

nétra

bulletin filozofického oka Indie

Určeno pro vnitřní potřebu členů občanského sdružení Siddhaika. Interní studijní materiály, neprodejné.



2011



Mystika yanter
Utpaladeva Yoga
STROM — Božské šílenství v hinduismu



NÉTRA 1/2011

PLNÁ VERZE BULLETINU JE DOSTUPNÁ
JEN V TIŠTĚNÉ PODOBĚ.

Foto na obálce Jan Strnad, 2010.

Odpovědný editor Rasa Ravi.

Redakce českého jazyka Lucie Koutecká, Jan Jirkovský.

Typografie a grafická úprava Rasa Ravi.

Hlavní text vysázen z písma Adobe Garamond.

Tisk na recyklovaném papíru Lettura ISO 60.

Obálka tištěna na papíru Flamengo.

Bulletin vzniká ve volné chvíli všech zúčastněných, bez nároku na honorář.

Výtisky svým členům rozesílá sdružení.

Občanské sdružení na podporu staroindické kultury, Siddhaika o. s.

Milí čtenáři, v tomto čísle bulletinu přecházíme na mezinárodní transliteraci sanskrtu (IAST). K její výslovnosti pro běžné a neodborné účely si stačí pamatovat následující hlavní klíč:

ā, ī, ū	se čtou stejně jako v češtině	á, í, ú
e, o	se v sanskrtu čtou vždy dlouze	é, ó
ñ	čteme jako české	ň
ś, ṣ	lze oba přibližně vyslovovat česky	š
j	se čte česky	dž
y	se čte česky	j
c	čteme vždy jako	č
ch	čteme vždy jako	čh

ostatní diakritická znaménka („tečky nad/pod“) si lze při běžné výslovnosti odmyslet

Všechny sanskrtské pojmy transliterujeme, i ty, které jsou v češtině relativně známé, jelikož se těžko určuje, které a pro koho takové jsou či nejsou. První výjimku tvoří jména lidí (Indů), kteří sami svá jména svým způsobem přepisují do latinky a pod nimiž nacházíme i odkazy na jejich díla. Toto je běžný a praktický úzus v odborné literatuře. Druhou výjimkou jsou geografická pojmenování, názvy měst apod. U nich následujeme podobný úzus: uvádíme je stejně jako indické státní autority. Pro obě výjimky platí, že jsou to tvary bez transliterace a prakticky odrážejí anglická fonetická pravidla. Pro obě tyto výjimky však na druhou stranu také platí, že pokud mají vžitě české varianty, upřednostňujeme ty, resp. uvádíme obojí.

„Uctívej Šivu, tím, že se staneš Jemu oddaným“,
 neboť dokáží rozpoznat
 Tvoji nedvojnou podstatu i v tělesné formě.

15.

Co by oddanému
 nesloužilo jako nástroj
 k dosažení ztotožnění s Tebou?
 A co je potom překážkou
 vedoucí k neúspěchu v duchovním úsilí
 u těch, co Tě nehledají upřímně?

16.

Podle [některých směrů] yoga může býti Tebe dosaženo
 v určitých časech či na určitých [poutních] místech.
 To je zavádějící klam!
 Vždyť jak by ses jinak mohl zjevovat svým oddaným
 za jakýchkoli [vnějších] podmínek?

17.

Odtazení smyslů ani podobná cvičení
 nemají co do činění s tímto jedinečným dosažením.
 Dokonce i ve stavu pro yogina nemeditativním,
 opravdový oddaný dosahuje úplné jednoty [pohroužení v Tobě].

18.

Ani yoga nebo odříkání, ani ceremoniální uctívání
 nejsou doporučeny na této cestě k Šivovi.
 Zde velebena je [opravdová vnitřní] oddanost.

19.

Uvnitř i vně, dovol ustat omezenému [dualistickému] poznání,
 rozptýlenému velkolepým, zářným světlem oddanosti.
 Nechť je zničena jakákoli úzkost a nejistota,
 abych mohl dojít přímého uskutečnění pravé podstaty všech věcí!

Kružnice ve své koncentrované formě nejsou ničím jiným než samotným *bindu* – v galaktických rozměrech z jednoho bodu se expandujícím univerzem. Její číselnou reprezentací je 0.

Tři základní tvary (bod, trojúhelník a kruh) se objevují ve složitých kombinacích a permutacích. Yantry jsou nejčastěji tvořeny průnikem dvou trojúhelníků tvořících šesticípu hvězdu (hexagram): nahoru směřující „mužský“ a dolů ukazující „ženský“ trojúhelník představují splnutí polarit v dokonalém stavu jednoty – mužského a ženského, statického a kinetického. Numerický ekvivalent tohoto symbolu je 6.

Výsledkem překrytí čtverce čtvercem je *aṣṭakoṇa*, oktogram. Reprezentuje ho číslo 8, znak nekonečna. Souvisí s osmi směry vesmíru a nekonečným časovým koloběhem. Pentagram znázorňuje úplné uspořádání vesmíru. Reprezentuje ho číslo 5. Symbolika obrazce poukazuje na Šivovu tvořivou a ničivou sílu v jeho pětinasobném aspektu – Šiva je reprezentován v nespočetných formách, pětinasobný aspekt znamená: Vítěz nad smrtí – Mṛtyumjaya, Ztělesnění znalostí – Dakṣiṇa-mūrti, Pán smyslnosti – Kāmeśvara, Život – Prāṇamaya-mūrti a Pán živlů – Bhūteśa.

Lotosový květ je dalším z archetypálních symbolů, jež se používá v yantrách. Obecně je umísťován na ose spolu s geometricky abstraktními plátky, jež směřují k okraji. Je vhodným obrazem k ilustraci rozvinutých sil nebo božských esencí.

