

# Příběh o krádeži nektaru: *Amrtarasavali* a bengálský višnuistický tantrismus

Ondřej Himmer

*The Story of the Stealing of Nectar: Amrtarasavali and Bengali Vaishnava Tantrism*

This paper aims at introducing basic concepts of sahajīya and at deciphering the main themes of allegorical narrative of the *Amrtarasavali* (ARS) text. *Sahajīya* is a set of medieval Bengali vaishnava tantric sects. Spiritual goal of every *sahajīya* practitioner is to overcome duality of everyday life and to restore the prime unity (represented as the union of Krishna and Radha). Being a tantric sect, *sahajīya* sees the duality primarily as a division of the sexes and uses ritual sex as a means to get the counterpart of the male practitioner's 'masculinity' from the woman and thus, eventually, attain liberation. ARS presents an allegorical story about the search for liberation represented by the nectar of immortality. It begins with an attempt of the hero Sava to steal the nectar from the Lotus pond guarded by five archers (i.e. five elements of physical world). It is an allegory of the incorrect way of attaining the nectar without the proper spiritual training. That is why Sava's attempt leads inevitably to a disastrous failure. But he does not give up and tries another way—by mastering the senses. After some time a girl comes to the place where he is staying, and her beauty captivates his heart. He follows her to her home, where she gives him shelter. Late in the night the girl comes to him and teaches him the proper *sahajīya* doctrine ('the true nectar'). By following her instructions Sava finally attains the state of the highest bliss.

Příběh o krádeži nektaru, který nám vypráví bengálský text *Amrtarasavali* অমৃতরসাবলী (dále jen ARS),<sup>1</sup> je zajímavým a do velké míry unikátním alegorickým popisem vybraných

Tato studie vznikla za podpory Univerzity Karlovy v Praze, Filozofické fakulty z prostředků specifického výzkumu na rok 2009, číslo projektu 224120 »Jiný svět a jinakost v mýtu a náboženství«.

1 K dispozici jsou dvě vydání tohoto textu, která se od sebe liší jen v drobnostech: Manīdramohan Basu মনীন্দ্রমোহন বসু, *Sahajīya sabītya* সহজিয়া সাহিত্য [Sahadžijovská literatura], (Kalikātā: Kalikātā biśvabidyālay, 1932), 154–190, a Paritoṣ Dās পরিতোষ দাস, *Caitanyottar pratham cāriṇi sahajīya pāthi* চৈতন্যোত্তর প্রথম চারিটি সহজিয়া পুঁথি [První čtyři post-čaitanjevské sahadžijovské rukopisy] (Kalikātā: Bhārati buk ṣṭal, 1972), 131–157.

prvků nauky a praxe středověké tantrické tradice *sabadžijá* সহজিয়া. Záměrem tohoto článku je nejprve krátce shrnout, co to *sabadžijá* je, z jakých kořenů vychází a jakou pozici v ní text ARS zaujímá. Po stručném převyprávění alegorického příběhu ARS se budu věnovat možným výkladům tohoto podobenství a pokusím se na jednotlivých detailech ilustrovat některé klíčové prvky tohoto pozoruhodného náboženského proudu.

#### *Vymezení pojmu a původ*

*Sabadžijá*<sup>2</sup> vznikla v Bengálsku na konci šestnáctého století prolutím místní podoby tantrismu a takzvaného gaudíjského višnuismu. Pokud můžeme z kusých historických údajů soudit, dosáhla *sabadžijá* v průběhu sedmnáctého a na začátku osmnáctého století značného rozšíření, ale politická a hospodářská nestabilita poloviny století osmnáctého způsobila postupný úpadek její 'klasické' formy a přispěla ke vzniku nových náboženských proudů, které sice na *sabadžiju* v jistém smyslu navazovaly, zároveň se ale od ní podstatným způsobem lišily.<sup>3</sup>

Přestože nedokážeme určit žádný konkrétní tantrický směr, který by byl přímým předchůdcem *sabadžije*, je jisté, že bengálská náboženská scéna byla přinejmenším od přelomu prvního a druhého tisíciletí našeho letopočtu tantrickými vlivy silně

- 2 Pojem *sabadžijá* je nepůvodní označení, které se v odborné literatuře často používá ve výrazně širším významu, než jak jej v tomto článku používám já. Zejména pod vlivem Shashibhusana Das Gupty (1911–1964) a jeho průkopnické práce na poli menších bengálských náboženských tradic, *Obscure Religious Cults* [Okrajové náboženské kulty; 1946] (Calcutta: Firma KLM, 1995), se pod označení *sabadžijá* zahrnují také buddhistické tantrické směry, které v Bengálsku existovaly kolem přelomu 1. a 2. tisíciletí. Mezi 'višnuistickou *sabadžijou*', která je tématem tohoto článku, a starou 'buddhistickou *sabadžijou*' je ale tak velká časová a nauková propast, že jejich umělé zahrnutí pod jeden termín se zdá neudržitelné. Proto považuji za účelnější omezit pojem *sabadžijá* jen na to, čemu Das Gupta říká 'višnuistická *sabadžijá*'. Pro podrobnější analýzu užívání tohoto komplikovaného termínu v moderním bádání viz Ronald M. Davidson, »Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual and Lineage« [Zasazování *sabadže* do nových rámců: Žánr, zpodobňování, rituál a linie předávání], *Journal of Indian Philosophy* 30,1 (2002), 48–50.
- 3 Sumanta Banerjee, »From Aulchand to Sati-Ma: The Institutionalization of the Karta-bhaja Sect in Nineteenth-Century Bengal« [Od Áulčánda k Satí-Má: Institucionalizace sekty *kartábhadžú* v Bengálsku devatenáctého století], in Sumanta Banerjee, *Logic in a Popular Form* [Logika v populární podobě], (Calcutta: Seagull Books, 2002), 125–126. Jednalo se zřejmě o desítky až stovky různých tradic, o kterých máme většinou jen velmi kusé informace. K neznámějším a nejlépe probádaným z nich patří *bánlové* a *kartábhadžové*.

prostoupena.<sup>4</sup> Za první ze dvou zdrojů *sabadžije* tedy můžeme označit jakési všeobecné tantrické podhoubí Bengálska. Co přesně toto tantrické milieu obnášelo, není snadné určit. S velkou dávkou zjednodušení můžeme říci, že se jednalo především o sadu různých jógových technik a nauk, které se soustřeďují na rituální manipulaci s prvky a silami lidského těla, dále pak práce s rituálně nečistými substancemi (především se sexuálními tekutinami) a nakonec přesvědčení o tom, že cesta k vysvození nebo k nadpřirozeným schopnostem vede skrze překonání duality světa vnímané v první řadě jako dualita pohlaví.

Druhým zdrojem *sabadžije* je gaudíjský višnuismus.<sup>5</sup> Jeho zakládající postavou byl bengálský isvėtec Čaitanja চৈতন্য (1486–1534), pod jehož vlivem se zásadně proměnila náboženská mapa celé východní Indie. Čaitanja zavedl a zpopularizoval uctívání Kršny coby nejvyššího osobního boha, ke kterému je třeba se vztahovat především s oddaností v srdci (tento přístup se nazývá *bhakti* ভক্তি).<sup>6</sup> V rámci tohoto hnutí *sádhaka* সাধক (tedy ten, který koná *sádhana* সাধনা,<sup>8</sup> tj. náboženskou praxi) sice nerezignuje na dodržování předpisů a na rituální uctívání božstva v chrámu, podstatnější se ale pro něj stává vnitřní prožívání bezvýhradné nesobecké lásky (*préma* প্রেম)<sup>9</sup> ke Kršnovi.

