

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Disertační práce

Ing. Mgr. LUBOMÍR ONDRAČKA

Charakter nesmrtelnosti v jógových textech

The Character of Immortality in Yoga Texts

Vedoucí práce: doc. RADEK CHLUP, PhD

2021

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26. 7. 2021

Ing. Mgr. Lubomír Ondračka, v. r.

SOUHRN

Práce řeší otázku charakteru nesmrtelnosti v jógových textech (primárně složených v sanskrtu, ale též v dalších indických jazycích). Jejím cílem je ukázat, že četné zmínky o nesmrtelnosti v jógových dílech vypovídají o nesmrtelnosti v daném biofyzickém těle, a nikoli o nesmrtelnosti v nějakém proměněném, nemateriálním, duchovním těle, jak je přesvědčena drtivá většina badatelů.

Po představení primárních pramenů a po přehledu současného stavu bádání jsou vyložena různá pojetí nesmrtelnosti v indickém náboženském prostředí. Z tohoto popisu plyne, že dominantním konceptem v Indii byla představa nesmrtelné duše. Protože zkoumání charakteru nesmrtelnosti v józe ve skutečnosti znamená pátrat po tom, v jakém těle je nesmrtelnost dosažena, výklad následně pokračuje představením indických pojetí těla a tělesnosti a rozborem jednotlivých typů těl v jógových textech. Zde se ukazuje, že obecně negativní přístup k tělu se radikálně proměňuje v tantrických tradicích, na něž jóga v tomto ohledu navazuje.

Jádrem práce jsou tři kapitoly, které analyzují jednotlivé techniky dosažení tělesné nesmrtelnosti. V kapitole věnované hospodaření s nektarem nesmrtelnosti (*amrta*) jsou to dvě speciální jógové techniky (*vadžrólímudrá* a *khéčarímudrá*), které dokáží zabránit ztrátě této životadárné substance. Následná kapitola rozebírá techniku ovládnutí žvlů, díky níž jógin získá nezničitelné a nesmrtelné tělo. Konečně poslední kapitola se věnuje ošálení smrti, které spočívá ve schopnosti rozpoznat přesný okamžik smrti a následně učinit nějaký krok, jímž je smrt ošálena. Touto lišáckou akcí může být zaplavení těla nektarem nesmrtelnosti, vstup do stavu samádhi nebo dočasný odchod do jiného těla.

Analýza vnitřních mechanismů jednotlivých technik dokazuje, že výsledná nesmrtelnost spočívá v nesmrtelnosti biofyzického těla. Jóginí tedy usilovali o dosažení nesmrtelnosti ve svém stávajícím materiálním těle.

Klíčová slova

Hinduismus; jóga; hathajóga; tělo; tělesnost; nesmrtelnost

ABSTRACT

The theses addresses the question of the character of immortality in yogic texts (primarily composed in Sanskrit, but also in other Indian languages). It aims to demonstrate that the numerous references to immortality in yogic works are indicative of immortality in a given biophysical body, and not immortality in some transformed, immaterial, spiritual body, as the vast majority of scholars believe.

After introducing the primary sources and reviewing the current state of research, the various conceptions of immortality in the Indian religious milieu are laid out. From this description, it is evident that the dominant concept in India has been that of the immortal soul. Since an investigation into the character of immortality in yoga is really an enquiry into the body in which immortality is achieved, the exposition then proceeds to introduce Indian concepts of the body and to analyse the different types of bodies in yogic texts. Here it is shown that the generally negative attitude towards the body has radically changed in the tantric traditions, which yoga follows in this respect.

The core of the thesis are three chapters that analyze the different techniques of achieving physical immortality. In the chapter devoted to the management of the nectar of immortality (*amṛta*), there are two special yogic techniques (*vajrolīmudrā* and *khecarīmudrā*) that can prevent the loss of this life-giving substance. The following chapter discusses the technique of mastering the elements, through which the yogi acquires an indestructible and immortal body. Finally, the last chapter deals with the cheating of death, which consists in the ability to recognize the exact moment of death and then to take some step by which death is cheated. This cunning action may be flooding the body with the nectar of immortality, entering a state of *samādhi*, or temporarily passing into another body.

Analysis of the internal mechanisms of each technique proves that the resulting immortality means immortality of the biophysical body. Thus, the yogis sought to achieve immortality in their existing material body.

Keywords

Hinduism; yoga; haṭhayoga; body; corporality; immortality

OBSAH

Předmluva	1
1 Úvod	7
1.1 Vymezení zkoumaného problému.....	7
1.2 Cíl práce	9
1.3 Metoda	10
2 Charakter primárních pramenů.....	15
2.1 Rané jógové texty	17
2.2 <i>Hathapradípiká</i>	20
2.3 Pozdně středověké jógové texty	22
2.4 Další textové prameny.....	24
3 Stav bádání	27
3.1 Tělesně orientovaná jóga	27
3.2 Charakter nesmrtnosti	29
3.2.1 Šašibhúšan Dášgupta	30
3.2.2 Kaljání Mallik	32
3.2.3 David Gordon White.....	34
3.2.4 Gópínáth Kavirádž.....	35
3.2.5 Souhrn stavu bádání	37
4 Indická pojetí nesmrtnosti.....	41
4.1 Nesmrtnost ve védském náboženství	41
4.1.1 Plná délka života.....	42
4.1.2 Nesmrtnost skrze syna	43
4.2 Nesmrtnost v upanišadách	44
4.3 Tělesná nesmrtnost	47
4.4 Souhrn pojetí nesmrtnosti.....	49
5 Pojetí těla v józe	51
5.1 Indická pojetí těla a tělesnosti.....	51
5.1.1 Védské pojetí těla	52

5.1.2	Asketický přístup k tělu.....	53
5.1.3	Hlavní proud bráhmanského myšlení.....	54
5.1.4	Pozitivní přístupy k tělu.....	55
5.2	Pojetí těla v tantrismu	57
5.3	Typy těl v józe	60
5.3.1	Dokonalé tělo	61
5.3.2	Diamantové tělo	64
5.3.3	Jógové tělo	69
5.3.4	Božské tělo.....	69
5.4	Proměna těla	71
5.5	Diskuse	74
6	Hospodaření s nektarem nesmrtelnosti	77
6.1	<i>Vadžrólímudrá</i>	82
6.2	<i>Khéčarímudrá</i>	90
7	Ovládnutí živlů.....	95
7.1	Indické pojetí živlů.....	95
7.2	Ovládnutí živlů v raných jógových textech	97
7.2.1	<i>Dattátréjajógaśástra</i>	97
7.2.2	<i>Vasiśthasamhitá</i>	100
7.2.3	<i>Vivékamártanda</i>	104
7.2.4	Další rané texty	108
7.3	Ovládnutí živlů v pozdních jógových textech.....	109
7.4	Zdroje techniky ovládnutí živlů	115
7.4.1	Tantrické texty	115
7.4.2	Ostatní zdroje	117
8	Ošálení smrti	122
8.1	Rozpoznání okamžiku smrti	122
8.1.1	<i>Vasiśthasamhitá</i>	124
8.1.2	Další jógové texty	135
8.1.3	Znamení smrti v indické literatuře	137
8.1.4	Diskuse	141

8.2	Techniky ošálení smrti	142
8.2.1	Zaplavení těla nektarem nesmrtelnosti.....	144
8.2.2	Samádhi	146
8.2.3	Odchod do jiného těla.....	150
9	Závěr.....	155
10	Použitá literatura	161
10.1	Primární texty.....	161
10.1.1	Jógové texty (se seznamem zkratk)	161
10.1.2	Ostatní texty.....	165
10.2	Sekundární literatura	171

PŘEDMLUVA

Předložená práce má dva hmatatelné počátky. Ten první sahá až do roku 1990. To bylo tak: Když jsem v druhé polovině osmdesátých let minulého století studoval na Fakultě chemického inženýrství VŠCHT, měl jsem krom svého hlavního odborného zájmu, jímž bylo matematické modelování stochastického chování deterministických systémů, dva další koníčky: kvantovou mechaniku a alchymii. První z nich se mi podařilo nasytit celkem snadno: šel jsem studovat jadernou fyziku na Fakultu jaderného inženýrství UK. S alchymii to bylo horší. Dopátrat se tehdy nějakých hodnověrných informací nebylo snadné. Díky působení na katedře matematiky VŠCHT jsem sice patřil k jedněm z prvních uživatelů internetu v Československu, avšak žádná literatura, kterou jsem objevil v knihovně amerického Kongresu, zde nebyla dostupná. Nicméně i z toho mála relevantních knih a zvláště pak z publikace Vladimíra Karpenka *Alchymie, dcera omylu*, která vyšla v roce 1988, jsem zjistil, že existovala taktéž alchymie indická, o níž jsem do té doby neměl tušení.

Když se pak v roce 1990 začala obnovovat na Filosofické fakultě UK indologie, neváhal jsem a podal jsem si přihlášku. Indologie se sice otevírala pouze v – tehdy z mého pohledu nepochopitelné – kombinaci sanskrtslavistika, věřil jsem však tomu, že přijímací komisi přesvědčím, abych byl přijat pouze na sanskrtslavistiku, jelikož v porevolučním nadšení bylo možné téměř cokoli. Komisi jsem nepřesvědčil, ba nebyl jsem přijat vůbec. Mé nadšené odhodlání zabývat se staroindickou alchymii zchladil předseda komise Jaroslav Vacek tím, že indologie je jazykovědný obor a na fakultě se bude nadále pěstovat jako srovnávací jazykozpyt. Pokud mě zajímá indická alchymie a chci se naučit kvůli tomu sanskrtslavistiku, mám tak učinit na jazykové škole, kde už beztak několik let studuji hindštinu. Fakulta vychovává vědce.

Bylo zjevné, že jsem na přijímací komisi musel zapůsobit jako naprostý mašibla. Já se ale tak snadno nevzdal. Jako student Karlovy university, byť jiné fakulty, jsem měl nejen právo docházet na jakékoli přednášky, ale dokonce jsem si mohl nějaký obor zapsat jako tzv. doplněk. Využil jsem této skutečnosti a začal studovat sanskrtslavistiku ve formě doplňkového oboru. Díky tomu jsem se na přednáškách k hinduismu setkal s Dušanem Zbavitelem. Nepamatuji si již přesně po kolika týdnech výuky to bylo, ale jednou jsem za ním zašel s prosbou o konzultaci. Požádal jsem ho o nějakou literaturu k indické alchymii. Poněkud zaskočen chvíli zaváhal, pak mi ale doporučil knihu Šašibhúšana Dášgupty *Obscure Religious Cults*. Prý je v ní popisována tradice náthů, což byli sice primárně jóginové, zabývali se však i alchymii. Tam naleznou základní informace.

Doporučenou knihu jsem si hned v seminární knihovně vypůjčil. Bylo to první vydání z roku 1946, pečlivě podtrhané barevnými pastelkami. Problém byl ale v tom, že já vlastně neuměl anglicky. Primárně jsem byl němčinář a anglicky jsem byl zvyklý číst literaturu k programování a odborné články o matematickém modelování, kvantové mechanice apod., avšak dosud jsem neměl v ruce žádnou podobnou knihu, kde většinu netvoří vzorečky a

rovnice, nýbrž souvislý text. Pochopitelně z toho byl mnohaměsíční zápas, nakonec jsem se ale celou knihou prokousal. Byl z toho všestranný iniciační zážitek, který ve mně vyvolal ohromný zájem o dvě témata: Bengálsko (podtitul knihy totiž zněl: *As Background of Bengali Literature*) a tradici náthů. A právě v této knize jsem se prvně setkal s jóginy, kteří usilují o nesmrtelnost. Tehdy jsem samozřejmě nemohl tušit, že o třicet let později budu na toto téma odevzdávat disertační práci.

Měl bych asi nyní dodat, co se stalo s mým vášnivým zaujetím pro indickou alchymii. Vydrželo ještě několik dalších let, dokonce jsem měl v rámci studia magisterské religionistiky na FF UK psát na toto téma diplomovou práci pod vedením Zdeňka Kratochvíla. Ostatně již ze své první cesty po Indii, uskutečněné na přelomu let 1994/5, jsem si přivezl spoustu alchymistických textů v sanskrtu. Vše ale skončilo někdy na jaře 1997, když jsem v Dillí na regále jednoho indického nakladatele objevil knihu Davida Whitea *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, čerstvě vydanou v Chicago University Press. Do té doby jsem byl naivně přesvědčen, že takto obskurním tématem se nikdo na světě nezabývá a že mě tedy čeká pouze a jen pole neorané. Existence této knihy byla pro mě studenou sprchou. Impresivní šestisetstránková monografie, kde bylo na první pohled k indické alchymii řečeno úplně všechno. Tímto okamžikem mé odhodlání zabývat se badatelsky indickou alchymii vyhaslo.

Druhý počátek této práce sahá do roku 2005. Tehdy brněnští religionisté pořádali konferenci o pojetí těla v náboženství. Ze dvou důvodů jsem se rozhodl, že se na ni vydám. Jednak jsem si chtěl osobně potvrdit, že religionistické konference v Čechách mají nevalnou úroveň a že dělám dobře, když se jich neúčastním, jednak jsem si říkal, že nutnost připravit si koherentní příspěvek mě přinutí udělat si pořádek v tématu, v němž jsem měl poněkud zmatek. Tím tématem byl charakter nesmrtelnosti v jógových textech. Během přípravy příspěvku však můj zmatek neustoupil, ba právě naopak. Výsledky mého pátrání v textech se totiž stále více vzdalovaly tomu, co o tomto tématu říkali renomovaní badatelé. V poněkud zoufalé situaci jsem tehdy napsal e-mail s řadou dotazů prof. Gavinu Floodovi, neboť jsem někde zachytil informaci, že mu má v brzké době vyjít kniha s názvem *Tantric Body*.

V průběhu naší korespondence se ukázalo, že Gavin Flood mi není v této otázce schopen příliš pomoci, a naopak mě začal nabádat, abych s tímto tématem vystoupil na *World Sanskrit Conference*, která se měla konat následující rok v Edinburghu a kde on předsedal tantrickému panelu. Dnes to zní nepochopitelně, tehdy jsem ale skoro měsíc odolával jeho pozvání a vysvětloval, proč na tuto konferenci nemohu jet. Je třeba dodat, že během studií na indologii nám nikdo nepředvedl, že kvalitní mezinárodní konference mají být součástí akademického života, a konec konců ani na religionistice, kde jsem tou dobou již pár let působil, nebylo samozřejmostí usilovat o účast na podobných mezinárodních prestižních podnicích.

Nakonec jsem se do Edinburghu vydal a byl to pro mě podobně iniciační zážitek jako četba knihy *Obscure Religious Cults*. Přednesl jsem zde příspěvek, v němž jsem dokazoval, že to, co všichni badatelé tvrdí o charakteru nesmrtnosti v józe, není pravda. A na všech následných konferencích jsem se už jen snažil ukázat, jak to tedy po mém soudu je. Výsledkem tohoto pátrání je předložená práce.

Její struktura je následující. Po nezbytném úvodu, v němž je vymezeno téma práce, stanoven její cíl a probrána zvolená metodika, následuje stručné představení primárních pramenů, na nichž je práce založena, tedy jógových textů. Třetí kapitola představuje stav bádání a na příkladu čtyř nejvýznamnějších autorů, kteří se vyjadřovali k charakteru nesmrtnosti v józe, ukazuje, že v badatelské obci v této otázce prakticky panuje konsensus, který tvrdí, že jógin během své praxe nejprve získá dokonalé fyzické tělo, které ale pak postupně promění v tělo duchovní, nemateriální. Nesmrtnost je tedy dosažena v jakémsi zvláštním typu spirituálního těla. Vůči této tezi se celá práce vymezuje, když tvrdí, že jógové texty obsahují koncept nesmrtnosti v daném fyzickém těle.

Jelikož je v indickém náboženském prostoru pojem „nesmrtnost“ nesmírně hojný, je třeba napřed ukázat, co všechno může tento výraz v Indii znamenat, aby nakonec vynikla radikálnost jógového pojetí fyzické nesmrtnosti. Tato analýza se odehrává ve čtvrté kapitole. Následující kapitola se věnuje pojetí těla, neboť otázka po charakteru nesmrtnosti ve skutečnosti znamená otázku po charakteru těla, v němž je nesmrtnost dosažena. Různé indické přístupy k tělu, které jsou zde představeny, dokládají, jak je v Indii většinou na tělo pohlíženo s despektem, což jistě ovlivnilo i řadu badatelů, kteří nebyli ochotni připustit, že by cílem nějaké indické náboženské praxe mohlo být získat nesmrtné fyzické tělo. V druhé části této kapitoly jsou probrány jednotlivé typy těl, které se podle badatelů během jógové praxe vyskytují. Má analýza však ukazuje, že v jógových textech tato těla ve skutečnosti nehrají žádnou roli, přičemž zde nabízím i zdůvodnění, jak k tomuto omylu mohlo dojít.

Druhá část práce pak představuje různé techniky dosahování nesmrtnosti, na jejichž základě lze vyvodit, jaký je charakter výsledného nesmrtného těla. Jde tedy o to vybrat takové techniky, které nám dovolí pochopit jejich mechanismus a umožní posoudit charakter dosaženého nesmrtného stavu. Šestá kapitola se věnuje hospodaření s nektarem nesmrtnosti, sedmá technice ovládnutí živlů a závěrečná osmá kapitola pak rozebírá různé způsoby ošálení smrti, které jsou založeny na předpokladu, že jógin dokáže rozpoznat přesný okamžik své smrti. Ve všech případech je zjevné, že jógin se stává nesmrtným ve svém současném fyzickém těle.

Všechny podstatné argumenty této práce byly již dříve někde prezentovány. Jak už jsem uvedl, na počátku bylo mé vystoupení na *World Sanskrit Conference* v Edinburghu v roce 2006, kde jsem přednesl příspěvek „The Concept of Body in Nātha-Siddha Tradition“, který byl později publikován pod názvem „Perfected Body, Divine Body and Other Bodies in the Nātha-Siddha Sanskrit Texts“ v *Journal of Hindu Studies*. Tématem ovládnutí živlů jsem se

zabýval na další sanskrtské konferenci (Kjóto 2009) v příspěvku „The Character of Immortality in the Nātha-Siddha Sanskrit texts“. Na sanskrtské konferenci v Bangkoku (2015) jsem přednesl příspěvek analyzující různé techniky ošálení smrti: „Cheating Death: The Yogic Way to Immortality“. Konečně na poslední světové sanskrtské konferenci, která se konala v roce 2018 ve Vancouveru, jsem se v příspěvku „Prognostication by Breath in Yoga: Analysis of the *Vasiṣṭhasaṃhitā*“ zabýval divinačními technikami určení okamžiku smrti založenými na pozorování dechu. Písemnou formu tohoto příspěvku mám připravenou k odevzdání do časopisu *Journal of Yoga Studies*. Krom těchto sanskrtských konferencí jsem se v roce 2016 zúčastnil speciální jógové konference v Krakově, kde jsem vystoupil s příspěvkem „Signs of Death in Haṭhayogic Texts“. Obecnější údaje k dějinám hathajógy přebírám ze svého encyklopedického hesla „Haṭhayoga“ (Springer) a z komentované bibliografie „Haṭhayoga“ (Oxford Bibliographies in Hinduism; v přípravě).

Vedle účasti na zmíněných konferencích jsem měl možnost různá témata této práce představit i při dalších příležitostech. Analýzu nesmrtelnosti v *Hathapradípice* jsem podal v přednášce „Yogic Techniques of Immortality“ na *Oxford Center for Hindu Studies* v roce 2015. V následujícím roce jsem byl pozván k proslovení výroční přednášky na *Oriental Institute* v Oxfordu, pro níž jsem zvolil název „To Die or Not to Die: Yogi's Choice at the Moment of Death“. Obsahem této přednášky byla možnost jóginovy volby, jenž na základě znamení smrti rozpozná tento kritický okamžik a může se rozhodnout, co učiní: volbu má mezi jógovou sebevraždou (tu však v této práci nerozebírám) a některou z technik ošálení smrti. V mírně rozšířené podobě jsem tuto přednášku pronesl na podzim roku 2016 v *Bhandarkar Oriental Research Institute* v Pune, kam mě pozval jeho ředitel prof. Šríkanth Bahulkar, abych tímto vystoupením zahájil nový cyklus přednášek *M. R. Yardi Memorial Lecture*. Této pocty si nesmírně vážím.

Netřeba snad dodávat, že na všech uvedených fórech se mi dostalo důležité zpětné vazby od mnohých odborníků. Jejich postřehy, doplnění, opravy a následné debaty v konferenčním zákulisí mi v mnohém skutečně pomohly. Povzbuzující byla i jejich podpora a výzva, abych se tímto tématem nadále zabýval, neboť je ve světovém bádání zcela nezpracované. Vedle pomoci od specialistů si ale cením i reakcí z řad odborné veřejnosti. V tomto ohledu byla pro mě velmi užitečná zmíněná přednáška na *Bhandarkar Oriental Research Institute* v Pune, které se zúčastnilo množství místních sanskrtských učenců. Jejich reakce a dotazy mi pomohly lépe promyslet některé argumenty a vyhnout se některým zkratkovitým vyjádřením.

Toto vystoupení v Pune a zejména pak několik přednášek o smrti a nesmrtelnosti v józe pro učitele jógy v Praze mi pomohlo rozhodnout zpravidla obtížnou otázku, kdo by měl být cílovým čtenářem předkládané práce. Hlavní text je psán se záměrem, aby byl srozumitelný každému nespécialistovi se zájmem o dějiny jógy. Ač celkově jde o práci veskrze

filologickou, její četba nepředpokládá znalost sanskrtu ani žádných jiných indických jazyků. Konec konců je předkládána na oboru religionistika, nikoli na indologii. Veškeré filologické rozbory se tedy odehrávají výhradně v poznámkovém aparátu, který též obsahuje originály všech přeložených pasáží, bibliografické odkazy a rozšiřující literaturu k tématům, která nebylo nezbytné podrobněji rozebírat v hlavním textu práce, jež k ní ale zároveň mají významný vztah.

Na závěr se sluší vyjádřit poděkování těm, kdo ke vzniku této práce přispěli. Je zřejmé, že za dlouhých patnáct let, kdy se tímto tématem zabývám, jsem měl příležitost konzultovat řadu jednotlivostí s nesmírným počtem lidí. Z této dlouhé řady bych ale rád vyzdvihl alespoň dvě jména. Klíčovou postavou byl beze sporu Gavin Flood. Nejenže stál na počátku mého mezinárodního angažmá (bez jeho anglicky džentlmenského, přitom však sveřepého naléhání bych se na konferenci do Edinburghu nikdy nevydal), ale různými způsoby mě podporoval po celou dobu, kdy byl ředitelem *Oxford Center for Hindu Studies*. Zejména pak během mého ročního pobytu na této instituci (od října 2014 do září 2015), k němuž mě právě on laskavě pozval.

Díky pravidelným návštěvám Gavina Flooda v Oxfordu jsem měl možnost se potkávat též s žáky Alexise Sandersona, který zde působil, a později i s ním samotným. Jedním z těchto žáků byl James Mallinson, dnes vůdčí postava jógového bádání ve světě. Jemu vděčím skutečně za mnohé. Za jeho ochotu se mnou sdílet bohatý materiál, který za roky svého bádání nashromáždil (včetně rukopisů jógových textů), za poskytnutí rukopisů jeho dosud nepublikovaných prací, za důvěru, kterou mi prokazuje, když mě žádá o komentování těchto připravovaných studií, za hodiny debat o různých jógových tématech, které jsme spolu strávili. Jeho pomoc v mém postupném poznávání dějin středověkého jógového prostředí byla a je skutečně podstatná. Vedle Jamese Mallinsona se ale pravidelně obracím s různými dotazy na řadu lidí z okruhu Sandersonových žáků, kteří mě přijali, jako kdybych patřil do jejich *gurukuly*. Z nich bych rád za všestrannou pomoc poděkoval alespoň Jasonu Birchovi, po Jamesu Mallinsonovi dnes druhému nejvýznamnějšímu badateli na poli studia středověké jógy.

Sběr materiálu pro tuto práci se odehrával v mnoha vědeckých institucích po celém světě. Ty většinou plnily svou standardní funkci (v Indii tedy spíše neplnily) a není důvod je nějak vyzdvihovat. S výjimkou dvou institucí. První je knihovna *Oriental Institute* v Oxfordu, jejíž knihovníci (zvláště Lidio Ferrando) mi vždy s neskonalou ochotou vycházeli vstříc a bez ohledu na různé předpisy mi pomáhali překonávat všelijaké zapeklitosti. Tato malá a přátelská knihovna se stala mým nejoblíbenějším badatelským místem. Druhou institucí, kde se mi dostalo velké pomoci, bylo *Sanskrit Scriptorium* na Deccan College v Pune. Toto místo

hostí naprosto unikátní lexikografický materiál: miliony kartiček se sanskrtskými slovy vyexcerpovanými z prakticky veškeré tiskem vydané sanskrtské literatury. Díky ochotě různých ředitelů této instituce jsem měl příležitost zde několikrát trávit celé dny a získat tak zcela jedinečný materiál.

Závěrem ještě několik technických poznámek. První se týká způsobu přepisu slov z indických jazyků. Každý, kdo se s tímto problémem setkal, ví, že pro česky psané odborné studie neexistuje plně konzistentní řešení. V této práci používám v hlavním textu českou transkripci (*hathajóga*), pouze pojmy v závorkách jsou transliterovány pomocí standardního mezinárodního systému (*haṭhayoga*). Naopak v poznámkovém aparátu je dominantně používán vědecký přepis, byť někdy se objeví i česká transkripce. Vždy by ale mělo být jednoznačné, o jaký způsob přepisu jde.

Pro bibliografické citace v poznámkách používám metodu prvního úplného odkazu a následných zkrácených (syntax odkazů je založena na *Chicago Manual Style*). Tento systém je vstřícný vůči odbornému čtenáři, u něhož lze očekávat, že je obeznámen s většinou citované literatury, navíc je doporučován na FF UK. Při větším množství citované literatury ale vyvstává jeho nevýhoda, neboť poznámkový aparát se tak stává poněkud přetížený. Tento problém jsem se snažil alespoň částečně eliminovat jednak tím, že v poznámkách neuvádím veškeré údaje (například ediční řady), ty jsou až v závěrečné bibliografii, a dále tím, že pro názvy jógových textů používám zkratky, které jsou uvedeny v seznamu těchto děl (není zde tedy samostatný seznam zkratk). V plánované knižní podobě této práce však hodlám změnit bibliografické odkazy v poznámkách na harvardský systém, který je výrazně úspornější.

Disertaci odevzdávám v červenci 2021, napsal jsem ji ale (krom závěru) na přelomu května a června 2020. Během uplynulého roku sice bylo publikováno několik studií, které by bylo možné v práci zohlednit, rozhodl jsem se ale tak neučinit. Důvodem je skutečnost, že v příštím roce hodlám tuto práci vydat v knižní podobě, takže ji budu upravovat a aktualizovat. Dvojitá aktualizace v poměrně krátkém časovém období se mi jevila jako zbytečná. Předložená práce tudíž odráží stav literatury, která mi byla dostupná zhruba do května 2020.

1 ÚVOD

1.1 Vymezení zkoumaného problému

Ponoříme-li se do studia jógových textů, anebo jen do jejich zběžnějšího pročítání, velice záhy zjistíme, že často hovoří různým způsobem o nesmrtnosti. Přesněji řečeno konstatují, že pokud jógin náležitě provede určitý úkon či patřičně vykoná nějakou techniku, dosáhne nesmrtnosti. Obvykle v takovýchto verších přímo stojí slovo „nesmrtnost“ (*amaratva*, *amṛtatva*),¹ nezřídka se objevuje spojení „nestárnoucí a nesmrtný“ (*ajarāmara*),² případně ujištění, že daná praktika „ničí stárnutí a smrt“³ nebo že jógin bude „oproštěn od stáří a smrti“.⁴ Dosažení nesmrtnosti bývá v jógových textech vyjádřeno i dalšími, nepřímými obraty. Tak například lze říci, že jógin „zvítězí nad smrtí“,⁵ je „vítězem nad smrtí“ nebo „ničitelem smrti“,⁶ jeho „smrt nenastane“,⁷ dosáhne „smrt smrti“⁸ apod. Případně je po vyložení určité techniky položen dotaz: „Proč by se nyní jógin měl obávat smrti?“⁹, což zjevně poukazuje k tomu, že její úspěšné zvládnutí vede k nesmrtnosti.

¹ *tasya syād amaratvam* (GP 48g, GS 2.24d, GŚL 149c, GŚN 149c, HP 3.50g, HP10 5.75g, HTK 14.25g, VM 128c, VMV 6.140g, YBhD 7.218g, YK 8.132g); *tasya syād amṛtatvam* (YM 139c); *amaratvaṃ ca samprāpya* (ŚS 4.62c); *amṛtatvam eti* (HTK 53.7c, MBU 2.10d, YŚU 6.4c); *amartyatām eti* (KMM 19.27a); *amartyatvaṃ* (KMM 19.26a).

² *bhaved ajarāmarah* (GP 2.31d, GS 2.6d, GŚN 132d, VM 112d, VMV 6.122d, YK 6.16d, YM 120d); *ajarāmaram āpnoti* (GP 2.45c, GŚL 146c, GŚN 146c, VMV 6.138d); *bhavaty ajarāmarah* (GŚL 56d); *ajarāmaratām yāti* (HP10 5.88c, HTK 14.31c); *ajarāmaratām eti* (KhV 2.32a); *ajarāmaratām avāpya* (HTK 25.17c); *syād ajarāmaratve* (HTK 39.88d); *jāyate hy ajarāmarah* (HTK 52.9d); *ajarāmarah* (KhV 1.1d, 2.9b, 2.99b, 3.22b, 3.25b, 4.14d; YB 1.54b, YKU 2.1d); *ajarāmarapiṇḍo* (YB 183c).

³ *jarāmarāṇanāśaka* (AP 33d; GS 1.211b); *jarāmarāṇanāśanam* (HP10 5.7d, HP 3.7d, HP10 5.34b); *jarāmarāṇanāśinī* (ŚS 4.45d, HP10 5.22d); *jarāmarāṇanāśanaḥ* (GS 1.68b, ŚS 4.65b); *jarāmṛtyuvināśanam* (AP 42b, HP 3.30b, HRĀ 2.52b, YBhD 7.204b, 7.224, ŚS 4.33b, ŚYD 2.51d); *jarāmṛtyuvināśinī* (GS 1.110b, 112d, 128b, 138d, 140d, 142d, GhS 3.61d, 3.78b, 3.89d, 3.92d, HRĀ 2.42b, YSS 55); *jarāmṛtyuvināśakaḥ* (GhS 5.68d, 3.70d, HRĀ 2.66d); *jarāmṛtyuvināśāya* (GhS 5.73c); *jarām mṛtyuṃ ca nāśayet* (GS 1.88b, GhS 3.56b).

⁴ *jarāmarāṇavarjitaḥ* (KhV 1.74d, 3.30b; ŚYD 3.59b, YSS 41, 83); *jarāmarāṇanirmuktām* (KMM 21.19a); *jarāmṛtyuhinā* (HTK 43.14d). Někdy je jógin navíc zbaven dalších nepřijemností, jako hladu, žízně, spánku, strasti apod.: *doṣaduḥkhajarāmṛtyukṣudhātṛṣāvivarjitaḥ* (HP10 8.42cd); *doṣaduḥkhajarāmṛtyukṣudhānidrāvivarjitaḥ* (HRĀ 4.23cd, HTK 54.22cd); *vyādhimṛtyujarādibhiḥ* (ŚS 3.91d); *na ca rogo jarā mṛtyur* (GhS 3.28c); *na jarā na ca mṛtyuś ca na vyādhipalitāni ca* (KhV 2.108cd).

⁵ *mṛtyuṃ jayati/jayet* (DYŚ 22d, 119d, 143ab, 157d, GP 2.44d, GS 2.20d, GŚL 145d, GŚN 145d, HP 3.44d, 3.59cd, 3.88b, HP10 5.58d, HRĀ 2.58cd, 2.97d, 2.123d, YMP 3.119b, YSS 57, YBhD 1.325d, 1.329d, 7.215d, 7.252d, 7.253d, ŚS 3.83d, 3.87d, 3.89b, 4.48c, 4.75b, VM 125d).

⁶ *mṛtyumjaya* (GhS 3.71c, HRĀ 1.10d, ŚS 4.18b, 5.71b); *mṛtyujayo* (GS 4.82c, HTK 12.4c, ŚS 4.18b, 5.71b, VS 8.50d); *mṛtyujit* (HTK 12.10d, 14.3d, VS 4.46d, 8.62b, YY 9.40b); *mṛtyughnaḥ* (HTK 15.10c).

⁷ *na mṛtyuḥ syāt kadācana* (ŚS 5.31); *na tasya jāyate mṛtyuḥ* (GS 1.145a, ŚS 3.92c); *na mṛtyur yogino bhavet* (DYŚ 114b); *mṛtyus tasya na vidyate* (DYŚ 121b, 122b).

⁸ *mṛtyumṛtyuṃ vidhāya* (ŚS 5.197c).

⁹ *mṛtyubhayaṃ kutaḥ* (AP 41d, GS 1.78b, 1.154d, GŚL 70b, GŚN 70b, HP 3.116d, HP10 5.64b, HTK 44.41d, 44.43b, VM 52b, VMV 6.61b, YB 94d, YSS 59, YBhD 11.149d, ŚS 4.109b); *kālabhayaṃ kutaḥ* (GŚL 92d, GŚN 92d, HP 2.40d, 3.89d,

Nejsou to ale jen sanskrtské texty, kde se zhusta objevují zmínky o nesmrtelnosti. Jógová díla v dalších indických jazycích taktéž hovoří často o tom, že výsledkem jógové praxe je nesmrtelnost. Tak například ve starohindské jógové literatuře nalezneme podobné výroky jak v górahnáthovském korpusu (*Gorakhbāni*),¹⁰ tak v hathajógových manuálech;¹¹ populární příběhy nesmrtelných náthovských jóginů, jež jsou součástí orální slovesnosti celé severní Indie, pak nabízejí příklady z prostředí moderní hindštiny a jejích dialektů.¹² Stejná situace je v bengálských pramenech, kde dosažení nesmrtelnosti je hlavním tématem středověkých narativních cyklů náthovské literatury¹³ a četné zmínky o nesmrtelnosti se nacházejí i v naukových jógových dílech, a to jak hinduistických,¹⁴ tak muslimských.¹⁵ V podobném duchu vyznívají jógové texty v dalších indických jazycích.

Uvedený výčet obrátů vyjadřujících dosažení nesmrtelnosti, ani seznam jejich dokladů v jógových textech nejsou zdaleka úplné. Mají pouze ilustrovat jednak výrazovou pestrost výpovědi o nesmrtelnosti (tedy že se nejedná o jednu či dvě ustálené fráze opakující se ve všech textech), jednak jejich mimořádnou četnost. Stěží bychom hledali nějaký jógový spis, který by alespoň nezmínil možnost dosažení nesmrtelnosti,¹⁶ ba ve skutečnosti naprostá většina textů hovoří o nesmrtelnosti opakovaně, v různých souvislostech a zcela explicitně. Uvědomíme-li si současně, že – jak ukážu záhy v kapitole 1.3 charakterizující textové

HP10 4.28d, 5.121d, 5.174d, VM 73d, VMV 6.82d, YBhD 7.8d); *mṛtyubhītiḥ kutas* (HTK 2.54ab). Podobně: *na mṛtyuto bhayaṃ* (GhS 3.24a); *jīvati na mṛtyubhāḥ* (GS 1.126d, GhS 3.76d); *mṛtyurbhayavimohitaḥ* (KMM 21.29d).

¹⁰ „Tělo nezhyne, neodejdeš do Jamova příbytku“ (*na paḍamṭa kāyā, na jaṃma ghari jāi*, GBs 116d; *na paṛai ghaṭa na jaṃmaghari jāi*, GBs 117d), „nezestárneš ani nezemřeš“ (*marai na būṛhā hoī*, GBs 125d), „jógin žije na věky věků“ (*jogī juḡi juḡi jīvai*, GBs 252a), „takto se Matsjéndra stal nestárnoucím a nesmrtelným“ (*imatau ajarāvara hoi machimdra*, GBp 1.4c), „strach ze stárnutí a smrti je odstraněn“ (*jurā marana bhau gamāi*, GBp 11.3d, v edici číslováno patrně chybně jako 11.2), „[jógin] pohltí stárnutí, smrt i čas“ (*jurā mṛtu kāla kā bhachina*, GBp 50.3c).

¹¹ „Díky hathajóze se stal nesmrtelným“ (*haṭha prasāda amara hvai gayā*, HYM, s. 8), „jógin konající jógu je nesmrtelný“ (*jogī joga karai amara hoe*, HYM, s. 51), „pro tohoto jógina si smrt nepřijde“ (*jo jogī ko mṛtyu nahim āvai*, HYM, s. 53); „díky tomu jógin, jenž koná [jógu], získá nestárnutí, nesmrtelnost a vysvobození“ (*tātē jogī sādhai joi, ajara amara abhai lahai soi*, JP 25cd), „nesmrtelný jógin nikdy nezemře“ (*jogī amara kahe nahī marai*, JP 580c).

¹² Skladby rádžasthánských bardů zaznamenala a přeložila ANN GRODZINS GOLD, *A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*, Berkeley: University of California Press, 1992. Zmínky o nesmrtelnosti se objevují v obou skladbách prakticky průběžně (s. 142, 163–166, 173, 177, 179, 184, 189–192, 217, 223, 267, 303–305, 310 atd.).

¹³ Tyto příběhy zpravidla začínají otázkou, kterou Šivova manželka klade svému choti: „Pročpak ty, pane, přetrváváš, kdežto já umírám?“ (*tuhmi kene tāra gosāni, āhmi kene mari*, GB 74ab), podobně „Ty jsi věčný, proč já umírám?“ (*tumi haila ciañjiba, ami kene mari*, HGS 2.6a).

¹⁴ „Zmizí smrt a nemoci“ (*nāhi mityu roga*, HM s. 3, ř. 18; *nāhi mṛtyu roga*, HM s. 4, ř. 18), „takový člověk je nesmrtelný“ (*amara sei jana*, HM s. 32, ř. 26).

¹⁵ „Tělo bude nesmrtelné“ (*śarīra amara hae*, YQ s. 101), „bude nezničitelný a nesmrtelný“ (*hae akṣaya amara*, YQ s. 102), „tělo bude nezničitelné a nesmrtelné“ (*akṣaya amara hae khaṇḍa*, YQ s. 107).

¹⁶ CATHARINA KIEHNLE uvádí, že ve staromaráthských jógových písních se toto téma neobjevuje (*Songs on Yoga: Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths*, Stuttgart: Franz Steiner, 1997, s. 117), nicméně v jedné skladbě se říká, že jistou technikou lze dosáhnout „nestárnutí a nesmrtelnosti“ (*ajarāmara, ibid.*, s. 273).

prameny – rané hathajógové texty jsou poměrně krátká díla, a přitom věnují pasážím o nesmrtnosti nemalý prostor, pak o to více vynikne význam tématu dosažení nesmrtnosti v těchto spisech.

O důležitosti nesmrtnosti pro autory a kompilátory jógových textů tedy nemůže být pochyb. Přesto je toto téma spojeno se dvěma závažnými problémy. První z nich se objeví v okamžiku, kdy si položíme otázku, jak přesně lze nesmrtnosti dosáhnout. Jógové texty jsou žel v tomto případě značně skoupé na podrobnější informace. Stav nesmrtnosti je sice zpravidla důsledkem úspěšného zvládnutí určité jógové techniky, ale až na několik výjimečných případů se nikdy nedozvíme, jak daná technika ve skutečnosti funguje, jaký je její vnitřní mechanismus a proč tedy vůbec dokáže odvrátit smrt. Je třeba ale hned dodat, že v tomto ohledu nejsou pasáže o nesmrtnosti nějak výjimečné. Plody jednotlivých jógových úkonů jsou v těchto dílech vždy pouze konstatovány, bez vysvětlení jejich tělesného mechanismu. Jógová poučení zkrátka fungují na principu „černé skříňky“: když jógin náležitě zvládne úkon x , objeví se výsledek y .

Druhým problémem je skutečnost, že jógové texty nikde jednoznačně nepopisují, jak přesně onen kýžený stav nesmrtnosti vypadá.¹⁷ V základním rozlišení se nabízejí dvě zcela odlišné podoby nesmrtnosti. První možností je nesmrtnost duše, případně obdařené nějakým jemnohmotným či duchovním tělem, v každém případě by však šlo o nesmrtnost bez fyzického hrubohmotného těla. Opačnou možností by naopak byla nesmrtnost v mnohem silnějším slova smyslu, totiž nesmrtnost v materiálním fyzickém těle. Jógové texty jsou v této bezpochyby zcela zásadní otázce překvapivě vágní a neposkytují snadnou a jednoznačnou odpověď. Jak záhy uvidíme (v kapitole 3.2), naprostá většina badatelů se kloní ke konceptu duchovní, nemateriální nesmrtnosti, která ostatně dobře zapadá do tradičního celoidického pojetí nesmrtnosti. Já jsem naopak přesvědčen o tom, že jedním z nejdůležitějších výsledků jógové praxe mělo být dosažení fyzické nesmrtnosti ve stávajícím materiálním těle.

1.2 Cíl práce

Cílem práce je, zjednodušeně řečeno, prozkoumat oba dva výše nastíněné problémy, tedy na základně analýzy mechanismu některých technik vedoucích k nesmrtnosti rozhodnout otázku po charakteru nesmrtnosti v jógových textech. Prakticky vzato to znamená nejprve vyhledat všechny pasáže, ale i jednotlivé verše vztahující se k nesmrtnosti, vybrat ty, kde je šance odhalit mechanismus fungování dané jógové techniky (zpravidla za pomoci relevantního materiálu z jiných, nejčastěji tantrických zdrojů), pokusit se tento

¹⁷ Je s podivem, že drtivou většinu autorů tato skutečnost nijak nezaráží a nevede je k otázce po charakteru jógové nesmrtnosti. Výjimkou je ANN GRODZINS GOLD, která si povšimla, že v ráadžasthánské verzi příběhu o Bhartharim se sice často zmiňuje „nesmrtelné tělo“ (*amar kāyā*), ale „žádná z těchto zmínek nijak zvlášť neosvětluje povahu této nesmrtnosti“ (*A Carnival of Parting*, s. 63).

mechanismus zkonstruovat, daný konstrukt ověřit, tedy ujistit se, že proti němu zjevně nestojí žádné pasáže či verše v jógových textech, a konečně díky pochopení mechanismu několika technik vedoucích k nesmrtnosti rozsoudit, o jakém typu nesmrtnosti jógová díla hovoří.

Skutečnost je ale samozřejmě docela odlišná. Abych vůbec mohl usednout a začít tuto práci psát, musel jsem výše popsaný proces již absolvovat, takže kýženou závěrečnou odpověď znám, což pochopitelně zpětně ovlivňuje veškeré kroky, argumenty, úvahy apod., které se na příštích stránkách objeví. Jako každý jiný autor budu ale předstírat, že odstavec za odstavcem objevuji něco nového, ve skutečnosti jde však jen o to, vyvolat tento objevný dojem ve čtenáři. Sám přirozeně dávno vím, k čemu ho chci přivést, totiž k jasnému přesvědčení, že jógové texty hovoří o nesmrtnosti fyzického těla.

1.3 Metoda

Předložená práce je prostou textovou studií. Tím chci říci, že jednak není zakotvena v nějakém sofistikovaném religionistickém (ale ani žádném jiném) metodickém přístupu, jednak ale ani neaspiruje na to, že by měla přinést jakékoli teoretické či metodologické závěry. Jde o práci veskrze filologickou. Toto strohé konstatování je nutné – při vědomí, jak je dnes filologie rozličně chápána¹⁸ – alespoň trochu rozvést. Z různých současných pojetí filologie mi je nejbližší to, které v posledních letech v četných studiích, zhusta apologetických, postupně propracovává americký sanskrtista a jedna z vůdčích postav současné klasické indologie Sheldon Pollock.¹⁹ Ten nejstručněji definuje filologii jako „making sense of texts“, což považuje za její distinktivní obsah, přičemž dodává, že tato disciplína má

¹⁸ V několika málo posledních dekadách filologie prochází hlubokou teoretickou sebereflexí a snaží se ujasnit si své vymezení. To z řady důvodů není snadné. Jednak obsahově osciluje mezi minimálním pojetím textové kritiky na jedné straně a maximálním pojetím všeobsažné disciplíny zahrnující řadu dalších podoborů na straně druhé (toto široké rozkročení je pěkně ilustrováno v publikaci JÜRGEN PAUL SCHWINDT (Hrsg.), *Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), jednak už dávno není výsostně západní vědou vycházející z klasických studií, nýbrž musí brát v potaz světové autochtonní filologické tradice (jejich pestrost a vyspělost ilustruje kniha *World Philology*, SHELDON POLLOCK, BENJAMIN A. ELMAN a KU-MING KEVIN CHANG (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

¹⁹ Z jeho podstatnějších prací k tomuto tématu viz „Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World“, *Critical Inquiry* 35.4 (2009): 931–961; „Kritische Philologie“, *Geschichte der Germanistik* 45–46 (2014): 5–12; „Philology in Three Dimensions“, *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 5.4 (2014): 398–413; „Liberating Philology“, *Verge: Studies in Global Asias* 1.1 (2015): 16–21; „Introduction“, in POLLOCK, ELMAN a CHANG (eds.), *World Philology*, s. 1–24; „Philology and Freedom“, *Philological Encounters* 1 (2016): 4–30. Většina POLLOCKOVÝCH studií k této otázce byla souborně vydána v knize *Kritische Philologie: Essays zu Literatur, Sprache und Macht in Indien und Europa*, Göttingen: Wallstein-Verlag, 2015. Novějším shrnujícím příspěvkem je pak POLLOCKOVA studie „‘Indian Philology’: Edition, Interpretation, and Difference“, in SILVIA D’INTINO a SHELDON POLLOCK (eds.), *L’espace du sens: approches de la philologie indienne*, Paris: Collège de France, Institut de civilisation indienne: Boccard, 2018, s. 3–45.

i svoji distinktivní vědeckou teorii, kterou je interpretace (hermeneutika), a konečně i své distinktivní vědecké metody, totiž gramatickou analýzu, textově-kritickou analýzu, rétorickou analýzu a konečně historickou analýzu.²⁰ V mnoha ohledech se tedy Pollock vědomě a programově vrací ke koryfejům hermeneutiky, jako byl Wilhelm Dilthey a jeho následovníci.²¹

Charakter pramenů, které jsou pro zkoumání otázky nesmrtelnosti v józe k dispozici, mi žel neumožňuje podpořit filologickou analýzu jinými informacemi. Až do šestnáctého století jsou téměř veškeré prameny, z nichž čerpáme naše poznatky o jógovém prostředí, výhradně textové.²² Teprve mughalská Indie nám zanechala výtvarné památky, které lze – jak ukazuje několik nedávných studií – nesmírně užitečným způsobem využít k doplnění a nezřídka i ke korekci obrazu jógy vybudovaném pouze na jógových textech.²³ S problémem charakteru nesmrtelnosti nám však očekávatelně tento jinak vcelku bohatý vizuální materiál nijak nepomůže.²⁴

Přínosnější by mohly být informace získané z antropologického terénního výzkumu mezi současnými jóginy. Dlužno říci, že jsem se o takovýto výzkum několikrát pokusil, ale nikdy jsem neuspěl. A to patrně zejména ze dvou důvodů. Především jsem se po dlouhou dobu mylně domníval (na základě studia sekundární literatury), že současné praktikující jóginy je

²⁰ POLLOCK, „Philology and Freedom“, s. 13–17. Celá tato studie může dobře posloužit jako vhodný vstup do POLLOCKOVA pojetí filologie.

²¹ Je však zřejmé, že takovýto, byť částečný návrat není jednoduchý a v teoretických filologické disciplíny budí obavu, zda „filologie neupadá zpět do bodu, odkud se obtížně vymanila teprve na konci 18. století, totiž do filosofie a theologie“ (SCHWINDT, *Was ist eine philologische Frage?*, s. 12).

²² Je však pravděpodobné, že tento nedostatek není primárně zapříčiněn naprostou absencí dobových netextových pramenů, nýbrž tím, že badatelé na ně dosud nezaměřili svou pozornost a neobjevili tak jejich relevanci pro studium dějin jógy. Jak nedávno ukázal VIJAY SARDE ve své disertaci (*Archaeological Investigations of the Nātha Sampradāya in Maharashtra: c. 12th to 15th Century CE*, Pune, Deccan College Post-Graduate & Research Institute, 2019), přinejmenším v Maháráštre je archeologických pramenů vypovídajících o předmughalských dějinách jógového prostředí v této oblasti překvapivě velké množství.

²³ Uvedme alespoň dvě vzorové studie na toto téma: JAMES MALLINSON, „Yogis in Mughal India“, in DEBRA DIAMOND (ed.), *Yoga: The Art of Transformation*, Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2013, s. 69–83 (v rozšířené verzi k dispozici online: „Yogic Identities: Tradition and Transformation“, <http://www.asia.si.edu/research/articles/yogic-identites.asp>); a SETH POWELL, „Etched in Stone: Sixteenth-Century Visual and Material Evidence of Śaiva Ascetics and Yogis in Complex Non-Seated Āsanās at Vijayanagara“, *Journal of Yoga Studies* 1 (2018): 45–106.

²⁴ Pro přesnost je třeba dodat, že toto konstatování se týká pouze jógy v hinduistickém prostředí. Naproti tomu jóga tradovaná v tantrickém buddhismu byla běžně zobrazována již od nejstarších dob, nejčastěji v ilustrovaných rukopisech nebo na stěnách chrámů. Tento vizuální materiál je nesmírně bohatý a má ohromnou vypovídající hodnotu, neboť často zobrazuje i sofistikované metafyzické představy a tělesné fyziologické koncepty. Ačkoli tato jóga navazuje na indický materiál (na tantrické texty v sanskrtu a skladby mahásiddhů v apabhramše), byla rozvíjená v tibetském prostředí a je tak pro mě jazykově nedostupná. Skvělým dokladem využití obrazového materiálu pro studium tibetské jógy je publikace IANA BAKERA, *Tibetan Yoga: Principles and Practices*, London: Thames and Hudson, 2019.

třeba hledat v tradici náthů, jimž je téměř konsensuálně připisován vznik hathajógy i zodpovědnost za její rozšíření po Indii. Objížděl jsem tedy významná náthovská centra a chrámy (např. v Haridváru, Puškaru, Rišikéši a zejména v Górahmpuru), dával jsem se do hovoru s náthy na poutních místech v Himálaji, setkával jsem se s nejvýznamnějšími představiteli této tradice, avšak výsledek byl naprosto nulový. Trvalo mi řadu let, než jsem pochopil, že dnešní náthové nemají s hathajógou už dávno nic společného, nic o ní nevědí a rozhodně ji nepraktikují (snad až na pár izolovaných jedinců).²⁵ Až později jsem se dozvěděl z literatury²⁶ a zejména z rozhovorů s Jamesem Mallinsonem, že opravdu znalí tradiční jóginové v Indii téměř vymizeli a těch několik málo jedinců, kteří stále ještě mají tradiční znalosti a něco dovedou, je třeba hledat nikoli mezi šivaistickými náthy, ale poněkud překvapivě ve višnuistické tradici rámánandí.

Druhým důvodem mého neúspěchu je skutečnost, že pokud už nějaký jógin má určité znalosti a dovednosti, pak je ochoten je předávat pouze v tradičním duchu, to znamená jako učitel svému žáku. Tento model pochopitelně předpokládá přijetí zasvěcení od daného učitele. James Mallinson, v současnosti nejvýznamnější badatel na poli dějin jógy, například mnohé, co zná ze současné moderní indické jógové praxe, získal od svého gurua, od něhož ale napřed obdržel tradiční zasvěcení. Já jsem však byl od počátku svého potýkání se s indickými náboženstvími rozhodnut zůstat „outsiderem“, tedy vnějším pozorovatelem, a nikdy nepřijmout zasvěcení od žádného indického učitele. Jen jednou jsem zaváhal, zda toto rozhodnutí neopustit, a to když jsem v roce 1996 potkal v himálajské vesničce a slavném šivaistickém poutním místě Kédárnáthu drobného staříka v bílém rouchu, kterému místní lidé říkali Bángálí Bábá. Bydlel v maličké místnůstce přiléhající poštovnímu úřadu a držel se stranou ostatních sádhuů, kteří přebývali ve stanovém městečku za šivovým chrámem. Záhy se ukázalo, že na rozdíl od nich je aktivním jóginem, zjevně s tantrickým základem (mj. cvičil výhradně v noci), což nebylo tak překvapivé vzhledem k jeho bengálskému původu. Strávil jsem s ním několik dlouhých večerů a vracel jsem se za ním i v následujících letech. Hovory to byly vždy nesmírně zajímavé a přínosné, ale nemohly jít příliš do hloubky, protože jakmile jsme narazili na – z jeho pohledu – tajnější témata, řekl mi, že více mi teď sdělit nemůže, protože od něj nemám zasvěcení. Jsem si však jist, že kdybych tehdy s iniciací souhlasil, dozvěděl bych se od něj o józe a zejména vnitřních tělesných procesech mnoho cenných informací.²⁷

²⁵ Stejná situace ale zjevně panovala již na počátku dvacátého století, jak dokládá terénní výzkum, který provedl GEORGE WESTON BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, Calcutta: Y.M.C.A Publishing House, 1938, s. 251.

²⁶ Objevný byl pro mě v tomto ohledu článek JAMESE MALLINSONA, „Rāmānandī Tyāgīs and Haṭhayoga“, *Journal of Vaishnava Studies* 14.1 (2005): 107–121, na který jsem však narazil po více než deseti letech marného tázání mezi náthy.

²⁷ Až později jsem se dozvěděl, že tento skromný a nenápadný stařík byl poměrně slavným světcem, za nímž putovali mnozí Indové (včetně významných politiků) a jenž měl i několik zahraničních žáků, kteří ho

Nestalo se, takže jak stojí výše, tato práce je výhradně filologická, bez opory v dalších možných disciplínách. Zbývá vysvětlit, proč postrádá ukotvení v nějaké religionistické (či blízkce příbuzné) metodologii. Když jsem se v roce 2005 začal vážněji zabývat tématem nesmrtnosti v józe, započal jsem záhy pátrat i po nějaké obecnější, teoretičtější reflexi problému nesmrtnosti v humanitních a společenských vědách. Literatury na toto téma bylo poměrně dost, zejména filosofického ražení, očekávatelně nejčastěji v souvislosti s otázkami smrti a tělesnosti. Nicméně buď mi tyto práce připadaly pro mé téma nepřínosné (jako např. fenomenologicky orientované studie, vycházející nejčastěji z Merleau-Pontyho), nebo jsem jim z velké části nerozuměl (v případě prací navazujících na francouzské poststrukturalisty).

Nakonec jsem jeden zajímavý teoretický přístup objevil, a to paradoxně díky dokumentárnímu filmu *Flight from Death: The Quest for Immortality* z roku 2003.²⁸ Ten mě dovedl k Otto Rankovi (1884–1938), významnému vídeňskému psychoanalytikovi, jenž byl zprvu žákem a posléze blízkým kolegou Sigmunda Freuda. Zatímco se však Freud domníval, že hlavním hnacím zdrojem našeho života je sexuální pud, Rank byl přesvědčen, že klíčovým motorem v lidském jednání je strach ze smrti.²⁹ Abychom tuto hrůzu ze smrti překonali, vynalézají jak jednotlivci, tak ale i celé kultury různé „ideologie nesmrtnosti“ (Unsterblichkeitsideologie). Nejpřirozenější a nejrozšířenější ideologií nesmrtnosti je podle Ranka víra v nesmrtelnou duši, existuje však řada dalších možností, jako například symbolická nesmrtnost skrze nějaký mimořádný čin (umělecké dílo, vítězství v bitvě, založení města apod.), zachování rodové linie skrze syna, případně bizarnější cesty jako balzamování politických vůdců. Rankovu teorii ideologií nesmrtnosti rozpracoval a do anglicky mluvícího světa uvedl americký kulturní antropolog Ernest Becker (1924–1974),³⁰ na něhož pak navázala řada dalších badatelů, kteří nakonec formulovali teorii označovanou jako „terror management theory“.³¹

Nepochybuji o tom, že tato teorie je přínosná a že by bylo zajímavé ji použít, či spíše testovat při výkladu indických pojetí nesmrtnosti. Mohl bych se například pokusit dokázat, že Rankův Todesangst vedl v některých indických prostředích k vytvoření mnohem silnější a

podporovali (přitom anglicky neuměl). Přežil drastické záplavy v Kédarnáthu v roce 2013 a prý dosud žije v nějaké vesničce v Garhválu (neověřená zpráva z listopadu 2016).

²⁸ <https://www.imdb.com/title/tt0365215/>.

²⁹ Rank prvně zformuloval tuto myšlenku již během své rané vídeňské kariéry (v knize *Der Doppelgänger*, 1925), plně ji však rozvinul až ve svých pozdějších dílech napsaných ve Francii a v USA: *Seelenglaube und Psychologie* (1930), *Kunst und Künstler* (1932) a *Erziehung und Weltanschauung* (1933).

³⁰ Nejslavnější je jeho kniha *The Denial of Death* (New York: Simon & Schuster, 1973), za kterou v roce 1974 obdržel Pulitzerovu cenu, dva měsíce po své předčasné smrti na rakovinu.

³¹ Vhodným úvodem do této teorie je stať: SHELDON SOLOMON, JEFF GREENBERG a TOM PYSZCZYNSKI, „A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews“, in MARK P. ZANNA (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 24, New York: Academic Press, 1991, s. 93–159; podrobněji je pak celá teorie představena v knize SHELDON SOLOMON, JEFF GREENBERG a THOMAS A. PYSZCZYNSKI, *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life*, New York: Random House, 2015.

uspokojivější ideologie nesmrtelnosti, než byla obvyklá nesmrtelnost duše, totiž k představě nesmrtelnosti fyzického těla. Po jistém váhání jsem se však rozhodl s tímto teoretickým konceptem nepracovat. Jednak jsem nedokázal vymyslet, jak organicky propojit tuto teorii s materiálem, na němž je práce postavena, tak, aby její aplikace nepůsobila samoučelně, ale naopak přinesla netriviální výsledky; jednak – a to zejména – se domnívám, že v daném okamžiku by její použití bylo poněkud předčasné. Vždyť hlavním cílem této práce je teprve rozhodnout, jaký je vůbec charakter nesmrtelnosti v jógových textech. Použití jakékoli teorie pracující s nesmrtelností v okamžiku, kdy není zřejmé, o jaké nesmrtelnosti je řeč, by po mém soudu nebylo patřičné.

2 CHARAKTER PRIMÁRNÍCH PRAMENŮ

Jak už jsem uvedl v předchozí podkapitole, tato práce je založena výhradně na textových zdrojích. Z nich jsou zdaleka nejdůležitější jógové texty v sanskrtu, které vznikly v různých částech Indie v rozmezí mezi 12.–18. stoletím. V tomto korpusu převažují díla, která badatelé označují za hathajógové texty, v menší míře se zde vyskytují i texty, jež řadíme do další jógové linie, označované jako rádžajóga. Touto opatrnou a poněkud kostrbatou formulací chci říci, že uvedené rozdělení textů na hathajógové a rádžajógové je do velké míry dílem badatelů, neboť v samotném jógovém prostředí se takovéto jasné rozlišení objevuje zřídka. Většina textů, zejména raných, které učí tělesné hathajógové techniky, sama sebe za hathajógové neoznačuje a v mnohých z nich se slovo hathajóga vůbec nevyskytuje. Podobná situace je s rádžajógovými díly, tedy texty, které místo tělesných úkonů považují za náležitou cestu k vytčeným cílům různé meditační techniky.

V mnoha ohledech docela odlišnou jógovou linií je pataňdžaliovská jóga, která však pro téma nesmrtelnosti nepřináší příliš mnoho zajímavých údajů, a nebude tedy předmětem mého primárního zájmu. Příležitostně ji však zmíním, protože některé techniky vedoucí k nesmrtelnosti popsané v korpusu hathajógových a rádžajógových textů mají zřetelné zárodky již v raných dílech pataňdžaliovské jógy. Jelikož by však výše uvedené vymezení – jógové texty z 12.–18. století – zahrnovalo i řadu komentářů pataňdžaliovské jógy z tohoto období, musím na tomto místě učinit následující terminologické vymezení. Pokud budu mluvit o „józe“, „jógových textech“, „jógových technikách“ apod., budu mít na mysli primárně klasickou hathajógu,³² případně rádžajógu.³³ V ostatních případech použiji upřesňující adjektivum (pataňdžaliovská jóga, tantrická jóga apod.).

Výstižně charakterizovat jógovou literaturu není snadné, protože jde zatím o velmi málo probádané téma. Jak zdůvodním v jedné z následujících podkapitol věnované stavu bádání (3.1), vážné studium jógových textů započalo velmi nedávno, teprve před pětadvaceti

³² Přízviskem „klasická“ chci odlišit tradiční indickou hathajógu od moderního globalizovaného cvičení stejného jména, které, ač se na klasickou indickou tradici vehementně odvolává, ba se prohlašuje za jejího věrohodného pokračovatele, nemá s ní ve skutečnosti mnoho společného (viz např. MARK SINGLETON, „Yoga and Physical Culture: Transnational History and Blurred Discursive Contexts“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Routledge Handbook of Contemporary India*, London: Routledge, 2016, s. 173 a 179). V této práci se moderní jógou vůbec nezabývám.

³³ Zde musím upozornit na terminologické zmatení, které v dnešní době panuje. V prostředí moderní globalizované jógy (a do velké míry dnes i v Indii) je zvykem považovat za rádžajógu právě pataňdžaliovskou jógu. To je důsledek Vivékánandova příspěvku ke vzniku moderní jógy, neboť jeho vlivem se toto označení rozšířilo (ELIZABETH DE MICHELIS, *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*, London: Continuum, 2004, s. 149–180). A to do takové míry, že např. jedna současná badatelka prohlašuje, že rádžajóga „není nic jiného než Pataňdžalioho *aṣṭāṅga-yoga*“; SARIKA ANURU MISHRA, „The Concept of Rāja-Yoga“, *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 76 (2016): 151–153, s. 153.

lety.³⁴ Ačkoli od té doby bádání na tomto poli výrazně pokročilo, stav pramenné základny pro studium jógy je stále neuspokojivý. S výjimkou jediného textu, jímž je *Khecarīvidjā*,³⁵ neexistuje žádný jógový spis ve skutečně kritickém vydání,³⁶ jen několik děl je dostupných v edicích, které bychom přinejlepším mohli označit za „polokritické“.³⁷ Ostatní vydání představují *editio princeps* a jsou zhusta nespolehlivá; řada zcela klíčových textů nebyla vydána nikdy, takže existují pouze v rukopisech, zpravidla obtížně dostupných. Je sice pravda, že tato neutěšená situace se zanedlouho výrazně zlepší,³⁸ nicméně skutečností zůstává, že zabývat se nyní jakýmkoli jógovým tématem znamená zápasit s bídným stavem textových zdrojů.

Není tedy překvapivé, že zatím neexistuje žádný věrohodný přehled jógové literatury, který by alespoň základním způsobem představil nejdůležitější texty a pokusil se stanovit jejich relativní, neřku-li absolutní chronologii. Tuto ambici jistě měl svazek ze slavné a jinak skvělé řady *Encyclopedia of Indian Philosophies* věnovaný jógové literatuře,³⁹ výsledkem je ale

³⁴ Pionýrskou a dodnes nepostradatelnou prací, která zahájila solidní studium jógové literatury, je: CHRISTIAN BOUY, *Les Nātha-yogin et les upanišads: Étude d'histoire de la littérature hindoue*, Paris: Collège de France, 1994.

³⁵ JAMES MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha: A Critical Edition and Annotated Translation of an Early Text of Haṭhayoga*, New York: Routledge, 2007. Druhým textem, jehož kritická edice byla připravena, je *Amanaska*. Nachystal ji pod vedením ALEXISE SANDERSONA v rámci svého doktorského projektu JASON BIRCH (*The Amanaska: King of All Yogas: A Critical Edition and Annotated Translation with a Monographic Introduction*, PhD thesis, University of Oxford, 2013), knižně ale dosud nebyla vydána, byť přepracovaná verze této disertace je připravena k tisku a snad vyjde v brzké době.

³⁶ Zároveň je ale třeba upozornit na to, že ačkoli je požadavek kritického vydání textu přirozený, honba za kritickými edicemi vede v poslední době k tomu, co SHELDON POLLOCK nazývá „fetišizací kritického editování“ („Indian Philology“, s. 6, pozn. 4), kdy jsou edice doprovázeny „hutnými matematickými analýzami“ a kritický aparát přetížen informacemi, které k ničemu nepřispívají. Tato situace je po mém soudu způsobena především tím, že někteří editoři používají počítačové programy generující tyto analýzy a kritický aparát značně mechanicky, tedy aniž by ve skutečnosti důkladně rozuměli pravidlům textové kritiky. Pro tyto editační programy zjevně platí okřídlené rčení „dobrý sluha, zlý pán“.

³⁷ Několik důležitých jógových textů vydal *Kaivalyadhama Yoga Research Institute* v Lónávle a později též jeho odštěpek *Lonavla Yoga Institute*. Ačkoli jsou tyto edice obvykle velmi dobré a jejich autoři je nazývají kritickými, nejde striktně vzato opravdu o kritické edice v lachmannovském smyslu (jak je v případě indologie charakterizuje MICHAEL WITZEL, „Textual Criticism in Indology and in European Philology during the 19th and 20th Centuries“, *Electronic Journal of Vedic Studies* 21 (2014): 9–91), a to zejména ze dvou důvodů. Zaprvé, žádná z těchto edic nepracuje se všemi dostupnými rukopisy daného textu, nýbrž obvykle převažují lokální (maráthské) rukopisy a opomíjeny jsou zejména rukopisy jihoindické. Zadruhé, editoři nemají ambici ustanovit textový archetyp a rukopisné stemma a v případě textových variant nejčastěji mechanicky přijímají čtení nejstaršího rukopisu v naivní víře, že jde o správnou původní variantu.

³⁸ V rámci ERC grantu *Hatha Yoga Project*, který byl v letech 2015–2020 řešen na School of Oriental and African Studies v Londýně pod vedením JAMESE MALLINSONA, se připravují kritické edice deseti zásadních jógových textů (pro jejich seznam viz <http://hyp.soas.ac.uk/publications/>).

³⁹ GERALD JAMES LARSON a RAM SHANKAR BHATTACHARYA (eds.), *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. 12, Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

žel naprosté fiasko.⁴⁰ Informačně nejbohatší tedy zůstává pionýrská práce Christiana Bouyho, byť nezahrnuje zdaleka všechny důležité texty a je poněkud nepřehledná.⁴¹ Výběrové stručné informace o několika textech lze občas nalézt v dalších pracích,⁴² žádná z nich ale není natolik obsažná, aby mohla splnit roli byť základního přehledu.

2.1 Rané jógové texty

Přes všechny uvedené problémy je ale možné podat alespoň základní obecnou charakteristiku jógových textů, na nichž je tato práce primárně založena. Na první pohled se korpus jógových textů rozpadá na dvě odlišné skupiny: zaprvé raná díla, která vrcholí vůbec nejvýznamnějším hathajógovým textem, Svátmárámovou *Hathapradípikou*, a zadruhé pozdně středověká díla, která následují po *Hathapradípice*. Raný korpus je tvořen zhruba patnácti texty, které jsou relativně krátké (mají od necelé stovky po několik málo set veršů) a představují typický žánr sanskrtských naučných traktátů zvaných *śāstra*. Jsou složeny v poměrně jednoduchém sanskrtu, často nerespektujícím pániniiovskou gramatickou kodifikaci, obsahujícím tvary osobitého jazyka tantrických textů.⁴³ O jejich původu a autorech nevíme zhola nic, žádný z nich nemá doložitelného historického autora. Buď jsou připsány pololegendárním světcům,⁴⁴ nebo mají božský původ, kdy je za autora považován bůh Šiva.

Žádný z těchto textů není datován, můžeme jen říci, že nejstarší díla pocházejí z dvanáctého až třináctého století, přičemž absolutní datace jednotlivých textů obvykle

⁴⁰ Oba editoři byli skvělí znalci pataňdžaliovské jógy, takže tato část publikace je většinou bezproblémová. Když však vykročili mimo svou odbornost na pole hathajógové a rádzajógové literatury, vedlo to k tristnímu výsledku. Publikace představuje nahodilý výběr dvaceti šesti textů, v němž několik klíčových děl schází a naopak některá ze zde uvedených jsou prakticky bezvýznamná; krom toho důležité rané texty editoři datují o několik set let později a naopak některá velmi pozdní díla považují za raná a stěžejní pro formování tradice. Jelikož tomuto tématu nerozumějí, tak i souhrny jednotlivých děl jsou často nepřesné a zavádějící.

⁴¹ BOUY, *Les Nātha-yogin et les upanišads*. Značná nepřehlednost této publikace je alespoň částečně kompenzována chronologickou tabulkou na s. 117–120.

⁴² Například JAMES MALLINSON, „Haṭha Yoga“, in KNUT A. JACOBSEN *et al.* (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, Leiden: Brill, 2011, s. 771–774; JAMES MALLINSON, „Śāktism and Haṭhayoga“, in BJARNE WERNICKE OLESEN (ed.), *Goddess Traditions in Tantric Hinduism: History, Practice and Doctrine*, London: Routledge, 2016, s. 111–114.

⁴³ Jde o sanskrt zvaný *aiśa* (odvozeno od *īśa*, Pán) nebo *ārśa* (odvozeno od *ṛṣi*, zřec), tedy jazyk, jímž dle tradice hovoří Pán-Šiva a v němž je složena většina raných tanter, jak hinduistických, tak ale i buddhistických. Míra „aišizace“ textů je velmi různá, někdy jde o drobnější odchylky od pániniiovského sanskrtu, jindy však může jít o jazyk na hranici srozumitelnosti, ba i za ní. Každá moderní edice tantrického textu obsahuje alespoň základní popis tohoto jazyka v daném díle (nejobsažnější je zatím TEUN GOUDRIAAN a J. A. SCHOTERMAN, *The Kubjikāmatatantra: Kulalikāmnāya Version*, New York: Brill, 1988, s. 67–109), souhrnný přehled ale dosud publikován nebyl.

⁴⁴ Dattátréja, Vasiṣṭha a Jádžňavalkja jsou považováni za autory vždy jednoho textu, Górakšanáthovi je připsáno povícero děl, ve většině případů jde ale zřejmě až o mnohém pozdější tradici, jež se snažila zvýšit prestiž určitého textu tím, že za jeho autora byl prohlášen Górakšanátha.

kolísá v rozmezí dvou století.⁴⁵ U řady z nich jsme schopni stanovit alespoň relativní chronologii, protože vzájemně sdílejí řadu veršů. Někdy lze s velkou mírou pravděpodobnosti odhadnout, který text přebírá dané verše z kterého, plnou jistotu ale nemáme téměř v žádném případě, protože tato raná díla – na rozdíl od většiny pozdějších – nikdy neuvádějí zdroj přebíraných veršů. Navíc si nikdy nemůžeme být jisti, zda daná přejímka veršů z textu A do textu B je přímá, nebo zda proběhla přes nám neznámý text C, případně zda oba texty A i B nečerpají nezávisle z nedochovaného textu D. Ve výsledku tedy zůstává značná míra nejistoty i v případě relativní chronologie a určení vzájemného vztahu jednotlivých děl.

Po obsahové stránce jógové, a to zejména hathajógové texty dokumentují výrazný obrat k lidskému tělu, který kdysi zahájil tantrismus. Zatímco v naprosté většině dosavadních indických tradic bylo tělo a jeho potřeby považováno spíše za překážku na duchovní cestě ke konečnému cíli, jímž bylo vysvobození z koloběhu přerozování,⁴⁶ tantrismus prvně a jasně zahrnul tělo do své nauky i rituální praxe.⁴⁷ A to jednak coby pozitivní a oceňovaný nástroj umožňující naplnění tantrických cílů, a jednak – zejména v nedualistickém tantrismu – jako hodnotu samu o sobě, neboť v monistickém myšlenkovém světě, kde vposledku neexistuje rozdíl mezi hmotným a duchovním, čistým a nečistým apod., představuje i fyzické tělo jen další projev nejvyššího božského vědomí. Na tento tantrický pozitivní přístup k tělu hathajóga výrazně navazuje (a jak v průběhu práce uvidíme, přebírá z tanter řadu naukových konceptů o těle), a liší se tak od předchozích tradic, které se tělem též intenzivně zabývaly, ale snažily se buď pomocí různých asketických technik získat tělesnou energii (*tapas*), kterou pak bylo možné využít k různým účelům,⁴⁸ nebo potlačit rušivé tělesné funkce a připravit tak tělo na dlouhé meditace vrcholící ve stavu samádhi.⁴⁹

Prakticky vzato tento obrat k tělu znamenal, že jógini vyvinuli řadu technik, jimiž ovlivňovali různé tělesné funkce. V centru jejich pozornosti se nacházely zejména dva procesy. První se týkal manipulace s nektarem nesmrtelnosti (*amṛta*), druhým byla kontrola

⁴⁵ Základním dílem pro dataci jógových textů zůstává již citovaná práce CHRISTIANA BOUYHO *Les Nātha-yogin et les upaniṣads* z roku 1994. Od té doby se badatelům (zejména JAMESU MALLINSONOVI a JASONU BIRCHOVI) podařilo zpřesnit dataci některých textů, k žádnému opravdu zásadnímu přehodnocení BOUYHO závěrů však nedošlo.

⁴⁶ Podrobněji je toto téma probráno v kapitole 5.1.

⁴⁷ Dobrým úvodním a přehledovým pojednáním tohoto tématu je kapitola „Le corps tantrique“ v ANDRÉ PADOUX, *Comprendre le tantrisme: les sources hindoues*, Paris: Michel, 2010, s. 123–144. Viz též kapitola 5.2 zde.

⁴⁸ CARL OLSON, *Indian Asceticism: Power, Violence, and Play*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 2–4, 129–133 a 171.

⁴⁹ To je ostatně i cíl tělesných technik v pataňdžaliovské józe. Ačkoli se moderní posturální jóga vztahuje k této tradici a ukazuje, že jógové tělesné pozice (*ásany*) jsou uvedeny již v tzv. *Pataňdžaliho jógasútrách*, skutečnost je taková, že jediným cílem pozic v pataňdžaliovské józe je vycvičit tělo ke schopnosti setrvat po velmi dlouhou dobu v nehnutém stavu tak, aby jógina přítomnost těla nijak nerušila a on se mohl ponořit do hluboké meditace a pokusit se dosáhnout osvobozujícího nazření ve stavu samádhi. Viz PHILIPP ANDRÉ MAAS, „‘Sthirasukham Āsanam’: Posture and Performance in Classical Yoga and Beyond“, in KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS a KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018, s. 49–100.

dechu (*prāṇāyāma*).⁵⁰ Pro práci s nektarem nesmrtelnosti (jehož teoretický koncept bude podrobněji vysvětlen v úvodu šesté kapitoly) užívali jóginí techniky zvané „pečeť“ (*mudrā*) a „uzávěr“ (*bandha*). Právě tyto tělesné úkony představují distinktivní rys hathajógových textů a je jim v raných dílech věnován zdaleka největší prostor. V případě ovládnutí dechu jógové texty sice v mnohém navazovaly na starší indické techniky, propracovávané například v lékařství či v patañžaliovské józe,⁵¹ avšak v kontextu nového pojetí fyziologie přejaté z tantrismu byly tyto starší techniky používány k jiným cílům.⁵²

Výrazným charakteristickým rysem raných jógových textů, který nesmírně ztěžuje jejich pochopení, je absence výkladu teoretických konceptů. Nejde jen o to, že – jak už jsem konstatoval výše – scházejí podrobnější popisy či alespoň základní vysvětlení, jak vůbec fungují jednotlivé techniky, ale navíc tato díla nedávají explicitně najevo, v jakém naukovém rámci jsou zakotvena. Chybí v nich zkrátka jakýkoli výklad pojetí světa, člověka či duše, popis metafyzických představ apod. Tato skutečnost má zřejmě dvě hlavní příčiny. Zaprvé je způsobena samotných žánrem raných jógových textů. Ambicí těchto stručných manuálů zjevně nebylo podávat obsáhlý výklad podložený nějakou komplexní teorií, nýbrž poskytnout jasný a praktický návod, jímž se může každý adept snadno řídit. V tomto typu textů zkrátka postačovalo konstatování, že náležitě provedený úkon vede ke kýženému výsledku, aniž by jógin musel rozumět vnitřnímu mechanismu dané techniky a celému teoretickému pozadí.

Druhým důvodem absence teoretických výkladů je zjevná snaha autorů jógových textů o zabezpečení co nejširšího přijetí jejich děl. To souviselo s revoluční změnou, kterou zahájily některé tantrické tradice a na niž jóga navázala. Zatímco dříve byly všechny podobné techniky vedoucí k různým cílům vyhrazeny pouze zasvěceným mužským asketům (často navíc pouze bráhmanům), tantrismus i jóga byly v tomto ohledu bezprecedentně otevřené a přinejmenším teoreticky nabízely svou cestu i lidem, kteří vedli běžný rodinný život.⁵³ Zájem

⁵⁰ Není bez zajímavosti, že ve stejné době, kdy vznikaly první jógové texty, byla v jednom nejógovém prostředí jóga chápána primárně právě jako ovládnutí či zastavení dechu. Jak ukázal WALTER SLAJE („Zur Traditionsgeschichte der Vorstellung von einer ‘Erlösung noch im Leben’ (*jīvanmukti*)“, *Bulletin d'études Indiennes* 13–14 (1995–96): 387–413, s. 391–394), v jednom významném a rozsáhlém filosofickém spise, známém dnes pod pozdějším názvem *Yogavāsiṣṭha*, technický pojem jóga nejčastěji označuje potlačení dechu (*prāṇasamrodha*), které může člověka přivést ke kýženému stavu mentální nečinnosti (*cittanāśa*). Tato metoda (*yukti*) je zde však odmítnuta.

⁵¹ KENNETH G. ZYSK, „The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India“, *Journal of the American Oriental Society* 113.2 (1993): 198–213.

⁵² Zatímco v patañžaliovské józe je hlavním cílem ovládnutí dechu jeho úplné zastavení (*kevalakumbhaka*), které má napomoci ustání mentálních procesů a tím vytvoření podmínek pro dosažení stavu samádhi, v hathajóze je hlavním smyslem dechových cvičení, zjednodušeně řečeno, přimět dech běžně proudící podél páteře levým (*idā*) a pravým kanálem (*piṅgalā*), aby vstoupil do kanálu středního (*suṣumnā*). Občas je navíc tato manipulace s dechem spojená s tantrickou představou vybuzení tělesné životní energie (*kuṇḍalini*).

⁵³ Obtížně řešitelnou otázkou je, jak tomu bylo ve skutečnosti, tedy zda se na jógovou dráhu vedle celibátních asketů vydávali i běžní lidé. Dochované prameny – tedy krom samotných preskriptivních jógových textů – pro tento model nesvědčí.

oslovit co nejširší obecnost vedl autory jógových děl k tomu, že se vyhýbali všemu, co by dané dílo jednoznačně zařadilo do určité náboženské tradice. V jógových textech tedy vystupuje nápadně málo bohů a zejména v nich schází nejvýraznější identifikační rys jakékoli indické náboženské tradice, totiž mantry.⁵⁴ To samozřejmě neznamená, že by sami autoři jednotlivých děl nebyli příslušníky určitých náboženských tradic. Jistě byli a v jejich textech lze občas vystopovat implicitní identifikační prvky vlastní tradice,⁵⁵ nicméně jelikož usilovali o to, aby dané dílo bylo přijatelné pro každého bez ohledu na jeho náboženskou orientaci, své vlastní náboženské zázemí záměrně skrývali.

2.2 Hathapradípiká

V této krátké obecné charakteristice jógové literatury je potřeba se jmenovitě zastavit u jediného textu, jímž je *Hathapradípiká* (v sekundární literatuře a v překladech do západních jazyků známější pod názvem *Hathajógapradípiká*).⁵⁶ A to nejen z toho důvodu, že *Hathapradípiká* je zdaleka nejvýznamnějším a nejznámějším jógovým dílem, ale též proto, že při zkoumání dějin jednotlivých technik vedoucích k nesmrtelnosti bude zajímavé pozorovat, které z nich tento důležitý text obsahuje a které naopak opomíjí, a klást si otázku, proč tomu tak je.

Hathapradípiká je v korpusu raných jógových textů z několika důvodů zcela výjimečným dílem. Zaprvé, jde o první spis, u něhož známe jméno autora, jímž byl jógin jménem Svátmáráma. Nic dalšího o této postavě sice nevíme, neboť v samotném textu o sobě nic neříká a v dalších pramenech o něm nejsou žádné zmínky, není však důvod pochybovat o

⁵⁴ Pokud už se vůbec nějaká mantra objevuje, tak je to neutrální a všeobecně přijímaná *praṇava*, tedy slabika *OM*.

⁵⁵ Tato identifikace, až na několik málo výjimek, nebývá ale snadná a jednoznačná. JAMES MALLINSON se například domnívá („Haṭhayoga’s Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities“, *Journal of Indian Philosophy* 42.1 (2014): 225–247), že myšlenkovým základem mnohých raných jógových textů byla advaitavédánta, neboť hovoří o *brahma* jako nejvyšším cíli. V případě některých děl to může být pravda, ale jako zobecňující závěr se mi zdá poněkud ukvapený. Domnívám se naopak, že odkazy na *brahma* byly spíše součástí záměrné ekumenické strategie, neboť již od starých dob *brahma* plnilo funkci nevyššího cíle bez ohledu na náboženskou tradici (ANGELIKA MALINAR, *The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 78, 84–88, 105–128, 192–202; ANGELIKA MALINAR, „Yoga Powers in the Mahābhārata“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, s. 39–40) a ani nikdy později nebylo exkluzivním „majetkem“ a distinktivním rysem védánty v jejich různých podobách. Po mém soudu *brahma* tedy v těchto raných jógových textech plní spíše podobnou universální funkci jako všeobecně přijímaná mantra *OM*.

⁵⁶ Tento název se rozšířil díky prvnímu překladu *Hathapradípiky* do angličtiny, který v roce 1893 vydala spolu s edicí textu Theosofická společnost v Bombaji a jenž se na dlouhou dobu stal jak standardním překladem, tak nejčastěji používanou edicí. Je přitom zajímavé, že například kanadské vydání z r. 1885 či bengálské z r. 1888 nazývají text *Hathapradípiká*. Každopádně z katalogu jógových rukopisů (M. L. GHAROTE a V. A. BEDEKAR, *Descriptive Catalogue of Yoga Manuscripts*, Lonavla: Kaivalyadhāma S.M.Y.M. Samiti, 1989, s. 412–456) je zřejmé, že v drtivé většině kolofonů je text nazván *Hathapradípiká*, takže takto jej dnes označují i badatelé a pod tímto názvem vyšla i nejlépe připravená edice, kterou používám i v této práci: SVĀMĪ DIGAMBARJĪ a PĪTĀMBAR JHĀ (eds.), *Svātmārāma-ṛṣṭa Haṭhapradīpikā: Hindī-saṃskaraṇ*, Lonāvalā: Kaivalyadhāma Śrīmanmādhava Yoga Mandira Samiti, 1970.

tom, že Svátmáráma skutečně byl autorem *Hathapradípiky*. Zadruhé, jde o dílo poměrně dobře datovatelné. Badatelé se vcelku shodují v názoru, že vzniklo v průběhu patnáctého století,⁵⁷ pravděpodobně v jeho polovině.⁵⁸ Zatřetí, *Hathapradípiká* není zcela Svátmárámovo originální dílo, nýbrž je z nemalé části zkompileována ze starších jógových textů (aniž by tuto skutečnost jakkoli naznačovala a své zdroje jmenovitě citovala).⁵⁹ Díky její obecně přijímané a časově poměrně úzké dataci to znamená, že poskytuje *terminus ante quem* pro tyto starší zdroje, u nichž bychom jinak často byli v otázce časového zařazení značně bezradní. Konečně začtvrté, *Hathapradípiká* jednoznačně vypočítává, co vše zahrnuje hathajógovou praxi, a je tak prvním dílem, který jasně definuje obsah hathajógy.

Podobně jako předchozí raná jógová díla, *Hathapradípiká* se ponejvíce soustředí na „pečetě“ a „uzávěry“ (učí jich celkem deset), jejichž popisu věnuje více než třetinu ze svých 385 veršů. Na druhém místě co do významu, opět v souladu se staršími texty, je kontrola dechu. Krom toho ale *Hathapradípiká* popisuje úkony, které se později stanou nejcharakterističtějším rysem moderní jógy, totiž složité tělesné pozice neboli ásany. Zatímco předchozí texty obvykle zmiňují několik málo jednoduchých pozic vhodných pro dlouhodobou meditaci (s občasnou výjimkou jedné či dvou složitějších balančních ásan),⁶⁰ *Hathapradípiká* náhle učí patnáct pozic, z nichž pět není v sedě ani v leže. Konečně čtvrtou technikou, která podle tohoto textu tvoří obsah hathajógy, je svým původem tantrická práce s vnitřním zvukem (*nāḍānusandhāna*), která vede k rozpuštění (*laya*) diskursivní mysli a nakonec k osvobozujícímu stavu samádhi.

Hathapradípiká se záhy po svém objevení stala nesmírně populárním textem a rychle zastínila všechna předchozí jógová díla.⁶¹ Svátmáráma zjevně při kompilování tohoto spisu zvolil správnou strategii. Zahrnul techniky a koncepty, které byly přijatelné pro většinu jógových tradic v jeho době, a naopak opomenul ty, které mohly být z nějakého důvodu problematické.⁶² Další důvod úspěchu tohoto díla může souviset se vzájemnou soutěživostí různých jógových proudů. Řada předchozích textů hovoří o čtyřech typech jógy: mantrajóga,

⁵⁷ BOUY, *Les Nātha-yogin et les upanišads*, s. 81–85.

⁵⁸ MALLINSON, „Haṭha Yoga“, s. 771.

⁵⁹ Badatelé dosud identifikovali zhruba patnáct textů, z nichž *Hathapradípiká* přebírá různý počet veršů. Zatím nejúplnější seznam těchto přejímek je obsažen v dodatku studie JAMESE MALLINSONA, „Haṭhayoga's Philosophy“, s. 239–244.

⁶⁰ JASON BIRCH, „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts“, in KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS a KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018, s. 105–107.

⁶¹ To je vidět nejenom na skutečnosti, s jakou oblibou a respektem ji citují pozdější autoři, ale i na množství dochovaných rukopisů. Zatímco předchozí rané jógové texty bývají zastoupeny pouze několika málo rukopisy, ba občas rukopisem jediným, *Hathapradípiká* existuje ve více než dvou stovkách rukopisů v rozličných písmech rozestých po celém jihoindickém subkontinentu, což spolehlivě dokládá její celoidnickou oblibu.

⁶² Je například pozoruhodné, že *Hathapradípiká* zahrnuje tantrický koncept energie kundaliní, ale současně nezmiňuje čakry, které bývají zpravidla s naukou o kundaliní úzce propojeny.

hathajóga, lajajóga a rádžajóga,⁶³ přičemž hlavním rivalem tělesně orientované hathajógy byla meditativní rádžajóga. Ta navíc ve všech těchto výčtech stála na vrcholu hierarchie, takže toto označení je možné chápat jako „královna [všech] jóg“.⁶⁴ Svátmáráma, stoupenec hathajógy, však učinil velmi šikovný tah: identifikoval rádžajógu s nejvyšším stavem, k němuž praxe obou jógových proudů směřuje, totiž se samádhi. To mu umožnilo zachovat rádžajógu na vrcholu hierarchie, když prohlásil, že veškerá praxe hathajógy vede k rádžajóze (= samádhi), přitom ale současně upřel rádžajóze nárok na existenci coby samostatné jógové linie odlišné od hathajógy.⁶⁵

2.3 Pozdně středověké jógové texty

Počínaje šestnáctým stoletím se charakter pramenů k poznání jógy radikálně proměňuje. Jednak se prvně objevují i jiné než výhradně textové zdroje (výtvarné památky a záznamy cestovatelů), které přispívají porozumění jógovému prostředí této doby, jednak se mění typ dochovaných jógových textů. Ačkoli jejich množství i rozsah narůstají, paradoxně nám k poznání dobové jógy pomáhají méně, než bychom očekávali. Zatímco rané texty představují stručné praktické manuály složené buď samotnými jóginy nebo autory mající důvěrnou znalost jógové praxe, pozdně středověká díla pocházejí z docela odlišného prostředí. Sepsali je vzdělaní bráhmani, kteří povětšinou sami jógu nepraktikovali, a cílili jimi nikoli na jóginy, nýbrž na sanskrtské učence. V důsledku toho většina pozdně středověkých jógových textů vypovídá spíše o pochopení jógy v prostředí tradičních bráhmanských vzdělavců než o samotné józe a jóginech této doby.

Ačkoli badatelé zatím přesně nerozumí důvodům ani samotnému průběhu událostí, zřejmé je tolik, že od šestnáctého století si advaitavédantoví učenci uzurpovali jógu a vydávali ji za součást své vlastní tradice.⁶⁶ Během následujících staletí vyprodukovali několik rozsáhlých kompendií encyklopedického charakteru, do nichž zařadili nejen množství veršů z raných jógových děl, ale prakticky veškeré pasáže jakkoli související s jógou nacházející se kdekoli v sanskrtské bráhmanské literatuře. Teoretickým rámcem, který tento jinak značně

⁶³ MALLINSON, „Haṭhayoga's Philosophy“, s. 114–117.

⁶⁴ JASON BIRCH, „Rājayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas“, *International Journal of Hindu Studies* 17.3 (2013): 399–442, s. 406. Toto však není jediný možný význam pojmu *rājayoga*. V podkapitole 6.1 zabývající se technikou *vajrolī* uvidíme, že v řadě textů má tento termín význam „královská jóga“, ve smyslu „jóga [určená] pro krále“.

⁶⁵ JASON BIRCH, „The Meaning of Haṭha in Early Haṭhayoga“, *Journal of the American Oriental Society* 131.4 (2011): 527–54, s. 545–547.

⁶⁶ Jóga nebyla jediným směrem, který se advaitavédantini snažili začlenit do své nauky. Šlo o proces s mnohem širším záběrem, jehož cílem bylo dát na společný jmenovatel prakticky všechny hinduistické myšlenkové tradice a vytvořit tak pod křídly advaitavédanty všezahrnující mohutný naukový proud, jenž někteří badatelé příhodně nazývají „Greater Advaita Vedānta“; viz dvě případové studie, jejichž autorem je MICHAEL S. ALLEN: „Greater Advaita Vedānta: The Case of Niścaldās“, *International Journal of Hindu Studies* 21.3 (2017): 275–297; a „Greater Advaita Vedānta: The Case of Sundardās“, *Journal of Indian Philosophy* 48.1 (2020): 49–78.

heterogenní materiál měl sjednotit, byl systém osmera pomocných disciplín (*aṣṭāṅga*) pataňďžaliovské jógy. To je překvapivé a značně paradoxní, protože monistická metafyzika advaitavédánty je neslučitelná s dualistickou filosofií sánkhjajógy, jak ji prezentuje Pataňďžali. Navíc *Pátaňďžalajógaśástra* učí čtyři různé meditační techniky vedoucí k samádhi,⁶⁷ z nichž je ovšem *aṣṭāṅgajóga* tou nejnižší, neboť nevede ke konečnému vysvobození.⁶⁸ O těchto skutečnostech však advaitavédántoví učenci mlčeli a ve své prezentaci pataňďžaliovské jógy byli velmi selektivní.

Jóga tedy byla těmito učenci prezentována jako nedílná a odvěká součást advaitavédánty. Obhájit toto tvrzení nebylo nakonec tak obtížné, jak by se mohlo na první pohled zdát. Jak jsme viděli, rané jógové texty neobsahovaly žádnou explicitní formulaci svého naukového pozadí, a pokud lze v některých z nich nějakou metafyziku vystopovat, tak to nejčastěji bývá – díky jejich tantrickému pozadí – filosofie nedualistického šivaismu. Pro advaitavédántové učence tedy nebylo tak náročné vykázat, že jógové texty vlastně učí védántový monismus (ač ten se ve skutečnosti od tantrického monismu výrazně liší). Úspěch této strategie je dobře patrný na korpusu tzv. jógových upanišad, který byl sestaven někdy na počátku osmnáctého století.⁶⁹ Tyto texty obsahují stovky veršů doslovně přejatých z raných jógových děl, jako celek ale přinášejí jasné advaitavédántové učení. Tento populární a autoritativní korpus,⁷⁰ spolu s dalšími texty z tohoto období, připravil půdu pro stoupence moderní jógy, kteří jógu v celých jejích dějinách prezentují jako praktickou část advaitavédántové filosofie.

Zároveň je ale třeba zdůraznit, že tato radikální proměna jógové literatury, která vznikla po *Hathapradípice* a dochovala se do dnešních dnů, nutně neznamená, že podobnou proměnu prodělala také sama jóga. My zkrátka pouze nemáme dostatek dokladů, abychom pochopili, co přesně se odehrávalo v pozdně středověkém jógovém prostředí. Alespoň jeden trend se však zdá být zřejmý: zatímco v rané jógové literatuře nehrály tělesné pozice prakticky žádnou roli (a jak jsme viděli, byla to teprve *Hathapradípiká*, která prvně učila větší počet komplexních ásan), pozdně středověké texty náhle uvádějí a popisují desítky různých pozic.⁷¹ Není důvod pochybovat o tom, že tento fakt odráží skutečnou situaci a že tělesné

⁶⁷ GERHARD OBERHAMMER, *Strukturen yogischer Meditation: Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977, s. 134–230.

⁶⁸ Cílem *aṣṭāṅgajógy* je získat mimořádné tělesné schopnosti (*vibhūti*). Samádhi v tomto systému je nižšího řádu („vnější“ k nejvyššímu typu samádhi, PYS 3.8) a nedokáže tedy přivést jedince ke konečnému vysvobození.

⁶⁹ BOUY, *Les Nātha-yogin et les upanišads*, s. 51 a 115.

⁷⁰ Nesmíme zapomínat na to, že díky svému označení za upanišady, spadají tyto texty do autoritativního korpusu védských zjevených textů (*śruti*). Indická tradice (ale i řada západních autorů) tak podle toho s nimi nakládá a nerozlišuje, že tyto upanišady jsou o více než dva tisíce let mladší než nejstarší, tzv. védské upanišady. Nezřídka žel i akademické práce přisuzují těmto upanišadám nereálné stáří (např. „probably post-tenth century or later“, LARSON a BHATTACHARYA, *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, s. 590).

⁷¹ BIRCH, „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts“, s. 110.

pozice opravdu začaly v této době nabývat na významu.⁷² Proč k tomu však došlo, zůstává zatím nejasné.⁷³

2.4 Další textové prameny

Vedle výše charakterizovaných sanskrtských jógových textů jsou druhým nejdůležitějším korpusem pro studium charakteru nesmrtelnosti v józe tantrická sanskrtská díla. V následujících kapitolách uvidíme, že řada konceptů, pojmů a technik týkající se nesmrtelnosti v józe pramení právě v tantrickém prostředí a je do různé míry zachycena v dochovaných, zejména šivaistických tantrách. Definitivní dějiny tantrické literatury sice dosud sepsány nebyly,⁷⁴ avšak na rozdíl od jógové literatury existuje několik zasvěcených přehledů od doyena tantrických studií Alexise Sandersona, na něž budu v případě potřeby odkazovat,⁷⁵ takže není nutné na tomto místě podávat podrobnější charakteristiku těchto děl.

Sanskrt však zdaleka nebyl jediným jazykem jógových textů. Od samého počátku, kdy vznikala jógová díla v sanskrtu, objevují se též jógové texty v dalších indických jazycích. Nicméně pokud o sanskrtských jógových textech lze říci, že jsou dosud velmi málo probádaná, pak jógová díla v ostatních jazycích jsou – až na několik málo výjimek – neprobádaná vůbec. Badatelé vlastně ani nemají představu o rozsahu jógové literatury v indických jazycích, protože naprostá většina textů nebyla nikdy vydána tiskem a jen nepatrná menšina rukopisných sbírek je podchycena v popisných katalogích, z nichž lze odhadnout obsah textu a určit, zda se jedná o jógové dílo.