Ve starobylé indické kosmologii souvisel lotos s mýty stvoření a je jedním z typů fyzických opor univerza. Často je zobrazován tak, že vyrůstá z Viṣṇuova pupku a umožňuje zrod Brahmy, Stvořitele. Z jeho oplodí pak Brahmovým přičiněním vzniká projevený svět. Lotos byl od nejstarších časů symbolem citadely srdce, trůnem bytí, duchovním střediskem yogického těla. Jen meditací lze objevit tuto skutečnost. Yogická centra mikrokosmu jsou velmi často reprezentována lotosy. V *Chāndogya-upaniṣadu* se píše (8. 1. 1–3):

»[Učitel říká:] „V tomto příbytku *brahmana* (*brahmapura*²) se nachází malé obydlí ve tvaru lotosu (*puṇḍarīka*³) a v něm nepatrný vnitřní prostor (*antarākāśa*). Hledejme to, co je uvnitř: po tom bychom měli toužit, abychom Poznali.“ [Žáci po učiteli nejprve opakují jeho slova:] „V tomto příbytku *brahmana* se nachází malé obydlí ve tvaru lotosu a v něm nepatrný vnitřní prostor.“ Když se ho ale ptají: „Co je uvnitř? Co je to, po čem bychom měli toužit, abychom Poznali?“ [Učitel]

2. Pozn. ed.: Většinou se interpreti shodují, že *brahmapura* znamená lidské tělo.

3. Pozn. ed.: Přečasný lotosový květ, bílý lotos. Obecně se věří, že je zde lotosem vyjádřeno duchovní srdce.

Posvátný zvuk

Jemné vibrace jsou od yanter neoddělitelné. Tyto zvukové prvky jsou často reprezentovány písmeny, jež jsou do nich vepsána. Všechny yantry souvisejí s určitou kombinací sanskrtských písmen. Vnitřní dynamika yanter nemůže být pochopena izolovaně od systému zvukové dynamiky, protože obě spolu tvoří úplnou „definici“ božstva. Spojení yantry a mantry sjednocuje prostor (*ākāśa*). Ten se v hrubé formě jeví jako tvary a vibrace, v konečné podobě je mluveným nebo psaným slovem.

Mystický zvuk je kombinací složenou ze sanskrtských písmen. Je tedy jednoduchou mantrou, která se skládá ze základních jednoslabičných zvuků, jako jsou *krīṃ*, *hrīṃ*, *śrīṃ* nebo *aiṃ*. Složitější mantry se skládají z posloupnosti takových slabik. Téměř všechny yantry mají v sobě vepsanou určitou jednodušší nebo složitější formu mantry. Nejvýznamnější slabika mantry, jež s touto yantrou souvisí, je obvykle vpisována doprostřed yantry. Ostatní mantrická písmena jsou vepsána do prostorů vzniklých protínáním jednotlivých čar, okolo kruhu, v lotosových plátcích nebo ve vnějším čtverci (*bhūpura*) yantry. Některé významné yantry mohou ve svém prostoru obsahovat všechny samohlásky a souhlásky sanskrtské abecedy. Jiné mají vepsané celé mantrické verše, jež souvisí s určitým božstvem (ochranné božstvo), které yantra reprezentuje.

Božstva představují nekonečnou rozmanitost vesmíru. Tato rozmanitost se nejvýrazněji projevuje ikonografickými obrazy, abstraktněji jako yantry a nejsubtilněji ve formě manter. Mantra vykresluje skrze vibrace jemnou anatomii božstva (od něhož je neoddělitelná) nebo vesmírných sil. Mantrická energie soustředěná v písmenech je plná duchovní síly, jež překračuje běžné lidské chápání. Je-li mantra správně vyslovena a navazována, za použití správného rytmu, akcentu, intonace a se správným postojem, stává se „duší yantry“ (*Kulārṇava-tantra*) a vitalizující silou v mysli yogina.

Pokládat mantry za myšlenkové výrazy je chybou. Mantry nejsou ani částí řeči. Jsou jednoduchými symboly, vyjadřují nevyslovitelné v pojmech rezonančních vln zvukových vibrací. Koncentrovaný symbol metrické mantry a yantry vyvolávají u *sādhak*y odpovídající psychické stavy.

Podle některých *tanter* má každé písmeno vliv na určitou úroveň lidského těla. Využívá se toho v rituálu zvaném *mātrkā-nyāsa*, kde se rituálního přiřazení písmen dosahuje dotýkáním různých částí těla během recitace manter s oživujícím nosovým zvukem „m“. Aspirant se tím snaží přesunout zvukové síly *mātrkā-śakti* do svého jemného těla. V podobném rituálu reprezentují abecední spojení aspekty

Tento proces stvoření světa se v symbolismu yanter jmenuje *visarga-maṇḍala* (*visarga* – vyzařování, emise, výdej). Oba *bindu* se v sanskrtských textech označují aspirovaným Ḥ. Za výdechu je Ḥ analogické s biologickým vyzařováním (*visarga*) kosmu. Dvojice *bindu* na této úrovni pořád není strukturálně rozdělena. Přestože jsou dva, tvoří jednu jednotku.

Intenzivní impuls k tvoření, v němž se Śiva-Śakti spojují, aby vytvořili *bindu*, prvotní semeno univerza, se někdy přirovnává k lidskému sexuálnímu impulsu. „Sexuální“ aspekt Śiva-Śakti by ale neměl být příliš zdůrazňován. V aktu tvoření bychom neměli spatřovat souložící božstva, ale zjevení kosmických principů. Tyto principy vytváří dva póly: neměnného Śivu (*cit saṃvit*) a dynamickou sílu (*cit-śakti*) plnou světla (*prakāśā*) a energie (*vimarśā*). V důsledku toho vzniká zvuk (*nāda*) a materiální síly (*mūlaprakṛti*). Je naprostým nepochopením považovat *Śrī-yantru* za erotický symbol.

Ze spojení obou *bindu* vzniká prvopočáteční princip zvuku (*nādātmikā-śakti*). Sanskrtská písmena vepsaná ve spirále yantry od vnější hrany obrazce po *bindu* jsou hrubým aspektem kosmického zvuku, jenž pramení z interakce Śiva-Śakti. Oba *bindu* se tedy vztahují k celé sanskrtské abecedě. Mezi prvním a posledním písmenem abecedy se nachází celá škála zvuků. Spojení obou *bindu* v sobě analogicky obsahuje semeno univerza. Písmena z tohoto hlediska reprezentují jemné energie živlů: éter, vzduch, oheň, vodu a zemi. „Modifikací těchto živlů se tvoří celé univerzum, makrokosmos i mikrokosmos“, čteme ve *Varivasyā-rahasyi*.

Další expanzí a kontrakcí energií vzniká prvopočáteční kosmické lúno. *Bindu* spočívá v obráceném trojúhelníku uprostřed *Śrī-yantry*. V této fázi jsou *tattvy* Śiva a Śakti plně rozvinuty, avšak prozatím jsou spojené jednotou prvopočátečního trojúhelníku (*kāmakalā*). Śakti si je zde vědoma své trojnásobné charakteristiky: kreativní vůle (*icchā*), jež je prvotní příčinou veškerého tvoření, nevyčerpatelné síly rozlišování (znalosti, *jñāna*), jež umožňuje vznik mnohosti, a síly činů a pohybu (*kriyā*). Zmíněná trojnásobná aktivita Śakti je popsána v *Mālinīvijayottara-tantrě* (2. 7–8): „Poslouchej, jak Śakti dosahuje mnohosti, přestože je jedna. Síla, jež způsobuje, že určitá věc se jmenuje tak a ne jinak, se v tomto světě jmenuje *jñāna-śakti*. Zrodil-li se myšlenka ‚ať je to takto‘, síla, jež zapříčiní její uskutečnění, je *kriyā-śakti*.“

Uvedené trojnásobné aspekty Śakti se filozoficky vztahují k triádě základních atributů, které budují svět, čteme ve 22. verši *Kāmakalāvilāsi*.

