

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity  
Ústav religionistiky

*Disertační práce*

## **Akulturace hinduismu v českém okultismu**

*Sekularizace a zrod moderní spirituality*

*Autor: Milan Fujda*

*Školitel: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.*

Brno 2007



Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval sám pouze s použitím uvedených zdrojů.

V Brně 10. září 2007

.....

Milan Fujda

ॐ श्री गुरुदेवाणा मस्तु



## Obsah

Obrazová příloha.....	7
Seznam tabulek.....	8
Použité zkratky.....	8
Předmluva a poděkování.....	9
Úvod.....	12
1. Náboženství, moderna, spiritualita.....	16
1.1. Modernizace jako krize.....	16
1.2. Náboženství a modernizace Západu.....	19
Racionalizace .....	20
Generalizace literární kultury.....	23
Písmo a náboženství .....	23
Proměna práce, kontextově neutrální komunikace a kultura.....	26
Tisk a detradicionalizace.....	29
Individualizace.....	31
Spiritualita a náboženství.....	36
2. Modernizace a indologie: dvě orientální renesance.....	43
2.1. Modernizace, kolonialismus a indologie.....	44
Britská orientalistika, zlatý věk a renesance.....	46
2.2. Orientální renesance v Evropě.....	50
Misionáři, přirozené náboženství a deismu.....	50
Orientální renesance na Západě.....	52
Abraham Hyacinth Anquetill-Duperron (1731-1805).....	54
Orientální renesance a německá romantika.....	54
Arthur Schopenhauer (1788-1860).....	58
Osvícenství, anti-osvícenství a konstrukce hinduismu.....	60
2.3. Orientální renesance a české země.....	62
Indie a národní obrození .....	62
František Čupr a Učení staroindické.....	64
Bhagavadgítá.....	66
Učení staroindické a česká kultura .....	67
2.4. Indická renesance a hinduismus: Svámí Vivékánanda a výzvy moderny.....	69
2.4.1. Indie a importovaná moderna.....	70
Racionalizace.....	71
Bhadralók a nová náboženská organizace.....	73
Generalizace literární kultury.....	76
Tisk a knižní trh .....	76
Individualizace.....	78
2.4.2. Vivékánanda a transformace tradice v koloniálních podmínkách.....	80
Problém bengálského bhadralóku.....	81
Přednáška o hinduismu.....	84
Vivékánandovo poselství a koloniální situace.....	85
Kolonialismus a identita: Vivékánandův hinduismus a Západ .....	90
3. Okultismus jako moderní spiritualita .....	92
3.1. Kořeny okultismu: západní esoterismus.....	92
Esoterismus.....	93
...a geneze okultismu.....	95
3.2. Základní charakteristiky okultismu.....	98
3.2.1. Rysy vyznačující vztah okultismu k vědě.....	99
A. Nárok na vědeckost.....	99
B. Kauzální determinismus .....	102

C. Evolucionismus.....	103
D. „Materialismus“.....	105
E. Psychologismus.....	107
F. Esoterická metoda a studium náboženství.....	109
G. „Náboženství“ jako obecný pojem.....	114
3.2.2. Synkretismus a spiritualita tištěného slova.....	115
Čtenářská veřejnost a spolkové organizace.....	116
3.2.3. Liberalismus a humanismus.....	117
3.2.4. Nacionalismus.....	119
3.3. Okultismus a akulturace hinduismu v českých zemích.....	121
3.3.1. Prameny a jejich klasifikace.....	121
Siddhi a okultní síly.....	123
3.3.2. Teosofie.....	123
3.3.2.1. Teosofie a teosofie.....	124
3.3.2.2 Teosofie a český okultismus.....	125
3.3.2.3. Od západního esoterismu k mahátmům.....	127
3.3.2.4. Teosofie a interpretace indických pramenů.....	131
Vesmír a evoluce života .....	133
Duše a její vývoj.....	137
Česká teosofie a Bhagavadgíta.....	138
3.3.3. Praktický okultismus a Svobodná škola věd hermetických.....	144
3.3.3.1. Teosofie a nástup H. B. of L.....	144
3.3.3.2. Svobodná škola věd hermetických.....	146
Jógické příručky Svobodné školy věd hermetických.....	147
Předpoklady k nastoupení okultního výcviku.....	153
Stupeň učedníka .....	154
Stupeň tovaryše a mistra .....	158
3.3.3.3. Okultismus a příručky orientální magie.....	160
3.3.4. Weinfurter a česká škola křesťanské mystiky.....	164
3.3.4.1. Divy a kouzla indických fakirů.....	166
Weinfurterův Rámakrišna .....	167
Jóga.....	170
3.3.4.2. Indický vliv na Weinfurtera.....	171
Weinfurterovo křesťanství.....	172
Weinfurter a „indická mystika“.....	177
Weinfurter a rámakrišnovská tradice.....	188
3.3.5. Rámakrišnovská tradice v českých zemích.....	190
3.3.5.1. Základy védánty.....	190
3.3.5.2. Praktická védánta: jóga.....	193
Rádžajóga.....	193
Rádžajóga: ovládnutí vnitřní podstaty a asimilace okultismu.....	194
Praxe.....	196
Karmajóga.....	198
3.3.5.3. Rámakrišnaismus v českém kontextu.....	201
Závěr.....	204
Okultismus a modernizace.....	204
Orientalismus, hinduismus a modernizace .....	205
Okultismus a hinduismus.....	207
Summary.....	212
Bibliografie.....	215
Literatura:.....	215
Prameny:.....	219

Archivní prameny:.....	223
CD.....	223
Jmenný a věcný rejstřík.....	224

### **Obrazová příloha**

Ilustrace 1: Sídlo Asiatic Society of Bengal na rohu Park Street and Chowringhee, Kalkata.....	47
Ilustrace 2: Devocionální obrázek Svámí Vivékánandy.....	71
Ilustrace 3: Kalkatský dům rodiny Thákurů.....	81
Ilustrace 4: Rámakrišna se svými posluchači.....	83
Ilustrace 5: Mahendranáth Gupta, autor Šrí Rámakršnakathámrtý.....	82
Ilustrace 6: Rámakrišnův "Univerzální chrám" v Čennai.....	84
Ilustrace 7: Ghát pod hlavní branou Dakšíněšvarského chrámu Kálí.....	86
Ilustrace 8: Léčba animálním magnetismem - ilustrační náčrtky.....	106
Ilustrace 9: Annie Besantová, Kamarajar Salai, Čennai .....	118
Ilustrace 10: H. P. Blavatská.....	127
Ilustrace 11: Henry Steel Olcott.....	129
Ilustrace 12: Annie Besantová.....	133
Ilustrace 13: Viparítakaranímudra .....	149
Ilustrace 14: Tattvické hodiny.....	157
Ilustrace 15: Instruktažní fotografie k výcviku fascinace a hypnotického působení na druhou osobu .....	158
Ilustrace 16: Nabhódhárana.....	171
Ilustrace 17: Rámakrišna.....	168
Ilustrace 18: Rámakrišna .....	169
Ilustrace 19: Anáhata čakra.....	170
Ilustrace 20: Člověk znovuzrozený.....	173
Ilustrace 21: Mystická svatba.....	177
Ilustrace 22: Karle Weinfurter v lotosové pozici.....	187
Ilustrace 23: Brahmánandova svatyně v okrsku Belúr máthu, Kalkata.....	188
Ilustrace 24: Svámí Brahmánanda.....	189
Ilustrace 25: Svámí Abhedánanda.....	189
Ilustrace 26: Jógická filosofie.....	194
Ilustrace 27: Institut umění v Chicagu.....	195
Ilustrace 28: Basti.....	198
Ilustrace 29: Vivékánandova svatyně v Belúr máthu.....	199

**Seznam tabulek**

Tabulka 1: Tištěná produkce v Německu, Francii, Itálii, Velké Británii a Rusku v druhé polovině 19. století (počet vydaných titulů).....	28
Tabulka 2: Přírůstek nezávislých intelektuálních zaměstnání (spisovatelů, novinářů, vědců, publicistů) v Rakousku (1880-1910).....	28
Tabulka 3: Sociální diferenciacie v českých zemích v první polovině 19. a na přelomu 19. a 20. století.....	34
Tabulka 4: Principy teosofické antropologie podle Besantové.....	138
Tabulka 5: Weinfurterova tabulka znázorňující jemnohmotnou fyziologii i s jejími dalšími odpovídajícími aspekty. Zdroj: Karel Weinfurter, Ohnivý keř, 98.....	185

**Použité zkratky**

AHMP	Archiv hlavního města Prahy
CWSV	The Complete Works of Swami Vivekananda
ČČM	Časopis českého Museum

## Předmluva a poděkování

„Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?“<sup>1</sup> Otázku, kterou si nedávno položil Martin Fárek lze, s pominutím jinak velice závažné metodologické problematiky, zodpovědět relativně snadno: v důsledku moci slov utvářet skutečnost se i tento konstrukt proměnil časem v realitu. Jak k tomu došlo se pokusím vyjasnit v druhé kapitole předložené práce. Na tomto místě musím vyjasnit, co míním termínem „hinduismus“ použitým v její názvu.

Tato práce se nezabývá hinduismem, ale *akulturací hinduismu na Západě*. To znamená, že to, o čem se v ní bude hovořit nemusí mít, a v zásadě většinou nemá, mnoho společného s fenomény, které se vyskytují v kulturním prostoru indického subkontinentu, a které se zpravidla označují jako „hinduismus“. Pokud v Indii existují přinejmenším dva hinduismy, jeden v podobě množství fenoménů spjatých s tradičními institucemi a sociálními organizacemi, pro jejichž uchopení je termín „hinduismus“ skutečným metodologickým neštěstím, a druhý ten, který se zformoval jako specifické zhodnocení orientalismu a pod tlakem křesťanských misíí, pak na Západě neexistuje hinduismus žádný. Místo toho se ale v rozmanitých kontextech objevují rozličným způsobem zhodnocené myšlenky „zkonstruované“ onou „koloniální vědou“. „Hinduismus“ tak mohl ovlivňovat západní kultury, aniž by musely, vyjma kolonií, přijít do styku s kýmkoliv, koho lze smysluplně označit jako „hinduistu“.

Přímý kontakt s Indií byl vzácný a jinak než jako pobídka k práci britských orientalistů v zásadě bezvýznamný. Mnohem větší význam měly představy kolující prostřednictvím (zejména tištěných) médií, a tyto představy byly mnohem více závislé na tom, co o „hinduismu“ a Indii psali orientalisté, misionáři a cestovatelé, ale také celá řada intelektuálů, kteří se orientalistickým bádáním nechali okouzlit. O tomto převážně literárním fenoménu bude v předkládaném textu řeč všude, kde se bude hovořit o „hinduismu“. Pokud se snad dotknu otázek souvisejících se společností, která je v odborné literatuře označovaná jako „hinduistická“, vynasnažím se být přesnější a termínu „hinduismus“ se pokud možno vyhnout. Méně důsledný v tomto ohledu budu tam, kde termín „hinduismus“ má své oprávnění, tj. když budu hovořit o fenoménu, který se v Indii zrodil zhodnocením orientalistického vědění indickými intelektuály.

Vedle problematického pojmu hinduismu budu v předložené práci používat pojem diskursu. Inspirací mi bylo užívání termínu M. Foucaultem. Zatímco Foucaulta na diskurzech zajímala především pravidla, na jejichž základě se v řeči utváří věci a podle nichž se s nimi zachází, já se více zaměřuji na to, jakým způsobem se v jazyce, s ohledem na sociální vtahy a sociální a historický kontext jeho uživatel, operuje s jistými tématy, pojmy obrazy atd. Je to zájem o jazyk jako zprostředkovatele sociálních dějin. Dějiny, jež mě budou zajímat jsou dějiny vyznačené

1 Martin Fárek, „Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?“, *Religio. Revue pro religionistiku* 2, 14 (2006), 227-242.

užíváním termínu „hinduismus“, „bráhmanismus“ aj. a pojmů a obrazů převzatých z jazyků indických filosofii a náboženství v rámci českého okultismu na přelomu 19. a 20. a v první polovině 20. století.

Jistý problém je také s výrazem teosofie, kterým budu označovat dvě naprosto odlišné věci. Bohužel jsem nenašel způsob, jak od sebe tato dvě různá užití jednoho termínu jasně graficky odlišit. Kde budu hovořit bez další specifikace prostě o „teosofii“, tam bude řeč o doktríně a aktivitách *Teosofické společnosti* založené H. P. Blavatskou. Specifikace jako „teosofie v původním smyslu“, „klasická teosofie“, „teosofie sensu Boehme“ apod. budou odkazovat ke křesťanské teosofii, jejímiž nejvýznamnějšími představiteli byli Jacob Boehme a později Franz von Baader a Louis-Claude de Saint-Martin.

Pokud se týče přepisu termínů z živých indických jazyků a sanskrtu, budou v textu preferovány sanskrtizované formy, a to i tam, kde nepůjde o výrazy přímo vázané na indický kontext, ale o jejich použití v okultistické literatuře. Okultisté neměli většinou znalost indických jazyků ani akademickou preciznost při přepisování termínů, takže podoby, v jakých se v okultistické literatuře indické termíny objevovaly byly rozmanité. Pokud jsem neměl zvláštní důvod, abych ponechal určitý přepis v původní podobě, dal jsem této rozmanitosti jednotnou formu.

Otázku, zda touto jednotnou formou má být mezinárodně používaný způsob transliterace nebo zavedená česká forma transkripce (úzus *Lexikonu východní moudrosti*, Olomouc 1996) jsem nakonec vyřešil ve prospěch druhé alternativy. Některé zaužívané podoby jmen jsem nechal v běžněji užívané formě, takže místo sanskrtizovaných podob jmen jako Dévéndranátha Thákura nebo Rámakršna jsou použity běžnější a na lokálních jazycích založené přepisy jako Debendranáth Thákur a Rámakrišna. Nakonec jsem se rozhodl, spíše s ohledem na svůj vlastní komfort, výraz pro klášterní instituci „*mátha*“ přepisovat pouze jako „*máth*“ v souladu s běžnou moderní výslovností. Výraz „*karma*“ jsem se navzdory běžnému úzu při přepisování *-an* kmenů rozhodl přepisovat v kmenové podobě jako „*karman*“. Důvodem je poněkud matoucí zatížení výrazu „*karma*“ západními interpretacemi. „*Karma*“ není vnímána prostě jako čin, ale jako abstraktní zákon příčiny a účinku nebo dokonce jako osud. Přepisem „*karman*“ se snažím poněkud restaurovat vědomí základního významu slova (který tím samozřejmě není uzavřen dalšímu rozšíření prostřednictvím interpretace) a v abstraktním smyslu používám výraz „*karmanový zákon*“. Podobu „*karma*“ nechávám tam, kde je výraz českými okultisty použit právě v uvedeném abstraktním smyslu. Jména indických badatelů publikujících v angličtině ponechávám v anglicizované podobě. Odlišná podoba jména v textu a v poznámkách a bibliografii by působila zmatek.

Nakonec bych na tomto místě rád poděkoval několika lidem a institucím, jimž velmi vděčím za to, že jsem mohl na tomto textu pracovat a úspěšně jej dovést do podoby, v které jej předkládám. Zvláštní dík patří indickému vládnímu úřadu *Indian Council for Cultural Relations (ICCR)* za

poskytnutí stipendia, jež mi umožnilo rok pobývat a nerušeně pracovat na univerzitě v Púné (Maharáštra). Za vytrvalou pomoc při komunikaci s ICCR musím poděkovat paní Marii Vobořilové z českého Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy. Významné pomoci jak v organizačních záležitostech tak i v uvádění do indické intelektuální kultury se mi dostalo od mé indické školitelky prof. Mangaly R. Chinchore a učitelů Dr. S. E. Bhelkeye a P. P. Gókhala. Poděkovat musím i velice vstřícné a obětavé pracovníci mezinárodního studentského oddělení univerzity v Púné paní Rimli Basu. Zejména kolegovi studentovi Sanátu Kumárovi děkuji za mnohé inspirace a popostrčení v mých těžkopádných studiích sanskrtu.

Z mých českých učitelů musím ocenit zejména praktickou pomoc a inspiraci od doc. Luboše Bělky a především podporu mého školitele doc. Dušana Lužného. Výsledek mého studia by jistě byl velmi odlišný, nebýt Dušanem Lužným nabídnuté spolupráce na několika grantech Grantové agentury České republiky (GAČR)<sup>2</sup>, a také nebýt podpory, jíž jsem získal z Fondu rozvoje vysokých škol (FRVŠ)<sup>3</sup>. Poděkovat za užitečné připomínky ke vznikajícímu textu musím svým kolegům studentům Davidovi Zbiralovi a Davidu Vaňkovi. Své přítelkyni a kolegyni Michaele Ondrašínové děkuji za řadu kritických připomínek a za trpělivost, s níž procházela text krátce před jeho dokončením a upozorňovala mne na nejasné, neobratné a nešťastné nebo nesmyslné formulace a zbavovala jej pravopisných a syntaktických chyb a neobratností. Za neobratnosti, nejasnosti a chyby, o které jsem text rozšířil při opravování a „vylepšování“, samozřejmě mohu jen já sám.

---

2 Grant č. 401/03/1553 „Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: Akulturace hinduismu a buddhismu v České republice” a č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky“.

3 Grant č. 1776 G5 „Neohinduismus a česká kultura první poloviny 20. století - inovace kurzu Akulturace hinduismu v českých zemích a zavedení kurzu Orientalismus a neohinduismus“.

## Úvod

Inspirován úspěchem Svámí Vivékánandy na Světovém parlamentu náboženství v Chicagu, četnými zprávami v britském a americkém tisku a znepokojen smyšlenkami teosofů o „nadlidských“ bytostech zvaných mahátmové, rozhodl se Friedrich Max Müller (1823-1900) roku 1898 vydat knihu o „skutečném mahátmovi“<sup>4</sup> Šrí Rámakrišnovi. S velkorysým osvícenským humanismem adresoval svou knihu nejen těm, jimž leží na srdci „intelektuální a morální stav Indie, ale stejně tak těm několika, jimž vzrůst filosofie a náboženství, doma stejně jako za hranicemi, nemůže být lhostejný“<sup>5</sup>. V předmluvě tehdy Max Müller předpovídal, že

„Nemusíme se obávat toho, že by někdy indiští sannjásinové získali následovníky a napodobitele v Evropě; ani by nebylo záhodno, aby se tak stalo, byť jen pro potřeby psychických výzkumů nebo pro experimenty psychiatricko-psychologických laboratořích.“<sup>6</sup>

Český okultista Karel Weinfurter toto prohlášení ve své první knize, vydané poprvé sešitově v průběhu roku 1913, označil za „nápad vskutku naivní“, který „svědčí o špatné informaci svého původce, neboť přitažlivost indických nauk jest tak veliká, že velmi mnozí u nás, v Anglii, Francii, Americe a jinde věnují se jejich studiu a také praxi“<sup>7</sup>.

Weinfurterova kritika Müllerových slov je sice do značné míry oprávněná, na druhou stranu Max Müller nebyl v této záležitosti až tak naivní, jak se Weinfurter domníval. Zlomky indických spiritualit<sup>8</sup> sice zažívaly v západních společnostech druhé poloviny devatenáctého a první poloviny dvacátého století nebyvalou popularitu, ale o nějakém „nájezdu“ indických sannjásinů a neobyčejné aktivitě indických misí nemůže být vůbec řeč. S ohledem na tehdejší kulturní konfigurace euroatlantických i indických společností taková situace byla nemožná. Přestože Indie procházela ve zmíněném období radikálními změnami, termín typu „hinduistická misie“ byl stále nemyslitelný, protože obsahoval vnitřní rozpor. Možnost, že by se Evropané nebo Američané horlivě a hromadně začínali dotýkat nohou nahých snědých mudrců, byla stejně tak nepředstavitelná a k jistému přiblížení k jejímu uskutečnění mohlo dojít pouze ve velmi specifickém případě energického mnicha, který si podmanil publikum chicagského Světového parlamentu náboženství spíše nečekanou šíří a hloubkou své „západní“ učenosti než obtížně pochopitelnou filosofií, jejíž sociální kontext si rozvážně nechával pro sebe.

Přesto jakýsi „most mezi Východem a Západem“ byl skutečně postaven, dokonce dlouho před návštěvou zmíněného Svámí Vivékánandy. To co na tomto mostě probíhalo lze však jen s velkou rezervou označit jako „výměnu“, a to co po tomto mostě přecházelo z východu na západ se

4 Článek s názvem „Skutečný mahátma“ (A Real Mahátman) publikoval Max Müller roku 1896 v srpnovém čísle časopisu *Nineteenth Century*.

5 F. Max Müller, *Rámakrishna. His Life and Sayings*, Kolkata, Advaita Ashrama 2005<sup>8</sup> (první vydání 1898), v.

6 F. Max Müller, *Rámakrishna*, vi.

7 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, Praha, Vojtěch Šeba 1947<sup>3</sup> (první vydání Praha, Josef Vilímeck 1913), 142-143.

8 K definici a objasnění pojmu spirituality viz kapitola Spiritualita a náboženství.



ani vzdáleně nepodobalo ničemu, co Západ spojuje s představou misie. To, že k tomuto zvláštnímu pohybu mohlo vůbec dojít, bylo důsledkem celého souboru závažných proměn, kterými procházely společnosti na obou stranách pomyslného mostu.

Roku 1935 vydal později světově proslulý britský novinář Paul Brunton knihu nazvanou *The Search in Secret India*<sup>9</sup>, která na Západě zpopularizovala jógu a některé indické jóginy v dosud nebývalé míře. Brunton byl jedním z mála těch, kdo se vydali hledat pověstnou indickou moudrost přímo na místa, z nichž měla pocházet, a své zkušenosti a zážitky s indickými jóginy zprostředkoval západnímu publiku. Brunton považoval za svou vzácnou ctnost, že se mezi indickými světci dokázal pohybovat s nebývalou otevřeností, bez „západnických předsudků“ a opovržení, ale že na druhou stranu dokázal to, co slyšel a viděl posuzovat kritickým zrakem skeptického novináře. S ohledem na předmět této práce představuje Bruntonův text relativně pozdní záležitost a zároveň také jistý posun, který objasním později. Přinejmenším jeden aspekt Bruntonova přístupu má ale obecnější platnost a vystihuje jisté zvláštnosti moderních západních způsobů akulturace prvků jiných kultur. Neuškodí jej vyjádřit Bruntonovými vlastními slovy:

„Nebudu se snažit popírat, že Západ se může od Indie naučit jen velmi málo, ale bez váhání potvrdím, že se máme mnohému co učit od indických mudrců minulosti a od těch, kteří žijí ještě dnes. [...] [P]řipusťme, že v této zemi ještě dnes existují miliony venkovanů, kteří jsou stejně nevzdělaní, mají stejný názor, zahalený dětinskou pověrou, a náboženství, které svou úrovní odpovídá úrovni náboženství vyučovanému v mateřských školách, jako tomu bylo u anglických venkovanů ve čtrnáctém století. Připusťme dále, že bráhmanští panditi v domorodých centrech vzdělanosti maří svá neužitá léta hnidopišským rozebíráním kněžských povinností a napínají své metafyzické pletivo tak tajuplně, jak naši středověcí scholastikové vůbec kdy dělali. Přesto však dosud nadále přetrvává malý, nesmírně cenný zbytek kultury označované všeobecně použitelným názvem Jóga, která nabízí lidstvu dobrodiní tak cenné svým vlastním způsobem, jako kterákoli kultura nabízená západní vědou. Může poskytnout našim tělům zdravý harmonický stav, takový, jaký měla příroda v úmyslu nám poskytnout; může přinést jednu z nejnáléhavějších potřeb moderní civilizace – dokonalý klid mysli; a může otevřít cestu k trvalým pokladům ducha těm, kteří o ně budou usilovat. [...] Proto snad není nevhodné, jestliže někdo požádá někoho ze svých západních současníků, aby se podíval k Východu, ne však aby hledal novou víru, ale aby hledal několik kamének vědění, které přidá k sumě vědění již získaného. [...] Ještě nedávno jsem pobýval mezi těmi, kteří považují Boha za halucinaci lidské fantazie [...] [a]však [...] [d]ospěl jsem k novému pojetí božství [, což] [...] jako dítě této moderní generace, která se opírá o tvrdá fakta a chladný rozum, a která postrádá smysl pro věci náboženské, považuji [...] zcela za úspěch. Tato víra byla obnovena jediným způsobem, jakým ji může obnovit skeptik; nikoli argumentem, ale svědectvím nezvratné osobní zkušenosti. [...] [V] zázraky nevěřím. [...] Ale jsem přesvědčen, že naše znalosti přírodních zákonů jsou neúplné a že až předvoj vědců, kteří pronikají do neprobádaného území, objeví ještě další z těchto zákonů, budeme pak schopni vykonávat věci, které se budou rovnat zázrakům.“<sup>10</sup>

Brunton přinášel zlom ve dvou věcech: na rozdíl od těch, jimž bude věnována tato práce, po období hledání našel mistra, kterého plně přijal za svého učitele, a v jistém smyslu se tak dá říct, že se na západě snažil popularizovat zcela konkrétní tradici. Druhým posunem byla skutečnost, že lidé

9 Česky vyšla poprvé pod názvem *Tajnosti indické* v překladu Karla Weinfurtera roku 1937.

10 Paul Brunton, *Tajnosti indické*, (přel. Antonie Krejčová), Frýdek-Místek, IRIS RR 1995, 17-20.

ovlivnění Bruntonem, pokud se nepovažovali přímo za žáky Bruntonova učitele Ramany Maharišiho, alespoň se orientovali relativně důsledně na indické tradice jógy nebo védanty a nenesli tedy dále spíše esoterickou tradici, která vnímala Indii pouze jako jeden z pramenů „odvěké moudrosti“.

Přesto mnoho ne-indických, v nejširším smyslu slova křesťanských, prvků samozřejmě v Bruntonově a na Bruntona navazujících hnutích zůstalo. Brunton a všichni ostatní přeci nehledali „novou víru“, ale jen „několik kaménků vědění“. To bylo pro západní recepce indických tradic typické stejně jako vysoké sebevědomí - byť v mnohém zpochybňované - racionální kultury, a stejně jako rezervovaný vztah k vlastní „iracionální“ a „dětské“ minulosti. Podobně typické bylo i přesvědčení, že z Východu může přes všechny jeho nedostatky přijít něco, co obohatí naše poznání řádu světa, rozšíří naše zúžené obzory a přivine nás zpět do náruče matky přírody a naší vlastní přirozenosti civilizací tak nějak pokažené. Jinými slovy, že nás přiblíží skutečnému štěstí, které přes všechny pokrok věd stále nebylo na dosah.

Tato intelektuální atmosféra doprovázela akulturaci jógy (a hinduismu, sic!) do západních společností včetně té české. Jakým způsobem se tato atmosféra utvářela a jakým způsobem utvářela vztah mezi Západem a Indií, nebo spíše Západu k Indii? Kde a z jakých zdrojů se zrodily postoje, které vedly k představě, že daleká Indie má čím přispět k obrození Západu a jakým způsobem k tomuto „obrození“ docházelo? To jsou otázky, které si klade předložená práce.

Na dalších stranách se pokusím popsat, jak vypadala akulturace hinduismu v českém prostředí zejména na přelomu devatenáctého a dvacátého století, ale zároveň se pokusím předložit určitou teoretickou nadstavbu, která umožní popsaným událostem porozumět. Protože se ale nechci spokojit s pouhým zmapováním situace, musel jsem své téma poněkud omezit.

Výše jsem hovořil o určitém posunu, který do procesu akulturace vnesl Paul Brunton. V českých zemích byl tento pohyb uskutečněn v druhé polovině třicátých let devatenáctého století silící opozicí ke Karlu Weinfurterovi zejména (ale nejenom) uvnitř „české školy křesťanské mystiky“, resp. spolku Psyché. Otevírat problematiku bruntonovského hnutí v českých zemích by vyžadovalo náročné studium mnoha dalších pramenů k utváření českého jógového a buddhistického hnutí, k samotnému spolku Psyché i k postavám Paula Bruntona a Ramany Maharišiho. To již dalece přesahovalo mé současné možnosti.

Protože předkládaná práce má jisté teoretické ambice, byť obsáhlému popisu situace se s ohledem na nezpracovanost tématu nelze vyhnout, zaměřuje se pouze na jistý zlomový moment, jímž je počátek akulturace indických inspirací v počátcích českého okultismu<sup>11</sup>. Okultismus sám o sobě představuje specifickou formu náboženského vyrovnání se se sociálními a kulturními proměnami nesenými modernizací Západu a nabízí atraktivní možnost vzhledu do toho, co

---

11 K přesnějšímu vymezení termínu okultismus viz kapitola Okultismus jako moderní spiritualita.

---

modernizace ve vztahu k náboženství znamenala, co přinesla a jaké to mělo důsledky. Kontext akulturace jino-kulturních prvků představuje další dimenzi, v níž lze odhalit další aspekty těchto modernizačních proměn.

## 1. Náboženství, moderna, spiritualita

### 1.1. Modernizace jako krize

Doba, v níž se u nás rozvíjel okultismus, byla současníky vnímána jako doba krize. Paradoxně tato krize byla pocíťována v době, kdy některé věci naopak byly, jak píše Jan Zouhar, v nejlepším pořádku. Byla to doba devadesátých let 19. století, do které historik Otta Urban umísťuje završení modernizační restrukturalizace společnosti v oblasti politiky a občanské společnosti a v níž se završovalo úsilí o ustavení plnohodnotného intelektuálního, politického, uměleckého i vědeckého národního života.<sup>12</sup> S tímto pohledem kontrastuje pocit, který T. G. Masaryk vyjádřil v druhé polovině devadesátých let devatenáctého století těmito slovy:

„Titán ve své bohorovnosti stává se násilníkem anebo se připojuje k armádě zoufajících a umírajících [...] slabší hledají uspokojení v buddhismu, spiritismu, symbolismu a v jiných četných formách a formalitách různorodého okultismu. [...] [Všechny] ty nespokojené, neklidné, rozčilené a unavené duše chtějí konečně nalézt pokoje, klidu, smíru a nové energie k dalšímu žití, a téměř všichni vidí pramen živé vody v náboženství a jeho usmíření s rozbouřenými myšlenkami.“<sup>13</sup>

Masaryk diagnostikoval krizi společnosti již začátkem osmdesátých let v habilitačním spisu *Sebevražda*. Nezůstal ale u diagnózy a pokusil se najít lék. Nenašel jej v podobě žádného konkrétního náboženství, byť protestantismus, zejména v podobě, jakou nabýval v pietismu, metodismu apod., byl podle něj nejlepším východiskem.<sup>14</sup> Našel jej ale v tom smyslu, že dokázal na základě své diagnózy formulovat, jak by takové náboženství mělo vypadat. Rád bych se u Masarykovy diagnózy i jeho projektu „nového náboženství“ na okamžik zastavil. Jeho diagnóza doby, která je ve skutečnosti analýzou příčiny zvýšené sebevražednosti v moderní společnosti, i recept na vyléčení je podle mého názoru velice inspirativní a pro téma této disertace, jak věřím, a jak se na následujících stranách pokusím ukázat, vysoce relevantní.

V první řadě je sebevražednost pro Masaryka projevem jakési emocionální nestability, která je, narozdíl od „divocha“, modernímu člověku jaksi vlastní. Tato nestabilita je podle Masaryka důsledkem skutečnosti, že moderní člověk poznal své nitro, že přemýšlí o životě a jeho hodnotě, zatímco „divoch“ je bezstarostný, protože se soustředí pouze na okamžitý hmotný prožitek, je objektivní, říká Masaryk.<sup>15</sup>

Masaryk na tomto místě ve skutečnosti nehovoří o člověku moderním, ale o člověku civilizovaném. To je velice důležité. Těžko můžeme přijmout tezi, že lidé ve velkých starověkých a

---

12 Jan Zouhar, *Minulý konec století*, Brno, MU 2000, 7-8.

13 Tomáš G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. 2000, 29.

14 Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda, hromadným jevem společenským*, Praha, Čin 1926 (původně *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Wien, Carl Konegen 1881; první české vydání: Jan Laichter, Praha 1904), 245.

15 Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda*, 159-160.

středověkých kulturách, které nám zachovaly své literární památky, byli v masarykovském smyslu objektivní. Vyhrocenost, která zaznívá z Masarykova tvrzení zmizí, když dáme termín „civilizovaný“ do souvislosti s písmem a textem. Jak ukázal Walter Ong, psaní skutečně zásadním způsobem podněcuje niterné vnímání já a individuální reflexi sebe sama. Jak se ukázalo ve výzkumech A. R. Luriji prováděných v Rusku v letech 1931-1932 (na něž Ong odkazuje), negramotní lidé (přesněji lidé žijící v primárně orální kultuře) používají tzv. situační myšlení, které nepracuje s formálními deduktivními postupy, jaké zná logika. Nedokáží klasifikovat konkrétní věci podle abstraktních kritérií, ale pochopitelně je třídí podle toho, jak se konkrétně používají, nejsou schopni pracovat s abstraktními geometrickými obrazy jako kruh, čtverec, a nedokážou pracovat s abstraktní představou já:

„*Jaký jste vy sám člověk, jaký máte charakter, jaké máte dobré vlastnosti a jaké máte nedostatky? Jak vy se sám popíšete?*‘ [respondent] Odpověděl: 'Přijel jsem z Uč-Kurganu, byl jsem velmi chudý a teď jsem se oženil a mám děti.' *Jste sám se sebou spokojen nebo byste chtěl být jiný?*‘ 'No bylo by dobré, kdybych měl víc země a mohl sít víc pšenice.' [...] *'A jaké máte nedostatky?'* 'Letos jsem zasil jeden pud pšenice... postupně napravíme nedostatky.' [...] *'Lidé jsou různí - klidní, přehlíví, někdy mají špatnou paměť. Co si vy myslíte sám o sobě?'* 'My se chováme dobře - kdybychom byli špatní lidé, nikdo by si nás nevážil.'“<sup>16</sup>

Jinými slovy, nejen logika, ale i psychologická sebereflexe jsou skutečně možné teprve v myšlení formovaném textem. Teprve moderní člověk poznal ve větší míře své nitro, protože teprve moderní člověk je díky tisku téměř obecně gramotný.

Masaryk dále vyvozuje, že v důsledku této niternosti je hodnota nebo bezcennost života pro moderního člověka závislá na uceleném mravně-náboženském světovém názoru. Středověká církevní organizace proto chránila člověka před sebevražedností tím, že prostřednictvím svého spojení s politickou mocí ovládla celý jeho život, a prostřednictvím své autority mu poskytla oporu pro všechny ve všech životních krizích.

Problém podle Masaryka nastal ve chvíli, když svobodné bádání a věda, podporované také rozvojem knihtisku, který způsobem usnadnil jejich šíření, tento autoritativně udržovaný jednotný světový názor rozbily. Vznikla tak dosud nebyvalá potřeba vědění a sebevzdělávání, kterou náboženství nemohlo uspokojit. Zároveň ale podle Masaryka věda nestačila „pro život a pro smrt“, uspokojovala tedy jen z polovice a nedovedla vést masy.<sup>17</sup> Přitom zejména vzdělance vedla k odmítání všeho nadpřirozeného.

Druhou linií eroze tradičního náboženského světonázoru byla podle Masaryka reformace jako reakce na skutečnost, že spojení náboženské organizace s mocí vyústilo v pouhý vnější formalismus. Proto chce protestantismus mravní a náboženský individualismus opřený pouze o text Bible a o vzor Ježíše Krista. Tím ovšem podněcuje ke svobodnému bádání, uznává pokrok, a tím

<sup>16</sup> Walter Ong, *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha, Karolinum 2006 (původní vydání *Orality and Literacy*, Methuen & Co. 1982), 67.

<sup>17</sup> Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda*, 183-184.

přivádí tak znovu k pochybování. To je dále podepřeno skutečností, že při svobodě bádání v Písmu není jiné soudní instance ve věcech rozporů než rozumu. Lidé si zvykají, že podstatné je v křesťanství už jen to, na čem se všichni křesťané shodnou, a odtud je už jen malý krok k názoru, že podstatou je to, na čem se shodují všichni, tedy k přirozenému náboženství a deismu.<sup>18</sup>

Stejná svoboda, tvrdí Masaryk, vede také k sektářství, protože sektářské bujení způsobené svobodou interpretace Bible vede protestanty postupem času nuceně k toleranci. Ta v důsledku racionalismu zahrnuje také filosofii a vědu, k níž se protestantismus nestaví tak nepřátelsky jako katolictví. Takto se reformace stává kontinuální a také sekulární. Tím, že ruší kněžstvo, nechává protestantismus světskou organizací státu, a pokud nedojde k situaci, kdy stát nezneužije protestantského křesťanství ke svým cílům, nedostane se se státem do sporu. Naopak svou demokratickou organizací a individualismem se protestantismus stává „zvlášť účinnou školou pro politický život“<sup>19</sup>.

Protestantismus proto pravděpodobněji než katolicismus vede k bezvěrectví. Přesto ale díky svému individualismu a důrazu na křesťanského ducha (spíše než na ceremonie) směřují mnohdy protestantské sekty oproti „mělkému racionalismu“ a „ztrnulé orthodoxii“ spíše k prohloubení náboženského života v pietismu, metodismu, mysticismu.<sup>20</sup> Tedy ukončení zápasu mezi věděním a vírou v spočívá podle Masaryka v porozumění, že náboženství je zejména otázkou srdce.

Hinduismus nebo buddhismus pro Masaryka modely pro nové náboženství být nemohly, protože je chápal schopenhauerovsky jako pesimistické víry, jež přímo odporují životu a vedou k sebevraždě.<sup>21</sup> A nemohl to být, z blíže nevyjádřených důvodů, ani okultismus. Pokud může být nějaká víra vhodná pro moderního člověka, nějaké náboženství ustavující harmonii mezi rozumem a citem, může to být pouze náboženství monoteistické, zvláště pak křesťanství. Protože s vírou v Ježíše Krista se křesťanu ztrácí

„všechno abstraktní, nepřístupné a nepochopitelné jeho náboženství; neboť Kristus, syn člověka, je mu předmětem víry, naděje, lásky, oddanosti, obětování, uctívání, vzývání. Život Kristův jakožto důsledné provedení jeho vlastního učení, nedává životu suché, nýbrž živé učení, podle něhož má křesťan v Kristu a s Kristem společně žít. [...] Celý život Kristův je pravdou: [...] žádný formalismus, žádný ritualismus, všechno vyplývá z nitra, všechno je pravdivé.“<sup>22</sup>

Proč pro Masaryka bylo tak důležité, aby toto náboženství nebylo žádným formalismem, aby vyplývalo z nitra, se pokusím vyjasnit v následující kapitole. Prozatím naznačím, že přesně to, co Masaryk nenalézal v hinduismu, buddhismu a okultismu, mnozí právě v těchto zdrojích našli. „Niterného“ Krista přidali navrch, a často nečinili rozdíl mezi Kristem a Kršnou. Mnohé naznačil

18 Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda*, 209.

19 Ibid., 211.

20 Ibid., 212-213.

21 Ibid., 240-241.

22 Ibid., 173.

již výše uvedený citát Paula Bruntona.

## 1.2. Náboženství a modernizace Západu

Pokud zde hovořím o moderně, nehovořím o současné společnosti. Okultismus je záležitostí tzv. první nebo industriální moderny a jen o té a o procesu modernizace, v němž se tato společnost etablovala, zde budu hovořit. Jedno z vhodných a stručných vymezení modernizace předkládá Ulrich Beck v *Rizikové společnosti*:

„Modernizací se rozumějí vlny technologické racionalizace a změny v práci a organizaci, je v ní ale také zahrnuto mnoho dalšího: změna sociálních charakteristik a standardních biografii, životních stylů a forem lásky, struktur vlivu a moci, forem politického útlaku a politické participace, způsobů pojmání skutečnosti a norem poznání. Pluh, parní lokomotiva a mikročip jsou v sociálněvědním chápání modernizace očividnými indikátory mnohem hlouběji zasahujícího a celou sociální strukturu postihujícího a přetvářejícího procesu, během něhož se posléze mění *zdroje jistoty*, z nichž čerpá život.“<sup>23</sup>

Z uvedeného je patrné, že modernizace je stále probíhající mnohodimenzionální proces, který sebou nese podstatné transformace kultury a společnosti. Pokud se jedná o problematiku modernizace a náboženství, dominovalo dosud diskusi na téma paradigma *sekularizace*. Teorie sekularizace jsou dnes z mnoha důvodů kritizovány, ale pro vyjasnění některých zásadních aspektů vztahu modernizace a náboženství stále nabízí vhodné východisko, byť vyžadují mnohé rekonceptualizace. S ohledem na to, že mi jde o zásadní proměny transformující západní kultury jako celek, zaměřím pozornost zejména na makro-sociální rovinu sekularizace, tedy na to, co Karel Dobbelaere označil jako *sekularizaci sociální*<sup>24</sup>. Dobbelaere ji popisuje luhmannovským jazykem jako důsledek „procesu funkcionální diferenciace ústící v proces specializace subsystémů [společnosti]“<sup>25</sup>. Náboženství v tomto procesu ztrácí svou funkci legitimizace sociálního řádu a ústředního vykonavatele sociální kontroly.<sup>26</sup> Se ztrátou společenské poptávky po legitimizační roli se náboženství stává *jednou institucí mezi ostatními*.

„Čím více jsou 'sekulární' normy zbavovány stop posvátného světa, tím menší je hodnověrnost náboženských globálních nároků náboženských norem [...] jedinec [...] tíhne k tomu, aby omezil závaznost specificky náboženských norem do oblastí, které zatím nebyly vyvlastněny nároky sekulárních institucí.“<sup>27</sup>

Náboženské doktríny mohou do jisté míry udržovat představu vlastní referenční pravdivosti, ale zároveň musí nutně připustit, že jejich pravda je jiného druhu než pravda vědy, která naopak získává sociálně legitimizační funkci. „Vymýšlí si [proto] odlišnost, která předtím neexistovala a

23 Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, Praha, SLON 2004, 25.

24 Vedle *sociální sekularizace* (societal secularization) Karel Dobbelaere rozlišuje ještě *organizační sekularizaci* (organizational secularization) a *individuální sekularizaci* (individual secularization) (K. Dobbelaere, *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002).

25 Karel Dobbelaere, *Secularisation*, 45.

26 Ibid., 29.

27 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967, s. 85-86 (citováno dle Karel Dobbelaere, *Secularisation...*, s. 33).

dříve by byla považována za absurdní<sup>28</sup> a dává tak vznik náboženství jako distinktivnímu sociálnímu fenoménu, který se radikálně liší od všeho, co označujeme jako náboženství ve vztahu k ne-moderním kulturám. Nadto se tento fenomén v důsledku rozpojení vztahu mezi udržovateli náboženské doktríny a politickou mocí objevuje v celé řadě vedle sebe působících variací, takže vzniká pluralitní situace s více či méně vnucenou tolerancí.

V důsledku ekonomických, sociálních, politických a jiných odlišností se tato konfigurace objevuje v různých částech evropského kontinentu v různou dobu a v rámci procesů, které probíhají poněkud odlišným způsobem. V českém sociálním prostoru je průběh sekularizace výrazně ovlivněn skutečností, že v českých zemích jako součásti rakouského mocnářství docházelo k hospodářským, politickým a dalším změnám, které celý proces podmiňují, později než například v Británii nebo Francii. Zdá se, že k relativně stabilnímu ustavení nových životních podmínek, relativnímu završení transformace systému hospodářství a sociální a politické organizace došlo až koncem 19. století. Nutnost přizpůsobit zejména sociální a politickou organizaci společnosti měnícím se hospodářským poměrům tlačila habsburskou monarchii, která si chtěla udržet své postavení v rámci mocenského systému Evropy, ke změnám, ale vědomí nutnosti změn se složitě proplétalo se snahou vyhnout se „excesům“ zosobněným revolučním terorem a Napoleonem ve Francii, a zachovat co možná nejdéle stávající sociální a politické pořádky. Každopádně, počátkem 60. let 19. století se etabloval liberální živnostenský řád,<sup>29</sup> počátkem 80. let došlo k právní kodifikaci nových vlastnických vztahů<sup>30</sup>, k roku 1868 a 1869 byla uzákoněna volná směnitelnost půdy<sup>31</sup> a v devadesátých letech se utvořil systém moderního politického stranictví odrážejícího parciální skupinové zájmy.<sup>32</sup>

Všechny tyto změny byly indikátory hlubokých sociálních proměn, které vedly ke zmíněné náboženské sekularizaci. Na základě jakých společenských pohybů k této radikální proměně došlo, a jaké byly důsledky této změny, se pokusím vyjasnit prostřednictvím analýzy tří zásadních aspektů modernizace, jimiž jsou *racionalizace*, *generalizace literární kultury* a *individualizace*.

### **Racionalizace**

*Racionalizací* se míní podřízení vztahu člověka k prostředí kalkulaci operující pouze s jasně definovanými cíli a jim odpovídajícími prostředky. Význam termínu racionalizace v sobě nese pojmenování nové organizace produkce bohatství – průmyslu, neboli promyšleného racionálního postupu v kterékoliv oblasti ekonomické činnosti.<sup>33</sup> Průmyslový výrobní proces je efektivní proto,

28 Ernest Gellner, *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*. Brno: CDK 2001, s. 188-189.

29 Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Praha, Lidové noviny 2003, 110.

30 *Ibid.*, 128

31 *Ibid.*, 116.

32 *Ibid.*, 128.

33 *Ibid.*, 54.



že existují jasně definované cíle a hledají se pouze prostředky k jejich dosažení. Do kalkulu nevstupuje žádná neekonomická hodnota, což předpokládá, že oblast uživatelných zdrojů, příroda, se stala volně dostupnou.

V tomto ohledu desakralizace přírody racionalizaci předchází. To patrně vedlo Webera k jeho úvaze o původu kapitalismu v kalvínské nitrosvětské askezi. Peter Berger nicméně vidí zdroje deskralizace přírody hlouběji. Berger vidí pramen desakralizace přírody také v protestantismu. Protestantismus, tvrdí zrušil všechny prostředníky mezi bohem a člověkem, jaké znal katolicismus. Z prostoru mezi bohem a člověkem učinil radikální propast, za níž vězel člověk jako bytostný hříšník. Jediné spojení přicházelo skrze akci boží milosti, což byl jediný skutečný zázrak, který zbyl v protestantském světě,<sup>34</sup> a tato úzká spojnice mezi bohem a člověkem zabraňovala efektivně sekularizaci potud, pokud tento zázrak zůstal v platnosti. Jakmile byla jeho hodnověrnost zpochybněna, zůstal člověkem obývaný svět bez boha. Samotný desakralizovaný svět, argumentuje Berger, je nicméně přítomen již v židovské radikální transendentalizaci boha, odmítnutí spojovat jej s čímkoliv pozemským a odmítnutí možnosti s ním prostřednictvím tohoto spojení jakkoliv magicky manipulovat, v redukci světa na dějiště božského i lidského působení odvíjejícího se od bohem zcela svobodně uzavřené smlouvy a v radikální racionalizaci etiky, v níž se naplňování smlouvy neodvíjí od ničeho jiného než od jejího důsledného dodržování.<sup>35</sup>

Tento prvek, dodává Berger, přešel do evropské kultury prostřednictvím křesťanství, v němž ovšem byl svět znovu „okouzlen“ prostřednictvím koncepce božské inkarnace, trojiční doktríny a posléze ještě zabydlením křesťanského světa řadou prostředníků a přímluvců. Katolicismus nicméně podržel motiv historizace světa a navíc v církvi vytvořil zvláštní formu instituce, jejíž specializací bylo pečovat o náboženství v opozici proti ostatním společenským institucím, které byly jaksí ve sféře profánního. S její desintegrací mohl být proto svět rychle sekularizován. To, co učinil protestantismus proto Berger nechápe jako něco nového, ale jako znovuobjevení sekulárních sil přítomných latentně v katolicismu.<sup>36</sup>

Tato specifická, instrumentální racionalita se poprvé etabluje v ekonomice, ale postupně ovládá i další sféry sociálního života. Pod tlakem mašinérie průmyslové produkce, musí stát vytvořit vysoce racionální byrokracii a nové organizaci odpovídající legitimizační ideologii,<sup>37</sup> v níž ústřední postavení zaujímá „péče o život“<sup>38</sup>, hospodářský růst, pokrok apod. Pragmatický pohled se ale stěhuje i do intimní oblasti sexu formou důrazu na sexuální výkonnost a kontrolu početí a postupem času proniká například i rodinné vztahy formou rodinného práva či předmanželských

34 Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, Doubleday 1990 (reprint vydání Garden City NY 1967), 112.

35 Ibid., 114-120.

36 Ibid., 121-124.

37 Ibid., 132.

38 Michel Foucault, *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*, Praha, Hermann & synové 1999, 158-160.

smluv.

Na makrosociální rovině ústí celý proces v situaci, kdy se sociální život odehrává v rámci účelové racionalitě podřízených organizací, v nichž jedinec získává postavení anonymního hráče rolí, který vykonává specifickou, jasně definovanou funkci a na svém místě je principiálně zaměnitelný. Většinou tak nad člověkem není už vykonáván morální dohled, ale je kontrolován technicky a byrokraticky. Na místo společenského styku „tváří v tvář“ charakteristického pro komunitu nastupuje interakce anonymních hráčů rolí.<sup>39</sup> Některé aspekty komunity nicméně zůstávají v rané moderně zachovány v rámci vesnice, malé firmy, „úctyhodné pracovní třídy“.<sup>40</sup> Stát jako hlavní garant sociálního řádu se napříště zavazuje zajišťovat vhodné podmínky pro vytváření materiálního blahobytu (či aspoň zamezení bídy) svých občanů, kteří ve vztahu k moci nově vystupují jako nezávislí jednotlivci.

V českém kontextu se dostává racionální kalkul do politiky a společenské organizace v podobě „osvícených“ tereziánských a ve větší míře josefských reforem, které vedly k omezení stavovských privilegií jako překážek svobodného podnikání a volného trhu, k vytvoření racionální centrální státní byrokracie, a postupně též ke změně *poddaného*<sup>41</sup> s povinnostmi vůči vrchnosti v *občana*<sup>42</sup> s politickými právy a k rozvoji státního systému všeobecného vzdělávání.<sup>43</sup>

Uspokojování jiných než materiálních potřeb se z větší části stává osobní záležitostí každého jednotlivce a náboženská svoboda extenzí svobody smýšlení. V ideálním případě, pokud nehrozí narušováním integrity sociálního řádu garantovaného státem, je neomezená.

Legitimizační formule nového sociálního uspořádání produkují spíše vědci než kněží, význam náboženských legitimizací se snižuje, i když zcela nemizí. Dochází k tomu, že věda vytlačuje teologii z oblasti sdíleného pohledu na svět a všechny tyto změny se dále odráží v systému vzdělávání, kde nyní kněz přestává být vhodným učitelem, neboť vzdělávání už se nezaměřuje hodnotově, ale instrumentálně technicky.<sup>44</sup> Rakouské školství nabývalo zcela novou podobu, ale i v něm se projevovaly pro Rakousko typické komplikace se snahou zachovat co nejdéle status quo a udržet sepětí státu a církve. Školská výchova měla sice vést žáky k získávání nových vědomostí, ale zároveň formovat jejich morální profil, což mimo jiné znamenalo také osvojit si lásku k vlasti (Rakousku) a lásku a úctu k císaři a vrchnosti. K tomu patrně směřovala i výuka náboženství. Vyšší vzdělání si člověk osvojoval teprve na gymnáziích. Obsah gymnaziálního vzdělávání do té doby kontrolovaný církevními řády (zejména jezuitů a piaristů), přešel za Marie Terezie pod státní

39 Karel Dobbelaere, *Secularisation...*, 32.

40 Ibid., 32.

41 Nejdříve robotní patenty Marie Terezie (1771 pro Slezsko, pro Čechy a Moravu 1775), Josefův patent o zrušení osobního poddanství (1781).

42 Všeobecný občanský zákoník (1811), občanská práva garantovaná ústavou z roku 1867.

43 Tereziánský *Všeobecný školní řád* (1774) doporučoval zavedení osmileté školní docházky, jež se roku 1867 stala povinnou.

44 Karel Dobbelaere, *Secularisation*, 31.

kontrolu a byl laicizován a sjednocen.<sup>45</sup>

„Děti měly být vedeny k tomu, aby byly schopny pojmenovat a klasifikovat předměty okolního světa, učit se nesoudit jevy podle bezprostředního dojmu a podle jejich pojmenování, ale podle jejich věcné podstaty. Na vyšším stupni si měly děti osvojovat vedle schopnosti rozlišovat jevy také přesnější pojmosloví a zásady logického verifikujícího uvažování. Na tomto stupni se měla výchova zaměřit na strukturaci prostoru, času a dlouhodobých vývojových řad, na uvědomění si vztahu mezi subjektem-individuem a společenskými, vnějšími danostmi. Základní součástí této výchovy byl i důraz na schopnost osvojit si a rozeznat morální opozici dobra a zla.

Vedle těchto obecných cílů, jejichž realizace závisela až příliš na kvalitě učitele, měly větší naději na reálné uplatnění pragmatické pedagogické cíle jako byla výchova ke ctnostem: pořádku, milovnosti, píli, poslušnosti, ostýchavosti, čistotnosti, šetrnosti, skromnosti. V těchto ctnostech se mísily vlastnosti, které jakoby předjímaly budoucí ctnosti občanské, a vlastnosti ctností typicky poddanských.<sup>46</sup>

Kněžští učitelé sice na školách působili, ale jejich úkoly byly zřetelně odlišné od úkolů, jaké měli na církevních školách staršího typu. Nadto stát církvi naložil zcela nové úkoly, které souvisely s novou organizací správy a politiky, kněží se stali státními úředníky. Stát se ještě nemohl zcela vzdát církve jako nástroje udržování konformity, ale na druhou stranu se snažil církev jednoznačně podřídit vlastní kontrole. V duchu „racionalizace“ církve Josef II. zrušil přibližně třetinu klášterů, všechny, které se nezabývaly „prokazatelnou společensky prospěšnou činností“<sup>47</sup>. Jejich majetek byl převeden do fondu, z něhož byly hrazeny náklady na církevní správu, která byla plně podřízena státní kontrole. Stát převzal také kontrolu nad výchovou duchovenstva, vzdělávaného nyní v generálních seminářích, byla zrušena náboženská bratrstva i řada církevních svátků a poutí a procesí na veřejných prostranstvích<sup>48</sup> pod dojmem, že „celibát odporuje ‘přirozenosti’ a příznivé populační bilanci státu, [a] že množství svátků omezuje píli obyvatelstva“<sup>49</sup>.

Přes zdánlivě přetrvávající vliv církve tedy docházelo vytlačování teologie vědou z pozice legitimizátora vlády a sociálních vztahů. Tato proměna společenské reprodukce byla ovšem mnohem hlubší než by byla pouhá výměna učitelů. K jejímu pochopení je třeba vyjasnit, jakou roli v kultuře a náboženství hraje písmo, a jakým způsobem je literární kultura nesená texty a literáty transformována v procesu modernizace.

### **Generalizace literární kultury**

#### **Písmo a náboženství**

Textuálně ukotvená religiozita má výrazně specifické rysy dané právě jejím psaným charakterem. Walter Ong v knize *Orality and Literacy* (1982) upozornil na to, že celá řada charakteristik našeho myšlení jako myšlení v kultuře, jež je utvářena textem, je velmi specificky vázáno na znalost

45 Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, Praha, Mladá fronta 1999, 47.

46 Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, 49-51.

47 Ibid., 12.

48 Ibid., 13.

49 Pavel Bělina – Jiří Kaše – Jan P. Kučera, *České země v Evropských dějinách III*, Praha - Litomyšl, Paseka 2006, 56.

hláskového písma a internalizaci postupů, které jsou možné jen díky užívání technologie zvané psaní. Tento typ myšlení je dále podporován a rozvíjen díky technologii tisku.

Jak jsem už poukázal, bez chirografického základu je obtížně možná psychologická sebereflexe a logické myšlení. Ong poukazuje na skutečnost, že v kultuře, která se nemůže opřít o písmo, není možné vytvořit ani jednotnou dějovou linii charakteristickou pro drama a moderní román, protože bard v orální kultuře si musí spíše vybavovat písně, které se zpívají (pomocí mnoha prostředků, které jsou z hlediska chirografické kultury ve vyprávění redundantní) než koncipovat v hlavě rozsáhlé dějové schéma. Veškeré myšlení v orální kultuře, poukazuje Ong, se také odvíjí od existujících předpřipravených dobře zapamatovatelných formulí, které ještě známe z lidových rčení, než od nějakého systematicky utvářeného pojmového aparátu.<sup>50</sup> Řeč a vědění je také více vázáno na sluch než na zrak a má situační charakter, který z něj činí spíše událost, jednání, na niž lze adekvátně reagovat jen další událostí, promluva je výzvou ke slovnímu zápasu.<sup>51</sup> Oralita, upozorňuje dále Ong, neumožňuje nejen abstraktní myšlení, ale ani objektivní odstup, naopak budí účastenství, což se projevuje také v vyhraněném charakteru postav orální slovesnosti.<sup>52</sup>

Písmo a text umožňují rozvoj všeho toho, čemu oralita spolehlivě zabraňuje. Teprve psaný text, resp. internalizace používání technologie psaní, umožňuje abstraktní, nezaujaté a systematické uvažování, nad to, zatímco promluva je situační a proto také vázaná vždy na kontext, je text završenou promluvou, nad níž už nikdy nelze zvítězit, a tato promluva se vyznačuje jazykem, který není podporován situací promluvy, ale je bezkontextový.<sup>53</sup> Psaní je navíc náročnou specializovanou činností, kterou zvládne pouze malá vrstva specialistů, zatímco ostatní v počátcích kultury psaní využívají text spíše jako nástroj magické moci.<sup>54</sup> Tuto situaci, byť jen částečně, umožňuje řešit vynález hláskového písma, které podstatným způsobem psaní zjednodušuje, a tím, že rozkládá do znaků zvuk, také podporuje analytické uvažování.<sup>55</sup>

Význam psaní pro náboženství výstižně vyjádřil Ernest Gellner:

„Na psaní je nejvýznamnější to, že umožňuje oddělit tvrzení od mluvčího. Bez písma je každá řeč vázána na kontext: za takových podmínek jediný způsob, jak je možné nějaké tvrzení obdařit zvláštní obřadností, je rituální důraz, neobvyklý kontext záměrně učiněný slavnostním a předepsaným strnulostí chování. [...] [Písmo ale umožňuje to, že] význam nyní žije bez mluvčího a bez posluchače. Umožňuje také obřadnost bez důrazu a úctu k obsahu spíše než ke kontextu. [...] [V]yžaduje, aby se *všechna* tvrzení brala vážně, a to stejně vážně, [...], aby se odstranila ona zvláštní obřadnost, která implicitně devaluje méně slavnostní příležitosti.“<sup>56</sup>

Jinými slovy, písmo umožňuje vzniknout Pravdě, která je nezávislá na tom, kdo, kdy a kde ji vyslovuje, která přesahuje konkrétní sociální situace a osvojuje si autoritu nad celým sociálním

50 Walter Ong, *Technologizace slova*, 43 n.

51 Walter Ong, *Technologizace slova*, 55 n.

52 Ibid., 57 n, 83n.

53 Ibid., 93-94, 97, 121-122.

54 Ibid., 109-110.

55 Ibid., 108,

56 Ernest Gellner, *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*, Brno, CDK 2001, 63-64.

řádem. Psaní umožňuje kodifikaci a systematizaci tvrzení, tedy vznik doktríny a definování kněžstva jako specifické skupiny s monopolem na uchovávání a interpretaci pravdy a rozlišování kacířství. S písmem se poprvé v dějinách vynořuje něco, co se podobá „jednoučelovému ‚kognitivnímu‘ systému, propojenému souboru pojmů a nabídek,<sup>57</sup> který se zásadním způsobem odlišuje od mnohoprámenného, nesystematizovaného vědění typického pro orální kultury. Teorie si žije svým vlastním životem a její účel je jediný: „[P]oskytnout sjednocenou chartu společenského řádu a jeho vizi.“<sup>58</sup> Teorie a literáti má tak vždycky blízko k moci.

Teorie měla tu výhodu, že kodifikovala pojmy závazné pro všechny bez ohledu na lokální zvyklosti komunit, a tak mohla sloužit jako útěcha pro ty, kdo žádnou podpůrnou komunitu neměli, což se týkalo zejména obyvatel měst, v nichž docházelo k rekonstrukci a komplikaci sociálního uspořádání. Tato klientela hledala „únik z obecně nesnesitelného stavu spíše než nápravu nějaké choroby či potíží.“<sup>59</sup> Přicházeli jednotlivě, nikoli jako komunity, a hledali generickou spásu v podobě *univerzální* doktríny. „[T]o je nepochybně jednou složkou vysvětlení, proč se rozšířila univerzální skripturalistická náboženství spásy.“<sup>60</sup>

Psaná teorie opatrovaná kněžstvem má také tu zvláštní charakteristiku, že dodává transcendentnu formální uznání a obrací vztah mezi idejemi a skutečností: „Skutečnost není prověrkou idejí: naopak *ideje* jsou normy, podle nichž má být skutečnost posuzována a řízena.“<sup>61</sup> Nicméně univerzální zapsaná doktrína je výsadou hrstky těch, kdo umí číst, či spíše, kdo mají oprávnění číst. Lokální komunity udržují pod větším či menším tlakem „monopolistů pravdy“ kontextuálně vázané, mnohoprámenné a rituálně sdílené vědění, které je výrazně orientováno na problémy každodenního přežití (i ve vztahu k bohům) a téměř dokonale udržuje společenskou integritu a řád. Literární (někdy nazývaná „normativní“) a orálně a komunitně vázaná („žitá“) religiozita existují vedle sebe a více nebo méně se prolínají.

Reformace s heslem *sola Scriptura*, rozvoj technologií tisku a státem organizované školství ale zásadně mění situaci. To, na co měla monopol skupina literátů, se stává všeobecným standardem a systematizovaná doktrína se stává nejen volně manipulovatelnou ze strany jednotlivce a přístupnou osobnímu zhodnocení a volbě nebo odmítnutí.

57 Ernest Gellner, *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*, 65.

58 Ibid., 67.

59 Ibid., 72.

60 Ibid., 67.

61 Ibid., s. 68.

## Proměna práce, kontextově neutrální komunikace a kultura

Školství v moderní industriální společnosti plní zcela jinou úlohu než v rámci agrární společnosti. Ernest Gellner formuluje dva důvody, proč tomu tak je a proč je všeobecné školství pro průmyslovou společnost tak důležité. Prvním je dělba práce, která se zásadně liší od dělby práce v agrárních společnostech, druhým charakter práce samotné.

Gellner vychází z toho, že nová společnost je založena na trvalém růstu, což je v rozporu se stabilní sociální strukturou, protože „[i]novace znamená děláni nových věcí, jejichž hranice jsou odlišné od rozhraní mezi činnostmi, které nahrazují“<sup>62</sup>. Proto musí novou dělbu práce kromě vysoké míry komplexnosti charakterizovat také častá a zásadní proměna.<sup>63</sup> Takže moderní společnost není mobilní, protože je rovnostářská, ale je rovnostářská, protože je mobilní.<sup>64</sup> Gellner dále poukazuje na to, že zejména specialisté v kontextu agrární společnosti ke zvládnutí svého oboru potřebují někdy až ohromné celoživotní úsilí a trénink. Specialisté v moderní společnosti mají ale k sobě svými dovednostmi mnohem blíže, a jejich rekvalifikace, byť někdy obtížná, není nezvládnutelným úkolem.<sup>65</sup> Zásadní rozdíl mezi moderní a agrární společností v tomto ohledu proto spočívá v tom, píše Gellner, že „větší část výcviku v průmyslové společnosti je *obecný* výcvik, nikoliv specificky spojený s vysoce specializovanou činností příslušné osoby, a *předcházející* jí. Průmyslová společnost může být podle většiny kritérií vysoko nejspecializovanější společností vůbec; ale její výchovný systém je nepopíratelně ten vůbec nejméně specializovaný a nejvíce univerzálně standardizovaný, jaký kdy byl.“<sup>66</sup>

Moderní společnost dává tedy velice dlouhou a relativně úplnou průpravu všem a dbá na jistou míru „sdílené kvalifikace“ (shared qualification)<sup>67</sup>, na níž se teprve staví další příprava, ať již v zaměstnání nebo v dalším vzdělávání. Ideál všeobecné gramotnosti a práva na vzdělání je mezi nejvýznamnějšími ideály této společnosti, a jediným druhem respektovaného vědění je zase to, které je potvrzeno certifikáty nestranných středisek učení, vydávanými na základě racionálního systému zkoušek.<sup>68</sup> Sociální reprodukce prostřednictvím nápodoby v nezávislých komunitách už není v prakticky možná.

S tím se ale radikálně proměňuje také pozice dosavadních ochránců písemné tradice a učení. Ti v tradičních agrárních společnostech zajišťují svou vlastní reprodukci, ale částečně poskytují svou vzdělávací službu zbytku společnosti. Jsou její součástí, ale zároveň si činí nárok na to být i jejími mluvčími.<sup>69</sup> Toto výsadní postavení v průmyslové společnosti zaniká, protože všichni

62 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell 1990 (první vydání 1983), 24.

63 Ibid., 24.

64 Ibid., 25.

65 Ibid., 26-27.

66 Ibid., 27.

67 Ibid., 28.

68 Ibid., 29.

69 Ibid., 31.

bez výjimky podléhají exo-edukaci. Plná socializace všech členů společnosti se stává součástí společenské dělby práce. Žádná komunita, včetně literátů, už neprovádí vlastní sebeprodukcí.<sup>70</sup>

Kvůli snadné přeškolenosti pracovních sil v pohyblivém systému dělby práce je totiž třeba poskytnout univerzálně základní obecnou průpravu všem. To je jeden důvod. Druhým důvodem je změna charakteru práce samotné. Ta už totiž většinou nespočívá v manipulaci s věcmi, ale s významy. To „zahrnuje obvykle výměnu komunikace s ostatními nebo manipulaci s kontrolními mechanismy nějakého stroje, [...] kterým je třeba *rozumět* a jejichž funkce je možné vysvětlit, ještě jednou, v nějakém standardním idiomu srozumitelnému všem. Poprvé v lidských dějinách se tak stává obecně, všudypřítomně používanou a důležitou explicitní a skutečně přesná komunikace.<sup>71</sup>

Úroveň gramotnosti a technické kompetence ve standardizovaném médiu, kterou musí každý zvládnout, aby vůbec byl zaměstnatelný a mohl se stát plnohodnotným občanem, je tak vysoká, že jí nemohou předávat žádné komunity, ale pouze systém, jakým je moderní národní třístupňové vzdělávání.<sup>72</sup> Znamená to, že přístup k psanému slovu a literárnímu jazyku už nemá jen specifická komunita vlastníci monopol, ale naopak je základním požadavkem plnohodnotného společenského života.

Tomu přispívá při rozvoji technologií tisku rodící se mediální průmysl, který novou literární kulturu šíří prostřednictvím novin, časopisů a knih. V českých městech se počátkem druhé poloviny osmnáctého století objevily německé týdeníky, které ale neměly dostatek čtenářstva, a tak zanikaly stejně jako české *Pražské poštovské noviny* vycházející v letech 1719-1772.<sup>73</sup> O deset let později byl ale jejich tisk obnoven. Od roku 1789 je vydával Václav Matěj Kramerius, později jako *Krameriův c.k. vlastenecké noviny*. Miroslav Hroch shrnuje Krameriův přínos v tom, že vymanil tisk ze šlechtického a církevního prostředí, přizpůsobil jej možnostem a potřebám lidu obsahem i systémem distribuce, který mimo jiné umožnil to, že doposud osobní styk a korespondence mezi vlastenci byla snesena na úroveň veřejné komunikace přístupné širokému okruhu čtenářů. Kromě toho vydával Kramerius také překlady lidové četby zahraniční (včetně populárních arabských pohádek), příběhy z české i cizí minulosti a památky klasické české literatury.<sup>74</sup> Na zrodu moderní žurnalistiky v Rakousku se významně podílela racionalisticko-osvícenská větev svobodných zednářů s cílem provádět rozumovou a mravní osvětu.

Ve dvacátých letech 19. století měly české časopisy problémy s nedostatkem čtenářstva a její život, již v druhé polovině 20. let ale byla potřeba časopisů zřejmá a vznikaly nové, jejich čtenářstvo už tvořili především řemeslníci, měšťané a úředníci.<sup>75</sup> Ve dvacátých letech už u nás

70 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 32.

71 *Ibid.*, 32-33.

72 *Ibid.*, 34.

73 Pavel Bělina – Jiří Kaše – Jan P. Kučera, *České země v Evropských dějinách III*, 30.

74 Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, 70-71.

75 *Ibid.*, 212.

vznikaly také čtenářské spolky.<sup>76</sup> Grégrovy Národní listy v šedesátých letech dosahovaly nákladu 6000 výtisků<sup>77</sup>, od roku 1871 vycházel populárně-vědný časopis Vesmír<sup>78</sup>. Jinými slovy, nejpozději v osmdesátých letech v českých zemích panuje normální literární život se zábavně, literárně, politicky, vědecky a osvětově orientovaným tiskem. Situaci v Evropě – data pro Rakousko mi nejsou známa – dokumentuje následující tabulka:

*Tabulka 1: Tištěná produkce v Německu, Francii, Itálii, Velké Británii a Rusku v druhé polovině 19. století (počet vydaných titulů).*

Rok	Německo	Francie	Itálie	Velká Británie	Rusko
1850	9053	9891	1646 (1846)	2600	?
1876	13556	19068 (1875)	5096 (1878)	?	7366 (1878)
1891	21279	24427 (1890)	8340	5706	?
1901	25331	28143 (1900)	7993 (1898)	6000	10318
1911	32998	32834 (1913)	?	12379	27400 (1912)

Zdroj: Christophe Charle, *Intelektuálové v Evropě 19. století*, Brno, CDK 2004, 99.

Ve společnosti, v níž narůstá význam vzdělání a proměňuje se uvedeným způsobem charakter práce, pochopitelně nabývají na významu a rozšiřují se zaměstnání přímo spojená s produkcí a „zpracováním“ literatury. Nárůst počtu intelektuálních zaměstnání v Rakousku v letech 1880-1910 ilustruje následující tabulka:

*Tabulka 2: Přírůstek nezávislých intelektuálních zaměstnání (spisovatelů, novinářů, vědců, publicistů) v Rakousku (1880-1910).*

Rok	Počet intelektuálních zaměstnání podle sčítání lidu	Přírůstek v %
1880	734*	
1890	1589*	116
1900	1920	20,8
1910	1864	-2,9

\* U těchto dat nebyli započtení stenografové a písaři

Zdroj: Christophe Charle, *Intelektuálové v Evropě 19. století*, Brno, CDK 2004, 101.

Moderní školský systém ale je tak nákladný, že jej může spravovat a kontrolovat pouze stát. Stát v

76 Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, 213.

77 Jaroslav Marek, *Česká moderní kultura*, Praha, Mladá fronta 1998, 131.

78 Pavel Bělina – Jiří Kaše – Jan P. Kučera, *České země v Evropských dějinách III*, 211.



něm musí zase poskytovat jednotnou socializaci, jež umožňuje všem společně „dýchat“. To znamená, že všem poskytuje společnou *kulturu*, která je jakousi sdílenou atmosférou a která efektivně překrývá a nivelizuje dosavadní lokálně zakotvené kulturní odlišnosti. Tato nová kultura většinou staví právě na literárních pramenech v daném jazyce, tedy na tzv. „vysoké kultuře“ agrární společnosti. Tak se i moderní česká národní kultura začala odvozovat od literárního jazyka 16. století, což byl mimo jiné dobrý způsob, jak obejít spory o to, který z dialektů by se měl stát spisovným jazykem.<sup>79</sup> Pokud se tato skutečnost spojí s romantickou představou posvátnosti národních kořenů, jak poukazuje Gellner, vzniká nacionalismus, jediná společenská legitimizační struktura, která je schopná zadržovat silné tendence k anomii vzniklé odstraněním legitimizace náboženské.

Masarykovský dojem krize souvisí mimo jiné s tím, že instrumentální racionalita není aplikovatelná ani na prosté banality všedního života, ani na zcela zásadní životní rozhodnutí, protože účinkuje pouze ve sféře, kde jsou předem stanoveny cíle a kritéria. Jak znovu podotýká Gellner:

„Pro malé problémy, kde převládá rozum, není třeba delfské věštírny, avšak pro skutečně velké otázky se nadále užívají náhražky orákula.<sup>80</sup> [...] Nelze rozumně doporučit žádná racionální kritéria pro výběr manželského nebo jiného trvale blízkého partnera. Kritéria, která do takové volby vstupují, jsou příliš početná a nesouměřitelná než aby se dala formulovat. Kult romantické lásky a *coup de foudre* je podle všeho částečně kamufláž zakrývající neschopnost předložit v těchto situacích dobré důvody pro ano nebo pro ne. [...] Tak jako v jiných kontextech odvolání na orákulum (vnitřní nebo vnější) zakryje skutečnost, že ve složitých situacích jsou racionální rozhodnutí nemožná.“<sup>81</sup>

Toto Gellnerovo vysvětlení je zjevně zcela kompatibilní s neurofyziologickými poznatky o fungování emocí a pocitů. Antonio Damasio v knize *Descartesův omyl* poukazuje na neschopnost rozhodování o banalitách u lidí, kteří mají nefunkční mozková centra spojená s emocionalitou.<sup>82</sup> Damasio dále poukazuje na to, že emocionalita hraje zásadní roli při rozhodování složitých vědeckých problémů, u nichž už rozum prostě není schopen vystačit s kalkulací.<sup>83</sup>

Nacionalismus a náboženství jsou tedy dvě odlišné strategie, které se tento problém snaží řešit. Způsob, jakým to činí náboženství, souvisí s dalšími aspekty jeho sekularizační proměny.

### **Tisk a detradicionalizace**

V kultuře bez tisku byla i četba do značné míry orálně vázaná. Hlavní odborností vzdělavců byla rétorika, která podržovala ještě něco ze situační vázanosti a agonistického (supeřivého) tónu orální kultury. Rukopisy bylo obtížné číst a šířit a běžné bylo jejich hlasité předčítání, i tehdy když byly

79 Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, 67.

80 *Ibid.*, 191.

81 *Ibid.*, 192.

82 Antonio R. Damasio, *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, Praha, Mladá fronta 2000, 152-156, 169-172.

83 Antonio R. Damasio, *Descartesův omyl*, 166-167, 169-172

čteny v soukromí. Tisk ale umožňuje vznik malých přenosných edic, které podporují soukromé čtení a čtenáře ještě lépe oddělují od okolí a vytváří tak ideální podmínky pro vymezení individuality i další psychologizaci myšlení a vznik anonymní čtenářské veřejnosti. Tisk a soukromá četba kromě toho dále efektivně narušují autoritu náboženských odborníků, jejichž výklad se stává pouze jedním možným, protože odbornost k náboženství získává každý, kdo umí číst. Tato rozsáhlá demokratizace náboženství má další důsledky v důsledku bezkontextovosti a definitivnosti tištěného textu. Kontext náboženského textu nemusí být dán ani situací rituálu, náboženské výchovy nebo řetězcem interpretační tradice, kterou zná náboženský expert. Kontext textu se stává svobodnou záležitostí čtenáře a záleží pouze na jeho předporozumění, což znamená také na vzdělání a na tom, co už také četl.

V důsledku kulturních kontaktů a rozvoje historických věd a orientalistiky se pak dostávají do oběhu texty vzdálené od jejich čtenářů v čase i v prostoru a samy o sobě nenesou žádné interpretační klíče. Tak se nejen Bible stává volně interpretovatelným a rozmanitě individuálně využitelným a využívaným textem, to samé se děje s celou řadou dalších textů, z nichž mě v této práci zajímají zejména ty, které přišly z Indie. Výhodou Bible vedle orientálních a jiných historických textů je to, že existuje stále přece jen určitá živá interpretační tradice a většina gramotných lidí je s textem nějakým způsobem obeznámena nejen z kostela, ale také z výuky náboženství, a prostřednictvím toho, že tak jako v případě českých zemí, jazyk biblického překladu mohl být jazykem nové generalizované literární národní kultury.

Technologie tisku a generalizace literární kultury tak přirozeně rozkládají struktury náboženské odbornosti a utváří podmínky vhodné pro amatérsky (nebo později i profesionálně, byť spíše v podobě svobodného literáta než kněze) prováděnou bricolage. Obecná internalizace tištěné kultury zároveň vede k tomu, že náboženství je v industriálních společnostech všeobecně – nejen v akademii – chápáno jako doktrína.<sup>84</sup> Tisk v důsledku masového šíření mnoha kopií jednoho textu ještě více podněcuje představu definitivnosti tištěného slova a zároveň s tím představu, že skutečnost lze rozprostřít v prostorové organizaci psané řeči. Tisk tak přímo vede k představě, že skutečnost je možné reprezentovat v jazyku formou jakési tabulky, která roztřídí a uspořádává svět. Vedle toho, jakým způsobem psaný jazyk podněcuje k analytickému myšlení, podněcuje tisk systematické vědecké studium a prezentaci výsledků v podobě definitivních tvrzení, která mají charakter reprezentace skutečnosti. Je-li náboženství v tomto kontextu chápáno jako doktrína, je jeho úkolem také reprezentovat, což pochopitelně ve srovnání s vědeckými reprezentacemi činí neadekvátně. Odtud novověký boj náboženství s vědou. Odtud také potřeba náboženství

---

84 Humanitní vědy se stávají aktivitou zaměřenou převážně na studium psaných materiálů, takže mají tendenci vnímat náboženství nikoliv jako to, co se dělá, jako písně, které se zpívají a jako příběhy, které se vypráví, jako sociální interakce, k nimž dochází na základě stanovených pravidel, ale jako věroučné systémy, v které se věří. To nevyhnutelně zkresluje studovanou skutečnost, pokud je jí jiná kultura než ta, která již zásadním způsobem internalizovala myšlení opírající se o psaní.

prezentovat pravdu, kterou předkládá jako pravdu jiné povahy, než je pravda vědecká, nebo prezentovat se jako metoda, která má přístup k hlubší Pravdě, která je nedostupná vědecké metodologii.

Tím, že tisk rozkládá struktury náboženské odbornosti i hodnověrnost tradičního vědění pochopitelně vytváří prostor pro doktrínální pluralitu na jedné straně a pro to, co se nazývá detradicionalizace. V takto vytvořeném prostoru jsou všechny doktríny přístupné stejným hodnotovým kritériím, aniž by nějaký text (s výjimkou vědeckého) měl privilegované postavení. V situaci, která je příznivá amatérskému kutilství to znamená, že pro zpracování a interpretaci jakéhokoliv (náboženského) textu neexistují žádná omezení a není ani principiálně žádný důvod odvozovat vlastní doktrínu z jediného textu nebo z textů původně příslušících jediné tradici. Tyto podmínky jsou ideální pro recepci textů (pokud jsou dostupné) z jiných než domácích kulturních tradic a jejich ničím neomezenou doktrínální interpretaci. Náboženství se v důsledku rozvoje technologií tisku a generalizace literární kultury stává naprosto demokratickou a individuální záležitostí.

### **Individualizace**

Náboženství se sice stává demokratickým a individuálním, ale úplné individualizaci brání to, že každý symbolický systém sloužící k interpretaci světa a utváření vlastní identity vyžaduje strukturu hodnověrnosti ve smyslu významných druhých, kteří jej neustále potvrzují a udržují tak při životě:

„Protože je moderní rodina notoricky křehkou institucí (což je vlastnost, kterou sdílí spolu s dalšími útvary soukromé sféry) znamená to, že náboženství spočívající na tomto druhu struktury hodnověrnosti je nevyhnutelně nejistou konstrukcí. [...] Tato nejistota může (vskutku musí) být zmírňována hledáním širěji založených struktur hodnověrnosti. Typicky jsou to církve a další větší sociální uskupení. S ohledem na svůj přirozený charakter dobrovolných asociací 'lokalizovaných' primárně v soukromé sféře mohou církve, nicméně, rozšířit účinnost a trvalost potřebných struktur hodnověrnosti pouze v omezené míře.“<sup>85</sup>

Ustavení protikladu soukromého a veřejného prostoru má zásadní důsledky nejen pro možnosti církvi hovořit do veřejných věcí, ale, jak ještě ukáží, také pro chápání náboženství a jeho role a funkce.

Zároveň je od počátku problematizována teze o privatizaci, protože církve, zejména tehdy, měla-li nějaká v dané společnosti monopol, bylo obtížné zcela zbavit vlivu na utváření politiky, resp. formulaci politických cílů.<sup>86</sup> Situace úplného vyloučení církvi z veřejného života, k jaké došlo například ve Francii, nebyla typická a představuje pouze jednu z možností. Je proto užitečné, jak navrhuje Staf Hellemans<sup>87</sup>, hovořit spíše o individualizaci než privatizaci.

<sup>85</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 134-135.

<sup>86</sup> V tomto ohledu je užitečná typologie situací církvi v sekularizujících se společnostech vypracovaná Davidem Martinem (*A General Theory of Secularisation*. Hampshire, Gregg Revivals 1993; reprint vydání v Basil Blackwell & Mott Ltd. 1978).

<sup>87</sup> Staf Hellemans, „Secularisation in religiogeneous modernity“, In: Rudi Laermans – Bryan Wilson – Jaak Billiet,

Za pojmem individualizace, ve smyslu aspektu formování náboženství v kontextu modernizace, se ovšem skrývá mnohem více než pouhé konstatování toho, že se náboženství stalo záležitostí osobního vkusu volitelnou stejně jako komodity na trhu. Pojmem „individualizace“ lze shrnout hlubokou kulturní transformaci, která se dotýká samotných základů chápání náboženství. Není jasné, zda to, co se chápe jako individualizace náboženství, není mnohem spíše vznik náboženství vůbec, případně, předpokládáme-li, že náboženství existuje v ne-industriálních společnostech, zda není na místě hovořit o něčem novém, například ve smyslu zrodu spirituality.

V důsledku výše uvedených procesů se etabluje pluralitní situace paralelně působících náboženských společenství, která vzájemné rozdíly definují doktrínálně. Volba doktríny, jíž chce člověk zvládnout situace vymykající se instrumentálně racionální kalkulaci, se stává volbou do značné míry individuální. To nicméně neznamená, že by se skupiny sdílející společnou doktrínu zcela vzdaly úsilí prosadit její udržování a reprodukci v rámci veřejných institucí.

Druhým aspektem individualizace je zvnitřnění náboženství. Pluralita doktrínálních systémů, možnost soukromého čtení rozšířená díky rozmachu technologií tisku a jejich příznivému vlivu na sebereflexi a psychologizaci myšlení a patrně zprostředkovaná i samotným znejistěním pravdivosti náboženství tváří v tvář vědě i samotné doktrínální pluralitě, ústí v představu, že *pravdivost* náboženského doktrínálního systému spočívá více v upřímnosti jeho každodenní aplikace v osobním životě než v jeho pojmové výstavbě. Zvnitřnění náboženství tak budí potřebu morální konzistence jednání a smýšlení. K této představě písmo a tisk patrně přispívají také tím, že bezkontextovost a dojem definitivnosti vázaný na text podporuje představu jazyka jako reprezentace skutečnosti. K Pravdě se nestačí hlásit, v sekularizovaném náboženství je třeba ji *následovat*.

Jedná se o něco, jako byla židovská racionalizovaná etika, jak o ní hovořil Peter Berger.<sup>88</sup> V ní rituální prostředky nemohly sloužit jako forma manipulace s mimo-lidskými činiteli, jejichž nakloněním by bylo možné zajistit úspěch určitého jednání nebo napravit chybu. Racionalizovaná židovská etika připouštěla jedině: důsledně dbát nařízení zákona. Prosazení poněkud analogického přístupu v důsledku sekularizace, konkrétně v důsledku vysoké míry zvnitřnění chirografického a typografického myšlení, vytvořilo prostor, v němž teprve dávají smyslu a jsou užívány pejorativně zabarvené výrazy jako „matrikové křesťanství“<sup>89</sup>, „zneužívání náboženství“ (obvykle politikou), náboženské pokrytectví. Nestačí se pouze účastnit rituálu. Ten, kdo je jen přítomen, aniž by vnitřně následoval, není z tohoto pohledu skutečně zbožný. Nesekularizovaný člověk, pro nějž je vztah k božskému záležitostí každodenního udržování řádu a s tím materiální prosperity, je z hlediska

---

*Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere.* Leuven: Leuven University Press 1998, 74.

88 Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 120.

89 Těž „církvevnictví“, „náboženský indiferentismus“, tj. matrikové křesťanství bez osobní zainteresovanosti, zejména mravní (Tomáš G. Masaryk, *V boji o náboženství*, Praha, Čin 1947<sup>3</sup>, [první vydání 1904], 40-41).

moderního věřícího nevyhnutelně pokrytce.

Protože ale na doktríně už není podstatná referenční pravdivost, nebo je referenční pravdivost chápána v jiném smyslu než ve vědě, poskytuje individualizace a detradicionalizace možnost uvažovat o něčem jako univerzálním náboženství ve smyslu upřímného následování toho, co je vlastní podstatou náboženství vůbec, na čem se shodnou všichni. Když náboženská literatura neobsahuje faktické informace o světě, ale obrazně se vyjadřuje k problematice lidského bytí, je dobře možné, aby všechny náboženské texty nesly, navzdory zjevným rozdílům, jediné poselství. Jako naprostý opak následování tohoto poselství je vnímáno to, co je v agrárních společnostech i ve společnostech lovecko-sběračských nejdůležitějším prostředkem komunikace s posvátnem, odborný prostředník (či církev) a rituál. Individuální náboženství je přesunuto do psychologické roviny osobní prožitku, upřímného přímého vztahu s tím, co garantuje kosmický řád, a k morální závaznosti tohoto vztahu, která se projevuje požadavkem konzistence jednání a smýšlení.

Tyto postoje nabývají ve velké míře na významu. Dochází k tomu ovšem pouze v sociálním prostředí, které je nejsilněji formováno novou literární kulturou a tiskem, v nově vznikající středostavovské inteligenci (a také šlechtě), která má skutečně vzdělání nového typu a zaměstnání založené na manipulaci s informací spíše než s „hmotou“, nikoliv na vesnici a mezi dělníky. Život této nové třídy je vázán nejen na nové formy vzdělávání, ale také na nová intelektuální povolání v rámci moderního systému státní správy, finančnictví, průmyslu a práva, ale také v systému zdravotní péče a produkce, reprodukce a šíření vědění, tedy v akademii, školství a mediálním průmyslu.<sup>90</sup>

S tím se individuální náboženství stává vyhraněně městskou záležitostí, protože především do měst jsou lokalizovány všechny zmíněné modernizační transformace. To je v industriální společnosti dáno vazbou produkce bohatství na zdroje energie jako je pára a později uhlí, na dopravní (železniční) systém a na zdroje zpracování surovin.<sup>91</sup> Z těchto důvodů se průmysl, ale s ním i finančnictví a právo a na přírůstek obyvatelstva vázaná zdravotní péče, školství i administrativa maximálně prostorově koncentruje.<sup>92</sup> S tím se samozřejmě nemění pouze prostorové rozložení osídlení, ale zásadním způsobem také sociální vztahy a sociální hierarchie, která se v průmyslovém městě odvíjí od jiných principů než ve feudální vesnické komunitě. Hlavními principy sociální diferenciací se pochopitelně stávají materiální a symbolické statky a zaměstnání. K zásadnímu nárůstu městského obyvatelstva přitom došlo mezi lety 1830 – 1910, kdy počet obyvatel Prahy narostl z původních 102 tis. na 668 tis. v roce 1910 a 942 tis. v roce 1930, v Brně to

<sup>90</sup> Jedná se zejména o příslušníky úřednických profesí (v administrativě, obchodu a finančnictví), učitele, lékaře, právní profese, profese vázané na produkci tištěných médií aj.

<sup>91</sup> Pavla Horská – Eduard Maur – Jiří Musil, *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*, Praha – Litomyšl, Paseka 2002, 28-31.

<sup>92</sup> Od začátku 20. století působí jako výraznější faktor nárůstu obyvatelstva ve městech nikoliv už rozvoj průmyslu, ale služeb (Pavla Horská – Eduard Maur – Jiří Musil, *Zrod velkoměsta*, 34).

bylo ze 36 tis. (1830) na 217 tis. (1910) a 284 tis. (1930). Nové průmyslové město Plzeň zaznamenalo nárůst z 8 tis. (1830) na 111 tis. (1910) a 133 tis. (1930).<sup>93</sup>

Sociální zlom, k němuž došlo v důsledku transformace hospodářského systému v Rakousku, shrnul Otto Urban v podobě modelů sociálního rozvrstvení obyvatelstva v polovině 19. století a na jeho konci.

Tabulka 3: Sociální diferenciacie v českých zemích v první polovině 19. a na přelomu 19. a 20. století.

Společnost první poloviny 19. století	Společnost přelomu 19. a 20. století
<p><b>I. Venkovský lid:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sedláci a chalupníci.</li> <li>2. Domkáři, drobná venkovská inteligence, většina venkovského řemeslnictva.</li> <li>3. Venkovská chudina: sloužící a čeledíni, podruzi, domácí pracovníci; deklasované společenské vrstvy.</li> </ol>	<p><b>I. Dělnická třída:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Tovární proletariát.</li> <li>2. Řemeslnický proletariát.</li> <li>3. Domácký proletariát.</li> <li>4. Zemědělský proletariát.</li> <li>5. Dělnictvo v obchodě, službách a dopravě.</li> <li>6. Domácí služebnictvo.</li> <li>7. Zemědělský poloproletariát.</li> <li>8. Osoby v charitativní péči.</li> </ol>
<p><b>II. Měšťanstvo, řemeslnictvo a městská chudina:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Měšťanstvo: bankovní a kupecký kapitál, pozdně feudální měšťanský patriarchát a tzv. honorace, měšťanská inteligence a příslušníci svobodných povolání, manufakturní podnikatelé, faktoři a továrníci.</li> <li>2. Řemeslnictvo: cechovní a necechovní řemeslnictvo.</li> <li>3. Městská chudina: řemeslnické dělnictvo, tovaryši a nádeníci, sloužící, manufakturní dělnictvo, zárodky průmyslového proletariátu; deklasované společenské vrstvy (měšťanský lumpenproletariát).</li> </ol>	<p><b>II. Maloburžoazní vrstvy:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Zemědělský poloproletariát.</li> <li>2. Zemědělský individuální malovýrobce.</li> <li>3. Řemeslný individuální malovýrobce.</li> <li>4. Obchodní individuální malopodnikatel.</li> <li>5. Domáctí malovýrobci.</li> <li>6. Maloročníci.</li> <li>7. Střední rolníci.</li> <li>8. Řemeslničtí malovýrobci.</li> <li>9. Malovýrobní kapitalističtí podnikatelé.</li> <li>10. Malovýrobní podnikatelé v dopravě.</li> <li>11. Technická inteligence v nižším postavení.</li> <li>12. Nižší soukromé a veřejné úřednictvo.</li> <li>13. Příslušníci tzv. svobodných povolání.</li> <li>14. Osoby žijící z nižších důchodů.</li> </ol>
<p><b>III. Aristokracie:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Tzv. první společnost: dvorská a historická šlechta jako pozemková aristokracie či úřednická aristokracie v civilní a vojenské státní službě; vysoká církevní hierarchie z řad vysoké šlechty.</li> <li>2. Tzv. druhá společnost, příslušníci nižší šlechty, nobilitovaní příslušníci svobodných povolání a finančního světa („aristokratizující se část měšťanstva“).</li> </ol>	<p><b>III. Buržoazie:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Finanční velkoburžoazie.</li> <li>2. Agrární buržoazie.</li> <li>3. Průmyslová buržoazie.</li> <li>4. Finanční a obchodní buržoazie.</li> <li>5. Příslušníci tzv. svobodných povolání.</li> <li>6. Vyšší vrstvy inteligence.</li> <li>7. Vyšší soukromé a veřejné úřednictvo.</li> <li>8. Osoby žijící z kapitalistického důchodu.</li> </ol>

Zdroj: Tabulka byla vytvořena podle modelů sociální struktury uvedených v Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Praha, Lidové noviny 2003, 107-108 a 133. Změny byly provedeny v číslování jednotlivých společenských vrstev tak, aby byla hierarchie v obou případech řazena vzestupně.

93 Pavla Horská – Eduard Maur – Jiří Musil, *Zrod velkoměsta*, 197.

Tento model, přestože není zevrubným popisem, poukazuje na něco velmi zásadního: jakkoliv lze modernizační strukturální proměny mechanismů organizace společenského života sledovat mnohem hlouběji do minulosti (možná lze začít u vynálezu knihtisku, který Ong, nikoli s nadsázkou, označuje jako první sériovou výrobní linku fungující dávno před průmyslovou revolucí)<sup>94</sup>, na úrovni skutečně patrné pro obyvatele nově vznikajícího světa se projevily ve velmi krátkém období mezi počátkem a koncem 19. století. Jinými slovy, tato zlomová proměna organizace společenského života proběhla pouze v několika málo generacích, které si ji (přinejmenším jejich intelektuálové) musely dobře uvědomovat. Pokud literatura konce 19. století a ještě prakticky celé první poloviny 20. století tolik hovoří o krizi, kterou současná reflexe označuje „krizí konce století“ patrně v domněnku, že konec století působí nějakým mystickým způsobem psychologický pocit krize, pak důvodem je s velkou pravděpodobností právě rychlost, s níž se již dlouho probíhající modernizační proměny projevily v rovině každodenního života.

Ovšem ani to není úplné vysvětlení. Čistě teoreticky si lze představit, že společnost projde radikální transformací, aniž by musela změny vnímat jako krizi. Aby to bylo možné, musela by mít efektivní nástroje udržování společenské solidarity a rekonstrukce kosmického řádu, musela by disponovat vysoce funkčními nomickými strukturami. Rituální znovunastolování řádu v agrárních společnostech bylo schopné zprostředkovat zvládnutí situací téměř na hranicích společenské katastrofy, byť toto znovunastolování mohlo nabývat brutálních podob obětování zástupných obětních beránek (čarodějnické procesy a inkvizice byly v zásadě snahou zvládnout modernizaci). Osvícenství obdařilo modernizaci efektivními prostředky rozkladu starých nomických struktur, ale ničím, co by umožnilo vystavět nové. Víra v rozum a pokrok tváří v tvář zjevnému společenskému rozkladu uklidňovala málokoho.