Ačkoli je tato práce založena především na korpuse sanskrtských jógových textů, budu občas používat i jógová díla v jiných jazycích. Z těch by mohl být zdaleka nejdůležitější

⁷² Že nárůst počtu ásan nebyl pouze produktem autorů rozsáhlých jógových kompendií, jejichž ambicí bylo snést encyklopedicky vyčerpávající materiál, dokládá jeden kratší text (*Haṭhābhyāsapaddhati*), jenž – soudě například dle úrovně sanskrtu – jistě nepocházel z učeneckého advaitavédantového prostředí, nýbrž byl určen samotným jóginům. Text je žel dochován v jediném nekvalitním a neúplném rukopise, což výrazně znesnadňuje jeho studium, navíc jeho datace je nejistá (nejspíš osmnácté, ale možná až počátek devatenáctého století). Každopádně pro pochopení dobové jógové praxe jde o nesmírně důležité dílo a skutečnost, že popisuje 112 tělesných pozic, jasně dosvědčuje nárůst jejich počtu v jógové praxi. Text byl vydán v Lónávle, v podstatě v diplomatické edici (SWAMI MAHESHANANDA *et al.* (eds.), *Kapālakuraṅṅaka's Haṭhābhyāsa-Paddhati: A Critical Study of Single Manuscript*, Lonavla: Kaivalyadhama, 2015), značně vylepšené vydání části popisující ásany (byť za cenu desítek emendací) připravil JASON BIRCH a spolu s překladem je publikoval jako přílohu své studie „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts“, s. 148–169.

⁷³ *Ibid.*, s. 136–137.

⁷⁴ Po dlouhou dobu funkci standardního přehledu tantrické literatury plnil svazek z řady *History of Indian Literature*, editované holandským indologem JANEM GONDOU, který sepsali TEUN GOUDRIAAN a SANJUKTA GUPTA, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1981. Ačkoli jde v řadě ohledů o stále užitečnou práci (např. díky souhrnům jednotlivých tantrických děl), dnes je v mnohém zastaralá a překonaná novými poznatky.

⁷⁵ Základní přehled podal ALEXIS SANDERSON ve studii „The Śaiva Literature“, *Journal of Indological Studies* 24–25 (2013): 1–113.

značně rozsáhlý tamilský text *Tirumandiram*,⁷⁶ neboť k otázce nesmrtelnosti obsahuje řadu nesmírně zajímavých informací. Žel problém s tímto dílem je hned několikerý. Neovládám tamilštinu a ačkoli byl kompletní *Tirumandiram* přeložen do angličtiny,⁷⁷ nejde o akademický překlad, na nějž bych se mohl spolehnout, nýbrž – jak je patrné z obsáhlých komentářů k jednotlivým veršům – daleko spíše o poloamatérský podnik skupiny nadšenců motivovaných tamilským nacionalismem. S tím souvisí druhý problém: zatímco z tohoto tamilského nacionalistického prostředí existuje k *Tirumandiram* řada publikací, a to i v angličtině,⁷⁸ skutečných vědeckých studií je pramálo. Z toho plyne, že přes svůj nepopíratelný význam je *Tirumandiram* prakticky neprozkoumané dílo a jeho potenciál pro studium dějin jógy jako celku i jednotlivých jógových konceptů je zatím téměř nevyužit, a to například už jen proto, že neexistuje konsensus v otázce jeho datace. Ponecháme-li stranou zcela nesmyslné návrhy z per tamilských autorů, kteří posouvají toto dílo do šerého dávnověku,⁷⁹ pak názory solidních badatelů se liší až o šest století.⁸⁰ I když ale přijmeme konzervativní odhad a budeme považovat *Tirumandiram* za text z dvanáctého století (k čemuž se sám kloním), zůstane jedním z nejranějších jógových děl a pramenem, v němž máme prvně zachycené některé jógové představy.

Vedle *Tirumandiram* a dalších jógových textů v tamilštině využiji pro otázku nesmrtelnosti v józe to málo textů v ostatních indických jazycích, které byly vydány či

⁷⁶ KAMIL ZVELEBIL, jenž uvedl tamilskou jógovou literaturu náležející tradici siddhů (*cittar*) do západního akademického světa svou průkopnickou publikací *The Poets of the Powers* (London: Rider, 1973), nazývá po právu tento text „největším pojednáním o józe v tamilské literatuře (*ibid.*, s. 73). Dílo čítá na tři tisíce čtyřřádkových veršů; pro jeho základní uvedení viz *ibid.*, s. 72–80.

⁷⁷ T. N. GANAPATHY (ed.), *The Tirumandiram*, 10. vols., Saint Etienne de Bolton, Québec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2010.

⁷⁸ Reprezentativní ukázkou je pětisetstránkové dílo: T. N. GANAPATHY a K. R. ARUMUGAM, *The Yoga of Tirumular: Essays on the Tirumandiram*, Saint Etienne de Bolton, Québec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.

⁷⁹ Užitečný přehled datace *Tirumandiram* různými tamilskými autory podává výše citovaná publikace na s. 25–29. Časový rozptyl sahá od šestého tisíciletí př. o. l. až po páté století o. l., přičemž sami autoři se kloní pro páté, případně šesté století.

⁸⁰ KAMIL ZVELEBIL datuje text do sedmého století (*The Poets of the Powers*, s. 73; *Tamil Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1974, s. 55), což byla po dlouhou dobu datace přijímaná většinou badatelů. V roce 1998 však DOMINIC GOODALL přesvědčivě dokázal, že takto rané datum není možné a že je nepravděpodobné, aby *Tirumandiram* v podobě, jak ji dnes známe, existoval dříve než ve dvanáctém století (*Bhaṭṭarāmakāṇṭhāvīracitā Kirāṇavṛttiḥ: Bhaṭṭa Rāmakāṇṭha's Commentary on the Kirāṇatantra*, Pondichéry: Institut français de Pondichéry, École française d'Extrême-Orient, 1998, s. xxxvii–xxxix, pozn. 85). Tento názor se postupně zdá být stále přijímanější a v pracích publikovaných v uplynulé dekádě se lze nejčastěji setkat s datací 12.–13. století. Ostatně i ALEXIS SANDERSON („The Śaiva Literature“, s. 68, pozn. 262) je toho názoru že: „A date before the thirteenth century is very unlikely in the light of the text's fusion of the Tamil Śaiva Siddhānta, the Śākta cult of Tripurā, Kuṇḍalinīyoga, and Vedānta.“ Je samozřejmě zarážející, že KAMIL ZVELEBIL, jeden z největších znalců tamilské literatury, se nejspíš v dataci *Tirumandiram* tak výrazně mylil. Po mém soudu to ale bylo způsobeno tím, že tento text je nutné zkoumat v kontextu sanskrtské šaivasiddhānty, znalost jejíž chronologie však byla jeho době naprosto nedostatečná.

dokonce přeloženy. V menší míře to budou texty maráthské,⁸¹ častěji pak texty hidské⁸² a zejména bengálské, a to čistě proto, že se jimi delší dobu zabývám. Charakter všech těchto textů je velmi odlišný od sanskrtských jógových děl (například bengálské texty jsou většinou obsáhlejší narativní díla zpracovávající barvitě příběhy ze života jógových mistrů),⁸³ ale jelikož mají v této práci pouze podpůrnou úlohu, nepokládám za nezbytné je na tomto místě podrobněji představovat. Za zmínku snad stojí jen fakt, že s výjimkou některých maráthských textů náleží tato díla do období po vzniku *Hathapradípiky*, tedy do šestnáctého a následných staletí, byť u většiny z nich je přesnější datace při současném stavu bádání nemožná.

⁸¹ KIEHNLE, *Songs on Yoga: Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths*.

⁸² Nejdůležitějším edičním počinem pro poznání jógových představ v hidském jazykovém prostředí bylo vydání řady rozličných textů, které připravil PĪTĀMBARADATTA BAṚATHVĀLA, *Gorakh-bānī*, 5. sam., Prayāga: Hindī Sāhitya-Sammelana, 1994.

⁸³ Poměrně obsáhlé souhrny dvou nejvýznamnějších bengálských jógových narativů jsem publikoval ve stati „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.

3 STAV BĀDÁNÍ

3.1 Tělesně orientovaná jóga

Skutečnost, že téma charakteru nesmrtelnosti v józe nebylo dosud zpracováno, je s ohledem na celkový stav bádání na poli jógy, nastíněný výše, zcela přirozená. Při dnešní ohromné celosvětové popularitě jógy nás sice může neutěšený stav jejího poznání zarazit, má však vcelku jasné historické důvody. Předně, až do nedávné doby se jak západní, tak indiští badatelé o jógu téměř nezajímali. Indologové byli od počátku fascinováni indickou literaturou, filosofií, uměním, jazyky apod. Tělesně orientovaná jóga nemohla s těmito oblastmi soutěžit, neboť nedokázala nabídnout nic srovnatelně přitažlivého. Nezáměr akademického světa o jógu zřetelně vyvstane, pokud její nedostatečné prozkoumání srovnáme s dlouhou badatelskou tradicí na poli pataňdžaliovské jógy.⁸⁴ Jelikož ta byla od počátku indologie považována za významnou školu indické filosofie, zabývala se jí řada vynikajících badatelů, kteří vyprodukovali množství prací, ať už to byly edice textů a jejich překlady, nebo sekundární studie. Naproti tomu tělesně orientovaná jóga, která neobsahovala žádné filosoficky zajímavé koncepty, byla indology zcela ignorována.

Druhým důvodem dlouhotrvajícího nezájmu badatelů byla skutečnost, že jóga měla během devatenáctého a na počátku dvacátého století velmi špatnou reputaci. Byla totiž spojována s dobovými jóginy, kteří byli považováni – byť v drtivé většině mylně – za její nositele a reprezentanty. V této době měli jóginí v Indii pověst nebezpečných vagabundů, potulných podvodníků, agresivních žebráků, sebeumrtvujících asketů, fakírů a kejklřů, ba nezřídka kriminálních žvlů, kteří však nemají potuchy o jakékoli nauce a textové jógové tradici.⁸⁵ Ostatně velmi výmluvné jsou dobové koloniální fotografie jóginů, které je zachycují jako na první pohled odpudivé existence.⁸⁶ Pro indické vzdělance představovalo toto jógové prostředí pozůstatek ze starých časů, za nějž se styděli a snažili se jej na své cestě za moderním světem nechat za sebou. Západní badatelé tento pohled snadno převzali, takže žádný indolog nebyl ochoten si s jógovým prostředím jakkoli zadat.

Konečně třetí příčinu nezájmu akademického světa o jógu spatřuji v tom, že jejími prvními významnějšími propagátory na Západě byli theosofové, kteří jednak začlenili některé jógové koncepty do své nauky, zejména ale koncem devatenáctého století vydali vůbec první překlady tří hathajógových textů do angličtiny (byly jimi *Šivasamhitá*,

⁸⁴ Informativní přehled studia pataňdžaliovské jógy zpracoval PHILIPP A. MAAS, „A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy“, in ELI FRANCO (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Wien: Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013, s. 69–80.

⁸⁵ MARK SINGLETON, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2010, s. 41–44.

⁸⁶ DEBRA DIAMOND (ed.), *Yoga: The Art of Transformation*, Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2013, s. 236–249.

Ghérandasamhitá a *Hatha[jóga]pradípiká*).⁸⁷ Tyto vlivné překlady přispěly k vytvoření jakési „svaté trojice“ hathajógových děl, a jelikož to byly dlouhou dobu jediné jógové texty dostupné v angličtině, vznikla tak představa, že právě tato tři díla věrohodně reprezentují jógovou literaturu. Skutečnost, že je publikovala a propagovala Theosofická společnost, umožnila sice osvojení některých jógových konceptů mezi západními theosofy, okultisty, hermetiky a esoteriky,⁸⁸ současně však znesnadnila přijetí těchto textů coby předmětu solidního akademického bádání.

Tato situace trvala až do šedesátých let dvacátého století, kdy se postupně začala měnit zejména díky jedné průkopnické publikaci o józe z roku 1958. Jejím autorem byl Mircea Eliade a kniha nesla název *Jóga: nesmrtelnost a svoboda*.⁸⁹ Tato práce otevřela zcela nové obzory pro studium jógy jednak tím, že ukázala její neopominutelné místo v dějinách indického náboženského myšlení, a jednak díky tomu, že dosvědčila úzkou souvislost mezi jógou a tantrismem. Ačkoli je Eliadeho publikace dnes již zcela zastaralá a i ve své době měla řadu nedostatků a obsahovala závažné omyly, po několik desítek let představovala nejpopulárnější akademické dílo k józe a poskytovala ohromnou inspiraci všem zájemcům o jógu a její studium. Eliademu se tak podařilo etablovat jógu jako předmět seriózního akademického výzkumu.⁹⁰

Tento výzkum však nezačal bezprostředně po Eliadeho publikaci, jak bychom očekávali, neboť pro to nebyla ještě zralá doba. Eliade sice jasně prokázal úzkou provázanost jógy s tantrismem, a bylo tedy jasné, že další studia jógy musí pokračovat v odhalování jejích kořenů v tantrickém prostředí, jenže bádání na poli hinduistického tantrismu bylo tou dobou v plenkách. Podmínky pro rozvoj tantrických studií se začaly měnit až v sedmdesátých letech, a to díky dvěma projektům, které badatelům prvně zpřístupnily tisíce do té doby nedostupných či dokonce zcela neznámých tantrických rukopisů.⁹¹ Byl to zejména oxfordský

⁸⁷ SINGLETON, *Yoga Body*, s. 44–49.

⁸⁸ KARL BAIER, *Yoga auf dem Weg nach Westen: Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, s. 121–143. Pro české prostředí tento proces zpracoval MILAN FUJDA v knize *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941*, Praha: Malvern, 2010.

⁸⁹ MIRCEA ELIADE, *Yoga: Immortality and Freedom*, trans. by WILLARD ROPES TRASK, London: Routledge and Kegan Paul, 1958. Francouzský originál sice vyšel již v roce 1954, nicméně výrazný ohlas vyvolal až jeho překlad do angličtiny.

⁹⁰ Určitou roli v přijetí jógy jako akademické disciplíny mohl také sehrát fakt, že jóga se v šedesátých letech stala jedním z nejviditelnějších znaků západní kontrakultury, zejména hnutí hippies (PAUL OLIVER, *Hinduism and the 1960s: The Rise of a Counter-Culture*, London: Bloomsbury Academic, 2015, *passim* a zejm. s. 129–139), na což akademický svět zpětně reagoval zvýšeným zájmem o jógu.

⁹¹ První projekt se zabýval sběrem šaivasiddhántových rukopisů v jižní Indii a institučně byl zakotven ve Francouzském indologickém institutu v Pondičéry, druhý projekt (Nepal-German Manuscript Cataloguing Project) podchytil dochované tantrické rukopisy v Nepálu; DOMINIC GOODALL a HARUNAGA ISAACSON, „Tantric Traditions“, in JESSICA FRAZIER (ed.), *The Bloomsbury Companion to Hindu Studies*, London – New York: Bloomsbury Academic, 2014, s. 122–123.

profesor Alexis Sanderson, kdo naprosto přelomovým způsobem posunul tantrická bádání a připravil tak cestu pro současné studium jógy.

Zatímco Sanderson a později též jeho žáci vytvořili podmínky pro úspěšné studium jógy, skutečnou roznětkou se stala již citovaná práce francouzského indologa Christiana Bouyho z roku 1994.⁹² Ačkoli byla tato studie napsaná ve francouzštině a její dosah byl tudíž značně omezený, pro zájemce o studium jógy se stala klíčovým zdroje inspirace. Bouy totiž předvedl, jak je třeba s jógovými texty nakládat, abychom získali nové věrohodné poznatky a prohloubili tak poznání dějin jógy. Touto metodou je důkladná filologická analýza. Na Bouyho navázal James Mallinson, když pod vedením Alexise Sandersona připravil jako svou doktorskou práci bohatě komentované kritické vydání jednoho jógového textu, jehož následná publikace v roce 2007 pak odstartovala novou etapu studia jógy.⁹³

3.2 Charakter nesmrtelnosti

Ačkoli dosud nebyla otázka charakteru nesmrtelnosti v józe předmětem samostatného bádání, rozhodně to neznamená, že by se k ní nikdo nijak nevyjádřil. Naopak, řada autorů věnovala tomuto problému minimálně několik odstavců ve svých pracích, které se povětšinou nezabývaly primárně jógou, nýbrž tradicí šivaistických náthů,⁹⁴ jimž jsou vznik i tradování tělesně orientované jógy tradičně přisuzovány. Jak záhy uvidíme, pohledy různých autorů na tuto otázku si jsou poměrně blízké a můžeme tedy konstatovat, že ve svém celku tvoří badatelský konsensus. Ten pregnantně shrnuje aktuální vydání *Encyclopaedia Britannica* v hesle věnovaném tradici náthů: „Náthové, náboženské hnutí v Indii, jehož členové usilují o nesmrtelnost skrze proměnu lidského těla v nezničitelné božské tělo.“⁹⁵ Klíčovým autorem, jenž ustanovil tuto interpretační linii, byl věhlasný bengálský badatel Šašibhúšan Dášgupta

⁹² BOUY, *Les Nātha-yogin et les upanišads*.

⁹³ MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*.

⁹⁴ Na tomto místě ponechávám stranou komplikovaný terminologický problém, jak vůbec nazývat tradici, která byla nositelem jógy a textů, na nichž tato práce staví. V literatuře se nejčastěji užívají označení siddhové, náthové, náthasiddhové, kánphatové a górahknáthíovci. Každý z těchto pojmů je z nějakého důvodu problematický (např. jedno z nejběžnějších označení, náthasiddhové, není historicky nikde doloženo a jde patrně o konstrukt badatelů), avšak při současné chabé znalosti dějin této tradice nelze tuto otázku jednoznačně rozhodnout. Přehledové encyklopedické heslo k této tradici zpracoval JAMES MALLINSON, „Nāth Sampradāya“, in KNUT A. JACOBSEN *et al.* (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, Leiden: Brill, 2011, s. 409–428, (na s. 411 se zabývá problémem označení). Některé historické údaje v tomto hesle je však třeba přehodnotit ve světle nových poznatků, viz např. JAMES MALLINSON, „Kālavāñcana in the Konkan: How a Vajrayāna Haṭhayoga Tradition Cheated Buddhism's Death in India“, *Religions* 10.4 (2019): 273. Zvláště původní MALLINSONOVA skepse ohledně doby zformování této tradice je zejména ve světle dokladů v nejranější maráthské literatuře neopodstatněná. Velmi užitečný přehled nedávného bádání k náthům zpracovala VÉRONIQUE BOUILLIER, „Religion Compass: A Survey of Current Researches on India's Nāth Yogis“, *Religion Compass* 7.5 (2013): 157–168.

⁹⁵ *Encyclopaedia Britannica*, „Natha“, <<https://www.britannica.com/topic/Natha>>, [cit. 2007–10–15].

(1911–1964),⁹⁶ takže přehled nejdůležitějších názorů na otázku nesmrtelnosti v sekundární literatuře zahájíme právě jím.

3.2.1 Šašibhúšan Dášgupta

Dášgupta věnoval dějinám, literatuře a náboženství náthů rozsáhlou část své slavné a dosud hojně citované knihy z roku 1946.⁹⁷ Podle něj je „konečným cílem náthasiddhů dosažení šivovství v a skrze dosažení nesmrtelnosti“.⁹⁸ Dále upřesňuje:

Vysvobození zde [= v hathajóze náthasiddhů] znamená nesmrtelnost nejprve v dokonalém těle (*siddha-deha*), a poté v božském těle (*divya-deha*). To je ono *siddhi* neboli dokonalost (perfection), o níž siddhové usilují.⁹⁹

Zde se setkáváme s ústředními pojmy, které nás budou provázet i nadále: „dokonalé tělo“ (*siddhadeha*) a „božské tělo“ (*divyadeha*). Vysvobození se tedy podle Dášgupty odehrává ve dvou krocích: nejprve je třeba získat dokonalé tělo, a posléze tělo božské. Tento jasný postup k vysvobození však vzápětí autor poněkud zamlžuje, když říká:

Konečným cílem náthasiddhů je *džívanmukti* čili vysvobození za živa a tento stav osvobození je to, co je míněno nesmrtelností. Zatímco ostatní myšlenkové školy považují za nezbytné pro osvobození konečné rozpuštění těla či jeho definitivní oddělení od duše, siddhové hledají vysvobození v proměněném nebo transmaterializovaném těle, jímž je dokonalé tělo. Co je toto dokonalé tělo či božské tělo? Je to nezničitelné duchovní (spiritual) tělo zcela prosté nečistot.¹⁰⁰

⁹⁶ Jména indických autorů přepisují z jejich indické podoby, nikoli z anglické formy (a to i v případě, že citují jejich anglicky psané práce), která navíc často kolísá (např. v případě uvedeného autora se setkáme s tvary Shashibhusan, Shashibhushan, Shashi Bhushan; Dasgupta, Das Gupta atd.). U bengálských jmen však zavedený český způsob přepisu (vysvětlený např. v publikaci: DUŠAN ZBAVITEL, *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi*, Praha: ExOriente, 2008, s. 7) neodráží skutečnou výslovnost (například jméno uvedeného autora se vyslovuje [šošibhušon dašgupto]).

⁹⁷ SHASHIBHUSAN DASGUPTA, *Obscure Religious Cults: As Background of Bengali Literature*, Calcutta: University of Calcutta, 1946, s. 219–294; k tomu je ještě třeba připočíst přehled bengálské náthovské literatury (s. 425–441) a pojednání o jednotlivých postavách této tradice (s. 442–460). Všechny následné citace z této knihy pocházejí z druhého revidovaného vydání (které již neobsahuje původní podtitul): *Obscure Religious Cults*, 2nd rev. ed., Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1962. Dnes nejužívanější třetí vydání z r. 1969 (a jeho následné přetisky) je ve skutečnosti reprintem druhého vydání, avšak s řadou nově zanesených chyb, nejčastěji v diakritice. Proto by mělo být za standardní vydání považováno druhé.

⁹⁸ DASGUPTA, *Obscure Religious Cults*, s. 218.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 219.

¹⁰⁰ *Ibid.*

Tady Dášgupta zřejmě staví rovnítko mezi dokonalé a božské tělo, přičemž obě dvě považuje za nemateriální, duchovní.¹⁰¹ Jinde totiž mluví v podobném duchu:

[T]akovéto jógové praktiky přivedou siddhu k jeho původní nejvyšší přirozenosti coby nesmrtelné *Bytosti* v jeho dokonalém či božském těle.¹⁰²

Tělesné cvičení [...] přináší pomalý a postupný proces nepřetržitého očišťování, omlazování a proměny (transubstantiation) těla skrze různé jógové techniky. Uvádí se, že pomocí ohně jógy (tj. očistným procesem jógy) je obyčejné tělo, podléhající změně a úpadku, spáleno a proces očišťování a omlazování vyústí v nové nezničitelné božské tělo vzniklé transformací starého.¹⁰³

Avšak na konci své kapitoly, když srovnává nauku náthasiddhů a alchymistických rásasiddhů, Dášgupta překvapivě říká:

[A]lchymisté obvykle používají oba pojmy *siddhadéha* a *divjadéha* synonymicky, zjevně proto, že obě těla jsou prostá rozpadu, smrtelnosti a vad náležejících obyčejnému tělu [...] Je známo, že náthasiddhové a rásasiddhové si byli vzájemně velmi blízcí v otázce nejvyššího cíle svého usilování, jímž bylo učinit tělo odolné proti smrti a úpadku. [...] Na určitých místech ale náthové rozlišují mezi *siddhadéha* a *divjadéha*...¹⁰⁴

Dášguptova pozice tedy není zcela jasná. Někdy chápe dokonalé a božské tělo jako dvě odlišná těla, která jógin postupně nabývá na své cestě k nesmrtelnosti, jindy jsou pro něj obě těla víceméně synonymem, byť naznačuje, že tomu tak nemusí být vždy. Pro otázku charakteru nesmrtelnosti je však podstatné, jakou povahu má výsledné nesmrtelné tělo. Ačkoli v prvním případě není jasná povaha dokonalého těla, konečné božské tělo je jistě nemateriální. Taktéž v druhém případě, kdy jsou oba pojmy prakticky synonymické, je výsledné tělo opět nehmotné, duchovní.

¹⁰¹ DÁŠGUPTA hovoří opakovaně o nemateriálním charakteru těchto těl: „Skrze oheň jógy se tělo stane nadmateriální (supramaterial).“ (*ibid.*, s. 220); „Náthasiddhové věří ve skutečnost zrození a smrti a snaží se vyhnout tomuto koloběhu pomocí transsubstanciací proměnlivého materiálního těla v jemné éterické tělo, a to pak konečně v dokonalé božské tělo.“ (*ibid.*, s. 247).

¹⁰² *Ibid.* 229.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 234. V podobném duchu DÁŠGUPTA hovoří na s. 239, 248 a 253.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 254–255. Názor, že náthové občas rozlišují mezi dokonalým a božským tělem, DÁŠGUPTA následně dokládá odkazem na text, který však není náthovský, nýbrž náleží tradici lingájatů (*Bhaviṣyatpurāṇaprabhuliṅgalīlā*). V něm disputuje Allamaprabhu, představitel lingájatů, s náthovským jóginem Górakšanáthou. Nejsem schopen ověřit, zda zde skutečně Górakšanátha hovoří o dokonalém a božském těle, neboť tento text se mi nepodařilo objevit, navíc je pravděpodobně v telugštině. Ostatně sám DÁŠGUPTA přejímá tuto informaci z jiného zdroje (viz pozn. 1 na s. 255).

3.2.2 Kaljání Mallik

Bengálská profesorka Kaljání Mallik (1903–1992) je autorkou monumentální monografie k dějinám, nauce a praxi náthů,¹⁰⁵ v níž se na mnoha místech dotýká otázky nesmrtnosti a povahy nesmrtného těla. Souhlasí se svým učitelem Dášguptou, že prvním cílem jógové praxe je dosažení dokonalého těla:

Procesem očisty těla... a hathajógou [jógin] získá nestárnoucí a nesmrtné tělo. [...] Když je tato metamorfóza či proces proměny dokončen, pak tělo, které [jógin] obdrží, je dokonalé tělo (*siddhadeha*)...¹⁰⁶

Hlavním cílem náthovských jóginů je učinit lidské, přirozeně nezralé tělo, zralým pomocí jógy. [...] A právě toto tělo, vyztáhlé ohněm jógy, je dokonalé tělo (*siddhadeha*).¹⁰⁷

Jakmile jógin dosáhne tohoto dokonalého těla, stává se *džívanmuktou*, tedy vysvobozeným jedincem, zbaveným karmických vazeb, který však nadále pokračuje v tomto životě.¹⁰⁸ Kaljání Mallik podává několik popisů tohoto dokonalého těla:

Toto tělo není vyživováno vnějšími poživatinami. [...] Ani rána mečem se ho nijak nedotkne. Ač na pohled není průsvitné, nevrhá stín ani nezanechává stopy. Též se ho nelze dotknout.¹⁰⁹

Dokonalé tělo je lehké, pohybuje se rychle jako myšlenka, může nabýt jakékoli podoby a dokáže se pohybovat zcela libovolně. Při pohybu může procházet skrze cihlovou zeď, vodu, oheň, vzduch či skálu. Může se stát v mžiku neviditelným, nebo naopak v jednom okamžiku současně nabýt několik podob.¹¹⁰

Důležité je, že dokonalé tělo má nemateriální povahu:

Podobně jako se sůl rozpustí ve vodě, stejně tak tělo osvobozeného člověka dosáhne brahmovství (*brahmatva*) a právě v této podobě je jógin vysvobozen za živa. Když jóginovo tělo nabyde neodlišitelnosti od *brahma*, dosahuje duchovnosti (*cinmayatva*).

¹⁰⁵ KALYĀNĪ MALLIK, *Nāthsampradāyer itihās, darśan o sādhanpraṇālī*, Kalikātā: Kalikātā biśvabidyālay, 1950. Toto šestisetstránkové dílo (původně jde o disertaci obhájenou na Kolkatské universitě) představuje patrně nejpodrobnější akademické pojednání o tradici náthů, které kdy bylo sepsáno. Žel tato kniha nebyla nikdy přeložena z bengálštiny do angličtiny, takže pro naprostou většinu badatelů zabývajících se dějinami jógy je z jazykového důvodu nedostupná. Dnes, po sedmdesáti letech od jejího vzniku, je pochopitelně v mnoha ohledech překonaná, nicméně díky své preciznosti a množství jógových textů i dalších pramenů, z nichž čerpá, jde stále o velmi užitečnou práci.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 304.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 520.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 293, 296, 303–304, 390.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 304.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 520. Tato charakteristika dokonalého těla nápadně připomíná vlastnosti těla obdařeného osmero dokonalostmi, jak je popisuje tradice patañďžaliovské jógy (PYŠ 3.45). K této látce se ještě vrátíme při výkladu tzv. „patera zadržení“ (*pañcadhāraṇā*) v kapitole 7.4.2.

Duchovními se stanou též všechny smysly. Právě toto je jóginovo „dokonalé tělo“ (*siddhadeha*) či jógové tělo (*yogadeha*).¹¹¹

V této pasáži se objevuje nový důležitý pojem, totiž „jógové tělo“, které je podle Kaljání Mallik totožné s dokonalým tělem.¹¹²

Pokud jde o vztah mezi dokonalým a božským tělem, autorka taktéž hovoří o procesu proměny: „Dokonalé tělo je postupně transformováno v božské tělo.“¹¹³ Později k tomuto procesu dodává další podrobnosti:

Když jógini dosáhnou dokonalého těla, pak po velmi dlouhý čas konají ve prospěch světa a v této podobě setrvávají pro blaho ostatních. Postupně si osvojí pronikající sebepodstatu (*ātmabhāva*). Pak jsou pomalu schopni spatřit sebe v ohromné nejvlastnější podobě, načež povstane „velké vědění“ (*mahājñāna*). Tehdy se dokonalé tělo promění v božské tělo.¹¹⁴

Je patrné, že Kaljání Mallik zde činí jasný rozdíl mezi dokonalým a božským tělem, neboť božské tělo je výsledkem postupné proměny dokonalého těla. Zatímco dokonalé tělo je spatřitelné zrakem a je tedy zřejmě materiální (byť nadané různými mimořádnými schopnostmi), božské tělo je již neviditelné, „odmaterializované“, duchovní.

Nicméně autorka celou situaci komplikuje dvojitým způsobem. Předně přivádí na scénu značné množství dalších typů těl. Kromě zatím zmíněného dokonalého, božského a jógové těla, hovoří na řadě míst o „mantrickém těle“, „těle slabiky *óm*“, „kapkovém těle“, „guruovském těle“ atd.,¹¹⁵ přičemž charakter těchto jednotlivých těl nebývá jasný, byť většinou se zdá, že jsou nemateriální. Druhým problémem je, že výše uvedený rozdíl mezi dokonalým a božským tělem je na několika místech zastřen, či dokonce zcela setřen:

„Uzralé tělo“ v náthovské tradici je dokonalé tělo neboli jógové tělo. Viděli jsme, že „božské tělo“ je jen druhem „dokonalého těla“. Zatímco v tradici šuddhamárga je popsán jejich rozdíl, v náthovské tradici se žádné takovéto rozdělení nevyskytuje, neboť když náthové řeknou „jógové tělo“, tak míní obojí, jak dokonalé, tak božské.¹¹⁶

¹¹¹ MALLIK, *Nāthsampradāyer itihās, darśan o sādhanpraṇālī*, s. 293.

¹¹² Tuto identifikaci autorka potvrzuje na řadě dalších míst, viz např. s. 524, 549 či 550.

¹¹³ *Ibid.*, s. 304.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 391.

¹¹⁵ Viz např. *mantradeha* (s. 518), *mantratanu* (s. 304), *praṇavatānu* (s. 303–304, 307, 325, 328, 391, 518, 552), *omkāradeha* (s. 303, 325, 328), *baindavadeha* (314, 325, 391, 494; o tomto těle však autorka říká, že náthovské texty neobsahují jeho jasný koncept, s. 314), *baindavaśarīra* (s. 304), *gurudeha* (s. 552). Synonymem božského těla je tělo poznání (*jñānatānu*), s. 304, 325. O dalších typech těl autorka většinou hovoří tehdy, když porovnává těla v tradici náthů s koncepty jiných škol (dokonalé tělo náthů např. identifikuje s višnuistickým *bhāvadeha*, s. 297, 328).

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 550.

Dokonalé tělo neboli čisté tělo se nazývá „tělo slabiky *óm*“ neboli „mantrické tělo“. A právě to je zářící, nestárnoucí, nesmrtelné... božské tělo.¹¹⁷

Je zjevné, že Kaljání Mallik nepodává koherentní pohled. Zůstává nejasné, která všechna těla jsou považována za konečný cíl, jaký je vztah mezi jednotlivými druhy těl, jakou mají jednotlivá těla povahu, které tělo se proměňuje v jaké apod. Přesto lze ale učinit jeden podstatný závěr, který je významný pro otázku charakteru nesmrtelnosti. Autorka vcelku konzistentně mluví o tom, že nejvyšší, konečné tělo (ať už ho nazývá *jakkoli*), v němž jógin dosahuje nesmrtelnosti, je povahy duchovní, světelné, mantrické apod., zkrátka nemateriální.

3.2.3 David Gordon White

Další autor, jenž se v několika svých pracích dotknul otázky nesmrtelnosti v józe, je profesor kalifornské university David G. White. Činí tak zejména ve své impresivní studii věnované různým náthovským tradicím, zvláště linii alchymistických *siddhů*.¹¹⁸ White přivádí na scénu další druh těla, v němž lze dosáhnout nesmrtelnost, a to „diamantové tělo“ (*vajradeha*). Když popisuje tradici máhéšvarovských *siddhů* a srovnává je s jógovými náthasiddhy a alchymistickými *raséšvarasiddhy*, tak říká:

Cílem máhéšvarasiddhů bylo – spíše než dokonalé (*siddhadeha*) či diamantové (*vajradeha*) fyzické tělo – tělo božské (*divyadeha*), které bylo více éterické, ba dokonce netělesné povahy.¹¹⁹

Z toho bychom mohli usoudit, že nemateriální božské tělo je zvláštností máhéšvarovců, zatímco alchymisté a náthové usilují o dokonalé či diamantové tělo, jež je „nesmrtelné, avšak hmatatelné (concrete)“ a „překračující přírodní zákony“.¹²⁰ Jenže o sto stránek dále White uvádí:

Plodem... není nic menšího, než nové, nadpřirozené a nesmrtelné já (self), které se nyní vynoří ze slupky hrubého těla jako výsledek jógického procesu. Toto je *siddha*- či *vadžradéha*, jóginovo dokonalé či diamantové tělo, jeho přirozená nesmrtelná esence, která byla nyní obnovena do své původní dokonalosti spálením hrubých a očištěním jemných prvků v sobě.¹²¹

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 518.

¹¹⁸ DAVID GORDON WHITE, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

¹¹⁹ *Ibid.*, s. 102.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 72.

¹²¹ *Ibid.*, s. 202. V podobném duchu WHITE mluví na řadě dalších míst v této práci: „semeno je surový materiál a palivo každé psychochemické proměny, kterou jógin, alchymista či tantrický praktikant podstupuje, proměny, skrze kterou ze slupky smrtelného, podmíněného, biologického těla ‚povstane‘ (is conceived out) tělo nové, nadlidské a nesmrtelné“ (*ibid.*, s. 27); „základním siddhovským principem je vstřebání (telescoping) hrubého do

Z této pasáže se tedy zdá, že White chápe dokonalé a diamantové tělo jako synonyma. Podstatné je, že zřejmě nejde o fyzické, materiální tělo, což ale navozuje otázku jak se liší od božského těla máhéšvarovců, jež je taktéž nemateriální. O dalších nesmrtelných tělech pak White hovoří v souvislosti s alchymistickými siddhy:

V alchymii znamená *rasa* rtuť, která nahrazuje lidské tělesné tekutiny, a proměňuje tak tělo z masa a krve ve zlaté (*svarṇa*), diamantové (*vajra*) či dokonalé (*siddha*) tělo.¹²²

Přesná povaha nového, transformací vzniklého těla, ať jógového či alchymického, není nikde jasně popsána, takže podobně jako v případě předchozích autorů zůstáváme poněkud na pochybách, jaká je skutečná Whiteova pozice v této otázce. Nicméně z řady pasáží a taktéž z celkového vyznění jeho publikace vyplývá, že podle tohoto autora náthové, stejně jako alchymističtí siddhové, usilují o dosažení nesmrtelnosti v dokonalém či diamantovém těle. Liší se jen ve svých prostředcích: náthové používají tantrickou hathajógu a alchymisté patřičné alchymistické techniky. A co je pro nás nejdůležitější, výsledné nesmrtelné tělo, které vznikne postupnou transformací fyzického těla, je podle obou tradic nehrubohmotné, nemateriální povahy.¹²³

3.2.4 Gópínáth Kaviráđž

Posledním autorem, jehož pohled na otázku charakteru nesmrtelnosti v józe krátce nastíníme, je Gópínáth Kaviráđž (1887–1976). Ten se k tomuto problému vyjadřuje v řadě ze svých četných prací,¹²⁴ a jelikož rozsah i hloubka jeho znalosti pramenných textů (jógových, ale zejména tantrických) byla naprosto ojedinělá,¹²⁵ mohli bychom očekávat, že právě jeho

jemného jako prostředek vytvoření siddhovského těla“ (s. 150); „pilulky... způsobí vnoření zcela jemného, nesmrtelného, alchymického těla ze slupky hrubého, biologického těla“ (s. 287). V jiné publikaci pak mluví obdobně: „Co je tedy to, co umírá? Je to hrubé, biologicky určené tělo, slupka, kterou je třeba odhodit jako had kůži.“ („Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas“, in LIZ WILSON (ed.), *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, Albany: State University of New York Press, 2003, s. 20; podobně WHITE mluví v *Alchemical Body*, s. 281).

¹²² WHITE, *The Alchemical Body*, s. 303. Podobně: „Ačkoli se takto vzniklé tělo nejčastěji nazývá zlaté, diamantové nebo dokonalé (*svarṇa-deha*, *vajra-deha*, *siddha-deha*), ve skutečnosti je to rtuťové, alchymické tělo.“ (*ibid.*, s. 271).

¹²³ Je zajímavé, že WHITE na rozdíl od ostatních autorů nehovoří o božském těle (*divyadeha*). Zmiňuje ho jen jednou, a jak jsme viděli, přisuzuje ho nikoli náthům, nýbrž tradici máhéšvarasiddhů.

¹²⁴ Viz např. *Tāntrik sādhanā o siddhānta: dvitīya khaṇḍa*, 3ya saṃ., Bardhamān: Bardhamān biśvabidyālay, 1995, s. 165–180; *Tāntrik vāṇmay mē śākta dṛṣṭi, tṛtīyāvṛtti*, Paṭnā: Bihār rāṣṭrabhāṣā pariṣad, 1994, s. 213–231 a 264–282; *Akhaṇḍ mahāyog kā path aur mṛtyu-vijñān*, Paṭnā: Bihār rāṣṭrabhāṣā pariṣad, 1984, s. 72–112; „Stages in Yoga“, in *Aspects of Indian Thought*, 2nd ed., Burdwan: University of Burdwan, 1984, s. 115–125. Uvedený výčet není vyčerpávající. Jednak neuvádím další práce, kde autor opakuje téměř doslovně to, co konstatuje ve výše uvedených studiích, jednak neznám kompletní KAVIRÁDŽOVU tvorbu.

¹²⁵ KAVIRÁDŽ totiž za svůj dlouhý a plodný život prostudoval tisíce sanskrtských rukopisů (ostatně desítky jich sám vydal v pečlivých edicích). Jedním z plodů této jeho unikátní znalosti je osmisetstránkový přehled tantrické literatury (*Tāntrik sādhanā: vivaraṇātmak granthasūci*, Lakhnaū: Hindī samiti, 1972), jež dodnes představuje

postřehy budou pro řešení problému charakteru nesmrtnosti nejpřínosnější. Žel tomu tak docela není. Gópínáth Kavirádž byl sice mimořádný učenec, byl to ale učenec tradiční, sanskrtský pandit, což znamená, že i jeho knihy, zvláště ty, které napsal bengálsky či hindsky, odpovídají žánru tradičních indických pojednání, a nesplňují tedy nároky západní odborné literatury. Prakticky vzato to znamená dvojí: jednak je mnoho zajímavých výroků o nesmrtnosti vyřčeno v obecném výkladu tantrického a jógového učení, což ale neumožňuje s určitostí připsat daný fakt specificky náthům či jógovému prostředí, jednak v případě citací či parafrází pramenných textů pandit Kavirádž zpravidla neuvádí přesný zdroj (navíc často zjevně cituje popaměti a ne vždy zcela přesně). Přesto jsou mnohé informace v pasáží, v nichž se tématu nesmrtnosti věnuje, velmi poučné:

Dokonalé tělo (*siddhadeha*) není ovládáno zákony přírody. Právě to je hlavní znak dokonalého těla. Jakmile se tělo stane dokonalým, je zproštěno stárnutí, nemocí a podobných změn a je též schopno zvítězit nad smrtí. Občas je možné spatřit, že tělo je současně nestárnoucí i nesmrtné. Jindy se ale nestárnutí a nesmrtnost nevyskytují pospolu. Pokud je jediné tělo nadáno současně obojím, nestárnutím i nesmrtností, pak se toto dokonalé tělo nazývá božské tělo (*divyatana*).¹²⁶

Ještě zajímavější a přínosnější jsou Kavirádžovy postřehy tehdy, když explicitně mluví o tradici náthů:

Náthovským ideálem je nejprve dosažení vysvobození za živa (*jīvanmukti*) skrze dokonalost těla (*piṇḍa siddhi*), jež zajistí neposkvrněné světelné tělo, které nepodléhá vlivu času, tj. nesmrtné, nezničitelné tělo světla; a posléze dosažení nejvyššího vysvobození (*parāmukti*) neboli Nejvyšší dokonalosti skrze proces vzájemné integrace... Úplný postup náthovské duchovní kultury nekončí s dosažením dokonalého těla (*siddhadeha*).¹²⁷

Nicméně v jiném pojednání o nauce náthů pandit Kavirádž o nejvyšším nesmrtném těle jóginů překvapivě konstatuje:

Takovéto tělo je vzácné dokonce mezi bohy. Je čisté, čistější než éter (*ākāśa*) sám. Dokonalé tělo (*siddhadeha*), božské tělo (*divyadeha*), jógové tělo (*yogadeha*) atd. jsou pouhá označení tohoto Těla.¹²⁸

A v podobném duchu mluví v jiné studii:

nepostradatelnou příručku pro každého badatele na poli tantrismu, přestože pochopitelně nezahrnuje množství později objevených a zpřístupněných rukopisů.

¹²⁶ *Tāntrik sādhanā o siddhānta*, s. 166. V podobném duchu mluví KAVIRÁDŽ v dalších pracích: *Tāntrik vāṅmay mē śākta dṛṣṭi*, s. 268; a *Akhaṇḍ mahāyog kā path aur mṛtyu-vijñān*, s. 89–90.

¹²⁷ „Philosophy of the Nāthas“, in *Selected Writings of M. M. Gopinath Kaviraj*, Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, 1990, s. 164.

¹²⁸ „Some Aspects of the History and Doctrines of the Nāthas“, in GAURINATH SASTRI (ed.), *Notes on Religion and Philosophy*, Varanasi: Sampūrṇānanda saṃskṛta viśvavidyālaya, 1987, s. 78.

Ať už je budeme nazývat mentální tělo, božské tělo (*divyadeha*), ideální tělo (*bhāvadeha*) nebo jakýmkoli jiným jménem, jde o skvělý úspěch.¹²⁹

Vidíme, že ani v případě Gópínátha Kavirádže není možné z jeho výroků o povaze různých těl, jichž jógin nabývá na své cestě za nejvyšším cílem, vyvodit zcela koherentní závěr. Někdy se zdá, že podle Kavirádže jógin nejprve získá nestárnoucí dokonalé tělo, které však není nejvyšším cílem a je třeba je proměnit v nesmrtelné božské tělo, jež je nemateriální povahy. Jindy ale zřejmě považuje označení těchto různých těl za pouhá synonyma, což ale přesný charakter výsledného nesmrtelného těla poněkud zamlžuje.

3.2.5 Souhrn stavu bádání

Výše jsme nastínili pozice k otázce povahy nesmrtelnosti čtyř nejvýznamnějších autorů, kteří se ve svém výzkumu zabývali jógovými texty a tradicí náthů. To pochopitelně nejsou všichni badatelé, kteří studovali tuto tradici. Ostatní autoři však buď mají velmi podobné názory, nebo se k otázce přesného charakteru nesmrtelnosti nijak nevyjadřují,¹³⁰ takže uvedené pozice můžeme považovat za reprezentativní pro bádání dvacátého století.

Taktéž jsme neprozkoumali moderní sekundární literaturu samotných náthů, neboť by nás to svedlo k poněkud jinému tématu, totiž k otázce sebepochopení a sebe prezentace dnešní náthovské tradice. Pro ilustraci tohoto postoje však bude užitečné, necháme-li zaznít alespoň jeden hlas. Jeho autorem je Akšajkumár Banerdží, původně vysokoškolský profesor, jenž se ale později stal členem náthovské tradice a až do své smrti působil v nejvýznamnějším náthovském centru v Indii, Górahknáthově chrámu v Górahkpuru, kde napsal několik knih v různých jazycích. Ve své stěžejní, anglicky psané monografii věnované nauce náthů k problému nesmrtelného těla říká, že:

tato stará jógová věda umožnila duchovnímu usilovateli dematerializovat jeho hmotné tělo a transformovat je v jakési duchovní tělo – sídlo nekonečných sil a spirituálních blažeností.¹³¹

¹²⁹ „Stages in Yoga“, s. 119.

¹³⁰ Vzhledem k četnosti, s jakou se v jógových a náthovských textech mluví o nesmrtelnosti, je poněkud zarážející, pokud se některý autor této otázky vyhne. Překvapivě tak učinil HAZÁRÍPRASÁD DVIVÉDÍ ve své monografii o tradici náthů (*Nātha-sampradāya*, Ilāhābād: Lokbhāratī prakāśan, 1996 [1966]), jež je považována za standardní práci k tomuto tématu v hindskojazyčném prostředí a jež skutečně byla ve své době velmi informativní a přínosná. DVIVÉDÍ se problému nesmrtelnosti letmo dotknul jen v kapitole věnované alchymistickým raséšvarovcům, kde konstatuje, že dosahují nesmrtelnosti a osvobození v božském těle (s. 188).

¹³¹ AKSHAYA KUMAR BANERJEA, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*, Gorakhpur: Mahant Dig Vijai Nath Trust, 1961, s. 200.

Podle jóginů má člověk v sobě schopnost... přeměnit fyzické tělo ve vitální (?vital) či duchovní, nebo vytvořit z jednoho duchovního těla jedno či více fyzických těl, případně oduševnit (to spiritualise) fyzické tělo.¹³²

Vidíme, že i tento autor pracuje s představou proměny fyzického těla v duchovní, nemateriální tělo, v němž jógin dosahuje nesmrtelnosti.

Pokud opustíme badatele, kteří se přímo specializují na jógu nebo tradici náthů, a prozkoumáme, jaké představy panují o charakteru nesmrtelnosti v józe u ostatních indologů, zjistíme, že naprostá většina autorů čerpá své informace z Dášguptovy publikace *Obscure Religious Cults*. Ohromnému rozšíření Dášguptových názorů, a to nejen na tradici náthů, výrazně napomohl Mircea Eliade, jenž zejména ve své knize o józe, ale i v řadě dalších prací, z Dášguptovy publikace velmi bohatě čerpá.¹³³ Podstatné je, že Eliade přejímá též Dášguptovu představu o postupné transformaci fyzického těla v nesmrtelné tělo duchovní.¹³⁴ V důsledku toho je právě tento názor mezi badateli nejrozšířenější, ba jej můžeme považovat za konsensuálně přijímaný, neboť se vyskytuje ve všech typech akademických prací. Nalezneme

¹³² *Ibid.*, s. 250. BANERDŽÍ mluví o nesmrtelnosti a spiritualizaci těla na řadě dalších míst své knihy, jelikož ale nejde o akademickou práci, jen zřídka přesně cituje primární zdroje, z nichž čerpá. V úvodu však jasně deklaruje (s. 27–28), že své pojednání o nauce náthů primárně staví na sanskrtském textu *Siddhasiddhāntapaddhati*, což je však jednak poměrně pozdní (nejspíš až z osmnáctého století, viz pozn. 272 na s. 65), ale zejména značně idiosynkratické jógové dílo, takže celé BANERDŽÍHO pojednání tím značně ztrácí na reprezentativnosti. Je nicméně neustále znovu vydáváno a na některé badatele má zjevně značný vliv. Tak např. ve výše citovaném svazku z řady *Encyclopedia of Indian Philosophies* z roku 2008 se konstatuje (LARSON a BHATTACHARYA, *Yoga*, s. 439), že „*Siddhasiddhāntapaddhati* je považováno za nejautoritativnější spis k filosofii kultu náthovské jógy v Indii. Všechny školy této tradice následují toto dílo jako vodítko svého usilování, včetně praxe a nauky.“ To je však naprostý nesmysl.

¹³³ ELIADE např. podkapitolu k nesmrtelnosti ve své publikaci o józe zakládá téměř výhradně na této DÁŠGUPTOVĚ studii, viz *Le yoga: immortalité et liberté*, nouv. éd. rev. et corr., Paris: Payot, 1977, s. 299–314. Tato ELIADEHO kniha byla sice přeložena do češtiny (*Jóga: nesmrtelnost a svoboda*, přel. JIŘÍ NAŠINEC a JIŘÍ VÍZNER, Praha: Argo, 1999; citovaná podkapitola je na s. 235–240), ale z tohoto vydání není možné citovat. Jak jsem kdysi ukázal v krátké recenzi (*Dotek* 8.6 (1999): 54–55), český překlad je natolik nepovedený, že je pro akademickou práci zcela nepoužitelný. Krom toho, že překladatelé do textu zanesli stovky chyb, tak zhusta vůbec nerozuměli překládané látky, tudíž mnohé věty nedávají žádný smysl, občas dokonce mají smysl opačný. K otázce různých těl se např. dočteme, že „se náthasiddhové dělí na siddhadéhy a divjadéhy“ (s. 215), přitom originál jasně říká, že „náthasiddhové rozlišují mezi *siddhadéha* a *divjadéha*“.

¹³⁴ „Dokonalé tělo (*siddha-deha*) hathajóginů není nepodobné ‚tělu slávy‘ (corps de Gloire) západních alchymistů; dosahuje se transmutace těla z masa a kostí, vytváří se ‚božské tělo‘ (*divya-deha*), ‚tělo poznání‘ (*jñāna-deha*)“ (*Le yoga*, s. 273–274); „existují dva druhy těl... a toto druhé lze dosáhnout praxí jógy (proto se nazývá *yoga-deha*, jógové tělo)“ (*ibid.*, s. 314, srv. též s. 281–282). Podobně ELIADE mluví o proměně těla v jiné publikaci: „hathajógin i tantrik usilují o proměnu vlastního těla v tělo nezničitelné, jež nazývají ‚božské tělo‘ (*divya-deha*), ‚tělo poznání‘ (*jñāna-deha*), ‚dokonalé tělo‘ (*siddha-deha*)...“ (*Forgerons et alchimistes*, nouv. éd. corr. et augm., Paris: Flammarion, 1977, s. 109); a stejně tak v recenzním článku „Nathan Sivin: Chinese Alchemy“, *History of Religions* 10.2 (1970): 178–182, s. 181.

jej ve specializovaných studiích,¹³⁵ v obecných pojednáních o indických náboženstvích či specifitěji o hinduismu,¹³⁶ v religionistických slovnících,¹³⁷ v bibliografických přehledech,¹³⁸ v obecných encyklopediích¹³⁹ a díky velké popularitě Eliadeho knih taktéž v odborné neindologické literatuře.¹⁴⁰

Neznamená to samozřejmě, že by úplně všichni autoři přijímali beze zbytku tento názor, avšak najít v literatuře výrazně odlišné pojetí bylo až do nedávné doby velmi obtížné. Situace se začala pomalu měnit zhruba v posledních deseti letech a to v tom smyslu, že koncept jógové přeměny fyzického těla v nemateriální nesmrtelné tělo tak, jak jej formuloval především Šašibhúšan Dášgupta, přestává být tak často a samozřejmě citován, a naopak někteří současní autoři opatrně připouštějí možnost, že nesmrtelnost zmiňovaná v jógových textech může znamenat nesmrtelnost ve fyzickém těle.¹⁴¹

¹³⁵ PAUL EDUARDO MULLER-ORTEGA, *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 36–37; HANS T. BAKKER, „An Indian Image of Man: An Inquiry into a Change of Perspective in the Hindu World-View“, in HANS G. KIPPENBERG, Y. KUIPER a ANDY F. SANDERS (eds.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1990, s. 291–292; GEORG FEUERSTEIN, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy, and Practice*, Prescott: Hohm Press, 1998, s. 39, 507, 517, 542; DAVID L. HABERMAN, *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, s. liii; ASIM ROY, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983, s. 164–165.

¹³⁶ JAN GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. 2: *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963, s. 220; J. L. BROCKINGTON, *The Sacred Thread: A Short History of Hinduism*, Delhi: Oxford University Press, 1992, s. 156.

¹³⁷ JOHN BOWKER (ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 686; WENDY DONIGER (ed.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1999, s. 781; DENISE CUSH, CATHERINE A. ROBINSON a MICHAEL YORK (eds.), *Encyclopedia of Hinduism*, London: Routledge, 2008, s. 537.

¹³⁸ ADRIÁN MUÑOZ, „Nātha Sampradāya“, in *Oxford Bibliographies* [online], Oxford University Press (November 29, 2018).

¹³⁹ *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, 15th ed., Chicago: Encyclopaedia Britannica, 2003, s. 528; DALE HOIBERG a INDU RAMCHANDANI (eds.), *Students' Britannica India*, vol. 4, New Delhi: Encyclopaedia Britannica (India), 2000, s. 93.

¹⁴⁰ JOSEPH NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, vol. 5: *Chemistry and Chemical Technology*, pt. V: *Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 276.

¹⁴¹ V pracích JAMESE MALLINSONA a JASONA BIRCHE, dnes dvou nejpřednějších badatelů na poli středověké jógy, se tento koncept nikde nevyskytuje. Z několika zmínek o nesmrtelnosti coby nejvyšším cíli usilování hathajóginů se naopak zdá, že MALLINSON chápe tuto nesmrtelnost jako tělesnou („Nāth Sampradāya“, s. 422; „Haṭha Yoga“, s. 770), stejně tak i BIRCH („The Amanaska“, s. 373–374). Krom těchto filologicky orientovaných autorů hovoří o tělesné nesmrtelnosti jóginů i americký antropolog JOSEPH ALTER: „středověká jóga se velmi zajímala o fyzickou nesmrtelnost“, „Yoga in Asia – Mimetic History: Problems in the Location of Secret Knowledge“, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29.2 (2009): 213–29, s. 218. V jiné své studii se ALTER sice problému jógové nesmrtelnosti věnuje podrobněji („Modern Medical Yoga: Struggling With a History of Magic, Alchemy and Sex“, *Asian Medicine* 1.1 (2005): 119–146, s. 127–128), ale pro mě natolik nejasným způsobem, že přesně nechápu, co zde vlastně říká. O tělesné nesmrtelnosti jako cíli hathajógy mluví i BOUILLIER, „Religion Compass“, s. 160, jelikož však v této studii shrnuje sekundární literaturu, její postoj k danému tématu není zřejmý.

Důvody postupného opouštění konceptu transformace materiálního těla v duchovní mohou být několikeré. Jeden jsem již zmínil: žádný z výše jmenovaných autorů, který se této otázce šířeji věnuje, nepřináší koherentní pohled. Už to samo o sobě je podezřelé. Krom toho tito autoři zjevně nejsou ve shodě, viděli jsme například, jak každý z nich mluví o různých typech těl odlišně. Základní problém však po mém soudu spočívá v něčem jiném a je překvapivé, že si jej dosud nikdo nepovšiml a nepoukázal na něj. S výjimkou Gópínátha Kavirádže tito autoři (Dášgupta, Mallik a White) totiž všechna svá ostatní tvrzení bohatě dokládají citacemi z pramenných textů, v případě povahy nesmrtelnosti coby výsledku jógové cesty však najednou své názory o textové zdroje neopírají.¹⁴² To je zarážející a tato skutečnost by měla v každém badateli, když se s ní setká, vyvolat pochyby, nakolik je opravdu představa proměny fyzického těla v nemateriální tělo spolehlivě doložena v samotných jógových textech, a nakolik může jít o nepřesnou interpretaci či přímo omyl těchto autorů.

¹⁴² Z tohoto konstatování existují dvě výjimky. Předně, jako doklad pro výskyt jógového těla (*yogadeha*) v textech citují dva autoři verš 52 z díla *Yogabīja* (DASGUPTA, *Obscure Religious Cults*, s. 220; MALLIK, *Nāthsampradāyer itihās, darśan o sādhanpraṇālī*, s. 208; k tomuto verši vrátím v kapitole 5.4). A dále DAVID WHITE, když zmiňuje diamantové tělo (*vajradeha*; *The Alchemical Body*, s. 303) uvádí čtyři doklady (s. 507, pozn. 4) ze středověkého hindského korpusu *Gorakhbānī* (*sabadī* 60 a 211, *pad* 5.1 a 15.1). Žádný z těchto veršů však ve skutečnosti o diamantovém těle nemluví. Děkuji JAROSLAVU STRNADOVI za podrobný gramatický a sémantický rozbor těchto obtížných veršů, jenž potvrdil mé počáteční pochyby o schopnosti DAVIDA WHITEA porozumět uvedenému textu.

4 INDICKÁ POJETÍ NESMRTELNOSTI

Jógové texty nejsou prvním žánrem indické literatury, kde se hovoří o nesmrtnosti. Právě naopak, pokud začneme pátrat po zmínkách o nesmrtnosti v indických textech, záhy zjistíme, že jsou hojně přítomny prakticky všude, a to po celé dějiny, počínaje nejstarší védskou literaturou.¹⁴³ Tato všudypřítomnost nesmrtnosti v indickém myšlení by mohla podporovat Rankovo přesvědčení, že hnací životní silou je strach ze smrti, jenž se jednotlivci i celé kultury snaží překonat rozličnými „ideologiemi nesmrtnosti“. Toto konstatování však musí zatím v případě Indie zůstat na úrovni domněnky, neboť téma nesmrtnosti v indickém prostředí dosud nikdo soustavněji badatelsky nezpracoval. To je s ohledem na jeho význam celkem překvapivé. Tato krátká kapitola pochopitelně nemůže podobný systematický výzkum nahradit. Jejím cílem je jednak nastínit onu všudypřítomnost nesmrtnosti v indických textech a ukázat tak, že jógové usilování o nesmrtnost nebylo v rámci indického prostoru nic ojedinělého, a jednak předvést, že pojem nesmrtnosti může v indickém myšlení nabývat velmi různý obsah.

4.1 Nesmrtnost ve védském náboženství

Již jen letným nahlédnutím do védské konkordance zjistíme, že nesmrtností se to védských textech jen hemží.¹⁴⁴ Je tedy zřejmé, že tento koncept musel být autorům védských děl důvěrně známý. Ostatně právě nesmrtnost je hlavní znak, jímž se bohové odlišují od lidí.¹⁴⁵ Byť bohové původně nesmrtní nebyli, neboť jejich délka života byla pouhých tisíc let.¹⁴⁶

¹⁴³ WENDY DONIGER tuto skutečnost trefně shrnuje, když říká: „Mnohé – někdo by mohl dokonce říci vše – v indickém náboženství je zasvěceno úsilí dosáhnout nesmrtnosti, ať v té či oné podobě.“ *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Delhi: Motilal Banarasidass, 1976, s. 214.

¹⁴⁴ Jen heslo pro nejběžnější označení nesmrtnosti (*amṛtatva* a jeho deriváty) obsahuje desítky výskytů (VIŠVABANDHU ŚĀSTRĪ, *A Vedic Word-Concordance*, Lahore: Viśveśvarānanda Research Institute, 1935, vol. 1, pt. 1, s. 388–389; vol. 2, pt. 1, s. 124; vol. 4, pt. 1, s. 339; z tohoto přehledu vynechávám třetí díl věnovaný upanišádám, neboť ty nezachycují klasické védské náboženství). Heslo *amṛtatva* samozřejmě nevyčerpává všechny výskyty, kde se ve védských textech hovoří o nesmrtnosti, neboť tento koncept lze vyjádřit různým opisným způsobem. Nevím o tom, že by někdo shromáždil a analyzoval všechny reference k tématu nesmrtnosti ve védské literatuře. Řadu míst však rozebírá ERNST ARBMAN, „Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben“, *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927): 339–387 a 26 (1928): 187–240.

¹⁴⁵ To je dobře patrné i na jednom z běžných sanskrtských pojmů pro člověka (ale též lidstvo, zemi apod.), *martya*, což je *participium necessitatis* od slovesa zemřít (*vmṛ-*) a znamená tedy doslova „jemuž jest zemřít“. Toto slovo se vyskytuje hojně již ve védské literatuře, počínaje *Rgvédem*.

¹⁴⁶ DONIGER O'FLAHERTY, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, s. 215. Autorka žel neuvádí textové doklady pro toto konstatování. Neuvědomuji si, že bych někde ve védských textech na tento údaj narazil, ale pro účely této práce jsem po něm dále nepátral. Problém délky života bohů bude ale zjevně mnohem složitější. Jak konstatuje jiný autor: „K uspokojivému pojednání spletitých otázek vztahujících se k délkám života bohů by byla třeba detailní monografie.“ KLAUS BUTZENBERGER, „Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death: The Beginnings

Dokonce se o nich říká, že měli strach ze smrti.¹⁴⁷ Nesmrtelnost tedy museli bohové nějak získat. Prostředků byla celá řada:¹⁴⁸ mohl jim ji darovat nějaký jiný bůh (Savitar či Agni), případně slunce (Róhita), mohli ji dosíci pomocí askeze (*tapas*), nicméně dvě nejdůležitější cesty spočívaly v něčem jiném a vypovídají o prioritách védského náboženství, přičemž druhá z těchto cest bude v modifikované podobě důležitá pro dosahování nesmrtelnosti ve středověké józe. První cestou je nepřekvapivě rituál,¹⁴⁹ ve védském myšlení všemocný nástroj, druhou pak požití výsostné védské obětiny, sómy, jež je nazývána nektarem nesmrtelnosti (*amṛta*).¹⁵⁰

Ačkoli je otázka nesmrtelnosti bohů nesmírně zajímavá a dokonce v několika ohledech relevantní pro pozdější jógu, pro nás je nyní podstatnější, co znamená védská nesmrtelnost v případě lidí. Je jasné, že nemůže jít o fyzickou nesmrtelnost v biologickém těle, protože lidé – na rozdíl od bohů – skutečně umírají. Klíčem k pochopení je etymologická a sémantická analýza výše zmíněného pojmu pro nektar nesmrtelnosti (*amṛta*), kterou provedl Paul Thieme.¹⁵¹ My se k ní podrobněji vrátíme na začátku šesté kapitoly, jež je nektaru nesmrtelnosti věnována, nyní je však nutné uvést jeden závěr, k němuž Thieme došel. Ukazuje se, že pojem „*amṛta*“ může označovat cokoli, kde není přítomna smrt, což zjednodušeně znamená zdravý život. A právě v tomto sémantickém okruhu musíme hledat nejčastější význam nesmrtelnosti, po níž volají védští básníci. Jde o zdravý, plnohodnotný a dlouhý život.

4.1.1 Plná délka života

Dnes už se badatelé shodnou, že naprostou většinu míst, kde se ve védských textech mluví o nesmrtelnosti lidí, je třeba chápat jako dlouhý a úspěšný život.¹⁵² Někdy v samotných textech

and the Early Development of the Doctrine of Transmigration I“, *Berliner Indologische Studien* 9 (1996): 55–118, s. 70, pozn. 55. Na stejném místě autor konstatuje, že řada pozdějších rgvédských hymnů působí dojmem, že bohové byli nesmrtelní v přísném slova smyslu.

¹⁴⁷ *devā vāi mṛtyór abibhayas (Taittirīyasaṃhitā 2.3.2.1)*. Další paralely uvádí ARTHUR BERRIEDALE KEITH, *The Veda of the Black Yajus School, Entitled Taittiriya Sanhita, Pt. 1: Kāṇḍas I–III*, Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 1914, s. 165, pozn. 1.

¹⁴⁸ A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, Strassburg: Trübner, 1897, s. 17, 32, 34 a 132.

¹⁴⁹ *Taittirīyasaṃhitā 7.4.2.1* (obřad zvaný *atirātra*); *Śatapathabrāhmaṇa 10.4.3.3–8*; *Pañcaviṃśabrāhmaṇa 22.12.1, 23.12.2, 24.19.2*; atd. Viz též PAUL HORSCH, „Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre“, *Asiatische Studien* 25 (1971): 99–157, s. 132.

¹⁵⁰ THOMAS OBERLIES, *Die Religion des Ṛgveda*, Bd. 1: *Das religiöse System des Ṛgveda*, Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1998, s. 242–247, s bohatými odkazy na další literaturu; THOMAS OBERLIES, *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012, s. 260, 323–325.; MACDONELL, *Vedic Mythology*, s. 108–109.

¹⁵¹ PAUL THIEME, „Ambrosia“, in *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin: Akademie-Verlag, 1952, s. 15–34.

¹⁵² Viz např. HENK W. BODEWITZ, „Life after Death in the Ṛgvedasaṃhitā“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994): 23–41, s. 27; JAN GONDA, *Vedic Literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975,

najdeme téměř definici nesmrtnosti: „toto je věru nesmrtnost člověka: když dosáhne plné délky života (*sarvam āyus*).“¹⁵³ Klíčovým slovem je zde *ájus*: dlouhý, naplněný život.¹⁵⁴ Ukazuje se totiž, že oba termíny – *amṛta* a *ájus* – jsou do značné míry synonymické.¹⁵⁵ Z textů se dokonce dozvídáme, jak dlouho má takový úplný život trvat: „sto let je tolik co nesmrtnost“.¹⁵⁶ Tato představa je zřejmě velmi stará, neboť četné žádosti o sto let života nalezneme již ve *Rgvédu*¹⁵⁷ a potvrzují ji i následné texty.¹⁵⁸ Později uvidíme, že svou roli hraje i v dosahování nesmrtnosti v tantrické józe. Jak ale upozorňuje Patrick Olivelle, *ájus* neznamená jen náležitou délku života, nýbrž i jeho kvalitní prožití.¹⁵⁹ Cílem je dosáhnout dobré společenské postavení, slávu, bohatství, potomky: „získá plnou délku života, žije dlouho, stane se bohatým potomky i dobyt看, bohatým slávou.“¹⁶⁰ Tohoto cíle lze dosáhnout patřičným rituálním konáním, které je však nákladné,¹⁶¹ takže naději na védskou nesmrtnost, tedy na plnou délku života, si mohou dělat jen ženatí obřadníci, kteří jsou dostatečně bohatí. Ostatní si mohou pouze přát: „Kéž bych měl bohatství, abych přinášel oběti!“¹⁶²

4.1.2 Nesmrtnost skrze syna

Védská Indie však znala i silnější koncept nesmrtnosti, než je pouhá dlouhověkost. Za pokračování vlastního života – a tím dosažení nesmrtnosti – bylo považováno zplození

s. 367; BISWANATH MUKHOPADHYAY, „In Quest of Immortality (A Vedic Outlook)“, *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 40 (1984): 125–129.

¹⁵³ *etad vai manuṣyasyāṃṛtatvaṃ yat sárvaṃ áyur éti* (*Śatapathabrāhmaṇa* 9.5.1.10b). Velmi podobně hovoří *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* 22.12.2 a 24.19.2 (*etad vāva manuṣyasyāṃṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti*).

¹⁵⁴ Důkladný rozbor tohoto termínu ve *Rgvédu* podal RUPRECHT GEIB, „Die Formel *ájus prá tṛ* im *Ṛg-Veda*“, *Indo-Iranian Journal* 16.4 (1975): 269–283. S některými GEIBOVÝMI závěry však nesouhlasí JARROD L. WHITAKER, „Who Gets to Live Forever in Ancient India? Rethinking *ájus* (‘life’) in the *Ṛgveda*“, in STEVEN LINDQUIST (ed.), *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, London: Anthem Press, 2012, s. 41–68.

¹⁵⁵ PATRICK OLIVELLE, „Amṛtā: Women and Indian Technologies of Immortality“, *Journal of Indian Philosophy* 25.5 (1997): 427–49, s. 435 a pozn. 21 na s. 446.

¹⁵⁶ *yāvachātāṃ saṃvatsarās tāvad amṛtam* (*Śatapathabrāhmaṇa* 10.1.5.4.b; viz též 10.2.6.7–9).

¹⁵⁷ *Ṛgvedasaṃhitā* 1.89.9a (k tomu viz GEIB, „Die Formel *ájus prá tṛ* im *Ṛg-Veda*“, s. 268), 2.27.10c, 3.36.10c, 7.66.16bc, 7.101.6c, 10.18.4c, 10.85.39d a 10.161.3–4. Viz též OBERLIES, *Der Rigveda und seine Religion*, s. 484, pozn. 451 a s. 497–498, pozn. 74.

¹⁵⁸ V několika textech se opakuje fráze „člověk má věru délku života sto [let]“ (*śatāyur vai púruṣaḥ*), *Śatapathabrāhmaṇa* 13.1.1.4b; *Aitareyabrāhmaṇa* 2.17.1, 4.19.7, 6.2.1; *Jaiminīyabrāhmaṇa* 2.98.20, 2.99.6, 2.404.3 a 12, 2.418.9; *Kauśitakibrāhmaṇa* 11.7.14, 18.8.2, 25.7.14; *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* 5.6.13; *Kaṭhasaṃhitā* 9.2, 11.4, 12.11, 14.8, 22.8, 34.5; *Maitrāyaṇīsaṃhitā* 1.6.4, 1.6.11, 1.7.5, 2.1.7, 2.2.2, 2.3.9, 2.5.9, 4.4.3–4, 4.5.3. Nalezneme ji ale i v rituálních textech, viz např. *Baudhāyanaśrautasūtra* 15.36 (s. 241, ř. 22).

¹⁵⁹ OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 435.

¹⁶⁰ *prāṇī bhavati | sarvam āyur eti | jyog jīvati | mahān prajayā paśubhir bhavati | mahān kīrtiyā | Chāndogyopaniṣad* 2.11.2 a 2.20.2 v překladu DUŠANA ZBAVITELE (*Upaniṣady*, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 125 a 128).

¹⁶¹ OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 437 a pozn. 29 na s. 447.

¹⁶² *vittāṃ me syād ātha kārma kurvīyēty, Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.4.17ef, ZBAVITELŮV překlad, *Upaniṣady*, s. 31.

syna.¹⁶³ Opět již ve *Rgvédu* slyšíme zvolání: „Skrze potomstvo, Agni, nechť dosáhnu nesmrtelnosti!“¹⁶⁴ V jednom *rgvédském* hymnu (1.179) získává nesmrtelnost skrze syna dokonce i asketicky žijící světec Agastja.¹⁶⁵ Je možné, že se jedná o starou praindoevropskou představu.¹⁶⁶ Některá místa ve védských textech naznačují, že v pozadí je pojetí mužského semene, jež je chápáno jako jakási věčná esence, zaručující neustálé pokračování jedince i celého rodu.¹⁶⁷

Krom toho v raných upanišadách dokonce nalezneme speciální rituál, jehož smyslem je právě zajištění další existence otce ve svém synovi. V *Bṛhadáranjace* je popsán poměrně stručně, ale výsledek je zřejmý: „Když odchází z tohoto světa ten, kdo toto ví, vstupuje do syna i s těmito dechy.“¹⁶⁸ Vcelku velmi podrobný popis přináší *Kaušítaki*, kde se dozvídáme, že syn se má položit na otce, a ten mu postupně „předá“ svůj dech, zrak, sluch, mysl poznání atd.¹⁶⁹ K tomuto „předání“ (tak se i rituál jmenuje – *sampradána*) má dojít před otcovou smrtí. Zajímavé je, že pokud se otec uzdraví, měl by opustit domov a žít jako asketa, neboť zůstane-li doma, bude žít pod synovou autoritou.¹⁷⁰ Otázkou je, zda i tato představa má indoevropské paralely a zda ji lze považovat za praindoevropské dědictví.¹⁷¹

4.2 Nesmrtelnost v upanišadách

S textovou vrstvou raných upanišad se na indické scéně objevuje zcela nové pojetí nesmrtelnosti, které následně převládne a stane se charakteristickým pro celý indický

¹⁶³ Tento koncept podrobněji rozebírá PATRICK OLIVELLE, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 41–53.

¹⁶⁴ *prajābhir agne amṛtatvām aśyām, Ṛgvedasamhitā* 5.4.10d (= *Taittirīyasamhitā* 1.4.46.1a, srv. *Taittirīyabrāhmaṇa* 1.5.5.6.5–6: *prajā́m ánu prájāyase | tād u te martya amṛtam*). Viz též OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 431 (uvádí tu ale chybný odkaz *rgvédského* verše: 4.4.10).

¹⁶⁵ LAURIE L. PATTON, „The Fate of a Female Ṛṣi: Portraits of Lopāmudrā“, in JULIA LESLIE (ed.), *Myth and Mythmaking: Continuous Evolution in Indian Tradition*, London – New York: Routledge, 1996, s. 30.

¹⁶⁶ SAUL MIGRON, „Living on in the Son: Rgveda X.10.1cd“, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 49 (1988): 79–84, s. 79.

¹⁶⁷ Nejexplicitněji tuto představu zřejmě vyjadřuje *Aitareyabrāhmaṇa* 7.13. Viz OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 432–433 a OLIVELLE, *The Āśrama System*, s. 43–45, zejm. pozn. 38 na s. 43.

¹⁶⁸ *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.5.17 (ve ZBAVITELOVĚ překladu, *Upaniṣady*, s. 35). V souvislosti s touto pasáží rozebírá uvedený koncept JAN GONDA, *Loka: World and Heaven in the Veda*, Amsterdam: Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1966, s. 71–72.

¹⁶⁹ *Kaušítakyupaniṣad* 2.15 (ZBAVITEL, *Upaniṣady*, s. 242–243). Tuto pasáž analyzoval H. W. BODEWITZ, „Magic and Ritual: The Second Chapter of the Kaušítaki Upaniṣad“, in S. S. BAHULKAR a SUCHETA PARANJPE (eds.), *Śrutīcintāmaṇiḥ: Prof. C.G. Kashikar Felicitation Volume*, Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth, 1994, s. 19; viz též H. W. BODEWITZ, *Kaušítaki Upaniṣad: Translation and Commentary with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX–XI*, Groningen: Egbert Forsten, 2002, s. 42–44.

¹⁷⁰ OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 433.

¹⁷¹ KLAUS BUTZENBERGER se domnívá, že ano, a cituje chetitskou paralelu („Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death I“, s. 69–70).

náboženský prostor, totiž koncept nesmrtelné duše.¹⁷² Je sice pravdou, že ani v klasickém védském náboženství život člověka smrtí nekončí a v nějaké formě pokračuje dále,¹⁷³ avšak tuto podobu dalšího života, resp. fakt, že člověk ve skutečnosti tak docela neumírá, védští autoři obvykle nenazývali nesmrtelností.¹⁷⁴ Každopádně mezi většinou badatelů panuje shoda, že ve védském náboženství koncept individuální duše neexistoval,¹⁷⁵ byť skutečnost je poněkud složitější, protože ve védských textech se vyskytuje řada tělesných principů, které různé funkce duše do velké míry plní.¹⁷⁶

Ačkoli zdaleka ne všechny upanišadové verše zmiňující nesmrtelnost automaticky odkazují k nesmrtelné duši (zejména rané upanišady nezřídka zachovávají starší, védské významy pojmu nesmrtelnost),¹⁷⁷ naprostou většinu výskytů tohoto termínu je třeba chápat

¹⁷² J. JORDENS, „The Development of the Idea of Immortality in the Upaniṣads“, *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 16.1 (1966): 1–17.

¹⁷³ Tato vágní formulace naznačuje, že nemáme přesnou představu o védských pojetích posmrtného života. K tomuto tématu samozřejmě existuje množství dílčích studií (systematičtěji se tímto problémem zabýval zejména HENK BODEWITZ; většina jeho článků na dané téma je dnes dostupná v souboru statí H. W. BODEWITZ, *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*, DOROTHEA MARIA HEILJGERS-SEELEN (ed.), Boston: Brill, 2019, s. 23–241), ale věrohodné souhrnné pojednání stále schází. Pokusil se o něj KLAUS BUTZENBERGER („Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death: The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration“, *Berliner Indologische Studien* 9 (1996): 55–118 a 11–12 (1998): 1–84), avšak s ne příliš uspokojivým výsledkem, byť jde rozhodně o cennou práci díky shromážděným odkazům na primární texty i sekundární literaturu.

¹⁷⁴ Situace je však opět komplikovanější. Jednak není zdaleka jisté, zda obraty, které někteří autoři chápou jako odkazy k posmrtné nesmrtelnosti, skutečně mají tento význam (JAN GONDA je např. přesvědčen, že výraz *amṛtasya loké*, *Atharvavedasaṃhitā* (Śaunaka) 8.1.1d, překládaný jako „in the world of the immortal“, ve skutečnosti znamená „in the realm of life“, takže neodkazuje na nějaký svět, kde člověk pokračuje v životě v nějaké své nesmrtelné podobě, nýbrž hovoří o tomto životě, pozemské existenci; *Loka*, s. 40 a 66); jednak je zjevné, že védské prostředí se v této otázce vyvíjelo a že v pozdější vrstvě textů nalezneme posmrtnou existenci explicitně označenou jako nesmrtelnost; viz např. H. W. BODEWITZ, „Reaching Immortality According to the First Anuvāka of the Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa“, in BELLIKOTH RAMACHANDRA SHARMA a RĀMA KARĀṆA ŚĀRMĀ (eds.), *Ḍā. Bī. Ār. Śarmaṇām abhinandanagranthaḥ*, Tirupatiḥ: Kendriyasamśkrṭavidyāpīṭham, 1986, s. 32–42.

¹⁷⁵ BUTZENBERGER, „Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death I“, s. 65 a 99; LOUIS RENOU, *Vedic India*, trans. PHILIP SPRATT, Varanasi: Indological Book House, 1971, s. 79; PAUL HORSCH, „Le principe d'individuation dans la philosophie indienne I: Les Véda, les Brāhmaṇa, les Upaniṣad“, *Asiatische Studien* 10 (1956): 79–104, s. 84.

¹⁷⁶ Je to zejména *asu* (BERNFRIED SCHLERATH, „Altindisch *asu-*, *awestisch ahu-* und *ähnlich klingende Wörter*“, in J. C. HEESTERMAN, GODARD H. SCHOKKER a V. I. SUBRAMONIAM (eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian, and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Kuiper on His Sixtieth Birthday*, The Hague: Mouton, 1968, s. 142–153; H. W. BODEWITZ, *Light, Soul, and Visions in the Veda*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1991, s. 39–47), životní dech (*prāṇa*) (H. W. BODEWITZ, „Prāṇa, Apāna and Other Prāṇa-s in Vedic Literature“, *Adyar Library Bulletin* 50 (1986): 326–348), ale i několik dalších (*manas*, *puruṣa*, *ātman*); stručně je probírá OBERLIES, *Die Religion des Ṛgveda*, s. 497–506.

¹⁷⁷ BRIAN BLACK, *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*, Albany: State University of New York Press, 2007, s. 141. Některé verše v upanišadách hovořící o nesmrtelnosti je snad dokonce možné chápat jako přání po nezranitelnosti a odvrácení všeho, co člověku ztěžuje život (nemoci, stárnutí, nepřátelé apod.); JONATHAN GEEN, „Knowledge of Brahman as a Solution to Fear in the Śatapatha Brāhmaṇa/Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad“, *Journal of Indian Philosophy* 35.1 (2007): 33–102, s. 71–73.

jako odkaz k existenci nemateriální, individuální a oživující entity,¹⁷⁸ která po smrti fyzického těla neumírá; tedy jako odkaz k existenci, zjednodušeně řečeno, nesmrtelné duše,¹⁷⁹ v upanišadách nejčastěji nazývané *ātman*.¹⁸⁰ Tím se na indické scéně objevuje nejtýpější pojetí nesmrtelnosti, jež nacházíme všude ve světě v různých náboženstvích,¹⁸¹ ale i filosofických systémech,¹⁸² a jež patrně představuje nejpřirozenější odpověď na strach ze smrti, tedy – řečeno s Rankem – ideologii nesmrtelnosti.¹⁸³

Pro nás teď není podstatné, jak přesně jednotlivé upanišadové pasáže tuto nesmrtelnou duši chápou,¹⁸⁴ ani to, jak nesmírně rozličným způsobem daný koncept

¹⁷⁸ Jak ukázal ERICH FRAUWALLNER, právě pátrání po tom, co je to vlastně život, tedy co oživuje hmotné tělo, přivedla upanišadové myslitele – po té, co odmítli několik jiných možných kandidátů – ke konceptu nesmrtelné duše; *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I: *Die Philosophie des Veda und des Epos, der Buddha und der Jina, das Sāṃkhya und das klassische Yoga-System*, hrsg. von ANDREAS POHLUS, Aachen: Shaker Verlag, 2003, s. 31–61.

¹⁷⁹ Jsem si vědom toho, že označovat upanišadovou podstatu člověka za „duši“ není nejvhodnější, a souhlasím se SIGNE COHENEM, že upanišadový pojem *ātman* by neměl být takto překládán, jelikož pojem „duše“ s sebou nese řadu konotací z řecké filosofie a křesťanské teologie, které nelze aplikovat na upanišadové pojetí (*Text and Authority in the Older Upaniṣads*, Leiden: Brill, 2008, s. 39). Čeština však žel nemá podobně vhodné slovo, jako je anglické *self* či německé *Selbst*, které vystihují obsah upanišadového pojmu *ātman* mnohem lépe. V této práci nejde o natolik podstatný problém, abych se musel zabývat jeho řešením.

¹⁸⁰ Tento termín má svoji bohatou předupanišadovou historii, kterou se pokusil zmapovat H. G. NARAHARI, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Madras: Adyar Library, 1944. Tato monografie je užitečná ve shromážděných odkazech, avšak k mnohým autorovým interpretacím je třeba přistupovat velmi obezřetně. To se týká i kapitoly věnované védskému pojetí nesmrtelnosti (s. 50–72).

¹⁸¹ OTTO RANK spatřuje jasnou kauzální souvislost mezi skutečností smrti (a strachem z ní) a vznikem konceptu individuální nesmrtelné duše: *Seelenglaube und Psychologie: Eine prinzipielle Untersuchung über Ursprung, Entwicklung und Wesen des Seelischen*, Leipzig & Wien: Franz Deuticke, 1930, zejm. s. 15–35; např. na s. 29 říká zcela explicitně: „Hatte so der Tod den Glauben an die unsterbliche Seele in die Welt gebracht...“

¹⁸² Není důvod zde zacházet do podrobností, užitečný vstup do tohoto tématu obsahují přehledová hesla RICHARD SWINBURNE, „Soul, Nature and Immortality of The“, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, s. 44–48; GABRIEL ANDRADE, „Immortality“, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<https://www.iep.utm.edu/immortal/>> [cit. 2020-05-10]; WILLIAM HASKER a CHARLES TALIAFERRO, „Afterlife“, in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/afterlife/>> [cit. 2020-05-10]. Zajímavé využití RANKOVY a BECKEROVY „ideologie nesmrtelnosti“ v případě několika západních filosofů (Descartes, Heidegger a Derrida) předvedla MAXINE SHEETS-JOHNSTONE, „Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy“, *Continental Philosophy Review* 36.3 (2003): 235–262.

¹⁸³ Že jde o oblíbenou odpověď náboženských myslitelů a filosofů, je zřejmé, bylo by však zajímavé prozkoumat, jak dalece je představa nesmrtelné duše skutečně rozšířena i mezi věřícími v náboženstvích, které ji učí. Možná takovéto výzkumy existují, nepátral jsem ale po nich. Zarazily mě však výsledky dvou průzkumů mezi návštěvníky anglikánských mší v Londýně, uskutečněné v letech 1944–45 a 1960, které shodně ukázaly, že přes 40 % dotázaných nevěří v žádnou formu posmrtné existence. Tuto otázku rozebírá J. A. HARVIE, „The Immortality of the Soul“, *Religious Studies* 5.2 (1969): 207–222.

¹⁸⁴ I klasické, tzv. védské upanišady jsou nesmírně heterogenní texty, které vznikaly v rozmezí mnoha set let, takže nelze očekávat, že by podávaly nějakou koherentní nauku. Po mém soudu je stále nejlepším uvedením do jejich myšlení stať JOELA BRERETONA, „The Upanishads“, in THEODORE DE BARRY a IRENE BLOOM (eds.), *Approaches to*

rozvinuly následné myšlenkové tradice,¹⁸⁵ nýbrž samotná skutečnost formulování základů představy existence nějaké nesmrtelné podstaty člověka. Jelikož se tato myšlenka postupem času stala v Indii velmi rozšířenou, ba můžeme říci dominantní (nepřijali ji pouze materialisté a buddhisté),¹⁸⁶ nepřekvapí, že pokud je v postupanišadové literatuře někde řeč o nesmrtelnosti, myslí se téměř výhradně nějaká forma nesmrtelné duše, která prochází mnohými přerozeními, až nakonec dosáhne kýženého cíle, totiž konečného vysvobození z tohoto řetězce přerozování.¹⁸⁷

4.3 Tělesná nesmrtelnost

Je sice pravdou, že upanišadový koncept nesmrtelné podstaty člověka se stal nejpozději v posledních stoletích před přelomem letopočtu standardním pojetím nesmrtelnosti v Indii, nebyl to však koncept jediný. Pro naše zkoumání jógové nesmrtelnosti je zajímavé si povšimnout, že hinduistická tradice znala taktéž možnost tělesné nesmrtelnosti, tedy nesmrtelnosti v tomto fyzickém materiálním těle. Pravda, šlo o zcela výjimečnou záležitost porušující přirozený běh světa,¹⁸⁸ kterou si jednotliví šťastlivci vysloužili různým způsobem. Nicméně samotný fakt, že bráhmanští učenci vůbec připouštěli možnost tělesné nesmrtelnosti, je významný, protože již védské texty takovouto šanci v případě lidí explicitně vylučují.¹⁸⁹

the Asian Classics, New York: Columbia University Press, 1990, s. 115–135; k otázce nesmrtelné podstaty člověka viz zejm. s. 125–129.

¹⁸⁵ Pokusů přehledně zpracovat toto téma bylo několik, žádný však není uspokojivý. Nejužitečnější je patrně K. P. SINHA, *The Self in Indian Philosophy*, Calcutta: Punthi Pustak, 1991.

¹⁸⁶ Zatímco v případě materialistů je situace jednoznačná (stačí si projít dle rejstříku odkazy na pojmy „self“ a „soul“ v souboru pramenných textů, který připravil DEBIPRASAD CHATTOPADHYAYA, *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research in association with Ādhi-India, Calcutta, 1990), tak s buddhismem je situace komplikovanější. Tato otázka vyvolává mezi badateli nemalé vášně, mně osobně je sympatický pohled, který přináší JOSEPH WALSER, „When Did Buddhism Become Anti-Brahmanical? The Case of the Missing Soul“, *Journal of the American Academy of Religion* 86.1 (2018): 94–125.

¹⁸⁷ Stranou ponechávám otázku, jak toto konečné vysvobození dle upanišad vypadá, tedy v čem přesně spočívá posmrtná existence duše. Při hlubším zkoumání se ukazuje, že odpověď není vůbec snadná, zdá se však, že přinejmenším dle učení raných upanišad vysvobozený jedinec ztrácí svou individualitu; viz WALTER SLAJE, „Water and Salt (III): An Analysis and New Translation of the Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue“, *Indo-Iranian Journal* 45.3 (2002): 205–220, s. 214–219.

¹⁸⁸ Z hlediska bráhmanských učenců je rozdělení na nesmrtelné bohy a smrtelné lidi nepřekročitelné: „Nesmrtelné se nestane smrtelným, stejně tak ani smrtelné nesmrtelným. Žádným způsobem nemůže dojít ke změně povahy.“ (*na bhavaty amṛtaṃ martyaṃ na martyam amṛtaṃ tathā | prakṛter anyathābhāvo na kathañcid bhaviṣyati* || *Gauḍapādakārikā* 3.21 a 4.7); cit. in KNUT A. JACOBSEN, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, 1st Indian ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, s. 51.

¹⁸⁹ V mýtu, který popisuje nabytí nesmrtelnosti bohů pomocí rituálu, vyjadřuje Smrt obavu, že pokud by totéž uskutečnili lidé, stali by se nesmrtelnými a ona by tak přišla o svůj podíl. Bohové ji uklidní a rozhodnou, že „od

Snad i proto, aby bráhmanská tradice zdůraznila naprostou výjimečnost těch, kdo dosáhli fyzické nesmrtnosti, formalizovala jejich jména do verše,¹⁹⁰ který je dodnes mezi vzdělanými bráhmamy dobře znám a používá se při různých rituálních příležitostech.¹⁹¹ Figuruje v něm zajímavá sestava postav, známá jako „sedm nesmrtelných“ (*sapta cirañjīvi*):¹⁹² Ašvattháman, Bali, Vjása, Hanumán, Vibhíšana, Krpa a Parašuráma.¹⁹³ Ponecháme-li stranou božské, polobožské a asurovské postavy (Bali, Hanumán, Vibhíšana a Parašuráma), zůstanou nám tři lidé (Ašvattháman, Vjása a Krpa), kteří dosáhli nesmrtnosti. Někdy je k této sestavě přiřčen světec Márkandéja,¹⁹⁴ takže z celkem osmi nesmrtelných jsou čtyři lidé. Svou nesmrtnost většinou získávají darem od bohů.

Tím ale bezpochyby není seznam lidí, kteří dosáhli nesmrtnosti, vyčerpán. Zejména v puránách bychom jistě objevili několik dalších postav. Pro téma jógové nesmrtnosti je např. pozoruhodnou osobou panovník jménem Maru, o němž se říká, že ovládl jógu, dosud přebývá ve vesnici Kalápa a na konci současného věku *kali* znovu obnoví zničenou sluneční panovnickou dynastii.¹⁹⁵ Zdá se tedy, že tento vládce získal nesmrtnost pomocí jógy (byť není přesněji specifikováno jak), a nikoli od bohů, jak bylo jinak obvyklé.¹⁹⁶ V puránách však

nynějška se nikdo jiný nestane nesmrtelný spolu s tělem“; (*nātó 'paraḥ káścáná saha śárīreṇāmīto 'sad; Śatapathabrāhmaṇa* (M) 10.4.3.9, (K) 12.4.3.8).

¹⁹⁰ O existenci tohoto verše jsem se dozvěděl od prof. ŠRÍKANTHA BAHULKARA při jedné z našich procházek v Oxfordu v zimě 2015, když jsme hledali dům, kde bydlel Max Mueller. Bylo příznačné, že prof. BAHULKAR si nepamatoval jeho zdroj, verš se prý naučil v útlém mládí od svého učitele. Při dalším pátrání se skutečně ukázalo, že tento verš funguje jako samostatné rčení, jehož původ již není možné s jistotou zjistit.

¹⁹¹ Například v névárském rituálu, jenž má zajistit dlouhověkost: ALEXANDER VON ROSPATT, „Negotiating the Passage beyond a Full Span of Life: Old Age Rituals among the Newars“, *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37.1 (2014): 104–129, s. 107–108 a 120.

¹⁹² PHILIP LUTGENDORF má sice pravdu, když říká, že tyto „legendární ‚nesmrtelní‘... by měli být přesněji nazýváni ‚dlouho žijící‘ (long-lived ones)“ (*Hanuman's Tale: The Messages of a Divine Monkey*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 277), avšak jednak sama tradice o nich mluví běžně jako o „nesmrtelných“, jednak jejich život trvá až do konce daného kosmického věku, což je prakticky vzato nesmrtnost.

¹⁹³ *aśvatthāmā balir vyāso hanumāṁś ca vibhīṣaṇaḥ | kṛpaḥ paraśurāmaś ca saptaite cirajīvinaḥ ||*. Jediný zdroj, který se mi podařilo objevit, je *Padmapurāṇa* 1.49.7, což je ale žel velmi heterogenní a prakticky nedatovatelný text.

¹⁹⁴ Ani v tomto případě se mi však nepodařilo identifikovat původní zdroj jinak poměrně rozšířeného verše: *mārkaṇḍeyo balir vyāso hanumāṁś ca vibhīṣaṇaḥ | kṛpo drauṇiś ca paraśurāmo 'ṣṭau cirajīvinaḥ ||*. Podle jednoho autora se tento verš nachází v rukopisu textu *Kārttikamāhātmya* (ASOKE CHATTERJEE, *Padma-Purāṇa: A Study*, Calcutta: Sanskrit College, 1967, s. 198).

¹⁹⁵ *so 'sāv āste yogasiddhaḥ kalāpagrāmam āsthitaḥ | kaler ante sūryavaṁśaṁ naṣṭaṁ bhāvayitā punaḥ ||* (*Bhāgavatapurāṇa* 9.12.6).

¹⁹⁶ Z historického hlediska je však tato reference méně cenná, než by se mohlo zdát. Ačkoli je datace *Bhāgavatapurāṇy* značně nejistá a je předmětem kontroverzní debaty, zhusta zatížen teologickou orientací některých badatelů (jde totiž o klíčový text bengálského višnuismu, z kterého vychází hnutí ISCKON, k němuž má blízko většina západních akademiků zabývajících se tímto textem), považují argumenty pro pozdější dataci za dostatečně přesvědčivé (na 11. století poukazují např. narativní scény jihoindických chrámů: CHARLOTTE SCHMID, „Aventures divines de Kṛṣṇa: la *līlā* et les traditions narratives des temples *cōla*“, *Arts Asiatiques* 57.1

najdeme i případy, kdy nesmrtelnost poskytují lidé. Například o asketovi Dévāvrdhovi a jeho synu Babhruovi se říká, že udělili nesmrtelnost 6008, resp. 66 lidem, míněno nejspíš svým žákům.¹⁹⁷ Není však jisté, zda je zde míněna fyzická nesmrtelnost.

4.4 Souhrn pojetí nesmrtelnosti

I z tohoto krátkého nástinu pojetí nesmrtelnosti v indické literatuře by mělo být možné si učinit celkem spolehlivou představu, jak byla v hlavním proudu bráhmanského myšlení chápána nesmrtelnost do nástupu tělesně orientované jógy, tedy zhruba do konce prvního tisíciletí. Původní védská pojetí nesmrtelnosti coby naplnění plné délky života a pokračování rodu skrze syna byly od druhé poloviny prvního tisíciletí př. o. l. postupně nahrazovány upanišadovou představou nesmrtelné podstaty člověka. Koncept nesmrtelné duše se prosadil do té míry, že téměř všechny výroky o nesmrtelnosti v sanskrtských textech prvního tisíciletí je třeba chápat právě jako poukaz k tomuto typu nesmrtelnosti.

Možnost fyzické nesmrtelnosti sice bráhmaští učenci připouštěli, avšak jako naprosto mimořádný božský dar, který si vysloužilo jen několik málo jedinců. Běžný člověk na takovýto cíl nemohl vůbec pomýšlet. Je dost možné, že tato skutečnost ovlivnila i badatele při výkladu pojetí nesmrtelnosti v józe. Představa nesmrtelného biologického těla se jim jevila v indickém myšlení natolik cizí, že je to vedlo k pochopení jógové nesmrtelnosti sice jako nesmrtelnosti tělesné (proto mluví o různých typech těl), avšak v jejich pojetí šlo o tělo duchovní, nemateriální.

Jenže představa nesmrtelného fyzického těla Indii zas až tak cizí není, jen se viditelněji vynořuje až po přelomu prvního a druhého tisíciletí s plným nástupem tantrických tradic. Nejvýrazněji je vyjádřena v alchymistických tantrách,¹⁹⁸ které usilují o konečné vysvobození v podobě dosažení šivovství v nestárnoucím a nesmrtelném těle,¹⁹⁹ získaném paralelní transmutací kovů ve zlato a smrtelného těla v nesmrtelné.²⁰⁰ Podobně v medicínsko-alchymistických traktátech tamilských siddhů, které se objevují od poloviny druhého tisíciletí (ale pravděpodobně obsahují starší látku), se nezřídka mluví o nesmrtelnosti

(2002): 33–50). Tím se však posouváme do doby formování raných jógových textů a poukaz na dosažení nesmrtelnosti pomocí jógy pak již není tak výjimečný.