Tyto primární kategorie jsou symbolizovány trojúhelníkem a způsobují transformace pouze ve smyslu zkušenosti Śiva-Śakti. Nepřekračují mentální úroveň, proto

Další změny jsou již významnějšího charakteru. Před příchodem 20. století bylo například prakticky nemyslitelné, aby ženy praktikovaly *haṭha-yogu*. Dle názorů z řad představitelů yogy se jednotlivé pozice, patřící dnes mezi základní sestavu moderní *haṭha-yogy*, postupně vyvíjely a rozrůstaly průběžně od pradávných časů. Ve skutečnosti je v základních yogických textech popsána jen malá část dnes známých pozic. Pataňjaliho *Yoga-sūtra* neuvádí kromě sedacích meditačních poloh žádné další *āsany*. *Haṭha(yoga)-pradīpikā*, základní dílo klasické *haṭha-yogy* ze 14. století, uvádí pouze 15 *āsan* – ve většině případů jde o různé druhy sedů se zkrříženými nohama –, ke kterým podává pouze hrubé vysvětlení. V *Gheraṇḍa-saṃhitě* ze 17. století je uvedeno 32 pozic. Patrně zde chybí vzpřímené polohy – pozice trojúhelníka, bojovníka atd., a Pozdrav slunci, jež tvoří pevný základ většiny současných systémů yogy.

Další základní texty *haṭha-yogy* se o *āsanāch* vůbec nezmiňují, a místo toho se zaměřují na systémy jemných energií a na *cakry*, které jsou jednotlivými pozicemi zobrazeny a rovněž ovlivňovány. Důraz, jež moderní doba klade na přesnost provádění *āsan*, tělesnou zdatnost a léčebné účinky pozic, jsou novinkami pocházejícími ryze z 20. století.

Obecně lze říci, že dochované texty o *haṭha-yoze* jsou v některých aspektech značně omezené a nejasné. Snaha proniknout hlouběji do její zašlé historie může být pro člověka stejně frustrující záležitostí, jako pokoušet se potápět v bahnem zakalené Ganze. Znevýhodnění nedostatkem historických důkazů jsou studenti yogy nuceni uvěřit v starobylý původ *āsan*, podobně jako křesťané věří, že svět byl stvořen za sedm dní. Nejenže neexistuje dostatek jasných historických textů, ale nenacházíme ani jasnou historickou linii mezi učiteli a žáky, která by je dokazovala, byť formou ústního předávání nauky z generace na generaci.

Zdá se, že velká část ze současné moderní *haṭha-yogy* má svůj původ v Maisúru (Mysore) v Indii. Na počátku 19. století, v době vlády Krishnaraji Wodeyara z Maisúru, vzniká text *Śrītattva-nidhi* s ilustracemi 122 druhů *āsan*. Tato maisúrská královská rodina podporovala cvičení yogy. Text *Vyāyama-dīpikā* zabývající se gymnastickým cvičením je svým obsahem velmi podobný *Śrītattva-nidhi*. *Vyāyama-dīpikā* je sbírkou zahrnující fyzické cvičení původem z Anglie, gymnastiku, cvičení na visuté hrazdě a bradlech, indický systém kulturistiky, zápasení a zacházení se zbraněmi. Norman Sjoman tvrdí, že základ maisúrské yogy pochází z anglických a indických sportů. V roce 1924 byl Krishnamacharya královskou rodinou z Maisúru pověřen, aby otevřel v prostorách tělocvičny anglické školy školu yogy. Mezi pozicemi popsány v ilustracích *Vyāyama-dīpiky* a *Śrītattva-nidhi*, a těmi majícími původ u Krishnamacharyi, existuje velká podobnost. Tři známí studenti

jsou stoje na hlavě, předklony a záklony, pozice s nohama za hlavou, variace lotosového sedu a cvičení na laně, je moderním cvičencům yoga známa. Zde se *āsany* popisují mnohem propracovaněji než kdekoli v jinde ve spisech z období před 20. stoletím. Jak Sjoman uvádí, kniha *Śrītattva-nidhi* představuje chybějící pojítka v celé roztroušené historii *haṭha-yogy*. Rukopis poukazuje na ohromnou yogickou činnost, která v daném období probíhala – na yogickou praxi trvající minimálně po dobu padesáti až více než sta let.

Na rozdíl od starších textů, jako je například *Haṭha(yoga)-pradīpikā*, se *Śrītattva-nidhi* nezaměřuje na meditační či filozofické aspekty yoga; nejsou zde zmapovány *nāḍī* a *cakry*; neučí *prāṇāyāmu* nebo *bandhy*. Je to první známý text zcela věnovaný pouze cvičení *āsan* – první typické „cvičení yoga“.

Podle Sjomana je *Śrītattva-nidhi* – či širší yogická tradice, kterou vystihuje – považována za jeden ze zdrojů yogických technik vyučovaných Krishnamacharyou a následně předávaným Iyengarem a Joisem. Víme, že rukopis tohoto textu je uveden v seznamu použité literatury v Krishnamacharyově úplně první knize o józe, která byla vydána – pod záštitou mahārāji z Maisúru – na počátku třicátých let.

Śrītattva-nidhi rozšiřuje písemně dochovanou historii *āsan* o stovku let zpět do minulosti, jež byla původně zdokumentována. Nepodporuje však oblíbený „mýtus“ o jednotné a neměnné tradici yogových pozic. Sjoman tvrdí, že část *Śrītattva-nidhi* věnovaná józe je sama o sobě kompilací, nástinem technik vycházejících z řady různorodých tradic. Kromě variací yogických pozic pramenících z dřívějších yogických textů obsahuje rovněž popis cvičení na lanech, používané indickými zápasníky, nebo kliky⁵, které se rozvinuly ve *vyāmasāle*, v původních indických tělocvičnách. V *Śrītattva-nidhi* jsou těmto technikám fyzického cvičení dány yogická jména a symbolika, a jsou začleněny do soustavy yogických vědomostí. Z textu lze usoudit, že praxe zde popisovaná je spíše dynamická, kreativní a synkretická, nežli ustálená a statická. Neomezuje se na popis *āsan* známý z několika starších textů; místo toho prosazuje inovaci.

