

Jóga a Bůh: k otázce Íšvary v Pataňžalioho józe I

Ján Országh

Pataňžalioho Jógasútry (asi 2. stol. n. l.) jsou jedním ze stěžejních a na Západě snad i nejznámějších textů indické filosofické tradice. Později nahlíženy jako zakládající dílo filosofické školy jógy (jógaršany) představují jakési kompendium starších jógových nauk a metod, jejichž společným jmenovatelem je metoda vedoucí k vysvobození ze strastné a podmíněné existence. Jaké místo hraje v tomto procesu podle Pataňžalioho súter Bůh?

Sánkhja a jóga: základní východiska

Pataňžali v úvodu svých Jógasúter (I, 2) definuje jógu jako ovládnutí proměnlivých stavů mysli (*čitta-vrtti*) a vzápětí konstatuje (I, 3), že výsledkem tohoto procesu, tedy cílem jógy, je dosažení stavu, kde *draštr* – vědomý pozorovatel, čirý duchovní princip lidské osoby – dlí ve své vlastní přirozenosti. Tímto vědomým přihlížitelem je *puruša*, čiré světlo vědomí, skutečné a metafyzické já nespoutané zákonitostmi přírody. *Puruša* je (stejně jako upanišadový *átman*) bez vzniku i zániku, nepodléhá proměnlivému světu dění a jevů, je (na rozdíl od kolísavé mysli) pasivní jako divák, který nezúčastněně sleduje představení (srov. Sánkhjakáriká 59). Představením jsou míněny procesy v *prakrti*, která je masou bytí, rovněž věčnou jako *puruša*, ale na rozdíl od něj aktivní, tvořivou a ustavičně se měnící. *Prakrti* není pouze materiální povahy, její součástí je všechno dění: jak fyzický, tak psychický svět. Její složkou a jednou z jejích modifikací je i *čitta* – psychická osobnost či mysl, která podléhá rozmanitým změnám a již je tak těžké ovládnout (srov. Bhagavadgíta VI, 34).

Ačkoli je *puruša* věčně svobodný a na *prakrti* nezávislý, v procesu myšlení a poznávání se jeví jako s ní spojený a neprávem jsou mu připisovány atributy *prakrti*: vzniká mylný dojem, že *puruša*, jenž je pouhým transparentním já, je aktivní, že koná a myslí a že podléhá změně. Je to, jako když se v průzračném křišťálu odráží červená růže: křišťál se zabarví dočervena, přestože přirozeně sám o sobě nemá žádnou barvu.¹ Tak i *puruša* je považován za jevové já, které poznává, touží a trpí a není rozeznán ve své pravé podstatě jako odlišný od *prakrti*, resp. *čitty*. K tomuto osvobozujícímu rozlišení je však možné dospět pouze prostřednictvím *prakrti*, tedy prostředky nalézajícími se uvnitř ní. Je to proto, že *puruša* je netečný, nejedná; pouze činná *prakrti* může působit v jeho zájmu a pro jeho prospěch. Nástrojem *par excellence* k dosažení rozlišujícího poznání je právě *čitta*, ona nestálá mysl, která však, když je zkrocena

¹ Tato metafora je v indické filosofii velmi oblíbená, z komentátorů Jógasúter ji používá Váčaspati Mišra, ze sánkhjových komentářů je např. v Aniruddhově Sánkhjasútravrtti.

a pročištěna jógou, stává se „místem“ uvědomění skutečné povahy puruši a médiem osvobození (*kaivalja*).

Sánkhja, s níž jóga sdílí svá filosofická východiska, tvrdí, že v prakti působí teleologický princip (*purušártha*), na jehož základě je veškerá její činnost soustředěna k vysvobození puruši. Prakti existuje, rozvíjí se a funguje, aby nezištně sloužila zájmu puruši (srov. Sánkhjakáriká 60) a právě tento její charakter umožňuje skrze poznání vzniklé v čitě uskutečnění tohoto zájmu – vysvobození. Pouze činností prakti může dojít k tomu, aby byl puruša – inertní vědomí – nahlédnut ve své pravé podstatě. Čitta, jejíž ovládnutí si jóga klade za cíl, je tak paradoxně příčinou jak atribuční záměny prakti (čitty) a puruši, tak rozeznání jejich absolutní odlišnosti.

