

GYMNOSOFIA – MOUDROST NAHOTY

IVO JIRÁSEK, Fakulta tělesné kultury Univerzity Palackého v Olomouci, ČR

PAVEL HLAVINKA, Právnická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, ČR

JIRÁSEK, I. – HLAVINKA, P.: Gymnosophy: The Wisdom of Nakedness
FILOZOFIA 65, 2010, No 7, p. 683

The paper asks the question, whether nakedness embodies a potential wisdom. It deals with two different approaches to the phenomenon of nakedness: the first one rejecting, the second one appreciating the corporeality. The authors show different meanings the various cultures and civilizations attributed to nakedness, e.g. nakedness as a religious symbol of social subordination or belittling (Mesopotamia, Israel) or of a specific national dominance (Greece). Attention is paid also to the meanings of nakedness in Jainism, where the nakedness is a symbol of non-possessiveness; in Christianity, where the approach to nakedness is ambiguous; in tantrism with its vision of a person with numerous bodies, where the role of nakedness and sexuality is seen in cosmic context. Thus the meaning of nakedness remains multiple, depending on its context and visualization. The authors reject the pornography culture of contemporary society in favor of gymnosophy as the hierophany of the naturalness of nakedness.

Keywords: Nakedness – Corporeality – Social and cultural impacts – Naturalness

Fenomén nahoty. Slovo propojující moudrost (*sofia*) s nahotou (*gymnos*) nepatří dnes mezi často používané termíny. V dobách klasické vzdělanosti však tato složenina řeckých slov byla srozumitelnější, ve 20. letech minulého století se objevila dokonce v názvu německé nudistické společnosti. Co nám může propojení nahoty s moudrostí sdělit? Může být přístup k nahotě moudrostí, či dokonce způsobem filosofování?

Fenomén nahoty sám o sobě nevyvolává pocit studu, ten je společensky a kulturně podmíněn. V době pohlavní zralosti však pohled na genitálie vyvolává otázku sexuality a míry animality v člověku a tím i pocit studu, spojený s pocitem viny (za nedokonalost těla, tedy za handicap na sexuálně-partnerském poli při hledání co nejlepšího partnera, ale také za tělesnost jako takovou, ať už vědomě na základě přijetí některých nábožensko-filosofických pohledů na tělo, nebo nevědomě, předpokládáme-li existenci něčeho jako je dědičný hřích a s ním spojený také dědičný pocit viny a studu za tělesnou schránku). Nahota pohlavně zralého člověka vyvolává potřebu estetického soudu o míře krásy a přitažlivosti daného těla a stává se principem svádění.¹

V našem každodenním prožívání je pevně zakořeněna tradiční dvojí ambivalence možného přístupu k tělu a tělesnosti, pramenící z původně náboženského vztahování se ke světu: z orfismu pocházející zhodnocení především duchovního způsobu bytí, tedy apol-

¹ Baudrillard, J. (1996). *O svádění*. Olomouc: Votobia.

linský symbol (jasnost, světlo, klid, řád, harmonie), projevující se spíše v negaci hodnoty těla, vstupující prostřednictvím pythagoreismu a platonismu do křesťanského diskursu v rovině askeze. Druhým způsobem je pak symbol dionýského přístupu k tělesnosti, spontánní apoteóza tělesných instinktů, afirmace tělesnosti, prvků radosti a živočišné přímosti. Tento přístup k tělu pramení v orgiastickém charakteru kultu Dionýsa, afirmuje tělesné a smyslové hodnoty života.