Postupem doby, podle Sjomana, prý Krishnamacharya začlenil do yogického kánonu specifické techniky pocházející z britské gymnastiky. Kromě faktu, že královská rodina z Maisúru byla patronem yoga, patřila počátkem 20. století rovněž mezi velké příznivce gymnastiky. Do paláce například přijali britského gymnastu, který zde vyučoval mladé prince. Když Krishnamacharya ve 20. letech 20. století

5. Zde malá poznámka: ve 20. století se tyto kliky objevují jako *caturāṅga daṇḍāsana*, tvořící část Pozdravu slunci.

někdy dělávám, když potřebuji více mentální vyrovnanosti či fyzické síly. Když jsou lebky nakrmeny, jsou zpacifikovány a stávají se z nich ochránci. Jsou dostatečně silné, aby bojovaly se zlými dušemi (*ātma*), které chtějí vyrušit či zranit sādhu. Když se zlí duchové (*bhūtové* a *pretové*) snaží vyrušit sādhu při meditaci, potom dobré duše válčí se špatnými a drží sādhu na správné cestě. Sādhuové mají často pomocníky. Někdy je *śava-sādhana* prováděna se ženou, které se říká *uttarā sādhikā*. Má velké schopnosti (*adhikāri*) a pomáhá muži v meditaci, když je vyrušen zlými duchy. Sādhu kolem sebe vytváří kruh, aby se chránil před těmito duchy, a žena je uvnitř tohoto kruhu. Někdy též může sādhu pozvat svého *guru*a v jemnohmotné podobě, aby nad ním dohlížel a pomáhal mu.

Lebky jsou užitečné, neboť duše mrtvého člověka často zůstává s lebkou. Duše může předvídat budoucnost a pomoci sādhuovi. Dříve se dělal i rituál s mrtvolou (*śava-sādhana*), při němž se sedělo na těle mrtvé panny (*kumārī*). Z té se poté stala Kālī, tělo přišlo k životu a začalo mluvit. Můj dědeček dělal *śava-sādhana*, ale lidé dnes se jí bojí – když uděláte chybu, můžete zemřít nebo zešítet. Tenhle sādhu v oranžovém, kterého vidíte potulovat se kolem na spáleništi mrtvol, udělal *śava-sādhana* špatně a zbláznil se z toho. Brzy ale bude opět normální.

Dnes je nejrozšířenější víra, že nejsou žádní duchové, ale pouze duše, které neodešly po smrti svého fyzického těla. Jsou neustále kolem nás. Někdy mohou vstoupit do našich fyzických těl a způsobovat problémy či přímo neštěstí. Pouze skrze *sādhana* a oddanost bohyni nad nimi můžeme získat kontrolu. Pak mohou pracovat v náš prospěch. Stáváme se s jejich pomocí imunními vůči strachu, hněvu a intenzivním touhám. Prokazují jim loajalitu a duše mne na oplátku chrání.

Lebky v tomto chrámu jsou nejčastěji od lidí, kteří zemřeli při epidemiích, zejména epidemiích cholery. Velké počty lidí umíraly a v té době nebyl žádný efektivní systém spalování. Těla tak ležela po stranách silnic nebo v lesích.

Pod oltářem (*vedi*) v tomto chrámu je zakopáno 108 lebek. Některé oltáře mají i 1008 lebek. Lebky probouzejí bohyni a zpřítomňují ji zde. Mužští bohové mají kameny (*śila*) či *liṅgy*, bohyně mají lebky. Některé lebky jsou použity pro *pañcamuṅḍī āsanu*, tedy rituál, kdy adept sedí uprostřed pěti lebek, zpravidla z různých druhů zvířat a osob. Používají se lebky příslušníků nižších kast, šakalů, tygrů, hadů a panenských dívek (*kumārī*). Musí být mladé a zemřít náhlou násilnou smrtí. Nikdo nechce lebky lidí, kteří zemřeli nemocí či stářím. Někteří tantrikové mají zvláštní vztah s Ḍomy (nízkokastovnými lidmi, kteří tradičně pohřbívají mrtvé a obchodují s mrtvolami) pracujícími v nemocnicích. Tito Ḍomové jim pak dávají vědět v případě vhodného úmrtí.“

Božské šílenství v hinduismu

JAN JIRKOVSKÝ

Anotace: Práce je mírně upravenou VŠ prací autora a je pojata jakožto stručná religionistická rešerše psychologicky relevantních náboženských kategorií. Možné interpretace z hlediska moderních humanitních věd jsou ponechány stranou, neboť je není možné ani vhodné začlenit vzhledem k rozsahu a záměru práce.

Paradigma normality

V řadě kultur je pojetí normality a abnormality výrazně odlišné od současného paradigmatu post-osvícenských věd evropských. Normalita a abnormalita se často liší nejen svým vymezením, tedy co je a co není v daném diskurzu považováno za odpovídající představě normality, nýbrž i z hlediska hodnotového. Zatímco v psychiatrickém pojetí je člověk v abnormálním psychickém stavu považován za pacienta, tedy nemocného vyžadujícího navrácení do stavu normality, v mnoha kulturně (a často tedy i nábožensky) odlišných oblastech a dobách byly a jsou četné formy abnormality považovány za přínosné či dokonce žádoucí. S příkladem tohoto se setkáváme právě na indickém subkontinentu, jak ještě ukážeme dále v této práci.

Z pohledu moderních humanitních věd je problematika vymezení normality a abnormality něčím, co není objektivně existující samo o sobě, není nadčasovou pravdou vycházející z toho, že bychom věřili, že skutečně víme, co je a co není normální. Toto by ostatně hraničilo s tvrzením, že víme, co je a není správné. K tomu podotkněme, že ideál „zdravého“ člověka je vždy kulturně specifický.