¹⁹⁷ *puruṣāḥ ṣaṭ ca ṣaṣṭiś ca ṣaṭ sahasrāṇi cāṣṭa ca | ye 'mṛtatvam anuprāptā babhror devāvṛdhāḍ api || Viṣṇupurāṇa 4.13.4.* Jiné purány uvádějí odlišná čísla: 65 místo 66 (*puruṣāḥ pañca ṣaṣṭiś tu, Liṅgapurāṇa 1.69.7c; puruṣāḥ pañcaṣaṣṭiś ca, Bhāgavatapurāṇa 9.24.10c*); 70 000 plus 65 (*puruṣāḥ pañca ṣaṣṭiś ca sahasrāṇi ca saptatiḥ, Vāyupurāṇa 96.15cd*).

¹⁹⁸ Pro jejich přehled a rozbor viz WHITE, *The Alchemical Body*, s. 123–132 a 144–170.

¹⁹⁹ Dosažení nesmrtelného těla (nazývané nejčastěji *kṣetrikaraṇa*) je v těchto textech chápáno jako přípravná fáze či nutná podmínka pro následné kýžené dosažení božství; DAGMAR WUJASTYK, „Acts of Improvement: On the Use of Tonics and Elixirs in Sanskrit Medical and Alchemical Literature“, *History of Science in South Asia* 5.2 (2017): 1–36, s. 25–26.

²⁰⁰ SANDERSON, „The Śaiva Literature“, s. 73.

fyzického těla.²⁰¹ A jak uvidíme v následujících kapitolách, rané texty tělesně orientované jógy směřují k témuž cíli.

V druhém tisíciletí je tedy dokladů pro existenci představy fyzické nesmrtnosti v indické literatuře poměrně dostatek, a to zejména v jeho druhé polovině, kdy k sanskrtským a tamilským textům přibyla náthovská vyprávěcí literatura v novindických jazycích, v níž se to nesmrtnými jóginy jen hemží. Při podrobnějším pátrání bychom ale koncept fyzické nesmrtnosti našli i v dřívější literatuře, která však stála mimo hlavní bráhmanský proud, totiž v některých tantrických dílech. Za pozornost jistě stojí, že v již vůbec nejranějším dochovaném textu jakékoli šivaistické iniciační tradice (kterou můžeme označit za prototantrickou) je ve výčtu znaků úspěšného jógina uvedeno nestárnutí²⁰² a nesmrtnost,²⁰³ přičemž z celkového kontextu i pozdějšího komentáře se zdá být velmi pravděpodobné, že míněna je nesmrtnost fyzického těla. Při probírání jednotlivých jógových technik nesmrtnosti budeme mít příležitost vidět, jak většina z nich pramení právě v tantrických textech prvního tisíciletí. Ačkoli tedy zůstává v platnosti, že dominantním obsahem pojmu nesmrtnost v bráhmanských textech byla představa nesmrtné duše, zároveň nelze přehlédnout, že tantrické prostředí znalo i jiný typ nesmrtnosti, totiž nesmrtnost fyzického těla.²⁰⁴

²⁰¹ ILONA BARBARA KĘDZIA, „Mastering Deathlessness: Some Remarks on *karṣam* Preparations in the Medico-Alchemical Literature of the Tamil Siddhas“, *History of Science in South Asia* 5.2 (2017): 121–142, s. 126–127 a 138. Tato literatura je žel zatím téměř neprozkoumaná. Skvělým uvedením do současné tradice tamilských siddhů je práce RICHARDA S. WEISSE, *Recipes for Immortality: Medicine, Religion, and Community in South India*, New York: Oxford University Press, 2009, v níž se autor na řadě míst věnuje problému tělesné nesmrtnosti v této tradici. Zároveň však ukazuje, že pro dnešní siddhy téma nesmrtnosti není příliš aktuální, a tak na něj nekladou žádný zvláštní důraz.

²⁰² V této práci sice překládám pojem *ajara* systematicky jako „nestárnutí“ či „nestárnoucí“, což je jeho běžný slovníkový význam, nicméně je dobré si povšimnout, že tento výraz obecně vyjadřuje absenci úpadku a nežádoucí změny, a může tak nabývat významu nezničitelnosti a nesmrtnosti. Viz Bháskaraarájův rozbor tohoto slova v jeho komentáři k *Tripurópanišadě*: DOUGLAS RENFREW BROOKS, *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 155 a pozn. 48 na s. 247.

²⁰³ *ajaraḥ | amaraḥ | Pāśupatasūtra* 1.35–36. Přesná datace textu je nejistá, ALEXIS SANDERSON uvádí druhé století prvního tisíciletí („The Śaiva Literature“, s. 8), což je vcelku konsensuálně přijímané datum.

²⁰⁴ Toto pojetí nesmrtnosti občas proniklo i do mimotantrických textů, zvláště do tantrických pasáží v puránách (které jsou však žel obtížně datovatelné). Např. sedmá kapitola *Šivapurány* (*Vāyaviśamhitā*) obsahuje značné množství tantrického materiálu a když vypočítává plody detailně popsaného tantrického rituálu, uvádí mezi nimi i nesmrtnost: „a byť by vstoupil do chřtánu smrti, bude osvobozen bez úhony“ (*mṛtyor āśyagataś cāpi mucyate nirapāyataḥ*, 7.2.32.75ab); „věru sám dosáhne nesmrtnosti“ (*svayaṃ khalv amṛtāyate*, 7.2.32.83d).

5 POJETÍ TĚLA V JÓZE

Jak jsme viděli ve třetí kapitole v přehledu dosavadního zkoumání, otázka charakteru nesmrtnosti v józe je úzce spjata s představou různých druhů těl, která podle badatelů jógin během své praxe nabývá. Východiskem je pochopitelně vždy dané biologické tělo, jež se ale jógin snaží proměnit v nějaké jiné, dokonalejší a ve výsledku nesmrtelné. Podle uvedených badatelů se tedy jóga k fyzickému tělu staví negativně: je třeba ho překonat, „spálit v ohni jógy“. Tím by se jóga přiřadila k hlavnímu proudu bráhmanského myšlení, jenž na materiální tělo pohlíží převážně s despektem. V této kapitole si tedy nejprve krátce představíme přístup k biologickému tělu ve zmíněném bráhmanském myšlení, pak popíšeme základní stavbu těla podle tantricko-jógových představ, přičemž se ale zaměříme jen na ty prvky, které hrají podstatnou roli v technikách dosahování nesmrtnosti a na které se budu odvolávat v dalších částech práce. Hlavním obsahem této kapitoly však bude pátrání po různých tělech v jógových textech: postupně probereme jednotlivé druhy těl, o nichž hovoří badatelé, a podíváme se, co o nich říkají samotné jógové prameny.

5.1 Indická pojetí těla a tělesnosti

Nelze samozřejmě očekávat, že by pověstně pestré indické prostředí nabízelo nějaké jednotné pojetí těla a tělesnosti, a taktéž nelze očekávat, že by tento stručný nástin mohl postihnout dané téma v jeho plnějši šíři a větší hloubce.²⁰⁵ Aby však jasněji vyvstal přístup jógy k tělu a

²⁰⁵ Nejsem si žel vědom žádné přehledové práce, na kterou bych mohl odkázat. Moderní encyklopedie hinduismu, která obvykle obsahuje kvalitní hesla, v tomto případě selhává (KATHERINE C. ZUBKO, „Body“, in KNUT A. JACOBSEN *et al.* (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2, Leiden: Brill, 2011, s. 720–724). Užitečným souhrnem je studie DOMINIKA WUJASTYKA „Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India“, *International Journal of Hindu Studies* 13.2 (2009): 189–228; a dvě statě publikované v jednom starším sborníku: FRITS STAAL, „Indian Bodies“, in THOMAS P. KASULIS, ROGER T. AIMES a WIMAL DISSANAYAKE (eds.), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany: State University of New York Press, 1993, s. 59–102; a GERALD LARSON, „The Concept of Body in Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems“, in *ibid.*, s. 103–121. BARBARA HOLDREGE je patrně jedinou autorkou, která se výrazněji specializuje na téma tělesnosti v indických náboženstvích, problémem však je – alespoň pro mě – že zvláště v poslední době inklinuje k výrazně teoretickým pojednáním, jež jsou zakotvena ve FOUCAULTOVĚ, ale zejména BOURDIEUOVĚ terminologii, což poněkud snižuje jejich srozumitelnost pro čtenáře nesečtělého v těchto autorech a neznalého jejich osobitého pojmosloví. V tomto ohledu se však tato autorka nijak nevymyká ze současné akademické debaty o těle, v níž vedle fenomenologického a kulturně antropologického přístupu dominuje právě tento sociologický (ANNE KOCH, „Reasons for the Boom of Body Discourses in the Humanities and the Social Sciences since the 1980s: A Chapter in European History of Religion“, in ANGELIKA BERLEJUNG, JAN DIETRICH a JOACHIM FRIEDRICH QUACK (eds.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 12–14.). Jeden obsáhlejší starší přehled BARBARY HOLDREGE, který se snaží historicky zmapovat přístupy k tělu v hinduismu, je však vcelku srozumitelný: „Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion“, *International Journal of Hindu Studies* 2.3 (1998): 341–386. Mnoho podstatného k pojetí těla a tělesnosti v indickém náboženském prostředí tato autorka zjevně uvádí ve své obsáhlé monografii *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional*

abychom dokázali docenit jeho jistou revolučnost, bude užitečné si naznačit, v jakém kontextu se objevil a kam se řadí na širokém spektru indických pohledů na biofyzické tělo. Ty oscilují – jak jsem již dříve stručně naznačil – mezi dvěma extrémy: naprostým odmítnutím na straně jedné a zbožštěním na straně druhé.

5.1.1 Védské pojetí těla

Začít je třeba zmínkou o védském pojetí těla.²⁰⁶ A to nikoli jen z historického důvodu, ale zejména proto, že již v této době se objevují představy, které budou později hrát důležitou roli v tantrických a jógových textech. Především je to vztah různých úrovní kosmu a korelace jejich jednotlivých prvků.²⁰⁷ Tato souvztažnost mimo jiné zakládá strukturální i genetickou identitu mezi lidským tělem a vesmírem, tedy mikrokosmem a makrokosmem. Zjednodušeně řečeno, člověk je obrazem vesmíru.²⁰⁸ Z toho plyne druhá důležitá charakteristika: podobně jako výsledkem kosmogonie není hned uspořádaný vesmír, neboť ten vzniká až mocí organizujícího rituálu vytvářejícího patřičné vazby mezi jednotlivými prvky kosmu, stejně tak narozením člověka nepřichází na svět hotový jedinec, nýbrž jeho tělo musí podstoupit v průběhu let (počínaje početím) řadu rituálních úkonů (*saṃskāra*), které ho postupně „složí“ či „uspořádají“ v celistvou bytost.²⁰⁹ Je snadné vidět paralelu mezi tímto védským učením a

Bodies in Kṛṣṇa Bhakti (Abingdon – New York: Routledge, 2015), kterou se mi však podařilo získat příliš pozdě na to, abych její obsah jakkoli zohlednil v této práci.

²⁰⁶ BARBARA HOLDREGE věnuje védskému období řadu stránek ve svém přehledu („Body Connections“, s. 349–357), avšak rozebírá tu téměř výhradně primordiální oběť „kosmického muže“ (*puruṣa*). Anatomické znalosti védských Indů shrnují ARTHUR ANTHONY MACDONELL a ARTHUR BERRIEDALE KEITH, *Vedic Index of Names and Subjects*, vol. 2, London: John Murray, 1912, s. 358–362.

²⁰⁷ Důkladný rozbor těchto vztahů zpracoval BRIAN K. SMITH, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, New York: Oxford University Press, 1994; kde mimo jiné ukazuje, s čím vším jsou propojeny jednotlivé části lidského těla.

²⁰⁸ Tento koncept bývá shrnut v sanskrtském rčení „*yathā piṇḍe, tathā brahmāṇḍe*“, které by se dalo přeložit „jak v těle, tak ve vesmíru“. Uvedený výrok je nesmírně populární v rozličném typu literatury (nemluvě o jeho rozšíření na internetu) a obvykle bývá řečeno, že pochází z *Jadžurvédu*. To je na první pohled nesmysl, zde použitý pojem pro vesmír (*brahmāṇḍa*, dosl. Brahmovo vejce) se ve védských textech vůbec nevyskytuje (což dokládá i védská konkordance), neboť jde až o mnohem pozdější kosmografický koncept. Domnívám se, že může jít o moderní invenci, kterou zpopularizoval Mahátmá Gándhí. Nedivil bych se, kdyby toto rčení vzniklo v indickém theosofickém prostředí sklonku devatenáctého století, neboť až příliš připomíná slavnou větu ze Smaragdové desky (*quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius*), která se v tomto latinském překladu stala mantrou západních hermetiků, alchymistů apod. Sanskrtský výrok bývá navíc často uváděn v rozšířené podobě, která se latinskému textu přibližuje ještě více (*yathā piṇḍe, tathā brahmāṇḍe; yathā brahmāṇḍe, tathā piṇḍe*). Na druhou stranu je třeba uznat, že trefně vystihuje védské myšlení, byť nevédským jazykem.

²⁰⁹ Tento proces popisuje BRIAN K. SMITH, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, New York: Oxford University Press, 1989, s. 82–119, v kapitole příznačně nazvané „The Ritual Construction of Being“.

jógovou představou, že dané tělo je nehotové, a je tedy potřeba ho zdokonalit. Jen místo védských rituálů jóga používá svou vlastní cestu.

Konečně třetím védským konceptem, který je pro nás zajímavý a který opět souvisí se vztahem makro- a mikrokosmu, je samotné složení lidského těla. Ritualistické védské texty pochopitelně neposkytují nějaké teoretické pojednání o těle, mnohé lze ale vyvodit z pasáží popisujících proces umírání. Z nich se dozvídáme, že jednotlivé tělesné části a funkce po smrti odcházejí do svých odpovídajících makroskopických prvků (např. řeč do ohně, semeno do vody, dech do větru, oko do slunce apod.).²¹⁰ Jednotlivé texty sice neposkytují koherentní nauku, navíc ty starší bývají poněkud enigmatické, takže teprve v raných upanišádách nalezneme podrobnější pasáže,²¹¹ nicméně podstatný je obecný princip genetické souvztažnosti těla a živlů, který hraje důležitou roli v jógové technice nesmrtelnosti spočívající v ovládnutí živlů (ta je vyložena v sedmé kapitole).

5.1.2 Asketický přístup k tělu

Ponecháme-li stranou složitý problém asketických tradic ve védské Indii, o nichž máme velmi sporé doklady,²¹² pak přístup k tělu následných asketických proudů je vcelku jasný. Konečným cílem je vysvobození duše z koloběhu přerozování, dané tělo je tedy jen její dočasnou schránou, ba přímo nečistým vězením.²¹³ Navíc podle asketických představ jakákoli aktivita, ať tělesná, ale i duševní, nezbytně plodí nežádoucí následky (karmické plody), které člověka jen dále a pevněji poutají do osidel nekonečného přerozování. Jedinou cestou, jak dosáhnout kýženého vysvobození duše, je ustání veškeré činnosti, tedy naprosté popření tělesnosti.²¹⁴ Tím se zabrání vzniku nových karmických následků, zbývá ale ještě vyřešit, jak se zbavit stop činů nahromaděných z předchozích zrození. Ty lze spálit pomocí vnitřní energie (*tapas*), kterou je možné v těle vyvolat za pomoci drsných sebeumrtvujících technik.

²¹⁰ BUTZENBERGER, „Ancient Indian Conceptions on Man’s Destiny after Death“, I: s. 94–98 (pasáže v samhitách), II: s. 8–17 (bráhmany a upanišady). Je ale třeba upozornit na to, že uvedený koncept není jediným modelem smrti ve védských textech. Všechny další varianty rozebírá BUTZENBERGER v obou částech své rozsáhlé studie.

²¹¹ Viz např. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3.2.13 (k tomu viz BRERETON, „The Upanishads“, s. 132; GEEN, „Knowledge of Brahman“, s. 83; BUTZENBERGER, „Ancient Indian Conceptions on Man’s Destiny after Death II“, s. 10). V upanišádách existují ale i pasáže popisující opačný proces, tedy kdy živly a další prvky vstupují do jednotlivých částí člověka, viz *Aitareyopaniṣad* 1.2.4 (BRERETON, „The Upanishads“, s. 120–122).

²¹² Problémem vzniku asketismu a jeho různých typů ve védské Indii se zabýval JOHANNES BRONKHORST, *The Two Sources of Indian Asceticism*, 2nd corr. ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

²¹³ OLSON, *Indian Asceticism*, s. 3.

²¹⁴ Do důsledků tento koncept dovedli džinisté, podle nichž vysvobození může skutečně dosáhnout jedině ten, kdo zanechá naprosto veškeré činnosti, včetně příjmu potravy a vody; PADMANABH S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarasidass, 1998, s. 154–155, 228–233.

5.1.3 Hlavní proud bráhmanského myšlení

Bráhmaňští myslitelé samozřejmě viděli, že asketická cesta nemůže být použitelná pro všechny jedince, takže vymýšleli různé strategie, jak by bylo možné žít běžný život a současně přitom mít naději na konečné vysvobození. Asketický ideál nicméně vždy zůstal důležitým vzorem a v otázce přístupu k tělu zásadním způsobem ovlivnil většinu hinduistického prostředí. Můžeme tedy říci – při vědomí ošemetnosti všech podobných zobecnění –, že hlavní proud bráhmanského myšlení pohlíží na biofyzické lidské tělo s despektem. Spíše než možný prostředek k vysvobození v něm spatřuje překážku na cestě ke konečnému cíli. Smyslové vjemy dodávají podněty různým tělesným touhám, jejichž naplňování člověka svádí ze správné cesty. Jakkoli se zabývat tímto nečistým²¹⁵ a pomíjivým²¹⁶ materiálním tělem, které nemá žádnou hodnotu a bude nakonec po smrti spáleno, znamená plýtvání časem a energií, které má člověk věnovat, sókratovsky řečeno, péči o duši.

Do tohoto proudu bráhmanského myšlení se přirozeně řadí i pataňdžaliovská jóga, neboť podle ní tělo i veškeré psychofyzické procesy náležejí do oblasti materiálního světa (*prakṛti*), který je třeba opustit. Patrně nejzřetelněji se *Pátaňdžalajógaśāstra* vyhraňuje vůči tělu v pasáži věnované čistotě (*śauca*), která představuje jeden z deseti předepsaných prvků stojících na počátku osmistupňové jógové praxe. Text zde konstatuje, že v důsledku očisty si jógin vypěstuje odpor nejen k vlastnímu tělu, nýbrž i k fyzickému kontaktu s ostatními lidmi.²¹⁷

²¹⁵ Topos nečistoty fyzického těla se objevuje v sanskrtské literatuře velmi často, několik příkladů uvádí PREM LATA SHARMA, „Śārīra“, in BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, vol. I: *Pervasive Terms: Vyāpti*, rev. ed., New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Motilal Banarsidass, 2001, s. 90–91. Ostatně tato stať (s. 81–121), ač je značně selektivní, může do jisté míry posloužit jako základní přehled pojetí těla v Indii.

²¹⁶ CATHERINA ZUBKO v úvodu svého hesla („Body“, s. 720) upozorňuje na skutečnost, že pomíjivost biofyzického těla odráží i dva sanskrtské pojmy, které se pro tělo nejčastěji používají. Slovo *deha* (odvozené od slovesného kořene *vdih-*, nanést, natřít, namazat, omítnout) bychom skutečně mohli přeložit jako „omítka“, tedy něco, co jen dočasně zakrývá vnitřní podstatu. S druhým slovem, *śārīra*, je to složitější. Autorka uvádí etymologii od kořene *śrī* (*Dhātupāṭha* 18: *śrī himsāyām*; zničit, rozdrdit, rozbít), což by vedlo k významu „to be easily destroyed or dissolved“. Toto odvození opatrně zastává i MANFRED MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 4, Heidelberg: Winter, 1964, s. 307 (*śārīram*, „Weiter wohl zur Sippe von *śṛñāti* zu stellen“) a 372. Mám pochyby o správnosti této tradiční etymologie (*Mādhavīyā dhātuvṛtti*, s. 524) a zdálo by se mi přirozenější odvozovat slovo *śārīra* od kořene *śrī*, *śrayate* (*Dhātupāṭha* 625: *śrīñ sevāyām*; spočívát na něčem, být upevněn, podporovat, apod.), neboť v nejstarší textové vrstvě tento pojem nejčastěji označuje tělesnou kostru, nikoli tělo jako celek, tedy něco, co „podporuje“, „nese“, na čem „je upevněno“ tělo. Kosti jsou naopak to jediné, co z těla po jeho spálení zbývá (v buddhismu např. *śārīra* označuje relikvie), takže význam „snadno zničitelný“ se mi nezdá vhodný. Védská filologie je však pro mě již příliš vzdálená oblast, takže nedokážu posoudit, zda je toto odvození vůbec možné, ani nevím, zda se neobjevuje někde v literatuře.

²¹⁷ *śaucāt svāṅgajugupsā parair asaṃsargaḥ* (PYŠ 2.40). Komentář doplňuje, že jógin, jenž nelze ke svému tělu (*kāyānabhiṣvaṅgī*) se stává asketou (*yatir bhavati*), který touží opustit své vlastní tělo (*svam api kāyaṃ jihāsaur*), protože nahlíží jeho skutečnou povahu (*kāyasvabhāvāvalokī*).

5.1.4 Pozitivní přístupy k tělu

Pochopitelně ne všichni bráhmanskí učenci pohlíželi na tělo jako na překážku, kterou je třeba překonat. V ohromné šíři indického myšlení snadno najdeme tradice, které měly k tělu odlišný přístup. Nepřekvapí, že jednou z nich bylo staroindické lékařství. Ájurvédští autoři sice sdílejí představu bráhmanského mainstreamu o nejvyšším konečném cíli, jímž je vysvobození duše z koloběhu přerozování, současně ale považují tělo za nezbytný nástroj, bez něhož není možné tento cíl dosáhnout. A nejen to. Podle staroindických lékařů je nezbytnou podmínkou jakéhokoli úspěšného duchovního usilování zdravé tělo, čili starost o tělo je zde povýšena na náboženskou povinnost (*dharma*).²¹⁸

Ájurvédští autoři tak šikovně využili bráhmanský koncept „tří oblastí života prospěšných člověku“ (*trivarga, puruṣārtha*),²¹⁹ který začleňují do své nauky,²²⁰ přičemž právě svoji „vědu o dlouhém a zdravém životě“ (*āyurveda*) prezentují jako nepostradatelný prostředek, bez něhož těchto cílů nelze dosáhnout.²²¹ Prakticky vzato jsou tedy tělesné zdraví a plnohodnotný a dlouhý život považovány za základní životní hodnotu.²²² Stručně řečeno: ve zdravém těle zdravý duch. Vidíme, že jde o docela jiný přístup k tělu než je asketické sebeumrtvování nebo skepse a despekt k tělu bráhmanského hlavního proudu. Je to ostatně i přístup velmi blízký tělesně orientované józe.²²³

Staroindičtí lékaři jistě nebyli jediní, kdo propagoval pozitivní přístup k tělu, byli však nejviditelnější a zřejmě i nejvlivnější. Z těch ostatních stojí za zmínku alespoň dva další

²¹⁸ ANTHONY CERULLI, „Body, Self, and Embodiment in the Sanskrit Classics of Āyurveda“, in BARBARA A. HOLDREGE a KAREN PECHILIS (eds.), *Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Religions*, Albany: SUNY Press, 2016, s. 61.

²¹⁹ Jsem si vědom toho, že uvedené pojmy (*trivarga* a *puruṣārtha*) badatelé téměř konsensuálně překládají jako „tři cíle lidského života“. Jak však nedávno ukázal PATRICK OLIVELLE, jde zřejmě o chybné pochopení tohoto konceptu a autor navrhuje interpretaci uvedenou zde v textu („From *trivarga* to *puruṣārtha*: A Chapter in Indian Moral Philosophy“, *Journal of the American Oriental Society* 139.2 (2019): 381–396). Jeho argumenty považuji za přesvědčivé, takže přijímám tento výklad.

²²⁰ ARION ROȘU, „Études āyurvédiques I: Le trivarga dans l'āyurveda“, *Indologica Taurinensia* 6 (1978): 255–260. Občas lékařské texty zohledňují skutečnost, že k této trojici (*dharma, artha* a *kāma*) bývá někdy přiřazován čtvrtý člen, konečné vysvobození (*mokṣa*); *ibid.*, s. 256; CERULLI, „Body, Self, and Embodiment in the Sanskrit Classics of Āyurveda“, s. 68.

²²¹ DOMINIK WUJASTYK, „Medicine and Dharma“, *Journal of Indian Philosophy* 32.5 (2004): 831–842, s. 836–838.

²²² Tento postoj nalezneme již v nejstarších, zakládajících textech ájurvédy: „Zdraví je nejdůležitějším základem [čtyř oblastí života:] zbožnosti, prospěchu, touhy a vysvobození.“ *Carakasamhitā, sūtrasthāna* 1.15 (*dharmārthakāmamokṣāṇām ārogyaṃ mūlam uttamam*); cit. in ROȘU, „Études Āyurvédiques“, s. 256, pozn. 6.

²²³ Vztah jógy a ájurvédy není zatím důkladněji prozkoumán. Moderní globalizovaná jóga má sice k ájurvédě velmi blízko a v řadě témat obě tradice dokonce často splývají, avšak přes několik málo styčných bodů je zjevné, že v Indii obě tato prostředí byla vždy jasně oddělená. Důležitou studii mapující téma jejich vztahu zpracoval JASON BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda: Preliminary Remarks on Shared Terminology, Theory and Praxis“, *History of Science in South Asia* 6 (2018): 1–83. Někteří autoři jsou však přesvědčeni, že jedním z hlavních cílů klasické středověké jógy byly právě její léčebné účinky: ELLEN GOLDBERG, „Medieval *Hāthayoga Sādhana*: An Indigenous South Asian Bio-Therapeutic Model for Health, Healing and Longevity“, *Acta Orientalia* 70 (2009): 93–109. Závěry této studie nepovažuji za přesvědčivé.

proudy. Prvním je indické zápasnictví, resp. různé školy bojových umění. První vlastní dochované spisy tohoto prostředí pocházejí sice ze stejného období, do něhož spadají raná jógová díla (12.–15. st.), ze zmínek v ostatních indických textech však víme, že šlo o tradici mnohem starší.²²⁴ Soudě dle dnešní praxe, zápasníci věnují svému tělu mimořádnou péči, která navíc obsahuje řadu jógových prvků (zejména v práci s dechem).²²⁵ Jógové koncepty se však nacházejí nejen v tělesné praxi zápasníků, nýbrž i v jejich nauce o těle, což vyvolává otázky po možné vzájemné historické souvislosti těchto tradic.²²⁶

Posledním staroindickým příkladem pozitivního přístupu k tělu a tělesnosti je kámašástrová literatura, tedy žánr textů zabývající se uspokojováním smyslových tužeb, zejména erotických. Skutečnost, že má erotologická literatura veskrze pozitivní náhled na lidské tělo, není jistě překvapivá a není třeba ji nijak zvlášť dokládat a rozvíjet; zvlášť, když máme díky Vladimíru Miltnerovi k dispozici český překlad klasického díla tohoto žánru, Vatsjájánovy *Kámasútry*,²²⁷ jež – alespoň v mé generaci – patřila k povinné četbě každého pubertálního jedince. Zajímavější je otázka, jak se může snoubit tento kámašástrový přístup k tělu s oním odmítavým pojetím bráhmanského mainstreamu.²²⁸ Je jasné, že když byla tělesná touha zařazena do výše zmíněného bráhmanského konceptu tří oblastí lidského usilování (*dharma, artha, kāma*), vzniklo tím nutně napětí, nechceme-li říci rovnou rozpor, mezi ideály, které na jedné straně propagovali bráhmanští učenci v dharmášástrových

²²⁴ Severoindickou tradici částečně zmapoval JOSEPH S. ALTER, *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 14–17; jihoindickou pak PHILLIP B. ZARRILLI, *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalaripayattu, a South Indian Martial Art*, New Delhi: Oxford University Press, 2006, s. 24–60.

²²⁵ ALTER, *The Wrestler's Body*, s. 94–102; ZARRILLI, *When the Body Becomes All Eyes*, s. 123–153; ROMAN SIELER, *Lethal Spots, Vital Secrets: Medicine and Martial Arts in South India*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 113–119.

²²⁶ Není vyloučené, že některé složité jógové tělesné pozice, pro něž neexistují žádné předchozí historické doklady, mohou mít svůj původ právě v zápasnickém prostředí (BIRCH, „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts“, s. 108 a 134). Nedostatek pramenů nám však nedovoluje tuto možnost blížeji prozkoumat (*ibid.*, s. 140).

²²⁷ Původní vydání z roku 1969 (VÁTSJÁJANA MNICH, *Kámasútra, aneb, Poučení o rozkoši*, Praha: Státní zdravotnické nakladatelství) není úplné, neboť ani v uvolněné atmosféře konce šedesátých let nebylo přijatelné, aby překlad zahrnoval některé techniky (např. orální sex). Všechny vypuštěné pasáže VLADIMÍR MILTNER doplnil do prvního úplného vydání, které vyšlo záhy po pádu komunismu (Avicenum, 1991). Je však třeba upozornit na to, že MILTNERŮV tvůrčí duch vytvořil sice nesmírně čtivý a zábavný překlad, avšak nezřídka poněkud vzdálený sanskrtskému originálu. Ostatně způsob, jakým VLADIMÍR MILTNER s *Kámasútrou* naložil, vedl k jeho rozmlsice s jiným českým sanskrtským, IVO FIŠEREM, jenž se vážně zabýval staroindickou erotickou literaturou. Podobně byl IVO FIŠER rozhořčen MILTNEROVÝM překladem dalšího kámašástrového spisku (KALJÁNAMALLA, *Anangaranga, aneb, Herna boha lásky*, Praha: Mladá fronta, 1992). Tuto skutečnost zde uvádím proto, aby bylo zřejmé, že oba české překlady nelze považovat za zcela věrohodné a používat je v badatelské práci. Spolehlivý akademický překlad *Kámasútry* do češtiny tedy zůstává desideratem.

²²⁸ Velmi inspirativním způsobem se na základě rozboru tří slavných indických románů z dvacátého století zabývá touto otázkou antropolog T. N. MADAN ve stati „Asceticism and Eroticism“, in *Non-Renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*, New Delhi: Oxford University Press, 1996, s. 72–100.

textech, a těmi, které se objevovaly v kámašástrové a arthašástrové literatuře.²²⁹ Pro otázku vztahu k tělu z toho plyne, že i bráhmanské normotvorné prostředí mělo značnou schopnost vstřebat rozličné koncepty, byť byly vzájemně rozporuplné. Při výpovědích o pojetí těla je tedy třeba velké obezřetnosti; je nutné se vyvarovat černobílému vidění, které navozuje dikce preskriptivních dharmášástrových textů.

5.2 Pojetí těla v tantrismu

Již několikrát jsem zmínil, že tělesně orientovaná jóga ve svém přístupu k biofyzickému tělu v mnohém navazuje na předchozí tantrické představy, které přinesly do indického náboženského prostoru dosud nevídané pojetí těla. Tato tantrická inovace se odehrála na dvou rovinách. První z rovin není zdánlivě nijak zvlášť revoluční: jde o popis struktury jemnohmotného těla a některých tělesných procesů, tedy toho, co badatelé občas nazývají tantrickou anatomií a tantrickou fyziologií. Ve svém zájmu o konstrukci a fungování těla tantrismus opravdu neotvírá žádné neznámé pole, podobné spekulace najdeme již v pozdní védské literatuře. Mohli bychom tedy na tyto tantrické koncepty pohlížet jen jako na nový výsledek přirozeného pokračování tradičního předmětu zkoumání. Takový postoj by však byl chybný a zastřel by nám možnost pochopit a docenit, v čem se tantrismus zásadně liší od podobných předchozích spekulací. Ty totiž byly přirozeně deskriptivní – snažily se přijít na to, jak je lidské tělo konstituováno, jaké procesy se v něm odehrávají a jak je možné je ovlivnit žádoucím směrem. Zatímco však například upanišadoví myslitelé předkládali pouhý popis této látky, tantrik má docela jiné ambice. On svět nepopisuje, nýbrž jej vytváří.

Oč jde? Zde není prostor na podrobný výklad tohoto tantrického procesu, jelikož ale jóga přebírá jeho výsledky a současně se liší v jeho pojetí, alespoň základní představení je nutné podat. Klíčovou tantrickou technikou je vizualizace, během níž adept na základě nesmírně podrobných popisů, které si musí dokonale osvojit, vytváří v duchu zcela přesný obraz popsané skutečnosti. Předmětem vizualizace může být cokoli: božstvo, rituál, vesmír, ale také určité prvky uvnitř tantrikova těla (například čakry) či tělesné procesy. Podstatné je, že výsledek této vizualizace je z hlediska tantrické nauky zcela skutečný, ba dokonce má vyšší ontologickou platnost než materiální podoba daného předmětu nebo fyzické provedení rituálu. Nám to může znít nezvykle, jak ale ukázal David Shulman ve své trefně nazvané studii *More than Real*,²³⁰ v indickém prostředí jde o zcela samozřejmý koncept.

²²⁹ Řešením této otázky se zabývá WENDY DONIGER ve dvou nedávno publikovaných knihách: *The Mare's Trap: Nature and Culture in the Kamasutra*, New Delhi: Speaking Tiger, 2015 (tato kniha následně vyšla pod zcela jiným názvem, aniž by vydavatel zmínil existenci předchozího indického vydání: *Redeeming the Kamasutra*, New York: Oxford University Press, 2016); a *Against Dharma: Dissent in the Ancient Indian Sciences of Sex and Politics*, New Haven: Yale University Press, 2018. Autorka ukazuje, jak jsou všechny tři základní texty oblastí lidského života (*Mánavadharmašástra*, *Kámasútra* a *Arthašástra*) vzájemně provázané a jak řeší konflikt mezi svými ideály.

²³⁰ DAVID SHULMAN, *More than Real: A History of the Imagination in South India*, Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Tvůrčí charakter takovéto vizualizace se odráží i v sanskrtském pojmu, jímž je tento proces označován: *bhāvanā*. Tento termín sice může v odlišných kontextech nabývat různé technické významy, avšak v případě tantrické vizualizace se neodchyluje od svého základního určení. Podstatné jméno *bhāvanā* je odvozeno od slovesného kořene „být“ (*√bhū*), přesněji řečeno od jeho kauzativní formy (*√bhāvaya*, způsobit bytí),²³¹ a znamená tedy doslova „způsobení, aby něco bylo“, čili „vytvoření“. Ačkoli je smysl tantrické vizualizace jasný (tantrik si v duchu představuje detailně věrný obraz nějakého jevu a tím jej fakticky vytváří), výstižně přeložit tento pojem není vůbec snadné. Někteří autoři používají slova jako „meditace“ či „kontemplace“, což v některých výjimečných případech může být oprávněné, avšak ve většině kontextů je to překlad nedostatečný. Mnozí badatelé se tedy snaží o přesnější překlad, ale žádný z těch, na který jsem dosud narazil, mi nepřipadá natolik výstižný, abych si ho mohl osvojit. Používám tedy výraz „eidetická tvůrčí vizualizace“, byť jsem si vědom, že jde o poněkud kostrbatý obrat.²³²

Tuto krátkou jazykovou exkursi jsem podal proto, abych mohl ukázat, v čem se dle mého názoru liší tantrické a jógové pojetí těla. Tantrik si může jakékoli prvky svého těla libovolně vytvářet, může v něm dávat vzniknout jakýmkoli procesům, souhrnem může s tělem nakládat bez jakéhokoli omezení (jak záhy uvidíme, může ho například rozložit na jednotlivé živly a opět ho z nich složit). Z toho ale také plyne, že nemůže existovat nějaký normativní popis tantrického těla, tedy oné tantrické anatomie a fyziologie. Žádné tantrické tělo samo o sobě neexistuje, tantrik ho vytváří během meditačního rituálu, při eidetické tvůrčí vizualizaci.²³³ Proto mohou texty různých tantrických tradic podávat odlišné popisy či počty určitých tělesných prvků (například čaker). Neexistuje totiž žádný „původní“, „skutečný“ ani „správný“ popis či počet.

Domnívám se však, že jógové texty chápou toto tantrické (v jejich případě snad lépe jógové) tělo odlišně. Tato otázka zatím není nikde zpracovaná, takže následující názor budiž vnímán jako předběžná hypotéza. Z charakteru a celkové dikce jógových (a to zejména hathajógových textů) se zdá, že jejich autoři chápali – na rozdíl od tantriků – jednotlivé prvky tantrické anatomie a fyziologie jako samy o sobě skutečně existující, nikoli tedy vytvářené až v průběhu meditace. Zkrátka čakry jsou od narození přirozenou součástí těla,²³⁴ byť na

²³¹ DAVID SHULMAN se domnívá, že slovo *bhāvanā* může být odvozeno jak od nekauzativní, tak kauzativní podoby slovesa *√bhū* (*ibid.*, s. 19), avšak po mém soudu má pravdu ANDREW OLLETT, který připouští možnost odvození jen z kauzativní formy; „What Is Bhāvanā?“, *Journal of Indian Philosophy* 41.3 (2013): 221–262, s. 228.

²³² Inspirací mi byl PÉTER-DÁNIEL SZÁNTÓ, který ve své disertaci pojem *bhāvanā* překládá jako „eidetic meditation“ nebo „eidetic visualization“ (*Selected Chapters from the Catuspīṭhatantra*, vol. 1: *Introductory Study with the Annotated Translation of Selected Chapters*, Oxford: Balliol College, University of Oxford, 2012, s. 7, pozn. 2; s. 33).

²³³ To je podstatná skutečnost, která však není mezi badateli v dostatečném povědomí, byť na ní upozornil již v roce 1965 AGÉHÁNANDA BHÁRATÍ ve své knize *Tantric Traditions*, rev. and enl. ed., Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1993, s. 291.

²³⁴ Opakovaně zde používám příklad čaker, protože jde patrně o nejznámější prvek této tantrické anatomie. Tantrické a jógové tělo má však podobných specifických prvků mnohem více.

jemnohmotné úrovni. Tento rozdíl je velmi dobře vidět na jazykové úrovni. Zatímco v tantrických textech reprezentují rozličné formy slovesa „způsobit bytí“ (*√bhāvaya*) jeden z nejčastěji užívaných slovesných kořenů v těchto spisech,²³⁵ v jógových textech jsou tyto tvary velmi řídké.²³⁶ Zdá se tedy, že jógin na rozdíl od tantrika nemá možnost vytvářet libovolné prvky svého těla.

Druhá rovina, na níž se tantrismus liší od ostatních indických tradic, se týká celkového pohledu na tělo a jeho zapojení do rituální praxe. Žádná jiná indická náboženská tradice nepřisoudila tělu tak klíčový význam při dosahování svých cílů jako tantrismus. Jistě, zmínil jsem již, že asketické prostředí je velmi silně tělesně orientované a i pro něj platí, že tělo je zde nástroj, pomocí něhož lze dosáhnout kýžený cíl. Děje se tak však cestou jeho trýznění, umrtvování,²³⁷ které může ústít až v trvalé tělesné postižení,²³⁸ tedy vlastně popření. Naproti tomu v tantrickém prostředí asketické praktiky podobného druhu nenajdeme.²³⁹ Tělo zde není něco nepatřičného, nečistého, co je nutné potlačit, popřít a bránit se nástrahám jeho potřeb, jak je tomu v jiných tradicích, včetně asketických, nýbrž právě naopak: tělo je součástí božského světa a je výsostným prostředkem, jímž lze dosáhnout stanoveného cíle v tom či onom tantrickém usilování.²⁴⁰ Nepřekvapí tedy, že součástí mnohých tantrických rituálů je i

²³⁵ Zdaleka nejčastěji se objevuje optativ třetí osoby singuláru aktiva (*bhāvayet*), tedy „nechť eidetickou vizualizací vytvoří“, dále pak absolutiv (*bhāvayitvā*) a různé pády přezentního participia (*bhāvayant*), nejčastěji nominativ (*bhāvayan*) a genitiv (*bhāvayataḥ*). Velmi časté jsou též tvary s předponou *vi-* (např. *vibhāvayet*). Tento odhad je založen na mé znalosti korpusu východoindických kaulisticko-šaktistických tanter, letmý pohled do elektronické databáze tantrických textů ale potvrzuje, že patrně platí i pro další oblasti, včetně buddhistických tanter.

²³⁶ Nejsem si vědom jediného výskytu tohoto slovesného kořene v jógových textech, který by mohl být interpretován v tantrickém smyslu tvořivé vizualizace. Pokud už se zde vyskytuje, pak nejčastěji ve významu „meditovat“.

²³⁷ Slovo „umrtvování“ není jen metaforické označení asketické praxe, neboť některé asketické postupy vedou ke skutečnému odumření části těla. Patrně nejznámější je technika zvaná „zdvižená ruka“ (*ūrdhvaḥāhu*), při níž asketa složí slib, že zdvihne svou paži (nebo dokonce obě dvě paže) a již nikdy ji nevrátí zpět. Po několika letech celá paže pochopitelně atrofuje. Jde o starou techniku, která je dobře zdokumentována jak v textech, ale též v indickém umění, např. již na slavném reliéfu v Mámmalapuram (TAMARA I. SEARS, „From Guru to God: Yogic Prowess and Places of Practice in Early-Medieval India“, in DIAMOND (ed.), *Yoga*, s. 48; POWELL, „Etched in Stone“, s. 54) či na mughalských miniaturách (RACHEL PARIKH, „Yoga under the Mughals: From Practice to Paintings“, *South Asian Studies* 31.2 (2015): 215–36, s. 232–233). Vyskytuje se však i mezi dnešními askety (DANIELA BEVILACQUA, „Let the Sādhus Talk: Ascetic Understanding of Haṭha Yoga and Yogāsana“, *Religions of South Asia* 11.2–3 (2017): 182–206, s. 189–190 a 201).

²³⁸ Pokud je mi však známo, ne všechny asketické tradice připouštějí možnost trvalého poškození těla. Zřejmě je to možné v tradici dašanámí, ale nikoli v rámanandí.

²³⁹ Je sice pravda, že v některých tantrických rituálech je občas potřeba obětovat svou vlastní krev, kus masa či část končetiny (v extrémním případě vlastní hlavu) k uspokojení divokých bohyň a jóginí, které za to tantrikovi poskytnou, čeho si žádá; to je však zjevně docela jiný kontext než obvyklé asketické sebetrýznění.

²⁴⁰ ANDRÉ PADOUX, *The Hindu Tantric World: An Overview*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2017, s. 73–85. Trefně tuto skutečnost shrnuje *Hevajratana*: „Jak by prospěch mohl nastat bez těla?“ (*dehābhāve kutaḥ saukhyam*, 2.2.35a). K tomuto verši mě přivedl HARUNAGA ISAACSON ve své přednášce „The Body in Buddhist

proces zbožštění tantrikova biofyzického těla, kterého dosáhne pomocí manter, kontroly dechu a eidetické tvůrčí vizualizace.²⁴¹

Jóga sice nejde tak daleko jako tantrismus, aby rituální cestou zbožšťovala tělo,²⁴² nicméně sdílí s tantrismem představu, že právě lidské tělo je tím nejpatříčnějším nástrojem k dosažení konečného cíle,²⁴³ a přebírá řadu konceptů tantrické anatomie a fyziologie. Jak uvidíme hned v následující šesté kapitole, tím zdaleka nejdůležitějším tantrickým konceptem pro otázku tělesné nesmrtnosti v józe je představa, že člověk je obdařen nektarem nesmrtnosti, jenž mu umožňuje vůbec žít. Některé jógové techniky k dosažení tělesné nesmrtnosti jsou tedy zaměřeny na získání schopnosti obezřetně hospodařit s touto drahocennou substancí.

5.3 Typy těl v józe

Ve třetí kapitole jsme viděli, že klíčovým tématem pro otázku charakteru nesmrtnosti v jógových textech jsou různé typy těl, které se dle názoru badatelů v této souvislosti v textech objevují. Dále jsme konstatovali, že prakticky existuje konsensus badatelů o tom, co jógová nesmrtnost znamená, totiž že jde o postupnou proměnu materiálního dokonalého těla v tělo božské, jež je duchovní a nesmrtelné, přičemž někteří autoři hovoří ještě o jiných typech těl (zejména o jógovém a diamantovém těle). Zároveň ale bylo podezřelé, že ačkoli badatelé o těchto různých tělech běžně hovoří, neodkazují při tom na samotné jógové texty. Pojďme tedy nyní prozkoumat, co nám jógová literatura o jednotlivých typech těl ve skutečnosti říká. Předmětem následujícího pátrání však pochopitelně budou jen ty typy těl, které badatelé zmiňují v souvislosti s dosahováním nesmrtnosti, nikoli veškerá možná těla vyskytující se v jógových textech v různých indických jazycích.²⁴⁴

Tantric Yoga“ (Londýn, 15. 9. 2016), v níž ukázal, že ačkoli fyzické tělo zdánlivě nehraje v tantrickém buddhismu podstatnou roli, protože jeho praxe je meditačně vizualizační, ve skutečnosti je nepostradatelným prostředkem k dosažení cíle.

²⁴¹ SIMONE McCARTER, „The Body Divine: Tantric Śaivite Ritual Practices in the Svachchandatantra and Its Commentary“, *Religions* 5.3 (2014): 738–750; ALEXIS SANDERSON, „Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir“, in *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, Paris: CNRS Éditions, 2002, s. 174–176; MICHAEL SLOUBER, *Early Tantric Medicine: Snakebite, Mantras, and Healing in the Garuda Tantras*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2017, s. 41–42 a 67–68; GAVIN FLOOD, *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*, London – New York: I.B. Tauris, 2006, s. 11–13, 74–76 a 113–116.

²⁴² Rozhodně v tomto ohledu nesouhlasím s TAMAROU COHEN, která tvrdí, že „zbožštění těla je hathajógový proces“; „Uddālaka's Yoga in the Mokṣopāya“, *Religions* 11.3 (2020): 111, s. 4. Na podporu svého tvrzení paradoxně cituje mimo jiné i můj článek z roku 2015 (v poznámce 11), který však dokazuje pravý opak.

²⁴³ Toto tvrzení v plné míře pochopitelně platí jen pro tělesně orientovanou jógu. Meditačně zaměřené jógové tradice (včetně patañžaliovské jógy) pracují s tělem jinak a zpravidla se snaží o potlačení jeho běžných procesů.

²⁴⁴ Takováto analýza by byla bezpochyby nesmírně užitečná a dost možná by mohla i nějak přispět k řešení otázky charakteru nesmrtnosti v józe. Nicméně jednak toto téma už vybočuje z hranic pátrání vytyčených v této práci, zejména ale jeho zpracování je mimo mé jazykové kompetence. Zdá se mi totiž, že mnoho

5.3.1 Dokonalé tělo

Zdaleka nejčastěji zmiňovaným typem těla, který autoři citují v souvislosti s procesem tělesné proměny ústícím v nesmrtelnost, je dokonalé tělo (*siddhadeha*). Tento druh těla má být prvním, který jógin nabyde díky své úspěšné praxi. Je to překvapivé, avšak termín „dokonalé tělo“ se nevyskytuje v žádném hinduistickém jógovém textu, který je mi znám. A to ani v podobě, kterou uvádějí všichni autoři (*siddhadeha*), ale ani v žádné jiné možné synonymické formě.²⁴⁵ Při snaze pochopit tuto znepokojivou skutečnost bychom mohli spekulovat o tom, že autoři, kteří o dokonalém těle hovoří, čerpají z jógových pasáží v tantrických textech, neboť jedním z dominantních cílů prezentovaných v tantrách je získat tělesné dokonalosti (*siddhi*). Výraz „dokonalé tělo“ by pak bylo možné chápat jako tělo obdařené těmito dokonalostmi. Tak tomu ale není, protože v tantrických textech je tento pojem nesmírně vzácný: vím pouze o dvou dílech, které tento výraz zmiňují, přičemž jeden je vydaný jen z části a velmi nekvalitně²⁴⁶ a druhý existuje pouze v rukopise.²⁴⁷

Jediným jógovým textem, který zřetelně mluví o dokonalém těle, je buddhistický spis *Amrtasiddhi*, jenž pochází z vadžrajánového prostředí a o němž bude řeč v následující kapitole. Ten dokonce obsahuje oddíl nazvaný „Rozbor dokonalosti těla“ (*kāyasiddhiviveka*), sestávající ze dvou veršů:

jedinečného materiálu se nachází v nesanskrtských jógových textech, zejména tamilských, telugských a maráthských. Jógové písně v maráthštině byly alespoň částečně zpracovány (KIEHNLE, *Songs on Yoga*), díky čemuž víme, že tato tradice pracuje s konceptem čtyř těl (*sthūla, sūkṣma, kāraṇa* a *mahākāraṇa*; *ibid.*, s. 107–110, 245–248, 296, 300–301, 304, 312), který patrně nemá paralelu v sanskrtských textech.

²⁴⁵ V jógových textech se vyskytuje celá škála sanskrtských pojmů znamenajících tělo (*deha, kāya, vapus, śarīra, vighra, piṇḍa, tanu, kalevara, ghaṭa* atd., další výrazy uvádí WUJASTYK, „Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India“, s. 190). Avšak ani žádné z těchto slov pro tělo se nikde neobjevuje ve spojení s pojmem „dokonalý“ (*siddha*). Je sice pravdou, že převážně pracuji s publikovanými edicemi textů a nikoli s rukopisy, takže nelze vyloučit, že se termín „dokonalé tělo“ nachází v některém mně neznámém rukopise, nicméně i většina autorů, kteří o dokonalém těle hovoří, používají edice jógových děl.

²⁴⁶ Je jím *Matsyendrasaṃhitā*, kde verš 6.6a zmiňuje „jóginu majícího dokonalé tělo“ (*siddhatanur yogi*), které získal pomocí koncentrace na živly větru a ohně popsané v předchozích verších (tato kapitola je k dispozici v kritické edici v zatím nepublikované disertaci: CSABA KISS, *Matsyendranātha's Compendium (Matsyendrasaṃhitā): A Critical and Annotated Translation of Matsyendrasaṃhitā 1–13 and 55 with Analysis*, Oxford, Faculty of Oriental Studies, Balliol College, University of Oxford, 2009, s. 139; v letošním roce by ale tato práce měla vyjít tiskem jako první svazek řady Hatha Yoga Series v Institut Français de Pondichéry), a verš 17.60a zmiňuje „siddhu s dokonalým tělem“ (*siddhatanuḥ siddho*), které obdržel díky dostaveníčku s jóginími druhu khéčarí (*khecarimelana*), i tato kapitola je k dispozici v dobrém vydání, neboť se nachází v příloze knihy MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*, s. 143–147.

²⁴⁷ Jde o kaulistický text *Kulasāra* (NAK 4-137, NGMPP A40/11), fol. 75r (*siddhadehasya*) a fol. 82v (*siddhadeho*). Druhou pasáž cituje SOMADEVA VASUDEVA, „Powers and Identities: Yoga Powers and the Tantric Śaiva Traditions“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, s. 287. I zde tantrik získává dokonalé tělo při setkání s jóginími, tentokrát poté, co jim obětoval svou krev.

(24.1) Když nastane ovládnutí nečistot²⁴⁸ a spojení obou *bindu*,²⁴⁹ nechť je tehdy tělo považováno za dokonalé (*siddha*), obdařené všemi přednostmi. (24.2) [Když je jógin] zbaven [pocitů] chladu, horka, žízně, strachu, libida, touhy apod., překračuje na druhý břeh oceánu bolesti, nemoci, stárnutí, strasti a zármutku.²⁵⁰

Tento popis dokonalého těla je příliš strohý a nejasný, než aby z něj šlo vyvodit, v čem přesně ona dokonalost spočívá. Nicméně z odkazu na spojení „obou *bindu*“ se zdá, že musí jít téměř o vrcholnou fázi jóginova usilování, neboť tak o něm hovoří sedmá kapitola tohoto textu. Avšak hned následující verš tuto představu nabourává, neboť říká:

(25.1) Když jógin získá dokonalé tělo díky proniknutí srdečním uzlem, tehdy se objeví veleprázdnota²⁵¹ a tehdy [též nastane] prázdný²⁵² okamžik.²⁵³

Uvedený popis odpovídá třetí, tedy předposlední úrovni jógové praxe, nikoli nejvyššímu stupni. Nezdá se tedy, že by tento text používal pojem dokonalé tělo v nějakém jasně vyhraněném technickém smyslu. Navíc žádný z následných hinduistických jógových traktátů, které z *Amrtasiddhi* bohatě čerpají, tento pojem nepřebírá, ačkoli koncept čtyř úrovní jógové praxe prvně vyložený v *Amrtasiddhi* převzala řada z nich. To jen potvrzuje skutečnost, že termín dokonalé tělo nehrál v jógovém prostředí žádnou roli. A jen pro upřesnění doplňme, že žádný z autorů, kteří o dokonalém těle hovoří, dílo *Amrtasiddhi* nezmiňují, což je přirozené, neboť tento spis nebyl dosud vydán.

V hinduistickém prostředí vím pouze o dvou textech obsahujících pojem „dokonalé tělo“, které lze jednoznačně dát do souvislosti s jógou. Prvním je raná *Skandapurána*,²⁵⁴ kde je

²⁴⁸ Z textu žel není jasné, co je míněno těmito nečistotami (*kaṣāya*). Předchozí verš zmiňuje „patero nečistot“ (*pañcakaṣāyāḥ*, 23.2c), nijak ale tento termín nevysvětluje. Buddhistické texty sice používají pojem patera nečistot, jde ale zjevně o docela jiný koncept; AYAKO NAKAMURA, *Das Wesen des Buddha-Erwachens in der frühen Yogācāra-Schule*, Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016, s. 301, pozn. 83 (s odkazy na texty).

²⁴⁹ Jde o spojení dvou druhů *bindu*, mužského a ženského, v jóginově těle.

²⁵⁰ *yadā siddhiḥ kaṣāyānāṃ bindudvayasya melakam | siddham tadā vijānīyāt kāyaṃ sarvagunānvitam ||24.1|| śītātapatṛṣṭrāsakāmalobhādivarjitaḥ | ādhivyādhijarāduḥkhaśokasāgarapāragah ||24.2||.*

²⁵¹ Veleprázdnota (*mahāsūnya*) je třetí v hierarchické řadě prázdnot, které jógin dosahuje během svého usilování v buddhistické tantrické praxi. Rozbor čtyř prázdnot obsahuje například PER KVÆRNE, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of the Caryāgiti*, Oslo: Universitetsforlaget, 1977, s. 32–34.

²⁵² „Prázdný“ (*vilakṣaṇa*) okamžik je poslední z řady čtyř okamžiků vadžrajánové sexuální praxe, který je prostý vášně i její absence (*rāgārāgavivarjita*; *Hevajratantra* 2.3.8d). *Amrtasiddhi* však učí pozměněnou sekvenci těchto okamžiků a „prázdný okamžik“ je v tomto textu třetí v pořadí. Doslovný překlad slova *vilakṣaṇa* by byl „bez charakteristik“ či „bez určujících znamení“, v daném kontextu se mi ale líbí překlad „prázdný“ (blank), který používá PER KVÆRNE, *ibid.*, s. 34.

²⁵³ *siddhakāyo yadā yogi hṛdayagranthibhedataḥ | mahāsūnyam tadāyātāṃ kṣaṇam vilakṣaṇam tadā ||25.1||.*

²⁵⁴ Nemyslím tedy rozsáhlou sbírku původně nezávislých textů, která byla někdy v pozdním středověku sestavena v jeden celek a je dodnes tradována pod tímto názvem, nýbrž originální purānu, jež získala svou konečnou podobu nejpozději na konci sedmého století (HANS BAKKER, *The World of the Skandapurāna: Northern India in the Sixth and Seventh Centuries*, Leiden: Brill, 2014, s. 4 a 137–138) a jejíž kritická edice je postupně publikována.

tento termín použit při popisu pášupatovských jóginů. Když bohyně Umá spatří na hoře jménem Šríparvata ohromné jóginy konající askezi a zářící jak rozžhavené slunce,²⁵⁵ udivena se táže svého manžela Šivy, kdo tito jógini jsou. Ten jí odpoví, že to jsou mistři jógy sběhlí v pášupatovské józe, kteří „mají dokonalá těla, mohou se přemístit na libovolné místo, dosáhli nejvyššího stavu schopnosti vysvobození, svrchovaného cíle“.²⁵⁶ Vidíme tedy, že v tomto textu stojí dokonalé tělo na vrcholu jógové praxe a jeho dosažení znamená konečné vysvobození.

Druhým dílem, v němž se objevuje pojem „dokonalé tělo“, jsou *Příběhy devíti náthů* (*Navanāthacaritramu*), telugský text z patnáctého století, jehož obsahem jsou hagiografické příběhy devíti slavných jógových mistrů. Ve druhém zpěvu je podán příběh o Sárangadharovi (který je v jógové tradici známější pod jménem Čaurangi), což je jedno z nejznámějších vyprávění o jóginech, které se vyskytuje v mnoha verzích v řadě indických jazyků.²⁵⁷ Pro nás je teď podstatné, že když princ Sárangadhara přijde o všechny čtyři končetiny, jógin Mínanátha mu opět navrátí tělesnou úplnost a Sárangadhara následně získá nejen nové jméno (Čaurangi, „mající čtyři údy“), ale i „dokonalé tělo“ (*siddhadeha*).²⁵⁸ Zjevně ale ani tato pasáž nám v našem pátrání po dokonalém těle v jógových textech nijak nepomůže, neboť Čaurangiho dokonalé tělo není nějakým výchozím bodem, z něhož by postupnou proměnou tento jógin získal nesmrtelné tělo. Ba naopak, explicitně se zde praví, že krom Šivy nikdo jiný nemůže být nesmrtelný.²⁵⁹

I když však opustíme žánr jógových a tantrických textů, zjistíme, že pojem „dokonalé tělo“ je neobvyklý v celé sanskrtské literatuře. Existují pouze dvě tradice (vzájemně příbuzné), kde je tento termín běžněji užíván, totiž bengálský višnuismus a sahadžija.²⁶⁰ V bengálském višnuismu je „dokonalé tělo“²⁶¹ důležitým výsledkem úspěšné náboženské praxe, neboť jedině v tomto těle smí oddaný višnuista bažící po účasti na milostných hrátkách božského páru Kršny a Rádhy vstoupit do nejvyššího višnuistického světa, Vradžalóky, a tam

²⁵⁵ *tapaḥsiddhān mahāyogāñ jvalanādityavarcaśaḥ* (*Skandapurāṇa* 70.40cd).

²⁵⁶ *ta ete siddhadehārthāḥ svacchandagaticāriṇaḥ | mokṣasiddhiṃ parāṃ niṣṭhāṃ gantāraḥ paramaṃ padam ||* (*Skandapurāṇa* 70.44). Tuto pasáž přeložil HANS BAKKER (*The World of the Skandapurāṇa*, s. 142), uvádí ale jiné číslování veršů, neboť v době publikace jeho knihy neexistovalo kritické vydání této kapitoly (vyšlo v roce 2018).

²⁵⁷ Jeho příběh je obsažen již v tibetském překladu Abhjadattovy sbírky vyprávění o osmdesáti čtyřech buddhistických tantrických mistrech; JAMES B. ROBINSON, *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas: Caturaṣīti-siddha-pravṛtti by Abhayadatta*, Berkeley, CA: Dharma Publishing, 1979, s. 51–56.

²⁵⁸ JAMAL ANDRE JONES, *A Poetics of Power in Andhra, 1323–1450 CE*, PhD Thesis, Department of South Asian Languages and Civilizations, The University of Chicago, 2018, s. 187–188. K pojetí těla v tomto textu, viz s. 203–205.

²⁵⁹ *Ibid.*, s. 203.

²⁶⁰ V odborné literatuře se dosud převážně užívá označení „višnuistická sahadžija“, aby se odlišila od domnělé buddhistické sahadžije. Na jiném místě jsem vysvětlil důvody, proč je toto označení nemístným pleonasmem (neexistuje žádná jiná sahadžija než višnuistická): „What Should Mínanāth Do to Save His Life?“, in DAVID N. LORENZEN a ADRIÁN MUÑOZ, *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Nāths*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. 178, pozn. 19.

²⁶¹ Ačkoli texty této tradice používají i termín *siddhadeha*, častěji se vyskytuje jeho synonymum *rūpadeha*.

jako voyer, poté co získá cizí identitu některého obyvatele tohoto světa, pozorovat dovádění svrchovaného božstva. Termín „dokonalé tělo“ se vyskytuje jak v sanskrtských,²⁶² tak bengálských textech²⁶³ a jeho přesný obsah je předmětem debat višnuistických teologů i moderních badatelů.²⁶⁴ Je však zjevné, že tento kontext nijak nesouvisí s dokonalým tělem, jak o něm mluví badatelé v souvislosti s jógovou nesmrtností. A totéž platí pro význam dokonalého těla v sahadžijovských textech.²⁶⁵

5.3.2 Diamantové tělo

Další tělo, o němž autoři v souvislosti s jógovou nesmrtností mluví, je diamantové tělo.²⁶⁶ Avšak ani toto tělo se ve formě, kterou badatelé ve svých pracích uvádějí (*vajradeha*), v žádném jógovém textu nenachází. Nicméně několik málo děl obsahuje jiný, synonymický tvar (*vajrakāya*). Pro naši otázku postupné tělesné proměny a dosažení nesmrtnosti má největší význam zmínka o diamantovém těle v dosud téměř neprozkoumaném textu *Šivajóga[pra]dīpikā*,²⁶⁷ jenž byl snad složen na počátku patnáctého století v jižní Indii.²⁶⁸

Ve třetí kapitole (verše 51–57) text popisuje, jaké schopnosti jógin postupně nabývá, když praktikuje osmidílnou hathajógu. Během prvního roku je zbaven nemocí a oblibován

²⁶² Viz například *Bhaktirasāmṛtasindhu* 1.2.295, jež ve svém překladu rozebírá HABERMAN, *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin*, s. liii–liv a 96, pozn. 126.

²⁶³ *Caitanyacaritāmṛta* 2.8.47e, 2.22.66c, 3.1.54 (zde dokonalé tělo dosáhne pes, který vyslovil Kršnovovo jméno), 3.5.96 a 3.11.46.

²⁶⁴ K touto tématu tedy existuje celkem bohatá literatura, k podstatnějším studiím patří: DAVID L. HABERMAN, „Entering the Cosmic Drama: Līlā-Smarana Meditation and the Perfected Body“, *South Asia Research* 5.1 (1985): 49–57; DAVID L. HABERMAN, *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānuḡā Bhakti Sādhana*, Delhi: Motilal Banarasidass, 2001, s. 72–73, 86–93, 99–104 a 116–123; CHARLES R. BROOKS, „Hare Krishna, Radhe Shyam: The Cross-Cultural Dynamics of Mystical Emotions in Brindaban“, in O. M. LYNCH (ed.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 262–285.

²⁶⁵ HUGH URBAN, „Secret Bodies: Re-Imagining the Body in the Vaisnava-Sahajiya Tradition of Bengal“, *Journal of South Asian Literature* 28.1–2 (1993): 45–62; HUGH B. URBAN, *The Economics of Ecstasy: Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 147 a 153; SAKTI NATH JHA, „Cāri-Candra Bhed: The Use of the Four Moons“, in RAJAT KANTA RAY (ed.), *Mind Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal*, Calcutta: Oxford University Press, 1995, s. 71; JEANNE OPENSHAW, *Seeking Bāuls of Bengal*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 236–237.

²⁶⁶ Viděli jsme (v podkapitole 3.2.3), že DAVID WHITE, jenž o diamantovém těle mluví nejčastěji, ho patrně chápe jako synonymum pro dokonalé tělo.

²⁶⁷ Jediná edice textu v dévanágari (z roku 1907 v řadě *Ānandāśramasamskṛtagranthāvalih*) nazývá toto dílo *Šivayogadīpikā*. Avšak SETH POWELL, jenž se tímto textem zabývá ve svém disertačním projektu na Harvardově universitě, zjistil (osobní sdělení), že v naprosté většině rukopisů v kolofonu stojí *Šivayogapradīpikā* („Osvětlení šivovské jógy“). To je tedy zřejmě skutečný název tohoto spisu. Ostatně zmíněná edice je značně nekvalitní a je evidentně založená pouze na jediném rukopise.

²⁶⁸ Datace textu je nejistá a její přesnější stanovení závisí na určení dat několika telugských autorů. CHRISTIAN BOUY datuje text do patnáctého století (*Les Nātha-yogin et les upanišads*, s. 141) a dosavadní výzkum SETHA POWELLA tento údaj potvrzuje (ústní sdělení). Podle jeho názoru text pochází z prostředí vírašaivů.

lidmi, ve druhém roce získá výřečnost a básnické schopnosti, ve třetím roce bude ochráněn před nebezpečnými zvířaty, ve čtvrtém bude zbaven různých soužení (žízně, spánku, hladu a chladu), v pátém roce obdrží dokonalý sluch, dovednost řeči a schopnost vstoupit do jiného těla, v šestém nebude moci být poraněn ani hromem, získá dalekozrakost a schopnost rychlého pohybu, v sedmém snadno opustí zemi, v osmém získá tělesné dokonalosti (*vibhūti*). Teprve nyní přichází zmínka o diamantovém těle: „V devátém roce dokáže cestovat v atmosféře, pohybovat se všemi směry a získá diamantové tělo.“²⁶⁹ Text pokračuje výčtem dalších schopností: v desátém roce se dokáže pohybovat rychlostí myšlenky a může se přesunout kamkoli se mu zamane, v jedenáctém roce získá vševědoucnost a dosáhne úspěchu,²⁷⁰ konečně v závěrečném dvanáctém roce dojde cíle svého usilování, jímž je šivovství. Nabyde tedy stejných schopností, jaké má bůh Šiva, totiž tvořit a opět ničit vesmír,²⁷¹ což je běžný cíl tantrického šivaismu.

Téměř totožná pasáž o dvanáctiletém postupu jógina se nachází v dalším jógovém textu, *Siddhasiddhāntapaddhati* (5.34–41), jenž pochází nejspíš až ze sedmnáctého či pravděpodobněji dokonce z osmnáctého století.²⁷² I zde se dozvídáme, že v devátém roce obdrží jógin diamantové tělo (*vajrakāya*), dokáže se pohybovat v povětří, případně jakýmkoli směrem.²⁷³ Rozdíl spočívá pouze v tom, že jednotlivé schopnosti, jichž jógin v průběhu dvanácti let nabývá, zde nejsou považovány za výsledek hathajógové praxe. Na tomto díle je pak založen další pozdní text (*Siddhasiddhāntasangraha*, snad z konce devatenáctého století), který ale buď přímo doslovně přebírá verše ze *Siddhasiddhāntapaddhati* nebo prozaické pasáže převádí do veršované formy. Inkrimovaný verš o diamantovém těle je zde převzat doslovně.²⁷⁴

²⁶⁹ *gaganacaro digvicaro navame 'bde yas tu vajrakāyaḥ syāt* (ŚYD 3.55ab).

²⁷⁰ Přesný význam tohoto obratu (*siddhimān bhaved yogī*; 3.56b) mi není jasný. Normálně bych ho chápal tak, že jógin dosáhne všechny tělesné dokonalosti (*siddhi*), jenže k tomu už došlo v osmém roce (*vibhūtayas tasya bhavedur aṣṭame*; 3.54d), takže je snad na místě zde výraz *siddhi* chápat nikoli v technickém smyslu tělesných dokonalostí, ale v základním smyslu jako úspěch, dokončení, naplnění apod.

²⁷¹ *dvādaśake śivatulyo kartā hartā svayaṃ bhavati* (ŚYD 3.56cd).

²⁷² Na této této pozdní dataci se shoduje naprostá většina specialistů (BOUY, *Les Nātha-yogin et les upaniṣads*, s. 19, uvádí 1600–1650; MALLINSON, „Nāth Sampradāya“, s. 422a, 425a a 426a uvádí osmnácté století, stejně jako BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“, s. 8, pozn. 32). Je tedy zarážející, že editoři encyklopedického díla k józe (LARSON a BHATTACHARYA, *Yoga*, s. 10) považují tento text za jeden z nejranějších vůbec (v pořadí hathajógových děl ho staví hned na druhé místo) a uvádějí data „1000–1250“. Patrně tak činí pod dojmem prací DAVIDA WHITEA, který je přesvědčen, že jde o raný text z dvanáctého století (viz např. „On the Magnitude of the Yogic Body“, in DAVID N. LORENZEN a ADRIÁN MUÑOZ (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Naths*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. 79). Argumenty, které WHITE uvádí, jsou zcela mylné. Na nesmyslnost této datace reagoval i JAMES MALLINSON v zdrcující recenzi jedné WHITEOVY monografie: „The Yogis' Latest Trick“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 24.1 (2014): 165–180, s. 170.

²⁷³ Verš je téměř totožný jako v ŚYD: *navame vajrakāyaḥ syāt khecaro dikcaro bhavet* (SSP 5.39ab).

²⁷⁴ SSS 5.54cd = SSP 5.39ab.

Další text, tentokrát nezávislý od právě uvedené trojice děl, kde se objevuje diamantové tělo, je *Khéčarívidjá*, o němž jsme v úvodu konstatovali, že zůstává jediným skutečně kriticky vydaným jógovým spisem.²⁷⁵ Termín diamantové tělo (opět ve formě *vajrakāya*) se tu objevuje hned třikrát, vždy jako výsledek úspěšného zvládnutí techniky *khéčarímudrá*, jíž je tento text zasvěcen a které se budeme věnovat podrobněji v příští kapitole (6.2). Jak záhy uvidíme, díky této technice dokáže jógin popíjet nektar nesmrtelnosti. *Khéčarívidjá* v mnoha verších vypočítává, co vše dalšího, krom přirozeně očekávatelné nesmrtelnosti, jógin v důsledku popíjení ambrosie získá. Jedním z těchto plodů je i diamantové tělo. Na dvou místech se nesděljuje pro nás nic podstatného,²⁷⁶ avšak třetí výskyt je zajímavější, neboť se objevuje v kontextu vyvrcholení úspěšné dvanáctileté praxe.²⁷⁷

Jógin, jenž náležitě jazykem popíjí proudící tekutinu nektaru, nechť nezávislý pobývá po dvanáct let jako asketa. Touto jógovou praxí bude zbaven šedin a vrásek. Takovýto mocný jógin mající diamantové tělo žije po sto tisíc let.²⁷⁸

Pro otázku proměny těla je důležité, že v této pasáži je diamantové tělo nejvyšší formou těla, v němž jógin žije prakticky věčně. Zároveň je ale třeba říci, že relevance tohoto díla pro hathajógovou praxi a nauku (a tím i pro naše zkoumání) není tak velká, jak by se mohlo zdát a jak s tímto textem dnešní badatelé nakládají. James Mallinson v podtitulu své knihy uvádí, že jde o „raný text hathajógy“ (an early text of *hathayoga*). To je po mém soudu poněkud matoucí. Jistě, hlavním tématem textu je *khéčarímudrá*, která se záhy stala velmi důležitou hathajógovou technikou. Jinak ale *Khéčarívidjá* nenese žádné rysy hathajógového díla, ze všech hledisek je to čirá tantra.²⁷⁹ Ostatně není náhoda, že se stala součástí kaulistického tantrického spisu *Matsjéन्द्रasamhitá* a že velkou pozornost věnuje zakódované mantrě, jediné díky níž lze dosáhnout úspěchu v praxi. Tuto distinktivní tantrickou techniku „vytažení mantry“ (*mantródhāra*) ze zakódovaného textu nenalezne v žádném jógovém spise. Konec

²⁷⁵ MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*.

²⁷⁶ „Díky popíjení jeho [=nektaru] proudu, věru získá diamantové tělo.“ (*vajrakāyo bhavet satyaṃ tadāplāvanapānataḥ*; 2.25ab); „Z Brahmova místa se řine velechládná nebeská Ganga, popíjeje [ji], za pouhý měsíc [jógin] jistě získá diamantové tělo.“ (*ākāśagaṅgā sravati brahmasthānāt suśītalā, prapiban māsamātreṇa vajrakāyo bhaved dhruvam*; 2.116).

²⁷⁷ Topos dvanáctileté praxe se objevuje v jógových textech poměrně často. Odhaduji, že může souviset s dvanáctiletou délkou výuky jedné védské sbírky, jak byla praktikována v tradičním bráhmanském vzdělávacím systému.

²⁷⁸ *samyag rasanayā yogī sravantam amṛtodakam || sampītvopavaset svastho vratastho dvādaśābdakam | anenābhyāsayogena valīpalitavarjitaḥ || vajrakāyo mahāyogī varṣalakṣaṃ sa jīvati ||* (1.69cd–71ab). Význam slov *svastha* a *vratastha* zde není zcela jasný. MALLINSON překládá tento verš odlišně: „the resolute yogin should curb his diet for twelve years, [living] as an ascetic“ (*The Khecarīvidyā of Ādinātha*, s. 120) a své důvody vysvětluje v poznámce 263 na s. 210–211.

²⁷⁹ Text sám dokonce o sobě hovoří jako o „nejlepší božské tantře“ (*asmin tantravare divye*; 1.16c).

konců o tantrickém charakteru díla svědčí již jeho samotný název, který by se dal přeložit jako „Mantra (*vidyā*) [k ovládnutí jóginí] khéčarí“.²⁸⁰

Toto odlišení žánrů je po mém soudu důležité,²⁸¹ neboť zatímco v jógových textech se pojem diamantové tělo prakticky nevyskytuje (viděli jsme jediný nezávislý doklad v díle z patnáctého století, který pak přebírají dva velmi pozdní texty), v tantrách je diamantové tělo vcelku běžným prvkem (a to i ve tvaru *vajradeha*). Vyskytuje se nejen ve vadžrajánových spisech, kde bychom je přirozeně očekávali,²⁸² nýbrž ve všech žánrech šivaistických i šaktistických tanter, počínaje již ranými šaivasiddhántovými díly. Jedině ve višnuistických tantrách je jeho výskyt řídký, ale objevuje se i tam. Nikde ale toto diamantové tělo není součástí jógové praxe vedoucí k nesmrtelnosti, jak ji popisují výše zmínění badatelé.

Stejná situace je v alchymistických textech, kde se taktéž diamantové tělo vyskytuje poměrně často. Poněkud matoucí může být skutečnost, že některé alchymistické texty svým názvem evokují jógové dílo, jímž ale ve skutečnosti nejsou. Typickým příkladem je *Górakšasamhitā*, tedy *Górakša[náthova] sbírka*, čili spis připisovaný pololegendárnímu zakladateli hathajógy. Tento titul nesou hned tři známější texty: jeden je skutečně jógový (je to ale jen nepochopitelně nazvaný jiný jógový text, *Vivékamártanda*), druhým je šaktistická tantra patřící do souboru Kubdžikámaty a konečně třetí je alchymistický spis,²⁸³ v němž se skutečně diamantové tělo několikrát vyskytuje.²⁸⁴ Pro úplnost je třeba dodat, že diamantové tělo je zmíněno i v jednom jógovém kompendiu z osmnáctého století,²⁸⁵ avšak tato pasáž je téměř jistě převzata právě z alchymistického textu a popisuje následky používání jedné byliny.²⁸⁶

Opustíme-li sanskrtské texty a vydáme se do pátrání po diamantovém těle v jógových dílech sepsaných v dalších indických jazycích, zjistíme, že ani v nich se tento koncept téměř nenachází. Ojediněle se objevuje ve dvou starohindských textech,²⁸⁷ nemá tu ale žádný

²⁸⁰ Výsostně tantrických prvků je v celém textu velké množství. Typicky tantrické je i varování, že pokud adept tuto tajnou nauku někde nepatříčně vyjeví, tak ho na příkaz Šivy okamžitě požere horda jóginí (*ya idaṃ paramaṃ śāstraṃ yatra tatra prakāśayet, sa śiḡhram bhakṣyate devi yoginībhiḥ śivāññayā*; 1.21cd–22ab).

²⁸¹ JAMES MALLINSON si je samozřejmě této problematiky vědom a vyjadřuje se k ní v pozn. 116 na s. 184.

²⁸² Nepřekvapí tedy, že *Amṛtasiddhi*, protohathajógový text z vadžrajánového prostředí, na jednom místě zmiňuje diamantové tělo. Kdo ovládne nektar nesmrtelnosti, „ten se stane dokonalý v diamantovém těle“ (*sa siddho vajrapañjare*, 7.26d).

²⁸³ Jeho krátký rozbor podal WHITE, *The Alchemical Body*, s. 156–158.

²⁸⁴ Nejsm si jist, zda jsem v tomto obsáhlém textu objevil všechny výskyty diamantového těla (*vajradeha(tva)*: 7.132b, 7.145c, 8.65b, 8.74a, 9.131b; *vajrakāya*: 5.260a, 5.297b, 7.149c; *Gorakṣasamhitā*, *Bhūtiprakaraṇa*), žádný ale není relevantní pro naši debatu.

²⁸⁵ *Yuktabhavadēva* 1.109: „Díky aplikování po sedm nocí získá diamantové tělo a ohromnou sílu“ (*saptarātraprayogeṇa vajrakāyo mahābalaḥ*).

²⁸⁶ Zdrojem je s největší pravděpodobností *Rasārṇavakalpa* 597ab, byť podle tohoto textu má být daná bylina (*rudravantī* či *rudantī*) aplikována po šest měsíců (*ṣaṃmāsasya prayogeṇa vajrakāyo mahābalaḥ*).

²⁸⁷ Prvním je Sundaradāsova *Sarvāṅgayogapradīpikā*, kde v pasáži věnované rádžajóze je řečeno, že díky ní se jógin stane nestárnoucí a nesmrtelný a získá diamantové tělo (*amara ajara ati bajra śarīrā*, 3.20c). Tento verš téměř doslova přebírá *Hathayogamañjarī* (*ajara amara ati vajra sarīra*, oddíl „*bajjoli mudrā*“ 72c, s. 57). Ta navíc zmiňuje

technický význam a jsem přesvědčen, že diamantové tělo je tu zmíněno jen kvůli své zvukové podobnosti se jménem techniky, v jejímž rámci je uvedeno.²⁸⁸ V žádných dalších textech jsem tento druh těla nenalezl.²⁸⁹

Na závěr ještě uveďme, že některé jógové texty sice neobsahují přímo pojem „diamantové tělo“, ale různým způsobem přirovnávají tělo k diamantu. Činí tak již Patañdžali, když mezi tělesné dokonalosti (*kāyasamṣpat*) řadí i jeho diamantovou pevnost (*vajrasamṣhananatva*).²⁹⁰ Komentátoři žel považují tuto sūtru za jasnou, takže se téměř nevěnují jejímu výkladu. Nevíme tedy, v čem přesně ona diamantová pevnost těla spočívá. Stejně tak není zcela jisté, zda slovo *vadžra* zde skutečně znamená diamant, nebo zda tu nabývá významu hromoklínu, k čemuž se kloní řada překladatelů.²⁹¹ Inspirováni jsou patrně jedním pozdním komentářem, který tuto variantu uvádí.²⁹² Jsem však přesvědčen, že Patañdžali zde opravdu mluví o diamantové pevnosti či tvrdosti těla, a to z toho důvodu, že zde – stejně jako na mnoha jiných místech – přebírá starší buddhistický materiál; v tomto konkrétním případě popis Buddhova dokonalého těla.²⁹³ Pro naši debatu je důležité, že Patañdžali zařazuje tuto sūtru ihned za popis těla nadaného rozličnými mimořádnými schopnostmi, což dobře koresponduje s pasážemi obsahujícími pojem diamantové tělo ve výše zmíněných hathajógových textech. Jelikož je toto tělo výsledkem ovládnutí živlů, což je důležitá technika

diamantové tělo i jako výsledek postupné meditace (*dhyāna*) na jednotlivá místa v těle (*tā jogī kā vajra śārīra*, 26a, s. 38).

²⁸⁸ Touto technikou je *vajrolīmudrā*, jejíž název koresponduje s pojmem diamantové tělo (*vajrakāya*).

²⁸⁹ Dodejme ještě, že občas je diamantové tělo zmíněno v anglických publikacích překladů poezie tamilských siddhů. Děje se tak ale vždy v komentářích autorů, nikoli – nakolik málo jsem schopen sledovat tamilský originál – v samotných textech siddhů; viz např. T. N. GANAPATHY, *The Yoga of Siddha Bōganāthar*, vol. 2, St. Etienne de Bolton, Quebec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2004, s. 93, 197, 233 a 364.

²⁹⁰ Celá sūtra říká: „Krása, půvab, síla a diamantová pevnost – toť dokonalost těla.“ (*rūpalāvanyabalavajrasamṣhananatvāni kāyasamṣpat*, PYŠ 3.46). K této pasáži se vrátíme v kapitole 7.4.2.

²⁹¹ Činí tak jeden z prvních autoritativních akademických překladů, ostatně dodnes zhusta používaný (JAMES HAUGHTON WOODS, *The Yoga-System of Patañjali*, Cambridge: Harvard University Press, 1914, s. 280), který výraz *vajrasamṣhananatva* překládá jako „the compactedness of the thunderbolt“.

²⁹² Tímto komentátorem je Vidžñānabhikṣu z šestnáctého století, který říká: „*vajrasamṣhanana* je to, čehož úder je ničivý jak rána hromoklínem, nebo to, co je pevné, tvrdé a hutné jako diamant“ (*vajrasyaeva samṣhananaṃ prahāro yasyeti vajravan nibiḍo dṛḍhaḥ samghāto yasyeti vā vajrasamṣhananaḥ*, *Yogavārtika* ad PYŠ 3.45, s. 245 – ve vydání tohoto komentáře se číslování sūter mírně liší od jiných standardních vydání Patañdžaliho textu, takže zde jde opravdu o sūtru 3.45, nikoli 3.46).

²⁹³ Vasubandhu vypočítává čtyři dokonalosti Buddhovy tělesné formy (*rūpakāyasamṣpat*), přičemž jednou z nich jsou „kosti pevné jako diamant“ (*vajrasārāsthisamṣpat*); *Abhidharmakośabhāṣya* ad 7.34(2.d). Text přebírám z online edice projektu GRETEL (řádek 416|05), který je založen na dvou indických vydáních, a přihlížím k anglickému překladu francouzského překladu tohoto díla (LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, vol. 4, English version by LEO M. PRUDEN, Berkeley: Asian Humanities Press, 1991, s. 1147). K této pasáži mě navedl PRADEEP P. GOKHALE (*The Yogasūtra of Patañjali: A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*, London: Routledge, 2020, s. 150), který však Vasubandhuův pojem *vajrasārāsthisamṣpat* překládá „the wealth of thunderbolt-like (unbreakable) bones“.

vedoucí k tělesné nesmrtelnosti, vrátíme se k této Patañdzaliho pasáži při jejím rozboru v kapitole 7.2.4.

Přirovnání těla k diamantu se objevuje i v několika málo pozdějších jógových textech. Tak například *Šivasamhitá* konstatuje, že v důsledku rozplynutí vědomí v čakře zvané *višuddha* získá jógin sílu, díky níž jeho tělo, které je pevnější než diamant, nedojde zničení ani za tisíc let;²⁹⁴ obsáhlé kompendium *Hathatattvakaumudí* hovoří o těle podobném diamantu v důsledku ovládnutí živlu země;²⁹⁵ totéž konstatuje *Amanaska*;²⁹⁶ konečně *Amaraughaśāsana* praví, že v osmém roce své praxe bude jógin „jako diamant“.²⁹⁷

5.3.3 Jógové tělo

Podle Kaljání Mallik (viz kapitola 3.2.2) je synonymem dokonalého těla tělo jógové (*yogadeha*). Nicméně i pátrání po tomto typu těla v jógových textech přináší velmi hubený výsledek: vyskytuje se všehovšudy v jediném starším díle a v jedné pozdní antologii (toto konstatování pochopitelně platí i pro všechny myslitelné synonymické tvary). Tím starším spisem je *Jógabídža*, což je velmi obtížně datovatelné dílo, nebude ale z pozdější doby než z patnáctého století, dost možná může být o jedno století starší.²⁹⁸ Jógové tělo je tu zmíněno jedinkrát a moc se z tohoto verše nedozvíme: „Ani bohové nezískají velemocné jógové tělo“.²⁹⁹ Ke kontextu tohoto verše se záhy vrátíme při rozboru konceptu transformace jóginova těla. Podobně nijak přínosný není ani výskyt jógového těla (*yogadeha*) v kompendiu *Górakśasiddhāntasangraha*, jehož datace je taktéž nejistá, ale nejspíš pochází až z devatenáctého století.³⁰⁰ Zde se dozvídáme, že jógin má odstranit své obyčejné pozemské tělo, vytvořit nové jógové tělo a to ochraňovat.³⁰¹

5.3.4 Božské tělo

Ze všech různých druhů těl, o nichž badatelé tvrdí, že je jógin nabývá během své praxe dosahování nesmrtelnosti, se v jógových textech skutečně vyskytuje pouze božské tělo

²⁹⁴ *tasya na kṣatir āyāti svaśarīrasya śaktitaḥ | samvatsarasahasre 'pi vajrātikaṭhinasya vai ||* (ŚS 5.126).

²⁹⁵ „Na úrovni zemského živlu usilovatel získá tělo podobné diamantu a ovládne živel země, pravil Šiva.“ (*bhūmayyāṃ bhūmikāyāṃ tu śramaṇo vajrasannibham | dehaṃ labhed bhūmitatvaṃ siddhyaty uktaṃ kaparddinā*, HTK 47.28 = KP 268).

²⁹⁶ AS 1.77, celá tato pasáž je přeložena a rozebrána v kapitole 7.3.

²⁹⁷ *aṣtame vajravat bhavet* (AŚ, s. 5, ř. 14).

²⁹⁸ CHRISTIAN BOUY uvádí argumenty pro polovinu patnáctého století (*Les Nātha-yogin et les upaniṣads*, s. 105), editoři připravovaného kritického vydání JAMES MALLINSON a JASON BIRCH se kloní spíše ke století čtrnáctému.

²⁹⁹ *devair api na labhyeta yogadeho mahābalaḥ* (52ab). Cituji ze standardního vydání uvedeného v bibliografii. V připravované kritické edici, která ale zatím není ve fázi, aby z ní bylo možné citovat, se text mírně liší (a je zde číslován 47ab), jeho smysl však zůstává zachován.

³⁰⁰ BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“, s. 8, pozn. 32.

³⁰¹ *yogadehaṃ sṛjaty etaṃ kālabhatyā tv avaty ayam, hanti vaiṣayikaṃ dehaṃ tan nāthaḥ ko hariśvaraḥ* (GSS, s. 48).

(*divyadeha*).³⁰² Viděli jsme, že podle citovaných autorů má jít o nejvyšší formu těla, nemateriální, duchovní tělo, v němž jógin konečně dosahuje nesmrtelnost.³⁰³ V jakých souvislostech se tedy božské tělo v jógových textech nachází?

Několik jógových děl obsahuje následující verš: „Když je však *radžas* vybudena dechem a pohybem *šakti* a dosáhne sjednocení s *bindu*, pak se objeví božské tělo (*divyaṃ vapus*).“³⁰⁴ Z kontextu, v němž se tento verš vyskytuje, je zřejmé, že božské tělo je přímý výsledek spojení *bindu* a *radžas* pomocí kundaliníjógy a není tudíž produktem žádné postupné transformace.³⁰⁵ Krom toho je jasné, že božské tělo není nejvyšší cíl, neboť jóginova praxe pokračuje dalšími technikami i po jeho dosažení.

Několik dalších textů při popisu čtyř stádií jógy zvuku (*nādayoga*) zmiňuje dosažení božského těla, jež je plně síly, bez nemocí a vydávající příjemnou vůni.³⁰⁶ Pro naši diskusi je důležité, že jógin dosahuje božské tělo hned v prvním stadiu (*ārambha*) své praxe. To znamená, že božské tělo není nic mimořádného, ba právě naopak, označuje samotný počátek jóginova usilování a rozhodně tedy nemůže jít o nějaké nemateriální a duchovní tělo. Je jisté, že toto tělo je normální biofyzické tělo, neboť teprve ve třetím stadiu jógové praxe získává jógin některé tělesné schopnosti (je zbaven nemocí, stárnutí, hladu, spánku apod.).

³⁰² Je samozřejmé, že předmětem této analýzy jsou též rozličná synonyma pojmu *divyadeha*. Ta nejsou vždy snadno odhalitelná, neboť nemusejí respektovat pravidla sanskrtské morfologie. Například v bengálských textech se ve významu jóginova božského těla objevuje tvar *devadeha* (dosl. „tělo boha“), který se jinak v sanskrtských textech nevyskytuje, tedy krom dvou pozdních děl (*Gheraṇḍasaṃhitā* a *Goraḥṣasaṃhitā* – *Yogasāra*), jež s velkou pravděpodobností pocházejí právě z východní Indie.

³⁰³ Není bez zajímavosti, že poměrně četné je nesmrtelné božské tělo i v alchymistických textech. Ve výše zmíněném díle *Goraḥṣasaṃhitā* (*Bhūtiprakaraṇa*) jsem našel dvacet výskytů pojmu *divyadeha* (5.176d, 5.252c, 5.254c, 5.261d, 5.301a, 6.95b, 6.102a, 6.198b, 6.288b, 6.337d, 6.459a, 6.482a, 6.571c, 7.14d, 7.18c, 7.152d, 7.243a, 7.322b, 8.103d, 8.133d).

³⁰⁴ *vāyunā śakticāreṇa preritaṃ tu yadā rajaḥ | yāti bindoḥ sahaikatvaṃ bhaved divyaṃ vapus tataḥ* (GP 1.73, GŚN 75, GS 1.73 and VMV 6.66 s *tadā* místo *tataḥ*; v mírně odlišné podobě GS 1.83, HP10 5.126). Tento verš je následně citován v YCU 63 a v poněkud odlišné podobě též v DhBU 89cd–90ab a v YBhD 7.282. Nejstarším dokladem a patrně i zdrojem tohoto verše je *Vivekamārtaṇḍa*. V jejím připravovaném kritickém vydání se však liší poslední stopa verše, kde místo „pak se objeví božské tělo“ stojí „kdo toto pozná, je znalec jógy“ (*yo jānāti sa yogavit*, VM 57d).

³⁰⁵ To potvrzuje i kontext podobného verše v *Šivasamhitě*, kde Šiva poučuje svou partnerku a říká: „Já jsem *bindu*, *šakti* je *radžas*, když je obé spojeno, pak praktikující jógini získají božské tělo.“ (*ahaṃ binduḥ rajaḥ śaktir ubhayaḥ melanaṃ yadā | yogināṃ sādhanavatāṃ bhaved divyaṃ vapus tadā*, ŚS 4.87). Velmi podobně mluví další text: „V oblasti slunce se nachází *radžas*, připomínající proud [červeného] *sinduru*, když se sjednotí s *bindu*, vznikne božské tělo.“ (*sinduradravasamkāśaṃ ravisthāne sthitaṃ rajaḥ | yāti bindoḥ sahaikatvaṃ bhaved divyaṃ vapus tadā*, HP10 5.123).

³⁰⁶ *divyadehaś ca tejasvī divyagandhas tv arogavān | saṃpūrṇaḥṛdayaḥ śūnya ārambhe yogavān bhavet* (HP 4.71, mírně odlišná verze je v AP 47, HRA 4.19 a HTK 54.18). Tento verš obsahuje i šaktistická *Saubhāgyalakṣmyupaniṣad* (2.5cd–6ab). Je zajímavé a nsnadno vysvětlitelné, že stejný verš v jiném textu neobsahuje slovo „božské tělo“ (*divyadeha*) a místo něj stojí „božský zrak“ (*divyagandho divyacaḥṣus tejasvī cārogavān*, HP10 8.38cd). Tato verze je též citována v GSS (s. 32, zde kupodivu označena jako HP 4.71, editorova poznámka 1 na téže straně).

Další důležitý výskyt pojmu božské tělo je opět v páté kapitole díla *Siddhasiddhāntapaddhati*, který jsem citoval v souvislosti s diamantovým tělem. Zde se dozvídáme, že jógin „ve třetím roce získá božské tělo a není obtěžován lvy a tygry“.³⁰⁷ Jak jsme viděli, teprve za šest let poté, v devátém roce své praxe, získá jógin diamantové tělo. Takže i v tomto textu stojí božské tělo téměř na samém počátku jóginova usilování a jistě nemá nemateriální a duchovní charakter. V dalších textech se objevují některé jiné způsoby, jak dosáhnout božského těla (často jde o různé očistné techniky a mudry,³⁰⁸ v jednom případě o sílu mantry³⁰⁹), ale všechna tato místa jen dále potvrzují, že božské tělo nemůže být nejvyšším a konečným cílem jógové cesty k nesmrtelnosti, jak to tvrdí většina badatelů.³¹⁰

5.4 Proměna těla

Poslední téma, které je při zkoumání různých těl v jógových textech nutné probrat, je otázka proměny těla. Jinými slovy, obsahují jógové texty koncept postupné dematerializace hmotného těla a jeho proměny v nemateriální, duchovní tělo, jak o tom hovoří badatelé? Odpověď už snad ani nemůže být překvapivá: ne, neobsahují. Přesněji řečeno, v sanskrtských

³⁰⁷ *ṭṛtīye divyadehas tu vyālair vyāghrair na bādhyate* (5.36cd). Tato jógická dovednost (*siddhi*) je znázorněna na několika reliéfech chrámu v Śrīśailam (ROB LINROTHE, „Siddhas and Śrīśailam: ‘Where All Wise People Go,’” in ROB LINROTHE (ed.), *Holy Madness: Portraits of Tantric Siddhas*, New York – Chicago: Rubin Museum of Art, 2006, s. 141) a je též známa mezi současnými jóginými v Indii (SONDRA L. HAUSNER, *Wandering with Sadhus: Ascetics in the Hindu Himalayas*, Bloomington: Indiana University Press, 2007, s.172).

³⁰⁸ Následující techniky vytvářejí božské tělo: (1) *agnisāra* (GS 4.19cd), (2) *prakṣāḷana* (GhS 1.23cd, GS 4.23cd, YK 4.77ab, 14.18ab), (3) *vamanadhauti* (GS 4.41cd), (4) *mūlaśodhana* (GS 4.44cd), (5) *vārisāra* (GhS 1.18cd a následující verš, jenž nebyl zařazen do textu ustanoveném v kritickém vydání a je jen v aparátu, s. 9, pozn. 59), (6) *kapālabhāti* (GS 4.57cd), (7) *prāṇāyāma* (YK 3.25cd), (8) *khecarīmudrā* (KhV 2.117ab, YK 8.113ab citující GhS 3.28cd; srov. též HTK 14.19).

³⁰⁹ Závěr páté kapitoly *Śivasamhity* popisuje účinky opakované recitace mantry zaměřené na bohyni Tripurabhairaví. V jednom verši se říká, že pokud „adept provede jeden milion osm set tisíc [recitací mantry], pak bude s tímto tělem levitovat nad zemí, získá božské tělo, dokáže se libovolně pohybovat po světě a spatří zemi děravou (?)“ (*tathāṣṭādaśabhir lakṣair dehenānena sādhaḥ | uttiṣṭhen medinim tyaktvā divyadehas tu jāyate | bhramate svecchayā loke chidrām paśyati medinim || ŚS 5.248*, tento verš přebírá HTK 18.26–27ab; ačkoli jinak sledují edici připravenou JAMESEM MALLINSONEM, zde se odchylují a přijímám čtení lónávelského vydání *chidrām* místo MALLINSONOVA *chidrām*, které ho pak vede k překladu „sees the earth in its perfect entirety“; tento obrat se však vyskytuje v několika starších tantrách vždy s formou *chidrām*; co přesně uvedený výraz znamená, není však jasné, improvizovaně zde přejímám překlad „perforated“, který uvádí SOMADEVA VASUDEVA ad *Mālinīvijayottaratantra* 1.47d). Vyšší počty recitace mantry pak přinášejí další výsledky, takže ani zde není božské tělo konečným cílem, navíc celá pasáž je typicky tantrická a zcela ojedinělá v jógových textech, ty o podobné síle manter jinak nehovoří.