Vytvoření systematické theologické hnutí, které se kolem Čaitanji vytvořilo, připadlo skupině šesti učenců, takzvaných *gósváminů* গোস্বামি.<sup>10</sup> Těm se podařilo propojit bhaktickou praxi založenou na emocích s propracovaným teoretickým systémem. *Gósváminové* s pomocí klasické indické teorie dramatu pečlivě rozčlenili a charakterizovali různé emocionální stavy a teoreticky popsali cestu k dosažení kýženého pocitu lásky ke Kršnovi. *Sádhaka* v tomto systému nejprve usiluje o co nejvěrnější napodobení (v zásadě téměř o divadelní ztvárnění) *prémy*. Vzorem tohoto citu jsou mu postavy z kršnovské legendy (která tak tvoří jakýsi scénář), především pak pastýřky (*gópi* গোপী) bezhlavě zamilované do Kršny. Cílem *sádhaky* je skrze napodobování dosáhnout dokonalého vcítění se do této role. Tím se stane přímým a plnohodnotným aktérem Kršnovy božské

4 Nechci a nemohu se na tomto místě zabývat obtížnou a dost možná neřešitelnou otázkou přesného vymezení tantrismu. Pokusím se pouze ve stručnosti naznačit, co přídavné jméno 'tantrický' znamená v případě *sabadžije*. Přehledně o vymezení tantrismu pojednává například André Padoux, »Tatrisms«, *The Encyclopedia of Religion*, 10 vols. [Encyklopedie náboženství], ed. by Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1995), 14: 272–280.

5 Jednou z odnoží gaudíjského višnuismu je například celosvětově rozšířené Hnutí Hare Krišna (ISKCON).

6 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=335&table=biswas-bengali&display=utf8>.

7 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=411&table=biswas-bengali&display=utf8>.

8 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=411&table=biswas-bengali&display=utf8>.

9 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=298&table=biswas-bengali&display=utf8>.

10 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=139&table=biswas-bengali&display=utf8>.

hry (*līlā* लीला<sup>11</sup>) a dosáhne největší možné blízkosti svému milovanému idolu—tedy vysvobození.<sup>12</sup>

Jakým způsobem sahadžijovská syntéza tantrických prvků s gaudíjským višnuismem probíhala, není možné přesně určit. Jak *sabadžijá*, tak gaudíjovci se k tomuto problému sice rádi vyjadřovali, jejich svědectví jsou ale z našeho pohledu nevěrohodná. Pro gaudíjský višnuismus je totiž tantrická *sabadžijá* se svým používáním nečistých substancí a provozováním rituálního sexu morálně nepřijatelná, a jakákoliv spojitost s ní je vehementně popírána. *Sabadžijá* se naopak ve svých textech ráda a často odvolává na důležité postavy gaudíjského višnuismu (včetně samotného Čaitanji), ve většině případů se ale zřejmě jedná jen o snahu přivlastnit si jejich autoritu a věhlas.

Vzhledem ke zmíněné implicitní přítomnosti tantrických představ v bengálském prostředí můžeme předpokládat, že i gaudíjský višnuismus byl do jisté míry těmito představami ovlivněn, a to už od samotného počátku.<sup>13</sup> Především silně erotizovaná metaforika gaudíjovských písní, napodobování ženských vzorů nebo theologické pojetí Čaitanji jakožto společného projevení Kršny a jeho milé Rádhy v jednom těle pozoruhodně hladce zapadají do sahadžijovského tantrického modelu. Na druhou stranu ale nelze vyloučit, že tyto prvky vycházejí z jiných zdrojů. Obě teorie mají mezi badateli své zastánce i odpůrce. Ať už je pravda kdekoliv, nic to nezmění na tom, že nejpozději na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století<sup>14</sup> máme před sebou poměrně jasné

11 <dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?page=390&table=biswas-bengali&display=utf8> (sources in nn6–11 last seen Aug 18–19, 2010).

12 Imitace a posléze naprosté ztotožnění se s přidělenou rolí se děje pochopitelně jen na úrovni meditace, i když se objevily i pokusy pojmut napodobování ženských vzorů více doslova. Podrobně se naukou i praxí gaudíjského višnuismu zabývá ve své sugestivně nazvané knize David Haberman, *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā Bhakti Sādhana* [Herectví jako cesta k vysvobození: Studie o bahktické *rāgānugā sādhane*] (New York: Oxford University Press, 1988). V češtině pak některé aspekty této nauky rozebírá Tereza Huspeková, »Role estetiky a emocionality v rámci praxe gaudíjského višnuismu« in *Mé zlaté Bengálsko: Studie k bengálskému náboženství a kultuře věnované Haně Preinbaelterové k jejím sedmdesátinám*, ed. by Lubomír Ondračka (Praha: ExOriente, 2008), 35–52.

13 Lze například s velkou mírou jistoty předpokládat, že *gósvámínové* znali tantrické texty. Určité náznaky tantrických vlivů nacházíme také u některých zakládajících postav gaudíjského višnuismu. Doklady tantrického vlivu na vznik gaudíjského višnuismu shrnuje Edward Dimock, *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajjya Cult of Bengal* [Místo skrytého měsíce: Erotický mysticismus v bengálském kultu višnuistické *sahadžije*; 1966], (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1989), 46–52, 82–83.

14 Manindra Mohan Bose, *The post-Caitanya Sahajjya Cult of Bengal* [Bengálský post-čaitaniovský sahadžijovský kult], (Delhi: Gian, 1986), 202. Jména Maníndramohan Basu, Maníndramohan Bose a Manindra Mohan Bose, která se nacházejí v bibliografických citacích, označují jednu a touž osobu. Jedná se jen o varianty v přepisu. Při citacích se držím podoby jména tak, jak je uvedeno v tiráži konkrétního díla, v textu uvádím tohoto autora vždy ve správném přepisu do češtiny, tedy jako 'Basu'.

vymezenou skupinu višnuistických tantrických tradic, které označujeme *sahadžijá* a které v sobě velmi tvůrčím způsobem spojují prvky z obou zmíněných zdrojů.

### *Sahadžijá*

Co se etymologie týče, slovo *sahadžijá* je vytvořeno ze slova *sahadža* सहज, což doslova znamená ‘spolu narozený’ (*saha* značí ‘s’ nebo ‘spolu’; *dža* je slovesný kořen se základním významem ‘narodit se’), běžný význam je pak ‘vrozený’ nebo ‘přirozený’, v moderní bengálštině pak ‘snadný’.<sup>15</sup> Samotné označení ‘*sahadžijá*’ vychází z cíle duchovního snažení, který texty často označují jako ‘stav *sahadžé*’, ‘zakoušení *sahadžé*’, nebo prostě jako ‘*sahadžit*’.

Při popisování konkrétního obsahu pojmu *sahadžijá* narážíme na sadu problémů, které jsou pro studium podobných tradic typické. Naše porozumění především komplikuje fakt, že je to tradice přísně esoterická. Nauka je určena jen pro zasvěcené a ti jsou vázáni slibem mlčenlivosti. V případě *sahadžije*, narozdíl od některých lépe probádaných esoterických směrů, pozici badatele navíc zhoršuje také kritický nedostatek vydaných rukopisů.

Přesné vymezení pojmu *sahadžijá* dále znesnadňuje skutečnost, že tato tradice nikdy neměla jednotnou organizační strukturu. Jak je u podobných proudů v Indii běžné, byla i *sahadžijá* rozdrobená na velký počet (polo-)samostatných skupin soustřeďujících se kolem jednotlivých guruovských linií. Ty se navzájem ovlivňovaly a proplétaly, nesvazovala je ovšem žádná formální struktura nebo doktrína. Pouze volně je spojovala řada společných prvků nauky a praxe.<sup>16</sup> *Sahadžijá* také neměla nic, co bychom mohli označit za všeobecně přijímaný korpus posvátných textů. Některé spisy (a to zřejmě včetně ARS) se pravděpodobně těšily široké oblibě napříč podstatnou částí sahadžijovských proudů,<sup>17</sup> ale každý z nich je mohl vykládat (a jistě také vykládal) po svém. Všeobecné shrnutí *sahadžije*, o které se v následujících odstavcích pokusím, je proto jen hrubým vymezením jakéhosi ideálního středu, od kterého se konkrétní linie více či méně vzdalovaly.