Je tedy patrné, že jóga (stejně jako sánkhja) je výrazně dualistická. Dvěma nejzazšími principy bytí jsou prakti a puruša, které jsou oba nezávislé a přece ve vzájemné blízkosti. Purušártha způsobuje, že prakti pomáhá purušovi jako slepá chromému (srov. Sánkhjakáriká 21): vývoj v prakti směřuje k tomu, aby byl puruša rozeznán a zářil ve svém pravém bytí neztotožňován s myslí a jejími projevy. Díky *satkárji* (preexistenci důsledku ve své příčině) je prakti sama sobě stvořitelkou, v ní samé je obsažena příčina její existence. Jako se z mléka může stát jogurt proto, že možnost stát se jogurtem je v mléku samotném předem přítomna, tak i v prakti potenciálně existují odpradávná všechna stvořená jsoucna a všechny tendence jejího vývoje.² Znamená to tedy, že není třeba (a ani nelze) postulovat jakoukoli jinou (externí) *causu efficiens* (na způsob Boha-stvořitele). Sánkhja-jógový dualismus připouští pouze dva principy: aktivní prakti, jež je sama jak materiální, tak působící příčinou, a pasivního purušu.

Jsou-li tedy ve světě pouze dvě (radikálně odlišné a oddělené) skutečnosti, dosahuje-li se osvobození nástroji dostupnými v prakti za pomoci meditace a askeze, jejichž vyústěním je osvobozující poznání, a je-li uznána platnost karmanového zákona, na jehož základě je určen osud člověka, pak se zdá, že v takovémto systému není žádné místo pro Boha.

Bůh (Íšvara)

A přece je Pataňdzalioho jóga teistická. Uznává totiž *Íšvaru* – „Pána“, který je nejvyšší a dokonalou bytostí. Zatímco klasická sánkhja bývá někdy označována jako *aníšvara* či *niríšvara* (neteistická, dosl. „bez Íšvary“), v čemž spočívá hlavní rozdíl mezi ní a jógou,

² Obraz s mlékem a jogurtem je z Gaudapádova komentáře k Sánkhjakárice 9, kde jsou také uvedena další přirovnání.

Pataňdžalio systém existenci Boha postuluje. Aniž je zde možné zacházet do detailů ohledně vzniku a vývoje konceptu Íšvary v indické tradici, připomeňme alespoň, že Íšvara (či Íš neboli Íša) představuje jediného svrchovaného Boha, absolutního Pána. Jako takový není jenom jedním z bohů ani *primus inter pares* v panteonu ostatních božstev, je naopak jediným svého druhu a navíc osobním Bohem. S tímto monoteistickým pojetím se setkáme již v některých upanišadách: Švétášvatara (IV, 10; VI, 7) prohlašuje Íšvarou Šivu zvaného též Rudra a Hara, boha z nevédského prostředí,³ zatímco v Bhagavadgítě (IV, 6; V, 29 aj.) se Kršna, další důležité nevédské božstvo, dává jako Íšvara poznat Ardžunovi.

Kdo je to však Íšvara podle jógy a jaké je jeho postavení v Pataňdžalio systému? Na tuto otázku odpovídá sůtra I, 24: „Íšvara je zvláštní puruša nedotčený kléšami⁴, konáním činů (karmanem), jejich důsledky (dosl. „dozráním“), ani zárodky činů skrytými v mysli.“ Ačkoli jóga tím, že uznává Íšvaru, zavádí – ve srovnání s neteistickou sánkhjou – do svého systému nový element, ničím přesto nevystupuje z dualistické klasifikace, na níž je založena. Íšvara je totiž „jen“ určitý specifický druh puruši. V čem tkví jeho zvláštnost, upřesňuje právě zmíněná sůtra. Je v ní vlastně uvedeno, že Íšvara je věčně svobodný, tedy že není vázán či „dotčen“ karmanovým zákonem. V tom však právě spočívá vážný problém, protože tato definice se stejně tak dobře vztahuje k Íšvarovi jako k jakémukoli jinému purušovi, o němž platí totéž. Vždyť pouze prakrti, a ne puruša, podléhá sansáře, je poutána a zproštěna pout (srov. Sánkhjakáriká 62).