³¹⁰ Jeden starohindský text v úvodním velebení výsledků jógy říká, že jógin získá „božské tělo [zářivé] jako zlato“ (*divya deha kaṃcana sama hoī*, HYM 19a, s. 8), nicméně z této pasáže nelze vyvodit, zda se tak děje v nějaké fázi jógové praxe, nebo jde o konečný výsledek. Podobně obecně mluví o božském těle jiný starohindský text v pasáži o technice vstupu do jiného těla (podrobněji viz kapitola 8.2.3): „celé tělo se stane božské“ (*sakala sarīra divyatā pāya*, JP 794a); z kontextu se zdá, že jde zkratka o tělo nadané různými *siddhi*.

jógových textech se tento koncept v explicitní podobě nenachází. Existuje však jedna pasáž v díle, které jsem citoval v souvislosti s jógovým tělem, kdy jsem sliboval, že se k těmto veršům záhy vrátím. Oním textem je *Jógabídža*, čili dílo, které máme žel zatím k dispozici v několika velmi špatných vydáních a jehož kritická edice je sice v přípravě, nicméně na její publikaci si ještě nějakou dobu počkáme. Zdůrazňuji zde tuto skutečnost proto, poněvadž v září 2019 jsem měl příležitost zúčastnit se workshopu zorganizovaného v rámci Hatha Yoga Project, kde probíhala společná četba právě této připravované edice. Přitom se ukázalo, že téma pojetí těla v tomto textu je značně nejasné a různí badatelé, kteří byli přítomni,³¹¹ navrhovali velmi odlišné a rozporuplné interpretace. Každopádně se na semináři nepodařilo dojít k žádnému konsenzuálnímu a koherentnímu pochopení. Je jasné, že za těchto okolností je nutné následující slova chápat jako velmi předběžná, a lze jen doufat, že editoři textu při jeho závěrečné přípravě objeví nějaký klíč, díky němuž odhalí, co text ve skutečnosti říká. Inkrimované verše praví:

(51) Živly se postupně navrátí [do svých odpovídajících kosmických] prvků [poté, co] je sedmisložkové tělo pomalu spáleno ohněm jógy. (52) Ani bohové nedokáží získat velemocné jógové tělo, jež je prosté úpadku a spoutání, svrchované a obdařené různými mocnostmi; (53) tělo jako obloha, ale čistší než obloha; tělo jemnější než jemné, hrubší než hrubé, pevnější než pevné. (54) Mocný jógin dokáže nabyt zcela libovolné podoby, je nezávislý, nestárnoucí a nesmrtelný. Kdekoli ve třech světech si lehce pohrává.³¹²

Řada míst v této pasáži je komplikovaná (kritická edice mnohde navrhuje odlišné čtení) a uvedený překlad by vyžadoval obsáhlý komentář, v němž bych vysvětlil, proč dané verše nyní chápu právě takto, ač jsem si vědom, že má interpretace je značně nesamozřejmá. Vzhledem k výše uvedeným problémům s celým textem ale zatím nic z toho činit nebudu. Nyní postačí zdůraznit, že tato pasáž je zcela ojedinělá v celém korpusu jógové literatury³¹³ a obsahuje některé prvky běžného tantrického rituálu očisty živlů (*bhūtaśuddhi*). Nicméně z celého kontextu je zřejmé, že zde jde ještě o něco jiného, než jen o tento rituál očisty živlů. Co přesně je však ve hře a jaký charakter má toto nově nabyté jógové tělo, je mi zatím záhadou. Ať je

³¹¹ Těžko si představit erudovanější sestavu odborníků, kteří byli na semináři (jenž se na pozvání Alexise Sandersona konal v jeho tehdejšímu působišti v Portlandu) přítomni (mj. James Mallinson, Jason Birch, Alexis Sanderson, Dominik Wujastyk, Somdev Vasudeva, Shaman Hatley či Michael Slouber).

³¹² *mahābhūtāni tattvāni sambhūtāni krameṇa tu | saptadhātumayo deho dagdho yogāgninā śanaiḥ ||51|| devair api na labhyeta yogadeho mahābalaḥ | chedabandhair vimukto 'sau nānāśaktidharaḥ paraḥ ||52|| yathākāśāśas tathā deha ākāśād api nirmalaḥ | sūkṣmāt sūkṣmataro dehaḥ sthūlāt sthūlo jaḍāj jaḍaḥ ||53|| icchārūpo hi yogīndraḥ svatantras tv ajarāmarāḥ | kriḍati triṣu lokeṣu līlayā yatra kutracit ||54||.*

³¹³ Pokud ovšem nepočítáme identické verše v YŠU 1.40–43, kde však celá první kapitola této upanišady je převzata z YB. Najdeme zde ale zajímavá různočtení, např. YŠU 1.41a má *devair api na lakṣyeta* („ani bohové nedokáží spatřit“), zatímco YB 52a obsahuje *devair api na labhyeta*, což je ostatně též čtení, k němuž se zatím kloní kritická edice. Sám nepovažuji tuto variantu za pravděpodobnou.

tomu však jakkoli, ani tento text přes svou nejasnost nepopisuje proměnu dokonalého těla v tělo božské.

Podobně nejasná je zmínka o proměně těla v závěrečné kapitole *Śivasamhity*, kde se říká: „Jógin tímto postupem odvrhne předchozí tělo a tak dále a získá božské tělo; pak nechť se řídí níže řečeným.“³¹⁴ Je sice zřejmé, že tento verš hovoří o nějaké proměně těla, z něj samotného ani z kontextu celé pasáže však nelze vyvodit, oč přesně jde. Není jasné, co je míněno „tímto postupem“, co znamená ono „a tak dále“ (tedy co dalšího krom těla má jógin ještě odvrhnout), ani v čem spočívá božskost nového těla.³¹⁵ Je však jisté, že další jóginův postup se odehrává v jeho biofyzickém těle, neboť hned následující verš popisuje techniku, kterou lékařská praxe zná jako reflex karotického sinu, tedy situaci, kdy tlakem v oblasti krční tepny na místě těsně před rozdělením vnitřní a vnější krkavice, kde se nacházejí tlakové receptory, lze přivodit rychlé snížení tělesného tlaku vedoucí k dočasné ztrátě vědomí.³¹⁶

Jediný podrobný popis proměny těla, který je mi znám, se tak nenachází v nějakém sanskrtském jógovém textu, nýbrž v Džňánéšvarově staromaráthském komentáři k *Bhagavadgítě*, v pasáži zabývající se vzestupem síly *kundaliní*.³¹⁷ Džňánéšvar zde popisuje, jak hladová a žíznivá *kundaliní* postupně tráví jednotlivé tělesné složky a živly, až nakonec tělo zcela ztratí materiální podobu³¹⁸ a získá jakousi vzdušnou, neviditelnou formu. Celý tento koncept však působí více tantrickým než jógovým dojmem. A to nejen proto, že se tu učí distinktivní tantrická technika zaplavení těla nektarem nesmrtelnosti,³¹⁹ nýbrž zejména proto, že celá transformace těla silně připomíná koncept tělesné proměny, jak je popsán ve vadžrajánových textech, zejména pak v pětistupňové praxi (*pañcakrama*) árjovské linie *Guhjasamádžatantry*.³²⁰ Nebylo by překvapivé, kdyby Džňánéšvar byl skutečně ovlivněn touto

³¹⁴ *saṃnyasyānena vidhinā prāktanam vighrahādikam | bhūtvā divyavapur yogī gṛhṇīyād vaksyamāṇakam* (ŚS 5.52).

³¹⁵ Je zajímavé, že *Goraḥṣasamhitā*, která přebírá tuto pasáž, má místo „božské tělo“ (*divyavapur*) „nové tělo“ (*nūtanadehas*, GS 4.63c).

³¹⁶ „Usazen v lotosovém sedu, bez společnosti lidí, nechť jógin stlačí dvěma prsty dvojici kanálků vědomí.“ (*padmāsanasthito yogī janasaṃgavivarjitaḥ | vijñānanāḍīdivitayam aṅgulībhyaṃ nirodhaḥ*; ŚS 5.53). Překladatelé si s tímto veršem nevědí rady, jeho správný význam ale identifikoval neznámý autor ve stati „Jālandharabandha“, *Yoga-Mīmāṃsā* 6.4 (1957): 301–304, s. 303. Stejná technika se dosud používá v jógové praxi tantrického buddhismu: BAKER, *Tibetan Yoga*, s. 184–185.

³¹⁷ Tuto pasáž přeložila CATHARINA KIEHNLE, „The Secret of the Nāths: The Ascent of *Kuṇḍalinī* According to *Jñāneśvarī* 6.151–328“, *Bulletin d'études Indiennes* 22–23 (2005–2004): 447–494.

³¹⁸ Text je v tomto ohledu vcelku explicitní: „tělo zde ztratí materiální formu“ (*tetha dehiceṃ rūpa hārape*; *Jñāneśvarī* 6.293b, cit. in *ibid.*, s. 484).

³¹⁹ Verše 6.247–248. Této technice se budeme podrobněji věnovat v kapitole 8.2.1.

³²⁰ Tuto skutečnost zde záměrně formuluji poněkud vágně, neboť jsem neprovedl podrobné srovnání obou konceptů. Nicméně v základních obrysech jsou podobnosti zjevné. *Guhjasamádžové* pojetí této transformace rozebírá ALEX WAYMAN, *Yoga of the Guhyasamājatantra: The Arcane Lore of Forty Verses*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1977; výstižný souhrn obsahuje CHRISTIAN K. WEDEMEYER, *Āryadeva's Lamp That Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*, New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2007, s. 63–120. Zároveň je třeba

tantrickou buddhistickou tradicí, neboť – jak ukázal James Mallinson³²¹ – následovníky zmizelých vadžrajánových buddhistů v této oblasti byli právě příslušníci linie náthů, k níž náležel Džňánéšvar.³²²

5.5 Diskuse

Poté, co jsme prozkoumali jednotlivé druhy těl, o nichž badatelé hovoří, potvrdilo se podezření, které se vtíralo již na počátku, totiž, že koncept proměny hmotného těla v duchovní nesmrtelné tělo nelze podepřít textovými doklady. Můžeme ho tedy zavrhnout. Viděli jsme však, že nejde o žádnou okrajovou představu, právě naopak, je to téměř konsensuální názor badatelů, kteří se k tématu nesmrtelnosti v józe vyjadřují. Je tedy na místě neuspokojit se s jednoduchým závěrem, že tento koncept je nutné opustit, nýbrž pokusit se nabídnout vysvětlení, jak je možné, že je tak životaschopný. To se odhalí v okamžiku, když se pokusíme vypátrat jeho původ.

Ve třicátých letech dvacátého století se činovníci Rámakrišnovy mise v bengálském Belúru rozhodli, že k uctění stého výročí narození jejich velebeného světce, které připadlo na rok 1936, připraví monumentální akademické dílo pokrývající kompletní indické kulturní a náboženské dějiny. Protože šlo o sté výročí, oslovili sto autorů (výhradně indických), aby do tohoto díla přispěli. Jelikož šlo o velmi prestižní podnik (předmluvu například psal Rabíndranáth Thákur), podařilo se shromáždit skutečně hvězdnou sestavu tehdejších indických badatelů (v drtivé většině šlo o Bengálce, což není překvapivé, neboť v té době patřily bengálské university k nejlepším v Indii). Nakonec dílo vyšlo ve třech svazcích v letech 1936–1937 pod názvem *Cultural Heritage of India*.³²³

Jedním z příspěvovatelů byl tamilský profesor V. V. Ramana Šástrí, který napsal stať k náboženství siddhů/náthů.³²⁴ Tento příspěvek byl jednou z vůbec prvních studií k náboženství siddhů v angličtině a přes svou poměrnou stručnost obsahuje množství cenných

dotat, že obecný koncept fyzické proměny jako součásti duchovního postupu se nachází již v předtantrickém, mahájánovém buddhismu: SUSANNE MROZIK, „Cooking Living Beings: The Transformative Effects of Encounters with Bodhisattva Bodies“, *Journal of Religious Ethics* 32.1 (2004): 175–194, s. 185–190; SUSANNE MROZIK, *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 50–53.

³²¹ MALLINSON, „Kālavañcana in the Konkan.“

³²² Ostatně zřetelné ozvěny tohoto pañčakramového konceptu proměny těla se objevují i ve vadždrajánovém protohathajógovém díle *Amṛtasiddhi* (k jeho charakteristice viz poznámku 360), který nejspíš pochází ze stejné oblasti.

³²³ Od té doby bylo několikrát revidováno a rozšiřováno, poslední vydání z roku 2013 má osm svazků a více než sedm tisíc stran.

³²⁴ RAMANA V. V. SASTRI, „The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas“, in SWAMI AVINASHANANDA (ed.), *The Cultural Heritage of India: Sri Ramakrishna Centenary Memorial*, vol. 2, Belur Math, Calcutta: Sri Ramakrishna Centenary Committee, 1937, s. 303–319.

informací.³²⁵ Problémem tohoto pojednání však je, že nerozlišuje mezi různými siddhovskými tradicemi. V úvodu sice Šástrí odlišuje raséšvary a náthasiddhy na jedné straně a máhěšvarovské siddhy na straně druhé, když říká:

„Lze se této ošklivé smrti vyhnout, ne-li ji vyhladit?“ Pouze siddha na tuto otázku odpovídá uklidňujícím způsobem kladně, když říká, že smrt lze buď libovolně oddálit zvláštním postupem posilování a revitalizací těla, aby bylo trvale ve spojení se smyslovým světem [poznámka 1: To je učení raséšvara siddhů a nátha siddhů], nebo ji lze definitivně ukončit dematerializací a spiritualizací těla podle předpisu, aby časem zmizelo v nebeské podobě ze smyslového světa a našlo svůj trvalý příbytek v transcendentální slávě Boha [poznámka 2: To je učení máhěšvara siddhů].³²⁶

Avšak zbytek jeho pojednání o nauce siddhů reflektuje pouze učení máhěšvarovců. A právě v těchto pasážích se objevují všechny koncepty, které nacházíme u dalších autorů: různé druhy těl a teorie přeměny materiálního těla v duchovní, nehmotné tělo. Nicméně Šástrí zde mluví obecně o nauce siddhů, nezdůrazňuje, že ve skutečnosti popisuje pouze máhěšvarovské siddhy. Lze si snadno představit, že čtenář tyto pasáže vztáhne i na náthovské siddhy, tedy jóginy. To je prvním problémem. Druhý zmatek vzniká tím, že takzvaní máhěšvarovci, o nichž Šástrí mluví, jsou ve skutečnosti tamilští siddhové.³²⁷ Z moderní literatury se zdá, že v textech tamilských siddhů se skutečně objevuje podrobný koncept rozličných těl a jejich postupné proměny a dematerializace.³²⁸ Celý tento proces přeměny těla, jak je popsán v tamilských textech siddhů, lze shrnout následovně:

Když je tělo zoceleno jógovými technikami, získáme to, čemu se říká jógové tělo (*yoga dēha*). ... Když se *kundaliní* probudí a projde šesti zastaveními (*ādhāra*), je to proces spiritualizace těla *adepta (sādhaka)*. Jde o proces získávání jógových schopností, *siddhi*,

³²⁵ V době před vydáním tohoto pojednání byly hlavním zdrojem informací o tradici siddhů/náthů dvě statě v HASTINGSOVĚ monumentální religionistické encyklopedii: G. A. GRIERSON, „Gorakhnāth“, in JAMES HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. 6, Edinburgh: T. & T. Clark, 1913, s. 328–330; L. P. TESSITORI, „Yogīs“, in *ibid.*, vol. 12 (1921), s. 833–835.

³²⁶ SASTRI, „The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas“, s. 305.

³²⁷ Této záměny si povšiml již WHITE, *The Alchemical Body*, s. 401, pozn. 117. Kupodivu někteří moderní autoři tradují tuto záměnu dodnes (T. N. GANAPATHY, *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1993, 21–22; T. N. GANAPATHY, „The Way of the Siddhas“, in K. R. SUNDARARAJAN a BITHIKA MUKERJI (eds.), *Hindu Spirituality II: Postclassical and Modern*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, s. 235). Avšak tamilští siddhové jsou prostě zvaní *cittar* a jejich klasifikace, kterou navrhl KAMIL ZVELEBIL (*The Poets of the Powers: Magic, Freedom, and Renewal*, Lower Lake: Integral Publication, 1993, s. 16–19) nás neopravňuje užívat pro ně označení máhěšvarovci. Ostatně pro tuto linii siddhů je tak málo dokladů (rozebírá je WHITE, *The Alchemical Body*, s. 101–103), že po mém soudu nemáme dostatek důkazů, abychom o nich mohli mluvit jako o samostatné siddhovské tradici.

³²⁸ Tento koncept stručně vysvětluje KAMIL ZVELEBIL, *The Siddha Quest for Immortality*, Oxford: Mandrake, 1996, s. 20–28; a GANAPATHY, „The Way of the Siddhas“, s. 241–244. Podrobněji ho lze nalézt v kapitole „The Siddha Conception of the Human Body“ v GANAPATHY, *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, s. 115–140, kde je i množství odkazů na tamilské texty.

vedoucí k „dokonalému tělu“ (*siddha dēha*). Je to „dokonalé tělo“, protože toto „tělo“ může být jakékoli a konat cokoli podle vůle adepta. Dokonalé tělo se může volně pohybovat ve vesmíru a nemusí se řídit jeho časoprostorovými zákony. Dosažení *siddhi* neboli dokonalého těla není cílem samo o sobě, je pouze prostředkem k jiné úrovni existence. Po dosažení *siddhi* se dokonalé tělo mění v mantrické tělo (*mantra dēha*) zvané tělo slabiky ÓM (*praṇava tanu*). Toto tělo je zbaveno veškeré hrubé hmoty a všech nečistot. Je to tělo složené z posvátné formule ÓM. Toto tělo je zušlechtěné, transfyzické, neporušitelné, proměněné tělo slávy a moci. Ómické tělo se proměňuje ve věčné duchovní tělo zvané tělo poznání (*jñāna dēha*) neboli božské tělo (*divya taṇu*). Když *siddha* dosáhne tohoto duchovního těla, stane se zcela vysvobozeným (*paramukta*); dosáhne šivovství.³²⁹

Z tohoto popisu je zcela zřejmé, že to, co badatelé připisují jógovým textům, ve skutečnosti platí pro zcela odlišnou tradici, totiž tamilské *siddhy*.³³⁰ K této záměně částečně přispěl značnou nejasností svého příspěvku již Ramana Šástrí, avšak badatelem, který tuto záměnu *de facto* kodifikoval, byl Šašibhúšan Dášgupta. Ve své knize *Obscure Religious Cults* cituje Šástrího studii hned na začátku kapitoly k náthovským *siddhům*³³¹ a z dalšího obsahu jeho pojednání je patrné, že z ní velmi výrazně čerpá. Jak už jsme konstatovali v kapitole 3.2.5, právě tato Dášguptova přelomová publikace patřila po dlouhá desetiletí k nejcitovanějším studiím k tantrickým a jógovým tradicím. Těšila se nejen ohromné popularitě, ale byla všeobecně považována za věrohodnou a autoritativní. To po mém soudu vysvětluje, proč se tento mylný koncept o proměně materiálního těla v duchovní stal tak rozšířeným v akademické literatuře.

³²⁹ GANAPATHY, *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, s. 124–125.

³³⁰ Je však třeba dodat, že prostředí tamilských *siddhů* a jejich nauka jsou ve skutečnosti mnohem komplikovanější, neboť výraznou roli zde hrají alchymistické a medicínské postupy. Jistou představu o této složitosti si lze udělat z již citované publikace WEISS, *Recipes for Immortality*, která se však přes slibný název nakonec ukázala pro téma naší práce téměř irelevantní. Ilustrativní případovou studii o jednom tamilském *siddhovi* a dosahování nesmrtnosti je analýza, kterou zpracovala KANCHANA NATARAJAN, „‘Divine Semen’ and the Alchemical Conversion of Iramatevar“, *The Medieval History Journal* 7.2 (2004): 255–278.

³³¹ DASGUPTA, *Obscure Religious Cults*, s. 192, pozn. 1 a s. 193, pozn. 2.

6 HOSPODAŘENÍ S NEKTAREM NESMRTELNOSTI

Když se tedy nyní ukázalo, že koncept postupné proměny materiálního těla v jakési duchovní nehmotné tělo není způsob, jímž by jóginové dosahovali nesmrtnosti (tedy patrně krom jihoidických siddhů), musíme se poohlédnout po jiných cestách, které k tomuto cíli vedou. V následujících kapitolách uvidíme, že jich je hned několik, byť ne všechny jsou zřejmé na první pohled. Co se však přirozeně nabízí hodno prozkoumání jako první, je koncept nektaru nesmrtnosti (*amṛta*). Vskutku, byť jen zběžné nahlédnutí do jógových textů odhalí dvě skutečnosti. Zaprvé, tento pojem je v jógových dílech hojně přítomen (neobjevili bychom mnoho textů, kde se vůbec nevyskytuje), a zadruhé, nepřekvapivě se nejčastěji nachází právě v kontextu dosahování nesmrtnosti.

Zdálo by se tedy být na místě, aby v práci, jejímž cílem je dopátrat se charakteru nesmrtnosti v jógových textech, bylo téma nektaru nesmrtnosti zevrubně pojednáno. Přesto tomu tak není, ba dokonce naopak, kapitola věnovaná tomuto tématu je poměrně stručná. To si pochopitelně žádá vysvětlení. Jak záhy uvidíme, manipulace s nektarem nesmrtnosti byla skutečně stěžejní pro dosahování nesmrtnosti. K náležitému zaobcházení s touto drahocennou substancí jógini používali dvě techniky, které jsou vcelku bohatě popsány v mnoha jógových textech. Obě patří do kategorie tzv. pečeti (*mudrā*), přičemž první se nazývá *khéčarī* a druhá *vadžrólī*. Oběma těmito technikám se však velmi důkladně věnoval James Mallinson: první byla tématem jeho disertační práce,³³² druhou pak zpracoval v nedávno publikované, poměrně rozsáhlé studii.³³³ Je nabíledni, že nemá smysl, abych zde obě práce podrobně referoval,³³⁴ zároveň ale těžko mohu tyto nejpřednější způsoby dosahování nesmrtnosti zcela pominout. V představení těchto technik se tedy omezím na základní fakta a zdůrazním jen ty skutečnosti, které jsou relevantní pro otázku charakteru nesmrtnosti. Mallinson si tuto otázku ve svých studiích explicitně neklade (a to ani v žádné jiné ze svých četných prací), nicméně jím shromážděný materiál snadno umožňuje podívat se na obě techniky právě z tohoto hlediska.

Než se však pustíme do samotných jógových praktik, které s nektarem nesmrtnosti manipulují, je potřeba uvést alespoň základní informace k této substancii.³³⁵ Co tedy vlastně

³³² MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*.

³³³ JAMES MALLINSON, „Yoga and Sex: What Is the Purpose of Vajrolī Mudrā?“, in KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS a KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018, s. 181–222.

³³⁴ To by bylo na místě, kdybych se musel vůči MALLINSONOVÝM studiím nějak vymezovat. Tak tomu ale není. Obě práce jsou skvělé (byť publikovanou disertací by pochopitelně dnes bylo možné na mnoha místech doplnit novým materiálem – MALLINSON na ní pracoval v letech 1995–2006) a s jejich závěry se ztotožňuji (ostatně druhou z těchto studií jsem měl příležitost bohatě komentovat během jejího vzniku).

³³⁵ Je překvapivé, že přes nezpochybnitelný význam nektaru nesmrtnosti v dějinách indického myšlení dosud toto téma nikdo nezpracoval, takže zde nemohu odkázat na žádnou souhrnnou práci. Již řadu let je ohlášena stať

nektar nesmrtelnosti je? Standardně je v sanskrtu označován slovem *amṛta*,³³⁶ které je odvozeno od slovesného kořene „mřít“, „umírat“ (*√mṛ*), a to tak, že k minulému příčestí „zemřelý“, „mrtvý“ (*mṛta*) je připojeno alfa privativum *a-*, jež má význam absence. Slovo *amṛta* tedy doslova znamená „ne-mrtvý“.³³⁷ Situace však není tak přímočará. Jak ukázal Paul Thieme v již citované studii „Ambrosia“, výraz *amṛta*, jenž se standardně překládá jako „nesmrtelný“ či „nesmrtelnost“, má ve védských textech dva mírně odlišné významy.³³⁸ Jednak skutečně znamená doslova „ne-mrtvý“, tedy „živý“ a od toho mírným sémantickým posunem „ne-zemřitelný“, tedy „nesmrtelný“.³³⁹ Dále ale toto slovo označuje vše, kde není přítomna smrt, co smrt zahání, čím je smrt překonávána, což Thieme souhrnně označuje jako „poskytující životní sílu“.³⁴⁰ Zde se pak nabízí široké pole věcí, jež mohou být takto označeny. Především je to životní energie, tedy něco, co bychom snad mohli nazvat vitalitou, dále zdravý život a vůbec vše, co život posiluje (tedy například i jídlo).³⁴¹

Takto široké vymezení pochopitelně umožnilo, že v průběhu indických dějin pojem *amṛta* označoval bezpočet rozličných věcí. Vedle mnoha spíše okrajových, byly ale vždy na scéně jakési výsostné či prominentní prvky, kterým bylo toto označení přiřknuto. Ve védské době, jak už jsem jednou konstatoval, to byla sóma, nejprestižnější obětina védských rituálů. Později tuto štafetu přebíral nektar nesmrtelnosti, který vznikl při kvedlání primordiálního vodstva bohy a asury.³⁴² Nás však nyní zajímá podoba nektaru nesmrtelnosti, která se nachází v lidském těle a s kterou manipulují obě jógové techniky, jež záhy představíme. Zjednodušeně řečeno, tímto nektarem nesmrtelnosti je sperma. Toto konstatování ihned vyvolává otázku,

„Amṛta“ v postupně (a velmi pozvolna) vycházejícím encyklopedickém díle *Kalātattvakośa*, které od roku 1988 vydává Indira Gandhi National Centre for the Arts v Dillí. Není však vůbec jasné, kdy svazek s tímto pojednáním vyjde. Dříve by mělo spatřit světlo světa encyklopedické heslo „Amṛta“ v *Encyclopedia of Indian Religions: Hinduism and Tribal Religions*, PANKAJ JAIN, RITA D. SHERMA a MADHU KHANNA (eds.), Dodrecht: Springer Netherlands, které mám odevzdat v polovině příštího roku.

³³⁶ Může být však označen i jinými sanskrtskými výrazy (*pīyūṣa*, *sudhā*, *devāhāra*, *nirjara* atd.).

³³⁷ Toto sanskrtské slovo má jasnou indoevropskou etymologii (DIDIER CALIN, *Dictionary of Indo-European Poetic and Religious Themes*, Les Cent chemins, 2017, s. 21–22) a souvisí například s řeckým ἀμβροσία či avestským *amaša*.

³³⁸ PATRICK OLIVELLE se však domnívá, že PAUL THIEME přespříliš zdůrazňuje odlišnost obou významů. Podle něj jsou mnohem více propojené a vposledku tvoří jedno široké sémantické pole (OLIVELLE, „Amṛtā“, s. 428–429). OLIVELLE má po mém soudu do značné míry pravdu, přesto považuji za užitečné být si vědom této odlišnosti, a to i pro pozdější, nejen védské období.

³³⁹ „[N]icht tot, lebendig“ a „unsterblich“; THIEME, „Ambrosia“, s. 24–26. THIEME zdůrazňuje, že tento pojem ve védských textech nikdy neznamená „nesmrtelnost“ (niemals „Unsterblichkeit“, s. 26, podobně s. 17), ač je tak často překládán. Viz též THIEMHO studii „Das Rätsel von Baum“, in *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, Halle (Saale): Max Niemeyer, 1949, s. 64.

³⁴⁰ „Lebenskratf spendend“; THIEME, „Ambrosia“, s. 17–24.

³⁴¹ Vztah mezi nesmrtelností a jídlem ve védském myšlení pěkně rozebírá CARLOS LOPEZ, „Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?“, *Electronic Journal of Vedic Studies* 3.3 (1997): 11–19.

³⁴² Jde o jeden z vůbec nejznámějších hinduistických mýtů, který se objevuje již v obou eposech a následně v mnoha puránách. Užitečnou srovnávací studii tohoto mýtu zpracoval V. M. BEDEKAR, „The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and the Purāṇas: A Comparative Study“, *Purāṇa* 9.1 (1976): 7–61.

jak je tomu u žen, té se zde ale věnovat nebudeme. Snad postačí říci, že jógové i tantrické texty jsou psány výhradně z mužského pohledu, takže tento problém nemají důvod řešit. Tento přístup konec konců platí pro prakticky veškerou indickou literaturu naukového charakteru, snad vyjma kámašástrových textů a medicínských pojednání. Ta se skutečně problematikou ženského semene zabývají, avšak výsledek není vůbec jednoznačný.³⁴³

Důvod, proč právě sperma je pokládáno za substanci, která udržuje tělo při životě, je třeba hledat ve staroindických lékařských představách o lidském těle. Jednou z těchto představ je koncept tzv. sedmi tělesných složek (*saptadhātu*), které se v těle řetězovitě vytvářejí ze zkonsumované potravy. Velmi zjednodušeně řečeno,³⁴⁴ přijatá potrava je nejprve zpracována tzv. zaživacím ohněm a výsledkem je první složka, míza (*rasa*).³⁴⁵ Z ní pak postupně pomocí dalších „ohňů“ vzniká šest následných složek. V hravém překladu Vladimíra Miltnera vypadá celý proces takto:

Vodnaté a čiré míze,
 která v játrech živých tvorů
 čistým žářem těla zrudne,
 obecně se říká krev, jak známo.
 Z čiré mízy krev se tvoří,
 z krve maso, tuk zas z masa,
 z tuku kosti, z kostí morek,
 z morku pak se tvoří sémě.³⁴⁶

Vidíme tedy, že sperma stojí na vrcholu transformačního řetězce. Je to tudíž to nejcennější, co v těle je, co zajišťuje samotné žití a životní sílu. Lékařské texty dokonce specifikují, jak dlouho trvá, než přijatá potrava projde celým procesem a vznikne z ní kapka semene. Jednotlivé lékařské autority se sice neshodnou, ale většina děl uvádí jeden měsíc, přičemž množství vyprodukovaného semene závisí především na složení potravy (z některých druhů potravy je výtěžek v produkci spermatu vyšší).

Vědomí o způsobu vzniku a drahocennosti spermatu není v Indii v žádném případě omezeno na lékařské kruhy, právě naopak, je po staletí hluboce zakořeněno v základech

³⁴³ Toto téma se ve své habilitační práci do hloubky rozebral RAHUL PETER DAS, *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. Kniha je poněkud nepřehledná a pro nespecialistu nesnadno stravitelná, nicméně obsahuje ohromující množství cenných dokladů z primárních textů i vyčerpávající reference sekundární literatury.

³⁴⁴ Celý koncept je značně složitý, jeho základy ale jasně a stručně vysvětluje RAMACHANDRA S. K. RAO, „Dhātu“, in *Encyclopaedia of Indian Medicine*, vol. 2: *Basic Concepts*, Bombay: Popular Prakashan, 1985, s. 54–58. Užitečné pojednání s bohatými odkazy na literaturu obsahuje DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*, s. 553–558.

³⁴⁵ České překlady mnohých (ne-li většiny) indických medicínských pojmů nejsou ustálené a často je obtížné nalézt vhodný termín. Užitečným zdrojem pro řadu takovýchto zapeklitých pojmů je však MILTNEROVA knížka o staroindické medicíně (VLADIMÍR MILTNER, *Lékařství staré Indie*, Praha: Avicenum, 1986), odkud přebírám i překlad „míza“.

³⁴⁶ *Ibid.*, s. 96.

indické kultury a dodnes zásadně ovlivňuje indické myšlení.³⁴⁷ Na jedné straně například stojí v pozadí ideálu sexuální abstinence (*brahmacarya*), která v indickém prostředí poskytuje prestiž každému, kdo se k ní přihlásí (ať už to jsou různí asketové, jóginí,³⁴⁸ nebo třeba Mahátmá Gándhí³⁴⁹), na straně druhé působí patologicky, neboť jakákoli forma ztráty semene (soulož, masturbace, poluce³⁵⁰) vyvolává zejména u mladých mužů úzkostné poruchy s mnohými vážnými, až fatálními následky.³⁵¹ Na jihoasijském subkontinentu je tato porucha natolik rozšířená, že vyžaduje specifickou pozornost psychiatrické obce.³⁵² Lékaři o ní mluví jako o kulturně-specifické poruše³⁵³ a nazývají ji „dhat syndrome“.³⁵⁴

Z tohoto mimořádného postavení spermatu lze vyvodit řadu závěrů, které jsou zásadní pro jógovou nauku i praxi. Předně se jím vysvětluje, proč jógové texty věnují takovou pozornost stravě a procesu trávení, zejména náležitou funkci zažívacího ohně. Koncept proměny potravy ve sperma skrze jednotlivé tělesné složky byl v jógovém prostředí zjevně

³⁴⁷ Tuto skutečnost dokládá řada antropologických studií, které ukazují, že i málo vzdělaní vesničané mají alespoň základní představu o tomto procesu, byť ne vždy znají všech sedm tělesných složek, takže postup vzniku semene z potravy si často poněkud zjednodušují. Nicméně „všichni vědí, že sperma nevzniká snadno, vytvoření jedné kapky spermatu trvá čtyřicet dní a je potřeba čtyřicet kapek krve“ (G. MORRIS CARSTAIRS, *The Twice-Born: A Study of a Community of High-Caste Hindus*, Bloomington: Indiana University Press, 1958, s. 83; k tomuto tématu viz zejména s. 83–88, ale četné zajímavé informace jsou rozesety v celé práci). Citovaná CARSTAIRSOVA kniha, která dnes náleží ke klasickým dílům indické antropologie, byla sice publikována před více než šedesáti lety, nicméně moderní výzkum její závěry v této oblasti potvrzuje, viz např. CAROLINE OSELLA a FILIPPO OSELLA, *Men and Masculinities in South India*, London: Anthem Press, 2006, s. 120 (tito autoři shromáždili svůj materiál v Kérole).

³⁴⁸ K tomuto tématu existuje několik zajímavých studií, avšak nejlepší zpracování, které znám, napsal americký antropolog JOSEPH S. ALTER, *Moral Materialism: Sex and Masculinity in Modern India*, New Delhi: Penguin Books, 2011. ALTER má bohatou osobní zkušenost z prostředí tradičních zápasníků, kterou zde skvěle zúročil. Navíc tu hojně využívá materiál i z jógového prostředí a v souvislosti s uchováním spermatu se věnuje i otázce dlouhověkosti a tělesné nesmrtelnosti. Pro naše téma jde tedy o velmi obohacující práci, kterou však zde nevyužívám, neboť zpracovávám textový materiál, zatímco ALTER staví na antropologických datech.

³⁴⁹ SUDHIR KAKAR, *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*, New Delhi: Penguin Books, 1990, s. 85–128.

³⁵⁰ Schopný jógin však zřejmě dokáže zabránit i noční poluci: „nedopustí, aby semeno ve spánku odešlo“ (*byamda na deī supanaīm jāṇa*, GBs 47c).

³⁵¹ Sám jsem mnohokrát četl v indických novinách a časopisech vystrašené dotazy mladíků, zda, pokud pravidelně masturbují, z toho plyne, že předčasně zemřou. Tomuto tématu se zajímavým způsobem věnuje indický psychoanalytik SUDHIR KAKAR, například i v knize citované výše v poznámce 349.

³⁵² ROCÍO MARTÍN-SANTOS, RICARD NAVINÉS a MANUEL VALDÉS, „Dhat Syndrome“, in BRIAN A. SHARPLESS (ed.), *Unusual and Rare Psychological Disorders: A Handbook for Clinical Practice and Research*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 223–241.

³⁵³ Ne všichni psychiatři však s tímto zařazením souhlasí. Někteří argumentují, že jde o celosvětově rozšířenou poruchu a že tedy její lokalizace pouze do jižní Asie není oprávněná, viz např. SUSHRUT JADHAV, „Dhāt Syndrome: A Re-Evaluation“, *Psychiatry* 3.8 (2004): 14–16.

³⁵⁴ Není bez zajímavosti, že slovo „dhat“ pochází ze sanskrtského *dhātu*, jímž je označováno výše zmíněných sedm tělesných složek. Někdy se však tímto pojmem míní jen nejvyšší z těchto složek, tedy sperma.

dobře znám, takže nebylo nutné jej v jógových manuálech nijak rozebírat.³⁵⁵ Proto jen výjimečně najdeme jeho podrobnější popis, jaký nabízí *Amrtasiddhi*:

(14.9) Když zažívací oheň narůstá, tak je potrava snadno strávena. Strávením potravy dojde k nárůstu mízy (*rasa*). (10) Pokud míza neustále nabývá, pak přibývají tělesné složky (*dhātu*). Právě díky nárůstu tělesných složek přibývá hlavní tekutina (= sperma). (11) Když má mistr jógy díky neustálé jógové praxi dostatek hlavní tekutiny, pak bude vyživen, bude mít pevné tělo a bude nadán mocnou silou.³⁵⁶

Vidíme, že dostatek spermatu způsobený náležitým trávením zde vede ke statnému a silnému tělu, což, jak se ukazuje dále v textu, je podmínka úspěšného zvládnutí popsanych jógových technik, které jsou fyzicky náročné.

Nás však nyní primárně nezajímá toto pozoruhodné téma vzniku spermatu z potravy, nýbrž nám jde o to, co se se spermatem dál děje. Je zřejmé, že sémě je třeba v těle bedlivě střežit; jak říká jeden verš: „Nechť uchová sperma v těle jakýmkoli způsobem.“³⁵⁷ Pro naši otázku po charakteru nesmrtnosti v józe je však podstatná skutečnost, že dokud se sperma v těle nachází, potud člověk žije, na druhou stranu jeho ztráta znamená smrt. Některé jógové texty tento fakt konstatují explicitně: „Dokud se sperma nachází v těle, potud není důvod mít strach ze smrti.“³⁵⁸ Odtud už je jen malý krok k úvaze, kterou, jak hned uvidíme, jógové texty vskutku činí: pokud se podaří dokonale zabránit ztrátě semene, nemůže dojít k smrti biofyzického těla a člověk je tedy nesmrtelný ve stávajícím materiálním těle.³⁵⁹

Že péče o nektar nesmrtnosti nebyla v józe okrajovou záležitostí, dobře ilustruje už samotný název – a samozřejmě i obsah – textu, který badatelé považují za vůbec první

³⁵⁵ Avšak i jen zmínky o této postupné proměně potravy ve sperma jsou v jógových textech velmi sporadické. Jednu narážku uvádí např. Górahnáth: „[Jógin] nevypustí z těla semeno [vzniklé] z krve.“ (*rakata kī reta aṃga thaiṃ na chūtai*, GBS 85c).

³⁵⁶ *vahnau vivardhamāne ca sukham annasya pākātā | annasya paripākena rasavṛddhiḥ prajāyate ||14.9|| rase vṛddhigate nityaṃ vardhante dhātavas tadā | dhātoḥ saṃvardhanād eva pradhānaṃ vardhate rasaḥ ||14.10|| pradhānarasasaṃpattau satatābhyāsogataḥ | puṣṭo bhavati yogīndro dṛḍhakāyo mahābalaḥ ||14.11||.*

³⁵⁷ *binduṃ dehe vibhṛyād yena ca kena prakāreṇa* (HTK 16.15cd); velmi podobně *yena kena prakāreṇa bindu yatnena dhārayet* (YBhD 1.192cd, VY s. 213; další varianty: YMP 146cd, ŚS 4.95cd).

³⁵⁸ *yāvad binduḥ sthito dehe tāvan mṛtyubhayaṃ kutaḥ* (GŚL 70ab, GP 68ab, VM 6.61ab, YCU 58ab, DBU 84cd, YBhD 1.150ab); HP 3.89cd má tento verš s variantou *sthiro* místo *sthito*, což ale význam nijak zásadně nemění: „Dokud je sperma upevněno v těle...“, tedy ho nemůže opustit. Tento verš se nachází i v několika tantrických kompenciích a pozdějších tantrách (*Rudrayāmalatantra* 64.307cd, ~25.97ad; *Prāṇatoṣiṇī* 788; *Vārāhitantra* 166). Podobně mluví Górahnáth: „Kde se nachází sperma, tam je život.“ (*biṃda vasai taḥ jāṃdaṃ*, GBS 57d).

³⁵⁹ Jiná úvaha, která se však nevyskytuje v sanskrtských jógových textech, vede k orálnímu požívání spermatu za účelem zastavení stárnutí a omlazení těla. Podle KAMILA ZVELEBILA tak ve směsi s pepřem činí někteří tamilští siddhové (*The Siddha Quest for Immortality*, s. 58 a 109–110). Krom toho je sperma podle některých výkladů součástí tajemné látky *muppu* (*ibid.*, s. 86–87), která je v prostředí tamilských siddhů považována za všemocnou ingredienci léčící všechny nemoci a poskytující nesmrtnost a veškeré *siddhi* (WEISS, *Recipes for Immortality*, s. 156–165).

hathajógové dílo: *Amrtasiddhi*.³⁶⁰ Jak napovídá jeho titul, tento tantrický buddhistický spis staví nektar nesmrtnosti do centra svého zájmu. Jeho název je sice obvykle překládán jako *Dosažení nesmrtnosti*,³⁶¹ po mém soudu by však byl vhodnější překlad *Ovládnutí nektaru nesmrtnosti*,³⁶² neboť většina jeho obsahu se věnuje právě této dovednosti. Ať už název *Amrtasiddhi* přeložíme jakkoli, podstatné zůstává poselství tohoto textu: hlavním cílem jógové praxe je všemi možnými prostředky zabránit jakékoli ztrátě této drahocenné látky, vzácného nektaru nesmrtnosti. A právě to je cílem dvou jógových technik, mudry *vadžróli* a *khéčarí*, které si nyní představíme.

6.1 Vadžrólimudrá

Tato technika, jejíž název by dal nejspíš přeložit jako „pečeť vadžrovské linie“,³⁶³ řeší problém nejpřirozenější možné cesty ztráty semene, jíž je ejakulace. Zcela unikátní na této praktice je, že krom vcelku očekávatelného způsobu zabránění ztráty spermatu, tedy odvrácení ejakulace, nabízí i překvapivou možnost, jak nepřijít o tuto vzácnou tekutinu ani v případě, kdy už k ejakulaci došlo. Jádrem mudry *vadžróli* je totiž dovednost nasát penisem sperma zpět do těla. Po dlouhou dobu vládlo v akademických kruzích přesvědčení, že něco takového je z anatomického důvodu nemožné, takže v odborné literatuře se při zmínkách o této technice setkáváme se skepsí až posměchem. James Mallinson však na sobě prakticky ověřil, že to možné je. A nakonec nejde o nic komplikovaného. Jedinou podmínkou je, aby jógin ovládal jednu určitou techniku (*nauli*).³⁶⁴ Jelikož ta patří mezi tzv. „šestero očistných technik“

³⁶⁰ Jeho základní představení podává JAMES MALLINSON, „The Amṛtasiddhi: Haṭhayoga’s Tantric Buddhist Source Text“, in DOMINIC GOODALL et al. (eds.), *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*, Leiden: Brill, 2020, 409–425. S označením „první hathajógový text“ bych ale byl opatrnější, sám raději používám charakteristiku „protohathajógový text“, poněvadž repertoár hathajógových technik, které *Amṛtasiddhi* učí, je velmi skromný (všehovšudy to jsou tři úkony: *mahāmudrā*, *mahābandha* a *mahāvedha*), byť je nutno dodat, že krom těchto tří technik je zde formulováno několik důležitých konceptů, které se záhy v hathajóze prosadily.

³⁶¹ Pod tímto názvem jej uvedl do vědeckého povědomí KURTIS R. SCHAEFFER, „The Attainment of Immortality: From Nāthas in India to Buddhists in Tibet“, *Journal of Indian Philosophy* 30.6 (2002): 515–533.

³⁶² Jednak téměř všechna užití slova *amṛta* v tomto textu označují nektar nesmrtnosti, nikoli nesmrtnost, jednak v závěru textu se říká: „Slovo *amṛta* značí sperma, osvobození a život“ (*śukrasya amṛtaṃ vācyam mokṣasya jīvitasya ca*; 36.6ab).

³⁶³ Potíž s pojmem *vajrolī* (a s názvy příbuzných technik *amarolī* a *sahajolī*) spočívá v tom, že nejde o korektní sanskrtské kompozitum, přesněji řečeno jeho druhá část (*-olī*) není součástí sanskrtského lexika. Zjevně jde o středoindický tvar pocházející ze sanskrtského slova *āvali*, jež má význam řada, linie, dynastie (prákrtsko-hindský slovník uvádí významy *pañkti*, *śreṇī*; HARGOVIND DAS T. SHETH, *Pāia-sadda-mahaṇṇavo: A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary*, 2nd ed., Varansai: Prakrit Text Society, 1963, s. 202a). Tento význam potvrzují i staromaráthské texty (S. C. TULPULE a ANNE FELDHAUS, *A Dictionary of Old Marathi*, Oxford: University Press, 2000, s. 119a), takže překlad „važdrovská linie“ je vysoce pravděpodobný.

³⁶⁴ Přesněji řečeno, jednu z jejích variant (*madhyamā nauli*). Podrobnější popis této techniky uvádí např. SATYANANDA SARASWATI, *Asana, Pranayama, Mudra, Bandha*, 3rd enl. and rev. ed., Munger: Bihar Yoga Bharati, 1996, s. 502–506.

(*ṣaṭkarmāṇi*), její znalost je v jógovém prostředí zcela běžná. Jak tedy *vadžrólímudrá* funguje? Mallinson ji popisuje takto:

Do močové trubice je vsunuta trubička, a to až po močový měchýř. Jógini tradičně používali trubičku z mědi, stříbra či zlata, která byla zahnutá do tvaru písmene S. Toto zahnutí je nezbytné, aby trubička prošla skrz vnitřní svěrač. Při průchodem jím jógin trubičku otočí o 180°. Zasunutí takovéto nepoddajné trubičky do močové trubice je zpočátku celkem bolestivé, zvláště v přípravné fázi, kdy musí být postupně používány trubičky s narůstajícím průměrem. [...] Pro nasání tekutiny do močové trubice postupuje jógin takto: po zasunutí trubičky do močové trubice vloží její konec do nádoby s tekutinou, stáhne perineum a provede *madhjamá nauli*, při němž jsou samostatně stáhnuty břišní svaly uprostřed, takže spodní část břicha vystoupí vpřed jako sloup, čímž vznikne podtlak v tlustém střevě a v močovém měchýři. Tekutina v nádobě, poháněná vnějším atmosférickým tlakem, vystoupá do močového měchýře.³⁶⁵

Vidíme tedy, že nakonec celý princip této techniky je vcelku prostý. Důvod, proč byli badatelé vůči možnosti jejího provedení tak skeptičtí, spočívá patrně v tom, že ve všech jógových textech, které ji popisují, schází klíčová informace, totiž nutnost vytvoření podtlaku v močovém měchýři pomocí *nauli*.³⁶⁶ Bez tohoto kroku by skutečně *vadžrólímudrá* nemohla být provedena. To není nijak neobvyklá situace, i v jógových spisech se často objevuje varování, jinak typické pro tantrická díla, že ta či ona technika, případně celá nauka, je tajná a že ji má adept přijmout výhradně z úst učitele. Jak tedy vypadá popis této mudry v samotných textech?³⁶⁷ Nejstarší výklad se objevuje v díle *Dattatréjajógaśāstra*, jež bylo patrně složeno ve třináctém století:³⁶⁸

(150cd) Vyložím *vadžrólí*,³⁶⁹ skrývanou všemi jóginy. (151) Je převelice tajná a nesmí být předána jen tak komukoli. Nechť ji však jistě vyloží tomu, kdo je mu blízký jako

³⁶⁵ MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 185.

³⁶⁶ Jeden středohindský text však jako podmínku úspěchu této mudry uvádí jinou velmi blízkou techniku, zvanou obvykle *uḍḍiyānabandha* nebo též *uḍḍiyānanauli* (text uvádí tvar *uṛiyāna*; HYM, sekce k *vajrolī*, 62b a 65c, s. 57). JAMES MALLINSON si patrně tohoto výskytu nebyl vědom, jinak by nemohl tvrdit, že žádný text tuto klíčovou techniku nezmiňuje („[a] curious omission from all textual teachings...“; „Yoga and Sex“, s. 191).

³⁶⁷ Ty shromáždil JAMES MALLINSON, nepublikoval je však kvůli jejich rozsahu ve své studii k této praktice (tam plně cituje jen dva obtížně dostupné zdroje), nýbrž poskytl je volně na své stránce na academia.edu („Textual Materials for the Study of *Vajrolīmudrā*“; plný odkaz je uveden v bibliografii). Seznam však není úplný, překvapivě zde schází *Prāṇatoṣiṇītantra*, která obsahuje poměrně rozsáhlou pasáž (s. 806–807).

³⁶⁸ Viz pozn. 435 na s. 99.

³⁶⁹ V textech se vyskytují dva mírně odlišné tvary názvu této mudry (*vajrolī* a *vajrolī*), přičemž první varianta je častější a je běžná i v sekundární literatuře. Ojedinele se ještě objevuje tvar *vajronī*. To je na první pohled nepochopitelná forma, ale jelikož jsem na ni narazil výhradně v textech založených na bengálských rukopisech, domnívám se, že jde o chybné čtení editorů. V bengálských rukopisech jsou si totiž grafémy *la* a *na* velmi

vlastní život. (152) Jógin, jenž zná *vadžróli*, bude nádobou úspěchu, byť by se choval svévolně a nerespektoval příkazy předepsané jógou. (153) Uvedu dvojici věcí k tomu [potřebnou], kterou však hned tak někdo snadno nezíská. Když ji ale obdrží, přinese úspěch v józe. (154) Touto dvojicí je mléko a angirasovská [substance]. První je [snadno] dosažitelná, avšak druhá je pro muže obtížně získatelná. Je třeba ji šikovně vylákat od žen. (155–156ab) Nechť muž pečlivě praktikuje s ženou oddanou jógové praxi. Ať muž či žena skrze vzájemnou indiferentnost vůči ženskosti a mužskosti dosáhne úspěchu díky praxi zaměřené výhradně na jediný vlastní cíl. (156cd–157) Pokud semeno odešlo, natáhnuv vzhůru jej uchová. Takto uchráněné semeno věru zvítězí nad smrtí. Smrt pochází ze ztráty semene, život z udržení semene. (158ab) Všichni jóginové dosahují úspěchu díky uchování semene.³⁷⁰

Text obsahuje řadu nejasností, které tu však není třeba rozebírat.³⁷¹ Jednu věc je však pro jeho pochopení nutno okomentovat. Ve verši 154 se říká, že jógin musí získat mléko (*kṣīra*) a angirasovskou [substanci] (*āṅgīrasa*). Ze samotného textu není vůbec jasné, oč se jedná. V případě „mléka“ jde po mém soudu zcela jistě o sperma, neboť různé mléčné produkty (nejčastěji jogurt), alespoň v Bengálsku, často odkazují právě na tuto tekutinu.³⁷² Význam druhé látky je vysvětlen v komentáři k jinému textu,³⁷³ kde se praví, že angirasovská substance znamená *radžas*. Toto slovo může značit všelicos, ale v daném kontextu je jasné, že jde o nějakou ženskou sexuální tekutinu, nejspíš menstruační krev, která bývá nejčastěji označována právě tímto slovem.³⁷⁴ Konec konců by tomu napovídalo i termín užitý v tomto textu. Ten je sice odvozen od jména slavného zřece Angirase, takže ji můžeme překládat jako Angirasovu či angirasovskou substanci, nicméně toto přízvisko nese i bůh ohně Agni, tudíž

podobné a snadno zaměnitelné, takže rukopisné *vajrolī* může vypadat jako *vajronī*. A když následně ještě editor opraví dentální nazálu podle pravidel sanskrtu na retroflexivní, pak výsledkem je tvar *vajronī*.

³⁷⁰ *vajrolīm kathayisyāmi gopitaṃ sarvayogibhiḥ* ||150cd|| *atīvaitad rahasyaṃ hi na deyaṃ yasya kasya cit | svaprāṇais tu samo yaḥ syāt tasmai ca kathayed dhruvam* ||151|| *svecchayā varttamāno 'pi yogoktaniyamair vinā | vajrolīm yo vijānāti sa yogī siddhibhājanaḥ* ||152|| *tatra vastudvayaṃ vakṣye durlabhaṃ yena kena cit | labhyate yadi tasyaiva yogasiddhikaraṃ smṛtam* ||153|| *kṣīraṃ āṅgīrasaṃ ceti dvayor ādyaṃ tu labhyate | dvitīyaṃ durlabhaṃ pumsāṃ strībhyaḥ sādhyam upāyataḥ* ||154|| *yogābhyāsaratām strīṃ ca pumān yatnena sādhatet | pumān strī vā yad anyonyaṃ strītvapumstvānapekṣayā* ||155|| *svaprayojanamātraikasāadhanāt siddhim āpnuyāt | calito yadi bindus tam ūrdhvam ākṣya rakṣayet* ||156|| *evaṃ ca rakṣito bindur mṛtyuṃ jayati tattvataḥ | maraṇaṃ bindupātena jīvaṇaṃ bindudhāraṇāt* ||157|| *bindurakṣāprasādena sarve sidhyanti yoginaḥ* | (158ab).

³⁷¹ Tato pasáž je přeložena a okomentována v MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 188–190.

³⁷² Nepřekvapilo by mě, kdyby šlo o široce rozšířený, snad i celosvětový jev, nicméně tuto otázku jsem nezkoumal. Každopádně pro češtinu platí spolehlivě. Patříčný slovník uvádí pro sperma mj. výrazy brynza, smetana, jogurt, mlíčí, mlíko či tvaroh (PATRIK OUŘEDNÍK, *Šmírůbuch jazyka českého: Slovník nekonvenční češtiny*, 2. vyd., Praha: Ivo Železný, 1992, s. 230).

³⁷³ *Bṛhatkhecarīprakāśa ad Khecarīvidyā*, MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 190.

³⁷⁴ Otázka přesné identity této ženské sexuální tekutiny (*rajas*) je nesmírně komplikovaná a důkladně ji rozebírá ve své práci DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*. V tantrických textech však označuje snad výhradně menstruační krev. Bylo by ovšem třeba prozkoumat, jak je tomu v jógových textech, což zatím nikdo neudělal.

jiná možná interpretace je „ohňová substance“.³⁷⁵ A tato charakteristika přesně sedí na menstruační krev, neboť ta je ve všech žánrech indických textů považována za ohnivou tekutinu.

Pasáže v ostatních textech někdy doplňují určité techničtější detaily (například nezbytnost trubičky vsunuté do močové trubice a postup nácvičku), ničím zásadně novým však už nepřispívají. Co je ovšem na první pohled zarážející, je přítomnost rituální partnerky v jógovém textu. Před chvílí jsme konstatovali, jak sexuální abstinence (*brahmacarya*) zabezpečuje indickým asketům a jóginům jejich prestižní společenské postavení. A vskutku, podíváme-li se např. na textové prameny pataňdžaliovské jógy,³⁷⁶ uvidíme, že přísná sexuální abstinence je nutnou podmínkou už jen samotné možnosti zahájit jógovou praxi. Ta byla určená jen pro mužské askety.

Jak je tedy možné, že se najednou v jógových textech objevuje technika, jejíž provedení vyžaduje ženskou partnerku? Vysvětlení je dvojí. Jednak je třeba si uvědomit, že jedna věc je rétorika preskriptivních textů, a zcela jiná pak sociální realita. Je sice pravda, že jóga byla vždy v indickém prostředí spojována se sexuální abstinencí (archetypální jógin je nadán svou nesouměřitelnou mocí právě proto, že neproleje ani kapku nektaru nesmrtelnosti), na druhou stranu v Indii existovala jógová prostředí, kde situace nebyla takto vyhraněná a kde jóginí vedli různou formou sexuální život, ba i život rodinný. Konec konců to dokládá přítomnost kast jóginů po celém indickém subkontinentu.³⁷⁷

Druhým důvodem, proč se v jógové praxi může objevit žena, jsou odlišná jógová prostředí. Zatímco pataňdžaliovská jóga zřejmě opravdu nikdy neslevila ze svého požadavku na sexuální abstinenci a zůstala tak elitářským asketickým světem, hathajóga měla mnohem širší ambice a otevřela se tedy – alespoň teoreticky – nejen neasketům, ale dokonce i ženám. To ovšem znamenalo zcela přehodnotit některé prvky učení a praxe, které byly v indickém prostředí s jógou téměř jakéhokoli typu neodmyslitelně spojeny.³⁷⁸ Jedním z nich bylo i diktum sexuální abstinence. Hathajóga sice zachovává daný pojem (*brahmacarya*), dává mu však zcela nové významy. Tak například *Vasišthasamhitá*, jeden z nejranějších hathajógových textů, sice nejprve uvede tradiční význam sexuální abstinence (1.43), pak ale pokračuje:

³⁷⁵ Tuto souvislost jsem si žel neuvědomil, když jsem komentoval MALLINSONŮV příspěvek „Yoga and Sex“, došla mi až později, když jsem si celý text DÝŠ překládal.

³⁷⁶ PYŠ 2.30 a následné komentáře.

³⁷⁷ Otázka původu jógových kast a vůbec celý problém vztahu různých jógových a asketických tradic k sexu nejsou dosud prozkoumány. Podrobněji se tomuto tématu věnuji v úvodních částech statě „The Search for the Jugi Caste in Pre-Colonial Bengal“, in DANIELA BEVILACQUA a ELOISA STUPARICH (eds.), *The Power of the Nāth Yogis: Yogic Charisma, Political Influence and Social Authority*, Amsterdam: Amsterdam University Press (v tisku), kde jsou i odkazy na další literaturu.

³⁷⁸ Jakým způsobem se středověká a moderní jóga vypořádala s pataňdžaliovským dědictvím v této otázce, ukazují JASON BIRCH a JACQUELINE HARGREAVES, „The Yamas and Niyamas: Medieval and Modern Views“, *Yoga Scotland Magazine* 50 (2016): 36–39.

„Soulož s vlastními ženami dle předpisů po každé menstruaci, to je zváno *brahmačarja* pro ty, kdo se nacházejí v životním stadiu hospodáře.“³⁷⁹ Takže sexuální život už pro jógina není zapovězen (ba je mu dokonce nařízen, pokud má manželku či manželky), ale v platnosti samozřejmě zůstává nezbytnost zabránění ztráty spermatu.³⁸⁰ Řešením je *vadžrólímudrá*, ať už mu pomůže zabránit v ejakulaci,³⁸¹ nebo díky ní získá zpět vypuštěné semeno.

Přítomnost ženy v jógových textech však i nadále zůstává pro některé kruhy dráždivá a nepřijatelná. Moderní indické jógové prostředí je značně puritánské³⁸² a provázané s různými hinduistickými nacionalistickými i politickými kruhy, které trvají na prezentaci jógina jako archetypálně celibátní postavy, jež může reprezentovat ideál starobylé hinduistické vznešenosti a čistoty (neposkrvněné odporným sexem, v němž se utápí demoralizovaná západní civilizace, chtělo by se dodat). To samo o sobě je nesmírně zajímavé téma, pro nás jsou teď ale podstatné důsledky, které tento přístup může mít pro vědeckou práci filologického typu, jakou provádíme zde. Uveďme alespoň jeden příklad.

Nejvýznamnějším vydavatelem jógových textů byl v Indii po dlouhou dobu Kaivalya Dhama Yoga Research Institute v maráthské Lónávle.³⁸³ Jejich edice *Hathapradípiky* (jak jsme viděli, vůbec nejdůležitějšího hathajógového díla) je dodnes nejlepším existujícím vydáním. Tento text obsahuje i pasáž věnovanou *vadžrólí*, ale editoři vynaložili neuvěřitelné úsilí, aby dokázali, že uvedená praktika nemá v žádném případě co do činění se sexem. Jdou na to věru zostra. Ve verši, který (ve Zbavitelově překladu) říká: „Povím tu o dvou věcech, které jsou pro kdekoho těžko dosažitelné: jednou je mléko a druhou ovládnutá žena,“³⁸⁴ změnili svévolně jedno písmeno (místo *nārī* – žena, čtou *nāḍī* – kanálek), což jim umožnilo daný verš přeložit

³⁷⁹ *ṛtāv ṛtau svadāreṣu saṃgatis ca vidhānataḥ | brahmacaryaṃ ca tat proktaṃ gṛhasthāśramavāsinām ||* (VS 1.44, = YY 1.57). Pro úplnost je třeba dodat, že tento koncept se objevuje už v puránách, sám vím o dvou výskytech (*Liṅga* 8.28 a *Kūrma* 1.2.45), je ale pravděpodobné, že jich bude mnohem více.

³⁸⁰ Je velmi překvapivé, že jinak silně misogynní Górakhnáth v souvislosti s *vajrolí* říká, že „kdo během soulože uchová sperma, ten je Górakhnáthův bratr v učení“ (*bhoga karaṃtām je byaṃda rāṣai, te goraṣa kā gurabhāi*, GBs 141cd) a hned v následujícím verši „kdo dokáže uchránit sperma v ústech vagíny a rtuť v ústech ohně, ten je mým učitelem“ (*bhaga muṣi byaṃda agani muṣipārā, jo rāṣai so gurū hamārā*, GBs 142; srv. WHITE, *The Alchemical Body*, s. 235; MARIOLA OFFREDI, „The Concepts of Sound and Light in Gorakh Yoga through the Analysis of Three Nāthpanthā Manuscripts from the Jodhpur Collection“, in NARENDRA KUMAR SINGHI a RAJENDRA JOSHI (eds.), *Religion, Ritual and Royalty*, Jaipur: Rawat, 1999, s. 165–166). V podobném duchu vyznívá i *sabad* 238d, zde ale není zmíněna *vajrolí*.

³⁸¹ Ukazuje se, že pravidelný nácvik této techniky vede ke snížení citlivosti, která snad může vyústit až v úplnou neschopnost ejakulace (MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 194, pozn. 36).

³⁸² Tyto puritánské tendence jsou však patrné již v dřívějším období. Například *Gheraṇḍasaṃhitā*, text patrně z osmnáctého století, sice zařazuje *vajrolí* mezi ostatní mudry, které učí, přináší ale docela jiný popis (3.45–48), než jaký je ve všech ostatních textech; v jejím podání je to neškodná ásana.

³⁸³ Tato instituce měla silné vazby na Československo, neboť s ní úzce spolupracoval akademik CTIBOR DOSTÁLEK, dlouhodobý ředitel Ústavu fyziologických regulací ČSAV. Jemu vděčím za to, že mi jeho kontakt otevřel brány této instituce a umožnil mi zblízka poznat její činnost.

³⁸⁴ *tatra vastudvayaṃ vaksye durlabhaṃ yasya kasyacit | kṣīraṃ caikaṃ dvitīyaṃ tu nārī ca vaśavartinī ||* (HP 3.84).

tak, že z něj žena zcela zmizela.³⁸⁵ Když je o pár veršů dále zmíněno sperma „padající do dělohy ženy“,³⁸⁶ tak přišli s vysvětlením, že dané sanskrtské kompozitum (*nārībhaga*) neznamená ženské lůno, nýbrž „pelvic region“. A když narazili na verš: „Nechť znalec jógové praxe takto vytáhne náležitě penisem vzhůru své vlastní sémě i *radžas* menstruuující ženy“,³⁸⁷ tak jim jejich interpretační fantazie došla a celý verš raději vynechali. To je doklad skutečně odstrašujícího vítězství ideologie nad filologií,³⁸⁸ s nímž se musí badatelé potýkat.

Nicméně ať se tito či jacíkoli jiní puritáni snaží sebevíc, je jasné, že jógová *mudrá vadžrólí* je sexuální praktika a že jógin se v ní bez ženy neobejde. Ba co víc, její úloha je zřejmě mnohem důležitější, než se na první pohled zdá. Je totiž nutno dodat, že původ, dějiny, ale ani plný význam této techniky dosud nejsou dostatečně prozkoumány. Citovaná studie Jamese Mallinsona bezpochyby přináší veškerý materiál, který je dnes badatelům znám, a autor se snaží o jeho interpretaci, jež by poskytla nějaký koherentní obraz, to se však – jak sám v závěru své studie přiznává – zcela nedaří. Je například jasné, že podle mnohých textů v ní jde o něco více než jen o skloubení dvou zdánlivě protichůdných věcí, sexu a uchování semene. Již citovaná *Dattatrėjajógaśāstra* naznačuje (a další texty jsou v tom zcela explicitní), že cílem *vadžrólímudry* je spojení mužského a ženského principu, který je na materiální úrovni reprezentován menstruační krví a spermatem. Tuto směs, jež představuje spojení Šivy a Šakti, pak jógin mudrou *vadžrólí* natáhne penisem do svého těla a pomocí *kundalíní* ji vynese vzhůru do hlavy, do Šivova příbytku. Po mém soudu leží právě v této veskrze tantrické funkci *vadžrólí* interpretační klíč celé techniky.

Než se podíváme, co říkají jógové texty v souvislosti s *vadžrólímudrou* o nesmrtelnosti, poukážeme ještě na jednu pozoruhodnou skutečnost. Několik textů totiž spojuje *vadžrólímudru* a rádžajógu.³⁸⁹ Činí tak již citovaná *Dattatrėjajógaśāstra*, která na závěr pasáže, v níž vykládá mudru *vadžrólí* a zmiňuje dvě další příbuzné mudry (*amarólí* a *sahadžólí*), říká: „Nechť všechny tyto vyložené [mudry] provádí v každý náležitý čas. Pak nastane rádžajóga,

³⁸⁵ „There are two things, they say, are not easy for every one to secure: one is Kṣīra (the fluid which oozes from the Candra in the throat) and the other control over Nāḍī (the Citrā Nāḍī).“ Kritický aparát je v sanskrtské, kde stojí, že tvar *nāḍī* se vyskytuje pouze ve dvou rukopisech, všude jinde je *nārī* (*anyapustakeṣu nārīty eva dṛśyate*).

³⁸⁶ *nārībhage patad bindum* (3.87a).

³⁸⁷ *ṛtumatyā rajo 'py evaṃ nijam bindum ca rakṣayet | meṇḍhreṇākaraśayed ūrdhvaṃ samyag abhyāsayogavit ||* (HP 3.91 ve vydání Adyar Library).

³⁸⁸ Rok před samotnou publikací své edice a překladu vydali autoři článek, kde celou tuto pasáž rozebírají a vysvětlují všechna místa, která překládají nestandardně: SWAMI DIGAMBARJI a MAHAJOT SAHAI, „Vajroli, Amaroli and Sahajoli“, *Yoga-Mīmāṃsā* 11.4 (1969): 15–24. Apologetická dikce článku působí až trapně; čteme zde obraty typu „These *mudrās*, cannot, therefore, be understood to be connected with sex activities,“ (s. 18); „In III 85 *mehanena* does not mean: by means of the penis,“ (s. 19); „*Vajra*, in chaste Sanskrit, does not mean penis...“ (s. 20); „In III 87 *nārībhaga* is not the female *yoni*“ (*ibid.*); „in this verse *bindu* does not mean semen“ (*ibid.*) apod.

³⁸⁹ Příklady uvádí MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 195–196.

jinak jistě nevznikne.“³⁹⁰ To je překvapivé. Při představení *Hathapradípiky* jsme viděli, že *rádžajóga* označuje meditační cestu, stav *samádhi* a v hierarchii různých typů jógy „královnu [všech] jóg“. ³⁹¹ Jak ale dokládá *vadžrólmudrá*, to zjevně nebyly všechny významy, které tento pojem mohl v jógovém prostředí nabývat. Další význam byl prostě „královská jóga“, „jóga pro krále“, ve smyslu „jóga umožňující královský život“. Znovu si připomeňme důležitou celoindickou představu, že sperma je nektar nesmrtelnosti, s nímž je třeba obezřetně hospodařit. Zároveň je jasné, že žádný typický panovník nebude žít asketický život v celibátu. Od něj se očekává pravý opak, ostatně od toho si vydržuje bohatý harém. Jak tyto dva neslučitelné požadavky skloubit, aby se vlk nažral a koza zůstala celá? Pomocí *vadžróli*. Takže i každý, kdo tuto techniku ovládne, může žít jako král: užívat si do syta slasti (klidně s bezpočtem žen)³⁹² a přitom neprolít ani kapku nektaru.

Indická literatura dokonce poskytuje několik božských vzorů takového chování. Vedle Kršny, který si dokázal užívat s šestnácti tisíci pastýřkami, a přitom díky *vadžróli* neprolil ani kapku spermatu,³⁹³ je archetypální postavou, která v sobě spojuje asketickou stránku střežící svůj nektar s povahou náruživého milovníka, bůh Šiva, První jógin (*ādiyogī*).³⁹⁴ Známý indický příběh o Šivově žáku Matsjéndranáthovi nám však ukazuje, že to není tak snadné a že když dva dělají totéž, nemusí být výsledek stejný.³⁹⁵ Matsjéndranátha (v některých verzích zván Mínanátha) je za odměnu vyslán do království žen, kde se stane vládcem a dosytosti si užívá s šestnácti stovkami zdejších krasavic. Ty ho připraví prakticky o veškerý nektar nesmrtelnosti, takže jsa téměř zcela „vysušen“, ³⁹⁶ ocitne se na pokraji smrti. V tu chvíli ho přijde zachránit jeho žák Górákhnáth. Když svému učiteli vyčítá, kam to svým

³⁹⁰ *etaiḥ sarvais tu kathitair abhyaset kálakālataḥ || tato bhaved rājayogo nāntarā bhavati dhruvam |* (159cd–160ab). S překladem výrazu *kálakālataḥ* si nejsem jist, snad jde jen o zesílení: „vždy a neustále“, „v každíčkém okamžiku“, či spíše „při každé vhodné příležitosti“.

³⁹¹ Toto označení zavedl JASON BIRCH ve své studii věnované tomuto druhu jógy („Rājayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas“).

³⁹² „Byť by si užíval se stovkou krasavic, jeho sémě nepřijde nazmar“ (*śatāṅganopabhoge 'pi na bindus tasya naśyati*; ŚS 4.103cd); „Když takto spolehlivě zvládne [tuto] praktiku, miluje se s šestnácti ženami den co den“ (*evam abhyāse dṛḍhe jāte ṣoḍaśastrībhiḥ saha ratiṃ kuryāt divase divase*; HAP 108).

³⁹³ *Bindusiddhāntagrantha* 11 (cit. in MALLINSON, „Yoga and Sex“, s. 194, pozn. 38).

³⁹⁴ Tuto Šivovu podstatu, *coincidentia oppositorum*, pěkně vystihuje název jedné klasické strukturalistické analýzy šivaistické mytologie: WENDY DONIGER, *Śiva: the Erotic Ascetic*, New York: Oxford University Press, 1981 (pod tímto názvem vyšla kniha v druhém vydání, původní titul zněl *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*).

³⁹⁵ Hindskou verzi tohoto příběhu rozebírá ADRIÁN MUÑOZ, „Matsyendra's 'Golden Legend': Yogi Tales and Nāth Ideology“, in DAVID N. LORENZEN a ADRIÁN MUÑOZ (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Naths*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. 109–127; bengálskou podobu jsem převyprávěl v příspěvku „Tantrické příběhy o nesmrtelnosti: Literatura bengálských náthů“, s. 19–25.

³⁹⁶ Obraz vyschlosti se v bengálské verzi (*Gorkhabijaya*) v souvislosti s popisem stavu Mínanáthova těla vyskytuje velmi často: „tělo vyschlo“ (*kāyā śukhāila*, s. 62; *śārīra śukhāila*, s. 66); „všechna tekutina, co byla, se vytratila“ (*yateka āchila rasa, saba nila hari*, s. 30); „koryto vyschlo, v Ganze není voda“ (*śukhāila bālucara, gāṅge nāi pāni*, s. 74); „v rybníce není voda“ (*pukurete jala nāi*, s. 86); „rybník vyschnul“ (*sarobara śukhāila*, s. 91); „Gangá byla vysušena“ (*śukhāila gaṅgā*, s. 99).

nezřízeným sexuálním životem dovedl, Mínanáth se brání poukazem na svého učitele, boha Šivu.³⁹⁷ Ten žije se dvěma zákonnými manželkami a dvěma dalšími ženami a bohatě si s nimi užívá. Mínanáth nechtěl nic jiného, než žít život „stejný jako Šiva“. Jistě lze diskutovat o tom, zda šestnáct set žen je srovnatelných s pouhými čtyřmi, o to ale teď nejde. Podstatná je Górahánáthova odpověď na tuto námitku: „[Šiva] si užívá se ženami, aniž by zapomněl nauku (*tattva*); on nezapomíná.“³⁹⁸ Tento text nám dobře ilustruje to, co jsme viděli výše: pro jógina není problematický sex jako takový, musí si však pohlídat, aby při něm nepřišel o nektar nesmrtnosti.³⁹⁹ Mínanáth by tedy v sobě mohl příkladně skloubit všechny role – jógina (a ne ledajakého jógina, nezapomínejme, že je prvním Šivovým učedníkem), panovníka a výkonného milence – kdyby byl býval nezapomněl, jak na to.⁴⁰⁰

V tomto bengálském vyprávěcím textu se sice ona dovednost, kterou by se měl každý jógin naučit od archetypálního jógina, boha Šivy, nenazývá rádžajóga, avšak v několika bradžských textech tomu tak je. Například Sundardás v jednom svém díle říká: „Pán Šiva konal rádžajógu s Gaurí, aniž by se objevil Ananga. Ghí se nerozpustí ani blízko ohně! To je pořádná šou rádžajógy.“⁴⁰¹ Poselství je jasné: kdo ovládne rádžajógu, toho během soulože nepřemůže vášeň (Ananga je bůh milostné touhy Káma) natolik, aby přišel o svůj nektar nesmrtnosti, jenž je zde nazván přepuštěným máslem. Další bradžský text obsahuje téměř totožný verš, co je však podstatné, objevuje se v pasáži, jejímž námětem je *vadžrólmudrá*.⁴⁰² O spojení rádžajógy a schopnosti uchovat sperma pomocí mudry *vadžróli* tedy nemůže být pochyb, a je tudíž záhodno přehodnotit chápání významu slova rádžajóga.

Možná totiž není nutné chápat tento pojem jen metaforicky, tedy ve smyslu „jóga, která umožní užívat si jako panovník“; počátek tohoto slovního spojení může ležet v záměru nabídnout skutečně „jógu pro krále“. Z dějin indických náboženství máme dostatek dokladů o tom, že panovníci se snažili jít s dobou i ve svém náboženském životě, avšak jejich vladařské

³⁹⁷ Podrobný rozbor písně, v níž se tento dialog odehrává, jsem zpracoval ve stati „What Should Mínanāth Do to Save His Life?“ Její závěry nejsou příliš uspokojivé (nepodařilo se mi v ní prokázat, co přesně má Mínanāth udělat, aby nezemřel), avšak s odstupem let jsem stále pevněji přesvědčen, že ve hře jsou skutečně všelijaké tělesné tekutiny, což jsem navrhoval jako jednu z výkladových možností (s. 140).

³⁹⁸ *nāri layā kare keli, tattvete nā rahe bhuli, bismaraṇa nāhika tāhāra* (GB, s. 70).

³⁹⁹ Přičemž prostředky, jak toho dosáhnout, mohou být různé. V jedné buddhistické tantře se například praví, že „muž [díky růženci zhotovenému] z kosti buvola neprolije semeno, ani když si užívá dnem i nocí po dvanáct let“ (*mahiṣāsthikena ratikrīḍā dvādaśavarṣā sa rātrau dine nara cittam na patati; Buddhakapālatantra* 12.45).

⁴⁰⁰ Abychom byli vůči Mínanāthovi spravedliví, je třeba dodat, že dočasná ztráta znalosti nauky nebyla přímo jeho vina, nýbrž důsledek kletby boha Šivy za to, že skrytě, v podobě ryby, vyslechl Šivův výklad tajné nauky jeho ženě.

⁴⁰¹ *rājayoga kinā śivarāi, gaurā saṃga anamga na jāi | ghṛta nahim dharai agni ke pāsā, rājayoga kā barā tamāsā* || (SYP 3.4).

⁴⁰² *rāja joga kiyā śiva rāya, umā saṃga sadā rahāya | ghṛta nahim thare agani ke pāsā, rāja joga kā barā tamāsā* || (HYM, kapitola *vajjoli* 64, s. 57). Rozdíl oproti předchozímu textu spočívá jen ve stopě *b*, kde není zmíněn Ananga (místo toho zde stojí: „stále přebývá s Umou“). Mám vážné podezření, že tento text vydatně čerpá ze Sundardásovy skladby, avšak k jeho potvrzení by bylo potřeba podrobnější prozkoumání obou děl.

povinnosti jim často bránili plně se mu oddat. Některé tradice ale dokázaly být dostatečně flexibilní a nabídnout panovníkům speciální zkrácenou a zjednodušenou variantu rituálů, které jinak vyžadovaly činnost prakticky na plný úvazek.⁴⁰³ Lákavost těchto rituálů pro panovníky spočívala v tom, že jim slibovala zcela totožné výsledky, jako kdyby prováděli jejich standardní plnou variantu. Lze si snadno představit, že v okamžiku, kdy se jóga se svou nabídkou atraktivních výsledků (konečné vysvobození, tělesné dokonalosti, nesmrtelnost apod.) dostala do módy, bylo třeba vymyslet variantu, která by byla schůdná i při plnění panovnických povinností.⁴⁰⁴

Na závěr této podkapitoly uveďme pro úplnost ještě fakt, který však z dosavadního výkladu musí být zřejmý: důsledkem úspěšného zvládnutí *vadžrólímudry* je nesmrtelnost. Tuto skutečnost konstatuje již *Dattatréjajógaśāstra* ve verši, který se pak v pasážích o *vadžrólí* objevuje v řadě dalších textů: „Z vypuštění semene pochází smrt, z udržení semene život.“⁴⁰⁵ Krom tohoto verše se objevuje řada dalších, které však o *vadžrólí* konstatují stále to samé: „Takto nechť znalec jógy uchová semeno, [tím] zvítězí nad smrtí;“⁴⁰⁶ podobné je to v bradžských jógových textech: „Stáří ho nepostihne a smrt ho nepozře.“⁴⁰⁷ Pro naše zkoumání charakteru nesmrtelnosti je zásadní, že v žádné pasáži popisující *vadžrólímudru* není ani zmínka o nějaké proměně těla. Je tudíž jasné, že nesmrtelnost, která je výsledkem této praxe, musí být dosažena v daném fyzickém těle.

6.2 Khéčarímudrá

Zatímco předchozí technika byla snadno představitelná, pochopitelná a navíc experimentálně ověřitelná, s tou následující je to poněkud složitější. Je totiž založena na

⁴⁰³ Zvláště úspěšný v tom byl tantrický šivaismus, kterému se podařilo získat tak širokou vladařskou podporu mj. právě proto, že dokázal panovníkům nabídnout specifické rituály, např. speciální iniciaci. Viz např. ALEXIS SANDERSON, „Religion and the State: Śaiva Officials in the Territory of the King’s Brahmanical Chaplain“, *Indo-Iranian Journal* 47.3–4 (2004): 229–300, kde autor na s. 241 zmiňuje rituální manuál popisující tantrickou iniciaci panovníka (*Amṛteśvaradīkṣāvidhi*).

⁴⁰⁴ JAMES MALLINSON mě ale přivedl ještě k dalšímu možnému řešení (ústní sdělení). Slovo *rājā* ve spojení *rājayoga* nemusí označovat světského panovníka, nýbrž představeného (*mahanta*) náthovské monastické instituce (*maṭha*). Ti se leckde dosud nazývají rádžové a jak ukázala VÉRONIQUE BOUILLIER (*Monastic Wanderers: Nāth Yogī Ascetics in Modern South Asia*, New Delhi: Manohar, 2017, s. 125–163), jsou do své funkce uváděni rituálem, který imituje skutečnou intronizaci. Zároveň z historických dokladů víme, že tito představení byli často ženatí, takže *vajrolīmudrā* pro ně mohla být cestou, jak skloubit svou „panovnickou“ úlohu s jógovou praxí.

⁴⁰⁵ *maraṇaṃ bindupātena jīvanaṃ bindudhāraṇāt* (DYŚ 157cd, HP 3.88cd, HRĀ 2.98ab, YBhD 1.253ab, VY 22cd, ŚS 4.88ab °*dhāraṇāt* °*dhāraṇe*). Slovo °*pātena* lze jistě přeložit i v tomto kontextu různě, ale přebírám tu Zbavitelův překlad (z připravovaného vydání *Hathapradīpiky*) „vypuštění“, neboť pěkně zachovává kauzativní odvození slova *pāta* od slovesného kořene „způsobit, aby něco spadlo“.

⁴⁰⁶ *evaṃ saṃrakṣayed binduṃ mṛtyuṃ jayati yogavit* (HP 3.88ab, HRA 2.97cd).

⁴⁰⁷ *jarā na vyāpai kāla na śāi* (SYP 3.19d, ~HYM 71d). Jedině v JP se explicitní verš o dosažení nesmrtelnosti v důsledku *vajrolī* nenachází.

jednom konceptu tantrické anatomie a fyziologie, který přebraly zřejmě všechny jógové tradice a který je v rámci předchozího indického myšlení značně neobvyklý. Jde o představu, že nektar nesmrtelnosti se nachází v horní části hlavy. To je v indickém prostředí skutečně revoluční pojetí, neboť standardní porozumění nektaru nesmrtelnosti spočívalo v názoru, že se rozprostírá v celém lidském těle, čímž ho ostatně i oživuje. Tato představa vychází z pojetí nektaru nesmrtelnosti formulovaném v klasických lékařských textech, které nikde neuvádějí, že by se jeho rezervoár měl nacházet v hlavě.⁴⁰⁸

Na druhou stranu tato představa byla značně rozšířená po starověkém světě. Najdeme ji dobře doloženou v Řecku, Římě, u starověkých Germánů i Keltů, zřejmě díky řeckému vlivu též v judaismu i islámu. Je možné, že skutečně jde o indoevropské dědictví,⁴⁰⁹ avšak stejný koncept se nachází například i v Číně, kde lze nejspíš předpokládat jeho nezávislý původ.⁴¹⁰ Současně však pro něj scházejí doklady ve starověké Indii⁴¹¹ a zdá se tedy, že prvně formulován byl až v tantrických dílech. Pokud by tento koncept měl být součástí indoevropského myšlení, byla by poněkud zvláštní jeho absence ve staré Indii (a pokud vím, taktéž Íránu). Na druhou stranu je třeba připomenout, že primárně ritualistická védská literatura nemá důvod podávat takovéto anatomické informace a také tak nečiní, takže co přesně si védští Indové mysleli o spermatu a jeho umístění, to nevíme.⁴¹² Je tedy možné, že představa o rezervoáru semene v hlavě byla přítomná na indické půdě mnohem dříve, než byla zachycena v tantrách. Mezitím v Indii převládlo lékařské pojetí o jeho všudypřítomnosti v těle. Stejně tak je ale možný jakýkoli jiný zdroj tohoto pojetí, například import z Číny.⁴¹³

⁴⁰⁸ DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*, s. 480, pozn. 1632. Autor si však ponechává otevřená zadní vrátka a konstatuje, že nemůže vyloučit existenci nějakého lékařského textu, kde se tato představa nachází (s. 498). Rozhodně se však nevyskytuje v žádném známějším ájurvédském spise.

⁴⁰⁹ Jednotlivé doklady uvádí R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Za doporučení této fascinující knihy (byť dnes patrně v mnohých jednotlivostech přehodnocené, neboť prvně vyšla v roce 1951) vděčím Zdeňkovi Kratochvílovi, s nímž jsem v polovině devadesátých let, tedy v době, kdy jsem psal svou diplomovou práci na indologii a zabýval se díky tomu různými tělesnými tekutinami, strávil mnoho času debatami nad pojetím spermatu v Řecku a v Indii.

⁴¹⁰ Několik odkazů na tyto mimoindické zdroje uvádí RAHUL PETER DAS, „Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal“, *Journal of the American Oriental Society* 112.3 (1992): 388–432, s. 391, pozn. 18–21.

⁴¹¹ Přesněji řečeno, já sám o žádném textovém dokladu nevím, nicméně nepátral jsem po nich. Několik zajímavých informací k pojetí umístění spermatu do hlavy uvádí WENDY DONIGER O'FLAHERTY, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1982, s. 45–46, 84, 87, 223, 255 a 327. Způsob jejího pojednání je poněkud nepřehledný a neuvádí žádný jasný doklad pro přítomnost této představy v předtantrické Indii.

⁴¹² Je ale pravděpodobné, že kdybychom bedlivě prozkoumali védské texty (zejména bráhmany) s tímto cílem, tak bychom leccos zajímavého zjistili. Pokud je mi známo, takovéto pátrání zatím nikdo neprovedl.

⁴¹³ Sám mám podezření, že čínských vlivů může být v indickém prostředí mnohem více, než jsou si indologové ochotni připustit (k raným kontaktům a možným vlivům viz např. VICTOR H. MAIR, „The Beginnings of Sino-Indian Cultural Contact“, *Journal of Asian History* 38.2 (2004): 81–96). Několik badatelů si pochopitelně povšimlo řady nápadných podobností mezi některými jógovými a taoistickými představami, problém je ale v tom, že i

V tuto chvíli zkrátka odpověď na otázku původu této představy neznáme, což ale naštěstí nijak nekomplikuje význam tohoto konceptu pro řešení problému charakteru nesmrtelnosti.

Samotné umístění nektaru nesmrtelnosti do hlavy by samo o sobě ještě nepřinášelo žádný problém, konec konců pro techniky zabránění ejakulace je vcelku jedno, odkud se sperma bere. Jenže ejakulace není jediný způsob, jímž dochází ke ztrátě spermatu. A na rozdíl od ejakulace (či poluce), která je zcela zjevná, je tato druhá cesta ztráty nektaru nesmrtelnosti poněkud zákeřná, protože je neviditelná, a tudíž i mnohem obtížněji napravitelná. Zjednodušeně řečeno jde o to, že nektar z hlavy zcela přirozeně odkapává a stéká dolů centrálním kanálem do břišní oblasti, kde je spalován zaživacím ohněm, tedy tím samým ohněm, jímž je zpracovávána přijatá potrava. V důsledku této neustálé a celoživotní ztráty nektaru nesmrtelnosti člověk stárne a nakonec umírá.⁴¹⁴

Naštěstí existuje způsob, jak této ztrátě nektaru zabránit. Je jím *khéčarímudrá*, tedy „pečeť [jóginí] pohybujících se v povětří“.⁴¹⁵ Mechanismus této techniky je poměrně jednoduchý: je potřeba „zašpuntovat“ rezervoár, aby z něj nektar nemohl nadále unikat. Prakticky se toho dosáhne tak, že se špička jazyka vsune do otvoru nad měkkým patrem. To pochopitelně není obvykle možné, neboť takovému pohybu jazyka brání jeho uzdička. Tu je tedy napřed nutné odstranit. Většina textů podává celkem podrobný návod na to, jak se má jógin uzdičky postupně zbavit. V klasickém podání *Hathapradípiky* vypadá celý proces takto:

(3.31) Je-li obrácený jazyk zastrčen do sluje lebky a pohled upřen mezi obočí, je to *khéčarí*. (32) Nechť postupně zvětší jeho délku řezáním, pohyby a dojením; když se jazyk dotkne místa mezi obočími, je *khéčarí* úspěšná. (33) Vezmi nůž podobný listu snuhí, velmi ostrý, hladký a čistý, a nařízni jím [uzdičku] jen o vlasek. (34) Potírej

novější studie čerpají z dnes již většinou zastaralých informací k dějinám jógy, čímž jsou jejich závěry notně oslabeny; viz např. ALTER, „Yoga in Asia – Mimetic History“; LIVIA KOHN, „Yoga and Daoyin“, in LIVIA KOHN (ed.), *Daoist Body Cultivation: Traditional Models and Contemporary Practices*, Magdalena, NM: Three Pines Press, 2006, s. 123–150; řadu dalších paralel uvádí LIVIA KOHN ve své knize *Chinese Healing Exercises: The Tradition of Daoyin*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2008. Nemluvě samozřejmě o tématu tělesné nesmrtelnosti, který hrál v čínském myšlení nesmírně důležitou roli.

⁴¹⁴ Podrobněji tento princip vysvětluje DAVID WHITE, *The Alchemical Body*, s. 36–47. Je však třeba upozornit na to, že WHITE do hathajógových konceptů včítá alchymistické představy (podle jeho přesvědčení jde totiž jen o dvě paralelní a příbuzné linie jedné tradice), takže mnohé z toho, co o hathajóze tvrdí, není možné podpořit žádným textovým dokladem. I na těchto stránkách například mluví o tom, že „syrové“ semeno je postupně při průchodu vzhůru „uvařeno“ v ohních jednotlivých čaker (které navíc homologizuje s ohněm na žárovíšti), až ve výsledku vznikne dokonalý nektar (*amṛta*), který naplní vrchol hlavy (s. 40–41). Neznám žádnou pasáž v jógových nebo tantrických textech, která by tento proces obsahovala.

⁴¹⁵ V tantrických textech termín *khécarī* označuje skupinu jóginí, které, jak poukazuje jejich pojmenování, se pohybují (*carī*) v prostoru (*khe*), tedy v povětří, na obloze (na rozdíl od druhé velké skupiny jóginí, které se pohybují po zemi a nazývají se proto *bhūcarī*). Tyto jóginí jsou velmi nebezpečné, pokud je ale tantrik ovládne, získá od nich tělesné dokonalosti (*siddhi*). Textové doklady a další významy tohoto slova uvádí HÉLÈNE BRUNNER, GERHARD OBERHAMMER a ANDRÉ PADOUX (eds.), *Tāntrikābhīdhānakośa II: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, s. 168–169.

[uzdičku] rozdrčenou kamennou solí a [mastí] z myrobalamu a potom po sedmi dnech ji opět o vlasek nařízni. (35) Takto to dělej postupně a stále po šest měsíců. Do šesti měsíců spojovací blána u kořene jazyka zmizí. (36a–c) Obrať jazyk a spoj jej s trojcestím. Tak vznikne mudrá *khéčarí*.⁴¹⁶

Následujících šestnáct veršů *Hathapradípiky* popisuje plody úspěšného zvládnutí této techniky. Zajímavé je, že i zde figuruje zabránění ejakulace: „Kdo uzavře [mudrou] *khéčarí* dutinu nad horním patrem, neuroní semeno, ani když ho obejmě roztoužená žena.“⁴¹⁷ Nicméně hlavním a očekávatelným plodem je nabytí nesmrtelnosti. Tento efekt je popisován různými obraty: „kdo zná mudru *khéčarí*, není poután časem,“⁴¹⁸ „jógin je zbaven jedů, nemocí, stárnutí a smrti,“⁴¹⁹ nepostihne ho „nemoc, smrt, ani únava,“⁴²⁰ „znalec jógy do půl měsíce bezpochyby přemůže smrt,“⁴²¹ „dosáhne nesmrtelnosti,“⁴²² a podobně. Další texty pak přinášejí desítky podobných výroků, které zde nemá smysl uvádět, neboť všechny potvrzují, že hlavním výsledkem této techniky je nesmrtelnost. A podobně jako v případě předchozí mudry *vadžrólí*, ani v pasážích popisujících mudru *khéčarí* není nikde řečeno, že by docházelo k nějaké proměně těla. Není tudíž pochyb o tom, že nesmrtelnost zmiňovaná v těchto verších znamená nesmrtelnost v daném fyzickém těle.

Tento závěr není důležitý jen pro naši otázku po charakteru nesmrtelnosti v józe, nýbrž poukazuje na mnohem obecnější skutečnost vztahující se k celému hathajógovému snažení. Na rozdíl od *vadžrólímudry* – která, jak jsme viděli, je pro svůj sexuální kontext značně problematická, takže je obsažena jen v menšině jógových děl – je *khéčarímudrá* přímo emblematickou jógovou technikou. Je popsána a velebena v drtivé většině jógových textů⁴²³

⁴¹⁶ *kapālakuhare jihvā praviṣṭā viparītagā | bhruvor antargatā dṛṣṭir mudrā bhavati khecarī ||3.31|| chedanacālanadohaiḥ kalāṃ krameṇātha vardhayet tāvat | sā yāvad bhrūmadhyaṃ spṛṣati tadā khecarīsiddhiḥ ||3.32|| snuhīpatranibhaṃ śāstraṃ sutikṣṇaṃ snigdhanirmalam | samādāya tatas tena romamātraṃ samucchinet ||3.33|| tataḥ saindhavapathyābhyāṃ cūrṇitābhyāṃ pragharṣayet | punaḥ saptadine prāpte romamātraṃ samucchinet ||3.34|| evaṃ krameṇa ṣaṇmāsaṃ nityaṃ yuktaḥ samācaret | ṣaṇmāsād rasanāmūlaśīrābandhaḥ praṇaśyati ||3.35|| kalāṃ parāṇmukhīṃ kṛtvā tripathe pariyojayet | sā bhavet khecarī mudrā ||3.36a–c|| (HP 3.31–36c, překlad DUŠANA ZBAVITELE).*

⁴¹⁷ *khecaryā mudritaṃ yena vivaraṃ lambikordhvataḥ | na tasya kṣarate binduḥ kāmīnyāśleṣitasya ca || (HP 3.41; mírně upravený překlad DUŠANA ZBAVITELE). Pozoruhodné je, že text vzápětí uvádí pojistku pro případ, že by se to nepovedlo: „A i když se semeno dá do pohybu a dosáhne okruhu lúna, neseno silou postupuje vzhůru, spoutáno jónimudrou.“ (*calito 'pi yadā binduḥ saṃprāpto yonimaṇḍalam | vrajaty ūrdhvaṃ hṛtaḥ śaktyā nibaddho yonimudrayā; HP 3.42).**

⁴¹⁸ *bādhyate na sa kālena yo mudrāṃ vetti khecarīm (HP 3.39cd).*

⁴¹⁹ *viśair vimucyate yogī vyādhimṛtyujarādibhiḥ (HP 3.37cd).*

⁴²⁰ *na rogo maraṇaṃ tandrā (HP 3.38a).*

⁴²¹ *māsārdhena na saṃdeho mṛtyuṃ jayati yogavit (HP 3.43cd).*

⁴²² *tasya syād amaratvam (HP 3.49g).*

⁴²³ Je ale zajímavé, že v górahknáthovském starohindském korpusu není pojem *khecarī(mudrā)* nikde zmíněn (možná se vyskytuje v jednom rukopise díla *Gyāna tilaka*, který vydala MARIOLA OFFREDI, jehož xerox jsem ale ztratil, tak to nemohu ověřit; její zmínka o *khecarī* v článku „The Concept of Sound and Light in Gorakh Yoga“, s. 162, je nejasná; BARATHVÁLOVO vydání textu tento pojem neobsahuje). Řada veršů nicméně na tuto techniku

a mnohými je považována nejen za nejpřednější mudru,⁴²⁴ ale za nejdůležitější jógovou praktiku vůbec.⁴²⁵ Pokud je ale výsledkem *khéčarímudry* dosažení fyzické nesmrtelnosti a současně je *khéčarímudrá* považována za nejvýznamnější úkon v hathajógové praxi, pak z toho plyne nutný závěr, totiž že nabytí nesmrtelnosti musí náležet mezi nejdůležitější cíle jóginova usilování. A to nesmrtelnosti v daném biofyzickém těle.

zjevně odkazuje, takže není pochyb o tom, že i jejich autorovi byl tento způsob uchování nektaru nesmrtelnosti dobře znám. Ne všechny narážky jsou jednoznačné, ale za odkazy na tuto mudru považuji následující verše: GBs 17a, 23, 67c, 135c, 192ab, 219ab, 220b; GBp 21 *ṭeka c*, 53.3cd, 59.3ab.

⁴²⁴ V několika textech se vyskytuje obrat „existuje jediná mudrá, a to *khéčarī*“ (*ekā mudrā ca khecarī*; HP 3.53b, HRA 4.58b, YBhD 1.219b, GSS 36). Tato stopa je součástí verše, který musí mít svou podstatně starší historii, jež však není známa. Je totiž citován v několika dílech kašmírských autorů (Jayaratha ad *Tantrāloka* 32.63; *Parātrimśikāvivaraṇa* s. 242, pozn. 2; *Śivasūtravimarśinī* ad 2.5). V posledně uvedeném odkazu Kšémarádža uvádí, že zdrojem verše je *Kulacūḍamaṇitantra*, nicméně v publikované edici tohoto textu jsem daný verš nenašel.

⁴²⁵ Tento mimořádný význam *khéčarímudry* má své starší tantrické kořeny, viz MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*, s. 24–26.