Nomickou strukturu, která by měla širší dopad než osvícenská víra v rozum a pokrok, ve skutečnosti utvářel nacionalismus. Nacionalismy na základě nových mytologií o archaickém původu národa byly schopné v restrukturované společnosti znovunastolit pořádek a dát jí smysl a cíl. Problém byl ale v tom, že nacionalismy budovaly společenskou solidaritu pouze na troskách lokálních společenství začleněných do národů. Vedle mezinárodních konfliktů tak rozněcovaly fatální konflikty i uvnitř národních států, které z minulosti zdědily bohatou vnitřní kulturní a jazykovou rozmanitost. V českém kontextu to byly zejména vleklé konflikty mezi Čechy a Němci. Tento problém na evropském kontinentu v zásadě vyřešily až dvě světové války.

Teprve pomalu se v určitých vztazích jak s osvícenstvím tak s nacionalismem vytvářely formy religiozity, které do jisté, skutečně jen velmi omezené míry, dokázaly chybějící nomické struktury nahradit. Činily to zcela odlišným způsobem než všechno to, co označujeme jako

<sup>94</sup> Moderní sériovou výrobní linkou i ve vztahu ke knihtisku míní Ong „způsob výroby, při němž v sérii pevně stanovených kroků vznikají identické, složité předměty, které se skládají z nahraditelných součástí“ (Walter Ong, *Technologizace slova*, 137).

náboženství v kontextu ne-moderních společností.

### ***Spiritualita a náboženství***

Individualizované náboženství vykázané do oblasti soukromí, tj. sekularizované náboženství, se ve skutečnosti náboženství ne-sekularizovanému příliš nepodobá. Zatímco sekularizovaná náboženství jsou především doktrínami, ne-sekularizovaná náboženství jsou skutečnými doktrínami pouze v knihách filosofů. Přesto tyto symbolické systémy byly schopné celý lidský život (panovníka společně s posledním čeledínem) umístit do univerzálního řádu tak stabilního, že málokoho napadlo o něm pochybovat. Snad jen smrtící přírodní katastrofa nebo porážka nepřítelem jím dokázaly otrávit. Ne-sekularizovaná náboženství poskytovala společenským uspořádáním totální legitimaci, takže málokdo vnímal sociální organizaci a svou pozici v ní jako nespravedlnost. Prostřednictvím společných rituálů ne-sekularizovaná náboženství společenské uspořádání znovu a znovu stvrzovala - rituál následoval každou kritickou situaci, takže narušený řád a společenská solidarita mohly být znovu restaurovány. Jinými slovy, ne-sekularizované náboženství bylo téměř dokonalou hradbou proti sociální anomii.

O sekularizovaném náboženství nic takového říct nelze. Do značné míry ztrácí svůj sociální význam a jeho působnost se omezuje na jednotlivce, byť stále nevyhnutelně vytváří sociální struktury, které jediné jsou schopné zajistit doktrínám a rituálům důvěryhodnost a přežití. Náboženství tu už není od toho, aby udržovalo pohromadě společnost, ale společenství se utvářejí, aby udržovala náboženství. Tato náboženství mají ve srovnání se svými předchůdci naprosto odlišnou funkci - místo opakované obnovy kosmického řádu, jehož výrazem je také řád společenský, poskytují *individuu* v desakralizovaném světě aspoň úzkou cestičku k něčemu, co garantuje řád nebo aspoň ospravedlňuje ne-řád a ne-spravedlnost.

Zatímco náboženství je v první řadě konstitutivní pro společnost, sekularizované náboženství je konstitutivní pro jednotlivce a jeho vztah ke světu, který jej nevyhnutelně přesahuje. Zatímco první je společným dílem lidí ve společnosti a závisí významně na třídě náboženských odborníků, druhé je záležitostí především individuální, byť sociálně sdílenou. Jisté tušení takové odlišnosti vedlo Wouter Hanegraaffa v článku *New Age Religion and Secularization* k otázce po tom, jak metodologicky uchopit rozdíl mezi individuální manipulací s náboženskými symboly, jaká je běžná třeba v New Age nebo v teosofii Jacoba Boehma, a mezi institucionálně zakotveným náboženstvím. Hanegraaf si pomohl rozlišením mezi „náboženstvím“ a „spiritualitou“. Inspirován Geertzovou symbolickou definicí vymezil Hanegraaff náboženství jako:

„jakýkoliv symbolický systém, který ovlivňuje lidské jednání tím, že mu umožňuje rituálně udržovat kontakt mezi každodenním světem a obecnější metaempirickou strukturou smyslu [network of meaning]<sup>95</sup>“

95 Wouter J. Hanegraaff, „New Age Religion and Secularization“, *Numen* 47 (2000), 295.



Kromě náboženství (religion) hovoří Hanegraaff ještě o „Náboženství“ (a religion), čímž myslí institucionalizovanou formu náboženství.

Pokud jde o doktríny a praktiky New Age, zcela jistě jsou podle Hanegraaffa náboženstvími v tom smyslu, že zprostředkovávají kontakt mezi „každodenním světem a obecnější metaempirickou strukturou smyslu“, byť tak činí na základě individuální manipulace se symbolickými systémy. Spiritualitu proto lze podle Hanegraaffa definovat jako:

„jakoukoliv lidskou aktivitu, která udržuje kontakt mezi každodenním světem a metaempirickou strukturou smyslu prostřednictvím individuální manipulace se symbolickými systémy.“<sup>96</sup>

Spirituality a náboženství mohou být vnímány, tvrdí Hanegraaff, jako individuální a institucionální pól obecné domény náboženství. Ovšem s tím rozdílem, že „[n]áboženství si bez spirituality nelze představit. Ale, jak uvidíme, opak – spiritualita bez náboženství – je v zásadě dobře možný“<sup>97</sup>. New Age je příkladem spirituality, která nemá institucionální charakter, a navíc neužívá pouze náboženské symbolické systémy, ale svoji vazbu k „metaempirické struktuře smyslu“ navazuje prostřednictvím elementů z rozličných náboženství i „sekulární kultury“. Tím, že je spiritualitou a používá nejen náboženské, ale také sekulární prvky, je New Age sekularizovaným náboženstvím, resp. spiritualitou, *par excellence*.

Podle Hanegraaffa sekularizace znamená tolik, že náboženství se stává méně záležitostí náboženských institucí a více doménou spirituality. Hanegraaff tím chce poukázat na skutečnost, že sekularizace náboženství nerozkládá, ale transformuje. Ovšem, jak jsme viděli, sekularizace nerozkládá ani náboženskou organizaci, ale pouze ji proměňuje. Vyplatí se znovu odkázat na Petera Bergera:

„Protože je moderní rodina notoricky křehkou institucí [...] znamená to, že náboženství spočívající na tomto druhu struktury hodnověrnosti je nevyhnutelně nejistou konstrukcí. [...] Tato nejistota může (vskutku musí) být zmírňována hledáním širěji založených struktur hodnověrnosti. Typicky jsou to církve a další větší sociální uskupení.“<sup>98</sup>

Berger dále hovoří o tom, že církve mají v sekularizované společnosti povahu „dobrovolných asociací 'lokalizovaných' primárně v soukromé sféře“<sup>99</sup>. Je nepochybné, že dodnes, navzdory sekularizaci, působí církve a další institucionální formy náboženského kolektivního života, resp. náboženské organizace. I New Age navzdory své individuálnosti vytváří organizační struktury, byť v jejich rámci nelze mluvit o členství ve stejném smyslu, jako je tomu v případě dobrovolných asociací. Mám na mysli druh organizace, která se vyznačuje tím, že nemá žádné ústředí, ale pouze jakási akční jádra schopná mobilizovat větší část populace. Této formě organizace se dostalo označení SPIN (Segmented Polycentric Integrated Network), tj. segmentovaná

96 Wouter J. Hanegraaff, „New Age Religion and Secularization“, 296.

97 Ibid., 300.

98 Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 134-135.

99 Ibid., 134-135.

polycentrická integrovaná síť.<sup>100</sup>

Sekularizace sice náboženství individualizuje, v tom s Hanegraaffem naprosto souhlasím, ale v žádném případě nelikviduje sociální organizaci náboženského života, protože čistě individuální náboženství, které není sociálně sdílené, prostě nemůže přežít. Sekularizace ale náboženskou organizaci umísťuje do sféry soukromého života, do jediné oblasti, která má výsadu nepodléhat plně logice instrumentální racionality. Tím z náboženství činí sociální instituci, jejíž cíle ani prostředky, sloužící především individuu, se v ničem nepodobají ne-sekularizovaným náboženstvím. Obhospodařují sféru toho, co jsem označil výše jako zvnitřněné náboženství, zprostředkovávají především intimní individuální vazbu k „metaempirické struktuře smyslu“ a činí to proto, že život za hranicí osobního soukromého života se odehrává ve sféře, v níž se k „metaempirické struktuře smyslu“ nijak neodkazuje a v níž má otázka po „smyslu“ význam pouze jako otázka po volbě vhodných prostředků.

V důsledku skutečnosti, že instrumentální racionalita je schopna zabezpečovat pouze prostředky a nikoliv cíle, se dostávají původně náboženské hodnoty a na nich založené formulování cílů také do veřejné sféry. Málokdy ovšem jako explicitně „náboženské“ hodnoty a „náboženské“ cíle, vždy jako cíle a hodnoty samozřejmé „univerzální“. V tomto ohledu podržuje v kontextu evropských společností především křesťanství (obohacené o prvky osvícenského humanismu a liberalismu) zbytek významu a funkce, jakou hrálo v agrárních evropských kulturách. V podobném smyslu také hovoří R. N. Bellah o občanském náboženství ve Spojených státech.<sup>101</sup> Občanské náboženství je skutečně reziduem náboženství. Sekularizované individuální náboženství je něčím úplně jiným.

Protože se ale sekulární společnosti opírají jen o reziduální minimální formu náboženství, jsou obecně náchylné k anomii. Pokud se má člověk v této společnosti vyrovnat se skutečností, že věci se dějí jinak, než jak tvrdí legitimizační teorie, pokud má mít nějakou relativně stabilní životní strukturu a biografii a nemá být každodenně vystaven pochybnosti o tom, co činí, musí si svůj smysluplný životní příběh vytvořit sám, resp. musí si osvojit nějaký příběh, který sdílí určitá společenská struktura. V případě tzv. věřícího je tou strukturou nějaká náboženská organizace, která mu udržováním tohoto příběhu umožňuje opakovaně navazovat vztah k „metaempirické struktuře smyslu“ a zasazovat tak individuální každodenní jednání do kosmického rámce, a tím je ospravedlňovat.

To je naprosto odlišná forma ospravedlnění než společenské legitimizace ne-sekularizovaných náboženství. Jak upozorňuje Berger, když poukazuje na skutečnost, že

---

100Termín pochází od Luthera P. Gerlacha a Virginie H. Heine (Michael York, *Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Boston – London, Rowman & Littlefield 1995, 224-330).

101 Robert N. Bellah, „Afterword. Religion and the Legitimation of the American Republic“, in: R. N. Bellah, *The Broken Covenant*, Chicago - London, The University of Chicago Press 1992, 164 -188.

sekularizační tendence protestantismu měly původ již v prorockých vizích Izraele: to, co charakterizovalo sousedy starověkého Izraele a proti čemu se vymezoval, bylo přesvědčení, že lidský svět (to je vše, co dnes nazýváme kultura nebo společnost) je součástí všeobecného kosmického řádu. Je to kontinuita mezi empirickým a nadempirickým, mezi světem bohů a lidí, „spojení lidských událostí s posvátnými silami pronikajícími vesmír [ , která] je ustavována (...) znovu a znovu v rituálu“<sup>102</sup>. Ovšem toto v žádném případě neznamená, upozorňuje Berger, že „cokoliv, jakkoliv špatného, se stane, dává [člověku] smysl tím, že je vztaženo k prapůvodnímu smyslu věcí [ultimate meaning of things]“<sup>103</sup>.

V náboženství o žádnou „metaempirickou strukturu smyslu“, o to, že věci musí člověku dávat smysl, ve skutečnosti nejde. V sekularizovaném náboženství o to ale jde především. Sekularizované náboženství člověku zajišťuje na prvním místě vztažení veškerého jednání k „prapůvodnímu smyslu věcí“. Teprve v sekularizovaném náboženství jde o „smysl života“, termín, který v ne-sekularizované religiozitě, především v orálních kulturách, nemůže mít smysl. Domnívám se, že sekularizované náboženství je proto vhodné označovat zvláštním termínem. Nejvhodnější mi přijde termín „spiritualita“.

*Spiritualitu* proto vymezují především dvě věci popsané výše v souvislosti s individualizací moderní společnosti: 1) individuální manipulace se symbolickými systémy, nebo konkrétněji a přesněji s texty; 2) vysoce individualizovaná religiozita založená na hluboké internalizaci technologie psaní, umožněné bezprecedentním rozšířením psaného materiálu a nárůstem jeho významu v každodenním životě. Není vyloučené, že osoby s tak hlubokou internalizací technologie psaní a s jistou možností individuální manipulace bychom našli výjimečně i v ne-sekularizovaných společnostech. Budu proto dále používat vedle termínu *spiritualita* také termín *moderní spiritualita* zejména tam, kde to bude užitečné s ohledem na kontext.

V jistém smyslu teprve *spiritualita*, nikoliv *náboženství*, funguje jako prostředek lidského zacházení s posvátnem. Posvátnem nemíním na tomto místě pojem posvátna užívaný Durkheimem, ale Eliadovu konstrukci naprosté oddělenosti sféry posvátného a profánního. Agrární společnosti, bez ohledu na to, zda ve starověku, středověku nebo ještě dnes, jsou bohatě vnitřně diferencované a hierarchicky uspořádané. Každý segment společnosti má jasně definovanou a prostřednictvím různých forem vyprávění legitimizovanou pozici v celku. Tato pozice je vymezena především zákazy, příkazy a povinnostmi regulujícími interakce s osobami na jiných pozicích. Jako v případě Indie mohou tyto regulační mechanismy mít z velké části podobu předpisů o rituální čistotě. Společenská organizace těchto společností nicméně zahrnuje pokud možno co nejširší okruh sociálních interakcí, které se v ní mohou zcela běžně nebo i řidčeji vyskytovat. To znamená, že součástí celé společenské hierarchie nejsou jen lidé, ale také mnohá zvířata a nejrůznější božské a

102 Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 113.

103 Ibid., 114.

démonické bytosti. I na ně se samozřejmě vztahují pravidla regulující společenskou interakci, jinými slovy, jsou s nimi spjaté specifické zákazy, příkazy, povinnosti, jaké vůči nim lidé mají, jsou dány i možnosti, jak si je naklonit, jak je uctít či si je naklonit.

Tyto předpisy ale zjevně nemají nic společného s tím, že by tyto bytosti byly mimo profánní sféru, tedy posvátné v eliadovském smyslu. Jsou naopak běžnou součástí tohoto světa - jejich popis jako transcendentních bytostí je neadekvátní. Ony mohou být člověku v mnohém nápomocné nikoliv proto, že jsou transcendentní, ale naopak proto, že jsou imanentní a mají větší moc než lidé. Ještě dnes je možné se s tímto postojem v Indii běžně setkat.

Má vynikající přítelkyně v indickém městě Púné, žena ve středostavovské domácnosti, jejíž manžel je zaměstnaný jako střední úřednický kádr v soukromé firmě; sama má (kvůli sňatku) nedokončené střední vzdělání v jazyce hindí, rodina žije jako atomická rodina v městském bytě a mají, na Indii neobvykle, pouze jednu dceru a více dětí neplánují. Nábožensky náleží k tradici siddhijógy navazující na odkaz Šrí Jógešvary Ráma Lál Mahárádži. Tento guru, stejně jako druhý a zatím poslední *guru* v tradici (zemřel v 80. letech 20. století, v době jejího dětství) a její současný učitel z této tradice, jsou pro ni ústředními předměty úcty. Na jejím domácím oltáři je i Kršna, v tomto případě známka jejího bengálského původu. Během četných víkendů strávených v její domácnosti jsem pochopil, že na oltáři v kuchyni není transcendentní guru reprezentovaný svým obrazem (*múrti*), ale že v kuchyni žije skutečný guru „z masa a kostí“ a svou přítomností a mocí se přičiňuje o to, aby život ubíhal, navzdory všem strastem, správným směrem. Tento guru, žádá transcendentní bytost, je schopen zajistit, že svůj život snáší pokorně v souladu s přísnými předpisy svazujícími indickou manželku, přestože jinak své manželství označuje jako *sat sál narak ká džívan* (sedm pekelných let).

Eliadův pojem posvátna je zjevně pro uchopení těchto skutečností nepoužitelný. Zdá se, že moderní nářek nad ztrátou lidského vztahu k „posvátné“ dimenzi života, cosi, co Eliade svým dílem na jedné straně vyjadřoval a na straně druhé se snažil napravit, plyne naopak právě z objevení posvátné dimenze života v důsledku sekularizace. Transcendentní Bůh Izraele, který nesnese „modloslužbu“ a žádá jen dodržování zákonných předpisů, a podle tohoto modelu utvořené náboženské skutečnosti křesťanství a islámu jsou jedinými skutečnostmi, které mohou být popsány jako posvátno radikálně oddělené od profánního. Transcendentní Bůh Izraele, jak poukázal Berger, byl právě tím sekularizačním prvkem, který se mohl projevit v protestantismu ve chvíli, kdy byla obecně zpochybněna představa o naprosto hříšném člověku, který může být spasen pouze zásahem milosti. Právě ve chvíli, kdy se takový bůh stane radikálně transcendentním v tom smyslu, že je přetnuto jeho poslední pouto k tomuto světu v podobě sestupujícího syna, prostředníků-přímělců, absolutní milosti<sup>104</sup> nebo aspoň zákonů, jejichž dodržování zajišťuje jeho přízeň, stává se z něj

---

104 Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 122-125.

nepoužitelný *deus otiosus*.

Božská transcendence zakládá ideální podmínky pro společenskou anomii, protože vyvazuje svět z božského (kosmického) řádu a problematizuje možnosti znovunavázání vztahu mezi ním a lidskou každodenností. Proto má v definitivně desakralizovaném světě moderní sekulární společnosti intenzivní osobní vztah k boží „transcendenci“ tak zásadní význam. Ten umožňuje udržovat boha ve světě a činit jej tak „užitečným“. Racionalistická představa boží transcendence je v okultismu tím elementem, který vede k důrazu na soupodstatnost skutečného „Já“ a božství, k mystice božské jiskry v srdci. Má-li mít představa boha nějaký smysl, je třeba jej za každou cenu udržet ve světě. Když už božské síly ve světě nemohou garantovat obnovitelnost společenského řádu prostřednictvím znovunastolení řádu kosmického, musí být transcendentní bůh svázán nějakým pevným poutem s jednotlivcem, aby aspoň jemu garantoval jistotu. Moderní církve proto většinou nejsou náboženskými, ale *spirituálními* organizacemi. Nomické struktury jsou v moderní spiritualitě přeneseny z roviny sociální na rovinu individuální.

Je otázka, nakolik se v tomto ohledu *spirituální organizace* podobají starším klášterním institucím, v nichž se pěstovala knižní učenost, náboženská doktrína a s tím částečně snad i něco jako individuální spiritualita. V jistém smyslu snad je možné tvrdit, že odmítnutí náboženského zprostředkování církevní hierarchií do jisté míry znamená etablování čehosi na způsob všeobecného laického „kněžství“ nebo „mnišství“. Tato skutečnost se promítá nejen v podobě organizace protestantských církví, ale třeba i v podobě západních forem buddhismu. Západní buddhisté neusilují o praktikování laického buddhismu, který je většinou postaven na představě, že vhodné jednání (*karman*) umožní jedinci v některém z následujících životů získat zrození příznivé pro nastoupení mnišského života a s ním i začátek úsilí o vysvobození. Místo toho usilují přímo o uskutečňování cílů spjatých s elitním a literárním mnišským buddhismem, byť v rodinném životě.

I v moderní spiritualitě tak zůstává cosi z náboženství, ale výrazně se to proměňuje a zároveň se to generalizuje společně s generalizací literární kultury. Generalizace literární kultury, jak bylo řečeno, rozkládá systém náboženských odborností a autority a vede k detradicionalizaci a individualizaci v tom smyslu, že ruší závaznost kánonů a interpretačních tradic. Nikoliv ovšem nutně. Četná společenství, která se cítí ohrožena tlakem modernizace a která přichází o znaky svých partikulárních identit, se naopak mohou upnout k autoritě textů a jejich kánonů, případně i k autoritativním vykladačům jako k poslednímu zdroji identity. Takto sekularizace a modernizace produkují tradicionalismus v podobě literárního fundamentalismu.

Tento nový tradicionalismus je sice úplně něco jiného než tradice, ale zároveň má významnou, do jisté míry anti-sekularizační, sociální funkci. V něčem, co lze obecněji nazvat moderní religiozitou, se proto objevují na jedné straně spirituality založené na úplné interpretační svobodě a nezávislé na kánonech, ale také religiozity zdůrazňující závaznost kánonu a kanonických

interpretací. Tento nový fundamentalismus je sice důsledkem modernity, ale podržuje autoritativní charakter tradice. Jedná se tedy o modernizovanou religiozitu v poněkud odlišném smyslu než v případě spirituality. Zatímco spiritualita je detradicionalizovaná a sociálně otevřená, tato religiozita je tradicionalistická a sociálně lne spíše k vytváření uzavřených společenství, která dobrovolně omezují příjem informací z okolní společnosti, resp. opírají své separované identity o omezený korpus autoritativních sdělení.

Rozlišení mezi náboženstvím a spiritualitou je proto vhodné doplnit o druhou dimenzi. I tato uzavřenější společenství jsou v zásadě asociacemi (a přinejmenším v tomto smyslu jsou sekularizovaná) a zprostředkovávají osobní (ale i celokomunitní) vazbu k „metaempirické struktuře smyslu“, udržují však závazné kánony a interpretační omezení, nejsou tolik detradicionalizovaná. V těchto případech je tedy možné hovořit o „moderních“ náboženstvích. Skutečnost, že jsou moderní na organizační rovině, vyjadřuje to, že jde o asociace. V kontextu moderní religiozity lze proto hovořit o tzv. *náboženských asociacích* na straně jedné a *spirituálních asociacích* na straně druhé. Jako *náboženské asociace* mohou být pojímány uzavřenější, resp. autoritativnější (ve smyslu interpretační autority), spíše (ale nejen) menší skupiny (jako společenství Šrí Činmoje, Svědkové Jehovovi, snad Mormoni, aj.) nebo tvrdá jádra spíše větších společenství (Římskokatolická církev, ISKCON). Za *spirituální asociace* lze považovat otevřenější organizace typu SPIN, audienční kulty, ale i širší okruh velkých náboženských organizací jako je Římskokatolická církev, širší okruh okolo tzv. letničních hnutí a hnutí jako Buddhismus diamantové cesty, aj.

## **2. Modernizace a indologie: dvě orientální renesance**

Zásadní význam pro akulturaci hinduismu v Evropě měla indologická studia, která se zrodila na konci 18. století v Kalkatě. Informace o Indii byly dostupné už v antice a středověku, ale v rámci indologických výzkumů získaly zcela nový ráz a vliv. Přesto není možné zcela pominout misionářské zprávy z období zhruba posledních dvou století před započítáním systematických indologických bádání a výsledky bádání cestovatelů a učenců, kteří byli nicméně spíše předchůdci než reprezentanty indologie. Na tomto místě jim nebude věnováno více prostoru, než je nezbytně nutné k vyjasnění kulturních podmínek, které umožnily, že se myšlenky indického nebo Indii připisovaného původu dostaly do oběhu v rámci evropských spirituálních a filosofických diskurzů.

O dvou orientálních renesancích hovořím proto, že indologické bádání významně přispělo k formování dvou kulturních hnutí, kterým se v literatuře shodně dostalo označení „renesance“. První z nich byla tzv. „orientální renesance“, spojovaná zejména se zájmem o Indii v romantice. Druhé se označuje jako „bengálská“ nebo „indická renesance“ a je svázáno s dalekosáhlými proměnami indické společnosti působením moderní indické inteligence. V obou případech je termín diskutabilní; v prvním případě jde o míru vlivu indických objevů na evropské kultury, ve druhém o těsnou vazbu pojmu „renesance“ na specifické kulturní a historické období.

Tyto diskuse nejsou v kontextu této práce významné, protože zde nejde v první řadě ani o jednu ze zmíněných renesancí. Ve vztahu k „orientální renesanci“ v Evropě mě bude zajímat především to, jakým způsobem byly v evropském kontextu přijímány a interpretovány zprávy z Indie a překlady indických textů. Ve vztahu k renesanci indické se zaměřím na to, jaká je její relevance pro ten druh interpretací indických tradic, které se dokázaly zabydlet v západní spiritualitě. Indickou variantu renesance pak budu pojímat především jako variantu importované modernizace, resp. reakce na importovanou modernizaci.

Obě zmíněné „renesance“ představují dva různé kontexty, které zprostředkovaly akulturaci hinduismu na Západě. Orientální renesance v Evropě bylo hnutí, které postupně sublinovalo do akademického bádání o Indii, ale před tím významným způsobem ovlivnilo myšlení epochy i období následujících a také proniklo do okultismu, který z orientalistiky bohatě čerpal.

Indická renesance, resp. kulturní transformace, které nastartovala, vedla k utvoření forem spirituality, jež se mohly prosadit na Západě. Byl to druhý zdroj západní akulturace hinduismu. Na Západ se dostal až koncem 19. století a mohl do jisté míry zužitkovat výsledky evropské „orientální“ renesance.

## 2.1. Modernizace, kolonialismus a indologie

Počátky britské orientalistiky mají politické pozadí, neboť jsou spjaty s organizací britské koloniální správy. Než se pokusím objasnit, jakým způsobem organizace britské správy nad Indií formovala její obraz v diskursu, bude vhodné vyjasnit, jakým způsobem modernizace umožnila skutečnost, že Britové ovládli a spravovali ohromné území indického subkontinentu.

To, co umožnilo Britům jejich rozsáhlou expanzi, nebylo nic jiného než nová, moderní, strategie života a zacházení s prostředím. Zatímco ta tradiční agrární společnost, která byla schopná podmaňovat velké územní celky (a jiná společnosti), tak mohla činit pouze díky značné kulturní orientaci na válku, Britové, poznamenává poněkud ironicky Ernest Gellner, získali impérium téměř ve stavu bezvědomí:

“Podmanění [kolonií] nebylo plánováno, byl to výsledek ekonomické a technologické převahy a nikoliv vojenské orientace [jako v případě velkých politických impérií předmoderní doby]. [...] S rozšířením této technické a ekonomické moci se změnila i rovnováha sil a pluralitní evropské impérium bylo přibližně mezi lety 1905 a 1960 ztraceno nebo dobrovolně opuštěno“.<sup>105</sup>

Bezprecedentní charakter britské nadvlády chápal jasně i Svámí Vivékánanda, který viděl, že se nejedná o moc zbraní, ale o moc obchodníků, za nimiž stojí komplexní systém zcela nové produkce bohatství. Tuto novou moc chápal jako moc obchodníků, vaišjovskou moc (vaishya power). Tito obchodníci si kupují

„[s]lužbu vládnoucích sil vlastní země a užívají své udatnosti a vzdělanosti jako mocného nástroje rozmnožení vlastního bohatství – to je pro Indu skutečně nová podívaná [...]. Tato moc je něčím tak novým, její povaha a působení jsou pro indické mysli tak cizí, její vzestup tak nepochopitelný a její síla nepoddajná, že přestože doposud uplatňuje své mocenské nároky, jen hrstka Indů chápe jaká moc to je.“<sup>106</sup>

Porážka Indie není porážkou způsobenou Ježíšem či Biblií, jak se mohlo předkládat Indům k věření, ani se nepodobá ovládnutí Indie Mughaly, pokračoval Vivékánanda:

„Ale za jménem Pána Ježíše, za Biblií, za vzletnými paláci, těžkým dupáním armády slonů, vozů, kavalérie a infantérie, které otřásá zemí, za zvukem válečných trumpet, polnic a bubnů, a za působivým vystavováním královského trůnu, za tímto vším je vždy přítomná Anglie – ta Anglie, jejíž válečnou zástavu je tovární komín, jejíž armádou jsou obchodníci, jejichž bojišti jsou světové trhy, a jejíž panovnice je samou zářící bohyní osudu.“<sup>107</sup>

Politické podrobení Indie nebylo záměrem Východoindické společnosti. Ta chtěla především ekonomický zisk, nikoli odpovědnost a náklady za administrativu státu. Ustavení postu generálního guvernéra bylo až důsledkem stavu zbídačení a anarchie,<sup>108</sup> kterou přivodila obchodní strategie

105 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 43.

106 Swami Vivekananda, „Modern India“, in: *CWSV IV* (elektronická verze devítisvazkové edice na CD „Swami Vivekananda: Life, Works & Research“), Kolkata (bez datace) (poprvé bengálsky v Udbodhan, March, 1899), 448-449.

107 Swami Vivekananda, „Modern India“, in: *CWSV IV*, 452.

108 Po bitvě u Palásí (1757) a později u Baksaru (1764) bylo dosaženo toho, že „[n]ásledující rok byla *dívání* (finanční správou) v Bengálsku, Biháru and Orisse pověřena [Východoindická] společnost. *Naváb* zůstal formálním vládcem provincií a Britové získali finanční příjem. V tomto systému 'duální vlády' užívala Společnost moci bez odpovědnosti. Tím začalo období nekontrolovaného vykořisťování, které brzy přivedlo dříve bohatou provincii Bengálsko na mizinu a zanechalo ji napospas jednomu z nejhorších hladomorů v dějinách. Obchodníci Společnosti



Východoindické společnosti, a poklesu finančních zisků, který z nastalého stavu vyplynul pro její akcionáře v Británii.<sup>109</sup>

Prvním generálním guvernérem se stal Warren Hastings, štědrý sponzor indologických bádání a nejpodstatnější figura v pozadí Asiatic Society of Bengal. Hastings uměl některé asijské jazyky a vnímal jasnou souvislost mezi „akulturovaným a efektivním státním úředníkem.“<sup>110</sup> Jeho politika stála na dvou základních předpokladech:

1) „Aby bylo možné Indii vládnout efektivně, je třeba ji milovat, aby mohl člověk Indii milovat, musí komunikovat s jejími obyvateli, a aby s nimi mohl komunikovat, musí se naučit její jazyky.“<sup>111</sup>

2) „V duchu této kulturní politiky Hastings neusiloval pouze o vytvoření třídy akulturovaných anglických státních úředníků, ale také o zajištění prostředků, jejichž prostřednictvím by Indie mohla revitalizovat vlastní kulturu. [...] Podněcoval skupiny učených panditů k usidlování v Kalkatě a podporoval je, zatímco oni překládali básně a mytologické a etické traktáty své domoviny ze sanskrtu do přístupnějších dialektů. Zakládal vysoké školy, v nichž se domorodá mládež vzdělávala v právu a zvyklostech vlastní země.

Pobízel je ke studiu anglické literatury a věd. Pracoval, stručně řečeno, nejen na politické, ale také morálním a intelektuálním rozvoji provincií...!“<sup>112</sup>

Obě tato kréda dále nesl a rozvíjel též Lord Wellesley, když zakládal slavný „Oxford Východu“,



Ilustrace 1: Sídlo Asiatic Society of Bengal na rohu Park Street and Chowringhee, Kalkata. Společnost na tomto místě sídlí asi od roku 1808. Foto autor 2006.

získali monopol, který jim přinesl ohromné zisky a vynucené 'dary', jež je činily ještě bohatšími. Život obyčejných lidí pokračoval v obvyklé bídě obohacené nyní o útlak a aroganci jejich cizích pánů. Clive připustil, že 'takový obraz anarchie, zmatku, podplácení, korupce a vydírání, [jaký následoval jeho vítězství], nikdo neviděl ani o něm neslyšel nikde jinde než v Bengálsku.' [...] Jeden Anglický současník ve Sněmovně reprezentantů prohlásil: 'Žádná civilizovaná vláda na tváři země nebyla zkorumpovanější, proradnější a chamtivější než vláda Východoindické společnosti od roku 1765 do roku 1784.'“ (Peter Heehs, *India's Freedom Struggle 1857-1947. A Short History*, New Delhi, Oxford University Press 1988, 12.)

„Bengálsko a Bihár trpěly poprvé za mnohá staletí vážným nedostatkem obyvatel po dvě generace. [...] Mnoho *zamindárů* nebo sedláků s dědičnou odpovědností za výběr daně bylo zruinováno v důsledku neschopnosti vybírat pravidelné dávky od zdecimovaného a oslabeného rolnictva. [...] Nedostatek řemeslníků i zemědělců způsobil stálý pokles příjmů společnosti a přešel plynule do krize roku 1772, která vedla ke státní intervenci do jejich záležitostí.“ (P. Spear (ed.): *Oxford History of India*, Oxford, Clarendon Press, 1958, 502-3; citováno podle David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Calcutta, Firma K. L. Mukopadhyay 1969, 16).

109 David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Calcutta, Firma K.L. Mukopadhyay 1969, 16-17; Peter Heehs, *India's Freedom Struggle 1857-1947. A Short History*, New Delhi, Oxford University Press 1988, 12.

110 David Kopf, *British Orientalism*, 17

111 Ibid., 21

112 *Memoirs of Hastings*, III, 156-157 (cit. podle David Kopf, *British Orientalism*, 21).

centrum vzdělávání úředníků britské administrativy i jazykové a kulturní „obrody“ Indie, Kolej ve Fort William (*College of Fort William*).

### **Britská orientalistika, zlatý věk a renesance**

Oba zmíněné předpoklady se staly základními kameny britské orientalistiky a britské správy do doby, než ve třicátých letech 19. století změnila britská politika v Indii kurz směrem ke kulturní asimilaci a christianizaci.

Jak ukazuje Bernard Cohn v práci *Colonialism and its Forms of Knowledge*, Britové byli od počátku velmi nesví v indickém prostředí, kde nebyli schopni dešifrovat elementární formy komunikace. Byli závislí na vykladačích a překladatelích, ale skutečnost, že nerozuměli místním jazykům byla jen jednou stránkou problému. Britové vůbec nechápali modus komunikace, který neměl nic společného s evropským moderním univerzálním kontextově neutrálním modem založeným na principu jazyka jako reprezentace skutečnosti. Nebyli schopní proniknout houštinu vzájemně odkazujících symbolů, v níž smysl dopisu odeslaného z mughalského dvora nespočíval pouze v tom, co v něm bylo napsáno, ale který byl bezprostředně závislý na tom, kdo dopis donesl, jaká byla jeho pozice u dvora, jaké měl oblečení, jakým druhem pečeti byl dopis opatřen atd. Toto vše bylo tak cizí, že se Britové ocitli v paranoidní situaci, kdy nejenže nedovedli rozluštit, o co v komunikaci jde, ale byli tak zmatení, že vytrvale nedůvěřovali svým vlastním překladatelům, které podezřívali z nekalých úmyslů.<sup>113</sup>

V administrativní rovině se tato skutečnost opakovala u Brity spravovaných soudů. Zde se stala nejvýznamnějším impulsem k rozvoji britské orientalistiky. Podle kréda Warrena Hastingsse chtěli Britové podříditi indické obyvatelstvo zákonodárství odpovídajícímu jejich zvyklostem. V indické společnosti se vyznali natolik, že byli schopni rozlišovat mezi tzv. hinduisty a muslimy. Další nuance v indických sociálních organizacích byly za jejich rozlišovací schopností.

Právní systém měl být tedy založen na dvou právech, jednom pro muslimy, druhém pro hinduisty. Problém spočíval v tom, že indiští *pandité* (učenci), kteří byli schopni rozhodovat v právních otázkách nosili právní předpisy ve svých hlavách a ne na papíře.<sup>114</sup> Druhý problém

113 Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Oxford, Oxford University Press 1997 (reprint v *The Bernard Cohn Omnibus*, New Delhi, Oxford University Press 2004), 18-19.

114 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, New Delhi, Oxford University Press 2000, 31. Jedním z důvodů, proč civilizace s tak rozvinutou literární kulturou jako Indie do nedávné doby spoléhala na orální uchování tradice je patrně fakt, že všechny známé materiální nosiče textu (papír, papyrus, banánové listy aj.) velmi snadno v indických klimatických podmínkách podléhají zkáze. Indie z tohoto úhlu pohledu představuje velice zajímavou variantu kultury, která zná a užívá písmo, ale v zásadě je kulturou orální, a to se týká i třídy vzdělanců. Bohužel, nevím o žádné publikaci, která by se zabývala indickou slovesností z pozice zohledňující moderní výzkumy oraloty a znovu prozkoumala poznatky výzkumů o indické literatuře vyprodukované badáním zatíženým „literárním předsudkem“ (Termín „literární předsudek“ (*literary bias*) si vypůjčuji od Richarda Kinga [*Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*, London and New York, Routledge 1999, 43].) Nakolik se například indiští učenci skutečně učili nazpaměť texty, a nakolik praktikovali standardní postupy orálních kultur, tedy „sešívání“ písní z předpřipravených formulí, které nikdy nebyly napsány, takže pochopitelně nebylo možné se je učit jako text? A kdy a za jakých podmínek došlo případně k proměně této strategie? (srov. též Walter Ong, *Technologizace slova*, 32, 70-81).

souvisel se složitostí toho, co se v sanskrtu nazývá *dharma*. Tak jako většina agrárních společností Indie v žádném případě nebyla rovnostářská. Sociální systém byl (a je) bohatě členěn vertikálně i horizontálně a práva a povinnosti jedince a skupiny jedinců vyplývaly z jejich pozice v tomto členitém uspořádání. Rovnost před zákonem je tedy v tomto kontextu absurdním pojmem, resp. „rovnost před zákonem“ znamená podřízení přesně těm právům a povinnostem, která odpovídají dané pozici v sociální struktuře.

Praktický důsledek této skutečnosti byl takový, že rozhodnutí indických soudců byla pro dohlížející britské úředníky naprosto svévolná. Tento dojem podněcovala i skutečnost, že scházely materiální podklady pro ověření způsobu, jakým se k soudním rozhodnutím docházelo.<sup>115</sup> Aby bylo možné tato rozhodnutí kontrolovat, bylo proto třeba najít kánon právních textů, který by byl závazný pro indické učence a formou překladů přístupný odpovědným britským orgánům. Bylo třeba vytvořit ucelený a všeobecný racionální systém práva vhodný pro moderní způsob správy rozsáhlého impéria. Toto motivace stojící za prvními britskými překlady a kompozicemi indických zákoníků, včetně Jonesova slavného a vlivného překladu *Manuova zákoníku* (1794).

Britové si nedokázali představit, že by nechali fungovat stávající systém pro ně tak nepřehledný a *nevypočitatelný*. V tomto ohledu nabývá na významu myšlenka degenerace soudobého hinduismu a důraz na závazný charakter klasických písem. John Zavos analyzuje strukturu Jonesova myšlení, které chce pro domorodce vytvořit spravedlivý systém akceptovatelného práva:

„Skutečný základ systému musel spočívat na textu, nikoliv na individuální nebo kolektivní paměti, neboť druhá možnost vyžadovala interpretaci a interpretace implicitně znamenala pokřivení originálu. Text měl proto ústřední roli, a protože texty *śáster* byly z podstaty náboženskými texty, znamenal důraz na text důraz na svatá písma. Dále, protože interpretace implikovala pokřivení, nejvyšší autoritou, nejpravdivějším textuálním vzorem musí být text nejstarší. Starodávnost uchovaná v textech byla ztotožněna se 'skutečnou' tradicí hinduistů. Ve svém úsilí o vytvoření organizovaného systému práva proto koloniální úředníci a orientalističtí učenci vytvořili obraz bytostně náboženské tradice založené na nejstarších textech. Árijská společnost, která prokazatelně tyto texty vytvořila, byla v důsledku toho prezentována jako společnost reprezentující tak zvaný zlatý věk indických dějin.“<sup>116</sup>

Byl to právě Jones, kdo patrně jako první roku 1786 vyslovil myšlenku, že zlatý věk indické civilizace leží ve vzdáleném starověku, a zároveň se vyjádřil v tom smyslu, že bylo prakticky nemožné „číst védántu nebo mnohé její četné výklady, aniž by člověk věřil, že Pythagoras a Platón odvodili své skvělé teorie ze stejného zdroje jako indičtí zřeci.“<sup>117</sup> Zároveň s tím vyřkl svoji tezi o společném prameni jazyků Indoevropanů.<sup>118</sup>

Jones, uvádí dále Kopf, také poukázal na to, že jakkoliv byli hinduisté jeho doby

115 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 31; Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, 68-69.

116 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 32.

117 David Kopf, *British Orientalism*, 38.

118 David Kopf, *British Orientalism*, 34-38.

degenerovaní, v minulosti, podle toho, co bylo možné vyčíst z jazyka sanskrtu a sanskrtské literatury, z Manuových zákonů a šesti systémů indické filosofie, náboženských mýtů a symbolů, památek sochařství a architektury „vynikající v umění i vojenství, šťastní ve svém způsobu vládnutí, moudří v zákonodárství a vynikající ve vědách“<sup>119</sup>.

Toto vidění věcí nespočívalo jen na textualistickém základu britského myšlení o kolonii, ale vyrůstalo organicky z představ o světě, které si s sebou vládci a orientalisté přivezli z Evropy. Byly to myšlenky osvícenství 18. století, vnímané ovšem z pozice britských lordů, kteří nebyli v žádném případě revolučně naladěni ve smyslu politickém. Byli to humanisté spíše klasicistní než progresivní orientace v pohledu na dějiny, byli spíše kosmopolity než nacionalisty a spíše racionalisty než romantiky ve svém úsilí o hledání univerzálních principů vyjadřujících lidskou přirozenost. Jejich tolerance ke kulturním odlišnostem byla dána přesvědčením o fundamentální jednotě lidstva. Pod vlivem Gibonova *The Decline and Fall of the Roman Empire* věřili, že dějiny civilizací jsou koloběhem vzrůstu a pádů, a také předpokládali, že většina lidstva po většinu zaznamenaných dějin žila šťastnějším a lidštějším způsobem, podle zákonů svobodnějších, spravedlivějších a více odpovídajících přirozenému náboženství a morálce než Evropa ve stoletích církevní nadvlády.<sup>120</sup>

Jestliže se Jones stal slavným díky svému vyobrazení „velkolepého indoevropského světa“, tak Colberooke se vyznamenal zejména svými monografickými studii o védské Indii, v nichž, stejně jako Jones, poukázal na přínos Asie evropské civilizaci prostřednictvím jejich umění i věd: civilizace má svůj původ v Asii, prohlásil ve své přednášce v Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (1837). Nyní je Asie ve stavu úpadku, zatímco Západ se pohybuje velkými kroky kupředu. Prostředkem, jímž lze Asii pomoci, je zkoumat její dějiny a kulturu s nadějí na to, že v tomto poznání nalezneme vhodnou cestu ke zlepšení současného stavu.<sup>121</sup>

Každý objev vztahující se k védské minulosti byl tak ve studiích Colebrooka, ale později i Maxe Müllera dáván do kontrastu se zvláštnostmi soudobé hinduistické společnosti. Byl to například Colebrooke, říká David Kopf, kdo dvacet let před Rámmóhanem Rájem v publikaci *On the Duties of a Faithful Hindu Widow*<sup>122</sup> na základě textové dokumentace prokazoval, že upalování vdov na hranicích s jejich manželi v Bengálsku (*sati*) představovalo odklon od „autentické tradice“.<sup>123</sup> A on také jako první prokazoval, že soudobé kastovní zvyklosti neodpovídají starým textům.<sup>124</sup>

S odkazem na pozdější reformní hinduistická hnutí jako Bráhmasamádž, je důležitý také

119 David Kopf, *British Orientalism*, 39.

120 Ibid., 22-25.

121 Ibid., 40.

122 *V Asiatick Researches* IV (1795), 209-219 (citováno podle David Kopf, *British Orientalism*, 40).

123 David Kopf, *British Orientalism*, 40.

124 Jednalo se o "Enumeration of Indian Classes", *V Asiatick Researches* V (1798), 53-67 (David Kopf, *British Orientalism*, 40).

jeden aspekt jeho eseje o védách jako posvátných textech hinduistů (*Essay on the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus*). Opět to zde byl Colebrooke, kdo na základě studia literárních pramenů poukázal na starověkou indickou představu o jediném božství, čili na její monoteistickou tradici a vyjádřil (již dříve) přesvědčení, že „polyteismus a modlářství“ soudobých hinduistů pramení z jejich neporozumění jejich četným textům<sup>125</sup> resp. z toho, že méněcenné zdroje jako purány a tantry nahradily védy.<sup>126</sup>

V obrazu zlatého věku, který načrtli Jones, Colebrooke a nakonec Max Müller, říká David Kopf, byli

„[á]rijští obyvatelé [Indie] [...] nikoliv introspektivní a mimosvětští, ale extrovertní a ne-mystičtí. Byli zobrazováni jako robustní pojídači hovězího žijící v rovnostářské společnosti. Místo orientálního despotismu<sup>127</sup> objevili kmenové republiky. Nebyly zde žádné zákony nebo zvyky které by nutily vdovy páchat *satí*. Neexistovaly žádné chrámy a neexistoval žádný doklad vedoucí k přesvědčení, že by Árijové vytvářeli konkrétní modly svých bohů. A k dokreslení obrazu, scházely i bohyně plodnosti, zlá personifikace Kálí a obřady a rituály pozdějšího tantrismu.“<sup>128</sup>

Jinými slovy, scházelo všechno to, co Angličany na Indii nejvíce pobořovalo: kastovní společnost, která, jak poukazuje Joscelyn Godwin, tolik připomínala britskou stavovskou společnost s tím rozdílem, že cynicky vyjadřovala sociální nerovnost, o níž bylo slušné mlčet;<sup>129</sup> sexuální symbolika, kterou v Británii opěvovali jen volnomyšlenkáři, kteří se rozhodli postavit „nepřirozené“ a degenerující křesťanské prudérnosti;<sup>130</sup> idolatrie odporující křesťanské představě božství stejně jako deistické.

Zprávy britských orientalistů měly významný vliv nejen na kulturní dění v soudobé Evropě, jak ukáže následující kapitola, ale byly konstitutivní i pro reinterpetace indických náboženství v Indii. Ve svých slavných přednáškách po návratu ze Spojených států použil orientalistický obraz árijských pojídačů hovězího jako jeden ze svých silných argumentů proti autoritě tradicí (*smrti*) nesených společenských předpisů. Zabití nejlepšího vola, kdysi výraz největší úcty k vzácnému hostu, se stalo nejpopvrženíhodnějším zvykem; jedny zákony zanikly a nahradily je nové, říká přibližně Vivékánanda v odpovědi na uvítací projev v Madurai. Tak jako se proměňují tyto naše zvyky, tak se proměňují i texty tradice (*smrti*), musíme se naučit, že jen védy jsou tím, co zůstává věčné.<sup>131</sup> A že jen zásadní změnou našich soudobých sociálních zvyklostí můžeme znovu restaurovat zašlou slávu Indie, lze dodat v logice Vivékánandova argumentu.

125 "On Religious Ceremonies of the Hindus," *Miscellaneous Essays*, London: William H. Allen and Company, 1837, 196 (David Kopf, *British Orientalism*, 41).

126 David Kopf, *British Orientalism*, 41.

127 Což byl obraz starověké indické formy vlády prezentovaný Jamesem Millem v *A History of British India* (1818).

128 David Kopf, *British Orientalism*, 41.

129 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany, NY, State University of New York Press 1994, 311.

130 K tématu uctívání sil plodnosti více viz kapitola Základní charakteristiky okultismu.

131 Swami Vivekananda, „Reply to the Welcome Address at Madura“, *CWSV* III, 174.

## 2.2. Orientální renesance v Evropě

### **Misionáři, přirozené náboženství a deismus**

Koncept zlatého věku a degenerace soudobého obyvatelstva nebyl originálním vynálezem britských orientalistů. Indická „idolatrie“ a polyteismus představovaly hermeneutický problém už pro novodobé misionáře, kteří se upírali k některým indickým filosofickým výkonům jako k vhodnému základu pro implantaci křesťanského zjevení.

Příkladem tohoto přístupu byl italský jezuita Roberto de Nobili (1577-1655). Jeho hlavní otázkou bylo, v čem se lze přizpůsobit v lokálním zvyklostem, aniž by byla porušena pravověrnost křesťanství, které měl místnímu obyvatelstvu předávat. Proto se zabýval rolí bráhmanů v indické společnosti, byl však také schopen obeznámit se nezvykle dobře s indickými vědami a některými filosofickými školami a náboženskými „sektami“, jimž věnoval též jednu kapitolu svého spisu *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (1613). Zajímavé je, že bráhmani v jeho očích nebyli odborníky na náboženství, ale jejich role byla v první řadě sociální.<sup>132</sup> Jsou prý „moudřími muži“ a „nikoli modláři nebo chrámovými knězi“<sup>133</sup>. Nobili ale studoval také védskou literaturu a snažil se prokázat, že termín *brahma* je „nejobecnějším pojmenováním Boha“ a v upanišádách jsou známky mystéria nejsvětější trojice („mysterium reconditum Sanctissimæ Trinitatis“)<sup>134</sup>. Bráhmanům proto sliboval uvedení do ztracené vědy.<sup>135</sup> To byl, jak se zdá, rozšířený způsob akomodace mezi jezuitskými misionáři. Jeho plodem bylo několik pseudo-véd, z nichž *Ézurvédám* (1778, německý překlad 1779) vešla v obecnou známost v Evropě díky tomu, že byla užita osvícenskými kritiky církve jako Voltaire.<sup>136</sup> *Ézurvédám* kritizovala puránský polyteismus odkazem na „čistější“ doktríny véd.<sup>137</sup>

Jiný misionář moravský bratr Němec Bartholomäo Ziegenbalg (1682-1719) podle svých dopisů a zpráv o rozhovorech s hinduisty na téma jejich postojů ke křesťanství došel k názoru, že za indickou „pověrou“ a četností „pohanských“ bohů spočívá „přirozená znalost pravého Boha“:

„Přesto, že tito pohané věděli, že je pouze jediná božská bytost, nechali se svést ďáblem a svými dávnými básníky k víře v množství bohů; tak se odklonili od znamení jednoho Boha, že neví, jak najít cestu zpět.“<sup>138</sup>

Toto chápání hinduismu bylo, upozorňuje Wilhelm Halbfass, mezi misionáři nesmírně rozšířené stejně jako výklad, který přítomnost „přirozeného“ monoteismu vysvětloval, a v němž se: 1) odkazovalo k „přirozenému světlu“ dostupnému také Indům nebo k původnímu či přirozenému

132 Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Delhi, Motilal Banarsidas 1990, 39.

133 Ibid., 41.

134 Ibid., 40.

135 Ibid., 42.

136 Ibid., 46.

137 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York, Columbia University Press 1984 (původně Paris 1950), 155.

138 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 47-48.

zjevení;

2) hovořilo o křesťanských či židovských vlivech nebo o ztracených vzpomínkách na společnou tradici předcházející babylonské zmatení.<sup>139</sup>

Za důvod odklonu Indů od čistého poznání k pověře byl považován hřích, zlo a boží hněv.<sup>140</sup> Z uvedeného je pochopitelné, jak snadno se v rukách osvícenských deistů mohl hinduismus stát „přirozeným náboženstvím rozumu“, které mohlo sloužit kritice křesťanské pověry. Hinduismus konstruovaný misionáři se ale kromě agendy osvícenských kritiků křesťanství dostal do sporů mezi protestanty a katolíky. Bohatý katolický rituál měl být prý odvozeninou indického (tj. pohanského) původu.

Uvedené motivy mají vlastní bohatou historii a v této práci se s nimi setkáme jak v další diskusi o orientální renesanci, tak v problematice britského orientalismu a britské (zejména vzdělávací) politiky v Indii, v indických reformních hnutích, ale také v českém Indií inspirovaném okultismu konce 19. a počátku 20. století.

V Evropě se motiv Indie jako místa prvotního, „rozumového“ čistého zjevení rozšířil prostřednictvím vlivných Britů Alexandra Dowea a Johna Zephaniah Holwella. Ten ve své práci *Interesting Historical Events relative to the Provinces of Bengal and the Empire of Indostan* (1765-1767) tvrdil, že „všechna náboženství světa byla založena na stejné čisté pravdě, jež byla lidstvu zjevena milostivým Bohem“<sup>141</sup>, a přitom poukazoval na nevidané stáří indických tradic. Když se pak dostala zmíněná *Ézurvédám* roku 1760 do rukou Voltairovi, nabrala celá diskuse radikální obrat, neboť Voltairovým prohlášením Indie za nejstarší světovou kulturu a její náboženství za nejpůvodnější výraz náboženského myšlení, byla principiálně zpochybněna biblická chronologie a originalita a nadřazenost biblického zjevení.<sup>142</sup> Vysvětlování indického „přirozeného monoteismu“ křesťanskými či židovskými vlivy mohlo být (a mnohokrát od té doby také bylo) otočeno a křesťanství mohlo být popsáno pouze jako rozvinutí, završení nebo také imitace či degenerace indického monoteismu či panteismu.

Tak se po Voltairově seznámení s *Ézurvédám* zrodila radikální myšlenka, že „Indie je domovinou náboženství v jeho nejčistší formě; kolébkou světové civilizace, ... [že] Indie je zemí, na níž závisí všechny ostatní země, která sama ale nezávisela na nikom jiném, a která proto měla nejstarobylejší civilizaci stejně jako nejstarobylejší náboženství. [...] Veškeré náboženství je odvozené od čistého přirozeného zjevení, jehož Indové byli prvními držiteli, a které pak zdegenerovalo. [...] [N]aše posvátné křesťanské náboženství je založené výhradně na starobylém Brahmově náboženství ('que notre sainte religion chrétienne est uniquement fondée sur l'ancienne

139 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 48-49.

140 Ibid., 49.

141 Ibid., 56.

142 Ibid., 57.

religion de Brahma')<sup>143</sup>.

V kontextu francouzského osvícenství stojí za zmínku ještě další myšlenky, které se ukáží velmi vitální. Diderot v *Encyklopedii* vypracoval heslo „Brachmanes“, do nějž zapracoval informace z Bayleho *Dictionaire historique et critique* a poznámku jezuity Ch. Le Gobierna o myšlení bráhmanské sekty žijící v Číně a „uctívající Boha Fo“ [tj. buddhistů]. Na tomto základě vytvořil obraz bráhmánů a buddhistů s oddanou niternou zbožností (kvietismem) a láskou k „nicotě“ a touhou „šokovat a umrtvovat sebe sama“<sup>144</sup>. Bayle sám navíc explicitně zmínil indický panteismus a ideu emanace zachycenou v metafoře světového pavouka periodicky vypouštějícího a zase ničícího světovou „pavučinu“ v přímé souvislosti s jeho výkladem Spinozy.<sup>145</sup>

### **Orientální renesance na Západě**

Na tomto místě mohou tedy podrobněji osvětlit, co vlastně myslím orientální renesancí v evropském kontextu. Z výše uvedeného je patrné, v čem byl renesanční britský orientalistický diskurz. S Evropou měl společné jen to, že z jejích kulturních zdrojů čerpala osvícenská aktualizace mýtu o zlatém věku a s ní spojená neschopnost osvícenského humanismu uznat jako plnohodnotně lidské a legitimní to, co na něj působilo jako holý „nerozum“. Renaissance, kterou v evropském kontextu významně stimulovaly výsledky britského orientalistického bádání, měla docela jiný charakter.

Označení „orientální renesance“ se poprvé objevilo v názvu jedné z kapitol knihy Edgara Quineta *Génie des Religions* (1841) a jeho ospravedlněním bylo srovnání objevu indických rukopisů s objevem *Ílliady* a *Odyssey*:

„V počáteční zanícenosti pro své objevy orientalisté vyhlásili, že v nitru Asie se objevuje starověk ve svém celku bohatší, filosofičtější a poetičtější než starověk řecký a římský [...] [S]liboval novou reformaci náboženského i sekulárního světa.“<sup>146</sup>

Max Müller ještě v pozdějším věku k objevování sanskrtu a Indie poznamenával, že „poskytlo našemu historickému vědomí nové období a oživilo vzpomínky na naše dětství, které se zdálo být navždy ztracené [...] Všichni pocházíme z Východu – vše, čeho si nejvíce ceníme, k nám přišlo z Východu, a ve směřování k východu [...] každý cítil, že směřuje do svého 'dávného domova' plného vzpomínek, pokud je jen dokázal číst.“<sup>147</sup>

Tato nová „reformace“ měla být skutečně obdobou renesance „antické“, či jakousi její druhou fází. Myšlenkou, bez níž si ovšem orientální renesanci nelze představit, je koncepce blízkého, příbuzenského vztahu, který spojoval Indii a Evropu. Tato myšlenka byla prostředníkem, který umožňoval vážně uvažovat o renesanci Evropy prostřednictvím nějaké formy oživení indického klasicismu a který byl vázán na objev lingvisticky vymežitelné podobnosti mezi evropskými jazyky a jazyky Indie. Analytickými nástroji srovnávací jazykovědy prokázal

143 Z Voltairova dopisu Friedrichovi II (Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 57-58).

144 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 59.

145 Myšlenka „světového pavouka“ pochází od Th. Burneta, *Archeologia philosophicae*, 1692 (Wilhelm Halbfass, *India and Europe* 60).

146 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 7.

147 F. M. Müller, *India – What can it teach us?* London 1883, 29nn (podle Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 82).



příbuznost indoevropských jazyků Franz Bopp (1791-1867) až roku 1816 v práci *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen*. Již o přibližně třicet let dříve ale myšlenku, že podobnosti mezi sanskrtem, perštinou, řečtinou, latinou, góštinou, keltštinou a dalšími evropskými jazyky jsou tak očividné, že všechny musí mít patrně původ v nějakém společném předkovi,<sup>148</sup> vyjádřil William Jones v *Asiatick Researches* v článku „On the Hindus“. P. J. Marshall upozorňuje, že tento a další Jonesovy eseje, které se objevily v prvních dvou ročnících *Asiatick Researches* (1789 a 1790), byly Jonesovými současníky vnímány jako „konečné a úplné vyjádření nároků a povahy hinduismu“<sup>149</sup>.

Toto renesanční klima, výrazným způsobem podpořené myšlenkou společného příbuzenství s lidem, který vytvořil tu velkolepou „pohanskou“ kulturu, vyústilo v rozkvět indických studií vedle Británie zejména v Německu a Francii. Indie byla pro Evropu takovou senzací, že se *Asiatick Researches*, vydávané v Kalkatě, šířily po Evropě dokonce i v pirátských kopiích a překladech do němčiny a francouzštiny<sup>150</sup> a dokud obsahovaly spekulace britských orientalistů o jazycích, dějinách a náboženstvích Indie, byly obecně rozšířenou četbou evropských intelektuálů.

Zvrat přišel přibližně po roce 1816 s publikací *Asiatic Researches* za Colebrookova prezidentství v Asiatic society, kdy se indologie více profesionalizovala a posunula do méně spekulativní podoby historických a jazykových bádání, která už nemohla nespecialisty oslovovat. „V roce 1833 došlo [v *Asiatick Researches*] k oddělení literární a vědecké sekce a jejich kulturní vliv byl nulový.“<sup>151</sup>

Tehdy se oddělily dvě dosud souběžné linie orientalismu – jedna akademická a druhá blízká západnímu esoterismu. Do té doby ale vznikla celá řada nesmírně vlivných studií a překladů klasických textů. Mezi ty nejvýznamnější patřily *Bhagavadgíta* (1785) a *Hitópadeša* (1787) Charlese Wilkinse, Jonesova *Gítágóvinda* (1792) a *Šakuntalá* (1789) i jeho mnohokrát reprintovaný a přeložený, posmrtně vydaný překlad *Mánavadharmašástry* (Institutes of Hindu Law, 1792), v němž se Evropa poprvé setkala s jednou z verzí indické kosmologie. Tyto texty měly ohromný dopad a zcela zásadním způsobem ovlivnili směřování německých myslitelů a básníků počínaje Herderem a Goethem přes Shellinga po Novalise.

Patrně nejvlivnější ale byl text, který ovšem nebyl přeložen ze sanskrtu a svou povahou (nikoli dobou) tak patřil vlastně do období před britským průlomem v indických studiích. Jedná se o překlad perského textu zvaného *Sirr-i Akbar*. Ten nechal vytvořit v letech 1656-1657 pomocí

148 William Jones, „On the Hindus“ in: P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press 1970, 252-253.

149 P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, 5.

150 Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkley - Los Angeles – London, University of California Press 1997, 29.

151 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 311-312; Raymond Schwab hovoří o roce 1855 (*Oriental Renaissance*, 121). Důvod této diskrepance spočívá patrně v tom, že Schwab sleduje situaci zejména v Německu a ve Francii, kde se orientální bádání rozvinulo později, ale za to se zde nadšení udrželo déle než v Británii, která již ve třicátých letech začala v Indii provádět spíše westernizační politiku.

benáreských panditů syn Šáhdžahána Muhammad Dará Šukóh. Sám Jones označoval *Sirr-i Akbar* za „parafrázi“, podle něj Dará Šukóh

„přeložil pouze ústní interpretaci svých panditů a smísil s textem *Védy* rozličné glosy a dokonce i konverzaci, jak věřím, svých živých hinduistických vykladačů, kteří jsou od přirozenosti tak upovídáni, že ve chvíli, kdy se rozpovídají už těžko dokáží zavřít ústa“<sup>152</sup>.

Tento text přeložil Anquentil-Duperron do latiny a v letech 1801-1802 vydal pod názvem *Oupnek'hat*<sup>153</sup>, což byl přesně ten text, o němž Schopenhauer prohlásil, že kromě originálu je tou nejprospěšnější a nejvíce povznášející četbou na světě.

### **Abraham Hyacinth Anquentill-Duperron (1731-1805)**

Anquentil asi jako první pojal vážně myšlenku studovat indické spisy stejně seriózně jako a kriticky jako texty antické. Jako první také systematicky hledal doktrinní linie spojující myšlení evropské s indickým. Kromě myšlenky jediného Boha, který je vším, bytím i nebytím, našel v bráhmanském idealismu upanišad učení blízké Kantovu idealismus a filosofy německého idealismu vyzýval k tomu, aby upanišady četli a brali je vážně jako filosofickou výzvu.<sup>154</sup> Našel zde panteismus a z něj odvozený etický systém Spinozy, srovnával indické učení s Plótinem a gnostiky a objevil podobnosti mezi indickým a křesťanským pojetím stvoření. Na základě tohoto srovnávacího studia dospěl k přesvědčení, že proroci všech zemí a ve všech časech skutečně opakovali v zásadě stejné univerzální učení.<sup>155</sup> V tom na něj navazoval Schopenhauer i jeho žák a orientalista Paul Deussen.

„Anquentil chápal ukazování a studium takových [doktrinních] podobností jako příspěvek k morální regeneraci své doby, [...] a jako pobídku k všeobecné svornosti a lásce ('generalis concordiae, dilectionis incitamentum'). A domníval se, že v tomto obratu ke starobylé indické moudrosti a v odhalování společného pramene náboženství a humanity našel východisko z toho, co označoval jako 'malaise européen'“<sup>156</sup>

Anquentil-Duperron měl významný vliv nejen na Schopenhauera a našeho Františka Čupra. Jeho *Opnek'hat* také zásadně formoval zhodnocení Indie v německém romantismu, pro nějž zůstal nejužitečným pramenem porozumění „starověkým systémům náboženství a filosofie bráhmanů“<sup>157</sup>.

### **Orientální renesance a německá romantika**

Důsledně vzato v německém romantickém kontextu nešlo o renesanci orientální, ale o renesanci člověka okleštěného modernizací v jeho možnostech a svobodě vůbec. Jak píše Břetislav Horyna, básnivý život v romantizovaném světě se ohlíží za sebe, aby našel něco, o čem tuší, že už minul, a

152 Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India*, New Delhi, OUP 2001, 67-68.

153 Název vznikl modifikací výrazu „upanišad“ transliterací do perského písma s lokální variantou výslovnosti retroflexního (tj. předoptarového) *ṣ* (Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 474).

154 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 66.

155 Ibid., 115

156 Ibid., 68.

157 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 163.

čím byl rád znovu dostižen.<sup>158</sup> Při tomto ohlžení padly do oka romantikova také indické texty, které shodou okolností přicházely do Evropy a budily nadšení a naděje. Pro romantiky představovaly jeden z výrazů primitivního ducha, poezii, která ještě vyjadřovala schopnost lidského ducha postihnout svět v jeho celistvosti a postihnout jej jinými než rozumovými prostředky a zároveň vyjádřit poetickým jazykem tajemnou hloubku, která všechno a všechny propojuje do kosmické jednoty. Romantizovat svět, píše Horyna,

„znamená vrátit mu nazpět kouzlo, které začal ztrácet s rozvojem moderní civilizace. Odkouzlení světa, které přinesla racionalizace, empirizace, subjektivizace a modernizace, vytváří žitou skutečnost, již chce romantická poezie opět mystifikovat, znovu zakouzlit. Tomuto slovu rozumí raní němečtí romantikové tak, že musí vrátit bezprostřednímu, původně naivnímu prožitku skutečnosti smysl pro mystično, tajemno, pro zázrak a krásu, poetično, pro obrazotvornost a fantazii.“<sup>159</sup>

Z důvodů, které vyplynou později<sup>160</sup>, a které jsou do jisté míry patrné z uvedené citace, měl romantismus jisté spojitosti nebo aspoň afinity se západním esoterismem, což se nevyčerpávalo skutečností, že Novalis a několik jeho následovníků sdíleli jisté nadšení pro gnózi, starověká „germánská mysteria“, teosofii a alchymii.<sup>161</sup> Jak uvidíme, H. P. Blavatská, získávala později své přátele a spolupracovníky prostřednictvím vazeb na zednářské kruhy. „Velké množství německých orientalistů,“ upomíná Schwab, „bylo napojeno na právě takové tajné společnosti: Herder na Weishauptův řád Illuminátů, Klaproth a Forster na rosekruciány“<sup>162</sup>. Schlegel i Schelling dosvědčovali, že lidstvo nemělo než jedno náboženství, jehož počátky spočívají v Indii, Persii a Číně a jehož pokračováním jsou Ježíš a Muhammad a konečně Swedenborg.<sup>163</sup> Představa převtělování byla v romantismu tak běžná, že opačný názor, říká Schwab, byl známkou originality.<sup>164</sup>

I s ohledem na tuto skutečnost je důležité upozornit, jak to činí Horyna, na to, že základy nové mytologie, o jejíž vytvoření romantikové usilovali, nebyly kladeny ideologickým střetem s osvícenstvím, ale svárem uvnitř samotného osvícenství o to, zda je možné redukovat mýtus na raný pokus ještě dětinského člověka o výklad světa, nebo zda-li je „možné či vůbec přípustné využívat mýty v moderních (zvláště literárních a básnických) textech za podmínek osvícenství.“<sup>165</sup> Horyna upozorňuje na to, že se romantika a osvícenství k mýtu obraceli v zásadě se stejnými otázkami po tom, zda je možné chápat mýtus jako preracionální uchopení světa, zda lze prokázat, že mýtus tvoří opak logu, že představuje pouze počáteční a překonané stádium ve vývoji lidského vědomí, zda má regulativně-kritické funkce ve vztahu k poznání a jaká je kvalita mytického myšlení počátečnosti,

158 Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky: Fichte – Schlegel – Novalis*, Praha, Vyšehrad 2005, 9.

159 Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky*, 9.

160 Viz kapitola Kořeny okultismu: západní esoterismus.

161 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 208.

162 *Ibid.*, 235.

163 *Ibid.*, 105.

164 *Ibid.*, 234.

165 Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky*, 92.

jedinosti.<sup>166</sup>

Romantismus přitom chtěl, stejně jako osvícenství, vzdělávat. S tím rozdílem, že romantika nahradila osvícenský redukcionismus, omezující se na chladnou účelovou racionalitu, „perspektivou nekonečného rozšiřování všech lidských možností a schopností [...]. Entuziasmus osvícenského ratia se transformuje v entuziasmus romantické poezie.“<sup>167</sup> Ta nemá důsledně vzato nic společného s pouhým návratem k čistotě přírodního člověka, jak byla pojímána v důsledku špatného výkladu Rousseaua a jak působila i na romantismus. Šlo o realizaci „vrožené lidské vlohy k vjemu nadsmyslového“, již je povinností probouzet, avšak způsobem, který spojoval v jednotu rozum a imaginaci, mýtus a filosofii. Cílem bylo uskutečnit absolutní lidskou svobodu, která je omezovaná každou parcializací stejně v podobě státu, který je pouze mechanický, a proto (ve smyslu kantovských předpokladů) nedokáže nakládat s lidmi jako svobodnými bytostmi, jako v podobě analytického odcizování lidské potřeby bezpečí tím, že nutí znovu legitimizovat každý podniknutý krok. Mýtus nic nerozebírá, ale naopak „vkládá člověka do celkové souvislosti, která je pro něj sebelegitimačním zajištěním o sobě, vytváří mu sféru vzájemné spojitosti s přírodou a solidarity s ostatními členy společenství“<sup>168</sup>. Proto nová mytologie podle Shellingova *Nejstaršího programu německého idealismu* měla být *mytologií rozumu*, to je mytologií, která je filosofická proto, aby se lidu dostalo rozumu, a poetická proto, aby se filosofové otevřeli smyslům.<sup>169</sup>

Možnost toho, že se romantické hledání nové mytologie mohlo poohlížet po jiných zdrojích než těch, které pocházely z Řecka, a na něž se omezovala evropská renesance, byla poskytnuta zprávami misionářů, obchodníků a cestovatelů o primitivních lidech, kteří ovšem nebyli popisováni jako *barbaři*, ale naopak jako ideál přirozenosti kontrastující s arogancí civilizovaných nájezdníků z Evropy. Nevídaný impuls pak přichází v podobě „pohanské“ literatury z Indie, v níž, jak jsem poznamenal, byl spatřován nejen přirozený monoteismus, ale také učení Pythágora a Platóna, a které byly pro své stáří původnějším vyjádřením těchto myšlenek, a přitom podaným jazykem, který vyjadřoval velikost primitivního poetického génia. To byl důvod, proč Indie nebyla jen výrazem toho, co už minulo, ale „spíše něčím, v čem mohla být hledána budoucnost“<sup>170</sup>.

Základ romantickému hledání nové mytologie položil a jeho směr do značné míry určil Johann Gottfried Herder (1744-1803) představou poezie jako přirozeného jazyka lidstva, a filosofii dějin, podle níž národy byly jakýmiś kolektivními individualitami, které představovaly zvláštní kvality a přinášely je do dějin jako příspěvky k rozvoji lidstva.<sup>171</sup> Orient v této koncepci

166 Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky*, 90.

167 Ibid., 89-90.

168 Ibid., 138.

169 Ibid., 139.

170 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 221.

171 Tuto filosofii dějin později využil Svámí Vivékánanda, když oponoval představám o degradaci Indie. Podle něj Indie i přes svou materiální zaostalost stále plní svůj dějinný úděl šířit ve světě své poselství o regeneraci zvířecího člověka v člověka božského. Spiritualizace člověka je *raison d' être* Indie: „Říkám s rozmyslem, miliony v každé civilizované zemi čekají poselství, jež je zachráni z hrozného propasti materialismu, do níž je přímo vrhá moderní

představoval čistý a nevinný dětský stav s nevyčerpaným potenciálem, Orient byl vlastním dětstvím Evropy.<sup>172</sup> Herder na Indech vychvaloval nenásilnost, klid, jemné cítění a duševní hloubku, která je patrná v jejich morálce i mytologii, a za základ hinduistického myšlení považoval představu jednoty veškerého bytí v absolutnu, bohu.<sup>173</sup> Herder ale přece jen považoval Indii pouze za dětství lidstva - dospělost představovalo klasické Řecko a navíc nad hinduismem čnělo křesťanství s čistou humanitou, která hinduismu scházela v důsledku chybné představy metempsychózy znemožňující skutečný soucit s trpícími, a v důsledku podrobení populace jediným dědičným klanem, resp. kastou.<sup>174</sup>

Významnou roli v romantickém vyrovnání se s Indií hrál Friedrich Schlegel (1772-1829). Pro něj veškeré náboženství a mytologie, „všechny řeči, všechny myšlenky a básně lidského ducha, všechno, všechno bez výjimky pochází z Indie.“<sup>175</sup> Ona je jedním z pramenů, v nichž „musíme hledat vrcholnou romantiku“<sup>176</sup>. Schlegel nicméně změnil názor po své konverzi k rigoróznímu katolicismu a v knize *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) sice stále velebil náboženství a filosofii „nejmoudřejších lidí starověku“, ale v soudobé Indii již nenacházel prvotní čistotu. Byla pro něj naopak příkladem pokažení prvotního zjevení, zejména v morálně zhoubném panteismu védanty.<sup>177</sup> I tak zůstávala Indie jedním ze zdrojů, v nichž bylo možno hledat univerzální náboženství, jehož prostřednictvím bylo možné obnovit zapomenutá mystéria křesťanství.

Nicméně Schlegel otevřel také jinou linii vnímání Indie. Podle Schwaba byl právě Friedrich Schlegel skutečným tvůrcem orientální renesance. Zejména proto, že jeho prostřednictvím bylo napojeno německé hledání vlastních kořenů v gótské minulosti na starodávné asijské děditství.<sup>178</sup> Roli zde samozřejmě hrála Jonesem avizovaná a Boppem potvrzená příbuznost evropských a indických jazyků.

Mnoho důvodů ovšem nahrávalo možnosti interpretovat tuto záležitost i jinak než jazykově. „V roce 1823 Klaproth klidně ověnil svou Indoevropskou otčinu označením Indogermánská.“<sup>179</sup> A němečtí orientalisté podle Schwaba neváhali přesvědčit svět o tom, že německý lid je přímým pokračováním nadřazené rasy, která svůj jazyk zdělila přímo od Peršanů.<sup>180</sup> V roce 1859 byly Adolphem Pictetem spojeny termíny indoevropský a árja. Popularita Schopenhauera v padesátých letech pak podle Schwaba popularizovala představu o konfliktu mezi čistou spiritualitou zrozenou v

---

uctívání peněz, a mnozí vůdci nových sociálních hnutí už objevili, že pouze védanta v její nejvyšší podobě dokáže oduševnit jejich sociální aspirace“ (Swami Vivekananda, „India's Message to the World“, in: *CWSV* IV, 316).

172 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 70.

173 Ibid., 70.

174 Ibid., 71.

175 Z dopisu L. Tiekovi ze září 1803 (Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 75),

176 Friedrich Schlegel, „Řeč o mytologii“, in: Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky*, 347.

177 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 77.

178 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 76.

179 Ibid., 184.

180 Ibid., 184.

Indii a jejím semitským pokažením, jež bylo pramenem všeho zla.<sup>181</sup> V představě germánství jako nejčistšího výrazu evropského primitivního ducha sloužilo příbuzenství s árijskou civilizací Ásie jako zdůvodnění poetické hloubky germánského středověku, v němž měly spočívat kořeny nově se rodícího německého národa. Vytrvalý šířitel této myšlenky baron Ferdinand Eckstein studoval od roku 1819 do 1822 indické rukopisy, aby rozluštil nejstarší mytologický jazyk starověku. Předložil vlastní definici romantismu jako svatby populárního mysticismu, německé teosofie a exotické poezie. Středověk a „primitivní“ poezie pro něj představovaly zbraně proti beznadějně a úzkoprsé filosofii 18. století.<sup>182</sup>

### **Arthur Schopenhauer (1788-1860)**

Arthur Schopenhauer nevyslovil ve vztahu k indické filosofii nebo náboženství mnoho dosud nevysloveného. Za to mnohé z již vyslovených, převážně radikálních, myšlenek formuloval současně a způsobem, který nebývale poznamenal akulturaci hinduismu a buddhismu v Evropě v několika následujících generacích. Po Schopenhauerovi bylo pro většinu evropských intelektuálů bez ohledu na to, zda vzhlíželi k Indii s nadějami nebo s opovržením, mimo diskusi, že indická náboženství jsou výrazem pesimistického odporu k životu a školou vyhroceného asketismu.

Schopenhauer studoval horlivě novinky orientalistických bádání a do druhého vydání *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844; původně psáno v letech 1814-1818) zapracoval mnoho nového orientalistického materiálu týkajícího se zejména buddhismu, který byl pro Západ objeven později než védská Indie. Přes toto kontinuální sledování indologického bádání Schopenhauer lpěl na Anquentilově překladu upanišad a na Colebrookovy, Röerovy a zejména Rámmóhanovy překlady ze sanskrtu se díval s podezřením.<sup>183</sup> Znal dokonce i Colebrookova pojednání o *njáje a vaišéšice*, ale ve svých pracích to nezohlednil.<sup>184</sup>

Pro pochopení interpretací hinduismu a buddhismu po Schopenhauerovi je třeba nastínit v hrubých obrysech Schopenhauerovu vlastní filosofii, která, jak sám, ne zcela oprávněně<sup>185</sup> zdůrazňoval, se podstatně shodovala s učením Buddha a upanišad, aniž by jimi byla ovlivněna. Schopenhauerovo učení bylo dalekosáhlou reinterpetací Kantovy transcendentální filosofie. Kantovu přírodu, tedy to, co je konstruováno na základě a priori daných podmínek možnosti zkušenosti vůbec (tj. apriorních forem čistého názoru a rozvažování), Schopenhauer pojal jako *představu*, svět, zahalující jako „májin závoj“ pravou skutečnost, jíž není nic než slepá a sobecká vůle k životu uvádějící veškerý život do vzájemného boje, protože jedna vůle se může prosadit pouze na úkor jiné. Slepá vůle nezná žádný zákon, jen své vlastní uspokojení. Ale svět jako

---

181 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, 185.

182 Ibid., 261-262.

183 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 106.

184 Ibid., 107.

185 Ibid., 107.

představa je sférou omezení prostorem, časem a kauzalitou. Pro morálku z tohoto poznání vyplývá, že jediný způsob, jak překonat nesmyslnost světa zcela ovládaného slepou žádostí, jak se vymanit z působení slepé vůle a tím utrpení, které její působení nevyhnutelně produkuje, je askeze nebo čistý estetický zážitek, který nekálí žádná touha vlastnit, ale který je jen blaženým vnímáním krásy.

Po Schopenhauerovi převládla nejen interpretace indické filosofie jako vyhroceného asketismu, ale v souvislosti s tím i jako myšlení, které nabízí prostředky výstupu za hranice působení slepé vůle a omezení prostorem, časem a kauzalitou. Jak uvidíme, tímto způsobem zdůvodňoval Čupr skutečnost, že Ježíš mohl skutečně činit zázraky, a na tomto principu byla založena Vivékánandova argumentace o tom, že jóga je vědecký způsob poznání reality za hranicí smyslů.<sup>186</sup>

Filosofie, včetně jeho vlastní, je podle Schopenhauera univerzální, nezávislá na době a kultuře, v níž vznikla. Je prostým postižením skutečnosti. Proto se měla shodovat jeho vlastní filosofie s upanišadami a vlastně s veškerou hodnotou filosofií, která se v dějinách objevila:

„Buddha, Eckhart a já, všichni učíme to samé ... Eckhart v rámci omezení daných křesťanskou mytologií. V buddhismu nejsou tyto myšlenky podřízeny žádné takové mytologii, a tak jsou vyjádřeny jednoduše a jasně natolik, nakolik může být jasné náboženství. Úplně čistě jsou vyjádřeny u mne.“<sup>187</sup>

Filosofie je podle Schopenhauera fenomén, který nemá historii ve smyslu vývoje, ať již evolučního nebo degenerativního. Přesto má indická filosofie zvláštní kvalitu. Je to proto, že indiští proroci stáli blíže původu „naší rasy“ a byli tak schopni uchopit podstatu věcí čistěji a lépe než my, byli obdařeni silnější energií intuitivních poznávacích sil („grössere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte“).<sup>188</sup> Staří Indové byli proto držiteli „původní moudrosti lidské rasy“ [vyjádřené ve védách (tj. upanišadách)] a Indie je otčinou lidstva. Je zemí s nejstarobylejší a nejčistší moudrostí a do této země sahá původ Evropanů. Evropa byla jejím působením v minulosti mnohokrát významně ovlivněna a i dnes může indické myšlení sloužit jako korektiv jednostrannosti a zkratkovitosti západní, zejména judeo-křesťanské teistické a personalistické, orientace. Neboť Evropané původně přišli z Asie a prostřednictvím obratu k Indii mohou znovu získat náboženství své původní domoviny.<sup>189</sup>

Odklon Evropy od této původní moudrosti způsobil judaismus, který poskvřnil křesťanství svým přitakávajícím postojem ke světu (tj. optimismem). Křesťanství (a částečně i novoplatonismus a egyptské náboženství) má ve skutečnosti původ v Indii. To bylo podle Schopenhauera zřejmé z asketismu a odmítavého postoje ke světu (tj. pesimismu) Nového zákona, ale i v novozákonním

186 Vivékánanda nicméně navazoval spíše přímo na Kanta než na Schopenhauera (více viz kapitola Rámakrišnovská tradice v českých zemích, zejména podkapitola Rádžajóga, částečně též Vivékánanda a transformace tradice v koloniálních podmínkách).

187 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 114

188 Ibid., 113.

189 Ibid., 113.

učení o božském avatárovi.<sup>190</sup> Proto jako sanskrt umožňuje lépe porozumět latině a řečtině, tak vědění bráhmanů a buddhismus umožňuje porozumět správně křesťanství.<sup>191</sup>

Všechny uvedené myšlenky se staly neobyčejně vlivnými a my se s nimi na následujících stranách v rozličných reinterpretacích ještě mnohokrát setkáme. Než postoupím ve svém výkladu dále, zmíním se velice stručně ještě o jedné postavě, která měla na akulturaci hinduismu v českých zemích jistý vliv. Byl to Schopenhauerův žák, orientalista a filosof, Paul Deussen (1845-1919), který ovlivnil českou recepci védanty především svými *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (1894-1917).

Deussen, stejně jako Schopenhauer, vnímal filosofii jako směřování k cíli, jímž je poznání principů světa a věci o sobě. Toto poznání nemělo být výhradním vlastnictvím žádné konkrétní kultury nebo epochy. Filosofie byla esenciálně filosofie věčná (*philosophia perennis*) a ta byla vyjadřována různě v celých dějinách filosofie. Studium dějin filosofie, zejména jako studium toho, v čem se různé filosofie shodují, proto také představovalo studium perenniální filosofie samotné. Deussen se z tohoto úhlu pohledu zajímal o indické myšlení, zejména o védantu. Nejenže přeložil šedesát upanišad (*Sechzig Upanishads des Veda*, 1897) a napsal o nich systematické filosofické pojednání (*Das System der Upanishaden*, 1906), ale také dal Indii její místo v dějinách filosofie ve svých monumentálních *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Význam indické filosofie pro Západ podle něj spočívá zejména v tom, že nám ukazuje naši jednostrannost a dává možnost vidět, že i jiné způsoby vnímání skutečnosti než ty, které považujeme za jediné platné, jsou možné a hodnotné.<sup>192</sup>

### **Osvícenství, anti-osvícenství a konstrukce hinduismu**

Z toho, co jsem výše uvedl, je zřejmé, že Indie nebyla v Evropě nikdy předmětem „poznání pro poznání“. Vědění o Indii bylo především nástrojem uskutečňování partikulárních zájmů nebo zbraní v ostrých polemikách. Misionáři hledali jakýkoliv prvek, který by napomohl úspěšnému šíření křesťanské zvěsti, osvícenští kritici „klerikální nadvlády“ nad člověkem stejné prvky využívali k podryvání autority a exkluzivity církve a jejího obrazu světa. Romantika podobné argumentace využila ke zpochybnění exkluzivistických nároků osvícenského racionalismu a našla v Indii jeden z klíčů k nové poezii, jejímž prostřednictvím mělo být možné jednostrannou osvícenskou racionalitu obohatit o hlubinné nad-rationální poznání jednoty všeho bytí. Indie se v romantice ale stala také důležitým prostředkem budování národního sebevědomí.

Samotná britská orientalistika, která umožnila, aby Indie v evropských intelektuálních diskurzech nabyla takového významu, produkovala vědění o Indii především jako prostředek

---

190 Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 112.

191 Ibid., 112-113.

192 Ibid., 128-133.



účinného uplatňování moci. Stejná britská orientalistika ale také zformovala hinduismus do podoby moderního racionálního náboženství, které údajně podlešlo degeneraci pod vlivem neblahého působení muslimů nebo spíše zkažených, po moci lačnicích bráhmánů, ale které ve své „čisté“ podobě mělo být zdrojem regenerace indické kultury.

Již v raných fázích britské orientalistiky a následně pod vlivem romantiky se tak zformoval diskurs, v němž se stal hinduismus ztělesněním téměř vědecké racionality a liberálních hodnot i čistoty prvotního univerzálního zjevení a výrazem schopnosti lidského ducha proniknout za omezení rozumu k prameni hlubinné jednoty vesmíru prostřednictvím čisté imaginace vlastní člověku, který se ještě neodcizil mateřské náruči matky přírody. Tato konstrukce se ukázala neobyčejně potentní při snahách vyrovnat se s dominancí osvícenské a sekularizační racionality jak v případě moderních indických intelektuálů neschopných zcela přijmout kulturu cizí vládnoucí moci, ale zároveň odcizených vlastním tradicím, tak i v případě okultistů, kteří internalizovali liberální hodnoty a projekt společenského pokroku, ale za žádnou cenu se nechtěli smířit s tím, že by svět už neměl být proniknut a ovládnut božským působením.

## 2.3. Orientální renesance a české země

### Indie a národní obrození

Orientální renesance se do české kultury neotiskla výrazně, ale přece jen jisté stopy zanechala. Mnoho zpráv o Indii se objevovalo v českém tisku již před rokem 1848. První česká kniha o Indii - Václava Matěje Krameria *Historické vypsání mongolského císařství* - vyšla už roku 1803. Představovala Indii formou konverzace, v níž se sedlák toužící po informacích o Indii vyptává na zvyky a obyčeje jejích obyvatel a nakonec svého informátora ujišťuje, že takové vyprávění „mnohé z nás přiměje také k takovým ctnostem a chválihodným skutkům.“<sup>193</sup>

Zejména se ale jednalo o zprávy ve společenských časopisech jako *Květy* nebo *Česká včela*, ale též v učených časopisech jako *Krok* (založeném Josefem Jungmannem roku 1820), v němž vycházely jazykovědné práce o indických jazycích od roku 1821 (první z pera Josefova bratra Antonína Jana Jungmanna)<sup>194</sup> a *Časopis českého Museum*. Většina těchto zpráv, uvádí Antonín Ederer, měla především ukojit zvědavost veřejnosti o mimořádných událostech a zvláštностech cizích krajů.<sup>195</sup> Zejména časopisy *Krok* a ČČM ovšem měly nemalý význam při zveřejňování výsledků jazykovědného bádání, kterým se zabývali čeští obrozenci.

Na české obrozence měly vliv dva texty, které založily tradici českého obrozeneckého studia sanskrtu. Prvním byla gramatika kónkánského jazyka (dialekt maráthí), sepsaná pod názvem *Principia linguae brahmanicae* českým jezuitou Karlem Přikrylem (1718-1785).<sup>196</sup> Ta se dostala po jeho smrti (nejpozději roku 1791)<sup>197</sup> do rukou Josefu Dobrovskému (1753-1829), který začal na jejím základě srovnávat indické a slovanské slovesné tvary.<sup>198</sup> Dobrovský, kromě jiného, vlastnil také spis polského badatele Valentyna Skorochoda Maiewskiho (1746-1835) *O Slawianach a Ich pobratymcach*, v němž Maiewski na základě studií William Jonese<sup>199</sup>, Friedricha Schlegela<sup>200</sup> a Franze Boppa<sup>201</sup> dokládá spřízněnost slovanských a indických jazyků a kultur.<sup>202</sup> U něj se s touto knihou seznámil Josef Jungmann, který na jejím základě usoudil, že „sanskrt jest ,pravou matkou

193 Miloslav Krása, *Looking Towards India*, Prague, Orbis 1969, 62.

194 „O sanskrtu“, in: *Krok* díl 1, 1821: 64 - 81 (Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, *Listy filologické* 47 (1920), 189).

195 Antonín Ederer: Česká literatura o Indii v Časopisech před rokem 1848, *Nový orient* 3 (1948), 24-25.

196 Po Karlu Přikrylovy se dochovaly též fragmenty tamilské gramatiky, kterým věnoval pozornost teprve Kamil Zvelebil v roce 1955 (Miloslav Krása, *Looking towards India*, Prague, Orbis 1969, 55).

197 Lesný uvádí rok 1785 (Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, *Listy filologické* 47 (1920), 185), Krása „někdy před květnem 1791“ (Miloslav Krása, *Looking towards India*, 55).

198 Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí v 1. polovině 19. století“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Orientalia antiqua nova* VI, Dryada 2006, 83.

199 *The Sanskrit Language* (1786) a *Third Discourse* (1796).

200 *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1908).

201 *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen* (1816).

202 Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí ...“, 81.

slovančiny<sup>203</sup> a „jazyk pod sluncem nejdokonalejší!“<sup>203</sup>.

Josef Jungmann (1772-1847) se pak zajímal hlavně o časoměrnou indickou prozodii, sám v ní skládal básně a podněcoval české básníky k její napodobování: „*Poláci a Rusové půjdou, třeba později, ale jistě, touž cestou.*“<sup>204</sup>. Spatřoval v ní totiž ohlas „původního dokonalého časoměrného básnictví“<sup>205</sup>. Nutno podotknout, že jeho doporučení následovali svými básněmi Antonín Marek<sup>206</sup>, Josef K. Chmelenský<sup>207</sup> nebo Jan Slavomír Tomíček, který v ČČM uveřejnil první část překladu příběhu z Mahábháraty „Nal a Damajanti“<sup>208</sup>.

Lenka Suková poukazuje na to, že

„[p]řejímání pravidel sanskrtského verše a jejich mísení metrikou antickou spadá do souboru aktivit, které se snažily vyvracet některé soudobé německé představy o hlubší, bezprostřední souvislosti starých kulturních indoevropských řeči (latiny, perštiny, řečtiny, sanskrtu) s němčinou a o pouhé zprostředkované příbuzenské spojitosti sanskrtu s jazyky slovanskými, o níž hovoří např. Schlegel. K antické a indické metrice se čeští vlastenci uchýlovali jako k vyhovujícímu protipólu sylabotónické versifikace ustálené Dobrovským, jež byla mnohými nahlížena jako přímo německá. Časomíra se opírala o nejvíce ceněnou složku české fonologie, o délku samohlásek, a její výhodou byla pro mnohé obrozence právě neexistence její analogie v německém prostředí.“<sup>209</sup>

Sanskrt a zejména údajně nadmíru blízká jazyková příbuznost Čechů a Indů fascinovala i Josefova bratra Antonína Jana Jungmanna (1775-1854), který věřil a dokazoval, že tato příbuznost je větší „nežli pan Schlegel připouští“<sup>210</sup>. To bylo z obrozeneckého hlediska velmi významné, neboť „[S]taří Hindové mluvili řeč výbornou, bohatou a vznešenou. Jest dokonalejší než řecká, bohatší než latinská a výtečnější (ozdobnější) než obě ... je to řeč filosofická...“<sup>211</sup> Podobným způsobem se vyjadřoval i autor *Rukopisů* Hanka<sup>212</sup>. V oblasti studia mytologie využíval Antonín Jungmann k doplnění a uspořádání české mytologie „prestižní mytologickou soustavu řeckou a indickou, které mohly prvkům slovanského bájesloví přinést zvnějšku řád, a přitom zachovat zdání, že jde o jejich řád vlastní.“<sup>213</sup>

Podle Vincence Lesného byl největším romantikem mezi obrozenci Jan Kollár, který se snažil dokazovat Maiewského tezi, zejména v *Slávě bohyni* (1839), prostřednictvím nacházení podobností mezi slovanským a indickým způsobem života, v jejich jazycích a především v

203 Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 187.

204 Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 188.

205 Ibid., 188.

206 Ibid., 188.

207 Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí ...“, 84; Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 185, 188.

208 Ostatní části přeložil August Schleicher (Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí ...“, 85.

209 Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí ...“, 85.

210 Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 189.

211 Antonín Jan Jungmann, „O samskritu“, *Krok* 1/1 (1821), 65-81 (citováno dle Antonín Ederer, „Česká literatura o Indii v Časopisech před rokem 1848“, *Nový orient* 3 (1948), 24); srovnej: „The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either“ (William Jones, „On the Hindus“ in: P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, 252-253).

212 Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí ...“, 82.

213 Ibid., 87.

mytologii. Indickou mytologii chápal jako „strom, z něhož štěpy byly přeneseny i na evropskou půdu“<sup>214</sup>.

Epigonem Kollára byl ještě J. Erazim Wocel svým *Labyrintem slávy* (1846), ale jinak se v tomto období už i u nás indologie profesionalizovala a nabyla podobu přísného jazykovědného studia. Prvním učitelem sanskrtu na akademické půdě (v letech 1850–1857) v Čechách byl August Schleicher (1821 – 1868), který jako první uveřejnil ve čtyřech číslech dvacátého pátého ročníku (1851) *Časopisu Českého Musea* český překlad epizody *Mahábháraty* o *Nalovi a Damajantí*.<sup>215</sup>

Stále nicméně přetrvával také zájem populární. Češi byli podporováni emancipačními snahami Indů ve vztahu k britské nadvládě ve svém vlastním obrodném a emancipačním úsilí, jak ilustruje článek o Rámmóhan Rájovi a Dvárkánátovi Thákurovi v *České včele* z roku 1845, který líčí jejich úsilí „o kulturní a hospodářské povznesení Indie“ zejména prostřednictvím zřizování odborných škol umožňujících zaměstnávání Indů v britských úřadech. V činnosti obou autor viděl „vzor vlastenectví pro naše politické poměry, které tu dobu po obrození jazyka, začínalo hledati cestu k obrození hospodářskému a sociálnímu. [...] Zaznamenali jsme tento příklad, aby připomenuli jsme, že v pokroku vzdělání je štěstí národa. Je-li naše vzdělání vysoké, učme se od těchto synů zemi – šlechtné lásce k bližnímu a vlasti, byť i v pohoršení bylo. Blaze národu, který Dvárkánáthy má“.<sup>216</sup>

Zejména po roce 1948 vzrostl zájem Čechů o dění v Indii a kulminoval na konci 50. let, kdy probíhalo v Indii velké povstání (1857-9), o němž české noviny pravidelně informovaly.<sup>217</sup> Pozornost věnovaná Indii neochabovala ani v následujícím století.<sup>218</sup> V Riegrově encyklopedii - pod heslem „Indie“ - bylo indické povstání popisováno jako největší událost v dějinách britského koloniálního panství.<sup>219</sup> S novou vlnou indického národního boje na začátku století české noviny neopomněly informovat o organizaci indického národního hnutí, o sjezdu Indického národního kongresu v roce 1906 včetně odkazů na jména vůdců národního hnutí jako byli Bipinčandra Pál, Lála Ládžpat Ráj či Bál Gangádhar Tilak.<sup>220</sup> Zájem neustal ani po ustavení samostatné republiky. Zejména návštěva Rabíndranátha Thákura, jehož básnické sbírky i eseje byly hojně překládány, byla velkou událostí.