*Sahadžijá* je monistický směr a monistické jsou i její představy o světě a jeho vzniku. Náš svět polapený v dualitě a tedy v nevyhnutelné změně a zániku je výsledkem postupného dělení původní jednoty. Sahadžijovský text *Ágamasára* আগমসার (dále jen AS) popisuje stav před stvořením následovně:

15 Díky tomuto široce použitelnému okruhu významů si slovo *sahadža* přisvojila řada náboženských proudů takřka po celé severní Indii. V moderní době též inspirovalo název takzvané Sahadža jógy, která ale s tématem tohoto článku nemá nic společného.

16 Bylo by tedy přesnější hovořit spíše o ‘sahadžijovských tradicích’, než o *sahadžiji* jako takové.

17 Basu dokonce neváhá označit ARS za vůbec nejvýznamnější sahadžijovský text – Manindramohan Bose, »An Introduction to the post-Caintaya Sahajiyā Cult« [Úvod do post-čaitanjevského sahadžijovského kultu], *Journal of the Department of Letters* 16 (Calcutta, 1927), 71.

Když nebylo ani stopy po tomto stvoření,  
byla jen ohromná temnota.<sup>18</sup>

Uprostřed této temnoty je ale nehynoucí svět, kde přebývá Kršna कृष्ण v nekonečném spojení se svou družkou Rádhou राधा, která je ovšem jeho integrální součástí. Jednota, kterou dohromady tvoří, není ovšem jednotou homogenní, neměnnou a strnulou. Jedná se naopak o nikdy nekončící dynamický milostný akt dvou nerozlučných kosmických protipólů. A právě jeho plodem je tento svět:

[Kršna a Rádhá] spolu rozmlouvali spojení v lásce,  
v tom jim vyklouzla kapka a skanula do světa.  
Tento proud brahma spadl do vody [...] z něj se zrodil Neposkvrněný.

K němu se obrací Kršna:

[...] ze mě jsi se zrodil, já jsem tvůj otec.  
Zatoužil jsem po stvoření,  
a proto jsi vznikl ty.  
Tebou se započalo tvoření –  
věz zajistě, že jsi první ze smrtelného světa [...]  
Nebude ale nikdy rozdíl mezi tebou a mnou.

‘Neposkvrněný’ pak z příkazu Kršny postupně tvoří celý ‘smrtelný svět’, o kterém ale Kršna zároveň jasně říká, že se od něj samotného nijak neliší. Nemůže tomu být ani jinak, protože se pohybujeme na monistické půdě.

V tom případě je ovšem potřeba vyřešit jeden problém: jak usmířit přesvědčení, že ‘vše je dokonalé jedno’ s reálně zakoušenou nedokonalou mnohostí věcí. Tuto otázku *sahadžijá* řeší v návaznosti na teologii *gósváminú* pomocí konceptu síly nazývané *májá* माया. Jejím úkolem je zastírat pravou povahu věcí, zároveň je ale nedělitelnou součástí Kršnovi podstaty. Tato *májá* nám jako klamavý závoj brání přímo zahlédnout a prožívat sounpodstatnost tohoto světa (a nás samých) s Kršnou a tím dosáhnout vysvobození. Z makrokosmického pohledu je to ale zároveň právě *májá*, která umožňuje samotnou existenci světa. Bez ní by vše zůstávalo uzavřené v původní nerozlišené celistvosti a náš svět by nemohl existovat. Zakoušená dualita je tedy v posledku jen zdánlivá, což ale neznamená, že by z pohledu žité reality byla neskutečná, protože i ona je součástí Kršny.

Cestou k vysvobození z nedokonalosti pozemského bytí je pochopitelně překonání této duality a návrat do původní<sup>19</sup> dokonalé jednoty. Nelze k tomu ale dojít skrze popření hmotného světa – žádný jiný, opravdovější, ani neexistuje. Jde naopak o to nalézt onu jednotu přímo v tomto hmotném světě a ještě přesněji přímo ve vlastním těle. Jak poznamenává ARS, tělo je královskou cestou k vysvobození:

18 Tři následující citáty pocházejí z AS a nacházejí se v Basu, *Sabujjya sabitya*, 100–103.

19 Slovo původní zde platí ve smyslu kauzálním, nikoliv ve smyslu temporálním—původní celistvost existuje stále neměnná v nulovém čase, nedá se proto říct, že nějak časově předchází našemu světu. Je ale jeho kauzální příčinou.

Kořenem uctívání je toto lidské tělo,  
 ten, jenž je pánem všeho [Kršna], se stal lidským tělem.  
 Kdyby se nestal člověkem, nepoznal by strasti a slasti[...]  
 když poznáš sám sebe, poznáš, co je sahadža.<sup>20</sup>

Kršna tedy tvoří svět a vstupuje do něj jen proto, aby skrze něj mohl poznat *sahadžu*, tj. překonat dualitu a dosáhnout vysvobození. Stvořený fyzický svět mu tak fakticky slouží jako jakési zrcadlo, ve kterém teprve může plně zakoušet svou vlastní dokonalost.

Přitom je důležité upozornit na to, že toto 'poznání *sahadžě*' není v žádném případě pouze záležitostí intelektu. Nestačí si na úrovni myšlení dokázat, že dualita světa je pouze maskou, za kterou se skrývá vždy jen ona původní jednota. Toto 'poznání' je podle *sahadžije* nutné uskutečnit přímo na rovině vlastního těla, které je 'kořenem uctívání', tedy základní a nejdůležitější rovinou náboženské praxe. Ta má přitom dvě nerozlučné složky – jednak má k 'poznání *sahadžě*' dojít na úrovni emocí (dosažení čisté *prémy*) a jednak přímo fyzicky na úrovni tělesných tekutin.

Dualita na úrovni těla je totiž pochopitelně především dualitou pohlaví a klíčem k jejímu překonání není nic jiného, než pohlavní spojení. Na fyzické rovině je rituální soulož pro *sádhaku* prostředkem, jak získat potřebný protipól své vlastní mužskosti. Ženskou esenci pravděpodobně představovala menstruační krev, nebo sexuální tekutiny, mužskou esenci pak semeno. Z jejich spojení vzniká první a zatím velmi hrubá podoba nejvyšší jednoty, kterou je potřeba dále pročišťovat pomocí složité rituální praxe. Cílem je vlastně složitým postupem obnovit v laboratoři vlastního těla onu prvotní kapku, kterou výše zmiňuje citát z AS. Cesta k vysvobození je tedy zcela logicky mikrokosmickou reverzí kosmogonického procesu.

Tolik v kostce říká obecná teorie. Konkrétní informace, které o této praxi a jejím průběhu máme, jsou ale velmi vratké, protože otázka rituální soulož a navazující tělesné *sádhany* patří k nejpřísněji střeženým částem sahadžijovské praxe. Z dostupných materiálů je ale zřejmé, že přeměna tekutin je značně komplikovaný a dlouhodobý proces o několika fázích. Bohužel termíny, které pro inkriminované tekutiny a procesy používají bengálské texty, jsou notoricky mnohoznačné a umožňují celou řadu různých interpretací. Celou věc komplikuje i představa (v Indii poměrně rozšířená), že polovina mužského těla (buď spodní, nebo levá) je ve skutečnosti ženská. Tento koncept pak teoreticky umožňuje skutečně prováděnou rituální soulož vynechat—pokud je ženský pól také uvnitř muže, není skutečná žena k úspěšné praxi potřeba. Přestože v zásadě nemáme pochybnosti o tom, že v rámci *sahadžije* hrál rituální sex klíčovou úlohu, z častých zmínek o ženské části uvnitř muže (které nacházíme i v ARS) je patrné, že i tato 'vnitřní žena' měla v průběhu praxe důležitou úlohu.