7 OVLÁDNUTÍ ŽIVLŮ

Předchozí způsob dosažení nesmrtelnosti byl vcelku přímočarý. Když se jógin naučí patřičně hospodařit se svým nektarem nesmrtelnosti, tedy zabránit jeho ztrátě, samotná přítomnost nektaru v těle zabezpečí, že tělo nebude stárnout a vposledku nikdy nezemře. Uplatněná strategie k dosažení cíle tedy spočívá ve schopnosti zastavit přirozený fyziologický proces. Ať už si o tantrické a jógové anatomii a fyziologii a celém konceptu nektaru nesmrtelnosti myslíme cokoli, je nutné přiznat, že samotný princip obou praktik je vcelku intuitivní a přijatelný. Každopádně alespoň pracuje s nějakou hmatatelnou látkou, jíž sperma jistě je. Oproti tomu technika, která je námětem této kapitoly, takovéto výhody nemá, a je tudíž mnohem méně intuitivní. Liší se jednak v tom, že v ní již nejde jen o nějaké prosté bránění něčemu, nýbrž jógin musí aktivně vykonat řadu náročných kroků, kterými postupně změní vlastnosti svého těla. Především se ale zde pracuje s koncepty, jež těžko můžeme označit za samozřejmé a snadno pochopitelné. V základu této techniky stojí představa, že pokud jógin dokáže ovládnout jednotlivé stavební prvky, z nichž se skládá jeho tělo, pak díky tomu získá kontrolu nad vším, co je těmito prvky tvořeno. Což je nejen jeho fyzické tělo, ale též celý materiální svět. Těmito stavebními prvky je pětice živlů. Abychom pochopili princip této techniky, je potřeba napřed podat alespoň základní informace k indickému pojetí živlů.

7.1 Indické pojetí živlů

Představení indické živlové teorie je značně ulehčeno tím, že se ve svých základech shoduje s řeckým pojetím, které od Empedokla prostupuje západním myšlením.⁴²⁶ Minimálně v tom, že živly jsou považovány za základní stavební prvky, z nichž se sestává hmota. Další shoda panuje v jejich repertoáru. Stejně jako v klasickém Řecku, i v Indii se setkáváme se základní čtveřicí: země (*pṛthivī, bhūmi*), voda (*āp, jala*), oheň (*agni, jyotis, tejas*) a vzduch (*vāyu, vāta*), a podobně jako v řecké filosofii k této čtveřici přibývá pátý prvek, jímž je prostor (*ākāśa, vyoman*).⁴²⁷ Ten má, opět stejně jako v západním myšlení, poněkud nejasný status i obsah. Často není jasné, zda označuje opravdu jen prostorový prvek, nebo spíše něco, co tento prostor vyplňuje, takže i v překladech indických pramenů bývá po západním vzoru nezřídka překládán slovem „éter“. Tato nejasnost v charakteru pátého prvku vede k tomu, že některé indické tradice ho mezi základní živly vůbec neřadí,⁴²⁸ jiné pak ano. Jógové texty

⁴²⁶ Tato podobnost samozřejmě badatelům neunikla a některé z nich vedla k přesvědčení, že se indická teorie živlů formovala pod řeckým vlivem, viz např. JEAN FILLIOZAT, *The Classical Doctrine of Indian Medicine: Its Origins and Its Greek Parallels*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1964, *passim*, zejm. kap. 7 a 8.

⁴²⁷ Uvedené sanskrtské pojmy jsou jen výběrem z nejčastěji užívaných označení pro jednotlivé živly. V sanskrtských textech se objevuje nepřehledné množství dalších slov.

⁴²⁸ Většina buddhistických škol pracuje pouze se čtyřmi živly, některé pozdější tantrické buddhistické tradice však považují prostor za plnohodnotný živel. Podobně džinistické pojetí obsahuje pouze čtveřici živlů, neboť

každopádně éter do svého pojetí světa zahrnují, takže tuto komplikovanou otázku tu nemusíme řešit.

Podobně jako v západní filosofii, tato shoda na základních principech pojetí živlů rozhodně neznamená, že by z ní vyplynula nějaká unifikovaná celoindická ontologická nauka. Nicméně v pozadí ontologie mnohých škol, včetně jógových, stojí učení jedné z myšlenkových tradic, která se nazývá sánkhja.⁴²⁹ Ta živly chápe jako poslední úroveň mnohastupňového evolučního procesu, na jehož počátku stojí pralátka (*prakṛti*), z níž postupně vznikají všechny roviny materiálního světa. Pětice živlů tedy v hierarchii těchto „úrovní existence“ či „principů jsoucna“ (*tattva*) stojí nejnižší. Sánkhja živly označuje pojmem *bhūta*,⁴³⁰ což je minulé přičestí od kořene „být“ (*vbhū*), s nímž jsme se setkali již při výkladu konceptu eidetické tvůrčí vizualizace (*bhāvanā*). Slovo *bhūta* tedy doslova znamená „stavší se“, „vzniklý“, „nastalý“. V sanskrtu má velké množství různých významů (může vlastně označovat cokoli, co existuje) a snad i proto sánkhja užívá pro živly častěji upřesňující pojem *mahābhūta* (v plurálu *mahābhūtāni*), tedy doslova „velký prvek“, ve smyslu „základní prvek“. V cizojazyčné literatuře se pak často používá označení „hrubohmotné prvky“, aby se odlišily od roviny jiných prvků, které stojí o příčku výše a z nichž živly pocházejí; ty se nazývají „jemnohmotné prvky“ (*tanmātra*).

Tyto zcela základní údaje nám postačují k tomu, abychom mohli představit techniku ovládnutí živlů.⁴³¹ To se může zdát překvapivé, připomeňme si ale, na co jsem upozorňoval již v úvodu při charakteristice jógových textů. Tento žánr indické literatury je zaměřen výrazně

prostoru je v džinistické ontologii vyhrazeno zvláštní místo (jde o samostatnou ontologickou kategorii). Když tedy mluvíme o pěti živlů v józe, netýká se to džinistické jógy a části jógy buddhistické.

⁴²⁹ Sánkhja nikdy nebyla jednotnou školou, nýbrž se skládala z různých proudů (jedním z nich byla i pataňdžaliovská jóga), které se – nakolik jsme schopni jejich učení zrekonstruovat – lišily někdy i ve zcela zásadních otázkách. Navíc sánkhja, stejně jako všechny ostatní indické filosofické školy, prošla dlouhým vývojem, během něhož se nauka jejího hlavního proudu proměňovala. Počáteční podoby sánkhji jsou sice doloženy značně fragmentárně, avšak její klasická podoba je srozumitelně zformulována v díle *Sāṅkhyakārikā*, jehož učení přístupnou formou zpracoval GERALD JAMES LARSON, *Classical Sāṅkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, 2nd rev. ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1979, s. 154–208.

⁴³⁰ Buddhisté sice také někdy používají pojem *bhūta*, standardně ale označují živly slovem *dhātu*.

⁴³¹ Podrobnější, avšak stále ještě poměrně stručné a přehledné představení konceptu živlů v Indii zpracoval P.-S. FILLIOZAT, „Bhūta-Mahābhūta“, in BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa*, vol. III: *Primal Elements – Mahābhūta*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass, 1996, s. 49–101. Celý tento svazek poskytuje skvělý přehled k tématu živlů (každý živel je podrobně zpracován v samostatné kapitole). Jelikož se ale jednotlivé statě sestávají především z obsáhlých citací primárních textů (v originále i v překladu), jejich pochopení předpokládá slušnou obeznámenost s koncepty a dějinami indického náboženského prostoru. Informativní soubor studií k tématu živlů v hinduismu obsahuje sborník *The Perception of the Elements in the Hindu Traditions*, MAYA BURGER a PETER SCHREINER (eds.), Bern – New York: Peter Lang, 1999. Zdaleka nejpodrobnější zpracování živlů v Indii, a to z nejrůznějších hledisek, je pětisvazková publikace *Prakṛti: The Integral Vision*, KAPILA VATSYAYAN a BAIDYANATH SARASWATI (eds.), New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1995. Jednotlivé příspěvky však mají značně nevyrovnanou kvalitu, takže s informacemi zde obsaženými je nutno zacházet velmi obezřetně.

prakticky a neobsahuje podrobné naukové vysvětlení pozadí praxe, kterou vykládá. A to zcela záměrně s cílem, aby popisované techniky byly přijatelné pro co nejširší publikum. Platí to i pro nauku o živlech. Jak hned uvidíme, ve verších o ovládnutí živlů se dozvíme jen jejich základní charakteristiku, kterou bylo nutné znát pro jejich úspěšné ovládnutí a která navíc byla v širokém prostředí konsensuální. Za tento nezbytný minimální rámec texty ale nejdou. V případě nauky zkrátka jógové texty zpravidla fungují na principu jakéhosi nejmenšího společného jmenovatele.

7.2 Ovládnutí živlů v raných jógových textech

V raných jógových textech, tedy v těch, jejichž vznik můžeme spolehlivě umístit do období před složením *Hathapradípiky* někdy v první polovině patnáctého století, se objevuje několik nezávislých popisů techniky ovládnutí živlů. Některé texty tuto praktiku nijak nepojmenovávají, jiné však ano a nejčastěji ji pak nazývají „patero zadržení“ (*pañcadhāraṇā*).⁴³² Jednotlivá díla sice popisují výsledky této praktiky mírně odlišně, většina z nich se ale shodne na tom, že díky úspěšnému ovládnutí toho kterého živlu nemůže daný živel, tedy jeho dominantní fyzický projev (oheň, voda apod.), jóginovi jakkoli ublížit. Přesněji řečeno, texty zdůrazňují, že nemůže poškodit jeho tělo, jež se ostatně také skládá z těchto živlů.⁴³³ Výsledkem je tedy nezničitelné tělo a vposledku nesmrtelnost.⁴³⁴ Pojdme se tedy podívat, jak přesně jednotlivé texty ovládnutí živlů popisují.

7.2.1 *Dattátréjajógaśāstra*

Dattátréjajógaśāstra (tedy *Dattátréjova učebnice jógy*) patří k nejstarším dílům korpusu rané hathajógové literatury (badatelé ji řadí do třináctého století),⁴³⁵ a je tedy dost možné, že její

⁴³² Jsem si vědom, že v jógovém kontextu je slovo *dhāraṇā* obvykle překládáno jako „soustředění“ (tedy udržení pozornosti, koncentrace), jak ale uvidíme dále, při této technice většinou jde skutečně o zadržení dechu v určitém místě těla. Ne vždy je ale situace jednoznačná a volba mezi „zadržением“ a „soustředěním“ není někdy snadná. Překladatelé do angličtiny mají situaci o něco snazší, např. autoři čítanky jógových textů *Roots of Yoga*, JAMES MALLINSON a MARK SINGLETON, překládají slovo *dhāraṇā* systematicky jako „fixation“, což se skutečně zdá být ve všech pasážích, kde se tento pojem objevuje, vhodná volba.

⁴³³ Tato skutečnost je zdůrazněna běžným sanskrtským označením pro fyzické tělo. Jednotlivé indické myšlenkové tradice pracují s představou různých druhů těl, když však chtějí specifikovat, že jde o materiální tělo, často použijí přívlastek *bhautika*, tedy doslova „živlové“, někdy dokonce *pañcabhautika*, tedy „pateroživlové“.

⁴³⁴ Vztah smrti a živlů dobře ilustruje jedno z mnoha sanskrtských slov pro smrt: *pañcatva*. Doslova znamená „paterovitost“, „pěticovitost“, ale v tomto kontextu bychom dané slovo mohli chápat jako „rozpaterování“, čili rozložení fyzického těla na pětici živlů.

⁴³⁵ JAMES MALLINSON, který připravuje kritické vydání tohoto textu, systematicky uvádí třinácté století („*Hatha Yoga*“, s. 771; „*Śāktism and Haṭhayoga*“, s. 126, pozn. 17; „*Yoga and Sex*“, s. 187); JASON BIRCH zpravidla tuto dataci přijímá („*The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts*“, s. 136), připouští ale i dřívější vznik textu:

popis ovládnutí živlů je nejstarší, který máme v nějakém jógovém textu k dispozici. Jde o krátké dílko (v připravovaném kritickém vydání má 169 veršů), takže jedenáct veršů věnovaných výkladu ovládnutí živlů představuje 6,5 % celkového rozsahu, což s ohledem na stručnou dikci celého textu není bezvýznamná část. *Dattátréjajógaśāstra* rozděluje jógovou praxi do čtyř fází či úrovní, popis ovládnutí živlů zahajuje třetí stupeň (*paricayāvasthā*; doslova „stav hromadění“):

(111d–112) Nechť jógin potají pečlivě provádí pateré zadržení, jež odstraňuje hrozbu toho kterého živlu. Vyložím „zadržení země“ odstraňující nebezpečí věcí vytvořených ze živlu země. (113) Nechť zadrží dech po pět *ghatik*⁴³⁶ pod pupkem a nad řití, tím vznikne „zadržení země“ odstraňující její hrozbu. (114) Takovýto jógin nezemře působením živlu země. Nechť pak zadrží dech v pupku po pět *nāḍī*.⁴³⁷ (115) Díky tomu nehrozí nebezpečí vodního živlu a jógin nezemře [působením] vody. Nechť zadrží dech v oblasti nad pupkem po pět *ghatik*. (116) To je „ohnivé zadržetí“, [díky němuž] nebude zabit ohněm. I kdyby byl vržen do ohniště, [jeho] tělo se nepopálí. (117–118ab)

„12.–13. st.“ (BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“, s. 6), neuvádí však pro to žádné argumenty. Sám považuji možnost složení tohoto textu již ve dvanáctém století za málo pravděpodobnou.

⁴³⁶ *Ghaṭikā* je časová míra, kterou astronomické a další texty standardně definují jako 24 minut, takže celkový čas, po který je třeba dech zadržet, by byly dvě hodiny. Nicméně v jógových textech nacházíme odlišné pojetí časových úseků, neboť základní jednotku tvoří dech (*prāna*) skládající se z nádechu a výdechu. Šest dechů tvoří jednotku jménem *pala* a šedesát *pala* je pak jedna *ghaṭikā* (VM 4.3: *śvāsocchvāsātmakaḥ prāṇaḥ ṣaḍbhiḥ prāṇaiḥ phalaṃ smṛtam | phalaiḥ ṣaṣṭibhir eva syād ghaṭikā kālasaṅkhyayā*, obdobně AY 1.35, VM 5.27). Pět jednotek *ghaṭikā* by tedy celkem trvalo po $6 \times 60 \times 5 = 1\,800$ dechů. To by bylo patrně déle než dvě hodiny, neboť kdybychom chtěli ve dvou hodinách uskutečnit 1 800 dechů, musel by nádech a výdech trvat pouhé čtyři sekundy, což je pro jógový dech poměrně krátká doba. Nejraději bych tedy výraz „pět *ghatik*“ překládal jako „1800 nádechů a výdechů“. Uvědomuji si však, že toto mé pojetí by bylo v rozporu se všemi zavedenými překlady jógových textů, kde se tento časový údaj vyskytuje. Nicméně z hlediska jógové praxe je po mém soudu logičtější a mnohem snáze proveditelné brát za základní časovou jednotku délku nádechu a výdechu, než nějak počítat minuty a hodiny. Popravdě si ani neumím představit, jak by to jógin během náročných cvičení vůbec dělal, ledaže by měl před sebou nějaké časoměrné zařízení (což jistě nelze zcela vyloučit). Všichni překladatelé zjevně přijímají standardní slovníkový význam pojmu *ghaṭikā* a považují ho za neproblematický i v kontextu jógové praxe. Celá otázka časových údajů v jógových textech je však značně komplikovaná a zasloužila by si důkladné zpracování. Např. v pasážích o dechových cvičeních se jako základní časová jednotka používá *mātrā*, kterou však různé texty definují různě. Obsáhlý přehled těchto rozličných pojetí uvádí Brahmánandův komentář k HP 2.12 (HPJ s. 85–88).

⁴³⁷ *Nāḍikā* či *nāḍī* v textech zřejmě figurují jako synonymum pro jednotku *ghaṭikā*, takže trvá též 24 minut a obvykle se tedy tento údaj překládá jako „dvě hodiny“ (je zde však totožný problém jako s jednotkou *ghaṭikā*, takže bych nejraději i tento údaj překládal jako „osmnáct set nádechů a výdechů“). Oporu pro tuto identifikaci nacházím ve dvou verších díla *Amanaska*, které napřed vypočítávají postupně vzrůstající časové jednotky (okamžik, dech, *pala*, *nāḍī*, *prahara*, den atd.), po něž má jógin dlít ve stavu ponoření (*laya*), aby dosáhl nejvyššího cíle (*nimeṣaiḥ śvāsapalakair nāḍibhiḥ praharair dinaiḥ | māṣaiḥ saṃvatsaraiḥ kālair layastho yat paraṃ vrajet*, AY 1.34), načež v následujícím verši jsou některé tyto jednotky definovány a místo *nāḍī* tu stojí *ghaṭikā*: „Dech se skládá z nádechu a výdechu, šest dechů je známo jako *pala* a šedesát *pala* je časová míra *ghaṭikā* (*śvāsocchvāsātmakaḥ prāṇaḥ ṣaḍbhiḥ prāṇaiḥ palaṃ smṛtam | palaiḥ ṣaṣṭibhir eva syāt ghaṭikā kālasanmitā*; AY 1.35).

Nechť zadrží dech mezi pupkem a obočím v oblasti trojí míry (?)⁴³⁸ po pět *ghatik*, to je „vzdušné zadržení“; jóginovi pak nehrozí zcela žádné nebezpečí od vzdušného živlu. (118cd–119) Nechť jógin pečlivě zadrží dech po pět *ghatik* nad středem obočí, to je „zadržení prostoru“. Když provádí zadržení prostoru, jistě zvítězí nad smrtí. (120) A ať pobývá tam či onde, dosáhne ohromné spokojenosti. Takto nechť zkušený jógin koná patero zadržení. (121–122ab) Díky němu bude jeho tělo pevné a nezemře. Kdo takto provádí zadržení patera žvlů, ten nezemře dokonce ani při konci vesmíru.⁴³⁹

Vidíme, že text je zcela přímočarý a celá technika vcelku prostá: díky zadržení dechu na dvě hodiny na určitém místě v těle jógin ovládne patřičný živel, který je s daným místem spojený, takže mu tento živel nemůže nijak ublížit. Nesmrtelnost pak získá ovládnutím prostorového živlu, přičemž abychom nebyli na pochybách, tak v závěru je tato nesmrtelnost ještě přesněji specifikována. To, co jsem přeložil jako „při konci vesmíru“, doslova zní „při rozpuštění boha Brahmy“ (případně „při rozpuštění *brahma*“).⁴⁴⁰ Výraz odkazuje na pozdně epický a puránský koncept cyklického vzniku a zániku vesmíru, který se postupem času stal standardním pojetím času ve všech hinduistických tradicích. Ve své finální podobě však tento koncept obsahuje dva druhy zániku: menší (dosl. „dočasný zánik“, *naimittikapralaya*) a úplný (dosl. „materiální zánik“, *prākṛtikapralaya*).⁴⁴¹ Menší zánik se děje na začátku tzv. Brahmovy noci,

⁴³⁸ Přesný význam kompozita *pradeśatrayasaṃmite* mi není jasný. Lze jej přeložit různými způsoby, žádný ale není uspokojivý a vždy vyžaduje nějaké doplnění. Zarážející je ale již samotné určení „uprostřed mezi pupkem a obočím“, které je značně neurčité a neobvyklé (není mi znám jiný výskyt v žádném jiném textu, s výjimkou citace DYŠ v tantrickém kompendiu *Prānatoṣiṇāntara*, s. 808). V jógových textech bývají podobné lokalizace v těle mnohem preciznější. Domnívám se tedy, že tento pŮlverš je poškozený.

⁴³⁹ *yogī rahasi yatnataḥ ||111d|| pañcadhā dhāraṇaṃ kuryāt tattadbhūtabhayāpaham | pṛthivīdhāraṇaṃ vaksye pāṛthivebhyo bhayāpaham ||112|| nābher adho gudasyordhvaṃ ghaṭikāḥ pañca dhārayet | vāyuṃ bhavet tato pṛthivīdhāraṇaṃ tadbhayāpaham ||113|| pṛthivīsaṃbhavas tasya na mṛtyur yogino bhavet | nābhīsthāne tato vāyuṃ dhārayet pañca nāḍikāḥ ||114|| tato jalād bhayaṃ nāsti jalamṛtyur na yoginaḥ | nābhūrdivamaṇḍale vāyuṃ dhārayet pañca nāḍikāḥ ||115|| āgneyadhāraṇā seyaṃ na mṛtyus tasya vahninā | na dahyate śarīraṃ ca prakṣipto 'py agnikuṇḍake ||116|| nābhibhruvor hi madhye tu pradeśatrayasaṃmite | dhārayet pañca ghaṭikā vāyuṃ saiṣa hi vāyavi ||117|| dhāraṇā na tu vāyos tu yogino hi bhaved bhayam | bhrūmadhyād upariṣṭāt tu dhārayet pañca nāḍikāḥ ||118|| vāyuṃ yogī prayatnena seyaṃ ākāśadhāraṇā | ākāśadhāraṇāṃ kurvan mṛtyuṃ jayati tattvataḥ ||119|| yatra tatra sthito vāpi sukham atyantam aśnute | evaṃ ca dhāraṇāḥ pañca kuryād yogī vicakṣaṇaḥ ||120|| tato dṛḍhaśarīraḥ syān mṛtyus tasya na vidyate | ity evaṃ pañcabhūtānāṃ dhāraṇāṃ yaḥ samabhyaset ||121|| brahmaṇaḥ pralaye vāpi mṛtyus tasya na vidyate ||122ab||*

⁴⁴⁰ Použitý tvar (*brahmaṇaḥ*) je genitiv singuláru, jenž má v nepřízvukovaném sanskrtu v maskulinu i neutru totožný tvar, takže nelze rozlišit, zda je řeč o bohu Brahmovi či o neosobním *brahma*. Většina mně známých textů hovoří v tomto kontextu o bohu Brahmovi, takže bych dal této variantě přednost.

⁴⁴¹ Užitečný přehled komplikovaného pojetí času v hinduismu lze nalézt ve stati V. N. MISRA *et al.*, „Kāla“, in BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa*, vol. II: *Concepts of Space and Time*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass, 1992, s. 179–233. Stejně téma přehledně zpracoval LUIS GONZÁLEZ-REIMANN, „Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography“, in KNUT A. JACOBSEN *et al.* (eds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 1, Leiden: Brill, 2009, s. 411–428. Tento autor v několika svých pracích (nejdůkladněji v knize *The Mahābhārata and the Yugas: India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2010) přesvědčivě dokázal, že tzv. tradiční cyklické pojetí času v Indii se ve skutečnosti v hinduistických textech objevuje až někdy kolem přelomu letopočtu, a je tedy poměrně pozdním konceptem. Tato skutečnost má

kdy se vesmír navrátí do svého latentního, neprojeveného stavu, aby se na začátku tzv. Brahmova dne opět vynořil. Úplný zánik se odehrává na konci Brahmova života, jenž trvá sto Brahmových let. Při něm se celý projevený vesmír involučně navrátí do stavu latentní prahmoty (*prakṛti*), takže zanikají všechny prvky vesmíru. Z textu není jasné, o který zánik se jedná a jak dlouho tedy úspěšný jógin nakonec žije. Logičtější se jeví, že přežije každý menší zánik (ten se odehrává každých 4 320 000 000 let), takže může žít až do Brahmovy smrti. Je však pravděpodobné, že jógové texty vůbec neměly potřebu jakkoli precizovat, o který typ zániku jde, neboť konstatování, že jógin přežije i konec vesmíru, je především rétorickou figurou dokládající jóginovu faktickou nesmrtelnost.

7.2.2. *Vasiṣṭhasamhitá*

Druhým textem, jehož pojetí ovládnutí žvlů si představíme, je *Vasiṣṭhasamhitá* (*Vasiṣṭhova sbírka*).⁴⁴² Jde o dílo s komplikovanou a dosud neprozkoumanou textovou historií, neboť je zjevné, že se skládá ze dvou původně samostatných celků. První, která nás bude zajímat nyní, obsahuje výklad osmidílné jógy a má zřetelné višnuistické pozadí, obsahem druhé části jsou zejména různé divinační techniky, jimž se budeme věnovat v následující kapitole, a její náboženské pozadí je šivaistické. Přesnější datace *Vasiṣṭhasamhity* je nemožná, většina autorů klade tento text do dvanáctého až třináctého století,⁴⁴³ avšak po mém soudu nejsou jejich argumenty přesvědčivé natolik, abychom mohli vyloučit století čtrnácté; sám se kloním spíše

dalekosáhlé důsledky pro eliadovskou teorii o cyklickém času v archaických společnostech, který stojí proti času lineárnímu, historickému ve společnostech moderních. Sám ELIADE používal právě indický materiál jako exemplum cyklického pojetí času. Jak se nyní ukazuje, do značné míry neoprávněně, neboť tento koncept se v hinduismu objevuje zhruba až po jeho jedenapůl tisíciletém vývoji. K tomuto tématu (a k věcným chybám, které západní badatelé, včetně ELIADEHO, opakují při referencích o indickém pojetí času) viz LUIS GONZÁLEZ-REIMANN, „The Yugas: Their Importance in India and Their Use by Western Intellectuals and Esoteric and New Age Writers“, *Religion Compass* 8.12 (2014): 357–370.

⁴⁴² Podobně jako je jméno světce Vasiṣṭhy uváděno v různých sanskrtských zdrojích odlišně (*Vasiṣṭha* nebo *Vaṣiṣṭha*), stejně tak variantou názvu *Vasiṣṭhasamhitā* je *Vaṣiṣṭhasamhitā*. Pravopis běžně varíruje i v jednom rukopise (například rukopis OIL 2432 má v pěti kolofonech *vaṣiṣṭha°* a ve třech *vasiṣṭha°*). Občas kolofony uvádějí patronymickou formu (*vāsiṣṭha°*, *vāṣiṣṭha°*). Editoři publikované edice vše sjednocují na *vasiṣṭha°*, takže tento název používám i zde.

⁴⁴³ MALLINSON, „Haṭhayoga’s Philosophy“: „before 1300 CE“ (s. 235), „relatively early (pre-1300)“ (s. 237); BIRCH, „The Meaning of Haṭha in Early Haṭhayoga“: „12/13th century“; BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“: „one might tentatively date the *Vasiṣṭhasamhitā* between the 12th–13th centuries“ (s. 25, pozn. 92); BIRCH, „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts“: „The twelfth or thirteenth-century“ (s. 106); BOUY, *Les Nātha-yogin et les upaniṣads*: „av. 1250 environ“ (s. 118; srov. též pozn. 343 na s. 82); DOMINIK WUJASTYK, „The Yoga Texts Attributed to Yājñavalkya and Their Remarks on Posture“, *Asian Literature and Translation* 4.1 (2017): 159–186, „before 1250“ (s. 162).

k této pozdější dataci.⁴⁴⁴ Ať už je tomu jakkoli, není pochyb, že *Vasiṣṭhasamhitá* náleží do korpusu raných jógových textů.

Pojetí techniky ovládnutí žvlů se v tomto textu výrazně liší od popisu, který jsme viděli u předchozího díla:

(4.1) A nyní popravdě vyložím patero zadržení; poslouchej, zbožný synu, se soustředěnou myslí. (4.2) Ctnostní znalci smyslu učení jógy prohlašují, že zadržetí je znehybnění mysli v sobě doprovázené sebekontrolou a dalšími ctnostmi. (4.3) Zadržetím je též zvané [současné znehybnění mysli jak] ve vnitřním prostoru v srdci, tak ve vnějším prostoru. [Kdo koná zadržetí] právě takto, dokáže se pohybovat prostorem. (4.4) Zadržetí je [taktéž] upevnění [mysli] na patero písmen v živlech země, vody, ohně, vzduchu a prostoru. (4.5) Zadržetí je dále upevnění [mysli] na pěti božstev v těchto [živlech]. Od chodidel po kolena je oblast země, (4.6) od kolen po řiť je oblast vody, od řiti po srdce je oblast ohně, (4.7) od středu srdce po střed obočí je celá oblast vzduchu. A od středu obočí až po vrchol hlavy jde o oblast prostoru. (4.8) V těchto [oblastech] nechť znalý [jógin postupně] upevní písmeno LA v oblasti země, písmeno VA [v oblasti] vody, písmeno RA v [oblasti] ohně, (4.9) písmeno YA v [oblasti] vzduchu a písmeno HA v [oblasti] prostoru. Nechť znalec upevní nejvyššího Brahmdu do [oblasti] země, (4.10) Višnu do [oblasti] vody, Rudru do [oblasti] ohně, intelekt⁴⁴⁵ do [oblasti] vzduchu [a do oblasti] prostoru neprojeveného boha, pána vesmíru. (4.11) Nechť [jógin] přivede dech spolu s písmenem [LA] a božstvem [Brahmou] do [oblasti] země [a zde vše] zadrží po dobu pěti *ghatik* – tak získá vítězství nad živlem země. (4.12) Nechť pak zadrží dech spolu s výše řečeným písmenem [VA] a bohem [Višnuem v oblasti] vody po dobu pěti *ghatik* – bude tak osvobozen od všech nemocí. (4.13–14ab) Stejně jako v předchozích [případech tak učiní v oblasti] ohně – [díky tomu nebude jógin] popálen ohněm. Nechť zadrží dech spolu s písmenem [YA] a bohem [intelektem v oblasti] vzduchu po dobu pěti *ghatik* – dokáže se pak pohybovat prostorem jako vítr. (4.14cd–15) Nechť umístí dech spolu s písmenem [HA] a bohem [pánem vesmíru do oblasti] prostoru po dobu pěti *ghatik* – dosáhne vysvobození za živa a do roka přestane

⁴⁴⁴ Podrobný rozbor problému datace tohoto textu jsem zpracoval ve studii „Prognostication by Breath in Yoga: Analysis of the *Vasiṣṭhasamhitā* (Yogakāṇḍa)“, *Journal of Yoga Studies* (v tisku).

⁴⁴⁵ V originále *mahattattvaṃ*, tedy doslova „velký princip“, což v sánkhjové i jógové filosofii označuje *buddhi*, intelekt. V tomto kontextu to ale nedává dobrý smysl, neboť očekáváme nějaké božstvo. A vskutku, dva rukopisy nabízejí lepší a po mém soudu správné čtení (*mahattattvaṃ tu mārute*] *īśvaraṃ caiva mārute, īśvaraṃ vāyumaṇḍale*), takže místo intelektu mají Íšvaru. To přesně odpovídá tomu, co na tomto místě očekáváme, neboť v pozadí je zjevně koncept pěti božstev smyslů (*karaṇadevatā*), dobře známý z šivaistických tanter: Brahma, Višnu, Rudra, Íšvara a Sadášiva (k nimž pak na vyšších rovinách přibývají Šiva a Paramašiva). Domnívám se, že někteří višnustičtí redaktoři textu se snažili na jednu stranu zachovat tento koncept božstev smyslů, současně z něj ale chtěli odstranit jasný šivaistický obsah, takže poslední dvě božstva nesmyslně nahradili nicneřikajícím „intelektem“ a v následujícím verši pak „neprojeveným bohem“. Paralelní verše v YY (8.14cd–15ab) mají očekávaná božstva Íšvaru a Sadášivu. Uvedený příklad potvrzuje nezbytnost reeditovat celý text VS.

téměř vylučovat moč a stolici. (4.16) Kdo koná toto zadržetí dechu v těchto pěti oblastech, ten nebude moci být nikým odstraněn ze svého sedátka či vozidla. (4.17ab) Tato pětice zadržetí ničí veškerou strast.⁴⁴⁶

Ačkoli je cíl této techniky stejný jako v případě *Dattatréjajógaśāstry*, tedy ovládnutí žvlů, ve způsobu provedení se *Vasiṣṭhasamhitá* podstatně odlišuje. Předně zde předmětem zadržetí není dech, nýbrž mysl (*manas*). Není ani zcela jisté, zda je na místě v této pasáži překládat termín *dhāraṇá* jako „zadržetí“ a nikoli jako „soustředění“. Domnívám se však, že tento text sdílí široce rozšířenou představu o povaze mysli, totiž že *manas* je atomického charakteru a pohybuje se po celém těle,⁴⁴⁷ takže pak jde skutečně o její zadržetí na určitém místě. Dále se zcela liší lokace, kde má k zadržetí dojít: celé tělo je tu rozděleno na pět oblastí, jež přináležejí jednotlivým žvlům, přičemž ale první dvě oblasti pokrývají spodní část těla (v *Dattatréjajógaśāstre* bylo první zadržetí v místě „pod pupkem a nad řití“). A konečně se zde objevují zcela nové prvky: každé oblasti je přidělena určitá slabika a božstvo (záhy uvidíme, že tato představa se stala součástí nejrozšířenějšího pojetí techniky ovládnutí žvlů).

Určitým zklamáním mohou být slibované důsledky úspěšného zvládnutí této praktiky. Působí poněkud chaotickým dojmem. Ovládnutí jednotlivých žvlů postupně přinese (1) vítězství nad živlem země, (2) zdraví, (3) ochranu před ohněm, (4) schopnost pohybovat se ve vzduchu a (5) vysvobození spolu s ustáním vylučování moče a stolice. Souhrnným výsledkem je sice „zničení veškeré strasti“, ale současně cosi obtížně pochopitelného, jakási stabilita, ať už se člověk nachází kdekoli.⁴⁴⁸ Z ovládnutí jednotlivých žvlů lze sice vyvodit, že daný živel

⁴⁴⁶ *athedānīm pravakṣyāmi dhāraṇāḥ pañca tattvataḥ | samāhitamanā bhūtvā śṛṇu putraka suvrata ||4.1|| yamādiguṇasaṃyukte manasaḥ sthitir ātmani | dhāraṇā procyate sadbhir yogaśāstrārthavedibhiḥ ||4.2|| ḥṛdaye 'thāntarākāśe yad bāhyākāśadhāraṇam | eṣā ca dhāraṇā proktā tathāivākāśago bhavet ||4.3|| bhūmir āpas tathā tejo vāyur ākāśam eva ca | eteṣu pañca varṇānām dhāraṇam dhāraṇā smṛtā ||4.4|| teṣu eva pañca devānām dhāraṇam cāpi dhāraṇā | pādādijānuparyantaṃ pṛthivīsthānam ucyate ||4.5|| ā jānoḥ pāyuparyantam apāṃ sthānam prakirtitam | ā pāyora ḥṛdayāntaṃ yad vahnīsthānam tad ucyate ||4.6|| ā ḥṛmadhyād bhruvor madhyaṃ yāvad vāyusthalaṃ smṛtam | ā bhrūmadhyāt tu mūrdhāntam ākāśam iti cocyate ||4.7|| eteṣāṃ pṛthivīsthāne lakāraṃ dhārayed budhaḥ | vakāraṃ dhārayed apsu rephaṃ vahnau ca dhārayet ||4.8|| yakāraṃ dhārayed vāyau hakāraṃ vyomni dhārayet | pṛthivyāṃ dhārayed vidvān brahmāṇam parameṣṭhinam ||4.9|| viṣṇum apsv anale rudram mahattattvaṃ tu mārute | ākāśe dhārayed devam avyaktaṃ jagadīśvaram ||4.10|| nītvā vāyur pṛthivyāṃ tu varṇadevasamanvitam | dhārayet pañca ghaṭikāḥ pṛthivījāyam āpnuyāt ||4.11|| yathoktavarṇadevena saṃyuktaṃ vāyur apsu ca | dhārayet pañca ghaṭikāḥ sarvarogaiḥ pramucyate ||4.12|| pūrvavad dhāraṇād vahnau vahnināsau na dahyate | marutaṃ marutāṃ sthāne varṇadevasamanvitam ||4.13|| dhārayet pañca ghaṭikā vāyuvad vyomago bhavet | ākāśe vāyur āropya varṇadevasamanvitam ||4.14|| dhārayet pañca ghaṭikā jīvanmukto bhaviṣyati | alpamūtrapurīṣaḥ syād arvāg eva ca vatsarāt ||4.15|| āsanād vāhanād anyair na bhettuṃ śakya eva saḥ |4.16ab|.*

⁴⁴⁷ Tuto skutečnost naznačuje mj. jeden verš, který mluví o tom, že dech se pohybuje spolu s myslí: „když dech dorazí do otvoru prostoru spolu s myslí a smysly“ (*vyomarandhragate vāyau manasā ca sahendriyaiḥ*; VS 3.41ab).

⁴⁴⁸ Nemám nejmenší pochybnosti, co tento výsledek může ve skutečnosti znamenat. Možná nějakou dokonalost (*siddhi*)? Rukopisy nabízejí velmi odlišná čtení, žádné z nich ale nedává dobrý smysl. Ani paralelní verš v dalším textu nijak nepomůže (*āsane vāhane paścān na bhetyaṃ trivatsarāt*; YY 12.7cd – nejsem schopen mu porozumět). Očekávali bychom zde nějaký souhrnný výsledek úspěšného ovládnutí žvlů, jak ale může souviset se sedátkem

pak jóginovi nemůže ublížit (explicitně se to říká jen o ohni), takže jeho tělo je nezničitelné, nicméně o dosažení nesmrtelnosti se zde jasně nemluví. Celá tato pasáž na mě působí dojmem, že byla převzata z nějaké šivaistické či možná spíše kaulistické tantry a razantně zredigována. K tomuto přesvědčení mě vedou tři důvody. Zmíněná nekonzistentnost ve výsledcích praxe, odstranění vyšších forem Šivy (Íšvara a Sadášiva) z pětice božstev (viz pozn. 445) a konečně konstatování v úvodu (4.3cd), že kdo koná toto zadržetí, dokáže se pohybovat prostorem. To je typická dovednost (*siddhi*), kterou tantrikovi udělují jóginí, když se mu podaří stát se členem (či dokonce vládcem) jejich hordy. Domnívám se, že tato višnuistická redakce textu způsobila, že i pasáž k ovládnutí žvlů je poněkud nekonzistentní, takže skutečnost, že v ní není explicitně uvedeno dosažení nesmrtelnosti (není ale ani nijak vyloučeno), nás nemusí znepokojovat.

Téměř totožné verše jako *Vasiṣṭhasamhitá* popisující techniku patera zadržetí obsahuje *Jógajádžňavalkja*, další text náležející do korpusu raných hathajógových děl. O vzájemné souvislosti obou pasáží nemůže být pochyb. Badatelé jsou přesvědčeni, že *Jógajádžňavalkja* je jen jakýsi pozdější derivát *Vasiṣṭhasamhity*, rozšířený pouze o několik veršů.⁴⁴⁹ Sám jsem přesvědčen, že dějiny obou textů nejsou takto přímočaré a že do velké míry nezávisle čerpaly ze společných, nám dnes neznámých zdrojů.⁴⁵⁰ Tyto nejasnosti nás ale nyní nemusí tížit. Pro techniku ovládnutí žvlů jsou v tomto textu zajímavé dvě nové pasáže. První zmiňuje existenci názoru o odlišném umístění žvlů:

(8.9) Někteří jiní respektovaní znalci jógy k tomu praví: dle dvojzrozců je od kolen po břicho oblast vody, (8.10) od středu břicha po krk je oblast ohně, od krku po čelo oblast vzduchu, (8.11) od čela po otvor⁴⁵¹ oblast prostoru. Toť nesmysl, praví znalci zběhlí v učebnicích.⁴⁵²

(*āsana*) a vozidlem (*vāhana*) – tedy pokud oba výrazy zde skutečně mají tento význam –, to opravdu nemám tušení.

⁴⁴⁹ BOUY, *Les Nātha-yogin et les upaniṣads*, s. 84, pozn. 360; BIRCH, „The Meaning of Haṭha in Early Haṭhayoga“, s. 528, pozn. 8 a 10; MALLINSON, „Haṭhayoga’s Philosophy“, s. 228, pozn. 12; WUJASTYK, „The Yoga Texts Attributed to Yājñavalkya and Their Remarks on Posture“, s. 164.

⁴⁵⁰ Jedině JASON BIRCH podal přesvědčivější argument, proč *Jógajádžňavalkja* závisí na *Vasiṣṭhasamhitě* („Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“, s. 21–22). Srovnal jednu pasáž v obou textech a ukázal, že *Jógajádžňavalkja* v této pasáži obsahuje devět veršů, které přicházejí s novým tématem a jsou zde značně neorganicky vloženy, neboť narušují přirozený tok původního textu. Tento příklad ale nestačí na zobecnění, že *Jógajádžňavalkja* je derivátem *Vasiṣṭhasamhity*. Existuje totiž řada jiných pasáží, kde naopak *Jógajádžňavalkja* je mnohem konzistentnější a zjevně čerpá z dobrého zdroje, zatímco *Vasiṣṭhasamhitá* je nejasná.

⁴⁵¹ Otvorem je zde míněna *brahmarandhra*, umístěná na vrcholu lebky.

⁴⁵² *atra kecid vadanty anye yogapaṇḍitamāninaḥ | ā jānor nābhiparyantam apāṃ sthānam iti dvijāḥ ||8.9|| nābhimadhyād galāntaṃ yad vahnishānaṃ tad ucyate | ā galāt tu lalāṭāntaṃ vāyusthānam itiritam ||8.10|| lalāṭād randhraparyantam ākāśasthānam ucyate | ayuktam etad ity uktam śāstratātparyavedibhiḥ ||8.11|| (YY 8.9–11).*

O umístění živlů v těle tedy existovaly i v jógovém prostředí různé představy.⁴⁵³ Druhá zajímavá novinka je pokus skloubit toto živlové pojetí těla s ájurvédským konceptem třech tělesných látek (*doṣa*), jimiž jsou žluč, sliz a vítr.⁴⁵⁴ To je pokus zcela ojedinělý,⁴⁵⁵ neboť – jak už jsem uvedl – jógové a ájurvédské prostředí byla od sebe tradičně oddělena. Dozvídáme se zde, že

(8.33) tělo se věru jistě skládá z pěti živlů, stejně tak se však skládá, ó krasavice, z větru, žluči a slizu. [...] (8.36ab) Když bude [jógin] provádět zadržetí v [oblasti] ohně, zničí všechny [nemoci] způsobené větrem. (8.36cd–37ab) Když bude neustále konat zadržetí v zemské části nebo ve vodní části, zakrátko zničí nemoci způsobené slizem, respektive větrem. (8.37cd–38ab) Když bude neustále provádět zadržetí v oblasti prostoru nebo vzduchu, pak bezpochyby zničí nemoci povstálé ze [všech] třech tělesných látek.⁴⁵⁶

Z hlediska technického provedení je podstatné, že toto zadržetí se týká dechu, což je patrné z kontextu celé pasáže a potvrzuje to i následující verš, který říká, že „harmonizace“⁴⁵⁷ trojice tělesných látek lidí [lze dosáhnout] právě pomocí kontroly dechu.⁴⁵⁸ Je tudíž možné, že i pasáž z *Vasiṣṭhasamhity*, která mluví a zadržetí mysli, může předpokládat zadržetí obého, tedy mysli i dechu. Tato dvojice je v jógových textech citována pospolu velmi často.

7.2.3 *Vivékamártanda*

Vivékamártanda má nesmírně komplikovanou textovou historii, kterou však pro naše účely není nezbytné podrobněji vykládat.⁴⁵⁹ Postačí říci, že původní *Vivékamártanda*, jejíž autorství je připisáno Górakšanáthovi, začala být záhy tradována pod jeho jménem jako *Górakšaśataka*,

⁴⁵³ Text pokračuje dvěma verši (YY 8.12–13), které zdůvodňují, proč je toto rozložení živlů v těle chybné, avšak já předloženému argumentu nerozumím.

⁴⁵⁴ České termíny opět přebírám od VLADIMÍRA MILTNERA (*Lékařství staré Indie*, s. 87). V této knize je i stručně vysvětlen princip tělesných látek (s. 87–95).

⁴⁵⁵ Tuto pasáž přeložil a okomentoval BIRCH, „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda“, s. 22–24.

⁴⁵⁶ *śarīraṃ tāvad evaṃ tu pañcabhūtātmakaṃ khalu | tadetat tu varārohe vātapittakaphātmakam ||8.33|| dhāraṇaṃ kurvatas tv agnau sarve naśyanti vātajāḥ | pārthivāṃśe jalāṃśe ca dhāraṇaṃ kurvataḥ sadā ||8.36|| naśyanti śleṣmajā rogā vātajāś cācirāt tathā | vyomāṃśe mārutāṃśe ca dhāraṇaṃ kurvataḥ sadā ||8.37|| tridośajanitā rogā vinaśyanti na saṃśayaḥ |8.38ab|.*

⁴⁵⁷ Slovo *śamana*, jež zde překládám poněkud neobvykle „harmonizace“, v základním významu sice znamená „uklidnění“, avšak s ohledem na ájurvédský koncept vzniku nemoci, který předpokládá, že většina nemocí pochází z nerovnováhy tělesných látek, považuji za správné jej na tomto místě chápat jako „návrat do rovnovážného stavu“, „zrovnovážnění“, tedy „harmonizace“.

⁴⁵⁸ *prāṇasaṃyamanaiva tridośasāmanaṃ ṛṇṇām*; YY 8.39ab.

⁴⁵⁹ Hypotézu o této komplikované textové historii prvně vyslovil BOUY, *Les Nātha-yogin et les upaniṣads*, s. 15–23; následně ji potvrdil JAMES MALLINSON, jenž nyní připravuje kritické vydání tohoto textu. Jemu i prof. Sandersonovi jsem nesmírně zavázán, že jsem se na jejich pozvání mohl zúčastnit workshopu, jehož obsahem byla právě příprava tohoto vydání, i za ochotu poskytnout mi všechny shromážděné rukopisy *Vivékamártandy*.

tedy *Górakšanáthova stovka veršů*, ačkoli text měl kolem sto sedmdesáti veršů. Postupem času se dílo rozrostlo na dvě stě veršů a v této podobě se pak šířilo pod nejrůznějšími názvy.⁴⁶⁰ Původní *Górakšašataka*, která skutečně sestávala ze stovky veršů, prakticky upadla v zapomnění a dochoval se zřejmě jediný rukopis, jehož edici připravuje James Mallinson.⁴⁶¹

Pro koncept ovládnutí živlů je *Vivékamārtanda* jeden z nejdůležitějších textů, a to ze dvou důvodů. Jednak obsahuje nejpodrobnější technický popis, a jednak mu jeho autorita (ovšem pod názvem *Górakšašataka*) zajistila ohromnou popularitu a vliv, takže jeho verše se následně objevují v řadě pozdějších jógových děl. Ovládnutí živlu vykládá tento text následovně:⁴⁶²

(68) Zadržení (*dhāraṇā*) se nazývá postupné zadržetí každého z pěti živlů [na určitém místě] uvnitř [těla]⁴⁶³ pomocí znehybnění mysli. (69) Živel země září žlutě jako kus auripigmentu,⁴⁶⁴ obsahuje slabiku LA, je spojen s Brahmou, je čtvercový a umístěný v srdci. Nechť tam [jógin] odvede dech a spolu s myslí jej zadrží po dobu pěti *ghatik*. To je zadržetí země, jež vždy přináší stabilitu a ovládnutí živlu země. (70) Živel vody vypadá jako srpek měsíce, je bílý jako jasmín,⁴⁶⁵ umístěný v krku, obsahuje nektarovou semennou slabiku⁴⁶⁶ VA a je vždy svázán s Višnuem. Nechť tam [jógin] odvede dech a spolu s myslí jej zadrží po dobu pěti *ghatik*. Tak vznikne zadržetí vody, jež umožňuje strávit nesnesitelný jed. (71) Živel ohně je umístěný na patře, vypadá jako *indragópa*,⁴⁶⁷

⁴⁶⁰ Celkem jich bylo nejméně patnáct (*ibid.*, s. 18); z těch známějších to jsou *Gorakšašataka*, *Gorakšasaṃhitā*, *Gorakṣapaddhati* či *Yogamārtanda*.

⁴⁶¹ Před lety však již vydal předběžný překlad tohoto textu, kde v úvodu stručně shrnuje i komplikovanou textovou historii výše uvedeného díla; JAMES MALLINSON, „The Original *Gorakšašataka*“, in DAVID GORDON WHITE (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2012, s. 257–272.

⁴⁶² Protože jeho kritická edice ještě zdaleka není hotová, cituji zde z vydání *Górakšašatasy*, které připravili badatelé v Kaivalyadhama Yoga Research Institute v Lónávle a které – ač zdaleka ne bezproblémové – je ze všech dostupných edic založeno na největším množství rukopisů (třicet pět); neuvádím zde však drobné emendace, které jsem do textu učinil. Číslování veršů tedy odpovídá této edici.

⁴⁶³ Text sice říká doslova „v srdci“ (*hṛdaye*), jak ale plyne z následujících veršů, zadržetí se odehrává v různých místech těla od srdce výše. V jógových textech má toto slovo nezřídka význam tělesného nitra.

⁴⁶⁴ Auripigment (*haritāla*) je minerál výrazně žluté barvy (jak ostatně napovídá název). Chemicky jde o sulfid arsenitý (As_2S_3). V indickém malířství je tradičním zdrojem žluté barvy (odkazy uvádí ve své disertační práci KLÁRA ŠIMEČKOVÁ, *Bengálská svitková malba*, Praha, Univerzita Karlova, Ústav jižní a centrální Asie, 2008, s. 83, pozn. 247).

⁴⁶⁵ Uvedený druh jasmínu (*kunda*, *Jasminum multiflorum*) je jeden z nejběžnějších druhů jasmínu v celé jižní a jihovýchodní Asii. Je proslulý svou intenzivní vůní a zářivě bílou barvou, takže v sanskrtské literatuře se často používá právě toto přirovnání (bílý jako jasmín *kunda*).

⁴⁶⁶ Semenná slabika či mantra (*bijākṣara*, *bijamantra*) je tantrický technický termín pro většinou jednoslabičné mantry.

⁴⁶⁷ Přesný smysl tohoto výrazu mi zde není jasný. Základní význam je zřejmý: „je podobný *indragópi*“ či „vypadá jako *indragópa*“ (*indragopasadṛśam*). V sanskrtské literatuře se toto přirovnání často používá pro vyjádření červené barvy, neboť naprostá většina popisů tohoto tvora mu přisuzuje výrazně červenou barvu (byť se lze setkat i s barvou bílou, žlutou, hnědou, ba i černou). Standardní sanskrtský slovník (MONIER-WILLIAMS)

[má tvar] planoucího trojúhelníku, obsahuje slabiku RA, září jako [červený] korál⁴⁶⁸ a je spojen s Rudrou. Nechť tam [jógin] odvede dech a spolu s myslí jej zadrží po dobu

uvádí dva významy: (1) různé druhy hmyzu červce a (2) světluška; APTE je opatrnější: a kind of insect of red or white colour, BÖHTLINGK je neurčitý (Coccinelle, ein rother Käfer), indické slovníky standardně uvádějí červce. Prakticky všichni překladatelé přijímají slovníkový význam v MONIER-WILLIAMSOVI a slovo *indragopa* nejčastěji překládají jako červec lakový (Kerria lacca, Coccus lacca a řada dalších synonym), případně jako červec nopálový (Dactylopius coccus, Coccus Cacti atd.). To vypadá na první pohled bezproblémově, neboť červec lakový je v Indii hojně rozšířen a vyrábí se z něj pryskyřice známá jako šelak, jež byla v indickém malířství jedním ze zdrojů červené barvy. Identifikace s červcem nopálovým je problematičtější, neboť jednak není v Indii původní (dostal se sem až v 18. st.), není nijak výrazně červený a vyrábí se z něj karmínová, nikoli červená barva. Jak ale ukázal SIEGFRIED LIENHARD, „On the Meaning and Use of the Word Indragopa“, *Indologica Taurinensia* 6 (1978): 177–88, identifikace s červcem lakovým je vysoce nepravděpodobná. Podle jeho názoru, který dokládá přesvědčivými argumenty, nejde o žádný druh hmyzu, nýbrž o roztoče z čeledi sametkovitých (Trombididae), kterých je přes tisíc druhů. LIENHARD neuvádí žádný konkrétní druh, nicméně vhodným kandidátem by byl v Indii hojně rozšířený *Trombidium grandissimum* (v angličtině známý jako red velvet mite), jenž se používá v tradiční indické medicíně. Je mrzuté, že tento LIENHARDŮV článek nevešel v širší povědomí, takže většina badatelů dosud překládá termín *indragopa* jako červec (dokonce i v tomto ohledu obvykle velmi obezřetný DOMINIK WUJASTYK, *The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*, London – New York: Penguin Books, 2003, s. 174, pozn. 21; či MALLINSON v překladu GhS a mnozí další). Problém s pojmem *indragopa* v tomto verši GŚ však nespočívá primárně v identifikaci, nýbrž v tom, co by toto přirovnání mělo znamenat. Jak už jsem uvedl, v indické literatuře se používá pro vyjádření červené barvy, jenže skutečnost, že živel ohně je červený, je v tomto verši již jednou uvedena (září červeně jako korál). Nedává dobrý smysl, aby jeden verš dvakrát konstatoval totéž. Napadají mě tři možná vysvětlení. (1) Verš je špatně konstruován a opravdu se dvakrát konstatuje totéž. Byla by to asi nejpřirozenější interpretace, byť ne příliš uspokojivá, např. už proto, že u jiných živelů se s ničím podobným nesetkáváme. (2) Verš je poškozen, původní podoba se ztratila a jedna z červení byla doplněna později. Proti tomu ale mluví fakt, že všechny rukopisy GŚ a i další texty, které danou pasáž obsahují, vypadají obdobně. (3) Přirovnání „vypadá jako indragópa“ nese jiný význam než odkaz k červené barvě. LIENHARD (s. 179) cituje jednu pasáž z buddhistického textu *Vinayapīṭaka* (3.42.1), v níž je o příbytku mnicha řečeno, že je „krásný na pohled a červený jako indragópa“. LIENHARD se domnívá (s. 180), že ona krása a spojitost s indragópou spočívá v hebkosti či sametovosti (velvety) mnichova hliněného příbytku, který připomíná sametově červeného roztoče. Tento jediný výskyt, navíc ne zcela jednoznačný a vyžadující interpretaci, nepředstavuje sice příliš silnou oporu, nicméně otevírá nám dveře k možnosti chápat slovní spojení „vypadá jako indragópa“ ve smyslu „je sametově hebký jako indragópa“. Sám se kloním k této poslední možnosti.

⁴⁶⁸ Sanskrtský termín *pravāla* označuje obvykle korál a šperky z něj vyrobené. Obojí bylo vždy v Indii považováno ze velkou vzácnost a mělo vysokou hodnotu, neboť kvalitní korál se ve vodách obklopující Indii nevyskytuje. Z *Arthaśāstry* víme, že již v Kautiljově době se do Indie dovážel dvojitý korál. Z Alexandrie se vozil korál červený (*Corallium rubrum*, *ālakandaka*) a odněkud z řecké oblasti nějaký světlý korál (*vaivarṇika*) (PATRICK OLIVELLE, *King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra*, New Delhi: Oxford University Press, 2013, s. 26–27 a 531 k 2.11.42; k tomu MASSIMO VIDALE *et al.*, „Symbols at War: The Impact of *Corallium rubrum* in the Indo-Pakistani Subcontinent“, in NEMER E. NARCHI a LISA L. PRICE (eds.), *Ethnobiology of Corals and Coral Reefs*, Cham: Springer, 2015, s. 65–66). V sanskrtské literatuře přirovnání ke korálu idiomaticky odkazuje k červené barvě (korálová barva, *pravālavarna*, znamená červenou, *pravālapadma* červený lotos, nicméně v několika tantrických textech se vyskytuje termín *nīlapravālaruciraṃ* – *Bṛhattantrasāra*, *Ānandakanda*, *Śāradatilaka*), proto výraz *pravālaruciraṃ* překládám „září jako [červený] korál“. Je však myslitelné, že by přirovnání neodkazovalo primárně k červené barvě korálu (ostatně existují korály různých barev), nýbrž k lesku a záři šperku z něj vyrobeného, takže bychom tento výraz mohli překládat „září jako korálový [šperk]“. Tím by odpadl problém s dvojitým odkazem na červenou

pěti *ghatik*. Tak vznikne zadržení ohně, jež vždy poskytuje ovládnutí živlu ohně. (72) Živel složený ze vzduchu [je černý] jako hromada rozdrčeného galenitu,⁴⁶⁹ je mezi obočím, kruhový, obsahuje slabiku YA a božstvo zde je Íšvara. Nechť tam [jógin] odvede dech a spolu s myslí jej zadrží po dobu pěti *ghatik*. Tak vznikne zadržení vzduchu, umožňující asketům pohybovat se prostorem. (73) Živel prostoru [je bezbarvý] jako

barvu živlu ohně. Tuto variantu ale nepovažuji za příliš pravděpodobnou. Další možnost by spočívala v pochopení slova *pravāla* ve významu „mající dlouhé a krásné vlasy“, který uvádí MONIER-WILLIAMS, což by mohlo odkazovat k bohu ohně Agnimu, jenž je zobrazován se zářícími vlasy (= plameny). Živel ohně by tedy pak byl charakterizován jako „mající zářivé krásné vlasy“, což by dávalo velmi dobrý smysl, navíc by opět odpadl problém s dvojím výrokem o červené barvě. Potíž je v tom, že tento význam krom uvedeného další slovníky nemají, což je poněkud podezřelé. Bylo by tedy třeba ověřit, kde a v jakém kontextu se vyskytuje.

⁴⁶⁹ S překladem „[je černý] jako hromada rozdrčeného galenitu“ (*bhinnāñjanapuñjasānibham*) si nejsem zcela jist. Nejednoznačnost tu přináší výraz *añjana*, který má řadu velmi odlišných významů. Nejběžnější je černé barvivo (collyrium), kterým si Indky jednak zdobí oči, jednak jím tvoří ochranná znamení na obličeji svých dětí. Někteří překladatelé přijímají tento význam (HP10 6.15 „bright like a heap of collyrium“). Collyrium se sice v Indii vyrábělo různými postupy a z různých ingrediencí (N. M. PENZER, „Note on the use of Collyrium and Kohl“, in *The Ocean of Story: Being C. H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathā sarit sāgara*, vol. 1, London: Privately printed, 1924, s. 211–218), nicméně ve výsledku mělo konzistenci masti, případně olejovitě tekutou, takže si lze obtížně představit, jak by tato látka mohla být „rozdrčená“ (*bhinna*). Nemluvě o tom, že se používala a uchovávala v malém množství, takže „hromada collyria“ též nezní příliš logicky. Další běžný význam slova *añjana*, který někteří překladatelé přijímají (např. MALLINSON v GhS 3.62: „looks like a mass of lampblack“), je „saze“, myšleno mastný popel z olejové lampy, který sloužil ke stejnému účelu jako corrylium. I v tomto případě si lze obtížně představit, jednak jak by saze mohly být „rozdrčené“, jednak jak by jich mohla být „hromada“. Jsem přesvědčen, že je třeba vyjít z jiného standardního významu slova *añjana*, který uvádějí slovníky, totiž antimonit neboli stibnit, což je minerál sulfid antimonitý, Sb₂S₃, z něhož se collyrium vyrábí (ANDREW MASON, *Rasa Shāstra: The Hidden Art of Medical Alchemy*, London – Philadelphia: Singing Dragon, 2014, s. 503). A „hromada rozdrčeného antimonitu“ již dává dobrý smysl. Ani to však po mém soudu není nejsprávnější překlad, neboť to, co se v Indii běžně považuje za antimonit, jím ve skutečnosti není, nýbrž jde o docela jiný minerál, totiž galenit (sulfid olovnatý, PbS; viz GEORGE WATT, *A Dictionary of the Economic Products of India*, vol. 1, Calcutta: The Superintendent of Government Printing, 1889, s. 270–271; CLAUS VOGEL, „On the Meaning of skr. (pra)bhinnāñjana“, *Indo-Iranian Journal* 10.2–3 (1968): 171–176). Ten je zřejmě hlavním a nejběžnějším zdrojem pro výrobu corrylia v Indii. Zbývá poslední otázka, totiž co v tomto verši znamená být „podobný hromadě rozdrčeného galenitu“. Nemyslím, že to je „zářivost“, jak uvádějí někteří překladatelé (HP10), nýbrž že musí jít o černou barvu tohoto minerálu, neboť každému živlu je v těchto verších přisouzena určitá barva a v tomto verši nic jiného než toto kompozitum barvu vyjadřovat nemůže. Proto tedy ve výsledku tento výraz překládám „[je černý] jako hromada rozdrčeného galenitu“. Je však třeba dodat, že podobné identifikace bývají obtížné a nejednoznačné. Jak dokládá OLIVER HELLWIG (*Wörterbuch der mittelalterlichen indischen Alchemie*, Havertown: Barkhuis Publishing, 2009, s. 54–56), termín *añjana* v různých složeninách zjevně měl různé významy. I tak je ale obtížně pochopitelné, jak v jiném ohledu pečliví editoři kritického vydání tohoto textu (HP10) došli k překladu „(it is) bright like a heap of blazing fire“. Slovo *añjana* sice dle MONIER-WILLIAMSE může znamenat i „oheň“, ale jak toto slovníkové heslo doplňuje, tento význam je možný jen v kontextu rétoriky při „vyjasnění významu nejednoznačného výrazu, dvojznačnosti nebo slovní hříčky“ (APTE tyto dva významy odlišuje, 7. oheň, 9. zamýšlený význam). A překládat *bhinna* jako „blazing“ je těžko obhajitelné. Navíc pak v toto překladu schází určení barvy živlu země.

velečistá voda,⁴⁷⁰ je umístěn v brahmarandhře, tam je spojen s odvěkým Sadášivou a [obsahuje] slabiku HA. Nechť tam [jógin] odvede dech a spolu s myslí jej zadrží po dobu pěti *ghatik*. To se nazývá zadržení prostoru, jež dokáže rozbít hradbu [vedoucí] k vysvobození. (74) Patero zadržení živlů se nazývá Upevňovatelka, Zvodňovatelka, Zapalovatelka, Potulovatelka a Vysoušečka.⁴⁷¹ (75) Když jógin neustále svými činy, myslí i mluvou koná patero obtížně dosažitelných zadržení, je osvobozen od všech hříchů.⁴⁷²

Princip tedy opět spočívá v zadržení dechu na určitém místě v těle, které přináleží konkrétnímu živlu. Tentokrát je ale repertoár vlastností každého místa ještě širší, než tomu bylo u *Vasištahasamhity*. Každý živel je nyní spojen s určitým božstvem a slabikou, navíc ale též barvou a tvarem. Výsledkem je postupné ovládnutí jednotlivých živlů. Dosažení nesmrtelnosti se zde sice explicitně nezmiňuje, nicméně je jasné, že ovládnutím živlů jógin získává tělo, které nemůže být žádným z živlů zasaženo.

7.2.4 Další rané texty

Další rané jógové texty ke konceptu ovládnutí živlů už nepřidávají nic podstatného. Buď přebírají verše z některého z citovaných zdrojů, nebo jsou jejich popisy či zmínky příliš stručné. Za citaci snad stojí jediné pasáž z *Šivasamhity*. Jednak je to stručné a pregnantní vyjádření (celý výklad je shrnut pouze ve čtyřech verších), jednak jde o velmi významný a vlivný text.

⁴⁷⁰ Výraz *suviśuddhavārisadṛśaṃ*, jenž doslova znamená „podobný velečisté vodě“, tu bezesporu má označovat barvu živlu prostoru, tedy jeho bezbarvost. Proto toto určení do překladu doplňuji.

⁴⁷¹ Je zřejmé, že uvedený překlad těchto technických termínů (*stambhanī, drāvaṇī, dahanī, bhrāmaṇī, śoṣaṇī*) je jen pokusný a velmi přibližný. Téměř všichni badatelé ponechávají tyto pojmy nepřeložené. Výjimku představuje FAUSTA NOWOTNY, která uvádí: „Die feste und die strömende, die brennende und die umherschweifende sowie die insichnehmende...“ (GŚN 160, s. 113).

⁴⁷² *hṛdaye pañcabhūtānāṃ dhāraṇās ca pṛthak pṛthak | manaso niścalatvena dhāraṇā ca vidhīyate ||68|| yā pṛthvi haritāladeśarucirā pītā lakārānvitā | saṃyuktā kamalāsanena hi catuṣkoṇā hṛdi sthāyini | prāṇaṃ tatra vīṇya pañcaghaṭikāś cittānviṭaṃ dhārayed | eṣā stambhakarī sadā kṣitijayaṃ kuryād bhuvo dhāraṇā ||69|| ardhendupratimaṃ ca kundadhavalaṃ kaṅthe 'mbutattvaṃ sthitaṃ | yat pīyūṣavakārabījasahitaṃ yuktaṃ sadā viṣṇunā | prāṇaṃ tatra vinīya pañcaghaṭikāś cittānviṭaṃ dhārayed | eṣā durvahakālakūṭajaraṇā syād vāriṇī dhāraṇā ||70|| yat tālasthitam indragopasadṛśaṃ tattvaṃ trikoṇojjalaṃ | tejo rephamayaṃ pravālaruciraṃ rudreṇa yat saṃgatam | prāṇaṃ tatra vinīya pañcaghaṭikāś cittānviṭaṃ dhārayed | eṣā vahnijayaṃ sadā vidadhate vaiśvānarī dhāraṇā ||71|| yad bhinnāñjanapuñjasānnibham idaṃ tattvaṃ bhruvor antare | vṛttaṃ vāyumayaṃ yakārasahitaṃ yatreśvaro devatā | prāṇaṃ tatra vinīya pañcaghaṭikāś cittānviṭaṃ dhārayed | eṣā khe gamanaṃ karoti yamināṃ syād vāyavi dhāraṇā ||72|| ākāśaṃ suviśuddhavārisadṛśaṃ yad brahmarandhre sthitaṃ | tatrādyena sadāśivena sahitaṃ tattvaṃ hakārākṣaram | prāṇaṃ tatra vinīya pañcaghaṭikāś cittānviṭaṃ dhārayed | eṣā mokṣakavāṭapāṭanapaṭuḥ proktā nabhodhāraṇā ||73|| stambhanī drāvaṇī caiva dahanī bhrāmaṇī tathā | śoṣaṇī ca bhavanty evaṃ bhūtānāṃ pañca dhāraṇāḥ ||74|| karmaṇā manasā vācā dhāraṇāḥ pañca durlabhāḥ | vidhāya satataṃ yogi sarvapāpaiḥ pramucyate ||75|| (GŚL 68–71, ~GŚN 154–161, GP 54–60, VM 6.145–15, YM 142–155).*

(3.72) Nechť pak mocný jógin provádí pateré zadržení, jímž získá vládu nad živly počínaje zemí a odstraní hrozbu každého jednotlivého živlu. (3.73–74) Nechť poučený jógin koná zadržení po dobu pěti *ghatik* v základně,⁴⁷³ stejně tak v místě penisu, pak po dobu pěti *ghatik* nad ním, stejně uprostřed mezi pupkem a srdcem a po dobu pěti *ghatik* nad středem obočí. Díky tomu nemůže být vládce jógy v žádném případě zničen živlem země ani dalšími živly. (3.75) Učený jógin, jenž koná zadržení patera živlů, nezemře ani za sto smrtí Brahmy.⁴⁷⁴

Přesný význam posledního verše sice není úplně jasný,⁴⁷⁵ nicméně jeho poselství se zdá být zřejmé: díky této technice jógin žije nekonečně (přesněji snad nespočetně) dlouho a je tedy prakticky nesmrtelný.

Výklad ovládnutí živlů v dalších raných textech tedy rozebírat nemusíme, čeho je však rozhodně nutné si povšimnout je případ, kde tato technika naopak schází. Překvapivě totiž není obsažena v *Hathapradípice*. To je skutečně velmi neočekávané a tento fakt není snadné vysvětlit. Při charakteristice tohoto textu jsem uvedl, že úspěšnou strategií jejího autora bylo zahrnout do svého díla vše, co bylo přijatelné pro většinu jógových tradic, a naopak nezmnít to, co by mohlo budit kontroverze. Ovládnutí živlů se vyskytuje v širokém spektru raných textů, z nichž Svátmáráma jinak bohatě čerpal, takže se nezdá, že by mělo jít o nějakou problematickou praxi. Důvodem by snad mohla být skutečnost, že *dhāraṇā* byla příliš spjata s jinými systémy jógy, než učil Svátmáráma (tedy s šesti- či osmidílným systémem), takže ho vůbec nezajímala. Pro toto vysvětlení by mluvila skutečnost, že Svátmáráma ve svém díle vůbec nezmiňuje ani další dva prvky běžné v těchto tradicích, jimiž jsou *pratjāhāra* a *dhjāna*.

7.3 Ovládnutí živlů v pozdních jógových textech

Při představení pozdně středověkých textů jsem uvedl, v čem se liší jejich charakter od předchozích jógových manuálů, a konstatoval jsem, že z většiny jde spíše o učenecká kompendia vzdělaných advaitavédántinů než o originální produkci samotných jóginů. Pasáže o ovládnutí živlů tuto skutečnost dobře ilustrují. Od šestnáctého století dále skutečně

⁴⁷³ Umístění a velikost základny (*ādhāra*) jsou definovány v předchozí kapitole: „Základna [se nachází] dva prsty nad řití a dva prsty pod penisem a na každé straně má čtyři prsty.“ (*gudāt tu dvyāṅgulād ūrdhvaṃ meḍhrādhō dvyāṅgulāt param | caturāṅgulavistāram ādhāraṃ vartate samam || ŚS 2.21*).

⁴⁷⁴ *asminkāle mahāyogī pañcadhā dhāraṇāṃ caret | yena bhūrādisiddhiḥ syāt tattadbhūtabhayāpahā ||3.72|| ādhāre ghaṭikāḥ pañca liṅgasthāne tathaiva ca | tadūrdhvaṃ ghaṭikāḥ pañca nābhiḥṇmadhyake tathā ||3.73|| bhrūmadhyordhvaṃ tathā pañcaghaṭikā dhārayet sudhīḥ | tathā bhūrādinā naṣṭo yogīndro na bhavet khalu ||3.74|| meḍhāvī pañcabhūtānāṃ dhāraṇāṃ yaḥ samabhyaset | śatabrahmanṛtenāpi mṛtyus tasya na vidyate ||3.75|| (ŚS 3.72–75).*

⁴⁷⁵ Předně není zřejmé, co znamená „sto smrtí Brahmy“. Pokud vím, indické texty o žádném časovém úseku, který by trval po sto Brahmových životů, nehovoří (k pojetí časových cyklů viz pozn. 441). Zadruhé není jasné, zda jógin nezemře během této stovky Brahmových životů, nebo dokonce ani po ní.

v jógových textech nenajdeme téměř žádné verše, které bychom v nějaké podobě neznali již z raných děl.⁴⁷⁶ Zdaleka nejčastěji se v těchto kompenciích objevují verše z *Vivékamártandy*,⁴⁷⁷ které, jak se z těchto pozdních děl zdá, získaly prakticky kanonický status. V některých textech jsou však doplněny verši, jež přesněji specifikují výsledek ovládnutí jednotlivých žvlů.⁴⁷⁸ Uvedme si je v podobě, v jaké je obsahují některá vydání *Ghérandasamhity*.⁴⁷⁹

(3.71) A kdo neustále provádí pečeť⁴⁸⁰ zadržení žvlů země, ten sám je vítězem nad smrtí, a tento Dokonalý (*siddha*) se potuluje po zemi. (3.73) Kdo zná nejvyšší vodní pečeť, ten je znalec jógy a nezemře v děsivé hluboké vodě. (3.76) I kdyby adept spadl do žhnoucího rozpáleného ohně, díky milosti této [ohňové] pečetě bude žít a nepozná smrt. (3.78) Toto je nejvyšší pečeť ničící stárnutí a smrt; poskytuje schopnost potulovat se povětřím a [díky ní jógin] nezemře působením větru. (3.81) A kdo zná prostorové zadržení, ten je znalec jógy; nezažije smrt a na konci vesmíru nezmizí.⁴⁸¹

Pro naši otázku po charakteru nesmrtelnosti jde o podstatné doplnění. Někdo nebyl uspokojen s tím, jak nedostatečně jsou popsány plody ovládnutí žvlů ve standardní podobě, a považoval za nutné je přesněji specifikovat. Vidíme jasně, kam tato specifikace míří: v souladu s některými předchozími texty autor *Ghérandasamhity* zdůrazňuje,⁴⁸² že díky ovládnutí žvlů se jóginovo tělo stane nezničitelné a v důsledku toho nesmrtelné. A je zjevné, že jde o nesmrtelnost daného fyzického těla; o nějaké proměně v nemateriální duchovní tělo není nikde řeč.

Jedna originální a zajímavá pasáž se k ovládnutí žvlů přeci jen v pozdějších jógových textech nachází, a to v díle nazvaném *Amanaska*.⁴⁸³ Tento spis se skládá ze dvou kapitol,

⁴⁷⁶ Z tohoto důvodu zcela pomíjím pasáže o ovládnutí žvlů v tzv. jógových upanišádách (YTU 84–104, VU 5.1–6, TBU 133–142, DU 8.1–6, ŠU 1.9.1, ŠAU 2.12). Jsou založeny na předchozích jógových textech a k našemu tématu nepřinášejí nic nového.

⁴⁷⁷ HP10 6.10–18, GhS 3.57–63, HTK 47.3–10, GVS 74–75.

⁴⁷⁸ GhS v pasáži 3.68b–81 (THOMIHO edice) a GS v pasáži 1.118b–130.

⁴⁷⁹ Editoři kritického vydání z Kaivalyadhama Yoga Research Institutie tyto verše považují za nepůvodní a uvádějí je jen v kritickém aparátu. Druhé akademické vydání textu, s nímž badatelé pracují (jeho autorem je PETER THOMI), tyto verše zahrnuje; stejně tak činí všechna starší vydání, která jsou mi známa.

⁴⁸⁰ GhS vykládá ovládnutí žvlů v kapitole věnované mudrám, takže i techniku „patera zadržení“ (text používá tento termín: *śrṅuṣva pañcadhāraṇām*, 3.68b) považuje za pečeť.

⁴⁸¹ *pārthivīdhāraṇāmudrām yaḥ karoti ca nityaśaḥ | mṛtyumjayaḥ svayaṃ so 'pi sa siddho vicared bhuvī ||3.71|| āmbhaśim paramām mudrām yo jānāti sa yogavit | jale ca gabhīre ghore maraṇam tasya no bhavet ||3.73|| pradīpte jvalite vahnau yadi patati sādhaḥ | etan mudrāprasādena sa jīvati na mṛtyubhāk ||3.76|| iyaṃ tu paramā mudrā jarāmṛtyuvināśini | vāyunā mriyate nāpi khe ca gatipradāyini ||3.78|| ākāśīdhāraṇām mudrām yo vetti sa ca yogavit | na mṛtyur jāyate tasya pralaye nāvasidati ||3.81||* (GhS, text je převzat z edice PETERA THOMIHO).

⁴⁸² O autorovi samotném není nic známo. V badatelské obci dnes prakticky existuje konsensus, že jde o pozdní dílo (nejspíš až z osmnáctého století), složené v Bengálsku (JAMES MALLINSON, *The Gheranda Samhita*, Woodstock, N.Y: YogaVidya.com, 2004, s. xiv).

⁴⁸³ Ve vydáních a ve většině sekundární literatury do nedávné doby je tento text zhusta zván *Amanaskayoga*.

příčemž druhá kapitola je možná vůbec jeden z prvních textů raného jógového korpusu.⁴⁸⁴ Nás ale nyní zajímá první kapitola, která je mnohem pozdější a jistě pochází z doby po zkomponování *Hathapradípiky*, nejspíš z druhé poloviny patnáctého či dokonce až z šestnáctého století.⁴⁸⁵ Popisuje se zde mnohaletý postup jógina na jeho cestě k nejvyššímu cíli, uvedená praxe je ale odlišná od té, kterou jsme viděli v případě *Siddhasiddhántapaddhati* v kapitole 5.3.2.

Klíčovou technikou je zde tzv. *laja*, což doslova znamená „rozplynutí“ či „rozpuštění“. Tento technický termín se vyskytuje též v řadě dalších jógových textů, přičemž mnohé z nich postulují lajajógu jako samostatný druh jógy. Prostředky lajajógy jsou sice v různých textech popsány rozličně: splynutí mysli a vnitřního zvuku,⁴⁸⁶ vzestup kundaliní skrze čakry,⁴⁸⁷ usilovné civění na určitou část těla⁴⁸⁸ apod.,⁴⁸⁹ nicméně cíl je stejný: rozplynutí mysli tak, aby ustalo subjekto-objektové rozlišování, které je doprovázeno ustáním veškeré činnosti jógina.⁴⁹⁰ Některé texty přímo používají termín „rozplynutí mysli“.⁴⁹¹ Je tedy zjevné, že jde o stav blízký či totožný se samádhi, takže není divu, že *Hathapradípiká* uvádí pojem *laja* jako jedno ze synonym pro samádhi (4.3b). Je pochopitelné, že není snadné nalézt výstižný překlad tohoto komplexního pojmu, nicméně se mi zdá, že spíše než „rozpuštění“ jej lépe vystihuje výraz „ponoření“.

Amanaska popisuje, jak jógin postupně prodlužuje stav *laje*, přičemž začíná nejkratší možnou časovou jednotkou (mrknutí oka), postupně jej prodlužuje na dny, měsíce a roky, až po čtyřiaadvaceti letech dosáhne cíle, jímž je ovládnutí úrovně šakti a tím nabytí všemocnosti. Ovládnutí živelů přichází až na samém konci jóginovy praxe po té, co již získal všelijaké tělesné schopnosti jako dokonalé smyslové vnímání, vševědoucnost, pevné zdraví, schopnost

⁴⁸⁴ Tímto textem se ve svém disertačním projektu zabýval JASON BIRCH. Samotná disertace zatím není publikovaná (její přepracovaná verze už je ale připravena k vydání v Oxford University Press), nicméně některé dílčí závěry cituje BIRCH ve svých časopiseckých studiích. Jeho přesvědčení, že druhá kapitola „byla sepsána před dvanáctým stoletím“ (BIRCH, „Rājajoga“, s. 404) považuji za značně optimistické a jeho argument, že Hémacandra ve své *Jógašástre* (kterou sepsal za Kumárapálovy vlády v letech 1141–1173; OLLE QUARNSTRÖM, *The Yogaśāstra of Hemacandra: A Twelfth Century Handbook of Śvetāmbara Jainism*, Cambridge, Mass.: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2002, s. 3) čerpá právě z této kapitoly *Amanasky* (BIRCH, „Rājajoga“, pozn. 21 na s. 421–422), za nedostatečně průkazný.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 425, pozn. 41.

⁴⁸⁶ *nādānusandhāna* (HP 4.65–103, ŚS 5.44, ŚYD 1.6, HTK 54.1).

⁴⁸⁷ *Śāringadharapaddhati* 4350–4363.

⁴⁸⁸ DYŚ 15–26.

⁴⁸⁹ BIRCH, „Rājajoga“, s. 422, pozn. 23.

⁴⁹⁰ Precizně to formuluje *Haṭhapradīpikā*: „Při zastavení vdechů i výdechů, při zániku vnímání předmětů, při nečinnosti a neproměnlivosti vítězí *laja* jóginů.“ (př. DUŠAN ZBAVITEL, *pranaṣṭaśvāsaniśvāsaḥ pradhvastaviṣayagrahaḥ | niśceṣṭo nirvikāraś ca layo jayati yoginām* || HP 4.31).

⁴⁹¹ *cittalaya* (AŚ 80, DYŚ 15a, SSP 2.6d, YTU 23a).

přesunout se vmžiku kamkoli na zemi, osmero tělesných dokonalostí (*siddhi*), vládu nad světem apod.⁴⁹²

(1.77) Ponořením po devět měsíců [jógin] ovládne prvek země. Když dokonale ovládne prvek země, [stane se] mistr jógy podobný diamantu.⁴⁹³ (1.78) Ponořením po jeden a půl roku jógin zvládne prvek vody a stane se podobný vodnímu prvku.⁴⁹⁴ (1.79) Ponořením po tři roky jógin zvládne prvek ohně a stane se podobný ohňovému

⁴⁹² Tuto kapitolu se pokusil shrnout DAVID WHITE (*The Alchemical Body*, s. 316–317), ale zjevně nepochopil princip celé techniky a z nějakého důvodu se domnívá, že *laya* je zadržetí dechu, neboť verš „Ten kdo zůstane ve stavu ponoření (*laya*) nepřetržitě dvacet čtyři let...“ (*caturvīṣatibhir varṣair layasthasya nirantaram*; 1.82ab) překládá „He who practices uninterrupted breath retention for twenty-four years...“ (*ibid.*, s. 317). Jak jsme viděli, termín *laya* má v jógových textech rozličné významy, neznám ale žádný výskyt, kde by označoval zadržetí dechu.

⁴⁹³ Tedy jeho tělo bude tvrdé jako diamant, jak překládá do hindštiny ŚRĪVĀSTAV (*vajratulyadeha*).

⁴⁹⁴ Dosl. stane se „složený z vodního prvku“ (*toyatattvamaya*). Daný výraz není snadné přeložit a pochopit. Pániniiovská gramatika připouští čtyři standardní významy sufixu *mayaṭ* (stručný přehled uvádí KASHINATH VASUDEV ABHYANKAR, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, 3rd rev. ed., Baroda: Oriental Institute, 1986, s. 280; kompletní rozbor tohoto sufixu přináší Pániniho sútry 4.3.143–151, překlad s komentáři a příklady obsahuje RAMA NATH SHARMA, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. 4, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999, s. 339–344), žádný z nich tu však nedává dobrý smysl. Jakž takž představitelný by snad ještě byl význam plnosti, mnohosti či převahy, který uvádí Šankara v jednom svém komentáři („A proto sufix *mayaṭ* má význam mnohosti“, *itaś ca prācuryārthe mayaṭ*, ad *Brahmasūtra* 1.1.14, *The Works of Sri Sankaracharya*, vol. 1: *Brahmasūtra Bhashya*, Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910, s. 106; odkaz jsem našel v knize GARY A. TUBB a EMERY R. BOOSE, *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*, New York: American Institute of Buddhist Studies, 2007, s. 210), takže bychom daný výraz mohli chápat jako „stane se plný vodního prvku“ či „bude v něm převažovat vodní prvek“. Ale ani v tomto případě mi není jasné, jaký význam by tento výraz nesl. Jako provizorní řešení navrhuji vyjít z verše 1.77, kde se říká, že výsledkem jóginova ovládnutí prvku země bude jeho tělo jako diamant, jinými slovy získá kvalitu živlu země, což je pevnost, tvrdost (viz např. *Yuktidīpikā* ad 38c, s. 225). Analogicky lze předpokládat, že ovládnutí dalších prvků bude mít podobné výsledky, tedy že jógin nabude jejich dominantní vlastnosti. Proto navrhuji na tomto místě překládat sufix *mayaṭ* jako „podobný“, ve smyslu „má hojnost kvality živlu vody“. Je třeba mít na paměti, že jógové texty zhusta nerespektují pániniiovskou gramatiku a při jejich překládání je nezbytné sledovat především smysl dané pasáže v širším kontextu. Na druhou stranu je nutné přiznat, že jazyk *Amanasky* je poměrně korektní, takže nelze vyloučit možnost, že daný sufix zde má svůj základní význam a že tedy text skutečně chce říci, že ovládnutím živlu země se jógin stane složený z vodního prvku. Já však nerozumím, co by to mělo přesně znamenat. Jediná nejbližší možná paralela, které jsem si vědom, se nachází v buddhistickém okruhu jógových textů v tibetštině připsaných věhlasnému perskému muslimskému alchymistovi a polyhistoru Džábirovi ibn Hajjánovi (721–815, na Západě známému pod latinizovaným jménem Geber), jehož tyto texty považují za velkého jógina, mahásiddhu, původem z Indie, jenž v tradici předávání učení stojí mezi Padmasambhavou a Vadžranáthou (MICHAEL WALTER, „Jābir, the Buddhist Yogi“, *Journal of Indian Philosophy* 20.4 (1992): 425–438). Tyto texty popisují techniku, která jóginovi umožňuje prakticky nesmrtelný život díky tomu, že dokáže žít z esence (*prāṇa*) jednotlivých živlů. Tibetský komentář doslova říká, že „jóginovo tělo je naplněno esencí živlů“ (MICHAEL WALTER, „Jābir, the Buddhist Yogi II: ‘Winds’ and Immortality“, *Journal of Indian Philosophy* 24.2 (1996): 145–164, s. 163, pozn. 25), což by mohlo souviset s představou o převaze či naplnění živly v našich verších *Amanasky*. V tuto chvíli jde však spíše o mou spekulaci, která by vyžadovala podrobnější průzkum výše zmíněných tibetských textů, což je však mimo mou jazykovou kompetenci.

prvku.⁴⁹⁵ (1.80) Zůstane-li nepřetržitě ponořený po dobu uplynulých šesti let, ovládne prvek větru a stane se podobný větrnému prvku. (1.81) A když je pak bez přestání ponořen po dvanáct let, ovládne prvek prostoru a je docela podobný prostorovému prvku^{496 497}.

Po tomto ovládnutí živlů už následuje jen poslední krok, již zmíněné ovládnutí úrovně šakti, jehož jógin dosáhne poté, co setrval ve stavu *laje* po čtyřadvacet let. Pro nás je zajímavý výsledek celé této praxe: „Dokonce i při zánicích Brahmy, Višnu a Šivy⁴⁹⁸ požívá jógin nejvyšší blaho, podobně jako Bhušunda⁴⁹⁹ a další velcí duchové.“⁵⁰⁰ Za povšimnutí stojí použitý plurál pro zánik vesmíru (*pralayeṣu*). Zatímco tedy nejvyšší bohové mizí ze scény při každém konci vesmíru (a periodicky se opět navracejí), jógin, který úspěšně zvládl celou tuto techniku „ponoření“ zde jakýmsi způsobem přetrvává. Jinými slovy, bohové jsou vposledku smrtelní, avšak dokonalý jógin nikoli.

Nejen sanskrtské texty mluví o jóginech, které nemůže ohrozit žádný z živlů.⁵⁰¹ Ve starohindském górahpnáthovském korpusu najdeme tento verš: „Prostorem není skryt,

⁴⁹⁵ I zde je stejný problém jako s vodním prvkem, text doslova říká, že jógin se stane „složený z ohňového prvku“ (*tejastattvamaya*). Hindský překlad tento výraz glosuje jako „vlastní podoba nejvyšší záře“: *vah tejastattvamaya (paramajyotisvarūpa) ho jātā hai*.

⁴⁹⁶ Hindský překlad to glosuje jako „všepronikající“ (*sarvavyāpaka*).

⁴⁹⁷ *navamāsalayenāpi pṛthvitattvaṃ ca sidhyati | pṛthvitattve tu saṃsiddhe yogīndro vajrasaṃnibhaḥ ||1.77|| sārđhasaṃvatsareṇāpi layasthasyāpi yoginaḥ | toyatattvasya siddhiḥ syāt toyatattvamayo bhavet ||1.78|| saṃvatsaratrayenāpi layasthasyāpi yoginaḥ | tejastattvasya siddhiḥ syāt tejastattvamayo bhavet ||1.79|| ṣaḍbhiḥ saṃvatsarair bhūtair akhaṇḍalayasamsthitaḥ | vāyustattvasya siddhiḥ syād vāyutattvamayo bhavet ||1.80|| tathā dvādaśabhir varṣair layasthasya niraṅtaraṃ | vyomatattvasya siddhiḥ syād vyomatattvamayo hi saḥ ||1.81||*. Text pochází z dosud nepublikované kritické edice, kterou připravil JASON BIRCH, jemuž jsem vděčný za ochotu mi ho poskytnout. V ostatních edicích jsou tyto verše číslovány odlišně (v hindské edici z Górahpnáthova chrámu 1.87–91; v edici z Lonavla Yoga Institute 1.88–92, mírně se liší i samotné verše).

⁴⁹⁸ Jelikož v této vrstvě jazyka může genitiv figurovat místo instrumentálu, je možné přeložit začátek tohoto verše odlišně: „Dokonce i při zničení vesmíru Brahmou, Višnuem a Šivou...“ Domnívám se však, že genitivní spojení je zde logičtější a že text chce zdůraznit, že úspěšný jógin je mocnější než nejvyšší bohové, neboť zatímco oni s koncem vesmíru zanikají, jógin žije spokojeně dál.

⁴⁹⁹ Bhušunda je postava z textu jménem *Mokṣopāya*, k níž se vrátíme v závěru.

⁵⁰⁰ *brahmaviṣṇumahēśānāṃ pralayeṣv api yoginaḥ | bhuñjate paramānandaṃ bhuṣuṇḍādimahātmavat ||* (1.86 v edici JASONA BIRCHE). Górahpnurská edice obsahuje odlišné čtení druhé části verše, takže překlad by pak zněl: „Jóginové, kteří dlí ve stavu pohroužení do nejvyššího prvku, neumírají dokonce ani při zániku Brahmy, Višnu a Šivy.“ (*nāsti pāto layasthānāṃ mahātattve vivartinām*; 1.99cd). RÁMLÁL ŠRÍVÁSTAV však překládá tento verš nepochopitelně zcela opačně: „Jóginové... umírají při zániku Brahmy, Višnu a Šivy.“ (*brahmā, viṣṇu aura mahādeva ke pralaya hone para mahātattva mē adhiṣṭhita layastha yogiyō kā pāta (nāsa) hotā hai*). To není snadné vysvětlit. Snad to může být způsobeno tím, že tento překlad pochází z produkce Górahpnáthova chrámu v Górahpuru, kde vládne silný duch bhakti (a naopak jakákoli jógová praxe zde dlících náthů dávno vymizela), tudíž představa, že jógin je mocnější a nesmrtelnější než nejvyšší bohové, je v tomto bhaktickém prostředí nepřijatelná.

⁵⁰¹ Z tohoto přehledu vynechávám tamilské texty. *Tirumandiram* v sekci „zadržení“ (*dhāraṇā*; 588–597) o této technice nemluví, velmi nejasné narážky na ovládnutí živlů obsahují pouze verše 651 a 722. Pojem *bhūtajaya* je

ohněm není vysušen, větrem není vržen do vzduchu, tíhou země není rozdrčen, vodou není pohlčen.“⁵⁰² Ačkoli význam všech obrátů není zcela jasný (těžko například odhadovat, v čem přesně spočívá ovládnutí živlu prostoru),⁵⁰³ celkový smysl verše je snad zřejmý:⁵⁰⁴ popisuje nezničitelné jóginovo tělo. Na rozdíl od sanskrtských manuálů se tu ale nedozvídáme, jak k němu jógin dospěje. To jiný hindský text, *Džógamañdžarí*, obsahuje podrobný popis ovládnutí živlů pomocí patera zadržení.⁵⁰⁵ Jelikož však tuto látku zjevně přebírá ze sanskrtských manuálů, zejména z *Vivékamártandy*, nepřináší nic nového a není tedy důvod se jím zde zabývat.

Pěkný doklad o nezničitelnosti jóginova těla (a v důsledku toho nesmrtnosti) nám nabízí náthovská literatura v bengálštině. Jde o zábavné a barvitě příběhy, takže detailní technické popisy jógové praxe typu patera zadržení vedoucí k ovládnutí živlů bychom zde hledali marně. Nicméně texty nám jasně předvádějí, že jóginovo tělo nemůže poškodit žádný živl. V příběhu o Gópíčandrovi se například dozvídáme,⁵⁰⁶ že když jeho matka Majnámatí, velká jóginka a Górahnáthova žákyně, po smrti svého manžela usedla na jeho pohřební hranici, aby jako ctnostná vdova vykonala obřad *satí*, pohřební oheň ji nijak neublížil, ač manželovo tělo bylo již dávno spáleno na popel.⁵⁰⁷ A když se snažila přesvědčit svého syna, aby se dal na dráhu askety, získal náthovské zasvěcení a tedy nesmrtnost, syn jí nevěřil a podrobil matku řadě drsných zkoušek. Ty měly prokázat, že nesmrtnost a nezničitelnost těla je skutečně možná a dosažitelná. Takže synáček například nechal matku škvařit po sedm dní v kotli s vroucím olejem, dal ji ponořit do vody apod. Majnámatí pochopitelně vše přežila.⁵⁰⁸ A když princ nechal za živa pohřbit svého učitele, jógina Háriphu hluboko do země (a pro jistotu ještě na dané místo nechal navršit hromadu hnoje), učiteli se nic nestalo a v zemi

sice zmíněn ve verši 2151d (*orubūta cayamē*), zde ale nejsou uvedeny žádné jeho důsledky. Zajímavý a explicitní je jedenáctý verš Bhóganáthova díla *Civayogajñānam* (T. N. GANAPATHY, *The Yoga of Siddha Bōganāthar*, vol. 1, St. Etienne de Bolton, Quebec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2003, s. 108–110), což je však text nejspíš složený až na konci devatenáctého století (podobně jako velká část poezie tamilských siddhů); LAYNE ROSS LITTLE, *Bowl Full of Sky: Story-Making and the Many Lives of the Siddha Bhōgar*, PhD thesis, Berkeley: University of California, 2006, s. 10, 39, 68 a *passim*; WEISS, *Recipes for Immortality*, s. 198.

⁵⁰² *gagane na gopaṃta teje na soṣaṃta pavane na pelamta bāi, mahī bhāre na bhājaṃta udake na ḍūbanta* (GBs 24ac).

⁵⁰³ Je však třeba upozornit na to, že tvar *gopaṃta* („skryt“) je emendací editora a v žádném rukopise se nevyskytuje. Tam stojí jiné tvary (*gostaṃ, gosata, gosamta* a možná *gosatam*), jimž však není snadné přiřadit nějaký smysluplný význam, takže editor přišel s tímto řešením. To ale není moc uspokojivé, neboť v dévanágarí jsou grafémy *pa* a *sa* zřetelně odlišitelné, takže záměna *gopaṃta* za *gosamta* je nepravděpodobná.

⁵⁰⁴ Konstatuji „snad zřejmý“, protože PĪTĀMBARDATTA BAṘATHVĀL, editor textu a jeho překladatel do moderní hindštiny, je přesvědčen, že řeč tu není o jóginově těle, nýbrž o jeho duchovní podstatě (*ātma tattva*). Domnívám se, že se mylí. Jeho výklad nepřijímají ani GORDAN DJURDJEVIC a SHUKDEV SINGH, *Sayings of Gorakhnath: Annotated Translation of the Gorakh Bānī*, New York: Oxford University Press, 2019, s. 43.

⁵⁰⁵ HYM 17–37, s. 34–36.

⁵⁰⁶ Gópíčandrův příběh jsem převyprávěl v příspěvku „Tantrické příběhy o nesmrtnosti“, s. 25–30.

⁵⁰⁷ GCG 68–69, GCP 294, GCS 338–339.

⁵⁰⁸ GCG 69–109, GCP 306–310.

si v klidu meditoval. K tomu musíme připočíst schopnost pohybovat se povětřím, která patří k základní výbavě všech jóginů v těchto příbězích. Vidíme tedy, že jejich ovládnutí živlů je skutečně dokonalé. Současně žádný z těchto bengálských textů nikde nenaznačuje, že by jógin měl v důsledku své praxe získat nějaké nové duchovní tělo. Naopak: vše nasvědčuje tomu, že je nesmrtelný v tomto fyzickém materiálním těle.⁵⁰⁹ A není to nesmrtelnost ledajaká. Vždyť královna Majnámátí přežije i kosmické cykly vzniku a zániku: „slunce a měsíc zemřou, stařenka nezemře“.⁵¹⁰

7.4 Zdroje techniky ovládnutí živlů

Jógové texty nejsou na indické půdě první, které obsahují koncept ovládnutí živlů a popisují, jak této kontroly nad jednotlivými živly dosáhnout. Bezprostředním zdrojem jógových pojetí této techniky byly bezesporu tantrické texty, nicméně myšlenka, že existuje možnost živly nějak ovládnout a že díky této kontrole člověk získá mimořádné schopnosti, byla v Indii přítomná mnohem dříve, nejméně patnáct set let před tím, než se objevuje v jógových spisech. Cílem této podkapitoly není předložit dějiny techniky ovládnutí živlů v Indii,⁵¹¹ nicméně je důležité podat alespoň základní historické údaje, abychom viděli posun v důrazu na dosažení nesmrtelnosti, který se objevuje v jógových dílech.