Oba přístupy jsou však v postmoderní době skloubeny do nerozlišené vazby na jedné straně pokrytecké společnosti sankcionující náhodné odhalení řádu v průběhu přímého televizního přenosu,² vyznačující se zároveň pornokulturou jako svým průvodním znakem. Výrazná sexualizace je patrná v různorodých kulturních subsystémech, např. ve videoklipech zaznamenaných pohybů zpěvaček populární hudby,³ nebo sportu.⁴ Vizualizace tělesnosti tak může nabývat různorodých forem od přirozenosti přes erotické jiskření až k animální sexualizaci a finančně zhodnotitelné pornoizaci, včetně těchto projevů v pohybové kultuře⁵. Tak se proměňuje i divácký zážitek ze sportu – namísto běžného sledování sportovního výkonu se divák proměňuje ve voyeur, sledujícího televizními teleobjektivy přibližně záběry náhodně odhalených částí těl sportovců.⁶ Hlubší rozkrytí vazeb religiózních i pseudoreligiózních postojů k lidské tělesnosti, k pohybu, ke hře i k dalším kulturním fenoménům může napomoci bezpředsudečnému přístupu, k jasnějšímu uvědomování si vlastní historie i soudobých animozit vyplývajících z nedostatečné znalosti. Přestože není fenomén nahoty svébytným jsouncem, jež bychom mohli snadno ontologicky interpretovat, můžeme – obdobně jako u jiných antropologických projevů, např. prožitků absurdity (existencialismus Alberta Camuse), práce (historický materialismus Karla Marxe), typů naladění pobytu (daseinsanalýza Martina Heideggera), svobody (nesubstanční ontologie Egona Bondyho) či analýzy cynismu (postmoderna Petera Sloterdijka) apod. – vnímat určité vazby na širší zakotvení interpretace vybraného jevu v hlubším kontextu, včetně jeho ontologických relevancí. Velmi okrajově se pokusíme k popisu rozličné interpretace symbolu nahoty připojit i stručné ontologické souvislosti.

Jakou moudrost tedy může skrývat nahota? Resp. jak protikladné pojetí moudrosti pochází ze soudobých přístupů, jež můžeme vnímat jako pokračovatele apollinského, resp. dionýského porozumění nahotě?

Nahota jako odmítání tělesnosti. Vnímání nahoty jako něčeho ponižujícího promlouvá do našich dnů z různorodých kulturních okruhů. Tak např. ve staré Mezopotámii

² Levande, M. (2008). Women, pop music, and pornography. *Meridians: feminism, race, transnationalism*, 8(1), 293-321.

³ tamtéž

⁴ McKay, J. & Johnson, H. (2008). Pornographic eroticism and sexual grotesquerie in representations of African American Sportswomen. *Social Identities*, 14(4), 491-504.

⁵ Jirásek, I. (2009). Nahota v kontextu pohybové kultury. *Tělesná kultura*, 32(2), 9-20.

⁶ Pelcová, N. (1999). Elita a marginalita: o sportovcích a divácích v době postmoderní čili sportovní apokalyptika. In Hogenová, E. (Ed.), *Filosofie sportu* (pp. 155-158). Praha: Univerzita Karlova, s. 156.

vyjadřovala nahota především ponížená, podřadné postavení typu sluhy či zajatce odváděného do otroctví,⁷ resp. mohla být dokladem sakrální funkce, jak dosvědčují zobrazení krále či kněze, který přistupoval před boha nahý (a tudíž i tělesná bezvadnost byla nutnou podmínkou kněžství).⁸ Obdobné vyznění, byť významově poněkud posunutě, nabízejí biblické texty, které vnímají nahotu jako paralelu k hanbě, ubohosti, bídě a trápení.⁹ Ostuda a potupa, jíž byla nahota ideově nasycena, se projevovala např. i v tom, že ponechání nepřítele nahého patřilo mezi největší možná pokoření.¹⁰ V prostoru židovství vystupuje jistě do popředí především příběh Adama a Evy, ochutnání ze stromu poznání dobrého a zlého, s důsledkem uvědomění si své nahoty a jejího zakrytí. Nicméně tento příběh s jeho důsledkem prvotního hříchu nelze interpretovat ani v rovině sexuality (tedy hřích jako pohlavní styk obou protagonistů), ani v rovině kognitivního rozeznání dobrého a zlého (tedy otevření očí a zmoudření poznáním). Z výše jmenovaného významu nahoty v rovině ubohosti a bídy je srozumitelné porozumění tomuto příběhu s pointou hříchu jakožto neuposlechnutí božích příkazů.¹¹ Adam a Eva se dostávají do bídy a potupy nikoliv sexuálním spojením, ale protože jsou přistiženi při neposlušnosti. Pokud bychom chtěli hledat určité ontologické podloží vnímání nahoty u prefilosofických konceptů z okruhu starověké Mezopotámie, Kenaanu a židovství, pak bychom museli zejména zdůraznit, že se jedná o interpretaci lidského chování s ohledem na stvoření světa a člověka bohem (resp. Bohem). Člověk, jehož prvotní povinností bylo uspokojovat potřeby boha (Mezopotámie), resp. věřit v něj, bát se ho a milovat jej (judaismus) vši svojí činností vstupuje do sakrálního rozměru světa. Proto je nahota projevem animálního, nekulturního, tj. světského, zatímco oblečení příznakem civilizovaného, lidského, tudíž rovněž posvátného, sakrálního přístupu ke světu a lidské aktivitě.