### **František Čupr a Učení staroindické**

Sedmdesátá<sup>221</sup> léta 19. století nicméně zaznamenala ještě aktivitu, která do té doby neměla v českých zemích obdoby. Jednalo se o první a velmi rozsáhlé zprostředkování (byť ne z originálních

214 Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 192.

215 Vincenc Lesný: „Počátky studia sanskrtu v Čechách“, 194.

216 Antonín Ederer, „Česká literatura o Indii v Časopisech před rokem 1848“, *Nový orient* 3 (1948), 25.

217 Miloslav Krása, *Looking towards India*, 81.

218 J. Strnad - J. Filipický – J. Holman – S. Vavroušková, *Dějiny Indie*, Praha, Lidové noviny 2003, 871.

219 Miloslav Krása, *Looking towards India*, 82-83.

220 *Ibid.*, 86.

221 Kapitola o Františku Čuprovi je přepracovanou a rozšířenou verzí části mého textu „Classical Yogic Scriptures and Acculturation of Hinduisms in Czech Lands“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Orientalia Antiqua Nova V*, Plzeň, Aleš Čeněk 2005, 39-51.

jazyků) indické filosofie česky čtoucímu publiku prostřednictvím *Učení staroindického* Františka Čupra (1821-1882). Čupr byl společensky (vlastenecky) aktivním herbartovským filosofem, ale v závěru svého života se uchýlil do samoty a začal se zabývat indickou filosofií pod vlivem Schopenhauera.

František Čupr byl vůbec prvním českým autorem, který se systematicky snažil vyrovnat s výzvou orientální renesance a který českému čtenářstvu zprostředkovával v nebývalé míře překlady (nejen) indických klasických textů. Ve čtyřech svazcích *Učení staroindického* uveřejnil překlady částí védských sanhit a upanišad, ale i některých textů buddhistických a klasických textů čínských. Jádrem celého projektu byl právě překlad Anquentil-Duperronova latinského *Oupnek'hatu*, ale Čupr čerpal i z mnoha dalších zdrojů ve všech třech významných evropských indologických jazycích. Ve své interpretaci „učení staroindického“ byl do značné míry závislý na A. Schopenhauerovi<sup>222</sup>. Od něho převzal také domněnku, že Indie je kolébkou veškeré moudrosti,<sup>223</sup> což mu umožnilo zahrnout do jeho veledíla o indickém myšlení materiál tak rozmanitého původu. *Učení staroindické* obsahovalo ale také ucelenou filosofickou koncepci náboženské evoluce lidstva, teorii o původu náboženství. Ke čtyřem uvedeným svazkům byly navíc přidány překlady *Bhagavadgíty* (1877)<sup>224</sup> a *Knihy o tau a ctnosti* (*Ta-te-ting*; 1878)<sup>225</sup>.

*Bhagavadgítu* Čupr přeložil, aby jí ilustroval myšlenky uveřejněné v prvním svazku *Učení staroindického* (1876). Jeho zájem byl prvoplánově filosofický a historický; to ovšem neznamená, že by zájmy náboženské nehrály žádnou roli. Mimo to, že se mu především *upanišady* staly útěchou v osobním životě, vstupoval svou prací do sporů o původ křesťanství a status osoby Ježíše Krista. Jeho argumentace je poznamenána evolucionismem, historismem<sup>226</sup> i soudobou filosofickou kritikou náboženství, která jeho jádro nacházela v morálce a náboženským rituálem opovrhovala.<sup>227</sup> Pod vlivem Maiewského Čupr také věřil v to, že Slované „byli ve spojení se starými Hindy mnohem déle nežli ostatní národové evropští“<sup>228</sup>. Věřil proto v možnost vybudovat na základech indické filosofie národní filosofii českou.

Osobní útěchou mu mohla indická filosofie být mimo jiné díky tomu, že ji po vzoru Schopenhauerově pojal jako pesimistické, život popírající a od smyslových klamů se odvracející učení, a v tom viděl její hlubokou pravdu a nadčasový přínos. Po vzoru Schopenhauera postavil domnělý (z indických zdrojů vycházející) pesimismus křesťanství do opozice k optimismu židovství.<sup>229</sup> Od Schopenhauera převzal i kantovsky aprioristickou optiku nazírání na indické

222 Adolf Janáček, „František Čupr a Schopenhauer“, *Česká mysl* 1/25 (1929), 12-27.

223 František Čupr, *Učení staroindické* I, Praha, Fr. Urbánek 1876, 12.

224 František Čupr, *Bhagavadgíta. Učení pantheistického boha zjeveného*, Praha, Kněhkupectví Frant. Urbánka 1877.

225 František Čupr, *Tao-Ťe-King. Cesta k bohu a ctnosti*, Praha 1878.

226 Například po vzoru dobových prací o Ježíšovi se Čupr snažil dopátrat historického *Kršny*, který pro něj byl, podobně jako Ježíš, významným sociálním a náboženským reformátorem (František Čupr, *Bhagavadgíta*, 4-5, 56).

227 František Čupr, *Bhagavadgíta*, 24, 35, 60.

228 František Čupr, *Učení staroindické* II/1, Praha, Fr. Urbánek 1877, 133.

229 František Čupr, *Učení staroindické* I, 5, 7, 99-100.

myšlení, kterou uplatnil způsobem připomínajícím argumentaci Svámí Vivékánandy a Abhedánandy. Jeho cílem bylo dokázat, že Ježíš Kristus není pouze následovníhodným morálním vzorem, ale skutečným božím Synem, resp. *avatárem*, který skutečně vykonával zázračné činy. Bylo to díky tomu, že se prostřednictvím esejců seznámil s indickým učením a byl dokonalým jóginem. V důsledku poznání vlastní identity s *brahma* byl, stejně jako jógini, prý schopen vyvinout takovou sílu vůle, že se vymanil z vlivu klamně přírody (smyslnosti) podléhající apriorním formám prostoru, času a kauzality.<sup>230</sup>

Ježíš Kristus ale představoval také zásadní krok v náboženské evoluci lidstva. Vyňal z „pantheistického učení staroindického“ jeho největší poklady, přesadil je do monoteistického judaismu a celek obou rozvinul do zatím nejdokonalejšího náboženství zejména myšlenkou spasení všech lidí pouhou vírou.<sup>231</sup> Tím prý zbavil „učení staroindické“ jeho největších vad – filozofické abstraktnosti a esoterického elitářství.

### **Bhagavadgíta**

Jeho překlad Bhagavadgíty byl sporem s Franzem Lorinserem, který zastával názor, že Kršňův příběh i učení je v zásadě přepracování křesťanského materiálu. Čupr energicky hájil originalitu indického myšlení. Nadto svou metodou analýzy analogií ve filosofickém myšlení zachyceném náboženskými texty snažil najít vývojovou linii a přesnou dataci. Bhagavadgítu postavil přesně mezi upanišady a zrod buddhismu, protože podle něj zaznamenávala přechod náboženské metafyziky upanišad k náboženské etice buddhismu. Čupr rekonstruoval historický obraz Kršny a objevil revolucionáře brojícího proti náboženskému ritualismu a nespravedlivému kastovnímu rozvrstvení, přinášejícího zvnitřnění víry a její demokratizaci a překonávajícího asketickou nečinností důrazem na aktivní angažovanost ve světě<sup>232</sup> - skutečný předobraz moderně chápaného Ježíš Krista.

Ve vztahu Bhagavadgíty a upanišad spatřoval analogii ke vztahu Starého a Nového zákona.<sup>233</sup> V obou „nových zákonech“ vystupuje prorokovaný zjevený Bůh se završením a překonáním „zákonů starých“,<sup>234</sup> v obou jsou překonány lidmi vykonávané oběti spásnou obětí na zem sestoupivšího Boha.<sup>235</sup> Nejen myšlenka obětování se za spasení lidu, ale též myšlenka trojiční, byla podle Čupra křesťanskou přejímkou z učení staroindického. Nicméně transformaci k „víře samospasitelné“ Kršna nedokončil a dějiny musely počkat až příchodu Buddha.

<sup>230</sup> František Čupr, *Učení staroindické* I, 143.

<sup>231</sup> Ibid., 97, 99-100.

<sup>232</sup> František Čupr, *Bhagavadgíta*, 4-5.

<sup>233</sup> Analogicky vnímal tento vztah i Paul Deussen (Paul Deussen, *Sixty Upanishads of the Veda*, Delhi, Motilal Banarsidas 1995 [reprint 1. vydání 1980], XI-XII).

<sup>234</sup> František Čupr, *Učení staroindické* II/1, 150.

<sup>235</sup> František Čupr, *Bhagavadgíta*, 5, 51-52, 56-58.

### Učení staroindické a česká kultura

František Čupr nebyl příliš originální ani neměl zásadní vliv na svou a následující generaci.

Částečně lze tuto okolnost připsat skutečnosti, že intelektuál Čuprový i následující generace nebyl závislý na Čuprových překladech, protože měl ještě snadný přístup k zahraniční literatuře (zejména německo-jazyčné). Lze proto obtížně stanovit, nakolik byly pozdější názory na indické myšlení ovlivněné Čuprem a nakolik Schopenhauerem nebo případně i dalšími autory, například jedním z klasiků novodobého rasismu H. S. Chamberlainem.<sup>236</sup>

Přesto jistý dopad Čuprova práce měla. Prokazatelně mělo Čuprovo *Učení staroindické* jistý vliv na Otokara Březinu, jenž vedle nezměrného množství literatury, kterou četl, znal a čerpal znalost indické filosofie právě z Čupra<sup>237</sup> a Deussena, ale znal též překlady Max Müllerovy, které jej nicméně neoslovovaly, protože jim chyběl schopenhauerovský výklad<sup>238</sup>. Nechtěl bych stopovat vliv indického myšlení zprostředkovaného Čuprem v jeho poezii. Březina byl nebývale sečtělý a do svého díla přetavoval vše s puncem své osobitosti. Zdeněk Záhoř ve studii o indickém vlivu na Březinu dochází ve všech ohledech k závěru, že Březina se v mnohém podobá indickému zpracování, ale v mnohém se od něj liší.

Zajímavější je však sama skutečnost, že Záhoř vůbec napsal roku 1915 zmíněnou studii o Březinovi, že předpokládá, že čtenářstvo bude jeho podnik chápat, a že časopis *Lumír* tuto studii otiskl. Z toho vysvítá, že intelektuální vrstva (i mimo okultismus, kterým se budu zabývat především) skutečně měla, pravděpodobně i díky Čuprovi, povědomí o indickém myšlení, uznávala jeho hodnotu a vliv a vnímala jej v kategoriích silně ovlivněných německou romantickou recepcí. Tak vedle Chalupného citace zmiňující „arijskou polovinu křesťanství“ v Březinově poezii Dlouhý v literární revue *Hlídky* roku 1903 prohlásil, že „[n]aproti orientálnímu rázu gnosticizmu jeví se nám moderní mystik [tj. Březina] jako čistý ariec a rodný bratr Inda, který se zálibou myslí v abstraktních pojmech.“<sup>239</sup> A sám Březina prý píše v jednom z dopisů (zaslaném v červnu 1914 Záhořovi):

„[d]o indické náboženské a filosofické myšlenky uvedlo mne (i Vám jistě známé) Čuprovo učení staroindické, jež mi bylo východištěm k dalším studiím, zejména v posledních letech po vydání prvních mých básnických knih.“<sup>240</sup>

Z Čupra, jak bude ještě patrné, čerpal i okultista Karel Weinfurter, který jeho četbu

236 Například E. Chalupný ve své studii o Otokaru Březinovi říká: „Co na něm je rysem křesťanský zbarveným, je ona polovina křesťanského názoru, kterou H. S. Chamberlain označuje jako arijskou, příbuznou náboženství indickému, s pomyslem odvčké viny, milosti, nesmrtelnosti atd., kdežto naprosto cizí je mu druhá semitská část s desaterem přikázání, odplatou za dobré skutky a hrozbou pekelnou za přestoupení zákazu“ (Zdeněk Záhoř, „Otokar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 362).

237 Zdeněk Záhoř, „Otokar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 362.

238 „Deussen vykládá upanišady Schopenhauerem a vykládá je správně. Jeho překlady vynikají mistrnou intuící vysoko nad anglické překlady Max Müllera“ (Zdeněk Záhoř, „Otokar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 363).

239 Zdeněk Záhoř, „Otokar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 362.

240 Zdeněk Záhoř, „Otokar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 362.

doporučoval svým četným čtenářům, aby jim usnadnil „předběžné studium mystiky“<sup>241</sup>, a který v úvodu ke svému překladu Bhagavadgíty opakoval Čuprovu rekonstrukci historického Kršny i tezi o analogické povaze vztahů Starého a Nového zákona a upanišad a Bhagavadgíty. Čupr ale také zprostředkoval myšlenku indoevropské příbuznosti indicky orientovanému okultismu s mírným nacionalistickým přídechem, jaký nacházíme částečně u Karla Weinfurtera a v publikacích Klatovského nakladatelství Cyrilla M. Höschla, kteří dále nesli odkaz Maiewskiho myšlenky o výjimečné blízkosti Indů a Slovanů.

Čupra lze stěží označit jako esoterika nebo okultistu. Přesto u nás utvářel přechod od nacionalistického zužitkování Indie k okultistickému ve smyslu, který vystihl jeho recenzent *Učení staroindického* Gustav Adolf Lindner v časopise *Paedagogium*: ve snaze o vědecké vysvětlení náboženských zjevení i zázraků magickým jasnozřením „(joga,čili *mašghouli*)“<sup>242</sup> „jeví se p. sp. [tj. pan spisovatel] kráčet po stopách nynějších spiritistů, s jejichž oprávněností i jeho theorie stojí a padá“<sup>243</sup>. Představa, podle níž působí vůle na nervovou soustavu pomocí elektrických a magnetických proudů, jež jsou ve spojení se sourodými *veletoky světovými* elektrickými a magnetickými, a které působí v somnambulismu, „magnetických jasnoviděních“, v kontemplaci a staroindické extázi,<sup>244</sup> skutečně působí jako uvedení do animálního magnetismu.

Čupr ovšem kromě svého, spíše nepřímého propojení s později se u nás vyvíjejícím esoterismem je zajímavý v mnohem obecnějším teoretickém ohledu. Jedná se o jeho vstup do diskuse o Ježíši Kristu a významu rituální stránky náboženství. Jeho snaha postavit náboženské zázraky na racionální základ, racionalizovat náboženství, ale ponechat v něm prvek „nadpřirozeného“ i důraz na intenzivní emocionální prožitek, je nejen výrazem modernizační (textualistické) tendence ke zvnitřnění víry a k vypořádání se s katolicismu připisovaným iracionalismem a dogmatismem, ale je také výrazem snahy usmířit srdce a rozum, racionalizovat zázrak, znovu-okouzlit odkouzlený svět a vyhnout se redukci náboženství na požadavek pouhé morální koherence osobnosti formou následování lidského ideálu.

241 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř. Odhalená Cesta mystická*, Jablonec nad Nisou, Psyché 1997<sup>6</sup> (reprint 3. vydání 1947, první vydání: Zmatlík a Palička 1923), 236.

242 František Čupr, *Učení staroindické* I, 136, 149.

243 Gustav Adolf Lindner, „Dr. Čupr: Učení staroindické“, *Paedagogium*, 4/ 2 (1880), 186.

244 František Čupr, *Učení staroindické* I, 148-149.



## 2.4. Indická renesance a hinduismus: Svámí Vivékánanda a výzvy moderny

Bengálská nebo indická renesance<sup>245</sup> je i bez ohledu na akulturaci hinduismu na Západě velmi zajímavým tématem, na němž lze odhalit četné peripetie modernizace a problémy vznikající v rámci kulturního střetu modernizované Evropy s ostatními kulturami, zejména ve vznikajících koloniích. Problémy rodící se ze střetu moderních kultur Západu a ne-moderních kultur kolonizovaných oblastí názorněji než cokoli jiného demonstrují selhávání osvícensky formované vědecké racionality a na ní založených konceptuálních aparátů a technik popisu a porozumění v případě jejich uplatnění mimo rámec samotné moderní evropské kultury.

V následující kapitole vycházím ze skutečnosti, že pokud se Západ zajímal o hinduismus, bylo to proto, že si jeho prostřednictvím řešil své vlastní problémy a užíval jej ve svých sporech a bojích o symbolickou moc. Koncem 19. století ale došlo ke změně. Už když Británii navštívili Rámmóhan Ráj a později Kešabčandra Sén, dostalo se jim uznání a sluchu. Důvodem bylo ale spíše to, že byli na Západě vnímáni jako indiští konvertité ke křesťanství, jako první výhonky proměny Indie k obrazu britskému.<sup>246</sup> Na samém sklonku devatenáctého století ovšem navštívil několikrát Spojené státy a Británii a posléze i další evropské země indický mnich, první západní guru, kterému se podařilo úspěšně oslovit západní publikum nikoliv jako konvertovanému unitáři nebo indickému reformátorovi, ale jako „hinduistickému“ mnichovi, který Americe sebevědomě sdělil, že to, co nejvíc potřebuje, je „univerzální náboženství“ zvané védánta.

„Jedenáctého září 1893 předstoupil Svámí Vivékánanda před přeplněné hlediště a galerie Kolumbova sálu v Chicagském Institutu umění. Plný nervozity, s 'guruem Rámakrišnou v srdci a bohyní Sarasvatí na jazyku' oslovil přítomné shromáždění: 'Sestry a bratři z Ameriky'. 'Sálem se rozezněl aplaus trvající několik



SWAMI VIVEKANANDA

*Ilustrace 2: Devocionální obrázek Svámí Vivékánandy prodávaný v Rámakrišnových máthech je reprodukcí plakátu, který se začal objevovat na Chicagských ulicích po Vivékánandově úspěšném vystoupení roku 1893. Archiv autora.*

245 Tato kapitola je spojením, přepracováním a doplněním mých tří publikovaných textů: „Svámí Vivékánanda a modernita: K podmínkám exportu/importu neohinduismu“, In *Orientalia antiqua nova VII*, Sborník z konference, Plzeň, 15-16. 2. 2007, v tisku; „Hinduism between East and West: Swami Vivekananda nad Challenges of Modernity“, in: *Religious Change*, sborník z mezinárodní konference CERES 2006, Bratislava 23. - 25. října 2006, v tisku; „Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India* (recenze)“, *Religio, revue pro religionistiku* 2/14 (2006), 283-285.

246 David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of Modern Indian Mind*, New Delhi, Archives Publishers 1988, 3.

minut.<sup>247</sup>

Takto přibližně popisuje *Rámakrišnova misie* začátek Vivékánandova úspěšného tažení Spojenými státy americkými, ale zdá se, že tento popis lze vcelku akceptovat jako popis dojmu, jaký Vivékánanda vzbudil.

Má základní teze zní, že Vivékánanda byl schopen na konci 19. století oslovit Ameriku (a do jisté míry i Evropu) díky tomu, že se dokázal efektivně diskurzivně vyrovnat s koloniální nadvládou, což implicitně znamenalo také s modernizací. Logiku tohoto argumentu lze vyjádřit třemi konkrétnějšími tezemi:

1. Koloniální vláda v Indii byla umožněna podmínkami moderny na jedné straně, na straně druhé fungovala jako činitel modernizace indické společnosti.
2. Potřeba podrobené společnosti vyrovnat se s cizí nadvládou byla proto potřebou vyrovnat se úspěšně s modernizací.
3. Úspěšné vyrovnání se s výzvami importované moderny, k němuž došlo právě v ideologii rámakrišnovského hnutí, jak ji vytvořil Vivékánanda, mohlo za určitých podmínek efektivně zapůsobit při hledání způsobů kulturního zvládnutí modernizace na Západě.

Svámí Vivékánanda otevřel cestu skutečně indickým misiím na Západě. S ním přestaly být angažované diskuse o hinduismu a zejména zužitkování „východní moudrosti“ konstrukcemi o Indii bez Indie. S Vivékánandou se Indie fyzicky objevila na Západě a hovořila sama za sebe a co více, bylo jí bedlivě nasloucháno. Podmínkou toho, že se něco takového mohlo stát, byl ale fakt, že v období mezi počátky britské kolonizace a Vivékánandovým vystoupením prošla Indie a její náboženství změnami, které do značné míry ubraly z kulturní distance mezi ní a Západem a daly vzniknout náboženství, hinduismu, který postrádal mnoho z toho, co Evropané na Indii nemohli snést, a naopak adaptoval mnoho z ideálního obrazu, který si Západ vytvořil.

### **2.4.1. Indie a importovaná moderna**

Otázce, jakým způsobem přispěla modernizace Evropy k tomu, že byli Britové schopni ovládnout a spravovat ohromné území britské Indie, jsem se věnoval již v předchozí kapitole. K zodpovězení otázky po tom, jak modernizace souvisí s formováním tzv. neohinduismu<sup>248</sup>, je třeba analyzovat specifický průběh a podmínky indické varianty modernizace. Modernizace v britské Indii bez pochyby proběhla i přes to, že nedošlo k žádné dalekosáhlé industrializaci, urbanizaci nebo masovému šíření gramotnosti. Jakým způsobem probíhala modernizace koloniální Indie s ohledem

247 Asim Chaudhuri, *Swami Vivekananda in Chicago. New Findings*, Calcutta, Advaita Ashram 2000, 89.

248 Termín akademicky etabloval Paul Hacker. Opozitem k němu je pojem „hinduistický tradicionalismus“. Zatímco moderní tradicionalistický hinduismus podle Hackera zachovává nepřerušenu kontinuitu s tradicí, do níž pouze přidává v důsledku kontaktu se Západem některé nové prvky, v případě neohinduismu jsou základní prvky tradice reinterpretovány tak, aby odpovídaly nově přijatým západním hodnotám. Kulturní vyrovnání se Západem se v rámci neohinduismu děje prostřednictvím poukazu na přítomnost domněle jedinečných pozitivních západních hodnot ve starobylé indické tradici (W. Halbfass, *India and Europe*, 219-220).

na situaci náboženství se pokusím rozklíčovat pohledem do dějin britské Indie prizmatem již použitých kategorií racionalizace, generalizace literární kultury a individualizace, jejichž prostřednictvím jsem se pokusil vyjasnit problematiku sekularizace evropské společnosti.

### Racionalizace

Indickou společností se racionalizace nemohla šířit procesem difúze z oblasti ekonomiky do dalších subsystémů společnosti, protože pokud indické hospodářství procházelo nějakou zásadní změnou, pak se jednalo, jak jsem naznačil v předcházející kapitole, spíše o dezintegraci než o restrukturalizaci ve smyslu rozvoje průmyslové výroby. Indie byla zdrojem surovin a, pokud se dařilo, odbytíštěm, ale nikoliv rozvíjející se průmyslovou oblastí, v níž by mašinerie průmyslové produkce tlačila sféru politiky a administrativy k reorganizaci. Naopak právě britská správa kolonie byla organizovaná podle moderních principů jako systém racionálně vytyčovaných úkolů a kontrolovatelných a přehledných procedur, které sloužily k jejich naplnění v rámci přehledně uspořádaných sfér odpovědnosti. Racionalita britské správy, jejíž hlavním principem byla v ideálním případě efektivita, přehlednost a kontrolovatelnost, byla tím, co přivedlo Warrena Hastingse k přesvědčení, že vládnutí musí zohledňovat lokálními zvyklosti a existující sociální instituce, a s tím k systematické podpoře studia jazyků a dějin Indie.

Systém podpory jazykových studií zpočátku stál pouze na individuálních grantech pro odhodlané úředníky, ale postupně se transformoval do institucionální podoby nejdříve v podobě výzkumné instituce sdružující badatele, *Asiatick Society of Bengal*, založené v Kalkatě roku 1784, a později přerostl ve výzkumnou a vzdělávací mašinerii, která umožňovala nejen systematicky získávat nové poznatky, ale také reprodukovat výzkumné síly. Této podoby systém doznal v době, kdy byla *Asiatick Society* propojena s novou vzdělávací institucí *Kolejí ve Fort William (College of Fort William)*. *Asiatick Society* měla provádět výzkum a dodávat tak potřebné podklady britským úředníkům. Od samého počátku ale tato společnost chtěla realizovat také druhý ze zmíněných principů Hastingsovy správy, tj. pomoci uskutečnit indickou renesanci prostřednictvím vydávání klasických děl indické literatury. Tento ambiciózní projekt přesahoval finanční možnosti Společnosti, a tak se *Asiatick Society* zaměřovala na pravidelná setkání s přednáškami o výsledcích výzkumů a jejich publikací v rámci řady už zmíněných *Asiatick Researches* (vychází od 1788).

Lorda Wellesleyho *Kolej ve Fort William*, která se postupně ustavovala přibližně v letech 1800-1805 se stala místem šíření orientalistických ideálů, zejména myšlenky zlatého věku a renesance, jak mezi budoucími správními úředníky, tak mezi svými indickými zaměstnanci a spolupracovníky a nakonec celou novou indickou inteligencí. Stala se také centrem „obrození“ živých jazyků, iniciátorkou moderní literární tvorby v živých jazycích, odborným zázemím pro indické i evropské badatele, neboť shromažďovala jedinečnou knihovnu rukopisů a odborné

literatury i místem zrodu a šíření indického tiskařství.

Úřední správa v užším smyslu přispěla k racionalizaci indické společnosti tím, že zavedla v úřadech jasné hodinové rozvrhy a časovou disciplínu v Indii dosud neznámou,<sup>249</sup> rozčlenila celé území britské Indie do správních okrsků a ty podřídila patřičným úřadům. S tím šly ruku v ruce instituce jako sčítání lidu, které hrály významnou roli v utváření náboženských a kastovních identit a upevňování kastovního systému samotného.<sup>250</sup>

Britská správa a křesťanské misie položily v zásadě základy modernímu indickému školství. Pokud se jednalo o vyšší stupně škol, bylo hlavním cílem vzdělávání budoucích zaměstnanců ve státní správě a školy tak sdílely některé základní charakteristiky se státní správou. Škola, stejně jako úřad, se stala sférou časové disciplíny a racionálně řízeného, přehledného provozu: výuka probíhala ve vymezeném prostoru za striktního rozlišení rolí (učitel/žák, profesor/doktor...) a stupňů (tříd) při jasném rozvržení látky a přehledných technikách ověřování znalostí formou výročních zkoušek a soutěží. Škola se stala místem vydávání potřebných certifikátů a také celé financování bylo podřízeno opět efektivnímu a kontrolovatelnému systému dotací a grantů.<sup>251</sup> Právě školství sehrálo ústřední roli v difúzi orientalistického diskursu a v reprodukci nové společenské vrstvy, která rozhodujícím způsobem formovala směřování moderní Indie a která se vůči ostatním segmentům společnosti vymezovala právě svým vzděláním. Jednalo se tzv. *bhadralók*<sup>252</sup> (dosl. velicí lidé), který svázal svůj život s Brity a stal se na nich do značné míry závislý, a to jak v otázce příjmů, tak i myšlení – zejména myšlení o hinduismu a Indii. Nicméně právě z *bhadralóku* vzešla také politika, která vedla k osamostatnění Indie.

K reálné strukturální diferenciaci subsystémů společnosti v Indii nedocházelo a patrně docházet ani nemohlo. I britští orientalisté si uvědomovali propojenost například náboženství a práva, s čímž se těžko potýkali.<sup>253</sup> Argumentace založená na konceptu diferenciaci, jak ještě ukáží, ale mohla hrát zásadní roli v oblasti ideologické. Na druhou stranu byla Indie tradičně kulticky a doktrinálně pluralitní kulturou, kterou orientalisté v konstrukci hinduismu diskursivně

249 Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti: Ramakrishna and His Times“, in: Sumit Sarkar, *Writing Social History*, New Delhi, Oxford University Press 1998, 283.

250 Bernard Cohn, „The Census, Social Structure and Objectification in South Asia“, in: *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press 1987, 224 – 254 (citováno podle reprintu v *The Bernard Cohn Omnibus*, New Delhi, Oxford University Press 2004); Dipesh Chakrabarty, „Modernity and Ethnicity in India“, in: D. Bennet (ed.) *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, London – New York, Routledge 1998, 98.

251 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 28.

252 Titthi Bhattacharya upozorňuje, že *bhadralók*, byť spojen „ideologií vzdělání“, netvořil v sociologickém smyslu třídu sdílející společně třídní vědomí. *Bhadralók* jako specifický segment společnosti vymezovala ve vztahu k ostatním spíše jeho společenská role, která umožňuje hovořit o *inteligenci* v kulturním smyslu (Titthi Bhattacharya, *The Sentinels of Culture. Class, Education, and the Colonial Intellectual in Bengal (1848-85)*, Oxford, Oxford University Press 2005, 30).

V této souvislosti je užitečné podotknout, že David Kopf také užívá termín *inteligence* (intelligentsia), ovšem v poněkud odlišném smyslu odvozeném z jeho použití Arnoldem Toynbeem, který je ale stejně relevantní: je to komunita, která se snaží řešit problém adaptace vlastního života na rytmus cizí civilizace, již byla anektována nebo k ní svobodně konvertovala (David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 1-2).

253 Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Oxford 1997, 57-75.

homogenizovali. Jak se zdá, bráhmanské ideologie, předpisy a rituály měly zásadní význam pro udržování společenské soudržnosti a pro legitimizaci kastovního systému, ale „technologie spásy“ poskytovala celá řada na bráhmanech nezávislých subjektů.<sup>254</sup> Tato pluralita nebyla jen lokální, ale procházela i napříč rodinami a někdy překračovala kastovní hranice.<sup>255</sup> Zajímavou roli v rámci indických společností měli ti, kdo se „vzdali světa“, *sannyásini*. Přestože formálně stáli vlastně mimo společnost, status *bráhmačárinů* (dodržujících celibát) a asketů jim propůjčoval neobyčejnou autoritu, jež jim případně umožňovala efektivně společnost kritizovat nebo mobilizovat.<sup>256</sup> S podporou této instituce kritizoval indickou společnost (zejména postavení vdov a nedotknutelnost) právě Svámí Vivékánanda, který ve své společenské kritice vyostřil protiklad náboženství a společenských zvyklostí, čímž se snažil zbavit sociální instituce posvátné autority.<sup>257</sup> Později využil ohromnou společenskou autoritu askeze též Gándhí.

### **Bhadralók a nová náboženská organizace**

Vliv nové státní administrativy i křesťanských misí a západních náboženských diskursů a diskursů o náboženství zásadním způsobem proměnil podobu „náboženských“<sup>258</sup> institucí. Právě intenzivní kontakt indické a britské kultury zejména v podobě kontaktu britské administrativy a obchodu a *bhadralóku*, umožnil vznik nové formě církevní organizace na principu dobrovolných asociací, které navíc do značné míry přejímají specificky protestantský (misiemi i orientalismem zprostředkovaný) vztah k literárním zdrojům náboženství. Ve výše uvedeném smyslu se jedná v zásadě o formu *náboženských* nebo i *spirituálních asociací*, které se ale od svých evropských protějšků liší tím, že v koloniální situaci, v níž se odkaz na tradice hinduismu stává ústředním nástrojem sebevymezení vůči kolonistické kultuře, nesou mnohem silnější politický náboj a zcela legitimně se pohybují ve veřejném prostoru. Ještě přesněji, politická veřejnost je v Indii od počátku provázána s působením těchto nových organizací.

Když se Gwilym Beckerlegge v práci *The Ramakrishna Mission: The Making of a Modern*

254 V tomto ohledu situace v Indii připomínala více moderní evropský „náboženský trh“ než tradiční evropský model ortodoxie-herexe, byť tato analogie pokulhává.

255 Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 318. Často ovšem členství v rozmanitých náboženských společenstvích bylo kastově vázáno.

256 Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse. Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal*, New Delhi, Oxford University Press 2002, 81-82. Další konsekvence užití této pozice v rámci reformních univerzalizačních a nacionalistických snah jsou rozvedeny na dalších stranách.

257 Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*, 110, 123, 127, 187, 189. Shamita Basu v tomto ohledu cituje také velmi zajímavý úryvek z Vivékánandovy přednášky v Shakespeare klubu v Pasadeně, Kalifornii (3. ledna 1900), v němž Vivékánanda užívá přesně ten sekularizační diskurz, který se odráží ve zmíněných výrazech jako „matrikové křesťanství“ apod.: „...žádné náboženství nikdy neutlačovalo člověka, žádné náboženství neupalovalo čarodějnice, žádné náboženství se ničeho z toho nikdy nedopustilo. Co tedy přimělo lidi, aby činili takové věci? Politika, ale nikdy náboženství; či je to chyba, když na sebe politika vezme jméno náboženství?“ (Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*, 128).

258 Označovat tradiční tradiční formy organizace společenského života v Indii jako „náboženské“ s sebou nese řadu problémů a možných nedorozumění. V indické před-koloniální společnosti neexistovaly žádné církve svou organizací analogické katolické církve v tradičním evropském kontextu, ale ani církvim jako dobrovolným asociacím v moderním smyslu slova – viz kapitola Spiritualita a náboženství.

*Hindu Movement* snažil vyjasnit otázku kategorizace Rámakrišnovy misie a jejího vztahu k tomu, co lze obecně a nejasně označit jako hinduismus, porovnával její organizační strukturu s existujícími modely v indické i evropské tradici. Lze Rámakrišnovu misi adekvátněji charakterizovat pomocí západních kategorií jako denominaci, asociaci, či jako misi, jak se sama označuje, nebo je vhodnější ji chápat prostřednictvím tradičních indických kategorií jako *sampradája*, *sangha*, *mátha*?

Označení denominace, byť někdy užívané je příliš zatížené sociálním kontextem protestantismu, tvrdí Beckerlegge. *Mátha* neznamena víc než klášterní instituci a misie zase nese příliš silné křesťanské konotace, i když v tomto případě nejsou s ohledem na Vivékánandovo úsilí i inspiraci zcela nemístné. *Sampradája* znamená linii předávané tradice, ale ta je často vázána na určité pokolení nebo kastu, což je přesně to, co se Vivékánanda snažil překonat. Další tradiční kategorie jako *sangha* (shromáždění) nebo *satsanga* (vznešené shromáždění) by se hodily pro označení uskupení okolo Rámakrišny, ale mívají se poněkud s cíli misie, které se skutečně blíží misijním společenstvím a jsou podle křesťanského vzoru částečně formulovány. Rámakrišnova misie je založena na dobrovolném členství a tím se liší od rodinného společenství i kasty, formuluje jasně vymezené cíle, které se týkají šíření védánty i vzdělání a sociální práci. Za účelem efektivního naplňování svých cílů utvořila vysoce formalizovanou byrokratickou strukturu, která odpovídá požadavkům byrokratické státní administrativy a moderním způsobům řízení. Beckerlegge proto považuje za nejlepší kategorii pro klasifikaci Rámakrišnovy misie právě asociaci, konkrétně asociaci náboženskou (ve smyslu, který nezvažuje výše uvedené rozlišení mezi náboženstvím a spiritualitou) a ještě konkrétněji moderní hinduistickou asociaci.<sup>259</sup>

John Zavos tento aspekt indické modernizace studuje v obecnějších souvislostech v práci *The Emergence of Hindu Nationalism in India*. Analyzuje v ní mimo jiné administrativní tlak na formy společenské organizace a problematiku proměny forem organizace náboženského života odkrývá nejen na základě studia reformních hnutí, ale též na dynamice jejich vztahu s tradicionalistickými nebo tradičními institucemi.

Na sociální organizaci náboženství v indickém kontextu mělo zásadní vliv podřízení kolonie oficiálně královské koruně v roce 1858. Královna garantovala kolonii náboženskou svobodu podle britského liberálního modelu. To vedlo podle Zavose k tomu, že se na jedné straně ustavil politický diskurs v kolonii ve formě idiomu ústavního liberalismu a na straně druhé to znamenalo, že se otázka občanských práv fundamentálně orientovala okolo osy tvořené náboženstvím.<sup>260</sup> Náboženství jako záležitost *bhadralóku* (nikoliv ostatních segmentů společnosti, v nichž se vše točí tradičně okolo otázky rituální čistoty) bylo proto utvářeno jako diskurs politické reprezentace a

<sup>259</sup> Gwilym Beckerlegge, *The Ramakrishna Mission. The Making of a Modern Hindu Movement*, Delhi, Oxford University Press 2000, 77.

<sup>260</sup> John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 36.

nevyhnutelně se pohybovalo ve veřejné sféře, která jej nutila přijmout podobu vyžadovanou správním byrokratickým aparátem. Nové náboženské organizace měly své stanovy, sekretariáty, své výbory, seznamy členů a veřejná shromáždění.<sup>261</sup>

Hinduismus, pokud tento pojem můžeme použít v kontextu ne-moderní Indie<sup>262</sup>, nemá žádnou ústřední autoritu, což implikuje jakousi kontinuální re-formaci. Nové elitní náboženské organizace byly reformními ve smyslu, který vyplynul z orientalistického diskursu, ale byly výrazně odlišné od re-formačních hnutí v tradičním kontextu. Jak poukazuje Zavos, tento reformní potenciál byl aktualizován na ose vztahu *sampradája – kasta*. Sampradají generovaly, říká Zavos, změny doktríny i rituálu a sociální praxe oproti podobě, jaká se ustavila působením dominantní kasty. Ale ani radikální *sampradají*, podotýká, nenarušily systém jako celek. Pokud pojmem organizaci tradiční indické společnosti jako náboženství, pak toto náboženství bylo orientováno kolem těchto dvou institucionálních pólů, přičemž „ortodoxii“ lze přibližně definovat lokálně jako určitou konfiguraci utvářenou v interakci dominantních kast a dominantních *sampradají*.<sup>263</sup> Sampradají vystupovaly v rámci tradice a, i když vystoupily s reformním programem á la Bráhmamádž, jako např. *Satja mahima dharma*, lze je chápat jako zcela tradiční náboženské organizace.<sup>264</sup>

To nebyl případ reformních hnutí vycházejících z *bhadralóku*. „*Árjasamádž*“, píše Zavos, „se vymezila proti tradici samotné a hodlala ji nahradit.“<sup>265</sup> Její organizace byla dána nejen byrokratickými požadavky administrativy, ale také křesťanskými misemi, proti nimž se musela vymezit právě jako obrana „pravé“ hinduistické tradice. To znamenalo v důsledku asimilace orientalistického diskursu samozřejmě tradici starověkých textů, které začaly tvořit kánon, jenž každý měl číst. Nadto byly udržovány organizaci náležející budovy pro shromáždění a bohoslužby. Podřídila své působnosti výuku hindí a sanskrtu, agendu sňatků, svátostí, přijímala členy narozením a měla i moc exkomunikace. Požadavek soukromé četby véd samozřejmě vylučoval tradiční bráhmanskou interpretační autoritu (která se navíc neopírala o starověké texty, ale o lokální zákoníky, apod.). Získala tak podobu analogickou podobě křesťanských církví, a tím se dostala mimo dosah tradice, protože její agenda se shodovala nejen s agendou *sampradají*, ale také s agendou kast.<sup>266</sup>

Nadto svým působením tyto nové asociace vzbudily „tradicionalistickou“ reakci v podobě hnutí jako Rádžákántem Débem podporovaná a organizovaná *Dharmasabhá*, která byla opozicí působení Rámmóhana Ráje a Bráhmamádže, nebo četné lokální organizace *Sanátanadharmasabhá*, které aspirovaly na to, že hovoří ve jménu věčné dharmy (*sanátna dharma*)

261 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 45.

262 A pak musíme obecnější termín, který s tím implicitně vyslovujeme, náboženství, nutně chápat spíše v

Durkheimovském smyslu a s Durkheimovským vymezením posvátného – viz podkapitola Spiritualita a náboženství.

263 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 42.

264 Ibid., 43.

265 Ibid., 43.

266 Ibid., 50.

s exkluzivistickými nároky ve vztahu k reformním asociacím (v tomto případě Árjasamádž) v oblasti doktríny nebo aspoň rituálu. Tvořily stejné, byrokratickým nárokům odpovídající, organizační struktury, a co více, stejně jako reformistické organizace, „získávaly členy ze společné zásobárny vzdělaných, profesně orientovaných středních kast.“<sup>267</sup>

Jinými slovy, tradicionalistické i reformní instituce vytvořily sociální strukturu odpovídající moderním západním náboženským a spirituálním asociacím, která začala fungovat paralelně s existující tradiční nábožensko-sociální strukturou přežívající (dodnes) z předkoloniální éry.

Významným rysem těchto společností byla a stále je přitom skutečnost, že jsou vázány na elitní a „středostavovskou“ vrstvu inteligence.

### Generalizace literární kultury

Aby se literární kultura mohla stát obecnou, musí nejdříve existovat. Sanskrt byl umělý jazyk s použitím omezeným na rituál a literaturu. Živé jazyky byly naproti tomu vnímány (literáty užívajícími sanskrt) jako méněcenné a literatura v nich byla podstatně chudší. Primárně orálně udržovaný jazyk s výrazně omezenou nebo neexistující literaturou pochopitelně nemá ani jednotnou gramatickou strukturu ani fonetiku, lokálně a sociálně vázané varianty jsou tak rozmanité, že určení toho, co jsou dva jazyky a co pouze dialekty jazyka jednoho, je velmi obtížné. „Obroda“ živých jazyků v Indii nezačala nikde jinde než ve vzdělávacím a výzkumném centru *Koleji ve Fort William*.

V pozadí nebyla jen snaha protestantských misionářů a orientalistů, jako byl William Carey, šířit křesťanské Písmo nebo klasickou indickou literaturu v jazycích domorodců, ale zejména potřeba didakticky zorganizovat látku pro studenty tak, aby ji mohli systematickou cestou zvládnout. Moderní literární podoba živých indických jazyků se proto začala rodit v gramatikách, čítankách a slovnících, které pro své studenty připravovali učitelé z *Koleje*. V těchto materiálech se nejen fixovala gramatická pravidla a pravopis (včetně pravidel transliterace do angličtiny), ale také se utvářely nové literární formy. Při tom všem asistovali samozřejmě indiští vzdělanci, kteří pomáhali britským badatelům jako kompilátoři, autoři i jako (nepostradatelná) výzkumná a pedagogická síla.<sup>268</sup>

### Tisk a knižní trh

Instituce jako Asiatic Society, Kolej ve Fort William a baptistická šrírámpurská misie, ale i běžná

267 John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, 52.

268 Například Gilchrist okolo let 1800-1804 vypracoval gramatiku urdu a čítanku *Oriental fabulist*, která obsahovala Ezopovy bajky v různých indických jazycích. Gilchrist také vypracoval transliterační schéma a zjednodušenou (tj. anglicizovanou) podobu syntaxe, aby usnadnil práci svým studentům. William Carey kromě bengálské gramatiky sestavil čítanku *Kathópakathan* (Dialogy), která byla velmi originální v tom, že se snažila napodobovat rozličné idiomy odpovídající různým sociálním vrstvám. Carey také své indické spolupracovníky podněcoval k prvním původním bengálským literárním pokusům psaných moderním literárním stylem (David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 93).



úřední správa v nejširším smyslu a později i celý nový systém škol akutně potřebovaly tiskárny umožňující saturovat potřebu vydávání učebnic, vládních výnosů, překladů Bible, klasických spisů, gramatik a čítanek klasických i živých jazyků. Pro potřeby misie a správy začaly být také vydávány noviny a časopisy. Na těchto aktivitách se od počátku podíleli Indové, kteří si v kontaktu s Brity osvojovali metody moderního evropského stylu akademické práce a moderní péče o jazyk, moderní evropské literární postupy, orientalistický diskurz o indické kultuře a hinduismu i tiskařské a vydavatelské dovednosti. Šrírámpurský misionářský časopis *Samáčár darpan* (vydáváný od 1818) tak brzy našel konkurenci v podobě Rámmóhanových tiskovin - bengálského *Sambád kaumudí*, perského *Mir'atu 'l-akbar* (1822) a dvojjazyčného *Brahmmunical Magazine* (1821) - a tradicionalistického *Samáčár čandriká* (1822).

Počátky tiskařství v indických jazycích sahají patrně už k Charlesu Wilkinsovi a roku 1788. Jemu asistoval Ind jménem Pančanan, který pak, jak uvádí David Kopf, byl nejcennějším spolupracovníkem misionáře Williama Warda. Ten založil misionářský knihtisk v Šrírámpuru roku 1801 a tento knihtisk zůstal po dlouhou nepostradatelný pro projekt Koleje ve Fort William.<sup>269</sup> I na Koleji ovšem byly mezi lety 1802-1807 zavedeny tiskárny spojené s jednotlivými odděleními.

Zajímavou a pikantní událostí v rámci šíření literární kultury v Indii byl vznik knižního trhu v Kalkatě. Knihy pro studenty Koleje byly vcelku drahé, takže představenstvo knihovny muselo řešit problém neustále se ztrácejících knih, které pak byly prodávány na kalkatských tržištích za přijatelnější ceny. V roce 1811 se proto rozhodlo zorganizovat legitimní síť knižních prodejců.<sup>270</sup> Již v roce 1816 jistý Ganga Kišór Bhattáčárja, který se naučil tiskařskému umění u šrírámpurských misionářů, pojal nápad tisku knih jako prostředku zbohatnutí a patrně byl úspěšný.<sup>271</sup>

Jiný aspekt generalizace literární kultury se projevoval v programech nových vzdělávacích institucí. Jednalo se většinou o projekty orientalistů, ale organizace i financování byly do značné míry v rukou indických *nouveaux riches*.<sup>272</sup> Nové školní instituce od základních po vysoké školy do značné míry adoptovaly orientalistický diskurz o hinduismu a indických dějinách a poskytovaly vzdělání v moderních evropských i indických klasických vědách, včetně výuky jazyků, dějin a morálky.

Zásadním aspektem generalizace literární kultury bylo právě moderní evropské vnímání náboženství vtělené do orientalistického diskurzu o hinduismu. Základ náboženství byl viděn v klasických textech (zejména védských sanhitách a upanišadách, ale též zákonících), které Britové

269 David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 115.

270 Ibid., 118-119.

271 Ibid., 120-121.

272 Například H. H. Willsonův experiment *Sanskrtská kolej (Sanskrit College)*, (David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 183-4), *Hinduistická kolej (Hindu College)* (ibid., 181-2), *Calcutta School Book Society* (ibid., 160). Podle Davida Kopfa také plán orientalisty z Koleje ve Fort William a šrírámpurského misionáře William Careyho na „výuku domorodého obyvatelstva Indie v evropských vědách“ [...] byl prvním programem masového vzdělávání v moderní Indii” (ibid., 149). Dokument *Hints Relative to Native School* jeho bratra misionáře Marshmana z roku 1816, byl zase šrírámpurským manifestem veřejného vzdělávání v Indii (ibid., 156).

pracně shromažďovali z celé Indie, ukládali v knihovně Koleje ve Fort William a analyzovali v Asiatic Society. Zdroj všech nešvarů indické společnosti byl identifikován v soudobém „hinduismu“, jenž měl být buď amorální odněpaměti (v misionářských a evangelikálních interpretacích), nebo degenerovaný působením zkažených a mocichtivých bráhmanů, resp. v důsledku islámských invazí (v klasicistně-osvícensky i protestansky formulovaných interpretacích orientalistů<sup>273</sup>). Pokud se měla indická společnost obrodit do stavu dávné slávy, bylo třeba vydávat klasické texty a šířit tak myšlenky „autentického hinduismu“ a společně s tím evropskou vzdělanost, k čemuž sloužil právě vydavatelský průmysl, který (v rámci bhadrulóku) efektivně zbavil bráhmany monopolu na interpretaci textů.

Generalizace literární kultury byla jedním ze zásadních dopadů racionální britské správy opřené o orientalistický výzkum a vzdělávání. Generalizací v indických podmínkách bylo skutečně jen šíření gramotnosti a vzdělanosti mezi novou vzdělanou elitou<sup>274</sup>, ovšem právě díky výhradnímu přístupu k tehdy nejvýznamnějším zdrojům kulturního i ekonomického kapitálu<sup>275</sup> prostřednictvím styku s Brity tato elita získala určující vliv na formování moderní Indie.

### Individualizace

V souvislosti s individualizací náboženství jako aspektem sekularizace v Evropě jsem hovořil o individualizaci, k níž dochází v kontextu pluralitní náboženské situace rozličných vedle sebe působících subjektů, které se vzájemně vymezují převážně doktrinálně. Tato proměna byla dána do souvislosti se zvětšeným důrazem na náboženský text – možná lze hovořit o generalizaci důrazu na autoritu textu a jeho autentickou interpretaci<sup>276</sup> -, na jeho soukromé studium, a odtud též zvnitřnění náboženství ve smyslu orientace na individuální vysoce osobní a intimní vztah k posvátnu v eliadovském smyslu.

K tomuto jednoznačně došlo i v rámci indických reformních hnutí. Jejich základem se staly vědy (konkrétně upanišady) jako závazné autoritativní texty, které by měl v ideálním případě každý studovat a o nich přemítat. Odtud například Rámmóhanův projekt překladu upanišad do bengálštiny

273 Polarita orientalismus vs. evangelikalismus (též anglicismus) odráží britské diskuse o charakteru ovládaného obyvatelstva a z nich vycházející politiky koloniální správy. Orientalisté i evangelikálové se shodli na tom, že stávající stav indické populace je tristní; zejména se to mělo týkat stavu morálky a společenských vztahů a zvyklostí. Zatímco orientalisté se domnívali, že Indii lze ze stavu úpadku pomoci renesancí jejího klasického dědictví (nejčastěji spojovaného s védským obdobím), evangelikálové považovali Indy, zejména Bengálce, a „hinduisty“, za zkažené od dávnověku a jedinou formou pozvednutí stavu indické společnosti byla podle nich jejich totální anglicizace a christianizace (David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 7, 129-144 aj.; Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press 1997, 101-117).

274 Právě prostřednictvím nového vzdělání se nový *bhadralók* vymezoval vůči ostatním segmentům společnosti (T. Bhattacharya, *The Sentinels of Culture. Class, Education, and the Colonial Intellectual in Bengal (1848-85)*, Delhi, Oxford University Press 2005, 26, 30 aj.).

275 Ke konceptu kulturního a ekonomického kapitálu viz Pierre Bourdieu, *Teorie jednání*, Praha, Karolinum 1998, 9-40.

276 Autentickou interpretaci mám zde na mysli skutečnost, že se z textu stává dokument, který hovoří k věčícímu sám za sebe a nepotřebuje odborného prostředníka.

či výuka sanskrtu v rámci lokálních center Árjasamádže. Každý měl napříště sám studovat posvátné texty, aby věděl, co je „autentický“ hinduismus a dokázal jej praktikovat ve svém životě.<sup>277</sup> Odtud také nový důraz na důsledné následování doktríny.

Tento posun lze názorně demonstrovat na příkladu Debendranátha Thákura (1817-1905), který zvnitřnil náboženství (transformoval jej tedy ve spiritualitu) natolik, že kodifikací učení Bráhmamádže ve spisu *Bráhmadharmā* (1850) odstranil Rámmóhanovskou vazbu na Šankarovu védántu a prohlásil vlastní srdce za podstatný zdroj autority, což ovšem nenechal bez zdůvodnění odkazujícího k tradici:

„Poznal jsem, že čisté srdce naplněné světlem intuitivního poznání (*ātmapratyayasiddhajñānojvalita viśuddha hṛdaya*) – to byl základ autority [posvátných textů]. [...] Čisté prosté srdce bylo základem *bráhmānismu* (*bráhmādharmar pattanabūmi*). Mohli jsme přijmout jen ty texty upanišad, které jsou v souladu s tímto srdcem. To, co tomuto srdci odporovalo jsme přijmout nemohli.“<sup>278</sup>

Ospravedlněním tohoto přístupu bylo to, že sami ršijové pravdy véd zakoušeli (*parikṣita*) a k ověření vlastním srdcem (*hrdajér parikṣá*) nabádají i nás. Upanišady neprezentují pravdu samu, slouží pouze jako prostředek jejího vyjádření v jazyce.<sup>279</sup> Podle Halbasse byla tato snaha inspirována moderním evropským hledáním východiska jistého poznání a koncepcemi inspirace a intuice. Ovšem Debendranáth se svůj přístup snažil opřít o samotné texty. Příznačné je, že jej, jak podotýká Halfass, nemohl opřít o žádnou konkrétní tradici.<sup>280</sup>

Debendranáthova interpretace založená na intuici a vlastní zkušenosti měla podle Wilhelma Halbasse významné důsledky v tom, že otevřela nové možnosti interakce s jinými náboženskými (spirituálními) tradicemi a zakládala možnost náboženské (spirituální) univerzality založené na představě, že zkušenost je tím, co spojuje veškerá náboženství.<sup>281</sup>



Ilustrace 3: Kalkatský dům rodiny Thákurů. Za dob Dvárkánátha, Debendranátha a Rabindranátha byl centrem společenského života kalkatského bhadrálóku. Dnes je zde muzeum tohoto období dějin Kalkaty. Foto autor 2006.

277 V úvodu k anglické verzi své první přeložené upanišady, *Kénópanišady*, Rámmóhan napsal, že „Tím, že tato práce osvětluje mým krajanům skutečného ducha hinduistických spisů, tedy pouze prohlášení boží jednosti, povede ve velké míře, jak věřím, k nápravě mylných představ, které s ohledem na jejich doktríny [ve společnosti] převážily. Také, jak doufám, povedu [své čtenáře] k odlišení těch pasáží véd, jež je třeba interpretovat v alegorickém smyslu, a tím tedy k nápravě těch pohoršujících zvyků, které hinduisty všeobecně zbavují nejen běžných společenských vymožeností, ale ještě často vedou k sebedestrukci nebo k obětování životů jejich přátel a příbuzných“ (Jogendra Chunder Ghose (ed.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, vol. I, New Delhi, Cosmo Publications 1982 [původně publikováno v Kalkatě 1823], 35).

278 *Autobiography of Maharshi Devendranath Tagore*, trans. Satyendranath Tagore/Indira Devi. London 1914 (reprint 1916), 161 (citováno podle Wilhelm Halfass, *Indian and Europe*, 223).

279 Wilhelm Halfass, *Indian and Europe*, 224.

280 *Ibid.*, 224.

281 *Ibid.*, 224. Z pohledu mého vymezení náboženství a spirituality je univerzalizmus možný jen jako spiritualita, náboženský univerzalizmus je protimluv.

Debendranáth se v tomto ohledu lišil od Rámmóhana Ráje, který se během studia upanišad a jejich Šankarových komentářů posunul od deistické racionální víry směrem k názoru Šankarova. Podle něj znalost *brahma* nebyla dosažitelná prostřednictvím rozumu, ale pouze prostřednictvím vědského zjevení (*šabda*)<sup>282</sup>, k jehož správnému pochopení je ale třeba rozumového vedení<sup>283</sup>. Zdálo by se, že tímto svým názorovým posunem musel uspokojit i své tradicionalistické kritiky. K tomu ovšem nedošlo, a to z důvodu, který znovu ilustruje individualizaci náboženství v důsledku modernizačních tlaků a moci tištěných médií. Jak upozorňuje B. C. Robertson, tradicionalistickým *panditům* nešlo vůbec o problematiku doktríny. S Rámmóhanem se nepřeli kvůli formě uctívání a kvalifikace pro *brahmadžňána*, ale kvůli tomu, že posunul „těžiště náboženství od hieratické autority směrem k osobní zkušenosti a od veřejného rituálu směrem k soukromému uctívání, které neurčoval status jedince ve společnosti.“<sup>284</sup>

Podobným způsobem by bylo možné ještě pokračovat, přičemž řeč by mohla být o posunech interpretací *móksi* a možností jejího dosažení, o náboženském statutu *grhasthy* nebo o konceptu *karmanu*.<sup>285</sup> Prozatím tuto otázku nechám stranou a dotknu se jí až v následující podkapitole, v níž se zaměřím na to, jakým způsobem se všechny uvedené transformace projeví v postojích a ideologii Svámí Vivékánandy a jak umožnily Vivékánandovi dosáhnout misijního úspěchu ve Spojených státech.

#### 2.4.2. Vivékánanda a transformace tradice v koloniálních podmínkách

Svámí<sup>286</sup> Vivékánanda byl pro publikum jedním z nejzajímavějších řečníků na půdě chicagského Parlamentu náboženství a po návratu do Indie byl přivítán jako hrdina. Diskurs o hinduismu, který vytvořil, se stal paradigmatem, jež utváří indické intelektuální prostředí dodnes.

V Indii i v zahraničí je Vivékánanda často vnímán jako ortodoxní vykladač Šankarovy védanty přestože se od Šankary odchyluje v několika zásadních aspektech<sup>287</sup>. Jeho hinduismus, resp. neovédanta, je zkonstruován způsobem, který v předkoloniální Indii nebyl myslitelný. Pokusím se proto vyjasnit otázku, jakým způsobem koloniální situace Vivékánandův diskurs formovala a jakým

282 *Šabda* je jedním z prostředků dosažení pravdivého poznání (*pramána*), jež rozlišuje klasická indická teorie poznání (*pramánašástra*). *Šabda* znamená „zvuk“, konkrétně větu vyřčenou kompetentním řečníkem nebo/a zaznamenanou v autoritativním textu. Jak bylo výše řečeno, ústřední roli měla v Šankarově advaitové védantě, ale za hlavní zdroj poznání byla považována ve většině klasických filosofických tradic vyjma buddhismu, lókjáty a vajšéšiky (srov. J. N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press 2002, 24-30).

283 Jogendra Chunder Ghose (ed.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, vol. I, New Delhi, Cosmo Publications 1982, 37.

284 Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India*, New Delhi, Oxford University Press 2001, 170.

285 Souhrnně se moderními interpretacemi tradičních konceptů zabývá Arvind Sharma, *Modern Hindu Thought. An Introduction*, New Delhi, Oxford University Press 2005.

286 Přepřacovaná verze přednášky „Hinduism between East and West: Swami Vivekananda nad Challenges of Modernity“ přednesené na mezinárodní konferenci Central European Religious Studies, *Religious Change*, Bratislava 23. - 25. října 2006. Příspěvek bude součástí sborníku z konference (v tisku).

287 Jedná se především o otázky autority véd a prostředků k dosažení móksi (Anantanand Rambachan, *The Limits of the Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, Delhi, Sri Satguru Publications 1995, 50-56).

způsobem tato skutečnost podminila jeho velký úspěch ve Spojených státech.

### Problém bengálského *bhadralóku*

Svámí Vivékánanda byl svým původem<sup>288</sup> příslušníkem bengálského středostavovského *bhadralóku*. Členové zejména tohoto segmentu společnosti utvářeli skupinu okolo Šrí Rámakrišny. *Brahmalók* na jedné straně sám byl vrstvou částečně westernizovaných intelektuálů, na straně druhé to byla společnost, která byla schopna poskytovat patronát tradiční inteligenci přicházející z venkovských oblastí Bengálska. Britskými ekonomickými i administrativními zásahy byly výrazně narušovány tradiční ekonomické a sociální vztahy. S tím začaly vysychat také tradiční formy patronské podpory inteligence.<sup>289</sup> Právě z důvodu vysychání zdrojů příjmu tradičních intelektuálů a bráhmanů přišel hledat nové posluchače do Kalkaty také Šrí Rámakrišna, který se tak stal novým typem gurua pro *bhadralók*.<sup>290</sup>

Ve skutečnosti k sobě nepřitahoval vyšší vrstvu *bhadralóku*, ale malé úředníky (*čákri*) a také studenty.<sup>291</sup> Právě tyto dvě skupiny byly nejvíce postižené viktoriánskou disciplínou práce a jejího časového rozvrhu a rasistickým (či spíše diskriminujícím) chováním svých anglických nadřízených. Tito lidé nebyli ve skutečnosti příliš bohatí, což je připoutávalo k jejich skromným zaměstnáním. Nejprve díky přízni Kešabčandry Séna vůči Rámakrišnovi a později díky Vivékánandově reinterpetaci učení jeho učitele se Rámakrišnův kult stal atraktivním také pro vyšší vrstvu *bhadralóku*.<sup>292</sup>

Anglické vzdělání přivyklo *bhadralók* evropskému myšlení a zvykům, sdíleli evropský racionalistický a vědecký pohled na svět a byli nakloněni sociálním a náboženským reformám. Revivalismus, filantropie a patriotické snahy byly integrální součástí jejich života. Šrí Rámakrišna, téměř negramotný vesnický kněz s nepochopením pro formální vzdělávání, ale také pro sociální aktivismus, s odporem k logicko-rationální argumentaci vlastní evropské filosofické tradici, člověk,



Ilustrace 4: Rámakrišna se svými posluchači.  
Zdroj: CD "Bhagavan Sri Ramakrishna & Holy Mother Sri Sarada Devi".

288 Vivékánandův původ v rodině příslušníka *bhadralóku* Bišvanátha Datty, jejíž kulturní prostředí bylo „směsí indomuslimských a nových indo-anglických obyčejů...“ (Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered. Perception of the West in Nineteenth-Century Bengal*, Delhi, Oxford University Press 2002, 223), stejně jako jeho kritické myšlení a obeznamenost s evropskými vědami a dějinami a jeho dobrý základ pro právnickou kariéru, jsou obecně známé.

289 David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 108.

290 Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 293-294.

291 Ibid., 285.

292 Podrobněji se k roli Kešabčandry Séna a Vivékánandy vyjadřuje Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 290 a 345.

který namísto toho (jako vzdělanec orálního stylu) užíval podobenství a přirovnání, jež vyjadřoval ve „venkovském jazyce kazatelů a básníku předkoloniálního Bengálska,<sup>293</sup> byl pro tyto anglicky vzdělané a sociálně angažované lidi představitelem něčeho cizího. Být v jeho blízkosti znamenalo být v blízkosti ústní tradice, od níž byli odcizeni. Byl to právě tento rozpor mezi tradicí, kterou Rámakrišna představoval, a mezi tradicí, kterou tito intelektuálové pod vlivem orientalismu spojovali spíše s literaturou v sanskrtu, co vedlo pozdější Rámakrišnúv máth a misi k takovému důrazu na Rámakrišnúv status avatára údajně naprostý soulad jeho poselství s védántou.

Rámakrišna byl zásobárnou primárně orální moudrosti zaznamenané ve frázích a příbězích, které jeho literárně vzdělaným posluchačům imponovaly tak jako lidové příběhy v Evropě jejich romantickým sběračům a které dokázali přijmout jen tím, že je částečně přizpůsobili literárnímu učení védanty. „Návrat“ k tomuto „cizímu“ mohl proto sloužit jako útočiště před odcizením a v důsledku některých konkrétnějších rysů Rámakrišnova učení také jako únik z koloniální poroby.<sup>294</sup>



*Ilustrace 5: Mahendranáth Gupta známý jako M., autor Šrí Rámakrišnakathámrtý. Učitel a jeden z Rámakrišnových žáků z řad hospodářů. Nikdy se nestal členem Rámakrišnovy misie. Jednu kapitolu mu věnoval Paul Brunton v Tajnostech indických a Weinfurter v Mystickém sborníku. Zdroj: CD "Bhagavan Sri Ramakrishna & Holy Mother Sri Sarada Devi".*

„Cizost“ Rámakrišny si nicméně vynucovala nějakou formu zprostředkování. Jak uvádí Partha Chatterjee, zprostředkujícím činitelem nebyl nikdo jiný než *bhadralók samotný*.<sup>295</sup> Jeden ze způsobů, jakým tato mediace probíhala, vyjadřuje svými specifickými jazykovými prostředky bengálská *Šrí Šrí Rámakrišnakathámrtá* (na Západě známá jako *Gospel of Sri Ramakrishna*) napsaná Mahendranáthem Guptou. V tomto záznamu Rámakrišnova života a jeho rozmluv se žáky a četnými významnými osobnostmi tehdejšího bengálského společenského života „venkovský hovorový idiom užívaný Rámakrišnou [...] [kontrastuje] s čistou formálností nové psané prózy Kalkaty devatenáctého století“<sup>296</sup> a tuto prózu nadto často doprovází sanskrtské termíny, anglické fráze a citace a dokonce i anglické nadpisy uvádějící pasáže, v nichž se Rámakrišna vyjadřuje k otázkám filosofické povahy. Podle Parthy Chatterjee sloužil poslední uvedený prvek jako prostředek ke „vzbuzení dojmu, že Rámakrišna řeší stejné otázky jako evropská filosofie“<sup>297</sup>.

293 Partha Chatterjee, „A Religion of Urban Domesticity: Sri Ramakrishna and the Calcutta Middle Class“. in: P. Chatterjee - G. Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, New Delhi, Oxford University Press 2005, 42.

294 Podrobněji se otázce, proč Rámakrišna získal v koloniální situaci přízeň zejména v prostředí *čákríú* věnuje Sumit Sarkar („Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 292-314).

295 Partha Chatterjee, „A Religion of Urban Domesticity...“, 44, 45, 51, 65n.

296 Ibid., 42.

297 Partha Chatterjee, „A Religion of Urban Domesticity...“, 42-44.

Proto tvrdím, že prvním významným předpokladem Vivékánandova úspěšného působení na Západě byla skutečnost, že dříve než vůbec mohl oslovit západní publikum, byl nucen zprostředkovat Rámakrišnovu *bhaktické* učení sám sobě, aby jej byl schopen vstřebat a přijmout.

Narasingha P. Sil popisuje možná až příliš vyhoceně, jak byl Naredranáth, mladý student vysoké školy obeznámený dobře se západním racionalismem a pragmatismem, pobouřen bizarním chováním „dakšíněšvarského blázna“. Když se Rámakrišna rozhodl přenést na něj tradiční cestou svou nadpřirozenou moc, Naren odmítl slušně, ale rezolutně.<sup>298</sup> Sil dokonce podezřívá Vivékánandu z toho, že se stal pravidelným návštěvníkem Dakšíněšvaru proto, aby ve své nouzi po smrti otce, neschopen najít v důsledku již tehdy existujícího převisu nabídky vzdělané úřednické pracovní síly, získal skrze Rámakrišnu přístup ke kalkatským elitám.<sup>299</sup>

Ve Šjámputuru, kde Rámakrišna se svými žáky pobýval krátce před svou smrtí, se ale Naren, podle Sila, počal proměňovat ve vůdčí osobnost mezi Rámakrišnovými „ovečkami“ (koneckonců sám Rámakrišna pro něj měl vždy slabost; patrně v důsledku homosexuální náklonnosti, jak dokládá Sil<sup>300</sup>). Později, už jako Svámí Vivékánanda, se ale rozhodl prezentovat Rámakrišnu světu v úplně jiném světle než jako bláznivě oddaného bhaktu Kálí. Sil uvádí, že to nebylo dříve než v roce 1894, kdy se Svámí definitivně rozhodl pro védántu jako základ své světové misie.<sup>301</sup>

Vivékánanda Rámakrišnův odkaz zásadním způsobem proměnil. Tuto proměnu lze ve zkratce charakterizovat jako zásadní posun v povaze Rámakrišnovy sádhany na čtyřech úrovních:

1. Od venkovského jazyka k angličtině nebo čisté sanskrtizované bengálštině.<sup>302</sup>
2. Od Rámakrišnova tantrismu, venkovských kultů a *bhakti* k cestě poznání (*džňána*) a vysoce sofistikované védátské filosofii.
3. Od niterně prožívané *bhakti* (která byla podle Sarkara právě pro *čákríe* nástrojem úniku ze zapřaženosti v koloběhu striktně dodržované pracovní doby a nevybíravého chování britských nadřízených) směrem ke *karmanu* interpretovanému jako sociální pomoc.<sup>303</sup>
4. Od nízko postavených *čákríú* směrem k vysoko postavenému *bhadralóku*.<sup>304</sup>

Toto schéma je samozřejmě zjednodušující, ale postačuje jako hrubé uvedení do problematiky Vivékánandovy konstrukce hinduismu, které se budu nadále věnovat.

298 Narasingha P. Sil, „Vivekánanda's Rāmākṛṣṇa: An Untold Story of Mythmaking and Propaganda“, *Numen* 40 (1993), 44.

299 Ibid., 42-43.

300 Ibid., 41-42.

301 Ibid., 46.

302 Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 346.

303 Ibid., 347.

304 Ibid., 345-346.



## Přednáška o hinduismu

V poslední kapitole této práce se budu Vivékánandově poselství pro Západ a jeho vyznění u nás věnovat obsáhleji. Pro celkové uvedení do této problematiky a pochopení otázky Vivékánandovy konstrukce hinduismu v koloniálních podmínkách postačí prozatím vyjít z jeho úspěšné přednášky přednesené na Parlamentu náboženství roku 1893. Podle mého soudu tato přednáška obsahuje ve zhuštěné podobě prakticky vše, co Vivékánanda šířil prostřednictvím četných následujících přednášek v Americe i Evropě. Co tedy prezentoval ohromnému chicagskému publiku? Shrnuto do několika bodů v zásadě toto:

- 1) Hinduismus jako univerzální světové náboženství založené na textech véd. Védami nicméně nemyslel – aspoň když hovořil k západnímu publiku – žádné knihy, ale univerzální duchovní



*Ilustrace 6: Univerzální náboženství - "Univerzální chrám": nový Rámakrišnáňv chrám v Čennai. Náboženskou univerzálnost má chrám reprezentovat svou architekturou kombinující prvky charakteristické pro sakrální stavby různých náboženských tradic. Foto autor 2006.*

zákony objevené ršiji a analogické zákonům objevovaným přírodními vědami.<sup>305</sup>

- 2) Bylo to tedy „vědecké náboženství“ založené na přímém zakoušení absolutna (tj. božství či Boha). Právě zkušenost byla podle Vivékánandy společným základem všech náboženství, náboženství a vědy, a tedy vědecký pramen náboženství vůbec.<sup>306</sup> Všechna náboženství kromě hinduismu se ale od tohoto zdroje odchýlila a omezila se na pochybnou sféru víry a dogmatismu.

Hinduisté se vyznačují, tvrdí Vivékánanda tím, že odmítají věřit v to, co nemohou zakusit. „Pokud je v člověku [hinduistovi] duše, jež není hmotou, pokud existuje nějaká milostivá vesmírná Duše, bude k Ní směřovat přímo. On Ji musí vidět, jen to dokáže zničit jeho pochybnosti.“<sup>307</sup>

- 3) Hinduismus jako hledání univerzální moudrosti. Svrchovaně tolerantní náboženství, jež v sobě dokáže absorbovat všechny formy lidského úsilí o dosažení nejvyššího cíle. Náboženství bez jakéhokoliv dogmatu, náboženství, které není ničím více, než souborem rozmanitých způsobů jak poznat Boha.<sup>308</sup> Tuto všezahrnující toleranci hinduismu Vivékánanda dovozoval na základě své teorie o rozdílech v intelektuální i emocionální výbavě lidí a na svém pojetí kulturní relativity.

305 CWSVI, 6.

306 CWSVI, 16

307 CWSVI, 13.

308 CWSVI, 13.



- 4) Hinduismus jako filosofie – doktrína -, která nemá nic společného s kritizovanými sociálními institucemi v Bengálsku i celé Indii (jako kastovníctví, satí aj.). Naopak, Vivékánand prezentoval hinduismus jako základ, na němž může být postavena kritika a pomalá kontinuální reforma těchto institucí.
- 5) Hinduismus jako náboženství, které nabízí dosažení nejvyšších duchovních aspirací (*móksa*) všem bez rozdílu (rasy, národa, kasty...), stejně sannjásinům jako hospodářům (grhastha) připoutaným ke svým sociálním povinnostem<sup>309</sup>.
- 6) Hinduismus jako náboženství, v němž je člověk odpovědný za svůj vlastní osud, jako filosofii advaita védánty, jejímž prostřednictvím by člověk měl poznat, že ve své skutečné podstatě je čistým a dokonalým duchem (Self), absolutnem o sobě (Absolute itself).<sup>310</sup>
- 7) Hinduismus jako náboženství, které je v souladu s vědou a racionalitou, ale přitom zároveň náboženství, které díky svému zkušenostnímu založení poskytuje prověřitelné prostředky průniku za omezenou oblast racionálního, do nejhlubších dimenzí pravdy.

Takto vyložený hinduismus je něčím naprosto odlišným od toho, jak vnímali soudobou situaci v Indii misionáři a orientalisté, ale zároveň téměř dokonale odpovídá tomu, jak orientalisté vnímali náboženství védské Indie. Téměř vyznívá jako konstrukt stvořený speciálně pro uši tehdejších Američanů a Evropanů zažívajících věk ohromné expanze a úspěchu vědecké racionality, ale s tím i touhu po znovuokouzlení světa, který je chladně vypočítavý a vypočitatelný, bez tajemství a bez hlubšího základu. Není tomu ovšem tak. Existoval samozřejmě jistý rozdíl mezi tím, s čím Vivékánanda oslovoval své západní posluchače a s čím promlouval ke svým krajanům. Tento rozdíl se ale v zásadě nedotýkal základních principů přednesených v uvedené přednášce.<sup>311</sup>

### Vivékánandovo poselství a koloniální situace

Je dobře možné, že Vivékánandovu konstrukci hinduismu ovlivnila jeho snaha vyložit jej přijatelným způsobem západním posluchačům. Narasingha P. Sil poukazuje na skutečnost, jak

309 Ve skutečnosti tento prvek byl přítomen již v Rámakrišnově učení a lze jej dobře chápat s ohledem na sociální status a roli většiny jeho oddaných z řad *bhadralóku*: hospodářů ve středním věku, úředníků s rodinami, které museli živit. Vivékánanda ale tento prvek vztáhl nadto k sociální angažovanosti a spojil se svým porozuměním pro problémy chudých, sociálně vyloučených a pro zotročené indické ženy. Proto také zásadním způsobem pozdvihl náboženskou hodnotu vykonávání domácích povinností bez připoutanosti. Argumentaci k tomuto tématu ale v *Přednášce o hinduismu* příliš nepropracoval. Nejvíce se jím zabýval ve svých přednáškách o *karmajóze*, jimž se budu věnovat v závěrečné kapitole této disertace.

310 *CWSVI*, 9-10.

311 Jak ukazuje Anantanand Rambachan, Vivékánanda na Západě více než v Indii zdůrazňoval abstraktní autoritu véd jako „pokladnice duchovních zákonů objevených různými lidmi v různých dobách“ (*CWSVI*, 6-7) a jejich rovnocennost s jinými náboženskými písmi. V Indii více zdůrazňoval jejich autoritu jako posvátných spisů hinduismu a spisy ostatních náboženství kladl do protikladu k nim jako spisy méněcenné. Ve skutečnosti jim přikládal ve vztahu k védám stejně podřadné postavení jako indickým spisům se statusem *smrti*. Platnost *smrti* byla v tomto vztahu odvozena od souladu s výroky spisů považovaných za zjevené (*šruti*). Vivékánanda zdůrazňoval závislost *smrti* na *šruti* proto, aby mohl na základě výroků *šruti* efektivně kritizovat sociální pořádky v Indii. (Anantanand Rambachan, *The Limits of the Scripture*, 56-59). Uplatněním této analogie ve vztahu ke spisům jiných náboženství založil jejich autoritu na souladu s védami, tj. s jeho védántou. V kapitole Rámakiršnovská tradice v českých zemích se budu obsáhleji věnovat Vivékánandově strategii inkluze všech náboženství v hinduismu.

Vivékánanda úpěl nespokojeností nad bengálskými i madráskými životopisy Rámakrišny, protože byly příliš poplatné tradičním hagiografiím, příliš názorně popisovaly Rámakrišnovu bhaktické „bláznovství“ a extáze, otevřeně hovořily o sexuálních záležitostech a lpěly na přímých svědectvích Rámakrišnových tranzů a zázračných skutků. Nepopisovaly Rámakrišnu jako univerzálního proroka akceptovatelného pro západní posluchače a nebyly *originální*.<sup>312</sup>

„Straňte se všech nevhodných neslušných zmínek o sexu atd. [. . .], protože jiné národy považují mluvení o takových věcech za vrcholně nevhodné a jeho životopis v angličtině bude čten na celém světě. Četl jsem bengálský životopis, který mi byl zaslán, a ten byl plný takových slov. [. . .] Tak buďte opatrní, pečlivě se vyhýbejte takovým slovům a takovému vyjadřování.“<sup>313</sup>

Přesto není nutné předpokládat, že Vivékánanda musel právě kvůli Západu konstruovat



*Ilustrace 7: Ghát pod hlavní branou Dakšinešvarského chrámu Káli, v němž Rámakrišna sloužil, a kde jej navštěvovali jeho příznivci a žáci. Foto autor 2006.*

hinduismus způsobem, jakým to učinil. I ve starostlivé redakci a kanonizaci Rámakrišnova života byla nejen snaha oslovit Západ, ale také snaha sjednotit indický „národ“ pod jedním praporem. Ve stejném dopise Vivékánanda dále nabádá, aby byly v Rámakrišnových životopisech akcentovány jeho láska, jeho moudrost, učení a jeho eklekticismus:

„To je to správné téma. Život Šrí Rámakrišny byl výjimečným světlem, které umožňuje člověku nazřít hinduistické náboženství v celé jeho šíři. On byl praktickou lekcí veškerého teoretického učení zaznamenaného v šástrách (spisech). On ukázal svým životem to, co ršijové a avatáři skutečně chtěli učít. [...] Ten muž v jednaapadesáti letech svého života žil pět tisíc let duchovního života národa a stal se tak praktickou lekcí pro budoucí generace. Vědy mohou být vyjasněny a šástry uvedeny v soulad jeho teorií *avasthá* nebo stádií – tím, že nesmíme pouze tolerovat ostatní, ale skutečně je k sobě přivínout, tím že pravda je základem všech náboženství.“<sup>314</sup>

Způsob, jakým Vivékánanda hinduismus konstruoval, natolik odpovídal potřebám koloniální situace, že až udivuje, nakolik si musel být vědom svého postavení v dějinách a z toho plynoucího úkolu.

Jak upozorňuje Shamita Basu, Vivékánanda hrál významnou roli jako prostředník mezi hinduistickým revivalismem a snahami o modernizaci ve stylu Bráhmamádže.<sup>315</sup> Usiloval o modernizaci indické společnosti, ale zároveň s tím zavrhoval radikální reformy a lpěl na uchování tradic a distinktivní (vůči tomu, co přicházelo ze Západu) indické identity. Na jedné straně

312 Narasingha P. Sil, “Vivekánanda's Rāmakṛṣṇa...“, 56-55.

313 Dopis z 30. listopadu 1894 Alasingovi, *CWSV* V, 53, citovaný také v Narasingha P. Sil, “Vivekánanda's Rāmakṛṣṇa...“, 54.

314 *CWSV* V, 53.

315 Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*, 132nn.

konstruoval hinduismus jako univerzální náboženství, ale na straně druhé svázal indickou identitu právě s hinduismem natolik, že se jeho diskurs stal časem velmi efektivním nástrojem nacionalistické agendy.<sup>316</sup> Navíc do svého hinduismu téměř imperialisticky zahrnul i buddhisty a džinisty, ale zároveň jej vymezil dostatečně široce na to, aby se v něm mohla většina těch rozmanitých komunit cítit relativně pohodlně a přijmout tuto identitu.

Vivékánanda ve svém diskursu efektivně oddělil hinduismus jako náboženství od sociálních zvyklostí, aby je zbavil náboženské legitimizace. Zároveň narýsoval ostrou dělicí čáru mezi autoritativními texty *šruti* a tradicí *smrti*, takže si nejvyšší náboženskou legitimizací podložil vlastní kritiku stávajících sociálních institucí a na ní založené reformní úsilí. Na základě autority *Bhagavadgíty*, která v tomto období díky reformistům i obrozencům, jimž se její učení náramně hodilo, začala svůj vzestup na pozici indické „Bible“, a za použití jejího konceptu jednání nemotivovaného touhou (*niškáma karma jóga*) byl schopen ospravedlnit i radikální odklon od monastické tradice v tom, že obdařil Rámakrišnúv máth a misii dosud nevídanou sociální agendou.<sup>317</sup>

Tím, že vědu umístil do nitra indického náboženství a dějin indické kultury, ji učinil pro Indy akceptovatelnou. Poukazem na harmonii mezi vědou a hinduismem nadto prokazoval hinduistickou nadřazenost nad křesťanstvím, jež bylo od osvícenství chápáno spíše jako překážka svobodnému myšlení. Poukázáním na to, že náboženství a věda se nemusí nutně vylučovat, položil základy alternativnímu modelu modernizace oproti tomu, který operoval v západních podmínkách.

„Epistemologický základ evropské moderny byl založen na teorii oddělení rozumu a náboženství. Sebe-porozumění nacionalismu v Indii ke konci devatenáctého století dobře porozumělo tomu, že úspěšná konstrukce národní identity závisí na schopnosti předložit alternativní epistemologii schopnou zásadně zpochybnit tuto tezi.“<sup>318</sup>

Vivékánanda učinil mnoho, aby zrušil základní tezi o protikladu náboženství a racionality, na níž stála evropská moderna v osvícenském pojetí.

Vším tím dokazoval Vivékánanda klamnost názorů o úpadku Indie. Indie má problémy a mnoho věcí je třeba změnit, připouštěl Vivékánanda, ale Indie zároveň disponuje všemi nástroji potřebnými k tomu, aby byl tento stav změněn. A tyto nástroje, argumentoval dále, byly ty stejné nástroje, kterými mohly být napraveny vady a nedostatky radikální jednostranně materiální a racionální modernizace evropského stříhu. Hinduismus se v této konstrukci stal prostředkem povznesení celého lidstva a dosažení vyššího stupně civilizace. To bylo přesně to, argumentoval Vivékánanda, čím ještě měl indický národ přispět světovým dějinám.

316 Indická identita postavená na zužitkování orientalistického diskurzu nevyhnutelně musela být „hinduistická“, protože označení „hindu“ a „indický“ v orientalistickém diskursu splynula v jedno právě v důsledku lokalizace „zlatého věku“ do před-islámské indické historie, a to bez ohledu na to, že životní styl zejména vyšších vrstev indické společnosti vykazoval vysokou míru prolnutí islámských a před-islámských kulturních prvků.

317 David Miller, „Modernity in Hindu Monasticism: Swami Vivekananda and the Ramakrishna Movement“, *Journal of Asian and African Studies* 1, 34 (1999), 119-123.

318 Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*, 145.

Podobně Vivékánanda namířil své argumenty i proti západní kritice hinduistického polyteismu a pověry. Žádný polyteismus, tvrdil Vivékánanda, v hinduismu nikdy nebyl. To, co je nazýváno polyteismem, není nic jiného než přirozený mechanismus myšlení, který působí v islámské a křesťanské spiritualitě stejně jako v indické<sup>319</sup>. Pro pověru Vivékánanda ve skutečnosti neměl o nic větší pochopení než Voltaire nebo David Hume. Byl nicméně schopen vypořádat se s ní prostřednictvím svého pojetí konceptu *všeobecnosti* umožňující integrovat pluralitu uznaných forem zbožnosti (*adhikári-bhéda*).<sup>320</sup> Tím také narozdíl od elitářských, čistě modernizačních hnutí jako Rámmóhanova *Bráhmamádž*, dokázal zahrnut do svého hinduismu i rozmanité lidové, lokální, kmenové a jiné tradice a oslovit široké masy lidu. Za skutečný problém ale považoval bigotnost, kterou spojoval s křesťanským působením v Indii,<sup>321</sup> a zaslepující netoleranci, která chce každého podřítit stejnému modelu víry a stejným zvyklostem bez ohledu na individuální a sociální odlišnosti.<sup>322</sup> A tak Vivékánanda tím, čím spojoval indickou rozmanitost do jediného národa, oslovoval na Západě liberální publikum, které nesneslo církevní autoritu, ale ani představu „odkouzleného“ světa.

Jednalo se totiž především o útok na misijní tlak křesťanů v Indii i osvícensky motivovanou kritiku hinduismu. To byly dva zdroje podřívající indické sebevědomí a identitu. Orientalistická kritika hinduismu měla spíše osvícenské kořeny a vykazovala značnou míru univerzalizmu a humanismu. Křesťanská (spíše protestantská)<sup>323</sup> byla výrazně evropocentrická. Orientalisté kritizovali hinduismus, stejně jako osvícenci křesťanství, jako snůšku pověr. Ovšem filosoficko-náboženské myšlenky upanišad, tedy védanty – zejména advaitové (nedvojné) – působily díky své abstraktnosti a filosofickému monismu (v některých interpretacích panteismu) na osvícence dojmem deistického „přirozeného náboženství“ rozumu, vzdáleného veškerých excesů náboženské pověry. Advaitová védánta, se proto mohla stát pro hinduistické konfrontace se Západem vhodným východiskem. Orientalisté i evangelikálové kritizovali „modloslužebnictví“, domnělou amorálnost

319 Vivékánanda zde vychází z teorie, podle níž člověk nevyhnutelně váže abstraktní představy na konkrétní asociace (CWSVI, 15-16).

320 Jeho interpretace konceptu *všeobecnosti* umožňující integrovat pluralitu uznaných forem zbožnosti (*adhikári-bhéda*) nicméně asimilovala lidové formy jen jako podřadné náboženské projevy v hierarchickém systému, jehož vrcholem byla advaitová védánta (Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 325-327). Základem pro tento inkluzivizmus byl nicméně Rámakrišňův *yata mat tata path* („kolik náhledů tolik cest“) (Narasingha P. Sil, „Vivekánanda's Rámakršna...“, 47).

321 K problematice bigotnosti a fanatismus se Vivékánanda ostře vyjadřoval i na chicagském Světovém parlamentu náboženství (1893) jak ve své hlavní přednášce, tak v odpovědi na uvítací proslov (CWSVI, 4, 15).

322 CWSVI, 17.

323 Uvedené dělení je zjednodušené. Například baptistického misionáře a profesora *Koleje ve Fort William* Williama Careyho lze těžko označit jako evangelikála. Přesto se v diskusích uvnitř okruhu orientalistů neklonil k té variantně renesance, která stavěla na šíření klasické sanskrtské vzdělanosti, ale zastával strategii kultivace živých indických jazyků a šíření výdobytků evropské vzdělanosti jejich prostřednictvím. Rozdíl byl dán právě tím, že jeho interpretace evropské renesance nebyla klasicistní, ale protestantská a reakční (jeho misionářští kolegové Fountain a Ward byli koneckonců britskou policií vedeni jako šířitelé myšlenek francouzské revoluce a celá misie podezřelá z jakobinství); podstatou obrody evropského ducha nebylo překonání jha temného středověku prostřednictvím návratu k antice, ale prostřednictvím masového šíření vědy a vzdělání v národních jazycích (David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance*, 156).

indické společnosti projevující se v „amorálních“ příbězích o božských bytostech i v „zavržených“ zvycích jako *satí*, v zotročení žen a postavení vdov, chrámové prostituci, kulínské polygamii a ze všeho nejvíce v kastovním systému. Narozdíl od evangelikálů se ale orientalisté domnívali, že tyto projevy amorálnosti jsou důsledkem úpadku s možností renesance „zlatého věku“.

Měla-li být za této situace vytvořena a udržena stabilní hinduistická identita, bylo třeba uvést hinduismus do souladu s racionalismem osvícenství a uskutečnit orientalistický ideál renesance, a tím eliminovat kritiku ze strany křesťanských misí; hinduističtí intelektuálové pak mohli proti křesťanství vystupovat ze stejné racionalistické pozice jako osvícenci. Oproti osvícenskému racionalismu ale bylo třeba položit důraz na hodnotu náboženského prvku v indické tradici a prokázat její životaschopnost v moderním světě.

Zároveň ale bylo třeba nové náboženství, které mělo být páteří indické identity, přizpůsobit životnímu stylu nové elity. To Vivékánanda zajistil svou čtyřdílnou reinterpetací Rámakrišnovy sádhany. Podobně jako Rámmóhan Ráj vyšel ze Šankarovy védánty, jíž pojal jako nejpravdivější výraz, jádro hinduismu. Stejně jako Rámmóhan se ale odchýlil od Šankary ve svém důrazu na boží milost a rovnost všech lidí, včetně šúdrů a žen, s ohledem na možnost dosažení *móksi* (či *brahmadžňána*). Stejně jako on obdařil vykonávání sociálních povinností hospodáře (*grhastha*) spásným účinkem<sup>324</sup> v konceptu *karmajógy*<sup>325</sup> a propagoval moderní vzdělávání i *samostudium* klasických textů, ale i Bible aj. Přesunul autoritu textů do osobní zkušenosti a na ní založil mýtus o nezměrné hinduistické toleranci a učinil indické náboženství univerzálním.

Novou situaci moderního izolovaného individua zhodnotil ve své interpretaci advaitové identity „Já“ (*átman/Self*) a Boha (*brahma/God*), jíž povzbuzoval Indii k sebevědomí a podněcoval k aktivní činnosti pro zlepšení podmínek života v indické společnosti a k převzetí osudu porobené společnosti do vlastních rukou.<sup>326</sup> Stejně jako v indickém kontextu zdůrazňoval i na Západě neomezenou moc a schopnosti „Já“,<sup>327</sup> ale na Západě muselo navíc efektivně působit to, jakým způsobem prohlásil advaitový ideál jednoty za neskonale praktický:

„Ideály náboženství musí zahrnout celé pole života, ideály náboženství musí proniknout veškeré naše myšlenky a

324 Šankara přiznával možnost dosažení *brahmadžňána* (konečné poznání brahma) pouze *sannjásinům*. *Karma* v jeho pojetí ještě byla rituální činností, nikoliv každodenní prací (Bruce C. Robertson, *Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India*, 170, 154-5; Anantanand Rambachan, *The Limits of the Scripture*, 115-116).

325 Zatímco v tomto ohledu mohl stavět na učení svého guru Rámakrišny, kanonizace Rámakrišny jako advaitového védántisty byla zjevně dalekosáhlou transformací Rámakrišnova vřelého vztahu oddané a naprosté závislosti k Matce Kálí jako zjevně osobně a odděleně vnímanému božstvu (srov. Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 343; Narasingha P. Sil, „Vivekánanda's Rámakṛṣṇa...“, 38-39, 43, 45nn).

326 Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*, 36nn.

327 Marie Louise Burke popsala Vivékánandovo poselství během jeho poslední návštěvy v Americe takto: „Člověk je duše, zde a nyní! Poznejte to! Projevte to! ... [B]yl by nejradši, kdyby všude muži i ženy byli dostatečně odvážní a silní na to, aby dokázali uchopit jednoduchou pravdu, že člověk sám – skutečný člověk – je jedno nekonečné bytí.“ (Marie Luise Burke: *Swami Vivekananda. Prophet of the Modern Age*, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture 2000 [reprint vydání z r. 1974], 57-58).

více a více též naše jednání. ... Jestliže je jakákoliv teorie zcela neuskutečnitelná<sup>328</sup>, stává se bezcennou intelektuální gymnastikou.<sup>329</sup>

Izolovanému jednotlivci poskytl takový způsob harmonizace ideologie a skutečnosti individualismu s potřebou harmonického začlenění do kosmického řádu<sup>330</sup>, jaký hledali romantici a částečně nabídl nacionalismus a jaký se později ukázal neobyčejně vitální ve spiritualitě New Age.<sup>331</sup>

### **Kolonialismus a identita: Vivékánandův hinduismus a Západ**

Hinduismus, který Vivékánanda prezentoval svým posluchačům v Chicagu i během následujících let působení na Západě, oslovoval západní publikum z prostého důvodu: byl adekvátní odpovědí na výzvy západní modernizace v koloniálních podmínkách. Koloniální situace, v níž se Vivékánandův diskurs zrodil, byla Evropany vytvořena v důsledku jejich především ekonomické převahy podmíněné probíhající modernizací. Modernizace ale současně s tím byla v kolonii šířena prostřednictvím britské nadvlády, konkrétně zejména racionální byrokratické správy. Podřízení této správě a styk s ní vedl k formování moderních náboženských a spirituálních asociací a hnutí.

Je proto snadno pochopitelné, proč je Rádža Rámmóhan Ráj, první moderní hinduista, nazýván „otcem moderní Indie“. Po jeho smrti kalkatské noviny *Christian Intelligencer* napsaly, že „Ráj byl zatracen všemi ne-křesťany“<sup>332</sup>. V protikladu k Rámmóhanovi se stal Vivékánanda úspěšným zprostředkovatelem modernizace a tradice. Jako moderní racionalista, člověk, který byl ve Spojených státech označen za „vzdělanějšího než všichni naši profesori dohromady“<sup>333</sup> a jemuž bylo nabídnuto křeslo na Harvardu<sup>334</sup>, byl schopen probouzet nové sebevědomí prostřednictvím hinduismu, který se přes svou zjevnou modernost vehementně dovolával tradice a místo její radikální přestavby propagoval pomalou změnu toho, co Indii drželo v podřízeném postavení, a zachování všeho, co jí umožňovalo zvednout hlavu. Jako liberál vyžadující a ospravedlňující potřebu respektu k individuálním i kulturním odlišnostem byl schopen sjednotit rozmanitost indického obyvatelstva pod zastřešující jednotou hinduismu.

Zrušil základní tezi o protikladu náboženství a racionality, na níž stála evropská moderna v osvícenském pojetí, ve své situaci skutečně modernu překonal. Přesvědčoval Indii, že skutečně

328 Srovnej s Masarykem: „Vědění jehož nemožno žít, činí člověka fantastickým, přivádí k pošetilému hloubání, tvoří neukojitelné potřeby, odnímá chuť k užitečné práci a vede konečně k omrzlosti“ (Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda*, 72).

329 Swami Vivekananda, „Practical Vedanta“, in: *CWSV* II, 291 (text z přednášky proslovené v Londýně 10. listopadu 1896).

330 K problému potřeby znovunalezení jednoty v rámci moderní individualizované společnosti Dušan Lužný, *Hledání ztracené jednoty. Průnik nových náboženství a ekologie*, Brno, Masarykova univerzita 2004.