7.4.1 Tantrické texty

Technika ovládnutí živlů je spolehlivě doložena již v korpusu raných šaivasiddhántových textů,⁵¹² objevuje se dokonce už ve vůbec prvním díle tohoto korpusu, jímž je

⁵⁰⁹ Stejně vyznívají i hindská zpracování tohoto příběhu, kde matka vyzývá svého syna, aby se stal jóginem, neboť pak, jak praví: „tvé tělo bude nesmrtelné“; ANN GRODZINS GOLD, *A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 163–166, 184, 189, 191–192, 217, 223, 303 atd.

⁵¹⁰ *candra sūrya maraṇa buṛāra maraṇa nāi*; GCP 298/791. Podobně: „smrt nenastane ani za čtyři eony“ (*āra maraṇa nā haibe cāri yuga bhitarā*, GCS 373/1365, 419/2693); „uctívej takového učitele, abys přežil čtyři eony“ (*emana guru bhaja yena cāri yuge tara*, GCG 53/219).

⁵¹¹ Toto téma dosud prozkoumané není a jeho úplnější zpracování by vydalo na samostatnou monografii. Technikou ovládnutí živlů v tantrickém prostředí se zabývám ve studii „Transformation of the Body through the Mastering of the Elements“, in GLEN A. HAYES a RICHARD K. PAYNE (eds.), *The Oxford Handbook of Tantric Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press (tato publikace by měla vyjít v první polovině roku 2022).

⁵¹² DOMINIC GOODALL přesvědčivě ukázal (*Bhaṭṭarāmaṅṭhavaricā Kiraṇavrttiḥ*, s. xxxix–xlvi), že ze standardního seznamu osmadvaceti šaivasiddhántových tanter jen velmi malá část skutečně pochází z rané doby, tedy zhruba z pátého až osmého století (přehledný seznam uvádí SANDERSON, „The Śaiva Literature“, s. 13–14). Ostatní díla jsou nově složené texty, jež jsou tradované pod názvy předchozích, avšak ztracených tanter. Je mrzuté, že mnoho badatelů dosud tuto skutečnost nebere na vědomí a pracují s šaivasiddhántovými tantrami, jako kdyby to byl homogenní raný korpus textů (např. výklad šaivasiddhántového učení v moderní encyklopedii hinduismu tuto skutečnost zcela přehlíží, ba dokonce je založen převážně na pozdních tamílských textech: T. GANESAN, „Śaiva Siddhānta“, in KNUT A. JACOBSEN et al. (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, Leiden: Brill, 2011, s. 514–

Niśvāsātattvasamhitā.⁵¹³ Ve většině tanter však nefiguruje jako samostatná praktika, nýbrž je součástí širšího konceptu ovládnutí všech rovin existence (*tattvajaya*). Šivaistické tantry přijímají sánkhjový model materiálního světa, takže pracují s konceptem hierarchických úrovní veškerého jsoucna, jen tento sánkhjový model rozšiřují a reinterpretovali.⁵¹⁴ Cílem tantrické praxe je pak postupně ovládnout tyto jednotlivé úrovně až po nejvyšší. Tou je svrchovaná forma boha Šivy, takže tantrik dosahuje tzv. šivovství (*śivatā*), jinými slovy se sám stává Šivou.⁵¹⁵

Ovládnutí živel tedy stojí na samém počátku této tantrické praxe. Už zmíněná *Niśvāsātattvasamhitā* spojuje živly s některými charakteristikami, které jsme viděli v jógových textech,⁵¹⁶ je ale zřejmé, že celý koncept zde ještě nebyl ustálen. Například se zdá, že všechny živly jsou tu spojovány se semennou slabikou ū, a nikoli s řadou YA, RA, LA, VA, HA, která se posléze stala standardní v tantrických i jógových textech. Podobně důsledky ovládnutí jednotlivých živel jsou značně disparátní, obecně je ale lze označit za nejrůznější tantrické tělesné dokonalosti (*siddhi*). Navýsost zajímavá je skutečnost, že tento raný text obsahuje koncept ovládnutí pěti živel, kdežto většina ostatních šaivasiddhántových tanter vynechává živel prostoru a popisuje pouze čtveřici „zadržení“, tedy ovládnutí jen čtyř živel.⁵¹⁷ To není snadné vysvětlit, ale dokládá to, že ustavení základních prvků nauky této tradice byl delší proces a že začlenit živel prostoru do tantrické vizualizační praxe nebylo snadné.

531). Je přitom zřejmé, že toto rozlišení je zcela klíčové pro dějiny řady konceptů, včetně mnoha jógových, neboť šaivasiddhántové tantry obsahují bohatý jógový materiál.

⁵¹³ Jak napovídá název tohoto textu, jde o soubor (*saṃhitā*) různých děl, jež byla evidentně složena v různé době (zřejmě v rozpětí mezi polovinou pátého a koncem sedmého století; DOMINIC GOODALL, ALEXIS SANDERSON a HARUNAGA ISAACSON (eds.), *The Niśvāsātattvasamhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra*, Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2015, s. 35 a 71–73). Dále uvedené citace o ovládnutí živel pocházejí ze starší vrstvy tohoto souboru (*Nayasūtra* a *Uttarasūtra*).

⁵¹⁴ Zatímco sánkhja počítá s dvaceti pěti úrovněmi jsoucna, šivaisté přidávají zpravidla dalších jedenáct rovin, takže v klasické formě má jejich struktura třicet šest úrovní. Vývoj této představy v tantrickém šivaismu zpracoval DOMINIC GOODALL, „How the Tattvas of Tantric Śaivism Came to Be 36: The Evidence of the Niśvāsasamhitā“, in DOMINIC GOODALL a HARUNAGA ISAACSON (eds.), *Tantric Studies: Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*, Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2016, s. 77–111.

⁵¹⁵ Podrobně je tato technika popsána ve dvanácté až šestnácté kapitole díla *Mālinīvijayottaratantra*. Tyto kapitoly přeložil a bohatě okomentoval SOMADEVA VASUDEVA, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra: Chapters 1–4, 7, 11–17*, Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2004, s. 293–365. Autor zde uvádí i paralely v jiných tantrách.

⁵¹⁶ *Nayasūtra* 3.1–9. První zmínka o ovládnutí živel se objevuje v ranějším textu této sbírky (*Uttarasūtra* 5.28), verš je však poškozený a nejasný (k jeho možným interpretacím viz GOODALL, SANDERSON a ISAACSON, *The Niśvāsātattvasamhitā*, s. 394–395). Pro nás může být zajímavé, že živly se zde vyskytují v souvislosti s pojmem *laya*, který obsahovala i *Amanaska*.

⁵¹⁷ *Kiraṇa* 58.19–26, *Mataṅga (yogapāda)* 2.36–64, *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha* 20.4–7, *Rauravasūtrasaṃgraha* 7.5–9, *Sārdhatriśātīkālottara* 2.2–4. Zřejmě jedinou výjimkou z tohoto raného korpusu je *Parākhya* 14.33–50, která učí patero zadržení, a svým způsobem též *Mrgendra (yogapāda)* 39–45, která v rámci ojedinělé techniky dvanáctera zadržení obsahuje ovládnutí pětice živel. DOMINIC GOODALL, *The Parākhyantra: A Scripture of the Śaiva Siddhānta*, Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2004, s. 360, pozn. 761.

V tomto konkrétním bodě nauky však raná šaivasiddhánta neuspěla, protože následné tantrické tradice pracují s konceptem ovládnutí pětice živlů. Nicméně většina již těchto raných tanter obsahuje charakteristiky živlů, které jsme viděli v ukázce z *Vivékamártandy*, kdy je každý živel spojen s určitou barvou, tvarem, božstvem, semennou slabikou a umístěním, které se však v různých textech poněkud liší. Výsledkem je poměrně jednotná tantrická nauka ovládnutí patera živlů, která zjevně sloužila za základ autorům jógových textů při jejich formulaci jógového konceptu ovládnutí živlů.

Se stejnou charakteristikou živlů se pak v tantrách setkáváme v souvislosti s rituálem, jenž náleží k základní výbavě každého tantrika. Je to „očista živlů“ (*bhūtaśuddhi*), přípravná rituální technika, jejímž smyslem je nachystat tělo pro samotný tantrický rituál.⁵¹⁸ Její podstatou je, velmi stručně řečeno, rozložení fyzického těla na jednotlivé živly, jejich očista a následné vytvoření nového těla, které je díky tomu přichystáno k umístění božstev a vposledku k celkovému zbožštění, což je nutná podmínka k tomu, aby tantrik mohl přistoupit k provedení tantrických obřadů. Vše se pochopitelně děje formou eidetické tvůrčí vizualizace. Pro důkladnější pochopení pojetí živlů v tantrách jsou pasáže vykládající očistu živlů nesmírně cenné, je však zřejmé, že jde o docela jiný koncept než ovládnutí živlů, takže v jógových textech jej nikde nenalezneme.

7.4.2 Ostatní zdroje

Jistě nikoho nepřekvapí, že ovládnutí živlů se objevuje leckde v puránách, v těchto encyklopedicky všeobsažných dílech, zpravidla při výkladu jógy v části věnované „zadržení“ či „soustředění“ (*dhāraṇā*).⁵¹⁹ Za zmínku stojí, že vedle patera zadržení se v těchto textech občas vyskytuje i zadržení sedmero,⁵²⁰ kde vedle živlů jógin ovládne dvě další úrovně: ego (*ahaṅkāra*) a intelekt (*buddhi*). Purány tento zvláštní koncept zřejmě přejímají z *Mahābháraty*,

⁵¹⁸ Technikou očisty živlů v tantrách se důkladně zabýval GAVIN FLOOD, „The Purification of the Body“, in DAVID GORDON WHITE (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2000, s. 509–520; „The Purification of the Body in Tantric Ritual Representation“, *Indo-Iranian Journal* 45.1 (2002): 25–43; *The Tantric Body*, s. 106–113. Mírně limitujícím faktorem všech těchto studií je skutečnost, že jsou do příliš velké míry založeny jen na páňčarátrové literatuře, zejména pak na textu *Jayākhyasaṃhitā*.

⁵¹⁹ Některé odkazy obsahuje G. K. PAI, *Yoga Doctrines in Mahāpurāṇa-s*, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 2007, s. 128–142, nejde však zdaleka o úplný výčet. Další reference uvádí ve své disertaci RITESH UMASHANKAR JOSHI, *Exposition of Yoga Tenets in the Purāṇas: A Critical and Comparative Study*, The Maharaja Sayajirao University of Baroda, 2011, s. 147–156 (mahāpurány), 217–221 (upapurány), ale ani jeho údaje nejsou vyčerpávající.

⁵²⁰ Současně se tu ale výjimečně objevuje i starší šaivasiddhántový koncept čtyř zadržení. Obsahuje ho *Agnipurāṇa* (v 375. kapitole), která je celá věnovaná výkladu techniky *dhāraṇā*. To není ale tak překvapivé, protože tato purána obsahuje ohromné množství tantrického materiálu, viz J. A. SCHOTERMAN, „A Link between Purāṇa and Tantra: Agnipurāṇa 143–147“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 4, 1980, s. 344–347.

kde je tato technika vyložena (12.228.13–24), či přesněji řečeno zmíněna.⁵²¹ Popis je příliš stručný a v mnohém nejasný,⁵²² je nicméně jisté, že jógin získá moc (*aśvarya*) nad pětici živlů i nad dalšími dvěma úrovněmi, díky čemuž obdrží množství mimořádných schopností. Vidíme tedy, že spojení jógové *dháran*y (ať už tento pojem zde znamená cokoli, to tu vysvětleno není), živlů, jejich ovládnutí *dháranou* a následné mimořádné tělesné schopnosti související s vlastnostmi živlů se objevuje již v *Mahábháratě*, byť v její velmi pozdní vrstvě.

Z našeho značně selektivního výběru zmínek o ovládnutí živlů v sanskrtské literatuře nemůžeme vynechat přítomnost tohoto konceptu v klíčovém textu jógového myšlení i praxe, ve slavném Pataňdžalioho díle. *Pátaňdžalajógaśástra* obsahuje ve třetí knize, jež je věnovaná mimořádným jógovým schopnostem (*vibhūti*), tři sūtry popisující ovládnutí živlů (3.44–46). Jejich podrobnější rozbor by nás zavedl do hlubin sánkhjové filosofie, takže zde podám jen stručný souhrn se zaměřením na výsledky, které osvojení si této praktiky přináší. Pro dějiny jógové techniky ovládnutí živlů pomocí patera zadržení je podstatné, že prostředkem, jímž lze získat kontrolu nad živly dle Pataňdžalioho, je tzv. *saṃjama*, komplexní praktika, jejíž součástí je i *dháraná*. Vedle toho ale *saṃjama* zahrnuje současné užití dalších dvou stupňů osmidílné pataňdžaliovské jógy, meditace (*dhyāna*) a *samādhi*.⁵²³ Je zřejmé, že přeložit tento technický termín jedním vhodným slovem je nemožné,⁵²⁴ můžeme si ale představit, že jde o nesmírně intenzivní meditaci, hluboké pohřžení zaměřené na určitý předmět, které má též

⁵²¹ Několik autorů si této zvláštní techniky povšimlo, žádný ji ale nevěnoval podrobnější výklad, aby ji důkladně objasnil; E. WASHBURN HOPKINS, „Yoga-Technique in the Great Epic“, *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901): 333–79, s. 351–355; JOHN BROCKINGTON, „Yoga in the Mahabharata“, in IAN WHICHER a DAVID CARPENTER (eds.), *Yoga: The Indian Tradition*, London – New York: Routledge, 2007, s. 21 a pozn. 15 na s. 24; V. M. BEDEKAR, „‘Dhāraṇā’ and ‘Codanā’ in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata in Their Relation with the Yogasūtras“, *Bharatiya Vidya* 22 (1962): 25–32; DAVID GORDON WHITE, *Sinister Yogis*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2009, s. 74–75. Informativnější výklad podal ALEXANDER WYNNE, *The Origin of Buddhist Meditation*, London – New York: Routledge, 2007, s. 33–35; ostatně k této práci se záhy vrátíme.

⁵²² Neobvyklé je například pořadí prvků: země, vítr, prostor, voda, oheň, ego a intelekt (*kramaśaḥ pāṛthivam yac ca vāyavyam kham tathā payaḥ, jyotiṣo yat tad aśvaryaṃ ahaṅkārasya buddhitāḥ*; MBh 12.228.14). Tento postup pak vrcholí ovládnutím „neprojeveného“ (*avyakta*), což sice evokuje sánkhjovou neprojevenou pralátku, zde ale jde pravděpodobně o neprojevené *brahma* (WYNNE, *The Origin of Buddhist Meditation*, s. 34).

⁵²³ PYŚ 3.1–3 postupně definuje tyto tři členy (*dhāraṇā*, *dhyāna* a *samādhi*) a pak konstatuje, že *saṃyama* je uplatnění této trojice na jeden předmět (*trayam ekatra saṃyama*; 3.4); LLOYD W. PFLUEGER, „Holding On and Letting Go: The In and Out of Powers in Classical Yoga“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, s. 257–258.

⁵²⁴ Je ilustrativní, jak i specializovaní badatelé překládají tento pojem odlišně, namátkou: „völlige Geisteskontrolle“ (PHILIPP MAAS, „Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali“, in KARIN STEINER (ed.), *Wege zum Heil(igen)? Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, s. 65–90); „meditative absorption“ (MALINAR, „Yoga Powers in the Mahabharata“, s. 57); „mastery“ (STUART RAY SARBACKER, „Power and Meaning in the Yogasūtra of Patañjali“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, s. 201–202); „constraint“ (IAN WHICHER, „The Final Stages of Purification in Classical Yoga“, *Asian Philosophy* 8.2 (1998): 85–102, s. 87); „comprehensive reflection“ (LARSON a BHATTACHARYA, *Yoga*, s. 173). Většina autorů ponechává tento termín raději nepřeložený.

prvky tantrické eidetické tvůrčí vizualizace. Podle sánkhjové nauky má každý živel pět druhů různých vlastností a pokud jógin napře svou meditačně-vizualizační energii (*samyama*) na tyto vlastnosti, dosáhne ovládnutí živlů, doslova „vítězství nad živly“ (*bhūtajaya*).⁵²⁵

Pro nás je zajímavé, co toto podmanění živlů přesně obnáší. Vtipně to glosuje komentář k této sútře: „Díky ovládnutí budou živly následovat jeho (=jóginovu) vůli podobně jako krávy následují svá telata.“⁵²⁶ Konkrétní důsledky pak uvádějí následující dvě sútry a jejich komentáře:

(3.45) Pročež se objeví zatomičtění a další [tělesné dokonalosti], dokonalost těla a neomezitelnost jeho (=těla) vlastnostmi. (3.46) Dokonalost těla sestává z [jeho] krásy, půvabu, síly a diamantové pevnosti.⁵²⁷

To jsou skutečně mimořádné tělesné schopnosti. Zatomičtění (*aṇimā*) je schopnost zmenšit své tělo na velikost atomu a zastupuje zde standardní sestavu osmi tělesných dokonalostí (většinou zvané *aṣṭasiddhi*), mezi něž náleží například schopnost získat lehkost těla (*laghimā*) či naopak nabýt ohromující tělesné velikosti (*mahimā*).⁵²⁸ Skutečnost, že dokonalé tělo nebude díky ovládnutí živlů nijak omezeno svými dosavadními fyzikálními vlastnostmi, komentář ilustruje tím, že země nemůže jakkoli omezit jóginovo počínání a ten tedy například dokáže projít skálou, voda ho nezmáčí, oheň ho nepopálí, vítr s ním nepohne a díky ovládnutí prostorového živlu bude neviditelný. Vidíme tedy, že ovládnutí živlů v Pataňdžalioho pojetí přináší velmi podobné tělesné výsledky jako pozdější jógové texty. Avšak nikde se zde ani v žádném z komentářů samozřejmě výslovně neuvádí, že v důsledku této nezničitelnosti těla nabývá jógin fyzické nesmrtelnosti. To by nebylo v souladu s cílem pataňdžaliovské tradice.⁵²⁹

Pataňdžaliovská jóga však nebyla první indická tradice, která pracovala s konceptem ovládnutí živlů, díky němuž by jógin přestal být poután fyzikálními zákony materiálního světa. Badatelé si již dávno povšimli, že množství jógových technik i teoretických představ má své předchůdce v buddhistických textech. Teprve ale moderní bádání postupně odhaluje,

⁵²⁵ Danou sútru (3.44) zde nechci rozebírat, neboť obsahuje obtížné technické termíny pro oněch pět vlastností živlů. Jejich stručný a jasný výklad (s odkazy na pramenné sánkhjové texty) podala ANGELIKA MALINAR, „Prakṛti as Sāmānya“, *Asiatische Studien* 53.3 (1999): 619–643, s. 633–635; trochu podrobnější je GASPARD M. KOELMAN, *Pātañjala Yoga: From Related Ego to Absolute Self*, Poona: Papal Athenaeum, 1970, s. 120–124.

⁵²⁶ *tajjayād vatsānūsāriṇya iva gāvo 'sya saṅkalpānuvidhāyinyo bhūtaprakṛtayo bhavanti* (PYŠ ad 3.44, s. 164, ř. 6–8).

⁵²⁷ *tato 'ṇimādiprādurbhāvaḥ kāyasampat taddharmānabhigātaś ca ||3.45|| rūpalāvanyabalavajrasaṅghananatvāni kāyasampat ||3.46||*.

⁵²⁸ Tyto tělesné dokonalosti jsou předmětem řady příspěvků ve sborníku, jenž je specificky zasvěcen tomuto tématu a z něhož jsem citoval již několik příspěvků: KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden – Boston: Brill, 2012.

⁵²⁹ Pozdější šivaistické zpracování Pataňdžalioho textu ve staré javánštině už však dosažení nesmrtelnosti coby důsledek ovládnutí živlů explicitně zmiňuje: „To je důvod, proč se jógin stane dlouhověký (*dirghāyusa*). Jak dlouho bude žít? Dokud země (*pṛthivī*) nedojde konečného zániku (*mahāpralaya*).“ ANDREA ACRI, *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java*, 2nd rev. ed., New Delhi: International Academy of Indian Culture – Aditya Prakashan, 2017, s. 324–327 (text a překlad), s. 533–534 (komentář).

do jak ohromné míry je právě například *Pátañđžalajógaśástra* závislá na předchozím buddhistickém materiálu.⁵³⁰ Nejpodrobnějším zdrojem poznání ovládnutí živelů v buddhistickém prostředí je rozsáhlý meditační manuál *Visuddhimagga* (*Cesta očištění*), který sepsal mnich Buddhaghósa. Stalo se tak sice v podobné či jen o málo pozdější době, z níž pochází i *Pátañđžalajógaśástra*, tedy v pátém století, nicméně Buddhaghósa ve svém díle pouze systematizoval a podrobně vysvětlil látku, která se nachází již v pálijské verzi buddhistického kánonu. Není tedy důvod pochybovat o tom, že meditační praxe, jejímž cílem bylo ovládnutí živelů, sahá až do Buddhovy doby.⁵³¹

Ovládnutí živelů je součástí nesmírně složité meditační praktiky, která se zaměřuje na zvládnutí dokonalé pozornosti a vposledku ústí v tzv. čtveřici pohřížení (*jhāna*). K tomu slouží deset meditačních předmětů (*kaśiṇa*),⁵³² na něž se adept postupně zaměřuje. Slovo „předmět“ není ale nejvhodnější označení pro to, co představuje oněch deset objektů meditace. Je jimi totiž patero živelů,⁵³³ čtyři barvy (modrá, žlutá, červená a bílá) a vědomí (*viññāna*). Buddhaghósa nejprve velmi podrobně popisuje meditaci na *kaśinu* země (4.22–30) a pak s užitím tohoto modelu již stručněji meditaci na *kaśinu* vody, ohně, vzduchu (5.1–11) a prostoru (5.24–26). Pro nás ale nejsou podstatné tolik technické detaily kasinové meditace, jako její výsledky. A ty jsou ohromující.⁵³⁴ Souhrnně řečeno, mnich není nijak omezován zákony materiálního světa.⁵³⁵ Takže létá povětřím, prochází skalami, noří se do země, chodí

⁵³⁰ Velmi užitečný přehled paralel mezi Patañđžalioho sútrami a jemu předcházejícími buddhistickými texty zpracoval ve svém italském překladu tohoto díla FEDERICO SQUARCINI, *Patañjali: Yogasūtra*, Torino: Einaudi, 2015, s. 179–189; podrobnější je GOKHALE, *The Yogasūtra of Patañjali*. Tento seznam se bezpochyby bude dále rozšiřovat s tím, jak bude postupovat poznání dosud nedostatečně prozkoumaných buddhistických textů, které přitom obsahují jedinečný raný jógový materiál. Jedním z takovýchto děl je nesmírně objemná *Yogācārabhūmiśāstra*, jak nedávno ukázala KAREN O'BRIEN-KOP, „Classical Discourses of Liberation: Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali“, *Religions of South Asia* 11.2–3 (2017): 123–157.

⁵³¹ Po mém soudu dochovaný textový materiál poukazuje na to, že meditace na živly pochází z buddhistického prostředí. Je tedy zarážející, že ALEXANDER WYNNE ve své publikované disertaci dochází k opačnému názoru (*The Origin of Buddhist Meditation*, s. 25–44) a domnívá se, že jejím zdrojem jsou „kosmologické představy raného bráhmanismu“ (s. 43–44). Své závěry však zakládá především na pasážích z velmi pozdní vrstvy *Mahābhāraty* (*Mokṣadharmaparvan*), jež je o několik set let pozdější než pasáže k této technice v pálijském kánonu. WYNNEOVY závěry jsou tedy pro mě nepřesvědčivé.

⁵³² Samotný základní pojem (*kaśiṇa*) je problematický a jeho užití v pálijském kánonu poněkud nejasné. Na některé problémy s ním spojené poukazuje WYNNE, *The Origin of Buddhist Meditation*, s. 28–30.

⁵³³ Jak už jsem uvedl, buddhisté standardně pracují se čtyřmi živly. V tomto systému deseti meditačních objektů stojí na počátku čtyři živly (v pořadí země, voda, oheň a vzduch), pak následují čtyři barvy a teprve pak prostor (*ākāśa*). Je tedy zjevné, že prostor tu nemá status plnohodnotného živelu.

⁵³⁴ Tělesnými dokonalostmi (*iddhi*) v raném buddhismu se přehledně zabývá např. BRADLEY S. CLOUGH, „The Cultivation of Yogic Powers in the Pāli Path Manuals of Theravāda Buddhism“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, s. 77–95.

⁵³⁵ Ovládnutí živelů v textech raného buddhismu popisuje LIZ WILSON, „Human Torches of Enlightenment: Autocremation and Spontaneous Combustion as Marks of Sanctity in South Asian Buddhism“, in LIZ WILSON (ed.),

po vodě apod. (12.87–101). Zajímavé je, že dokáže s živly pracovat natolik, že je umí vzájemně proměňovat jeden v druhý. Když tedy například zvládne *kasinu* vody, může cokoli proměnit ve vodu, třeba zemi, do níž se pak ponoří. Avšak nejen to. Díky tomu, že ovládá živly vody, dokáže cokoli proměnit v jakoukoli tekutinu.⁵³⁶ Podobně může proměnit vodu v pevnou zemi a v klidu po ní přejít. A aby toho nebylo málo, mnich má sice tyto schopnosti primárně pro své vlastní využití, pokud však chce, může tyto proměny živlů učinit i pro jiné. Je tedy zřejmé, že představa možnosti ovládnutí živlů byla součástí raného buddhismu a že výsledek této praktiky byl velmi blízký tomu, co známe z pozdějších jógových textů, byť pochopitelně bez důrazu na získání nesmrtelného fyzického těla.

The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions, , Albany: State University of New York Press, 2003, s. 35–36.

⁵³⁶ Text uvádí „přepuštěné máslo, olej, med, třtinovou šťávu atd.“ (*sappitelamadhuphāṇitādisu*; *Visuddhimagga* 12.94, PTS s. 395).

8 OŠÁLENÍ SMRTI

Již samotný název další techniky – či přesněji, jak záhy uvidíme, několika technik –, které představím v této poslední kapitole, nenechává nikoho na pochybách o tom, co je jejím cílem: ošálení smrti,⁵³⁷ a tedy dosažení nesmrtelnosti. Pro naši otázku po charakteru nesmrtelnosti v jógových textech bude podstatná skutečnost, že nesmrtelnost dosažená touto cestou je zjevně nesmrtelnost v daném fyzickém těle, a nikoli v nějakém proměněném, duchovním, nemateriálním těle. Ale nepředbíhejme.

Ošálení smrti se skládá ze dvou odlišných kroků. Prvním je rozpoznání času smrti. Znalost přesného okamžiku smrti pak jóginovi umožňuje těsně před jejím příchodem podniknout určitou akci, tedy onen druhý krok, jímž smrt ošálí. Ta tedy neuspěje a jógin díky tomu žije dál. Přísně vzato bychom tedy měli ošálením smrti nazývat jen tento druhý krok, jelikož je ale poznání okamžiku smrti jeho nutnou podmínkou a jelikož jógové texty také o obém hovoří pospolu, je na místě chápat i určení času smrti jako součást techniky jejího ošálení.

8.1 Rozpoznání okamžiku smrti

Nezbytnou podmínkou úspěchu při pokusu oklamat smrt je schopnost rozpoznat přesný okamžik jejího příchodu. V indickém prostředí tato dovednost není považována za nic neobvyklého. Dokonce lze říci, že to je jeden ze znaků, jímž se odlišují duchovně vyspělí jedinci od běžných lidí.⁵³⁸ Ti umírají buď přirozeně sešlostí věkem nebo v důsledku různých nemocí a neštěstí, v každém případě je jejich smrt nekontrolovaná. Naproti tomu u duchovně vyspělých lidí Indové očekávají, že jednak zemřou tzv. dobrou smrtí, což znamená ve vysokém věku a přirozeně (tedy nikoli následkem nějakého neštěstí či zjevné nemoci), a jednak že rozeznají čas své smrti a oznámí jej svému okolí, které se pak může na tento okamžik

⁵³⁷ Nejčastěji se v jógových textech setkáváme s označením *kālavañcana*, doslova „podvedení, ošálení času“. Slovo *kāla* však vedle svého základního významu „čas“ zcela běžně značí „smrt“. Z kontextů, v nichž se termín *kālavañcana* vyskytuje v jógových textech (HP 3.130d; HTK 56.1b; JP 768–774; ŚS 4.18a; ŚSv 371d; VMV 4.196d, 197d; VU 5.35a; YBhD 11.112b), není pochyb o tom, že toto slovo vyjadřuje „ošálení smrti“. Často jsou místo kompozita užitá obě slova v genitivní vazbě se stejným významem (*kālasya vañcana*; BS 2b, s. 138; GP 4b; GŚL 2b; GŚN 5b; GS 1.3b, 4.124c; HP 3.3d; HTK 27.6d, 33.14c; VM 5.1b, 6.2b; ŚS 5.111c) nebo je užitó nějakého tvaru slovesa „ošálit“ (*vañc*) s předmětem smrti (*kāla*), nejčastěji optativu ve významu „nechť ošálí smrt“ (*vañcayet kālam*; VS 8.59b; YSS s. 19, 40, 83; KhV 3.47d). Poněkud neobvykle působí spojení v bradžské JP (*vañcanakāla upāya batāūm*, 12b), ale možná zde nemusíme chápat slovo *vañcanakāla* jako kompozitum (které by nedávalo dobrý smysl), nýbrž jako dvě slova v genitivní vazbě, protože význam je jasný: „vyložím prostředek ošálení smrti“.

⁵³⁸ Řadu těchto příběhů (symbolicky 108) z hinduistického, tibetského a zenového světa shromáždila SUSHILA BLACKMAN, *Graceful Exits: How Great Beings Die*, New York: Weatherhill, 1997.

s dostatečným předstihem připravit.⁵³⁹ Takovíto lidé tedy mají nad svou smrtí alespoň částečnou kontrolu.⁵⁴⁰

Docela jinou kategorií lidí v Indii jsou vyspělí jóginí. U nich se předpokládá, že mají nad smrtí plnou kontrolu. Je tedy plně na nich, jak se smrtí naloží. Možností mají povícero. Zatím jsme viděli, že některými jógovými technikami lze dosáhnout v tomto životě tělesné nesmrtelnosti, takže takovýchto jóginů se smrt netýká. Jiná možnost je jógová sebevražda, ať kdykoli během života, když mají pocit, že zde dosáhli svého cíle a nic je tu již nepoutá, nebo v okamžiku předurčené smrti. Konečně poslední možnost, které se budeme teď věnovat, je ošálení smrti. V jakémkoli z uvedených případů je ale zřejmé, že jógin sám rozhoduje o svém žití či nežití na tomto světě; smrt je z této volby vyřazena.

Způsobů, jak rozpoznat okamžik smrti, nabízejí indické texty nepřeborné množství. Rozličná znamení smrti (*ariṣṭa*)⁵⁴¹ však můžeme rozčlenit zhruba do těchto skupin:

- (1) vnější znamení smrti
 - (1a) astrologická znamení
 - (1b) přírodní znamení
- (2) vnitřní znamení smrti
 - (2a) sny
 - (2b) tělesné dysfunkce
 - (2c) pozorování dechu
- (3) vyhodnocení vlastního stínu

První dvě kategorie, tedy vnější a vnitřní znamení, jsou vcelku jasné a s většinou jejich podkategorií se podrobněji setkáme při výkladu znamení v jógových textech. Třetí kategorie je poněkud neobvyklá a v jógových dílech se vyskytuje velmi sporadicky.⁵⁴² Nebudeme se jí tudíž věnovat, nicméně zaslouží si zde alespoň krátké vysvětlení. Její princip spočívá stručně řečeno v tom, že se člověk postaví zády ke slunci (některé texty upřesňují čas i roční dobu) a

⁵³⁹ Rozbor konceptu „dobré smrti“ jsem zpracoval ve stati „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty“, in ONDŘEJ KRÁSA (ed.), *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*, Praha: Cesta domů, 2010, s. 16–26; k rozpoznání okamžiku smrti viz s. 24, kde jsou i odkazy na další literaturu.

⁵⁴⁰ Nejde pochopitelně o výhradně indický jev, jistě by bylo možné shromáždit doklady z různých kulturních prostředí. Uveďme alespoň příklad z čínského buddhismu: „V buddhistických hagiografických pramenech jsou význační mniši často prezentováni jako osoby, které mají naprostou kontrolu nad okamžikem své smrti i nad jejími okolnostmi. Smrt je málokdy překvapí a oni často oznamují svůj odchod s velkým předstihem.“ GANG YANG a CHRISTOPH ANDERL, „Prognostication in Chinese Buddhist Historical Texts the *Gāosēng Zhuàn* and the *Xù Gāosēng Zhuàn*“, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 73.1 (2020): 1–45, s. 17.

⁵⁴¹ Nejběžnějším sanskrtským slovem pro znamení smrti jakéhokoli druhu je *ariṣṭa* (vyskytuje se i ve tvaru *riṣṭa*, obě slova mohou paradoxně vyjadřovat i pravý opak, tedy příznivé znamení). Někdy jsou znamení smrti označována i obecnějšími pojmy pro příznivá i nepříznivá znamení (*adbhuta*, *śakuna*, *cihna*).

⁵⁴² Není vyložena v žádném raném jógovém textu, stručně ji zmiňuje pouze VM 4.156–157. V pozdních dílech je šest veršů obsaženo v YMP 5.9–14, tři verše má pozdní kompendium HTK 56.21–23 a uvádí ji i všeobsažná YBhD 1.137.

pozoruje svůj stín. Podle jeho barvy a zejména podle scházejících částí stínu pak vyhodnotí, kdy zemře. Muselo jít o celkem známou techniku, objevuje se totiž v různých puránách, tantrách a samozřejmě v divinačních textech, v rukopisech však existuje i několik spisků jí přímo zasvěcených.⁵⁴³ Nebyla však dosud nijak prozkoumána,⁵⁴⁴ takže neznáme její historii a nerozumíme jejímu principu.

V některých textech jsou znamení smrti uvedena poněkud nahodile a výběrově, pokud ale nějaké dílo obsahuje podrobnější výklad tohoto tématu, pak bývá obvyklé systematické uspořádání. Nikoli snad co do typu znamení, nýbrž co do času zbývajících do příchodu smrti. Obecná struktura veršů tedy vypadá takto: „pokud x, pak zemře za y,“ kde x je určité znamení smrti a y časový údaj. Tento časový údaj se postupně zkracuje a zmenšují se i jeho jednotky (měsíce, týdny, dny, hodiny), vše pak vrcholí okamžikem předpokládané smrti. V různých textech začíná toto odpočítávání různě daleko od okamžiku smrti, typický je jeden rok, objevují se ale i tři roky. Celá tato schopnost rozeznat okamžik smrti se v textech nazývá „znanost smrti/času“ nebo „znanost znamení smrti“.⁵⁴⁵

8.1.1 Vasiṣṭhasamhitá

Ze všech jógových textů se určení okamžiku smrti zdaleka nejpodrobněji věnuje *Vasiṣṭhasamhitá*. S tímto dílem jsme se již setkali při výkladu praktiky ovládnutí žvlů, kdy jsme konstatovali, že se skládá ze dvou odlišných částí. První čtyři kapitoly se věnují klasické osmidílné józe a mají višnuistické pozadí, kdežto námětem dalších čtyř kapitol, jež zjevně pocházejí z šivaistického prostředí, jsou různé divinační techniky a překonání smrti. A právě těmto kapitolám bude věnován následující výklad, protože představují vůbec nejdůležitější a nejzajímavější materiál, který se k technice rozpoznání okamžiku smrti nachází v jakémkoli jógovém díle.

Než se však pustíme do samotného výkladu jednotlivých postupů k rozpoznání času smrti, je třeba udělat krátkou odbočku o vydáních tohoto textu. A to ze dvou důvodů. Jednak používám odlišné vydání, než je v badatelských kruzích zvykem, což je třeba zdůvodnit, jednak nám tento exkurs bude dobře ilustrovat proměnu moderního jógového prostředí a

⁵⁴³ *Chāyāpuruṣalakṣaṇa, Chāyāpuruṣaprakaraṇa, Chāyāpuruṣavidhi, Chāyālakṣaṇa, Chāyāvidhi*; K. KUNJUNNI RAJA (ed.), *New Catalogus Catalogorum: An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*, vol. 7, Madras: University of Madras, 1973, s. 120.

⁵⁴⁴ Znáám pouze jedinou studii specificky věnovanou tomuto jevu: ALBERTO PELISSERO, „Divinatory Techniques in Śivapurāṇa V 25: A Common Ground to Medicine, Divination and Speculative Thought“, *East and West*, 43.1–4 (1993): 141–154. Autor se zde snaží tuto techniku racionalizovat a domnívá se, že je založena na existenci následného obrazu na sítnici po stlačení oka, jeho výklad ale není přesvědčivý. Slibnější by možná mohly být souvislosti, které uvádí WHITE, *Sinister Yogis*, s. 133–135, ty by ale bylo potřeba dále prozkoumat.

⁵⁴⁵ Tedy *kālajñāna* a *ariṣṭajñāna*; ten, kdo má toto vědění, je pak nazýván „znalec [okamžiku] smrti“ (*kālavit*).

snáze pochopíme, proč drtivá většina badatelů není ochotna připustit, že by středověká jóga mohla usilovat o tělesnou nesmrtelnost.

Vasiṣṭhasamhitá byla knižně prvně vydána v roce 1969 v již několikrát zmiňovaném pracovišti Kaivalyadhama Yoga Research Institute v Lónávle.⁵⁴⁶ Edici připravil erudovaný maráthský pandit Raghunáth Kókadže na základě šesti rukopisů. Jeho editorská politika sice není vždy zřejmá a na řadě míst by text zasloužil reedici,⁵⁴⁷ nicméně celkově jde o solidně konstituovaný text, s nímž je možné hodnověrně pracovat. To je edice, kterou používám i v této práci. V roce 1984 v Lónávle vydali novou edici, přesněji řečeno hned dvě, neboť měla anglickou a hindskou verzi. A stalo se něco nevídaného. Tehdejší vedení lónávlejší instituce natolik iritoval divinační materiál v textu *Vasiṣṭhasamhity*, který vpsledku vedl k tělesné nesmrtelnosti, že celé dvě kapitoly z tohoto díla prostě vynechali. Za ocitování stojí jejich zdůvodnění:

Vasiṣṭhasamhitá, jež byla publikována v Kaivalyadhama v roce 1969, obsahovala osm kapitol, poněvadž téměř všechny rukopisy tohoto textu obsahují osm kapitol. Jelikož editoři předchozího vydání považovali rukopis za jediný autentický zdroj, zachovali všech osm kapitol... Nicméně předmět sedmé a osmé kapitoly se nápadně liší od ostatních šesti kapitol. ...[T]yto dvě kapitoly se zabývají astrologií a astronomií a vykazují proto minimální vztah k předmětu jógy. I kdybychom přijali, že se nacházejí ve všech rukopisech *Vasiṣṭhasamhity* a že je napsal světec Vasiṣṭha, tyto kapitoly [nemají místo]⁵⁴⁸ v knize, která se nezabývá žádným jiným odvětvím vědění než jógou. Autor může psát o různých tématech a je možné, že Vasiṣṭha byl velký astrolog a astronom, ale naším cílem je zde představit Vasiṣṭhu v souvislosti s jógou... Proto současná edice textu obsahuje jen šest kapitol.⁵⁴⁹

Takže editoři jednoduše odstranili z textu dvě kapitoly, protože je nepovažovali za dostatečně jógové, a původní osmou kapitolu prohlásili nově za šestou. V anglické verzi dále vypustili kritický aparát, který však ponechali ve verzi hindské, kde ony dvě kapitoly alespoň dali do přílohy. Tyto zásahy je však vedly k tomu, že museli změnit kolofony v šesté až osmé kapitole. Jednoduše je zfalšovali. V roce 2005 pak Kaivalyadhama Institute vydal tzv. „revidované vydání“, které je dnes v akademickém prostředí považováno za standardní. To je založené na hindské verzi z roku 1984, takže základní text obsahuje šest kapitol, původní šestá a sedmá

⁵⁴⁶ Předtím však vycházela v letech 1965–69 na stránkách časopisu *Yoga-Mīmāṃsā* vydávaném touto institucí.

⁵⁴⁷ Zdá se, že pandit KÓKADŽE téměř mechanicky upřednostňoval varianty obsažené v nejstarším rukopise (BORI 219/1884–86) v přesvědčení, že právě ten nejlépe zachycuje původní podobu textu. To je poněkud naivní představa, která tohoto editora na řadě míst přivedla k volbě pochybné textové varianty.

⁵⁴⁸ Doplnuji podle smyslu, protože anglická věta zde je jinak nesrozumitelná: „...they were written by Sage Vasiṣṭha, these chapters in a book which has nothing to do with any other branch of knowledge than Yoga.“

⁵⁴⁹ SWAMI DIGAMBARJI, PITAMBAR JHA a GYAN SHANKAR SAHAY (eds.), *Vasiṣṭha Samhitā (Yoga-Kāṇḍa)*, Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 1984, s. 5.

kapitola jsou v příloze a všechny tři kolofony jsou pozměněné.⁵⁵⁰ Takhle to tedy dopadá, když si prestižní jógová instituce v Indii uzurpuje právo rozhodovat, co je správná jóga, a co nikoli.⁵⁵¹

Je přitom zajímavé, že v páté kapitole, kterou editoři revidovaného vydání ponechali beze změny, se nachází několik veršů, jež poukazují na význam rozpoznání okamžiku smrti:

(5.15cd–16ab) Okamžik zničení těla je rozpoznán znameními smrti.⁵⁵² Když je [jógin] rozpozná pomocí vnitřních i vnějších znamení, chová se dle libosti.⁵⁵³

(5.20cd) Díky znalosti vnějších a stejně tak i vnitřních znamení rozpozná též čas smrti.⁵⁵⁴

(5.24) Všichni jsou podřízeni času, jedině čas je zcela nezávislý. Proto nechť [jógin] od počátku po celou dobu náležitě rozpoznává pomocí znamení okamžik [své smrti].⁵⁵⁵

Vidíme, že autor textu člení znamení smrti na vnitřní a vnější. Nejprve pojednává vnitřní (v šesté kapitole), pak vnější (v kapitole sedmé). My však pořadí obrátíme, protože vnější znamení jsou méně zajímavá, a to v tom smyslu, že nejsou nijak jógově specifická. Tato a jim podobná znamení totiž nalezneme leckde mimo jógové prostředí. Nemá proto ani smysl pokoušet se o nějaký úplnější výčet, uvedeme si tudíž jen několik ilustračních příkladů, které budou dokumentovat pestrost typů vnějších znamení. Zároveň je třeba upozornit, že Vasištha chápe odlišnost mezi vnějším a vnitřním znamením zcela jinak, než jsem uvedl ve své klasifikaci. Pro něj jsou vnitřní znamení jen ta, která jsou založena na pozorování dechu, všechna ostatní jsou vnější.

(7.2) Kdo po rozednění či soumraku spatří u své hlavy dým po pět dní, jeho smrt nastane za tři roky. (7.3) Pokud po čtyři dny, smrt nastane za dva roky. Pokud však po tři dny, jeho smrt nastane za jeden rok. (7.10) Když jeho tělo požírá sup, pes, vrána, šakal, osel či velbloud, ten zemře za rok. (7.11) A nebo i když je jeho vlastní tělo požíráno těmito [zvířaty] ve snu, jeho smrt nepochybně nastane do roka. (7.12cd–

⁵⁵⁰ Vedle těchto změn, jež jsou patrné na první pohled při srovnání všech edic, zanesli editoři revidovaného vydání do textu desítky chyb, které už jsou méně snadno odhalitelné, neboť většina se jich nachází v kritickém aparátu.

⁵⁵¹ Editoři vydání z roku 1984 a 2005 učinili ještě jednu šokující změnu. Ze svých edic zcela vymazali jméno skutečného editora textu, pandita KÓKADŽEHO. Ten v těchto knihách není nikde ani zmíněn. Snažil jsem se zjistit, co může být v pozadí tohoto nepochopitelného a nepřijatelného jednání, ale nepodařilo se mi to.

⁵⁵² Překladem „znameními smrti“ (*kālasūcakaiḥ*) si nejsem jist. Slovo *sūcaka* by mohlo též znamenat osobu (poukazovatel, předpověditel), takže pak by první půlverš bylo nutno přeložit: „Okamžik zničení těla je rozpoznán předpověditeli smrti,“ což by ale bylo poněkud obtížné elegantně spojit s druhým půlveršem. Možná to ale můžeme pochopit jako jakési obecné konstatování: „Předpověditel smrti znají okamžik zničení těla, [tak tedy i jógin]...“.

⁵⁵³ *kṣetrasya nāśakālas tu jñāyate kālasūcakaiḥ* ||5.15cd|| *cihnair ābhyantarair bāhyair jñātvā gacched yathāruci* |5.16ab|.

⁵⁵⁴ *tena kālo 'pi vijñeyaś cihnair bāhyais tathāntaraiḥ* ||5.20cd||.

⁵⁵⁵ *sarve kālasya vaśagāḥ svatantraḥ kāla eva hi | tasmāc cihnaiḥ sadā vindyād yathāvat kālam āditaḥ* ||5.24||.

13ab) Kdo nevidí Arundhatí, Polárku nebo stín Měsíce a Mléčnou dráhu, bezpochyby do roka zemře. (7.20cd–21ab) Nebo když na konci soulože slyší zvuk zvonku, bezpochyby zemře do půl roku. (7.22cd–23ab) Jehož stopa v blátě či prachu je vadná, ten bezpochyby zemře do půl roku. (7.29) Kdo nevidí vlastní stín v zrcadle nebo ve vodě, jeho smrt jistě nastane za měsíc. (7.30) Kdo vidí páření vran, hus nebo pávů a nebo když nevnímá silný chlad, horko či žár, zemře za měsíc. (7.31) Jehož hrud' a nohy uschnou záhy po koupeli, jeho smrt bezpochyby nastane do měsíce. (7.40) Jehož vlastní stín je pochroumaný, nebo mu cvakají zuby, nebo náhle páchne jak mrtvola, ten bude žít tři noci. (7.44) Když během jídla spatří ženu s rozčuchanými červenými vlasy či držící smyčku, i ten zemře ihned.⁵⁵⁶

Mnohem zajímavější a jedinečná jsou vnitřní znamení smrti, která spočívají v pozorování dechu. Je jim věnována celá šestá kapitola. Abychom je ale pochopili, musíme napřed nastínit teoretický koncept dechu, jak jej představuje *Vasišthasamhitá* v páté kapitole. Výklad zde je žel velmi stručný a eliptický, takže nám nedovoluje úplnější rekonstrukci pojetí dechu v tomto textu. Patříčná pasáž začíná popisem pohybu dechu v těle a předpokládá znalost terminologie o vnitřních kanálech (*nāḍī*), jak je popsána ve druhé kapitole:

(2.27) *Idá* a *pingalá* jsou po její (=sušumny) levé a pravé straně, *idá* se nachází vlevo od ní, napravo je *pingalá*. (2.28) *Idou* a *pingalou* se pohybuje měsíc se sluncem, v *idě* je měsíc, v *pingale* slunce. [...] (2.39ab) *Idá* jde do levé nosní dírky, *pingalá* do pravé.⁵⁵⁷

Uvedený koncept třech *nāḍī* je zcela běžný v tantrických a jógových textech, a není tedy specifický pro *Vasišthasamhitu*. Z toho též plyne, že redaktor či autor kapitol 5–8 nemusel znát první čtyři kapitoly. Dokonce je téměř jisté, že je neznal, protože ačkoli sdílí stejný koncept, používá odlišnou terminologii. V těchto kapitolách se totiž vůbec neobjevují termíny *sušumná*, *idá* a *pingalá*. Jak hned uvidíme, v divinaci pomocí dechu nehraje střední kanál, tedy

⁵⁵⁶ *saṃdhyayor upariṣṭād yaḥ paśyed dhūmaṃ svamūrdhani | pañcāhaṃ ced bhavet tasya maraṇaṃ vatsaratrayāt ||7.2|| caturdinaṃ yadi bhaven maraṇaṃ vatsaradvayāt | tridinaṃ ced bhavet tasya maraṇaṃ tv ekavatsarāt ||7.3|| gṛdhraśvakākagomāyukharoṣṭraih sārasais tathā | śarīraṃ bhakṣitaṃ yasya maraṇaṃ tasya vatsarāt ||7.10|| svapne vā 'pi bhaved ebhir bhakṣitaṃ deham ātmanaḥ | tasyārvāk vatsarān mṛtyur bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||7.11|| arundhatim dhruvaṃ caiva somacchāyām mahāpatham || yo na paśyet bhaven mṛtyur arvāg abdān na saṃśayaḥ ||7.12cd–13ab|| yadi vā suratānte tu ghaṇṭānādaḥ śruto bhavet || tasya mṛtyur bhaved arvāg abdārdhān nātra saṃśayaḥ | 7.20cd–21ab|| pañke vā pāmsule vā 'pi yasya khaṇḍaṃ padaṃ bhavet || mṛtyus tasya bhaved arvāg abdārdhān nātra saṃśayaḥ ||7.22cd–23ab|| darpaṇe cātamaṇāś chāyām apsu vā yo na paśyati | tasyāpi māśato mṛtyur bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||7.29|| paśyec ca maithunaṃ vāpi kākahaṃśasikhaṇḍinām | ātiśitoṣṇatāpādīn yadā māśān marīṣyati ||7.30|| snānamātreṇa yasyāpi hṛtpādaḥ ca praśuṣyataḥ | māśānte maraṇaṃ tasya bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||7.31|| svacchāyā 'pi kṣatākārā yasya vā dantakarṣaṇam | akasmāc chavagandho vā trirātraṃ tasya jīvitam ||7.40|| prakīrṇaraktakeśam ca tathā strīm pāsadhāriṇim | paśyed bhojanavelāyām so 'pi sadyo marīṣyati ||7.44||.*

⁵⁵⁷ *idā ca piṅgalā caiva tasyāḥ savye ca dakṣiṇe | idā tasyāḥ sthitā savye dakṣiṇe piṅgalā sthitā ||2.27|| idāyām piṅgalāyām ca carataś candrabhāskarau | idāyām candramā jñeyāḥ piṅgalāyām raviḥ smṛtaḥ ||2.28|| idā tu svayanāśantaṃ piṅgalā dakṣiṇe matā ||2.39ab||.*

sušumná, vůbec žádnou roli, takže není důvod jej zmiňovat, a pro *idu* a *pingalu* zde text používá buď jejich umístění (levá, pravá) nebo je označuje jako měsíc a slunce.

Po vysvětlení této základní představy o fungování dechu v druhé kapitole se můžeme vrátit k teorii dechu v kapitole páté. Zde se dozvídáme, že:

(5.22) V tomto těle se u všech lidí dech pohybuje dovnitř a ven na měsíční a sluneční straně, [jen] u některých [výjimečných lidí] středem těla. (5.23ab) Na sluneční straně se [dech] stává jedem, na měsíční straně pak nektarem.⁵⁵⁸

To je nesmírně důležité konstatování, s nímž se pak pracuje nejen v tomto textu, ale všude, kde se zkoumá dech: levá, měsíční strana je příznivá, pravá, sluneční naopak.

Následuje výklad časových jednotek, které počínají nejkratším úsekem, jímž je jeden dech (*śvāsa*), a pokračují přes delší časové údaje až po jeden rok. Z nich jsou pro následný výklad prognostikace na základě dechu důležité jen dvě: *ghatiká* (24 minut; synonymum je *nādiká*) a *rāši*, jež sestává z pěti *ghatik* a má tedy dvě hodiny. Dále zde text konstatuje skutečnost důležitou pro další výklad, totiž že sto let je maximální délka života.⁵⁵⁹ Pak následují verše, které do teorie dechu vnášejí astronomické prvky:

(5.29) Dechy [obsažené] ve dvanácti dvouhodinách vstupují každý den spolu s planetami. Jedno sluneční znamení trvá pět *nādik*. (5.30) Beran, Býk, Blíženci, Rak, Lev, Panna, Váhy, Štír, Střelec, (5.31) Kozoroh, Vodnář a Ryby – to jsou sluneční znamení. Znamení počínaje Beranem mají střídavě⁵⁶⁰ povahu pohyblivou, statickou a obojetnou. (5.32) Je řečeno, že čtveřice pohyblivých [znamení] je na levé straně, statických na pravé a obojetných na obou stranách. (5.33) Je třeba rozpoznat, jak povstání planet v tomto těle v jednotlivých dvouhodinách [způsobuje] minulé, současné a budoucí příznivé a stejně tak nepříznivé následky.⁵⁶¹

Zde se tedy dozvídáme, že v průběhu dvaceti čtyř hodin dech postupně ovládá dvanáct slunečních znamení.⁵⁶² Ta jsou rozčleněna na tři skupiny a každé znamení ovládá určitou

⁵⁵⁸ *vāyus carati dehe 'smimś candrabhāskarabhāgayoḥ | bahir antaś ca sarveṣāṃ keṣāñcid dehamadhyataḥ ||5.22|| viṣaṃ bhāskarabhāge syāt somabhāge 'mṛtaṃ tathā |5.23ab|.*

⁵⁵⁹ *tac chataṃ tv āyur uttamam; 5.25d.*

⁵⁶⁰ Doslova „postupně“ (*kramāt*). To by ale nedávalo správný výsledek (nejprve by byla čtyři znamení pohyblivá, pak čtyři statická a nakonec čtyři obojetná), proto zde překládám „střídavě“.

⁵⁶¹ *grahaiḥ sārđhaṃ pratidinaṃ śvāsā dvādaśarāśayaḥ | āviśanti tadekasya rāśeḥ pañcaiva nādikāḥ ||5.29|| meśaś ca vṛṣabhaś caiva mithunaḥ karkaṭaś tathā | siṃhaḥ kanyā tulā caiva vṛścikaś ca dhanuś tathā ||5.30|| makaraś caiva kumbāś ca mīnaś caite hi rāśayaḥ | carasthīrobhayātmano meśādyā rāśayaḥ kramāt ||5.31|| carātmakāś ca catvāro vāmabhāge vadanti te | sthīrātmakāś ca yāmye syur ubhayatrobhayātmakāḥ ||5.32|| bhūtaṃ bhavyaṃ bhaviṣyac ca śubhāśubhaphalaṃ tathā | rāśiśv eteṣu dehe 'smin vijñātavyaṃ grahodayāt ||5.33||.*

⁵⁶² Přítomnost slunečních znamení zde dokazuje, že tento divinační systém nemůže mít nějaké pradávne kořeny, nýbrž mohl být zformován až po rozšíření helénistické zodiakální nauky v Indii, tedy v 2. pol. 1. tis. Například ájurvédská prognostika tento helénistický koncept neobsahuje, neboť byla ustavena před jeho příchodem do

stranu těla: Beran, Rak, Váhy a Kozoroh mají pohyblivou povahu a vládnu levé straně; Býk, Lev, Štír a Vodnář mají povahu statickou a vládnu na pravé straně; konečně Blíženci, Panna, Střelec a Ryby mají obojetnou povahu a mohou tedy ovládat obě strany.⁵⁶³ Ačkoli jsou v této pasáži zmíněny i planety a jógin je nabádán, aby pozoroval jejich vzestup, jejich úloha zde není bezprostředně vysvětlena, neboť fungování planet souvisí se živly. Nejprve je tedy vyložena úloha živlů:

(5.34) V každém slunečním znamení⁵⁶⁴ je zde pětice živlů, a to tato pětice: vzduch, oheň, země, voda a prostor. (5.35) A v každé dvouhodině je první *nádiká* vzdušná, druhá *nádiká* ohňová, třetí zemská, (5.36ab) čtvrtá vodní a pátá prostorová.⁵⁶⁵

Takže v průběhu dne každý živel ovládá dech po dvacet čtyři minut a tato sekvence se opakuje každé dvě hodiny.⁵⁶⁶ Dále text pokračuje popisem běžného způsobu dýchání při dominanci jednotlivých živlů, který je však značně eliptický a nesnadný na překlad a pochopení:

(5.36cd) Během vzdušných částí dvouhodin dech proudí po straně nosu, (5.37) během ohňové části nahoře, během zemské je však umístěn na obou [místech?]. Když nastane vodní část, dech proudí spodkem nosu, (5.38ab) a když nastane prostorová část, proudí v prostoru středem nosu.⁵⁶⁷

Uvedený překlad je velmi tentativní⁵⁶⁸ a sleduje spíše celkový smysl dané pasáže, která popisuje, jak se každých dvacet čtyři minut mění proudění vzduchu v nose v závislosti na tom, který živel ovládá daný časový úsek.⁵⁶⁹ Po představení úlohy živlů mohou konečně být na scénu uvedeny i planety:

Indie; viz MICHIO YANO, „Medicine and Divination in India“, *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24.1 (2005): 44–61.

⁵⁶³ Uvedená klasifikace slunečních znamení na pohyblivá, statická a obojetná je běžná v indické i západní astrologii, viz DAVID PINGREE, *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, vol. 2, Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. 216, pozn. 45, kde jsou uvedeny odkazy na indické astrologické texty obsahující tento koncept.

⁵⁶⁴ Nebo: „v každé dvouhodině“. Problém je, že užitě slovo *rāśi* má dva odlišné významy: (1) sluneční znamení, (2) časová jednotka čítající dvě hodiny. Nicméně význam verše zůstane stejný, ať pochopíme slovo *rāśi* kterýmkoli z těchto způsobů.

⁵⁶⁵ *ekaikasmin bhavanty atra rāśau bhūtāni pañca ca | vāyur vahnis tathā bhūmir āpaḥ kham iti pañca vai ||5.34|| sarveṣāṃ api rāśināṃ vāyavyādyā tu nāḍikā | dvitīyā nāḍikā 'gneyī tṛtīyā pārthivī matā ||5.35|| caturthī vāruṇī jñeyā vyomākhyā pañcamī smṛtā |5.36ab|.*

⁵⁶⁶ Zvláštní je však neobvyklé pořadí ovládajících živlů: vzduch, oheň, země, voda a prostor. Jak jsme viděli v kapitole o ovládnutí živlů, v Indii je jejich standardní uspořádání: země, voda, oheň, vzduch a prostor, nicméně sporadicky se objevuje i toto pořadí, zejména v buddhistických tantrách (byť zde někdy bez prostoru).

⁵⁶⁷ *nāsāpārśve vahed vāyur vāyavyāṃśeṣu rāśiṣu ||5.36cd|| āgneyāṃśe caraty ūrdhvaṃ pārthive tūbhayāśritāḥ | nāsasyādho vahed vāyur varuṇāṃśodayas tathā ||5.37|| nāsāmadhye vahed vyomni vyomāṃśas tu tadā bhavet |5.38ab|.*

⁵⁶⁸ I jednotlivé rukopisy obsahují v těchto verších značné odlišnosti. Je patrné, že celá tato pasáž vyžaduje reedici.

⁵⁶⁹ Neznám žádnou paralelní pasáž v nějakém jógovém textu. Stejný princip, byť v detailech odlišný, obsahuje ale buddhistická *Laghukālacakratāntra*: „V nosním otvoru postupně země proudí v základně [nosu], voda vlevo, oheň vpravo, vzduch nahoře a prostor současně ve středu obou [nosních dírek]“ (*mūle pṛthvy ambu vāme*

(5.38cd) Jupiter s Ráhuem se pohybují ve vzdušné [části dvouhodinovky], Venuše a Mars v ohňové, (5.39) Merkur a Slunce v zemské, Měsíc a Saturn ve vodní. Prostorová část každé dvouhodinovky je bez planety. (5.40) Ve výše řečených [okamžicích jsou planety] všude příznivé, jinak jsou ale neustále škodlivé. Ráhu, Mars, Slunce a Saturn jsou příznivé na pravé straně. (5.41) Jupiter, Merkur, Venuše a Měsíc jsou příznivé a přinášejí prospěch na levé straně. [Ty, co jsou] příznivé vlevo, jsou však škodlivé [vpravo], a ty příznivé [vpravo] jsou škodlivé [vlevo].⁵⁷⁰ (5.42ab) Všechny [planety] jsou příznivé při nádechu, při výdechu jsou však škodlivé.⁵⁷¹

Tím je vysvětlen teoretický základ pojetí dechu, na němž je pak založená následná divinace. Zbytek páté kapitoly není pro nás zajímavý, protože se nezabývá určením okamžiku smrti, nýbrž příznivými a nepříznivými důsledky určitého proudění dechu a vhodností či nevhodností různých činností při daném typu proudění. Důležitý je ale kontext těchto veršů, neboť se zde mluví o „tázajícím se“ a „tázaném“, což poukazuje na skutečnost, že celý tento výklad nejspíš pochází z nějakého divinačního textu.⁵⁷² Tuto domněnku podporuje i začátek šesté kapitoly. Ta je sice celá věnovaná divinaci založené na pozorování dechu, obsahuje však čtyři různé systémy, přičemž první z nich (6.2–7) se zabývá blahými a neblahými důsledky proudění dechu pro království a pochází tedy nejspíš z nějakého divinačního manuálu zabývajících se prognostikací pro panovníka.⁵⁷³

Následující technika už pro nás podstatná je, neboť popisuje způsob, jak rozpoznat okamžik blížící se smrti. Jejím principem je vyhodnocení způsobu proudění dechu na počátku roku v okamžiku letního slunovratu. Výsledkem tohoto pozorování je pak počet zbývajících let života:

(6.9) Pokud na počátku roku při letním slunovratu proudí dech nepřetržitě po pět *ghatik* napravo (6.10) a pak po dobu pěti *nádí* nalevo, bude žít sto let. Pokud [ale dech

pravahati hutabhuk dakṣiṇe mūrdhni vāyur madhye vyomadvyayoś ca pravahati viṣuvaṃ nāsarandhrakrameṇa; 2.2.47ab); překlad podle VESNY A. WALLACE, *The Kālacakratana: The Chapter on the Individual Together with the Vimalaprabhā*, New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2004, s. 57.

⁵⁷⁰ Nejsm si jist, že půlverši 5.41cd rozumím správně, je značně eliptický.

⁵⁷¹ *gururāhu ca vāyavye carato 'gnau bhṛguḥ kujah ||5.38cd|| bhūmyāṃ budho ravir jñeyau jale candrasānais carau | ākāśe vighraṃ vindyāt evaṃ sarveṣu rāśiṣu ||5.39|| pūrvoditās tu sarvatra saumyāḥ pāpās tv anantarāḥ | rāhuḥ kujo raviḥ saurir ete dakṣiṇataḥ śubhāḥ ||5.40|| gurur budho bhṛguś candraḥ savye saumyāḥ śubhāvahāḥ | pāpās ca śubhadāḥ savye saumyāḥ pāpaphalās ca ye ||5.41|| praveśe śubhadāḥ sarve nirgame tv aśubhāvahāḥ |5.42ab|.*

⁵⁷² K žánru indických divinačních textů, které byly založené na pozorování způsobu proudění dechu (*svarodayaśāstra*), se krátce vrátím v příští podkapitole.

⁵⁷³ K těmto manuálům, jejichž hlavním tématem bylo zajištění vítězství panovníka v bitvě, viz SANDERSON, „The Śaiva Literature“, s. 73. Jde zatím o zcela neprobádaný žánr sanskrtské literatury (přesněji řečeno indické, protože takovéto texty existují i v dalších jazycích) a většina jeho děl dosud nebyla vydána tiskem. Patrně jedinou výjimkou je *Narapatijayacaryāśvarodaya*, kde jsem však uvedené verše nenašel.

po tuto dobu proudí] jinak, bude žít krátce. (6.11) Čí dech [takto] proudí po šest *ghatik*, bude žít osmdesát let, když sedm *ghatik*, šedesát let...⁵⁷⁴

Text dále pokračuje prodlužujícím se časem, kdy dech proudí způsobem popsáním v prvním verši, což způsobuje zkracující se délku života. V přehledné tabulce vypadá celá tato pasáž takto:

Doba proudění	Délka života	Verš	Doba proudění	Délka života	Verš
5 <i>nādik</i>	100 let	6.10abc	10 nocí	2 roky	6.17ab
6 <i>nādik</i>	80 let	6.11ab	15 dní	1 rok	6.17cd
7 <i>nādik</i>	60 let	6.11cd	20 dní	půl roku	6.18ab
8 <i>nādik</i>	50 let	6.12ab	25 dní	3 měsíce	6.18cd
9 <i>nādik</i>	33 let	6.12cd	26 dní	2 měsíce	6.19ab
10 <i>nādik</i>	28 let	6.13ab	27 dní	1 měsíc	6.19cd
půl dne	25 let	6.13cd	28 dní	půl měsíce	6.20ab
jeden den	12 let	6.14ab	29 dní	10 dní	6.20cd
den a noc	10 let	6.14cd	30 dní	5 dní	6.21ab
2 dny	8 let	6.15ab	31 dní	3 dní	6.21cd
3 dny	6 let	6.15cd	32 dní	2 dní	6.22ab
4 dny	4 roky	6.16ab	33 dní	1 den	6.23cd
5 nocí	3 roky	6.16cd			

Verš následující po této pasáži mi není jasný, ale v provizorním překladu by zněl: „Prouděním dechu na počátku půlroku jsou způsobeny tyto uvedené důsledky jedině tehdy, pokud upozoruje v okamžiku počátku půlroku [proudění dechu] vpravo.“⁵⁷⁵ Předpokládám, že tento verš říká, že prognostikace zbývajících délek života je možná jen tehdy, pokud na počátku roku proudí dech na pravé straně a pak se přesune vlevo.⁵⁷⁶ Text neříká nic o opačné situaci, tedy kdyby dech na počátku roku proudil nejprve na levé straně a pak se přesunul na pravou. Zřejmě se z tohoto stavu nedá nic vyvěstit a jógin si musí počkat a doufat, že příště bude mít více štěstí.

Druhá divinační technika okamžiku smrti je založena na vyhodnocení proudění dechu na počátku měsíce a půlměsíce.⁵⁷⁷ Celá pasáž se skládá z několika částí. Nejprve se dozvídáme,

⁵⁷⁴ *vatsarasyādikāle tu saṃjāte cottarāyaṇe | anantaram vahed vāyur dakṣiṇe pañca nādikāḥ ||6.9|| tataḥ savye 'pi nāḍinām pañca vāyur vahed yadi | śatāyuh sa tu vijñeyah svalpāyus cet tadanyathā ||6.10|| ghaṭikāḥ ṣaḍ vahed yasya tasyāśītir itīritam | ghaṭikāḥ sapta yasya syuh ṣaṣṭyāyuh sa tu vindati ||6.11||.*

⁵⁷⁵ *ārabhyaivāyanād vāyoś cārād uktam idaṃ phalam | ārabhyāyanakālam tu vicared eva dakṣiṇe ||6.23||.*

⁵⁷⁶ Tato interpretace je založena na mém pochopení částice *eva* v daném verši. Předpokládám, že spojení *vicared eva* znamená „jedině tehdy, pokud pozoruje“.

⁵⁷⁷ Půlměsíc je v indickém kalendáři nesmírně důležitá časová jednotka. Den v měsíci se běžně vyjadřuje jako určitý den ve „světlé“ (*śuklapakṣa*) či v „tmavé“ (*kṛṣṇapakṣa*) polovině měsíce.

že dech má být pozorován na počátku měsíce: „Čí dech proudí vpravo po pět dní po začátku měsíce *mágha*, bude žít tři roky.“⁵⁷⁸ V dalších verších se již mění jen patřičný měsíc a zkracuje se délka života, samotný princip zůstává nezměněn. Tato pasáž se vyskytuje i ve dvou dalších textech, ve Višvarúpadévově *Vivékamártandě* a v buddhistické tantře *Mrtjuvañčanópadeša* (k ní se ještě vrátíme), takže následující tabulka uvádí i tyto paralelní verše.⁵⁷⁹

Měsíc	Zbývající délka	Verše	VMV	MVU
<i>mágha</i>	3 roky	6.26cd–27ab	4.88	2.25
<i>čaitra</i>	6 let	6.27cd–28ab	4.89	2.24
<i>džjésthā</i>	9 let	6.28cd–29ab	4.90	2.23cd
<i>šrávana</i>	12 let	6.29cd–30ab	4.91	2.23ab
<i>ášvina</i>	15 let	6.30cd–31ab	4.92	2.22
<i>márgašírša</i>	18 let	6.31cd–32ab	4.93	2.21

Ten samý způsob proudění dechu na levé straně má sice také nepříznivé následky, nikoli však fatální: „Čí dech však proudí právě takto na levé straně, na toho číhá rozličné nebezpečí odlišné od smrti.“⁵⁸⁰

Další způsob divinace v této pasáži je založen na zkoumání proudění dechu na počátku světlé poloviny měsíce:

(6.36cd–37) Nechť mudřec zkoumá [čas] smrti z pohybu dechu na počátku kterékoli světlé poloviny měsíce. Dech od počátku dne proudí po tři dny náležitě [vlevo], pak po tři dny [vpravo] ve slunci, pak [vlevo] v měsíci, pak [vpravo] ve slunci. (6.38) A stejně tak v tmavé [polovině měsíce] je od počátku dne ve slunci, [pak] v měsíci, pak zase ve slunci. Nechť rozpoznává povstání dechu v měsíci a ve slunci. (6.39) Děje-li se toto střídání trojdnů po tři poloviny měsíce, pak nechť moudrý ví, že smrt nastane za půl dne.⁵⁸¹

Další důsledky tohoto proudění dechu se netýkají okamžiku smrti, nýbrž jiných jevů (např. dojde k zničení země, vzniknou rozbroje, nastane trýznění mysli), nicméně závěr této pasáže se opět vrací k určení času smrti:

⁵⁷⁸ *māghamāsasya saṃkrāntim ārabhya dinapañcakam*; 6.27ab.

⁵⁷⁹ Je neobvyklé, že délka života se zde postupně zvyšuje, paralelní verše v MVU jsou uspořádány běžným způsobem, tedy tak, aby se počet zbylých let života zkracoval.

⁵⁸⁰ *evam eva vahed yasya savyabhāgepi mārutah || nānāvidham bhayaṃ tasya mṛtyor anyat prakīrtitam* [6.32cd–33ab]. Taktéž tento verš má paralelu v MVU (2.27).

⁵⁸¹ *yasya kasya tu māsasya śuklapakṣasya cāditaḥ ||6.36cd|| parikṣeta tathā mṛtyuṃ vāyucāraśād budhaḥ | samudeti dinasyādau vidhau vāyur dinatrayam | tato dinatrayaṃ sūrye tataś candre tato ravau ||6.37, ~MVU 2.8|| kṣṇopy evaṃ dinasyādau sūrye candre tathā ravau | candre sūrye vijānīyād udayaṃ mātariśvanaḥ ||6.38, ~MVU 2.10|| etat trayaviparyāśaḥ pakṣatritayajanmani | ardhāhabhāge pañcatvaṃ tataḥ saṃkīrtayed budhaḥ ||6.39, ~MVU 2.11||.*

(6.39) Pokud dech vane neustále po celý den vpravo, tak smrt nastane za tři roky; pokud [takto vane] po dva dny, [smrt nastane] za dva roky; pokud po tři dny, smrt je tu do roka; pokud po deset dní, umírá do měsíce. (6.40ab) Pokud však vane na sluneční [straně] po celý měsíc, smrt nastane během jediného dne.⁵⁸²

Konečně poslední a zdaleka nejdelší pasáž (zabírá téměř polovinu celé šesté kapitoly) je založena na vyhodnocení proudění dechu ve specifický astrologický okamžik, jenž je definován takto: „Když měsíc stojí v domě zrození, zatímco slunce stojí [naproti] v sedmém domě, tato konstelace se nazývá Savitarova.“⁵⁸³ Uvedená konstelace byla zřejmě důležitá v indických astronomických a divinačních technikách, neboť se nachází v řadě textů.⁵⁸⁴ Výsledek divinace pak záleží na délce, po jakou dech proudí jednou stranou od počátku vzniku dané konstelace: „Pokud v tom čase dech proudí půl dne jednou stranou, pak smrt nastane po uplynutí čtrnácti let.“⁵⁸⁵ Text zde žel nespecifikuje, o kterou stranu se jedná, říká pouze „na jedné straně“ (*ekatra*). Dva důvody mě však vedou k přesvědčení, že musí jít pouze o pravou stranu. Zaprvé, na konci celé pasáže stojí verš: „Pokud dech takto proudí v řečených časech vlevo, pak to podle znalců přinese nemoci a starosti.“⁵⁸⁶ Zadruhé, paralelní verš v *Mrtjuvañčanópaděše* explicitně uvádí sluneční (pravou) stranu.⁵⁸⁷ Postupně se zkracující délka života je v následujících verších popsána takto:

Doba proudění	Délka života	Verše (VS)	MVU
půl dne	14 let	6.44cd–45ab	2.34
1 den	12 let	6.45cd–46ab	–
den a noc	10 let	6.46cd	–
2 dny	12 let	6.47	–
3 dny	6 let	6.48a–d	–
4 dny	4 roky	6.48e–h	2.35
5 dnů	3 roky	6.49	2.36
6 dnů	3 roky – 24 dnů	6.50	2.42ab
7 dnů	3 roky – 72 dnů	6.51	2.42cd

⁵⁸² *yāmye yadi vahed vāyur dinam ekaṃ sadā tathā | varṣatrayāt tadā mṛtyur dvidine vatsaradvayāt | tridine vatsarān mṛtyur daśāhe māśato mṛtiḥ ||6.39i–n|| māse tv ekadine mṛtyur evaṃ somya vahed yadi |6.40ab|.*

⁵⁸³ *sthite saptamarāśau tu savitur yadi candramāḥ || janmarāśisthitas tatra sāvitro yoga ucyate |6.43cd–44ab| (c: sthite] sthitaḥ ed.).* Kdybych ponechal tvar v edici (nominativ *sthitaḥ*), nevím, jak by bylo možné verš zkonstruovat, proto přijímám čtení jednoho z rukopisů (*ya*), který má lokativ *sthite*, což umožňuje celou první stopu a následné *savitur* chápat jako lokativ absolutní: „když slunce stojí v sedmém domě“.

⁵⁸⁴ Většinou se nazývá „sluneční konstelace“ (*sāvitrayoga, pauṣṇayoga*): MVU 2.29, YŚ 5.87; *Samvarodayatantra* 5.20; *Kubjikāmatatantra* 23.79; *Agnipurāṇa* 303.1; HTK 56.11; *Skandapurāṇa* 4.1.42.8; VMV 4.103b, 110b, 122d; TSS 31.1.

⁵⁸⁵ *tasmin kāle vahed vāyur ekatrārdhadinaṃ yadi || caturdaśābdaparyāptau tasya mṛtyur bhaviṣyati |6.44cd–45ab|.*

⁵⁸⁶ *savye yadi vahed evam uktakāleṣu mārutaḥ | rogacintāvahaṃ tat tu vidvadbhiḥ parikīrtitam ||6.72||.*

⁵⁸⁷ „Pokud v Púšanově čase dech proudí polovinu dne sluneční stranou, tehdy oznamuje smrt v letech počtu Manuů (=14).“ (*pauṣṇe kāle vahed vāyur dinārdhaṃ yadi sūryagaḥ | vatsarair manusamkhyātair lakṣayen maraṇaṃ tadā ||MVU 2.34||*).

8 dnů	2,5 roku + 26 dnů	6.52	2.43ab
9 dnů	2 roky + 4 měsíce	6.53	2.36
10 dnů	2 roky	6.54	2.36
11 dnů	2 roky – 24 dnů	6.55	2.44
12 dnů	2 roky – 72 dnů	6.56	2.45ab
13 dnů	1,5 roku + 26 dnů	6.57	2.45cd
14 dnů	1 rok + 4 měsíce	6.58	2.46ab
15 dnů	1 rok	6.59	2.36
16 dnů	1 rok – 12 dnů	6.60	2.46cd
17 dnů	1 rok – 26 dnů	6.61	2.47
18 dnů	1 rok – 72 dnů	6.62	2.48ab
19 dnů	7 měsíců	6.63ab	2.48ab
20 dnů	6 měsíců	6.63cd	2.37
21 dnů	6 měsíců – 11 dnů	6.63e–h	2.49ab
22 dnů	6 měsíců – 11 dnů	6.63i–l	2.49cd
23 dnů	6 měsíců – 26 dnů	6.64	2.50ab
24 dnů	4 měsíce	6.65	2.50ab
25 dnů	3 měsíce	6.66	2.37
26 dnů	2 měsíce	6.67	2.38
27 dnů	1 měsíc	6.68	2.38
28 dnů	25 dnů	6.69a–d	2.38
29 dnů	10 dnů	6.69e–h	2.38
30 dnů	5 dnů	6.69i–l	2.39
31 dnů	3 dny	6.69m–p	2.39
32 dnů	2 dny	6.70	2.39
33 dnů	1 den	6.71	2.40

Na závěr této značně technické a poněkud nepřehledné kapitoly už jen tři stručné poznámky. Vidíme, že princip divinace je založen na střídání dechu v nosních dírkách, tedy na skutečném jevu zvaném nazální cyklus, který staroindičtí jóginí u lidí vyzorovali.⁵⁸⁸ Zadruhé, sledování proudění dechu na počátku určitého časového úseku (roku, měsíce, půlměsíce) působí podivně, leč *Vasiṣṭhasamhitá* zde velmi pravděpodobně nemluví o běžných časových jednotkách, nýbrž má na mysli jejich vnitřní, tedy mikrokosmické ekvivalenty.

⁵⁸⁸ V západní medicíně jej prvně popsal až v roce 1894 německý lékař RICHARD KAYSER. Jeho stručný moderní souhrn zpracovali ALFONSO LUCA PENDOLINO *et al.*, „The Nasal Cycle: A Comprehensive Review“, *Rhinology Online* 1.1 (2018): 67–76. Autoři ukazují, že lékařské porozumění tohoto procesu je stále velmi mlhavé. Podobný přehled vztahující k jógovým textům sepsal badatel z lónávelského jógového institutu M. M. GORE, „The Nasal Cycle: A Review in Relation to Yogic Literature and Scientific Research“, *Yoga-Mīmāṃsā* 30.2–3 (1991): 60–74.

Tento ani žádný jiný jógový text je sice nevysvětluje,⁵⁸⁹ nicméně výklad vnitřního tělesného času je obsažen v některých tantrách⁵⁹⁰ a zdá se tedy, že divinační pasáže v jógových textech předpokládají znalost tohoto konceptu. Konečně za zmínku stojí skutečnost, že v základu techniky, kterou *Vasiṣṭhasamhitā* podává jako divinační způsob určení okamžiku smrti, nejspíš stojí přirozený proces stárnutí a postupného ubývání počtu *nāḍī*, který se projevuje popsányými změnami v proudění dechu.⁵⁹¹ To jsou všechno skutečnosti, které by si zasloužily podrobnější výklad, avšak tím bychom se už příliš vzdálili od pátrání po charakteru nesmrtnosti v jógových textech. Nezapomínejme, že určení přesného okamžiku smrti je sice klíčovým, ale přeci jen pomocným krokem na cestě k jejímu překonání.

8.1.2 Další jógové texty

Uvedl jsem, že *Vasiṣṭhasamhitā* obsahuje nejpodrobnější popis, jak může jógin určit okamžik své smrti, není to však zdaleka jediný jógový text, v němž se nachází seznam znamení přicházejícího konce života.⁵⁹² Téměř stejně obsažný popis obsahuje jógové dílo z džinistického prostředí, Hémačandrova *Jógaśāstra* (5.70–224),⁵⁹³ jež pochází z dvanáctého století,⁵⁹⁴ a je tedy jistě starší než *Vasiṣṭhasamhitā*. Od ní se liší ve dvou ohledech. Jednak je mnohem systematictější a srozumitelnější,⁵⁹⁵ a jednak obsahuje divinační techniky, které

⁵⁸⁹ *Amṛtasiddhi* ve čtvrté kapitole věnované vnitřnímu slunci definuje pouze slunovrat: „Když slunce opustí jižní a severní dráhu a je v rovině s Méru, to je známo jako slunovrat, příhodný okamžik v těle.“ (*daḥṣottaraḡatiṃ tyaktvā yadā merusamo raviḥ | viṣuvam tad vijāniyāt puṇyakālam kalevare* ||4.5||).

⁵⁹⁰ Nejpodrobnější jsou zřejmě *Tantrasadbhāva* (24. kapitola) a *Svacchandabhairavatantra*, jejíž téměř celá sedmá kapitola se věnuje výkladu vnějšího (*saura*) a zejména vnitřního (*ādhyātmiḡa*) času, zhusta v souvislosti právě s dechem. Podobné pasáže ale obsahují i další šivaistické tantry a objevují se i v buddhistických spisech kálačakrové linie.

⁵⁹¹ Tento proces poněkud elipticky popisuje *Kālacakrantra* (ve čtvrté kapitole druhé knihy), podrobnosti dodává komentář *Vimalaprabhā*. Celý koncept je značně komplikovaný, nicméně velmi zjednodušeně řečeno jde o to, že za normálních okolností člověku během života pravidelně ubývá každou noc a každý den jedna *nāḍī*, takže při předpokládaném počtu 72 000 *nāḍī* by měl člověk žít právě sto let. To se ale málokomu podaří, neboť ke ztrátě *nāḍī* přispívají ještě další faktory. Způsob proudění dechu je pak ukazatelem, jak na tom člověk vlastně je a kolik času mu zbývá do konce života.

⁵⁹² Krátké srovnání znamení smrti založených na proudění dechu v textech *Vasiṣṭhasamhitā*, *Śivasvarodayatantra* a *Jogapradīpyakā* provedl G. S. SAHAY, „Nostril Dominance and Life Span: Some Reflections“, *Yoga-Mīmāṃsā* 41.2 (2009): 41–48.

⁵⁹³ *Vasiṣṭhasamhitā* věnuje rozpoznání smrti 160 veršů, *Yogaśāstra* 154. Je ale třeba dodat, že zatímco Hémačandrovo dílo obsahuje pouze dvouřádkové verše, číslování veršů ve VS, jak je zavedli editoři tohoto textu, je nesystematické a občas obsahuje verše o třech či čtyřech řádcích (rukopisy žádné číslování neobsahují), takže ve skutečnosti je rozdíl v délce o něco málo větší.

⁵⁹⁴ K dataci Hémačandrova díla viz pozn. 484.

⁵⁹⁵ To je ale zcela očekávatelné. *Vasiṣṭhasamhitā* je anonymní dílo, zjevně zredigované z několika zdrojů, jeho jazykem je sanskrt nižšího registru obsahující *aiśa* formy (viz pozn. 43), navíc není k dispozici skutečně kritické vydání. Naproti tomu Hémačandra byl vysoce vzdělaný učenec, jeho sanskrt je vybroušený a krom toho ke svému dílu sepsal obsáhlý autokomentář, který umožňuje jednoznačně pochopit i poněkud enigmatičtější verše.

Vasiṣṭhasamhitá neuvádí (například hlas orákula,⁵⁹⁶ chiromancii, pohyb Saturnu a další astrologické jevy, užití různých pomůcek při práci se stínem). Podobně obsáhlá je pasáž ve čtvrté kapitole Višvarúpadévy *Vivékamártandy* (4.78–194).⁵⁹⁷ Ostatně celá tato rozsáhlá kapitola (má téměř dvě stě veršů) je zajímavá pro otázku určení okamžiku smrti, neboť v první části vykládá teorii času, ve druhé pak divinaci času smrti, přičemž významnou část (verše 78–125) věnuje prognostikaci na základě pozorování dechu. Jinak ale tento text nepřináší nic nového, drtivá většina veršů má zjevné paralely v jiných dílech nebo jsou zcela totožné.

Je však možné, že jedno z nejranějších a současně podrobných zpracování této látky v jakémkoli jógovém díle bylo obsaženo v textu, který se žel nedochoval v původní podobě, tedy ve svém sanskrtském originále, nýbrž pouze v překladech a rozšířených adaptacích do arabštiny a perštiny. Text je v badatelských kruzích znám pod svým rekonstruovaným sanskrtským názvem *Amrtakunda* (*Nádrž nektaru nesmrtelnosti*), byť se zdá, že jeho původní titul byl jiný. To ale pro nás nyní není podstatné.⁵⁹⁸ Důležité je, že toto dílo, jež pochází nejpozději z dvanáctého století, věnuje velký prostor dechu a všemu, co s ním souvisí, tedy i prognostikaci na základě pozorování dechu, včetně určení okamžiku smrti. Vedle toho ale tento text obsahuje pasáže, které stanovují okamžik smrti i pomocí jiných divinačních

⁵⁹⁶ Nejde ale o orákulum v pravém slova smyslu. Technika spočívá v tom, že když se člověk rozhodne získat odpověď na otázku, kdy zemře, rituálně vyrazí určitým směrem, dojde do nějakého domu a tam něco zaslechne. Tuto větu či věty pak interpretuje. Více podrobností spolu s odkazy na primární texty k této divinační technice (*upaśruti*) uvádí PANDURANG VAMAN KANE, *History of Dharmasāstra: Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law in India*, vol. V, pt. II, 2nd ed., Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1977, s. 809–812.

⁵⁹⁷ Datací tohoto zajímavého jógového textu se dosud nikdo nezabýval (ani CHRISTIAN BOUY, který jej několikrát cituje, neuvádí žádný odhad) a moderní jógové bádání jej prakticky přehlíží (zmiňuje jej pouze MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*, pozn. 9 na s. 166). O autorovi jménem Višvarúpadéva žel není nic známo. Dílo má patrný kompozitní charakter a k jeho sestavení zřejmě došlo relativně pozdě (odhadem od šestnáctého století dále), nicméně jeho jednotlivé části mohou být podstatně starší.

⁵⁹⁸ Toto dílo mělo velmi komplikovanou historii, která dosud není dostatečně prozkoumána. Patrně bylo nejprve na počátku třináctého století přeloženo v Bengálsku do arabštiny pod názvem *Ḥawḍ al-Ḥayāt*, později pak (asi v šestnáctém století) do perštiny (*Baḥr al-Ḥayāt*). Původní sanskrtský titul snad mohl znít *Kāmarūpapañcāśikā*, což by ho pojilo s Āsámem a zdejší kaulistickou jógovou tradicí. Tímto pozoruhodným textem se zabývají dva badatelé, kteří se však v řadě věcí neshodnou. CARL ERNST slibuje už asi třicet let jeho překlad (pod názvem *The Pool of Nectar*), zatím však publikoval překlad jen jedné kapitoly a několik studií: „The Islamization of Yoga in the *Amrtakunda* Translations“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 13.2 (2003): 199–226; „A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation“, in DAVID GORDON WHITE (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, s. 133–39; „Being Careful with the Goddess: Yoginis in Persian and Arabic Texts“, in PALLABI CHAKRABORTY a SCOTT ALAN KUGLE (eds.), *Performing Ecstasy: The Poetics and Politics of Religion in India*, New Delhi: Manohar, 2009, s. 189–203. Druhou badatelkou, která se tomuto textu věnuje, je KAZUYO SAKAKI. Ta však žel většinu prací publikuje v japonštině, výjimkou je její studie „Yogico-Tantric Traditions in the *Ḥawḍ al-Ḥayāt*“, *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies* 17 (2005): 135–156. Zajímavé je, že CARL ERNST v nedávném vydání souboru svých článků (*Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, New Delhi: SAGE – YodaPress, 2016) na několika místech upravitel údaje o historii tohoto textu, a to právě na základě studií KAZUYO SAKAKI.

technik, jako je pozorování vlastního stínu, vyhodnocení obrazu sebe v zrcadle⁵⁹⁹ či různé tělesné dysfunkce. Pro nás je podstatná samotná skutečnost, že takto rané jógové dílo věnuje značnou pozornost určení okamžiku smrti, což dokládá, že v rámci jógové praxe tradice, k níž *Amrtakunda* náležela, muselo jít o její významnou součást. Navíc měl tento text obrovský vliv v celém muslimském světě a jeho učení se tedy nejspíš promítlo i do súfijských jógových textů produkovaných v Indii. Ty však nejsou zahrnuty v našem pátrání po charakteru nesmrtelnosti v józe. Každopádně na přesnější zhodnocení tohoto pozoruhodného textu bude nutné počkat do doby, dokud nebude k dispozici kvalitní překlad založený na kritické edici některé z jeho jazykových verzí.

Podobný zádrhel je i s dalším textem, jenž obsahuje pasáž popisující stanovení okamžiku smrti na základě pozorování dechu, tamilským *Tirumandiram*. Jak už jsem uvedl (s. 25), k dispozici není akademický překlad a ten stávající je nespolehlivý a často nesrozumitelný. I tak je ale jisté, že verše 770–785 vykládají právě tuto divinační techniku určující čas smrti. Je tedy zřejmé, že problematika stanovení okamžiku smrti musela hrát důležitou roli v jógové praxi v řadě velmi odlišných prostředí (šivaistickém, džinistickém, súfijském)⁶⁰⁰ a zdá se tedy mít téměř univerzální rozšíření. Navíc z hlediska dějin jógy ve velmi rané době, neboť výše citované texty (s výjimkou *Vivékamártandy*, jejíž stáří nelze určit) pocházejí z dvanáctého až třináctého století (*Amrtakunda* může být dokonce i starší).

Podrobnější výklad pasáží popisujících určení okamžiku smrti v pozdějších jógových textech tu podávat nemusíme, neboť nepřinášejí nic nového. Skutečnost, že se toto téma objevuje ve většině pozdních kompendií,⁶⁰¹ potvrzuje – s ohledem na jejich charakter – spíše nárok těchto spisů na encyklopedickou obsáhlost, než aktuálnost daného tématu v žitém jógovém prostředí dané doby. Za zmínku stojí ale jedna skutečnost, která bude hrát roli při zhodnocení celého tématu: tato kompendia přebírají většinu pasáží k určení okamžiku smrti nikoli z předchozích jógových textů, nýbrž z jiných žánrů sanskrtské literatury. A to nás přivádí k dalšímu tématu.

8.1.3 Znamení smrti v indické literatuře

Již v úvodu této podkapitoly jsem naznačil, že stanovení okamžiku smrti není specificky jógové téma, nýbrž že se vyskytuje v rozličných žánrech indické literatury. Šíře těchto žánrů

⁵⁹⁹ Zmínku o obraze v zrcadle obsahuje i *Vasiṣṭhasaṃhitā*: „Kdo nevidí vlastní stín v zrcadle nebo ve vodě, jeho smrt bezpochyby nastane za měsíc.“ (*darpaṇe cātamaṇas̄ chāyām apsu vā yo na paśyati | tasyāpi māsaṭo mṛtyur bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||7.29||*).

⁶⁰⁰ Za doklad přítomnosti tohoto konceptu ve višnuistickém prostředí bychom mohli považovat jednu velmi populární Džňánéšvarovu staromaráthskou píseň, jež je součástí korpusu *Jñāndev gāthā*, která obsahuje čtyři znamení smrti a jim odpovídající počet dní do konce života (9, 7, 5, týž den). Její rozbor zpracovala CATHARINA KIEHNLE, „The Signs of Death According to the Jñāndev Gāthā“, in MONIKA HORSTMANN (ed.), *Bhakti in Current Research, 2001–2003*, New Delhi: Manohar, 2006, s. 179–194.

⁶⁰¹ HP10 9.3–42, HTK 56.1–20, YBhD 11.134–143, YC s. 205–206, JP 756–767.

je skutečně překvapivá.⁶⁰² Není tedy možné, ostatně ani účelné, v této krátké pasáži představit toto téma podrobněji.⁶⁰³ Pro nás jsou teď podstatné jen dvě skutečnosti. Vedle ilustrace samotného faktu nesmírné rozšířenosti této látky v indickém prostředí od nejstarší doby, je to otázka účelu, za jakým jednotlivé žánry indické literatury zahrnují předpovídání času smrti do svých textů. Tento účel se totiž v různých typech textů dost podstatně liší, díky čemuž dobře vynikne unikátnost jógového snažení.

První obsáhlejší pasáže o znameních smrti se nacházejí již ve védské literatuře, a to v áranjakách a šrautasútrách, později pak v různých dodatcích (*pariśiṣṭa*) k *Atharvavedu* a v dalších textech.⁶⁰⁴ V tomto žánru literatury má význam znalosti okamžiku smrti – vcelku očekávatelné – rituální důvody. Pokud je na základě těchto znamení zřejmé, že obětník brzy zemře, stává se rituálně nezpůsobilý provádět určité obřady a vyřazuje ho to z některých typů rituálních akcí. Nemůže například získat zasvěcení (*dīkṣā*), které by ho opravňovalo k provádění časově dlouhodobého druhu rituálu (*sattra*). Zajímavé je, že některá znamení blízké smrti, která se prvně objevují ve védských textech, později nacházíme v divinačních pasážích prakticky všech žánrů indické literatury.⁶⁰⁵

Dalším žánrem sanskrtské literatury, kde se objevuje téma znamení smrti, je staroindické lékařství. Všechny klasické ájurvédské spisy – počínaje dvěma zakládajícími díly, jimiž jsou *Ācarakasamhitā* a *Suśrutasaṃhitā* – obsahují pasáže, často poměrně rozsáhlé a podrobné, které se zabývají tímto tématem;⁶⁰⁶ stejně tak se tato látka objevuje v pozdějších

⁶⁰² První, kdo se tomuto tématu důkladněji věnoval, byl japonský badatel SHINGO EINO, jenž se svojí pověstně širokou znalostí sanskrtských textů shromáždil odkazy na desítky pasáží v různých dílech a publikoval je ve studii „The Signs of Death and Their Contexts“, in SHOUN HINO a TOSHIHIRO WADA (eds.), *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, s. 871–886. Tato jeho práce mi posloužila jako vynikající odrazový bod v dalším pátrání po znamení smrti v indických textech.

⁶⁰³ V současné době mám vyexcerpované pasáže ke znamení smrti z asi osmdesáti indických textů (převážně sanskrtských), přičemž mi je ale jasné, že nejde o úplný soubor. Budu-li mít příležitost, rád bych na toto téma připravil srovnávací studii.

⁶⁰⁴ *Aitareyāranyaka* 3.2.4; *Śāṅkhāyanāranyaka* 8.7, 11.3–4; *Āpastambaśrautasūtra* 9.20; *Lātyāyanaśrautasūtra* 3.3.5–9; *Atharvavedapariśiṣṭa* 71 (*Auśanasadbhūtāni*). K tomu lze přičíst i pozdější texty *Vaikhānasasmārtasūtra* 5.1 a *Mānavagṛhyasūtra* 2.15 a 17. Védologové dosud věnovali tomuto tématu minimální pozornost, krom pionýrské (nicméně stále velmi užitečné) práce ALBRECHTA WEBERA (*Zwei vedische Texte über Omina und Portenta: 1. Das Adbhutabrāhmaṇa des Sāmaveda, 2. Der Adbhutādhyāya des Kauṣikasūtra*, Berlin: Druckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1859) je to především disertace vzniklá pod vedením JANA GONDY, kterou sepsala DINA JOHANNA KOHLBRUGGE, *Atharvaveda-pariśiṣṭa über Omina*, Wageningen: H. Veenman, 1938.

⁶⁰⁵ Jedním z takovýchto všudypřítomných znamení je neschopnost vidět na obloze Polárku (*Dhruva*) a Alkor (*Arundhati*) v souhvězdí Velké medvědice. Ztráta schopnosti spatřit Alkor je nejspíš vůbec nejčastěji se vyskytujícím znaméním smrti v celé indické literatuře. Nejde ale jen o textovou záležitost, CATHARINA KIEHNLE uvádí („The Signs of Death According to the Jñāndev Gāthā“, s. 194), že toto znamení je dobře známo i v dnešní Indii, tedy přinejmenším v Maháráštre.

⁶⁰⁶ *Carakasamhitā*, kompletní *indriyasthāna*; *Suśrutasaṃhitā*, *sūtrasthāna* 28–32; *Aṣṭāṅgasaṅgraha*, *śārīrasthāna* 9–12; *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, *śārīrasthāna* 5–6; *Bhelasamhitā*, *indriyasthāna* 1–8; *Kāśyapasaṃhitā*, *indriyasthāna*. Stručný souhrn uvádí JULIUS JOLLY, *Medicin*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1901, s. 23–24 (§ 21, Prognose).

lékařských kompendiích.⁶⁰⁷ Přítomnost problematiky znamení smrti v medicínské literatuře by mohla být plně pochopitelná, pokud by probíraná znamení byla omezena na tělesné projevy. Tak tomu ale není, i lékařské texty zahrnují celé spektrum všemožných znamení, včetně snů, přírodních úkazů, zkoumání stínu apod., velkou pozornost věnují i věštění z osoby posla, tedy člověka, jenž přichází žádat lékaře o pomoc. To je poněkud překvapivé, protože ájurvédské texty se vyznačují věcností, racionalitou a logickou argumentací. Přítomnost těchto druhů znamení smrti v lékařských spisech tedy poukazuje na jejich silný kulturní význam, jemuž zřejmě nedokázalo odolat ani myšlenkově precizní medicínské prostředí. Na druhou stranu si autoři lékařských spisů uchovali svůj charakteristický pragmatismus i při užití těchto – z našeho pohledu ne zrovna racionálních – prostředků. Hlavním smyslem rozpoznání času smrti je v ájurvédských textech totiž to, aby se lékař mohl rozhodnout, zda má vůbec smysl pacienta léčit. Pokud by se pustil do léčby někoho, kdo stejně v dohledné době zemře, plýtvat by jen svým časem, vysloužil by si nevděk příbuzných zemřelého pacienta a hlavně by si pokazil svou reputaci, a přišel by tak o další potenciální klientelu, tedy zdroj obživy.