O to více nás tlačí otázky etiky a humánnosti v přístupu k psychiatrickým pacientům. Zdá se, že se jedná o obdobnou paralelu jako v případě globalizace a souvisejícího invazivního exportu západní kultury a demokracie do jiných kulturních oblastí – odkud čerpáme právo věřit v nadřazenost našeho kulturního a vědeckého

paradigmatu? Nápodobně pak s psychiatrií – odkud máme právo věřit, že naše členění normality a abnormality psychických stavů je správné? Neboť pouze víra ve správnost paradigmatu může ospravedlnit terapii a medikaci a ustanovit její cíle a principy. Jako poslední větu tohoto úvodu bych si dovolil uvést známou citaci J. Krishnamurthiho: „Přizpůsobení se hluboce nemocné společnosti nemůže být měřítkem zdraví.“

Charakter indického náboženského prostoru

Tématem rozebíraným v této práci je pojetí výjimečných psychických stavů v historii indického náboženského prostoru. Jednou z typických odlišností hinduismu od naší kultury stavěné na křesťanských kořenech je pojetí dobra a svatosti. Indický mystik do těchto kategorií spadat nemusí a jeho chování nám může v mnoha ohledech připadat divné, bizarní či bláznivé. Těž samotná učení rozličných náboženských nauk ideál božského šílenství vyzdvihují. Ctěn tak může být nejen člověk eticky svatý, ale též různí pobláznění mystikové, potulní léčitelé, věštcí či asketové, jimž bývají přisuzovány rozličné síly.

Kultura a náboženství jsou úzce spjaty s mýty, navzájem se prolínají a utvářejí. Lidé jsou inspirováni chováním svých bohů a hrdinů mýtů. Bohové překračují běžné hranice společenského řádu a poukazují na transcendenci kategorií lidského stereotypu. Příběhy barvitě zobrazují tvrdou askezi světců i samotných bohů, hrozbu zničení světa i jeho záchranu, bolest, smrt a hledání nesmrtnosti i různé formy milostných dramát – to vše pak v různých formách vidíme artikulováno v rozličných náboženských konceptech. Vzpomeňme na Narasiṃhadevu, napůl lva a napůl člověka, *avatāra* Viṣṇua, který do lidského světa sestoupil, aby zabránil démonu Hiraṇyakaṣipuovi v kruté vládě nad světem. Sám se ovšem po zabití démona stává šíleným a obrací se proti světu, který původně spasil, a chce jej zničit. V tom mu zabrání až Šiva, který Narasiṃhadevu zneškodní. David Kinsley ve svém článku¹ vhodně poznamenává, že šílenství v případě bohů v prvé řadě znamená jejich svobodu – svobodu *nechovat* se normálně, nebyt spoután lidskými normami. Mohou být normální a chovat se normálním způsobem, ovšem nejsou tímto omezeni a mohou rámec běžného lidského chování překračovat. V případě bláznivých yoginů pak tito svým nespoutaným chováním vedou ty, kdo se s nimi

1. David Kinsley: *Through the Looking Glass – Divine Madness in the Hindu Religious Tradition*, in: *History of Religions*, Vol. 13, No. 4 (May, 1974), University of Chicago Press, str. 284.

setkají, k překonání omezení vlastní mysli fungující na bázi stereotypů, předsudků a strachů a rozpoznání vlastní svobodné přirozenosti. Bláznovství v tomto případě znamená především svobodu a kreativní schopnost chovat se „jinak“, než je „běžné“ a „normální“.² June McDanielová³ poukazuje na zajímavou paralelu z antického Řecka v Platónově *Faidru*.⁴

Už rané indické zákoníky stanovují právní zacházení s lidmi intoxikovanými (*matta*), šílenými (*unmatta*) a nesvéprávními (*pramatta*), přičemž vůči člověku podléhajícímu těmto diagnózám je zákon shovívavější. V Indii neproběhla osvícenská revoluce rozumu jako v Evropě a šílenství nebylo ani vlivem britské kolonizace zbaveno své potenciálně pozitivní konotace jakožto forma určitého náboženského stavu či zásahu bohů.

Posedlost a šílenství

F.M. Smith⁵ rozebírá problematiku pojmu posedlost (angl. *possession*) pomocí příslušných sanskrtských pojmů. Podotýká, že se kryjí pouze částečně, respektive pojem posedlost se užívá vzhledem k absenci adekvátnějších pojmů k vystižení množství poměrně variabilních konceptů. Pokračuje s rozboru jednotlivých sanskrtských pojmů. Zřejmě nejčastější kategorie pojmů odpovídajících posedlosti tak vychází z kořene *viś* značícího vstoupení (do něčeho) a objevují se jednotlivé lexikální odvozeniny s mírně odlišnými významy a kontexty užití: *āveśa*, *samāveśa* či *praveśa*. Fenomén posednutí nalézáme jak ve smyslu vstoupení božstva (či jiné bytosti) do člověka, tak ve významu vstoupení božstva do jeho chrámového ikonického vyobrazení (*mūrti*), jímž je nejčastěji socha či soška. Praktikujícího adepta (*sādhaka*) tak může potkat v důsledku jeho náboženské praxe (*sādhana*) či z vyšší milosti. Schopnost prostoupení těla *sādhaky* v pozitivním slova smyslu je přisuzována božstvům (*deva*) a duchovním učitelům nebo yoginům.

2. Neboť „normální“ je saṃsārický život – mystik usiluje o pravý opak.

3. June McDaniel: *The Madness of the Saints – Ecstatic Religion in Bengal*. University of Chicago Press, 1989, str. 5.

4. „Šílenosti pak že jsou dva druhy, jedna, která vzniká z lidských nemocí, druhá, která vzniká božským odlučováním od obyčejných pravidel.“ Dále pokračuje: „Tu božskou jsme rozdělili na čtyři části, náležící bohům, a věštecké nadšení jsme přidělili Apollónovi, Dionysovi zasvěcovací, Músám zase básnické, čtvrté pak Afrodité a Ěrotovi; o erotickém šílenství jsme řekli, že je nejlepší.“ – Platón: *Faidros* (265 a, b). (Český překlad František Novotný.)

5. Frederick Smith: *The Self Possessed – Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, 2006.

Nabízí se samozřejmě otázka, je-li v případě pozitivně vnímané posedlosti vhodné užívat slovo posedlost. Tento pojem má totiž v češtině poměrně negativní konotaci a evokuje buď přímo posedlost nějakou zlou bytostí („je posedlý ďáblem“) nebo ve svém častějším užití odkazuje na disharmonickou závislost či přílišnou upjatost k určité činnosti („je posedlý svou prací“), osobě apod. Působí pak poněkud zvláště, užíváme-li tohoto pojmu v pozitivním náboženském kontextu, kdy jím označujeme něco žádoucího, kýženého a dobrovolného. Indický yogin často o stav posedlosti usiluje, touží vzdát se ega a nechat do sebe vstoupit síly, jež jej přesahují a jimž je ochoten svěřit své tělo a mysl. Sanskrtský pojem pro posedlost (*āveśa*) lze překládat též jako zmocnění či vstoupení, namísto „být posedlý“, lze tedy říci, že „do někoho něco vstoupilo“. Toto již je jazykový výraz poněkud bližší biblickému „sestoupil na něj Duch svatý“. Zajímavou paralelu v západním kontextu zmiňuje ve své práci Marcy Bravermanová,⁶ kdy rozebírá řecký pojem *enthusiasmos*. Ten, ač jaksí dnes ztratil svůj původní význam a označuje pouze zápal provázený silným emocionálním nábojem, původně odkazoval na druh náboženské posedlosti (*en* – do; *theos* – bůh).