Podle Vjásova komentáře k Jógasútrám (Vjásabhášja I, 24) však rozdíl mezi „běžným“ purušou a Íšvarou spočívá v tom, že přestože karmanový zákon působí samozřejmě na čittu (jež je součástí prakrti), přece jsou jeho projevy vinou nevědomosti (*avidjá*) připisovány purušovi, jako by on byl činitelem, který je vázán důsledky svých činů; avšak Íšvara není a nikdy nebyl v takovém „vztahu“ (*sanjóga*) s prakrti, na jehož základě by mohlo dojít k této záměně – je totiž věčně a dokonale svobodný. Jeho status je tedy v tomto ohledu jiný než status osvobozeného puruši (*kévalina*), u něhož existuje *terminus a quo* osvobození. Kévalin totiž před svým odloučením od prakrti nebyl dokonale svobodný, neboť působením avidji nebyl sám sebou rozeznán jako na prakrti nezávislý puruša. V případě obyčejného puruši a Íšvary se tedy nejedná o substanciální rozdílnost, ale pouze o to, že Íšvara nebyl nikdy

³ Ve starší Íšá-upanišadě, která je součástí Bílé Jadžurvědy, je Bůh (Íš) líčen spíše panteisticky, nikoli ještě jako osobní Bůh. V Brhadáranjace (IV, 4, 22) je dokonce jako íšvara (pán) označen átman totožný s neosobním brahma. V tomto případě se však jedná o figurativní užití termínu.

⁴ Kléši („postížení“, „trápení“ myslí), jichž je podle Pataňdžalio (II, 3) pět, jsou v józe psychické překážky, které člověka zaslepují a zabraňují mu tím ve vysvobození, tedy v poznání, že jeho pravým metafyzickým já je puruša. Kléši působí na *sanskáry* (latentní stopy a semena karmanu), aby se v mysli (čittě) aktivovaly a vyvolaly vrtti.

v atributivní asociaci s prakrti, na jejímž základě by mohlo dojít k tomu, že by se (jako ostatní purušové) jevil jako ovlivněn sansárou a byl by tudíž považován za aktivní subjekt, který je zapředen do světa proměn a utrpení. Jeho status se rovněž liší od postavení tzv. *vidéhu* („beztělých“). Jsou to osoby, které sice nemají fyzické tělo – jsou díky své předchozí jógové průpravě „beztělí“ –, ale v souladu se zákony prakrti se jednou budou muset do sansáry vrátit, nejsou totiž ještě zcela osvobozeni, tedy úplně odloučení od prakrti (srov. Jógasútra I, 19). Ačkoli jsou odpoutáni od svých hrubohmotných těl, ještě dočista nepřekonali nevědomost a zůstávají tak určitým způsobem spjati s prakrti: uchovávají si nadále své subtilní psychické já (čittu), takže nemohou být vysvobozeni definitivně. Pro jejich částečnou svobodu existuje tedy také *terminus ad quem* a v tomto ohledu nesnesou srovnání s Íšvarou – svrchovaným a věčně dokonalým Pánem.

Bohové

Podle jógy jsou ve stavu *vidéhu* bohové (*dévové*), jimž náleží status „jakoby kaivalji“ (Vjásabhášja I, 19).⁵ Tento status je sice definitivnímu vysvobození podobný, ale na rozdíl od kévalinů nebyla čitta *vidéhu* pročištěna natolik, aby se rozpustila v prakrti, a proto – až se vyčerpají karmické důsledky jimi prováděné askeze a jógové praxe – bude následovat jejich návrat do sansáry. V jejich čittě se totiž aktivují skryté otisky minulých činů (*sanskáry*) jako žáby v období dešťů.⁶ Tyto *sanskáry* pak vyvolají v mysli podněty k další činnosti (čitta-vrtti).

Jak je tedy vidno, je to právě absolutní a věčná svoboda, jež zakládá zásadní rozdíl mezi Bohem (Íšvarou) a bohy (dévy) vnořenými do nějaké (byť velmi jemné) úrovně prakrti. Úroveň těchto *vidéhu* je v pomyslné jógové hierarchii také na nižší příčce než stav naprosto osvobozeného člověka, který již nahlédl, že je purušou.