Kapitoly věnující se znaméním smrti obsahují i některé purány.⁶⁰⁸ Nikoli však všechny, což je s ohledem na encyklopedický charakter těchto děl poněkud překvapivé. Navíc je patrné, že tato látka je přítomna převážně v šivaistických puránách a ve višnuistických schází.⁶⁰⁹ To je pozoruhodné, ostatně celá otázka zpracování znamení smrti v puránách by si zasloužila podrobného prozkoumání.⁶¹⁰ Nás ale nyní zajímá účel, kvůli němuž se purány věnují tématu určení okamžiku smrti. Obecně lze říci, že jde o zajištění „dobré smrti“. Purány nám říkají, že kvůli příznivému posmrtnému životu, jenž ideálně spočívá v konečném vysvobození, nesmí být člověk smrtí náhle překvapen, nýbrž má být na tento okamžik připraven. Po praktické stránce purány doporučují různé věci: odebrat se na nějaké osamělé místo, zaujmout jógovou pozici v sedě, meditovat, recitovat slabiku óm apod. Nebo má člověk odejít na nějaké posvátné místo a zemřít tam. Některé pasáže ale naznačují i možnost aktivní jógové sebevraždy, tedy techniky, která je rozpracovaná v tantrických textech, a některé verše dokonce mluví o oklamání smrti a dosažení nesmrtnosti.⁶¹¹

⁶⁰⁷ *Siddhasāranighaṇṭu* (Ravigupta) 4; *Bṛhadnighanturatnākara*, s. 888–909; *Dhanvantari*, s. 23–29; *Rasamañjarī* 10; *Yogatarāṅginī* (Trimalla Bhaṭṭa) 14–16.

⁶⁰⁸ *Mārkaṇḍeya* 38–40; *Liṅga* 1.91; *Śiva* 5.25–28; *Skanda*, *Kāśīkhaṇḍa* 4.1.42; *Vāyu* 19; *Viṣṇudharmottara* 3.238.

⁶⁰⁹ Výjimkou se zdá být výše citovaná *Viṣṇudharmottara*, to ale bude nejspíše způsobeno tím, že tato purána přebírá mnoho materiálu z lékařských textů, takže kontext jejího pojednání o znamení smrti se liší od ostatních purán, viz LALLANJI GOPAL, „Viṣṇudharmottara Purāṇa on Ariṣṭas“, *Purāṇa* 24.1 (1982): 63–78.

⁶¹⁰ Jediným autorem, který se systematictěji věnoval tématu znamení smrti v některých žánrech indické literatury, byl LALLANJI GOPAL. Vedle studie citované v předchozí poznámce se k puránám vztahuje ještě jedna jeho stať: „The Vāyupurāṇa and the Mārkaṇḍeyapurāṇa: A Comparative Study“, *Purāṇa* 24.2 (1982): 338–352.

⁶¹¹ V tomto krátkém nástinu se vůbec nemohu věnovat diskuzi o chronologii uvedených puránských pasáží a o jejich možných zdrojích. Je jisté, že některé z nich budou značně pozdní a budou pocházet z tantrických a možná dokonce i z nějakých nedochovaných jógových děl.

Pasáže o znamení smrti a určení okamžiku příchodu smrti se nacházejí v řadě dalších žánrů indické literatury: zcela očekávatelně v textech astrologických⁶¹² a magických,⁶¹³ tantrických,⁶¹⁴ ale i v dharmášastrových textech a kompendiích.⁶¹⁵ Žádná z těchto pasáží však pro naši debatu nepřináší zásadně nic nového. Za zmínku nicméně stojí skutečnost, že taktéž existovala díla výhradně zasvěcená této tematice. Džinistický spis, jehož autorem je jakýsi Durgadéva, o němž ale není nic známo, se nazývá přímo *Soubor znamení smrti* (*Riṣṭasamuccaya*) a pochází nejspíš z jedenáctého století.⁶¹⁶ Obrovitánské kompendium prognostických znamení všeho druhu, které obsahuje i desítky znamení smrti, sepsal ve dvanáctém století bengálský hinduistický panovník Vallálaséna pod názvem *Oceán znamení* (*Adbhutasāgara*). A konečně z jedenáctého století je dochován buddhistický spis tantrického autora jménem Vágíšvarakírti, který jsem již citoval v kapitole o znamení smrti ve *Vasiṣṭhasamhitě*, nazvaný výmluvně *Pokyny k ošálení smrti* (*Mṛtyuvañcanopadeśa*),⁶¹⁷ jehož první dvě kapitoly obsahují rozsáhlý seznam vnějších a vnitřních znamení smrti. Je zarážející, že tato tři díla pocházejí z odlišného náboženského prostředí a současně prakticky ze stejné doby. Vtírá se pochopitelně otázka, zda je to opravdu jen náhoda, nebo zda tato skutečnost může na něco poukazovat, například na zvýšený zájem o otázku určení okamžiku smrti v průběhu jedenáctého a dvanáctého století. Pokus o řešení této otázky však přesahuje vymezení této práce.

⁶¹² *Laghujātaka* 8; *Vṛddhayavanajātaka* 64; *Praśnamārga* 13–14; *Bṛhatsamhitā*, passim.

⁶¹³ *Indrajālasaṃgraha*, s. 375–376.

⁶¹⁴ *Paramasaṃhitā* 11; *Siddhanāgārjunatantra* 13; *Brahmayāmala/Picumata* 100; *Gaurikāṃcalikātantra* 24–72; *Dattātreyantra* 14; *Samvarodayatantra* 19; *Kakṣapuṭatantra* 19; *Tantrasadbhāva* 24.238–353; *Goraḥsasamhitā* (*Kāḍiprakaṛaṇa*) 21–22; *Ṣaṭsāhasrasamhitā* 35; *Kubjikāmatatantra* 23.17–43; k posledně uvedené pasáži viz stař: TEUN GOUDRIAAN, „Some Beliefs and Rituals Concerning Time and Death in the Kubjikāmata“, in RIA KLOPPENBORG (ed.), *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to DJ Hoens*, Leiden: Brill, 1983, s. 92–117, což je jediná studie zasvěcená problematice znamení smrti v šivaistických tantrách. Buddhistické tantry jsou zpracovány lépe, žel většina prací je v japonštině (např. TSUNEHICO SUGIKI věnoval tomuto tématu velkou část své monografie zabývající se tantrami samvarového cyklu). Výjimku tvoří MINENORI MATSUMOTO, „The Signs of the Death Described in Vimalaprabhā: Special Reference to the Chapter of Ariṣṭamarāṇalakṣaṇa-nāḍiccheda-mahoddeśaḥ“, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 49.1 (2000): 57–60; CHIEKO YAMANO, „Reviving the Dead and Knowing the Time of Death: Chapter Nineteen of the Kakṣapuṭatantra“, *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 18 (2014): 104–154.

⁶¹⁵ *Devalasmṛti* 2448–2467 (viz LALLANJI GOPAL, „Devala on Ariṣṭas“, in SACHINDRA KUMAR MAITY a UPENDRA THAKUR (eds.), *Indological Studies: Prof. D.C. Sircar Commemoration Volume*, New Delhi: Abhinav Publications, 1987, s. 141–142); *Śārngadharapaddhati* 163.8–21; *Śivatattvaratnākara* 6.26–27.

⁶¹⁶ A. S. GOPANI, *Durgadevācāryaracita Riṣṭasamuccaya: Prākṛtamūla-Saṃskṛtacchāyā-Āṅglabhāṣānūvāda-viṣṭṛta prastāvanā-tippaṇī-śabdakoṣādi samanvita*, Bambaī: Bhāratīyavidyābhavana, 1945.

⁶¹⁷ JOHANNES SCHNEIDER, *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcanopadeśa, eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

8.1.4 Diskuse

I na základě tohoto – vzhledem k ohromné šíři tématu – stručného představení problematiky určení okamžiku smrti lze vyvodit několik závěrů, které jsou zajímavé pro naše pátrání po charakteru nesmrtelnosti v jógových textech. Jak už jsem uvedl, jógová díla nepřinášejí k otázce rozpoznání času smrti téměř žádný originální materiál. Do velké míry pouze vybírají z tradičního, můžeme říci celoindického zásobníku znamení smrti, který se formoval možná po dva tisíce let, než jej začali autoři jógových spisů využívat.

Důležitou výjimku z tohoto konstatování představují divinační techniky založené na pozorování dechu. Zdá se, že tento koncept se v rudimentární podobě objevuje nejprve v šivaistických tantrách, plně je ale rozpracován až v jógovém prostředí. Klíčovým textem pro poznání tohoto vývoje je *Šivasvaródajatantra*,⁶¹⁸ nesmírně populární text,⁶¹⁹ hojně překládaný (či parafrázovaný) do moderních indických jazyků a od konce devatenáctého století známý i na Západě,⁶²⁰ záhy též u nás.⁶²¹ S tímto dílem se ale pojí dvojí potíž. Především se zatím nepodařilo určit jeho dataci, takže není jasné, jaká byla jeho úloha v historickém vývoji dechové divinace.⁶²² Zadruhé není zřejmé, z jakého prostředí pochází. Tedy zda z primárně tantrického, nebo spíše jógového, nebo zda je produktem osobité tantricko-jógové tradice, pro níž byl dech (jeho teoretické pozadí a praktická práce s ním) ústřední téma. Každopádně lze ale konstatovat, že prognostikace pomocí dechu nejspíš představuje originální příspěvek tantrické jógy k různým způsobům určení okamžiku smrti.

Dále je důležité připomenout, že ačkoli různé žánry textů sdílejí stejnou starost o rozpoznání času smrti a sdílejí i jednotlivá konkrétní znamení, pomocí nichž lze tento okamžik určit, zásadně se liší v důvodech, proč tak činí. Védské texty zajímá rituální způsobilost obětníka, lékaře otázka, zda se má vůbec pustit do léčby pacienta, zbožný šivaista má dle purán díky této znalosti dosáhnout plánovaný a vědomý konec svého žití, tedy dobrou

⁶¹⁸ Tento text je znám pod různými názvy. Vedle uvedeného *Šivasvarodayatantra*, který je nejběžnější, to jsou *Šivasvarodaya*, *Pavanavijaya*, *Pavanvijayasvarodaya(śāstra)* či *Svarodayapavanavijaya*.

⁶¹⁹ Soudě z katalogů sanskrtských rukopisů, toto dílo je dochováno ve více než stovce exemplářů v rozličných indických písmech rozestých po celé Indii, což dokládá jeho široké rozšíření.

⁶²⁰ V theosofickém prostředí hrálo od počátku velkou roli téma životního dechu, pránické energie, takže v theosofických časopisech vycházelo množství článků k této otázce. Vrcholem pak byla publikace obsahující překlad *Šivasvaródajatantry*: RÁMA PRASÁD, *The Science of Breath and Philosophy of the Tatwas: With Fifteen Introductory and Explanatory Essays on Nature's Finer Forces*, London – Calcutta – New York: Theosophical Publishing Society, 1890.

⁶²¹ Ve slavné edici „Knihovna šťastných lidí“ vyšel zkrácený překlad výše uvedené publikace, jenž ale obsahuje kompletní text *Šivasvaródajatantry*: PANDIT RAMA KASYAPA PRASAD, *Hodiny šťastného člověka*, díl II: *Věda dechu*, zčeštil V. FABIAN, Praha: Zmatlík a Palička, 1924.

⁶²² Tímto textem se badatelsky dosud nikdo podrobněji nezabýval. Většina odhadů jeho datace spadá do první poloviny druhého tisíciletí, přičemž někdo jej klade na počátek tohoto období a domnívá se tak, že totožné verše v raných hathajógových textech mohou mít původ v tomto díle. Jiní badatelé jej umisťují na konec tohoto období a vyvozují z toho opačný závěr, tedy že *Šivasvaródajatantra* čerpá z raných hathajógových textů. Sám se kloním k první pozici, zde ale není prostor pro rozbor argumentů, které mě k tomuto postoji vedou.

smrt, a vpsledku i konečné vysvobození. Teprve jógové texty jasně říkají, že hlavním důvodem celého pátrání po poznání okamžiku vlastní smrti je její překonání, oklamání a dosažení nesmrtnosti.

Podíváme-li se podrobněji na zpracování tématu rozpoznání smrti v samotných jógových textech, povšimneme si několika skutečností. Raná díla obsahují poměrně dlouhé pasáže a podrobné popisy této praxe, přičemž zde dominuje divinace na základě pozorování dechu. V pozdějších textech nacházíme spíše kratší pojednání a většinou jde o verše převzaté z purán. Lze z toho vyvodit, že znamení smrti postupem času ztrácela v jógovém prostředí svůj význam a pozdější kompendia už jaksí jen z povinnosti, tedy kvůli zachování své encyklopedické obsažnosti k tomuto tématu něco podotkla, aniž by to bylo opravdu stále aktuální téma? Nebo je tento dojem způsoben pouze charakterem těchto učeneckých spisů a v samotném jógovém prostředí se problematika rozpoznání času smrti nadále těšila dřívější pozornosti? To při daném stavu poznání není možné rozhodnout, byť za pravděpodobnější považují druhou možnost.

Pravdou ale je, že znamení smrti se neobjevují ve všech jógových textech, vlastně ani v jejich většině. Skutečně podrobný popis se nachází pouze v několika málo dílech, žádná zmínka není ani v *Hathapradípice*.⁶²³ Tuto skutečnost lze po mém soudu vysvětlit několika způsoby. Především víme, že existovaly různé jógové tradice, a je tedy možné, že pro některé z nich byla problematika rozpoznání okamžiku smrti důležitá a zařadily ji tudíž do svých pojednání, pro jiné však nehrála podstatnou roli. Dále je možné, že i jógové prostředí sdílelo celoidický přístup ke smrti, který vnímá toto téma za silně tabuizované a snaží se mu všelijak vyhnout. Konečně lze předpokládat, že celá technika ošálení smrti, tedy včetně rozpoznání jejího okamžiku, byla považována za příliš tajnou na to, aby byla vtělena do psané podoby. Mohla být pouze součástí nejvyšší nauky, kterou směl adept získat pouze přímo z úst svého učitele. Uvedené možnosti se nemusely vzájemně vylučovat, v dalším pojednání však uvidíme, že největší roli pravděpodobně hrála poslední možnost, tedy snaha tuto nauku utajit.

8.2 Techniky ošálení smrti

Pokud je jógin úspěšný ve své snaze o rozpoznání času smrti a podaří se mu pomocí různých znamení či díky pozorování vlastního dechu přesně určit tento okamžik, může v klidu vyčkat na příchod smrti a pak v kritické chvíli využít některou z technik jejího ošálení. Jógové texty nabízejí několik způsobů, jak oklamat smrt, pro naše pátrání po charakteru nesmrtnosti jsou však zajímavé jen ty, které obsahují nějaký srozumitelný mechanismus a vypovídají něco o typu nesmrtnosti, který je danou technikou dosažen. Nezřídka se totiž stává, že určitý

⁶²³ To ještě samo o sobě mnoho neznamená. Na příkladu techniky „patera zadržení“ jsme viděli, že *Hathapradípiká* nezahrnula ani tuto praxi, která přitom byla v jógovém prostředí široce rozšířena a byla popsána v několika textech, z nichž Svátmáráma nepochybně čerpal.

jógový text sice obsahuje podrobné pojednání o znameních smrti s příslibem následného výkladu jejího ošálení, jenže popsané techniky oklamání smrti nenabízejí žádnou propracovanou jógovou praxi, nýbrž nějaký zcela fádní a obecně hinduistický postup, což pak v celém kontextu působí jako silné zklamání.

Zdaleka nejběžnější z takovýchto technik je užití nějaké mantry. Indická tradice nabízí několik specializovaných manter k překonání smrti.⁶²⁴ Nejznámější je „Vítězka nad smrtí“ (*Mṛtyuñjaya*), původně rgvédský verš.⁶²⁵ „Obětujeme Trjambakovi, voňavému, posilujícímu prosperitu; nechť jsem osvobozen od smrti, nikoli od nesmrti, jako dýně od stonku.“⁶²⁶ Jelikož je v tomto verši vzýván bůh Rudra pod jménem Trjambaka, často se také tato mantra nazývá podle něj. Jako prostředek ošálení smrti ji doporučuje například i *Vasiṣṭhasamhitá*: „Pro lidi spoutané smyčkou *samsáry* a toužící po vysvobození nevidím jiný lék proti smrti než *trjambaka* mantru.“⁶²⁷ Jiné označení této slavné mantry je „Oživovatelka mrtvého“ (*Mṛtasañjivani*).⁶²⁸ Takto ji nazývá *Vasiṣṭhasamhitá*: „Nebo nechť – konaje pravidelné i příležitostné obřady – recituje ‚Oživovatelku mrtvého‘, ať v sobě upomíná, chlapče, samotného Rudru.“⁶²⁹ Existuje několik dalších manter, které jsou doporučované jako prostředek ošálení smrti,⁶³⁰ nicméně není vůbec zřejmé, co přesně je výsledkem jejich působení. Někdy jde zřejmě jen o zajištění plné délky života,⁶³¹ v některých jiných případech ale dost možná není výsledkem oklamání smrti další pokračování života, nýbrž náležitý průběh umírání a dosažení kýžené posmrtné existence. Občas je totiž k ošálení smrti doporučována mantra „Překračovatelka“ (*Tāra*),

⁶²⁴ Například v prostředí náthovských jóginů v Nepálu se používá mantra zvaná *amar gāyatrī* čili „gájatrí [přinášející] nesmrtelnost“; VÉRONIQUE BOUILLIER, „La caste sectaire des Kānphaṭā Jogī dans le royaume du Népal: l'exemple de Gorkhā“, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 75.1 (1986): 125–168, s. 155.

⁶²⁵ Verš sice uzavírá rgvédský hymnus 7.59, jde však zjevně o pozdější dodatek. Skvělý rozbor této mantry a jejích dějin v indickém prostředí zpracoval SHINGO EINO, „Mṛtyuñjaya or Ritual Device to Conquer Death“, in LARS GÖHLER (ed.), *Indische Kultur im Kontext: Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt: Festschrift für Klaus Mylius*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2005, s. 109–119.

⁶²⁶ *tryāmbakam yajāmahe sugāndhim puṣṭivārdhanam | urvārukām iva bāndhanān mṛtyór muṣṭya māmṛtāt ||7.59.12||*.

⁶²⁷ *samsārapāśabaddhānām narāṇām mokṣakāñkṣiṇām | nānyat paśyāmi bhaiṣajyaṃ mṛtyos traiyambakādṛte ||8.54||*.

Velebena je tato mantra i v dalších verších: 8.19, 8.39ab, 8.43ab, 8.45, 8.52a.

⁶²⁸ Schopnost oživovat mrtvé je považována za standardní výbavu dokonalého jógina; VÉRONIQUE BOUILLIER, „Des prêtres du pouvoir: les Yogī et la fonction royale“, in V. BOUILLIER a G. TOFFIN (eds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya, Puruṣārtha* 12 (1989): 193–214, s. 203.

⁶²⁹ *japed vā nityakarmāni kurvan naimittikāni ca || mṛtasañjivaniṃ tāta rudram evātmani smaret |VS 8.43cd–44ab|*.

⁶³⁰ Ústřední mantry jednotlivých tantrických textů mívají univerzální působení a dosažení nesmrtelnosti bývá jen jedním z jejich účinků. To je i případ mantry textu *Siddhayaogeśvarīmata*, která se nazývá *siddhāmṛta* a která „poskytuje klasické *siddhi*, ničí stárnutí, smrt, *samsáru*...“; soukromá korespondence JUDIT TÖRZSÖK, cit. in DOMINIC GOODALL a HARUNAGA ISAACSON, „On the Shared ‘Ritual Syntax’ of the Early Tantric Traditions“, in DOMINIC GOODALL a HARUNAGA ISAACSON (eds.), *Tantric Studies: Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*, Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2016, s. 13.

⁶³¹ MICHAEL WALTER, „Jābir, the Buddhist Yogī, Part III: Considerations on an International Yoga of Transformation“, *Lungta* 16 (2003): 21–36, s. 26.

jejíž standardní funkcí je zajistit správný přechod z oceánu existence do stavu konečného vysvobození a jež bývá recitována do ucha umírajícího člověka.⁶³²

Vedle různých manter je občas za prostředek k ošálení smrti považována i běžná náboženská činnost. Například čtvrtá kapitola Višvarúpadévy *Vivékamártandy*, která je celá věnovaná teorii času, znamením smrti a jejímu oklamání, končí poněkud překvapivě:

(4.196) Ošálení smrti nastane koupelí na poutních místech, štědrostí, askezí, hojným obětováním, recitací manter nebo meditační jógou. (4.197) Kdo zarecitovav „Vítězku nad smrtí“ koná trojí oběť pomocí sezamu nebo záplavy přepuštěného másla, ten provádí ošálení smrti.⁶³³

Je patrné, že z podobných výroků o oklamání smrti se toho ve skutečnosti mnoho nedozvíme a že se tedy musíme zaměřit na jiné způsoby jeho dosažení. Představíme si nyní postupně tři různé techniky ošálení smrti, které nám mnohé napoví o charakteru dosažené nesmrtnosti.

8.2.1 Zaplavení těla nektarem nesmrtnosti

První technika ošálení smrti – ve srovnání s dalšími dvěma – v sobě nenese žádný výrazný prvek oklamání. Jakmile se přiblíží okamžik smrti, jógin zaplaví celé tělo nektarem nesmrtnosti. To se díky tomu stane nesmrtné a jógin nemůže zemřít. Jak víme z kapitoly o nektaru nesmrtnosti, ten je uchováván na vrcholu hlavy, a pokud jógin zvládne mudru *khéčarī*, dokáže touto technikou zabránit jeho postupné a jinak nevyhnutelné ztrátě. Stejná mudrá je použita i zde. To je pochopitelně poněkud paradoxní, je však patrné, že *khéčarīmudrá* sloužila k těmto dvěma odlišným cílům.⁶³⁴ Jedním, který jsme si představili v kapitole 6.2, bylo uchování, zadržení nektaru na jeho místě (*amṛtadhāraṇa*), druhým je naopak zaplavení těla nektarem (*amṛtaplāvana*). Většina jógových textů sice dává přednost technice uchování nektaru, není ale vůbec neobvyklé, že jeden text zmiňuje obě varianty. Tedy, přesněji řečeno, samotná *khéčarīmudrá* zřejmě zůstává nezměněná, liší se pouze cíl, k němuž je použita.⁶³⁵

⁶³² DIANA L. ECK, *Banaras: City of Light*, New Delhi: Penguin Books, 1982, s. 332–334; JONATHAN P. PARRY, *Death in Banaras*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 22 a pozn. 8 na s. 273; RAMDAS LAMB, „Yogic Powers and the Rāmānanda Sampradāy“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 431.

⁶³³ *tīrthasānāna dānena tapasā suhuteṇa vā | japena dhyānayoḡena jāyate kālavañcanam ||4.196|| japtvā mṛtyuñjayam yas tu juhuyād ayutatrayam | tilair ājyaplutair vāpi sa kuryāt kālavañcanam ||4.197||.*

⁶³⁴ Tuto skutečnost rozebírá MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*, s. 29–30.

⁶³⁵ DAVID WHITE se ve svém rozboru mudry *khēcari* (*The Alchemical Body*, s. 252–258) snaží dokázat, že ve skutečnosti je tato technika konstruována k oběma účelům, neboť z rezervoáru nektaru v hlavě vedou dva vývody. Jedním nektar odtéká samovolně a dochází tak k jeho ztrátě – ten je třeba utěsnit. Druhým je možné rozvést nektar po těle, jenže je přirozeně uzavřený – ten je tedy třeba naopak otevřít. WHITEOVA konstrukce je velmi sofistikovaná a v kontextu jógové praxe dává dobrý smysl. Problém ale spočívá v tom, že – jak upozorňuje JAMES MALLINSON (*The Khecarīvidyā of Ādinātha*, pozn. 141 na s. 188) – žádný text nepopisuje oba cíle této mudry

Klasickým příkladem významného jógového díla, které uvádí obě techniky, je *Hathapradípiká*. Při výkladu mudry *khéčarí* jsem ocitoval několik veršů ze třetí kapitoly tohoto textu, které ji popisují jako prostředek k uchování nektaru nesmrtnosti v jeho zásobárně v hlavě. Ve čtvrté kapitole téhož díla je ale *khéčarímudrá* uvedena na scénu znovu (verše 43–53), tentokrát však slouží k zaplavení těla: „Nechť [jógin] zaplaví tělo nektarem nesmrtnosti od hlavy až po patu; získá tak mocné tělo naplněné ohromnou silou a kuráží.“⁶³⁶ V tomto verši se sice nemluví o dosažení nesmrtnosti, v předchozích verších této pasáže je ale zmínka několik („tam už neexistuje smrt“, „nikdy už neexistuje smrt“),⁶³⁷ čili je jasné, že Svátmáráma chápal i tuto variantu *khéčarímudry* jako prostředek k dosažení nesmrtnosti.

Důvod přítomnosti obou technik v jógových textech je vcelku prostý a souvisí s odlišnými zdroji jednotlivých jógových tradic. Ty, které se napájely více z asketického prostředí, uvádějí *khéčarí* zadržujícího typu, zatímco texty navázané výrazněji na tantrické prostředí popisují zaplavení těla. V tantrách je totiž zaplavení těla nektarem nesmrtnosti standardním prostředkem ošálení smrti.⁶³⁸ Zásadní rozdíl oproti jógovým textům však spočívá ve způsobu, jakým lze dle tantrických textů tohoto zaplavení dosáhnout. Typicky se tak děje pomocí eidetické tvůrčí vizualizace, při níž si tantrik představuje, jak je jeho tělo postupně zaplavováno nekonečnými proudy nektaru nesmrtnosti, které se řinou z vrcholu hlavy. Někdy může být součástí této techniky využití síly *kundaliní*, jež postupně stoupá ze své základny v nejnižší čakře vzhůru, až dosáhne vrcholu hlavy a otevře tak zásobník nektaru. V tantrách tak při oklamání smrti pomocí zaplavení těla nefiguruje mudrá *khéčarí*,⁶³⁹ která

vedle sebe. Zdá se mi tedy pravděpodobnější, že WHITE poskládal údaje z různých textů, které ve skutečnosti mají odlišná pojetí, a vytvořil z nich koherentní obraz, který však ale nejspíš neodpovídá žádné realitě.

⁶³⁶ *amṛtaiḥ plāvayed deham āpādataalamastakam | siddhyaty eva mahākāyo mahābalaparākramaḥ ||4.53||*.

⁶³⁷ *tatra kālo na vidyate (4.48d); kālo nāsti kadācana (4.49d)*.

⁶³⁸ *Siddhayogeśvarīmata 11.4–12; Svacchandatantra 7.217–226; Mālinīvijayottaratantra 16.48–54; Ṣaṣṭasāhasrasaṃhitā 35; Kubjikāmatatantra 23; Netratantra 7; Tantrasadbhāva 24.238–353*.

⁶³⁹ Výjimku by mohla představovat *Nétrantra*, která ve své sedmé kapitole nabízí jeden z nejpodrobnějších a nejpůsobivějších popisů dosažení nesmrtnosti skrze zaplavení těla nektarem. Ta ve verši 7.32cd zmiňuje „mudru zvanou *khéčarā*“ (*khēcārākyāṃ tu mudrāṃ*), avšak z kontextu ze zjevné, že jde o docela jinou techniku. Celá kapitola je však nesmírně obtížná a nikdy se mi ji nepodařilo pochopit ve všech jednotlivostech, ač jsem měl dvakrát příležitost se s ní důkladně zaobírat (v roce 2013 na workshopu s prof. BETTINOU BÄUMER a v roce 2015 na semináři s prof. GAVINEM FLOODEM, jenž laskavě vyhověl mé prosbě, abychom spolu četli právě tuto kapitolu; jemu též vděčím za poskytnutí nepálského rukopisu *Nétrantry*, který je autentičtější než kašmírská edice). Badatelé se obvykle snaží překonat obtížnost *Nétrantry* tím, že si berou na pomoc učený Kšémarádžův komentář. Domnívám se však, že to není vždy šťastné řešení, neboť Kšémarádža sice vše vysvětlí, včítá ale do textu svou filosofickou pozici tradice pratjābhijñā, která *Nétrantrě* není vlastní. Je pravděpodobné, že v Kšémarádžově době autentická tradice tohoto textu již dávno zanikla. Užitečný souhrn této kapitoly obsahují dvě práce: HÉLÈNE BRUNNER, „Un Tantra du Nord: le Netra Tantra“, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 61 (1974): 125–197, s. 141–145; ANDRÉ PADOUX, *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany: State University of New York Press, 1990, s. 412–416.

v jógových textech naopak představuje jedinou cestu, jak kýženého zaplavení těla dosáhnout.⁶⁴⁰

Zaplavení těla nektarem nesmrtelnosti v okamžiku smrti je poněkud neuspokojivý způsob jejího oklamání. I když se smíříme s tím, že neobsahuje žádný aspekt šalby, vtírá se otázka, proč musí v případě této techniky jógin čekat až na příchod smrti a tak zbytečně riskovat, že se mu nepodaří tělo včas zaplavit a přijde o život? Jinými slovy, co mu brání v zaplavení těla kdykoli před tím, jakmile ovládne patřičnou techniku? Tyto otázky naše texty pochopitelně nikde neřeší, jde zkrátka o tantrické dědictví, které jógové texty zahrnují v určité podobě do své nauky. Pro otázku po charakteru nesmrtelnosti ale naštěstí tyto nejasnosti nehrají roli. Pro nás je podstatné, že nektarem je zaplaveno dané tělo, takže jógin zjevně dosahuje nesmrtelnosti ve svém současném fyzickém těle. V žádné pasáži není zmínka o tom, že by toto tělo prodělalo nějakou proměnu a stalo se nemateriální či duchovní.

8.2.2 Samádhi

Dalším prostředkem ošálení smrti je stav samádhi. Samotný princip je velmi jednoduchý: když jógin ví, kdy má nastat jeho smrt, zaujme předtím stav samádhi, počká, až přejde kritický okamžik, kdy by měl zemřít, načež tento stav opustí a navrátí se k předchozímu běžnému životu, jen ve zcela jiné existenciální situaci: je nesmrtelný. Čím je stav samádhi tak unikátní, že umožňuje přežít vlastní smrt? Odpověď na tuto otázku je složitější, než by se mohlo na první pohled zdát. Samádhi je sice součástí téměř každé jógové či meditačně orientované indické tradice, mohli bychom tudíž očekávat, že půjde o důkladně zpracované téma a že vysvětlení mechanismu a podstaty tohoto stavu nám umožní pochopit, proč dokáže být účinným prostředkem k oklamání smrti. Tak tomu ale žel není. Tato podkapitola se pochopitelně nemůže snažit nahradit chybějící výsledky bádání o samádhi,⁶⁴¹ nicméně je

⁶⁴⁰ Jedinou mně známou výjimkou je pasáž ve čtvrté kapitole *Vasiṣṭhasamhity*, která popisuje různé způsoby meditace. Jednou z nich je „meditace s vlastností“ (*saguṇam dhyānam*), při níž si jógin představuje svou miniaturní podobu usazenou na lotosu v srdci, která je kropena nektarem měsíčních paprsků řinoucích se z měsíce umístěného na vrcholu hlavy. Díky tomu bude mít „tímto nektarem naplněné tělo se všemi údy a částmi“ (*tenāmṛtena sampūrṇaḥ sāṅgopāṅgakalevaram*; VS 4.45ab) a „za šest měsíců se stane vítězem nad smrtí“ (*ṣaṇmāsān mṛtyujid bhavet*; 4.46d). V podstatě tedy jde o tantrickou vizualizační techniku.

⁶⁴¹ Dosud jediným autorem, jehož ambicí bylo komplexnější uchopení tohoto tématu, je STUART RAY SARBACKER, *Samādhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, Albany: State University of New York Press, 2005. Jde o sympatický pokus, leč ne příliš úspěšný. Autor se na základě zkoumání samádhi snaží „rozvinout nový metodologický přístup ke studiu jógy a meditace v náboženstvích Jižní Asie“ (s. 1), nicméně činí tak na velmi omezeném vzorku pramenů (jeho hlavními zdroji jsou *Pátañḍžalajógaśāstra* a Kamalašílova *Bhāvanākrama*, v menší míře pak tantrická *Sáadhanamálá*), takže výsledky jeho zkoumání mají značně omezenou platnost. Pro podobně odvážné metodologické studie o samádhi zjevně dosud nenastal čas, napřed bude nutné tuto látku důkladně zpracovat textově-historicky.

nutné zmínit alespoň několik skutečností, které nám napomohou porozumět tomu, co samádhi vlastně je, a jak tedy tato technika ošálení smrti může fungovat.

Samotná všudypřítomnost samádhi v indickém náboženském prostoru naznačuje, že tento pojem těžko může označovat jediný, koherentní a snadno vymežitelný jev. Ostatně už i fakt, že jak v odborné, tak populárněji orientované literatuře slovo samádhi nebývá nijak překládáno, poukazuje na šíři jeho možných obsahů.⁶⁴² Snad jedno z mála zobecnění, které lze o samádhi říci, je, že k jeho dosažení vede práce s vědomím a samotný stav je pak charakterizován nějakým mimořádným statusem vědomí. Může jít o jeho postupné ustávání, přes dokonalé ztotožnění s nějakým předmětem meditace až po jeho úplné stažení, čili naprosté ukončení činnosti vědomí, jak učí pataňdžaliovská jóga.⁶⁴³ V monisticky orientovaném tantrickém šivaismu může být obsahem samádhi právě naopak absolutní rozšíření vědomí, kdy jeho předmětem je pak celý vesmír.⁶⁴⁴ Konečně další odlišná cesta směřuje k úplnému zániku vědomí, jeho rozpuštění (*laya*).⁶⁴⁵

V jógových textech nalezneme všechna tato pojetí,⁶⁴⁶ takže musíme zapátrat po pasážích, které popisují typ samádhi, jenž by mohl z nějakého důvodu být prostředkem k ošálení smrti. Takové verše se skutečně v jógových dílech nacházejí a jejich společným jmenovatelem je, že vykreslují jógina v jakémsi kataleptickém stavu, v němž ustávají všechny běžné fyziologické funkce. Například *Amanaska* charakterizuje tento stav takto:

⁶⁴² V druhé polovině dvacátého století bylo mezi řadou autorů poměrně populární slovo *enstasis*, které pro samádhi zavedl MIRCEA ELIADE (*Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton: Princeton University Press, 1970, s. 76–84; v českém vydání s. 70–75); jeho rozbor provedl STUART RAY SARBACKER, „Enstasis and Ecstasis: A Critical Appraisal of Eliade on Yoga and Shamanism“, *Journal for the Study of Religion* 15.1 (2002): 21–37 (v mírně rozšířené podobě tato studie tvoří třetí kapitolu jeho knihy *Samādhi*). Sám jsem po nějakou dobu tento pojem na přednáškách užíval, než mi došlo, že nepostihuje obsah samádhi v jeho možné šíři.

⁶⁴³ Pojetí samádhi v pataňdžaliovské józe je zpracováno například v těchto studiích: OBERHAMMER, *Strukturen Yogischer Meditation*, s. 134–230; IAN WHICHER, *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*, Albany, NY: State University of New York Press, 1998, *passim*; IAN WHICHER, *Cognitive Samādhi in the Yoga-Sūtra-s*, Adyar, Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1997; PHILIPP ANDRÉ MAAS, „The So-Called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra“, in ELI FRANCO (ed.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, 263–282. Populárnější, avšak hodnověrný výklad různých typů samádhi obsahuje TARA MICHAËL, *Introduction aux voies du Yoga*, Paris: Desclée de Brouwer, 2017, s. 161–180.

⁶⁴⁴ Přesněji řečeno, tantrický šivaismus učí různé typy samádhi, jedním z nich je stav plně rozšířeného vědomí (*unmīlana samādhi*); viz JEFFREY S. LIDKE, „Interpreting Across Mystical Boundaries: An Analysis of Samādhi in the Trika-Kaula Tradition“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*, Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 143–179.

⁶⁴⁵ Dobrou představu o pestrosti pojetí samádhi v indických tradicích si lze udělat na základě ukázek z různých textů, které v kapitole „Samādhi“ přeložili JAMES MALLINSON a MARK SINGLETON, *Roots of Yoga*, London: Penguin, 2017, s. 323–358.

⁶⁴⁶ Výmuvně je, že *Hathapradīpikā* uvádí šestnáct synonym pro samádhi (*rājayogaḥ samādhiś ca unmanī ca manonmanī | amaratvaṃ layas tattvaṃ sūnyāśūnyam paraṃ padam ||4.3|| amanaskaṃ tathādvaitaṃ nirālambaṃ nirañjanam | jīvanmuktīś ca sahaḥ turyā cety ekavācakaḥ ||4.4||*).

(2.21) Blaženosti dojde znalec jógy, jehož nádech i výdech je zničen, jehož vnímání předmětů ustalo, jenž je nehybný a jenž nic nekoná. (2.22) Když ustanou veškeré záměry a jakýkoli pohyb, nastane rozpuštění/ponoření (*laya*), vnímatelné jen v sobě, jsoucí mimo řeč.⁶⁴⁷

Vidíme tedy, že jógin je zcela znehybněn, nemá žádné sensorické vjemy zvnějšku a dokonce nedýchá, přesto je ale jeho stav charakterizován jako blaho, jež si on sám uvědomuje. Podrobnější popis nabízí *Vivékamártanda*:

(166) Jógin v samádhi nevnímá pach, chuť, tvar, dotek, zvuk, sebe ani někoho jiného.

(167) Jógin v samádhi nevnímá horko a chlad, ani strast a blaho, ani hrdost či potupu.

(168) Jógin v samádhi není pohlčován smrtí, není poután plody činů ani není trýzněn nemocemi. (169) Jógin v samádhi je nezranitelný jakoukoli zbraní, žádný člověk ho nemůže zabít, nemůže být ovládnut mantrami a čarodějnými prostředky.⁶⁴⁸

Další pasáže hovoří v podobném duchu a všem dominuje představa ustání tělesných funkcí, které jsou spolu vzájemně provázané, tedy pohyb dechu a činnost mysli, přičemž některé texty k tomu přidávají i pohyb semene. *Hathapradípiká* tuto skutečnost v pasáži o samádhi shrnuje takto:

(4.21) Jedině ten, kdo spoutá mysl, spoutá dech. A kdo spoutá dech, spoutá mysl. (4.23) Kde zaniká mysl, tam zaniká i dech. Kde zaniká dech, tam zaniká mysl. (4.28) Když je ustálena mysl, je znehybněn dech, pak se nehybným stane i semeno. V důsledku znehybnění semene vždy povstává mocnost⁶⁴⁹ a pevnost těla.⁶⁵⁰

Některé texty přirovnávají takovému jóginovo tělo ke kusu dřeva,⁶⁵¹ což pěkně vystihuje tento kataleptický stav. Občas se ale vyskytne ještě jiné přirovnání: jógin ve stavu samádhi je „jako mrtvý“ (*mṛtavat*).⁶⁵² *Hathapradípiká* uvádí obě metafory hned za sebou:

(4.106cd) Ve stavu *unmaní* (=samádhi) bude tělo jistě jako dřevo. (4.107) Jógin bude osvobozen od všech stavů, zbaven veškerého myšlení, bude jako mrtvý a bezpochyby

⁶⁴⁷ *pranaṣṭocchvāsaniśvāsaḥ pradhvastaviṣayagrahaḥ | niśceṣṭo nirgatārambho hy ānandaṃ yāti yogavit ||2.21|| ucchinnasarvasaṅkalpo niḥśeṣāśeṣaceṣṭitaḥ | svāvagamyo layaḥ ko 'pi jāyate vāgagocaraḥ ||2.22||.*

⁶⁴⁸ *na gandhaṃ na rasaṃ rūpaṃ na ca sparśaṃ na nisvaraṃ | nātmānaṃ na paraṃ vetti yogi yuktaḥ samādhinā ||166|| nābhijānāti śiṭoṣṇaṃ na duḥkhaṃ na sukhaṃ tathā | na mānaṃ nāpamānaṃ ca yogi yuktaḥ samādhinā ||167|| khādyate na ca kālena bādhyate na ca karmaṇā | pīḍyate na ca rogeṇa yogi yuktaḥ samādhinā ||168|| abhedyah sarvaśāstrāṇāṃ avadhyah sarvadehinām | agrāhyo mantrayantrāṇāṃ yogi yuktaḥ samādhinā ||169||.*

⁶⁴⁹ Není mi vůbec jasné, co zde znamená slovo *sattva*. Brahmánandův komentář celý verš jen duchapustě parafrázuje, doplňuje ale slovo „síla“ (*bala*), což je jeden z možných významů tohoto slova, takže zde překládám *sattva* jako „mocnost“.

⁶⁵⁰ *pavano badhyate yena manas tenaiva badhyate | manaś ca badhyate yena pavanas tena badhyate ||4.21|| mano yatra vilīyate pavanas tatra līyate | pavano līyate yatra manas tatra vilīyate ||4.23|| manaḥ sthairyē sthīro vāyus tato binduḥ sthīro bhavet | bindusthairiyāt sadā sattvaṃ piṇḍasthairyaṃ prajāyate ||4.28||.*

⁶⁵¹ HTK 51.18c (*kāṣṭhakudyavat*), „touto jógou se stane dřevem“ (*yogenānena kāṣṭhā syāt*, HTK 51.54a).

⁶⁵² HTK 51.75c; NBU 52a; ŠYP 5.25b; YBhD 1.65c.

bude osvobozen. (4.108) Jógín v samádhi není požírán smrtí, není poután činy ani není nikým podroben.⁶⁵³

Celá tato pasáž začíná o tři verše dříve a jógín je tu zván „člověk, jenž ošálí smrt“.⁶⁵⁴ Zdá se dokonce, že v některých jógových tradicích bylo právě samádhi považováno za nejlepší či nejvznešenější prostředek k ošálení smrti. Poslední, osmá kapitola *Vasiṣṭhasamhity*, jež nabízí seznam těchto prostředků,⁶⁵⁵ vrcholí právě pasáží o samádhi:

(8.59ab) Nebo ponořiv se do samádhi, nechť ošálí přicházející smrt. [...] (8.61cd–62) Kdo se pomocí samádhi stane osvobozen od vznikání a zanikání,⁶⁵⁶ tak speciálně právě ten, synku, se stane vítězem nad smrtí a znalcem jógy.⁶⁵⁷

Žádné další podrobnosti, jak ošálení smrti pomocí samádhi přesně probíhá, nám však texty neposkytují. Zejména je znepokojující, že ačkoli tento typ samádhi popisují mnohé pasáže v jógových dílech, téměř nikde se nedozvídáme, co následuje pak. Dikce některých těchto pasáží totiž vyznívá, jako by jógín měl v tomto kataleptickém stavu setrvat po zbytek života.⁶⁵⁸ To se mi však nezdá pravděpodobné. Jeden pozoruhodný detail uvádí k této situaci *Juktabhavadéva*. Zde se dozvídáme, že „když je takto tělo uchráněno pomocí samádhi a smrt odejde, pak pro návrat ze samádhi student nebo přítel tře jógínovu šešulku (*brahmarandhra*) přepuštěným máslem“.⁶⁵⁹ Z tohoto verše je zjevné, že jógín se ze samádhi vrací k normálnímu životu.

⁶⁵³ *kāṣṭhavaj jāyate deha unmanāvasthayā dhruvam ||4.106|| sarvāvasthāvinirmuktaḥ sarvacintāvivarjitaḥ | mṛtavat tiṣṭhate yogī sa mukto nātra saṁśayah ||4.107|| khādyate na ca kālena bādhyate na ca karmaṇā | sādhyate na sa kenāpi yogī yuktaḥ samādhinā ||4.108||.*

⁶⁵⁴ *puruṣaḥ kālavañcakaḥ*, HP 4.103d.

⁶⁵⁵ Celá kapitola je uvozena otázkou Vasiṣṭhova syna: „Jakým prostředkem, vznešený, znalec smrti překoná smrt?“ (*kenopayena bhagavan kālam tarati kālavit*; 8.1ab), načež otec zahajuje výklad: „Rozpoznáv čas vlastní smrti pomocí vnějších i vnitřních znamení...“ (*vinīcityātmanaḥ kālaṁ bāhyābhyantaralakṣaṇaiḥ*; 8.3ab).

⁶⁵⁶ Použitá dvojice slov *bhāva* a *abhāva* sice obvykle v tomto spojení znamená „bytí a nebytí“, „existence a neexistence“, v daném kontextu se mi ale zdá pravděpodobnější, že verš popisuje nesmrtelného jógína, který již nebude umírat a znovu se rodit. Navíc, jak už jsem uvedl u výkladu slova *bhāvanā*, slovesný kořen *vbhū* má především význam „stávat se“, takže překlad „vznikání a zanikání“ je jistě možný.

⁶⁵⁷ *yad vā samādhim abhyasya vañcayet kālam āgatam |8.59ab| bhāvābhāvavinirmuktaṁ bhāvayed yaḥ samādhinā ||8.61cd|| so 'pi putra viśeṣeṇa mṛtyujid yogavid bhavet ||8.62||.*

⁶⁵⁸ O tom, že určitý typ samádhi vede k trvalému kataleptickému stavu, je přesvědčen JASON BIRCH, jak vyplynulo z debat nad rukopisem jeho článku „The Quest for Liberation-in-Life: A Survey of Early Works on Haṭha- and Rājayoga“, in GAVIN FLOOD (ed.), *The Oxford History of Hinduism: Hindu Practice*, Oxford: Oxford University Press, 2020, v němž tuto domněnku uvádí. Tuto komplikovanou otázku se před pár lety snažil otevřít PETER SCHREINER v příspěvku „How to Come out of Samādhi?“, in ANDREAS BIGGER et al. (eds.), *Release from Life – Release in Life: Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern: Peter Lang, 2010, s. 197–210, avšak jeho studie žádnou diskusi mezi badateli nevyvolala. Je zřejmé, že toto téma vyžaduje podrobnější prozkoumání, nicméně představa, že kýženým výsledkem jógové praxe a ošálení smrti je jakýsi věčný kataleptický stav, mě nijak neuspokojuje.

⁶⁵⁹ *evaṁ ca dehadhāraṇāpakṣe samādhya saṁgena apamṛtyusamaye apavāhite śiṣyaḥ sakhā vā samādhyaṣāgamāya sādhakasya brahmarandhre navanītaṁ marḍdayet ||11.160||.*

Pěknou ilustrací této skutečnosti je i jedna epizoda z hagiografie slavného světce Rámánandy.⁶⁶⁰ Ten ještě jako mladý student potkal ve Váránasí svého budoucího učitele Rághavánandu, jenž mu vyjevil nemilou skutečnost, totiž že ho čeká brzká smrt. Rámánanda tedy požádal Rághavánandu o ochranu. Ten mu udělil zasvěcení do rámaistické tradice a naučil ho jógovým technikám, díky nimž byl schopen dosáhnout samádhi. V tomto stavu, kdy působil, jako by byl ve skutečnosti mrtvý, oklamal smrt a byl tak zachráněn.

Vidíme tedy, že typ samádhi, jímž je možné ošálit smrt, je jakýsi liminální stav mezi životem a smrtí. Jógin při něm dokáže zastavit své životní funkce, takže vypadá, jako by byl již mrtvý. Ve skutečnosti ale zažívá dokonalé blaho, ba dokonce je tento stav spojován s konečným osvobozením. V případě této techniky je na místě mluvit o „ošálení smrti“, neboť ta je tu skutečně podvedena. Pochopitelně žádný text to takto explicitně nepopisuje, můžeme si ale představit, že poslové smrti si přijdou pro daného jedince, jenže ten už je z jejich pohledu mrtvý, takže se s nepořízenou obrátí zpět. Samozřejmě to předpokládá, že bůh smrti Jama vysílá své posly pro každého člověka jen jednou. To ale odpovídá indické představě, podle níž je okamžik smrti pevně stanoven a zapsán v knize osudů. Pokud tento okamžik smrti a její pomocníci z nějakého důvodu propásnou, člověk je zjevně zachráněn.

8.2.3 Odchod do jiného těla

Poslední technika ošálení smrti, kterou si představíme, je opět ve svém základním principu jednoduchá: podobně jako v předchozích případech musí napřed jógin rozpoznat předurčený okamžik svého konce a když má tento kritický čas nastat, opustí své tělo a vstoupí do jiného těla. Jeho původní tělo je tak – na rozdíl od stavu samádhi – opravdu mrtvé, takže smrt nemůže uspět.⁶⁶¹ Je to zkrátka jako kdyby si eskorta přišla pro někoho domů, na místě ale nikoho nezastihla, takže se s nepořízenou vrátí zpět. Jakmile nebezpečný okamžik pomine, jógin se může navrátit zpátky do svého těla.

Schopnost opustit vlastní tělo, vstoupit do jiného těla a zase se vrátit zpět je v Indii považována za základní jógovou dovednost, s jejímiž popisy se setkáme již v *Mahábháratě* a dalších zakládajících textech hinduismu,⁶⁶² stejně tak se ale běžně objevuje v dílech

⁶⁶⁰ Příběh pochází z populární verze Nábhdásova díla *Bhaktamāl*, z textu jménem *Bhaktisudhāsvād-tilak*, jehož autorem je Sítárámšaran Bhagvād Prasád, známý jako „Rúpkalá“; DANIELA BEVILACQUA, *Modern Hindu Traditionalism in Contemporary India: The Śrī Maṭh and the Jagadguru Rāmānandācārya in the Evolution of the Rāmānandī Sampradāya*, London: Routledge, 2018, s. 25.

⁶⁶¹ Za obdobu této techniky lze považovat postup, kdy životní sílu ze smrti ohroženého těla vytáhne na čas někdo jiný, typicky guru. Takto dle sikhské varianty Rámánandova životního příběhu byl tento světec zachráněn v okamžiku své předurčené smrti svým učitelem Rághavánandou; BEVILACQUA, *Modern Hindu Traditionalism in Contemporary India*, s. 33.

⁶⁶² Několik pasáží z *Mahábháraty* a dalších textů překládá a rozebírá DAVID WHITE v kapitole „The Science of Entering Another Body“ v knize *Sinister Yogis* (s. 122–166) a v příspěvku „How Big Can Yogis Get? How Much Can

buddhistických,⁶⁶³ džinistických i ve světské vyprávěcí literatuře.⁶⁶⁴ Patrně vůbec nejznámějším zpracováním je příběh filosofa Šankary:⁶⁶⁵ v debatě s učenou manželkou jiného filosofa se jinak neporazitelný Šankara dostal do úzkých, když přišlo na téma znalosti kámašástrové literatury a jejího uplatnění v praxi. Šankara byl pochopitelně přísný asketa bez sebemenší erotické zkušenosti. Situaci vyřešil tak, že vstoupil do těla právě zemřelého panovníka, v jeho těle si pak v královském harému doplnil chybějící vzdělání, vrátil se zpět do svého těla a filosofovu manželku v debatě porazil.⁶⁶⁶ Díky ohromné popularitě a vážnosti, jíž se Šankara v Indii dosud těší, je tedy schopnost vstoupení do cizího těla v indickém prostředí velmi dobře známa a je považována za cosi zcela normálního, co by měl každý vyspělý jógin umět.

Již z popisů této dovednosti v *Mahábháratě* je zřejmé, že klíčovou roli v přestupu do jiného těla hraje práce s dechem, podrobnější technický výklad celé praktiky se ale objevuje až v některých tantrických textech, které tuto schopnost řadí mezi tělesné dokonalosti (*siddhi*).⁶⁶⁷ V jógových spisech se důkladnější zpracování této látky téměř nevyskytuje. Nejobsáhlejší výklad zřejmě nabízí Hémačandrova *Jógašástra* na konci páté kapitoly věnované různým divinačním technikám určení okamžiku smrti:

(5.264) Nechť [jógin] otevře dolů směřující lotos srdce naplněný nádechem, pomocí zádrže dechu ho probudí – jeho proud bude směřovat vzhůru. (265) Pak pomocí zadržení vytáhne dech z lotosu srdce, prorazí uzel na cestě horního toku a přivede jej do Brahmova města [na vrcholu hlavy]. (266) Jógin usilující o tento úkon vstoupí do samádhi, stáhne dech z Brahmova města a velmi jemně provádí pronikání do

Yogis See?“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 61–76.

⁶⁶³ Přítomnost této techniky v buddhistických textech může na první pohled vypadat překvapivě, neboť na rozdíl od hinduistů a džinistů nemohou buddhisté hovořit o vstupu duše do jiného těla. Podle nich jógin nechává vstoupit do cizího těla své vědomí. Tato technika, zvaná „vstup do pevnosti“ (*purapraveša*) je jednou z poddisciplín v Nárópově tantrickém systému šesti dharem; ULRICH TIMME KRAGH, *Tibetan Yoga and Mysticism: A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2015, s. 358, 368, 394 a 518.

⁶⁶⁴ Řadu odkazů na toto téma v indických textech shromáždil MAURICE BLOOMFIELD, „On the Art of Entering Another’s Body: A Hindu Fiction Motif“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 56.1 (1917): 1–43; tato studie se však primárně zaměřuje na vyprávěcí literaturu.

⁶⁶⁵ Autoři Šankarových hagiografií však základ této epizody převzali z příběhu o Matsjéndranáthovi; Kiss, *Matsyendranātha’s Compendium (Matsyendrasamhitā)*, s. 48–51.

⁶⁶⁶ Celý příběh je složitější a mnohem barvitější a je zpracován v několika Šankarových hagiografiích. Jeho souhrn a rozbor podává např. FREDERICK M. SMITH, *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, New York: Columbia University Press, 2006, s. 294–297.

⁶⁶⁷ Odkazy na některé tantry uvádí MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*, pozn. 439 na s. 237; stručný výklad této techniky zpracoval SHAMAN HATLEY v hesle „parakāyapraveša“, in DOMINIC GOODALL a MARION RASTELLI (eds.), *Tāntrikābhīdhānakośa III*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013, s. 384–385.

chomáčků bavlny z byliny *arka*. (267) Po opakovaném nácviku pak neúnavně, pravidelně a soustředěně provádí pronikání do pupat jasmínu apod. [...] (269) Když pak zvládl tento cíl a je schopen spojit svůj dech s těmito předměty, nechť proniká do těl malých ptáčků. (270) Po tomto nácviku odhodlaný a soustředěný [jógin] s ovládnutými smysly proniká do hmyzu, včel a gazel. (271) Takto vstupuje a vystupuje do těl lidí, koní a slonů. Nechť takto provádí přenos postupně i do hliněných a kamenných soch. (272) Tímto způsobem může vstoupit levou nosní dírkou do mrtvých těl, vstup do živých těl tu však z obavy z prohřešku vyložen není.⁶⁶⁸

Vidíme tedy, že vstup do jiného lidského těla je podle Hémačandry napřed nutné dobře natrénovat na různých jiných věcech a živočiších. Hémačandrovo džinistické náboženství mu neumožňuje, aby ve svém textu doporučoval a popisoval vstup do jiného živého člověka, neboť to podle něj vede ke zničení životního dechu v tomto druhém jedinci.⁶⁶⁹ To tantrické texty podobné zábrany nemají a občas zmiňují techniku vstupu do jiného těla v souvislosti s velmi agresivními rituály, kdy cílem je po vstoupení do těla oběti vysát z něj veškerý nektar nesmrtelnosti, což má jistě fatální následky.⁶⁷⁰ Zmínky v jógových textech jsou natolik stručné, že nám nedovolují rozhodnout, zda má při ošálení smrti jógin vstoupit do živého či mrtvého těla.⁶⁷¹ Jediné dva podrobnější výklady si protiřečí: *Džógapradípiká* praví, že může vstoupit „do jakéhokoli mrtvého těla, které spatří“,⁶⁷² naproti tomu *Amrtakunda* říká, že může vstoupit „do jiného těla, ať živého, či mrtvého“.⁶⁷³ Každopádně žádný z popisů dostupný v jógových textech není podrobný natolik, abychom si mohli udělat přesnou představu o celé technice vstupu do jiného těla. I Hémačandrův výklad je zjevně velmi fragmentární, neboť mluví jen o dechu, ačkoli je zřejmé – a tantrické texty to potvrzují – že dech je pouze

⁶⁶⁸ *pūritaṃ pūraṅgādhomukhaṃ hṛtpadmam unmiṣet | ūrdhvaśroto bhavet tac ca kumbhakena prabodhitam ||5.264|| ākṣipya recakenātha karṣed vāyuṃ hṛdambujāt | ūrdhvaśrotaḥ pathagranthiṃ bhittvā brahmapuraṃ nayet ||5.265|| brahmarandhrān niṣkramayya yogī kṛtakutūhalaḥ | samādrito 'rkatūleṣu vedhaṃ kuryāc chanaiḥ śanaiḥ ||5.266|| muhus tatra kṛtābhyāso mālatimukulādiṣu | sthiralakṣatayā vedhaṃ sadā kuryād atandritaḥ ||5.267|| eteṣu labdhalakṣo 'tha vāyusamyojane paṭuḥ | pakṣikāyeṣu sūkṣmeṣu vidadhyaḍ vedham udyataḥ ||5.269|| pataṅgabhṛṅgakāyeṣu jātābhyāso mṛgeṣv api | ananyamānaso dhīraḥ saṃcared vijitendriyaḥ ||5.270|| narāśvakarikāyeṣu praviśan niḥsarann iti | kurvīta saṃkramaṃ pustopalarūpeṣv api kramāt ||5.271|| evaṃ parāśudeheṣu praviśed vāmanāsayā | jīvaddehapraveśas tu nocyate pāpaśaṅkayā ||5.272||.*

⁶⁶⁹ Nicméně ve svém autokomentáři k tomuto verši techniku vstupu do živého těla bez rozpaků vyložil. Překlad této části komentáře pořídili MALLINSON a SINGLETON, *Roots of Yoga*, s. 430–431.

⁶⁷⁰ Aktérkami takovýchto útoků jsou zpravidla nebezpečné jóginí, které si chce tantrik svým rituálem naklonit. Pokud však udělá nějakou chybu a rituál se zvrtné, zaplatí za to nejvyšší cenu; SHAMAN HATLEY, „Sisters and Consorts, Adepts and Goddesses: Representations of Women in the Brahmayāmala“, in NINA MIRNIG, MARION RASTELLI a VINCENT ELTSCHINGER (eds.), *Tantric Communities in Context*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2019, s. 72–73.

⁶⁷¹ BKhP ad 3.32; HTK 47.10; ŚS 5.111; YBhD 11.154; YSS s. 32; YŚU 4.48.

⁶⁷² *jo koī mṛtaka tana ko deśai*; JP 795c. Výklad vstupu do jiného těla je v tomto textu poměrně podrobný, zaujímá verše 792–798 a *dóhu* 799.

⁶⁷³ *Ḥauḍ al-ḥayāt* 7.13, přeloženo v MALLINSON a SINGLETON, *Roots of Yoga*, s. 432 (nepublikovaný překlad CARLA ERNSTA).

přenašečem životní síly, ducha, duše či čehokoli jiného, co je zkrátka nositelem života a podstatou člověka.⁶⁷⁴

Naproti tomu velmi podrobný popis vstupu do jiného těla přináší Congkhapův komentář k Náróповě dílu *Šestero dharem*.⁶⁷⁵ Jeho užitek je ale pro naše zkoumání poněkud omezený, protože v tomto případě nejde o skutečné ošálení smrti, nýbrž o zajištění pokračování života v novém těle. Pokud je někdo nemocný nebo starý a je zjevné, že kvůli tomu nedokáže naplnit svou cestu, má si vybrat čerstvou mrtvolu a do ní nechat vstoupit své vědomí. Podobně jako v Hémačandrově popisu, trénink této techniky může provádět na zvířatech. Když se po půl měsíci potvrdí, že se v novém těle dobře usadil, pak je jóginovo předchozí tělo rituálně spáleno. Tato technika nesmrtelnosti tedy funguje na úplně jiném principu. Na druhou stranu v tibetských hagiografiích velkých siddhů se nezdá objevuje situace, kdy se jógin po krátkém pobytu v těle nějakého zvířete či člověka navrácí do svého původního těla.⁶⁷⁶ Nezdá se ale, že by někdo tuto akci podnikal za účelem oklamání smrti.

Úspěch ošálení smrti pomocí vstupu do jiného těla je podobně jako v případě samádhi založen na podmínce, že člověk může zemřít jen jednou, a to v určený okamžik smrti. Pokud se mu jakýmkoli způsobem podaří tento kritický okamžik přežít, je zachráněn a stává se tak nesmrtelným. Je samozřejmě mrzuté, že jógové texty jsou tak skoupé na podrobnější informace k této technice, takže naše znalosti zůstávají velmi omezené. Zdá se, že právě tento způsob ošálení smrti patřil k tajnému učení, které nikdy nebylo ve své úplnosti písemně zaznamenáno. Některé texty říkají zcela jasně, že tuto nauku má jógin získat od učitele.⁶⁷⁷ Ilustrativní je v tomto ohledu *Hathatattvakaumudí*. Poslední kapitola tohoto rozsáhlého kompendia ve svém úvodu praví, že je věnována ošálení smrti. Následuje popis různých znamení smrti a v okamžiku, kdy očekáváme výklad jednotlivých způsobů oklamání smrti, text náhle končí konstatováním:

Jógin, jenž usiluje o úspěch, musí učení hatha[jógy] nanejvýš tajit. Je-li utajeno, je mocné, je-li však vyzraženo, je jalové.⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ V sanskrtských textech je tato oživující podstata většinou nazvána *jīva*.

⁶⁷⁵ GLENN H. MULLIN, *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary Entitled A Book of Three Inspirations: A Treatise on the Stages of Training in the Profound Path of Naro's Six Dharmas, Commonly Referred to as The Three Inspirations*, Boston, Mass: Snow Lion, 2005, s. 215–219.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, s. 87–89; DANIEL BEROUNSKÝ, „Entering Dead Bodies and the Miraculous Power of the Kings: The Landmark of Karma Pakshi's Reincarnation in Tibet, Part II“, *Mongolo-Tibetica Pragensia* 4.2 (2011): 7–29, s. 10–12. BEROUNSKÝ se zde podivuje (s. 12), proč byl v Tibetu tento rituál nazván „vstup do pevnosti“ (*grong 'jug*, **purapraveša*), když v Indii se používají jiné termíny. Nicméně pojem *purapraveša(na)* (případně jeho synonymum *purasaṅkramana*) se vyskytuje v řadě tanter, přičemž slovo *pura* (v základním významu „opevněné město“, „pevnost“) je jedním z mnoha sanskrtských pojmů pro tělo užívaných v tantrických textech.

⁶⁷⁷ „Učení obdrží díky laskavosti učitele“ (*guru ki kripā jukti so pāi*; JP 796b); podobně: „jak vstoupit do jiného těla se jistě dozví z úst učitele“ (*parakāya paravesa no gurumuṣa pāvai dhīra*; JP 799a).

⁶⁷⁸ *haṭhavidyā param gopyā yoginā siddhim icchatā | bhaved vīryavatī guptā nirvīryā tu prakāśitā* ||HTK 56.24|| = HP 1.11, ŚS 5.254.

To je samozřejmě značně frustrující zjištění pro každého, kdo usiluje o ošálení smrti. Nás však zajímá otázka charakteru nesmrtelnosti a pro ní jsou dostatečně vypovídající i ty sporadické informace, které ke vstupu do jiného těla jógové texty nabízejí. Je zjevné, že jógin dosahuje nesmrtelnost v daném fyzickém těle. Nikde není žádný náznak, že by mělo docházet k nějaké proměně těla. Jógin se zkrátka vrací přesně tam, odkud si na chvíli odskočil, tedy do svého materiálního těla.

9 ZÁVĚR

Na počátku našeho pátrání stála otázka po charakteru nesmrtnosti v jógových textech. Jinými slovy, cílem této práce bylo zjistit, v čem přesně spočívá nesmrtnost, o níž jógové spisy tak často mluví. Záhy jsme viděli, že odpovědět na tuto otázku znamená vyřešit dilema, v jakém těle jógin nesmrtnosti dosahuje, tedy zda se tak děje v nějakém proměněném, duchovním těle, nebo zda je možné stát se nesmrtným v daném biofyzickém těle. Východiskem zkoumání tohoto problému byl takřka konsensus badatelské obce (který pak po celou dobu stál implicitně v pozadí práce), podle něhož jógin v průběhu své praxe postupně proměňuje vlastní tělo tak, až ve výsledku získá jakési nemateriální, spirituální tělo, které je nesmrtné.

Mým cílem bylo jednak ukázat, že toto pochopení charakteru nesmrtnosti v jógových textech je mylné, jednak předložit argumenty pro opačnou interpretaci, tedy pro koncept fyzické nesmrtnosti. První úloha byla vcelku snadná, neboť z analýzy jógových textů vyšlo najevo, že koncept tělesné transformace vrcholící v duchovním nesmrtném těle se v těchto dílech nevyskytuje. V kapitole 5.5 jsem pak navrhl výklad, jak mohlo dojít k tomu, že se myšlenka spirituální tělesné nesmrtnosti stala všeobecně přijímanou, ač nemá žádnou oporu v jógových pramenech.

Pracnější byl druhý úkol, tedy prokázat, že indiští jógini považovali za možné dosáhnout nesmrtnost ve svém fyzickém těle, takže zmínky o nesmrtnosti v jógových dílech je třeba chápat v tomto smyslu. Tomuto problému jsou zasvěceny kapitoly šestá až osmá, přičemž každá z nich představuje určitou techniku, rozbor jejíhož mechanismu umožňuje dokázat, že výsledkem je skutečně nesmrtné biofyzické tělo. Šestá kapitola se zabývá nektarem nesmrtnosti a ukazuje, že dokud je tato látka přítomna v těle, tak člověk žije, tudíž princip dosažení nesmrtnosti v tomto případě spočívá v dovednosti zabránit ztrátě této životadárné tekutiny. Mechanismus další techniky je vysvětlen v sedmé kapitole. Jógin díky ovládnutí jednotlivých žvlů získá nezničitelné tělo, které nemůže být poškozeno žádným z těchto žvlů. Konečně osmá kapitola představuje způsob dosažení nesmrtnosti založený na jóginově schopnosti rozpoznat čas své smrti a těsně před tímto kritickým okamžikem provést její ošálení tím, že zaplaví tělo nektarem nesmrtnosti, vstoupí do liminálního stavu samádhi nebo dokonce na čas odejde do jiného těla.

Analýza textových dokladů těchto tří technik prokázala, že jejich úspěšné provedení není spojeno s nějakou proměnou fyzického těla. Mechanismy jednotlivých technik jsou srozumitelné a zjevně nevyžadují žádnou tělesnou transformaci. Sečteno a podtrženo, z celého zkoumání plyne jednoduchý závěr: podle jógových textů, a to jak v sanskrtu tak v dalších indických jazycích, úspěšný jógin se může stát nesmrtným ve svém současném fyzickém těle. *Quod erat demonstrandum.*

Tím je naše zkoumání po charakteru nesmrtelnosti v jógových textech v tuto chvíli ukončeno. Rozhodně to ale neznamená, že je tak badatelsky vyčerpané celé téma. Konec konců tato práce je první svého druhu, takže jí náleží spíše přízvisko pionýrská než definitivní. Rozšířit by se dala několikerými cestami. Tou méně zajímavou by bylo podpořit předložené argumenty dalšími textovými doklady. Na začátku jsem uvedl, že nemám v úmyslu citovat veškeré příklady z jógových textů, tudíž v tomto ohledu předložená práce neaspiruje na úplnost. Výrazně jsem omezil zejména doklady z jógových pasáží v tantrách, takže ty by bylo možné doplnit. Dále jsem se po značném váhání nakonec rozhodl nezpracovat – až na několik málo výjimek – jinak bohatý relevantní materiál z *Tirumandiram*. Jak už jsem uvedl, tamilštinu neovládám a dostupný překlad do angličtiny, byť obsahuje rozsáhlý komentář, nepovažuji za spolehlivý. Stejně tak jsem nezohlednil rané náthovské texty v urijštině.⁶⁷⁹ Zabývám se jimi příliš krátkou dobu na to, než abych mohl říci, že mám do tohoto korpusu, navíc poměrně rozsáhlého, hlubší vhled.

Jiné možné rozšíření práce by spočívalo v pátrání po dalších způsobech dosahování nesmrtelnosti, které jsou v jógových textech zmiňovány. Musely by to být samozřejmě jen techniky, u nichž je šance odhalit mechanismus jejich fungování. Prvním takovým kandidátem by byla kontrola dechu (*prāṇāyāma*).⁶⁸⁰ Ta je v souvislosti s nesmrtelností v jógových dílech uváděna poměrně často, byť její princip není na první pohled zřejmý. Domnívám se však, že se mi podařilo najít interpretační klíč těchto pasáží, který ale zatím nechci prozrazovat. Pravdou je, že povědomí o pránájámě jako cestě k nesmrtelnosti je v Indii poměrně rozšířené, a to i díky populárnímu příběhu o Bhušundovi z dobře známého textu *Jógavāsiṣṭha*.⁶⁸¹ Bhušunda je sice vrána, nicméně v indickém prostředí figuruje jako archetypální nesmrtelný jógin, který svého cíle dosáhl úspěšným ovládnutím dechu.⁶⁸²

Dalším tématem, kterým by bylo na místě se zabývat, je otázka, kam se jógové usilování o nesmrtelnost vytratilo. To je látka příliš komplikovaná na to, aby ji bylo možné nějak stručně shrnout, nicméně alespoň pár postřehů si v závěru této práce zaslouží. Většina textových dokladů, které jsem v průběhu zkoumání citoval, pochází z raných hathajógových děl, kde toto téma hrálo prominentní roli. Při popisu pramenů jsme v kapitole 2.3 viděli, že v důsledku postupné védántizace jógy se od šestnáctého a zejména sedmnáctého století

⁶⁷⁹ Jde o díla *Śíśuveda*, *Amarakoṣagītā*, *Saptāṅgayogasāraṭīkā*, *Gobindacandra*, *Śivasvarodaya*, *Gorekhasaṃhitā*, *Aṣṭāṅgayogadhāraṇā* a *Aṣṭāṅgalekhana*, která ve své knize shromáždil BAṂŚĪDHAR MAHĀNTI, *Oḍiśār nātha sampradāya o nātha sāhitya*, Kaṭak: Phreṅds pabliśars, 1968.

⁶⁸⁰ Rozbor této techniky jsem měl v plánu přednést v příspěvku na další *World Sanskrit Conference*, která se měla konat v lednu 2020 v australské Canbeře (můj příspěvek nazvaný „Breath-control as a yogic means of achieving immortality?“ byl přijat k prezentaci v jógovém panelu). Kvůli pandemii byla ale konference odložena.

⁶⁸¹ Analýzu Bhušundova příběhu a jeho dechové praxe zpracoval STHANESHWAR TIMALSINA, „Liberation and Immortality: Bhuṣuṇḍa’s Yoga of Prāṇa in the Yogavāsiṣṭha“, in KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden: Brill, 2012, 303–325.

⁶⁸² Není proto překvapivé, že Raghuvíra ve svém díle *Kumbhakapaddhati*, věnovaném různým dechovým technikám, Bhušundu opakovaně zmiňuje (KP 11d, 44c, 280c).

proměňuje i charakter její literatury. Valná část z dochovaných textů nevznikla přímo v jógovém prostředí, nýbrž ji zkompilevali védántoví učenci, takže o skutečném dění v pozdně středověké indické józe nám tato díla mnoho nevypovídají. Nemůžeme z nich tedy jednoznačně vyvodit, zda i v tomto období bylo téma nesmrtnosti pro indické jóginy stejně důležité, jako tomu bylo předtím.

Na první pohled by se mohlo zdát, že nikoli. Když se totiž podíváme na jógové prostředí v době, kdy o něm konečně máme bohatší a pestřejší prameny, tedy na konci devatenáctého a v prvních dekádách dvacátého století, zjistíme, že téma nesmrtnosti z něj prakticky zmizelo. Z toho by se dalo usoudit, že význam nesmrtnosti coby cíle jógové praxe postupem času slábl, až se nakonec vytratil docela. Dobře by to korespondovalo i s tím, jak Indie od poloviny devatenáctého století hltala poznatky západní vědy a jak se mnohé indické elity snažily ukázat, že sanskrtská vzdělanost je s moderní vědou ve skutečnosti v souladu. V takovémto světonázoru pro možnost fyzické nesmrtnosti pochopitelně není místo.

Tento závěr by ale po mém soudu byl chybný. Díky pracím řady badatelů dnes víme, že poměrně dobře zdokumentované jógové prostředí první poloviny dvacátého století ve skutečnosti představuje osobitý svět tzv. moderní jógy, která na předchozí indické jógové tradice navazovala jen ve velmi malé míře.⁶⁸³ Řada cílů středověké jógy se z její novodobé formy zcela vytratila, takže žádný z moderních indických guruů – až na jedinou výjimku – neučil, že jógin má směřovat k tělesné nesmrtnosti. Tou výjimkou byl Svámí Kṛpalvānanda (1913–1981),⁶⁸⁴ jenž byl na rozdíl od ostatních velkých postav tehdejší indické jógové scény minimálně ovlivněn dobovou védántou, Západem a Vivékānandovým pojetím hinduismu, nýbrž se obracel k textům klasické hathajógy, zejména pak k *Hathapradīpice*. K ní sepsal rozsáhlý komentář,⁶⁸⁵ v němž se zřetelně hlásí ke konceptu fyzické nesmrtnosti. Tento přístup však byl a zůstává v prostředí moderní globalizované jógy naprosto ojedinělý.

Dokážeme však vůbec něco říci o osudu konceptu tělesné nesmrtnosti vně této nově zformované jógy? Důkladná a spolehlivá odpověď na tuto otázku by bezpochyby vyžadovala

⁶⁸³ Studium moderní jógy je dnes bouřlivě se rozvíjející výzkumné téma. K významným zakládajícím monografiím patří JOSEPH S. ALTER, *Yoga in Modern India: The Body Between Science and Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2004; DE MICHELIS, *A History of Modern Yoga*; a SINGLETON, *Yoga Body*. Badatelé zabývající se moderní jógou jsou spojeni do neformální skupiny *Modern Yoga Research*, na jejichž webových stránkách lze nalézt mnoho užitečných informací a odkazů (<http://www.modernyogaresearch.org/>).

⁶⁸⁴ Známy též jako Šrí Kṛpālú či Bápudží. Zatím jde o nepříliš důkladně prozkoumanou postavu, základní údaje zpracovala ELLEN GOLDBERG, „Swami Kṛpalvānanda: The Man behind Kripalu Yoga“, *Religions of South Asia* 4.1 (2010): 67–88. V mírně aktualizované podobě publikovala pak autorka tuto studii ve sborníku *Gurus of Modern Yoga*, MARK SINGLETON a ELLEN GOLDBERG (eds.), New York: Oxford University Press, 2014, s. 171–189.

⁶⁸⁵ K dispozici mám pouze anglický překlad hindského originálu, který prvně vyšel patrně v roce 1974: YOGACHARYA KRIPALVANANDA, *Revealing the Secret: A Commentary on The Small Burning Lamp of Sun-Moon Yoga (The Hathayoga Pradīpika)* by Svātmarāma, Merimbula, N.S.W.: Yogeshwar Muni, 2002. Jeho analýzu provedla ELLEN GOLDBERG, „The Haṭhayogapradīpikā of Svātmarāma and the Rahasyabodhinī of Kṛpalvānanda“, *Journal of Indian Philosophy and Religion* 6 (2001): 1–36.

samostatný výzkum, nicméně alespoň základní obrázek načrtnout lze. Pro indický náboženský prostor je charakteristická představa, že opravdoví světci (ať už to jsou různí sádhuové, jógini, guruové, ale též muslimští pírové a fakírové) ve skutečnosti nikdy neumírají a jsou tedy nesmrtelní. Tuto představu je ale třeba skloubit s empirickou zkušeností, kdy tito světci nakonec přeci jen zemřou. Tedy přinejmenším se to tak jeví. K vysvětlení tohoto zdánlivého rozporu indické tradice nabízejí několik výkladových strategií.

První spočívá v tvrzení, že daný světec je sice nesmrtelný a mohl by tedy žít ve svém současném fyzickém těle libovolně dlouho, z různých důvodů se ale rozhodne stávající život dobrovolně opustit. Takovým důvodem často bývá ochota respektovat přirozený běh věcí a nezasahovat do něj svými mimořádnými schopnostmi.⁶⁸⁶ Jiným důvodem je splnění určité úlohy v tomto životě, takže světec již nemá proč tu nadále pobývat ve fyzickém těle. Nebo se může rozhodnout zemřít, poněvadž není uspokojen jednáním svých následovníků a svým předčasným odchodem je tak vytrestá a pokusí se je vyburcovat k větší náboženské horlivosti.⁶⁸⁷ Někdy nemusí být důvod smrti zřejmý, podstatné ale je, že vždy jde o dobrovolné rozhodnutí někoho, kdo má nad svou smrtí plnou vládu.⁶⁸⁸

Odlišná strategie je založena na přesvědčení, že ačkoli se světcovo tělo může jevit jako mrtvé, ve skutečnosti se nachází ve stavu hlubokého samádhi, v němž jsou všechny běžné fyziologické funkce pozastaveny. To je ostatně i jeden z důvodů, proč těla indických světců nebývají dle hinduistických předpisů spalována, nýbrž jsou pohřbívána (nejčastěji do země, výjimečně též do vody).⁶⁸⁹ Podstatné je, že tělo je pohřbeno v meditační pozici, tedy v sedě se zkříženými nohama, čímž je zdůrazněno, že jógin zůstává ve stavu samádhi. Jeho okolí je pak přesvědčeno, že světcovo tělo nikdy nezetlí a jógin tak setrvá v meditaci do skonání věků.⁶⁹⁰

Moderní technologie umožňují zajímavou variantu předchozí situace, kdy tělo není pohřbeno, nýbrž zmrazeno. Dobře zdokumentován je nedávný případ gurua známého pod jménem Ášutóš Mahárádž (1946–2014).⁶⁹¹ Lékaři jej sice prohlásili za klinicky mrtvého, jeho stoupenci však trvali na tom, že guru pouze vstoupil do stavu hlubokého samádhi, z něhož se

⁶⁸⁶ To je vysvětlení, které se například objevuje v případě smrti bengálské světice Ánandamají Má; ORIANNE AYMARD, *When a Goddess Dies: Worshipping Mā Ānandamayī after Her Death*, New York: Oxford University Press, 2014, s. 138–141. Stejným způsobem je vykládáno úmrtí Šrí Aurobinda (*ibid.*, s. 140).

⁶⁸⁷ I toto zdůvodnění se objevuje v souvislosti se smrtí Ánandamají Má i Šrí Aurobinda (*ibid.*, s. 144–151).

⁶⁸⁸ To je případ i velkého jógina a současně bhaktického světce z šestnáctého století Kílhadévy; PATTON BURCHETT, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, New York: Columbia University Press, 2019, s. 144–148 a 153.

⁶⁸⁹ Téma pohřbívání v hinduistickém prostředí jsem zpracoval v encyklopedické stati „Burial (Hinduism)“ (in PANKAJ JAIN, RITA SHERMA a MADHU KHANNA (eds.), *Hinduism and Tribal Religions*, Dordrecht: Springer, 2020), kde uvádím bohaté bibliografické odkazy na relevantní literaturu.

⁶⁹⁰ Sám jsem v Indii vyslechl několik příběhů o tom, že když byl hrob (zvaný *samādhi*) nějakého jógina po delší době odkryt, tělo se nacházelo v neporušeném stavu a vydávalo libou vůni.

⁶⁹¹ SUSAN J. PALMER, „Overcoming Death in New Religious Movements“, in CHRISTOPHER M. MOREMAN (ed.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, Abingdon, Oxon: Routledge, 2018, s. 212.

v příhodný čas opět vynoří, a odmítali tělo pohřbít s argumentem, že „lékařská věda nerozumí věcem jako je jógová věda“.⁶⁹² Zmražením pak svému učiteli chtěli poskytnout příhodné meditační prostředí, které odpovídá vysokohorským himálajským podmínkám. Rozhořela se vleklá právní bitva (v jejím pozadí byla otázka ohromného majetku, který Ášutóšův ášram nashromáždil), neboť indické zákony nařizují tělo spálit či pohřbít bezprostředně po smrti. V ní nakonec guruovi stoupenci zvítězili, když nejvyšší paňdžábský soud v roce 2017 rozhodl, že mají právo svého učitele nechat zmraženého.⁶⁹³ Ačkoli se soud ve svém rozsudku explicitně nepřihlásil k tvrzení guruových stoupců, že jejich učitel nadále žije, soudci by těžko mohli dojít ke svému závěru bez této premisy. Uvedený příběh tak pěkně ilustruje živou přítomnost konceptu fyzické nesmrtelnosti v dnešní Indii.

Třetí strategie je pro téma této práce zřejmě nejzajímavější, neboť předpokládá, že nesmrtelní jóginí nadále žijí zde na zemi. Za jejich místo pobytu jsou považovány buď obecně vysokohorské oblasti Himálaje, nebo příběhy hovoří o konkrétních jógových ášramech, které se nacházejí na určitých místech, zpravidla tajných a nedostupných.⁶⁹⁴ Jedním z takovýchto známějších míst je Džňangaňdž, jenž se má nacházet vysoko v horách v blízkosti hory Kailás. Toto místo v jedné drobné práci přibližuje pandit Gópínáth Kaviráďž.⁶⁹⁵ Říká o něm, že jde o „zvláštní tajné místo na nám známé zemi, které ale nemohou spatřit smrtelné bytosti, aniž by měli speciální schopnosti a současně souhlas jeho vládce“.⁶⁹⁶ Kaviráďž tedy potvrzuje, že jde o skutečné místo, jež však běžný smrtelník nemůže objevit, i kdyby danou oblast prochodil křížem krážem. Nesmrtelní a nestárnoucí jóginí zde pospolu žijí a meditují, občas se ale některý z nich vydá do nížin mezi lidi, nejčastěji aby inkognito navštívil svátek kumbhméla a ponořil se v příhodný okamžik do očištných vod Gangy.⁶⁹⁷

Naproti tomu jihoindická tradice tamilských siddhů zřejmě žádné podobné místo nesmrtelných jóginů nezná. Dokonce se zdá, že ačkoli tamilské texty opakovaně hovoří o nesmrtelnosti, ve skutečnosti míní spíše dlouhověkost. Přinejmenším to vyplývá

⁶⁹² „Dead Indian Guru Frozen by Devotees“, *BBC News* [online], March 13, 2014, section India, <<https://www.bbc.com/news/world-asia-india-26556395>> [30-06-2021].

⁶⁹³ „Ashutosh Maharaj: Followers Win Fight to Keep Guru in Freezer“, *BBC News* [online], July 5, 2017, section India, <<https://www.bbc.com/news/world-asia-india-40509494>> [30-06-2021].

⁶⁹⁴ Pokud vím, tak na rozdíl od buddhistické Šambhaly, která plní srovnatelnou funkci, nejsou zatím příběhy spojené s těmito místy vědecky nijak zmapované. Jediný obsáhlejší přehled zpracoval A. K. SEN GUPTA, „Exploring the Legend of Siddhāśrama Jñānaganj“, in SATYA PRAKASH SINGH (ed.), *History of Yoga*, New Delhi: Centre for Studies in Civilization, 2010, s. 755–804.

⁶⁹⁵ Bengálský originál této brožurky se mi nepodařilo obstarat, takže pracuji s jejím překladem do hindštiny: GOPÍNĀTH KAVIRĀJ, *Jñānagañja*, přel. VIŠVANĀTH MUKHARJĪ, Vārāṇasī: Anurāg prakāśan, 2003.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, s. 30.

⁶⁹⁷ A. K. SEN GUPTA podává zprostředkovaný popis jednoho takového setkání z konce devatenáctého století na kumbhméle v Iláhábádu, kdy se nějaký světec tázal svého okolí, kdo že nyní vládne v Indii. Překvapen, že to jsou cizinci (*phiriṅgi*), odvětil, že když tu byl naposledy, tak panoval Akbar Bádšáh (ten vládl v letech 1556–1605). „Exploring the Legend of Siddhāśrama Jñānaganj“, s. 772.

z Bhóganáthova představení jednotlivých siddhů, kde je uvedena délka jejich života. Ta – s výjimkou Agastji, jenž žije věčně – varíruje od několika set po několik tisíc let.⁶⁹⁸ Nezapomínejme ale, že tamilské texty obsahují koncept proměny materiálního těla v tělo duchovní, takže i tamilští siddhové jsou nesmrtelní, nikoli však ve svém fyzickém těle. Pěkný příklad nabízí záhadné zmizení slavného tamilského básníka a šivaistického světce Rámalingy Svámího (1824–1873), jenž je považován za posledního z velkých tamilských siddhů a jenž byl obdařen různými mimořádnými schopnostmi (*siddhi*).⁶⁹⁹ Ten se jednoho dne rozloučil se svými žáky, odebral se do svého meditačního domku, který byl zvnějšku zavřen, a tím stopy po něm končí. Když totiž domek po třech měsících násilím otevřeli úředníci britské koloniální správy, našli jej prázdný. Následné vyšetřování nepřineslo žádný výsledek, nicméně pro jeho stoupence byla situace jasná: světec proměnil své hmotné tělo v tělo nemateriální.⁷⁰⁰

Paradoxně však koncept nesmrtelnosti mizí z prostředí, v němž byl po staletí dominantní, totiž z tradice náthů. Přesněji řečeno, mizí z jejího normativního narativu, jenž vzniká v centru náthovské asketické linie v Górahknáthově chrámu v Górahkpuru. Srovnáme-li příběhy o velkých jóginech, zejména o Górahknáthovi, zachycené v podání náthovských bardů, ať v minulosti nebo dnes, s podobou těchto příběhů produkovaných v Górahkpuru, všimneme si ihned podstatného rozdílu. Zatímco tradiční bardské příběhy jsou nesmírně barvitě, zábavné (místy až blasfemické) a dosažení nesmrtelnosti v nich hraje významnou roli, hindské příběhy z górahkpurského chrámu jsou nudně moralizující, prvoplánovitě propagují bhaktickou zbožnost a téma nesmrtelnosti v nich téměř není přítomno.⁷⁰¹ To je důsledek proměny, kterou tato tradice v uplynulém půlstoletí prodělala.

Souhrnem jsme však viděli, že koncept tělesné nesmrtelnosti jóginů se z indického náboženského prostoru nevytratil a v různých prostředích přetrvává v rozličné podobě dosud. Nastíněný obrázek je ale jistě velmi fragmentární. K získání jeho úplnější podoby by bylo nutné podniknout cílený terénní výzkum, který by například pátral po tom, zda v dnešní Indii stále existují jógini, kteří primárně usilují o dlouhověkost či tělesnou nesmrtelnost.⁷⁰² To by jistě bylo obohacující bádání (odhaduji, že s kladným výsledkem), jež ale už příliš přesahuje cíl této práce i vymezení zdrojů, na nichž je založena.

⁶⁹⁸ GANAPATHY, *The Yoga of Siddha Bōganāthar*, vol. 1, s. 257–258.

⁶⁹⁹ RICHARD WEISS, *The Emergence of Modern Hinduism: Religion on the Margins of Colonialism*, Oakland, California: University of California Press, 2019, s. 127–131.

⁷⁰⁰ Celý příběh a jeho kontext zpracovala SRILATA RAMAN, „Departure and Prophecy: The Disappearance of Irāmaliṅka Aṭikaḷ in the Early Narratives of His Life“, *Indologica Taurinensia* 28 (2002): 179–203.

⁷⁰¹ Překladatel normativního Górahknáthova příběhu poznamenává, že jde o moderní kompilaci „motivovanou ušlechtilým postgándhíovským zájmem o společenský pokrok a nápravu chyb“; SIMON DIGBY, *Wonder-Tales of South Asia: Translated from Hindi, Urdu, Nepali and Persian*, New Delhi: Oxford University Press, 2006, s. 287.

⁷⁰² Jeden takový ášram kdesi v jižní Indii navštívil na popud rodinného učitele PAULA BRUNTONA později známý indolog JEFFREY MOUSSAIEFF MASSON se svým otcem v roce 1956. Zdejší světec, známý jako „jungle guru“, který nikdy nespí, zde asi se sto stoupenci usiloval o mimořádnou dlouhověkost. JEFFREY MASSON, *My Father's Guru: A Journey through Spirituality and Disillusion*, London: HarperCollins, 1994, s. 115–117.

10 POUŽITÁ LITERATURA

10.1 Primární texty

10.1.1 Jógové texty (se seznamem zkratek)

- AP *Amaraughaprabodha*. In KALYANI MALLIK (ed.). *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*, s. 48–55. Poona: Poona Oriental Book House, 1954.
- AŚ *The Amaraugha Shāsan of Goraksha-nātha*. MUKUNDARĀMA ŚĀSTRĪ (ed.). Kashmir Series of Texts and Studies 20. Bombay: Printed at the “Nirnaya-Sagar” Press, 1918.
- AS *The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla: The Earliest Text of the Haṭhayoga Tradition*. JAMES MALLINSON and PÉTER-DÁNIEL SZÁNTÓ (eds.). Collection Indologie 146; Haṭhayoga Series 2. Pondicherry: Institut Francais de Pondichery; Paris: École française d’Extreme-Orient, v tisku.
- AY *Amanaska(yoga)* = JASON BIRCH, *The Amanaska: King of All Yogas*.
Amanaska yoga: Tāraka-Amanaska Yoga. BRAHMA MITRA AWASTHI (ed.). Translated by BAJARANGA SINGH. Delhi: Swami Keshawananda Yoga-Samsthan-Prakashana, 1987.
Amanaskayoga: praṇetā Mahāyogī Gorakṣanātha. RĀMLĀL ŚRĪVĀSTAV (ed.). Gorakhpur: Gorakhnāth-Mandir, 2037 vs.
Amanaskayogaḥ: A Treatise on Layayoga: Critically Edited. MANMATH M. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2011.
- BKhp *Bṛhatkhecarīprakāśa*. In JAMES MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*.
- BS *Bodhasāraḥ: Śrīvidvadvaryanarahariviracitaḥ: tacchiṣyaśrīdivākarakṛtayā ’rthadīptyā sahitaḥ*. DAYANANDA SARASVATI (ed.). Benares Sanskrit Series, 23. Benares: Braj B. Das & Co., 1906.
- BY *Binduyoga. Atha rājayogāntargataḥ binduyogaḥ: Paṇḍita Jvālāprasāda Miśra kṛta: bhāṣāṭīkāsamalaṃkṛta*. JVĀLĀPRASĀDA MIŚRA. Bambaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśana, 1901.
- DhBU *Dhyānabindūpaniṣat*. In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 186–213. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- DU *Darśanopaniṣat*. In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 152–185. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- DYŚ *Dattātreyayogaśāstra*. JAMES MALLINSON (ed.). Working edition, 2020.
- GB *Gorakṣa-bijaya: Sekh Phayajullā praṇīta*. MUNSĪ ĀBDUL KARIM (ed.). Sāhitya-pariṣad granthābalī 64. Kalikātā: Baṅgiya-sāhitya-pariṣat mandir, 1917.
- GBp *Gorakhbānī (pada)* = PĪTĀMBARDATTA BAṘATHVĀL, *Gorakh-bānī*.

- GBs *Gorakhbānī (sabada)* = PĪTĀMBARDATTA BARATHVĀL, *Gorakh-bānī*.
- GCG *Gopīcandrer gān*. In ĀŚUTOṢ BHATṬĀCĀRYYA, *Gopīcandrer gān*, s. 1–267.
- GCP *Gopīcandrer pācālī: Bhabānī Dās racita*. In ĀŚUTOṢ BHATṬĀCĀRYYA, *Gopīcandrer gān*, s. 271–324.
- GCS *Gopīcandrer sannyās: Sukur Mahammad racita*. In ĀŚUTOṢ BHATṬĀCĀRYYA, *Gopīcandrer gān*, s. 327–426.
- GhS *The Gheranda Samhita: The Original Sanskrit and An English Translation*. JAMES MALLINSON (ed.). Woodstock, N.Y: YogaVidya.com, 2004.
Gheraṇḍa samhitā. 2nd ed. [1st ed. 1978]. SWAMI DIGAMBARJI and M. L. GHAROTE (eds.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 1997.
- GP *Gorakṣapaddhati*. MAHĪDHARA ŚARMĀ (ed.). Bambaī: Khemarāja Śrīkr̥ṣṇadāsa, 1897.
Gorakṣapaddhati: praṇetā Śivagorakṣa Mahāyogī Gorakhnāth. RĀMLĀL ŚRĪVĀSTAV (ed.). Gorakhpur: Gorakhnāth-Mandir, 2041 vs.
- GS *Yogasāra: Gorakṣa-saṃhitā: Yogipravara Gorakṣanātha viracita: paṇḍita pravara Śrīprasanna Kumāra Kaviratna kartṛka anūdītā-saṅkalitā ca*. Kalikātā: Gaṇeśacandra Ghoṣa, 1847.
- GŚ *Gorakṣaśataka*. Rukopis č. 7874 Government Oriental Manuscripts Library (Madras).
- GŚL *Gorakṣaśatakam: With Introduction, Text, English Translation, Notes etc.: Critically Edited*. SWAMI KUVALAYĀNANDA and S. A. SHUKLA (eds.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 2006.
- GŚN *Das Gorakṣaśataka*. FAUSTA NOWOTNY (Hrsg.). Dokumente der Geistesgeschichte 3. Köln: Karl. A. Nowotny, 1976.
- GSS *Gorakṣasiddhāntasaṃgrahaḥ*. JANĀRDANAŚĀSTRĪ PĀNDEYA (ed.). Sarasvatībhavana – granthamālā 110. Vārāṇasyām: Vārāṇaseya saṃskṛta viśvavidyālaye, 1973.
- GVS *Gorakṣavacanasamgraha*. In AKSHAYA KUMAR BANERJEA, *Philosophy of Gorakhnath: With Gorakṣa-Vacana-Sangraha*, s. 321–332. Gorakhpur: Mahant Dig Vijai Nath Trust, 1961.
- HAP *Kapālakuraṇṭaka's Haṭhābhyāsa-paddhati: A Critical Study of Single Manuscript – English Version*. NIRADBARAN MANDAL (ed.). Lonavla: Kaivalyadhama, 2015.
- HGS *Hara gaurī saṃbāda*. In DAVID CASHIN, *The Ocean of Love: Middle Bengali Sufi Literature and the Fakirs of Bengal*, s. 218–226. Stockholm: Association of Oriental Studies, Stockholm University, 1995.
- HM *Hāṛamālā: brahmajñāna yogaśāstra*. NṚPENDRANĀTH CAUDHURĪ (ed.). Śyāmlā bhilā, Kāchār: Nṛpendra Nāth Caudhurī, 1971.
- HP *Svātmārāma-kṛta Haṭhapradīpikā: hindī-saṃskaraṇ*. SVĀMĪ DIGAMBARJĪ, PĪTĀMBAR JHĀ (eds.). Lonāvlā: Kaivalyadhām Śrīmanmādhava Yoga Mandira Samiti, 1970.
Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma: With the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English Translation. 3rd rev. ed. [1st ed. 1893, 2nd rev. ed. 1933]. SRINIVASA IYANGAR, A. A. RAMANATHAN, and S. V. SUBRAHMANYA SASTRI (eds.). The Adyar Library General Series 4. Adyar: The Adyar Library and Research Center, 1972.