Kulminací tantrické praxe je, když se uctívající, uctívané a proces uctívání stanou jedním. Při opakování *mantry* je v tomto kontextu cílem ztotožnění či sjednocení s *mantrou*. Kupříkladu šivaismus zná specifické bytosti *manter* zv. Mantrové – druh nadlidských bytostí, které konají rozličné úkony v rámci božské hierarchie a mohou též dovést adepta k osvobození (*mukti*), pokud se s nimi mysticky sjednotí. Opakování *mantry* jakožto krátké posvátné formule či modlitby má být lidské mysli (*man-*) nástrojem (*-tra*) ke sjednocení s bytostí *Mantrou*.

Připojuji autentickou výpověď z osobního sdělení mého známého pana P. věnujícího se praxi yogy: „Na jednom meditačním soustředění naší skupiny se mi stal následující zážitek: Celá naše skupina zpívala jednu *mantru*, kterou jsme opakovali stále dokola. Po nějaké době jsem pocítil, jakoby se na mě napojila nebo do mě vstoupila jiná bytost, řekněme božstvo té *mantry*. Mimovolně jsem rukama zaujal jistou pozici prstů (*mudrā*), a tím se pak zesílil účinek a energie té *mantry*. Byl jsem to já, kdo dále zpíval, ale jistá část byla i pozorovatelem toho, že moje tělo zpívá a zaznamenává příliv energie. Dokonce se energetický obal šířil i dále a pocítil to i kamarád, který seděl hned napravo ode mne. Když jsme si o tom po skončení povídali, potvrdil mi, že to vnímal jako živoucí proud duchovní energie či nějakého

6. Marcy Braverman: *Possession, Immersion, and the Intoxicated Madnesses of Devotion in Hindu Traditions*, dizertační práce, University of California, 2003 (předseda komise David Gordon White).

ducha (bytosť, božstvo) směrem ode mne, který se k němu přiblížil a pak do něho také vstoupil. Tento stav byl omezen na dobu cvičení a opakování té *mantry*, poté rychle vyprchal...“

Zajímavým jevem je přímé posednutí žáka guruem, resp. vstoupení guru do žákova těla.⁷ Popis tohoto jevu podává Tapan, bengálský tantrický kněz bohyně Kálí, s nímž během svých výzkumů v Indii vedla rozhovor June McDaniel.⁸ Tapanův dědeček byl tantrickým guruem a již za života k sobě oba měli blízko. I po dědečkově smrti však Tapan zmiňuje některé zkušenosti s ním. Guru je brán jako božstvo a posedlost božstvem je žádoucí stav.

Pojem *bhaktimāda* označuje šílenství (*māda*) vycházející z láskyplné oddanosti (*bhakti*) k Bohu. V *Bhāgavata-purāṇě* (II. 18. 29) čteme, že opravdový oddaný Kṛṣṇy, ač inteligentní, by měl užívat života jako dítě, potulovat se jako duchem nepřítomný, a, ač znalý předpisů a společenského řádu, být svobodný a bez omezení.

Za příklad extatických světců stížených božským šílenstvím může být uveden Tukārāma (17. stol., Mahārāštra), Mīrābāī (15.–16. stol., Rádžasthán), Rāmdās (17. stol., Mahārāštra) nebo Caitanya (15.–16. stol., Bengálsko⁹) a další.¹⁰ Podotkneme jen, že ti, kteří se dostali do známých, a tedy často citovaných, hagiografií, mohou být jen špičkou ledovce v záplavě dalších jedinců, o nichž se příliš nevědělo.

Kašmírské šivaistické školy yogy označují náboženskou posedlost (zde *āveśa* či *samāveśa*) za druh vnořování se do blažené božské podstaty a zahrnují jej do náboženské praxe (*sādhana*). Velký učenec Abhinavagupta ztotožňuje *bhakti* s *āveśou* – „oddaná láska (*bhakti*) je pohroužení (*āveśa*) v Pánu“. Postupně dotahuje vše do nevyhnutelného závěru, že veškeré akty uctívání včetně zpívání oslavných písní, meditační praxe či rituálního uctívání (*pūja*) jsou též formami tohoto pohroužení.

7. Již *Yoga-sūtra* (3. 38) uvádí, že mysl-vědomí (*citta*) může vstoupit (*āveśa*) do cizího těla, přičemž jednotliví komentátoři tradice (Vyāsa, Vijñānabhikṣu) toto dále rozvádějí, stejně tak pozdější myslitelé tantričtí (např. Abhinavagupta).

8. Viz článek v tomto čísle bulletinu.

9. Bengálští mystičtí bardové *bāulové* zpívají ve svých písních o Caitanyovi jakožto o největším z *bāulů*. Někteří *bāulové* mají uctívý titul *khepā* (šílený), načež zpívají o Caitanyovi jako o největším z bláznů, který inspiroval svým božským šílenstvím celé davy.

10. Nejčtivější podání životů „bláznivých yoginů“ jsem doposud našel v životopisech tantrických yoginů tibetských, z anglických děl mohu proto vřele doporučit dílo Keith Dowman: *Masters of Mahāmudrā*, v češtině pak v brzké době vycházející knihu *Bláznivý jogín* (nakl. Dharmagaia). Zajímavé je též srovnání se životy moderních osobností, zejména význačného učitele tibetského buddhismu jménem Dzungpa Rinpoche (Chögyam Trungpa Rinpoche) – viz např. *Tibetské listy*, podzim 2010, č. 38, <www.lungta.cz> či film *Crazy Wisdom* <www.crazywisdomthemovie.com>.

U Abhinavagupty nalézáme možná jedinou existující definici pojmu *āveśa* v sanskrtské literatuře: „*Āveśa* je vnorením individuální neosvícené mysli do Šivy (Šambhu) a následné ztotožnění se Šivou, neodlučitelným od prvotní Šakti.“

Vedle šílenství erotické mystické lásky typické pro *bhaktická* hnutí višnuistická stojí šílenství v šivaismu a šaktismu. Ať již se jedná o vražedkyni démonů Kālī či hroživou formu Šivy zvanou Bhairava („Strašlivý“), následovníci těchto božstev, tedy ony více „hard-core“ tantrické směry, kráčí cestou svých patronů. Pāśupatové měli v určité fázi své duchovní cesty odejít z domovského chrámu, odstranit všechny vnější znaky své sektářské příslušnosti a chovat se jako blázni a tímto způsobem nepřímou „učit“ kolemjdoucí a vést je ke znovunalezení vlastní vnitřní svobody.¹¹ Příslušníci školy kāpāliků nosívali lebku, z níž jedli a pili alkohol¹², a i v dalších aspektech napodobovali chování „svého“ Bhairavy.