Přes všechny nejasnosti je zřejmé, že sjednocená tekutina prochází uvnitř těla jakousi destilací a pročišťováním. V dostupných textech nalézáme představu, že vnitřní tělo je tvořeno spleť řek a lotosových jezer, kudy se *sádhaka* pomocí různých tělesných a mentálních praktik snaží přesouvat tuto tekutinu. Substance musí projít po vnitřních

20 Basu, *Sahajjā sāhitya*, 158.

kanálech těla vzhůru přes hierarchicky uspořádaná jezera. V každém z nich ji adept pročišťuje, aby ji mohl následně posunout zase výš.<sup>21</sup> Když se mu nakonec podaří takto doputovat až do nejvyššího jezera (odpovídajícímu na makrokosmickém plánu původní jednotě), dosahuje *sádhaka* vysvobození—na vnitřní rovině těla překonal dualitu.

V tomto bodě se *sahadžijá* vlastně nijak zásadně neodlišuje od jiných tantrických směrů. Unikátní je ovšem představa, že postupné očišťování tekutin probíhá v souladu s postupným očišťováním emoce lásky. Zatímco ale gaudíjovské pojetí, ze kterého *sahadžijá* vychází, od počátku pracuje s nesobeckou duchovní oddaností a láskou (*préma*), *sahadžijá* se snaží v čistou *prému* přeměnit hrubou tělesnou touhu po vlastním uspokojení (*káma* काम). Nevybízí ovšem k hedonistickému užívání rozkoší, věří pouze, že dokáže ničivou sílu *kámy* ovládnout a využít ji k opačným účelům. Je to ovšem velmi nebezpečná cesta—jen dostatečně připravený *sádhaka* si podle ARS může dovolit přijmout 'jed' *kámy*, aniž by přitom riskoval smrt:

Když dokážeš poznat,  
na čem spočívá celý svět,  
a bez čeho vše zaniká,  
pak můžeš požit jed a nezemřít.<sup>22</sup>

Jen provedením takové 'bezvážné' soulože může *sádhaka* úspěšně získat ženskou esenci, a stát se tak natrvalo bezpohlavním nebo spíš oboupohlavním tvorem prostým *kámy*. V sahadžijovských textech dokonce narážíme na explicitní požadavek, aby se *sádhaka* stal ženou:

[...] spojí-li se muž se ženou,                      a [sám] se ženou stane,  
pak je očištěn.<sup>23</sup>

### Utajení

Kdo nemá ani trochu strach hovořit o sahadže,  
ten nic neví—[jen] ten o ní mluví.  
Dvojnásob strachu je v myslí toho,  
kdo sahadžu zná.<sup>24</sup>

Tímto citátem z ARS nechci zpochybňovat platnost svého výkladu, ale otevřít krátkou odbočku na téma utajení. Je to klíčový problém, který musí řešit každý badatel zabývající

21 Tento systém je obdobou známějších představ o *šakerách* चक्र a *nádí* नाडी, které jsou v různých podobách běžné v řadě jógických koncepcí. Tyto kanály a energetická centra slouží jóginovi jako cesty, kterými zezdola nahoru pozvedá sílu *kundalini* কুণ্ডলিনী.

22 Basu, *Sahajjya sāhitya*, 160.

23 Basu, *Sahajjya sāhitya*, 28. Jedná se o píseň připisovanou Čandídásovi চণ্ডীদাস. Více o nutnosti stát se ženou viz Dimock, *The Place of the Hidden Moon*, 157–159.

24 Basu, *Sahajjya sāhitya*, 161.



se jakoukoliv esoterickou tradicí kdekoliv na světě. Ale i pro *sahadžju* samou představuje utajení důležité téma. Sahadžijovské texty se k němu vrací stále znovu.

Na rovině textů se snaha o utajení projevuje používáním komplikovaného mnohvrstevnatého jazyka, který záměrně rozostřuje význam předkládaného materiálu. V tantrickém prostředí se většinou nazývá ‘záměrný jazyk’ (*sandhábhášá* সন্দ্বাভাষা) nebo také ‘jazyk příšeří’ (*sandhjábhášá* সন্দ্বাভাষা). V rámci tohoto kódování poukazují slova nebo celé komplikované obrazy často k více významovým rovinám zároveň. Přitom ale není možné říci, že by některá z těchto rovin byla pravdivá, zatímco ostatní by byly jen jejími zástěrkami. Naopak, platné jsou všechny a všechny naráz vstupují do hry – není jeden správný význam, ale mnoho správných významů, které se stávají aktuálními v různých kontextech.

Aby žák pochopil obsah textu, potřeboval slyšet výklad svého učitele. Ten si pak z možných interpretací vybíral vždy to, co se nejlépe hodilo pro konkrétního žáka s ohledem na jeho vyspělost a aktuální potřeby. Navíc se od sebe mohly významně lišit také interpretace jednotlivých guruů. Nezasvěcený badatel se tak nachází v situaci, kdy mu do mozaiky pochopení, kterou se snaží poskládat, chybí podstatná část kamínků. Na řadě míst textů (k nejkomplicovanějším patří především pasáže věnované rituální praxi) se tak musí spolehnout na intuici a podložené spekulace.

Toto utajování má minimálně čtyři důvody. Především je nutné říci, že idea ‘práva na svobodný přístup k informacím’ je celému indickému prostředí napříč prostorem i časem velmi cizí. Jistá míra omezení toho, kdo smí co číst, slyšet, vidět, nebo kam smí vstoupit, je naprosto běžná i v tradicích, které bychom jinak za esoterické rozhodně neoznačili. Kdo chce znát, musí mít příslušné oprávnění—a tím může být ledasco: například náležitost ke správné kastovní nebo etnické skupině, správné místo narození, příslušný věk nebo rituální status, příslušné zsvěcení nebo dostatečná duchovní pokročilost.

Dalším důvodem utajení je obrana. *Sahadžjijá* si samozřejmě uvědomovala, že její praxe využívající mimomanželský sex zásadním způsobem překračuje konvence většinové společnosti a že pokud se chce vyhnout veřejnému zostuzení, musí své praktiky, svoji nauku i svou totožnost udržovat v tajnosti.

Utajení je ale zároveň důležitým prvkem praxe samotné. Jednak dává zsvěcencům pocit moci pramenící z vědění věcí neznámých a zakázaných, jednak umožňuje větší otevřenost a důvěru v citlivých a intimních otázkách. To je důležité zejména v klíčovém vztahu mezi guruem a žákem. Gurua utajení obdařuje auru moci a žákovi usnadňuje bez obav se svému učiteli svěřit.

Poslední důvod utajení pak vychází ze samotného charakteru cíle, ke kterému duchovní praxe míří. Tím je původní jednota, která stojí mimo kategorie světského řádu, tedy i mimo kategorie slov a pojmů. Obecně řečeno existují dvě strategie, jak se k tomuto problému postavit—buď o nevyšlovitelném mlčet, nebo jej oplést houštinou metafor a přirovnání, které uprostřed sebe dávají tušit obrysy oné jednoty. Žádné přirovnání ale nemůže nikdy zcela vystihnout to, co zkrátka slovy vystihnout nelze, a proto také nesmí být chápáno doslova. Doslovností se z metafor stávají mrtvé skořápky, z nichž uniklo to podstatné. Utajení, respektive záměrnou mnohoznačnost, tak můžeme chápat také jako logický prostředek obrany před hrozícími pokusy o doslovný výklad.