- HP10 *Haṭhapradīpikā (with 10 Chapters) of Svātmārāma: With Yogaprakāśikā, a Commentary by Bālakṛṣṇa*. M. L. GHAROTE and PARIMAL DEVNATH (eds.). 2nd ed. [1st ed. 2001]. Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2006.
- HPJ *Brahmānandakṛtā Haṭhapradīpikā Jyotsnā: ālocanātmaka saṃskaraṇa*. SVĀMĪ MAHEŚĀNANDA, BĀBURĀM ŚARMĀ, JĪNĀNAŚĀNKAR SAHĀY, and RAVINDRANĀTH BODHE (eds.). Lonāvlā: Kaivalyadhāma Śrīmanmādhava Yogamandira Samiti, 2002.
- HRA *Haṭharatnāvalī: A Treatise on Haṭhayoga of Śrīnivāsayogī: Critically Edited*. M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2002.
- HTK *Haṭhatatvakaumudī: A Treatise on Haṭhayoga by Sundaradeva*. M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2007.
- HYM SAHAJĀNANDA. *Haṭhayoga mañjarī: guru Gorakh Nāth ke śiṣya śrī Sahajānanda Nāth yogī kṛti*. Prayāg: Dhārmik pres, 2006.
- JP *Jogapradīpyakā of Jayatarāma: Critically Edited*. SWĀMĪ MAHEŚĀNANDA, B. R. SHARMA, G. S. SAHAY, and R. K. BODHE (eds.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 2006.
- KhV *Khecarīvidyā* = JAMES MALLINSON, *The Khecarīvidyā of Ādinātha*.
- KMM *Bhāradvājasamhitāyām Kadalīmañjunāthamāhātmyam: Ādināthamaheśvaramañjunāthavanāthāvatārakathā*. ŚAMBHUŚARMĀ KAḌAVA. Gorakṣagranthamālā 55. Kāśī: Gorakṣa-ṭillā yogapracāriṇī, 1957.
- KP *Kumbhaka Paddhati of Raghuvira: Science of Prānāyāma*. M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and RAGHUVĪRA AUDĪCYA (eds.). 2nd ed. Lonavla: The Lonavla Yoga Institute, 2005.
- MBU *Maṅḍalabrāhmaṇopaniṣad*. In MANMATH M. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). *Maṅḍalabrāhmaṇopaniṣad and Nādabindūpaniṣad*. Lonavla: The Lonavla Yoga Institute, 2012.
- MS = CSABA KISS, *Matsyendranātha's Compendium (Matsyendrasamhitā)*. *Matsyendra samhitā: Ascribed to Matsyendranātha*. DEBABRATA SENSARMA (ed.). Bibliotheca Indica 318. Calcutta: Asiatic Society, 1994.
- MVU *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcanopadeśa: Eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes*. JOHANNES SCHNEIDER. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, Bd. 394; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 66. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.
- NBU *Nādabindūpaniṣad*. In MANMATH M. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). *Maṅḍalabrāhmaṇopaniṣad and Nādabindūpaniṣad*. Lonavla: The Lonavla Yoga Institute, 2012.
- PYŚ *Pātañjalayogaśāstra = Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni, tathā Bhojadevaviracitarājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi*. KĀSĪNĀTHAŚĀSTRĪ ĀGĀṢĒ (ed.). Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 47. Puṇyākhyapattanam: Ānandāśramamudraṇālaya, 1904.

- ŚS *The Shiva Samhita: A Critical Edition and an English Translation.* JAMES MALLINSON. Woodstock, N.Y.: YogaVidyacom, 2007.
Śivasamhitā: eka ālocanātmaka saṃskaraṇa (hindī). SVĀMĪ MAHEŚĀNANDA, BĀBURĀM ŚARMĀ, JÑĀNAŚAṆKAR SAHĀY, and RAVINDRANĀTH BODHE (eds.). Lonāvlā: Kaivalyadhām, Śrīmanmādhava Yoga Mandira Samiti, 1999.
- SSP *Siddhasiddhāntapaddhatiḥ: A Treatise on the Nātha Philosophy by Gorakṣanātha.* M. L. GHAROTE and G. K. PAI (eds.). Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2005.
- SSS *Siddhasiddhāntasaṅgrahaḥ: Balabhadraviracitaḥ.* ŚARMĀ SURENDRA KUMĀR (ed.). Dillī: Īṣṭarn buk liṅkars, 1986.
- ŚSv *Śivasvarodayaḥ: A Critical Edition – English Version.* SWAMI MAHESHANANDA (ed.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 2015.
- ŚU *Śāṅḍilyopaniṣat.* In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 518–558. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- ŚYD *Śivayogadīpikā: mantra-laya-haṭha-rājākhyacaturvidhayogānāṃ vivaraṇam Sadāśivabrahmendrapañcaratnaṃ ca.* Puṇyākhyapattanam: Ānandāśramaḥ, 1978.
- SYP SUNDARADĀSA. *Sarvāṅgayogapradīpikā.* In *Sundara granthāvalī*, 1. RAMEŚCANDRA MIŚRA (ed.), s. 80–115. Nayī Dillī: Kitāb ghar, 1992.
- TBU *Trīśikhibrāhmaṇopaniṣad.* In M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). *Critical Edition of Selected Yogopaniṣads*, s. 1–101. Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2009.
- VM *Vivekamārtāṇḍa.* JAMES MALLINSON (ed.). Working edition, 2019.
- VMV *Vivekamārtāṇḍaḥ: Viśvarūpadevaviracitaḥ.* KE. SĀMBAŚIVAŚĀSTRĪ (ed.). Trivandrum Sanskrit Series 119. Trivandrum: Printed by the Supt. Govt. Press, 1935.
- VS *Vasiṣṭha Saṃhitā (Yoga-Kāṇḍa): With Introduction, Selected Text, English Translation and Apendices.* R. G. KOKAJE (ed.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 1969.
Vasiṣṭha Saṃhitā (Yoga-Kāṇḍa). SWAMI DIGAMBARJI, PITAMBAR JHA, and GYAN SHANKAR SAHAY (eds.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 1984.
Vasiṣṭha Saṃhitā: Yoga Kāṇḍa. 2nd rev. ed. SWAMI MAHESHANANDA (ed.). Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 2005.
- VU *Varāhopaniṣat.* In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 464–517. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- VY *Vajroliyoga.* In JAMES MALLINSON, „Yoga and Sex: What Is the Purpose of Vajrolī Mudrā?“, s. 210–214.
- YB *Yogabīja: praṇetā Śivagorakṣa Mahāyogī Gorakhnāth.* RĀMLĀL ŚRĪVĀSTAV (ed.). Gorakhpur: Gorakhnāth-Mandir, 2039 vs.
- YBhD *Yuktabhavadeva: A Treatise on Yoga of Bhavadeva Miśra: Critically Edited.* M. L. GHAROTE and VIJAY KANT JHA (eds.). Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2002.
- YCU *Yogacūḍāmaṇyupaniṣad.* In M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). *Critical Edition of Selected Yogopaniṣads*, s. 179–260. Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2009.

- YK NĀTH AGHORĀNANDA. *Yoga-karṇikā: An Ancient Treatise on Yoga*. NARENDRA NATH SHARMA (ed.). Delhi: Eastern Book Linkers, 1981.
- YKU *Yogakuṇḍalyopaniṣad*. In M. L. GHAROTE, PARIMAL DEVNATH, and VIJAY KANT JHA (eds.). *Critical Edition of Selected Yogopaniṣads*, s. 103–178. Lonavla: Lonavla Yoga Institute, 2009.
- YM *Yogamārtāṇḍa*. In KALYANI MALLIK (ed.). *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*, s. 56–71. Poona: Poona Oriental Book House, 1954.
- YMP *Yogamārgaprakāśikā: arthāt yogarahasyagrantha bhāṣāṭīkāsameta*. MAHĀNTAYUGALADĀSA, GIRADHARA ŚĀSTRĪ. Bumbai: Śrīkṛṣṇadāsa, 1904.
- YQ *Yoga kalandara*. In ĀHMAD ŚĀRĪPH (ed.). *Bāṅglār sūphī sāhitya: ālocanā o nayakhāni grantha saṃbalita*, s. 95–108. Dhākā: Samaj prakāśān, 2003.
- YŚ *The Yogaśāstra of Hemacandra: A Twelfth Century Handbook of Śvetāmbara Jainism*. OLLE QUARNSTRÖM. Harvard Oriental Series 60. Cambridge, Mass.: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2002.
- YSS *Yogasārasaṅgraha*. Elektronická verze přepisu (IFP T0859) rukopisu GOML D4373. Dostupné v digitální knihovně Muktabodha. <<https://muktabodha.org/digital-library>>.
- YŚU *Yogaśikhopaniṣat*. In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 390–463. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- YTU *Yogatattvopaniṣat*. In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Yoga Upaniṣad-s: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, s. 363–389. Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1920.
- YV *Yogaṣayah*. In KALYANI MALLIK (ed.). *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*, s. 45–47. Poona: Poona Oriental Book House, 1954.
- YY *Yoga-Yājñavalkya: A Treatise on Yoga as Taught by Yogī Yājñavalkya*. PRAHLAD C. DIVANJI (ed.). B. B. R. A. Society Monograph 3. Bombay: Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1954.

10.1.2 Ostatní texty

Abhidharmakoṣabhāṣya. VASUBANDHU. [online]. GRETEL: Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/vakobhau.htm>.

Agnipurāṇam: tattadadhyāyataviṣayānukramasanāthīkṛtam. MAHĀDEVA CIMANĀJĪ APṬE, GAṄGĀDHARA BĀPURĀVA KĀLE (eds.). Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 41. Puṇyākhyapattane: Ānandāśramamudraṇālaye, 1957.

The Aitareya Āraṇyaka. ARTHUR BERRIEDALE KEITH (ed.). Anecdota Oxoniensia, Aryan Series 9. Oxford: Clarendon Press, 1909.

- Aitareyopaniṣad*. In PATRICK OLIVELLE, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, s. 314–323. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- Āpastamba-Śrauta-Sūtra: Text with English Translation and Notes*. Vol. 2. GANESH UMAKANT THITE (ed.). 2nd ed. Delhi: New Bharatiya Book Corp., 2013.
- Aṣṭāṅgahṛdayam: Śrīmadvāgbhaṭaviracitam: Śrīmadaruṇadattaviracitayā Sarvāṅgasundarākhyayā vyākhyayā, Hemādripraṇīṭayā āyurvedarasāyanāhvayā ṭīkayā ca samullasitam*. P. K. GODE, ANNĀ MOREŚVARA KUṆṬE, KṚṢṆAŚĀSTRĪ NAVARE, HARIŚĀSTRĪ SADĀŚIVA PARĀḌAKARA (eds.). Mumbayyām: Pāṇḍuraṅga Jāvajī [Nirṇayasāgara mudrālaya], 1939.
- Aṣṭāṅgasamgrahaḥ: Śrīmadvāgbhaṭācāryanirmitaḥ*. GAṆEŚA SAKHĀRĀMA TARṬE (ed.). Muṃbāpura: Gaṇapata Kṛṣṇajī, 1888.
- Baudhāyana Śrauta Sūtra Belonging to the Taittirīya Saṃhitā*. W. CALAND (ed.). Bibliotheca Indica 1223, vol. II, fasc. 3. Calcutta: Asiatic Society, 1910.
- [*Bhāgavatapurāṇa*]. *Śrīmadbhāgavatapurāṇam*. JAGDISH LAL SHASTRI (ed.). Dillī: Motilāla Banārasīdāsa, 1983.
- Bhaktirasāmṛtasindhu* = DAVID L. HABERMAN, *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin*.
- Bhela-Saṃhitā: Text with English Translation, Commentary, and Critical Notes*. K. H. KRISHNAMURTHY and P. V. SHARMA (eds.). Haridas Ayurveda Series 8. Varanasi: Chaukhamba Visvabharati, 2000.
- Brahmayāmalatantra / Picumatatantra*. Draft edice založené na třech rukopisech z NGMCP: 1-143 (reel no. 166/1), 3/370 (reel no. 42/6) a 5-1929 (reel no. 165/14). Dostupné v digitální knihovně Muktabodha. <<https://muktabodha.org/digital-library>>.
- Bṛhadāraṇyakopaniṣad*. In PATRICK OLIVELLE, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, s. 29–165. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- Bṛhannighaṇṭuratnākara*. ŚĀLIGRĀMA VAIŚYA, DATTARĀMA PĀṬHAKA (eds.). Mumbai: Śrīveṅkaṭeśvara yantrālaya, 1890.
- Bṛhannighaṇṭuratnākara: hindīṭīkā sahita: ṭṛṭīya bhāga*. DATTARĀMA ŚRĪKṚṢṆALĀLA MĀTHURA (ed.). Mumbai: Śrī Lakshmī-Venkaṭeśvara ṣṭīm pres, 1980.
- Bṛhat Indraajāla: arthāt Kautukaratnabhaṇḍāra*. Bāmbāi: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa, 1903.
- [*Bṛhatsaṃhitā*]. *Varahamihira's Brihat Saṃhita*. V. SUBRAHMANYA SASTRI and M. RAMAKRISHNA BHAT (eds.). Bangalore: Printed by V. B. Soobbiah, 1947.
- The Buddhakapālatantra: Chapters 9 to 14*. HONG LUO (ed.). Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 11. Beijing: China Tibetology Publishing House; Hamburg: Centre for Tantric Studies, 2010.
- [*Caitanyacaritāmṛta*]. *Kṛṣṇadāsa biracita Śrīśrīcāitanyacaritāmṛta*. SUKUMĀR SEN (ed.). Kalikātā: Ānanda pābliśārs, 1397 BS.
- Carakasamhitā: maharṣiṇā punarvasunopadiṣṭā, tacchīsyenāgniveśena praṇīṭā, Carakadṛḍha-balābhyāṃ pratisaṃskṛtā: Śrīcakrapāṇidattaviracitayā Āyurvedadīpikāvyaākhyayā saṃvalitā*. YĀDAVAŚARMA TRIVIKRAMA ĀCĀRYA (ed.). Ṭṛṭīyāvṛṭṭiḥ. Mumbayyām: Nirṇayasāgara mudraṇālaya, 1941.

- Dattātreyatantra*. RUDRADEVA TRIPĀṬHĪ (ed.). Naī Dillī: Rañjana pablikešans, 1995.
- Devalasmṛti: Reconstrution and Critical Study*. Vol. I: *Introduction and the Reconstructed Text*. MUKUND LALJI WADEKAR. Delhi: Koshal Book Depot, 1996.
- Dhanvantari: bṛhadvaidyakagrantha*. ŚĀLIGRĀMA VAIŚYA (ed.). Dvitiyāvṛtti. Mumbai: Gaṅgāviṣṇu-Śrīkṛṣṇadāsa, Lakṣmīvemkaṭeśvara chāpekhāna, 1907.
- Gaurikāñcālikātantra*. ŚYĀMASUNDARALĀLA TRIPĀṬHĪ (ed.). Bambaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa prakāśana, 1989.
- Gorakṣasaṃhitā*, pt. I [*Kāḍiprakaṛaṇa*]. JANĀRDANA ŚĀSTRĪ PĀṆDEYA (ed.). Sarasvatībhavana-granthamālā 110. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda saṃskṛta viśvavidyālaya, 1977.
- Gorakṣasaṃhitā*, pt. II [*Bhūtiprakaṛaṇa*]. JANĀRDANA ŚĀSTRĪ PĀṆDEYA (ed.). Sarasvatībhavana-granthamālā 110. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda saṃskṛta viśvavidyālaya, 1976.
- Hevajratantram: With Muktvāvalī Pañjikā of Ratnākaraśānti*. RĀMAŚĀNKARA TRIPĀṬHĪ (ed.). Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.
- Chāndogyopaniṣad*. In PATRICK OLIVELLE, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, s. 166–287. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- Indrajālavidyāsaṃgrahaḥ: Tatra Indrajālasāstram, Kāmaratnam, Dattātreyatantram, Satkarmadīpikā, Siddhanāgārjunakaksaputam*. JĪVĀNANDA VIDYĀSAGARA (ed.). Dvitiya saṃskaraṇam. Kalikātā: Siddheśvarayantra, 1891.
- Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda*. RAGHU VIRA and LOKESH CHANDRA (eds.). Sarasvati Vihara Series 31. Nagpur: Lokesh Chandra, 1954.
- [*Kakṣapuṭatantra*]. *Siddhanāgārjuna-Kakṣapuṭam: mūla o anubāda sameta*. Kalikātā: Nababhārata Pābliśārs, 1390 BS.
- Kāṇvaśatapathabrāhmaṇam*. Vol. 6. C. R. SWAMINATHAN (ed.). Kalamulasastra Series 40. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass, 2011.
- Kāśyapasaṃhitā: Vṛddhajīvakiyaṃ tantraṃ vā Mārīcakāśyapenopadiṣṭā*. JĪVAKA KOMARABHACCHA, HEMARĀJA ŚĀRMĀ, SATYAPĀLA BHIṢAGĀCĀRYA (eds.). Kāśī-saṃskṛta-granthamālā 154. Banārāsa: Caukhambā saṃskṛta sīrija āphisa, 1953.
- Kāṭhakam: die Saṃhitā der Kaṭha-Çākhā*. LEOPOLD VON SCHROEDER (ed.). Leipzig: Brockhaus, 1900.
- Kauṣītaki-Brāhmaṇa*. E. R. SREEKRISHNA SARMA (ed.). Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 9. Wiesbaden: Franz Steiner, 1968.
- Kauṣītakyupaniṣad*. In PATRICK OLIVELLE, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, s. 324–361. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- Kiraṇāgama-mahātantram*. PAÑCĀPAGEŚĀSĪVĀCĀRYA (ed.). Devakoṭṭai: Śivāgamasiddhānta-paripālanasaṅgha, 1932.
- The Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version*. TEUN GOUDRIAAN and J. A. SCHOTERMAN. *Orientalia Rheno-Traiectina* 30. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- Kulasāra*. Elektronická verze rukopisu NGMCP 4-137/vi (reel no. A 40/11). Dostupné v digitální knihovně Muktabodha. <<https://muktabodha.org/digital-library>>.

- Kūrmapurāṇam: pāṭhasamīkṣātmakaṃsaskaraṇam.* ĀNANDASVARŪPA GUPTA (ed.). Vārāṇasī: Sarvabhāratīyakāśirājanyāsaḥ, 1971.
- Laghujātakam Varāhamihiraviracitam: Bhaṭṭotpala-Bhāratī-saṃskṛta-hindīvyākhyāsaṃvalitam.* BRAHMĀNANDA TRIPĀTHĪ, KAMALĀKĀNTA PĀṆDEYA (eds.). Vārāṇasī: Caukhambā surabhāratī prakāśana, 1989.
- Lātyāyanaśrautasūtram.* G. H. RANADE (ed.). Kalāmūlāsāstra-granthamālā 27–29. New Delhi: Indira Gandhi National Centre and Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Liṅgamahāpurāṇam: Gaṇeśaballālanātū Śivatoṣiṇī saṭīkā.* Bombay: Venkateśvara Press, 1924.
- Mādhaviyā dhātuvṛttih: Pāṇinīyadhātupāṭhavyākhyānātmikā.* DWARIKADAS SHASTRI (ed.). Prācyabhāratīgranthamālāyaḥ 1. Vārāṇasī: Prācyabhāratīprakāśanam, 1964.
- Māitrāyaṇī saṃhitā.* LEOPOLD VON SCHROEDER (ed.). Leipzig: Brockhaus, 1881.
- Mālinīvijayottaratantra = SOMADEVA VASUDEVA, The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra.*
- Mānavagṛhyasūtra of the Maitrāyaṇīya śākhā: with the commentary of Aṣṭāvakra.* RAMAKRISHNA HARSHAJI SASTRI (ed.). Gaekwad's Oriental Series 39. Baroda: Central library, 1926.
- Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam.* KANHAIYĀLĀLA MIŚRA (ed.). Muṃbai: Śrīveṅkaṭeśvara ṣṭīm yantrālaya, 1911.
- Mataṅgapārameśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda, et Caryāpāda): Avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha.* N. R. BHATT (ed.). Publications de l'Institut français d'indologie 65. Pondichéry: Institut français d'indologie, 1982.
- Mṛgendrāgama: Sections de la doctrine et du yoga, avec la Vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācārya.* MICHEL HULIN (ed.). Publications de l'Institut français d'indologie 63. Pondichéry: Institut français d'indologie, 1980.
- Narapatījayacaryāśvarodayaḥ: Subodhinī saṃskṛta-hindīvyākhyopetaḥ.* GAṆEŚADATTA PĀṬHAKA (ed.). Kāśī saṃskṛta granthamālā 205. Vārāṇasī: Caukhambhā saṃskṛta saṃsthān, 2008.
- Nayasūtra.* In *The Nīśvāsātattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra.* DOMINIC GOODALL, ALEXIS SANDERSON, and HARUNAGA ISAACSON (eds.), s. 181–233. Collection Indologie 128. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry; Paris: École Française d'Extrême-Orient; Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2015.
- Netratantram (Mṛtyuñjayabhāṭṭārakaḥ): Śrīmatkṣemarājaviracitoddyotākhyavyākhyopetam.* BRAJAVALLABHA DVIVEDĪ (ed.). Dillī: Parimal pablikeśans, 1985.
- Padmapurāṇam.* VIŚVANĀTHA NĀRĀYAṆA (ed.). Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalīḥ 131. Puṇya: Ānandāśrama, 1893.
- [*Pañcaviṃśabrāhmaṇa*]. *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa: With the Commentary of Sāyaṇa Āchārya.* ĀNANDACANDRA VEDĀNTAVĀGĪŚA (ed.). Bibliotheca Indica 62. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1870.
- Paramasaṃhitā, of the Pāñcharātra.* KRISHNASWAMI AIYANGAR SAKKOTTAI (ed.). Gaekwad's Oriental Series 86. Baroda: Oriental Institute, 1940.
- [*Parātrimśikāvivarāṇa*]. *The Parā-trimśikā: With commentary.* MUKUNDARĀMA ŚĀSTRĪ (ed.). Kashmir Series of Texts and Studies 18. Srinagar: Research Department, 1918.

- Pasupata sutras: with Pancharthabhashya of Kaundinya.* R. ANANTAKRISHNA SASTRI (ed.). University of Travancore, Trivandrum Sanskrit Series 143, Sri Chitrodayamanjari 32, University Series I. Trivandrum: Oriental Manuscript Library of the University of Travancore, 1940.
- Prānatoṣiṇītantra: Rāmatoṣaṇa Vidyālaṅkāra saṅkalita.* SAUMYĀNANDA NĀTHA (ed.). Kalikātā: Nababhārat pābliśārs, 1991.
- Praśna mārga.* 2nd ed. BANGALORE VENKAT RAMAN (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Rasamañjarī: Siddhipradā hindī vyākhyāsaḥitā.* SIDDHINANDANA MIŚRA (ed.). Jayakṛṣṇadāsa āyurveda granthamālā 81. Vārāṇasī: Caukhambhā oriyaṅṭāliyā, 1995.
- Rasārṇavakalpa: Manifold Powers of the Ocean of Rasa.* MIRA RAY (ed.). Monograph – Indian National Science Academy 5. New Delhi: Indian National Science Academy under the auspices of National Commission for Compilation of History of Sciences in India, 1976.
- [*Ṛgvedasaṃhitā*]. *Die Hymnen des Ṛigveda.* THEODOR AUFRECHT (ed.). Berlin: Ferdinand Dümmler, 1861.
- Rudrayāmalam: Uttarantram.* RĀMAPRASĀDA TRIPĀTHĪ (ed.). Yogatantra-granthamālā 7. Vārāṇasī: Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālaye, 1991.
- [*Samvarodayatantra*]. SHINĪCHI TSUDA. *The Samvarodaya-Tantra: Selected Chapters.* Tokyo: Hokuseido Press, 1974.
- [*Śārngadharaḥpaddhati*]. *The Paddhati of Sarngadhara: A Sanskrit Anthology.* PETER PETERSON (ed.). Bombay Sanskrit Series 37. Bombay: Government Central Book Depot, 1888.
- [*Śatapathabrāhmaṇa*]. *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga.* ALBRECHT WEBER (ed.). Collectio editionum rariorum orientalium noviter impressarum 3. Leipzig: Harrassowitz, 1924.
- Saubhāgyalakṣmyupaniṣad.* In A. MAHADEVA SASTRI (ed.). *The Śākta Upaniṣads: With the Commentary of Śrī Upaniṣad-brahma-yogin*, s. 105–120. Adyar Library series 10. Madras: Adyar Library, 1950.
- Siddhanāgārjunatantram.* BRAHMĀNANDA TRIPĀTHĪ (ed.). Caukhambā surabhāratī granthamālā 277. Vārāṇasī – Dillī: Caukhambā surabhāratī prakāśan, 2001.
- The Siddhasāra of Ravigupta.* R. E. EMMERICK (ed.). Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 23.1. Wiesbaden: Steiner, 1980.
- [*Siddhayogeśvarīmatatantra*]. JUDIT TÖRZSÖK. *The Doctrine of Magic Female Spirits: A Critical Edition of Selected Chapters of the Siddhayogeśvarīmata(Tantra) with Annotated Translation and Analysis.* Thesis DPhil, University of Oxford, 1999.
- The Shiva Sūtra Vimarshinī: Being the Sūtras of Vasu Gupta, with the Commentary Called Vimarshinī by Kṣhemarāja.* JAGADISH CHANDRA CHATTERJI (ed.). Kashmir Series of Texts and Studies 1. Srinagar: Archaeological and Research Department, 1911.
- Śivatattvaratnākara of Basavarāja of Keḷadi*, vol. 1. S. NARAYANASWAMY SASTRY, Pī. MARIBASAVVĀRĀDHYA (eds.). Oriental Research Institute Publications, Sanskrit Series 108. Mysore: Oriental Research Institute, University of Mysore, 1964.

- The Skandapurāṇa. Vol. IV: Adhyāyas 70–95: Start of the Skanda and Andhaka Cycles.* PETER C. BISSCHOP and YUKO YOKOCHI (eds.). Groningen Oriental Studies, Supplement 5. Leiden: Brill, 2018.
- Śrīskandamahāpurāṇāntargataḥ Kāśīkhaṇḍaḥ.* KARUṆĀPATI TRIPĀTHĪ, RĀMĀNANDAPATI TRIPĀTHĪ, NĀRĀYAṆAPATIŚARMMA TRIPĀTHĪ (eds.). Vārāṇasyām: Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālaye, 1991.
- The Suśrutasaṃhitā of Suśruta with the Nibandhasaṅgrahā Commentary of Śrī Dalhaṇāchārya and the Nyāyacandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāschārya on Nīdanasthāna.* JĀDAVJI TRIKAMJI ĀCHARYA (ed.). 2nd. rev. ed. Mumbayyām: Pāṇduraṅga Jāwajī, 1931.
- [Svacchandatantra]. *Śrīsvacchandatantram: tṛtīyo bhāgaḥ: Kṣemarājakṛtodyotākhyavivaraṇopetam.* VIDYĀNIVĀSA MIŚRA (ed.). Yogatantra-granthamālā 19. Vārāṇasyām: Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayasya, 1992.
- Die Taittirīya-Saṃhitā.* ALBRECHT WEBER (ed.). Indische Studien, Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums 11. Leipzig: Brockhaus, 1871.
- The Tantrāloka of Abhinava Gupta: With Commentary by Rājānaka Jayaratha.* Vol. 12. MADHUSŪDAN KAUL ŚĀSTRĪ (ed.). Kashmir Series of Texts and Studies 58. Srinagar: Research Department, 1938.
- Tantrasadbhāva.* Elektronická verze rukopisů NGMCP 1-1985 (reel no. A 188/22), 1-363 (reel no. A 44/1), 5-445 (reel no. A 44/2). Dostupné v digitální knihovně Muktabodha. <<https://muktabodha.org/digital-library>>.
- Vaikhānasasmārtasūtram: The Domestic Rules and Sacred Laws of the Vaikhānasa School Belonging to the Black Yajurveda.* W. CALAND (ed.). Bibliotheca Indica Series 251. Kolkata: The Asiatic Society, 2002.
- Vārāhitantra.* Elektronická verze rukopisu NGMCP No. 3-315 (reel no. B 144/9). Dostupné v digitální knihovně Muktabodha. <<https://muktabodha.org/digital-library>>.
- Vāyupurāṇam: Mahāmuniśrīmadvyāsapraṇītam.* Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ, 49. Puṇyākhyapattane: Ānandāśrama, 1905.
- Viṣṇudharmottarapurāṇam.* KṚṢṆADĀSA KṢEMARĀJA (ed.). Muṃbaī: Śrīveṅkaṭeśvara śtīm yantrālaya, 1929.
- [Viṣṇupurāṇa]. *The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam.* M. M. PATHAK (ed.). Vadodara: Oriental Institute, 1997.
- Vṛddhayanajātaka of Mīnarāja, vol. II.* DAVID PINGREE (ed.). Gaekwad's Oriental Series 163. Baroda: Oriental Institute, Maharaja Sayajirao University of Baroda, 1976.
- Yogataraṅgiṇī: Śrīmatrimallabhaṭṭavaidyārājaviracitā: Dattarāmamāthuraviracita-bhāṣāṭīkāśahitā.* Bambaī: Kṣemarāja Śrīkṛṣṇadāsa, Śrīveṅkaṭeśvara mudraṅālaye, 1965.
- [Yogavārtikam]. *Mahāmahopādhyāyaśrīvijñānabhikṣuviracitaṃ Yogabhāṣyavyākhyārūpaṃ.* KEŚAVAŚĀSTRĪ (ed.). Kāśyām: Meḍikalāhālanāmake yantrālaye sammudrya, 1884.
- Yuktidīpikā: The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā.* ALBRECHT WEZLER, SHUJUN MOTEGI (eds.). Alt- und neu-indische Studien 44. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.

10.2 Sekundární literatura

- ABHYANKAR, KASHINATH VASUDEV. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. 3rd rev. ed. Gaekwad's Oriental Series 134. Baroda: Oriental Institute, 1986.
- ACRI, ANDREA. *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java: Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*. 2nd ed. Śata-Piṭaka Series, Indo-Asian Literatures 654. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2017.
- AGEHANANDA BHARATI. *Tantric Traditions*. Rev. and enl. ed. Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1993.
- ALLEN, MICHAEL S. „Greater Advaita Vedānta: The Case of Niścaldās.“ *International Journal of Hindu Studies* 21.3 (2017): 275–297.
- . „Greater Advaita Vedānta: The Case of Sundardās.“ *Journal of Indian Philosophy* 48.1 (2020): 49–78.
- ALTER, JOSEPH S. „Modern Medical Yoga: Struggling With a History of Magic, Alchemy and Sex.“ *Asian Medicine* 1.1 (2005): 119–146.
- . *Moral Materialism: Sex and Masculinity in Modern India*. New Delhi: Penguin Books, 2011.
- . *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- . „Yoga in Asia – Mimetic History: Problems in the Location of Secret Knowledge.“ *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29.2 (2009): 213–229.
- . *Yoga in Modern India: The Body Between Science and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- ANDRADE, GABRIEL. „Immortality.“ In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, [online]. ISSN 2161-0002. <<https://www.iep.utm.edu/immortal/>>. [2020-06-11].
- ARBMAN, ERNST. „Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben I.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927): 339–387.
- „Ashutosh Maharaj: Followers Win Fight to Keep Guru in Freezer.“ *BBC News*, July 5, 2017, section India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-40509494>.
- AYMARD, ORIANNE. *When a Goddess Dies: Worshipping Mā Ānandamayī after Her Death*. New York: Oxford University Press, 2014.
- BAIER, KARL. *Yoga auf dem Weg nach Westen: Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- BAKER, IAN. *Tibetan Yoga: Principles and Practices*. London: Thames and Hudson, 2019.
- BAKKER, HANS T. *The World of the Skandapurāna: Northern India in the Sixth and Seventh Centuries*. Supplement to Groningen Oriental Studies. Leiden: Brill, 2014.
- . „An Indian Image of Man: An Inquiry into a Change of Perspective in the Hindu World-View.“ In HANS G. KIPPENBERG, Y. KUIPER, and ANDY F. SANDERS (eds.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, s. 279–307. Religion and Reason 37. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990.

- BANERJEA, AKSHAYA KUMAR. *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*. Gorakhpur: Mahant Dig Vijai Nath Trust, 1961.
- BARATHVĀL, PĪTĀMBARDATTA. *Gorakh-bānī*. 5. sam. Prayāg: Hindī sāhitya-sammelan, 1994.
- BEDEKAR, V. M. „‘Dhāraṇā’ and ‘Codanā’ in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata in Their Relation with the Yogasūtras.“ *Bharatiya Vidya* 22 (1962): 25–32.
- . „The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and the Purāṇas: A Comparative Study.“ *Purāṇa* 9.1 (1976): 7–61.
- BEROUNSKÝ, DANIEL. „Entering Dead Bodies and the Miraculous Power of the Kings: The Landmark of Karma Pakshi’s Reincarnation in Tibet, Part II.“ *Mongolo-Tibetica Pragensia* ‘11, *Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture* 4.2 (2011): 7–29.
- BEVILACQUA, DANIELA. „Let the Sādhus Talk: Ascetic Understanding of Haṭha Yoga and Yogāsanas.“ *Religions of South Asia* 11.2–3 (2017): 182–206.
- . *Modern Hindu Traditionalism in Contemporary India: The Śrī Math and the Jagadguru Rāmānandācārya in the Evolution of the Rāmānandī Sampradāya*. Routledge Hindu Studies Series. London: Routledge, 2018.
- BHAṬṬĀCĀRYYA, ĀŚUTOṢ (somp.). *Gopīcandrer gān*. Paribardhita ṛtīyā saṃskaraṇ. Kalikātā: Kalikātā biśvabidyālay, 1965.
- BIRCH, JASON. „Premodern Yoga Traditions and Ayurveda: Preliminary Remarks on Shared Terminology, Theory and Praxis.“ *History of Science in South Asia* 6 (2018): 1–83.
- . „Rājayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas.“ *International Journal of Hindu Studies* 17.3 (2013): 399–442.
- . *The Amanaska: King of All Yogas: A Critical Edition and Annotated Translation with a Monographic Introduction*. PhD thesis. University of Oxford, 2013.
- . „The Meaning of Haṭha in Early Haṭhayoga.“ *Journal of the American Oriental Society* 131.4 (2011): 527–554.
- . „The Proliferation of Āsana-s in Late-Medieval Yoga Texts.“ In KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS, and KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, s. 101–179. Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, 16. Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018.
- . „The Quest for Liberation-in-Life: A Survey of Early Works on Haṭha- and Rājayoga.“ In GAVIN FLOOD (ed.), *The Oxford History of Hinduism: Hindu Practice*. Oxford: Oxford University Press, v tisku.
- BIRCH, JASON, and JACQUELINE HARGREAVES. „The Yamas and Niyamas: Medieval and Modern Views.“ *Yoga Scotland Magazine* 50 (2016): 36–39.
- BLACK, BRIAN. *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: State University of New York Press, 2007.

- BLACKMAN, SUSHILA. *Graceful Exits: How Great Beings Die: Death Stories of Tibetan, Hindu & Zen Masters*. New York: Weatherhill, 1997.
- BLOOMFIELD, MAURICE. „On the Art of Entering Another’s Body: A Hindu Fiction Motif.“ *Proceedings of the American Philosophical Society* 56.1 (1917): 1–43.
- BODEWITZ, H. W. *Kauṣītaki Upaniṣad: Translation and Commentary with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX–XI*. Groningen Oriental Studies 16. Groningen: Egbert Forsten, 2002.
- . „Life after Death in the Ṛgvedasamhitā.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994): 23–41.
- . *Light, Soul, and Visions in the Veda*. Post-Graduate and Research Department Series 36. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1991.
- . „Magic and Ritual: The Second Chapter of the Kauṣītaki Upaniṣad.“ In S. S. BAHULKAR and SUCHETA PARANJPE (eds.), *Śruti-cintāmaṇiḥ: Prof. C. G. Kashikar Felicitation Volume*, s. 12–20. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth, 1994.
- . „Prāṇa, Apāna and Other Prāṇa-s in Vedic Literature.“ *Adyar Library Bulletin* 50 (1986): 326–348.
- . „Reaching Immortality According to the First Anuvāka of the Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa.“ In BELLIKOTH RAMACHANDRA SHARMA and RĀMA KARAṆA ŚARMĀ (eds.), *Ḍā. Bī. Ār. Śarmaṇām abhinandanagranthaḥ*, s. 32–42. Tirupati kendriyasamśkr̥tavidyāpīṭha-granthamālā 46. Tirupatiḥ: Kendriyasamśkr̥tavidyāpīṭham, 1986.
- . *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*. Edited by DOROTHEA MARIA HEILJGERS-SELEN. Gonda Indological Studies 19. Boston: Brill, 2019.
- BOUILLIER, VÉRONIQUE. „Des prêtres du pouvoir: les Yogi et la fonction royale.“ In VÉRONIQUE BOUILLIER et GÉRARD TOFFIN (éds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya, Puruṣārtha* 12 (1989): 193–214.
- . „La caste sectaire des Kānphaṭā Jogī dans le royaume du Népal : l’exemple de Gorkhā.“ *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 75.1 (1986): 125–168.
- . *Monastic Wanderers: Nāth Yogī Ascetics in Modern South Asia*. New Delhi: Manohar, 2017.
- . „Religion Compass: A Survey of Current Researches on India’s Nāth Yogīs.“ *Religion Compass* 7.5 (2013): 157–168.
- BOUY, CHRISTIAN. *Les Nātha-yogin et les upaniṣads: étude d’histoire de la littérature hindoue*. Publications de l’Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 62. Paris: Collège de France, 1994.
- BOWKER, JOHN. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BRERETON, JOEL. „The Upanishads.“ In THEODORE DE BARRY and IRENE BLOOM (eds.), *Approaches to the Asian Classics*, s. 115–135. New York: Columbia University Press, 1990.
- BRIGGS, GEORGE WESTON. *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Calcutta: Y.M.C.A Publishing House, 1938.
- BROCKINGTON, J. L. *The Sacred Thread: A Short History of Hinduism*. Delhi: Oxford University Press, 1992.

- BROCKINGTON, JOHN. „Yoga in the Mahabharata.“ In IAN WHICHER and DAVID CARPENTER (eds.), *Yoga: The Indian Tradition*, s. 13–24. London – New York: Routledge, 2007.
- BRONKHORST, JOHANNES. *The Two Sources of Indian Asceticism*. 2nd corr. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- BROOKS, CHARLES R. „Hare Krishna, Radhe Shyam: The Cross-Cultural Dynamics of Mystical Emotions in Brindaban.“ In OWEN M. LYNCH (ed.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*, s. 262–285. Berkeley: University of California Press, 1990.
- BROOKS, DOUGLAS RENFREW. *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- BRUNNER, HÉLÈNE. „Un Tantra du Nord: le Netra Tantra.“ *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 61 (1974): 125–197.
- BRUNNER, HÉLÈNE, GERHARD OBERHAMMER, and ANDRÉ PADOUX (eds.). *Tāntrikābhidhānakośa II: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique = A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature = Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantren*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 44; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 714. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- BURCHETT, PATTON. *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York: Columbia University Press, 2019.
- BURGER, MAYA, and PETER SCHREINER (eds.). *The Perception of the Elements in the Hindu Traditions: = La perception des éléments dans les traditions hindoues*. *Studia Religiosa Helvetica* 4/5. Bern – New York: Peter Lang, 1999.
- BUTZENBERGER, KLAUS. „Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death: The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration I.“ *Berliner Indologische Studien* 9 (1996): 55–118.
- . „Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny after Death: The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration II.“ *Berliner Indologische Studien* 11–12 (1998): 1–84.
- CALIN, DIDIER. *Dictionary of Indo-European Poetic and Religious Themes*. Les Cent chemins, 2017.
- CARSTAIRS, G. MORRIS. *The Twice-Born: A Study of a Community of High-Caste Hindus*. Bloomington: Indiana University Press, 1958.
- CERULLI, ANTHONY. „Body, Self, and Embodiment in the Sanskrit Classics of Āyurveda.“ In BARBARA A. HOLDREGE and KAREN PECHILIS (eds.), *Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Religions*, s. 59–88. Albany: State University of New York Press, 2016.
- CHATTERJEE, ASOKE. *Padma-Purāṇa: A Study*. Calcutta Sanskrit College Research Series 58. Calcutta: Sanskrit College, 1967.

- CHATTOPADHYAYA, DEBIPRASAD. *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research in association with Ṛddhi-India, Calcutta, 1990.
- CLOUGH, BRADLEY S. „The Cultivation of Yogic Powers in the Pāli Path Manuals of Theravāda Buddhism.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 77–95. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- COHEN, SIGNE. *Text and Authority in the Older Upaniṣads*. Brill’s Indological Library 30. Leiden: Brill, 2008.
- COHEN, TAMARA. „Uddālaka’s Yoga in the Mokṣopāya.“ *Religions* 11.3 (2020): 111.
- CUSH, DENISE, CATHERINE A. ROBINSON, and MICHAEL YORK (eds.). *Encyclopedia of Hinduism*. London: Routledge, 2008.
- DAS, RAHUL PETER. „Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal.“ *Journal of the American Oriental Society* 112.3 (1992): 388–432.
- . *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- DASGUPTA, SHASHIBHUSAN. *Obscure Religious Cults*. 2nd rev. ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1962.
- . *Obscure Religious Cults: As Background of Bengali Literature*. Calcutta: University of Calcutta, 1946.
- DE MICHELIS, ELIZABETH. *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum, 2004.
- „Dead Indian Guru Frozen by Devotees.“ *BBC News*, March 13, 2014, section India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-26556395>.
- DIAMOND, DEBRA (ed.). *Yoga: The Art of Transformation*. Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2013.
- DIGAMBARJĪ, SVĀMĪ a PĪTĀMBAR JHĀ (eds.). *Svātmārāma-kṛta Haṭhapradīpikā: hindī-saṃskaraṇ*. Lonāvalā: Kaivalyadhām Śrīmanmādhava Yoga Mandira Samiti, 1970.
- DIGAMBARJI, SWAMI, PITAMBAR JHA, and GYAN SHANKAR SAHAY (eds.). *Vasiṣṭha Saṃhitā (Yoga-Kāṇḍa)*. Lonavla: Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, 1984.
- DIGAMBARJI, SWAMI, and MAHAJOT SAHAI. „Vajroli, Amaroli and Sahajoli.“ *Yoga-Mīmāṃsā* 11.4 (1969): 15–24.
- DIGBY, SIMON. *Wonder-Tales of South Asia: Translated from Hindi, Urdu, Nepali and Persian*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- DJURDJEVIC, GORDAN, and SHUKDEV SINGH. *Sayings of Gorakhnath: Annotated Translation of the Gorakh Bānī*. New York: Oxford University Press, 2019.
- DONIGER O’FLAHERTY, WENDY. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. 1st Indian ed. Hermeneutics, Studies in the History of Religions 6. Delhi: Motilal Banarasidass, 1988.

- . *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1982.
- DONIGER, WENDY. *Against Dharma: Dissent in the Ancient Indian Sciences of Sex and Politics*. Terry Lectures Series. New Haven: Yale University Press, 2018.
- . (ed.). *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1999.
- . *Redeeming the Kamasutra*. New York: Oxford University Press, 2016.
- . *Śiva, the Erotic Ascetic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- . *The Mare's Trap: Nature and Culture in the Kamasutra*. New Delhi: Speaking Tiger, 2015.
- DVIVEDĪ, HAJĀRĪPRASĀD. *Nātha-sampradāya*. Reprint. Ilāhābād: Lokbhārati prakāśan, 1996.
- ECK, DIANA L. *Banaras: City of Light*. Reprint. New Delhi: Penguin Books, 1982.
- EINOO, SHINGO. „Mrtyumjaya or Ritual Device to Conquer Death.“ In LARS GÖHLER (Hrsg.) *Indische Kultur im Kontext: Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt : Festschrift für Klaus Mylius*, s. 109–119. Freiburger Beiträge zur Indologie 40. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2005.
- . „The Signs of Death and Their Contexts.“ In SHOUN HINO and TOSHIHIRO WADA (eds.), *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*, s. 871–86. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- ELIADE, MIRCEA. *Forgerons et alchimistes*. Nouv. éd. corr. et augm. Idées et recherches 12. Paris: Flammarion, 1977.
- . *Jóga: nesmrtnost a svoboda*. Přel. JIŘÍ NAŠINEC a JIŘÍ VÍZNER. Praha: Argo, 1999.
- . *Le yoga: immortalité et liberté*. Nouvelle éd. rev. et corr. Petite bibliothèque Payot 120. Paris: Payot, 1977.
- . „Nathan Sivin: Chinese Alchemy.“ *History of Religions* 10.2 (1970): 178–182.
- . *Yoga: Immortality and Freedom*. Translated by WILLARD R TRASK. 1st Princeton/Bollingen Paperback printing of the 2nd ed. [1st ed. 1958.] Princeton: Princeton University Press, 1970.
- ERNST, CARL W. „A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation.“ In DAVID GORDON WHITE (ed.), *Yoga in Practice*, s. 133–139. Princeton Readings in Religions. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2012.
- . „Being Careful with the Goddess: Yoginis in Persian and Arabic Texts.“ In PALLABI CHAKRABORTY and SCOTT ALAN KUGLE (eds.), *Performing Ecstasy: The Poetics and Politics of Religion in India*, s. 189–203. New Delhi: Manohar, 2009.
- . *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*. New Delhi: SAGE, YodaPress, 2016.
- . „The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations.“ *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 13.2 (2003): 199–226.
- FEUERSTEIN, GEORG. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy, and Practice*. Prescott, Ariz: Hohm Press, 1998.

- FILIOZAT, JEAN. *The Classical Doctrine of Indian Medicine, Its Origins and Its Greek Parallels*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1964.
- FILIOZAT, P.-S. „Bhūta-Mahābhūta.“ In BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa*, vol. III: *Primal Elements – Mahābhūta*, s. 49–101. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass, 1996.
- FLOOD, GAVIN. „The Purification of the Body.“ In DAVID GORDON WHITE (ed.), *Tantra in Practice*, s. 509–520. Princeton Readings in Religions. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2000.
- . „The Purification of the Body in Tantric Ritual Representation.“ *Indo-Iranian Journal* 45.1 (2002): 25–43.
- . *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. London – New York: I.B. Tauris, 2006.
- FRAUWALLNER, ERICH. *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I: *Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina das Sāṃkhya und das klassische Yoga-System*. Hrsg. von ANDREAS POHLUS. Geisteskultur Indiens 4.1. Aachen: Shaker Verlag, 2003.
- FUJDA, MILAN. *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941*. Religio 6. Praha: Malvern, 2010.
- GANAPATHY, T. N. *The Philosophy of the Tamil Siddhas*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1993.
- . *The Yoga of Siddha Bōganāthar*. 2 vols. St. Etienne de Bolton, Quebec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2003–2004.
- . *The Tirumandiram*. Saint Etienne de Bolton, Québec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2010.
- . „The Way of the Siddhas.“ In K. R. SUNDARARAJAN and BITHIKA MUKERJI (eds.), *Hindu Spirituality*, vol. II: *Postclassical and Modern*, s. 232–252. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- GANAPATHY, T. N., and K. R. ARUMUGAM. *The Yoga of Tirumular: Essays on the Tirumandiram*. The Yoga Siddha Research Center Publication Series 6. St. Etienne de Bolton, Québec: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.
- GANESAN, T. „Śaiva Siddhānta.“ In KNUT A. JACOBSEN, HELENE BASU, ANGELIKA MALINAR, and VASUDHA NARAYANAN (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. III: *Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*, s. 514–531. Handbook of Oriental Studies, Section Two, India 22/3. Leiden: Brill, 2011.
- GEEN, JONATHAN. „Knowledge of Brahman as a Solution to Fear in the Śatapatha Brāhmaṇa/Brhadāraṇyaka Upaniṣad.“ *Journal of Indian Philosophy* 35.1 (2007): 33–102.
- GEIB, RUPRECHT. „Die Formel āyus prá tṛ im Ṛg-Veda.“ *Indo-Iranian Journal* 16.4 (1975): 269–283.
- GHAROTE, M. L., and V. A. BEDEKAR. *Descriptive Catalogue of Yoga Manuscripts*. Lonavla (India): Kaivalyadhāma S.M.Y.M. Samiti, 1989.

- GOKHALE, PRADEEP P. *The Yogasūtra of Patañjali: A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*. London – New York: Routledge, 2020.
- GOLD, ANN GRODZINS. *A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- GOLDBERG, ELLEN. „Medieval Haṭhayoga Sādhana: An Indigenous South Asian Bio-Therapeutic Model for Health, Healing and Longevity.“ *Acta Orientalia* 70 (2009): 93–109.
- . „Swami Kṛpālvananda: The Man behind Kripalu Yoga.“ *Religions of South Asia* 4.1 (2010): 67–88.
- . „Swami Kṛpālvananda: The Man behind Kripalu Yoga.“ In MARK SINGLETON and ELLEN GOLDBERG (eds.), *Gurus of Modern Yoga*, s. 171–189. New York: Oxford University Press, 2014.
- . „The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma and the Rahasyabodhinī of Kṛpālvananda.“ *Journal of Indian Philosophy and Religion* 6 (2001): 1–36.
- GONDA, JAN. *Die Religionen Indiens. Bd. 2: Der jüngere Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit 12. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963.
- . *Loka: World and Heaven in the Veda*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel 73, no. 1. Amsterdam: Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1966.
- . *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*. A History of Indian Literature, vol. 1, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- GONZÁLEZ-REIMANN, LUIS. „Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography.“ In KNUT A. JACOBSEN, HELENE BASU, ANGELIKA MALINAR, and VASUDHA NARAYANAN (eds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 1, s. 411–428. Handbook of Oriental Studies, Section Two, India 22/1. Leiden: Brill, 2009.
- . *The Mahābhārata and the Yugas: India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- . „The Yugas: Their Importance in India and Their Use by Western Intellectuals and Esoteric and New Age Writers.“ *Religion Compass* 8.12 (2014): 357–370.
- GOODALL, DOMINIC. „How the Tattvas of Tantric Śaivism Came to Be 36: The Evidence of the Nīśvāsātattvasaṃhitā.“ In DOMINIC GOODALL and HARUNAGA ISAACSON (eds.), *Tantric Studies: Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*, s. 77–111. Collection Indologie 131. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry; Paris: École française d'Extrême-Orient; Hamburg: Asien-Afrika Institut, Universität Hamburg, 2016.
- . *Bhaṭṭarāmaṅṭhavaricitā Kiraṇavṛttiḥ = Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*, vol. 1: Chapters 1–6. Publications du Département d'Indologie 86.1. Pondicherry: Institut français de Pondichéry; Paris: École française d'Extrême-Orient, 1998.

- . *The Parākhyantra: A Scripture of the Śaiva Siddhānta*. Collection Indologie 98. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient, 2004.
- GOODALL, DOMINIC, and HARUNAGA ISAACSON. „On the Shared ‘Ritual Syntax’ of the Early Tantric Traditions.“ In DOMINIC GOODALL and HARUNAGA ISAACSON (eds.), *Tantric Studies: Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*, s. 1–72. Collection Indologie 131. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry; Paris: École française d'Extrême-Orient; Hamburg: Asien-Afrika Institut, Universität Hamburg, 2016.
- . „Tantric Traditions.“ In JESSICA FRAZIER (ed.), *The Bloomsbury Companion to Hindu Studies*, 2nd ed., s. 122–137. London – New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- GOODALL, DOMINIC, ALEXIS SANDERSON, and HARUNAGA ISAACSON. *The Nīśvāsātattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra*. Collection Indologie 128. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry; Paris: École Française d'Extrême-Orient; Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2015.
- GOPAL, LALLANJI. „Devala on Ariṣṭas.“ In SACHINDRA KUMAR MAITY and UPENDRA THAKUR (eds.), *Indological Studies: Prof. D. C. Sircar Commemoration Volume*, s. 141–142. New Delhi: Abhinav Publications, 1987.
- . „The Vāyupurāṇa and the Mārkaṇḍeyapurāṇa: A Comparative Study.“ *Purāṇa* 24.2 (1982): 338–352.
- . „Viṣṇudharmottara Purāṇa on Ariṣṭas.“ *Purāṇa* 24.1 (1982): 63–78.
- GOPANI, A. S. (ed.). *Durgadevācāryaracita Riṣṭasamuccaya: Prākṛtamūla-saṃskṛtacchāyā-āṅglabhāṣānuvāda-viṣṭṛta prastāvanā-tippaṇī-śabdakoṣādi samanvita*. Siṅghī Jaina granthamālā 21. Bambaī: Bhāratīyavidyābhavana, 1945.
- GORE, M. M. „The Nasal Cycle: A Review in Relation to Yogic Literature and Scientific Research.“ *Yoga-Mīmāṃsā* 30.2–3 (1991): 60–74.
- GOUDRIAAN, TEUN. „Some Beliefs and Rituals Concerning Time and Death in the Kubjikāmata.“ In RIA KLOPPENBORG (ed.), *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to D. J. Hoens*, s. 92–117. Leiden: Brill, 1983.
- GOUDRIAAN, TEUN, and SANJUKTA GUPTA. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. A History of Indian Literature, vol. 2, fasc. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- GOUDRIAAN, TEUN, and J. A. SCHOTERMAN. *The Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version*. Orientalia Rheno-Traiectina 30. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- GRIERSON, GEORGE ABRAHAM. „Gorakhnāth.“ In JAMES HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. 6, s. 328–30. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913.
- HABERMAN, DAVID L. *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānuḡā Bhakti Sādhana*. Delhi: Motilal Banarasiidass, 2001.
- . „Entering the Cosmic Drama: Līlā-Smarana Meditation and the Perfected Body.“ *South Asia Research* 5.1 (1985): 49–57.

- . *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin*. Braja-Nathadvara-Prakalpa 4. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- HARVIE, J. A. „The Immortality of the Soul.“ *Religious Studies* 5.2 (1969): 207–222.
- HASKER, WILLIAM, and CHARLES TALIAFERRO. „Afterlife.“ In EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 edition (substantive content change), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/afterlife/>.
- HATLEY, SHAMAN. „Parakāyapraveśa.“ In DOMINIC GOODALL and MARION RASTELLI (eds.), *Tāntrikābhīdhānakośa III: Ṭ-PH*, s. 384–385. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 76.; Sitzungsberichte (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse) 839. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.
- . „Sisters and Consorts, Adepts and Goddesses: Representations of Women in the Brahmayāmala.“ In NINA MIRNIG, MARION RASTELLI, and VINCENT ELTSCHINGER (eds.), *Tantric Communities in Context*, s. 47–80. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 99. Sitzungsberichte (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse) 899. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2019.
- HAUSNER, SONDRAL. *Wandering with Sadhus: Ascetics in the Hindu Himalayas*. Contemporary Indian Studies. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- HELLWIG, OLIVER. *Wörterbuch der mittelalterlichen indischen Alchemie*. Havertown: Barkhuis Publishing, 2009.
- HOIBERG, DALE, and INDU RAMCHANDANI (eds.). *Students' Britannica India*, Vol. 4. New Delhi: Encyclopaedia Britannica (India), 2000.
- HOLDREGE, BARBARA A. *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. Abingdon (Oxon) – New York: Routledge, 2015.
- . „Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion.“ *International Journal of Hindu Studies* 2.3 (1998): 341–386.
- HOPKINS, E. WASHBURN. „Yoga-Technique in the Great Epic.“ *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901): 333–379.
- HORSCH, PAUL. „Le principe d'individuation dans la philosophie Indienne: première partie: les Vēda, les Brāhmaṇa, les Upaniṣad.“ *Asiatische Studien* 10.1–4 (1956): 79–104.
- . „Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre.“ *Asiatische Studien* 25 (1971): 99–157.
- JACOBSEN, KNUT A. *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. 1st Indian ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- . (ed.). *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Brill's Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- JADHAV, SUSHRUT. „Dhāt Syndrome: A Re-Evaluation.“ *Psychiatry, Unusual Psychiatric Syndromes* 3.8 (2004): 14–16.

- JAINI, PADMANABH S. *The Jaina Path of Purification*. 1st Indian ed. Delhi: Motilal Banarasidass, 1998.
- „Jālandharabandha.“ *Yoga-Mīmāṃsā* 6.4 (1957): 301–304.
- JHA, SAKTI NATH. „Cāri-Candra Bhed: The Use of the Four Moons.“ In RAJAT KANTA RAY (ed.), *Mind Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal*, s. 65–108. Calcutta: Oxford University Press, 1995.
- JOLLY, JULIUS. *Medicin*. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III, Hft. 10. Strassburg: Karl J. Trübner, 1901.
- JONES, JAMAL ANDRE. *A Poetics of Power in Andhra, 1323–1450 CE*. PhD Thesis. Department of South Asian Languages and Civilizations, The University of Chicago, 2018.
- JORDENS, J. „The Development of the Idea of Immortality in the Upaniṣads.“ *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 16.1 (1966): 1–17.
- JOSHI, RITESH UMASHANKAR. *Exposition of Yoga Tenets in the Purāṇas: A Critical and Comparative Study*. PhD Thesis. The Maharaja Sayajirao University, 2011.
- KABIRĀJ, GOPINĀTH. *Tāntrik sādhanā o siddhānta: dvitīya khaṇḍa*. 3ḡa saṃ. Vardhamāna viśvavidyālaya saṃskṛta-prasāra granthamālā 8. Bardhamān: Bardhamān biśvabidyālay, 1995.
- KAKAR, SUDHIR. *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*. New Delhi: Penguin Books, 1990.
- KALJĀNAMALLA. *Anangaranga, aneb, Herna boha lásky*. Přel. VLADIMÍR MILTNER. Praha: Mladá fronta, 1992.
- KANE, PANDURANG VAMAN. *History of Dharmasāstra: Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law in India*, vol. V, pt. II. 2nd ed. Government Oriental Series, Class B, No. 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1977.
- KAVIRAJ, GOPINATH. „Philosophy of the Nāthas.“ In *Selected Writings of M. M. Gopinath Kaviraj*, s. 159–164. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, 1990.
- . „Some Aspects of the History and Doctrines of the Nāthas.“ In GAURINATH SASTRI (ed.), *Notes on Religion and Philosophy*, s. 56–79. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies, Reprint Series 3. Varanasi: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, 1987.
- . „Stages in Yoga.“ In *Aspects of Indian Thought*, 2nd ed., s. 113–25. Burdwan: University of Burdwan, 1984.
- KAVIRĀJ, GOPINĀTH. *Akhaṇḍ mahāyog kā path aur mṛtyu-vijñān*. Přel. HAṂSAKUMĀR TIVĀRĪ. Paṭnā: Bihār rāṣṭrabhāṣā pariṣad, 1984.
- . *Jñānagañja*. Přel. VIŚVANĀTH MUKHARJĪ. Vārāṇasī: Anurāg prakāśan, 2003.
- . *Tāntrik sāhitya: vivaraṇātmak granthasūcī*. Hindī samiti granthamālā 200. Lakhnāu: Hindī samiti, 1972.
- . *Tāntrik vāṇmay mẽ śākta dṛṣṭi*. Tṛtīyāvṛtti. Paṭnā: Bihār rāṣṭrabhāṣā pariṣad, 1994.

- KĘDZIA, ILONA BARBARA. „Mastering Deathlessness: Some Remarks on *karṣam* Preparations in the Medico-Alchemical Literature of the Tamil Siddhas.“ *History of Science in South Asia* 5.2 (2017): 121–142.
- KEITH, ARTHUR BERRIEDALE. *The Veda of the Black Yajus School, Entitled Taittiriya Sanhita*, pt. 1: *Kāṇḍas I–III*. Harvard Oriental Series 18. Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 1914.
- KIEHNLE, CATHARINA. *Songs on Yoga: Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths: Jñāndev Studies I and II*. Alt- und neu-indische Studien 48.1. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.
- . „The Secret of the Nāths: The Ascent of Kuṇḍalinī According to Jñāneśvarī 6.151–328.“ *Bulletin d'études Indiennes* 22–23 (2004–2004): 447–494.
- . „The Signs of Death According to the Jñāndev Gāthā.“ In MONIKA HORSTMANN (ed.), *Bhakti in Current Research, 2001–2003: Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages, Heidelberg, 23–26 July 2003*, s. 179–194. South Asian Studies 44. New Delhi: Manohar, 2006.
- KISS, CSABA. *Matsyendranātha's Compendium (Matsyendrasaṃhitā): A Critical and Annotated Translation of Matsyendrasaṃhitā 1–13 and 55 with Analysis*. PhD Thesis. Faculty of Oriental Studies, Balliol College (University of Oxford), 2009.
- KOCH, ANNE. „Reasons for the Boom of Body Discourses in the Humanities and the Social Sciences since the 1980s: A Chapter in European History of Religion.“ In ANGELIKA BERLEJUNG, JAN DIETRICH, and JOACHIM FRIEDRICH QUACK (Hrsg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im alten Israel, in Ägypten und im alten Orient*, s. 3–42. Orientalische Religionen in der Antike 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- KOELMAN, GASPAR M. *Pātañjala Yoga: From Related Ego to Absolute Self*. Poona: Papal Athenaeum, 1970.
- KOHLBRUGGE, DINA JOHANNA. *Atharvaveda-pariśiṣṭa über Omina*. Wageningen: H. Veenman, 1938.
- KOHN, LIVIA. *Chinese Healing Exercises: The Tradition of Daoyin*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- . „Yoga and Daoyin.“ In LIVIA KOHN (ed.), *Daoist Body Cultivation: Traditional Models and Contemporary Practices*, s. 123–50. Magdalena, NM: Three Pines Press, 2006.
- KRAGH, ULRICH TIMME. *Tibetan Yoga and Mysticism: A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po*. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 32. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2015.
- KRIPALVANANDA, YOGACHARYA. *Revealing the Secret: A Commentary on The Small Burning Lamp of Sun-Moon Yoga (The Hathayoga Pradipika) by Svatmarama*. Merimbula, N.S.W.: Yogeshwar Muni, 2002.
- KVÆRNE, PER. *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of the Caryāgīti*. Norske Videnskaps-Akademi, II. Hist.-Filos. Klasse 14. Oslo: Universitetsforlaget, 1977.

- LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE. *Abhidharmakośabhāṣyam*. Vol. 4. Transl. by LEO M. PRUDEN. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988.
- LAMB, RAMDAS. „Yogic Powers and the Rāmānanda Sampradāy.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 427–457. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- LARSON, GERALD JAMES. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*. 2nd rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- . „The Concept of Body in Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems.“ In THOMAS P. KASULIS, ROGER T. AIMES, and WIMAL DISSANAYAKE (eds.), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, s. 103–121. Albany: State University of New York Press, 1993.
- LARSON, GERALD JAMES, and RAM SHANKAR BHATTACHARYA (eds.). *Yoga: India’s Philosophy of Meditation*. Encyclopedia of Indian Philosophies 12. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.
- LIDKE, JEFFREY S. „Interpreting Across Mystical Boundaries: An Analysis of Samādhi in the Trika-Kaula Tradition.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*, s. 143–179. Numen Book Series 110. Leiden – Boston: Brill, 2005.
- LIENHARD, SIEGFRIED. „On the Meaning and Use of the Word *indragopa*.“ *Indologica Taurinensia* 6 (1978): 177–188.
- LINROTHE, ROB. „Siddhas and Śrīśailam: ‘Where All Wise People Go.’“ In ROB LINROTHE (ed.), *Holy Madness: Portraits of Tantric Siddhas*, s. 124–143. New York – Chicago: Rubin Museum of Art, 2006.
- LITTLE, LAYNE ROSS. *Bowl Full of Sky: Story-Making and the Many Lives of the Siddha Bhōgar*. PhD Thesis in South and Southeast Asian Studies, University of California, Berkeley, 2006.
- LOPEZ, CARLOS. „Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?“ *Electronic Journal of Vedic Studies* 3.3 (1997): 11–19.
- LUTGENDORF, PHILIP. *Hanuman’s Tale: The Messages of a Divine Monkey*. New York: Oxford University Press, 2007.
- MAAS, PHILIPP A. „A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy.“ In ELI FRANCO (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, s. 53–90. Publications of the de Nobili Research Library 37. Wien: Verein Sammlung de Nobili; Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013.
- . „Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali.“ In KARIN STEINER (Hrsg.), *Wege zum Heil(igen)? Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen*, s. 65–90. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- . „‘Sthirasukham Āsanam’: Posture and Performance in Classical Yoga and Beyond.“ In KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS, and KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, s. 49–100. Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 16. Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018.

- . „The So-Called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra.“ In ELI FRANCO and DAGMAR EIGNER (eds.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, s. 263–282. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 65; Sitzungsberichte (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse) 794. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.
- MACDONELL, A. A. *Vedic Mythology*. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 3, Hft. 1A. Strassburg: Trübner, 1897.
- MACDONELL, ARTHUR ANTHONY, and ARTHUR BERRIEDALE KEITH. *Vedic Index of Names and Subjects*. London: John Murray, 1912.
- MADAN, T. N. „Asceticism and Eroticism.“ In *Non-Renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*, s. 72–100. New Delhi: Oxford University Press, 1996.
- MAHĀNTI, BAṂŚĪDHAR. *Oḍiśār nātha sampradāya o nātha sāhitya*. Kaṭak: Phreṅḍs pabliśars, 1968.
- MAIR, VICTOR H. „The Beginnings of Sino-Indian Cultural Contact.“ *Journal of Asian History* 38.2 (2004): 81–96.
- MALINAR, ANGELIKA. „Prakṛti as Sāmānya.“ *Asiatische Studien* 53.3 (1999): 619–643.
- . *The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . „Yoga Powers in the Mahābhārata.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 33–60. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- MALLIK, KALYĀNĪ. *Nāthsampradāyer itihās, darśan o sādhanpraṇālī*. Kalikātā: Kalikātā biśvabidyālay, 1950.
- MALLINSON, JAMES. „Haṭha Yoga.“ In KNUT A. JACOBSEN, HELENE BASU, ANGELIKA MALINAR, and VASUDHA NARAYANAN (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. III: *Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*, s. 770–781. Handbook of Oriental Studies. Section Two, India 22/3. Leiden: Brill, 2011.
- . „Haṭhayoga’s Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities.“ *Journal of Indian Philosophy* 42.1 (2014): 225–247.
- . „Kālavañcana in the Konkan: How a Vajrayāna Haṭhayoga Tradition Cheated Buddhism’s Death in India.“ *Religions* 10.4 (2019): 273.
- . *The Khecarīvidyā of Ādinātha: A Critical Edition and Annotated Translation of an Early Text of Haṭhayoga*. Routledge Studies in Tantric Traditions Series. New York: Routledge, 2007.
- . „Nāth Sampradāya.“ In KNUT A. JACOBSEN, HELENE BASU, ANGELIKA MALINAR, and VASUDHA NARAYANAN (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. III: *Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*, s. 409–428. Handbook of Oriental Studies. Section Two, India 22/3. Leiden: Brill, 2011.
- . „Rāmānandī Tyāgīs and Haṭhayoga.“ *Journal of Vaishnava Studies* 14.1 (2005): 107–121.

- . „Śāktism and Haṭhayoga.“ In BJARNE WERNICKE OLESEN (ed.), *Goddess Traditions in Tantric Hinduism: History, Practice and Doctrine*, s. 109–140. Routledge Studies in Tantric Traditions. London: Routledge, 2016.
- . „Textual Materials for the Study of Vajrolīmudrā,“ 2013.
<https://www.academia.edu/4515911/Textual_Materials_for_the_study_of_Vajrolīmudrā>.
- . „The Amṛtasiddhi: Haṭhayoga’s Tantric Buddhist Source Text.“ In DOMINIC GOODALL, SHAMAN HATLEY, HARUNAGA ISAACSON, and SRILATA RAMAN (eds.), *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*, s. 409–425. Gonda Indological Studies 22. Leiden – Boston: Brill, 2020.
- . *The Gheranda Samhita: The Original Sanskrit and An English Translation*. Woodstock, N.Y.: YogaVidya.com, 2004.
- . „The Original Gorakṣaśataka.“ In DAVID GORDON WHITE (ed.), *Yoga in Practice*, s. 257–272. Princeton Readings in Religions. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2012.
- . „The Yogīs’ Latest Trick.“ *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 24.1 (2014): 165–180.
- . „Yoga and Sex: What Is the Purpose of Vajrolī Mudrā?“ In KARL BAIER, PHILIPP ANDRÉ MAAS, and KARIN PREISENDANZ (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, s. 181–222. Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 16. Göttingen: V&R unipress; Vienna: Vienna University Press, 2018.
- . „Yogic Identities: Tradition and Transformation.“ Freer | Sackler, 2013.
<http://www.asia.si.edu/research/articles/yogic-identites.asp>.
- . „Yogis in Mughal India.“ In DEBRA DIAMOND (ed.), *Yoga: The Art of Transformation*, s. 69–83. Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2013.
- MALLINSON, JAMES, and MARK SINGLETON. *Roots of Yoga*. London: Penguin, 2017.
- MANDAL, NIRADBARAN. *Kapālakuraṅṅaka’s Haṭhābhyāsa-Paddhati: A Critical Study of Single Manuscript – English Version*. Lonavla: Kaivalyadhama, 2015.
- MARTÍN-SANTOS, ROCÍO, RICARD NAVINÉS, and MANUEL VALDÉS. „Dhat Syndrome.“ In BRIAN A. SHARPLESS (ed.), *Unusual and Rare Psychological Disorders: A Handbook for Clinical Practice and Research*, s. 223–241. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MASON, ANDREW. *Rasa Shāstra: The Hidden Art of Medical Alchemy*. London – Philadelphia: Singing Dragon, 2014.
- MASSON, JEFFREY. *My Father’s Guru: A Journey through Spirituality and Disillusion*. London: HarperCollins, 1994.
- MATSUMOTO, MINENORI. „The Signs of the Death Described in Vimalaprabhā: Special Reference to the Chapter of Ariṣṭamarāṅalakṣaṅa-Nāḍiccheda-Mahoddeśaḥ.“ *Journal of Indian and Buddhist Studies* 49.1 (2000): 984–981 (57–60).

- MAYRHOFER, MANFRED. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des altindischen*. 4 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1956.
- MCCARTER, SIMONE. „The Body Divine: Tantric Śaivite Ritual Practices in the Svacchandatantra and Its Commentary.“ *Religions* 5.3 (2014): 738–750.
- MICHAËL, TARA. *Introduction aux voies du Yoga*. Paris: Desclée de Brouwer, 2017.
- MIGRON, SAUL. „Living on in the Son: Rgveda X.10.1cd.“ *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 49 (1988): 79–84.
- MILTNER, VLADIMÍR. *Lékařství staré Indie*. Praha: Avicenum, 1986.
- MISHRA, SARIKA ANURU. „The Concept of Rāja-Yoga.“ *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 76 (2016): 151–153.
- MISRA, V. N., P. L. SHARMA, S. CHATTOPADHYAY, and G. C. PANDE. „Kāla.“ In BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa*, vol. II: *Concepts of Space and Time*, s. 179–233. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Motilal Banarsidass, 1992.
- MROZIK, SUSANNE. „Cooking Living Beings: The Transformative Effects of Encounters with Bodhisattva Bodies.“ *Journal of Religious Ethics* 32.1 (2004): 175–194.
- . *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*. Religion, Culture, and History Series. New York: Oxford University Press, 2007.
- MUKHOPADHYAY, BISWANATH. „In Quest of Immortality (A Vedic Outlook).“ *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 40.1–4 (1984): 125–129.
- MULLER-ORTEGA, PAUL EDUARDO. *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- MULLIN, GLENN H. *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary Entitled A Book of Three Inspirations: A Treatise on the Stages of Training in the Profound Path of Naro's Six Dharmas, Commonly Referred to as The Three Inspirations*. 2nd ed. Boston, Mass. – London: Snow Lion, 2005.
- MUÑOZ, ADRIÁN. „Matsyendra's 'Golden Legend': Yogi Tales and Nāth Ideology.“ In DAVID N. LORENZEN and ADRIÁN MUÑOZ (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Naths*, s. 109–127. Albany: State University of New York Press, 2011.
- . „Nātha Sampradāya.“ *Oxford Bibliographies* [online]. Oxford University Press, November 29, 2018. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195399318-0210>.
- NAKAMURA, AYAKO. *Das Wesen des Buddha-Erwachens in der frühen Yogācāra-Schule*. Indian and Tibetan studies 3. Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016.
- NARAHARI, H. G. *Ātman in Pre-Upanisadic Vedic Literature*. [Madras]: Adyar Library, 1944.
- NATARAJAN, KANCHANA. „'Divine Semen' and the Alchemical Conversion of Iramatevar.“ *The Medieval History Journal* 7.2 (2004): 255–278.
- NEEDHAM, JOSEPH. *Science and Civilisation in China*. Vol. 5: *Chemistry and Chemical Technology*. Pt. V: *Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- OBERHAMMER, GERHARD. *Strukturen yogischer Meditation: Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 13; Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 322. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.
- OBERLIES, THOMAS. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- . *Die Religion des Ṛgveda: erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*. Publications of the De Nobili Research Library 26. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1998.
- O'BRIEN-KOP, KAREN. „Classical Discourses of Liberation: Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali.“ *Religions of South Asia* 11.2–3 (2017): 123–157.
- OFFREDI, MARIOLA. „The Concepts of Sound and Light in Gorakh Yoga through the Analysis of Three Nāthpanthā Manuscripts from the Jodhpur Collection.“ In NARENDRA KUMAR SINGHI and RAJENDRA JOSHI (eds.), *Religion, Ritual and Royalty*, s. 153–172. Jaipur: Rawat, 1999.
- OLIVELLE, PATRICK. „Amṛtā: Women and Indian Technologies of Immortality.“ *Journal of Indian Philosophy* 25.5 (1997): 427–449.
- . „From Trivarga to Puruṣārtha: A Chapter in Indian Moral Philosophy.“ *Journal of the American Oriental Society* 139.2 (2019): 381–396.
- . *King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra*. New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- . *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press, 1993.
- OLIVER, PAUL. *Hinduism and the 1960s: The Rise of a Counter-Culture*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- OLLETT, ANDREW. „What Is Bhāvanā?“ *Journal of Indian Philosophy* 41.3 (2013): 221–262.
- OLSON, CARL. *Indian Asceticism: Power, Violence, and Play*. New York: Oxford University Press, 2015.
- ONDRAČKA, LUBOMÍR. „Burial (Hinduism).“ In PANKAJ JAIN, RITA SHERMA, and MADHU KHANNA (eds.), *Hinduism and Tribal Religions*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2020 [Living reference work entry]. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_128-1.
- . „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty.“ In ONDŘEJ KRÁSA (ed.), *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*, s. 9–56. Praha: Cesta domů, 2010.
- . „Haṭhayoga.“ In PANKAJ JAIN, RITA SHERMA, and MADHU KHANNA (eds.), *Hinduism and Tribal Religions*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2020 [Living reference work entry]. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_642-1.
- . „Mircea Eliade: Jóga – nesmrtnost a svoboda.“ *Dotek* 8.6 (1999): 54–55.
- . „Tantrické příběhy o nesmrtnosti: Literatura bengálských náthů.“ In LUBOMÍR ONDRAČKA (ed.), *Mé zlaté Bengálsko: Studie k bengálskému náboženství a kultuře věnované*

- Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*, s. 13–34. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze a ExOriente, 2008.
- . „The Search for the Jugi Caste in Pre-Colonial Bengal.“ In DANIELA BEVILACQUA and ELOISA STUPARICH (eds.), *The Power of the Nāth Yogīs: Yogic Charisma, Political Influence and Social Authority*. Amsterdam: Amsterdam University Press, v tisku.
- . „What Should Mīnanāth Do to Save His Life?“ In DAVID N. LORENZEN and ADRIÁN MUÑOZ (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Nāths*, s. 129–141. Albany: State University of New York Press, 2011.
- ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- OPENSHAW, JEANNE. *Seeking Bāuls of Bengal*. University of Cambridge Oriental Publications, 60. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- OSELLA, CAROLINE, and FILIPPO OSELLA. *Men and Masculinities in South India*. Anthem South Asian Studies. London: Anthem Press, 2006.
- OUŘEDNÍK, PATRIK. *Šmírbuch jazyka českého: Slovník nekonvenční češtiny*. 2. vyd. Praha: Ivo Železný, 1992.
- PADOUX, ANDRÉ. *Comprendre le tantrisme: les sources hindoues*. Spiritualités vivantes, 243. Paris: A. Michel, 2010.
- . *The Hindu Tantric World: An Overview*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2017.
- . *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Translated by JACQUES GONTIER. SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir. Albany: State University of New York Press, 1990.
- PAI, G. K. *Yoga Doctrines in Mahāpurāṇa-s*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 2007.
- PALMER, SUSAN J. „Overcoming Death in New Religious Movements.“ In CHRISTOPHER M. MOREMAN (ed.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, s. 206–217. Abingdon, Oxon: Routledge, 2018.
- PARIKH, RACHEL. „Yoga under the Mughals: From Practice to Paintings.“ *South Asian Studies* 31.2 (2015): 215–236.
- PARRY, JONATHAN P. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PATTON, LAURIE L. „The Fate of a Female Ṛṣi: Portraits of Lopāmudrā.“ In JULIA LESLIE (ed.), *Myth and Mythmaking: Continuous Evolution in Indian Tradition*, s. 21–37. Collected Papers on South Asia 12. London – New York: Routledge, 1996.
- PELISSERO, ALBERTO. „Divinatory Techniques in Śivapurāṇa V 25: A Common Ground to Medicine, Divination and Speculative Thought.“ *East and West* 43.1–4 (1993): 141–154.
- PENDOLINO, ALFONSO LUCA, VALERIE J. LUND, ENNIO NARDELLO, and GIANCARLO OTTAVIANO. „The Nasal Cycle: A Comprehensive Review.“ *Rhinology Online* 1.1 (2018): 67–76.
- PENZER, N. M. „Note on the Use of Collyrium and Kohl.“ In *The Ocean of Story: Being C. H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara (or Ocean of Streams of Story): Now*

- Edited with Introduction, Fresh Explanatory Notes and Terminal Essay*, vol. 1, s. 211–218. London: Privately printed for subscribers only by C. J. Sawyer, 1924.
- PFLUEGER, LLOYD W. „Holding On and Letting Go: The In and Out of Powers in Classical Yoga.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 241–263. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- PINGREE, DAVID. *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- POLLOCK, SHELDON. „Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World.“ *Critical Inquiry* 35.4 (2009): 931–961.
- . „‘Indian Philology’: Edition, Interpretation, and Difference.“ In SILVIA D’INTINO and SHELDON POLLOCK (eds.), *L’espace du sens: approches de la philologie indienne*, s. 3–45. Publications de l’Institut de civilisation indienne, Série in-80, fascicule 84. Paris: Collège de France, Institut de civilisation indienne, Boccard, 2018.
- . „Introduction.“ In SHELDON POLLOCK, BENJAMIN A. ELMAN, and KU-MING KEVIN CHANG (eds.), *World Philology*, s. 1–24. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.
- . „Kritische Philologie.“ *Geschichte der Germanistik* 45–46 (2014): 5–12.
- . „Liberating Philology.“ *Verge: Studies in Global Asias* 1.1 (2015): 16–21.
- . „Philology and Freedom.“ *Philological Encounters* 1.1–4 (2016): 4–30.
- . „Philology in Three Dimensions.“ *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 5.4 (2014): 398–413.
- POWELL, SETH. „Etched in Stone: Sixteenth-Century Visual and Material Evidence of Śaiva Ascetics and Yogis in Complex Non-Seated Āsanās at Vijayanagara.“ *Journal of Yoga Studies* 1 (2018): 45–106.
- PRASAD, PANDIT RAMA KASYAPA. *Hodiny šťastného člověka, díl II: Věda dechu*. Přel. VÁCLAV FABIÁN. Knihovna šťastných lidí 38. Praha: Zmatlík a Palička, 1924.
- PRASĀD, RĀMA. *The Science of Breath and Philosophy of the Tatwas: With Fifteen Introductory and Explanatory Essays on Nature’s Finer Forces: Eight Reprinted from „The Theosophist“, with Modifications, and Seven New*. London – Calcutta – New York: Theosophical Publishing Society, 1890.
- QUARNSTRÖM, OLLE. *The Yogaśāstra of Hemacandra: A Twelfth Century Handbook of Śvetāmbara Jainism*. Harvard Oriental Series 60. Cambridge, Mass.: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2002.
- RAJA, K. KUNJUNNI (ed.). *New Catalogus Catalogorum: An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Vol. 7. Madras University Sanskrit Series, 32. Madras: University of Madras, 1973.
- RAMAN, SRILATA. „Departure and Prophecy: The Disappearance of Irāmaliṅka Aṭikaḷ in the Early Narratives of His Life.“ *Indologica Taurinensia* 28 (2002): 179–203.

- RANK, OTTO. *Seelenglaube und Psychologie: Eine prinzipielle Untersuchung über Ursprung, Entwicklung und Wesen des Seelischen*. Leipzig & Wien: Franz Deuticke, 1930.
- RAO, RAMACHANDRA S. K. „Dhātu.“ In *Encyclopaedia of Indian Medicine*, vol. 2: *Basic Concepts*, s. 54–58. Bombay: Popular Prakashan, 1985.
- RENOU, LOUIS. *Vedic India*. Translated by PHILIP SPRATT. *Classical India*, 3. Varanasi: Indological Book House, 1971.
- ROBINSON, JAMES B. *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas: Caturaśīti-Siddha-Pravṛtti by Abhayadatta*. Berkeley, CA: Dharma Publishing, 1979.
- ROSPATT, ALEXANDER VON. „Negotiating the Passage beyond a Full Span of Life: Old Age Rituals among the Newars.“ *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37.1 (2014): 104–129.
- ROŞU, ARION. „Études Āyurvédiques I: Le trivarga dans l'Āyurveda.“ *Indologica Taurinensia* 6 (1978): 255–60.
- ROY, ASIM. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- SAHAY, G. S. „Nostril Dominance and Life Span: Some Reflections.“ *Yoga-Mīmāṃsā* 41.2 (2009): 41–48.
- SAKAKI, KAZUYO. „Yogico-Tantric Traditions in the Ḥawḍ al-Ḥayāt.“ *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies* 17 (2005): 135–156.
- SANDERSON, ALEXIS. „Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir.“ In *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme: table ronde, Paris, 21–22 Juin, 1984*, s. 169–214. *L'Hindouisme – Textes, doctrines, pratiques, équipe de recherche* 249. Paris: CNRS Éditions, 2002.
- . „Religion and the State: Śaiva Officiants in the Territory of the King's Brahmanical Chaplain.“ *Indo-Iranian Journal* 47.3–4 (2004): 229–300.
- . „The Śaiva Literature.“ *Journal of Indological Studies* 24–25 (2013): 1–113.
- SARBACKER, STUART RAY. „Enstasis and Ecstasis: A Critical Appraisal of Eliade on Yoga and Shamanism.“ *Journal for the Study of Religion* 15.1 (2002): 21–37.
- . „Power and Meaning in the Yogasutra of Patañjali.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 195–222. *Brill's Indological Library* 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- . *Samādhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- SARDE, VIJAY. *Archaeological Investigations of the Nātha Sampradāya in Maharashtra (c. 12th to 15th Century CE)*. PhD Thesis. Deccan College Post-Graduate & Research Institute, 2019.
- SASTRI, RAMANA V. V. „The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas.“ In SWAMI AVINASHANANDA (ed.), *The Cultural Heritage of India: Sri Ramakrishna Centenary Memorial*, vol. II, s. 303–319. Belur Math, Calcutta: Sri Ramakrishna Centenary Committee, 1937.
- ŚĀSTRĪ, VIŚVABANDHU. *A Vedic Word-Concordance: Being a Universal Vocabulary Register of about 425 Vedic Works, with Complete Textual Reference and Critical Commentary Bearing on*

- Phonology, Accent, Etymo-Morphology, Grammar, Metre, Text-Criticism, and Ur-Aryan Philology = Vaidika-Padānukrama-Koṣaḥ. Śāntakuṭī-vaidika-granthamālā 1.* Lahore: Viśveśvarānanda Research Institute, 1935.
- SATYANANDA SARASWATI. *Asana, Pranayama, Mudra, Bandha*. 3rd enl. and rev. ed. Munger: Bihar Yoga Bharati, 1996.
- SCHAEFFER, KURTIS R. „The Attainment of Immortality: From Nāthas in India to Buddhists in Tibet.“ *Journal of Indian Philosophy* 30.6 (2002): 515–533.
- SCHLERATH, BERNFRIED. „Altindisch asu-, awestisch ahu- und ähnlich klingende Wörter.“ In J. C. HEESTERMAN, GODARD H. SCHOKKER, and V. I. SUBRAMONIAM (eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian, and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday*, s. 142–153. The Hague: Mouton, 1968.
- SCHMID, CHARLOTTE. „Aventures divines de Kṛṣṇa : la līlā et les traditions narratives des temples cōḷa.“ *Arts Asiatiques* 57.1 (2002): 33–50.
- SCHNEIDER, JOHANNES. *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcanopadeśa, eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 66. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.
- SCHOTERMAN, J. A. „A Link between Purāṇa and Tantra: Agnipurāṇa 143–147.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl.* 4 (1980): 344–347.
- SCHREINER, PETER. „How to Come out of Samādhi?“ In ANDREAS BIGGER, RITA KRAJNC, ANNEMARIE MERTENS, MARKUS SCHÜPBACH, and HEINZ WERNER WESSLER (eds.), *Release from Life – Release in Life: Indian Perspectives on Individual Liberation*, s. 197–210. Worlds of South and Inner Asia 1. Bern: Peter Lang, 2010.
- SCHWINDT, JÜRGEN PAUL (ed.). *Was ist eine philologische Frage?: Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1943. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- SEARS, TAMARA I. „From Guru to God: Yogic Prowess and Places of Practice in Early-Medieval India.“ In DEBRA DIAMOND (ed.), *Yoga: The Art of Transformation*, s. 46–57. Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2013.
- SEN GUPTA, A. K. „Exploring the Legend of Siddhāśrama Jñānaganj.“ In SATYA PRAKASH SINGH (ed.), *History of Yoga*, s. 755–804. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, vol. 16, pt. 2. New Delhi: Centre for Studies in Civilization, 2010.
- SHARMA, PREM LATA. „Śarīra.“ In BETTINA BÄUMER (ed.), *Kalātattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, vol. I: *Pervasive Terms: Vyāpti*, s. 89–121. Rev. ed. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts ; Motilal Banarsidass, 2001.
- SHARMA, RAMA NATH. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vol. 4. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999.
- SHEETS-JOHNSTONE, MAXINE. „Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy.“ *Continental Philosophy Review* 36.3 (2003): 235–262.

- SHETH, HARGOVIND DAS T. *Pāīa-sadda-mahaṇṇavo: A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary, with Sanskrit Equivalents, Quotations and Complete References*. 2nd ed. Prakrit Text Society series 7. Varanasi: Prakrit Text Society, 1963.
- SHULMAN, DAVID DEAN. *More than Real: A History of the Imagination in South India*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012.
- SIELER, ROMAN. *Lethal Spots, Vital Secrets: Medicine and Martial Arts in South India*. New York: Oxford University Press, 2015.
- ŠIMEČKOVÁ, KLÁRA. *Bengálská svitková malba*. Disertační práce. Ústav jižní a centrální Asie, Univerzita Karlova, 2008.
- SINGLETON, MARK. „Yoga and Physical Culture: Transnational History and Blurred Discursive Contexts.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Routledge Handbook of Contemporary India*, s. 172–184. London: Routledge, 2016.
- . *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2010.
- SINHA, K. P. *The Self in Indian Philosophy*. Calcutta: Punthi Pustak, 1991.
- SLAJE, WALTER. „Water and Salt (III): An Analysis and New Translation of the Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue.“ *Indo-Iranian Journal* 45.3 (2002): 205–220.
- . „Zur Traditionsgeschichte der Vorstellung von einer ‘Erlösung noch im Leben’ (jīvanmukti).“ *Bulletin d’études Indiennes* 13–14 (1995–96): 387–413.
- SLOUBER, MICHAEL. *Early Tantric Medicine: Snakebite, Mantras, and Healing in the Garuda Tantras*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2017.
- SMITH, BRIAN K. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press, 1994.
- . *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York: Oxford University Press, 1989.
- SMITH, FREDERICK M. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York: Columbia University Press, 2006.
- SOLOMON, SHELDON, JEFF GREENBERG, and THOMAS A. PYSZCZYNSKI. *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life*. New York: Random House, 2015.
- SOLOMON, SHELDON, JEFF GREENBERG, and TOM PYSZCZYNSKI. „A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews.“ In MARK P. ZANNA (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 24, s. 93–159. New York: Academic Press, 1991.
- SQUARCINI, FEDERICO. *Patañjali, Yogasūtra*. Torino: Einaudi, 2015.
- STAAL, FRITS. „Indian Bodies.“ In THOMAS P. KASULIS, ROGER T. AIMES, and WIMAL DISSANAYAKE (eds.), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, s. 59–102. Albany: State University of New York Press, 1993.
- SWINBURNE, RICHARD. „Soul, Nature and Immortality of the.“ In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, s. 44–48. London: Routledge, 1998.

- SZÁNTÓ, PÉTER-DÁNIEL. *Selected Chapters from the Catuṣpīṭhatantra*, vol 1: *Introductory Study with the Annotated Translation of Selected Chapters*. PhD Thesis. Balliol College (University of Oxford), 2012.
- TESSITORI, L. P. „Yogīs.“ In JAMES HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. 12, s. 833–835. Edinburgh: T. & T. Clark, 1921.
- The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 8. 15th ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 2003.
- THIEME, PAUL. „Ambrosia.“ In *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, s. 15–34. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Bd. 98, Hft. 5. Berlin: Akademie-Verlag, 1952.
- . „Das Rätsel von Baum.“ In *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, s. 55–73. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1949.
- TIMALSINA, STHANESHWAR. „Liberation and Immortality: Bhuṣuṇḍa’s Yoga of Prāṇa in the Yogavāsiṣṭha.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 303–325. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- TUBB, GARY A., and EMERY R. BOOSE. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*. New York: American Institute of Buddhist Studies, 2007.
- TULPULÉ, S. C., and ANNE FELDHAUS. *A Dictionary of Old Marathi*. South Asia Research. Oxford: University Press, 2000.
- URBAN, HUGH B. „Secret Bodies: Re-Imagining the Body in the Vaisnava-Sahajiya Tradition of Bengal.“ *Journal of South Asian Literature* 28.1–2 (1993): 45–62.
- . *The Economics of Ecstasy: Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- VASUDEVA, SOMADEVA. „Powers and Identities: Yoga Powers and the Tantric Śaiva Traditions.“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 265–302. Brill’s Indological Library 37. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- . *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra: Chapters 1–4, 7, 11–17*. Collection Indologie 97. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry; Ecole française d’Extrême-Orient, 2004.
- VÁTSJÁJANA, MALLANÁGA. *Kāmasūtra, aneb, Poučení o rozkoši*. Přel. VLADIMÍR MILTNER. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969.
- VATSAYAN, KAPILA, and BAIDYANATH SARASWATI (eds.). *Prakṛti: The Integral Vision*, vol. 1: *Primal Elements – the Oral Tradition*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1995.
- VOGEL, CLAUDIUS. „On the Meaning of skr. (pra)bhinnāñjana.“ *Indo-Iranian Journal* 10.2–3 (1968): 171–176.

- WALLACE, VESNA A. *The Kālacakratantra: The Chapter on the Individual Together with the Vimalaprabhā*. New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2004.
- WALSER, JOSEPH. „When Did Buddhism Become Anti-Brahmanical? The Case of the Missing Soul.“ *Journal of the American Academy of Religion* 86.1 (2018): 94–125.
- WALTER, MICHAEL. „Jābir, the Buddhist Yogi.“ *Journal of Indian Philosophy* 20.4 (1992): 425–438.
- . „Jābir, the Buddhist Yogi, Part III: Considerations on an International Yoga of Transformation.“ *Lungta* 16 (2003): 21–36.
- . „Jābir, the Buddhist Yogi Part Two: ‘Winds’ and Immortality.“ *Journal of Indian Philosophy* 24.2 (1996): 145–164.
- WATT, GEORGE. *A Dictionary of the Economic Products of India*. Vol. 1. Calcutta: The Superintendent of Government Printing, 1889.
- WAYMAN, ALEX. *Yoga of the Guhyasamājatantra: The Arcane Lore of Forty Verses: A Buddhist Tantra Commentary*. Buddhist Traditions 17. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- WEBER, ALBRECHT. *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta: 1. Das Adbhutabrāhmaṇa des Sāmaveda, 2. Der Adbhutādhyāya des Kauçikasūtra*. Berlin: Druckerei der Königl. akademie der wissenschaften, 1859.
- WEDEMEYER, CHRISTIAN K. *Āryadeva’s Lamp That Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2007.
- WEISS, RICHARD S. *Recipes for Immortality: Medicine, Religion, and Community in South India*. New York: Oxford University Press, 2009.
- . *The Emergence of Modern Hinduism: Religion on the Margins of Colonialism*. Oakland, California: University of California Press, 2019.
- WHICHER, IAN. *Cognitive Samādhi in the Yoga-Sūtra-s*. The Adyar Library Pamphlet Series 52. Adyar, Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1997.
- . „The Final Stages of Purification in Classical Yoga.“ *Asian Philosophy* 8.2 (1998): 85–102.
- . *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*. SUNY Series in Religious Studies. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- WHITAKER, JARROD L. „Who Gets to Live Forever in Ancient India? Rethinking āyus (‘life’) in the Ṛgveda.“ In STEVEN LINDQUIST (ed.), *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, s. 41–68. London: Anthem Press, 2012.
- WHITE, DAVID GORDON. „Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas.“ In LIZ WILSON (ed.), *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, s. 13–27. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: State University of New York Press, 2003.

- . „How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?“ In KNUT A. JACOBSEN (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, s. 61–76. Brill’s Indological Library 37. Leiden ; Boston: Brill, 2012.
- . „On the Magnitude of the Yogic Body.“ In DAVID N. LORENZEN and ADRIÁN MUÑOZ (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Naths*, s. 79–90. Albany: State University of New York Press, 2011.
- . *Sinister Yogis*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2009.
- . *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- WILSON, LIZ. „Human Torches of Enlightenment: Autocremation and Spontaneous Combustion as Marks of Sanctity in South Asian Buddhism.“ In LIZ WILSON (ed.), *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, s. 29–50. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: State University of New York Press, 2003.
- WITZEL, MICHAEL. „Textual Criticism in Indology and in European Philology during the 19th and 20th Centuries.“ *Electronic Journal of Vedic Studies* 21 (2014): 9–91.
- WOODS, JAMES HAUGHTON. *The Yoga-System of Patañjali; or, The Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva-Vāiṣṇarādī, of Vāchaspati-Miṣra*. Harvard Oriental Series 17. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- WUJASTYK, DAGMAR. „Acts of Improvement: On the Use of Tonics and Elixirs in Sanskrit Medical and Alchemical Literature.“ *History of Science in South Asia* 5.2 (2017): 1–36.
- WUJASTYK, DOMINIK. „Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India.“ *International Journal of Hindu Studies* 13.2 (2009): 189–228.
- . „Medicine and Dharma.“ *Journal of Indian Philosophy* 32.5 (2004): 831–842.
- . *The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*. London – New York: Penguin Books, 2003.
- . „The Yoga Texts Attributed to Yājñavalkya and Their Remarks on Posture.“ *Asian Literature and Translation* 4.1 (2017): 159–186.
- WYNNE, ALEXANDER. *The Origin of Buddhist Meditation*. Routledge Critical Studies in Buddhism. London – New York: Routledge, 2007.
- YAMANO, CHIEKO. „Reviving the Dead and Knowing the Time of Death: Chapter Nineteen of the Kaṣṣapuṭatantra: Introduction, Critical Edition and Translation.“ *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 18 (2014): 104–154.
- YANG, GANG, and CHRISTOPH ANDERL. „Prognostication in Chinese Buddhist Historical Texts the Gāosēng Zhuàn and the Xù Gāosēng Zhuàn.“ *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 73.1 (2020): 1–45.
- YANO, MICHIO. „Medicine and Divination in India.“ *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24.1 (2005): 44–61.

- ZARRILLI, PHILLIP B. *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalaripayattu, a South Indian Martial Art*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- ZBAVITEL, DUŠAN. *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi*. Praha: ExOriente, 2008.
- . *Upanišady*. Praha: DharmaGaia, 2004.
- ZUBKO, KATHERINE C. „Body.“ In KNUT A. JACOBSEN, HELENE BASU, ANGELIKA MALINAR, and VASUDHA NARAYANAN (eds.), *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. II: *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, s. 720–724. Handbook of Oriental Studies, Section Two, India 22/2. Leiden: Brill, 2011.
- ZVELEBIL, KAMIL V. *Tamil Literature*. A History of Indian Literature, vol. 10, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
- . *The Poets of the Powers: Magic, Freedom, and Renewal*. 2nd ed. Lower Lake, Calif: Integral Publishing, 1993.
- . *The Siddha Quest for Immortality*. Oxford: Mandrake, 1996.
- ZYSK, KENNETH G. „The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India.“ *Journal of the American Oriental Society* 113.2 (1993): 198–213.