Je patrné, že tak jóga, jakož i *sánkhja* (viz *Sánkhjakáriká* 53, 54), zná koncept boha – částečně vysvobozené a v omezené míře svobody požívající bytosti s nadpřirozenými schopnostmi –, ale nepřikládá mu jakýkoli význam pro konečné osvobození člověka. V józe dokonce tito *beztělí* bohové nejenom že nehrají v dosažení nejvyšší méty pozitivní roli, ale – právě naopak – mohou se snažit odlákat jógina od definitivního vysvobození. Zmínka o tom je v sútře III, 51, v níž se píše, že jógin by měl odmítnout pozvání od *stháninů* („těch, kdo mají (vyšší) postavení“), jimiž jsou podle komentářů míněny nebeské bytosti neboli (védští) bohové, protože to pro něj může mít nechtěné následky. Vjása to v komentáři popisuje takto:

⁵ Na rozdíl od Boha-Íšvary píše s malým počátečním písmenem, aby bylo rozlišeno, že se jedná o dva různé koncepty.

⁶ Přirovnání probuzení latentních mentálních stop k žabám uvádí Váčaspati Mišra k sútře I, 19.

Když si bohové povšimnou, že jógin (v originálu je „bráhman“) spějící již k vysvobození dosáhl sattvické čistoty své čitty,⁷ pokoušejí ho pozváním „k svému stolu“ a nabízejí mu za odměnu půvabnou dívku, nektar, vůz létající vzduchem, strom plnící všechna přání, apsarasy a další božské radosti. Tím vším ho chtějí odvést od jeho záměru dospět k plnému osvobození. Jógin – adept kaivalji – však musí rozeznat, že tyto nabídky jsou v rozporu, ba protikladu s tím, oč usiluje, a nesmí je přijmout; jinak by totiž ustrnul právě na té úrovni, kde jsou dévové, a nedošel by k definitivnímu cíli jógy.

Védští bohové (Váčaspati v komentáři k citovanému místu přímo zmiňuje Indru) se v pohledu sánkhji a jógy zřetelně ocitají ve zcela podružné (ne-li zhoubné) roli jakýchsi spíše outsiderů jejich soteriologického systému. Ani jedna ze dvou škol nemá „problém“ s jejich existencí, dokonce je dokážou v rámci své klasifikace světa zařadit na jim vymezené místo, ale jelikož jsou tito dévové vnořeni do prakrti, nemohou člověku v jeho snaze dobrat se nepodmíněného bytí nijak pomoci. Jóga navíc zdůrazňuje, že „beztělí“ ke svému stavu dospěli právě prostředky jógy, ale nedošli po nastoupené cestě až do konce.

Tento krátký exkurs byl důležitý právě proto, aby se objasnilo, zač Íšvaru jóga nepovažuje a tím aby bylo patrnější, kým Íšvara je. Bylo nutno poukázat na to, že koncept Íšvary je zcela jiného rázu než pojetí dévů a nemá s ním co dělat. Íšvara je totiž v józe nejvyšším a jediným Bohem – eminentním a věčně svobodným purušou *par excellence*, jehož nikdy „neposkvrnil“ kontakt s prakrti.

Vlastnosti Íšvary

Sútrou I, 25 Pataňdžali dále pokračuje v definici Íšvary. „U Íšvary je sémě vševědoucnosti na nejvyšší úrovni“, konstatuje text. Vjása to komentuje slovy, že i naše – lidské – chápání či poznání obsahuje toto „semeno vševědoucnosti“, tedy že i v něm, jakkoli je omezené, se v nějaké míře manifestuje jakási zárodečná potence k absolutnímu poznání bez hranic. Poznání může dosáhnout rozličného stupně; ten, jehož poznání je na nejvyšším možném stupni, u něhož je dosažen limit v míře rozvinutí onoho „zárodku“, je speciální puruša – Íšvara. Tak z Pataňdžaliho textu, jakož i z komentáře tedy vyplývá, že mezi lidským poznáním a poznáním Boha – Íšvary je pouhý rozdíl stupně, míry. Íšvara prostě nemá poznání jiného druhu, jeho poznání se liší od našeho pouze kvantitativně, což velmi dobře zapadá do jeho definice v předchozí sútře: Bůh je v Pataňdžaliho józe purušou *sui generis*.

⁷ Prakrti je podle sánkhji a jógy agregátem tří složek či aspektů, jimiž jsou *sattva* (aspekt zářivosti, lehkosti a uspokojení), *radžas* (aspekt změny, energie a strasti) a *tamas* („odpovědný“ za temnotu, tíži a mdlost). Tato trojice představuje současně složky prakrti, v ní a na ní působící síly i její vlastnosti. Jemnějším a čistším úrovním bytí je vlastní *sattva*, na opačném pólu (svět hrubých prvků a hmoty) naopak převažuje *tamas*.