To samozřejmě neznamená, že bychom s poukazem na tento argument měli rezignovat na snahu o co nejpreciznější pochopení textu ARS. Vzhledem k jazykové, časové a kulturní bariéře je logické, že zkoumanému textu nemůžeme rozumět stejně dobře jako jeho zasvěcení současníci. Nemám ovšem v plánu označit 'bílá místa na mapě' za záměrný úspěch a vítězství mystického indického ducha nad intelektuální zvědavostí. Zajisté se musíme snažit příběh, který ARS vypráví, rozluštit coby alegorický popis cesty za vysvobozením (kterým, jak bude brzy patrné, bezpochyby je), zároveň je ale užitečné přemýšlet o něm jako o komplexní metafoře, vztahující se k nevyjádřitelné jednotě (kterou je dle mého názoru také). Jinými slovy, ARS není jen návodem k vysvobození, pro jehož správné pochopení je třeba pouze správně rozumět 'technickému názvosloví', ale je také básní o hledání vysvobození se vším, co k tomuto žánru patří.

### *O krádeži nektaru nesmrtelnosti*

Text ARS je unikátní především rozsáhlým příběhem, který v originále zabírá 248 dvoj a šestiverší z celkového počtu 341 v Basuově edici. Podle tradice samé pochází text ARS někdy z počátku sedmnáctého století, dochované rukopisy jsou ale z doby značně pozdější. Vzhledem k omezenému prostoru se zde budu věnovat jen hlavním narativním prvkům a nechám stranou některé obtížně srozumitelné nedějové pasáže. Jestliže však výsledné převyprávění působí značně zmateně a nelogicky, není to kvůli mým vynechávkám, ale odráží to věrně skutečný charakter bengálského originálu.

Uprostřed země leží jezero a v tom jezeře kvete modrý lotos. Z něj vytéká nektar, kterým se jezero plní a přetéká. Teče pryč ve dvou proudech, které se poté vlévají do řeky, jež protéká všemi čtrnácti světy.

Na této velké řece vládne cílý ruch – lodě obchodníků jezdí sem a tam, obývají ji různí vodní tvorové, chodí se do ní koupat ženy, jejichž krása se s každým vykoupáním zvětšuje. Nad řekou se tyčí hora a pod ní je v řece vír. V něm se skrývá substance nevyčísitelné ceny, kterou může získat ten, kdo se do víru potopí. Kdo ale do něj skočí, aby toto bohatství získal, obdrží jen poskvrnu a hřích.

Zmíněný lotos nekvete nikde jinde než v onom jezeře a všechny nektar v něm si uzurpuje Sarvadéva *সর্বদেব*, který jej pije, sotva se květ lotosu rozvine. Sarvadéva má také pět lukostřelců, kteří jezero hlídají.

Ve městě žije zloděj jménem Savá *সব্বা*, který se společně s devíti společníky vypraví nektar uloupit, ačkoliv dříve byl Sarvadéovým sluhou. Na výpravu si s sebou vezmou pět hrůzostrašných zbraní. Vstoupí do řeky, přeplavou ji a krácejí k jezeru. Sotva do něj ale Savá vkročí, objeví se strážci. Savá je jat a držen po dvacet hodin, kdy je celá země zahalená tmou. Pak ale vyjde slunce, z jeho milosti je Savá vysvobozen ze zajetí a zmizí neznámo kam.

Jeho devět společníků se zatím ukrývá ve svých domovech ve strachu před Sarvadéovou, který je zanedlouho skutečně vyhledá. Shání se po Savovi, protože mu bez něj hrozí 'smrt zaživa'. Devět společníků se před Sarvadéovou pokoří, vyprávějí mu o

zmizení Savy a prosí ho o milost. Sarvadéva je uklidní s tím, že se nemusejí bát ani oni, ani Savá. Zároveň dá ale devíti mužům jasné ultimátum: buď Savu naleznou a přivedou, nebo je povraždí i s celými jejich rodinami.

Devět společníků se tedy rozejde po celé zemi, ale svého velitele nemohou nikde najít. Bojí se vrátit domů, a tak se usadí na břehu oné řeky a převléknou se za askety. Uběhne mnoho času, ale nikdo z nich nestárne ani neumírá, protože řeka protéká všemi světy a všichni, kdo u ní sídlí, jsou mimo dosah boha smrti.

Jednoho dne se na místo, kde muži bydlí, přijde koupat krásná dívka. Její krása vstoupí do srdcí asketů a přeruší jejich meditace. Asketové dívku osloví a zeptají se, kde bydlí. Ona je vyzve, aby šli s ní, následovat se jí však odváží jen jeden z nich. Když se ale dívka ohlédne, spatří, že muž zemřel. Přiloží mu ruku na čelo a tím ho přivede zpět k životu. Následně jej odvede do svého světa, dá mu jméno Bharata **ভরত** a pošeptá mu tři tajná slova.

Zbýlých osm začne ve velkém strachu volat Savu. Ten přijme lidské tělo a přijde k nim, oni ho ale nepoznají. Savá se jich ptá, jakého boha uctívají a jakou askezi konají. Oni se mu přiznají, že se neřídí žádnou naukou a že se tu ve skutečnosti pouze skrývají ze strachu před Sarvadévou, protože nedokáží nalézt Savu.

Nepoznaný Savá jim oznámí, že jej hledají marně. Řekne jim, že byl v temnotě, kde Savá zahynul, zatímco on unikl. Pět z devíti ho v tu chvíli pozná, shodí šat asketů a padnou mu k nohám. Savá pošle tři zbývající muže, aby oznámili jeho návrat Sarvadévovi. Když Sarvadéva tu novinu uslyší, zaraduje se a ubírá se k říčnímu břehu. Vyzve Savu, aby šel s ním, ten to ale odmítne a Sarvadéva odchází společně se třemi z devíti někdejších lupičů pryč.

Se zbylými pěti se Savá usadí na břehu řeky. Oni mu vyprávějí o dívce, která je vyrušila z askeze, a Savá zatouží se za ní vydat. Nemůže ale vyrazit, protože zbylých pět je příliš nestálých a roztěkaných. Proto je začne trénovat. Pak se jednoho dne opět přijde k řece koupat ona dívka. Savá se těší pohledem na krásku a poté se i s pěti společníky vydává za ní. Po určitých peripetiích, zahrnujících podivnou strnulost, do níž všech šest mužů upadne, se nakonec s dívčinou pomocí dostávají až k jejímu příbytku a ona je požádá, aby zůstali přes noc.

Nad ránem přijde na místo, kde muži spějí, dívka s pěti svými družkami – všechny oblečené do modrých šatů. Jejich krása je taková, jako když na oblohu vyjdou stovky sluncí a měsíců, spojí se noc se dnem a vše zahálí těžká, hustá a opojná vůně lotosu. Tato krása vstoupí do srdcí všech šesti mužů a Savá se probudí ze spánku. Jedna z dívek ho vyzývá, aby na ně pohlédl, on jí ale prosí, aby odešly k sobě domů. Dívka se ale nenechá odbít, i když jí Savá opakovaně posílá pryč. Dává mu naopak sérii paradoxních pouček, které nakonec označí za nauku *sabadže*. Tu prý Savá pochopí, když se bude dívat do sebe. Když pak pochopí sebe, pochopí i nejvyšší nauku a dosáhne vysvobození.

#### *Komentáře a výklady*

Příběh ARS je nemálo zmatený, ale přesto i po prvním přečtení dává tušit, že se za jeho peripetie i postavami skrývá hlubší význam. Kdo je to Savá a jeho devět společníků,

kteří (až na Bharatu) v příběhu nevystupují jednotlivě a nemají ani vlastní jména? Jaký je vztah neúspěšného pokusu o krádež nektaru a následného nalezení cesty k vysvobození s pomocí krásných dívek? Jaká je symbolika počtů—především čísla pět—které se v příběhu často opakují?