Aghoriové, ještě radikálnější skupina existující v malých počtech dodnes, žijí na spáleništích mrtvol, pijí moč a jedí exkrementy, a občas i jedí maso z mrtvých lidských těl,¹³ přičemž tyto či jiné odpudivé prvky nalézáme v menší míře i u dalších tantrických směrů. Mezi typickými extrémními praxemi prováděnými na spáleništích zmiňme *śava-sādhanu*, při níž adept medituje sedíce na mrtvole (*śava*). Je známo, že nesprávné provádění takovýchto meditačních cvičení může vést k nežádoucí formě zešílení či sebevraždě. Ostatně Buddha sám z meditace na rozkládající se těla z pohřebišť pro její schopnost omezit připoutanost k životu učinil povinnou duchovní praxi pro své žáky, nicméně poté, co si část mnichů vypěstovala extrémní averzi k životu a spáchala sebevraždu, učinil tuto praxi nepovinnou.¹⁴

11. Dlouho mi toto přišlo diskutabilní a nepochopitelné, nicméně již jsem se během svého života setkal s několika yoginy, kteří žili hlubokou vnitřní svobodou, chovali se velice přirozeně, autenticky a bez zábran a společenských konstrukcí a pouhým kontaktem s nimi jsem si uvědomil, do jaké míry jsem sám psychicky spoután svými návyky. Tomu, kdo se snaží žít yogou vnitřně, jsou jistě zřejmé paralely tohoto přirozeného stavu mysli na energetické rovině, tedy v ohledu proudění *prāṇy* tělem.

12. Konzumace alkoholu je jinak u počestných Indů tabuizována, intoxikace opojným nápojem je tedy něčím, co výrazně překračuje společenské hranice. Zároveň jsou sanskrtské pojmy pro intoxikaci božským a intoxikaci alkoholem prakticky totožné (pro oboje se vyskytuje pojem *māda* či *unmāda* či pojmy blíže příbuzné).

13. Například *Aghori Sadhus eating human flesh* na <www.youtube.com/watch?v=1q8WAAyoSuw>.

14. John Wu: *The Dance of the Self-Beheading Woman – Death and Mutilation in the Tibetan Hermeneutics of the Feminine*. PDF dostupné online.

Shrnutí

V dnešní Indii i přes období britské koloniální nadvlády a příchod klasické psychiatrie stále v menší míře přetrvává tradiční pojetí abnormálních duševních stavů jakožto čehosi potenciálně ambivalentního. Patologické duševní stavy s náboženskou tematikou spadají spíše do kompetence náboženství nežli medicíny, a to (jak) z pohledu diagnózy, (tak) i řešení. Kupříkladu psychiatři v dnešní Kolkatě se příliš často neseťkávají s pacienty s náboženskými příznaky, neboť tito zůstávají v rodinném kruhu, případně se stávají posvátnými a uctívanými ve své rodné vesnici. Ve vážnějších případech je přivolán exorcista či tantrický léčitel nebo je užit talisman či *āyurvedský* lék k vyhnání zlého ducha. Rozlišení patologie a posvátnosti je stále často v rukou duchovních autorit, náboženských učenců, případně potulných náboženských specialistů.

Závěrečná poznámka autora: Původní článek byl opatřen kompletní bibliografií, tu jsem se rozhodl pro naše použití zde odstranit a namísto toho doplnit spíše aktuální odkazy a možnosti další četby populární či populárně naučné literatury přímo do poznámek pod čarou.

Mystický strom

RASA RAVI

Podobně jako v mnoha dalších kulturách, i v Indii je strom důležitým mytologicko-mystickým symbolem. Mísí se v něm pověry a představy primitivnějších místních kultů, podle nichž v posvátných stromech přebývají různí duchové nebo bohyně (ty byly časem hinduismem „uznány“ zejména jako zbožštěné kreativní síly, *śakti*), ale i velmi pozoruhodný symbolismus duchovních nauk asketů, později yoginů.¹

Původ mystického symbolismu stromu

Před celoročním indickým horkem se potulní asketové uchýlovali pod stíny stromů. Strom je tedy „nejbližším přítelem i útočištěm“ askety již z pradávných dob. Provázanost stromu a těla askety meditujícího pod ním je logickým důsledkem. Jelikož v archaické (a předbuddhistické) době ještě nebyly stavěny kláštery, byly to lesy, kde se asketové střetávali i odpočívali a jež představovaly vhodné prostředí a současně i klid od lidských usedlostí. Učitelé zde nacházeli své žáky (či naopak); vznikaly lesní komunity asketů. Lesy poskytly několika velkým duchovním učitelům zázemí, kde mohli zformulovat první metafyzické a filozofické představy do psaného slova. Jelikož tyto texty vznikly v lesních komunitách, nazývají se *āraṇyaky*.² Chceme-li vykládat symbolismus stromu z hlediska mystických tradic Indie, musíme mít dále na paměti, jak hluboká byla spojitost stromu a těla askety.

1. Slova jako yoga nebo yogin bychom měli používat až od dob historicky doložitelné systematizace yogy, tedy přibližně od začátku našeho letopočtu.

2. *Aranya* znamená les. Jsme asi století před džinizmem i buddhismem. Z *āraṇyak* poté volně vznikají první *upanišady*.

Strom jako zdroj filozofických teorií

Z výše popsaného je zřejmé, že i první filozofické spekulace či duchovní „objevy“ byly často přirovnávány ke stromu. Jedním z nejvýznamnějších příkladů je teorie *karmy*³, kde účinek/důsledek dané příčiny se vyjadřuje slovem *phala*, tj. plod, ovoce. Proto je samozřejmostí, že i první představy metafyzických pochodů uvnitř asketova těla, jež jsou spatřeny pouze duchovním okem a jež (anachronicky) můžeme nazvat yogickými pochody tzv. jemného těla, byly vysvětlovány skrze symboliku stromu.