Tento negativistický přístup k nahotě se projevuje nejenom na blízkém východě (a tudíž v rovině podloží západního prožívání), ale setkáváme se s ním i na východě dálném. S ohledem na védskou hinduistickou tradici je džinismus v Indii neortodoxním náboženským směrem, nicméně druhým nejrozšířenějším hned po védském kastovním ortodoxním hinduismu. Džinismus vykazuje s buddhismem, zejména hínajánovým, jenž klade důraz na individuální osvobození, shodné znaky.¹² V jedné věci se však s největší pravděpodobností Buddha a Mahávíra lišili: zatímco Buddha, jeho následovníci a rovněž džinistická sekta světambara (bílé odění) odmítali chodit bez oblečení, Mahávíra a sekta digambara (prostorem odění) naopak odmítali zakrývat i tu nejcudnější část těla. Digambarové svou nahotou plně demonstrují jeden ze základních požadavků nauky, kterým je nevlast-

⁷ Olivová, V. (1979). *Lidé a hry: historická geneze sportu*. Praha: Olympia, s. 40.

⁸ Heller, J. (1988). *Starověká náboženství*. Praha: Kalich, s. 162 a 163.

⁹ Novotný, T. (1996). Nahota a moudrost v Bibli. *Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské university, Philosophica, 2*, 81-87.

¹⁰ Schwartz, M. (2002). *Láska v Bibli*. Praha: Euromedia Group – Ikar, s. 119

¹¹ Novotný, T. (1996). Nahota a moudrost v Bibli. *Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské university, Philosophica, 2*, s. 84; Schwartz, M. (2002). *Láska v Bibli*. Praha: Euromedia Group – Ikar, s. 123.

¹² Werner, K. (2002). *Náboženské tradice Asie*. Brno: Masarykova Univerzita, s. 207-210.

nění a nepřísojování si ničeho, tady ani oděvu. Navíc, a to je zřejmě nejpodstatnější, díváme-li se na veřejně praktikovanou nahotu z hlediska eventuálního pocitu studu, ten u svatých mužů chybí. Jejich zcela nahé tělo je totiž známkou právě toho, že překonali sexuální identifikování se svými genitáliemi. Tak by se mohla chápat nevinnost Adamova a Evina nebo nevinnost malých dětí před počátkem aktivizace pohlavního dozrávání.¹³

Svou nahotou džinističtí digambarové však nedemonstrují ono paradoxní odmítání těla, jako spíše povznesenost nad tělem a nezasaženost jeho funkcemi. (Při všem řečeném je třeba mít na paměti i teplotní podmínky panující v jižní Indii, kde většina digambarů po dlouhá staletí žije.) Dodejme ještě, že i v džinistické nauce existuje jistá forma pohlavní diskriminace: lidské bytosti ženského pohlaví nemohou dojít osvobození. Podle všeobecně platného indického obyčeje Indky musí chodit na veřejnosti oblečené.