Další sůtra (I, 26) konstatuje, že Íšvara je mistrem (*guruem*) všech minulých učitelů jógy, protože není omezen časem. Jinými slovy, dřívější mudrci a učitelé, kteří se stali autoritou v józe a dosáhli úplného osvobození, se naučili tuto metodu od Íšvary. Jak je to však možné? Tato sůtra představuje nemalé dilema, které lze shrnout takto: je-li Bůh (Íšvara) zvláštním purušou a jako takový tudíž zcela pasivní, jak je možné, že se stal něčím učitelem? Neimplikuje to nějakou činnost, jíž je schopna výlučně prakti? Tento problém nám nepomohou vyřešit komentáře, které k tomuto místu mlčí, není však v kontextu Pataňdžaliho nauky neřešitelný. Výrok sůtry lze interpretovat v tom smyslu, že Íšvara „učí“ veskrze pasivně samou svou podstatou, svým bytím. Íšvara tím, že je a kým je (věčně svobodným, čistým bytím-vědomím) je „učitem“ jóginů coby jejich archetypální vzor, k němuž vzhlížejí: samotný fakt jeho existence je pro jógina výzvou a úkolem.⁸ Meditace o Bohu a jeho povaze se stává zároveň školou, v níž se má člověk spoutaný prakti naučit rozeznat, že jeho pravé já, jímž je svobodný puruša, je téže podstaty s Íšvarou, svrchovaným purušou. V tomto smyslu je Íšvara guru – mlčící a naprosto pasivní „učitel“, jenž upomíná člověka na to, že je ve své nejhlubší podstatě stejně tak nehybným a pouze přihlížejícím svědkem jako on. Mircea Eliade hovoří v této souvislosti o „metafyzické sympatii“ mezi Íšvarou a purušou a poznamenává, že osvobození je z tohoto hlediska vlastně zvláštní formou *imitatio Dei*.⁹

V sůtre I, 27 čteme, že vyjádřením či znakem (*váčaka*) Íšvary je slabika óm (tzv. *pranava*). K tomu Vjása připomíná, že óm není náhodným zvukem vyjadřujícím Íšvaru konvenčně, ale patří k jeho podstatě a vyplývá z ní. Text sůtry je důležitým náznakem toho, že původ konceptu Íšvary je zřejmě třeba hledat v mystických spekulacích a technikách doložených v některých upanišádách. K této otázce se vrátíme později v pokračování tohoto článku.

Z následující sůtry (I, 28) se dozvídáme, že slabiku óm je třeba odříkávat a přitom medítovat o jejím významu. Vjása upřesňuje, že smysl tohoto cvičení tkví v dosažení jednobodovosti mysli. Čitta je usebrána a plně a nerušeně soustředěna na Íšvaru, jehož praktickým vyjádřením je *pranava*.

Výsledným efektem této meditační techniky, jež se v sůtre I, 23 nazývá *íšvara-pranidhána* (kontemplace o Íšvarovi), je podle I, 29 dosažení (tedy rozpoznání) vlastního skutečného já – puruši. Tuto sůtru komentuje Vjása takto: Jógin díky meditaci o Íšvarovi dochází uzření své vlastní podstaty na základě toho, že stejně tak, jako je Íšvara čirým

⁸ Srov. Feuerstein, Georg: *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980, s. 11 n.

⁹ Eliade, Mircea: *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, Praha 1999, s. 68.

vědomím, nezakaleným nevědomostí a karmanovými následky, věčně svobodným (dosl. odloučeným, *kévala*), rovněž tak i on je purušou, jemuž náleží tytéž atributy. Meditativní poznání Íšvary tak vede k nahlédnutí pravdy o nejhlubší povaze naší bytosti a provádí se za tímto účelem. Íšvara-pranidhána je tedy cestou k navození rozlišujícího poznání – intuitivního uvědomění si vlastního já, jímž je čiré, neposkrvněné vědomí, prakti netknutý puruša.