331 K významu „Já“ (*Self*) v New Age viz Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell Publishers 1996.

332 Bruce C. Robertson, *Raja Rammohan Ray*, 50.

333 Thus he was introduced by professor Wright, professor of Classics at Harvard (Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered*, 229).

334 Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered*, 229.

moderní se může stát jen tehdy, když svou tradici zachová, a Západ o tom, že z Indie přichází univerzální náboženství, které není anti-modernistické, ale rozvíjí modernu směrem k vyšší humanitě. Dokázal své krajany i lidi na Západě utvrdit v představě, že v rámci náboženství hinduismu se protiklady rozumu a nerozumu, náboženství a vědy, individuálního a sociálního ve skutečnosti nevyklučují, ale doplňují se. Podařilo se mu vytvořit dojem, že Indie je schopna kráčet cestou alternativní modernizace, která neničí tradici, a tím řeší nedostatky, které vyprodukoval radikální rozchod s tradicí v rámci modernizačních legitimizací Západu. Proto byl schopný oslovit úspěšně západní publikum zejména v době okolo přelomu 19. a 20. století, kdy modernizace rozkládala tradiční instituce na Západě tak zjevně, že se dojem krize mezi intelektuály, elitními i druhého řádu, šířil jako epidemie.

### **3. Okultismus jako moderní spiritualita**

Okultismus, esoterismus či hermetismus (v jeho novějších variantách) nejsou fenomény, které by se těšily přízni badatelů. Naopak jako domnělé výrazy iracionalismu, pochybného synkretismu a snad i hlouposti jsou vnímány jako náboženské fenomény nižšího řádu, něco, čím se vážný badatel nerad zabývá. Právě esoterismus a konkrétněji okultismus ale sehrály důležitou roli při akulturaci hinduismu na Západě. Kromě akademie se v počátcích stal okultismus prakticky jedinou sférou, v níž byl systematicky rozvíjen zájem o indická náboženství (či spíše spirituality). Zůstalo tomu tak do značné míry i po příchodu Vivékánanday na Západ. I on nacházel své posluchače především v řadách okultistů nebo liberálně orientovaných křesťanů.

Ústřední teze, kterou v této práci hájím je, že okultismus je formou spirituality, která skutečně ve všech svých aspektech vyjadřuje moderní proměny náboženství, jak jsem je popsal v první kapitole. Okultismus vzniká v podmínkách moderny a specificky moderními prostředky na tyto podmínky reaguje. Jako antická mystéria a křesťanství byla produktem životních a společenských změn, které charakterizovaly helénismus, okultismus je produktem a výrazem moderny. Je téměř ideálním typem sekularizovaného náboženství, tj. moderní spirituality.

Přesně to je důvod, proč byl okultismus schopen aktivně reagovat na výzvy, které západním kulturám přineslo setkání s Indií. Jestliže Vivékánanda byl schopen oslovit Západ, protože v reakci na koloniální situaci vytvořil hinduismus jako útvar, který absorboval modernu a posloužil (nebo se zdálo, že může posloužit) jako alternativní cesta k ní, nebo za ní, pak okultismus, jako specifický výraz moderny, byl schopen naslouchat (jak uvidíme nejen) Vivékánandovým tvrzením a tvořivě je využít ve své vlastní agendě.

Aby bylo možné toto objasnit a zdůvodnit, musím nejprve vysvětlit, jak rozumím pojmu okultismu a esoterismu, jak se přibližně okultismus v podmínkách moderny utvářel a jak se vypořádával s tím, co chápal jako hinduismus, resp. bráhmanismus.

#### **3.1. Kořeny okultismu: západní esoterismus**

Ohledně okultismu a spřízněných pojmů sice panuje mírný pojmový zmatek, ale ve skutečnosti se už řada religionistů pokouší do věci vnést řád. Zejména ve Francii, Holandsku a USA se dostalo studiu novodobých forem západního esoterismu pozornosti akademie; samostatný panel orientovaný na tuto oblast výzkumu byl otevřen v rámci kongresů IAHR (International Association for the History of Religions) roku 1995 v Mexico City.<sup>335</sup> Nadále budu v textu respektovat pojmosloví zavedené v těchto studiích, zejména zatím jediným profesorem v této oblasti Antoinem

---

<sup>335</sup> Wouter J. Hanegraaff, „Introduction: The Birth of a Discipline“, in: Hanegraaff – Faivre, *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, Peeters 1998, VII.



Faivrem<sup>336</sup> a jedním z čelních metodologů mezi badateli o esoterismu a New Age Wouterem Hanegraaffem. Zároveň naváží na Hanegraaffovo vymezení okultismu jako specifické reinterpretace esoterické tradice v kontextu sekularizace. Na místě je proto nejprve vyjasnit, co se míní termíny esoterismus či esoterická tradice.

### **Esoterismus...**

Antoine Faivre vymezuje esoterismus jako „soubor duchovních proudů moderních a soudobých evropských dějin, které sdílí jistý *air de famille* a jejichž společným jmenovatelem je jistý způsob myšlení (form of thought).“<sup>337</sup> Způsob myšlení charakteristický pro esoterismus Faivre specifikuje stanovením šesti komponent určujících esoterické vnímání světa a zacházení s ním. Faivre tyto charakteristiky vypreparoval z řady pramenů, jež lze vnímat jako výraz či produkt určité tradice, která se objevila v období renesance. Tuto tradici utváří vědomí jednoty ve vztahu k rozmanitým písemným pramenům pocházejícím z různých dějinných období i geografických lokalit. Je to vědomí, nebo spíše konstrukce, jednotné tradice vědění, kterou mají reprezentovat rozličné postavy napříč filosofickými školami a náboženstvími (tedy rozličnými tradicemi, pokud jsou definovány historicky doloženými styky a navázanostmi). Naprostá jednota v určování reprezentantů této tradice nepanuje. Zmiňovány jsou však většinou osoby z okruhu helénistické religiozity (stoicismus, gnosticismus, hermetismus, novopythagoreismus) a specifičtí reprezentanti křesťanství, islámu a judaismu.<sup>338</sup> Zejména od 19. století jsou do esoterické tradice zahrnovány také postavy orientální jako Buddha, Kršna, či Šrí Rámakrišna.

„V období renesance [...] Více nebo méně jasně formulovaný projekt tyto tradice vzájemně slad'oval, aby vytvořily souzvuk. Středověká *prisca theologia* prošla proměnou. Stala se z ní *philosophia occulta* a *philosophia perennis*. Tyto termíny nebyly vzájemně zaměnitelné, ale byly užívány mlhavým způsobem, který měl v mentálním univerzu epochy jistou autonomii, a každopádně byly odpoutány od teologie ve vlastním smyslu. Představitelé toho, co se označovalo jako *philosophia perennis*, skuteční nebo mytičtí, tvořili články řetězce. Jejich jména jsou Mojžíš, Zarathuštra, Hermés Trismegistos, Platón, Orfeus, Sibyla a mnoho dalších, což již konstituuje, samozřejmě s pomínutím několika nuancí, to, co někteří nazývají 'Tradicí'<sup>339</sup>. [...] Toto osamostatnění jistého souboru vědění postupně považovaného za 'esoterické' ve vztahu k oficiálnímu náboženství je v šestnáctém století skutečným počátkem toho, co lze nazvat 'esoterismus'.“<sup>340</sup>

Faivre dává vznik a profesionalizaci esoterických věd v období renesance do souvislosti s reakcí renesančních humanistů na monopolizaci filosofie v rámci scholastiky, a tedy se snahou zajistit specifickou oblast vědění pro sebe samé. Tato ambice podle něj byla umožněna skutečností,

336 Stručný přehled pojmosloví k západnímu esoterismu viz Antoine Faivre, „Question of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe“, in: Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, Peeters 1998, 1-10.

337 Antoine Faivre, „Question of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents...“, 2.

338 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, NY, State University of New York Press 1994, 7.

339 Tradici s „T“ Faivre označuje to, čemu se jinak říká také perennialismus (Antoine Faivre, „Question of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents...“, 9).

340 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 7.

že v pozdní scholastice došlo k osvobození vědy o přírodě od metafyziky. Sjednocení kosmologie a metafyziky, univerzálního a jedinečného, je základem, na němž esoterismus podle Faivra stojí, a teprve ve chvíli, kdy se přírodověda uvolnila z teologie, vzniklo pole, na němž se mohla konstituovat mimo-teologická (re)artikulace jednoty kosmického, resp. přírodního a božského.<sup>341</sup>

Tato skutečnost předurčila zásadním způsobem vztahy esoterismu ke křesťanství na jedné a k vědě na druhé straně. Jestliže ve vztahu ke křesťanství vystupoval esoterismus - zejména v podobě okultismu, jemuž se zde budu věnovat - jako na jedné straně reprezentant racionalismu a vědeckosti, a ten, kdo odmítl boží transcendenci ve smyslu božské nepřítomnosti v tomto světě, pak ve vztahu k vědě vystupoval – opět hovořím spíše již o okultismu – jako přístup, který dokáže racionalismus vědy dát do souladu s niterně prožívaným náboženstvím, protože poznání přírody zde bylo cestou k poznání boha.

Ze šesti základních charakteristik esoterického myšlení čtyři Faivre chápe jako esenciální, tj. takové, které esoterické texty charakterizují vždy a které jsou zároveň vzájemně provázané, takže formují základní strukturu esoterického myšlení. Zbylé dvě charakteristiky nejsou přítomné vždy, ale v důsledku značné míry vnitřní provázanosti s prvními čtyřmi znaky se objevují často. Znaky esoterismu jako specifického způsobu myšlení podle Faivra jsou:

1. *Korespondence*. Symbolické a skutečné korespondence mezi všemi, viditelnými i neviditelnými, věcmi ve vesmíru. Jsou principem souvislosti všeho se vším, méně či více skryté prvnímu pohledu jsou ve všem odhalitelné, lze je číst a luštit a tak odhalovat vztahy ve vesmíru a linie možného vzájemného působení věcí. Svět je díky nim jako text, v němž lze číst a odhalovat stále nové souvislosti, vynášet na povrch stále nové významy. Text posvátného písma koresponduje s „textem světa“ a znalost jednoho tak implikuje znalost druhého.
2. *Živá příroda*. Svět je komplexní, mnohvrstevný a hierarchicky organizovaný. Příroda je naplněná potencionálními zjeveními, protože je textem plným významů a souvislostí, sympatií a antipatií, je proniknutá ve všech svých částech světlem nebo skrytým ohněm, silou, která vše spojuje a oživuje. Magie jako znalost korespondencí a schopnost jejich prostřednictvím ovládat svět je proto zároveň věděním o prvotní síle, která svět utváří. Je věděním na způsob *gnóze*, neboť poznání světa z tohoto zorného úhlu je poznáním jeho smyslu a původu a je tak naplněno soteriologickým významem.
3. *Imaginace a mediace*. Samotná idea korespondencí implikuje možnost zprostředkování mezi všemi hierarchicky vyššími a nižšími sférami kosmu. Roli prostředníků sehrávají rituály, symboly, andělé, duchové, mistři (učitelé) aj. Prohlédnutí skrytých korespondencí, zprostředkování mezi úrovněmi stvoření se ovšem nemůže dít prostřednictvím běžné smyslové výbavy omezené na sféru hmoty a tělesnosti. Nástrojem „vyššího poznání“ je *imaginatio*, jakýsi

341 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 8.

orgán duše, jehož prostřednictvím je člověk schopen pronikat za svět jevů a nacházet znamení, která činí neviditelný svět viditelným.<sup>342</sup>

Faivre v této souvislosti upozorňuje na ideální rozdíl mezi esoterismem a mystikou. Zatímco mystik (v ideálním případě, tj. zřídka) opouští zprostředkující obrazy, které mu překážejí v přímém sjednocení s bohem, esoterik naopak preferuje Jákobův žebřík, po němž schází a vychází andělé, před přímým sjednocením s absolutnem.

4. *Zkušenost transmutace*. Na tomto místě používá Faivre pojem vypůjčený z alchymie, který by měl být chápán jako metamorfóza. Jedná se o těsnou souvislost poznání a sebe-proměny, „druhého zrození“. Očištění a sebe-regenerace vede k poznání skrytých tajemství vesmíru, sebe sama a boha.
5. *Praxe sounáležitosti*. Tato komponenta pro západní esoterismus podle Faivra sice není esenciální, ale vyskytuje se velmi často. Zásadního významu nabývá v kontextu otázky po akulturaci hinduismu v rámci okultismu. Praxe sounáležitosti se projevuje v konzistentní snaze převést více náboženských tradic, nebo dokonce všechny, na jednoho společného jmenovatele za účelem dosažení vyšší úrovně poznání. Tato tendence podle Faivra nabývá na významu od 19. století v důsledku narůstajících znalostí orientalistiky a srovnávací vědy o náboženstvích.<sup>343</sup>
6. *Přenos*. Míjí se přenos učení z učitele na žáka prostřednictvím zavedených způsobů iniciace.<sup>344</sup>

### **...a geneze okultismu**

K vyjasnění vztahu mezi esoterismem a okultismem je nutné nastínit velmi hrubý přehled vývoje západního esoterismu. Podržím se zde stručného přehledu prezentovaného Wouterem Hanegraaffem v práci *New Age Religion and Western Culture*. Tento přehled nastiňuje vývoj od esoterismu k okultismu jako postupné vrstvení nových elementů na již existujícím základě, který ale nikdy nebyl novými přírůstkami zcela překryt. Toto vrstvení lze vnímat jako postupné kupení prvků, které, jak jsem ukázal v první kapitole, jsou produkty konkrétních modernizačních tlaků a výrazy sekularizace náboženství (tj. jsou typické pro moderní spirituality).

Počátky esoterismu jsou spjaty s platonskou akademií ve Florencii. Esoterismus se zde zrodil v atmosféře „prodchnuté novoplatonismem (a antiaristotelismem/antiaverroismem) [...] a tato filosofická orientace se stala [pro esoterismus] již navždy určující.“<sup>345</sup> Kromě tohoto novoplatonského prvku zde působil také silný vliv hermetismu. *Corpus hermeticum*, soubor pozdně antických textů, v nichž vystupuje „tříkrát mocný“ Hermés, se dostal do Evropy asi roku 1460 z Makedonie. Cosimo de' Medici okamžitě instruoval Marsilia Ficina (1433-1499), aby přerušil práci

<sup>342</sup> Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 12-13.

<sup>343</sup> Ibid., 14.

<sup>344</sup> Ibid., 10-15.

<sup>345</sup> Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, New York State University Press 2008, 388-389.

na překladech Platóna a ujal se překladu nových textů. Překlad byl hotov roku 1462 a zveřejněn roku 1471 pod titulem *Pimander* podle názvu prvního traktátu (*Poimandres*, tj. Pastýř mužů<sup>346</sup>).<sup>347</sup> Text byl podle Hanegraaffa nesmírně populární v důsledku rozšířené představy, že Hermés Trismegistos byl současníkem Mojžíšovým, a text měl tedy být

„zdrojem prvotní tradice moudrosti, která sjednocovala dva „sesterské prameny“ teologie a filosofie. [...] [t.j. byla tím, co se nazývalo] *prisca theologia* (prvotní tradice moudrosti), která pocházela od Herma a Zarathuštry a vedla k Platónovi. Pojata v 16. století jako *philosophia perennis* zůstala tato starobylá genealogie božsky inspirovaných filosofů-světců ústředním tématem esoterické tradice; rekonstruována okultisty v devatenáctém století pod vlivem 'orientální renesance' a srovnávací religionistiky byla nakonec adaptována v hnutí New Age.“<sup>348</sup>

Podle Hanegraaffa byl pro západní esoterismus na *Corpu* nejdůležitější jeho dvojí důraz na intuitivní poznání (*gnózi*) a pozitivní postoj k vesmíru a k roli člověka v něm.<sup>349</sup> Ústřední byla v hermetismu představa, že je možné, aby člověk povýšil svou vlastní duši na úroveň boha a poznal boha v průběhu takového vzestupu prostřednictvím ovládnutí a poznání přírody. Tato představa byla založena na konceptu identity *mikrokosmu* and *makrokosmu*. Proto tvořily nedílnou součást esoterismu tři základní renesanční okultní vědy: *magie* (*magia naturalis*), *alchymie* a *astrologie*.<sup>350</sup> *Magia naturalis* podle Hanegraaffa vytyčuje základní výhled esoterismu; Antoine Faivre ji charakterizuje následovně:

“*Magia naturalis* je věděním a technikou užívání okultních sil a schopností, jež jsou považovány za 'přirozené', protože jsou objektivně součástí přírody. [...] Tento druh magie je těžko odlišitelný od váhavých počátků moderní vědy a často se jevil jako naturalismus zabarvený ateismem.“<sup>351</sup>

Tím měla přirozená magie blízko k německé přírodní filosofii (*Naturphilosophie*). Posledním prvkem esoterismu byla *křesťanská kabala*. První ji prosazoval Picco della Mirandola (1463–1494), který se snažil ukázat soulad mezi Platónem a Mojžíšem. Tento prvek, poukazuje Hanegraaff, vnesl do západního esoterismu teosofické spekulace, které mohly být sloučeny s hermetismem a okultními vědami.<sup>352</sup>

V průběhu 17. a 18. století byl esoterismem absorbován nový prvek *křesťanské teosofie*. Byla to fúze německé mystické tradice od Eckharta k Susovi a hermeticko-alchymistické přírodní filosofie (*Naturphilosophie*) paracelsovské tradice na jedné straně a pietisticko/spiritualistické tradice reformace na straně druhé. Tím se do esoterismu dostaly mystické koncepty odevzdanosti (do vůle boží) (*Gelassenheit*) a duchovního znovuzrození (*Wiedergeburt*).<sup>353</sup> Z reformačního spiritualismu bylo do esoterismu nadto přineseno dvanáct nových prvků, které vypočítává Christopher Bochinger

346 Petr Pokorný, *Píseň o perle. Tajné texty starověkých gnostiků*, Praha, Vyšehrad 21998, 38.

347 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 389.

348 Ibid., 389-390.

349 Ibid., 391.

350 Ibid., 392-396.

351 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 66.

352 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 396.

353 Ibid., 402.

v práci „*New Age*“ und *moderne Religion*<sup>354</sup>. Uvedené charakteristiky pouze zmíním, jejich význam vysvětlím v následující kapitole a v dalším textu:

- (1) zvnitřnění očekávání nového věku a návratu Krista;
- (2) duchovní výklad Písma a „vnitřní Slovo“, potírání reformačního principu Písma;
- (3) protiklad náboženské zkušenosti a „vnějšího vědění“;
- (4) přesvědčení, jistota o duchovních záležitostech;
- (5) vzájemná souvislost mezi poznáním Boha a sebepoznáním;
- (6) systematické popírání a znovuvymezování tradičních církevních dogmat;
- (7) kritika učení o ospravedlnění a jejích prakticko-morálních důsledků (zejména jako kritika negativních důsledků víry v ospravedlnění pouhou milostí, zdůrazňován byl morální aspekt víry - skutečná víra musí být doprovázena morálně čistým jednáním. Okultismus samotný vůbec zaútočil na představu prvotního hříchu);
- (8) náboženská svoboda a osobní odpovědnost;
- (9) náboženská tolerance a kritika církevní netolerance: naprosté odmítnutí násilí v náboženských záležitostech;
- (10) kritika zprostředkování svátostí v tradiční církvi a vnějších pořádků a ceremonií;
- (11) náklonnost k racionalismu;
- (12) kosmologický základ hermeneutiky a učení o spasení. (Jedná se o novoplatonský element, v němž je možnost mystického prožitku založena na kosmickém základě, mystický prožitek je pojat jako oživení božské jiskry ukryté v každém rozumu. Teorie spasení zde nespočívá na christologii, ale na učení o Logu, a na vnitřním zjevení božského slova).<sup>355</sup>

Tyto prvky jsou výrazy specificky moderní náboženské sensitivity, říká Hanegraaff<sup>356</sup> a dále shrnuje pohled spiritualismu na církevní křesťanství. Tento pohled sdílí reformační spiritualismus nejen s okultismem, ale také s New Age spiritualitou. Tento pohled je ale také zcela v souladu s myšlenkami prezentovanými Svámím Vivékánandou. Křesťané v zavedených církvích jsou vnímáni jako

“úzce dogmatictí, nadměrně zaujatí hříšností, netolerantní a náchylní k narušování osobních práv a svobody v náboženských záležitostech. [...] [Spiritualisté, okultisté a přívrženci New Age zdůrazňují] intuitivní přístup k posvátným textům, spoléhají na 'vnitřní zkušenost' jako pramen duchovního vhledu, na gnózi jako cestu k dosažení sebepoznání i poznání boha, a [vyznávají] kosmickou religiozitu. [...] [R]acionalismus je [...] vyjádřen zejména náboženskou tolerancí založenou na náboženském univerzalizmu, který může snadno vést k náboženskému relativismu, neboť o absolutnu se předpokládá, že je přítomné ve všech svých omezených výrazech.”<sup>357</sup>

Pod tlakem sekularizace, argumentuje dále Hanegraaff, byl esoterismus proměněn ve dva

354 Christoph Bochinger, „*New Age*“ und *moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh, Chr. Keiser, Gütersloher Verlaghaus 1994, 249-256.

355 Ibid., 255-256.

356 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 405.

357 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 405.

nové fenomény: *romantismus* a *okultismus*. Romantismus, tvrdí Hanegraaff, vznikl jako „reinterpretace esoterické kosmologie [založené na korespondencích] pod vlivem evolucionismu“<sup>358</sup> a stal se „konzistentnějším [oproti okultismu] ve své obraně světónázoru založeného na korespondencích před světem vnímaným prostřednictvím kategorie kauzality.“<sup>359</sup> „*Okultismus* naproti tomu vznikl ve chvíli, kdy začala esoterická kosmologie (založená na korespondencích) být postupně chápána v pojmech nových vědeckých kosmologií (založených na kauzalitě).“<sup>360</sup> Jinými slovy, stalo se to, že se esoterický diskurs posunul od symbolického jazyka založeného na provázanosti slov a věcí a čtoucího svět jako knihu, v níž jsou neustále nacházeny nové významy, směrem k jazyku zobrazujícímu svět jako zrcadlo.

Nicméně posun od konzistentního světónázoru založeného na korespondencích k jakési směsi korespondencí a kauzality znamenal podle Hanegraaffa jen první fázi celkové transformace esoterismu v okultismus. Další posuny nastaly pod vlivem moderního studia náboženství (včetně orientální renesance), šíření populárního evolucionismu a populárního náboženského (přesněji spirituálního) typu psychologie.<sup>361</sup> Tím, jak formovaly tyto vlivy okultismus, se budu částečně věnovat v následující kapitole, v níž se pokusím rozpracovat několik obecných charakteristik okultismu.

### 3.2. Základní charakteristiky okultismu

Okultistický diskurs, v němž se výrazněji prosazovaly elementy hinduismu, nebyl zvláštní formou okultismu. Od okultismu orientovaného dominantně na dědictví alexandrijského hermetismu či gnóze a jejich renesančních interpretací, se v zásadě myšlenkovou výstavbou a diskursivní strategií nelišil. Rozdíl byl pouze v tom, že konstruktivně integroval do esoterické tradice hinduismus (orientalistického a neohinduistického původu), přičemž se výrazně opíral o koncepty přijaté zejména z advaitové védánty, jógy a sánkhji, ovšem podřízené specifické logice esoterického myšlení.

V kapitole věnované akulturaci hinduismu v českém okultismu už nechci narušovat plynulost textu četnými odkazy a uváděním širších souvislostí. Proto se v následující kapitole budu charakteristikám okultismu (zejména těm, které podmiňují přímo způsob akulturace hinduismu) a jejich souvislostem věnovat zevrubněji.

---

358 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 406.

359 Ibid., 409.

360 Ibid., 407.

361 Ibid., 409.

### 3.2.1. Rysy vyznačující vztah okultismu k vědě

#### A. Nárok na vědeckost

Už jsem naznačil, že esoterismus již jeho vnik předurčil k blízkému a ambivalentnímu vztahu k vědě. Okultismus dědí po esoterismu i tento element. Dnes se zpravidla předpokládá (alespoň ve sféře akademie), že věda a víra stojí na odlišných základech a že tím, co dělá vědu vědou, není pravdivost, ale spíše ověřitelnost jejích tvrzení, jejich otevřenost k revizi. To pro dobu, o níž hovořím, neplatilo. Prostřednictvím svých hmatatelných úspěchů proměnila věda osvícenskou víru v rozum ve víru v sebe samu.<sup>362</sup> Podle Zinsera přiváděly přírodní vědy v tomto období publikum svými objevy k úžasu zcela obdobnému, jaký budily fenomény okultismu a spiritismu. Především pro laické publikum, jež nemělo přístup do laboratoří, potřebné vzdělání, byly tyto fenomény zrovna tak neprokazatelné jako ty okultistické. Tak se dostala věda do pozice, v níž její poznatky byly spíše k věření než k ověření. Vědci si navíc činili z této pozice nárok rozhodovat o tom, co je možné a co nemožné, pravdivé a nepravdivé s ohledem na to, co zjistili prostřednictvím svých experimentů, a ocitali se tak prakticky ve stejné pozici jako okultisté a média, kteří měli své experimentální metody a své fenomény. Tak byl samotnou vědou u laického publika pěstován postoj víry, který toto „rozumností popletené“ publikum snadno přenášelo na cokoliv, co vystupovalo s vědeckými nároky.<sup>363</sup> To okultismus činil z principu, byl to jeden ze zásadních aspektů oné transformace esoterismu v okultismus.

Okultisté takto rozuměli tomu, co dělali, ale záležitost měla i jinou dimenzi. Těžko si lze představit okultistickou skupinu, která by vystoupila s nárokem na církevní registraci a stát, který by ji jako církev uznal. V případech, kdy v českých zemích získal okultismus oficiální výraz v podobě byrokraticky evidované společnosti, jednalo se vždy o spolky zaměřené na osvětovou a vzdělávací činnost, nikdy o církve.

Tomu odpovídala i forma šíření okultismu. Jak si všiml Hartmut Zinser, „nejdůležitějším informačním pramenem jsou pro přívržence okultismu knihy a časopisy; jiní lidé [...] [v tomto ohledu] hrají podřadnou roli. Okultistické znalosti se nezakládají na nějaké přímé tradici, nýbrž předávají se prostřednictvím přednášek a vzdělávacích aktivit“<sup>364</sup>. Knižní edice, v nichž vycházely okultní spisy, byly většinou osvětové. To platilo pro klatovský sborník *Reformátor*, pro vydavatelství *Hejda a Tuček*, v němž představovaly okultistické spisy pouze jednu část rozsáhlé populárně-naučné vydavatelské agendy. Platilo to ale i pro specializované okultistické vydavatelství *Zmatlík a Palička*, jehož edice *Knihovna šťastných lidí* zprostředkovávala rozsáhlou „odbornou“ literaturu, jejímž prostřednictvím se měl čtenář seznámit s řešením záhad života a dospět

362 Hartmut von Zinser, „Moderner Okkultismus zwischen Glauben und Wissen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 4, 78 (1994), 291.

363 Ibid., 291.

364 Ibid., 292.

„vědeckou“ cestou ke štěstí. Vydavatelství a časopisecké edice *Teosofického spolku*, spolku *Psyché* nebo *Svobodné školy věd hermetických* sloužily ke zprostředkování jejich aktivit, které byly chápány jako osvětové a vzdělávací. H. P. Blavatská charakterizovala svoji knihu *Secret Doctrine* jako syntézu vědy, náboženství a filosofie.<sup>365</sup>

Okultisté se chápali a prezentovali jako vědečtí badatelé a šířitelé metodicky a experimentálně ověřených pravd. S vědou se tak pochopitelně dostávali do konfliktu, protože prohlašovali za zjevné či experimentálně prokázané přesně to, co vědci častěji popírali nebo, méně často, považovali za něco za hranicemi dosahu vědecké metodologie. Každopádně svým vystupováním okultisté autoritu (a legitimizační sílu) vědy narušovali. Nicméně i někteří vědci a ve velké míře akademicky vzdělaní lidé tvořili členstvo okultistických společností. V *Teosofické společnosti* tvořili v roce 1929 osoby s akademickým vzděláním více než 29% členů.<sup>366</sup>

To samozřejmě souviselo do značné míry se stavem soudobých přírodních věd, které byly stále závislé na srozumitelných newtonovských principech, ale zároveň pronikaly hlouběji do chemických i fyzikálních vlastností hmoty; byly popsány nejmenší částice hmoty, které se navíc s objevy kladně a záporně nabitých elementů (protony a elektrony) začaly vzdalovat zažitým představám o hmotě. K relativizaci jakési intuitivně chápané pevnosti hmoty přispívalo i rozpoznání chemického uspořádání hmoty (její rozložitelnost na chemické prvky), objev světelného spektra o různých vlnových délkách, objev radioaktivity, elektřiny, zcela zásadním zjištěním pro okultisty bylo Einsteinovo prokázání komplementárnosti hmoty a energie, resp. zákon zachování a přeměny energie J. R. Mayera<sup>367</sup>. To vše pro mnohé znamenalo důkaz, že takové věci jako transmutace kovů, vědomý rozklad těla na elementy a jeho znovusložení, tělesné znovuzrození, vědomé zjemňování a zpevnování tělesné hmoty nejsou vybájenou fantazií, ale zcela reálnou možností.

Otázka vztahu ducha a hmoty byla dalším vědeckým a filosofickým oříškem, který zanechal západnímu myšlení Descartes a jehož řešení se v zásadě odvíjela mezi dvěma extrémy, oběma pro okultismus neobyčejně slibnými: v jednom případě bylo naprosto vše ve vesmíru pouhou hmotou, ovšem s tím, že pak hmota musela nabývat všechny duchovní kvality charakterizující život a inteligenci; v druhém vše bylo duchem a hmota nabývala více nebo méně formu jakési iluze. Stále silněji tak zazníval názor, že spor mezi „materialismem“, a „spiritualismem“ není záležitostí vědy, ale jen volby slov. Redukcionistický materialismus, jak upozorňuje J. W. Burrow, tak mohl snadno přecházet ve vitalistický monismus nebo panteismus.<sup>368</sup>

Do toho všeho zasahovala otázka smyslu dějin a evoluce člověka. Od 60. let ovládla

365 Helena Petrovna Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, London, The Theosophical Publishing Company 1888.

366 Vycházím z údajů obsažených v dokumentu, jímž žádá Teosofická společnost o povolení užívat spolkový odznak (složka Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP).

367 Jiří Loukotka, „Weinfurterova 'Česká škola křesťanské mystiky'“, *Filosofický časopis* 5/28 (1980), 724.

368 J. W. Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914*. Brno, CDK 2003, 71-72.



představy o původu života a člověka myšlenka evoluce. Ne vždy však bylo rozlišováno mezi darwinovskou a lamarckovskou variantou. Šíření darwinovského evolucionismu spojujícího vznik a vývin druhů s adaptací a přirozeným výběrem, zasadilo rázný políček představám o původu života a člověka založeným na Bibli. Šedesátá a sedmdesátá léta znamenala vrchol války vědy s náboženstvím.<sup>369</sup> Na druhé straně zejména v Německu byl Darwinův strom o mnoha větvích ilustrující představu evoluce, mlčky nebo výslovně nahrazován obrazem jediné ústřední linie života, jež vrcholí člověkem.<sup>370</sup> Teologizovaná verze pokroku byla osvícensky optimistickým výhledem, který dokázal potlačit někdy nelibě vnímané prvky náhodnosti a bezohlednosti v Darwinově koncepci. V Německu byla navíc podpořena tradicí Naturphilosophie.

„jež transformismus vykládala jako postupný rozvoj imanentní ideje a podporovala tak materialistickou či dokonce panteistickou podobu zbožnosti. [...] Právě v tom tkví paradox pokusu zmocnit se světa, jež podnikl materialismus devatenáctého století. Čím více totiž hmota přijímala vlastnosti všeho, co existovalo, tím méně vypadala jako hmota a podobně, čím vědeckější světový názor se pokoušel nahrazovat náboženství, tím více metafyzických, emocionálních a dokonce i etických závazků svého předchůdce na sebe podle všeho musel brát.“<sup>371</sup>

Okultisté byli v naprosté většině vzdělaní lidé, uvedené vědecké a filosofické diskuse reflektovali a mnohé vědecké poznatky – zejména ty, které problematizovaly možnosti vyložit dění ve vesmíru jako souhrn kauzálních vztahů působících v neinteligentní hmotě – využívali k vlastní formě kritiky vědy. Hlavní předmětem jejich kritiky bylo vlastně to, že věda nechává stranou nebo řeší neuspokojivě pro člověka zásadní otázky: otázky posmrtné existence, původce světa a síly, která jej uspořádává, otázky vývoje neomezených schopností, které v člověku dřímou, neboť věda se nezabývá tím, jak je probouzet. Proto pro ně byla důležitá otázka metodologie. Ne, že by si kladli nějaké zásadní epistemologické otázky. Spíše využívali dostupné přírodovědné poznatky a dostupné filosofické argumenty k tomu, aby buď „vědecky“ osvětlili jisté fenomény nebo aspoň jejich možnost, nebo aby poukázali na omezené možnosti stávající vědy při výkladu fenoménů, které považovali za fakta.

Příkladem takového postupu byla přednáška, kterou proslovil v Praze na schůzi *Teosofické společnosti* 5. listopadu 1916 Jan Bedrníček a která nesla název *Transcendentální subjekt ve filosofii Kantově – Im. Kant o duši a nesmrtelnosti*. Podle této přednášky Kant ve své filosofii zdůvodňuje:

1. *Existenci mimofyzického duchovního světa.*
2. *Transcendentální subjekt, tj. duši člověka přesahující normální vědomí a projevující se hlavně tehdy, když vědomí jest odvráceno od světa fyzického – ať v bdění, spánku nebo zejména ve stavu posmrtném.*
3. *Současnost transcendentálního subjektu s tělesnou osobností.*

Z tohoto bodu Kant podle Bedrníčka vyvozuje:

a) *Nedostatečnost lidského normálního sebevědomí pro poznání naší bytosti.*

369 J. W. Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914*, 54.

370 *Ibid.*, 66.

371 *Ibid.*, 66-67.

b) *Jen částečné zasunutí se duše (tj. transcendentálního subjektu) do hmotného světa.*

4. *Nesmrtelnost duše.*
5. *Zrození jako inkarnaci transcendentálního subjektu.*
6. *Hmotné bytí pozemské jako výjimečný stav, duchovní bytí jako pravidlo.*
7. *Nezbytnost transcendentální psychologie pro důkaz o duši.*
8. *Hlas svědomí jako hlas transcendentálního subjektu.*
9. *Záhrobí jako svět za prahem vědomí.*

„Znamená to, že i velký filosof jako Kant musel svými racionálními rozvahami dojít stejných – byť hypotetických – závěrů jako všechna velká náboženství a filosofie,“<sup>372</sup> uzavírá Bedrníček.

Limity vědecké metody byly tedy okultistům zřejmé, i když je interpretovali poněkud jinak než tehdejší filosofie vědy. Jak jsme viděli, i Vivékánanda chápal princip vědy poněkud zjednodušeně. Věda mu představovala poznání založené na systematicky zaznamenávané a zpracované zkušenosti a experimentu, což je sice pravda, ale ne celá. Vivékánanda dále argumentoval tím, že věda je tímto experimentálním poznáváním v oblasti smyslové zkušenosti, resp. v oblasti jevů nebo (přírodním zákonem a kauzalitou) podmíněného bytí, tedy v oblasti dostupné rozumu, a jóga (a v tomto ohledu se také opíral o Kanta)<sup>373</sup> znamená aplikaci stejného principu na oblast za hranicí rozumu, tedy fenomenálního světa, na oblast absolutna.<sup>374</sup>

Zcela analogicky uvažovali i okultisté. Jejich hlavní argument proti vědě byl ten, že je omezena na oblast smyslově daného. Sami proto usilovali o nalezení metod, jimiž by bylo možné experimentálně ověřovat zvláštní fenomény, které jsou běžným smyslům skryté, a nacházet prostředky ovládnutí a vyvíjení sil – v přírodě a člověku -, které byly nadpřirozené pouze v tom smyslu, že jejich působení nedokázala vyložit právě na smyslovou oblast<sup>375</sup> omezená věda. Jediný problém z hlediska okultistů spočíval v nalezení spolehlivé metody k jejich probuzení. Právě tato otázka poskytla józe přístup do okultistického diskursu a, jak ukáží později, nejen Vivékánanda toho náležitě využil.

## B. Kauzální determinismus

Okultisté tedy neměli problém s vědou proto, že by z jejich pohledu byla principiálně špatná, ale protože vědci nedostatečně využívali jejich možností kvůli své zaslepenosti předsudky. Jak jsem už naznačil, okultisté zcela přijímali vědecký princip explanace jevů prostřednictvím sítě neměnných principů (přírodních zákonů) a vzájemného kauzálního působení. To byl jeden z důvodů, proč se tak dobře ujala idea reinkarnace a proč se takovým způsobem rozšířila víra v karmanový zákon. Ten

372 Složka Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

373 Podrobněji je tato skutečnost rozvedena v kapitole Rámakrišnovská tradice v českých zemích.

374 Swami Vivekananda, *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty. Díl II. Pataňđžalioho výroky o jógu*. Praha, Zmatlík a Palička 1925, 5, 6, 36, 59, 76, 85. Ale tento argument s opakuje i ve svých přednáškách o karmajóze a dalších publikacích.

375 Důsledně vzato problém nespočívá v tom, že by věda nepronikala za hranice smyslů, to zjevně pro objevení částic hmoty apod. musela učinit, ale v tom, že nedokáže okultistické fenomény operacionalizovat a testovat reliabilními metodami.

totiž teosofové a všichni, kdo na ně navazovali, chápali jako jednoznačně determinující zákon příčiny a účinku, který měl být skutečnou silou v pozadí lidské nerovnosti materiální i intelektuální.

Kauzalita byla ovšem v okultismu chápána jinak než ve vědě. Nebyla založena na představě, že jeden jev vyvolává svou přítomností (působením) jev jiný. Okultistický koncept kauzality vycházel z představy světa rozdvojeného na sféru duchovní a materiální. Okultisté většinou netvrdili, že jevy na sebe navzájem nepůsobí, ale za důležitější považovali kauzalitu „duchovní“ založenou na představě, že duch působí ve vztahu ke hmotě jako oživující a formující princip a může ji tedy vcelku svobodně přetvářet. Cokoliv se odehrávalo v materiálním světě, bylo proto výrazem působení rozmanitých entit na různých úrovních světa duchovního, nebo přesněji mimosmyslového. I lidská mysl proto mohla za jistých okolností efektivně působit na hmotné úrovni nikoliv prostřednictvím hmotných nástrojů, ale přímou „duchovní“ kauzalitou.

Proto se cílem okultistických „výzkumů“ stal problém ovládnutí myšlení a posilování vůle. To byl další bod recepce jógových technik, které představovaly pro okultisty právě propracované postupy cvičení mysli a vůle. V tomto kontextu je také třeba chápat nebývalé rozšíření ceremoniální magie v českých zemích prakticky po celou první polovinu 20. století. Astrologie, která byla po celé toto období stejně rozšířená jako v současnosti, neoperovala přímo na principu vlivu planet na člověka. Horoskop představoval mapu, z níž šlo vyčíst, jakou konstelaci duchovního působení na vlastní život si jedinec připravil svými minulými skutky.

Posledním zdrojem veškerého působení je sice božská, v zásadě svobodná bytost, ovšem okultisté méně zdůrazňovali její svobodu a více to, že jedná podle univerzálního zákona (protože je dobrá a spravedlivá). Proto platila naprostá kauzalita i v lidském jednání: každý má přesně takový osud, jaký si zaslouží, ale každému stejně jsou také otevřeny možnosti nejvyššího poznání; duchovní světy operují podle stejně pevných zákonů jako svět hmotný.

### C. Evolucionismus

Snaha o dosažení sjednocení veškerého myšlení tím, že na všechny jevy budou uplatněny metody a objektivita přírodních věd, poskytovala v souhře se staršími metafyzickými koncepty „dějin člověka jako sebevzdělávání lidstva, možnost pojímat dějiny jako teleologický proces, v jehož průběhu se postupně objevuje vyšší forma vědomí; [...] [příroda] zrodí bytost schopnou porozumět podmínkám své vlastní existence“.<sup>376</sup> Takto charakterizuje J. W. Burrow jeden aspekt situace ve vědě a kultuře druhé poloviny 19. století. Ctižádost to ovšem byla příliš ambiciózní a časem ji doprovázelo uvědomění, že dějiny možná nejen slibují, ale i varují. S tím se vedle víry v progresivní evoluci objevovala také myšlenka *degenerace*.<sup>377</sup>

Oba koncepty využívali okultisté. V jistých kontextech nabízel okultismus prostředky

<sup>376</sup> J. W. Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914*, 10.

<sup>377</sup> *Ibid.*, 10.

překonání nebezpečí degenerace poněkud jiného druhu než eugenika<sup>378</sup>, v jiných částečně aplikoval myšlenku degenerace, ale opíral se zejména o představu progresivního vývoje lidského druhu, resp. života vůbec. H. P. Blavatská uložila ideu progresivní evoluce a jí odpovídající koncepci dějin vesmíru a člověka do vínku celé teosofie a tomu odpovídají i teosofická a na teosofii navazující interpretace reinkarnace a karmanového zákona.

Princip, na kterém zakládá teosofie své pojetí evoluce, je analogický Kantově argumentaci ve prospěch nesmrtnosti duše v *Kritice praktického rozumu* (1788). Kantovi z morálního zákona vyplývá pojem nejvyššího dobra jakožto objektu vůle, která je mu podřízená (tedy je skutečně svobodná). Avšak naprostá shoda vůle s morálním zákonem podle Kanta není žádné rozumové bytosti ve smyslovém světě dosažitelná. Je k ní možno dospět pouze prostřednictvím nekonečného zdokonalování sebe sama. Proto je třeba postulovat existenci nesmrtelné duše.<sup>379</sup> Dosáhnout cíle lidského života, sjednocení s božstvím, vyžaduje podle teosofů mnoho životů kontinuální mravní očisty a hledání Pravdy.

Wouter Hanegraaff poukázal na skutečnost, že teosofická koncepce reinkarnace, byť inspirovaná z indických vzorů, má kořeny v západním esoterismu. V křesťanské teosofii a illuminismu byla od 18. století běžná představa duchovního růstu na vyšších úrovních skutečnosti v posmrtném životě. Tyto teorie nesmrtnosti, které vznikly v 18. století a později sdílely představu neustálého duchovního pokroku ve vyšších světech (například ve swedenborgiánství) pak byla nesmrtnost chápána jako prostředek posmrtně pokračujícího procesu vzdělávání duše.<sup>380</sup> V teosofické koncepci je spojena představa posmrtného vzestupu ve vyšších světech s představou opakovaného znovuzrození na zemi. Teosofové v souladu se staršími esoterickými koncepcemi a v rozporu s indickými pohledy, zcela popírají možnost znovuzrození na nižší úrovni v hierarchii bytostí. Člověk se nemůže znovuzrodit jako zvíře nebo dokonce hmyz. Evoluce je jednosměrný *bildungsprozeß*, progresivní sebevzdělávání na základě rostoucí míry poučení ze zkušenosti. Hanegraaff proto argumentuje, že teosofická doktrína reinkarnace se sice ujala do velké míry díky nově rozšířeným znalostem o hinduismu, ale její podoba mohla být spíše odvozena z platonských, pythagorovských a kabalistických elementů esoterismu. Z Indie však byla jednoznačně převzata koncepce karmanového zákona, která pojila esoterické koncepce metempsychózy s přísně kauzálním myšlením.<sup>381</sup> Evoluce byla sice v jistém smyslu zajišťována Bohem v pozadí, ale na rovině individuální monády se odehrávala podle přísně deterministického zákona příčiny a účinku. Důsledná oplátka za každou aktivitu (u nevědomé bytosti vedené intuitivně egoistickými zájmy

378 Konkrétněji se tomuto tématu věnuji v kapitole o Svobodné škole věd hermetických.

379 Viz Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha, Svoboda 1996. Není bez zajímavosti, že mladý Kant ve *Všeobecných dějinách přírody a teorii nebes* (1755) vážně uvažoval také o možnosti transmigrace člověka na jiné planety (Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 475).

380 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 473-474.

381 Ibid., 476, 480-481.

nevyhnutelně ve formě utrpení následujícího každou krátkodobou slast) vedla k postupnému rozvoji intelektu, zvažování širších souvislostí než je bezprostřední výhoda v boji o život až k uvědomění jednoty všeho života a k sebe-poznání Boha (Logu) v člověku.<sup>382</sup>

Trochu paradoxně byl tento evoluční optimismus spojen s představou degenerace náboženství, v jejímž důsledku byli teosofové (a jiní okultisté) nuceni křesat „odvěkou moudrost“ ukrytou pod nánosem pověry zejména v dobovém křesťanství, ale třeba i spiritismu. I tato představa nicméně zapadala do evolučního schématu. Na počátku každého nového stvoření vesmíru, jehož evoluce probíhala ve vzestupných cyklech, se zároveň s novými bytostmi vtělovaly duše, které dosáhly stavu blízkého dokonalosti v cyklu předcházejícím, a ty sloužily lidstvu jako náboženští a političtí vůdcové–mudrcové a pedagogové, kteří učili „pravé moudrosti“, byť v podobě odpovídající schopnostem jejich málo rozvinutého intelektu.

#### D. „Materialismus“

Pro teosofii přesně platí tvrzení, že čím více hmota přijímala vlastností všeho, co existovalo, tím méně vypadala jako hmota. Teosofie pod vlivem sánkhjové filosofie rozvíjela představu, že všechny úrovně života včetně éterické a myšlenkové pláně<sup>383</sup> atd. jsou materiální, zatímco nemateriální a bez formy je výhradně božství. Okultismus byl v zásadě materialistický, ale hmota v jeho pojetí vždy byla nějakým způsobem oživená a proniknutá božstvím a vytvářela množství forem mnohem jemnějších než to, co je patrné ve smyslovém světě.

Nesmírný vliv na utváření těchto představ měl lékař Franz Anton Mesmer (1734-1815) a jeho teorie *živočišného magnetismu*. Teorie byla specificky okultistickou reinterpretací léčebného využívání sympatií ve vesmíru. Její kořeny tak sahají k Paracelsovi a jeho žákům. „Pozdnímu osmnáctému století s jeho důvěrou v experimentální vědy se zdálo, že by se vazby utvářené okultní sympatií mohly stát zjevnými,“<sup>384</sup> napsal Joscelyn Godwin. Mesmer základy této teorie položil ve své disertaci *O vlivu planet*. Předpokládal, že když může Měsíc svou gravitací působit na moře, mohou planety působit také na člověka. K Newtonově gravitaci proto „přidal koncept 'animální gravitace', síly, která působí na naše těla a v našich tělech prostřednictvím substance jemnější než hmota“.<sup>385</sup> Mělo to být jakési nepostižitelné fluidum, jímž je tělo prostoupeno a které reaguje na gravitaci planet. Zdraví a nemoc závisely na tom, zda je „živočišná gravitace těla' v souladu s gravitací planet nebo ne“<sup>386</sup>.

Při léčení jisté pacientky si Mesmer uvědomil možný vliv magnetismu na lidské tělo, na nějž byl upozorněn v rozhovoru, a pacientku se mu podařilo vyléčit za použití magnetů. Pacientka se po

382 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, Praha, Hejda a Tuček 1920, 195, 198, 202, 204.

383 K teosofickým pláním viz v kapitole 3.3.2. Teosofie pasáž Vesmír a evoluce života.

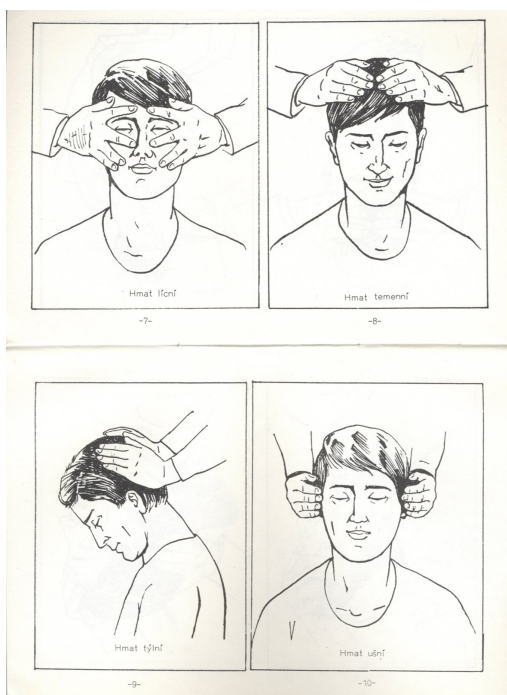
384 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany, NY, State University of New York Press 1994, 151.

385 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 151.

386 Morton Hunt, *Dějiny psychologie*, Praha, Portál 2000, 100.

několika dotyčích magnety nejprve začala třást, ale postupně se uklidnila a časem se dokonce vyléčila.<sup>387</sup> Mesmer po této zkušenosti změnil názor a usoudil, že tělo není prostoupeno *animální gravitací*, ale spíše *animálním magnetismem*, jehož rovnováha se může narušit a způsobit tak onemocnění. Nepříjemné stavy, které léčba u pacientů dočasně vyvolávala, byly interpretovány jako „krize“, která doprovázela proces harmonizace magnetismu. Mesmer své výsledky a teorie publikoval, ale nepřízeň ze strany Vídeňských lékařů jej vyhnala do Paříže, kde získal věhlas léčením pacientů pomocí *baquetu*, dubového sudu rozdělujícího magnetické fluidum prostřednictvím železných prutů.<sup>388</sup> Časem ale zjistil, že je schopný pacienty přivádět do „krize“ pouhým vysíláním magnetismu z vlastních rukou.

Ani v Paříži Mesmerovy metody netolerovala lékařská veřejnost dlouho a k prozkoumání jejího působení byla sestavena odborná komise Královské akademie věd, v níž zasedali Jean-Sylvain Bailly, Antoine Lavoisier, Dr. Guillotin a Benjamin Franklin.<sup>389</sup> Komise zjistila, že pacienti reagují na léčbu i tehdy, když se jim pouze oznámí, že budou magnetizováni zpoza zdi, ale nejsou, a



Ilustrace 8: Léčba animálním magnetismem - ilustrační náčrtky z Weinfurterovy knihy Životní magnetismus.

prohlásila proto Mesmera za šarlatána.

Wouter Hanegraaff ale poukazuje na jinou záležitost, která se udála necelé desetiletí před Mesmerovým znemožněním v Paříži. V Mnichově probíhala kontroverze týkající se exorcisty Josepha Gaßnera (1727-1779), který léčil pacienty vyháněním démonů ve jménu Ježíšově. K vyjasnění záležitosti byl pozván právě Mesmer, který přesvědčil mnichovskou Akademii věd i kardinála o tom, že ve hře není ani podvod, ani nadpřirozený zázrak. Gaßner zcela podle Mesmera oplývá přebytkem animálního magnetismu, který mu umožňoval v tělech pacientů znovunastolovat jeho rovnováhu.<sup>390</sup>

Byla to dvojznačná povaha Mesmerovy teorie, píše Hanegraaff, co umožnilo, aby byl odsuzován pro svůj „mysticismus“ reprezentanty lékařské vědy a pro svůj materialismus ostatními. „Mesmer byl náležitě popsán

jako 'syn osvícenství [ , který] hledal 'racionální' vysvětlení a odmítal všechny mystické teorie'.<sup>391</sup> Zároveň ale jeho teorie bez pochyby čerpaly významným způsobem z esoterických tradic. Byly moderním vyjádřením letitých spekulací odvozovaných z aristotelského a stoického konceptu

387 Morton Hunt, *Dějiny psychologie*, 101.

388 Ibid., 102.

389 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 152.

390 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 432.

391 Ibid., 433.

*pneumatu* a platonského *ochematu*. „Tyto starověké autority se staly zakladateli složitého uzle tradic, který v sobě obsahoval středověkou teorii léčebných duchů (přírodních, životních a animálních) a novoplatonský koncept astrálního těla. [...] Mesmerova teorie [proto] může být legitimně chápána jako moderní výklad přirozené magie ve smyslu *magia naturalis*.“<sup>392</sup>

Mesmerova teorie byla v českém okultismu rozšířena skutečně univerzálně a jeho *animální magnetismus* byl běžně identifikován s indickou *pránou*. Mesmerova teorie byla v jistém smyslu geniální. Při své naprosté jednoduchosti dokázala propojit všechny součástky světa, „duchovního“ stejně jako „materiálního“, a sloužit jako univerzální klíč ke zdraví a harmonii:

„Vědci, lékaři, psychologové, filosofové nebo okultisté, ti všichni mohli využít této nabídky k vlastním účelům a vyvodit z ní důsledky, o nichž se její původci ani nesnilo. Každopádně, tato teorie naznačovala (byť i nedokazovala) možnost sjednocení protikladů: náboženství a vědy, myslí a hmoty, dokonce Boha a vesmíru; a v mnoha lidech živila příslib nové společnosti, v níž se lidstvo vyvine od roztržitého k jednotě.“<sup>393</sup>

### E. Psychologismus

Hanegraaffovi představuje vliv psychologie vedle uplatnění kategorie kauzality a evoluce a vlivu srovnávacího studia náboženství třetí „zrcadlo sekulárního myšlení“, které odráží transformace, jimiž byl esoterický obraz světa postupně transformován tak, aby vyhovoval podmínkám moderní společnosti (což v jeho výkladu v zásadě znamená vědecké racionalitě). I zde sehrál významnou úlohu Frantz Anton Mesmer a jeho následovníci.

Pro okultismus samotný byl zásadní vliv bratrů Marquise a Count Maxima de Puységur. Joscelyn Godwin upozorňuje, že jejich pacienti nebyli bohatí neurotici ani lidé vyhledávající salónní senzace, jak tomu bylo u Mesmera, ale jejich vlastní, skutečně nemocní, rolníci. Zatímco Mesmerovi pacienti prožívali „krizi“, tito upadali do stavu utlumení. V tomto stavu byli schopni hovořit jménem jim jinak neznámé autority, diagnostikovat vlastní nemoci nebo dokonce projevovali schopnost mimosmyslového vnímání.<sup>394</sup> Tím se otevřela cesta k tomu vnímat stavy zvláštní stavy vědomí jako způsob objevování vyšších, duchovních světů. Jinou možností bylo chápat tento stav jako stav zvláštního ztotožnění lékaře a pacienta, v němž mohl lékař působit na uzdravení pacienta přímo svou vůlí.

Touto cestou se mesmerismus vydal na cestu k hypnotické sugesci, která se stala skutečně fenoménem doby. Fakt, že dobové psychologické výzkumy byly do velké míry budovány na testech s lidmi zadržovanými v ústavech pro choromyslné, stejně jako rozšířené veřejné manifestace hypnotismu a sugesci, vedly k pochybnostem o stabilitě racionálního vědomí a pevnosti vůle a tím nemálo přispívaly k obavám z degenerace, resp. regrese, která byla chápána jako možný návrat organizace vědomí na nižší vývojový stupeň. Tak byla živena hrůza z masové společnosti a

392 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 433.

393 Ibid., 435.

394 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 153.

demokracie.<sup>395</sup> Tato cesta ale vedla od mesmerismu také přímo k technikám hypnózy, které samy o sobě neměly mít léčebný efekt, ale měly zprostředkovávat léčení na jiné rovině. V tomto smyslu na mesmerismus navazoval pařížský lékař Jean Martin Charcot a přes něj se metoda dostala až k Sigmundu Freudovi a stala se součástí psychoanalýzy.

Nevědomí působilo na vědomé jednání a prožívání člověka mocným a zároveň obávaným způsobem a jeho ovládnutí se stalo prostředkem rozvoje vlastního života i nástrojem sociální diferenciaci. Represivní sexuální morálka (tedy maximální míra potlačení nevědomých slasti) a šířící se péče o tělo v podobě sportu, hygieny, medicínské kontroly reprodukce a soudní a medicínské kontroly perverzí a psychoanalýza (jako nástroj odreagování důsledků potlačení), to vše umožnilo nastupující společenské síle, tj. zejména středostavovské inteligenci a buržoazii<sup>396</sup>, vymezit se zprvu vůči modré krvi šlechty a později prostřednictvím možnosti odreagovat potlačení slasti vůči třídě fyzicky pracujících.<sup>397</sup> S tímto obecnějším trendem souvisel i zvýšený důraz na sexuální morálku a kontrolu tělesnosti a touhy v okultismu.

Nevědomí ale v okultismu nabývalo také zcela jinou dimenzi, kterou získávalo zejména v americkém kontextu ze stejných zdrojů jako americký transcendentalismus. Toto pojetí přicházelo do Evropy v podobě hnutí *Nové myšlenky* (New Thought). Nová myšlenka výrazně působila na okultismus v českých zemích. Mimo jiné jí byl silně ovlivněn nejaktivnější český šířitel hinduismu v první polovině 20. století Karel Weinfurter, který do českého kontextu uvedl hathajógu (pouze v podobě textů) a seznámil českou veřejnost s Rámakrišnou, Vivékánandou a nakonec i Ramanou Maharišim z Arunáčaly.

Americký mesmerista Parkhurst Quimby (1802-1866) spolupracoval s médiem, které v mesmerickém tranzu projevovalo jasnovidné a telepatické schopnosti, díky nimž mohl nemocné vhodně diagnostikovat a předeepsat správný postup k nastolení magnetické rovnováhy. Někdy se ale jal Quimby přímo ovlivnit pacienta psychickými prostředky. Quimby se domníval, že v obou případech působila pacientova víra v magnetické jevy takovým způsobem, že se mu zharmonizoval stav animálního fluida bez ohledu na léčebný postup. Podle Roberta C. Fullera, z jehož studií Hanegraaff čerpá, byl právě Quimby ve skutečnosti zakladatelem hnutí *Nové myšlenky*.

V Quimbyho léčebné metodě platilo, že správná víra přináší zdraví stejně jako štěstí a moudrost. Zdrojem, z něhož jej získává, je všezahrnující božství, na němž máme podíl a které v nás může působit. Pokud nás ale veřejné mínění, rodiče a jiní přesvědčí, že jsme špatní nebo nemocní, budeme skutečně takoví. Quimby uznával, že jeho léčebná metoda má duchovní dimenzi, ale

395 J. W. Burrow, *Kříze rozumu*, 115.

396 Foucault hovoří pouze o buržoazii. K podrobnější argumentaci proč je relevantní společenské spektrum třeba rozšířit viz podkapitulu Okultismus a příručky orientální magie. Nižší společenská sféra, středostavovská inteligence si patrně nemohla dovolit přímo psychoanalýzu, ale něco na způsob psychoanalýzy zabudovala právě do okultismu.

397 Tyto úvahy jsou výrazně inspirovány Foucaultovými analýzami souvislosti péče o tělo, represivního postoje k sexualitě a konceptu degenerace a rasismu v prvním svazku *Dějiny sexuality* (Michele, Foucault, *Dějiny sexuality I. Vůle k vědě*, Praha, Herrmann & synové 1999 zejména 138-153).



zároveň zdůrazňoval, že je formou „vědeckého náboženství“, které od iracionální víry odlišuje to, že využívá znalost příčin a účinků.

„[Quimby] učil své pacienty, aby si uvědomovali Boha jako 'neviditelnou moudrost, jejíž vlastnostmi jsou pouze světlo, moudrost, péče a láska a která naplňuje veškerý prostor'. Naše usmíření s božským rozpínajícím se duchem je funkcí psychologického vyrovnání se sama se sebou. Žádný další prostředník není třeba. [...] Kristus 'je bohem v nás všech ... Kristus nebo Bůh v nás je stejný jako ten, který přebýval v Ježíši, snad ve větší míře v Něm.' Ježíš sám předpovídal, že větší věci než tyto budeme činit sami; věda léčivé mysli nám ukáže jak.“<sup>398</sup>

Hanegraaff hovoří o Quimbyho „psychologizované protestantské etice“, která činila každého doslova jediným strůjcem svého úspěchu a neúspěchu; jediným činitelem byla správná víra a smýšlení. Fuller dodává, že Quimby dokázal vágní metafyzický jazyk amerického transcendentalismu přetavit ve zdánlivě empiricky založenou vědu.<sup>399</sup> Tudy postupně vedla cesta až k tomu, pro co se užívá označení „harmonické náboženství“. Jeho základem je představa, že „vesmír spočívá na imanentní božské „Mysli“, jež je základem individuální konečné mysli člověka, a zdraví a harmonie jsou tak dosažitelné replikací harmonické dokonalosti kosmického celku ve vlastní mysli člověka.<sup>400</sup> V důsledku celého tohoto vývoje, píše Hanegraaff, se stávalo „duchovní“ s „psychologickým“ stále více zaměnitelné a věřilo se, že empirický výzkum psýchy může verifikovat náboženskou víru:

„Zdá se, že v harmonickém náboženství 19. století byly sekulární předpoklady asimilovány do té míry, že vysvětlení náboženství v pojmech psychologie (tj. psychologizace náboženství) už ani nebyla zakoušena jako 'reduktivní'. Opačný proces, vysvětlování psychologie v termínech náboženství (sakralizace psychologie), který dával psychologii duchovní dimenzi, byl konečně vítán jako obohacení. Toto více než cokoli jiného dokresluje rozsah, v jakém se sekulární předpoklady stávaly přirozené a 'zřejmé' u těch, kdo usilovali o udržení duchovního názoru na svět v moderní společnosti.“<sup>401</sup>

## F. Esoterická metoda a studium náboženství

Esoterismus vznikl jako retrospektivní konstrukce jednotné tradice napříč historicky reálnými řetězy přenosu učení a rituálu. Je proto možný jenom jako aktualizace dějin určitých textů, jakési živé dějiny náboženství. Esoterismus je proto nutně vázán na historicky orientované studium náboženství. Zároveň ale své vlastní studium staví na jiných principech než přísně historické bádání. Pierre A. Riffard proto hovoří o „esoterické metodě“<sup>402</sup> a charakterizuje ji několika základními procedurami:

1. *Mytický původ*: jedná se o tendenci umisťovat původ doktríny do dávné minulosti, zejména do prostředí starověkého Předního východu. Cílem je demonstrovat, že esoterismus je věčný

398 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 487.

399 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 487.

400 Ibid., 494.

401 Ibid., 495-496.

402 Pierre A. Riffard, „The Esoteric Method“, in: A. Faivre – W. J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, Peeters 1998, 64-74.

a neměnný.

2. *Kosmické cykly*: esoterici věří, že dějiny jsou řízené osudem nebo prozřetelností a probíhají v cyklech, jejichž průběh je podřízen božskému řízení nebo vlivu hvězd. Nikoliv tedy historickou metodou stopovatelnými příčinami.
3. *Řetězce iniciací*: esoterici předpokládají, že posloupnost náboženských autorů a škol je řízena božským plánem. Důležité pro identifikaci řetězce nejsou historické kontakty a vzájemné vlivy, ale metafyzické afinity.
4. *Posvátné knihy*: esoterici dávají přednost skrytým, tajným textům nepřístupným těm, kdo neprošli iniciací, před historickými dokumenty.
5. *Mystická jména*: esoterici nemají potřebu identifikovat pod historickými jmény konkrétní historické osoby. Naopak mají tendenci množovat pseudonymy a pseudepigrafy i konkrétní osoby. „Aby mohl být někdo nazván Zarathuštrou, musí hovořit jako Zarathuštra.“<sup>403</sup> Kromě toho je v esoterismu patrná tendence identifikovat západní postavy s východními dvojníky a naopak.
6. *Okultní etymologie*: významy slov jsou odvozovány z metafyzických a nikoliv lingvistických kořenů.
7. *Anagogický překlad*: lingvisticky precizní překlady textů podle esoteriků pokrývají jejich význam. Esoterický překlad musí zachytit „ducha“ a nikoli literu textu.
8. *Duchovní interpretace*: „[e]soterici jsou schopni obdařit i ty nejprofánnější texty [a zmínky] posvátným významem.“<sup>404</sup>
9. *Magické použití*: texty nejsou pro esoteriky pouze dokumenty, ale též magicky použitelnými předměty (talismany, vyvolávacími příručkami, aj.).

Riffard označuje historickou metodu jako „vnější“ a esoterickou jako „vnitřní“ a konstatuje mezi nimi tyto odlišnosti:

- a) Vnější metoda usiluje o vědění, vnitřní o spasení.
- b) Vnější stopuje vzájemné vlivy, vnitřní vzájemný soulad.
- c) Pro vnější metodu je vědění výsledkem postupného nárůstu poznatků, pro vnitřní je vědění na počátku a je univerzální. Je základem jednoty všech náboženství.
- d) Zatímco pro vnější metodu je relevantní logické odvozování vztahů na základě dokumentovaných skutečností, pro vnitřní jsou zásadní a dostačující analogie. Zatímco ve vnější metodě jde tedy o fakta, pro esoteriky je (většinou za cenu pomíjení fakt, rozdílnosti kontextů, aj.) důležitý význam.

Posledním rozdílem, o němž je vhodné se zmínit, je to, že zatímco kritická metoda se zajímá o esoterismus jako svůj předmět, esoterická metoda hojnou měrou využívá poznatků nasbíraných

403 Pierre A. Riffard, „The Esoteric Method“, 69.

404 Ibid., 70.

kritickými metodami. Historické a srovnávací bádání o náboženství a poznatky orientalistik představují pro esoterismus (resp. okultismus), postavený na představě univerzální moudrosti a univerzální tradice, ohromnou výzvu, kterou může těžko ignorovat. Systém, který se prezentuje jako vědecký, musí svůj nárok na univerzálnost aktualizovat s ohledem na rostoucími poznatky historického a srovnávacího bádání.

Okultismus je s moderním bádáním o náboženstvích nejen svázán, ale má s ním i do jisté míry společný původ v racionalizujících teoriích náboženství konce 18. a počátku 19. století. Joscelyn Godwin upozorňuje především na dva druhy antiklerikálně či nábožensko-kriticky laděných teorií původu náboženství. U počátků jedné z nich stál osvícenský volnomyšlenkář Richard Payne Knight (1751-1824). Pro podobné volnomyšlenkáře bylo velice inspirativní zjištění, že, pohanské kultury měly a mají, soudě podle erotických motivů na antickém nádobí, podstatně „přirozenější“ postoj k sexualitě než soudobé křesťanské společnosti. Jistou roli opět sehrál i odkaz k prvotnímu „přirozenému monoteismu“ pohanů.

Knight znal Bhagavadgítu ve Wilkinsově překladu a zprávy cestovatelů Sonerata a Niebuhra a rozpoznal v nich inklinaci indických „pohanů“ k následujícímu pojmání božství: bůh přírody, stvořitel, ničitel a obnovitel, proniká věčné stvoření podléhající cyklicky vzniku a zániku jako univerzální princip života.<sup>405</sup> Ovšem v emanačním procesu se rozdvouje na mužský a ženský princip. První je životní silou, která oplodňuje druhý (zemi), aby byla schopna udržovat na světě život. Veškeré výjevy kopulace proto u „pohanských“ lidí představovaly moc nekonečné bytosti a samotný akt, říká Knight, proto nedoprovázel žádný nepřirozený pocit studu. Byl kopií kosmického procesu a byl proto stejně posvátný a radostný jako Příroda sama.<sup>406</sup> Zatímco uctívání falu a erotické umění Indů bylo v této době většinou vnímáno jako výraz degradace, Knight, jak upozorňuje Godwin, jako jeden z prvních spatřoval perfektní souhlas „indické doktríny“ se „starověkou teologií“ Egypta, Persie i Západu<sup>407</sup> a náležitě tuto skutečnost kontrastoval se sexuální prudérností v křesťanství.

Tímto uvažováním dal Knight a jemu podobní volnomyšlenkáři základ teorii, která měla být klíčem k výkladu všech mýtů a náboženství a která původ náboženství spatřovala ve zbožštění plodivé síly přírody.

Jiným univerzálním klíčem k výkladu náboženství a mytologie se stala koncepce, kterou ve Francii razil Charles François Dupuis (1742-1809). Její vědecká hodnota, stejně jako tomu bylo u teorií plodivé síly, byla pochybná, ale reprezentovala krok osvícenského racionálního myšlení směrem k pojmání křesťanství jako jednoho z náboženství bez nároku na výlučnost. Tato byla postavena na studiu zobrazení průchodu Slunce zvířetníkem a tvrdila, že Ježíšův život (stejně jako

<sup>405</sup> Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 9.

<sup>406</sup> *Ibid.*, 9-10.

<sup>407</sup> *Ibid.*, 10.

jiné heroické příběhy) jsou alegoriemi tohoto slunečního putování a jako takové představují alegorie zemědělského pracovního cyklu, který byl podle Dupuise ve zvířetníku zobrazen.<sup>408</sup>

Ve své době, jakkoliv byly odvážné, budily tyto teorie vážnou diskusi. S profesionalizací studia náboženství, k níž došlo přibližně ve stejné době jako ke zmíněné profesionalizaci orientalistiky, ale byly podle Godwina opuštěny:

„Nikdy více už nemohl jediný člověk předstírat, že je schopen pojmout vážně jako předmět svého studia všechny světové mytologie a náboženství a předkládat jedinou všezahrnující teorii jejich výkladu, [...]. V důsledku toho jediní, kdo přežívali nadále s univerzálními teoriemi, byli okultisté nebo esoterici, kteří se cítili osvobozeni od povinnosti ovládat tučet orientálních a západních jazyků díky vlastnictví zvláštního vědění, jež si osobovali.“<sup>409</sup>

Ve skutečnosti volnomyšlenkářští mytografové sami neměli přímé vazby k esoterismu, spíše na něj pohlíželi podobně kritickým racionalistickým okem jako na křesťanství. Jejich teorie se ovšem v okultismu dobře ujaly. Ženou, která podle Godwina přenesla teorie osvícenských mytografů do okultismu, byla operní pěvkyně a později známé médium Emma Hardinge Britten (1823-1899). Původem Angličanka, která studovala zpěv v Paříži, ale jako médium se proslavila koncem 50. a začátkem 60. let 19. století v USA. Vystupovala zde s přednáškami o původu všech náboženství, které publikovala o něco později jako *Six Lectures on Theology and Nature* (1860) a v nichž vytvořila „teologii“ vyššího spiritismu. V podobě její syntézy spiritismus získal kosmologii, eschatologii, ucelenou verzi světových dějin schopnou vysvětlit všechny mytologie a náboženství, devocionální praxi i sociální program pro tento svět v jejím plánu na výstavbu domu pro sociálně stigmatizované ženy. Našla v ní místo pro Ježíše jako morálního učitele, ale nenašla pochopení pro doktrínu trojice ani pro křesťanské svátosti.<sup>410</sup>

V jejím doktrinálním systému byl svět nikoliv biblické tisíce, ale milióny let starý, Východ byl kolébkou civilizace (zakladatelka Teosofické společnosti H. P. Blavatská konkretizovala tento obecný „Východ“ v Indii). Zde poprvé vzniklo uctívání sil přírody, z něho se vyvinuly kulty slunce a jeho průchodu zodiakem. Ty představují původ všech známých náboženství včetně křesťanství. Kněží ve všech případech ovšem zneužili mysterijní stránku náboženství, podporovali kulty nebešťanů, aniž by lidem prozradili, že všichni jsou podřízeni jedinému Bohu, a zavedli oběti, aby zvětšili svou moc a působivost. Krista, Mojžíše, Osirida, Buddhu a Zarathuštru velebí Emma Hardinge Britten za to, že lámali okovy kněžstva, které svou moc ale vždy znovu získalo zpět. Vykládala také o jednotě mikrokosmu a makrokosmu a vyložila svou teorii evoluce, stejně jako nauku, podle níž smrt nebyla důsledkem hříchu (který nemá v přírodě místo), ale přirozeným nástrojem vývoje přírody a pro lidi průchodem do duchovního světa, v němž se stávají ochránci těch, které na zemi milovali.<sup>411</sup> Všechny tyto představy, jak dále uvidíme, našly v okultismu vřelou

408 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 27, 34.

409 Ibid., 312.

410 Ibid., 203-204.

411 Ibid., 203.

odezvu.

Sepětí okultismu s moderními humanitními vědami má ještě jeden poněkud hlubší důvod v tom, že obojí, vědy i okultismus, žijí ve stejném živlu jazyka chápaného jako reprezentace skutečnosti. Specifikem toho, co Riffard nazval „anagogický překlad“, je v okultismu alegorie. Jak ještě později ukáží, okultisté provádí zdánlivě paradoxní operaci při výkladu mytologického materiálu. Na jedné straně navzdory svému racionálním přístupu přijímají jako fakt existenci bájných postav jako jsou skřítkové a gnomové nebo aspoň zázračných událostí popisovaných v náboženských textech. Na straně druhé lnou k alegorické interpretaci jiných postav a událostí. Tak dominantním rysem okultistických překladů Bhagavadgíty je odmítnutí chápat Kršnovu navádění Ardžuny k boji jako navádění ke skutečnému zabíjení nepřátel. Nepřátelé vyjádření výčtem kuruovských vojevůdců jsou ve skutečnosti, říkají teosofové, lidské touhy, vášně a další charakteristiky nižší lidské přirozenosti, s níž má člověk svést boj, aby dostoupil vyššího stupně evoluce. Jinou ale analogickou strategií výkladu mýtického textu je přesný výklad jeho symboliky, jakým se budu více zabývat v kapitole o Weinfurterově křesťanství.

Jak alegorie tak i výklad a doslovné chápání vybraného materiálu mají společný základ, který opět odkazuje k transformaci, jíž prošel esoterismus v procesu modernizace. Moderní svět je vedle již uvedených charakteristik a v souvislosti s nimi charakterizován specifickým pojetím vztahu „slov a věcí“, který lze vyjasnit prostřednictvím rozdílu mezi symbolem a pojmem. Zatímco okultismus a věda pracují v zásadě s pojmovým jazykem, starší formy esoterismu hovoří symbolickým jazykem, který okultisté již *neužívají nýbrž vykládají*.

Symbol slouží jako prostředek vyjadřování i myšlení a charakterizuje jej především významová mnohovrstevnatost, neuzavřenost. Díky ní je symbolické myšlení schopné prostřednictvím jednoho symbolického systému objevovat neustále nové významy, souvislosti a vztahy mezi věcmi. Protože, jak vysvětluje Foucault, v tomto diskursu<sup>412</sup> nejsou slova (či znaky) od věcí oddělena, ale vzájemně se proplétají. Řeč se nevztahuje ke světu jako metajazyk. Věci mluví svým jazykem ve vzájemných odkazech stejným způsobem, jako k věcem odkazují slova. Vše, věci jako slova, může sloužit jako symbol. Protože symbol ze svých hloubek neustále vydává nové odkazy, nelze nikdy uzavřít interpretaci. Vědění není vlastní ani vidění ani dokazování, ale interpretování, je hrou principiálně nikdy nezavršeného komentáře, který předpokládá text plynoucí pod ním a který slibuje konečné odhalení a zároveň nevyhnutně podněcuje bujení exegeze.<sup>413</sup> V tomto živlu operuje vědění 16. století a s ním esoterismus klasického období.

Sedmnácté století, tvrdí Foucault, odděluje slova od věcí a usazuje vědění v živlu reprezentace. Jeho typickým nástrojem je podle mě naopak pojem, který charakterizuje jasné ohraničení významu definicí. Ta jasně omezuje rozsah toho, k čemu pojem odkazuje, činí z něj

412 Ve Slovech a věcech užíval Foucault ještě termín „epistéma“.

413 Michel Foucault, *Slova a věci. Archeologie humanitních věd*, Bratislava, Kalligram 2000, 55-56.

obraz skutečnosti. Jednoznačnost pojmu tak zamezuje „bujení exegeze“ a vzniká představa, že skutečnost lze nakonec definitivně zobrazit v jazyce. Této uzavřenosti věda často uniká nenápadným nahrazením pojmu za symbol uvolněním jeho významu prostřednictvím etymologie nebo zamlčené mnohoznačnosti definic.

Alegorie i výklad symboliky jsou doma v živlu reprezentace. Výklad vysvětluje, co znamenají symboly, na co přesně odkazují, činí z nich jednoznačné znaky, ale v okultistickém kontextu si zachovává jistou flexibilitu díky sémantické rozvolněnosti, zastřené někdy i za zdánlivě precizními definicemi. Alegorie je v zásadě výkladem, který nutí určité postavy a děje jednoznačně reprezentovat určité věci. Reprezentace je tím, co sblížuje okultismus s vědou a s celým sebezpočtením moderny, i když jej nechává operovat „esoterickou metodou“.

### G. „Náboženství“ jako obecný pojem

Významné styčné plochy vědy o náboženstvích a okultismu jsou v užití pojmu náboženství. Okultismus (snad i esoterismus) je prvním náboženstvím, které se vymezilo jako náboženství a přitom užívalo termín „náboženství“ v obecném smyslu, jako moderní věda a filosofie. Nadto okultisté tvrdí, že aktualizují to, co jistá větev vědy o náboženství chtěla nacházet historickým bádáním, podstatu náboženství vůbec.

Okultisté, stejně jako vědci, hovoří o náboženstvích v plurálu a na myslí mají, jako osvícenci<sup>414</sup>, spíše rozmanité „systémy“ náboženských nauk (doktrín) než rituální praxe. Rituální praxi vnímají jako vnější zakrývání vnitřní prázdnoty. Stejně jako protestanti tedy vnímají náboženství jako něco, co vychází z nitra člověka. Rituální chování spojují s nedostatkem prožitku i s pověrečností – ti, kdo praktikují pověru (tj. rituál) spíše než náboženství (tj. učení a citové zanícení), nerozumí skutečnému (tj. esoterickému) významu svého jednání. Věří v zázraky, ale nevědí, jak jsou technicky možné. Nechápu, že bůh neodpovídá na jejich modlitby, ale že ve hře jsou univerzální zákony duchovního světa, které způsobují, že myšlenky doprovázené ohromnou oddaností a odevzdaností boží vůli získávají na jemnějších úrovních vesmíru neobyčejnou stabilitu a přitahují k sobě analogické vibrace, jež se zhmotňují na nejhrubších úrovních.

Okultismus se tedy zakládal na osvícensky i reformačně vymezeném pojmu náboženství, ale základ jeho chápání náboženství patrně položil již Marsilio Ficino. Ten se kromě toho, že seznámil latinský svět s hermetickými spisy, po dlouhé pauze (trvajících zhruba od pátého století n.l.) pokusil, jak upozornil Wilfred Smith, explicitně formulovat problém náboženství na obecné rovině a vyrovnat se s rozmanitostí náboženských výrazů. V jeho spise *Christiana religio* (1474) bylo náboženství vyloženo jako platonský ideál více či méně adekvátně vyjádřený v konkrétních formách. Tento platonský ideál ale zároveň vyjadřoval jakýsi instinkt božského původu, který činí

<sup>414</sup> Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press 1991 (první vydání New York, Macmillan 1962), 38.

člověka skutečně člověkem a díky němuž je člověk schopen vnímat boha a uctívat jej.<sup>415</sup> Proto je každé náboženství dobré, ale protože bůh je

„nejvyšší dobro, pravda věcí, světlo, jež vede myšlení, tak je pochopitelné, že nejlépe Jej uctívají ti, kdo Mu horlivě prokazují úctu svým jednáním, dobrotou, pravdivostí svých slov, jasností myslí, svou láskou. Takoví lidé, zamýšlí [Ficino] ukázat, ať jsou kýmkoli, uctívají Boha ve všech směrech způsobem, který nám ukázal a učil Kristus. Toto je to, co míní *křesťanským náboženstvím*.“<sup>416</sup>

Protože, jak dále uvádí Smith, filosofie je láska k moudrosti a pravdě, jež jsou ve skutečnosti bohem, jsou pravá filosofie a pravé náboženství podle Ficina identické.<sup>417</sup> Okultismus zjevně podržuje vedle osvícenského a reformačního i tento esoterický prvek a představuje tak moderní pojetí náboženství, zjevně svázané s moderní filosofií a akademickým bádáním jako disciplínami orientovanými téměř výhradně na dokumenty textové povahy.

### 3.2.2. Synkretismus a spiritualita tištěného slova

Esoterická metoda a obecný pojem náboženství vedou nevyhnutelně k synkretismu. Ten nicméně nemá podobu jakéhosi neorganizovaného mísení symboliky rozličného původu. Okultisté podle svého názoru vyznávají univerzální náboženství, to, co je v podstatou náboženství vůbec. Takový nárok lze legitimizovat jen odkazy na náboženské texty rozmanitého původu, ale zacházení s nimi musí být podřízeno přísné logice. Okultisté zpravidla univerzalizovali svou interpretaci parciální tradice a v ní asimilovali prvky odlišného původu. Jeden z nejvlivnějších okultistů vůbec, Eliphas Lévi (vl. jménem Alphonse Louis Constant, 1810-1875), vytvořil velkolepý systém univerzálního náboženství, v němž byla učení a rituální praxe náboženství světa i lidské dějiny a dějiny náboženství interpretovány prostřednictvím jeho verze křesťanské kabaly. V případě rosekruciánství a klasické křesťanské teosofie sehrávala analogickou roli křesťanská laděná alchymie, u východně orientovaných teosofů to byla zase esotericky pojatá směsice buddhismu, sánkhji a védánty. Proto také hovořím o akulturaci hinduismu nikoli o konverzi k němu. Hinduismus nemohl poskytnout více než několik konceptů, které spoluformovaly okultistické diskursy.

Esoterická představa jednotné náboženské tradice jdoucí napříč dějinami i kulturami je nemyslitelná jinak než jako výsledek studia textových dokumentů. Okultismus, zejména ve formě relativně populárního hnutí, je nemožný bez snadno dostupných (a tedy také relativně laciných) zdrojů informací jak o náboženstvích světa, tak o teoriích, které se s faktem náboženské rozmanitosti snaží vypořádat. Je naprosto závislý na tištěných médiích, která zároveň rozvrací struktury náboženské autority, závaznost kánonů a vynutitelnost „pravověrnosti“.

To umožňuje hinduismu pronikat do Evropy, ale zároveň jeho působení omezuje na působení textů. Text sice budí dojem definitivnosti, ale v důsledku své bezkontextovosti

415 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 33.

416 Ibid., 34.

417 Ibid., 34.

neposkytuje vodítka ke „správné“ interpretaci. To platí pro indické texty komponované jako druhotné pomůcky orálního předávání tradice v osobním styku žáka a učitele ještě větší měrou než pro texty křesťanské, které často již na úrovni pozdějšího kánonu vznikaly jako primárně písemná sdělení (např. Pavlovy dopisy). Možnosti esoterické interpretace indických pramenů proto byly v zásadě neomezené.

### Čtenářská veřejnost a spolkové organizace

Textovost okultismu se ale projevuje i v jeho sociální organizaci. Tu lze na obecné rovině popsat prostě jako čtenářskou veřejnost. Soukromé čtení ustavuje něco na způsob komunity pouze na základě společného zájmu. Vyžaduje k tomu ale veřejný prostor, v němž lze navazovat osobní vztahy. Ten vytváří knihovny, veřejné čítárny a kavárny a postupně také zájmové organizace – spolky (někdy si říkají lóže) -, které organizují přednáškovou činnost, pravidelná veřejná setkání, vydávání knih a časopisů a poskytují úzce zájmově orientované knihovnické služby. Proto je okultismus vázán na městské prostředí a v něm na vzdělané a intelektuálně pracující vrstvy obyvatelstva.

Tak členy *Teosofické společnosti* v Praze bylo roku 1929 z celkového počtu dvě stě osmdesát jedna 83 osob s akademickým vzděláním, 70 úředníků, 29 obchodníků, 15 učitelů, 9 studentů, 14 dělníků, 12 řemeslníků, 4 rolníci, 4 vojáci a 42 „soukromníků“.<sup>418</sup> Podobně v další významnější organizaci, ve spolku Psyché, byli mezi členy výboru dva lékaři, učitel, bankovní úřednice, velkostatkář, ředitel ústřední pokladny, tajemník ministerstva školství, úředník, a číšník.<sup>419</sup>

Na textuální charakter okultismu poukazuje i průběh jednání spolků a lóží. První teosofická lóže, kterou založil baron Adolf Leonhardi ze Stráže nad Nežárkou (1856-1908), byla založena na základech již existujícího okultistického kroužku. Jeho členové<sup>420</sup> se scházeli ke společné četbě okultistické literatury a diskusím o ní, k předávání zkušeností s praktikováním technik, které tato literatura doporučovala, ke spiritualistických seancím a k provádění pokusů s telepatii a sugescí.<sup>421</sup> Čelní pozice v lóži drželi Leonhardi a později Gustav Meyrink, protože byli schopni zásobovat kroužek literaturou ze zahraničí.<sup>422</sup>

Ve spolku Psyché, založeném koncem roku 1929, předseda Karel Weinfurter (1868 – 1942) na pravidelných schůzkách přednášel nebo překládal z cizojazyčných knih. Poté mu členové kladli otázky ohledně svých mystických zážitků. Ještě dříve, než založil spolek, začal Weinfurter vydávat časopis *Psyche*<sup>423</sup>, který později sloužil jako tiskový orgán spolku. *Teosofický spolek a Teosofická*

418 Žádost o povolení užívat spolkový odznak, složka Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

419 Josef Sanitrák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, Praha, Eminent 2006, 252-253.

420 Bylo jich deset. Z nich pouze tři Češi, ostatní byli Němci, a také jednání se tedy vedla německy (Emanuel z Lešehradu, *Po stopách tajemných společností. Historie a úvahy*, Praha, Nakladatelství Al. Srdce 1935, 199).

421 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*, Brno, A. Pohlodek 1999 (reprint vydání Praha, Jos. R. Vilímek 1933), 77.

422 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*, 27, 28, 49-50.

423 Úřední název spolku byl Psyché, časopis se jmenoval Psyche. Ovšem toto pravidlo se prakticky důsledně



*společnost* se zaměřovaly na společné studium a osvětu. Organizovaly pravidelné členské večery a veřejné přednášky, vydávaly časopisy Lotus a Theosofická Revue. Uvádět v knihách doporučenou i nedoporučenou literaturu bylo v okultismu běžnou praxí.

Naprostou novinkou, něčím nemyslitelným v kultuře bez tisku a obecné gramotnosti, byl i charakter okultistické literatury. Jednalo se o příručky psané pro samouky. Kniha se tak stala nástrojem náboženské výchovy a návodem ke spirituální praxi s cílem zcela nahradit osobu učitele. Organizace, která se označovala jako H.B. of L (Hermetic Brotherhood of Luxor), postavila celou svoji strategii výuky praktického okultismu na systému korespondenčních kursů, v jejichž rámci i zasvěcení prováděl adept sám na základě zasláné instrukce.

### **3.2.3. Liberalismus a humanismus**

Tak jako v případě Emmy Hardinge Britten byl okultismus často spojen s filantropickými snahami. I tehdy, kdy se nejednalo o konkrétní sociální projekty (s nimiž se v českých zemích nesetkáváme), zůstával aspoň prvek osvětový a představa, že okultní síly mají být nástrojem užívaným ve prospěch celého lidstva a k praktickému naplnění představ o společenském pokroku. Okultisty spojovala víra v lidskou rovnost, v univerzální bratrství živých bytostí a odpor k působení utrpení a ponížení. Často na něj proto byla vázána propagace vegetariánství a hnutí proti vivisekci. Ženy, jako v českých zemích Pavla Maternová nebo teosofií ovlivněná Březinova blízká přítelkyně Anna Pammrová, v Británii Annie Besantová nebo Vivékánandova žačka Nivédita, byly angažovány v hnutích za práva žen.

S liberalismem byl spojen i okultismu vlastní antiklerikalismus, který kritizoval zotročení, zneužívání a ohlupování člověka ze strany církevní hierarchie, která nadto byla podle okultistů nekompetentní ve věcech náboženství a lidem nabízela místo spásné nauky pouze pověru. Pro Blavatskou a její přátele byl antiklerikálně a liberalisticky laděný boj proti křesťanství jedním z hlavních cílů Teosofické společnosti. Teosofičtí volnomyšlenkáři se zavazovali „k vedení mezinárodního boje proti náboženskému dogmatismu, za rozšíření dosahu demokratické vlády a ke směřování pozornosti veřejnosti na hodnoty svobody, rovnosti a bratrství“<sup>424</sup>.

Liberální hodnoty okultismu jsou vtěleny také v jejich interpretaci karmanového zákona a reinkarnace. Jak upozornil Hanegraaff, „tím, co Blavatská zdánlivě odvozovala z hinduismu a buddhismu, nebyla reinkarnace, ale idea neosobního 'kauzálního zákona', která mohla sloužit jako 'vědecká' alternativa křesťanské morálky!“<sup>425</sup>. Okultisté se nemohli smířit s představou, že Bůh svévolným způsobem vrhá duše do nerovných sociálních podmínek a očekává od všech stejnou

---

nedodržovalo, a některé Weinfurterovy knihy byly vydány nákladem „spolku Psyche“ (Josef Sanitřák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, 246). V textu budu nicméně důsledně rozlišovat mezi spolkem Psyché a časopisem Psyche.

424 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 285.

425 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 480.

vděčnost a víru. Svět nerovnosti bez teorie reinkarnace není výrazem spravedlivého božského řádu, říká Besantová, ale neliberálním chaosem bez spravedlnosti a milosrdenství<sup>426</sup>:



*Ilustrace 9: Zkušenosti s politickým aktivismem v Británii využila Besantová v Indii ve prospěch indické "národní věci". Pomník postavený z prostředků "zavázané a vděčné veřejnosti". Kamarajar Salai, Čennai. Foto autor 2006.*

„Moderní svět, škrtнув reinkarnaci ze svého vyznání víry, oloupil Boha o jeho spravedlnost a člověka o jeho bezpečnost; [...] důvěra v nezměnitelný zákon jsou mu tím odňaty a je zůstaven sám sobě, aby se zmlítal bez naděje a bez pomoci nespívným oceánem života.“<sup>427</sup>

Měl-li být člověk odpovědný za své činy, musel obývat spravedlivý svět rovných příležitostí, v němž jeho postavení bylo důsledkem jeho vlastních činů, ale v němž měl se všemi ostatními stejnou možnost dosáhnout spásného poznání a uskutečnění všech svých vnitřních sil.

Okultista sice hovoří o univerzálním bratrství, ale v zásadě je vyhraněným individualistou. Teprve liberální individuum se může ztotožnit s celým lidstvem a nikoli pouze s komunitou, v níž žije. Rozvoj sil ukrytých v člověku je také především rozvojem potencií jednotlivce, a uskutečnit je lze v okultismu pouze prostřednictvím individuální vůle a úsilí (což nutně nevylučuje spolupůsobení boží milosti).

Ľpění na neměnném řádu přírodního zákona je urputnou touhou dát jistotu člověku, který se ve světě ocitl sám - bez podpory komunity, která by zprostředkovala jeho zakotvení v kosmu.

Okultismus lpí na uskutečnění sjednocení duše s bohem, ale i tehdy, kdy tuto myšlenku odvozuje z indických zdrojů, důsledně popírá, že by individualita byla v bohu rozpuštěna. Západní publikum ochotně přijímalo Vivékánandovo povzbuzení, že každý jsme všemocný a vševědoucí, protože každý z nás je ve skutečnosti bohem. Myšlenka, že k úplné realizaci této skutečnosti lze dospět pouze úplným popřením „tohoto malého já“, byla pro okultisty stravitelná obtížně. oslouchalo hůř. Teosofický indický odchovanec Kršnamúruti kritizoval teosofii proto, že se nedokázala vzdát lpění na individualitě člověka.<sup>428</sup> Ale i jeho, stejně jako Vivékánandova, spiritualita byla individualizována a zvnitřněna natolik, že nedovolovala hledat moudrost v jakékoliv tradici, ale pouze v osobní zkušenosti jednotlivce.<sup>429</sup>

Okultismus se proto radikálně rozešel s indickou představou, že k dosažení poznání a uskutečnění vlastního božství (resp. *unio mystica*) je třeba přímého vedení učitelem. Nejvyšší učitel dlí v našem vlastním nitru, zdůrazňoval Weinfurter a dovolával se přitom Rámakrišny, který tato slova ovšem vyslovoval z pozice negramotného gurma, jenž se důrazem na každodenní praktickou

426 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, (přel. P. Maternová) Praha, Hejda a Tuček 1920, 214-215.

427 Ibid., 224.

428 Jiddu Krišnamurti, *Poslední skutečnost*, Ostrava, Hvězda 1939, 103.

429 Jiddu Krišnamurti, *Kdo sdělí nám pravdu?* Moravská Ostrava, Řád Hvězdy v Československu 1928, 11-12.

moudrost a zkušenost zachycenou v orální venkovské tradici vymezoval vůči literární kultuře bhadrulóku. Okultismus touto myšlenkou naopak legitimizoval individualizovanou spiritualitu založenou na textu a konfliktní s jakoukoliv autoritou. V okultismu ve skutečnosti přežívala také představa duchovního vůdcovství. To se ale nemělo uskutečňovat jako vedení učitelem z masa a kostí, ale jako duchovní vedení vyšší inteligencí, která k nám promlouvá „inspiracemi a zvláštním vnitřním pocitem jakéhosi vedení“<sup>430</sup> od chvíle, kdy se toho vlastním úsilím staneme hodni.<sup>431</sup>

### 3.2.4. Nacionalismus

Přestože se okultismus vyznačoval náboženským univerzalizmem a humanismem, projevovaly se v něm i nacionalistické tendence. Jak jsme viděli, i v českém „národním obrození“ sehrála svou roli myšlenka indoevropské jednoty, resp. árijského původu Slovanů. Árijská ideologie se v českém kontextu neprojevila tak výrazně jako v Německu (baště indických studií a indoevropské srovnávací jazykovědy), ale mírným způsobem přece jen zasáhla i okultismus.

Árijská ideologie stála v základu Blavatské představ o evoluci vesmíru a lidského druhu. Indie podle ní byla kolébkou moudrosti proto, že „árijská rasa“ se vyvinula z „pátého podplemene atlantského“ a představovala vrchol lidské evoluce ve stávajícím stádiu vývoje země.<sup>432</sup> Teosofie nicméně byla univerzalistickým hnutím vzniklým ve Spojených státech, nacionalistický potenciál árijské ideologie se v ní tedy silně neprojevoval. Přesto se v kruzích blízkých teosofii v českém prostředí projevovaly jisté nacionalistické tendence charakteru kulturně osvětového trochu v duchu Čuprově.