Nahota jako ocenění tělesnosti. Zcela jiné významové zarámování se objevuje u nahoty v prostředí starého Řecka, kde se postupně stává naopak výrazem nadřazenosti a kulturní výlučnosti, typickým rysem odlišujícím Helény od barbarů. Slovo *gymnos* znamená u Homéra ještě „beze zbraně“, později se proměňuje v označení „bez svrchního oděvu“, aby se nakonec ustálilo na významu „nahý“.¹⁴ Nahota nebyla pouze přirozeností, ale také faktorem edukace. Pedagogické instituce, gymnasia, pěstovala cvičení těl v nahotě jako znak kulturní svéprávnosti. Ale to neznamená, že by byla nahota přijatelná vždy a všude. Jestliže někde byla vnímána jako společenská norma (gymnasia, sportovní závody, lázně), jinde byla nepřijatelná a bylo nutné se zahalit, zejména na návštěvě a mezi cizími.¹⁵

Starořecký polyteismus spíše než nově tryskající pramen filosofie určuje kulturotvorný význam nahoty v daném civilizačním okruhu. Jsou-li i bohové nazí, podléhají-li Afrodítě, která „dovedla zavést srdce i bleskovládneho Dia“¹⁶, jejíž jedno z přívěsků znělo „Kallipygos“ („S krásnou zadnicí“), pak je propojení nahoty se sakrální sférou plně zdůvodnitelné. Přesto se můžeme obrátit i k hlubšímu kontextu zdůvodnění nahoty, a tím je Platónovo myšlení. Člověk je v Platónově podání obdařen božskou silou, která jej jako výtah může vyvést z pozemského zajetí ve vyhledávání smyslových požitků do oblastí pravého bytí a dobra. Platón nazývá tuto sílu Eros po řeckém bohu lásky (a v dialogu *Symposion* zdůvodňuje jeho dvojí mytologickou podobu; jednak jakožto jednoho ze tří nejstarších bohů vedle Chaosu a Země – stojící tak jako podloží určité intimity i plodnosti v ontickém rozvrhu všehomíra – a jednak jako malého syna bohyně Afrodítě, způsobující šťastnou či nešťastnou lásku svými šípy). Je to přirozenost touhy po dobru, kráse a pravdě, která se na nejvyšší lidské úrovni projevuje jako sexuální žádost, na vyšší úrovni jako touha duše osvobodit se od zajetí v těle a poznat pravé bytí a dokonalost. Cílem pozemského života a nejvyšší mravní pohnutkou je návrat duše do jejího přirozeného, původního

¹³ Glasenapp, H. von (1964). *Der Jainismus. Eine indische Erloesungsreligion*. Hildesheim: Georg Olms, s. 91-95.

¹⁴ Olivová, V. (1979). *Lidé a hry: historická geneze sportu*. Praha: Olympia, s. 84

¹⁵ Galán, J. E. (2003). *Láska a sex ve starém Řecku*. Praha: Euromedia Group – Ikar, s. 28.

¹⁶ (1959). *Homérské hymny; Válka žab a myši*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, s. 81.

ho stavu, neobtěžkaného umrtvující a uspávající hmotou. Každá část duše se má v tomto filosoficko-duchovním vývoji proměnit: rozumová složka lidské duše se má stát moudrou, srdnatá (afektivní, citící) duše se má stát statečnou a žádostivá (vegetativní) duše se má stát uměřenou. A jsou-li tedy všechny tři složky duše realizovány v těchto ctnostech, pak je člověk schopen dostát i ctnosti čtvrté. Tou je spravedlnost, předchází tři ctnosti v sobě obsahující a je teprve završující.