K příběhu ARS se váže přinejmenším jeden další sahadžijovský text—*Nigūrbārhathaprakāśavali* নিগূঢ়বার্থপ্রকাশবলী (dále jen NiG). Tento text ovšem podle dostupných informací nikdy nevyšel tiskem, a proto vše, co z něj máme k dispozici, je pouze několik úryvků postrádajících kontext, které citují autoři sekundárních prací.<sup>25</sup> I z tohoto skromného materiálu je ale jasně patrné, že NiG zřejmě není v pravém slova smyslu komentářem k ARS, jak tento text někteří badatelé chápali. Je to v první řadě pozdní kompilace, která se snaží zapracovat značně různorodý materiál z několika rozdílných zdrojů do jednoho celku. Přestože nám tedy poskytuje celou řadu důležitých vodítek, není možné se na NiG bezvýhradně spolehnout. Příliš často si její interpretace v jednotlivých bodech protirečí a v některých případech zřetelně neodpovídají tomu, co říká sama ARS.

Ani interpretace moderních autorů, které se z větší části opírají o NiG, nejsou v mnoha ohledech přijatelné. Dlužno ovšem dodat, že žádný z badatelů se nezabýval primárně textem ARS.

Jak už jsem předeslal, příběh ARS je možné nahlédnout i interpretovat na několika různých rovinách. Vyčerpávající výklad je ovšem mimo možnosti tohoto článku i jeho autora. Ponechám proto stranou všechny pokusy o interpretace psychologické a fenomenologické a budu se soustředit na to, jak příběh chápe sahadžijovská tradice sama.

Základní klíč k alegorii můžeme hledat v popisu krajiny, ve které se děj odehrává. Jak už jsme naznačili, jezera a řeky, které se zde vyskytují, *sabadžijá* s oblibou používá k popisu uspořádání vnitřního světa člověka.<sup>26</sup> Můžeme tedy předpokládat, že i zde se nacházíme v mikrokosmu lidského těla.

25 K tématu *sabadžije* existují, kromě několika menších článků a příspěvků, čtyři rozsáhlejší studie. Průkopnická práce Manindra Mohana Bose (*The post-Caintaya Sabajya Cult of Bengal*) vyšla poprvé v roce 1930 a stala se důležitým východiskem pro Edwarda Dimocka (*The Place of the Hidden Moon*), jehož práce poprvé vyšla v roce 1966. Tyto knihy nabízejí nejucelenější pohled na celou problematiku, jsou ovšem ovlivněny snahou autorů zbavit zkoumaný materiál nečistých a nemorálních prvků a udělat tak ze *sabadžije* jakýsi očištěný tantrismus soustředující se především na pěstování duchovní lásky. Kromě těchto dvou autorů se tématu věnoval ve své nevydané disertaci také Glen Hayes, *Shapes for the Soul: A study of Body Symbolism in Vaiṣṇava sabajya Tradition of medieval Bengal* [Tvary pro duši: Studie o tělesné symbolice ve višnuistické sahadžijovské tradici středověkého Bengálska] (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985), který rozpracoval několik dílčích témat i v podobě článků. Důležitým zdrojem informací a především bengálských citací z nevydaných nebo nedosažitelných rukopisů je též Paritoṣ Dās, *Sabajya o gauṛṅṅya baiṣṇab dharmā* সহজিয়া ও গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্ম [Dharma *sabadžije* a gaudžijského višnuismu] (Kalikātā: Phārmā ke el em, 1978).

26 Nejedná se ovšem o naivní představu o skutečné anatomii člověka, ale o jakési vnitřní tělo, jehož významné body se sice mohou vázat ke konkrétním fyzickým orgánům, ale rozhodně s nimi nejsou totožné.

Centrálním prvkem popisované krajiny je jezírko plné nektaru s modrým lotosem uprostřed, kolem kterého se točí celá historie nepovedené krádeže. Jsou to přitom právě jezera, která v *sabadžje* často představují významná centra uvnitř těla, kudy prochází sjednocený nektar. Cílem je dosáhnout nejvyššího z nich, jenž v mikrokosmu těla reprezentuje původní jednotu, která je zároveň zdrojem všeho stvoření. A tuto pozici jasně zastává i ono lotosové jezírko z příběhu ARS. Právě z něj například vychází potok, jenž napájí velkou řeku, která pak protéká 'čtrnácti světy'. To je přitom tradiční opis pro celý kosmos a řeka tak představuje vlastně páteř a zdroj celé popisované krajiny. Podle ARS navíc teče z jezera ve dvou proudech, což by mohlo značit vznik první duality. Lotosové jezero tedy představuje začátek, prvotní bod (nejvyšší *čakru*) a tedy i cíl celé *sádhany*. Cesta k němu vede proti proudu skrze spleť kanálů uvnitř lidského těla a vstup hlídají ozbrojené stráže (k nim se vrátíme později).

Protipól jezera zase představuje vír. Ten je v určitém slova smyslu koncem řeky, nejnižším bodem. Zároveň se ale právě zde nachází 'substance nevyčíslitelné ceny'. Pro *sádhaku*, který postupuje proti proudu od nejnižších rovin až k samotnému zdroji nektaru (pravděpodobně stejně jako ony lodě, které se po řece plaví), je totiž právě toto místo počátkem jeho cesty. Proto například Hayes neváhá ztotožnit vír s ženským pohlavím, z něhož je třeba získat ženskou esenci, která má pro další postup *sádhany* 'nevyčíslitelnou cenu'.<sup>27</sup> V ARS se o této substanci jasně praví:

Blízko [víru] se nachází substance nevyčíslitelné ceny,  
kdyby ses uměl potopit, určitě bys ji získal.

Je tedy třeba se do víru vrhnout, ale ARS varuje, že to není tak jednoduché:

Kdo se vrhne do víru, aby získal to bohatství,  
obdrží místo něj jen hřích.<sup>28</sup>

Tyto navzájem si odporující verše upomínají na jiný zdánlivý paradox, který je potřeba na cestě k vysvobození překonat – na potřebu vykonat pohlavní spojení zcela bez touhy po rozkoši. Snad právě *kámu* má ARS na mysli, když hovoří o 'touze' po bohatství. Pokud se nepodaří splnit tuto podmínku, nepřivede rituál *sádhaku* blíže k vysvobození, ale naopak jeho snažení uškodí.

Pokud pochopíme popis krajiny jako popis vnitřního těla a tedy jako svého druhu mapu pro cestu k vysvobození, musíme zřejmě celý příběh chápat jako alegorii této cesty. Aktéry příběhu tedy zkusme vyložit podle toho.

Jednotliví komentátoři se neshodnou na tom, jak jednotlivé postavy identifikovat, a také NiG poskytuje zdá se v tomto bodě rozporuplné informace. Shoda ale panuje v tom, že hlavní hrdina Savá (jeho jméno znamená doslova 'Vše') reprezentuje individuální duši (*átman* আত্মন), která se snaží dosáhnout vysvobození představované nektarem, jenž se nachází v modrém lotosu uprostřed jezera.

27 Hayes, *Shapes for the Soul*, 219.

28 Obojí Basu, *Sahajjā sāhitya*, 165–166.

Jeho devět pomocníků, kteří tak nápadně postrádají jakoukoliv individualitu, pak zřejmě můžeme chápat jako jednotlivé složky člověka, které společně s *átmanem* dávají dohromady jedince. Pokud tedy chceme znát konkrétní význam těchto lupičů, musíme se obrátit k některému z indických modelů uspořádání člověka.