Osobní bůh

Jak je tedy dobře vidět, nelze Pataňdžaliho pojetí Íšvary interpretovat ve smyslu osobního boha, k němuž se věřící oddaně modlí, kterému obětuje a s nímž prostřednictvím náboženských úkonů komunikuje. Jógin podle Jógasúter nenavazuje s pasivním Íšvarou dlícím ve své věčné odloučenosti od prakti žádný vztah a smyslem rozjímání o něm a odříkání jeho jména (óm) není než dojít k vysvobozujícímu poznání. V Pataňdžaliho józe není posledním cílem jógina mystická unie s Bohem, nýbrž dosažení purušovy kaivalji.¹⁰

Jóga totiž zná koncept „osobního“ boha či jakéhosi vybraného (dosl. „oblíbeného“) božstva (*išta-dévatá*), k němuž se jógin může utíkat jako k svému patronovi a s nímž může navázat určité spojení (*samprajóga*, sútra II, 44). Jak upřesňuje Vjása, může se jednat o dévy, ršije (zřece) či o siddhy – jóginy, kteří nabyli určitých dokonalostí. Tento koncept se tedy netýká Íšvary, věčně svobodného a nejvyššího Pána, ale zřetelně spadá do kategorie vidéhu. Právě proto jógin, jenž se zaměří na své „oblíbené božstvo“, dosáhne pouze jednoty s ním (*samprajóga*), a nikoli osvobození, které je plodem íšvara-pranidhány, jak nás o tom ujišťuje sútra II, 45 („íšvara-pranidhána vede k dokonalosti *samádhi*“).¹¹

Pataňdžaliho jóga tedy disponuje konceptem „osobního“ boha, který je konkrétním vybraným božstvem jógina a s nímž se jógin může (chce-li) v jistém smyslu a na jisté úrovni identifikovat, aniž by to mělo vliv na jeho konečnou spásu, avšak tento bůh nemá žádný vztah k představě Íšvary jakožto nejvyššího Boha, Pána jógy, který svým svým bytím „učí“, kterak dospět k finálnímu vysvobození. Platí tedy, že na rozdíl od staršího pojetí Íšvary coby osobního boha, je Íšvara v klasické józe nahlížen očima sánkhjového dualismu a rozhodně není osobním bohem ve smyslu teologie Bhagavadgíty či Švétášvatara-upanišady.¹²

¹⁰ Srov. Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen: *The Yogasūtras of Patañjali: On Concentration of Mind*, Delhi 1987, s. 84.

¹¹ Samádhi je posledním „údem“ v Pataňdžaliho osmidílné józe (*aštánga-jóga*) a představuje meditativní pohroužení či enstázi, která je nejdokonalejší etapou rozjímání. Má několik úrovní; výsledkem poslední z nich je kaivalja, kdy puruša – po definitivním zániku činnosti čitty – spočívá v sobě a je čistý, odloučený a svobodný (srov. Vjásabhášja I, 51).

¹² Bhagavadgíta (VI, 47) hlásá osobní oddanost bohu Kršnovi jako nejdokonalejší formu jógy a prohlašuje, že Kršna vstupuje do „své“ prakti (IV, 6) a jako átman se nalézá v srdcích všech bytostí (X, 20). Stejně tak je ve

Závěr

Shrňeme-li uvedené poznatky o Íšvarovi a íšvara-pranidháně, co z nich vyplývá pro Pataňdžaliho nauku?

Jak se ukázalo, Íšvara je v józe zvláštním purušou, jehož odlišnost vůči nesčetným jiným purušům spočívá v absolutní a věčné svobodě a dokonalém poznání. Proto, a pro nic jiného, je Íšvara svrchovaným Pánem. Jakožto puruša je tento Pán veskrze nečinný, je sám (kévala – „odloučený“) ve své nejvyšší dokonalosti a v tomto smyslu je rovněž ideálním jóginem – kévalinem *par excellence*, protože svým bytím ukazuje cestu ke kaivalji všem jóginům. Třebaže jim nemůže aktivně pomáhat, je jejich mistrem či učitelem (guru), neboť k němu se jako ke svému vzoru orientuje duchovní zrak těch, kdo teprve mají být osvobozeni. Lze tudíž poukázat na to, že Íšvara je výlučně Bohem jóginů, neboť jeho „funkce“ se vyčerpává tím, že zůstává ve své pasivitě může „přivést“ aspiranta jógy k jeho cíli. V žádném případě není stvořitelem světa, ba naopak: od prakti (která je sama sobě stvořitelkou) je naprosto odloučený; nenavazuje však ani kontakt s jinými puruši a není ani jejich stvořitelem.