Křesťanství – zdá se – projevuje vyšší distanci v pohledu na nahé lidské tělo, a v minulosti bylo také období středověku často dezinterpretováno jako naprosté odmítání tělesnosti, jako úsilí o askezi a výlučně duchovní růst. Avšak napětí mezi porozuměním nahotě nejenom v rovině podněcovatelky chlípnosti, hříchu a projevu nekulturního stavu, ale také naopak její nevinnosti a krásy, je pozorovatelné po celé období středověku. Tehdy vztah člověka k nahému tělu kolísal mezi úctou a opovržením, včetně teologických otázek s různorodým zdůvodněním, jako je nahota či zahalení vzkříšených těl.¹⁷ Za zmínku jistě stojí i sekta adamitů, která dokládá význam sexuality a nahoty v křesťanském diskursu a tudíž i jejich sepětí se sakrálnem. Adamité sdíleli spolu se sektou svobodného ducha a beghardy přesvědčení, že nahota (a sex) je přirozenou prezentací tělesnosti, a tudíž ani nemůže vést ke hříchu. Úsilí o dosažení dokonalosti, očekávání návratu doby před Adamovým pádem tak je doprovázeno vnímáním nahoty v její rajske nevinnosti, tudíž bezhříšnosti.¹⁸

Ocenění potenciálně svatě přirozenosti nahého těla nalézáme rovněž v posvátných kultech a rituálech orientální hinduistické tantry, která je považována v rámci různorodých tanter za nejpůvodnější a nejstarší a jejíž prvky lze nalézt ve védách, bráhmánách i upanišádách.¹⁹ Tantra znamená v sanskrtu vlákno energie, která v univerzu projeveného, duálního světa vše spojuje.²⁰ Jsou to nitky jemných sil prapůvodního Světla, neznajícího na své kosmické pouti žádnou překážku. A tato jemná vlákna energie se spojují v silné provazce energie zvláště tehdy, je-li mysl soustředěná na přítomný okamžik. Do něj běžný člověk nejsnáze vstoupí při prožívání silných emocí, jakými jsou například láska, soucit nebo nenávisť. A také – při milostném aktu. V něm jsou milenci unášeni proudem síly, která je tak mocná, jako je jejich touha. Podle tantrických vhlédů je zdrojem duchovní podstaty sexuální touhy existence duality polarit mužského a ženského principu a neko-

¹⁷ „Nahota představuje problém a je zdrojem napětí i po smrti, když se těla vzkříšených dostanou do ráje. Jsou těla vyvolených nahá, nebo oblečená? Ta otázka trápi celou řadu teologů. Své zastánce mají totiž oba názory a oba jsou udržitelné. Řešením nejryzeji teologickým je nahota, neboť po posledním soudu bude pro vyvolené prvotní hřích smazán. A protože oblečení je následek pádu, nebude už potřeba je nosit. Pro jiné nesouvisí nahota ani tak s otázkami teologickými, jako spíš se senzibilitou a studem. Zdá se nicméně, že většina teologů byla pro nahotu, ale rámovanou, kodifikovanou a svým způsobem „zcivilizovanou“ vítězným křesťanstvím. (...) Evropští muži a ženy odsoudí nahotu teprve až v renesanci, teprve tehdy ji začnou na veřejnosti čím dál tím méně ukazovat. V lázních nebo v posteli středověcí lidé nahotu nezavrhují.“ Le Goff, J., & Truong, N. (2006). *Tělo ve středověké kultuře*. Praha: Vyšehrad, 106 a 108.

¹⁸ Čornej, P. (1997). Potíže s adamity. *Marginalia historica*, 2, 33-63.

¹⁹ Werner, K. (2002). *Náboženské tradice Asie*. Brno: Masarykova Univerzita, s. 76-77.

²⁰ Banerjee, J. N. (1966). *Pauranic and Tantric Religion*. Calcutta: UoC, s. 9-11.

nečná tvořivost Otce a Matky Vesmíru, z jejíhož lůna vzešly všechny světy a bytosti.²¹ Tvorba světů ji však nemohla unavit, neboť tvořila bez lpění a zcela nezasazena živlovými esencemi, v sanskrtu tattvami: země, vody, ohně a vzduchu. V tradici hinduistické tantry je fyzické tělo člověka složeno právě z těchto živlových esencí.