Většina tantrických tradic vychází nějakým způsobem z klasické filosofické školy *sánkhja* सांख्य, proto je na místě se podívat nejdříve sem.<sup>29</sup> Tento směr vytvořil důmyslný koncept veškerenstva, které rozdělil na dvacet pět takzvaných *tattv* তত্ত্ব ('složek'). Těmito prvky je *sánkhja* schopná popsat jak vznik světa a jeho uspořádání na makrokosmické úrovni, tak i mikrokosmos jednotlivce. Pětadvacet *tattv* se přitom rozděluje do pěti pětic, přičemž poslední a nejvyšší z nich tvoří spíše čtyři plus jeden prvek.<sup>30</sup> A právě různé pětičky potkáváme na mnoha místech ARS.

Koho tedy představuje například oněch devět lupičů? Na první pohled je zřejmé, že se Savova družina dělí na dvě skupiny: jedna pětičlenná, která vytrvá se Savou až do konce, a jedna čtyřčlenná, která postupně odpadává (tři odcházejí se Sarvadévou, jeden s dívkou). Z komentáře NiG vyplývá, že prvních pět představuje se vsí pravděpodobností pět orgánů smyslového vnímání (*dz'ánéndrija* জ্ঞানেন্দ্রিয়া). Tato interpretace je podle mého názoru velmi pravděpodobná, protože dobře odpovídá celkovému nastavení *shadžje* – jsou to totiž právě smysly a svět smyslů, skrze něž vede cesta k vysvobození, kterého nakonec Savá dosahuje. Je tedy logické, že právě smysly s ním musejí zůstat až do konce.

Zbývající čtveřice lupičů je ale problematictější. Podle klasické sánkhjové představy, má člověk kromě smyslů ještě mysl (*manas* মনস), jáství (*ahamkára* অহমকার) a intelekt (*buddhi* বুদ্ধি). K této trojici pak v ARS musíme připočítat pravděpodobně vědomí (*ít* চিত্ত),<sup>31</sup> které zřejmě nahrazuje sánkhjového *purušu*. Jedná se tedy o jakési vnitřní složky člověka, které už ale narozdíl od smyslů nemají nezprostředkovaný kontakt s jevovým světem. Výjimku tvoří v sánkhjovém systému mysl, která je na půl cesty mezi oběma skupinami a funguje jako jakýsi zprostředkovatel. To dobře odpovídá příběhu ARS, kde má jeden z čtyřčlenné podskupiny lupičů zcela zřetelně mimořádné postavení a dokonce dostává jako jediný i konkrétní jméno. Právě o něm pak NiG na jednom místě hovoří jako o myslí. Všichni čtyři ale nakonec mizí ze scény zcela v souladu s duchem sahadžijovské praxe, která se soustředí na smysly a smyslové zakoušení.

Do Savovy družiny musíme zahrnout také pět hrozivých zbraní, kterými je při úvodní výpravě za krádeží nektaru vybavena. V sánkhjovém systému přitom zbývá ještě jedna

29 Klasická *sánkhja* je ovšem čistý dualismus, kde proti sobě na nejvyšší úrovni stojí matérie (*prakriti* প্রকৃতি) a čistý duch (*puruša* পুরুষ). *Sahadžjā* ale z toho systému snadno vytvoří monismus tím, že nad tyto dva principy nadřadí ještě jeden prvek, který v sobě tyto protiklady spojuje.

30 Diagram rozvržení *tattv* uvádí například Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (New Delhi: Cambridge University, 1998), 233.

31 Bose, »An Introduction to the post-Caintaya Sahajjyā Cult«, 81–82.

pětice, která dobře doplňuje celkový obraz celé skupiny, jakožto jednoho jedince. Jedná se o pět orgánů činění (*karméndrija কৰ্মেন্দ্রিয়া*),<sup>32</sup> kterými člověk ve vnějším světě koná. Ve snaze získat božský nektar se družina neúspěšně střetává s pěti strážci jezera. Při pohledu do sánkhjového schématu není těžké je přiřadit. S největší pravděpodobností se jedná o pět elementů fyzického světa.<sup>33</sup> K získání nektaru představujícího původní jednotu je tedy potřeba se úspěšně utkat s fyzickým světem. To se ale Savovi nepodaří – jeho družiníci uprchnou a on sám upadá do zajetí pěti strážců, tedy do zajetí hmotného světa.

Jak je ale možné dosáhnout vysvobození skrze jevový svět, který je zároveň poutem a temnotou? Na odpověď už jsme vlastně narazili při výkladu o paradoxu překonávání *kámy* rituální souloží. *Sádbaka* při hledání vysvobození musí ponořit do jevového světa, ale musí mít přitom dostatečnou sebekázeň. Jen tak může 'pozřít jed a nezemřít'. Hayes tuto paralelu mezi Savovým pokusem o krádež a rituální souloží táhne ještě dál, když upozorňuje, že text používá pro jeho výpravu bengálské slovo *gaman গমন*, což znamená běžně 'chůze', může to ale přeneseně znamenat také 'soulož'.<sup>34</sup> Důležitá je také už sama skutečnost, že Savá se pokouší získat nektar loupeží, tedy zjevně neoprávněně. Podle komentátorů je tedy jeho výprava (snad rituální soulož) vlastně k nezdaru odsouzena už předem, protože nektar bez řádné přípravy zkrátka získat nelze.

Tento 'pád o temnoty' ale nelze podle mého názoru interpretovat jednoznačně negativně. Savá sice tentokrát neuspěje, udělá ale první důležitý krok na cestě k vysvobození. V temnotě se mu totiž podle ARS dostává vize nejvyšší skutečnosti a Savá se vrací zpět s 'upevněným vědomím'. Následně může začít s výcvikem svých pěti společníků, aby se s nimi mohl vydat za dívkou. Zdá se tedy, že tato temnota má také svou pozitivní roli. Sama ARS ostatně říká, že cesta k vysvobození vede právě skrze temnotu:

Kdo pozná sahadžu?

Ten, kdo projde

nejhustší temnotou,

ten vstoupí do sahadže.<sup>35</sup>

Spíše než moment jednoznačného neúspěchu tu máme před sebou moment iniciace – starý Savá umírá, aby se mohl zrodit nový. Savá sám ostatně svým společníkům po návratu oznámí, že v temnotě zemřel. Jeho zásadní proměnu podtrhává i fakt, že jej muži nejprve vůbec nepoznají.

Savá si sice v temnotě uvědomí svoji pravou podstatu, tohoto stavu ale dosahuje jen on sám, bez přítomnosti svých společníků – smyslů. Jeho osvobozující vizi podle ARS rychle překryjí 'vnější vzpomínky'. Tomu zřejmě musíme rozumět tak, že Savá zde

32 Jsou to ruce, nohy, ústa, orgán plození a orgán vylučování.

33 Tedy o zemi, vítr, oheň, vodu a prostor.

34 Hayes, *Shapes for the Soul*, 214–215.

35 Basu, *Sahajjya sáhitya*, 159.

dosahuje jakéhosi teoretického pochopení. V rámci přesvědčení *sahadžje* o zásadní důležitosti fyzického světa a jeho přímého zakoušení je ale logické, že toto nemůže k vysvobození stačit. *Sádhaka* musí, jak už jsme říkali, jednotu zakusit přímo v těle – a proto musí Savá nejprve zpevnit své smysly, aby při střetu s temnotou světa zůstaly stálé. ARS hovoří o nebezpečné roztěkanosti pěti Savových společníků jasně:

Různé pocity rozptylují [těch pět mužů], touží po tom a po onom [...]

Kde je ta dívka, to [Savá] ví,

společně se svými pěti společníky ale za ní nemůže jít.

Kdo není netečný, nemůže se tam vydat,

protože kdo se tam vydá a bude nestálý, ten dojde jen smrti.