Tak mohla Pavla Maternová v překladu jedné z knih mazdaznanského proroka Otomara Hanishe, který se prohlašoval za nositele dávné perské nauky, napsat, že nauka mazdaznanu je posvěcená „dávnou starobylostí [z pod] [...] vrcholků velehor dalekého Východu [...] naplněná [...] vůdčími zákonodárnými ideami pro vzrůst a vývoj rasy arijské, [a proto pro Čechy a vůbec Slovany] vlastním a přirozeným zdrojem zdravého života“<sup>433</sup>.

Jiná forma nacionalismu, která byla přítomna také v Čuprových textech, měla podobu reformační ideologie češství pojaté jako zvláštní mystické nadání národa. V rámci okultismu ji vyjadřoval například historik českých tajných společností Emanuel Lešetický z Lešehradu (1877-1955):

„Mystický živel splývá s kulturním životem československého národa, prolíná jeho dějiny a určuje jeho celkovou psychu. Projevil se v bájeslovných pohanských dobách, kdy Čechové oslavili svůj příchod do nové země obětováním bohům na Řípu, rozpučel nádherným květem duchovní krásy v kruhu Českých bratří [...]. Byl a bude důležitým činitelem ve vývoji našeho národního jsoucna. Dal vyrůst Husovi, Chelčickému, Komenskému, kteří

430 Hermes, *Tajemství indické jogy. Praktický průběh vyvinování okultních schopností a sil v člověku. I a II*, Praha, Issis a Prarcelsia 1908, 79.

431 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 79.

432 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 302.

433 Pavla Maternová, „Úvod“, in: O. Z. Hanish, *Dech a zdraví*, Klatovy, Cyril M. Höschl 1921, 3.

položili základní kameny k duchovnímu chrámu našeho národa.<sup>434</sup>

V důsledku nesvobody našeho národa, tvrdil Lešehrad, se toto nadání neprojevovalo okázale, ale vedlo nás k budování „mystického chrámu v nitru“. Když se tato vnitřní síla konečně mohla projevit, dala moc výrazu básníkům jako Otokar Březina. Březina sám, uvádí Lešehrad, byl od roku 1921 členem tajného bratrstva navazujícího na Amerlingovy Stálce a Fričovo Bratrstvo kalicha, sdružení, jež se ustavilo po roce 1917 pod názvem Stříbrný kruh a jehož cílem bylo dosažení politické samostatnosti i povznesení mravního života národa, jeho božské podstaty prostřednictvím „obnovy slovanského ducha“.<sup>435</sup>

---

434 Emanuel z Lešehradu, *Hledači skrytých pramenů. Březina – Mombert – Rilke. Faustovský problém*, Praha, Nakladatelství Al. srdce 1934, 12.

435 *Ibid.*, 25-27.

### 3.3. Okultismus a akulturace hinduismu v českých zemích

V této kapitole se budu zabývat způsobem, jakým s indickými motivy pracovali čeští okultisté předtím, než do českých zemí pronikl (prostřednictvím Karla Weinfurtera) vliv Paula Bruntona a s ním zvláštní větve advaitové védanty představované Ramanou Maharišim z Arunáčaly. Vliv této nové indické tradice v českých zemích je velmi zajímavý a zasahuje prostřednictvím postav jako manželé Tomášovi a Jaroslav Vacek až do současnosti, jeho studium by však vyžadovalo zpracovat četné další prameny a literaturu k působení Ramany Maharišiho, k Paulovi Bruntonovi i k poslednímu období existence spolku *Psyché* a složitého utváření českého jógového hnutí. To již přesahuje možnosti této práce.

Kromě tohoto omezení jsem si stanovil omezení pramenné základny. Využil jsem toho, že český mediální trh konce 19. a první poloviny 20. století nebyl tak bohatý jako v Německu, USA či Británii, a že tedy bylo možné se zabývat téměř veškerou relevantní dostupnou literaturou a získat tak velmi komplexní obraz akulturace hinduismu v okultismu. Ani český trh nicméně nebyl tak malý, aby bylo možné zohlednit veškerý materiál. Rozhodl jsem se proto vyloučit ze svého studia časopiseckou produkci. Spolky jako *Teosofická společnost* nebo *Psyché* vydávali vlastní revue stejně jako vydavatelství Zmatlík a Palička a mnozí jiní. Studium časopisů by však objem pramenů narostl do nezvládnutelného rozsahu, dostupnost časopisů je navíc výrazně menší než dostupnost knižní produkce a dochovanost periodického tisku je více závislá na náhodě než dochovanost knižních publikací. Každodenní dopad periodického tisku sice byl pravděpodobně o něco větší než tomu bylo s knižními publikacemi, na druhou stranu knižně velmi často vycházel materiál, který se již osvědčil u čtenářů časopisů. Navíc okultistický textový materiál neoplývá originalitou. Rozsah témat a způsobů jejich zpracování se relativně brzy vyčerpává a nelze předpokládat, že by se časopisecká produkce vyznačovala přístupy a zpracováním, které by nebylo vlastní i knihám. Zúžení orientace na knižní publikace proto nepředstavuje významný metodologický problém.

#### 3.3.1. Prameny a jejich klasifikace

České okultistické hnutí nebylo tak silné, aby trhu dominovala původní česká produkce. Významný podíl na vydávaných publikacích měly překlady. Texty psané původně v sanskrtu byly do češtiny překládány výhradně z druhé ruky. Několik původních počinů, jakými jsou práce Arnošta Czechenherze, Otokara Grieseho, Jana Bedrníčka, Adolfa Janáčka či Karla Weinfurtera, je natolik závislých na cizích vzorech, že označení „původní“ lze použít jen s výhradami. Prostřednictvím překladové i původní literatury byly české okultistické diskursy zpracovávající indický materiál výrazně závislé na britské, americké a německé teosofii, přestože z uvedených autorů pouze Jan Bedrníček působil přímo v české větvi Teosofické společnosti.

Přes výraznou závislost na teosofii lze české prameny k akulturaci hinduismu klasifikovat

do dvou do jisté míry protikladných, ale nikoliv vzájemně naprosto exkluzivních skupin. První skupina textů hledala v hinduismu především techniky ovládní těla a vůle, ovládní přírodních sil a rozvoje okultních schopností, tj. toho, co indické prameny popisují jako *dokonalosti (siddhi)*. Tuto skupinu lze označit jako *magicky* orientovaný okultismus. Do této kategorie řadím práce, jimiž se budu zabývat v kapitole Praktický okultismus a Svobodná škola věd hermetických. Druhou skupinu představují prameny, v nichž není cílem okultního vědění primárně rozvoj nadpřirozených schopností, ale sjednocení duše s bohem (*unio mystica*). Takto zaměřený byl okultismus teosofů, České školy křesťanské mystiky i jógového hnutí navazujícího na Paula Bruntona. Zatímco první přístup vnímá „indické učení“, především jógu, jako „orientální magii“, druhý ji vnímá spíše jako orientální verzi mystiky.

Tato klasifikace v zásadě zastřešuje celou okultistickou literární produkci včetně překladů pramenů, které získávaly *magické* nebo *mystické* vyznění již prostřednictvím překladu nebo díky komentářům. V českém prostředí vyšlo několik překladů *Bhagavadgíty* a Pataňdžaliho *Jógasúter* a ojedinělé překlady *Hathajógapradípiky* a védánského spisu *Vivékačúdámáni* (pod titulem *Palladium moudrosti*). Až počátkem čtyřicátých let ve skupině, jež se utvořila okolo Paula Bruntona, vznikl překlad dalšího klasického (a v Česku dodnes vcelku populárního) advaita-védánského textu *Drg-dršja vivéka*<sup>436</sup>.

Zejména *Vivékačúdámáni* (dosl. koruna rozlišování) přeložená z německého převodu teosofa Frantze Hartmanna byla důležitá v tom, že zprostředkovávala advaitovou védántu v podobě méně zatížené vyhraněně esoterickou interpretací. Text pojatý jako rozmluva učitele se žákem na téma správného rozlišování (*vivéka*) mezi *nitja* (skutečným) a *anitja* (neskutečným), *átma* (Já) a *anátmá* (ne-Já) a dalšími bylo obtížné převést do jazyka teosofické mystiky. Možná i proto tento spis vydaný Griesem, jak se zdá, nevzbudil výraznější pozornost, žádná další okultistická literatura k němu neodkazuje.

Kromě klasických textů okultisté překládali do češtiny i texty moderních indických autorů. Prakticky se jednalo pouze o záznamy přednášek Svámí Vivékánandy a některých jeho guru-bratrů (*gurubhái*). Zvláštní žánrovou kategorií tvořily životopisy indických mistrů – zejména Svámí Vivékánandy a Šrí Rámakrišny – a obecněji zaměřené publikace o jóginech a indických asketických tradicích.

Reálně lze v českém prostředí překlady klasických a moderních textů i biografie a studie o „fakirismus a jogismu“ podřadit pod kategorii *mystický* orientované okultní literatury.

---

<sup>436</sup> *Drg-dršja vivéka. Zkoumání podstaty „vidícího“ (pozorovatele) a „viděného“ (pozorovaného)*, (přel. Arnošt Čapek), Praha, Eduard Weinfurter 1940. Jednalo se o překlad z vydání Védánské společnosti v New Yorku s Úvodem od Svámí Nikhilánandy, jednoho z čtveřice svámíjů asistujících ve třicátých letech 20. století v New Yorku Svámí Bódhánandovi, který působil v USA jako misionář Rámakrišnovy misie od roku 1906.

### Siddhi a okulní síly

Pataňdžali v klasickém spise o józe věnuje mnoho aforismů zvláštním schopnostem (*siddhi*), které jógin získá během své *sádhany* a o jejichž získání se může zvláště přičinit prováděním *samjamy*, tj. nepřetržité dlouhodobé koncentrace na specifický předmět související s konkrétní dokonalostí<sup>437</sup>.

Podle tantrických textů jsou *siddhi* důsledkem probuzení *kundalini*, jejího vystoupení kanálem *sušumnou* a spojení se Šivou v tisícíplátkovém lotosu (*sahasrára*) na temeni hlavy. Texty jako *Hathajógapradípiká* či *Šivasanhita* (které byly známé Weinfurterovi) popisují barvitě, jak jógin překonává smrt, dosahuje dokonalého zdraví a ochrany před vším nebezpečným. Nejstručnější výčet *siddhi*, který je mi znám, uvádí *Šivasanhita* (III, 54), která slibuje, že jógin dosáhne: dokonalosti slova (*váksiddhi*), schopnosti přesouvat se [kamkoli] dle přání (*kámačáritva*), jasnozření (*dúradršti*), jasnosluchu (*dúrašruti*), nadpřirozeného zraku (*súkšmadršti*), schopnosti vstoupit do cizího těla (*prakájappravéšana*), proměňovat výkaly a moč ve zlato (*vinmútralépané svarnam*), učinit se neviditelným (*ádršjakarana*) a létat vzduchem (*khéčaratva*).

Podle starších textů a podle purán si lze *siddhi* vymoci askezí na bozích. Některé *siddhi* získává jógin mimovolně během svého pokroku v *sádhani*. Ale podle Pataňdžaliho jsou *siddhi* také lákadlem, které pokročilého jógina může připoutat v *sansáre* (světě, tj. koloběhu životů) rafinovanějším způsobem než předměty smyslů.

Už v indickém kontextu jsou tedy *siddhi* nahlíženy ambivalentně, což se odráží i v okultistické literatuře. To je důvod, proč mezi mystickou a magickou okultistickou literaturou není ostrý předěl. Magie natolik ovládá okultistický diskurs, že ani v mysticky orientované literatuře není otázka okulních sil pomíjena. Jejich rozvinutí je však chápáno více jako vedlejší důsledek pokoru na cestě sjednocení s božstvím než jako primární cíl okulního výcviku a není mu proto věnována systematická pozornost. Naopak magicky orientované práce sice také zmiňují, že cílem jógy-okultismu je sjednocení s bohem, ale zatímco k rozvoji okulních sil předkládají mnohé techniky nebo aspoň obsáhle dokládají, že je to cíl uskutečnitelný, prostředky k dosažení mystické jednoty s bohem neuvádí.

Zatímco jóga jako „magická technika“ se stávala součástí okultismu, jenž se snažil navazovat na renesanční přírodní magii, kterou ale výrazně psychologizoval, mystický okultismus se více inspiroval teosofií Jacoba Boehma a mystickou tradicí pozdně středověké *devotio moderna* (zejména dílem Tomáše Kempenského (1380-1471) *Následování Krista*) a rosekruciánstvím.

#### 3.3.2. Teosofie

Zakladatelka *Teosofické společnosti* H.P. Blavatská zhodnotila vlastním způsobem poznatek o indoevropské jazykové příbuznosti a využila indické tradice a mýtu o himálajských *mahátmech* k

<sup>437</sup> Například *samjamou* na vztah mezi slovem a jeho smyslem získá jógin schopnost rozumět řeči všech živých tvorů; *Jógasútra* III, 17.

důsledné kritice křesťanství a spiritismu. Teosofie se neobyčejně rozšířila v USA i Evropě a teosofičtí autoři vyprodukovali ohromné množství literatury, která zásadním způsobem podmínila akulturaci hinduismu v okultismu vůbec. Proto zde budu Teosofické společnosti a jejímu působení v českých zemích, ale i v Británii, USA a Indii, věnovat více prostoru než ostatním proudům okultistického hnutí.

### 3.3.2.1. Teosofie a teosofie

Výraz teosofie v názvu Teosofické společnosti má poněkud odlišný význam, než jaký nese označení proudu esoterismu, jehož prvním představitelem byl Jacob Boehme (1575-1624). Na druhou stranu spisy Jacoba Boehma trvale ovlivňovaly okultisty včetně autorů z řad Teosofické společnosti nebo těch, kteří byli teosofií Blavatské výrazně ovlivněni. Je tedy vhodné vyjasnit oba významy termínu „teosofie“.

Teosofie Jacoba Boehma je jistou formou gnóze. V ní splývá víra a vědění a vědění nabývá spásný charakter. Gnóze je u Boehma teosofií proto, že je především poznáním boha. Toto poznání začíná u té nejbližší přírody, u našeho vlastního já, aby nás vedlo k poznání vyšší božské přirozenosti, jejíž jiskra spočívá v našem vlastním srdci. Příroda je pro Boehma zvláštní formou zjevení. Spásný charakter tohoto vědění se projevuje mimo jiné v tom, že poznání je doprovázeno osobní transformací. Boehme v sobě sjednocuje tradici středověkého německého mysticismu a přírodní filosofii inspirovanou Paracelsem.

Z německé mystické tradice přebírá téma „druhého zrození“ (znovuzrození), které pro něj představuje ekvivalent alchymického *velkého díla*, transmutace. „Je to zrození Krista v člověku skrze Otce a Ducha Svatého. Ale přírodní filosofie u Boehma slouží v jistém smyslu materializaci představy druhého zrození skrze meditaci o symbolech, která ústí v „*upevnění*“ Ducha Svatého v těle světla.“<sup>438</sup> Tak lze podle Antoina Faivra teosofii nazývat teologií zjevení. Zjevení při tom však musíme chápat jako zjevení boha ve stvoření a zároveň zjevení boha sobě samému. Neboť bůh se podle Boehma vtěluje nejen v Ježíši, ale v každé bytosti, jež tak v sobě nese plnost božské dokonalosti. Stejně se ale bůh vtěluje také ve slově Písma, proto bylo pro křesťanské teosofy písmo Sváté knihy stejně důležité jako pro židovské kabalisty.<sup>439</sup>

Význam termínu „teosofie“ v názvu Teosofické společnosti vyjadřuje preambule ustavujícího dokumentu americké Teosofické společnosti z roku 1875:

„Samotný název Teosofické společnosti vysvětluje cíl a touhy jejích členů: 'hledí dosíci poznání přírody a charakteru Nejvyšší Moci a vyšších duchů *fyzickými prostředky*.' Jinými slovy, doufají, že proniknutím hluboko do esoterických filosofii starověku, hlouběji než nakolik to učinila moderní věda, objeví pro sebe i pro ostatní badatele důkaz o existenci 'neviditelného světa' a [poznají] charakter jeho obyvatel, má-li jaké, i zákonů, které ovládají je i

<sup>438</sup> Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 27.

<sup>439</sup> Ibid., 28.



jejich vztahy s lidstvem.<sup>440</sup>

Teosofie tedy hledá poznání skrytých dimenzí reality, ale narozdíl od rozličných forem okultní magie tak činí především prostřednictvím studia starověkých náboženství a filosofii. Teosofie je proto především *filosofii perennis* a na ní postaveným bádáním o náboženstvích (zejména) starověkého světa.

### 3.3.2.2 Teosofie a český okultismus

V českém kontextu došlo k institucionalizaci teosofie roku 1891 založením pražské lóže *U modré hvězdy* baronem Adolfem Leonhardim ze Stráže nad Nežárkou. Tato společnost ovšem neměla mnoho společného s později (1897) ustaveným *Teosofickým spolkem* v Praze, i když tu byla přímá návaznost skrze osobnost Aloise Kocha<sup>441</sup>. *Teosofický spolek*, později (1908) přejmenovaný na *Českou společnost teosofickou* a ještě později (1927) na *Společnost pro mystická studia*, představoval pouze jeden aspekt působení teosofie Blavatské. S teosofickým učením se musel prakticky vypořádat každý český okultista a překlady literatury vydávané v originálech ústředím Teosofické společnosti v Adjáru (v Čennai) nebo jinými národními společnostmi (zejména v Lipsku), byly pořizovány a vydávány mnohem širším okruhem okultistů než tím, který sdružovalo české teosofické hnutí svázané s Teosofickou společností v Lipsku (od roku 1897) nebo přímo s adjárským ústředím (od roku 1908).

Jistou návaznost na a vztah k teosofii lze nalézt u všech, kdo v českém okultistickém kontextu výrazněji přispěli k akulturaci hinduismu. I pro pochopení ne-teosofických interpretací hinduismu je proto nezbytné seznámit se s principy výkladů teosofických. Ve vztahu k českým variantám *Teosofické společnosti* naopak platí, že jejich členové k akulturaci hinduismu v českých zemích nijak zásadně nepřispívali. Organizovaná česká teosofie se držela především teosofické metody srovnávacího bádání a univerzalistického výkladu náboženské symboliky a svou orientací byla jednoznačně křesťanská. V kontextu akulturace hinduismu v českých zemích proto její význam spočíval spíše v tom, že prostřednictvím překladů uváděla do českého okultismu učení Besantové a Frantze Hartmanna, který s Besantovou po jistý čas pobýval v Adjáru, a který se později, stejně jako Gustav Meyrink a Karel Weinfurter, stal žákem teosofa (v původním smyslu) Aloyse Mailändera.

Žádná z velkých prací H. P. Blavatské (*Isis Unveiled, The Secret Doctrine*) česky vydána nebyla. Besantové *Odvěká moudrost* (1920; ang. *Ancient Wisdom*, 1897) vlastně představuje jediné obsáhlé a kompletní uvedení do teosofie dostupné v českém jazyce. Již od počátku 20. století ovšem vycházely menší práce a výběry z velkých teosofických autorů, ať už to bylo prostřednictvím edice Lotus vázané na *Teosofický spolek*, resp. *Českou společnost teosofickou*, nebo u jiných nakladatelů,

440 Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, Adyar, The Theosophical Publishing House 1989 (reprint vydání z 1938), 81.

441 Emanuel z Lešehradu, *Po stopách tajemných společností. Historie a úvahy*, Praha, Nakladatelství Al. Srdce 1935, 199.

zejména *Zmatlíka a Paličky*. Názory samotné Besantové byly známy už přinejmenším z jejích příruček o reinkarnaci *Znovuvtělení* z roku 1906<sup>442</sup> (přeložené Václavem Procházkou), z díla *Člověk a jeho tělo* (1905)<sup>443</sup> a *Zrození a vývoj duše* (1906)<sup>444</sup> (přeložených Pavlou Moudrou).

Klatovský vydavatel Cyrilla M. Höschl<sup>445</sup> (1886-1969) vydal několik teosofických prací, z nichž za zmínku stojí práce Frantze Hartmanna *Co jest theosofie?* (1921) a zejména překlad *Bhagavadgíty* (1920) pořízený teosofkou, sympatizantkou mazdaznanu a aktivistkou ženského hnutí, učitelkou a překladatelkou Pavlou Maternovou (roz. Škampovou, 1858-1923). V Höschlově morálně osvětové edici Reformátor vyšla také teosofická publikace o józe Prasáda Durgy *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil* (1918). Za zmínku stojí i Kršnamúrthiho úvaha *Výchova s láskou* vydaná ve sborníku *Problém výchovy* roku 1915.

*Jógasútry* v překladu amerického teosofa Williama Quan Judgeho (1851-1896) vydal v českých zemích roku 1909 Otokar Griese (1881-1932) nákladem Ústředního nakladatelství okkultních děl v Praze. Stejně vydavatelství, tehdy už v Přerově, vydalo také Šankarovo *Palladium moudrosti*, což byl pro změnu Hartmannův překlad části védátského textu *Vivékačúdámání* (dosl. koruna rozlišování, 1919).

Zmíněná *Odvěká moudrost* Besantové vyšla v Praze u osvětově orientovaného vydavatelství Hejda a Tuček. Několik teosofických publikací vydali i Josef Boš a Josef Štětka. Relativně významné pro šíření teosofie bylo také okultisticky zaměřené vydavatelství Zmatlík a Palička. Ve spolupráci s překladatelem Karlem Weinfurterem vydalo *Hlas ticha* H. P. Blavatské (1920), *Světlo na cestu* a *Karma* Mabel Collinsové (1922), ale třeba i Pavly Moudré *Čtyři světová náboženství* (1920) nebo více magicky orientovanou publikaci *Tattvy a věda dechu* (1923) Rámy Prasád Kašjapy.

Při pohledu na data vydání uvedených knih je patrné, že k větší popularizaci okultismu došlo až po první světové válce. Teprve od této doby přestalo být vydávání okultistické literatury rizikovým podnikáním a ta se tak stala součástí vydavatelských plánů i ne-specializovaných vydavatelství, resp. teprve v této době přestalo být vydávání okultistických publikací záležitostí zapálených nadšenců a mohlo se, zejména v podobě specializovaného vydavatelství *Zmatlík a Palička*, stát slušným živobytím. První světová válka zjevně posílila u mnoha lidí dojem, že společností není v pořádku, že věda není schopna naplnit své přísliby a že cestu k dosažení skutečné moci nad přírodou a k harmonickému uspořádání společnosti nelze hledat ve zlepšování materiální,

442 Annie Besant, *Znovuvtělení*, (přel. V. Procházka), Praha, Theosofický spolek 1906.

443 Annie Besant, *Člověk a jeho tělo*, (přel. P. Moudrá), Praha, Theosofický spolek 1905.

444 Annie Besant, *Zrození a vývoj duše*, (přel. P. Moudré), Praha, Theosofický spolek 1906.

445 Sám psal pod pseudonymem Kristoslav Přímý (především kniha *Životní moudrost (moje credo)* [1910, 1913 a 1919]). Byl ovlivněn teosofií, ale také mazdaznanem Otomana Zar Adusht Hanishe (vl. jménem Otto Hanish, 1854-1936). Podle svých slov byl schopen vnímat neviditelný svět, pro svůj pacifismus se snažil dosáhnout propuštění ze služby v armádě a ve své knize kritizoval vše od katolické hierarchie přes očkování dětí, nedostatečnou sexuální výchovu po požívání masa a užívání alkoholu a povolával národ k morální obrodě a upřímnému životu v Kristu.

ale spíše morální a duchovní stránky lidského života.

### 3.3.2.3. Od západního esoterismu k mahátmům

Ústřední postavou teosofického hnutí byla jeho zakladatelka, ruská šlechtična Helena Petrovna Blavatská (1831-1891). Blavatská byla zcestovalá okultistka s mediálními schopnostmi a bohatými vazbami na evropské i egyptské zednářské lóže skotského ritu i ritu Memfis a se silným zájem o magii a hermetismus. Nejdříve v 50. letech a později počátkem 70. let 19. století navštívila Egypt a věnovala se okultním bádáním společně s káhirským koptským magikem Paulem Metamonem, ale její okruh přátel zahrnoval i spiritisty. Jejím společníkem v Egyptě byl také jistý Rowson (vl. jménem Albert Leighton, 1828-1902). Ve skutečnosti Blavatská nepobývala pouze v Egyptě, ale dvakrát vykonala jakousi okultistickou studijní cestu okolo světa. Joscelyn Godwin její itinerář shrnuje:

„Blavatská, Rowson a Metamon pracovali v Káhiře okolo roku 1853 na okultních záležitostech. Blavatská poté odjela do Paříže, kde zaskočila místní svobodné zednáře svou znalostí [tajných stupňů zednářské iniciace, do nichž nemohly být zasvěcovány ženy]. Roku 1853 se přesunula do New Yorku, kde získala doživotní přátele pravděpodobně prostřednictvím stejné sítě okrajového a orientálního zednářství. O dvacet let později opakovala stejný itinerář: znovu kontaktovala Metamona v Káhiře, pak se vydala oklikou do Paříže a krátce na to se plavila do New Yorku, kam dorazila 7 července 1873 a založila Teosofickou společnost roku 1875. Všude se angažovala ve svobodném zednářství, východních okultních bratrstvech [„východní“ se zde vztahuje na jejich původ v Egyptě a Libanonu] a ve spiritismu, jenž utvářel jakousi exoterickou 'církvev', která otvírala dveře do esoteričtějších kruhů.“<sup>446</sup>



Ilustrace 10: H. P. Blavatská. Zdroj Annie Besant, *An Autobiography*.

Nicméně již během první návštěvy Káhiry se Blavatská se spiritismem rozešla. Založila zde sice *Société Spirite*, zaměřenou na bádání o mediích a spiritistických projevech na základě teorií Allena Kardeca, avšak již tehdy měla v úmyslu poukázat na rozdíl mezi tím, co mohla dosáhnout pasivní média a co mohla dokázat ona jako aktivní činitel.<sup>447</sup> Později začala přesvědčovat spiritisty, že byli ve své důvěřivosti napáleni, protože duchové mrtvých, s nimiž se domnívali rozmlouvat, byli pouze tzv. elementálové nebo „ulity“, tj. astrální schránky<sup>448</sup> zemřelých lidí, které již opustila životodárná duše, ale které jsou poháněny zbytkovým magnetismem.<sup>449</sup> Jako alternativu neplodné komunikace s „ulitami“ proto propagovala studium hermetismu a okultních věd, kterému se sama

<sup>446</sup> Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 281.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>448</sup> K ulitám více viz podkapitola Vesmír a evoluce života, Astrální pláň.

<sup>449</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 103-104.

věnovala.<sup>450</sup> V tom si byla blízká se svými současníky Eliphasem Lévim (a jeho Bratrstvem světla) a Paschalem Beverly Randolphem. Tito tři se stali nejvýznamnějšími obnoviteli esoterismu v podobě okultismu a všichni tři kladli důraz na to nebýt pasivní, ale pěstovat „vlastní vůli, vlastní vědění a případně vyšší síly a schopnosti, které v každém dřímou.“<sup>451</sup>

Antispiritismus ale nebyl jediným ani nejvýznamnějším tématem, které Blavatská zanechala okultismu poslední třetiny 19. století. Ústředním problémem teosofie a velké části okultismu se stali *mahátmové*. K vyjasnění původu této představy a jejího spojení s Indií je ale třeba vrátit se hlouběji do minulosti.

Roku 1614 se objevil krátký anonymní německy psaný manifest zvaný *Fama Fraternitatis ctihodného řádu Růžového kříže* adresovaný všem učencům Evropy. *Fama* obsahovala kritiku duchovního stavu Evropy a předpovídala, že „náprava nevzejde z církví, ale prostřednictvím univerzální duchovní vědy, v níž je sjednoceno srdce a mysl.“<sup>452</sup> Manifest předkládal životopis mytického cestovatele označeného jako C.R.C., který žil v Arábii a Egyptě a později se vrátil do Německa a založil zde své bratrstvo. Roku 1604, sto dvacet let po jeho smrti, byla podle dokumentu objevena jeho hrobka a v ní magické formule a tajemství života. Roku 1615 byla *Fama* publikována znovu, tehdy společně s textem *Confessio Fraternitatis*. Roku 1616 následoval další anonymní spis *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459* sepsaný luteránem z Tübingen Johannem Valentinem Andreae (1586-1654). Hrdina tohoto textu Christian Rosenkreutz „podnikl cestu vyjadřující v alchymických metaforách svatou a mystickou svatbu Krista s jeho církví, Boha s jeho stvořením“.<sup>453</sup> Takto začalo období esoterických bratrstev: jen mezi lety 1614-20 vzniklo na dvě stě rosekruciánských textů a jejich množství narostlo asi na devět set k počátku 19. století.<sup>454</sup>

Blavatská nebyla členkou žádného bratrstva růžového kříže, ale ztotožňovala se s Velkou lóží, jejíž jednu sekci mělo tvořit Bratrstvo Luxoru (Brotherhood of Luxor), které není jednoduché identifikovat. Každopádně okolo roku 1875 začal Blavatské spolupracovník Henry Steel Olcott (1832-1907) dostávat dopisy od různých mistrů. K nim přibýly i dopisy od ducha objevujícího se v seancích na obou stranách Atlantiku Johna Kinga. Přestože King se v seancích představoval jako „pirát“, Blavatská Olcotta vedla k myšlence, že King je jedním z žijících „adeptů“. Byla to součást nové teorie vysvětlující spiritistické fenomény. Jejich původci už nebyli pouze elementálové a ulity, ale také „adepti, kteří ovládli okultní síly potřebné k působení fyzických projevů na dálku“.<sup>455</sup> Už v době (okolo roku 1875), kdy Blavatská dekonstruovala spiritistické teorie, ujišťovala, že přináší tajné vědění z Egypta a Východu<sup>456</sup> a svým spolupracovníkům oznámila, že po dokončení knihy *Isis*

450 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 282.

451 Ibid., 292.

452 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 64.

453 Ibid., 64-65.

454 Ibid., 65.

455 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 291.

456 Ibid., 296.

*Unveiled* odjede do Indie. Ti se domnívali, že odejde ke Ganze za svými „Bratry“, ale věřili, že její lóže za ní pošle náhradu.<sup>457</sup>

Nicméně, jak upozorňuje Joscelyn Godwin, Indie byla od počátku spojená s tématem zmíněného luxorského bratrstva. Serapis, jeden z mistrů, jehož dopisy Olcott dostával, nebyl z Egypta, jak by napovídalo jeho jméno, ale z ellorské<sup>458</sup> sekce Bratrstva. Ve skutečnosti zmíněná Velká lóže měla sídlit v Láhauru, který podle vlastních slov Blavatská navštívila v letech 1855-56 a kde také plánovala cestu do Tibetu a odkud jistě cestovala do Ladákh, kde se setkala s maharádžou Džamu a Kašmíru Ránbírem Singhem, který by mohl být modelem pro pozdějšího Mahátmu Mórju.<sup>459</sup> Na láhaurském původu Velké lóže je zajímavé to, že právě v Láhauru vznikla roku 1877 po návštěvě Dajánandy Sarasvatího (1824-1883) pobočka *Árjasamádže*, jež se zanedlouho stala jejím ústředím. *Árjasamádž*, založená roku 1875 v Bombaji, byla jednou z moderních hinduistických náboženských asociací.

Na základě doporučení *mistrů* se zakladatelé *Teosofické společnosti* vydali do Indie a 16. února 1879 dorazili do Bombaje. Již roku 1870 ale strávil Henry Olcott jistý čas s indickými pasažéry na své cestě z Británie do Spojených států. Jednalo se o textilního magnáta Múldži Thackerseye a jistého Tulsídáse. Jakýsi cestovatel po Indii si u Olcotta všiml roku 1877 zmíněné fotografie, poznal Múldžiho a prozradil Olcottovi jeho bombajskou adresu. Olcott mu promptně napsal dopis, informoval jej o náklonnosti *Teosofické společnosti* k Indii a zaslal mu členský diplom.<sup>460</sup> Múldži jej na oplátku informoval o svém Dajánandovi Sarasvatím a zprostředkoval mu kontakt na Harričandu Čintamóna, předsedu bombajské *Árjasamádže*.

*Árjasamádž* působila na Olcotta jako hinduistická forma *Teosofické společnosti*. Proto začal pracovat na sjednocení, na němž se během následujícího roku *Teosofická společnost* s *Árjasamádží* dohodly.<sup>461</sup> Dajánanda byl nyní teosofy považován za adepta *Himálajského bratrstva*, k němuž se obrátili pro radu a poučení, odvrátivše se od „slepého a bigotního Západu“.<sup>462</sup> Uvažovalo se dokonce o tom, že by *Árjasamádž* poslala do Spojených států své misionáře. Celá akce ale



Ilustrace 11: Henry Steel Olcott (1832-1907) před Adjárskou knihovnou v kampusu *Teosofické společnosti*, Čennai. Foto autor 2006.

457 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 298.

458 V Elloře v indickém státě Maharáštra je veliký komplex buddhistických a hinduistických klášterních jeskyní.

459 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 302.

460 Ibid., 319.

461 Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, 115.

462 Ibid., 119.

ztroskotala na tom, že znění principů *Árjasamádže*, jež jim bylo zasláno, považovali teosofové za příliš „sektářské“ (tj. málo univerzalistické). Ještě roku 1879 se teosofové sešli s Dajánandou ve věci teosofického rituálu, který stále chtěli zavést podle svámího vzoru, ale ani k tomu nedošlo a o tři roky později svámí (spravedlivě) osočil zakladatele *Teosofické společnosti* z konverze k buddhismu namísto konverze k védám a prohlásil, že s Teosofickou společností neměl společného víc než to, že souhlasil s tím, že se pro ni stane instruktorem ve védách. O Olcottvi a Blavatské tvrdil, že o jógické vědě (*jóga vidjá*) neví nic a znají jen něco z mesmerismu a eskamontáže.<sup>463</sup>

Dopisy, které psal Olcott samádžistům jsou nicméně ilustrativní pro vyjasnění jednoho z důvodů, proč se teosofové poohlíželi po jiných zdrojích vědění než těch, které nabízely západní tradice. Godwin poznamenává, že s nástupem Blavatské se slily dva zdánlivě neslučitelné intelektuální proudy antikřesťanství osvícenského původu a oživení okultních věd. Mezi cíli Teosofické společnosti, jak byly formulovány v Pravidlech z roku 1878 stálo mimo jiné toto:

„Oponovat a odporovat – na základě náležitého studia a důkazu její iracionální povahy – bigotnosti ve všech podobách ...“<sup>464</sup>

Zmíněný Albert Rawson navštívil v roce 1878 kongres volnomyšlenkářů, na němž tisícovce přítomných před večerí sdělil, že židovský Jahve je mrtvý, a druhý den pronesl dlouhou řeč kontrastující zla křesťanství s přísliby liberalismu, pozitivismu, vědy a altruismu.<sup>465</sup> Jedním z cílů nové teosofie skutečně bylo zlikvidovat křesťanství, aby na jeho místo mohl nastoupit svobodomyšlný humanismus. Teosofové, včetně těch vyhraněně protikřesťanských, neměli problém s Ježíšem Kristem, ale s tím, že „nemohli najít nic, co by spojovalo Ježíše s protivným rasistickým bohem hebrejských spisů, který měl podle křesťanů být jeho otcem. Absurdní teologie prospívající zkaženému kněžstvu a hloupá bibliolatrie: toto Blavatská viděla, a bylo jí to odporné, když prohlížela dějinami křesťanství.“<sup>466</sup> Tak se postavila Blavatská v Indii na stranu indických „pohanů“ a prohlásila, že pokud nemůže Teosofická společnost zachránit křesťany před moderním křesťanstvím, „může aspoň napomoci zachránit před jeho vlivem 'pohany'“.<sup>467</sup> Křesťanství (církevní) se kroužku okolo Blavatské stalo synonymem zkaženosti a pokrytectví, jak vyjadřuje dopis adresovaný Olcottem Dajánandovi:

„Množství amerických a dalších studentů, kteří odhodlaně hledají duchovní vědění, se sklánějí k vašim nohám s modlitbou, abyste jim dal osvícení. [...] Nenacházejíce v křesťanství nic, co by uspokojilo jejich rozum nebo intuici a patříce všude na negativní důsledky jeho zhoubných učení, nacházejíce kněze, kteří jsou pokrytci, chamtiví a smyslní, a věřící, kteří žijí špatně a nečisté životy, pozorující zatajované a přehlížené zločiny a ctnost a moudrost odsunutou stranou, neboť překáží stávajícím podmínkám křesťanské společnosti, postavili se stranou světa a obrátili k Východu pro světlo a otevřeně se prohlásili za nepřátele křesťanství.“<sup>468</sup>

463 Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, 119-121.

464 Ibid., 547.

465 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 285-6.

466 Ibid., 292.

467 Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, 118.

468 Ibid., 115-116.

A tak nová formulace cílů Teosofické společnosti z roku 1881 vyjadřovala vedle touhy po novém humanismu také naději, že právě Indie k němu poskytne klíč. K již existujícím cílům tak přibilo „studium árijské literatury, náboženství a vědy“ v naději, že východní filosofie vrhne světlo potřebné k objevení skrytých tajemství přírody a latentních schopností člověka.<sup>469</sup> O pět let později odkaz k Indii nicméně zmizel a zůstalo pouze obecné „studium srovnávacího náboženství, filosofie a vědy“<sup>470</sup>. Aktivita českých teosofických společností se podobaly spíše tomuto novějšímu pojetí. Otevřeně jej formulují stanovy *Společnosti pro mystická studia* z roku 1927<sup>471</sup>. Na rozdíl od lóže *U modré hvězdy* ji charakterizovalo spíše esoterické křesťanství podobné orientace, jakou měla britská opozice vůči orientální teosofii reprezentovaná *Hermetickou společností*, založenou roku 1884 Annou Kingsford a Edwardem Maitlandem.

I tak zůstávala teosofie vzdálena myšlence křesťanské výlučnosti a doslovného chápání Ježíšova příběhu. Ježíš byl v tomto pojetí spíše univerzálním archetypem než jedinečnou postavou dějin a jeho ukřižování a zmrtvýchvstání se mělo opakovat na úrovni života každého jednotlivce. Tomu odpovídala teosofická interpretace indických učení, jejímž prvním plodem byl překlad Bhagavadgíty z pera Václava Procházky vydaný A. Kochem v roce 1900.

#### 3.3.2.4. Teosofie a interpretace indických pramenů<sup>472</sup>

Nejen Procházekův, ale všechny české okultistické překlady Bhagavadgíty jsou ilustrativním příkladem toho, co Ronald Neufeldt pojmenoval „lekce alegorie“<sup>473</sup>. Jak jsem uvedl, alegorie je důležitou charakteristikou okultistické práce s mytologickým materiálem a zároveň je výrazem hluboké transformace esoterismu v kontextu modernizace. Okultisté, jak jsem podotkl, ale často věří také v reálnou existenci bájných postav, jako jsou skřítky a hejkalové, a v události popisované v mytologiích, zejména v Novém zákoně či ve vyprávěních o jóginech. Podle potřeby pro ně tyto postavy a události buď reprezentují skrytým způsobem něco zcela jiného, například průběh mystického vývoje člověka, nebo představují faktické postavy a události, jimiž okultisté prokazují reálnost okultních fenoménů, resp. nadpřirozených jevů. To, že zdroje z rozličných kulturních prostředí a historických období popisují podobné zázračné události, chápou okultisté jako důkaz toho, že ve všech těchto společnostech a dobách byly známy a využívány stejné okultní schopnosti. To, co filosofie a historie využívaly k demytizaci náboženství, či přímo k jeho kritice, to okultisté obraceli proti „materialistické vědě“. Na druhou stranu měly okultismus nebo védánta a jóga navíc

469 Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, 548.

470 Ibid., 552.

471 Složka Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

472 V této kapitole jsou částečně použity materiály publikované v mém článku „Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku“, *Religio: Revue pro religionistiku*, 1/13 (2005), 105-118.

473 Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory: Theosophical Interpretations of the Bhagavadgita“, in: R. E. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Delhi, Sri Satguru Publications 1991 (původní vydání State University of New York Press 1986), 11-33.



poskytovat „vědeckou“ teorii, která by zdůvodnila možnost „nadpřirozených“ událostí. S podobnou strategií jsme se koncepcí setkali v případě Čuprový snahy podržet božský charakter Ježíše. Na zcela analogickém argumentu postavil později Vivékánanda svou západní misi.

Alegorický výklad Bhagavadgíty obecně (nejen v českém kontextu) zahrnoval především alegorickou interpretaci ústředního problému, či spíše výchozí situace. První zpěv popisuje vojska shromážděná u Kurukšetry a sklíčenost Ardžuny, který odmítne bojovat ve chvíli, kdy zjistí, že v obou nepřátelských táborech stojí jeho mnozí příbuzní a přátelé. S druhým zpěvem počíná Kršnúv výklad, v němž nabádá Ardžunu k boji, protože poctivý boj je povinností válečníka (*kšatrija*) a protože navíc ten, kdo ví, že skutečné Já je věčné, neměnné a nečinné, ví také to, že takové Já nemůže zabít ani být zabito.

S ohledem na tuto situaci kdysi Egon Bondy prohlásil Gítu za nejnemorálnější knihu na světě. Teosofům se také přičil doslovný smysl výchozí situace, a proto prakticky všechny významné teosofické interpretace Gíty, počínaje výkladem Subby Rowa, chápou nastávající bitvu jako bitvu mezi vyššími a nižšími částmi člověka, mezi lidskou a zvířecí či vášnivou přirozeností.<sup>474</sup> Gíta není teosofům většinou popisem toho, co se stalo u Kurukšetry, ale univerzálním archetypem. Výchozí situace Gíty představuje rozcestí, na němž se člověk nalézá na určitém stádiu své evoluce a na němž se musí rozhodnout pro boj se sebou samým, resp. s nižší částí své bytosti. Ardžuna je člověk na rozcestí, Kršna rozličným způsobem reprezentuje „božský Logos“, který se zjevuje v zásadní historické situaci (anebo) proto, aby ukázal cestu člověku, jehož cílem je nyní identifikovat se s paprskem Logu, který v sobě nese, místo toho, aby se identifikoval se svými vášněmi.

Teosofická teorie logu navazuje zejména na koncepci logu Filóna Alexandrijského jako souhrnu idejí v boží mysli a na představu, že v sobě každý živý tvor nese zárodek božského logu. Zejména křesťansky orientované teosofii, k níž spíše patřila i česká varianta, ale bylo vlastní také křesťanské pojetí logu jako božího slova a druhé božské osoby. České teosofii je myšlenka božského projevení se skrze Logos – Syna velice blízká a utváří výrazným způsobem chápání poselství Bhagavadgíty. Abych však lépe vyjasnil užívání koncepce logu v českém nejen teosofickém, ale i obecně okultistickém kontextu, zaměřím se nejprve na celé pojetí vesmíru, jehož koncepce byla součástí teosofie. Kosmologie hraje v teosofii zcela zásadní úlohu z toho důvodu, že teosofické usilování o poznání se odvíjí vždy v rámci celkové evoluce vesmíru, je jí umožněno a nesené, ale je také jejím prostředkem a jeho završení je jejím cílem. V důsledku náklonnosti teosofů pro Indii nese tato kosmologie vedle západních esoterických stop i výrazné stopy zejména sánkhji a védánty. S ohledem na vliv Annie Besantové v českém prostředí se podržím pojetí předloženého v její *Odvěké moudrosti*.

---

<sup>474</sup> Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory...“, 15 nn.



### Vesmír a evoluce života

Pro Besantovou je vesmír výsledkem emanace z jeho věčného základu. V jejím rámci se postupně projevují hierarchicky odstupňované úrovně bytí a jim odpovídající úrovně vědomí. Řád tohoto vesmíru a jeho evoluce se odvíjí od svého původce, jímž je trojitý Logos, Slovo. „První Logos je kořenem všeho Bytí.“<sup>475</sup> Z něho vychází druhý Logos, který představuje dvojnásobek „Života a Formy“ přibližně ve smyslu aristotelských polarit látky a formy, totiž aktivního „Ducha“ dávajícího tvar a pasivní „Hmoty“ tvar přijímající. Třetí Logos je pak „Duše Světová“, něco jako tvůrčí boží mysl ovšem závislá na průběhu evoluce, neboť v ní obsažené tvary pro povstávající vesmír jsou plody kosmů minulých.<sup>476</sup>

Na počátku vývoje vesmíru povstává první Logos tím, že „Jediné Bytí“, „Nejvyšší Brahma“, které se vymyká jakékoliv charakteristice, dobrovolně omezí sféru své činnosti a rozvrhne tak jakési jeviště, na němž se rozehrává děj evoluce. Vše se odehrává v něm, on je silou života, z něj emanuje i světová látka, jíž dává pohyb jeho životní energie. „On jest ve všem a všechno jest v Něm.“<sup>477</sup> Látka pak vytváří závoj iluze, který ono „Nejvyšší Brahma“ zakrývá. Proto je Logos, který ji vytváří „Pánem Mâye“ [máji], která má charakter iluze a je základem veškerého tvaru.

Projevený svět je kompletně tvořen materií (byť na nejvyšších úrovních velmi jemnou), má sedm sfér, neboli plání, a vyplněn je částicemi vibrujícími na různých vlnových délkách. Každé úrovni vibrací odpovídá určitý stupeň jemnosti nebo hrubosti hmoty - hierarchicky uspořádané vesmírné pláně se vyznačují ve směru dolů rostoucí hrubostí hmoty. Nejvyšší ze sedmi úrovní každé pláně se nadto kvalitou své materie podobá nejnižší úrovni následující vyšší pláně. Hierarchie vesmírných plání nemá prostorovou strukturu. Všechny pláně existují v prostorovém smyslu neodděleně a paralelně. Odděluje je pouze úroveň vibrace částic, a to v tom smyslu, že signály vysílané na určitých vlnových délkách (jistou mírou vibrací) jsou obtížně schopné zachytit a dále přenášet látky s nižší vlnovou délkou. Proto jsou pláně propojené na úrovních nejnižších a nejvyšších sfér a tvoří tak jakési vibrační kontinuum. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že velká část informace se v průběhu z vyšších sfér do nižších a naopak jaksí vytrácí.

Člověk je v teosofickém pojetí obrazem „Logu“. Ve své podstatě je identický s „Nejvyšším



Ilustrace 12: Annie Besantová. Fotografie z Annie Besant, An Autobiography.

<sup>475</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 45.

<sup>476</sup> Ibid., 45.

<sup>477</sup> Ibid., 45.

Brahma“, a proto je také utvářen z hmoty všech vesmírných plání. Pokud má být schopný vědomě žít na pláních vyšších, než je pláň fyzická, vyžaduje to, aby čistým životem zbaveným nejnižších fyzických žádostí zbavoval své tělo a mysl nejhrubších částic a činil je tak senzitivními pro jemnější vibrace.<sup>478</sup> Mysl člověka, jehož veškeré žádosti a pozornost jsou orientovány na hrubé impulzy objektů fyzického světa, není schopna víc než přijímat tyto hrubé materiální impulzy. Fyzická mysl člověka, který se zbavuje fyzických žádostí tím, že je nahrazuje intelektuálními a božskými, je schopna přijímat impulzy vysílané nikoliv jen hrubými předměty smyslů, ale také vyšším pláním odpovídajícími vrstvami vědomí. Tak v sobě může probouzet zdánlivě zázračné schopnosti.

Vliv sánkhjové filosofie na teosofii se projevil v tomto ohledu zejména tím, že teosofové chápou veškerý projevený vesmír včetně psychologických faktů, jako jsou myšlenky a pocity, materiálně. Jedinou duchovní částí vesmíru je život dávající duch. I vědomí má materiální charakter, ale tím, že je oživované duchem, je schopné nejen signály přijímat (jako smyslové orgány), ale také je aktivně vysílat. Člověk je v zásadě duch, jehož těla na různých vesmírných pláních jsou výtvozem odpovídajícím svou jemností nebo hrubostí kvalitě signálů vysílaných vědomím. Veškerá hmota je oživená duchem, ale ve veškeré látce je duch omezen formou a její kapacitou zachycovat a přenášet signály.

Existuje celkem sedm plání, známých je však jen pět: fyzická, astrální, mentální, buddhická a nirvánická, zbývající dvě nejvyšší nelze popsat. Každé z nich odpovídají jisté antropologické principy, pro jejichž pojmenování užívají teosofové pojmosloví sánkhji nebo védanty, ale celá teorie odpovídá především hierarchické organizaci vesmíru vlastní západní esoterické tradici. To je vyjádřeno i tím, že každou úroveň ovládají vesmírné inteligence, které dohlíží na výstavbu forem podle předloh existujících v mysli Logu.

### ***Fyzická pláň***

Na fyzické pláni má lidské tělo součást hmotnou (pevnou, kapalnou a plynnou) a éterickou. Fyzické tělo udržuje styky s fyzickým světem, éterický dvojník vyživuje fyzické tělo magnetickou energií. Ta je uvolňována ze Slunce a éterický dvojník ji přeměňuje v životní síly, životní dech, tedy *pránu*.<sup>479</sup> Éterické a fyzické tělo jsou za normálních okolností silně spojena. Ale ve stavu snění a po jistou dobu také po fyzické smrti se může éterické tělo pohybovat na své úrovni nezávisle na těle fyzickém.

### ***Astrální pláň***

Astrální látka se pro svou jemnost rozechvívá snadněji než látka fyzická a astrální tělo je proto mnohem proměnlivější než tělo fyzické a éterické. Pláň astrální je vlastně oblastí myšlenek, citů, popudů. Je to z myšlenek složená scénérie, jež se podobá velmi scénérii fyzické. Jasnost a trvalost

<sup>478</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 54-56 aj.

<sup>479</sup> Ibid., 52-53 aj.

tvary, které se v astrální látce otiskují, závisí na jasnosti a pevnosti popudů a myšlenek, které jim daly vzniknout (vznešenější myšlenky jsou z jemnější látky, mají tedy odlišné vibrace od myšlenek „nízkých“ a škodlivých, apod.). Takže ten, kdo neustále myslí na boha, přitahuje pouze božské inspirace a dobré smýšlení ze strany ostatních lidí, zatímco zločinci přitahují zločinné myšlenky. Kromě myšlenek (umělých elementálů) operují na astrální pláni také elementální duchové, lidé na fyzické úrovni spící, různí okultní mistři či žáci a lidé směřující k novému zrození, ale zejména již zmíněné ulity (*shell*), které se zjevují ve spiritistických seancích.

Částí astrální úrovně je *kámalóka* (svět žádosti), kterou Besantová identifikuje s buddhistickou říší hladových duchů (*préta lóka*)<sup>480</sup>. Na úrovni antropologických principů (vedle prány, éterického dvojníka a fyzického těla na fyzické pláni) jí odpovídá princip touhy (*káma*) vzbuzované žádostí. Kámalóka je charakterizována podmínkami, které jsou v náboženstvích líčeny jako pekla, očištění i ráje. Na pátém oddělení kámalóky jsou také veškerá hmotná nebesa, v nichž dlí lidé „lpící zoufale na každé 'zabíjející liteře' své víry, najdou tu doslovné vyplnění a dokonalé uspokojení svých proseb, ježto nevědomky, bezděčně vytvořili v astrální látce síly obraznosti“<sup>481</sup>.

V kámalóce se ocitá duše ve chvíli, kdy se po smrti rozpadne hrubé fyzické i éterické tělo. Stav mezi smrtí a znovuzrozením Besantová popisuje jako proces, v němž se postupně rozpadají všechny tělesné vrstvy, v nichž je duše „uvězněna“. Čím jsou těla člověka jemnější, tj. čím více bylo vědomí spojeno s vyššími sférami (resp. principy), tím kratší čas duše tráví v nižších a tím delší čas (a při plnějším vědomí) tráví naopak ve vyšších říších, které také více přispívají k jeho poznání pravé povahy světa.

Součástí astrálního těla jsou psychická centra, lotosy nebo čakry, jejichž činnost je v hathajóze probouzena vzestupem *kundalíní*. V teosofické interpretaci jsou to „[s]třediska vyšších činností[,] určená k nezávislému fungování astrálních smyslů“<sup>482</sup> a u duchovně „nevyvinuté bytosti“ nefungují. Proto také nevyvinuté bytosti potřebují ke svému vývoji silné dojmy, které je podněcují k činnosti, vlastní aktivita je minimální. Schopnost jednat z vlastní vůle, na úkor pouhé žádostivé reakce na vnější podněty, už je jistou známkou pokroku. V tomto stavu již do jisté míry fungují lotosy na sušumně (*čakry*) a člověk je schopen se v astrálním světě pohybovat vědomě, nikoliv se nechat pouze vláčet zevními popudy. Astrální tělo vyvinuté bytosti se skládá z nejjemnějších astrálních látek, což jej činí neschopným odpovídat nízkým popudům, vášním a žádostem<sup>483</sup>. Jeho pohyb se řídí výhradně vůlí a lotosy mají správný a patrný tvar a funkci, což znamená, že je jedinec obdařen nadpřirozenými silami (*siddhi*). U vyvinutého člověka je schopno i fyzické tělo (mozek) adekvátně reagovat na dojmy vznikající na astrální úrovni, takže je schopen i na fyzické úrovni

480 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 83.

481 Ibid., 99.

482 Ibid., 75.

483 Nemá odpovídající vibrace.

pracovat vědomě s předtuchami a jinými informacemi, které pochází právě z astrální úrovně.

### **Mentální pláň**

Všemi vibracemi na hrubší fyzické úrovni jsou aktivizovány také vibrace na úrovni éterického dvojníka, který je předává tělu astrálnímu, a to je zase předává tělu mentálnímu. V něm dosáhnou myslí a „Pán těla“ je tak informován o vnějším světě. Fyzický mozek není ve skutečnosti sídlem vědomí, ale jen nástrojem. Skutečné „intelektuální vědomí“ označuje teosofie sánkhjovým termínem *manas* (mysl), resp. „Manas“, nebo „Mysliteka“. To je jádro individuální bytosti. Besantová ale zdůrazňuje, že *manas* je sice individuální, ale nikoli osobní. Osobnost ve smyslu dojmu odděleného já vzniká teprve identifikací *manas* s jejími nosiči počínaje mentálním tělem. Osobnost je smrtelná, ale individualita, jak jsem již poukázal, přetrvává ve smrti i v nirváně, resp. po sjednocení s Bohem.

Mentální úroveň je odrazem Univerzální Mysli v Přírodě, tedy něčím na způsob platónské říše idejí (zmíněný třetí Logos) a Besantová ji také označuje sánkhjovým termínem Mahat, ale ekvivalentní jsou i označení Brahma (ve smyslu Stvořitele), Maňdžušrí nebo Duch Svatý. Na úrovni člověka jako mikrokosmu je tedy Mysliteka obdobou třetího Logu, což značí, že teprve od mentální úrovně výše je člověk obrazem boha v užším smyslu.

Mentální úroveň hraje klíčovou roli v procesu evoluce a reinkarnace. Tím, jak lidská individualita nabývá zkušenosti ve světě, utváří se tzv. kauzální (příčinné) tělo (*káрана šaríra*), což je jediný tělesný obal podléhající znovuzrozdání. V něm se shromažďují všechny zkušenosti a skutky (*karmany*), ono tedy nese karmické zatížení jedince a určuje podmínky jeho zrození. Rozvoj Mysliteky v procesu evoluce spočívá v nabývání schopnosti prostřednictvím mentálního těla ovládat plně nižší antropologické principy, těla. Prostředkem k tomuto rozvoji je cvičení mravního charakteru a myšlení „neseného k předmětům vyšším“ a častá meditace.<sup>484</sup>

Obdobou *kámalóky* úrovně astrální je na úrovni mentální *dévačan*. Besantová název odvozuje od označení „místo bohů“ (*déva sthán[a]*), jímž je buddhistická *sukhávatí vjúha*, hinduistické *svarga*, nebe křesťanů a zoroastrovců nebo „méně materialisované“ nebe muslimů.<sup>485</sup> Dévačanem musí projít každý, kdo pojal v životě být jedinou čistou myšlenku či mírnou snahu uskutečnit něco pro dobro lidstva. Blaženost charakteristická pro dévačan je důsledkem toho, že v jeho látce se nemohou vyjádřit jiné než nesobecké a vznešené myšlenky. Dévačan umožňuje svým obyvatelům vhlédnout do zákona příčiny a následku a slouží tak jako inspirace pro následující vtělení. Mnohé se zde člověk může naučit prostřednictvím poučení velikých učitelů, „Mistrů rasy“, kteří dokonale sjednotili svou vůli s vůlí „Logu“ a kteří na této úrovni mohou předávat svá poučení přímo z mysli do mysli bez omezení jazykem i prostorem a vysílají tímto způsobem „vláhu

<sup>484</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 130.

<sup>485</sup> Ibid., 131.

vznešených ideálů“ lidstvu. V nejvyšší oblasti dévačanu dochází i u jedinců, kteří ještě nedosáhli mistrovství, ke ztrátě posledních známek oddělené existence, takže vnímají skutečnou jednotu všeho stvoření a iluzornost vlastního já.

### Duše a její vývoj

Zásadním aspektem teosofické akulturace indických vlivů je anticko-křesťanské pojetí duše jako obrazu (či odrazu) boha (Logu) na straně jedné, a přesvědčení, že tento svět je dobrý. Neboť Logos, který nad ním dlí, je zárukou „konečného vítězství“ duše nad hmotou, toho, že evoluce zdárně dosáhne cíle na úrovni člověka i celého vesmíru. Podporovateli tohoto zdárného běhu věcí jsou nakonec také mocné bytosti, velcí Mistři, kteří ukončili svou evoluci již v minulých vesmírech a na počátku tohoto přišli zároveň s Logem. Jejich vlastním domovem je nejvyšší známá, pátá kosmická pláň, *nirvána*. Nirvána nebo nirvánická úroveň není v teosofickém pojetí stav *bez vanutí*, na němž ustává kolotoč neustálých změn, které jsou příčinou utrpení v sansáře. Je to „srdce vesmíru“, zdroj, „z něhož vycházejí všechny proudy jeho žití“<sup>486</sup>, absolutno, z něhož se rodí projevený vesmír.

Nirvánická úroveň je úrovní nejvyšší stránky božství v nás, átmana. Átmické nebo nirvánické vědomí dosahují pouze a jen oni dokonalí Mistři, jež Besantová nazývá také indickými termíny „*Mahátmové*“<sup>487</sup> nebo „*Džívanmuktové*“<sup>488</sup>. Jestliže *manas* je výrazem božské kvality myšlení, pak *átman* vyjadřuje božské bytí. Jako obraz božství má člověk za úkol uskutečnit a projevit v sobě kvality všech úrovní božské bytosti. Přivést je z latentního stavu do stavu uskutečnění. Tyto kvality jsou pod vlivem védanty popsány jako bytí (*sat*), vědomí či, jak říká Besantová, inteligence (*čít*) a blaženost (*ánanda*). Nejvyšší úroveň, úroveň božského bytí, je zároveň nejvyšším dosažitelným stavem a znamená projevení božské moci, božských sil (*siddhi*). Stav blaženosti charakterizuje čtvrtou úroveň vesmíru a čtvrtý princip lidství, *buddhickou pláň*.

Termín *buddhi* nechápou teosofové jako technický termín označující rozlišující poznávací mohutnost, jejíž inteligence je odrazem přítomnosti *puruši*, jak je tomu v psychologii sánkhji, ale odvozují ji od sémantického významu moudrosti. Moudrost a blaženost představuje „Lásku“. Na buddhické úrovni v důsledku dokonalé lásky vládne dvojnost, která je již ovšem zbavena oddělování bytostí navzájem. Duše na této úrovni vnímá dvojnost, ale cítí, že je „neodděleně a neoddělitelně“ jedna se všemi ostatními. I na této úrovni se vytváří jakési tělo tím, jak tato „božská stránka Blaha“ vysílá své vibrace, jež kolem sebe seskupují látku buddhické úrovně. Tak vzniká tělo blaženosti, *ánandamajakóša*. Prostřednictvím nesobecké lásky, té, která neřádá nic jako odplatu, proto poznává Myslitelka svoji pravou identitu, poznává se jako duše, která není tělem, ale jen obývá tělo, poznává se jako individuum, ale toto individuum prostřednictvím lásky chápe jednotu

486 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 161-162.

487 Od mahá = velký, átman = duše.

488 Džívan = život, mukta = osvobozený; „za živa osvobození“.

všeho a všech, chápe, že veškeré živé bytosti (neživá příroda při tom v teosofickém světě neexistuje, vše je oživeno duchem) tvoří ve skutečnosti univerzální bratrstvo. Nabývá ke všem neskonale lásku a získává soucit i s nevědomými, tj. těmi, kdo ještě nedospěli do vyšších stádií evoluce.

Lidskou duší je tak ve skutečnosti kompletní trojice *átman-buddhi-manas*. Dokud člověk nedosáhl cíle evoluce, vrstvy *átman* a *buddhi* jsou přítomny jen v tom smyslu, že dávají život a blíže nespecifikovaným způsobem nad člověkem bdí. Podstatnou práci v úsilí o uvědomění pravé povahy duše musí sehrát *manas*. Jak kvalita lidského smýšlení vzrůstá, rozšiřuje se více a více spojující vlákno mezi *manas* a *átman-buddhi*. Dochází k reverzi procesu, který byl na počátku: *Átman* se jako úzký paprsek počal uzavírat ve schránce buddhické, kterou uzavřela „jako vejce schránka z látky, příslušné k bez tvarým stupňům látky mentální“<sup>489</sup>. Spojení mezi uvězněným paprskem a jeho nekonečným zdrojem se do značné míry přerušilo a člověk tak, gnosticky řečeno, zapomněl na svůj pravý domov. Jak evoluce vzrůstá a obaly duše se zjemňují, spojení se zintenzivňuje, až nakonec „spojí se obojí jako plamen s plamenem a není již nijaké odluky ani rozdílu“<sup>490</sup>.

Přehledně ilustruje celou teosofickou antropologii následující tabulka. Jedná se o mírně upravenou verzi tabulky uváděné Besantovou:

Tabulka 4: Principy teosofické antropologie podle Besantové.

Principy (sáňkové kategorie)	Překlad označení	Život	Formy	Védátské kategorie
Átman*	Duch	Átman	—	nevedeno
Buddhi	Spirituální duše	—	Tělo buddhické	Ánandamaja kóša
Vyšší manas	Lidská duše	—	Tělo kauzální	Vidžňanamaja kóša
Nižší manas		—	Tělo mentální	
Káma	Duše živočišná	—	Tělo astrální	Manómaja kóša
Linga šaríra	—	—	Tělo éterické	Pránámaja kóša
Sthúla šaríra	—	—	Tělo hmotné	Annamaja kóša

Tabulka byla vytvořena sloučením dvou tabulek v Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, (přel. Pavla Maternová), Praha, Hejda a Tuček 1920, 166.

\*Uvedené názvy nejsou v souladu s překladem Pavly Maternové. Použity jsou důsledně české transkripce indických termínů v souladu se standardem užívaným v celé práci.

### Česká teosofie a Bhagavadgíta

Česká teosofie a celý teosoficky ovlivněný okultismus vycházely do jisté míry z nezávislých zdrojů, zejména z Mistra Eckharta, Tomáše Kempenského a Jakoba Boehma; Weinfurter byl v mnohém ovlivněn i Františkem Čuprem. Pod jeho vlivem pojal, analogicky vztahu Boha Otce a Syna, Kršnu

489 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 159.

490 Ibid., 159.

jako „vtělené Slovo Višnuovo“ a jako zjevnou osobnost vycházející z věčné božské pramocnosti a odlišil Kršnu legend od Kršny dějin. Přesto okultismus a teosofie v zásadě podržely ústřední koncepce a hlavní motivy uvedené teosofické kosmologie a antropologie i teosofického zpracování indických prvků a teosofickou preferenci pro advaitovou védántu. V zásadě nezměněná je v české teosofii pojetí *karmajógy* jako harmonizace vůle jedince s vůlí Logu, v zásadě nezměněna je celá antropologie i s odmítnutím zrušení individuality a česká teosofická literatura podržuje také cíl evoluce jako na jedné straně poznání skutečnosti a na druhé *unio mystica* v podobě znovunavázání vztahu v těle uvězněného paprsku univerzálního ducha (*átmana*) s jeho původním zdrojem. To se samozřejmě projevuje v překladech Gíty určitým významovým posunem.

Procházkův převod do češtiny vycházel z německé předlohy teosofa Franze Hartmanna, ale Procházka byl obeznámen i s texty Františka Čupra a Franze Lorinsera. Procházkův text je natolik anagogickou interpretací *sensu* Riffard<sup>491</sup>, že originální text je obtížné za překladem ještě rozpoznat. „Indická bible“, říká Procházka, pojednává o boji „mezi ‚dobrem‘ a ‚zlem‘, jenž v nitru každého člověka se odehrává. Ardžuna (člověk) objevuje se na poli válečném (poli svých skutků) mezi dvěma nepřátelskými vojsky, z nichž jedno vyšší (Panda-ovce) a druhé nižší (Kaura-ovce) duševní síly značí.“<sup>492</sup> Musí porazit svou nižší přirozenost, aby poznal svou přirozenost vyšší, duchovní, vtělený Logos identický s Bohem. S ním se má sjednotit prostřednictvím naprostého odevzdání se do jeho vůle a jeho milosti (aby neupadl hlouběji do hmoty).<sup>493</sup> V tomto těžkém boji mu pomáhá Kršna - „v nás jsoucící bohočlověk (Kristus), naše vyšší, nesmrtelné a božské ‚Já‘.“<sup>494</sup>

Jako u Procházky, i u Weinfurtera<sup>495</sup> jde v Bhagavadgítě o boj člověka s jeho žádostmi a chtíči. Weinfurter se sám považoval za mystika a termínem mystika označoval také teosofii Jacoba Boehma. Bhagavadgíta jej inspirovala k představě, podle níž je mystik na prvním místě bojovníkem:

„Mythičtí hrdinové, jako Herakles, Jason, Theseus, v Indii Rama, Krišna a mnozí jiní představují vždycky člověka, který zápasí o svoje osvobození nebo svoji spásu. [...] Svatý grál, čili mythická miska s krví Kristovou je právě tolik jako kámen mudrců – je to symbol božského Ducha, kterého nutno hledati, za který musíme bojovati a jenž je konečně dosažen po mnohých strádáních, abychom se stali nesmrtelnými.“<sup>496</sup>

Weinfurtera zásadním způsobem ovlivnil důraz Bhagavadgíty na jednání nemotivované jeho plody (*niškáma karma*); nicméně i on částečně podržel teosofickou interpretaci *karmajógy* jako života v souladu s boží vůlí a milostí. Každopádně díky poněkud odchylnému vidění měl menší potíže s interpretací pasáží, v nichž Kršna Ardžunu nabádá k vykonání jeho kšatrijské povinnosti.

491 Viz kapitola 3.2.1. Rysy vyznačující vztah okultismu k vědě: F. Esoterická metoda a studium náboženství.

492 Václav Procházka (přel.), *Bhagavad Gita čili vznešená píseň o nesmrtelnosti*, Praha, A. Koch 1900, 5.

493 Václav Procházka, *Bhagavad Gita...*, 10.

494 Ibid., 5.

495 Ten byl k teosofii výrazně kritický, ale jeho interpretace Gíty i mnohé další aspekty jeho formy mystiky byly teosofií značně ovlivněny.

496 Karel Weinfurter (přel.), *Bhagavad-Gita. Píseň o božství čili nauka o božském bytí a nesmrtelnosti*, Praha, Zmatlík a Palička<sup>2</sup>1935 (první vydání 1926), 257-258, 265.

Weinfurter dokonce v opozici k mezi Evropany mnohem rozšířenějšímu postoji oceňoval kastovní systém jako instituci, která každé znovuzrozené duši umožňuje jasně rozpoznat, co v tomto životě musí učinit pro svůj duchovní rozvoj. Spíše náhodou se v tomto ohledu přibližoval pojetí, které ve své interpretaci Bhagavadgíty z let 1902-1904 zastával Dreamer (vlastním jménem Radžendra Lál Mukerdží)<sup>497</sup>. Alegoricky nicméně vyložil výrok, v němž Kršna upozorňuje, že ke konání povinnosti člověka i proti jeho vůli nakonec přiměje působení přírody (*prakrti*, 18,59). Vyvodil z toho, že každý člověk se nakonec dá do boje, tj. nastoupí mystickou cestu.

I podle Weinfurtera musí mystik-bojovník svým „andělským“ rozumem podmanit svůj rozum „zvířecí“. K ovládnutí nižší přirozenosti, která je ale u Weinfurtera také božského původu, nevede její potlačování, ale vedle neustálého směřování mysli k božským věcem, jak doporučovali teosofové, také jógická technika zastavení myšlení v koncentraci na správně zvolený obraz boha. Vesmír je „částí božské moci“<sup>498</sup>, „falešnou maskou pravého Já“<sup>499</sup> a jeho vnímání v podobě duševních obrazů zajišťuje *puruša* (univerzální vědomí).<sup>500</sup> Bůh, absolutní, *brahma* sice nemá formu, lze jej přesto spatřit v různých formách, které jsou obrazy „nepochopitelného božského majestátu“.<sup>501</sup> Takové vidění, jak vyčetl Weinfurter z kanonického podání Rámakrišnova života, je předstupněm plného poznání boha.

Pavla Maternová, která publikovala svůj překlad krátce po první světové válce (1920) v Höschlově moralizující edici Reformátor, se zaměřila spíše na mravní působení Gíty. Bůh je podle Maternové nejvyšší *Pravdou* skrytou v srdci každého jednotlivce a snaha o její odhalení je nutnou podmínkou překonání morálního úpadku: Kršnovo nabádání Ardžuny k boji znamená

„zjevování skrytých pravd nadsmyslných toužící duši lidské a poučování této duše neklamnou, pravdy znalou skutečností. Obsahuje souhrn mravních zásad správného žití a návod k různým druhům yogy, spojování se duše s Božstvím Všemohíra.“<sup>502</sup>

Text Maternové nese prostřednictvím myšlenky indoevropské příbuznosti i jistý vlastenecký náboj, o kterém jsem se již zmiňoval (viz 3.2.4. Nacionalismus). Formou odkazu k příbuznosti s nejdokonalejší rasou stávajícího stádia evoluce vesmíru a odkazu k zvláštní touze po Pravdě projevené v české reformaci Maternová podněcuje čtenáře k úsilí o mravní povznesení vlastního národa.

I Maternová se drží teosofické antropologie, což ji činí jisté obtíže při interpretaci sánkhjové antropologie Bhagavadgíty. Potíž představovala soustava pojmů *buddhi* (rozlišovací schopnost, rozmysl), *manas* (schopnost myšlení), *indrijáni* (smysly), *átman/puruša* (duch) a *prakrti*

497 Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory...“, 21.

498 Karel Weinfurter (přel.), *Bhagavad-Gita*, 233.

499 Ibid., 278.

500 Ibid., 192-193.

501 Karel Weinfurter (přel.), *Bhagavad-Gita*, 249.

502 Pavla Maternová, „Slovo úvodní“, in: P. Maternová, *Bhagavad-Gítá*, Klatovy, Cyril M. Höschl 1920, 4.



(příroda).<sup>503</sup> V souladu s teosofickým pojetím člověka jako obrazu trojitého Logu překládala Maternová termín „buddhi” buď jako „Božská mysl” nebo „**Buddhi**” a nechápala ji jako nejvyšší poznávací schopnost náležející do sféry *prakrti*, ale jako *Božskou mysl*, s níž by se měl jógin mysticky sjednotit.

Toto podřízení sánkhjové terminologie teosofické teorii bylo patrné ve všech českých překladech jógických nebo védánských textů; snad s částečnou výjimkou Grieseho převodu překladu a komentáře *Jógasúter* W. Q. Judgeho<sup>504</sup>. Zaznívá v českých překladech *Vivékačúdamani*<sup>505</sup> i ve Weinfurterově Bhagavadgítě.

Na překlad Bhagavadgíty se Weinfurter připravil poctivě. Výčet autorů a knih, které v rozsáhlých poznámkách cituje,<sup>506</sup> dokládá, že se snažil porozumět kontextu, do něhož Bhagavadgíta podle jeho názoru patří. Tímto kontextem samozřejmě nerozuměl historické a sociální podmínky jejího vzniku, ale „odvěkou moudrost“. Gíta ji podle něj vyjadřovala bez jinotajných a nesrozumitelných výrazů, které jsou například ve Starém i Novém zákoně a které nezasvěceného člověka matou a vedou k duševním rozporům. Ovšem čteny po přečtení Bhagavadgíty, odhalují biblické knihy zcela zřejmě svůj pravý význam.<sup>507</sup> Podmínkou ovšem je to, aby se čtenář nesoustředil na literu, ale ducha textu.

Weinfurter se stejně jako Procházka a Maternová přidržel v základních rysech teosofické antropologie, takže se sánkhjovou terminologií měl velmi podobný problém, který jej vedl k jisté nekonzistentnosti zejména v otázce zachování individuality po smrti a ve stavu mystického sjednocení s Bohem:

„Smysly se týkají hmotného těla, myslící já jest *manas*, princip úsudku je *buddhi* čili božská duše [podobně jako u Maternové], ale největší jest *Atma* čili *Duch Svatý*.<sup>508</sup> [...] *Manas* představuje pojítka mezi “zvířecí” a “božskou duší” (*buddhi*), která je sídlem svědomí a úvah o dobru a zlu. *Ahamkára* je klamný pocit, že osobnost je oddělená od Boha.”<sup>509</sup>

Problém byl v tom, která antropologická složka vlastně individualitu zajišťuje. U Besantové to bylo *manas*. Weinfurter se v zásadě držel pojetí Blavatské: podle Blavatské *átman* nevstupoval do člověka, ale pouze se v něm odrážel prostřednictvím *buddhi*.<sup>510</sup> *Manas* jako princip individuality

503 V klasické sánkhji náleží *buddhi*, *manas* a *indrijáni* do sféry *prakrti*. *Puruša* a *prakrti* stojí proti sobě jako dvě nezávislé skutečnosti – nehybný věčný duch a proměnlivá příroda.

504 William Q. Judge, *Patanjaliho systém Radža-Jogy*, (přel. O. Griesse), Praha, Ústřední nakladatelství okkultních děl 1909.

505 Sankaračarya [Šankráčárja], *Palladium moudrosti*, (přel. František Šídlo), Přerov, Nakladatelství okkultních děl 1919, 15.

506 Jógasútry, Hathajógapradipiká, Mahánirvátanatra, Brhadáranjakópanišad, Višnupurána, Šankaráčarjův komentář k Bhagavadgítě, Vjásův a Váčaspatimišrův komentář k Jógasútrám, Rámačarakova Kniha o dechu, Výroky Šrí Rámakrišny a Vivékánandovy přednášky o rádzajóze a karmajóze. Kromě toho ve svém komentáři odkazoval na Jakob Boehma, Mistr Eckharta, Tomáše Kempenského, Paracelsa, Angela Silesia, i gnostický spis *Pistis Sofia*.

507 Karel Weinfurter, *Bhagavad-Gíta*, 88-89, 329.

508 Ibid., 84.

509 Ibid., 173.

510 Ronald W. Neufeld, „In the Search of Utopia: Karma and Rebirth in the Theosophical Movement“, in: *Karma and Rebirth: Post Classical Development*, Delhi, Sri Satguru Publications 1995, 243.

po smrti zanikalo, pokud inklinovalo spíše k živočišným vášním, nebo se navázalo na *buddhi*, pokud inklinovalo spíše k ní.<sup>511</sup> Podle Weinfurtera pouze v případě, že se *manas* naváže na *buddhi* tím, že se obrací k Bohu, což je jinak přirozeností *buddhi* („božské duše“)<sup>512</sup>, dochází k zachování individuality člověka. Na jiném místě ovšem tvrdí, že samotné *buddhi* a *átman* - složky reprezentující paprsek světla Logu<sup>513</sup> - zajišťují individualitu člověka a nikoliv *manas*, ale *buddhi* je tím, co je schopno „duchovního zrání a osvětlení, prostřednictvím „božského Já“<sup>514</sup> (*átmanu*).

Ve skutečnosti tato antropologie, jakkoliv rozšířená, nebyla samotnou Blavatskou nikdy považována za definitivní.<sup>515</sup> Sama na konci života prohlašovala sedmičlennou klasifikaci za pouhé rozšíření schématu, podle něhož je člověk složen ze tří částí: tělo, duše a duch.<sup>516</sup> Sedmičlenná klasifikace byla přitažlivá spíše kvůli číslu sedm, které mělo mimo jiné podle Blavatské odpovídat sedmi planetám a zároveň učení řeckých filosofů, Novému zákonu i pravým buddhistickým a hinduistickým spisům.<sup>517</sup>

Tříčlenné schéma bližší standardní křesťanské antropologii bylo zjevně adekvátnější teosofickému pojetí mystického sjednocení a snaha dát jej v soulad se sánkjovým nebo védánským pojetím byla problematická. Weinfurter i Maternová by lépe vyšli s trojčlennou klasifikací, ale text Bhagavadgíty se tomu poněkud vzpíral a teosofická antropologie, byť zdánlivě opřená o indické koncepty, měla odlišnou strukturu a logiku, a proto překlad a interpretaci textu příliš neusnadňovala. Znovusjednocení paprsku božství uzavřeného ve hmotě s Bohem samotným bylo odlišným cílem než rozpoznání skutečné identity Já, které ve své podstatě nemá nic společného s individuálními psychickými komponentami. Obě koncepty stavěly nejen na značně odlišném pojetí člověka a jeho psychických komponent a funkcí, ale také na odlišném pojetí cíle lidského života. Zatímco východiskem védánty i sánkhji (a Bhagavadgíty) byla existence utrpení, jemuž je třeba se vyhnout, cílem okultismu, který byl v tomto ohledu znovu důsledně moderní, bylo dokonalé rozvinutí lidských sil a plné vyjádření možností lidské individuality. Okultismus zjevně odrážel logiku kariéry, která byla ústřední charakteristikou středostavovského života a jako taková byla připsána i dějinám, které „byly prohlášeny za výchovu lidské rasy“<sup>518</sup>.

Okultismus s ohledem na potřebu zesvětštění transcendentního boha, jak jsem o něm hovořil na závěr podkapitoly o individualizaci, navázal na křesťanskou mystickou tradici, v níž je lidské spojení s Bohem zajištěno tím, že v lidském srdci spočívá božská jiskra, kterou je třeba jen

511 Ronald W. Neufeld, „In the Search of Utopia...“, 242.

512 Karel Weinfurter, *Bhagavad-Gíta*, 134.

513 Karel Weinfurter, *Bhagavad-Gíta*, 308.

514 Zmiňovaného v trojici s „duší lidskou“ (*manas*) a „duší božskou“ (*buddhi*) (Karel Weinfurter, *Bhagavad-Gíta*, 134).

515 Annie Besant, *The Ancient Wisdom*, Adyar, The Theosophical Publishing House 2005 (sedmnáctý reprint prvního adjárského vydání z roku 1939), 195.

516 Ronald W. Neufeld, „In the Search of Utopia...“, 241-242. Subba Row nadto používal klasifikaci čtyřčlennou (Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory...“, 13-14).

517 Ronald W. Neufeld, „In the Search of Utopia...“, 242.

518 Ernest Gellner, *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*, Brno, CDK 2001, 127.

zažehnout, aby zazářila v plné kráse. Využili k tomu ale indický pojmový materiál, který jim připadal vhodnější, protože Indové mnohem radikálněji umístili božství do nitra člověka, než kdy učinila nějaká západní monoteistická tradice, což bylo přesně ono navázání spojení desakralizovaného světa s božstvím, jaké sekularizovaný okultista potřeboval. Zapomněl při tom ale na to, že sánkhja – jóga a védánta ve své abstraktní (textuální) podobě<sup>519</sup> má poněkud odlišnou strategii. Nevtaňuje božství do světa, aby zajišťovalo jeho uspořádanost, naopak tvrdí, že světskou neuspořádaností se není třeba vzrušovat, protože člověk, důsledně vzato, není z tohoto světa.

---

<sup>519</sup> Nikoliv tedy v praktické realizaci v rámci kultů, které bývají silně formovány *bhakti* a mohou nabývat silně imanentního personifikovaného a osobního pojetí boha a vztahu k němu.

### 3.3.3. Praktický okultismus a Svobodná škola věd hermetických

#### 3.3.3.1. Teosofie a nástup H. B. of L

Problém s teosofickou kariérou, jak jej alespoň vnímali okultisté jiného zaměření, spočíval v tom, že teosofie hodně slibovala, ale nedávala dostatek prostředků ke skutečné realizaci svých cílů.

Zdálo se, že

„schopnosti praktického adepta byly omezeny na osobu Madame Blavatské. A k tomu nyní přibily dráždivé popisy stále větších schopností himálajských Mahátmů obsažené v Sinnetových knihách. Mahátmové se stali pro všechny cílem jejich snah. [...] Lidé blízcí Blavatské zoufale doufali, že budou jednou z těchto „velkých duší“ (což je význam výrazu *mahá átma*) přijati za čely (studenty). Ale bylo jasné, že toto privilegium je téměř za hranicí toho, v co je možné doufat.“<sup>520</sup>

V Teosofické společnosti navíc začalo prosakovat na povrch, že dopisy od mahátmů byly padělky a mahátmové samotní fikcí.

Ve skutečnosti teosofie úplně praktické návody nepostrádala, ale to co nabízela, mnohé neuspokojovalo (mnohé samozřejmě ano). Opatrnost teosofů ve vztahu k praxi (do níž se mnozí okultisté pouštěli bezhlavě) mohla pramenit také z toho, že odkázání na literární prameny systematickou praxi objevit nemohli. Pokud se týkalo tradic jógy, praxe vyžadovala přímé vedení učitelem, žádné manuály pro samouky neexistovaly. Kromě toho byli teosofové, patrně pod vlivem orientalismu, výrazně zaměřeni na advaitovou védántu – i ve své interpretaci buddhismu – která v šankarovské podobě nevyžadovala víc než správné pochopení *šruti*. Ideologicky byla ale absence praxe vysvětlena nebezpečími duchovního rozvoje: nutí-li vědomí fyzické tělo k vyšším vibracím než na jaké je zatím stavěno, může dojít k těžkým nervovým poruchám.<sup>521</sup> Proto hlavní přípravou na rozvíjení schopnosti přijímat ve fyzickém těle vibrace vyššího vědomí byla očista těla od hrubých látek čistou potravou a čistým životem, ovládním vášní, klidem a rovnováhou mysli a přemýšlením „o otázkách a záhadách vznešených, jež odvádějí intelekt od předmětů nazírání smyslového a od mentálních obrazů (představ) z něho povstávajících“<sup>522</sup>. Tím se měl jedinec uvolnit od tíživého obalu těla a prostřednictvím „těla ze světla“, dokonale poslušného jednotlivcově vůli, volně vstupovat do světů vyšších, a v nich si vštípit poznatky, které jinak nejsou dostupné.<sup>523</sup>

To znamenalo prakticky tolik jako získat vedení mahátmy. Podmínkou toho ale bylo dosažení čtyřdílné kvalifikace (*sádhana čatuštaja*), která podle Šankary napomáhala studentovi ve správném pochopení upanišad tím, že vedla k očistění mysli (*čittašuddhi*). Příznačné je, že Vivékánanda, narozdíl od teosofů, přizpůsobil advaitovou védántu moderním podmínkám mimo jiné tím, že s dosažením čtyřdílné kvalifikace svázal již vlastní poznání skutečnosti.<sup>524</sup> *Sádhana*

520 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 346.

521 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 211.

522 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 211-212.

523 Ibid., 213-214.

524 Anantanand Rambachan, *The Limits of the Scripture*, 50 n, 120.

*čatuštaja* ve stručnosti jsou:

1. Rozlišování mezi skutečným a neskutečným (*vivéka*).
2. Lhostejnost k neskutečnému (*vairágja*).
3. Šestero mentálních vlastností (*šatsampatti* [resp. *šatkasampatti*]):
  1. ovládnutí mysli (*šama*);
  2. kontrola jednání (*dama*);
  3. snášlivost (*uparati*);
  4. trpělivost (*titikša*);
  5. důvěra v guru a nauku (*šraddhá*);
  6. rovnováha (*samádhána*), u Šankary spíše pevné zaměření na cíl.
4. Touha po osvobození (*mumukšatva* [resp. *mumukšutva*]).<sup>525</sup>

V teosofickém pojetí vede úsilí o *sádhana čatuštaja* k téměř dokonalému (mravnímu) očištění, což přiměje některého Mistra zkušebně přijmout adepta za žáka. Již v době výcviku se stane žák činným v době svého spánku na astrální pláni, čímž se připojí jako spolupracovník k „vznešenému Bratrstvu“ a jeho službě lidstvu. Postupně se naučí ovládat své nižší nosiče a stane se hodným plného přijetí na stezku. Později definitivně ztratí iluzi osobního jáství a projde druhým zasvěcením. Ovládne dokonale svá vyšší těla, takže bude moci sloužit na „vyšších úrovních bytí“. Tím se kvalifikuje pro třetí zasvěcení, odvrhne žádost a odpor, takže již nic nedokáže zaslepit jeho vědomí jediného Já sídlícího ve všem. Snášlivost u něj přeroste ve všeobjímající lásku, jež jej ponese ke čtvrtému zasvěcení, jímž se teprve stane tím, kdo se už nezrodí (*anágamí*)<sup>526</sup>. *Anágamí* i v bdělém stavu přebývá ve vědomí jednosti na pláni buddhické, odstraňuje schopnost vytváření odděleného jáství, a stává se dokonalým, svobodným.<sup>527</sup> Nyní je členem velikého Bratrstva a splácí mu svůj dluh tím, že sám pomáhá řídit lidstvo k jeho spáse.

Již před tím, než vyšel na povrch podvod s dopisy mahátmů, se mnozí teosofové obrátili k jistější praxi, než je čekání na dlouhou cestu pod vedením mahátmů - k prakticky orientovanému H.B. of L (Hermetic Brotherhood of Luxor)<sup>528</sup>, škole praktického okultismu, která se poprvé objevila na veřejnosti v roce 1884.<sup>529</sup> H.B. of L vydávalo „tajné“ dokumenty, které byly posílány jako návody k teorii i praxi (rituály zasvěcení) předplatitelům. Navíc se v mnohém teoreticky rozcházely s učením teosofických mahátmů, zejména v otázce nadřazenosti Východu nad Západem.

<sup>525</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 275-281; Annie Besant, *The Ancient Wisdom*, 333.

<sup>526</sup> I pro všechny předcházející stupně Besantová v plné míře volně užívá buddhistická a hinduistická označení svatých osob jako parivradžaka (poutník), sótapanna (páli; vstoupivší do proudu), paramhansa (doslova nejvyšší labuť; pozn.: paramhansa oděluje skutečné a neskutečné tak jako labuť, tvrdí Indové, oděluje mléko od vody) a arhat (probuzený).

<sup>527</sup> Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 286.

<sup>528</sup> Jednou ze zajímavých okolností spojených s H.B. of L je, že člověk, který stál pravděpodobně na jeho počátku, Max Theon, pravděpodobně chasidský žid, byl učitelem Mirry Alfassy (1878-1973), známé jako Matka (The Mother) v období její spolupráce se Šrí Aurobindou a následného vedení Aurobindova ášramu v Pondičerri v Tamil Nádú, Indii (Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 350).

<sup>529</sup> Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 347.

Zásadním rozdílem bylo to, že učení H.B. of L bylo výrazně orientované na otázky sexuality. Za účelem kultivace sexuality, resp. blahodárného fyzického, psychického a spirituálního působení sexuálního života, šířilo H.B. of L učení Paschala Beverly Randolpha.<sup>530</sup> Teosofická společnost naopak kladla důraz na náboženskou čistotu i v manželském životě,<sup>531</sup> což mimochodem vedlo Weinfurtera k názoru, že by se teosofové ve svém mravním pokrytectví „mohli měřit s některými zástupci církví křesťanských“<sup>532</sup>.

V tomto ohledu je zajímavá také skutečnost, že Peter Davidson (1842-1916) – jeden z organizátorů činnosti H.B. of L<sup>533</sup> - ještě jako teosof publikoval v časopise *The Theosophist* popis indického obřadu, v němž měla být magická zrcadla posvěcována prostřednictvím sexuální orgie.<sup>534</sup>

H.B. of L bylo svou organizací prakticky zaměřené, ale individualistické. Stát se členem bylo možné pouze na základě korespondence s organizátory činnosti bratrstva. Zájemce poslal H.B. of L fotografii, datum narození a pět šilinků. Na základě fotografie a horoskopu bylo rozhodnuto o jeho přijetí, mohl si za výroční poplatek pět šilinků půjčovat a kopírovat sbírky rukopisných esejí a praktických instrukcí, případně si prostřednictvím korespondence vyjasňovat nejasnosti. Mezi materiály, které byly zájemci k dispozici, zpravidla nebyly originální materiály bratrstva, ale sbírky existujících, případně upravených, prací jako části *Corpu hermeticum*, prací Eliphase Léviho, Hargrave Jenningse (*The Rosecricians*) a jiných. K tomu byla přidávána doporučení k další četbě.<sup>535</sup>

Materiály bratrstva kromě příruček, podle nichž probíhaly individuálně zasvěcovací obřady, pojednávaly o sexuální magii jako prostředku duchovního povznesení partnerů a případně počatých dětí, nabádaly ke zdravému způsobu života, což zahrnovalo alespoň omezení konzumace masa, alkoholu a tabáku, kultivaci sebe-uvědomování a cvičení s magickými zrcadly, která měla vést k vyvinutí jasnovidnosti. Užívání magických zrcadel bylo hlavní technikou členů bratrstva, především těmi, kdo nemohli praktikovat sexuální magii. Základním přesvědčením H.B. of L bylo, že každý je schopen věštění, pokud se náležitě věnuje rozvoji této schopnosti tak, jako se hudebník učí hře na hudební nástroj. Zvládnutí věštění z koule představovalo krok, který otevíral bránu k dalším úrovním bytí, a fungovalo jako prostředek navázání kontaktu s Vnitřním kruhem. To činilo – podobně jako teosofické setkání s mahátmou - další instrukce na pozemské úrovni nadbytečnými.<sup>536</sup>

### 3.3.3.2. Svobodná škola věd hermetických

Podle Joscelyna Godwina pronikl vliv výše zmíněného H.B. of L okultní revival konce století. K

530 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 348.

531 Ibid., 348.

532 Svami Svatmaram [Svami Svátmárám(a)], *Lampa k hatha-jógu (hatha-yoga pradipika)*, (přel. a okomentoval K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1936, 80.

533 Druhým byl Thomas Dalton (1855-1895) alias Thomas H. Burgoyne, spolupracovník (s medijskými schopnostmi) Maxe Theona (Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 350).

534 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 352.

535 Ibid., 356-7.

536 Ibid., 359.

bratrstvu patřila většina francouzských teosofů, Papus (vl. jménem Gérard Encausse, 1865-1916) „používal mužské ceremoniální a studijní skupinky, které založil nebo vedl, jako pole pro získávání členů pro H.B. of L.“<sup>537</sup> Patrně prostřednictvím Papuse zasáhl vliv H.B. of L i české země. Roku 1908 vyšla nejstarší česká kniha o józe (aspoň podle názvu): její název zněl *Tajemství indické jogy. Praktický průběh vyvinování okkultních schopností a sil v člověku* a její autor se označil jako Hermes. Jednalo se o systematickou praktickou příručku, která nezapřela vliv Papusovy příručky *Základy praktické magie* (1893). Hermem byl zakladatel illuminátsví, neognostické společnosti a martinistické lóže na Moravě *Otokar Griese* (1881-1932). Sám studoval na Papusově pařížské *Vysoké škole věd hermetických*, na níž roku 1910 obhájil disertační práci o mumiální<sup>538</sup> hermetické léčbě. V Přerově se pokusil založit podobnou instituci pod názvem *Svobodná škola věd hermetických*.<sup>539</sup>

Kvůli učebním materiálům pro svou školu také založil *Ústřední nakladatelství okkultních děl*, v němž vydával klasické i novodobé esoterické spisy jako *Sefer Jecira*, *De occulta philosophia* Cornelia Agrippy z Nettesheimu, knihy Éliphas Léviho, Papuse, S. de Guaity, Paula Sédira, P. B. Randolpha aj. *Základy praktické magie* vydal česky roku 1905. Ale v řadě publikací *Svobodné školy věd hermetických*, vyšlo i zmíněné *Tajemství indické jogy*, český převod anglického překladu *Jógasúter* od W. Q. Judgeho nebo zmíněný klasický védánský, Šankarovi připisovaný spis *Vivékačúdamani* pod názvem *Palladium moudrosti* a *Praktický jóga* britského autora Hašnu O Hary. Kromě toho mezi lety 1913 a 1914 vydával časopis *Lucifer*, přejmenovaný později na *Zasvěcení*, v letech 1919, 1920, 1922 a 1924 pak ještě *Pentagram: Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* a *Isis: Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus*.<sup>540</sup>

Pro Grieseho, stejně jako pro jiné okultisty, platilo, že se snažil postavit okultismus na vědecké základy, narozdíl od teosofů ale méně spekuloval a více se soustředit na praktické pokusy.

### Jógické příručky Svobodné školy věd hermetických

Zmíněné *Tajemství indické jogy* (1908)<sup>541</sup> i *Praktický jóga* (1920)<sup>542</sup> prezentují spíše magicky orientovaný okultismus. *Praktický jóga* má blíže k indické józe v tom smyslu, že se, narozdíl od *Tajemství indické jogy*, snaží vyložit evropskému čtenáři rádžajógu a částečně i hathajógu. Je zde patrný formující vliv schopenhaurovské interpretační tradice, patrně zprostředkovaný Deussenem, i

537 Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, 360-61.

538 Jedná se o léčbu snad zavedenou Paracelsem. Mumie jsou látky obsažené v potu, moči, slinách, dechu aj. Působí léčivě, ale mohou i škodit, je-li to záměr „léčitele“ (Karel Weinfurter, *Nebezpečí okultismu, zápas mocí světlých s temnými. Výstražný spis pro každého*. Praha, České lidové knihkupectví a antikvariát 1927, 91).

539 Milan Nakonečný, *Novodobý český hermetismus*, Praha, Vodnář 1995, 122.

540 Milan Nakonečný, *Novodobý český hermetismus*, 123, 125.

541 Hermes, *Tajemství indické jogy. Praktický průběh vyvinování okkultních schopností a sil v člověku. I a II*, Praha, Issis a Prarcelsia 1908.