Jóga nezná kult, oběti, ani žádné náboženské úkony, jež by mohly být považovány za projevy zbožnosti vůči osobnímu bohu; v józe totiž nelze mít „vztah“ k Íšvarovi jako v náboženstvích, kde se Bůh nějakým způsobem zjevuje. Nic nenasvědčuje tomu, že by íšvara-pranidhána u Pataňdžaliho mohla mít význam „zbožné oddanosti“ (*bhakti*), jak tomu chtějí některé komentáře (srov. kupř. Vjásabhášja I, 23). Ze súter zřetelně vyplývá, že íšvara-pranidhána, která vede k dokonalému samádhi (I, 23; 29; II, 45), je meditací o Íšvarovi, při níž se mysl jógina soustředí na Íšvaru coby svůj objekt (jinými slovy, nejde o nic více a o nic méně nežli o techniku k navození pevného samádhi). Dokonalé samádhi není žádným darem, který by inertní Íšvara uděloval, je stavem, jenž prýští z vhledu do jeho povahy a následného uzření vlastního puruši jako v zrcadle.¹³

Íšvara-pranidhána je v Pataňdžaliho pojetí navíc jen jednou z alternativ, jak dospět k nejvyššímu samádhi, nikoli povinnou složkou (v sútře I, 23 se uvádí, že k samádhi se lze dobrat také/rovněž íšvara-pranidhánou). Jógasútry ji prostě nabízejí a doporučují jako jakýsi volitelný způsob, jímž se lze ubrat, nepředepisují ji a ponechávají na jednotlivém jóginovi,

Švétášvataře (IV, 17) Šiva označen za tvůrce všeho, který sídlí v srdci lidí jako jejich átman a vládne nad prakti (I, 10). Je patrné, že se jedná o zcela jiný koncept Boha-Íšvary, než je ten, který nabízejí Pataňdžaliho sútry.

¹³ Zrcadlem je míněna čitta zproštěna vrtti i sanskár.

zdali této možnosti využije. Je doporučována jako cesta, jíž se jde k dokonalé koncentraci, ale nikde se netvrdí, že je jediná.¹⁴

Literatura:

Bryant, Edwin F.: *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*, New York 2009.

Dasgupta, Surendranath: *Yoga as Philosophy and Religion*, Delhi 1973.

Eliade, Mircea: *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, Praha 1999.

Esnoul, Anne-Marie: *Les strophes de Sāmkhya (Sāmkhya-Kārikā) avec le commentaire de Gaudapāda*, Paris 1964.

Feuerstein, Georg: *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980.

Hariharānanda Āranya: *Yoga Philosophy of Patañjali containing his Yoga Aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and Translation with Annotations*, New York 1983.

Larson, Gerald J.: *Classical Sāmkhya*, Delhi 2001.

Olivelle, Patrick: *The Early Upanisads*, New York 1998.

Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen: *The Yogasūtras of Patañjali: On Concentration of Mind*, Delhi 1987.

Whicher, Ian: *Yoga and Freedom: A Reconsideration of Patañjali's Classical Yoga*. In: *Philosophy East and West*. Vol. 48, No. 2 (1998), s. 272-322.

¹⁴ S tímto výkladem, podle něhož není Íšvara-pranidhána v józe než alternativou a fakultativní duchovní technikou, souhlasí i řada moderních odborníků na Patañžalioho nauku. Eliade ve své studii k józe (*Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, Praha 1999, s. 83) shrnuje postoj Jógasúter slovy, že Íšvara „hraje v boji o osvobození dosti podružnou úlohu“. Gerald J. Larson považuje koncepci Boha v klasické józe za „zcela sekundární“ (*Classical Sāmkhya*, Delhi 2001, s. 133).

ABSTRACT:**Yoga and God: Notes on the Īśvara doctrine in Pātañjala Yoga**

After briefly and concisely summarizing principal ideas of classical Yoga philosophy, the paper is primarily concerned with outlining the issue of theism within its frame. Related sūtras are treated where definition of Īśvara, the supreme Being and the highest spiritual monad, is presented and referred to. These are followed by some considerations over that peculiar concept of God. Conclusion is drawn and argued for that the notion of Īśvara (who cannot be thought of as a personal god) is of philosophical rather than religious character. Not being in any sense creator of the universe nor enjoying any sort of cult or religious practice and remaining in his eternal inertness and perfection, Īśvara could be best seen as a God of the yogīs, whose only aim, so to speak, is to serve as a perfect model for a liberation-seeking person. It is his very existence that urges yogī to achieve self-realization by means of concentration.