On netečný je, žádná nestálost v něm není,

pět mužů s ním ale sídlí, proto nejde za ní.<sup>36</sup>

Když Savá vycvičí svoje společníky, vydávají se za dívkou do jejího domu, kde se v noci záhadně setkají s ní a s pěti jejími společnicemi, od kterých (zdá se) obdrží zasvěcení. A právě tyto dívky vhodně doplňují posledních šest prvků, které chybějí do celkového počtu dvaceti pěti sánkhjových *tattv*. Pět dívek lze díky jejich jménům, která se jasně vztahují k pěti smyslům,<sup>37</sup> identifikovat jako pět takzvaných *tanmátr* **তান্মাত্র**. Jedná se vlastně o prostředky vnímání (tvar, zvuk, dotek, vůně a chuť), které umožňují smyslům, aby se vůbec mohly vztahovat k fyzickému světu (teprve, když má něco tvar, může to oko vůbec vidět a pod.). Právě tyto dívky tedy v logice příběhů musejí zasvětit muže—smyslové orgány.

Šestá dívka je jejich velitelkou a v celém systému už pro ni zbývá jen jediná pozice. Je to místo *prakrti*, tedy celku materiálního světa, jako takového. Právě ona tvoří logický protipól individuální duše, tedy Savy.

On sám je přitom vlastně dvacátým šestým prvkem pětadvacetičlenného systému. Zřejmě tedy nechybíme, když ho identifikujeme právě s tím, co stojí nad základní sánkhjovou dualitou a spojuje její dualistické protiklady v monistický celek—tedy s onou původní jednotou. Savá sice dosahuje vysvobození až na konci příběhu, ale už od počátku ve skutečnosti není od této jednoty nijak odlišný. Jak to ve výše uvedeném citátu vyjádřil Křšna, není »žádného rozdílu mezi mnou a tebou«.

Savá si to uvědomí právě prostřednictvím dívek, které jsou pro někdejší lupiče pravděpodobně zároveň jejich partnerkami při rituální souloži, ačkoliv ARS to otevřeně neříká. Je to ovšem zcela logické, protože jen skrze obcování (upevněných) smyslů s vnímaným (oka s tvarem, ucha se zvukem atd.) lze podle *sahadžje* poznat pravou povahu věcí, a tak dosáhnout vysvobození.

36 Basu, *Sahajjā sahitya*, 179.

37 Dívky se v překladu jmenují: 'opájející oči', 'líána sluchu', 'černovonná', 'paní doteku' a 'opájející tvář' (tato poslední souvisí podle textu *Anandabhairava* **আনন্দভৈরব** se spodním rtem a s chutí—Basu, *Sahajjā sahitya*, 138).



Příběh se tu zřetelně uzavírá—nektar, který se Savá na počátku neúspěšně pokusil nesprávným způsobem získat z modrého lotosu, získává nakonec po ovládnutí těla (tedy po řádné přípravě) od modře oděných dívek. Rozdíl mezi lotosem a dívkami je pouze v tom, že lotos představuje spíše kosmogonický aspekt této jednoty, zatímco dívky jsou prostředkem na cestě k vysvobození.

Řada konkrétních detailů příběhu ARS (těch, co jsem uvedl i těch, co jsem zamlčel) zůstává nejasná. Největší neznámou je bezesporu postava Sarvadévy. Na to, že jeho jméno znamená doslova ‘Bůh všeho’ nebo ‘Všebůh’, se mu vykladači věnují překvapivě málo. S odkazem na NiG všichni pouze konstatují, že Sarvadéva představuje nejvyšší duši (*paramátman* परमात्मन), s níž je osobní duše (čili Savá) totožná. Role Sarvadévy v příběhu je ale příliš rozporuplná, než aby se dala tímto ztotožněním vysvětlit. Je to právě on (skrže pět lučištníků), kdo způsobí zjetí a následné zmizení Savy. Zároveň ale pod pohrůžkou smrti přikazuje devíti mužům, aby jej našli. Není to ovšem proto, že by ho chtěl potrestat. Důvod je jiný—Sarvadéva se obává, že bez svého bývalého služebníka ‘zemře zaživa’.

Smrt zaživa se v příběhu ARS vyskytuje několikrát, ale vždy má jasně pozitivní význam. Není proto jasné, proč by se jí měl ‘Všebůh’ obávat. V ARS se například říká, že vysvobození dosahuje jen ten, kdo ‘zůstane naživu a přitom zemře’. Nějakou formou této smrti navíc prochází během příběhu Savá i šest z jeho pomocníků – Savá po neúspěšné krádeži, jeden z devíti, když následuje dívku, stejně jako ostatní, kteří prodělávají stav jakési strnulosti, jenž bychom mohli chápat jako svého druhu smrt zaživa. Zřejmě ne náhodou je to vždy dívka, která ‘mrtvé’ zase oživí.<sup>38</sup> ‘Mrtví zaživa’ jsou podle ARS ti, kdo provedli řádnou bezvášnivou rituální soulož, ti, kteří ‘vstoupili do *sahadžé*’ nebo ti, kteří se stali ‘člověkem’:

Ten, kterého nazývám mánušem,  
je mrtvý zaživa  
—ten je vskutku mánušem.<sup>39</sup>

Právě ‘stát se *mánušem*’ मानुस, tedy doslova ‘člověkem’, nebo ‘poznat *mánuše*’ je v ARS i v jiných sahadžijovských textech typickou metaforou pro poznání vlastní podstaty, pro ‘dosažení *sahadžé*’—tedy pro vysvobození.

### Závěr

Jak *sahadžijá*, tak samotný text ARS, nabízejí téměř nepřeborně bohatý materiál k dalšímu studiu. V mnoha ohledech (a dost možná záměrně) vzbuzuje více otázek, než kolik nabízí odpovědí. Ambicí tohoto článku ovšem nebyla (a ani nemohla být) vyčerpávající analýza,

38 Slunce, které v prvním případě zachraňuje Savu, je typicky spojováno právě se ženským elementem, zatímco měsíc představuje muže.

39 Basu, *Sahajjya sahitya*, 160.

ale stručný a pokud možno výstižný nástin, který může sloužit jako odrazový můstek pro zájemce o další bádání v této nebo v příbuzných oblastech.

*Sabadžijá* je totiž zajímavá také tím, že úzce souvisí hned s několika dalšími tématy. Silné vazby ji spojují především s gaudíjským višnuismem, jehož 'tantrickým dvojčetem' je. Touto vazbou pak skrze Hnutí Haré Kršna vstupuje nepřímo také na současnou celosvětovou náboženskou scénu. Zároveň je ale *sabadžijá* pevně zakořeněná v indickém tantrismu. Blízké podobnosti ji pojí se starým 'klasickým' sanskrtským tantrismem na jedné straně a s podobnými středověkými severoindickými tradicemi na straně druhé. Přestože je tato stará 'klasická' *sabadžijá* dnes v podstatě mrtvá, skrze své pozdní výhonky (například *báulové*) si stále udržuje relativně významné postavení na současné bengálské náboženské a kulturní scéně.

*Sabadžijá* a její praxe měly ve své době navíc zřejmě velmi silný vliv na prostředí neortodoxních muslimských fakírů a překročily tak mezináboženské hranice, které se na první pohled zdají být nepřekročitelné. Způsob a především míru této neobyčejně zajímavé synkreze tantrické *sádhany* a muslimského mysticismu však v nepřehledné spleti náboženských proudů bengálského středověku zatím pouze matně tušíme a téma zůstává do velké míry stranou vědeckého zájmu.

A konečně nelze pominout také vazby *sabadžije* na staré bengálské tantrické prostředí, zejména na buddhistické *mabásiddhy* মাসিদ্ধি. Jakkoliv nepřímé a někdy nejasné všechny tyto vazby jsou, doufám, že i díky nim může být tento nástin *sabadžije* užitečný nejen pro nepočtenou obec bengalistů a indologů.

*Charles University in Prague, Institute of South and Central Asian Studies*