542 O Hašnu Hara, *Praktický jóga. Několik pokynů evropským žákům o jogické praxi. Soubor cvičení jogické filosofie a praxe s kapitolou věnovanou perské magii*, (přel. A. Janáček), Přerov, Ústřední nakladatelství okkultních děl 1920.

vliv teosofie: viditelný svět, píše autor, pochází z jediného pramene, jímž je „božská Inteligence“ neomezená prostorem a časem, proniká všemi věcmi, ale nemísí se s nimi, je to věčná, nezničitelná jediná skutečnost, vše ostatní je naopak jen „maja“ – iluze. Májá sluje matkou vesmíru, ten je pouhým výsledkem představy, je neskutečný a zničíme-li tuto „stavbu mozku“, zjistíme, že vše, co se zdálo skutečné, je pouhým dýmem.

„[V]šechny věci jsou skutečné jenom dočasně a [...] toliko věci duchovní jsou trvale skutečnými, což učí i křesťanská bible. [...] [D]uše lidská opětovně se vtěluje v důsledku svého karmanu – t. j. osudu, který si ona tvoří svým dřívějším jednáním – takže její nynější tělo je prostředkem neboli nástrojem, jímž je trestána za dřívější své hříchy, spáchané v minulých existencích; jest tedy tělo jejím žalářem, káznicí. [...] Tak vysvětlují Indové zřejmou nerovnost osudů vzhledem k podmínkám jednotlivých životů. [...] Vše pochází z pěti živlů a bytost jimi omezená sluje *dživa*, t. j. bytost, jež 'užívá a nebo trpí plody svých činů'. [...] a když byly všechny plody karmanu průběhem evoluce vyžity, bytost ta vchází v Božského Ducha. Toť v krátkosti filosofie jogu.“<sup>543</sup>

Kromě filosofického úvodu nastiňuje publikace postupný jógický vývoj odpovídající přibližně osmi stupňům Pataňdžaliho jógy. Seznamuje s předpisy *jama* a *nijama*, stručně popisuje některé fyzické pozice (*ásana*) (zejména sedy vhodné pro meditaci), některé techniky *pránájámy* a vyslovování mantry *Óm*, ale též některé *mudry*. Předkládá stručný nástin jógické jemnohmotné anatomie, popis hlavních *nádí* a *čaker* a zmínku o *kundaliní*. *Pratjáháru*, odtažení mysli od smyslových předmětů, příliš nevyjasňuje. Rozlišuje mezi „kontemplací“ (meditací, *dhjána*) a „koncentrací“ (*dhárana*):

„Koncentrovati znamená upřítí pozornost na nějaký předmět; v meditaci noří se jógin do předmětu, k němuž svou mysl směřuje. [...] Mysl noří se do vlastností předmětu tak, že se s ním takřka ztotožňuje, což uvádí ji ve stav zvýšené vnímavosti, která umožňuje přímé poznávání vnějších i vnitřních kvalit předmětu. Proto asi tvrdí joginové, že všechno vědění je skryto v člověku, který je vlastně reprodukcí vesmíru, mikrokosmem, [...], a že ponoří-li se člověk do vlastního nejvnitřnějšího jádra, že dosahuje vševědění. Na této domněnce založeny jsou Nová myšlenka a sugesce; svůj základ vypůjčily si však z jogu.“<sup>544</sup>

Kromě popisu obsahuje i několik vyobrazení jógických pozic. Není první česky vydanou publikací, která se o józe do těchto podrobností zmiňuje. Stručně se o systému jemnohmotné fyziologie zmiňoval Griesse již *Tajemství indické jogy* (1908), Weinfurterovy *Divy a kouzla indických fakirů*, v nichž je jemnohmotné fyziologii a dalším poučením z *Hathajógapradípiky* a *Šivasanhity* věnováno přinejmenším stejně prostoru jako v *Praktickém jógovi*, vycházely sešitově již roku 1913 (ovšem knižně až 1923), a i zde byla použita vyobrazení ze stejného zdroje, Schmidty knihy *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien* (1907)<sup>545</sup>. Svámí Abhedánanda se v knize *Pět stezek k nejvyšší pravdě* vydané roku 1919 kromě toho věnoval hathajógovým ásanám, mudrám a dokonce i pročišťovacím technikám jako basti, naulí,

543 O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 14; Samozřejmě koncepce je opřená o západní interpretace advaita védanty spíše než o Pataňdžaliho jógu.

544 O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 33.

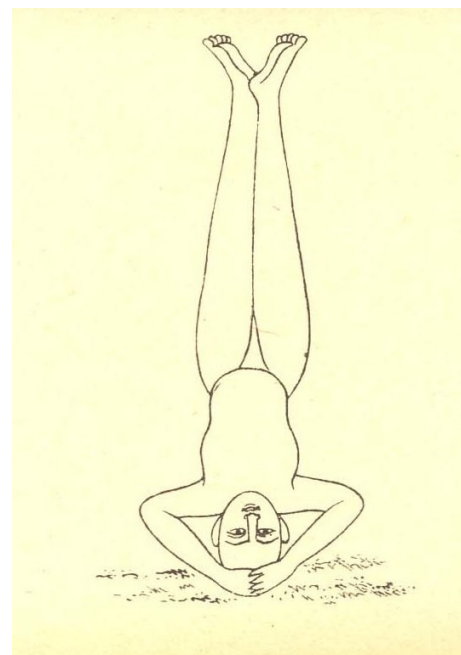
545 Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum im Alten und Modernen Indien*, Berlin, Hermann Barsdorf 1921 (první vydání Wien 1907).



šankhaprakšálana, néti či trátaka. Redaktor Griese na tuto publikaci v poznámkách také odkazuje. Ale už i v Griesově revue *Lucifer* byl roku 1913 otištěn text *Principy hathajogu* autora Guru Rama<sup>546</sup>.

Je otázka, nakolik byl *Praktický joga* použitelný jako spolehlivý praktický návod, každopádně takové použití předpokládal. Hlavním cílem jógy je v tomto podání v zásadě dosažení okultních schopností systematickou „vědeckou“ cestou. Popis technik je proto doprovázen jejich „vědeckým“ objasněním:

„Obtížnost některých jogických cvičení nás, západozemce přímo odstrašuje, avšak tato námaha, povíce svalová, má svůj účel, směřující ku přeměně energie nervové ve vyšší nebo nižší energetické účiny, resp. ku přezáření energie z jednoho střediska nervového do druhého. Nervová energie přezářující z jedné oblasti nervové do druhé povzbudí v této určitý komplex nervových buňek a příslušné étherické pletivo astrálního organismu k činnosti, kdež uvolní se nahromaděná potenciální energie a projeví se přiměřeným účinkem. [...] soustředíme-li nyní současně svoje myšlenky intensivně na určitou představu, na př. na hojivý proces v nějakém chorém orgánu, tu podaří se nám po čase vytrvalým cvičením převést větší množství energie svalové do nervové oblasti tohoto orgánu, kdež dochází ku přeměnám odpovídající myšlenkovému obsahu dotyčné koncentrační akce, [...] Klíčem k jogickým efektům je tedy psychická činnost (koncentrace, imaginace, dharana) za současného záměrného spolupůsobení těla (cvičení asan, muder, dechu atd.) - Proto u všech magů, [...], hrál zákon přeměny nervové energie mimořádně důležitou úlohu. Používali nejrozmanitějších prostředků, ponejvíce nepříjemných jako hladovění, mrznutí, bdění, zadržování dechu, namáhavého držení těla [...], jen aby získali stůj co stůj nervovou energii. Vědecká magie [proto] hledí čerpat nervovou energii hlavně tam, kde je ji nejvíce a odkudž ji lze co nejsnáze čerpat, t. j. ze svalů. [...] [J]ogická cvičení, [...] nemají jiného účelu, než uvolňovati nervovou nebo jinou energii v určitých nervově psychických střediscích, již zmocňuje se pak vhodně školená vůle a používá ji buďto uvnitř těla k nejrozmanitějším fyziologickým efektům nebo ji promítá vně těla, formující ji v transcendentální zjevy nebo jiné magické účinky, jako uzdravování, očarování, alchymické transmutace a pod.“<sup>547</sup>



Ilustrace 13: *Viparítakaranimudra*. Jedna z ilustrací ke Schmidtové knize *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*, kterou redaktor Griese doplnil text *Praktického jógy*.

Materiál čerpá z různých sekundárních zdrojů, částečně ze Schmidovy knihy *Fakire und Fakirtum*, částečně patrně z teosofických publikací a z Deussenových *Allgemeine Geschichte...*, ale i z nějakého překladu *Šivasanhity*. Odpovídá tomu mimo jiné uvedený výčet schopností (*siddhi*).<sup>548</sup> Nemírné velebení účinku jogických technik v klasických textech je chápáno jako důkaz možnosti dosažení slibovaných výsledků, i když důraz je kladen na ověření vlastní praxí<sup>549</sup>. Podkladem pro

546 Guru Rama, „Principy hathajogu“, in: *Lucifer, česká okultická revue*, roč. I (1913), 118-119.

547 Poznámka Griesova v O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 24.

548 Viz O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 17; viz citace výčtu *siddhi* podle *Šivasanhity* (III, 54) uvedená výše.

549 O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 28.

tuto důvěru je víra v existenci himálajských mahátmů. Popis výsledků je proto velkolepý:

„Dovede-li žák správně rozjímati o božských věcech a praktikuje-li při tom methodicky jogu, ovládne svět a stane se mistrem všech mistrů, jež uctívá obyčejný smrtelník. Psychické schopnosti skloní se před jeho duchovním majestátem, nic nebude překážeti jeho jasnovidnému zraku, vědění i moc budou jeho duchovním údělem ...“ [...] Tak učí indiští mistři a není důvodu, proč bychom jim nevěřili. Kdo byl v Indii a viděl právě fenomény indických joginů, tomu není potřebí jiných důkazů; kdo nebyl tak šťasten, nechť prodělá svědomitě alespoň počáteční fáze výcviku a brzo přesvědčí se o pravdivosti tuto podaného sám na sobě. A to je konečně důvodem toho dílka, jehož pisatel dobře věděl, že ze západních zvědavců mnoho joginů nevychová.<sup>550</sup>

Velký význam je připisován správnému vyslovování manter a koncentraci, jedno působí magicky prostřednictvím vibrací už zmíněným způsobem a posilováním vůle společně se schopností ovládat jemnohmotné proudy. Podmínkou je ale morální očistění, bez něhož žák nemůže doufat v úspěch. I k tomu je vedle dodržování předpisů jama a nijama vhodné užívání mantry *Óm*, která technickým způsobem zajišťuje druh očisty, kterou teosofové provádí prostřednictvím morálního zdokonalování:

„Je známo, že nepřetržitým jedním a týmž druhem chvění, jednou vibrací stále a rytmicky prováděnou lze pobořiti ty nejpevnější kamenné stavby. [...] Kdo by nevzpomněl onoho troubení, jež bořilo hradby Jericha? Proto stálé cvičení jednoho mantru vedlo by ke zničení tělesné konstituce žákovy. Aumická vibrace pohne každým atomem v těle, tvoří v celém těle jakýsi systém chvějících se ladiček, až polarisace těla úplně se změní a nastoupí očistění v okkultním smyslu. Vzbuzené vibrace jsou tak mocné, že ničí jakýkoliv zlý vliv, přivádějíce do fyzického organismu jemnější a čistší vibrace vyšších úrovní, jež probouzejí okkultní schopnosti a síly v žáku, činí z něho novou a nepoměrně silnější bytost, neboť jedním z mnoha účinků tohoto mantru je, že přitahuje a takřka vyssává dobro ze všech okolních věcí.“<sup>551</sup>

Autor se ale potýká s problémem nedůvěry západního publika v podivné jógové „zkrouceniny“ a musí přesvědčovat o tom, že cíl je přes zdánlivou podivnost zaručený, byť západní žák neprovádí cvičení od malička, jak to prý činí Indové, a nemůže ani odejít do bezdomoví a nalézt hned na počátku mistra. Ten se mu však zaručeně zjeví ve chvíli, kdy bude zralý.

Jak napovídá název publikace, poslední kapitolu tvoří výklad určitých technik domněle perské magie, která je čistší než indická, neboť neobsahuje sexuální prvek<sup>552</sup>. I jejím principem je ocelení volní síly zdánlivě pošetilými praktikami, v nichž „tkví právě tajemství zdaru v magii, což umožňuje *orientálcům*, že mají větší úspěch v magických operacích než my.“<sup>553</sup>

„Ocelením“ se míní především ovládnutí zvířecí stránky lidské přirozenosti, což je podle autora účelem rádzajógy, toto ocelení je nicméně také ústředním tématem Grieseho vlastní, již zmíněné, práce. Podobné posilování vůle bylo ústředním principem veškerého praktického okultismu. Vůle hrála zásadní roli už v renesanční přirozené magii. V okultismu však je třeba její význam spojit právě s psychologickým objevem nevědomí a jeho předpokládaného intenzivního

550 O Hašnu Hara, *Praktický joga*, 33.

551 Ibid., 29.

552 Ibid., 34.

553 Ibid., 39.

(někdy destruktivního) působení. Proto není divu, že především vůle měla být nástrojem vymanění okultisty z pout materiálního světa a nástrojem jeho úplného ovládnutí.

Cvičení vůle bylo hlavním cílem magických příruček jako *Tajemství indické jogy*, zmíněné *Základy praktické magie*, *Brána k opravdovému zasvěcení* v Německu působícího Čecha Františka Bardona nebo další Indií inspirovaných příruček jako byla Arnošta Czecha Czechenherze *Hledající lidstvo: Breviář maga dvacátého století*<sup>554</sup>. Indická jóga se jevila okultistům jako propracovaný systém vedoucí právě ke zvládnutí animálních vášní, ovládnutí myšlení, podřízení lidského jednání svobodné, do plně rozvinuté vůle. Proto nazval Griese svou knihu „joga“, aniž by měla s indickou jógou mnoho společného. Nelze ovšem přehlédnout jisté inspirace v Pataňdžaliho systému stejně jako obeznámenost s hathajógou.

Grieseho „joga“ šla nejdál v tom, čeho si okultisté cenili na józe nejvíce – v praktické propracovanosti a systematičnosti. Jestliže ostatní „praktické“ publikace nechávaly mnohé důležité praktické otázky nezodpovězené a sloužily proto spíše jako prostředek povzbuzení nebo, asi častěji, jako podnět k získání spíše teoretické důvěry v možnost skutečného praktického okultismu, Grieseho publikace představuje seriózní pokus o praktickou příručku, k níž není třeba doplňujícího výkladu. Griese postupuje krok za krokem a vede čtenáře od stupně učedníka přes stupeň tovaryše až k mistrovství. Jeho text proto umožňuje užitečný vhled do toho, čeho, jak a proč okultisté chtěli dosáhnout a v čem pro ně byla atraktivní forma indické praktické magie, kterou v józe viděli.

Zatímco například Weinfurterovi byla jóga, jak uvidíme, velmi užitečná, ale kulturně cizí, Griese byl schopen natolik zrušit rozdíl mezi okultismem a jógou, že už mu nepřipadala ani jako cizí kulturní prvek. Proto v předmluvě k Jógasútrám tvrdí, v opozici právě k Weinfurterovi, že „systém Patanjali-ho má universální charakter, an neobsahuje ničeho, co by člověk našeho rázu [tj. Evropan] nemohl konati nebo cvičiti“<sup>555</sup>. Ovšem v *Tajemství indické jogy* uvádí, že cvičení (zejména hathajógová), která ve své knize uvádí, jsou „methody [...] přizpůsobené naší západní rače, která není již sto svojí výchovou a způsobem života prováděti cvičení v takové formě, jak je konají fakírové a jogové“<sup>556</sup>.

Stav, k němuž má cvičení jógy vést, není v zásadě ničím jiným než stavem teosofického mahátmy. Mahátmy jsou všichni pokročilí indiští jóginí. Tuto skutečnost naznačuje Grieseho interpretace Pataňdžaliho pojmu *kaivalja*, který může znamenat stejně tak jóginův odchod ze společnosti jako konečný cíl jógického úsilí, tj. vysvobození. Griese jej překládá termínem „isolace“ a píše, že neznamená opuštění lidí, což je tradičně základní podmínka nastoupení jógické *sádhany*, ale opuštění „tíživých okovů hmoty a žádostivosti“.

„[I] když někteří adeпти obývají nedostupné krajiny, neoddělili se tím od méně vyvinutých spolubratrů, nýbrž

554 Arnošt Czech Czechenherz: *Hledající lidstvo. Breviář maga dvacátého století*, Praha, Zmatlík a Palička 1922.

555 Otokar Griese, „Předmluva k českému vydání“, in: W. Q. Judge, *Patanjaliho systém Radža-Jogy*, Praha Ústřední nakladatelství okkultních děl 1909, 5.

556 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 26.

pracující jinak a jinými silami pro vesmír, v němž zahrnuto jest i lidstvo, jsou s ním v nejužším kontaktu. Pracují ve skrytu za kulisami, řídíce moudře vývojové kormidlo naší rasy.<sup>557</sup>

Sám Griese někdy před válkou založil Bratrstvo Bílé Lóže, což byla volná skupinka českých okultistů, v jejíž programu

„se zdůrazňovalo, že není tajnou společností, ale 'jakousi ideální rodinou světovou', která 'jde ve šlépějích našeho velikého učitele, Mistra Nazaretského' a má za cíl 'rozsévati jenom bratrství a lásku', jakož 'probouzet v lidstvu duchovnost a mohutnost mravní'. Bylo zde dále zdůrazněno, že spolek vychází z 'východního esoterismu', který 'jest základem všech náboženských, filosofických i okultních systémů', protože v přítomné době 'nejlépe vysvětluje nejpálčivější záhady života'<sup>558</sup>.

Byla to tedy v zásadě skupinka jakýchsi „mahátmů“, jejímž členem (přínejmenším na duchovní úrovni) se mohl stát každý, kdo prošel úspěšně celým Grieseho jógickým kurzem. V něm totiž Griese čtenářům sliboval, že tomu, kdo dojde až na úroveň mistra už nebude třeba rad,

„jež tuto podávám a které sdělují indiští jogové svým žákům. [...] Nebude místečka v celých hvězdných systémech, kamž by nedosáhl duchovním svým zrakem, nebude myšlenky, které by nedovedl z lidské duše vyčistiti. Pouhou vůlí zastaví tepot svého srdce, utiší bouřný proud krve, přeruší dýchání, aniž by nastala smrt. Pocit hladu, žízně, tepla, zimy, bolesti leží v dosahu jeho vůle a lze mu všechny tyto pocity okamžitě vyvolati nebo zapuditi. [...] Jest vševědoucím a všemohoucím jako sám Bůh. Jest jeho nejvyšším projevem. Jest pánem svého těla, naprostým jeho vládcem, neboť zlomil také osten smrti. [...] Jsa věčně činným a věčně se zdokonalujícím pomáhá nejen lidstvu, ale i všemu vesmírovému tvorstvu na dráze pokroku, bdí jako starostlivý otec nade všemi bytostmi v součinnosti s jinými duchovními velikány, kteří právě tak jako on prodělali zkoušku ohněm pozemské jsoucnosti a stali se vlastní prací, jenom vlastním přičiněním, bez jakéhokoliv aktu božské milosti dokonalými. Jest adeptem vůle, Velmistrem Vyvolených.“<sup>559</sup>

Zatímco Weinfurter kladl velký důraz na působení boží milosti, Griese chápe jógu, která v jeho pojetí znamená soubor technik vedoucích k získání okultních schopností, jako čistě technickou záležitost. Jediné, co hraje roli, je karma. Tento termín zde lze chápat jako (byť změnitelný) osud, tak jako vlastní úsilí. V problému důsledků minulých činů se okultismus vyrovnával s odvěkým filosofickým problémem svobody vůle. Karmanový zákon byl pro okultisty na jedné straně výrazem liberální kosmické spravedlnosti, garancí rovnosti příležitostí navzdory zjevné společenské nerovnosti. Na druhé straně problematizoval jejich představy o vlastní odpovědnosti za duchovní pokrok.

Teosofové řešili problém svým pojetím evoluce, která probíhala jako proces učení se z vlastní zkušenosti. Přísnost zákona odplaty působila jako garant toho, že každý jednou pochopí, že uspokojení touhy vždy následuje utrpení. Weinfurter se v zásadě vzdal myšlenky svobody vůle ve vztahu k „nevědomým“ lidem; těm, kdo nastoupili cestu poskytovala očistu (od důsledků činů) božská milost. Vivékánanda rozdělil svět kantovsky na říši svobody, jejímž obyvatelem je skutečný člověk-bůh, a říši determinace, jejímž obyvatelem je malé sobecké já. Griese tuto záležitost

557 Otokar Griese, „Předmluva k českému vydání“, in: W. Q. Judge, *Patanjaliho systém Radža-Jogy*, 6.

558 Milan Nakonečný, *Novodobý český hermetismus*, 124-125.

559 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 86.

podrobněji neřeší, zdá se, že karmanový zákon je u něj spjat spíše s myšlenkou svobody než s determinismem.

### **Předpoklady k nastoupení okultního výcviku**

Cesta okultistického výcviku má svá úskalí a vyžaduje, aby začínající adept splňoval jisté, zejména morální, předpoklady. Teprve poté může přejít k vlastním cvičením vůle a navazujícím magickým technikám. Prostřednictvím vůle se člověk vymaňuje z „okovů hmoty, své nižší přirozenosti“, což sebou nese jisté riziko, protože tělesné vášně se vzpírají a nepřipraveného žáka mohou zničit.

Okultistický výcvik je jakoby průchodem do nitra vlastní duše a na této cestě musí nevyhnutelně na povrch vše, co v neofytově duši dřímá. Nastává ohromný morální boj a neofyt, který podlehne, může skončit jako zločinec, šílenec, katolík, oddat se výstřednostem nebo podlehnout nástrahám ženy. Svým úsilím oživuje síly astrální říše, které se na něj divoce vrhají, ale také probouzí

„každou dřímající náruživost své živočišné přirozenosti a dohání ji k zuřivosti. [...] Má-li čela jedinou skrytou chybu, má a musí, necht' dělá cokoli, vyjít v tomto morálním boji na povrch. [...] Lak konvenčních forem, jímž nás potahuje 'civilisace', setře se až na poslední vrstvu a vnitřní já stojí tu nahé a bez nejmenšího obalu, v nějž by se mohla skrýti jeho skutečná bytost. Společenské formy, které až po jistý stupeň činí na lidi morální nátlak a nutí je odváděti poplatek ctnosti tím, že se zdají dobrými, necht' jimi jsou nebo ne, zapomínají se brzo pod tíhou žákovství a nátlak je brzo zlomen. [...] Žák nachází se v ovzduší klamů – maja. Nepravost nasadí si nejsvůdnější tvář a náruživosti svádějící táhnou nezkušeného žáka do hlubin psychického snížení.“<sup>560</sup>

K jeho nižším sklonům se navíc připojuje působení sil, „jež se nahromadily společností a národem“.<sup>561</sup> Snaha být dobrý živí vztek okolní společnosti protože odkrývá její pokrytectví, sobectví a smyslnost. Neofyt naprosto nutně musí být v těchto záležitostech opravdový, nenechat se pohltit *průměrností* okolí. Musí krůček po krůčku kultivovat své morální kvality, vykořenit své sobectví a vše, co koná, vykonávat pouze pro dobro lidstva, aniž by (jako karmajógin) očekával jakoukoliv odměnu. „Potlač hněv, závist, lakomost, ukrutnost, nenávist, ctižádost, pýchu a ješitnost, neboť jedině zdeptáním těchto nepřátel sesílíš a zmagnetizuješ svoji vůli, která otevře tobě studnici Moci a složí k nohám všechny poklady světa,“<sup>562</sup> říká Griese.

K této kultivaci doporučuje Griese nebýt požitkářem, ale jen „mírně vyhovovat přirozeným pudům“. Sebezapírání posiluje naši vůli, kterou hovnění vášním a pudům oslabuje. To platí zejména v oblasti sexuality. Griese nedoporučuje úplný celibát, ale jen jistou kultivaci sexuální žádosti. Sexuální styk odčerpává žákovi značné množství „ódicté substance“, která se navíc při styku přenáší mezi partnery. Pokud jeden partner chová zlé myšlenky, je neveselý nebo depresivní, přináší to negativní důsledky. Pokud ovšem druhý partner je již duchovně a morálně pokročilejší, a má dostatek vůle na to, aby na sebe nenechal druhého nepříznivě působit, může druhému pohlavním

560 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 13-14.

561 Ibid., 13

562 Ibid., 16.

stykem naopak prospět.

Praktickým cvičením kultivace sexuální žádosti podle Grieseho je cvičení vřelého obětí nahého páru bez koitu. Pokud dojde k pohlavnímu styku (což by ale nemělo nastat při cvičení vřelého obětí), doporučuje Griese mít veselou mysl a zaměřovat se na vznešenou myšlenku – například na „povšechné umravnění lidstva“, „urychlení povšechného vývoje“, či ulehčení trpícím aj. - taková myšlenka se pak určitě uskuteční.

### **Stupeň učedníka**

Na stupni učedníka již předkládá Griese celou řadu praktických cvičení, jejichž prostřednictvím se učedník učí ovládnout duchem své tělo, zesílit svou vůli a rozmnožit svou duchovní energii. Stává se jejich prostřednictvím nádobu čistoty a dokonalosti, v níž se odráží „vysoké inspirace Tajemna“<sup>563</sup>. Získává schopnosti, které jsou základem veškerého dalšího pokroku. Těmito schopnostmi jsou schopnost soustředění (koncentrace), trpného stavu (pasivity), zvládnutí vědy dechu (hathajógy), léčení hathajógou a osvojení si magického pohledu a síly magického přání. V případě všech uvedených dovedností podává Griese jejich jasnou definici a soubor cvičení a pokynů k jejich provádění.

Schopnost koncentrace je zásadní. Koncentrační cvičení, píše Griese, „jsou branou, jíž vcházíme do říše Nadsmyslna“<sup>564</sup>. Koncentrace je „stav mysli, v němž dominuje pouze jedna jediná myšlenka“<sup>565</sup>. Jejím prostřednictvím dochází k vyzařování „ódictko-elektrických“ sil<sup>566</sup>, které mohou způsobit i fyziologické změny v organismu, to je princip hathajógových léčebných praktik.

Griese uváděná cvičení jsou zaměřená, tak jako jógická koncentrační cvičení, na ovládnutí toku myšlenek, ale nejedná se o indické techniky. Jejich cílem není stažení mysli od předmětů, aby mohla být namířena k bohu nebo vyprázdněna tak, aby právě „Já“ realizovalo svou vlastní podstatu (*svarúpa*). Grieseho cvičení koncentrace jsou pouze přípravná a jejich cílem je ovládnout myšlení tak, aby mohlo sloužit jako spolehlivý nástroj magických operací. Jedním z cvičení je například toto: usedneme na lenošce, zacpeme uši a zavážeme oči a po jasně stanovenou dobu odměřovanou budíkem se koncentrujeme na určité objekty: cestu, kterou jsme vykonali, hodinky aj. a přemýšlíme o jejich materiálu, účelu, výrobě. Přitom se myšlení nemá rozbíhat do širokých asociací, ale zůstávat u těsných souvislostí. Je třeba usilovat o vytváření co nejvěrnější imaginativní představy konkrétního předmětu, přenášet pozornost z jedné představy na druhou nebo provádět úkoly vyžadující koncentraci (např. těžké početní úlohy) v hlučném prostředí.<sup>567</sup>

---

563 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 37.

564 Ibid., 20.

565 Ibid., 17.

566 „Ód“ je termín barona Karla von Reichenbacha (1788-1869), který s ním pracoval v listech k německé veřejnosti vydávaných v padesátých letech 19. století v augsburgském *Allgemeine Zeitung*. Okultisté jej běžně identifikovali s Mesmerovým magnetismem.

567 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 18-19.

Dalším stavem, který je učedníkovi třeba vyvinout, je tzv. *trpný stav*. V něm už nevyvstává ani jediná myšlenka, představa či reflexe a jsou zcela potlačeny fyzické smysly. Je to stav osvícení, píše Griese. V tomto stavu přichází „vysoké intuice“, geniální nápady aj. Jedině v tomto stavu lze přijímat telepatické zprávy a jiné informace ze světa nad smysly.

Je na první pohled paradoxní, že Griese klade cíl indických jóg jako předpoklad dalšího úspěšného postupu na samý začátek svého kurzu, ale je to pochopitelné. Cílem Grieseho „jógy“ je dokonalé vyvinutí všech nadpřirozených sil dřímajících v člověku systematickou a „vědeckou“ cestou. Musí proto být jasně, kauzálně osvětleny mechanismy, na jejichž základě k rozvoji okultních sil dochází. Nestačí poukázat na jednotu mikro- a makrokosmu, na sympatie a antipatie, podobnosti a analogie mezi věcmi ve vesmíru. Působí-li planety na naše životy, je okultistům třeba najít a prozkoumat působící fluidum, jak to činil Mesmer. Máme-li vyvinout schopnost telepatie nebo očarování, je třeba přesně popsat, jakým způsobem je myšlenka vysílána a přijímána. Proto také Papusovy *Základy praktické magie* obsahují z celých dvou třetin teoretický výklad kauzálních vztahů mezi věcmi a principů, na nichž jsou založeny magické operace. Má-li ústředním prostředkem veškerého působení být fluidická látka zvaná ód, je nevyhnutelně základem úspěchu v magii schopnost jej vědomě a cíleně vysílat a přijímat. Dokonalé ovládnutí myšlení a zastavení myšlenkových procesů, v němž podle teorie jógy subjekt (*draštr*) nabývá svého vlastního tvaru (*svarúpa*), se tak pochopitelně mění z cíle v podmínku toho, aby se mysl mohla stát dokonalým nástrojem pro příjem a vysílání ódických vln.

Ke cvičení pasivity (trpného stavu) Griese doporučuje například představit si bílý zvolna se otáčející kotouč (nebo jen bod) a přitom nedovolit tvorbu dalších myšlenek, ani blízkých asociací, a v tomto stavu setrvat aspoň deset minut.

Koncentrace a *trpný stav* jsou v Grieseho podání tedy základními předpoklady zvládnutí jógy. Učedník je využije již ve cvičení „hathajógového léčení“. Léčení hathajogou je tajnou vědou, praví Griese, kterou

„[b]ráhmani, velekněží egyptští a perští vyučovali této léčbě jenom nejpokročilejší své žáky a to ještě po nejpřísnějších zkouškách fyzických i duševních, neboť dobře věděli, že praktiky hatha-jogy jsou dvojsečným mečem, velmi nebezpečnou zbraní, již nevědomý člověk může způsobiti mnoho zla jiným i sobě.“<sup>568</sup>

„Dýcháním,“ pokračuje, „sajeme z vesmíru životní energii, jež vnikajíc do našeho těla udržuje je a zmlazuje a mimo to působí regenerativně na jemný psychický organism, na astrální tělo.“<sup>569</sup> Tato životní energie je identická s „éterem moderních učenců“ a indickou pránou, píše Griese, a pomocí (auto)sugesce je možné ji vědomě vést přímo k jednotlivým tělesným orgánům, a tak je posilovat a narovnávat rovnováhu v organismu a léčit sebe nebo druhé lidi. Magnetická síla (ód, prána) je vlastním léčivým činitelem, vůle zařizuje její „hojnější exteriorizaci“ a vedení.

568 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 25.

569 Ibid., 23.

Magnetisér nejdříve musí rytmickým dýcháním nahromadit dostatečné množství prány ve vlastním těle. Pak musí použít vhodné koncentrace a představovat si, že z jeho prstů, jimiž se dotýká nemocného místa mocný proud „léčivé božské síly“ tryská a vniká do těla pacientova, v němž oživuje a posiluje dané orgány.

Kosmická životní energie prostupuje stejně tak člověka jako nebeská tělesa a ke zvětšení účinku jejího působení je proto vhodné využít znalosti astrologie: každý čin je vhodné započít v „době, která magicky i astrologicky odpovídá jeho vnitřní povaze“<sup>570</sup>, tehdy, kdy se shodují signatury. Ód vyzařovaný člověkem vytváří jeho auru, duchovní fluidickou atmosféru. Stejná atmosféra je vyzařována okolo Slunce, je to zvěrokruh. A tak jako je zvěrokruh auru Slunce, jest aura zvěrokruhem jednotlivce. „Slunce probíhající zodiakem (zvěrokruhem) působí svými výrony na lidskou auru a tu nutno sobě zapamatovati, že každé znamení zvěrokruhu zabarvuje či specialisuje ony výrony svým způsobem.“<sup>571</sup> Proto léčení hathajógou je úspěšnější tehdy, léčíme-li daný orgán v době, kdy se Slunce nalézá ve znamení, které je s ním svým působením v souladu.

Analogický, ale odlišný způsob přírodní magie ve spojení s pránájámou předkládá jiná, tentokrát teosofická, magicko-jógová příručka, Rámy Prasáda kniha *Tatvy a věda dechu*<sup>572</sup>, která vyšla u Zmatlíka a Paličky, a jejíž autor odkazuje<sup>573</sup> na blíže nespecifikované ágamické (tantrické) texty. Věda, o níž kniha pojednává, se nazývá *svaródaja* (nebo *svarašástra*) a zabývá se buďto artikulací hlásek, nebo, jako v tomto případě, prouděním dechu [*svara*] nosními chřípěmi. S dechem totiž proudí patero tattev (elementů: ákáša - éter, váju - vzduch, tedžas - světlo, oheň, apas - voda a prthiví – země). Sledováním a ovládním dechu lze ovládat též tattvy. Každá tattva nese určitý tvar, barvu, chuť, vůni, a zvuk, každá proudí s dechem pouze po určitou dobu a každá je příhodná pro průběh určitých činností a nepříhodná pro průběh jiných. Nadto záleží na tom, jakou nosní chřípí, resp. kterou *nádí* (zda *idou*, *pingalou* nebo *sušumnou*) dech právě proudí, na tom, jaká je část dne a jaká je část měsíce. Jak jisté dni v měsíci tak den a noc jsou jednotlivě ovládnány protikladnými silami Slunce (Súrja) a Měsíce (Čandra), které zároveň ovládají sluneční *nádí* (*pingalu*, *súrjanádí*) resp. měsíční *nádí* (*idu*, *čandranádí*).

Příručka Rámy Prasáda je podobným výukovým kurzem jako Grieseho publikace, ovšem méně systematickým a propracovaným, a jejím cílem je naučit čtenáře rozpoznávat proudění tattev a ovládat dech takovým způsobem, aby dokázal v příhodnou chvíli vykonávat příhodné činnosti a vždycky tak měl úspěch ve svém úsilí.

Protože se jednalo o vědu náročnou, Zmatlík s Paličkou vydali k *Hodinám šťastného*

570 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 26.

571 Ibid., 27.

572 Rama Prasad, *Tatvy a věda dechu. Hodiny šťastného člověka II*, (přel. V. Fabian), Praha – Letná, Zmatlík a Palička 1923.

573 Nikoliv ovšem v uvedené publikaci, ale v jiné vlivné práci *Nature's Finer Forces*, Chennai, Samanta Books 1998 (první vydání Adyar, Theosophical Publishing House 1889).



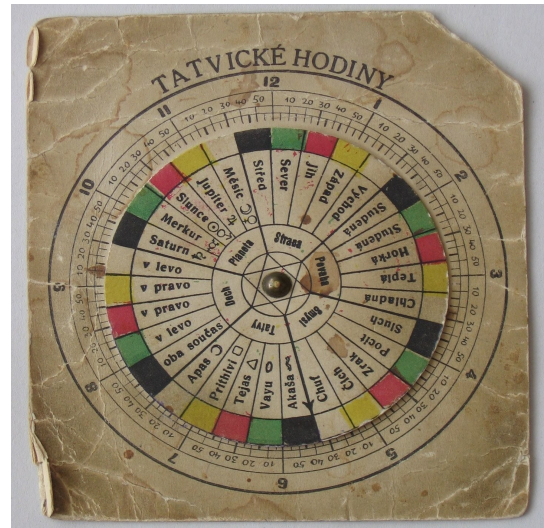
člověka pomůckou zvanou tattvické hodiny. Jejich pomocí měl být člověk schopen určit proudění tattev, aniž by dokonale zvládl *svarašástru*. Toto vědění mělo být užitečné k léčení nemocí, k předpovídání budoucnosti, ovlivňování výsledku boje, pohlaví počatého dítěte nebo průběhu zemědělského roku.

Jednalo se o okultistické využití indických pramenů, které se programově snažilo držet původních pramenů těsněji než Grieseho „jóga“, ale zůstávalo čistě okultistické ve smyslu kulturní transformace, kterou okultismus obecně tradicím (domácím stejně jako importovaným) způsoboval (viz kapitola Základní charakteristiky okultismu). Okultistické zhodnocení této tradice se zračilo nejen v gnosticko-védánském teosofickém podání mýtu o stvoření ( Rgvéd 10, 129; ovšem označený jako 10, 147), z něhož jeho interpretace teorie tattev vycházela, ale vyjádřil ji příkladně i překladatel ve svém doslovu:

„Toto východní učení o dechu a tattvách není žádnou fantazií, nýbrž skutečnou vědou, a sice proto, že konstatuje děje, jež řízeny jsou určitými zákony, a že tyto zákony řádně vysvětluje, odůvodňuje a experimentálně dokazuje. [...] [J]est ve skutečnosti pokračováním fyziky západu, tedy jakousi vyšší fyzikou a nikoliv metafyzikou, neboť základem jejího učení jest – původ hmoty. Od fyziky západní liší se tím, že dostupuje až k prapočátkům hmoty, vykládající její povstání a utváření se v různé 'stavy'. [...] [P]řicházejíc na své nejzazší hranici při líčení povstání osobnosti Džívátmas v říši duchovní, jest přirozeným a nejschůdnějším mostem, po němž bude moci přejíti klidně, 'bez násilí', věda západu do říše transcendentální, jí až doposud nedostupné.“<sup>574</sup>

Vraťme se však ke Griesovi. Jako v hathajóze je zdravý organismus nejlepším prostředkem a podmínkou pro úspěšné provádění rádzajógy, protože umožňuje provádět cvičení bez rušivého působení chatrného těla, tak podle Grieseho „[ž]ák musí být zdrav fyzicky a astrálně silen. Jenom tak dojde duchovního osvícení a snad i fyzické nesmrtnosti.“<sup>575</sup> Proto také má neofyt pečovat o své tělo správnými hygienickými návyky, jak je stanovila moderní věda, dbát na přístup čistého vzduchu, dobré vody a stravy, vykonávat mírný tělesný pohyb a vést pravidelný způsob života, vykonávat příjemná zaměstnání a udržovat příjemné okolí.<sup>576</sup> Navíc Gries doporučuje „jógická“ cvičení, která jsou zjednodušenými a podstatně proměněnými variantami cvičení *pránájáma*<sup>577</sup>.

Vrchol okultního vývoje na stupni učedníka představují *magický pohled a magické přání*.



Ilustrace 14: Tattvické hodiny. Vydány ve vydavatelství Zmatlík a Palička jako příloha k publikacím o magickém využití tattev. Archiv autora.

574 V. Fabian, „Doslov překladatelův“, in: Rama Prasad, *Tatvy a věda dechu*, 48-49.

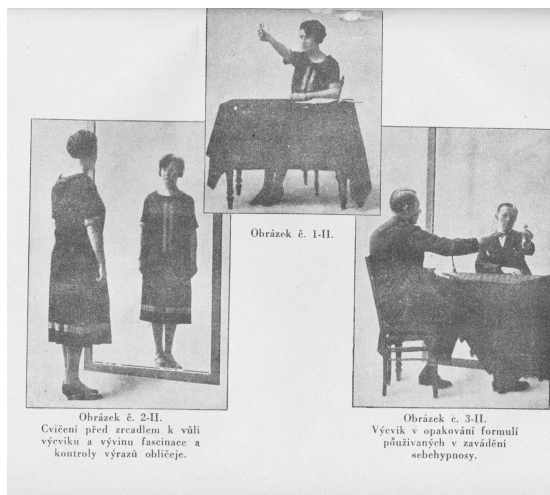
575 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 23.

576 Ibid., 13.

577 Například: ve stoje uložit ruce za hlavu a pomalu a hluboce dýchat nosem, případně navíc zdržovat dech, ve složitějších případech přidat tělesné pohyby jako sklonění hlavy na zad aj. U jednotlivých cviků je, jako v předchozích případech, předepsáno, jak často a kdy je vykonávat.

Magický pohled je výrazem ovládnutých nervů a svalů, vyznačuje se klidností, jasností a soustředěností a působí fascinujícím a uchvacujícím způsobem. Lze jím prosadit vlastní názory a plány u lidí ve svém okolí, všemocně působí tehdy, jsou-li naše úmysly zcela nezištné a čisté.

Je to výsledek spojení tzv. *centrálního pohledu* a dokonalé koncentrace. Centrální pohled „[j]est zrakovým vnímáním nějakého předmětu ve všech jeho rozměrech a částech, aniž bychom byli nuceni na každou (část) zvláště se dívatí“<sup>578</sup>. Je pevný, bez mrkání a koulení očima, které působí úbytek a rozptylování ódické energie, kterou tak znemožňuje účinně vysílat a řídit. Centrální pohled



*Ilustrace 15: Instrukční fotografie k výcviku fascinace a hypnotického působení na druhou osobu. Theron Dumont, Úplný systém psychických nauk.*

se cvičí například upřeným hleděním bez mrkání na skvrnu velikosti koruny na bílém papíře nebo na kořen vlastního nosu před zrcadlem. Když je žák schopen pouhým pohledem na kořen nosu zachytit celý vlastní obličej, přechází ke cvičení vlastního magického pohledu tím, že bez mrknutí oka a zkřivení obličeje hovoří slova nenávisti nebo naopak lásky ke svému obrazu v zrcadle. „Po čase zkoušejme sílu svého zraku na zvířatech, zbytečně jich však netýřejme.“<sup>579</sup>

Na druhého člověka lze pak působit tím, že ve chvíli, kdy hovoříme, hledíme mu upřeně na kořen nosu. Působení druhého se naopak vyhneme tím, že mu

nehledíme, hovoří-li k nám, do očí.

Prostřednictvím dokonalé koncentrace a silné vůle lze však okultisticky působit nejen na druhého člověka, ale též na samotný vesmír. Tak funguje *magické přání*. Jsme-li schopni něco si zcela nesobecky přát tím způsobem, že ve stanovený okamžik (a žádný jiný) věnujeme veškeré své myšlenky pouze tomuto přání, zcela jistě se toto přání vyplní. Naše vůle je totiž aspektem „vesmírové vševůle dřímající v nitru každého člověka a čekající jenom na magické probuzení“<sup>580</sup>. Pokud tedy žákova přání mají nesobecký původ, „uskuteční se aktem božského chtění.“<sup>581</sup> Sílu magického přání lze ze začátku trénovat na „přáních duchovní povahy“, jak se však budou plnit, a bude tedy růst žákova sebedůvěra, lze se zaměřit na přání více „hmotná“, a uzdravit se tak z nemocí, dosáhnout léčitelských schopností nebo se soustředit na dosažení okultních sil a dosáhnout jich.

### Stupeň tovaryše a mistra

Postup a techniky, jimiž Griese čtenáře provádí učednickým stupněm svého „jógového“ výcviku,

<sup>578</sup> Hermes, *Tajemství indické jogy*, 32-33.

<sup>579</sup> Ibid., 35.

<sup>580</sup> Ibid., 4.

<sup>581</sup> Ibid., 35-36.

jsem popsal poněkud podrobněji, protože stupně vyšší už nepřináší v principu nic nového. Na stupni tovaryše nastupuje adept „vyšší běh jogy“, což představuje pokročilejší techniky pránájámy. Griese učí dokonalý jógový dech (spojující břišní, hrudní a klíčkové dýchání) a techniku v zásadě identickou s tzv. *nádi šódhanou* a četná další cvičení, jejichž cílem je povzbudivě a očištně působit na nervový systém, zlahodňovat hlas, který pak podmanivě působí na posluchače, rozvíjet plíce, svalstvo či povzbuzovat krevní oběh. Zároveň tyto vyšší techniky pránájámy, jak popisuje Griese, vedou k dokonalému ovládnutí těla a definitivnímu rozvoji téměř neomezené vůle, což je podmínkou rozvoje schopností jako telepatie, jasnovidnost (k jejímuž rozvoji také doporučuje užívání oblíbených magických zrcadel) a jasnosluch, psychometrie (vybavování si událostí, které se udály v souvislosti s předmětem, na nějž jógin-okultista soustředí své myšlenky), astrální vědomí (podprahové vědomí související s uvolněním duše od těla odpočívajícího ve spánku) a libovolné vyvolávání snů. Na stupni mistra se přidává „vymisťování“ se do astrálního světa, levitace či pohybování předměty vůlí.

Vyšší rozvoj vědy dechu a vůle je založen na představě o zvláštní moci vibrací a možnosti dosáhnout rytmickým dýcháním harmonie těla s chvěním vesmíru. Rytmická harmonizace jógina s vesmírem mu umožňuje přijímat z okolí větší množství prány, kterou lze upotřebit k magnetickému léčení. V rytmickém dechu provázeném magickým chtěním – Griese jej nazývá *psychickým dechem* –, spočívá podle Grieseho celé tajemství indických jóginů. K žádanému výsledku je třeba pouze jasné představy, na jaké místo má být vyslán tok prány.

Rytmické dýchání zároveň napomáhá ovládnutí sexuální energie a její proměně na „fysické i duchovní silové jednotky“, které jsou zdrojem neobyčejné životní houževnatosti jóginů. Koncentrací za současného rytmického dýchání a zahánění všech sexuálních myšlenek a představ má okultista ve chvíli mocného působení sexuálního pudu vést plodivou energii ke slunečnímu pletivu (plexus solaris), aby se tam přeměnila v nervovou sílu, nebo ji má nechat vystoupit až k mozku, kde se promění v „sílu duchovní“ a stane se zdrojem (například uměleckých) inspirací.<sup>582</sup>

Zmíněný solární plexus je Grieseho ekvivalentem srdečního lotosu (*anáhata čakra*) indické jemnohmotné fyziologie. Ta byla, byť stručně, právě v Grieseho příručce poprvé uvedena do české literatury. Griese kromě „různých nervových center a vyzařujících pletiv“, z nichž každé má svou funkci a „malou silovou baterii“ a která jsou ekvivalentní nervovým zauzlinám známým západní fyziologii, hovoří též o „dvou proudech nervové síly“, *idě a pingale* a o dutém kanálu, *sušumně* v míše, na jehož konci „v trojúhelníkovém zakončení páteře“ spočívá síla „kundalini“. Ta vystupuje kanálem nahoru, „čímž se vyvolávají různá stadia psychického vývinu“, a dosáhne-li mozku, „jest duše jogiho osvobozena.“<sup>583</sup> Prostředkem vystoupení kundalini je znovu rytmické dýchání.

Stupněm tovaryše končí, jak jsem uvedl dříve, adeptův samostatný výcvik, poněvadž nyní

582 Hermes, *Tajemství indické jogy*, 55.

583 Ibid., 57.

jej kontaktuje některý z mahátmů, resp. „Mistrů Neviditelná“, který jej vede k nejvyšším úrovním poznání a moci, k dosažení mistrovství, jímž se zařazuje do společenství inteligencí, které bdí nad evolucí lidstva.

### 3.3.3.3. Okultismus a příručky orientální magie

Uvedená Grieseho publikace nebyla jedinou svého druhu. Vedle zmíněné práce *Tattvy a věda o dechu* to byla například Durgy Prasáda *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*<sup>584</sup> nebo Czechenherzovo *Hledající lidstvo*. Všechny představovaly variace na standardní okultistické magické příručky s tím rozdílem, že se odvolávaly na indické tradice, zejména na jógu. Zvláštním případem byla česká vydání encyklopedie Theron Dumonta *Úplný systém okkultních nauk*, která pojednávala o hypnotismu a sugesci, magnetickém uzdravování, telepatii, fyziognomice, frenologii a grafologii, a o „orientální magii“, čímž byla opět míněna okultisticky interpretovaná jóga. Co se týče „orientální magie“, vycházela ještě ve větší míře než Grieseho publikace z Papusových *Základů praktické magie*.

Všechny tyto publikace měly společné to, že se upínaly k okultním schopnostem, které mohl člověk zcela přirozeným způsobem systematickou cestou vyvinout. V nebývalé míře se zabývaly tělem a jeho zdravím a využívaly dobové čistě okultistické i vědecké poznatky o hypnotismu a sugesci. Ústřední roli v nich sehrávala silně vyvinutá vůle, která umožní nepodlehout magickému (hypnotickému) působení jiných a povede k dokonalému ovládnutí sebe sama, vlastního těla a myšlení. Kladly značný důraz na tělesné i duševní zdraví a hygienu a vyjadřovaly obavy z plebejství, průměrnosti masovosti. Jejich prostřednictvím se naopak adept okultismu měl vyšvihnout nad průměr, měl se stát po tělesné, psychické i morální stránce dokonalým a čistým, zcela ovládat svou „zvířecí přirozenost“ včetně sexuálních vášní, vyhýbat se užívání omamných látek, zejména alkoholu a cigaret. V těchto příručkách se nejvíce ze všech zde probíraných prací projevovaly obavy z degenerace lidstva, jíž měl okultisticko-jógický výcvik zabránit. „Vědecký“ rozvoj skrytých lidských schopností měl v nejvyšší možné míře vést k plnému vyjádření lidských sil a realizaci dokonalé a zdravé harmonické společnosti.

Diskurs okultní „orientální magie“ měl celou řadu společných znaků s diskursem rasistickým, s tím rozdílem, že jeho „rasismus“ byl liberální. Vyvolená část lidstva nebyla určena původem nebo fyzickými či psychickými znaky, ale snahou po „duchovním“ pokroku. Jejím členem se teoreticky mohl stát kdokoli. Prakticky to ovšem mohl být jen ten, kdo měl dostatek času, peněz a vzdělání na to, aby se mohl potýkat s okultistickou literaturou. „Orientální magie“ byla vyjádřením deziluze středostavovské společnosti ze společenského vývoje, zejména z jejího masovění, byla úsilím o vytvoření pevné identity a legalizace výlučného postavení nové svobodné

---

<sup>584</sup> Durga Prasad, *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*, (přeložil T. J.) Klatovy, Cyril M. Höschl 1918.

městské inteligence, která se patrně chtěla vymezit zejména proti vysoké buržoazii a městskému proletariátu. Vyjadřovala obavy z degenerace civilizovaného lidstva a domnívala se, že má v rukou klíč, který této degeneraci nejen zabraňuje, ale je dokonce prostředkem k dosažení vyššího stádia lidství.

Tím se ostatně projevuje další aspekt sekularizace, resp. modernizace náboženství v okultismu. Okultismus po svém asimiloval vědecký diskurs a s ním i jeho řeč o sexu, kterou Foucault označuje jako *scientia sexualis*. Ta podle něj vznikla přizpůsobením procedur doznání v rámci katolické zpovědi pravidlům vědeckého diskursu, na něž byly napojeny metody klinického naslouchání. V tomto prolnutí techniky doznání a vědy

„se sexualita definuje jako 'přirozená': jako oblast přístupná patologickým procesům, která tudíž volá po terapeutických zákrocích a uvádění do normálního stavu [, čímž se] [...] stal sex postupně [od 18. st.] předmětem velkého podezření; obecným a znepokojivým smyslem, který prostupuje, aniž bychom to chtěli, naše jednání a naše existence; [...] univerzálním tajemstvím, všudypřítomnou příčinou, ustavičným strachem,<sup>585</sup>

a tím také předmětem neustálého dohledu a nástrojem realizace moci. Biologie reprodukce, která v 19. století sloužila jako jeden z diskursů podřizujících sexuální chování, tělesnost a užívání slasti vědeckým pravidlům, totiž „sebemenším výkyvům sexuality přisuzovala celé imaginární dynastie špatností, které se přenáší z generace na generaci“<sup>586</sup>. Na přelomu 18. a 19. století, kromě otevření specifické medicínsko-psychologické oblasti perverzí, což byla kategorie, která v uplatnění na sexualitu nahradila morální kategorie prostopášnosti a excesu,

„postavila analýza dědičnosti sex [...] do pozice biologické odpovědnosti vůči druhu. [...] Odtud medicínský, ale i politický záměr organizovat státní dohled nad manželstvím, porodností, udržováním života“<sup>587</sup>.

Odtud také nebyvalý zájem o sexualitu a tělesnost a úzkostlivá péče spojená s řadou omezení. Těm ale nešlo ani o asketismus ani o zřeknutí se slasti či diskvalifikaci těla. Naopak šlo

„o posílení významu těla, problematizaci zdraví a podmínek jeho fungování; šlo o nové techniky maximalizace života, [...] o potomstvo a o nástupce ‚vládnoucích‘ [já bych řekl spíše nově se zvýznamňujících] tříd“<sup>588</sup>.

Tedy spíše než, že by se určitá vrstva připravila o svůj nebezpečný sex, obdarovala se tělem, o něž je třeba pečovat a chránila je před nebezpečími a kontakty,

„izolovala je od druhých proto, aby uhájila jeho diskriminační hodnotu. [...] Soustředila do něj svou budoucnost, neboť předpokládala, že má osudové účinky na potomstvo; podřídila mu svou duši a trvala na tom, že tvoří její nejskrytější a nejvíce určující prvek“<sup>589</sup>.

Protože ale v průběhu 19. století došlo ke zobecnění dispozitivu sexuality, musela nastupující intelektuálně orientovaná střední třída (Foucault hovoří o buržoazii), která původně postavila své vzácné tělo proti vzácné krvi šlechty, hledat nový způsob své sebedefinice a společenské diferenciaci. Od té doby se přestala společenská diferenciaci potvrzovat kvalitou

585 Michel Foucault, *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*, Praha, Herrmann & synové 1999, 82.

586 Michel Foucault, *Dějiny sexuality I*, 64.

587 Ibid., 138.

588 Ibid., 144.

589 Ibid., 145.

sexuálního těla, ale intenzitou jeho represe. Pak vstoupila do věci psychoanalýza „jako technika odstraňování následků zákazu tam, kde ho jeho přísnost činní patogenním“<sup>590</sup>.

Foucault považuje tělo za zdroj vymezování společenských pozic na ose buržoazie – proletariát. To považuji za přílišné zjednodušení. Moderní společnost industriální éry se opírala přinejmenším stejně o buržoazii jako o tzv. střední třídu. V kontextu okultismu ji reprezentují především svobodní intelektuálové a vyšší i nižší úřednictvo. Je to vrstva, která nabyla na společenském významu v důsledku byrokratizace státní správy i ekonomického a průmyslového sektoru, s nárůstem společenského významu vědy a s rozvojem mediálního trhu a oborů jako medicína a právo. Proto tato třída byla vnitřně bohatě diferencovaná a linie soupeření o prestiž a vliv tedy nevyhnutelně probíhaly nejen navenek, ale i uvnitř této třídy.

Okultismus, zdá se, byl vázán zejména na prostředí literární a vydavatelské a na úřednictvo – podobně jako hnutí, které se začalo utvářet v Indii okolo Rámakrišny -, ale zahrnoval i část akademie a lékařů. Byl zjevně převážně středostavovský, ale spíše se definoval opozicí ke kulturnímu mainstreamu, ideologii utvářející společenské směřování a vůči všemu, co zavánělo masovostí. Podržel proto důraz na tělo i s prvkem represe a ventilace jejích důsledků, resp. transformace sexuální energie a jejího využití pro vlastní rozvoj lidských potencií. Ovšem péči o tělo vymanil z vazby na princip biologické dědičnosti, a tedy rasismu v biologicko-antropologickém smyslu. Zůstal ve hře moci, která působila skrze vládu nad tělem. Svou vlastní verzí péče o sebe však zpochybňoval vědecko-technický pokrok, který přijala za svůj moderní moc, a ve svém vlastní artikulaci lidských potencií vytvořil alternativu, která měla efektivněji působit v oblastech, o něž pečovala vědecky organizovaná péče, ale nedostatečně. Zejména rozšířila péči o tělo také na analogickou formu péče o ducha, na nějž bylo vědecká pravidla obtížné uplatnit.

Přitom se opíral o romantickou idealizaci přírody – proti její vědecko-technickému vykořisťování a utváření „bezduchého“ světa civilizace – a o mýtus vznešeného divocha (nebo starověkého člověka), který udržuje fyzické i psychické zdraví v sepětí s přírodou i přirozenou prvotní (náboženskou) moudrostí. S tím kontrastoval ubíjení civilizovaného těla moderními neřestmi, civilizačními chorobami a nedostatkem zdravého pohybu a ubíjení civilizovaného ducha náboženskou nebo materialistickou pověrou. Indická jóga v tom sehrála významnou úlohu, protože byla vnímána jako jeden z nejvýznamnějších - protože nejvědeckěji rozvinutých - systémů přirozené moudrosti (ještě) přirozeného člověka, již je třeba se držet na cestě evoluce a ve snaze vymanit se z neblahého, degenerativního působení moderní civilizace.

V důsledku paradoxního ambivalentního obratu Evropy počátku 20. století k tělesnosti jako zdroji obav i naděje, něčeho, co je třeba držet pod kontrolou a omezovat (aspoň v ideologii), ale zároveň také rozvíjet a úzkostlivě o to pečovat, se hathajóga stala pro okultismus neobyčejně

---

590 Michel Foucault, *Dějiny sexuality I*, 151.

atraktivní. Hathajóga svým zhodnocením tělesnosti nabízela řešení ambivalence mezi tělem, jehož je třeba se bát a zároveň jej rozvíjet. Ale také poskytovala systematické nástroje rozvíjení okultních sil, jež se od vystoupení Blavatské stalo imperativem okultismu, aniž by byly dodány technické prostředky. Zároveň řešila další okultistickou ambivalenci danou skutečností, že esoterická tradice byla od počátku ovlivněná gnózí a novoplatonismem, a tělesnost v ní proto představovala „žalář a káznici“ duše. Hathajóga tím, že v indickém kontextu dokázala harmonizovat podobně ambivalentní vztah k tělu jako zhmotnění nečistot na jedné a nosiči ducha a nástroje osvobození na druhé straně, nabízela prostředky analogické harmonizace v dané situaci také okultismu.

Jóga při tom všem navíc lákala na vědeckosti si zakládající okultisty teoretickou i praktickou propracovaností. Literární útvar súter, jehož cílem bylo podat určitou nauku v maximálně kondenzované podobě téměř jako sled stručných a jasných definic, naplňoval okultistickou představu vědeckosti, kterou navíc živilí svými výklady neohinduističtí komentátoři, kteří z vlastních důvodů<sup>591</sup> hleděli usmířit hinduismus se západní vědou. Tak mohl teosof Durga Prasad ve své příručce prohlásit, že to co se obecně nazývá mysticismem, je „obyčejné pobožnůstákrství a tajemnůstákrství“, zatímco výsadou jógy a mystiky je „světlo a jasnost“<sup>592</sup>.

---

591 Viz kapitola Orientální renesance v Indii: hinduismus a modernizace.

592 Durga Prasad, *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*, 28.

### 3.3.4. Weinfurter a česká škola křesťanské mystiky

„Česká [též „naše“] škola křesťanské mystiky“ je označení, které pro jednu tradici českého okultismu používal její zakladatel Karel Weinfurter. V odborné literatuře použil toto původní sebevymezení jako první marxisticko-leninský badatel Jiří Loukotka v článku *Weinfurterova 'Česká škola křesťanské mystiky'*<sup>593</sup>. Přestože Weinfurter označil svou školu „křesťanskou“, byl u nás zdaleka nejaktivnějším šířitelem hinduismu. Tvrdil, že jóga vede k cíli, který je ve všech náboženstvích stejný, rychleji než jiné cesty, ale že vyžaduje odloučení od světa a vedení guruem. Proto ji nepovažoval za vhodnou pro člověka žijícího běžným životem v moderní evropské společnosti. Přesto přeložil ze všech okultistů nejvíce klasických i moderních spisů o józe a *Divy a kouzla indických fakirů* byly jeho vůbec první vlastní knižní publikací. Kromě toho byl Weinfurter v písemném styku s rámakrišnovskou tradicí na Západě prostřednictvím Svámího Abhedánandy a od poloviny třicátých let propagoval učení Ramany Maharišiho, o němž se dočetl v *Tajnostech indických* Paula Bruntona. Především poslední uvedená skutečnost zásadním způsobem ovlivnila český okultismus, který se prostřednictvím některých Weinfurterových žáků posunul směrem k rozvoji svébytného českého jógově-védánského hnutí.

Jak jsem podotkl, v této práci se vznikem tohoto hnutí nebudu podrobně zabývat. Je nicméně vhodné aspoň naznačit, jak k němu v atmosféře druhé poloviny třicátých let 20. století došlo. V této době byla Psyché Ramanou Maharišim i Rámakrišnou (resp. jeho kanonickým obrazem formovaným pod taktovkou Vivékánandy) výrazně ovlivněna. Schůzím z roku 1939 dominovala četba z Maharišiho a z Rámakrišny a jejich porovnávání navzájem i s Weinfurterovým oblíbeným autorem Kerningem.<sup>594</sup>

Bruntonův *The Search in Secret India* vyšel v Británii roku 1935, Weinfurter z něj vydal český výbor již o rok později a další rok vyšel překlad celé knihy pod titulem *Tajnosti indické*<sup>595</sup>. V roce 1940 také v Psyché následovala pětidílná edice *Spisy Sri Ramana Maharišiho*. Weinfurter se již nestihl věnovat Maharišimu tolik jako Rámakrišnovi a Vivékánandovi, neboť již v březnu 1942 zemřel. Nicméně jeho vytrvalá propagace Bruntonových knih a zápisků rozmluv Ramany Maharišiho vedla k tomu, že pod silným tlakem členů spolku pozval do Prahy Paula Bruntona. Brunton pozvání přijal a, jak popisuje Weinfurterův žák Jiří Scheufler:

„[j]istí členové spolku, očekávající ho na nádraží, jej ihned okupovali pro sebe, takže i sám Weinfurter se s ním setkal až třetí den jeho pražského pobytu. Brunton lakonicky prohlásil, že se nehodlá zúčastnit spolkové schůze a bez ohledu na Weinfurterovo přání si vybral dle vlastního uvážení některé z členů, s nimiž se scházel a společně meditoval, což mělo za následek definitivní rozkol mezi spolkovým členstvem...“<sup>596</sup>

Tato již dříve existující „východní“ frakce v Psyché tak získala významný impuls k

593 Jiří Loukotka, „Weinfurterova 'Česká škola křesťanské mystiky'“, *Filosofický časopis* 5/28 (1980), 717-742.

594 Složka Psyché, sig. IX/0699, č. kartonu 387, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

595 Paul Brunton, *Tajnosti indické*, Praha, edice „Psyché“ 1937.

596 Jiří Scheufler, *Mystický učitel Karel Weinfurter a jeho doba*, Olomouc, Nakladatelství přátel duchovních nauk 1991, 31.



osamostatnění od Weinfurtera a pod vlivem Bruntonovým začala rozvíjet védánsko-jógové hnutí, jehož významnými představiteli byli Josef Hoznourek a mladší z Weinfurterových blízkých přátel bratří Čapků Arnošt.

Počátky Weinfurterova seznamování s hinduismem, zejména s jógou ale spadají do období zhruba čtyř desetiletí před tuto událost. Weinfurterova okultistická kariéra započala v okultistickém kroužku, který se později proměnil ve zmíněnou teosofickou lóži *U modré hvězdy*.<sup>597</sup> Na počátku 90. let 19. století začal skupinku navštěvovat finančník a později známý spisovatel Gustav Meyrink, který se stal jednou z jejích vůdčích postav. V tomto období se členové lóže seznámili mimo jiné také s *Bhagavadgítou* a Pataňdžaliho *Jógasútrami*. Četli také spisy H. P. Blavatské a Alfreda Percy Sinnetta, jehož nejvlivnějšími pracemi byly knihy *The Occult World* (1881) a *Esoteric Buddhism* (1883). První obsahovala první dopisy od mahátmy *Koot Hoomiho* a

„zpochybňovala sebeuspokojení západních spiritistů tvrzením – ne-li důkazem -, že na Východě žijí skuteční adepti, kteří ovládli psychické síly a okultní vědění způsobem, který daleko převyšoval vše, co bylo dosud Západu prezentováno. Nejen to, tím, že tito živí byli zjevně schopni sdělovat své zprávy neobyčejným způsobem, zasadil tím [Sinnett] další ránu spiritistické víře, že veškerá komunikace přichází od mrtvých.“<sup>598</sup>

Druhá, založená na údajných dopisech mahátmů, vyjasňovala a v prostředí sporů dotvářela ucelený teosofický systém etablováním nauky o sedmidílném členění lidské bytosti, sedmi základních lidských rasách (včetně Lemuriánů a Atlantovců), reinkarnaci a dalších posmrtných stavech, karmě a nirváně a popření osobního boha.<sup>599</sup> Patrně i to podnítilo skupinu k odklonu od spiritismu, který byl původně běžnou náplní jejich schůzek.

Poté, co lóži roku 1894 nebo 1895 opustil Leonhardi, její členové, protože podle Weinfurtera nezískali v teosofii mnoho důvěry, prováděli (asi do roku 1897) jógická cvičení podle *Jógasúter*, ovšem s tím, že nepochopili, že v praxi meditace musí být jógický sed doprovázen koncentrací mysli.<sup>600</sup> Jako většina okultistů, živených přebytkem literatury, ale postrádajících jakoukoliv tradici a expertní vedení, ale experimentovali s celou řadou dalších cvičení. Poté, co prý Gustav Meyrink dosáhl takového úspěchu v imaginačním cvičení, že se pořežal o nůž, který si byl představil, dostal se s celou lóží pod vliv německého křesťanského teosofa (v původním smyslu) Aloyse Mailändera (1844-1905).

Mailänder „učil, že pravé poznání přichází pouze a jedině ze srdce, pokud ovšem ono začne promlouvat vnitřním Slovem, které se projevuje tzv. 'proměnou těla'. Během mystického probouzení totiž dochází k určitým projevům pokroku žáka znatelným i na jeho těle (stigmata)“<sup>601</sup>.

597 Jednalo se pouze o neformální sdružení. Oficiálně by ji rakouská vláda nepovolila. Oficiálním spolkem se schválenými stanovami a dalšími atributy právnické osoby se stal až *Teosofický spolek* Aloise Kocho (Emanuel z Lešehradu, *Po stopách tajemných společností. Historie a úvahy*, 198).

598 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 340.

599 Ibid., 342.

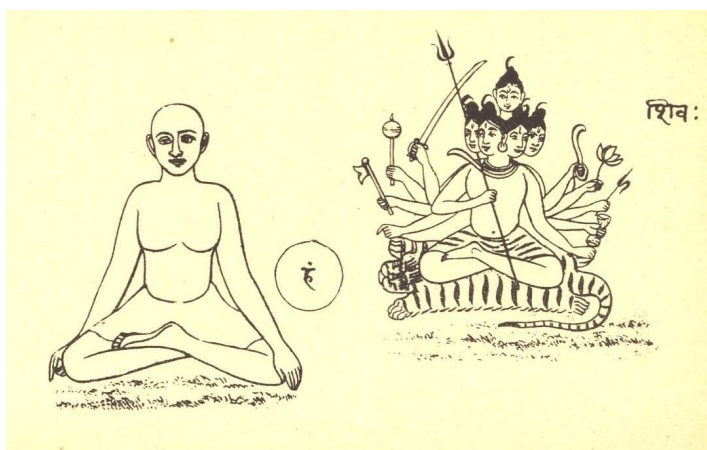
600 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*, Brno, A. Pohlodek 1999 (reprint vydání Praha, Jos. R. Vilímek 1933), 73, 80.

601 Josef Sanitrák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, Praha, Eminent 2006, 94-95.

Svým žákům uděloval jakási mantrická cvičení a dával jim opisovat malý sešit s esoterickými symboly a výkladem jejich smyslu pro případ, že se žákům zjeví během cvičení. Weinfurter je později uveřejnil v *Mystickém slabikáři*.<sup>602</sup> Mailänder měl na budoucí podobu Weinfurterovy mystiky a jeho mystické školy zásadní vliv. Právě on Weinfurterovi zprostředkoval boehmovskou teosofii ovlivněnou alchymickým symbolismem. Tato esoterická tradice společně s učením *Bhagavadgíty* a hathajógy se staly teoretickým i praktickým základem učení, jímž Weinfurter ovlivnil celé generace českých okultistů a jóginů.

#### 3.3.4.1. Divy a kouzla indických fakirů

Weinfurter se většinou živil jako redaktor a překladatel, ale psal i vlastní povídky a básně. Jistou dobu působil jako úředník rektorátu na Karlo-Ferdinandově univerzitě, kde snad měl příležitostně i vyučovat.<sup>603</sup> Zhruba okolo roku 1911 se mu dařilo stále více živit se pouze jako překladatel a autor, opustil univerzitu a našel si místo překladatele na půl úvazku u nakladatele Josefa Vilímka.<sup>604</sup> U něj



*Ilustrace 16: Nabhódhárana, Weinfurterem v Divech a kouzlech indických fakirů uvedena jako "akášidharana mudra". Kontemplaci na akášu, píše Weinfurter ve svých pamětech, prováděl v období experimentů lóže U modré hvězdy s jógou Gustav Meyrink. Weinfurter převzal tuto ilustraci ze Schmidtovy knihy Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien (1907). O technice meditací o tattvách se členové lóže dočetli v teosofické publikaci Rámy Prasáda Nature's Finer Forces (1889) založené na bližší nespecifikovaných tantrických textech.*

v vydal formou sešitů roku 1913 svoji první knihu *Divy a kouzla indických fakirů*, v níž se jako autor poněkud ztrácel za referáty z Blavatské (*From the Caves and Jungles of Hindostan*) a Johna Campbella Omana (*The Mystics, Ascetics, and Saints of India*). Do té doby nejrozsáhlejším způsobem v ní však seznámil českou veřejnost se senzačními zprávami o indických asketech a jóginech, kteří se nechávali pohřbívat za živa a prezentovali se hypnotickými a iluzionistickými kousky jako je známý rope trick, ale také v ní podal systematické pojednání (podle

Omana) o indické askezi (označované jako „umrtvování těla“) a některých víšnuistických, šivaistických a sikhských tradicích. Již zde využil také svou obeznámenost s Pataňdžalioho jógou i s klasickou hathajógovou literaturou.

*Divy a kouzla* jako populárně popisný text bez praktických ambic měly několik cílů. Jedním z nich byla patrně snaha povzbudit čtenáře ke spirituální praxi ukázkou fantastických výsledků, k nimž vede, prokázat, že schopnosti přisuzované teosofickým mahátmům jsou v dosahu každého,

602 Josef Sanitrák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, 95, 97.

603 Ibid., 148, 152-153.

604 Ibid., 154-156.

kdo se upřímně snaží. S tím souvisel další, explicitně zmíněný, cíl dokázat skeptikům a materialistům na základě důvěryhodných svědectví, že okultní síly jsou neoddiskutovatelnou skutečností přístupnou „vědeckému“ osvětlení. Kládl zde proto veliký důraz na jógické siddhi, ale jeho vnímání jógy se už zde posouvalo spíše k mystické orientaci.

Weinfurterův postoj k jógickým siddhi zůstával ještě dlouhá léta ambivalentní. Na jedné straně totiž, tak jako H.B. of L a Griese, hledal praktické prostředky dosažení „hmatatelných“ výsledků. Na straně druhé usiloval o vytvoření alternativy k tehdy rozšířené ceremoniální magii. Mystika v podání teosofie (až na samotnou Blavatskou) pro něj neznamena více než kavárenské řeči – mylné domněnky bez základu v praktické zkušenosti. Zároveň ale popíral, že by mohl člověk dojít dokonalosti, splynutí s bohem, pouze svým vlastním úsilím. Překážkou k tomu byla podle něj jeho karmická zátěž, jíž se sám nemůže zbavit. Tato touha po systematické praxi na jedné straně a nedůvěra ve schopnost člověka dosáhnout dokonalosti vlastním úsilím (což podle převažujícího přesvědčení slibovala jóga) na straně druhé tvořily základ Weinfurterova ambivalentního postoje k józe:

„... největší chybou našich okultistů jest, že celé svoje snažení, všechnu svoji vůli a sílu soustředují (jestliže to opravdu upřímně provádějí) na tak zvané sebeočistování, jež je předepsáno mystikou indickou. Mystika křesťanská žádá ovšem také, aby člověk zbožný měl čistou mysl a čisté skutky, ale přidává k tomu: ‘Nejsi-li čist, obětuj svoje hříchy, náruživosti a vše ostatní s dětinským srdcem svému Pánu a budeš očištěn jeho milostí’. Že tomu neodporuje ani mystika indická, toho doklad uvádím v následujícím: Krišna praví v Bhagavad Gítě kapitola IX., 30. ‘I když i velký hříšník by jedině ctil Mne a nade vše by Mne miloval, nutno jej považovati za dobrého, poněvadž chce dosáhnouti pravdy. Takový člověk vstoupí záhy na pravou Cestu a dosáhne věčného míru. ...’ Také v modlitbě, kterou nám zůstavil náš Spasitel, se praví: ‘a odpusť nám naše viny’. To je důkaz, že karma může býti z milosti Boží odpuštěna a vymazána.“<sup>605</sup>

Řešením této Weinfurterovy ambivalence se tedy stala Bhagavadgítá a Šrí Rámakrišna. *Divy a kouzla* obsahovala vůbec první česky psanou obsáhlou informaci o něm i s výborem z jeho promluv. V těch našel nejen doklad toho, že jediným skutečným guruem okultisty má být jeho vnitřní Já, ale i podporu a ospravedlnění své myšlenky, že „[k]aždý člověk má se chovati podle vlastního náboženství! Křesťan má sledovati křesťanství, mohamedán má jíti cestou mohamedanismu a tak dále. Pro Hinda jest nejlepší jíti cestou arijských Rišiů (mudrců),“<sup>606</sup> že tedy pro dosažení úspěchu v okultismu není třeba konvertovat k hinduismu (resp. praktikovat indickou jógu).

### Weinfurterův Rámakrišna

Jak v podání životopisu tak ve výboru promluv Rámakrišny se Weinfurter opíral především o knihu

605 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř. Odhalená Cesta mystická*, Jablonec nad Nisou, Psyché<sup>6</sup>1997 (reprint 3. vydání 1947), 24.

606 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, Praha, Vojtěch Šeba<sup>3</sup>1947 (první vydání Praha, Josef Vilímek 1913), 137.

Maxe Müllera *Ramakrishna, His Life and Sayings*<sup>607</sup> a o články z časopisu *Ramakrišnovy misie* Brahmavádin. V zásadě přejal Max Müllerův obraz Rámakrišny, který zase odpovídal vivékánandovské kanonické biografii. Weinfurterův Rámakrišna je tedy védánským světce, jehož učení a život zosobňují dědictví sanskrtské „hinduistické“ tradice, a jako avatár manifestuje uskutečnění nejvyšších indických duchovních ideálů. Přitom je na jedné straně zdůrazňován jeho rezervovaný vztah k jógickým siddhi, ale na straně druhé Weinfurter poukazuje na jeho výjimečné působení na lidi v jeho okolí. Weinfurter také zdůrazňuje jeho intimní extatický vztah k bohu,



Ilustrace 17: Tato známá fotografie Rámakrišny byla použita na obálce Weinfurterovy knihy *Mistr Ramakrišna a jeho učení*. Zdroj CD "Bhagavan Sri Ramakrishna & Holy Mother Sri Sarada Devi".

Matce Káli, zjevně jako příkladné povzbuzení popisuje jeho nezměrnou touhu vidět boha tváří v tvář v období jeho *pagal*<sup>608</sup> *sádhany* a zejména jeho snah.

Přestože popisuje Rámakrišnu jako védántina, zmiňuje se relativně obsáhle o jeho vztahu s jeho tantrickou guru Bhairabí<sup>609</sup> Bráhmání. Weinfurter nicméně nezmiňuje nic o tantrické tradici, kterou Bhairabí představovala. Hovoří o ní prostě jako o „bráhmínské paní“ a sannjásiní obdařené jógickými silami (siddhi).

Vztah Bhairabí a Rámakrišny popisuje jako projev mystického pouta mezi guruem a jeho šišjou. Ona byla schopná na základě textových referencí (ke spisům gaudijského višnuismu) prokázat, že skutečně není *pagal* a vyléčit příznaky jeho *božského šílenství* (jako nezměrné pálení

těla, neukojitelný hlad), jež jsou podle Weinfurtera univerzálně známými příznaky mystického znovuzrození.

„Paní žila u Ramakrišny po několik let a naučila ho různým jogickým cvičením, jež učiní z člověka dokonalého pána těla a mysli, podřídí jeho vášně rozumu a jimiž docílí naprostého a hlubokého soustředění myšlenek a především neohroženosti a nezlomnosti vůle, jež jest bezpodmínečně žádoucí každému, kdo chce poznati pravdu, a to celou pravdu.“<sup>610</sup>

Weinfurter dokonce zmiňuje informaci, podle níž „[v] této době počal se Ramakrišna cvičiti v tělesné disciplině, jež činí tělo silným a vytrvalým. Počal prováděti dýchací cvičení a prošel všemi osmi stupni metody, jak je předepisuje Patandžali.“<sup>611</sup> Tyto Weinfurterovy domněnky patrně souvisely s jeho systematickým pojetím jógy jako jakéhosi jednotného uceleného systému askeze s

607 Friedrich Max Müller, *Ramakrishna, His Life and Sayings*, Kolkata, Advaita Ashrama 2005 (původní vydání: London 1898).

608 Pagal značí asi tolik co blázen. Jako *pagal sádhana* je obvykle popisováno období počátků Rámakrišnovy služby v chrámu Káli v Dakšínéšvaru; vyznačovalo se extatickými prožitky, intenzivními vizemi Matky a s tím spojenou neschopností vykonávat pravidelnou chrámovou službu. Mnozí v tomto období považovali Rámakrišnu za blázna.

609 V sanskrtilizované formě Bhairaví.

610 Ibid., 115.

611 Ibid., 115.

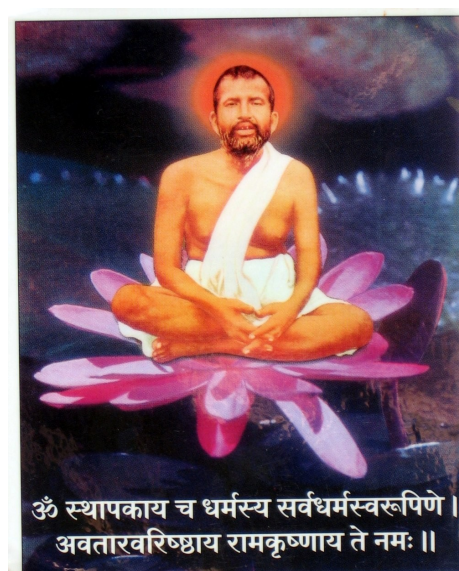
jednotnými předpisy, praxí a cíly. Weinfurter nevěděl, že hathajógové texty jako *Hathajógapradípiká*, *Šivasanhitá* a *Gerandhasanhitá* hovoří o něčem jiném než Pataňdzalioho sútry, a bylo pro něj patrně nepředstavitelné, že by světec jako Rámakrišna nepěstoval něco ze cvičení, o nichž se právě v hathajógových textech dočetl. Nasvědčoval by tomu i Weinfurterův celoživotní omyl, pod jehož dojmem identifikoval cvičení ásan v rámci hathajógy s ásanami zmiňovanými Pataňdzalim. Domníval se pak, že všechny ásany bez rozdílu slouží meditaci a pránájámě, kterou zase identifikoval (v jistém smyslu ne zcela neoprávněně) s kumbhakou (zastavení dechu), k níž dochází ve stavu dokonalé koncentrace mysli (*samádhi*).

Weinfurter se zmiňuje také o Tótápurim, sádhuvovi z Paňdžábu, který Rámakrišnu mezi lety 1864 a 1866 vedl k „velice odlišné cestě védántického rozjímání o absolutnu [the Absolute].“<sup>612</sup> Zmiňuje však v zásadě jen tolik, kolik bylo třeba k dotvoření obrazu výjimečného světce, skutečného avatára; naraci, jejímž prostřednictvím učinila oficiální biografie Rámakrišnovy misie z Rámakrišny védántina: že po třech dnech dosáhl

„nejvyššího stavu, totiž nirvikalpa samadhi, v němž již splyne pozorované s pozorovatelem. Sanyasin byl rychlým pokrokem svého žáka úplně popleten a řekl: ‚Hochu můj, co jsem dokázal po čtyřiceti letech těžkého zápasu, k tomu jsi dospěl za tři dny. Neodvažuji se nazývat tě svým žákem, ale budu tě nadále považovat za přítele.‘ A takovou byla láska tohoto světce k Rámakrišnovi, že u něho zůstal po jedenáct měsíců a naučil se zase od něho sám mnohým věcem.“<sup>613</sup>

Weinfurter se mimo jiné rozepisuje i o pěti náladách (*bháva*), které formují *bhakti* v rámci tradice gaudíja višnuismu: *šánta* (jako poddaný ke svému pánu), *dásja* (jako služebník k pánu), *vatsalja* (jako dítě k rodiči), *sákhja* (jako přítel k příteli) a *madhur* (jako milovník ke své milované)<sup>614</sup>, a nachází analogii v křesťanství u světic, „jež toužily po Kristu jako po svém nebeském ženichu“<sup>615</sup>. Jakoby v odpověď na masarykovský pocit nerovnoměrně rozvíjeného rozumu a citu v moderní společnosti rozvádí tuto úvahu do obecné roviny:

„Nemůžeme se zde rozepisovati o vztazích jednotlivých náboženských systémů, ale podotýkáme, že ten, kdo je studoval a srovnával, přichází k důsledkům, jež mají dalekosáhlý psychologický význam a jež vedou k filosofickému náboženství, kteréž ovšem dovede nejen citově, ale i rozumově uspokojit moderního člověka. Tím se



Ilustrace 18: ... a soudobé využití stejné fotografie na devocionálním obrázku. Text říká: "Om, udržovateli dharmy (náboženství), který zosobňuje všechna náboženství, nejskvělejšímu z avatárů Rámakrišnovi, tobě se klaníme". Archív autora.

612 Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti...“, 319.

613 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, 117.

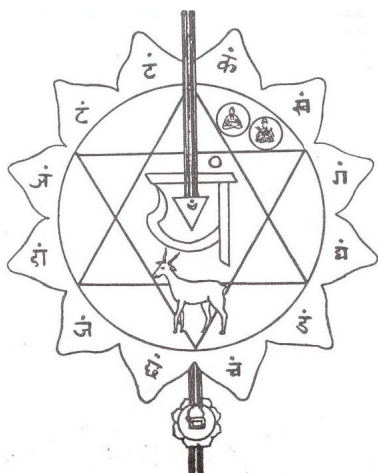
614 Ve skutečnosti Weinfurter hovoří o vztazích služebníka k pánu, přítele k příteli, dítěte k rodičům a ženy k manželu (Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, 118).

615 Ibid., 119.

právě vysvětluje velké rozšíření proudů theosofických a jiných jim podobných.<sup>616</sup>

## Jóga

Jóga je Weinfurterovi do značné míry synonymem indické askeze, tento největší znalec jógy mezi českými okultisty byl však také schopen už v *Divech a kouzlech* podrobnějšího popisu. Weinfurter studoval kromě *Jógasúter* a *Bhagavadgíty* také anglické překlady hathajógových spisů jako *Hathajógapradípika*, *Ghérandasanhita*, *Šivasanhita* a *Jógasárasangraha*. Ve své první knize také popsal, částečně okomentoval a ilustracemi doprovodil jógické ásany, mudry a techniky kontroly dechu (*pránájáma*), byť způsobem, narozdíl od Grieseho publikací, zcela neinstruktivním.



Ilustrace 19: Anáhata čakra, ilustrace z Weinfurterovy publikace *Vnitřní člověk a hadí síla*.

Popsal základní *nádí* a vyložil princip probuzení *kundaliní*, svinuté u vstupu do *sušumny*. Weinfurterova kniha ale patrně jako první předložila v systematické podobě celý osmidílný (*aštánga*) systém Pataňdžalioho jógy s náležitou pozorností věnovanou morálním předpisům a náboženským závazkům shrnutým v pojmech *jama* a *nijama*<sup>617</sup>. Vše je podáno více méně formou komentáře ke zmíněným textům, jejichž části byly v této knize poprvé přeloženy (z angličtiny) do českého jazyka.

Jóga zde podle Weinfurtera představuje souhrnný termín pro indické soustavy „staré jako svět, jež směřují k osvobození lidské duše od těla a hmoty“<sup>618</sup>. Nejlepším spisem o rádžajóze je podle jeho názoru *Bhagavadgíta*, která je „naukou védántickou“ a jejíž podstatu podle něj shrnují Kršnova slova:

„Kdo stále na mne myslí (praví Bůh Krišna) a neobráti nikdy své mysli k ničemu jinému, ten jest Bohu oddaným jógim a jemu lze snadno Mne dosáhnouti. (VIII, 14) I když by Mne veliký hříšník jedině uctíval a nade vše miloval, lze jej považovati za dobrého, poněvadž lne k pravdě. Takový člověk dospěje záhy k pravé cestě a dojde věčného míru. Ujišťuji tě, že ten, jenž Mne v pravdě zbožňuje, nezahyne. (IX, 30, 31)“<sup>619</sup>

To je také podle Weinfurtera klíč k celému učení Bible, jejíž tajný smysl se prý vyjevuje teprve prostřednictvím jasných Kršnových slov.<sup>620</sup>

Ilustrativní je Weinfurterův výběr Pataňdžalioho súter. Již v tomto období byl obeznámen s metodou tiché koncentrace, takže uvedl a okomentoval sútru 1.2, v níž je jóga definována jako zastavení činnosti mysli. Ovšem jako je celá kniha do značné míry fascinována zázračnými schopnostmi jóginů, tak i zbytek uvedených súter z Pataňdžalioho pochází z *pády* (tj. kapitoly, dosl.

616 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, 119.

617 Ve Weinfurterově výčtu podány takto: *jama* – neubližovati, nekrásti, nelhati, nežítí necudně, nepřijímati darů; *nijama* – zevní čisto, skromnost, askese a ctění božství.

618 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, 140.

619 Ibid., 140.

620 Ibid., 140.



„nohy“) *vibhúti* (síla, nadlidská moc), v níž je popisován mechanismus získávání siddhi. Nicméně už zde Weinfurter zastává stanovisko (odporující názoru Grieseho), že hathajóga je pouze přípravou pro rádžajógu,<sup>621</sup> která je předmětem Pataňžaliho spisu.

„Z celé předcházející kapitoly [tj. kapitoly o ásanách, mudrách a pránájámě] o joga jest patrné, že tak, jak jsou předepsána jednotlivá cvičení v Indii, nelze jich provádět u nás. Dotýkáme se této věci proto, že existuje mnoho poštelců, kteří, buď z nevědomosti nebo aby imponovali svému okolí, předstírají, že provádějí jogické cvičení podle soustavy indické. [...] [C]htějí-li již se věnovati náboženským meditacím, je tu cesta bližší, kterou lze jíti za každých okolností [tj. křesťanská mystika podle Ohnivého keře].“<sup>622</sup>

#### 3.3.4.2. Indický vliv na Weinfurtera

S ohledem na to, jak Weinfurter lpěl na svém křesťanství, vyvstává otázka, nakolik byl skutečně ovlivněn indickými koncepcemi a nakolik je (pouze) šířil v českém prostředí. Weinfurter ve skutečnosti více šířil elementy některých jógických a védánských tradic, než nakolik sám podléhal jejich vlivu. Tato skutečnost je patrná i z již zmíněného vývoje ve spolku *Psyché* po Weinfurterově uvedení Bruntona a Maharišiho. Jedním, už zmíněným, důvodem Weinfurterovy snahy šířit znalost o hinduismu a józe bylo to, že zmínky o nadlidských schopnostech jóginů byly bohatým zdrojem inspirace pro jeho čtenáře i argumentem proti materialistům. Roli ale hrálo i to, že pro překladatele a redaktora na volné noze mohly být fantastické informace o józe dobrým zdrojem příjmu.

„Bráhmánismus“ a jóga ale zároveň výrazným způsobem formovaly jeho interpretaci křesťanství jako systematické praktické duchovní cesty. Weinfurter si nebyl vědom toho, že jeho doba vnímá jazyk úplně jinak než ještě doba Jacoba Boehma, že namísto jazyka propojeného s věcmi užívá jazyk jako reprezentaci. Byl si nicméně na základě vlastní zkušenosti dobře vědom toho, že pro jeho současníky je symbolický jazyk klasické teosofie nesrozumitelný. Ve své hlavní prakticky orientované knize *Ohnivý keř* se proto vědomě snažil eliminovat symbolický jazyk, který by zastíral jasný a zřetelný obraz průběhu „mystické cesty“.

Jasnost a zřetelnost a zároveň systematická byla vlastnosti všeobecně připisované okultisty józe. Weinfurter je oceňoval kupodivu zejména na Bhagavadgítě<sup>623</sup>. Navíc vysoko hodnotil systematická praktických návodů, kterou v indických textech nacházel. Paradoxně texty, které se v původním kontextu stávaly srozumitelnými teprve prostřednictvím výkladu učitele, sloužily jako příklady jasného „vědeckého“ náboženského jazyka a okultisté s jejich dešifrováním neměli nejmenší potíže. Disponovali totiž religionistickými a orientalistickými výklady a také již vcelku úctyhodnou okultistickou interpretační tradicí, postavenou na perenniální filosofii a na tom, co Pierre Riffard označil termínem „esoterická metoda“. Pokud měl tedy Weinfurter vypracovat ucelený systém praktické mystiky, hodila se mu jóga více než bohemská teosofie. Přesněji

621 Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, 153.

622 Ibid., 190.

623 U Pataňžaliho sůter by mě ocenění jasnosti a zřetelnosti překvapilo méně.

řečeno, hodilo se mu jejich spojení.

### Weinfurterovo křesťanství

Weinfurter, byť křesťan, nebyl katolík ani člen jiného křesťanského společenství (až na vlastní spolek Psyché). Jeho křesťanství bylo teosofické, strukturované podle alchymistického modelu. Tuto strukturu lze ilustrovat na textu, který Weinfurter přetiskl ve svém *Ohnivém keři*, nikoli omylem, v kapitole „Výňatky z některých mystiků středověkých“, přestože text, jak uvádí, pochází ze 16. nebo 17. století. Nástup jazyka jako reprezentace byl subjektivně vnímán jako konec středověku.

#### **Alchymické velké dílo**

Velké dílo v alchymii představuje proces transmutace kovů. Hlavním klíčem prací *velkého díla* je smrt,<sup>624</sup> neboť „cílem alchymie je uskutečnit a ukázat transformaci člověka tělesného v člověka spirituálního. [...] [J]e fyzickou praxí, která je neoddelitelná od prožitků [p]syché, protože spása těla je spjata se spásou duše.“<sup>625</sup> Tato skutečnost je znázorněna v symbolice chymické svatby síry se rtuťí, Slunce s Měsícem, krále s královnou, v symbolice, jíž je vyjádřena představa, že ztrátou původního, adamického stavu došlo k rozštěpení člověka, který nabude své plné podstaty „teprve tehdy, až obě síly, kvůli jejichž sváru se stal bezmocným, budou znovu usmířeny.“<sup>626</sup>

K tomuto „usmíření“ dochází v procesu, který se tradičně člení do několika stupňů. První, možná nejstarší známé členění, označuje jeho jednotlivé fáze barvami: černou, bílou a červenou. Černá barva představuje shnití, rozklad, během něhož látka pozbývá původní formy. Bělení značí očistu a červenání nabytí nového tvaru. Co to konkrétně znamená, je možné vysvětlit výkladem podrobnějšího členění, jehož první tři fáze představují jakousi přípravnou část, *malé dílo*, a symbolicky bývají znázorňovány výstupem Měsíce (stříbra) nad znamení kříže (astrologický symbol Merkuru, rtuťi). Během tohoto výstupu se tělo a duše očišťuje, a tak připravuje na „sestup“ ducha (boha). Velké dílo pak znamená sestup Slunce (zlata) a dokončení transmutace. Symbolicky je znázorňováno sestupem Slunce (zlata) pod znamení kříže (astrologický symbol Marsu, železa).

První stupeň odpovídá zčernání (shnití) (*putrefactio*) a usmrcení (*mortificatio*) a představuje zničení těla, které se navrácí do země, z níž povstalo. „Na počátku díla získá alchymista jako nejdrahocennější látku popel, který zbyl po spálení (*calcinatio*) neušlechtilého kovu. Pomocí popele, který je osvobozený od veškeré pasivní vlhkosti, pak může zachytit prchavého 'ducha'.“<sup>627</sup>

Na druhém stupni se duše pozvedá z počátečního chaosu, do něhož byla navrácena.

Na třetím stupni bylo dokonáno bělení (čištění). „Veškeré schopnosti duše, obsažené v

624 René Alleau, „Alchymistický symbolismus smrti“, in: R. Alleau, *Hermés a dějiny věd. Studie k archeologii a etnologii vědění se zřetelem k historii alchymie a hermetické tradici*, Praha, Malvern 2005, 132.

625 René Alleau, „Alchymistický symbolismus smrti“, 136-137.

626 Titus Burckhardt, *Alchymie. Tradiční věda o kosmu a duši*, Praha, Malvern 2003, 102.

627 Ibid., 129.



počátečním chaosu, se rozvinuly a nastal stav nerozdělené čistoty. To je nejzazší hranice 'rozpuštění' (*solutio*), po němž bude následovat nové 'sražení' (*coagulatio*).<sup>628</sup>

Na čtvrtém stupni začíná *velké dílo*. Slunce polyká Měsíc a po dokonalém rozpuštění následuje „aktivní krystalizace duševně-tělesné formy“<sup>629</sup>.

Pátý stupeň představuje práh konečné proměny, dochází k dokončení transformace těla, které veskrze proniká „nehořlavá síra“. Je to konečná fáze barvení (červenání) a představuje úplné spojení duše a těla v neměnné jednotě, která může být vyjádřena symbolikou chymické svatby krále s královnou (Slunce s Měsícem).