Strom a tělo askety: mystická paralela

Základní prvky jsou následující: Kmen stromu je fyzické tělo sedícího askety. Koruna stromu je transcendentní oblast nad hlavou. Objekty v koruně stromu mohou posloužit jako metafora božských bytostí a jevů. Z pohledu rozvinutých tantrických nauk (pro jejichž nástup musíme ještě počkat jeden a půl milénia od dob *āraṇyak*) bychom mluvili o *sahasrārických* oblastech. Další obecnou analogií je samotný rozkvět koruny v duchovním smyslu „rozkvětu Sebe Sama bez jáství“ čili dosažení metafyzických oblastí nad hlavou, osvícení; v tantrickém šívaismu spojení Šivy a Śakti, kteří se zde metasexuálně spojují v Jedno. Tato neduální radost, nadosobní blaho⁴ bez prožívatele je odkrytím věčné Pravdy. Poeticky ji lze přiblížit i ke stromu plodícímu ovoce Krásy.

Kořen (*mūla*) stromu je neviditelný; taková je i nejnižší *cakrā*⁵ pozdějších tantricko-yogických nauk, zvaná *mūla*, *ādhāra*⁶ nebo *mūlādhāra*. Kořen stromu se větví

3. Zformulované v předbuddhistických *upanišadech*, které pravděpodobně vznikly v podobných lesních komunitách. Ve *vedách* slovo *karma* znamená rituální úkon, zbožný čin. Takový čin logicky vede k zásluhám a zajišťuje „vstupenku“ do nebe. Tato víra byla v bráhmánismu klíčová. Ten, kdo neprováděl předepsané rituály či nebyl dostatečně štedrý v obětinách, naopak šel cestou opačnou. Jakousi paralelu mezi dobrou a zlou karmou tudíž vidíme již zde, nicméně známá formulace „karmického zákona“ ve smyslu spravedlivého, etického a nepodplatitelného řádu ještě zde neexistovala. (Hermann W. Tull v *The Vedic Origins of Karma – Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, State University of New York, 1989, se snaží prokázat, že první ideje *karmy*, jak je známe od dob *upanišadů*, se nacházejí již v *bráhmaṇāch*, starých kněžských textech. Je to moc zajímavé čtení, nicméně autorovy závěry nejsou jednoznačné, proto je učenci spíše odmítají.)

4. Ve *vedāntě ānanda*, v tantrickém buddhismu *mahāsukha*.

5. Přestože je koncepce *cakr* rozpracována nejprve v tantrické literatuře, jejich hlavní úděl, jakožto mystická místa v těle vhodná k pohroužení, je předtantrický; její jádro nalézáme v *Yoga-sūtrě* i v předbuddhistické *Śatapatha-bráhmaṇě*.

6. *Ādhāra* znamená podporu, podpěru, pevný základ.

do „nekonečna“ malých a menších kořínků, až se ztrácí. Nelze jejich konkrétní konec čili původ zjistit. Taková je i koncepce *mūlādhāra* čakry. Představuje biologickou i karmickou minulost, jež nemá konce čili začátku. V kontrastu k ostatním *cakrám*, které při promítnutí do fyzického těla představují rozměrově větší oblast, *mūlādhāra* není rozměrnou oblastí, toliko malým bodem.⁷ Skrze tento bod, našel-li ho asketa-yogin zevnitř a uvnitř svého mikrokosmu, se dostává do neviditelné minulosti, původu a základu všeho. Čím slabší a vzdálenější „kořínek“ odhaluje, tím starší svět poznávajícího i poznávaného poznává. *Mūlādhāra* se jakoby nachází pod sedícím asketou, podobně jako kořeny stromu v půdě pod kmenem, přesto se nachází uvnitř yogického těla, ne mimo.

Mystická obrácená poloha

Důležitým „důkazem duchovní dospělosti“ v indických naukách je umění převrácení toho, co je nejnižší za to, co je nejvyšší. Jelikož dosažení *sahasrāry* stále není posledním stadiem, existuje několik velmi účinných a současně drastických, kontrolních metod. Božské světy a čistota bytí (*sattva*) z nich zářící, jež byly odhaleny skrze asketovo jemné tělo, se v tomto procesu musí omezit, sejmut z nich veškeré duchovní světlo a zatlačit je do nejnižších končin metafyzického světa. Bohům a světlu je tedy odebrána svoboda a volnost a jsou zatemněni nehnutostí a temnem (*tamas*), jež vládou nejnižší končině. Rovněž chaotickým a nevědomým silám zde přebývajícím je současně udělen statut nejvyššího myslitelného rozměru či inteligence. Mytologicky řečeno si *devové* a *asurové* vymění svá stanoviště. Že takový proces může mít nedozírné následky, vyskytne-li se i ta nejmenší chyba, není nutno zdůrazňovat. Zůstala-li v asketovi schována i ta poslední karmická nečistota, proces obrácení poloh končí katastrofálně.

Proces lze popsat i tak, že své genitálie (jakožto objekty nečistoty a tabu)⁸ vytáhneme do nebes, chlubíme se jimi a uctíváme je jako naše pány. Inteligenci, čistotu a krásu zavrhneme a uvrhneme je do pekel. V yogickém mikrokosmu, během tohoto nebezpečného procesu, jsou oblasti nad hlavou shozeny dolů a scvrknuty do bodu v nejnižší končině. Nevědomé síly, které se yoginovy osoby již netýkají,

7. Jsou tři rozporuplné informace napříč yogickými texty o konkrétním místě tohoto bodu: kostrč, konečník a hráz.

8. Pro asketu jsou genitálie oblastí nutného zla, která se má překonat a ovládnout silou vůle. Tantrické školy s tímto názorem nesoúhlasí.

Zákaz neoprávněného rozmnožování.

Překlady jsou určeny pro vnitřní potřebu především těch členů sdružení, kteří neovládají cizí jazyky na potřebné úrovni. Formou velké citace představují dodatek ke studovaným knihám v studijní skupině Nétra. Skupina Nétra byla založena ke konci roku 2008 v rámci rozšíření aktivit občanského sdružení. Její náplní je studium indické filozofie svépomocí.

Oprávněný držitel se zavazuje, že bulletin bude používat pouze pro vlastní studijní účely, nebude ho přetiskovat nebo zhotovovat reprodukce či její část, ani to umožňovat jiným. Přebírá zodpovědnost, bude-li jeho výtisk použit k neoprávněnému jednání, zejména související s porušováním autorských práv. Závazek začíná obdržením výtisku. Nesouhlasí-li oprávněný držitel s těmito podmínkami, je povinen výtisk vrátit nebo ho nenávratně znehodnotit.

ELEKTRONICKÁ REKLAMNÍ PDF VERZE
S REDUKOVANÝM ROZSAHEM.
PLNÁ VERZE BULLETINU JE
DOSTUPNÁ JEN V TIŠTĚNÉ PODOBĚ.