Posledním stupněm je konečný stav, úplné zčervenání. Jeho symbolickým vyjádřením je Slunce zobrazené jako bod uprostřed kruhu: „V dokončeném tvaru, který už jako takový zůstává konečný, je nekonečný obsah přítomen neviditelně i viditelně. Tentýž znak ve shodě s genetickou symbolikou alchymického díla také připomíná jádro plodu a zárodek v mateřském těle.“<sup>630</sup>

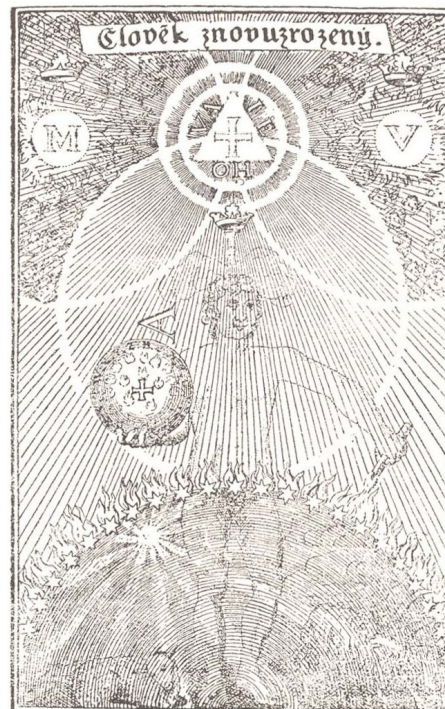
### **Chymická svatba**

Weinfurterovo křesťanství, byť obohacené o některé indické prvky, ve skutečnosti navazuje na moderní esoterické tradice křesťansky interpretované alchymie. Alchymická symbolika podle jeho názoru dokonale zobrazuje průběh „mystické

Cesty“. Smrt Ježíš Krista je symbolickým vyjádřením smrti, jíž se počíná alchymické dílo a Ježíšův osud je archetypálním vyjádřením toho, čím musí projít každý mystik, a to nikoli pouze symbolicky, ale skutečně fyzicky. Ve Weinfurterově pojetí dochází po započetí „Cesty“ k odumírání fyzického i astrálního těla a k jeho nahrazování tělem novým, duchovním.

Celý proces ilustruje na textu, který je jedním z výrazů rosekruciánské tradice stimulované rukopisy Valentina Andreae. Jedná se o text zvaný *Parabola*, který je součástí spisu *Tajné figury Rosikrucianů*. Text vypráví o pouti, na níž se poutník setkal s mystickým bratrstvem, jež jej přijalo do svého středu a podrobilo jistým zkouškám, které v symbolické rovině představují alchymické dílo nebo, jak říká Weinfurter, mystickou Cestu.

Prvním úkolem poutníkovým bylo přemožení starého zuřivého a velikého lva. Po usmrcení



Ilustrace 20: Obrázek Weinfurtera převzal z amsterodamského vydání Boehmovy knihy *Seraphinisch Blumen-Gärtlein* (1700). Obrázek podle Weinfurtera dokládá, že Boehme znal tajemství písmenových (mantrických) cvičení. Koruna nad hlavou postavy, píše Weinfurter, je „koruna moudrosti, dosažená probuzenou Hadí Silou, která temenem hlavy vyrazila“ (*Ohnivý keř*, 143).

628 Titus Burckhardt, *Alchymie. Tradiční věda o kosmu a duši*, 130.

629 Ibid., 131.

630 Ibid., 133.

Iva následoval příkaz Iva znovu oživit, což byla podmínka skutečného členství v bratrstvu. Poutník se vydal se po jakési, misty velice úzké, zdi směrem k oblakům. Úspěšně doputoval k zahradě, v níž dlelo několik mladíků a za jejíž ohradou postávalo několik panen, které se k mladíkům nemohly dostat. Poutník se rozhodl pannám pomoci, před zahradou utrl bílou a červenou růži a vydal se dále. Dorazil k branám, před nimiž stálo několik lidí, kteří „se tvářili kysele“, protože nemohli vejít dovnitř. Poutníkovi se ovšem podařilo odemknout dvojce zavřené dveře klíčem a ocitl se v domě. Pokračoval cestou zahradou až k malé zahrádce ohrazené kvetoucími šípkovými keři. Chtěl ji obejít a pomoci pannám dovnitř, ale tu v zahrádce uviděl kráčející pár chystající se „přátelsky pobavit“.

Poutník odešel ke starému mlýnu, překročil vodu černou jako uhlí po látce vedoucí okolo mlýnských kol. Mlynář nechtěl poutníkovi příliš odpovídat na jeho otázky, a ten proto vyšel směrem ke kopci, na němž se procházeli starci z bratrstva a psali Slunci dopis týkající se poutníka. Řekli mu, že pod hrozbou oznámení věcí knížeti musí podržeti v manželství ženu, jíž si nedávno vzal. Poutník odvětil, že to není problém: „[P]oněvadž jsem s ní takřka zároveň zrozen a od dětství vychován a poněvadž jsem si ji jednou vzal, že si ji chci navždy ponechat a že ani smrt nás nerozloučí, neboť ji miluji z vroucího srdce.“<sup>631</sup>

Bylo mu tedy nakázáno se s danou ženou oženit, čímž měl být lev znovu povolán k životu a měl být nyní mnohem silnější a mocnější než dřív. V tu chvíli na poutníka nicméně padla úzkost, že by se svatební scéna mohla týkat jeho samého a zaradoval se při dojmu, že ženichem, který se chystá ke svatbě, je jiný, jemu dobře známý, člověk.

Starci ženicha a nevěstu oddali „a já jsem se nemálo divil, že tato panna, která měl býti přece matkou svého ženicha, byla přece tak mladá, že se zdálo, jako by se byla právě teď narodila.“<sup>632</sup> „Ale teď nevím, jak se tito dva prohřešili, že ačkoliv byli bratrem a sestrou, byli spojeni takovou láskou, že jich nebylo lze odloučiti a že se jaksí chtěli dát potrestati za krvesmilství.“<sup>633</sup> Byli dáni do „pevného a trvalého“ vězení, které bylo průhledné, aby vězni nemohli vykonat nic tajného, a poutníkovi bylo nakázáno svědomitě dbát, aby nikdo nešel dovnitř ani nevyšel ven a aby byl pokoj řádně zahříván.

Jakmile milenci pocítili nejmenší teplo, objali se tak vroucně, že ženichovo tělo v ženině náručí zcela roztálo. Žena nad jeho smrtí tak usilovně plakala, až jeho mrtvé tělo zcela zalila slzami a sama se rozpustila.

Poutník se zděsil a obává se výsměchu stařešinů, počal pokoj vytrvale zahřívát a činil tak celých čtyřicet dní. Vody ubývalo a mrtvol, zcela černé, počaly se s vypařující se vodou objevovat jeho zraku. Ovšem voda stoupající vzhůru srážela se nahoře v pokoji nanovo a jako déšť padala dolů, takže ženich s nevěstou „leželi před mýma očima mrtví a shnilí a ještě k tomu nad všechnu

631 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 179-180.

632 Ibid., 181.

633 Ibid., 181.

míru zle zapáchali. Mezi tím se objevila v pokoji probuzena slunečním svitem, ve vlhkém ovzduší, nesmírně krásná duha s neobyčejně jasnými barvami, která mě v mých přestálých starostech nemálo potěšila a ještě k tomu jsem byl rád, že oba milence jsem zase viděl před sebou ležeti.<sup>634</sup>

Milenci byli stále mrtví, ale po několikadenním dalším usilovném zatápní poutník uzřel, jak

„ze země k západu silou slunce vystupuje mnoho par a že se táhnou do výše, jako by slunce táhlo vodu. Tyto páry se srážely přes noc v překrásnou a plodnou rosu, která časné z rána padala dolů a zvlhčovala zemi a také omývala naše mrtvolky, takže den za dnem, čím častěji se toto mytí a omývání dělo, se stávaly krásnější a bělejší.

Ale čím byly krásnější a bělejší, tím více se ztrácela vlhkost, až konečně, když se stal vzduch jasným a krásným a když přešlo vše mlhavé a vlhké počasí, tu duch a duše nevěsty v jasném vzduchu se již nemohly udržeti, nýbrž vstoupily zase do očištěného a oslaveného těla královnina a toto tělo také záhy jejího ducha i její duši přijalo, takže okamžitě zase oživila.<sup>635</sup>

Královna byla ozdobena krásným rouchem a skvostnou korunou a promluvila:

„[B]yla jsem veliká a stala jsem se malou. Ale teď, když jsem byla pokořena, stala jsem se vznešenou královnou nad mnohým královstvím. Byla jsem usmrcena a znovu k životu povolána a mně chudé jsou svěřeny veliké poklady moudrých a mocných a jsou mi odevzdány.

Proto mi byla dána také moc učiniti chuděasa bohatým, dáti milost pokornému a nemocnému zdraví. Ale nejsem dosud rovna svému nejmilejšímu bratru, velmožnému králi, který musí býti ještě probuzen z mrtvých: Až on přijde, dokáže, že moje slova jsou pravdivá.<sup>636</sup>

Slunce svítilo velmi jasně a přede dveřmi byly psí dny. Pro královnu byla připravena četná vzácná roucha. Jak byly oděvy zhotoveny, objevil se „veliký a mocný král ve velkém lesku a nádheře, jimž se nic nevyrovná.“<sup>637</sup> Požádal poutníka, aby mu otevřel. Byl laskavý a pokorný, nebývale ozdoben ctnostmi. „Poněvadž však prožil psí dny u velikém horku, měl velikou žízeň a byl chabý a unavený.“<sup>638</sup> Poručil si vodu z potoka pod mlýnskými koly, mnoho jí vypil a vrátil se k odpočinku.

„Tam odpočíval několik dní a pak na mne volal, abych mu otevřel dveře. Ale mně se zdálo, že je mnohem krásnější, skvostnější a krevnatější než dříve. On to zpozoroval také sám a shledal také, že voda, kterou jsem mu přinesl, je skvostná a zdravá a žádal ihned o více [...] [Mnohem více jí vypil a] stal se tak krásným a skvostným, že za svého života jsem neviděl osoby nádhernější. Potom mne uvedl do svého království a ukázal mi veškeré poklady a bohatství světa, takže musím doznati, že nejen královna prohlásila pravdu, nýbrž že také větší část tohoto bohatství zanechala těm, kdo krále znají. Zlata a skvostných drahokamů nebylo tu konce a omládnutí a obnovení přirozených sil, jakož i obnovení ztraceného zdraví a zapuzení všech nemocí bylo zde věcí obyčejnou. Ale nejdrahocennějším bylo to, že lidé oné země znají svého Stvořitele, a že se ho bojí a že ho ctí a že od něho dostávají moudrost a rozum a konečně po této časné slávě věčnou blaženost.“<sup>639</sup>

Uvedené poznámky k alchymickému dílu objasňují mnohé z tohoto příběhu, ale v tuto chvíli

634 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 184.

635 *Ibid.*, 185.

636 *Ibid.*, 185.

637 *Ibid.*, 186.

638 *Ibid.*, 186.

639 *Ibid.*, 187.

je třeba nechat promluvit Weinfurtera, který, jak bylo jeho zvykem, vložil do textu obsáhlé komentáře. Chci tím jasněji ilustrovat nejen strukturu Weinfurterova křesťanství, ale také způsob, jakým okultisté používali esoterickou metodu k interpretaci náboženské symboliky a dějin:

Parabola je samozřejmě „obrazem vnitřního vývoje člověka na cestě mystické“<sup>640</sup>, říká Weinfurter. Lev je tzv. „zevní člověk“, kterého je třeba přemoci, ale také znovu oživit, musí být znovuzrozen. Poutník při boji se lvem používal zvláštní hmaty a také využil své zkušenosti v přirozené magii. To podle Weinfurtera znamená, že „znal královské umění, neboli jógu“<sup>641</sup>. Se lvem bojoval v jámě, tj. v lidském nitru, a lva pitval, tedy procházel „koncentrací všemi částmi lidského těla“<sup>642</sup>, v nichž prováděl písmenová cvičení.

Růže, které si dal poutník za čepici jsou „přívlastkem, vlastností a ozdobou Panny Sofie čili Duše, božského principu ženského, který v mystikovi se spojuje tak zvanou chemickou svatbou s Ježíšem Kristem. Růže je tolik jako bílý lotos, totiž rozvití vnitřních smyslů a sil mystických.“<sup>643</sup> Zahradu s malým otvorem ve dveřích a klíč k jejímu otevření popisuje Weinfurter jako jisté mystické pochody, které nelze nezasvěceným jasněji přiblížit. Ovšem lze prozradit, že klíč představuje mystické cvičení, které otevírá „dveře k 'lotosům' (růžím v zahradě), které jsou v míše“<sup>644</sup>, tedy k čakrám na *sušumně*.

Weinfurter dále objasňuje, že mlýnem je dílna přírody, ženichem je samotný poutník a nevěstou jeho duše. Svatbou se ožíví „mystický mrtvý člověk“, lev, který nyní bude mnohem mocnější než dřív. Nicméně poutník úlevně poznamenává, že ženichem není on sám, ale člověk, kterého dobře zná. Podle Weinfurtera se jedná o rozpaky způsobené obavami o ztrátu vlastní individuality, pozemské osobnosti při přesunutí vědomí z nižšího do vyššího Já.

„Ale tento strach je klamný, neboť ten, kdo se znovuzrodí, jehož vědomí splyne s universálním vědomím božským, neztratí přece své individuality a jenom tak může právě zachrániti svoji osobnost. Je to mysterium, kterého nelze vyložit.“<sup>645</sup>

Zároveň je to ale bod, v němž se okultismus rozchází s Vivékánandou utvářenou rámakrišnovskou tradicí, kterou v českých zemích Weinfurter jinak propagoval víc než kdokoli jiný. Sex a osobní identita představovaly pro akulturaci indických konceptů v evropském kontextu nejvýraznější limitní body.

V poutníkově podivu nad mládím nevěsty, která má být matkou ženicha, se podle Weinfurtera zračí skutečnost, která je univerzálním klíčem k pochopení veškerého „mystického vývoje“, jehož vyjádřením jsou světové mytologie, iniciační rituály i pohádky, a kterou lze nejjednodušeji zachytit v příběhu o ukřižování Krista nebo v řeckém mýtu o Oidipovi. Tak jako

640 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 187.

641 Ibid., 176.

642 Ibid., 176.

643 Ibid., 178.

644 Ibid., 180.

645 Ibid., 180.

Oidipus navzdory snaze uniknout vlastnímu osudu nakonec zabíjí svého otce a žení se se svou matkou, tak i starý člověk v případě mystika musí být zabit svým synem, který se ožení se svou vlastní matkou:

„Kráľ Laios je starý člověk, starý Adam, který musí býti usmrcen člověkem novým, který se v našem nitru zrodí, totiž Ježíšem Kristem. A znovuzrozený Ježíš Kristus vezme si za manželku svou *matku*, totiž Duši, která jest jeho neposkvrněnou nevěstou a která Ho před tím porodila.“<sup>646</sup>

Vězením, v kterém dochází ke smrti a znovuzrození krále a královny, zase není nic jiného než lidské nitro, v němž dospívá mystický ženich s nevěstou k úplnému spojení v mystické svatbě. Topení pod pokojem představuje mystickou koncentrací.<sup>647</sup>

Bez významu není ani řeč o nastávajících „psích dnech“.

„Pší hvězda, čili Sirius byla zasvěcena v Egyptě Anubisovi, totiž bohu mrtvých, který, jak známo, byl zobrazován s psí hlavou. Tento Anubis, neboli podle řeckého Cerberus, je strážcem podsvětí a jeho přítomnost ohlásí se každému žákovi, jenž při svém vývoji vstupuje do pekla [tj. umírá], způsobem neomylným.“<sup>648</sup>

Weinfurterovo křesťanství je tedy blízké křesťanskému spiritualismu svým důrazem na niterné následování Krista a duchovního znovuzrození. Weinfurter přitom ale vychází z esoterické tradice, pro níž není v první řadě důležitá osoba Kristova, ale Kristus jako univerzální archetyp. Kristovský mýtus je jedním ze symbolických vyjádření proměny, jíž musí projít každý, kdo touží po skutečném spasení<sup>649</sup>, a Ježíš je jedním z těch, kdo touto „cestou“ prošli. Toto křesťanství je tedy jedním z výrazů univerzální „odvěké moudrosti“. To umožňuje Weinfurterovy absorbovat celou řadu mimo-křesťanských, zejména indických prvků. Některé, jak dále ukáží, měly pro jeho myšlení zásadní význam.

### Weinfurter a „indická mystika“

Weinfurter přeložil (z angličtiny) několik indických jógických spisů, uváděl do českého kontextu postavu Šrí Rámakrišny a knihy Vivékánandovy, v knize *Divy a kouzla indických fakirů* popsal indické formy askeze, prostřednictvím *Mystického sborníku* a překladu Bruntonova *A Search in Secret India* (Tajnosti indické) zprostředkoval českým čtenářům Bruntonovy zkušenosti z Indie a uvedl do českého prostředí Ramanu Maharišiho z Arunáčaly. Jeho první seznámení s Indií však



Ilustrace 21: *Mystická svatba podle Weinfurterova Ohnivého keře. Jedná se o rytinu britského esotericky orientovaného malíře Williama Blakea (1757-1827).*

646 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 92.

647 Ibid., 183.

648 Ibid., 186.

649 Analogicky u Vivékánandy teprve osobní náboženskou zkušeností začíná skutečné náboženství.

bylo zprostředkováno teosofií Blavatské a Besantové.

Z těchto zdrojů se do základů Weinfurterova myšlení dostala myšlenka reinkarnace nikoliv ve smyslu mystického znovuzrození, ale ve smyslu koloběhu životů ve světě (*sansára*). V této souvislosti se Weinfurter seznámil s ideou karmanového zákona a z tohoto zdroje vycházela jeho údajně indická antropologie, na jejímž základě dále rozvinul svou koncepci mystického znovuzrození a mystické svatby. Z teosofických zdrojů částečně – i když v tomto případě jejich původ Weinfurter měl za tantrický<sup>650</sup> – pocházela jeho znalost indické „mystické“ fyziologie a teorie žvlů a zejména síly *kundalini* a životního dechu (*prána*), což byly elementy, které jeho pojetí mystického znovuzrození a mystické svatby významně dotvářely. Patrně nejvýznamnější poznatek pocházející přímo z indických textů byla Weinfurterem prosazovaná tichá koncentrace na „duchovní srdce“, kterou vyčetl ze šestého zpěvu Bhagavadgíty. Ta se stala samotným základem mystické praxe ve Weinfurterově české škole křesťanské mystiky.

Idea reinkarnace je samozřejmě součástí Weinfurterova obrazu světa. Zatímco v britské *Teosofické společnosti* myšlenka koloběhu znovuzrovnání narážela na odpor zejména v „prozápadne“ orientovaném křídle, jehož vedoucími představiteli se stali zakladatelé *Hermetické společnosti* Anna Kingsford (1846-1888) a Edward Maitland (1824-1897), Weinfurterovi na žádném místě v jeho spisech nepříjde na mysl jakákoliv pochybnost v této otázce. Na rozdíl od dříve zmíněné tradice „evoluční“ reinkarnace Weinfurterovi není proti mysli ani myšlenka znovuzrození člověka v podobě zvířete, hmyzu apod.<sup>651</sup> Nicméně i Weinfurter zastává pojetí reinkarnace nikoliv jako pouta v *sansáre*, ale jako prostředku sebevzdělávání.<sup>652</sup>

Sebezdokonalování je možné i přes působení karmanového zákona, a to především díky působení boží milosti. Karmanový zákon působí skutečně mechanicky a nevyhnutelně, je zákonem odplaty a božské spravedlnosti, výrazem lidského osudu určeného astrologickou konstelací planet ve chvíli zrození. Svobodná vůle je iluze. Ovšem jen potud, pokud člověk neprošel smrtí a znovuzrozením.

Nastoupení „mystické Cesty“ je možné pouze díky nestálému působení boží milosti. Ta vymazává následky činů a umožňuje člověku poznat náboženství<sup>653</sup>. Nesejde při tom na tom, o jaké náboženství se jedná. Jako ve Vivékánandově pojetí *adhikári-bhéda* i „pouhé“ klanění se modlám bylo užitečné pro ty, kdo ještě nedostoupili té úrovně vývoje, aby dokázali uctívat boha bez přívlastků (*nirguna*) a podoby (*rúpa*). Podobně i Weinfurter věřil, že i pouhá víra v křesťanské učení

650 Jednalo se o knihu Rāma Prasād, *Nature's Finer Forces*, Adyar, Theosophical Publishing House 1889. Autor skutečně odkazuje k jistým tantrickým textům a zahrnutý překlad spisu *Science of Breath and the Philosophy of Tattvas* má skutečně standardní podobu rozmluvy Párvatí se Šivou. Autor sám nicméně není schopen tyto tantrické texty identifikovat (Rāma Prasād, *Nature's Finer Forces*, Chennai, Samanta Books 1998 (první vydání Adyar, Theosophical Publishing House 1889, 167).

651 Srovnej např. Karel Weinfurter, *Mystický sborník*, Praha, Psyche 21936, 20.

652 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*. Brno, A Pohlodek 1999, 234.

653 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 227.



bez vhladu do jeho skrytého významu<sup>654</sup> může nastartovat postupný proces očištění a vést na „mystickou Cestu“.

Nashromážděné karmany musí být „odžity“, u začínajícího mystika se však jejich odčinění z boží milosti urychlí:

„[k]arma, která měla působit třeba dvacet let, shrne se na dobu velmi krátkou, třeba na rok nebo dva, takže následuje rána za ranou. [...] Veškeré špatné návyky a vůbec skutky škodlivé budou pomalu mizeti z jeho života. Budou mu činěny překážky, takže nebude se moci dopouštět hříšných činů nebo budou mu různým způsobem dávány výstrahy a bude varován před každým pokušením. Jestliže přesto upadne [...], dostaví se vždycky rychlý trest, který žáka postihne a jenž musí býti vytrpěn a usmířen. [Ovšem] [p]o jisté době [...] uklidní se život mystika tak, že poplyne jako klidná řeka až do konce.“<sup>655</sup>

S tímto karmickým očišťováním ale člověk zároveň nabývá ve stále rostoucí míře skutečně svobodnou vůli a tedy i možnosti utvářet vlastní osud. Mystik, který dosáhl cíle, sjednotil svou vůli zcela s vůlí božskou a ta se tím stala absolutně svobodnou, což znamená, že se úplně vymanil z pout zákonů, které ovládají smyslově vnímatelný svět.<sup>656</sup>

Weinfurter nicméně uvádí, že v Indii se využívá askeze jako prostředku násilného „odžívání“ karmanů a dobývání „obrovsky vzrostlé vůle“ a výjimečných sil (*siddhi*). I zde však podle něj hraje skrytě svou roli boží milost. Právě tyto způsoby ale nejsou pro Evropana vhodné. Ten musí při svých světských závazcích postupovat pozvolna, tj. užívat metod založených na maximální oddanosti a boží milosti. Jako potvrzení tohoto názoru Weinfurter opět odkazoval na Rámakrišnu, podle Weinfurtera jediného skutečně dokonalého světce devatenáctého století<sup>657</sup>. On je podle něj představitelem mystické cesty totožné s praxí české školy křesťanské mystiky. Tato mystická cesta, tvrdí, je cesta „lásky k Bohu a oddanosti“ (*bhaktijóga*) a je totožná s tím, „čemu učil Kristus“<sup>658</sup>. Je to metoda, která harmonizuje lidskou vůli s „Prozřetelností“, a vymaňuje ji tak z působení jinak nezvratného karmanového zákona:

„Jestliže mystik [...] veškeré svoje skutky 'svaluje na Boha', totiž koná-li vše bez myšlenek na odměnu nebo odplatu nebo ovoce svých skutků [tj. *niškáma karma jóga*], tu netvoří karmy nové.“<sup>659</sup>

Člověk se prostřednictvím karmajógy ovšem neosvobozuje pouze od zákona odplaty činů, ale z působení přírodních zákonů vůbec. Weinfurter to nevysvětluje, jako Čupr, schopenhauerovským výkladem světa omezeného prostorem, časem a kauzalitou jako pouhé představy, ale prostřednictvím alchymicko-teosofické (*sensu* Boehme) představy znovuzrození a teosofické (*sensu* Blavatská) antropologie.

„Duchovní znovuzrození“ ve Weinfurterově pojetí je záležitostí duše stejně jako těla. Tělo alchymickou cestou znovuzrozeného mystika není složeno z hrubé hmoty podléhající zmaru, ale (za

654 Který samozřejmě představovala jeho alchymicko-mystická interpretace.

655 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 233-234.

656 Ibid., 229.

657 Karel Weinfurter, *Mistr Rámakrišna a jeho učení I*, Praha, Spolek „Psyche“ 1933, 5-6.

658 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 232.

659 Ibid., 233.

jistých okolností) je nesmrtelné; nevztahují se na něj zákony ovládající materiální svět. Celá záležitost je ovšem složitější protože tělo ve skutečnosti není jen jedno, ale představuje soubor celé řady antropologických principů, které Weinfurter přejal od teosofů (*sensu* Blavatská): *buddhi*, *manas* (vyšší a nižší), *hmotné (stůla šaríra) a astrální tělo (linga šaríra)*, „kamický“ princip (*kámarúpa*) a *prana (prána)*. Mystická smrt se týká jedině „zevního člověka“, tj. toho, co lze na člověku smyslově vnímat - fyzického těla a „zevní osobnosti“ (kterou tvoří prana, astrální tělo a kama, „čili středisko pozemských chtíčů a hmotných žádostí“<sup>660</sup>).

Astrální tělo vytváří spojnicí mezi fyzickým tělem, zejména nervy, a duší. Aby tuto funkci mohlo vykonávat, musí zemřít a znovuzrodit se společně s fyzickým tělem, jež odumírá a znovuzrozuje se po částech v průběhu mystické cesty. Proměnu fyzického těla nevyhnutelně doprovází stigmatizace symbolizující smrt Ježíše Krista. Nemusí být ovšem viditelná. Znovuzrození astrálního těla zase doprovází rozvoj vnitřních smyslů, tedy schopnosti vnímat věci, jež se odehrávají v „duchovním světě“. Obě těla, v souladu s alchymickým chápáním *velkého díla*, vycházejí přímo z božství „vlévajícího se do člověka“ a díky tomu jsou obdařena nesmrtelností.

Přerouje se i kamický princip, který je „zároveň střediskem t. zv. 'zvířecí duše“<sup>661</sup>, tj. lidských vášní, a podkladem pro působení démonických bytostí. Je to mocně působící nevědomá vrstva psyché, která se může projevit tím silněji, čím silněji je potlačována. Proto ji nelze potlačovat askézí, musí být usmrcena důslednou touhou po dobrém a oddáním se boží milosti. Znovuzrozuje se i prana, která je ekvivalentem životního magnetismu. Prana smrtelného těla ale má také „zvířecí“ povahu a během procesu znovuzrození je nahrazována čistou pranou vycházející ze Slunce.<sup>662</sup>

#### ***Tichá koncentrace: základní technika české školy křesťanské mystiky***

Kamický princip je jakousi energií „zevního člověka“, je tím, co vede k utváření karmanů, a proto je třeba jej zcela vykořenit, resp. usmrtit. Prostředkem k tomu je koncentrace, nikoliv pouze ve smyslu přemýšlení o „vyšších“ věcech jako v teosofii, ale v podobě, jakou Weinfurter vyčetl z Bhagavadgíty a Jógasúter:

jógašcittavrtti niródha (I, 2)

„Jóga jest potlačení přeměn myslícího principu.“<sup>663</sup>

Jednalo se o snahu o úplné zastavení myšlení, jejímž výsledkem mělo být to, že se člověku projeví tzv. „vnitřní božství“. „Vnitřní božství“ je nejmocnější princip v člověku a jako takový je schopný si podrobit všechny principy nižší (aniž by docházelo k jejich násilnému potlačování). Weinfurter tímto pojetím opět navazuje na představy vyčtené z Bhagavadgíty, ale interpretuje je teosoficky (*sensu* Blavatská). Prostřednictvím koncentrace se tedy mystik dostane

<sup>660</sup> Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 191.

<sup>661</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>662</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>663</sup> Weinfurterův překlad: viz *Ohnivý keř*, 52; *Divy a kouzla indických fakírů*, 148. Uvedený Weinfurterův překlad je převodem anglického textu M. N. Dvivédího *The Yoga-Sūtras of Patañjali* (Madras 1890).



„do přímého vlivu svého vyššího Já, totiž šestého a sedmého principu [buddhi, átman]. [...] Vnitřní člověk se počne tvořit z nepatrného zárodku v duchovním srdci, Panna, totiž Duše Božská se počne probouzeti (Kundalini) a oba tyto vznešené vlivy se slévají více a více do žákovy spodní duše, pomáhají mu svou milostí a svou neodolatelnou božskou mocí a tak žák se ocitl najednou na zcela jiné úrovni všeobecného vývoje lidstva. Stojí mimo ostatní tvory pozemské, vymkl se ze zákona karmy a ještě jiných zákonů, které drží ostatní lidstvo v okovech a nakonec dosáhne pravého osvobození, když se znovuzrodil.“<sup>664</sup>

Koncentrace, zastavování myšlenek je pro Weinfurtera nejdůležitější „mystické cvičení“, jedině, tvrdil, „které vede přímo k cíli“. Zároveň Weinfurter koncentraci explicitně identifikoval s jógou<sup>665</sup>; koneckonců prostřednictvím jógických spisů se s ní seznámil. *Ohnivý keř* obsahuje také obsáhlou kapitolu o písmenových cvičeních, které Weinfurter spojuje s *tantrou* (tu chápe jako techniku odříkávání manter [*mantra-džapa*]), ale většina jeho pojednání o těchto cvičeních je věnována popisu a objasnění Janem Kerningem propagovaných písmenových cvičení, jejichž základem jsou esoterické interpretace božského tvoření prostřednictvím *Slova* a která jsou více rozvinutím teologie logu, pythagorejské teorie univerzální harmonie, gnostických spekulací o jméně božím a křesťanské kabaly. Ve Weinfurterově interpretaci působení Kerningových písmenových cvičení však měly zásadní význam indické koncepty, jak ještě ukáží.

Podstatu klasické (tj. Pataňdžaliho) jógy (na základě formálních předpisů pro komponování súter) vyjadřují první čtyři Pataňdžaliho sútry:

atha jógánušásanam (I, 1)

jógaščittavrttiniródhah (I, 2)

tadá draštuh svarúpe'vasthánam (I, 3)

vrttisárúpjam itaratra (I, 4)

První aforismus říká, že to co bude nyní následovat, je výklad jógy (*jóga anušásanam*). Druhý podává vymezení jógy: zastavení proměn mysli (*čittavrtti niródhah*). Když se to podaří, dojde k tomu, že *zřec* (*draštuh*, tj. *puruša*, neměnné Já), který proměny mysli pozoruje nabývá (*avatišthati*) svou vlastní (tj. neproměnlivou, věčnou) podobu (*svarúpa*). Za jiných než uvedených podmínek se (mylně) identifikuje se zmíněnými proměnami mysli (*vrttisárúpja*).

Existence utrpení, která je základním východiskem klasických indických filosofí (*daršana*), vyplývá ze skutečnosti, že vše (kromě *puruši*) je podmíněno neustálým proměňám. Stav bez utrpení, o jehož dosažení je třeba usilovat, je stav, v němž ustávají veškeré změny a který je výrazem skutečnosti (*sat*) – již charakterizuje stálost –, a je tedy identický s absolutní dokonalostí božství (*brahma*). Odtud identifikace skutečného *Já* s *božstvím* ve filosofických systémech jako *jóga* a *advaitová védánta*. Samozřejmě že i v jógových tradicích mělo božství různé konkrétní podoby, takže prosté odstranění chyby v identifikaci vlastního *Já* (*draštuh/átman/puruša*) bylo vždy interpretováno také jako *spojení* (v sanskrtu kořen *judž-* → *junakti* → *jóga*) s bohem, což je přesně

664 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 196.

665 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 52.

způsob, jakým byl a je cíl jógy většinou interpretován v západním kontextu. Toto chápání bylo v západním kontextu posíleno skutečností, že hathajógové texty hovoří o spojení ženské síly spící svinuté v základně *páteře (kundalini - Šakti)* s jejím chotěm *Šivou* v tisiciplátkovém lotosu na temeni hlavy nebo nad hlavou (*sahasrára*).

Weinfurter příznačně přes své citace Pataňdzaliho *Jógasúter* nikdy necituje sútru I.3. Jeho výklad upřednostňuje před pojetím *svarúpé'vasthánam* (nabytí vlastní [skutečné] podoby) představu „spojení duše s Bohem“, která je bližší esoterismu i křesťanství. Nicméně je z jeho výkladů patrný i vliv dvou indických překladatelů a komentátorů, Svámího Vivékánandy a Manilála N. Dvivédiho, který se u Weinfurtera projevuje stopami védátské argumentace.

„Že tento myslící princip není naším já, toho důkazem je, že si můžeme něco mysliti a přitom pociťujeme zcela zřetelně, že za našimi myšlenkami jest ještě něco jiného, co tyto naše myšlenky klidně pozoruje. A tento klidný pozorovatel jest právě naším Já, jest naší duší. Jestliže zastavíme nějakým způsobem rej svých myšlenek, jestliže dovedeme je udržeti na jistou dobu na uzdě, přestaneme tím přehlušovat hlas svého vnitřního Já, které je božského původu a které k nám chce neustále svým tichým hlasem mluvití.“<sup>666</sup>

Když je totiž naše mysl pevně upnuta na jeden bod, jednu myšlenku nebo představu (která podle Weinfurtera musí být co „nejideálnější a nejčistší“, tedy myšlenkou na boha), přeruší se „telegrafické spojení“ mezi smysly a mozkiem, takže smyslové podněty nedochází uvědomění.

„[V]ědomí se odpoutá od jistých drah nervových, které přenášejí smyslové dojmy do mozku a tím ony dojmy, ačkoli smysly je do jista mechanicky dopravují tak jako za obyčejného stavu do středisek nervových, totiž do mozku a míchy, přece jen nedocházejí k našemu vědomí. [...] Pochybuji, že hmotné vědě by se někdy podařilo opravdu vysvětliti tyto věci skutečnými důkazy a nikoliv domněnkami a teoriemi. Okultismus a mystika vykládá onen zjev také jen theoreticky, neboť kdybychom jej chtěli pochopiti, musili bychom býti vysoce povzneseni nad hmotnou úroveň, museli bychom se státi skutečnými zasvěcenci, ...“<sup>667</sup>

Weinfurter se zjevně poučil ve Dvivédiho a Vivékánandově komentáři k sútře I.2, ale už neznal detaily pojetí vzniku smyslového názoru (*pratjaksá*), jak je vypracoval Íšvarakršna v *Sánkhjakárice*. Dvivédy i Vivékánanda vysvětlují skutečnost, že já není totožné s obsahy vědomí a že předměty vnímání nemusí být za jistých okolností uvědomovány, na základě konceptu *antahkarana* (vnitřní nástroj) a jeho vztahu k *vědomému svědkovi (sákšin, též draštr, puruša)*. *Antahkarana*, vysvětluje Vivékánanda, je formována orgány vnímání (*indrijáni*), myslí (*manas*), rozlišovací schopností (*buddhi*) a sebe-vědomím (*ahankára*). Od smyslů přenáší mysl (*manas*) vnímaný předmět k rozlišovací schopnosti (*buddhi*), která podnět vztáhne k představě „já“, čímž jej uvede do kontextu dosavadní zkušenosti. „Potom je tato směs činnosti a protipůsobnosti předložena opravdové Duši (puruša), která předmět této směsi vnímá“<sup>668</sup>.<sup>669</sup> Vivékánanda ani Dvivédy už ale nevysvětlují, že v případě, že se mysl (*manas*) upne na jeden předmět, není žádný jiný nástroj, který

666 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 52.

667 Ibid., 55.

668 Proto *sákšin* – svědek.

669 Swami Vivekananda [Svámí Vivékánanda], *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty. Díl II. Pataňdzaliho výroky o jógu*, (přel. K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1925, 7.

by přenášel smyslová podráždění dalším komponentám kognitivního aparátu, takže podnět nemůže být uvědomen.<sup>670</sup>

K ovládnutí nestálé mysli uvádí Weinfurter toto cvičení, které je nepochybně variací na cvičení uváděná v Bhagavadgítě i ve Weinfurterovi známých textech Svámí Vivékánandy a Svámí Brahmánandy<sup>671</sup>:

„Nechť se jen kdokoli posadí do pohodlné polohy, nechť upne svoji mysl do svého nitra, nejlépe do středu hrudi, ale nikdy ne do srdce<sup>672</sup>, nechť si tam například představí jasný zářící bod nebo plamen nebo hvězdu, nechť krátkou prosbou požádá svého vnitřního Mistra o pomoc a pak nechť si řekne: 'Tuto chvíli chci věnovati jedině svému božskému Já (nebo svému Mistru nebo Ježíši Kristu), který ve mně sídlí.' A pak nechť se snaží udržeti tuto jedinou představu bez každého kolísání, bez každého vyšínutí, bez každé myšlenky nebo představy po celých dvanáct vteřin.“<sup>673</sup>

Cvičení je třeba provádět pravidelně ve stanovený čas, je třeba během něj dýchat nosem. O dvanácti vteřinách se zde hovoří z toho důvodu, že Svámí Vivékánanda v *Rádžajóze* definuje poslední tři „údy“ (*anga*) Pataňžalioho jógy takto: *dhárana* (koncentrace, zaměřenost) znamená setrvání mysli na jednom bodě po dobu dvanácti vteřin, *dhjána* (meditace, pohroužení) představuje dvanáct *dháran* a *samádhi* (sjednocení) dvanáct *dhján*.<sup>674</sup> Na každém stupni podle Weinfurtera nabývá mystik určitých psychických sil. Konečným cílem (dosazeným ve stavu *samádhi*) je ovšem spojení s Bohem, který se nám objeví ve zvolené podobě „tváří v tvář a my s ním můžeme rozmlouvatí 'jako bratr s bratrem'“ jak říká Rámakřišna.<sup>675</sup>

Přestože byla tato mystická technika, jak Weinfurter mnohokrát opakuje, používána také mnoha křesťanskými světci, kteří se k ní ovšem dopracovávali obtížně, zřídka zanechali návod k jejímu používání; navíc ji teologové lidem zatajovali, nebo ji sami vůbec neznali. Proto Weinfurter doporučuje všem zájemcům o tuto techniku důsledné studium Bhagavadgíty, ale také spisů Kerningových.

### **Kundaliní - „Hadí Síla“**

Kerning propracoval především techniku písmenových cvičení. S ohledem na indický kontext spojuje Weinfurter tuto techniku s tantrou (jako alternativní tradicí k *bhaktijóze*) a v této souvislosti

670 V rámci analýzy jednotlivých způsobů dosahování pravdivého poznání (*pramána*) vypočítává Íšvarakřišna v *Sáňkhjakárice (VII)* podmínky, za nichž se nemůže utvářet náležitým způsobem smyslový názor (*prajakša*). Jednou z těchto podmínek je situace, kdy mysl „nevnímá“ smyslový podnět, protože se zabývá něčím jiným (*manó'navasthánát* tj., z důvodu nestability, nezaměřenosti mysli; viz „The Sāmkhyakārikā of Íšvarakřišna“, in: Gerald James Larson, *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass 2005<sup>2</sup> (reprint druhého revidovaného vydání 1979, první vydání 1969), 255-277). Pro Weinfurtera se to mohlo osvětlit také, kdyby četl poznámku F. Šídla v Sankaračarya [Šankráčárja], *Palladium moudrosti*, 26.

671 Rozmluvy Svámí Brahmánandy s žáky zařadil Weinfurter do své knihy *Mystický sborník* (Praha, Psyche 1936, 5-66).

672 Míneho je, že soustředění nemá být směřováno do fyzického srdce, ale do duchovního srdce. Soustředění do fyzického srdce, praví Weinfurter vede ke spánku (Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 56).

673 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 58.

674 Swami Vivekananda, *Jogická filosofie [Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty I]*, (přel. K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1924, 74.

675 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 61-62.

popisuje některé zásadní skutečnosti, k nimž dochází v průběhu „mystického vývoje“, především probuzení *kundalini*. Jedná se o univerzální mystický proces a dochází k němu podle Weinfurtera u soudobých křesťanských mystiků (tj. jeho žáků) stejně jako u tantriků a jóginů, egyptských zasvěcenců a jiných. Dokladem toho je prý univerzální rozšíření symboliky hada, ale také například symbol žebříku.

Zdrojem informací k tomuto tématu Weinfurterovi byla, vedle zmíněné knihy *Nature's Finer Forces*, kniha pionýra západního studia tantry, soudce vrchního soudu v Kalkatě Sira Johna George Woodroffa (Arthura Avalona, 1867-1956) *The Serpent Power*. Ovšem významným zdrojem mu byly také anglické překlady klasických hathajógových textů. Zejména Weinfurterovo užívání konceptu *kundalini* je příkladnou ilustrací „esoterické metody“ a okultistické práce s poznatky srovnávacího studia náboženství. Jedna z pasáží Weinfurterova *Ohnivého keře* je natolik výmluvná, že si dovoluji opět delší citaci.

*Kundalini*, „posvátná *Hadí Síla*“, říká Weinfurter, je

„[n]ejdůležitější mystickou silou, v pravdě kořenem věčného života a obnovitelkou těla, jeho udržovatelkou a vůbec základem všeho života ve vesmíru.<sup>676</sup>[...] [S]počívá v nejnižší části míchy a sice ve zvláštním mystickém, nikoliv tělesném centru, které se nazývá čakra a má podobu lotosu se čtyřmi plátky. [...] [K]dyž se toto centrum zahřeje mystickým ohněm, tj. koncentrací na vnitřní Božství nebo opakováním písmen v mysli, po případě některou jinou methodou indickou, probudí se tím *Hadí Síla* a vstupuje po řadě do všech čakramů, což jest spojeno se zvláštními, někdy dosti bolestnými pocity u žáka. Když *Hadí Síla* dostoupila centra anahaty [anáhaty], tj. srdečního lotosu, nastal nejdůležitější obrat, neboť odtud vzhůru je její vystoupení nejobtížnější. *Hadí Síla*, když je probuzena, nevyjde najednou až nahoru, nýbrž děje se tak po stupních, a tyto stupně se nazývají mystickým žebříkem. Je to ten žebřík z Jakubova [Jákovova] snu, po němž andělé vystupovali a sestupovali. Je to onen žebřík, který je znám všem egyptologům jako zvláštní symbol, objevující se nesmírně zhusta v egyptských nápisech [...] *Síla Hadí*, jakmile vstoupila až do sahasrary [sahasráry], spojí se tam s Brahmou [Šivou], nebo božským Duchem, tj. totožné s mystickou nebo alchymistickou 'svatbou' u mystiků západních. Poněvadž však u těchto západních mystiků jest 'nevěsta' jmenovaná Pannou Sofíí (božskou Moudrostí), vysvítá z toho, že tímto termínem byla míněna božská lidská Duše (Buddhi) a že touto Duší není nic jiného než jógická svatá *Síla Hadí*, totiž *Kundalini* [kundalini], která, jak z dalšího bude zjevno, je manifestací Slova evangelického.“<sup>677</sup>

Poslední poznámka je na první pohled poněkud nejasná, ale Weinfurter ji záhy vyjasňuje. Písmenová cvičení byla založená na úvahách o stvoření světa slovem. Vycházela z předpokladu, že jméno boží je základem veškerého zvuku, ten je základem vesmíru, a proto v celém vesmíru „vibruje“ samotný bůh. Prostřednictvím poznání božího jména lze tedy poznat celý vesmír s jeho zákonitostmi a vztahy a prostřednictvím vytváření určitých hláskových vibrací v určitých částech lidského těla lze postupně tělo transformovat v látku plně prodchnutou boží přítomností a mocí.

Je pochopitelné, že s podobnou vírou se nelze setkat v primárně orálních kulturách. Se spekulacemi o spojitosti elementů zvuku s elementy stvoření se pochopitelně nelze setkat ani v

676 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 94.

677 Ibid., 97-99.

kulturách, které píšou formou piktoqramů nebo rébusů. Představy pracující s rozkládáním zvuků do hlásek dávají smysl teprve v kontextu existence hláskové abecedy, která je zároveň podmínkou rozvoje analytického myšlení.<sup>678</sup> Na úrovni „laické“ spirituality se mohly podobné úvahy objevit teprve ve společnosti s generalizovanou literární kulturou.

Jako ve společnostech, v nichž se zrodily kabalistické, gnostické a hermetické spekulace o tvořivé síle slova, také ve starověké Indii existovalo písmo a psaní a text vyvolávaly náležitou úctu. Byly obdařeny téměř neomezenou magickou mocí, která byla spojována především s fonetikou posvátného jazyka, sanskrtu. Mantra ve smyslu božího jména i védské průpovědi měla moc působit na lidi i bohy, ve filosofiích představovalo zjevené slovo (ve *šrutí*) autoritativní svědectví (*šabda* tj. zvuk, slovo, zejména slovo Véd) významný nebo dokonce nejvýznamnější (zejména *mímánsa* a *védánta*) zdroj pravdivého poznání (*pramána*). Sanskrtská fonetika vyjadřovala všechny aspekty zvuku. Tuto představu indiští gramatikové vyvozovali ze skutečnosti, že sanskrtské fonémy lze zobrazit v tabulce, v níž každý řádek obsahuje aspirované, neaspirované, znělé, neznělé hlásky, nosovku a sykavku a zároveň představuje jednu část úst, v níž jsou hlásky vyslovovány (krk, zadní a přední patro, zuby a rty).

Klíčem, který Weinfurterovi umožnil spojit indické a západní spekulace o zvuku prostřednictvím „porovnávací metody mezi jednotlivými soustavami náboženskými“, bylo Woodroffeovo tvrzení, že „[k]undalini je Šabdabrahman (zvukem božím) a všechna mantra jsou jejím projevem [...] [a] [t]ělo kundalini je složeno z padesáti písmen (sanskrtské abecedy) nebo zvukových sil“<sup>679</sup>. Že je bohyní manter, jejichž podstatou jsou písmena, a rodičkou vesmíru, která v sobě drží tajemství stvoření a poutá nevědomostí stejně tak jako dává osvobození.<sup>680</sup>

Kundalini se stala ve Weinfurterově mystice ústředním konceptem, její probuzení bylo cílem, k němuž měla směřovat jím předepisovaná „mystická cvičení“. Weinfurter se v tomto ohledu zásadně rozešel s teosofy, které kritizoval za šíření údajně nesmyslných názorů, podle nichž je probuzení kundalini nebezpečné, a proto k němu nelze přistoupit, dokud žák není zcela očištěn. Podle Weinfurtera se kundalini probouzí spontánně (resp. působením božského Já) v souladu s žákovým postupem na duchovní cestě, a proto v něm nespočívá žádné nebezpečí. Weinfurter nicméně vytrvale varoval důvěřivce před četnými mistry a „domnělými rosekruciány“ a popíral, že by kundalini mohl v žáku probouzet guru nebo kdokoli jiný kromě „gurua vnitřního“, tedy božského Já.

678 Walter Ong, *Technologizace slova*, 65.

679 Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 99.

680 Tato tvrzení lze nalézt také v Šivasanhitě (II,24) a Hathajógapradípice (IV,100).

Tabulka 5: Weinfurterova tabulka znázorňující jemnohmotnou fyziologii i s jejími dalšími odpovídajícími aspekty. Zdroj: Karel Weinfurter, *Ohnivý keř*, 98.

**Pořadí mystických „lotosů“ v míše**

Čakra (lotos)	M í s t o	Počet plátků	Písmena na plátcích	Tatwa, vládnoucí v lotosu	Barva	Mystická figura uvnitř lotosu	Smysly a orgány spojené s lotosem
Muladhara	Míšní centrum oblasti pod genitáliemi	4	va, ša, sha, sa	Prithivi	žlutá. Plátky karmínové	čtverec	čich, nohy
Svadhista	Míšní centrum oblasti nad genitáliemi	6	ba, bha, ma, ja, ra, la	Apas	bílá. Plátky cinobrové	půlměsíc	chuť, ruce
Manipura	Míšní centrum naproti pupku	10	ďa, dha, ňa, ta, da, tha, na, dha, pa, pha,	Težas	červená. Plátky černé	trojúhelník	zrak, anus
Anahata	Míšní centrum srdeční	12	ka, kha, ga, gha, nga, cha, chha, ža, žha, nia, ta, tha	Vaju	jako kouř. Plátky cinobrové	hexagram, (dva protilehlé trojúhelníky)	hmat, genitálie
Višudha	Míšní centrum hrdla	16	a, á, i, í, u, ú, ri, ri, bu, bú, e, é, o, ó, ang, ah	Akáša	bílá. Plátky černošedé	kruh	zvuk, ústa
Adžná	Mezi obočím	2	ha, kša	Manas, (duševní síla)	bílá i na plátcích	měsíc a slunce	Mahat, Duch Svátý

Nad adžnou je na temenu hlavy Sahasrara, lotos s tisíci plátky a všemi písmenami, kde je nejvyšší sídlo Ducha a kudy vyráží plamen božství.

### Guru

Koncem devatenáctého století panovalo mezi okultisty všeobecné přesvědčení, že úspěchu v okultních vědách nelze dosáhnout bez učitele. Členy lóže *U modré hvězdy* toto přesvědčení vedlo k hledání duchovního vůdce. Weinfurter se snad také stal nakonec přímým žákem ševce Mailändera,<sup>681</sup> ale nesmírně dlouho zůstal „samoukem“. Patrně jako první v českých zemích propracoval dnes globálně rozšířenou představu guruja jako „vnitřního vůdce“, již opřel o výroky Rámakrišny a jeho žáků, zejména Vivékánandy, ale která měla oporu také v učení indického „samouka“ Ramany Maharišiho.

Weinfurter tak v českém kontextu založil tradici, podle níž není na „mystické cestě“ třeba jiného vůdce než vlastního Já, což byla myšlenka v kontextu „knižní“ kutilské spirituality neobyčejně vitální. Weinfurter ji propagoval s nebývalou horlivostí. Často se ve svých poznámkách k překládaným knihám rozhodně stavěl proti veškerým zmínkám o nutnosti zasvěcení guruem nebo takové výroky aspoň relativizoval.

Rozložení struktur náboženské profesionální odbornosti a detradicionalizace vedly k tomu, že se kromě četné okultní literatury začaly objevovat i četní „zasvěcenci“, „učitelé“ a zaručení

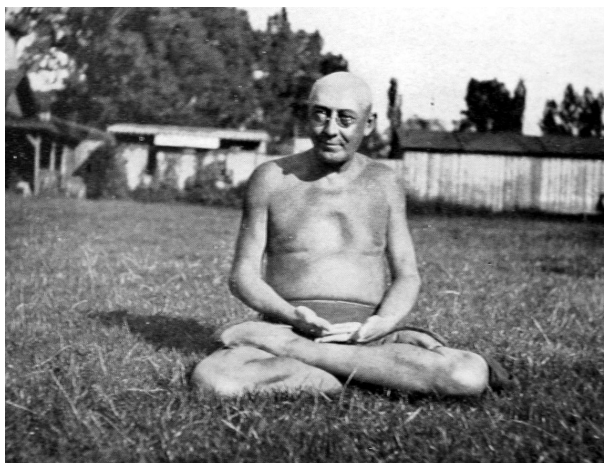
681 Josef Sanitrák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, 95-96.

„adepti“, kteří svým středostavovským posluchačům slibovali různé podoby instantní spásy, odvěké moudrosti i dokonalé zdraví a magické schopnosti, prostě vše, co slibovala také okultistická literatura. Weinfurter většinu z nich považoval za podvodníky a své čtenáře před nimi neúnavně varoval.<sup>682</sup> Pokud hovořily autoritativní indické texty o potřebě vedení guruem, ospravedlňoval to Weinfurter často tím, že v Indii není ve „věcech duchovních“ tolik podvodníků jako v Evropě.

Za těchto okolností tedy vypracoval teorii, podle které nemohl žáka do mystiky zasvětit nikdo jiný než jeho „vnitřní vůdce“ a podle níž je celý vesmír naplněn synchronicitami takovým způsobem, že každý mystik v potřebnou chvíli jakoby náhodou získá vše, co potřebuje, včetně správného vědění poskytnutého správnou knihou, jakoby náhodným střetnutím s příhodnou osobou, kontaktem se skutečným adeptem (rosekruciánem) nebo výjimečně i skutečným nalezením „vnějšího vůdce“, kterého lze poznat podle toho, že splňuje specifická kritéria.

Weinfurter pochopitelně v situaci detradicionalizace nemohl předložit kritéria guruovství založená na souladu jeho učení s autoritativními texty a jejich výklady v konkrétní učitelské posloupnosti (*parampara*). Jako guruovskou kvalifikaci proto předkládá určitý morální profil: pravý vůdce čeká, až jej žák sám požádá o vedení, nepovyšuje se, je snášenlivý ke „zbloudilým bratrům“, vystupuje prostě, je dokonale skromný a „pevně dovede uhájit pravdu, která se usídlila v jeho nitru“.<sup>683</sup>

Výraz „guru“ sice převzali okultisté z indického kontextu, ale samotná instituce zasvěcovatele byla přítomná v esoterické tradici v podobě toho, co Faivre označil termínem *mediace*. Zatímco v Indii mediaci zprostředkovává tradičně lidský guru (který je pro žáka zosobněním *ádigurua* - prvotního gurua, v tradicích jógy je to obvykle Šiva, a/nebo posledního gurua dané *sampradáji*), v esoterické tradici tomu tak nemuselo být. Jako učitelé působily nejrůznější duchovní bytosti, mezi nimiž například v gnózi zaujímal výsadní postavení *Sofia* (Moudrost)<sup>684</sup>, kterou Weinfurter identifikoval s „Kundalíní“. Esoterická tradice je úzce vázána na schopnost samostatného studia textů. Nevyhnutelné sepětí okultismu s tištěnou literaturou a jeho důsledky nemohly vést k ničemu jinému než k tomu, že se guru jako živý prostředník rozplynul a byl nahrazen knihami a, jak jinak, vyšší inteligencí a vlastním srdcem.



Ilustrace 22: Karle Weinfurter v lotosové pozici. Fotografie otištěná ve Weinfurterově *Mystickém sborníku*.

682 To jej inspirovalo kromě mnoha roztroušených výpadů proti konkrétním skupinám a jednotlivcům k sepsání knih *Nebezpečí okultismu* (1927) a *Odhalená magie* (1922).

683 Karel Weinfurter, *Nebezpečí okultismu, zápas moci světlých s temnými. Výstražný spis pro každého*, Praha, České lidové knihkupectví a antikvariát 1927, 92.

684 Petr Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha, Vyšehrad 1998, 29.



### „Indická“ křesťanská mystika

Nakolik byl tedy Weinfurter skutečně ovlivněn jógou? Přestože teoreticky stojí Weinfurterova mystika na teosoficko-alchymistickém schématu smrti a znovuzrození, v praktickém ohledu je závislá na józe. Okultisté, pokud hledali praktické prostředky naplnění svých cílů, neměli - kromě zírání do magických zrcadel, sexuální magie a opulentních magických evokací duchovních inteligencí - mnoho jiných možností než nechat se inspirovat jógou. Její výhodou bylo, že kromě propracovaných praktických technik práce s myslí (z nichž většina ani okultistům nebyla známa) disponovala i rozsáhlým pojmovým a teoretickým aparátem, který dané techniky osvětloval. Jak je vidět na Weinfurterově příkladu (ale i na magických příručkách probíraných v předchozí kapitole), obojí mohlo být úspěšně zužitkováno, byť velice osobitě. Mnohé z filosofii sánkhji a védanty se do okultismu dostalo již prostřednictvím teosofie Blavatské. Díky ní se obecně známými staly nejen pojmy jako mahátma, átman/puruša, brahma, buddhi, manas, ahankára, čakry/lotosy, atd., ale především se rozšířila představa karmanového zákona a došlo k ekvivalenci animálního magnetismu a prány.

Weinfurter vedle toho dokázal do svého systému funkčně začlenit i tantrický princip kundalíní-Šakti. Kromě toho v podrobnějším rozpracování konceptuální i praktické stránky své mystiky využíval bohatě zdrojů získaných prostřednictvím Rámakrišnovy misie, zejména knih Vivékánandových. A nakonec, sám Rámakrišna se mu stal nejen ohromným vzorem, ale také autoritou, o níž mohl opřít jak svůj zvláštní koncept guruovství, tak své lpění na křesťanské tradici.

### Weinfurter a rámakrišnovská tradice



Ilustrace 23: Brahmánandova svatyně v okrsku Belúr máthu, Kalkata. Foto autor 2006.

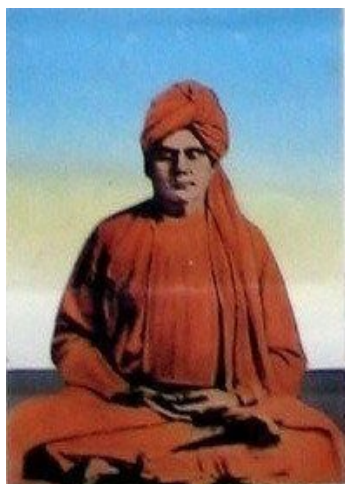
Životu a výrokům Rámakrišny byl věnován dostatek prostoru již ve Weinfurterově první knize, spisy Vivékánandovy měly významné místo v jeho překladatelské činnosti. Na počátku třicátých let pak Rámakrišnovi věnoval vcelku obsáhlou dvoudílnou publikaci, která vyšla nákladem spolku Psyché. Předkládala znovu obsáhlé uvedení do „duchovních soustav indických“, v nichž jako obvykle nechyběly Weinfurterovy ekvivalence s jeho „křesťanskou mystikou“ a odkazy na *Ohnivý*

685 Úplná anglická edice *The Gospel of Sri Ramakrishna* v překladu Svámí Nikhilánandy vyšla až roku 1942 v New



již nejméně dvě desetiletí styky s *Rámakrišnovou védánskou společností* (Ramakrishna Vedanta Society) v Kalkatě<sup>686</sup>, především se Svámím Abhedánandou.

Svámí Abhedánanda (Káli Prasád Čandra, 1866-1939) na Vivékánandovu žádost dorazil koncem září 1896 do Londýna, aby organizoval práci védánské společnosti a dával přednášky v



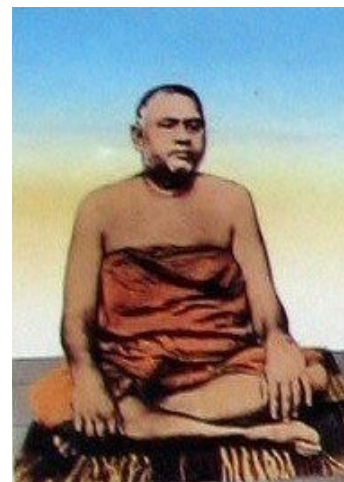
Ilustrace 25: Svámí Abhedánanda. Z materiálu *Rámakrišnova máthu*. Archiv autora.

Británii. Již v červenci 1897 se ale Abhedánanda, opět na žádost Svámí Vivékánandy, vydal do New Yorku, kde organizoval činnost *Newyorské védánské společnosti* (Vedanta Society of New York) a přednášel po celých Spojených státech. Pouze s půlroční přestávkou v roce 1906, kterou strávil v Indii, působil v USA až do roku 1921, kdy se opět vrátil

do Indie, a po několikaměsíční návštěvě Tibetu se usadil v Kalkatě, kde založil uvedenou védánskou společnost, aby měl vhodné podmínky pro dokončení své práce započaté v Británii a USA.<sup>687</sup> Weinfurter od něj získával misijní anglický tisk

(*Prabudha Bhárata* a *Udbóhan*), z něhož

čerpal při své popularizaci Rámakrišny v českých zemích.<sup>688</sup> Z těchto zdrojů patrně pocházely také rozmluvy Svámí Brahmánandy<sup>689</sup> (Rakhal Čandra Ghóš, 1863-1922; od roku 1901 do své smrti prezident Rámakrišnova máthu a misie), s jeho posluchači, které Weinfurter uveřejnil ve svém *Mystickém sborníku*.



Ilustrace 24: Svámí Brahmánanda. Z materiálu *Rámakrišnova máthu*. Archiv autora.

Yorku (Swami Tathagatananda, *Journey of the Upanishads to the West*, New York, The Vedanta Society of New York 2002, 209).

686 Tedy nikoliv přímo s ústředím Rámakrišnova máthu a misie v Belúr máthu.

687 Swami Chetananda, „Swami Abhedananda“, in: *God Lived with Them. Life Stories of Sixteen Monastic Disciples of Sri Ramakrishna*, Kolkata, Advaita Ashrama 2001, 439-483, (původní vydání Saint Louis 1997).

688 Karel Weinfurter, *Mistr Ramakrišna a jeho čení, díl I.*, Praha, Psyche 1933, 4.

689 Swami Brahmananda, „Z duchovní nauky“, in: Karel Weinfurter, *Mystický sborník*, Praha, Psyche 1936, 5-66.

### 3.3.5. Rámakrišnovská tradice v českých zemích

Karle Weinfurter se zasadil o uvedení rámakrišnovské tradice do Československa nejen prostřednictvím textů o Rámakrišnovi a krátkých rozmluv Svámí Brahmánandy, ale také překlady Vivékánandových přednášek vydávaných u Zmatlíka a Paličky. Zmatlík s Paličkou vydali kromě toho ještě *Pět stezek k nejvyšší pravdě* (1919, později ještě 1921) Vivékánandova guru-bratra (*gurubháí*) Svámí Abhedánandy v překladu Václava Šorny. Tato kniha obsahovala systematický přehled jógy v podobě nástinu významu pojmu jógy a přehledu hathajógy, rádžajógy, karmajógy, bhaktijógy a džňánajógy jako různých cest k poznání jednoty Já s Bohem, univerzálním duchem.

Abhedánanda ve svém výkladu nepřidal v zásadě nic nového k tomu, s čím na Západě prorazil Vivékánanda. Nicméně *Pět stezek* je zajímavých tím, že poslední kapitolu věnuje Abhedánanda otázce, zda byl Ježíš Kristus jóginem. Nový zákon byl standardní četbou mnichů v Baranagúr a Belúr máthu, takže mniši Rámakrišnovy misie byli s příběhem Ježíše dobře obeznámeni. Abhedánanda odpovídá na otázku po Ježíšově jóginství podobným způsobem jako František Čupr. Veškeré zdánlivé zázraky, které Ježíš činil, tvrdí Abhedánanda, byly zcela přirozenými činy objasnitelnými „vědou“ jógy. Ježíš podle něj zjevně vyvinul ve velké míře schopnosti, postoje a stavy dosažitelné jednotlivě hathajógou, karmajógou, rádžajógou, bhaktijógou a džňánajógou. Uskutečnil to samé, co celý zástup indických jóginů. Jeho následovníci, kteří byli svědky jeho zázračných činů, ale nevěděli nic o józe, uvěřili pochopitelně tomu, že je jednorozným Synem Božím<sup>690</sup>. Védántu a jógu (termíny v daném kontextu užíval zaměnitelným způsobem) proto předkládal křesťanskému publiku jako vhodnou cestu, jak Ježíše nejen hlouběji pochopit, ale jak jej následovat způsobem, který každého učiní stejně dokonalým jako byl on sám, a také jako vědeckou disciplínu, která spolehlivě otupí ostří příliš racionalistické kritiky Ježíšova zázračného příběhu.

#### 3.3.5.1. Základy védánty

Abhedánandova argumentace stojí zcela na principech vivékánandovské védánty. Ty byly v českém kontextu nejpopulárnějším způsobem vyloženy v krátkém spisku *Budoucnost duchovního člověka* (1919)<sup>691</sup>. Vivékánanda v něm předložil své pojetí védánty jako učení, které uvádí v soulad rozličné indické a evropské filosofie a vědu. Text byl proto pečlivě strukturován takovým způsobem, že každý další argument vyplýval z předchozího jako z doložené premisy. Cílem bylo prokázat nejen to, že je védánta s moderní přírodní vědou plně kompatibilní, ale také to, že disponuje navíc metodologií umožňující získat se stejnou jistotou poznání, a to za hranicí možností přírodních věd. Zatímco vědecké poznávání předmětného světa je principiálně nezavršitelné pro definitivní neobsáhnutelnost jevového světa, indická filosofie, tvrdil Vivékánanda, se vzdala tohoto

690 Svámí Abhedánanda, *Pět stezek k nejvyšší pravdě*, Praha, Zmatlík a Palička<sup>2</sup>1921, 79.

691 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, (přel. Karel Weinfurter), Praha-Letná, Zmatlík a Palička 1919.

nekonečného zápolení ve prospěch hledání podstaty, jednotky, která je základem všeho jsoucího podobným způsobem, jako je hlína základem všech hliněných hrnců.

K tomuto poslednímu základu vedl Vivékánanda své čtenáře na jedné straně analýzou předmětného jevového světa a na straně druhé analýzou poznávajícího subjektu. Z hlediska předmětu poznání dospěla podle Vivékánandy védánta k jediné látce, jež utváří vesmír, k *akáše* (éteru). Tu uvádí do rozmanitosti projevů jediná síla zvaná *prána*. „[T]olik je známo i moderní vědě“<sup>692</sup>, říká Vivékánanda. Původem *akáši*, poslední jednotkou, jejíž prostřednictvím lze poznat vše ostatní, je duch, *mahat*, všeobecná myšlenková síla. Vesmír se z tohoto pohledu jeví jako myšlenka projevující a vyvíjející se v *akáše* a *práně*.

Analýza vnímání vede přes smysly, které jsou jen nástrojem mysli (*manas*) a rozumu (*buddhi*), k nehybnému svědkovi (*sákšin*), který je podmínkou toho, aby se jakýkoliv smyslový podnět mohl vůbec stát vědomým (jak bylo popsáno výše v kapitole Tichá koncentrace: základní technika české školy křesťanské mystiky). Protože tato neproměnlivá podstata je stejně jednoduchá (dále nerozložitelná) a tedy nezničitelná jako „vesmírná mysl“, jsou obě identické, říká Vivékánanda.<sup>693</sup>

Jak dochází k tomu, že se tento neproměnlivý svědek identifikuje s tím, co se neustále proměňuje (tělo, mysl, rozum), vysvětluje Vivékánanda pomocí advaita védánského konceptu překrytí (*adhjása*) a použitím tradiční metafory. Chyba, k níž dochází, vnímáme-li místo provazu hada, spočívá v tom, že skutečný předmět úsudku, provaz, je překryt dojemem, který vzniká z jiného zdroje. Dokud tu byl had, nebyl poznán provaz, i když provaz tvořil základ pro dojem hada. Když je správně poznán provaz, mizí i had, který provaz překrýval. A tak člověk je duchem, tělem atd. a vším, co je za tím, ale nikoliv tím vším najednou. Kdo vidí jen tělo, nevidí duši, která je za ním, a kdo vidí duši, tomu mizí i tělo. Podobně je to i s celým vesmírem.

„Když nastane pravé poznání, shledává člověk, že tu nejsou dva [já a ty, vlna a moře], nýbrž jen jeden. Člověk pak pozná, že jest vesmírem sám. [...] Proto jest jeden Atman<sup>694</sup>, jedno já věčné čisté, věčné dokonalé, neproměnlivé a neproměnitelné. Nikdy se nezměnilo a veškeré mnohé rozmanitosti jsou jenom zjevy v onom jediném bytí.“<sup>695</sup>

Zdání vzniká překrytím skutečnosti jménem a tvarem, nebo „jak říkáte v Evropě“, časem, prostorem a příčinností, jež jsou „zevní stránkou Jediného, Nekonečného“<sup>696</sup>. A tak, z jednoho úhlu pohledu, je svět jedním mořem téže hmoty v různých formách, v neustálém pohybu. Z jiného hlediska se jeví jako moře myšlenky, a ze stanoviska opravdového vědění je to „čisté, nezměnitelné a nesmrtelné, absolutní bytí“<sup>697</sup>.

692 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 9.

693 A protože, co je složeno, existuje k užítku jiného (*sangháta parárthatvát*), říká Íšvarakršna (*Sáňkhjakáriká* 27).

694 „Duch boží, také božská jiskra v člověku“, poznamenává Weinfurterův komentář (Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 22).

695 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 21-22.

696 *Ibid.*, 22.

697 *Ibid.*, 23.

S tímto poznáním zaniká představa života a smrti, pekla a nebes. Není smrti a není kam jít po smrti, když já je všudypřítomné. Ale jelikož je svět také masou hmoty o s různou intenzitou vibrací, existuje paralelně s námi mnoho bytostí a světů, jež nemůžeme vnímat a které nemohou vnímat nás. Stačí změnit vibrační intenzitu vlastní mysli a tento svět se i se mnou změní. Tak se někteří dívají na svět jako na nebe a sedí u božího trůnu, protože po smrti nabyli vidění toho, „co žije v jejich duchu“<sup>698</sup>. To připomíná teosofické pojetí posmrtných stavů, které zastával i Weinfurter. Vskutku, zejména v Čennai byla aspoň část následovníků Rámakrišny ochotna k bližší spolupráci s Teosofickou společností, což ovšem Vivékánanda rezolutně odmítal.<sup>699</sup>

Na rozdíl od okultistů také zastával radikálnější nedvojné stanovisko, takže veškeré sféry s ďábli a reinkarnacemi považoval za „dětské bajky“, protože dokonalý člověk „shledává, že vpravdě jest všudypřítomný, že čas je v něm, že veškerá nebesa jsou v něm, [...], že všichni ti bohové, kterým se člověk již od počátku klaněl, existují v něm“<sup>700</sup>.

Jako někdo, kdo přicházel z indického prostředí musel Vivékánanda také vyjasňovat četná nedorozumění, která způsobovala jisté obavy ohledně přijetí ideálů védánty. Proto se v *Budoucnosti duchovního člověka* věnoval otázce, jak je možné, aby člověk uskutečnil dokonalé poznání v pojetí védánty, stal se „žijícím volným“ (*dživanmukta*), a přitom nadále pobýval ve fyzickém těle, jak je možné, aby člověk, který pozbyl veškerou identifikaci s tělem a náklonnost k předmětům smyslů i ostatním lidem, šířil skutečnou lásku?

Člověk dosahuje stavu dživanmukty prostřednictvím vědění, které má podobu přímého poznání, nikoli intelektuálních hříček a logických klíčků, k nimž si Vivékánanda časem osvojil jistý odpor pod vlivem Rámakrišny. Dživanmukta proto nemá potřebu nějakých teorií a náboženství. To, co jej udržuje při životě přestože nabyl dokonalého poznání, jsou plody jeho minulých činů, karmany, které se musí takřikajíc dopotřebovat. Všechna tato zbytková hnací síla se ale u dživanmukti vyznačuje (morální) dobrotou, protože „[d]okud nevychvél popud zlé síly a dokud nejsou naprosto zničeny minulé nečistoty, není člověku možno poznati pravdy a v sobě ji uskutečniti“<sup>701</sup>. Jenom v tomto stavu člověk doopravdy miluje, neboť předmětem jeho lásky není nějaká nepatrná smrtelná bytost, ale „skutečný Bůh“<sup>702</sup>. Ve chvíli, kdy tohoto stavu dosáhneme, proto nebudeme hledět posměšně na ubožáky v neštěstí a omylu, nebudeme pomýšlet na žárlivost a trest, říká Vivékánanda. Neboť pro toho, kdo je dobrý, mizí veškeré zlo a místo vysílání žárlivosti a nenávisti všude vidí jen boha a oblažuje jej horoucí láskou.

Byl to zejména tento ideál dokonalosti, jednoty s univerzálním duchem a nekonečné lásky, co mělo umožnit Západu duchovní regeneraci. Vivékánanda se vnímal jako posel, který tento ideál

698 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 26.

699 Narasingha P. Sil, „Vivekánanda's Rāmākṛṣṇa...“, 53.

700 Ibid., 27.

701 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 33.

702 Ibid., 35.

asketů a mnichů vynáší na světlo a činí z něj „všeobecný majetek lidstva“.<sup>703</sup>

### 3.3.5.2. Praktická védánta: jóga

Zatímco relativně nevýznamná publikace *Budoucnost duchovního člověka* prezentovala velmi populární formou Svámího pojetí védánty, dvě další Weinfurterem přeložené knihy patřily k tomu nejvýznamnějšímu, co Vivékánanda na Západě přednesl a vydal. Jak jeho *Rádžajóga* (1924 a 1925)<sup>704</sup>, tak *Karmajóga*<sup>705</sup> (1920)<sup>706</sup> byly prakticky orientované, a proto pro okultisty velice přitažlivé. *Rádžajóga* prezentovala védántu jako náboženství přímé zkušenosti dosažené metodickým a vědeckým způsobem včetně metody získání magických sil, resp. *siddhi*, a uváděla systematický postup cvičení s jeho teoretickým zdůvodněním. Druhý díl *Rádžajógy* (1925) byl překladem a výkladem *Jógasúter*, takže navíc legitimizoval celou tuto „vědu“ odkazem na starověký zdroj.

*Karmajóga* zase obsáhle zdůvodňovala zákon příčiny a následku a popisovala „vědecky“ založenou strategii jednání, které nebude plodit další důsledky a povede přímo k poznání absolutna a sjednocení s ním. *Karmajóga* kromě toho předkládala ideál nesobeckého jednání pro blaho lidstva jako přímý prostředek dosažení konečného cíle. Obě knihy rezonovaly s tím, co hledali, částečně učili a někdy i praktikovali teosofové a jiní okultisté, byť v některých bodech se Vivékánanda s okultisty i zásadně rozcházel.

#### Rádžajóga

Vivékánanda prezentoval rádžajógu jako univerzální vědeckou disciplínu, která je schopná vysvětlit veškeré „zdanlivě“ nadpřirozené, okultní jevy a která poskytuje systematickou metodu k ovládnutí skrytých přírodních sil. Rádžajóga byla strategií asimilace všech ostatních náboženství, protože poskytovala výkladový rámec pro všechny druhy zázraků a proroctví: kdokoliv přišel s hodnotnou (to znamená zkušenostně založenou) náboženskou naukou, s proroctvími, zkrocením přírodních živlů, léčením, apod., dokázal to díky tomu, že nevědomky vyvinul síly, na jejichž ovládnutí jóginí pracují systematicky.<sup>707</sup>

V *Rádžajóze* Vivékánanda důsledně zvědečtil náboženství, aby se postavil na jeho stranu proti vědě, ale zároveň na stranu vědy nebo osvícenské kritiky proti „pověře“. Ve Vivékánandově

703 Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, 37-38.

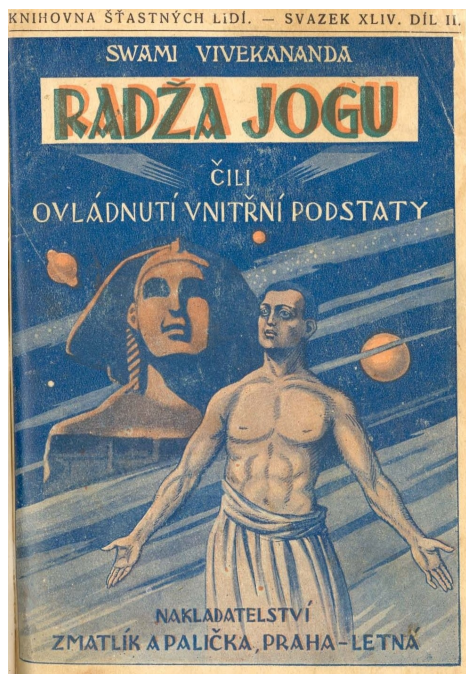
704 Swami Vivekananda, *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty I a II*, Praha, Zmatlík a Palička 1924 a 1925 (přel. K. Weinfurter).

705 Pro přehlednost používám překlady anglických titulů obou publikací. V poznámkách samozřejmě ponechávám přesné názvy originálů i Weinfurterových překladů.

706 Swami Vivekananda, *Karma yoga. Cesta k dokonalosti skutky*, (přel. K. Weinfurter), Praha – Letná, Zmatlík a Palička 1921 (2. vyd), první vydání 1920. Anglická *Karma-Yoga* a *Raja-Yoga* byly mezi úplně prvními Svámího knihami vydanými v New Yorku v únoru 1896 (Swami Tathagatananda, *The Vedanta Society of New York*, New York, The Vedanta Society of New York 2000, 94).

707 Swami Vivekananda, *Jogická filosofie [Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty I]*, (přel. K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1924, 46.

zjednodušeném chápání znamenala věda zkušenost. Platnost jejích tvrzení podle něj vyplývala z toho, že byla založena na zkušenosti, kterou lze za stejných podmínek přesně reprodukovat. Náboženství se zdánlivě zakládá na slepé víře v řady neověřitelných nauk,<sup>708</sup> ale ve skutečnosti tomu tak není. Pověra je prostou neověřenou vírou a mnoho lidí žije spíše pověrou než



*Ilustrace 26: Okultismus a celý dobový mediální průmysl byly tak pevně svázány s textem, že jediný obrázek byl mnohdy pouze na přebalu knihy. Archiv autora.*

náboženstvím, tvrdil Vivékánanda. Ale v samém svém základu spočívá náboženství na univerzální zkušenosti stejně ověřitelné jako jsou zkušenosti zakládající vědu.<sup>709</sup> Odlišné jsou metody a dosah ověřitelných tvrzení. Náboženství je vědě nadřazeno, protože náboženská zkušenost vede člověka za hranici omezení daných tělesnými smysly k poznání univerzálního základu a zákona vesmíru, k univerzální prapříčině, kterou je jeden absolutní bůh.

Důvod, proč je skutečná náboženská zkušenost tak vzácná spočívá v tom, že naše smysly a mysl jsou přirozeně obráceny ke smyslovým předmětům, nikoliv k tomu, co veškeré smyslové poznání zakládá. *Sákšin*, podmínka jakékoliv poznávací aktivity vůbec, je dostupná jen sebezpozorování, odvrácení poznávací aktivity od předmětu a její zaměření na sebe sama. Taková činnost je výrazně anti-

intuitivní a pro neškolenou mysl téměř neuskutečnitelná. Rádžajóga je podle Vivékánandy prostředkem, který ale tuto anti-intuitivní operaci činí možnou.

Rádžajóga, podobně jako okultistické bádání, je cestou k „poznání nadsmyslna“. Je však třeba uznat, že Vivékánandova zdůvodnění opřená o slušnou znalost evropské i indické filosofie byla poněkud jasnější a systematičtější než okultistická. Vivékánandu ovšem strategie mocensky podřízeného diskursu (subalternity) vedla k dalšímu kroku, v němž asimiloval dominantní diskursy: všechna náboženství podle něj v důsledku všem společné zakládající zkušenosti sice obsahují zrnka „odvěké moudrosti“, ale hinduismus (nebo jóga nebo védánta) stále disponuje jak „odvěkou moudrostí“ tak spolehlivými prostředky k jejímu opakovanému úplnému poznání a ověření na úrovni zakládajícího aktu náboženské zkušenosti. Zatímco Západ může Východu pomoci na nohy po materiální stránce prostřednictvím své materiální vědy, Indie může Západu pomoci k duchovní regeneraci, a to způsobem, jakým to nedokáže ani žádný okultismus ani žádné církevní náboženství.

### ***Rádžajóga: ovládnutí vnitřní podstaty a asimilace okultismu***

Tak jako okultisté i Vivékánanda prezentuje osmidílnou jógu (*aštánga jóga*) jako prostředek

<sup>708</sup> Swami Vivekananda, *Jogická filosofie*, 5.

<sup>709</sup> Ibid., 6.



ovládnutí sebe sama i vesmíru. V první řadě v ní jde o ovládnutí tělesnosti. Zatímco „[u] většiny lidí je duch úplně ovládnán tělem“<sup>710</sup>, a je tedy pod vládou zvířecích pudů a instinktů, jógin začíná svou sádhanu ovládnutím těla, aby postupně ovládl jemnější a jemnější složky osobnosti. Nakonec ovládne celou svou vnitřní podstatu, a tím zprostředkovaně celý vesmír.<sup>711</sup> To je možné díky tomu, že veškeré složky lidské osobnosti, ať psychické nebo fyzické, jsou hmotné (tj. jsou projevem prakrti), byť různě jemné a hrubé, říká Vivékánanda. Jen *puruša* je nehmotný.

Předpokladem úspěchu v sádhane je samozřejmě zvládnutí etických a náboženských předpisů (*jama a nijama*) a meditační polohy, která drží páteř pevnou a rovnou (*ásana*).

*Pránájáma* je pak prostředkem očisty *nádi* a ovládnutí psychických sil.

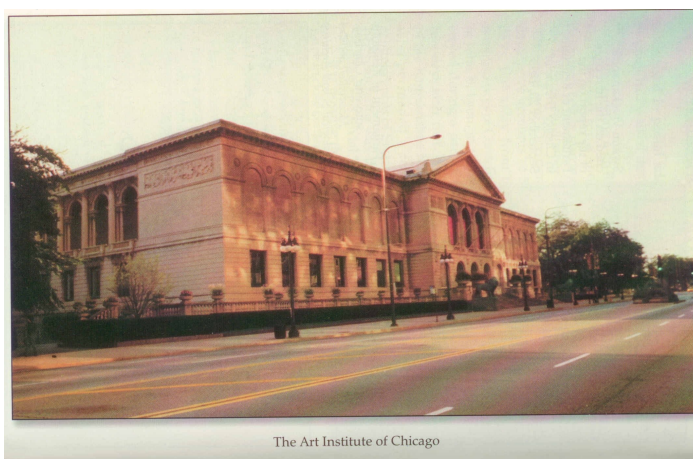
*Pránu* Vivékánanda popisuje jako univerzální životní sílu, jíž je celý vesmír proniknut a propojen. „Vědecká“ jógická metoda pracuje s předpokladem, že prostřednictvím kontroly dechu lze ovládnout pránu oživující lidské tělo.

Protože prána lidského těla je částí prány pronikající celý vesmír, lze pránájámou ovládnout celý vesmír<sup>712</sup> - „pohnout

sluncem“, předávat svou vůli ostatním, léčit nemoci. Ale lidé, kteří ovládli svou pránu jsou též velkými (náboženskými a politickými) vůdci. A naopak, je-li někdo nadán vůdcovskými kvalitami či schopností magnetického uzdravování, je to proto, že, byť nevědomky, ovládl svou vlastní *pránu*.<sup>713</sup>

*Pránu* lze kromě pránájámy ovládat také koncentrací. Koncentrace jakoby vyladuje lidskou mysl na různé úrovně pránického chvění, které představují různé paralelní pláňe jevového světa. Tak umožňuje koncentrace mimosmyslové vnímání, a nejvyšší stupeň jógické koncentrace, *samádhi*, zprostředkovává poznání samotného materiálu, z něhož je vesmír vystaven.<sup>714</sup> Tak je pránájámě podřízena nejen veškerá duchovní věda, ale také veškerá věda „hmotná“: co jiného pohybuje parním strojem, čím jiným jsou výboje elektrické energie, než působící pránou? táže se Vivékánanda.<sup>715</sup>

Na úrovni fyzické ztotožňuje Vivékánanda pránu s nervovou energií, „elektřinou, která



Ilustrace 27: Budova, v níž Vivékánanda v roce 1893 poprvé hromadně oslovil a oslnil západní publikum. Zdroj: Swami Tathagatananda, *The Vedanta Society of New York*.

710 Swami Vivekananda, *Jógická filosofie* 12.

711 Ibid., 12.

712 Ibid., 29-30.

713 Ibid., 30, 35-36, 39.

714 Ibid., 39.

715 Ibid., 40.

proudí nervy“. Cílem jógina je ovládnout tuto energii vyšším způsobem, než to činí věda. Věda a technika dokáže nabitým částicím nařídít proudit elektrickým vedením, jógin jim dokáže nařídít proudit kdekoliv. Elektrickým vedením lidského těla jsou nervy a jimi se pohybující prána přenáší informace mezi tělesnými a smyslovými orgány a mozkem. Dokud existuje toto spojení, je člověk vázán ke svému tělu a není schopen mimosmyslového vnímání. Když se jóginovi podaří přerušit toto spojení a podřídí tok nervové elektřiny zcela vlastní vůli, zbaví své poznávací schopnosti závislosti na smyslových datech. K tomu dojde ve chvíli probuzení *kundalíní*, díky němuž vyschne tok prány v nádech *idě* a *pingale* a veškerá energie začne proudit středním kanálem *sušumnou*. K probuzení kundalíní dochází v důsledku rytmického dýchání, které usměřňuje všechny molekuly v těle k jednosměrnému pohybu, takže tělo se stává jednou velikou baterií a směr pohybu vybuzené elektřiny je podřízen jóginově vůli. Veškeré poznání odehrává se nyní „v prostoru duševním [čittákáša, resp. čitta akáša]. A když dostoupila [kundalíní] na konec průchodu, jenž vede do mozku, vzniká chápání bezpředmětné, které se děje v prostoru vědomostí [čidákáša, resp. čit akáša]“<sup>716</sup> a jógin se zcela zbavuje pout hmoty.<sup>717</sup>

„Mysl vytvořila tuto síť nervové soustavy a musí ji zrušit, aby nepotřebovala drátů, jimiž musí působiti. Když to je vykonáno, vrátí se nám zase veškerá naše moudrost – nebude již tělesného otroctví – a proto je tak důležitou, abyste dovedli zmíněnou Sušumnu ovládati.“<sup>718</sup>

Pak samozřejmě lidská moc nad vesmírem nezná žádné omezení, protože veškerá kosmická prána je poslušna jóginovy vůle. Mysl se zároveň stává myslí nadvědomou a poznání jí dostupné přesahuje smysly a veškerou obrazotvornost. Postupným směřováním kundalíní směrem vzhůru po jednotlivých čakrách se odkrývá jakoby vrstva za vrstvou uspořádání vesmíru, až nakonec jógin dospívá k přímému poznání poslední příčiny.<sup>719</sup> Probuzení kundalíní je to samé jako zakládající náboženská zkušenost, jak patrně od Vivékánandy věděl i Weinfurter. Způsoby jejího probuzení jsou v zásadě tři: láska k bohu, milost dokonalých mudrců, nebo síla analyzující vůle filosofa.<sup>720</sup>

### **Praxe**

Protože nástrojem probuzení kundalíní jsou pránájáma a koncentrace, je třeba prakticky zvládnout jógické techniky *pránájámy* a odtažení (*pratjáhára*), koncentrace (*dhárana*) a meditace (*dhjána*). Nestačí, říká Vivékánanda, říci dítěti: „nepokradeš“, a očekávat pozitivní výsledek, neřekne-li se mu, jak to má učinit. Jóga ale, pokračuje, předepisuje způsob, jak odpoutat mysl od předmětu žádosti, jež ji jinak vedou k závisti, píše a sobectví, a jak ji přivést pod vládu vůle.

<sup>716</sup> Zatímco, když jogi čte cizí myšlenky apod., vidí je v „prostoru duševním“ nebo spíše mentálním (čittákáša, resp. čitta akáša) (Swami Vivekananda, *Jogická filosofie*, 43; *CWSV* I, 162).

<sup>717</sup> Toto vysvětlení je natolik v souladu s teosofickým myšlením, že pro Durgu Prasáda nepředstavovalo problém Vivékánandu v této souvislosti podrobně parafrázovat (Durga Prasad, *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*, (přeložil T. J.) Klatovy, Cyrill M. Höschl 1918, 39).

<sup>718</sup> Swami Vivekananda, *Jogická filosofie*, 44.

<sup>719</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>720</sup> Swami Vivekananda, *Jogická filosofie*, 46.



Dokud mysl následuje každý předmět touhy jako opilá opice, není možné ji vůlí ovládnout. Její odtažení od předmětů smyslů sedě v meditační poloze je cílem *pratjáháry*, která tak umožňuje její následné uklidnění a ovládnutí. Následuje *dhárana*, zaměření pozornosti na konkrétní část těla, do níž se umisťují jisté vizualizace. To vyžaduje pevnou každodenní praxi, což je jeden z důvodů, proč Vivékánanda varuje před tékáním, povrchním studiem mnoha nauk, a doporučuje intenzivní zaměření na jedinou praxi a její usilovné provádění. Jen tak lze podle něj dosáhnout skutečného úspěchu.

František Čupr tvrdil, že narozdíl od křesťana, který věří, Ind ví, proč jednat mravně. Jóga byla pro Vivékánandu nejen nástrojem ovládnutí vůle, ale také prostředkem k dosažení poznání, které nutnost ovládnout vůli a vlastní touhy, požadavek naprosté nesobeckosti, zdůvodňuje.

Základ veškeré morálky podle Vivékánandy spočívá mimo dosah rozumu. Proto k němu nemá přístup věda, ale pouze náboženská zkušenost, resp. jóga. Nesobeckost je podle něj základem veškeré náboženské morálky, ovšem zdůvodnit ji pragmaticky není možné. *Samádhi*, k němuž ale vede systematickým způsobem jógová disciplína, je „nadvědomým“ a nad-rozumovým stavem, v němž lze zdůvodnění nesobectví nalézt. Člověk, který vstoupil do samádhi, „byl-li při svém vstupu největším pošetilcem, vychází z onoho stavu jako mudrc“<sup>721</sup>.

Všichni náboženští vůdci lidstva podle Vivékánandy nějakým způsobem dosáhli stavu samádhi a v tomto stavu si osvojili univerzální ideu nesobectví. Dosažení stavu samádhi u nich většinou ale nebylo výsledkem systematického volního úsilí, ale náhody. To je vedlo k představě, že poznání jehož se jim dostalo pochází z nějakého vnějšího zdroje – od andělů, boha atd. Nevěděli, že pochází z jejich vlastního nitra, od jejich skutečného Já. Podlehli mnoha pověrám, které se přidružily k několika pravdivým ideám, a vyústily do náboženského fanatismu a násilí. Proto je třeba do oblasti nadvědomí vstupovat „vědeckou“ cestou ověřenou zkušeností zástupců, které ji prošlapaly a své zkušenosti zaznamenaly. Jediní, kdo toto učinili, byli indiští jóginí, tvrdí Vivékánanda.

Samádhi je zdrojem nad-rozumového, ale nikoliv proti-rozumového poznání, zdůrazňoval Vivékánanda. Proto cokoliv je v náboženství protirozumové, cokoliv je výrazem fanatismu, je třeba odmítnout. Stav nevědomí, vědomí a nadvědomí nejsou projevy tří odlišných myslí, ale třemi stavy mysli jediné. Jako se rozum vyvíjí z pudu, vyvíjí se z rozumu „vědomí nadsmyslné“, které může rozum doplnit, ale nemůže mu protiřečit.

Dospět stavu samádhi je možno každému člověku prostřednictvím meditace (*dhjána*). Co víc, být skutečně věřící znamená znát samádhi, bez zkušenosti je jen slepá víra, která vždy hrozí pověrou a fanatismem. Meditace (*dhjána*) je pokračováním *dhárany*, je to stav, v němž je mysl schopná ke zvolenému bodu zaměřené pozornosti „přitékati nepřetržitým proudem“<sup>722</sup>. Podle

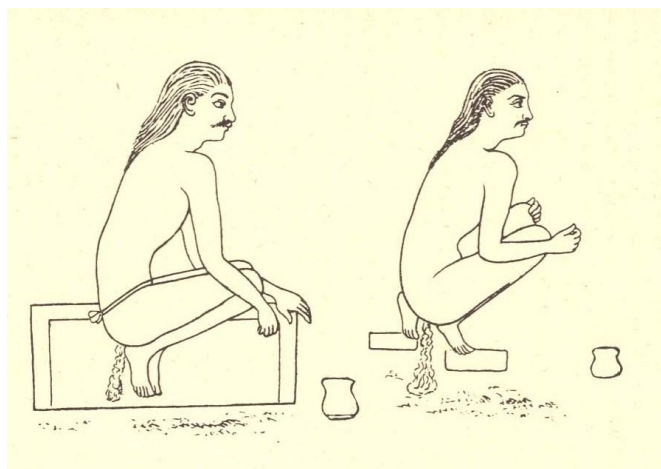
721 Swami Vivekananda, *Jogická filosofie*, 62.

722 Ibid., 68.

védánty je každý obraz myslí složen ze tří elementů, mezi nimiž běžně nejsme schopni rozlišovat. Jsou to zvuk (*šabda*), význam (*artha*) a vědění (*džňána*). Je-li meditující mysl schopna tyto elementy rozlišit, a navíc se zaměřit pouze na element významu, dovede pak vše ovládnout. Když takto vytrénovanou mysl vedeme od soustředění na hrubé předměty k předmětům stále jemnějším, stane se postupně bezpředmětnou, což znamená, že bude vnímat podstatu sebe sama, že *sáksin* (*draštr/puruša*) si uvědomí svou vlastní podobu a nenechá se mást jménem a tvarem. Jógín, který toho dosáhl, svou mysl dokonale ovládl a díky tomu získal všechny nadpřirozené schopnosti (*siddhi*). Pokud podlehe pokušení je používat, jeho další pokrok bude zmařen. Pokud posledního pokušení odolá, definitivního ustání myšlenkové činnosti je dosaženo a jógín je tak sjednocen s absolutním základem veškerého bytí.

### Karmajóga

Jestliže Vivékánandova Rádžajóga předkládala „vědeckou“ metodu ovládnutí a poznání vesmíru prostřednictvím ovládnutí prány, *karmajóga* nabízela systematickou metodu poznání a ovládnutí vesmírného zákona příčiny a účinku v aplikaci na lidské jednání. Stejně jako v rádžajóze bylo třeba zbavit vědomí všech individuálních obsahů a vyplnit jej pouze sebou samým, i karmajóga vyžaduje



*Ilustrace 28: Byl český autoři se popisům pročišťovacích technik vyhýbali, sám Richard Schmidt uveřejnil v práci Fakire und Fakirtum..., z které Weinfurter i Griese čerpali informace i obrazový materiál, i tento náčrt techniky basti a dalších technik šatkarana. Pročišťovacím technikám se věnoval v kapitole o předpisech nijama.*

radikální *sebezapření* (self-sacrifice, self-abnegation). Naprostá nezištnost (unselfishness) je jedinou cestou vedoucí ke svobodě, tvrdil Vivékánanda. Karmajógin nepotřebuje ani víru v Boha, ani žádnou jinou teorii – potřebuje jen správně jednat.<sup>723</sup> Karmajóze byly věnovány jedny z prvních Vivékánandových přednášek, což, ať díky náhodě nebo záměrně, byla dobrá volba. Pokud teosofové získali z indických spisů něco praktického, byla to nějaká forma karmajógy. Besantová ji v *Odvěké moudrosti* popsala jako zákon oběti.

Jak naznačilo i Grieseho zpracování, pokusy o praktickou rádžajógu nebo hathajógu zůstávaly podřízeny logice specificky okultistických cvičení rozvoje vůle nebo jim podobných. Původnímu smyslu meditačních technik se poněkud přiblížil Weinfurter, který ovšem, stejně jako teosofové, nikdy neakceptoval radikální požadavek překonání osobní individuality, jenž je v základu jóg i advaitové védánty. I Weinfurter se nejvíce poučil z karmajógy, která mu poskytla

<sup>723</sup> CWSVI, 111; Swami Vivekananda, *Karma yoga. Cesta k dokonalosti skutky*, (přel. K. Weinfurter), Praha – Letná, Zmatlík a Palička<sup>2</sup>1921 (první vydání 1920), 94.

zdůvodnění možnosti vést „mnišský“ život bez askeze v běžném povolání. Četné zmínky v okultistické literatuře dosvědčují, že systematické cvičení hathajógových ásan a pránájámy bylo naprosto výjimečné. Nejen proto, že kvalitní instruktivní literatura prakticky neexistovala, ale také proto, že hathajógové „zkrouceniny“ neodpovídaly soudobé představě zdraví a krásy a vzbuzovaly nedůvěru, jakou dnes stále ještě budí techniky pročišťování nosu a úst (*néti*), žaludku (*dhauti*) a střev (*basti* aj.), o kterých se ve Vivékánandově době a později u nás téměř nepsalo. „Cesta dokonalosti skutky“, jak zní podtitul Weinfurterova překladu Vivékánandovy *Karmajógy*, naopak představovala praktickou cestu, která nijak nenarušovala každodenní povolání, nevyžadovala ani celibát ani vyhrazený čas ke cvičení a byla dokonale v souladu s filantropickým smýšlením okultistů.

Vivékánanda této poptávce vyšel vstříc snad také díky jisté znalosti amerického publika, především však díky své vlastní zkušenosti a své orientaci na vyšší vrstvu bhadrulóku<sup>724</sup> (viz kapitola Vivékánanda a transformace tradice v koloniálních podmínkách). V *Karmajóze* výraznějším způsobem než kdekoliv jinde vyzvedl stav hospodáře a postavil jej na roveň stavu sannjásina. Nikde jinde takovým způsobem neglorifikoval strategii poznání boha a dosažení osvobození prostřednictvím vykonávání každodenních povinností a zhodnocování veškerých zkušeností všedního života, včetně života smyslového.

Ideální hospodář Vivékánandovy *Karmajógy* dosahuje veškerého poznání i *siddhi* v míře rovnocenné tomu, čeho dosahuje sannjásin. Sannjásin se světa zcela vzdal, protože poznal marnost veškerého jednání v něm. Hospodář vykonává všechny aktivity ve světě, aby si tuto marnost uvědomil. Hospodář je páteří společnosti, pro ni produkuje bohatství, její prospěch je jeho údělem. Pokud tento úděl vykonává, aniž by očekával sebemenší odměnu, proráží pouta činů a dosahuje úplné svobody. Sannjásin dosahuje v ústraní klidu a nenechá se rušit ruchem tohoto světa. Hospodář vše vykonává s tak dokonalou nepřipoutaností, že nakonec dochází dokonalého klidu i uprostřed plné vřavy života. Sannjásinem je pouze ten, kdo ze své mysli vykořenil veškeré pomýšlení na krásu, bohatství, potěšení.<sup>725</sup> Sannjásin se společnosti straní; skutečný hospodář je nedotčen



*Ilustrace 29: Pohled na Vivékánandovi zasvěcenou svatyni v okrsku Rámakrišnova chrámu v Belúr máthu, Kalkata. V souladu s rezervovaným postojem Vivékánandy k uctívání konkrétních božstev je vrchní patro svatyně zasvěceno pranavě (Óm). Foto autor 2006.*

<sup>724</sup> Nutno podotknout, že částečně tento posun učinil již Rámakrišna ve vztahu ke svým příznivcům z řad ženatých úředníků.

<sup>725</sup> „Když chceš být otcem rodiny, tu nechť jest tvůj život obětí k dobru jiných a zvolíš-li si cestu odříkání, nevěšmej si krásy, ani peněz ani moci. Každý jest velikým na svém místě, ale povinnost jednoho není povinností druhého.“ (Swami Vivekananda, *Karma yoga*, 30-31).

veškerým utrpením, ať dlí kdekoliv uprostřed společnosti.

Co znamená správně jednat? Vykonávat, co je třeba vykonat, v případě hospodáře hromadit bohatství a podporovat z něj své rodiče, ženu, děti, ale také všechny potřebné, ovšem bez očekávání jakéhokoliv vděku, bez očekávání toho, že bychom někdy mohli svět zbavit utrpení. Svět pohání věčný boj a soupeření, kdyby to ustalo, ustane i sám život. Vize uskutečnění rovnosti ve světě podmíněnosti jsou pohádkami pro děti, říká Vivékánanda. Přesto je ona touha po svobodě a rovnosti oprávněnou, neboť cesta k ní existuje.

„Skutečným důvodem existence přírody jest vychování duše. Jiného významu příroda nemá. Jest zde proto, poněvadž duše musí dosáhnouti poznání, aby se poznáním osvobodila.“<sup>726</sup>

Utrpení je všude, kde je představa „já“ a „moje“. V tomto světě člověku nepatří ani jediné vlastní nadechnutí. Kdo to pochopí a veškerou svou práci obětuje bohu, ten pocítí nejvyšší klid, byť by stál uprostřed bitevního pole, takový člověk bude věčně svobodný, říká Vivékánanda.

Co je tato svoboda? Je to absence utrpení, které je nevyhnutelně všude tam, kde je také štěstí. Veškeré jednání zanechává v mysli jednajícího stopy jako vlny na písčitém břehu moře a vytváří tak náklonnost (*sanskára*) k vlastnímu opakování, zvyk. Svobodná vůle v podmíněném světě jevů je protimluv, neboť zde je vše řízeno zákonem. Každý karman plodí své následky. Jedině usilovnou touhou jednat dobře se vyhladí neblahé náklonnosti a upevní zvyk jednat ve prospěch ostatních. Ovšem i každý dobrý čin nese nevyhnutelně příměs zla, jednomu pomáhá, druhému ubližuje. Jediný způsob, jak uniknout působení činů, je vzdát se i těch dobrých.<sup>727</sup> K veškeré činnosti je třeba přistupovat s postojem nezaujatého svědka, pak úspěch i neúspěch nechává mysl nepohnutou. To je třeba poznat, ale zejména je třeba se tomu učit praxí. Teprve náš „vnitřní učitel“<sup>728</sup> vyjasní vše, co nám předal ten vnější.

Povahu připoutanosti v tomto světě nesvobody lidské vůle řeší Vivékánanda advaitovou interpretací humovského a schopenaheurovsko-kantovského pojetí zákonodárství přírody. Čím je kauzalita jiným než asociací opakovaně souběžně zakoušených událostí? Filosofická tradice *njája* to nazývá *vjápti*<sup>729</sup>.

„Když vidíme, že nějaká událost následuje za druhou, anebo že někdy se obě stanou současně, předpokládáme pak, že se to vždycky tak děje. Řada výjevů spojuje se s v našem duchu v jakýsi neproměnlivý pořad, [...] . Myšlenka

726 Swami Vivekananda, *Karma yoga*, 38; *CWSV I*, 57. *Pradhánasja pravrttih puruša-nimókša-nimittam* – prakti se pohybuje, aby mohl být puruša vysvobozen, říká Íšvarakršna (*Sánkhjakáriká* 57). Dělá to navíc nevědomě tak, jako kráva nevědomě produkuje mléko pro další generaci, a ve chvíli, kdy puruša poznává svoji pravou přirozenost, ustává ve své činnosti tak, jako tanečnice končí, když předvedla svůj tanec (viz *Sánkhjakáriká* 59).

727 Karma utváří naši povahu a náš osud. Máme-li vyvinout svobodnou vůli a být zodpovědni za své činy, musíme proto poznat povahu činu (*karman*) a správně jednat na základě toho (*karmajóga*).

728 Swami Vivekananda, *Karma yoga*, 74.

729 Stálé spojení středního členu a propozice, na němž je založen sylogismus podle *njáji*: Propozice (*pratidžhá*) (na kopci hoří) je pravdivá, protože je patrné tvrzení obsažené ve středním členu sylogismu (*linga* či *hétu*) (na kopci je kouř), neboť ve zkušenosti je mezi kouřem a ohněm stálé spojení (*vjápti*) – kdekoliv je kouř, je také oheň, tak jako v kamnech (*upanajana*; dává argumentu stálé spojení dohromady s příkladem), a tento kopec je zhalen kouřem, který je vždy přítomen tam, kde je oheň (*nigamana*). Proto na kopci hoří (*nigamana*). Stručně k *njájové* logice viz Chandradhar Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass 2003, 191-210.

nebo podle naší psychologie vlna, která se vytvoří v substanci duše [mind-stuff, čitta]<sup>730</sup>, vyvolá vždycky mnoho podobných myšlenek nebo vln. [...] [Z]ákon spjitosti a příčinnost jest jenom částí tohoto zákona ...<sup>731</sup>

Proto podle Vivékánandy není zákonitost vlastní přírodě (ve smyslu objektivní skutečnosti), je metodou, jejímž prostřednictvím naše mysl uchopuje předměty. Předměty jsou fenomény jevového světa, překrytím (*adhjása*) skutečnosti jménem a tvarem. Jevový svět, „tento vesmír“, je podřízen zákonu. Ale skutečnost, která je jím překryta, nezná žádná omezení zákonem:

„[V]še, co přesahuje stanovisko našeho pochopení a našich smyslů, není vázáno zákonem příčinnosti, poněvadž nad smysly není sdružených představ a poněvadž bez sdružených představ není kauzality. Jenom když bytí přijme jméno a tvář<sup>732</sup>, počne poslouchati zákona příčinnosti ...<sup>733</sup>

„Svobodná vůle“ je protimluv, protože svoboda z principu není možná ve stavu podmíněnosti (zákonem). Platí ale také opak, pouze a jenom v tomto stavu podmíněnosti panuje zákonitost, spoutanost, utrpení a štěstí. Svoboda leží za tím vším, protože podmíněnost je pouze nepatrnou částí nekonečného bytí. Chceš-li štěstí, říká Vivékánanda, musíš mít i utrpení. Ale vzdej se štěstí, vzdej se tohoto života, tohoto těla a mysli, a obdržíš svobodu a nekonečnou blaženost a klid. K tomu vedou dvě cesty<sup>734</sup>: cesta poznání a neidentifikace s ničím v tomto podmíněném světě (*néti-néti*)<sup>735</sup> a cesta dokonalého činu (karmajóga) zbaveného i té nejjemnější příměsi sobectví (jáství) a pocitu vlastnictví.

### 3.3.5.3. Rámakrišnaismus v českém kontextu

Vivékánanda mohl okultistické hnutí rozmanitě inspirovat, ale svým silným hinduistickým inkluzivismem a důrazem na popření individuality i do jisté míry odpuzovat. Ani jeho karmjóga nakonec nebyla žádnou harmonizací osobní vůle s vůlí boží (resp. „Logu“) ani ničím na způsob „vznešeného“ jednání pro blaho lidstva *à la* teosofie. Důsledný důraz na nesobeckost fungoval jako vhodné sebevymezení ve vztahu k sobecké „moci obchodníků“ (vaishya power), ale těžko se mohl uplatnit ve hře identit a utváření nových společenských hierarchií v moderní Evropě. Okultistické „já“ bylo nadřazené ostatním, protože bylo (nebo chtělo být) manifestací nejzazších možností já a protože to bylo já jednající nesobecky pro dobro světa, nikoliv proto, že by vůbec nebylo „já“. Vivékánandovo působení tak mělo na Západě jisté limity dané tím, že budoval svou védántu částečně na jiných kulturních zdrojích a v situaci sice charakterizované modernizací, ale také podřízeností koloniálního subjektu. To vyžadovalo vyrovnat se nejen s některými negativními

730 CWSVI, 94.

731 Swami Vivekananda, *Karma yoga*, 75-76.

732 Zde je i v anglické verzi „name and form“ (CWSVI, 95).

733 Swami Vivekananda, *Karma yoga*, 77.

734 Vivékánanda zde hovoří pouze o karma-józe a džňána-józe, protože celý text je do jisté míry posatven na kontrapozici toho, kdo se vzdává světa (*sannjásin*) a kdo uspěje aktivitou ve světě (hopodář - *grhastha*, resp. *karmajógin*). Bhakti a rádžajóga mají stále místo v jeho přednáškách. Knižní vydání obou sérií přednášek redigoval, a rádžajóga navíc má v jistém smyslu výsadní postavení v tom, jak Vivékánanda zdůrazňuje přímou zkušenost jako „pravé náboženství“, jako cíl všech jóg, v čemž se odchyľuje od Šankary.

735 Sannjása, resp. džňánajóga.

aspekty modernizace, ale také s moderní západní (anglosaskou) kulturou jako celkem.

Vivékánandova védánta byla moderní, ale také subalterní. Byť se prohlašovala za univerzální, byla spjatá s konkrétní, byť dalekosáhle univerzalisticky reinterpretovanou, indickou tradicí a s konkrétní indickou identitou.

V organizovaném rámakrišnovském hnutí ve Spojených státech toto pnutí působilo a nadále působí jisté vnitřní problémy. Gwilym Beckerlegge poukázal na zajímavou ambivalenci v postoji amerických védánských společností k importu indických kulturních prvků v rituálu a sociálním životě hnutí. Většina prvních amerických příznivců Vivékánandy chápala Vivékánandovo učení jako univerzální náboženství a necítila potřebu konvertovat k „hinduismu“. I první londýnské centrum se neudrželo při životě mimo jiné proto, že jeho vůdčí osobnosti se přesunuli s Vivékánandou do Indie a zbytek nedokázal udržet identitu, která by jej odlišovala od volnomyšlenkářského křesťanství a okultismu. Neochota vzdát se křesťanství nebo akceptovat Vivékánandu jako učitele, a nikoliv jen jako přítele, byla běžná mezi prvními členy tvrdého jádra Vivékánandova hnutí.<sup>736</sup>

Na druhou stranu se hnutí dodnes opírá o indické *sannjásiny* vzdělávané v Belúr máthu a do nitra tohoto „univerzálního“ náboženství tak viditelně pronikají indické kulturní prvky. Tomuto vývoji v současnosti ještě napomáhá rostoucí množství indických přistěhovalců, kteří se v americkém „rámakrišnaismu“ angažují. Někteří západní členové jsou si tohoto rozporu mezi univerzalismem a „importovaným lokalismem“ vědomi a nejsou ochotni jej zcela přehlížet. Jiní naopak indický rituál akceptují:

„Pro mnohé z těch, kdo se nenarodili jako hinduisté, může být dosud nezvyklá forma rituálu přitažlivá nikoliv snad proto, že je hinduistický, ale proto, že je prostředkem, který umožňuje projít úspěšně pomezím (liminálním) stavem v rámci procesu přijímání nového pohledu na svět. Nezvyklost rituálu může oproti rutinnímu provádění obvyklejších rituálů, které nejsou samy o sobě méně vhodné pro ty, kdo přijímají védántu, podněcovat stav zvýšeného sebevědomí.“<sup>737</sup>

V českém kontextu se toto napětí mezi proklamovaným univerzalismem a hinduistickým charakterem Vivékánandova učení nemohlo projevit jinak než věcným odmítáním některých prvků jeho učení. Weinfurter konzistentně kritizoval Vivékánandův důraz na celibát vážně praktikujících i lpění na užívání *pranavy* (óm) v mantrických cvičeních (*džapa*). Weinfurter nebyl žák Vivékánandy ani jiného indického sannjásina. Vivékánandu vnímal jako autoritu, ale i tak k jeho textům přistupoval ve svých komentářích se svým charakteristicky kritickým přístupem. Žádný indický sannjásin v českých zemích nikdy nepůsobil a tak není divu, že rámakrišnaismus zprostředkovávaný především Weinfurterovými překlady a výklady nemohl vytvořit nic, co by šlo vážně označit termínem tradice.

<sup>736</sup> Gwilym Beckerlegge, „The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of 'Imported Localism'“, *Numen* 51 (2004), 302-306.

<sup>737</sup> Gwilym Beckerlegge, „The Early Spread of Vedanta Societies...“, 312.

Vivékánandova neovédánta, byť v mnohém okultistickému diskursu velmi podobná, se mohla na Západě prosazovat jako ucelená tradice jen v omezeném okruhu příznivců. Její širší vliv byl omezen na její selektivní využívání v detradicionalizovaných okultistických diskurzech, jak to činil Weinfurter a jeho čtenáři a členové spolku Psyché. Důvodem ale bylo i něco jiného než subalterní identita a specificky indické hodnoty artikulované ve Vivékánandově neovédántě.

Vivékánanda soustředil své úsilí na USA, evropský projekt se mu příliš nezdařil, možná také proto, že v Londýně našel podle svého vlastního mínění chápavější posluchače, takže potřebu vlastní angažovanosti podcenil. V Británii byla založena oficiální pobočka Rámakrišnova máthu a misie až ve 40. letech 20. století.<sup>738</sup> V Evropě tedy neexistovala organizační struktura, která by mohla zajistit účinnou osobní misii. Rámakrišna a Vivékánanda zůstali pro Evropu inspirací z knih a časopisů. Vivékánanda tak v českých zemích mohl ovlivnit okultistický diskurs, ale nemohl založit, aspoň v podobě úzkého tvrdého jádra, jasně vymezenou partikulární tradici. Tradice více věrná jedinému zdroji ne-buddhistického učení indického původu proto mohla vzniknout až v důsledku osobní návštěvy Bruntonovy a odtržení části spolku Psyché. Tato tradice nenavazovala na odkaz Vivékánandy a Rámakrišny, ale na Bruntonem zprostředkovanou védántu Ramany Maharišiho, „mudrce“, který nikdy neopustil Indii.

---

738 Gwilym Beckerlegge, *The Ramakrishna Mission. The Making of a Modern Hindu Movement*, 143.

## Závěr

### ***Okultismus a modernizace***

Proces, který je možné popsat jako „akulturaci hinduismu“, započal v českých zemích přibližně v devadesátých letech 19. století v rámci okultismu. Jistý zájem o Indii je však patrný již dříve. Díky Jonesově objevu příbuznosti většiny evropských a severo-indických jazyků se objevuje především v rámci jazykově-etnicky založených nacionalistických ideologií inspirovaných německou romantikou. Ovšem jedinou sférou, v níž se ve větší míře uplatňují znalosti o Indii a jejích náboženstvích a v níž se proměňují v živé „spirituální“ inspirace téměř masově sdílené, je okultismus. Proč právě okultismus? A proč právě Indie a hinduismus? To jsou otázky, na které jsem se v předložené disertaci snažil najít odpověď.

Shrnuta do jedné věty tato odpověď zní: byl to právě okultismus, protože okultismus byl téměř ideálním výrazem detradicionalizované moderní spirituality, a byly to Indie a hinduismus, protože se do zorného pole Evropy dostaly v důsledku modernizačními změnami umožněné kolonizace a protože v koloniální situaci vznikl – na straně kolonistů stejně jako kolonizovaných – diskurs o hinduismu odpovídající potřebám a ideálům moderny stejným způsobem jako moderní detradicionalizovaná spiritualita. Byla to jedinečná konstelace, která umožnila okultismu a „hinduismu“ vzájemné setkání a prolnutí, aniž by se okultisté a „hinduisté“ museli fyzicky setkat.

V odpovídajících kapitolách jsem, jak doufám, dostatečně vyložil, jak rozumím modernizaci, sekularizaci a s ní související detradicionalizaci, stejně jako své pojetí spirituality jako specificky moderní vysoce individualizované, zvnitřněné a detradicionalizované formy religiozity. Dále se proto zaměřím pouze na hlavní argument, který v této disertaci předkládám ke zvážení: na to, že hinduismus a okultismus se snadno mohly setkat a „porozumět si“ proto, že byly analogickými produkty modernizace.

Okultismus představoval jednu z úspěšných strategií vyrovnání se s radikálními proměnami společenských podmínek, které modernizace přinášela. Samotný jeho vznik byl těmito podmínkami umožněn a ve svém vývoji jimi byl nevyhnutelně formován. Již esoterismus, z něhož okultismus vznikl, byl produktem modernizace (sekularizace) mimo jiné v tom smyslu, že, jak to vyjádřil A. Faivre, volné [diskursivní] pole, v němž se mohl esoterismus konstituovat, se objevilo teprve ve chvíli, kdy se přírodověda uvolnila z metafyziky a otevřela se tak možnost (re)artikulovat jednotu kosmického či přírodního a božského (znovuustavit jednotu kosmologie a metafyziky, na níž esoterismus stojí) mimo oblast oficiální, (tj. scholastické) teologie.<sup>739</sup> Již ve svém prvopočátku esoterismus odmítl sekularizaci ve smyslu odkouzlení světa: jeho základním přesvědčením zůstávala představa, že bůh v nějaké podobě stále přírodu proniká a utváří, a že i poznání přírody je

---

<sup>739</sup> Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, 8.



proto cestou k poznání boha. Druhým významným aspektem ale byla skutečnost, že esoterismus jako druh perenniální filosofie byl umožněn mimo jiné výraznou mírou internalizace chirografického myšlení a že jeho praxe závisela na možnosti studovat rozmanité náboženské texty. Jako bytostně literární spiritualita byl proto esoterismus náchylný k asimilaci veškerých náboženských změn, které přinášel postupující rozvoj technologií tisku a generalizace literární kultury. Esoterismus byl kumulací všeho toho, co lze vyjádřit termínem „modernizace náboženství“. Tato kumulace vyvrcholila<sup>740</sup> transformací esoterického diskursu do diskursu okultistického, tj. proměnou symbolického jazyka založeného na představě korespondencí v jazyk reprezentace.

Jestliže sekularizace znamenala rozložení nomických struktur společnosti tím, že do budoucna zproblematicovala možnosti legitimizace a restaurace společenského řádu jeho rituálním začleněním do řádu kosmického, pak esoterismus položil dobré základy k tomu, aby mohly být nomické struktury pevně znovuustaveny na individuální psychologické rovině. Učinil to nejen tím, že odmítl vědeckou přírodu bez boha, ale také tím, že odmítl osvícenského, ale i křesťanského (zejména protestantského) boha bez přírody, boha radikálně transcendentního. Zároveň však přijímal existenci přírody jako sféry, kterou lze poznávat nezávisle na zjevení Knihy. Oproti postoji, který se časem etabloval ve vědě, však předpokládal, že „správné“ studium Písma vede ke stejným výsledkům jako studium přírody – k poznání jediného univerzálního ducha. Od počátku tedy stál po boku vědy a spíše v opozici k oficiální teologii a církevnímu křesťanství vůbec. Spjatý na počátku s renesančním humanismem zůstal esoterismus i později v podobě okultismu v rukou volnomyšlenkářů, kterým byly vlastní spíše liberální myšlenky osvícenství než scholastický tradicionalismus dominantní církevní organizace. Okultisté tedy byli vždy spíše liberálně, humanisticky a filantropicky orientovanými „osvícenci“ zastávajícími ideály svobody, rovnosti a bratrství. Jen tím, že nikdy neakceptovali představu mrtvé materiální přírody, zůstávali také romantiky. „Vědecký světový názor“ si do značné míry uchovali i ve chvíli, kdy se věda definitivně vzdala vysvětlení opírajících se o představu jednoty mikro- a makrokosmu a omezila se na jednosměrný determinismus kauzálních vztahů.

### ***Orientalismus, hinduismus a modernizace***

V druhé kapitole jsem se snažil vyjasnit, v jakém smyslu byl hinduismus produktem modernizace. Pokusil jsem se osvětlit, že diskurs o hinduismu, který se etabloval v Evropě, byl do značné míry dílem osvícensky vzdělaných britských lordů, kteří se pokusili o paradoxní věc: podřídit kolonizovanou Indii modernímu administrativnímu systému, který ale bude zároveň (náležitě humanisticky) tradiční, tj. bude odpovídat potřebám a zvyklostem kolonizovaného obyvatelstva. Jediným možným způsobem, jak to učinit, bylo odmítnout nesrozumitelnou sociální skutečnost a

<sup>740</sup> Vrchol zde vůbec neznamená nějaký esoterismu vlastní vyvrcholení, ale jen to, že došlo k proměně, která je pro téma této práce podstatná.

najít principy moderního vládnutí ve starých textech, které, narozdíl od všední praxe, byly pro příště výrazem čistého nezkaženého hinduismu, jeho „pravou“ podobou.

Jestliže každodenní realita, kromě toho, že byla Britům těžko srozumitelná, podle jejich soudu vykazovala stejné nedostatky jako dogmatická a nespravedlivá „klerikální nadvláda“ nad středověkou Evropou, staré texty se jevily jako výraz racionality i principiální lidské rovnosti a deistického náboženství. Svou moudrostí i poetičností (v romantickém pohledu) převyšovaly vpravdě i klasickou literaturu antického Řecka. Pokud měla nad Indií panovat „osvícená“ vláda a společenský řád, musela být založena na tomto dědictví.

Neměla na něm ale stát jen Brity iniciovaná – a neohinduisty v zásadě provedená - „obroda“ indické kultury. Starověká Indie, stejně jako Řecko, byla svým charakterem nejen osvícenská, ale také poetická, primitivně přírodní a moudrá v tom smyslu, že dokázala využívat nástroje poznání, které překračují omezení rozumu a které jsou výrazem jakési lidstvu vrozené schopnosti proniknout do tajů života a dospět k poznání jeho absolutní jednoty života. Indie tedy byla stejně osvícenská jako romantická. Alespoň ji tak zhodnotil diskurs orientální renesance, pro nějž znamenalo objevení indické literatury a indoevropské jazykové jednoty mohutný zdroj inspirace.

V evropském kulturním kontextu se tak ustavil diskurs, v němž poskytovala Indie prostředky k řešení všeho, co intelektuály pájilo. Dokud byl úhlavním nepřitelem dogmatismus a náboženská pověra, představovala Indie a s ní hinduismus ideál deistického racionalismu, když se stal nepřitelem hypertrofovaný rozum, přičetl se hinduismu primitivní smysl pro nad-racionální poetické poznání.

Moderní intelektuální dějiny Evropy tak vydaly dvě (do značné míry provázané) tradice, z nichž jedna spojila osvícenskou rozumnost s romantickou poetičností tím, že odmítla odbožstit přírodu a vytvořila univerzální náboženství založené stejnou měrou na specifických racionálních postupech hermeneutiky Písem i hermeneutiky přírody, a druhá promítla ideály osvícenství i ideály romantiky do Indie. První tradice se označuje jako esoterismus, druhé se dostalo označení orientální renesance.

Tyto dvě tradice byly do jisté míry vzájemně svázané – nikoliv nutně, ale fakticky. Jak ukázal Raymond Schwab ve své vlivné monografii, mnozí čelní představitelé orientální renesance byli k pozitivní recepci literatury přicházející z Indie vhodně predisponováni esoterickým pozadím. Na druhé straně, jak poukázal Joscelyn Godwin, poté, co se orientalismus proměnil ze všeobecného „laického“ intelektuálního nadšení ve skutečnou vědu, zůstaly staré orientalistické teorie (stejně jako volnomyšlenkářské předchůdkyně vědeckých teorií religionistických) výhradním vlastnictvím okultistů, kteří v důsledku své univerzalistické ideologie jedině skryté odvěké tradice moudrosti nemohli poznatky o indických náboženstvích přehlížet. To platilo obzvláště ve chvíli, kdy s určitou variací na diskurs orientální renesance začali vystupovat samotní indičtí intelektuálové a

„náboženští“ představitelé jako Svámí Vivékánanda a okultisté, kteří měli přímo z Indie zkušenost s „hinduismem“ (a buddhismem).

### ***Okultismus a hinduismus***

Ze samotné povahy okultismu, z toho, že představoval v téměř ideální podobě moderní detradicionalizovanou, individualistickou a zvnitřněnou spiritualitu, vyplýval jeho specifický vztah k hinduismu a způsob, jakým jej do svého diskursu začlenil.

Okultismus byl jednou ze strategií vyrovnání se s moderním „odkouzleným“ světem a jako takový se vyznačoval specifickým vztahem k tradici. Způsobů, jak se vyrovnat s podmínkami života v moderní společnosti, zejména s její chronickou náchylností k anomii, která byla v době, kdy moderna nabývala sebevědomí právě jako moderna, pociťována palčivěji než kdykoliv jindy, je samozřejmě celá řada. Kdybych měl rozvrhnout spíše jen jakousi typologickou skicu, vypadala by asi takto:

- a) Přijetí daného stavu věcí a sekulární pragmatické logiky i s její osvícenskou ideologií pokroku, která jej spolu s vědecko-technickými úspěchy zakládá a legitimizuje. Spiritualitou doprovázející takový postoj bude nejspíš nějaká forma deismu, ateismu nebo materialismu. Případně se může podobným způsobem jako spiritualita do značné míry prosadit nacionalismus.
- b) Přijetí stavu věcí, aniž by byla zcela přijata jeho legitimizace, a aniž by byla podržena nějaká podoba ideologie spjaté s tradiční společností. Tento postoj může doprovázet snad nějaká forma agnosticizmu a skepticizmu, cynického zpochybnění jakéhokoliv řádu ve světě, apod.
- c) Zvnitřnění nového řádu prostřednictvím transformace dosavadní tradice v subjektivní osobní mravnost odpovídající novým podmínkám. Jedná se o přijetí nového stavu společnosti společně s podržením tradiční ideologie, ovšem ve výrazně reinterpretované podobě. Jde především o její přenesení z roviny společenské do roviny psychologické. Ze starých vzorců jednání jsou učiněny zvnitřněné mravní hodnoty. Spiritualitou doprovázející tento postoj by byly rozličné formy reformačního křesťanství, případně nově vznikající formy křesťanství na půdě reformační i katolické. V evropských zemích, v nichž nebyly církevní organizace tolik propojeny s politickou mocí nebo v nichž pravověrnost souvisela spíše s každodenním jednáním než se smýšlením (jako pravoslavné země), mohlo dojít k takové reinterpretaci, aniž by se z pohledu vnějšího pozorovatele muselo na společenské pozici církevních organizací radikálně něco měnit.
- d) Odmítnutí daného stavu věcí a vytvoření (spíše zdánlivě než skutečně) důsledně tradičních uzavřených komunit, které se samozřejmě budou převážně dovolávat nezpochybnitelnosti

tradice, tj. fundamentalismus.

- e) Značná míra internalizace legitimizační ideologie, ale jen částečné přijetí stavu věcí. Ten málo odpovídá tomu, co ideologie říká, a je proto třeba vývoj korigovat, případně v ideologii zdůraznit jiné vůdčí myšlenky. To je mimo jiné případ okultismu.

Okultismus, jak jsem už ukázal, byl značně „vědecký“, osvícensky „pokrokový“, liberalistický, ale zároveň v samotném svém základě odmítal představu mrtvého materiálního světa. Ovšem ducha bylo v jeho pojetí možné také odhadnout, ne-li přímo „vypočítat“, a částečně ovládnout. Ve světě operoval prostřednictvím experimentálně zjiřitelných zákonů. Principiálně to nebyl pohled odlišný od pohledu vědeckého. Okultismem byl akceptován projekt pokroku a ustavení ideální společnosti prostřednictvím vědeckého ovládnutí zákonů přírody. Zásadní rozdíl spočíval vlastně jen v tom, že přítomnost boha ve světě zajišťovala přírodním zákonům to, že byly dobré, že zavazovaly nejen „materiálně“, ale také morálně, a že, byť ne zcela zjevně, zajišťovaly dokonalou spravedlnost. Protože bůh byl původce a zákonodárce vesmíru, mělo jeho poznání (a sjednocení se s ním) v okultismu zajišťovat skutečně dokonalé ovládnutí světa. Věda umí hodně, ale neumí zázraky. Okultismus chtěl umět i zázraky, protože je nepovažoval za odchýlení od zákonů přírody, ale naopak za projev jejich dokonalého poznání.

Jestliže sekularizace zbavila společnost zakotvení v kosmickém řádu a legitimizační ideologie sekularizované společnosti tak ponechávala na jedinci, ať se vyrovná s racionálně nerozhodnutelnými situacemi jak chce, okultismus upoutával svět a člověka znovu v kosmickém řádu tím, že vědecky poznávané přírodní zákony zbožštil. Okultismus se rozešel s neměnným řádem tradice a přijal ideu pokroku a evoluce. Jediným způsobem, jak v pohyblivém světě garantovat dobrý, moudrý a spravedlivý řád bylo zbožštit to, co se nemění ani tehdy, když se vše transformuje, tj. samotnou logiku těchto transformací, zákon.

Proto se v okultismu dostalo tak pozitivního přijetí představě karmanového zákona a reinkarnace. Karman a reinkarnace měly v moderním evropském kontextu naprosto odlišný význam než v kontextu hierarchicky organizované kastovní společnosti, ale v obou plnily paradoxně analogickou funkci – legitimizovat sociální nerovnosti. V kontextu kastovní společnosti ospravedlňovaly existující řád s nerovnostmi, které zakládal, v moderní západní společnosti karma zákon a reinkarnace umožňovaly vyrovnat se se skutečností, že navzdory ideologii rovnosti ve světě panuje zjevná nerovnost. Jak napsala Annie Besantová:

„Až Theosofie opět uvede tyto staré pravdy [o karmě, příčině a účinku jednání] na místo jim příslušné v myšlení západním, prokletí si [...] cestu svoji do všech tříd společnosti křesťanské, šíříce porozumění povaze života a přijímání výsledků minulosti. Pak také pomine ustavičná nespokojenost, vyvstávající z beznadějného pocíťování nepochopitelnosti života nespravedlivého a nepoddajného a bude nahrazena klidnou vážností a trpělivostí, pocházející z osvíceného rozumu a ze znalosti zákona...“<sup>741</sup>

741 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, 254.

Pokud okultisté toužili po poznání absolutních, božských přírodních zákonů, nemohli se spoléhat na „materiální“ vědu a museli hledat inspiraci v tradici „božské moudrosti“. Protože ale tato „moudrost“ nemohla mít nic společného s dogmatickou a neliberální pověrou, kterou okultistům zosobňovala římskokatolická církev, bylo třeba hledat jiné zdroje. Okultismus ve své touze po absolutní garanci kosmického řádu a moci zoufale toužil po tradici, která dává každodennímu životu jasnou orientaci a obdaňuje smyslem i zdánlivé nepořádky a utrpení. Zároveň se ale radikálně rozešel s jedinou tradicí, kterou měl k dispozici.

Jeho situace nebyla nicméně beznadějná, protože se mohl do jisté míry opřít o již existující Tradici<sup>742</sup> esoterismu. Tomu značnou měrou napomáhala zvýšená dostupnost esoterické literatury (díky stále lacinějším technologiím tisku), mnohem větší možnosti kontaktu s lidmi mimo tradiční sociální vazby, zejména díky životu ve městě (a v jeho nových sociálních strukturách) a díky novým možnostem komunikace na dálku (rychlá pošta, časopisy) a díky rychlejšími možnostem přepravy. Tyto nové podmínky umožnily mimo jiné to, že se stále rychleji a ve stále větším množství mohly šířit také informace o Indii a hinduismu, k jejichž recepci byli okultisté predisponováni nejen díky esoterickému přesvědčení o existenci univerzální tradice moudrosti, ale také svojí potřebou hledat novou tradici, která by zajišťovala pevné orientační body tekuté moderní době.

Taková tradice pochopitelně nemohla existovat, protože žádná tradiční společnost nebyla založená na představě pokroku a inovace. I řešení tohoto problému však již bylo po ruce. Moderní společnost díky převaze, které ji poskytovaly moderní formy organizace ekonomiky i politiky, expandovala daleko za své hranice mnohem dříve, než si s hrůzou uvědomila, jak se sama sobě odcizila. Zatímco pád Konstantinopole umožnil Evropanům ponořit se hlouběji do dědictví antického Řecka a nacházet v něm svoji novou identitu, francouzská expedice zpřístupnila literární dědictví ukryté v písku egyptských pouští a britská správa nad Indií vynesla na světlo dědictví indické, které díky poznatku jazykové příbuznosti, získalo navíc punc dědictví objeveného skutečně v hloubce vlastních kořenů. Jak to vyjádřil Max Müller, objevení Indie „oživilo vzpomínky na naše dětství, které se zdálo být navždy ztracené. [...] [K]aždý cítil, že [prostřednictvím studia Indie] směřuje do svého 'dávného domova' plného vzpomínek...“<sup>743</sup>

Byli to právě okultisté, kdo se nyní ocitli v situaci, která po nich přímo vyžadovala, aby se veškerého tohoto dědictví chopili a nově je zhodnotili. Indie byla pro okultisty stejně důležitá jako starověký Egypt a někteří se ohlíželi spíše do pouští než do indických plání. Pro ty, kdo se ale chopili Indie, měl hinduismus mnohé výhody.

Okultismus nebyl v důsledku svého individualizovaného a detradicionalizovaného charakteru

742 Tradice s „T“ znamená ve Faivrově pojetí zhruba totéž jako perennialismus (Antoine Faivre, „Question of Terminology Proper...“, 9).

743 Friedrich Max Müller, *India – What can it teach us?* London 1883, 29nn (podle Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, 82).

při výběru toho, co z orientalistického hinduismu a neohinduismu použije, vázán ničím než vlastními potřebami a preferencemi. Skutečnost, že orientalistický hinduismus a neohinduismus již byl dán do souladu s osvícenskými a romantickými kritérii racionality a morálky, byla jen podmínkou toho, že mohl být v okultismu zhodnocen. Kromě toho musel poskytovat něco, co okultismu chybělo. Tím, co okultisty na hinduismu, konkrétně na józe (kterou příliš neodlišovali od védánty), nejvíce přitahovalo, byla jeho systematickosti ve sféře teorie i praxe a také skutečnost, že nabízel několik konceptů, jejichž prostřednictvím byli okultisté schopni nejen překlenout rozpor mezi ideologií a skutečností, ale také rozvinout své teorie i techniky magie a mystiky. Pozitivní úlohu v tomto ohledu sehrál nejen způsob, jakým Západu prezentoval hinduismus, jógu a védántu Vivékánanda, ale i samotný charakter známých klasických textů. Protože jde spíše o kratší texty technického rázu, nikoliv o poetická vyprávění plná – z pohledu chirograficky myslícího čtenáře – nudných opakování a redundancí, jevila se okultistům jejich výstavba velmi logická a soustavná a jejich formulace velmi jasné, byť původně tyto texty nikdy nesloužily jako materiál určený pro samouky. Okultisté tak mohli na základech univerzální tradice moudrosti esoterismu vystavět celý „racionální“ systém praxe – ať už magické nebo mystické -, pro kterou jinak v západních tradicích měli jen velmi omezené zdroje.

Právě absence praxe při tom představovala v konfrontaci s nadmíru povzbudivými přísliby teorie (zejména v konceptech mahátmů a rosekruciánů) pro okultisty palčivý problém. Zatímco v teorii byl okultismus své nároky vůči vědě schopen zdůvodnit dostatečně, praktickými prostředky, jimiž by svou převahu prokázal, nedisponoval. Zejména v situaci, kdy se navíc utváření a legitimizace sociálních vztahů a linie soupeření o prestiž a vliv opíraly o tělo a schopnost zvládat nyní velice nebezpečnou sexualitu, byla praktická disciplína pro středostavovskou inteligenci nadmíru významná. Nadřazenost nešlo jen proklamovat, musela být i nějak manifestována, byť tato manifestace musela být přesvědčivá především pro samotné okultisty. V první řadě šlo totiž o sebevědomí, nikoliv o reálnou společenskou moc.

„Konverze“ bez kontaktu s misíí a bez skutečného kontaktu s cizí kulturou byla nevyhnutelně otázkou osobního úsilí. Důsledkem toho bylo, že hinduismus byl v českých zemích (a na Západě obecně) akulturován pouze v rámci okultismu, i to, že okultismus s ním operoval svým vlastní způsobem nezávisle na jakékoliv existující „hinduistické“ tradici kromě té, kterou zprostředkovali teosofové, moderní hinduistická hnutí (zejména Rámakrišnúv máth a misie) a starší orientalistická literatura.

Toto platí v zásadě dodnes. V jisté míře přichází na Západ tradice přímo z Indie (ISKCON, Jóga v denním životě, Šrí Činmoj aj.), ovšem tyto tradice buď samy vyrostly z moderních hinduistických hnutí (např. Činmoj byl vychován v klášteře Šrí Aurobinda) nebo přímo vznikly na Západě, takže jejich organizační struktura nemá nic společného s tradičními indickými

organizacemi jako máth, kasta nebo sampradája. Kromě toho se do centra zájmů těchto společností nevyhnutelně dostávají problémy spjaté nikoliv se životem v Indii, ale se životem v moderních západních společnostech, což se na nich projevuje nutně značnou mírou evropeizace.

Naprostá většina recepce indického materiálu tak, navzdory existenci několika zdánlivě autoritativních tradic, probíhala a probíhá v rámci svobodného a individualizovaného oběhu, výměny a zpracování informací. Žádné tradice, žádní náboženští experti, ale osobní zkušenost a bricolage. Tato skutečnost vyplývá z podmínek moderny a v nejbližších desetiletích se na ní zcela určitě nic podstatného nezmění. Naopak, rozvoj médií a komunikačních technologií bude tlak na individualizaci a detradicionalizaci ještě zvyšovat a kutilská spiritualita se bude ještě více prosazovat všude tam, kde jsou dosud patrné zbytky náboženství. To bude zároveň zvyšovat tlak na lokální skupinové identity, které se nebudou moci opřít o nic jiného než o svá svatá písma, takže nás paradoxně nečeká ani zánik náboženského fundamentalismu. Jediné, co se změní (resp. se již změnilo) je to, že jak detradicionalizovaná tak fundamentalistická religiozita budou díky novým technologiím schopné čilejší komunikace a ta bude mít méně podobu písemných a více podobu audio-vizuálních sdělení. Naše myšlení a spiritualitu bude více než kultura písma utvářet kultura obrazu a sekundární orality. Tím se nevyhnutelně zvýší mobilizační potenciál spiritualit. Obraz spojený se slovem, které se dere do našich uší, aniž bychom museli vyvíjet vědomé úsilí, je mnohem účinnější než psaný text. Náboženství sice zaniká, ale spiritualita je a nadále bude na vzestupu.

Jestli se na akulturaci hinduismu na Západě nějak projeví razantní rozvoj mediálního průmyslu v Indii zatím není jasné (doposud jediným ukazatelem rostoucího vlivu na Západě je jistá obliba bollywoodského tance). Zdá se však, že Indie samotná je věrná své tradici v tom, že má pramalou potřebu podporovat na Západě něco na způsob „hinduistické misie“. Byť atraktivita představy karmanového zákona a poptávka po józe bude asi na Západě nadále růst a nabývat rozličných podob (jako jóga-hop, powerjóga, aj.), Indie se to bude týkat jen v tom, že se tyto západní inovace budou stávat stále atraktivnější i pro tamější střední třídu.

## Summary

In this dissertation I attempted to analyze the conditions which enabled acculturation of Hinduism in Czech occultism in the period around the turn of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries and during the first half of 20<sup>th</sup> century. I was also interested in the question how Czech occultists utilized Hinduism, and why it was so. To find answers to my questions I analyzed occultist discourses on Hinduism in the context of the modernization of European society (with special respect to modernization – secularization - of religion), in the context of Orientalism and so called Oriental renaissance, and with reference to the rise of modern Hindu movements in India, especially with respect to Swami Vivekananda and the Ramakrishna Math and Mission which started successful mission in the West. I turned to this broad context because I have found these elements interrelated.

In the first chapter of my work I deal with the questions of modernity and secularisation. I focus on two aspects of it. First, what caused such a strong feeling of crises among intellectuals (as well as occultists) during the turn of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries and the first half of 20<sup>th</sup> century. The second aspect was the change religion underwent due to transforming social conditions.

I found that the unprecedented feeling of crises was the result of the fact, that modernization, in spite it went on at structural level for many centuries (at least since the invention of book-print), caused (in Czech, or Austrian context) apparent and directly perceivable changes just at the end of nineteenth century due to fast rise of cities with their new social structures and hierarchies, due to radical changes in goods production and administration which led to fast rise of the numbers of intellectual professions etc.

Change, which religion underwent, I analyze from the viewpoint of three important elements of secularization: rationalization, generalization of literary culture (or literacy) and individualization. In these processes religion lost its role of the means for social legitimization. Due to disenchantment of the nature and rationalization of the public sphere religion was not any more able to guarantee and repeatedly reestablish the social order by grounding it in cosmic order. Hence the society lost its nomic structures, it was partly the cause of the feeling of crises as well.

On the other hand, due to the development of print and media religion became more and more the question of doctrine (instead of ritual) and of private reading and public exchange in special new voluntary organizations (i.e. churches and other kinds of voluntary associations<sup>744</sup>) or through the various modern networks of friendship and through new media and communication possibilities. It led to the establishment of highly individualized religion which instead of providing nomic structures at the level of social life started to provide the grounding in the cosmic order for individuals. Religion which worked as the guarantee of the sense of life was established. Due to fact

---

<sup>744</sup> Term „association“ being used here in purely technical sense: as organization with voluntary membership and formed to achieve some common goal. Also bound by the regulations and rules of bureaucratic administration, forming comities, formulating explicitly its goals and means, and being administratively registered.



that it was based predominantly on studying literature, it was limited to the educated middle- and higher classes and at the same time it undermined the authority of canons and their authorised interpreters, of the structures of religious professionalism, and led to self-constructing of religion by way of bricolage. It was completely new kind of religion – individual and detraditionized, with new organizational frameworks. I call it spirituality.

In the second chapter I argue that similar change of religion into spirituality took place in India due to influence of modern British administration. Thus Vivekananda could impress his Western public due to fact that he offered middle-class spirituality fitting in many aspects to the needs of contemporary Westerners. But not only that, he also had to form his Hinduism to deal with the problems of colonial situation. Hence he had construct it as a religion able to deal with modern problems. To do so he utilized the discourse of Hinduism constructed by British Oriental studies. He was familiar with this discourse due to fact that it was transmitted to him (as well as to whole Indian modern intelligentsia) through Orientalist projects of education and cultural restoration carried on by British administration especially during the era of governor-generals Hastings and Wellesley.

Oriental studies portrayed contemporary Hinduism as degenerate. In contrast Hinduism of ancient texts was portrayed as the expression of the golden age of humanity with real accord to intellectual preferences of enlightenment. Partly due to the notion of language kinship of European and Indian languages Orientalist image was carried on in Europe, especially in romanticism which felt something missing in the rationalist modernity of enlightenment, and looked back to the past to find a kind of primitive poetry and new mythology, rational as well as intuitive. It found it again partly in the Orientalist image of India and Hinduism.

The third chapter clarifies the notions of esotericism and occultism. It understands esotericism, which originated in renaissance, as the notion of universal wisdom tradition, in which separation of the physics and metaphysics was refused. It kept the notion of possibility of studying nature without reference to the Scripture, but to study nature meant to study god, who is ever present in it, as well. Occultism was another step in development of esotericism. It was cumulation of many notions related to still more widespread influence of literacy carried on by the technology of printing, but its decisive difference from esotericism of renaissance was its turn from the symbolic language of correspondences to the language as representation, and its acceptance of the causal explanations of sciences.

It was almost ideal form of modern spirituality and very much an enlightenment project of „scientific“ religion, while it carried the trace of romanticism in it. Hence it broke radically with religious traditions of Europe (apart from universal wisdom tradition of esotericism) but sought new tradition which could have provide grounding of society and personal lives in the cosmic order again. In the liquid modernity based on idea of the evolution and progress (both shared by

occultists) the only stable means for keeping continuous bond of social and personal life with stable cosmic godly order was the sacralization of the natural laws. These in view of occultism did not comprise just the world of phenomena but the noumenal (in Kantian sense) and godly worlds as well.

Occultist, however, needed to establish their notion on tradition – it ought to be universal wisdom of the ancient world. Due to manner in which the image of India and Hinduism was constructed by Oriental scholars, philosophers and other intellectuals shaped by enlightenment and romanticism this was one of very useful „traditions“ for occultists.

Being highly representative of the modern individualized and detraditionalized spirituality occultism utilized „Hindu tradition“ in very free way according to its needs. There was practically no real contact with „Hindu“ world everything being mediated by texts only. Vivekananda's mission was one exception. Hence occultists shared and spread „Hinduism“ as the kind of „Oriental magic“ or the „Oriental mysticism“ in both cases being much shaped by theosophy of Blavatsky, but partly also by Christian theosophy of Jacob Boehme and by rosicrucianism. This I demonstrate on the cases of Czech branches of Theosophical Society, the Free School of Hermetic Sciences (being the mediator of the influence of Papus and H. B. of L) and the club Psyche and the Czech school of Christian mysticism led by Karel Weinfurter, and on occultist translations of classical as well as modern Hindu scriptures (especially yogic scriptures and Bhagavadgita and the books of Svami Vivekananda).

## Bibliografie

### **Literatura:**

- René Alleau, „Alchymistický symbolismus smrti“, in: R. Alleau, *Hermés a dějiny věd. Studie k archeologii a etnologii vědění se zřetelem k historii alchymie a hermetické tradici*, Praha, Malvern 2005.
- Shamita Basu, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse. Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal*, New Delhi, Oxford University Press 2002.
- Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, Praha, SLON 2004.
- Gwilym Beckerlegge, „The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of 'Imported Localism'“, *Numen* 51 (2004), 296-320.
- Gwilym Beckerlegge, *The Ramakrishna Mission. The Making of a Modern Hindu Movement*, Delhi, Oxford University Press 2000.
- Pavel Bělina – Jiří Kaše – Jan P. Kučera, *České země v Evropských dějinách III*, Praha - Litomyšl, Paseka 2006.
- Robert N. Bellah, „Afterword. Religion and the Legitimation of the American Republic“, in: R. N. Bellah, *The Broken Covenant*, Chicago - London, The University of Chicago Press 1992, 164 -188.
- Tithi Bhattacharya, *The Sentinels of Culture. Class, Education, and the Colonial Intellectual in Bengal (1848-85)*, Delhi, Oxford University Press 2005.
- Christoph Bochinger, „New Age“ und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh, Chr. Keiser, Gütersloher Verlaghaus 1994.
- Pierre Bourdieu, *Teorie jednání*, Praha, Karolinum 1998.
- Titus Burckhardt, *Alchymie. Tradiční věda o kosmu a duši*, Praha, Malvern 2003.
- Marie Luise Burke: *Swami Vivekananda. Prophet of the Modern Age*, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture 2000.
- J.W. Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914*, Brno, CDK 2003.
- Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Oxford, Oxford University Press 1997 (reprint v *The Bernard Cohn Omnibus*, New Delhi, Oxford University Press 2004).
- Bernard Cohn, „The Census, Social Structure and Objectification in South Asia“, in: *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press 1987, 224 – 254 (citováno podle reprintu v *The Bernard Cohn Omnibus*, New Delhi, Oxford University Press 2004).
- Antonio R. Damasio, *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, Praha, Mladá fronta 2000.

- Karel Dobbelaere, *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels, Peter Lang 2002.
- Antonín Ederer, „Česká literatura o Indii v Časopisech před rokem 1848“, *Nový orient* 3 (1948), 24-25.
- Antoine Faivre, "Question of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe", in: A. Faivre – W. J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, Peeters 1998, 1-10.
- Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, NY, State University of New York Press 1994.
- Martin Fárek, „Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?“, *Religio. Revue pro religionistiku* 2, 14 (2006), 227-242.
- Michel Foucault, *Dějiny sexuality I. Vůle k věděni*, Praha, Herrmann & synové 1999.
- Michel Foucault, *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*, Bratislava, Kalligram 2000.
- Ernest Gellner, *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*, Brno, CDK 2001.
- Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell 1990 (první vydání 1983).
- Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany, NY, State University of New York Press 1994.
- Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Delhi, Motilal Banarsidas 1990.
- Wouter J. Hanegraaff, „Introduction: The Birth of a Discipline“, in: Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, Peeters 1998, VII-XVII.
- Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, State University Press 1998.
- Wouter J. Hanegraaff: „New Age Religion and Secularization“, *Numen* 47 (2000), 288-312.
- Peter Heehs, *India's Freedom Struggle 1857-1947. A Short History*, New Delhi, Oxford University Press 1988.
- Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell Publishers 1996.
- Staf Hellems, „Secularisation in religiogeneous modernity“, in: R. Laermans – B. Wilson – J. Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven, Leuven University Press 1998, 67-81.
- Břetislav Horyna, *Dějiny rané romantiky: Fichte – Schlegel – Novalis*, Praha, Vyšehrad 2005.
- Pavla Horská – Eduard Maur – Jiří Musil, *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*, Praha – Litomyšl, Paseka 2002.
- Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence*, Praha, Mladá fronta 1999.
- Morton Hunt, *Dějiny psychologie*, Praha, Portál 2000.

- Dipesh Chakrabarty, „Modernity and Ethnicity in India“, in: D. Bennet (ed.) *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, London – New York, Routledge 1998, 91-110.
- Christophe Charle, *Intelektuálové v Evropě 19. století*, Brno, CDK 2004.
- Partha Chatterjee, „A Religion of Urban Domesticity: Sri Ramakrishna and the Calcutta Middle Class“. in: P. Chatterjee - G. Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, New Delhi, Oxford University Press 2005, 40-68.
- Asim Chaudhuri, *Swami Vivekananda in Chicago. New Findings*, Calcutta, Advaita Ashram 2000.
- Swami Chetananda, „Swami Abhedananda“, in: *God Lived with Them. Life Stories of Sixteen Monastic Disciples of Sri Ramakrishna*, Kolkata, Advaita Ashrama 2001, 439-483, (původní vydání Saint Louis 1997).
- Adolf Janáček, „František Čupr a Schopenhauer“, *Česká mysl* 1/25 (1929), 12-27.
- Richard King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, New Delhi, Maya Publishers 2000.
- Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*, London and New York, Routledge 1999.
- David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Calcutta, Firma K. L. Mukopadhyay 1969.
- David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of Modern Indian Mind*, New Delhi, Archives Publishers 1988.
- Miloslav Krása, *Looking Towards India*, Prague, Orbis 1969.
- Vincenc Lesný, „Počátky studia sanskrutu v Čechách“, *Listy filologické* 47 (1920), 185-194.
- Emanuel z Lešehradu, *Hledači skrytých pramenů. Březina – Mombert – Rilke. Faustovský problém*, Praha, Nakladatelství Al. srdce 1934.
- Emanuel z Lešehradu, *Po stopách tajemných společností. Historie a úvahy*, Praha, Nakladatelství Al. Srdce 1935.
- Gustav Adolf Lindner, „Dr. Čupr: Učení staroindické“, *Paedagogium*, 4, 2 (1880), 184–186.
- Jiří Loukotka, „Weinfurterova 'Česká škola křesťanské mystiky'“, *Filosofický časopis* 5, 28 (1980), 717-742.
- Dušan Lužný, *Hledání ztracené jednoty. Průnik nových náboženství a ekologie*, Brno, Masarykova univerzita 2004.
- Jaroslav Marek, *Česká moderní kultura*, Praha, Mladá fronta 1998.
- P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press 1970.
- David Martin, *A General Theory of Secularisation*, Hampshire, Gregg Revivals 1993 (reprint vydání v Basil Blackwell & Mott Ltd., 1978).

- Tomáš G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. 2000.
- Tomáš G. Masaryk, *Sebevražda, hromadným jevem společenským*, Praha, Čin 1926 (původně *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Wien, Carl Konegen 1881; první české vydání vydal Jan Laichter v Praze roku 1904).
- Tomáš G. Masaryk, *V boji o náboženství*, Praha, Čin<sup>3</sup>1947.
- David Miller, „Modernity in Hindu Monasticism: Swami Vivekananda and the Ramakrishna Movement“, *Journal of Asian and African Studies* 1, 34 (1999), 111-125.
- J. N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press 2002.
- Milan Nakonečný, *Novodobý český hermetismus*, Praha, Vodnář 1995.
- Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory: Theosophical Interpretations of the Bhagavadgita“, in: R. E. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Delhi, Sri Satguru Publications 1991 (původní vydání State University of New York Press 1986), 11-33.
- Ronald W. Neufeld, „In the Search of Utopia: Karma and Rebirth in the Theosophical Movement“, in: *Karma and Rebirth: Post Classical Development*, Delhi, Sri Satguru Publications 1995, 247-248 (první vydání: New York, State University of New York 1986).
- Walter Ong, *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha, Karolinum 2006 (původní vydání *Orality and Literacy*, Methuen & Co. 1982).
- Petr Pokorný, *Píseň o perle. Tajné texty starověkých gnostiků*, Praha, Vyšehrad<sup>2</sup>1998.
- Anantanand Rambachan, *The Limits of the Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, Delhi, Sri Satguru Publications 1995.
- Josephine Ransom, *The Short History of The Theosophical Society*, Adyar, The Theosophical Publishing House 1989 (reprint vydání z 1938).
- Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered. Perception of the West in Nineteenth-Century Bengal*, Delhi, Oxford University Press 2002.
- Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India*, New Delhi, Oxford University Press 2001.
- Josef Sanitřák, *Dějiny české mystiky I. Legenda Karel Weinfurter*, Praha, Eminent 2006.
- Sumit Sarkar, „Kaliyuga, Chakri and Bhakti: Ramakrishna and His Times“, in: Sumit Sarkar, *Writing Social History*, New Delhi, Oxford University Press 1998, 282-357.
- Arvind Sharma, *Modern Hindu Thought. An Introduction*, New Delhi, Oxford University Press 2005.
- Chandradhar Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass 2003 (12. reprint).
- Jiří Scheufler, *Mystický učitel Karel Weinfurter a jeho doba*, Olomouc, Nakladatelství přátel

duchovních nauk 1991.

Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York, Columbia University Press 1984 (původně Paris 1950).

Narasingha P. Sil, „Vivekānanda's Rāmakṛṣṇa: An Untold Story of Mythmaking and Propaganda“, *Numen* 40 (1993), 38-62.

Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press 1991 (první vydání New York, Macmillan 1962).

J. Strnad - J. Filipický – J. Holman – S. Vavroušková, *Dějiny Indie*, Praha, Lidové noviny 2003.

Lenka Suková, „Reflexe Indie v českém prostředí v 1. polovině 19. století“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Orientalia antiqua nova VI*, Dryada 2006, 79-89.

Swami Tathagatananda, *Journey of the Upanishads to the West*, New York, The Vedanta Society of New York 2002.

Swami Tathagatananda, *The Vedanta Society of New York*, New York, The Vedanta Society of New York 2000.

Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkley - Los Angeles – London, University of California Press 1997.

Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Praha, Lidové noviny 2003.

Michael York, *Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Boston – London, Rowman & Littlefield 1995.

Zdeněk Záhoř, „Otakar Březina a upanišady. Studie o indickém vlivu na jeho poesii“, *Lumír* 1915, 362-376, 396-405, 470-478.

John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, New Delhi, Oxford University Press 2000.

Hartmut von Zinser, „Moderner Okkultismus zwischen Glauben und Wissen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 4, 78 (1994), 290-301.

Jan Zouhar, *Minulý konec století*, Brno, MU 2000.

### **Prameny:**

Svámi Abhedánanda, *Pět stezek k nejvyšší pravdě*, Praha, Zmatlík a Palička <sup>2</sup>1921 (první vydání 1919).

Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, (přel. P. Maternová) Praha, Hejda a Tuček 1920.

Annie Besant, *An Autobiography*, Adyar, Theosophical Publishing House 1999 (reprint třetího vydání 1939, první vydání 1893).

Annie Besant, *The Ancient Wisdom*, Adyar, The Theosophical Publishing House 2005 (sedmnáctý

reprint prvního adjárského vydání z roku 1939).

Helena Petrovna Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, London, The Theosophical Publishing Company 1888.

Swami Brahmananda, „Z duchovní nauky“, in: Karel Weinfurter, *Mystický sborník*, Praha, Psyche 1936, 5-66.

Paul Brunton, *Tajnosti indické*, (přel. A. Krejčová), Frýdek-Místek, IRIS RR 1995.

Arnošt Czech Czechenherz, *Hledající lidstvo. Breviář maga dvacátého století*, Praha, Zmatlík a Palička 1922.

František Čupr, *Učení staroindické I*, Praha, Fr. Urbánek 1876.

František Čupr, *Učení staroindické II/1*, Praha, Fr. Urbánek 1877.

František Čupr, *Učení staroindické II/2*, Praha, Fr. Urbánek 1878.

František Čupr, *Učení staroindické III*, Praha, Fr. Urbánek 1881.

František Čupr (přel.), *Bhagavadgita. Učení pantheistického boha zjeveného*, Praha, Kněhkupectví Frant. Urbánka 1877.

František Čupr, (přel.), *Tao-Ťe-King. Cesta k bohu a ctnosti*, Praha 1878.

Cyron Damon [Theron Dumont], *Úplný systém okkultních nauk I-VI*, Praha, A. Kodym 1936.

Cyron Damon [Theron Dumont], *Úplný systém okkultních nauk I-VI*, Brno, Schneider 1992-1993.

*Drg-dršya viveka. Zkoumání podstaty „vidícího“ (pozorovatele) a „viděného“ (pozorovaného)*, (přel. Arnošt Čapek), Praha, Eduard Weinfurter 1940.

Theron Dumont, *Úplný Systém Psychických Nauk. Encyklopedie Okkultních Věd. Naučný soubor znalostí a návodů k praktickému provádění okkultních nauk a věd: Hypnotismu, Suggestce, Telepathie, Osobního magnetismu, Jasnovidectví, Fysiognomie, Grafologie, Frenologie a Orientální magie*, Praha, A. Kodym 1932-1933.

Paul Deussen, *Sixty Upanishads of the Veda*, Delhi, Motilal Banarsidas 1995 (reprint 1. vydání 1980).

Manilal N. Dvivedi, *The Yoga-Sūtras of Patañjali*, Delhi, Sri Satguru Publications 2001 (reprint vydání Madras 1890).

V. Fabian, „Doslov překladatelův“, in: Rama Prasad, *Tatvy a věda dechu. Hodiny šťastného člověka II*, Praha – Letná, Zmatlík a Palička 1923, 48-51.

Otokar Griese, „Předmluva k českému vydání“, in: W. Q. Judge, *Patanjaliho systém Radža-Jogy*, Praha Ústřední nakladatelství okkultních děl 1909, s. 5-6.

Hermes [Otokar Griese]: *Tajemství indické jogy. Praktický průběh vyvinování okkultních schopností a sil v člověku I-II*, Praha, Issis a Paracelsia 1908.

Hašnu O. Hara, *Praktický Joga. Několik pokynů evropským žákům o jogické praxi. Soubor cvičení jogické filosofie a praxe s kapitolou věnovanou perské magii*, (přel. A. Janáček), Přerov,



- Ústřední nakladatelství okkultních děl 1920.
- Jogendra Chunder Ghose (ed.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, vol. I, New Delhi, Cosmo Publications 1982 (původně publikováno v Kalkatě 1823).
- William Jones, „On the Hindus“, in: P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press 1970, 252-253.
- William Q. Judge, *Patanjaliho systém Radža-Jogy*, (přel. O. Griese), Praha, Ústřední nakladatelství okkultních děl 1909.
- Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha, Svoboda 1996.
- Jiddu Krišnamurti, *Kdo sdělí nám pravdu?*, Moravská Ostrava, Řád Hvězdy v Československu 1928.
- Jiddu Krišnamurti, *Poslední skutečnost*, Ostrava, Hvězda 1939.
- Emanuel z Lešehradu, *Hledači skrytých pramenů. Březina – Mombert – Rilke. Faustovský problém*, Praha, Nakladatelství Al. srdce 1934.
- Pavla Maternová (přel.), *Bhagavad-Gítá*, Klatovy, Cyril M. Höschl 1920.
- Pavla Maternová, „Slovo úvodní“, in: P. Maternová (přel.), *Bhagavad-Gítá*, Klatovy, Cyril M. Höschl 1920, 3-4.
- Pavla Maternová, „Úvod“, in: O. Z. Hanish, *Dech a zdraví*, Klatovy, Cyril M. Höschl 1921, 3-11.
- F. Max Müller, *Rámakrishna. His Life and Sayings*, Kolkata, Advaita Ashrama 2005 (první vydání 1898).
- Durga Prasad, *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*, (přeložil T. J.) Klatovy, Cyril M. Höschl 1918.
- Rama Prasad, *Tatvy a věda dechu. Hodiny šťastného člověka II*, (přel. V. Fabian), Praha – Letná, Zmatlík a Palička 1923.
- Rāma Prasād, *Nature's Finer Forces*, Chennai, Samanta Books 1998 (první vydání Adyar, Theosophical Publishing House 1889).
- Václav Procházka (přel.), *Bhagavad Gita čili vznešená píseň o nesmrtelnosti*, Praha, A. Koch 1900.
- Sankaračarya [Šankráčárja], *Palladium moudrosti*, (přel. František Šídlo), Přerov, Nakladatelství okkultních děl 1919.
- Friedrich Schlegel, „Řeč o mytologii“, in: B. Horyna, *Dějiny rané romantiky: Fichte – Schlegel – Novalis*, Praha, Vyšehrad 2005, 342-348.
- Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum im Alten und Modernen Indien*, Berlin, Hermann Barsdorf 1921 (první vydání Wien 1907).
- Svami Svatmaram [Svámí Svátmáráma], *Lampa k hatha-jógu (hatha-yoga pradipika)*, (přel. a okomentoval K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1936.
- „The Sāmkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa“, in: Gerald James Larson, *Classical Sāmkhya. An*

- Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass 2005 (reprint druhého revidovaného vydání 1979, první vydání 1969), 255-277.
- Swami Vivekananda, *Budoucnost duchovního člověka*, (přel. K. Weinfurter), Praha-Letná, Zmatlík a Palička 1919.
- Swami Vivekananda, *Jogická filosofie [Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty I]*, (přel. K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1924.
- Swami Vivekananda, *Karma yoga. Cesta k dokonalosti skutky*, (přel. K. Weinfurter), Praha – Letná, Zmatlík a Palička <sup>2</sup>1921 (první vydání 1920).
- Swami Vivekananda, *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty II. Patañžaliho výroky o jógu*, (přel. K. Weinfurter), Praha, Zmatlík a Palička 1925.
- Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda II*, elektronická verze devítisvazkové edice na CD „*Swami Vivekananda: Life, Works & Research*“, Kolkata (bez datace).
- Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda III*, elektronická verze devítisvazkové edice na CD „*Swami Vivekananda: Life, Works & Research*“, Kolkata (bez datace).
- Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda IV*, elektronická verze devítisvazkové edice na CD „*Swami Vivekananda: Life, Works & Research*“, Kolkata (bez datace).
- Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda V*, elektronická verze devítisvazkové edice na CD „*Swami Vivekananda: Life, Works & Research*“, Kolkata (bez datace).
- Karel Weinfurter (přel.), *Bhagavad-Gita. Píseň o božství čili nauka o božském bytí a nesmrtelnosti*, Praha, Zmatlík a Palička <sup>2</sup>1935 (první vydání 1926).
- Karel Weinfurter, *Divy a kouzla indických fakirů*, Praha, Vojtěch Šeba 1947<sup>3</sup> (první vydání Praha, Josef Vilímeck 1913).
- Karel Weinfurter, *Mistr Ramakrišna a jeho učení I*, Praha, Spolek „Psyche“ 1933.
- Karel Weinfurter, *Mystický sborník*, Praha, Psyche <sup>2</sup>1936.
- Karel Weinfurter, *Nebezpečí okultismu, zápas mocí světých s temými. Výstražný spis pro každého*. Praha, České lidové knihkupectví a antikvariát 1927.
- Karel Weinfurter, *Ohnivý keř. Odhalená Cesta mystická*, Jablonec nad Nisou, Psyché <sup>6</sup>1997 (reprint 3. vydání 1947, první vydání: Zmatlík a Palička 1923).
- Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*, Brno, A. Pohlodek 1999 (reprint vydání Praha, Jos. R. Vilímeck 1933).
- Karel Weinfurter, *Vnitřní člověk a hadí síla*, Bratislava, Glóbus (bez data; reprint vydání Praha,

Psyche 1937).

Karel Weinfurter, *Životní magnetismus. Praktická příručka ke studiu a léčbě životním magnetismem*, Jablonec n. N., Psyché 41991 (reprint vydání z roku 1927).

### **Archivní prameny:**

Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

Psyche, sig. IX/0699, č. kartonu 387, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP.

Höschl, archiv Vlastivědného muzea Dr. Hostaše v Klatovech.

### **CD**

*Bhagavan Sri Ramakrishna & Holy Mother Sri Sarada Devi*, Chennai, Ramakrishna Mission Ashram (2003).

*Swami Vivekananda: Life, Works & Research*, Kolkata (bez datace).

### **Ve výrazně přepracované a rozšířené podobě jsou v disertaci použity autorovy následující články nebo jejich části:**

Milan Fujda, „Svámí Vivékánanda a modernita: K podmínkám exportu/importu neohinduismu“, In *Orientalia antiqua nova VII*, Sborník z konference, Plzeň, 15-16. 2. 2007, v tisku.

Milan Fujda, 'Hinduism between East and West: Swami Vivekananda nad Challenges of Modernity', In: *Religious Change*, sborník z mezinárodní konference CERES 2006, Bratislava 23. - 25. října 2006, v tisku.

Milan Fujda, „Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India* (recenze)“, *Religio, revue pro religionistiku* 2/14 (2006), 283-285.

Milan Fujda, „Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku“, *Religio: Revue pro religionistiku*, 1/13 (2005), 105-118.

Milan Fujda „Classical Yogic Scriptures and Acculturation of Hinduisms in Czech Lands“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Orientalia Antiqua Nova V*, Plzeň, Aleš Čeněk 2005, 39-51.

## Jmenný a věcný rejstřík

- A.....
- Abhedánanda, Svámí.....66, 148, 164, 189, 190
- Agrippa z Nettesheimu, Cornelius.....147
- alchymie 55, 95, 96, 115, 124, 128, 149,  
166, 172, 173, 176, 180, 184,  
188
- ámakrišna 202
- anágamí 145
- ánandamajakóša.....137
- Andreae, Johann Valentin.....128, 173
- animální magnetismus....68, 105-107, 127, 180
- Anquetil-Duperron, Abraham H.....54, 58, 65
- Árjasamádž 75, 78, 129
- ásana.....148, 169-171, 181, 195, 199
- Asiatick Researches.....53, 71
- Asiatick Society of Bengal....45, 48, 53, 76, 77
- asociace 129
- astrologie 103, 156, 172, 178
- átman 89, 137, 138, 140-142, 181
- avatár(a) 60, 66, 82, 168, 169
- B.....
- Baranagúr máth.....190
- Beck, Ulrich 19
- Beckerlegge, Gwilym.....73, 74, 202
- Bedrníček, Jan.....101, 102, 121
- Belúr máth 190, 202
- Besant(ová), Annie .....117, 118, 125, 126, 132,  
133, 135-138, 141, 178, 198,  
208
- bhadralók 72, 73-75, 78, 81-83, 119, 199
- bhadralók252 72
- Bhagavadgítá 53, 65, 66, 68, 87, 111, 113,  
122, 126, 131, 132, 138-142,  
165-167, 170, 171, 178, 183
- Bhairabí Bráhmaní.....168
- bhakti 83, 86, 143, 169, 179, 184, 190
- Bhattáčárja, Ganga Kišór.....77
- Bible 17, 18, 30, 76, 87, 89, 170
- Blavatská, Helena Petrovna .55, 100, 104, 112,  
117, 119, 123-125, 127-130,  
141, 142, 144, 165-167, 178
- Blavatská, Helena Petrovna.....  
a Indie.....130
- Boehme, Jacob.....10, 123, 124, 138, 139
- Bochinger, Christopher.....96
- Bopp, Franz 53, 57, 62
- Boš, Josef 126
- brahmadžňána80, 89
- Brahmánanda, Svámí.....183, 189, 190
- Bráhmamádž.....49, 75, 79, 86, 88
- Britten, Emma Hardinge.....112, 117
- Brunton, Paul 13, 14, 19, 121, 122, 164, 165,  
171, 177, 203
- Brunton, Paul  
a Psyché.....164
- Březina, Otokar.....117
- buddhi 137, 138, 140-142, 180-182,  
184, 191
- buddhismus 16, 18, 42, 58-60, 66, 115, 117,  
144, 165
- Burrow, J. W. 100, 103
- byrokracie 21, 22, 74, 75, 90, 99, 162
- C.....
- Carey, William.....76
- Corpus hermeticum.....95, 96, 146
- Czechenherz, Arnošt Czech.....121, 151, 160
- Charcot, Jean Martin.....108
- Č.....
- čakra 135, 148, 159, 176, 184, 196
- Česká společnost teosofická.....125
- Čupr, František ....54, 59, 64-68, 119, 132, 138,  
139, 190, 197
- Čupr, František.....  
a buddhismus.....66  
a Ježíš Kristus.....65, 66  
a jóga.....66  
a Kršna.....66  
a Schopenhauer.....65
- D.....
- Damasio, Antonio R.....29
- Darwin, Charles.....101
- Davidson, Peter.....146
- de Puységur, Marquise a Count Maxim.....107
- de Saint-Martin, Louis-Claude.....10
- Déb, Rádákánta.....75
- degenerace 47, 50, 51, 59, 103-105, 107,  
160-162
- della Mirandola, Picco.....96
- detradicionalizace.....29, 31, 33, 204, 207, 209,  
211
- Deussen, Paul 54, 60, 67, 147, 149
- dévačan 136, 137
- devotio moderna.....123
- Dharmasabhá 75
- diskurs 98, 204-207
- Divy a kouzla indických fakirů .148, 164, 166,  
167, 177
- Dobbelaere, Karel.....19
- Dobrovský, Josef.....62, 63

- Drg-dršja vivéka.....122  
 duchovní znovuzrození.96, 104, 124, 135, 136,  
 140, 168, 176-178, 180, 181  
 Dupuis, Charles François.....111, 112
- E.....  
 Eckhart, Mistr 59, 96, 138  
 Eckstein, Ferdinand.....58  
 Ederer, Antonín.....62  
 ekularizace **38**  
 Eliade, Mircea39, 40  
 esoterická metoda.....**109, 115, 139, 171**  
 esoterická metoda.....  
 a studium náboženství.....**109-111**  
 esoterismus 53, 55, 68, 92-98, 104, 109-113,  
 127, 131, 152, 204-206, 209,  
 210  
 esoterismus  
 a dějiny náboženství.....**109**  
 evoluce 65, 100, 101, 104, 105, 107,  
 112, 113, 119, 132, 133, 136-  
 140, 148, 152, 162
- F.....  
 Faivre, Antoine.....92-96, 124, 187, 204  
 Fárek, Martin 9  
 Ficino, Marsilio.....95, 114, 115  
 Foucault, Michel.....9, 113, 161  
 Freud, Sigmund.....108
- G.....  
 Gaßner, Josef 106  
 Gítágóvinda 53  
 gnosticismus 67, 93, 138, 147, 157, 181, 185  
 gnóze 16, 55, 94, 96-98, 187  
 Godwin, Joscelyn.49, 105, 107, 111, 112, 127,  
 129, 130, 146  
 grhastha 80, 85, 89  
 Griese, Otokar121, 122, 126, 141, 147, 150-  
 160, 171  
 Griese, Otokar  
 a jóga.....151, 155, 157  
 a karmanový zákon.....153  
 a rádžajóga.....157  
 hathajóga.....154  
 karmajóga.....153  
 gurubháí 122, 190
- H.....  
 H.B. of L (Hermetic Brotherhood of Luxor)  
 .....117, 145-147  
 Halbfass, Wilhelm.....50, 79
- Hanegraaff, Wouter J.....36, 37, 93, 95-98, 104,  
 106-109, 117  
 Hartmann, Frantz.....122, 125, 126, 139  
 hathajóga 162, 182  
 Hathajógapradípiká.....122, 123, 148, 169  
 Hejda a Tuček99, 126  
 Herder, Johann Gottfried.....53, 55-57  
 Hermés Trismegistos.93, 95, 96, 131, 145-147,  
 178  
 Hermetická společnost.....131  
 hermetismus 92, 93, 95, 96, 98, 127  
 hinduismus 1, 9, 14, 18, 43, **47, 50, 51, 53,**  
 57, 58, 60, 69, 70, 72, 73, 75,  
 77-80, 83-90, 92, 98, 104, 115,  
 117, 121, 124, 125, 163, 164,  
 167, 194, 202, 204-207, 209-  
 211  
 hinduismus  
 a křesťanství.....88  
 a modernizace.....90  
 a osvícenská kritika.....88  
 a praxe sounáležitosti.....95  
 a protestantismus.....88  
 a Teosofická společnost.....125  
 jako univerzální náboženství.....86  
 Hinduistická kolej (Hindu College).....77  
 Hitópadéša 53  
 Horyna, Břetislav.....54, 55  
 Höschl, Cyril M.....68, 126, 140
- I.....  
 Indie 12-14, 30, 39, 40, 43-49, 51-60,  
 62, 64, 65, 68-73, 75-78, 80, 85,  
 87-91, 104, 112, 124, 129, 131,  
 132, 139, 150, 162, 163, 171,  
 185, 187, 189, 194, 202, 204-  
 207, 209-211  
 Indie  
 a racionalizace.....**71**  
 Indie“ 64  
 individualismus.....17, 18, 90  
 individualizace...20, 31-33, 39, 70, 78, 80, 142  
 indrijáni 140, 182  
 Isis Unveiled 125  
 Isis Unveiled 128
- J.....  
 Janáček, Adolf.....121  
 Jennings, Hargrave.....146  
 Ježíš Kristus 17, 18, 44, 65, 66, 68, 97, 109,  
 112, 115, 124, 128, 130, 132,  
 139, 169, 173, 176, 177, 179,

- 180, 183, 190
- Ježíš Kristus  
 a Kršna.....139  
 jako jógin.....190  
 jako morální učitel.....112
- jóga 13, 14, 59, 89, 123, 130, 139,  
 143, 144, 148, 149, 151, 155,  
 160, 162-164, 166, 168, 170,  
 180-182, 190, 193, 194, 196,  
 198, 199, 201
- jóga  
 a Ježíšovy zázraky.....190  
 aštángajóga (rádžajóga).....170, 194  
 bhaktijóga.....190  
 džánajóga.....190  
 hathajóga.108, 123, 147, 148, 151, 154-156,  
 166, 169, 170, 184, 190, 198, 199  
 karmajóga.....89, 139, 190, 193, **198**  
 niškáma karmajóga.....87  
 Patañdžalio jóga (též rádžajóga).....183  
 rádžajóga.....150, 190, 194  
 siddhijóga.....40
- Jógasútra 122, 123, 126, 141, 147, 151,  
 165, 182
- jógin 13, 66, 122, 123, 131, 141, 148,  
 151, 159, **166**, 170, 184, 190,  
 193, 195-198
- jógin  
 a siddhi.....123  
 karmajóga.....139
- Jones, William.....47-49, 53, 54, 57, 62
- Judge, William Quan.....126, 141, 147
- Jungmann, Antonín Jan a Josef.....62, 63
- K.....
- kabala 96, 104, 115, 124, 181, 185
- kámalóka 135, 136
- Kant, Immanuel.....54, 58, 101, 102, 104
- karman 10, 80, 83, 126, 148, 152, 167,  
 178, 179, 192, 198-200, 208
- karman  
 karmanový zákon.....10, 102, 104  
 niškáma karmajóga.....87  
 karmanový zákon.....104, 208, 211  
 karmanový zákon.....  
 a liberalismus.....117  
 a teosofie.....**104**
- kasta 48, 49, 57, 66, 72, 73, 75, 76,  
 85, 88, 140, 208, 211
- Kempenský, Tomáš.....123, 138
- Kerning, Jan Křtitel.....164, 181, 183
- Knight, Richard Payne.....111
- Koch, Alois 125, 131
- Kolej ve Fort William (College of Fort  
 William).....46, 71, 76, 77
- Kollár, Jan 63, 64
- Kopf, David 48, 49, 77
- Kramerius, Václav Matěj.....27, 62
- Krok 62
- Kršna 18, 40, 68, 93, 113, 138-140,  
 170
- Kršna  
 a alegorická interpretace.....132  
 a Ježíš Kristus.....139
- Kršnamúrti, Jiddu.....118, 126
- kundaliní 123, 135, 148, 159, 178, 181-  
 185, 187, 196
- kundaliní, 170
- L.....
- Leonhardi, Adolf.....116, 125, 165
- Lesný, Vincenc.....63
- Lešehrad, Emanuel (viz též Lešetický,  
 Emanuel).....119, 120
- Lešetický, Emanuel z Lešehradu (viz též  
 Lešehrad, Emanuel).....119
- Lévi, Eliphas 115, 128, 146, 147
- logos 70, 97, 105, 132-134, 136, 137,  
 139, 141, 142
- Lorinser, Franz.....66, 139
- M.....
- Madrás 85, 188
- magia naturalis.....96, 107
- magie 94, 96, 103, 107, 147, 149-151,  
 155, 156, 160
- Mahábhárata 63, 64
- Mahariši, Ramana.14, 108, 121, 164, 171, 178,  
 186
- mahátma 12, 123, 127, 137, 144, 145,  
 150-152, 160, 165, 166
- Mahátma Mórja.....129
- Maiewski, Valentyn Skorochod.....62, 63, 68
- Mailänder, Aloys.....165, 166, 186
- manas 136-138, 140-142, 180, 182,  
 183, 191
- Marshall, P. J. 53
- Masaryk, Tomáš Garigue.....**1, 16-18, 29**
- Maternová, Pavla (roz. Škampová).....117, 119,  
 126, 140-142
- máth 10, 87, 189, 210, 211
- Mesmer, Frantz Anton.....105-107, 155
- Metamon, Paul.....127
- moderna 1, 10, 13, **16-20, 22, 24, 26-29,**

- 31-33, 35-37, 39, 41, 43, 44, 46, 47, 55, 66, 67, 69-79, 87, 89, 90, 92, 93, 95-98, 106, 107, 109, 113, 118, 130, 142, 155, 157, 162, 164, 169, 173, 190, 191, 208**
- moderna**  
 a Indie.....**70**  
 a Rámmóhan Ráj.....90  
 a védánta.....89  
 generalizace literární kultury .20, 23, 30, 31, 70, 76-78  
 individualizace.....20, 32, 33, 70, 78  
 modernizace...14, 15, **19, 20, 23, 32, 33, 35, 43, 44, 54, 55, 68-70, 74, 80, 86, 87, 90, 91, 113, 131, 161, 163**  
 modernizace a kolonialismus.....90  
 modernizace 204, 205  
 mókša 80, 85, 89  
 mudra 12, 13, 139, 148, 170, 171  
 Mukerdží, Radžendra Lál.....140  
 Müller, Friedrich Max .12, 48, 52, 67, 168, 209
- N**.....
- náboženství 9, 12, 13, 15, 16, 18-22, **23-25, 29-33, 36, 37-39, 42, 48-51, 53-55, 57-59, 65, 66, 68, 70, 72-75, 77, 78, 79, 80, 84-87, 89, 90, 92-95, 100-102, 105, 107, 109, 115, 117, 126, 131, 135, 139, 161, 164, 167, 169, 178, 192-194, 197, 202**
- náboženství**  
 a identita.....89  
 harmonické náboženství.....109  
 okultismus a teorie původu.....**111, 112**  
 pojem.....114, 115  
 přirození náboženství.....88  
 psychologizace náboženství.....109  
 univerzální náboženství 57, 86, 90, 115, 202  
 vědecké náboženství.....109
- nádí** 148, 156, 159, 170, 195, 196  
 idá.....156, 196  
 pingalá.....156, 159, 196  
 sušumná. 123, 135, 156, 159, 170, 176, 196
- Nala a Damajantí.....63, 64  
 Nature's Finer Forces.....166  
 Naturphilosophie.....96  
 neohinduismus.....70  
 New Age 36, 37, 90, 93, 95-97  
 niškáma karma.....139  
 niškáma karmajóga.....179
- Nivédita 117  
 Nová myšlenka.....108
- O**.....
- Odvěká moudrost.....125, 126  
 Ohnivý keř 171, 172, 181, 188  
 okultismus 1, 14, 16, 18, 19, 41, 43, 51, 67, 68, **92-95, 98, 99, 103, 107, 108, 111-114, 116, 117, 119, 128, 131, 138, 139, 142, 144, 145, 147, 150-152, 157, 160-162, 164, 167, 176, 182, 187, 202, 204, 205, 207-210**
- okultismus**  
 a akulturace hinduismu.....**121**  
 a alegorická interpretace.....113  
 a hinduismus.....92, 98, 115  
 a individualismus.....118  
 a jóga.....98, 102  
 a liberalismus.....117  
 a materialismus.....105  
 a modernizace.....**92, 95**  
 a nacionalismus.....**119**  
 a orientální magie.....160  
 a romantismus.....98  
 a sekularizace.....**93, 97**  
 a spiritualismus.....97  
 a studium náboženství.....98  
 a tělesnost.....108  
 a věda.....99  
 a védánta.....98  
 esoterismus.....**92**  
 jako moderní spiritualita.....**92**  
 základní charakteristiky.....**98**
- okultní vědy** 96  
 alchymie.....96  
 astrologie.....96  
 magia nanturalis.....96  
 magie.....96
- Olcott, Henry Steel.....**128-130**  
 Ong, Walter 17, 23, 24, 35  
 organizace 17, 20, 22, 35, 37, 39, 41, 42, 44, 73-75, 77, 107, 117  
 asociace.....**31, 37, 42, 73-76, 90, 154, 155**  
 tradiční indické formy.....  
 kasta.....74  
 máth.....**74**  
 sampradája.....74  
 sangha.....74  
 satsang.....74
- Orientální renesance .43, 50, 51, **52, 57, 62, 96, 98, 163**

- Orientální renesance.....  
 a české země.....**62, 65**  
 a Německo.....**54**  
 Evropa a.....**52**  
 Oupnek'hat 54, 65
- P.....  
 Pál, Bipinčandra .....64  
 Pammrová, Anna.....117  
 pandit 13, 45, 46, 54, 80  
 Papus (Gérard Encausse).....147, 155, 160  
 Paracelsus 105, 124  
 Pataňdžali 122, 123, 148, 151, 165, 166,  
 169-171, 181-183  
 philosophia occulta.....93  
 philosophia perennis.....60, 93, 96, 205  
 pietismus 16, 18, 96  
 pláně teosofické.....  
 astrální....107, 127, 134-136, 145, 149, 153,  
 155, 159, 173, 180  
 buddhická.....134, 137, 138, 145  
 fyzická.....134  
 mentální.....134, 136, 138  
 nirvánická.....134, 137  
 Platón 47, 56, 93, 96  
 Poimandres 96  
 prakrti 140, 141, 195  
 Praktický joga 147, 149  
 prána 107, 134, 135, 148, 155-157,  
 159, 169-171, 178, 180, 191,  
 195, 196, 198, 199  
 pránájáma 148, 156, 157, 159, 169-171,  
 195, 196, 199  
 prisca theologia.....93, 96  
 Procházka, Václav.....126, 131, 139, 141  
 protestantismus..16-18, 21, 51, 73, 74, 76, 109,  
 114  
 Přikryl, Karel 62  
 Psyche 116, 164  
 Psyché 14, 100, **116**, 121, 164, 171,  
 172, 188, 189, 203  
 psychoanalýza.....108, 162  
 puruša 137, 140, 181, 182, 195
- Q.....  
 Quimby, Parkhurst.....108, 109  
 Quinet, Edgar 52
- R.....  
 racionalizace 19, **20, 21, 23**, 55, 70, 71  
 Ráj, Lála Ládžpat .....64  
 Ráj, Rámmóhan. 48, 58, 64, 69, 75, 77-80, 88-  
 90  
 Rámakrišna 10, 12, 69, 74, 81-83, 85, 86,  
 93, 108, 118, 122, 162, 164,  
 167-169, 177, 179, 183, 186,  
 188-190, 192, 201, 203  
 a české země.....**201, 203**  
 Rámakrišnakathámrtá (Gospel of Sri  
 Ramakrishna).....188  
 Rámakrišnúv máth.....82, 87, 189  
 Rámakrišnúv máth a misie....73, 74, 168, 169,  
 188, 190, 203, 210  
 Randolph, Paschal Beverly.....128, 146, 147  
 reformace 17, 18, 25, 52, 96  
 Riffard, Pierre A.....109, 110, 113, 139, 171  
 Robertson, Bruce Carlisle.....80  
 romantismus 54-56, 58, 98  
 Rowson (Albert Leighton).....127
- S.....  
 sádhana čatuštaja.....144, 145  
 samjama 123  
 sampradája 75, 211  
 sanátna dharmá.....75  
 sanhita 65, 77, 123, 148, 149, 169, 170  
 sánkhja 98, 105, 115, 132, 134, 136,  
 137, 140-143, 182  
 sannjásin 12, 73, 85, 199, 202  
 sanskrt 10, 11, 45, 47, 48, 52, 53, 58,  
 60, 62-64, 75, 76, 78, 82, 83,  
 168, 182, 185  
 Sanskrtská kolej (Sanskrit College).....77  
 Sarasvatí, Dajánanda.....69, 129  
 Satja mahima dharmá.....75  
 Secret Doctrine.....100  
 Sédír, Paul 147  
 sekularizace 1, **19-21, 37**, 71, 78, 161, 204,  
 205, 208  
 sekularizace  
 individuální.....19  
 organizační.....19  
 sociální.....**19**  
 Schlegel, Friedrich.....55, 57, 62, 63  
 Schleicher, August.....64  
 Schopenhauer, Arthur....18, 54, 57, **58, 59**, 60,  
 65, 67  
 Schwab, Raymond.....55, 57  
 siddhi 40, 122, **123**, 135, 137, 149,  
 168, 179, 193, 198, 199  
 Smith, Wilfred.....114, 115  
 spiritismus 16, 99, 105, 112, 124, 127, 128  
 spiritualita 204, 205, 207, 211  
 Společnost pro mystická studia.....125, 131



- Suková, Lenka.....63  
 sušumna 123, 156, 196  
 Světový parlament náboženství...12, 80, 84, 88
- Š.....  
 Šakuntalá 53  
 Šankara 79, 80, 89, 126, 144, 145, 147  
 Šivasanhita 123, 148, 149, 169, 170  
 Šorna, Václava.....190  
 šrírámpurská (sérámpurská) baptistická misie  
 .....76, 77  
 Štětka, Josef 126
- T  
 Tajemství indické jogy.....147, 151  
 Tajemství indické jógy.....147, 151  
 tattva 126, 156, 157  
 Teosofická společnost...10, 100, 101, 112, 116,  
 117, 121, **123**, 124, **125**, 129,  
 130, 144, 146, 178  
 Teosofická společnost .....  
 a buddhismus.....130  
 a Indie.....**129**  
 a její cíle.....130  
 a mahátmové.....144  
 Teosofický spolek.....100, 116, 125  
 teosofie 10, 58, 104, 123-126, 130, 136,  
 138, 139, 144, 148  
 a alegorická interpretace.....**131**  
 a Bhagavadgíta.....138  
 a české země.....125  
 a jóga.....131  
 a karmajóga.....139  
 a mahátmové.....144  
 a materialismus.....105  
 a praktický okultismus.....**144**  
 a Teosofická společnost.....124, 125  
 a védánta.....131, 132, 134, **144**  
 křesťanská teosofie.....96  
 Thákur, Debendranáth.....10, **79**, 80  
 Thákur, Dvárkánát.....64  
 Thákur, Rabíndranáth.....64  
 The Secret Doctrine.....125  
 Tilak, Bál Gangádhar.....64
- U.....  
 Učení staroindické.....64, 65, 67, 68  
 upanišady 50, 54, 58-60, 65, 66, 68, 77-80,  
 88, 144  
 Ústřední nakladatelství okkulturních děl.....126
- V.....  
 védánta 14, 47, 57, 60, 74, 79, 80, 82,  
 83, 88, 89, 115, 122, 137, 139,  
 141-143, 147, 157, 164, 165,  
 168, 169, 171, 181, 182, 185,  
 189, 190, 192-194, 197, 202  
 védánta  
 neovédánta.....80  
 Vivékačúdámáni.....122, 126, 141, 147  
 Vivékánanda, Svámí **12**, 44, 49, 59, **66**, 69, 70,  
 73, 74, **80**, 81, 83, **84**, 85-90,  
 92, 97, 102, 108, 117, 118, **122**,  
 132, 144, 152, **164**, 168, 176-  
 178, **182**, **183**, **186**, 188, **189**,  
 190-193, **194**, 195-201, **202**,  
 203, 207, 210  
 Vivékánanda, Svámí .....  
 a činnost na Západě .....189  
 a hinduismus.....69, **84-86**, **90**  
 a jóga.....193  
 a karmajóga.....199, 201  
 a moderna.....**69**  
 a okultismus.....194  
 a stav sannjásina.....199  
 a univerzální náboženství.....69, 84, 86, 89  
 a védánta.....69, 85, **190**  
 a védántské společnosti .....189  
 a vědecké náboženství.....84  
 jóga jako věda.....194  
 Jógasútra.....193  
 Karmajóga.....193, 198, 199  
 Rádžajóga.....**193**  
 von Baader, Franz.....10
- W.....  
 Ward, William77  
 Weinfurter, Karel 12, 14, 67, 68, 108, 113, 116,  
 121, 123, 126, 138, **139-142**,  
 146, 148, 151, 152, **164-173**,  
**176-179**, **181-189**, 192, 193,  
 199, 202  
 Weinfurter, Karel.....  
 a Česká škola křesťanské mystiky.....**164**  
 a guru.....**186**  
 a hathajóga.....169, **171**  
 a Hathajógapradípiká.....170  
 a hinduismus.....108  
 a Indie.....**177**, 179  
 a Ježíš Kristus.....180  
 a jóga.....**170**  
 a Jógasárasangraha.....170  
 a Jógasútra.....170  
 a karmajóga.....179

a karmanový zákon.....	178, 179	indický vliv na.....	<b>171</b>
a křesťanství.....	<b>172</b>	Wilkins, Charles.....	53, 77, 111
a počátky teosofie v českých zemích.....	<b>165</b>	Woodroffe, Sir John George (Arthur Avalon)	184, 185
a Psyché.....	116	Z.....	
a rádžajóga.....	170	Zarathuštra	93, 96, 110, 112
a Rámakrišna.....	<b>167-169</b>	Zavos, John	47, 74, 75
a rámakrišnovská tradice v českých zemích		Zinser, Hartmut.....	99
.....	<b>176, 188, 190</b>	Zmatlík a Palička.....	99, 121, 126, 156, 190
a Svámí Abhedánanda.....	189	Zouhar, Jan	16
a teosofie.....	<b>167</b>		
a védánta.....	170		
bhaktijóga.....	179		