Tyto esence ovšem nejsou chápány pouze jako kvantitativní složky, nýbrž s pythagorejskou numerickou přesností určují nejjemnější kvality jak skladby těla, tak i osobnosti. Vedle fyzického těla (sans. annamajakóša), udržovaného hmotnou výživou tantrici rovněž uvažují takzvaná jemná těla, která v jistém smyslu obalují běžným okem viditelné tělo fyzické. Jsou to éterické tělo (pránamajakóša), které je udržované dýcháním, přičemž tento obal prostupuje tělo fyzické. Dalším tělem je mentálně-emocionální struktura zvaná manomajakóša. Mnohem jemnější je pak karmické neboli kauzální tělo. Zde je zasazena celá podvědomá i nevědomá zkušenost lidské bytosti v linii všech jejích inkarnací, která zrcadlovým zákonem karmy vytváří osud každého člověka. Nejvyšším čakrovým úrovním odpovídá spirituální tělo jako nejjemnější obal, který proniká všechny předchozí, je to tělo nejvyššího univerzálního vědomí, vyživované a udržované blahem (sansk. ánanda-maja-kóša). Toto tělo je pocíťováno pouze ve stavu savikalpa sahadža samádhi jako dočasný stav sebeuvědomění v božském bytí nebo v trvalém sebeustavení v jsem, který jsem (srov. se sebedředstavením Boha Mojžíšovi v Genesis): Aham Brahma Asmi (jsem Brahma, „stvořitel“), kterýžto stav je znám jako nirvikalpa sahadža samádhi.²²

K tomuto svrchovanému stavu je člověku možno dospět podle tantrických nauk skrze stále niternější sebezpoznání v átmanu. Troufneme si přirovnat slovo átman k západnímu termínu duch (řec. pneuma, lat. spiritus), zatímco termín duše (řec. psýché, lat. anima) by mohl prozatím pracovně náležet, podle výše popsané struktury, tělu karmickému.

To, co nás v této studii zajímá, tady nahota fyzického těla, je v duchovní tradici tantry pojímána jako přirozený výsledek a karmický důsledek předchozího splétání pavučiny osudu, především prostřednictvím neustálých aktivit mentálního těla. Tyto aktivity spočívají v sebeidentifikaci s pocíťovaným fyzickým tělem, emocemi a různorodými mentálními formacemi.

Tantrická duchovní cesta, jakožto praxe soustavné a důsledné eliminace karmanů, které ve svém důsledku způsobují řetězení narození a umírání, spočívá zdánlivě paradoxně v ocenění a akceptaci fyzického těla. To se ve své nahotě nejintenzivněji projevuje jako sexuální prostředek. Sexualitu ale tantra nevnímá pouze, freudovsky řečeno, z pohledu ekonomie libida a biologické reprodukce. Chápe ji v holistickém pohledu na člověka jako energetickou základnu, která, je-li kultivována a usměrňována, vede přirozeně k transformaci této sexuální síly. Hinduisté a stoupenci tantrických metod jí nazývají s posvátnou úctou jako Božskou Matku Kundalíni Šakti, známou také jako hadí síla. Není proto důvod, aby se tantrik krásy nahého těla děsil, neboť je ono jejím nejzřetelnějším projevem a oslavou života, v tomto případě, v jeho smrtelné formě.

²¹ Banerjee, S. C. (1986). *A Brief History of Tantra Literature*. Calcutta: Naya Prakash, s. 52-58.

²² Hlavinka, P. (2008). *Nauka o karmě v indické advaitavédantě*. Brno: Centrum pro demokracii a kulturu, s. 160-161.

Jak už bylo řečeno, je tantra duchovní a náboženská praxe, jejím cílem tedy není vposledku aistheticky potěšující kontakt se světem pomíjivého světa máji, ten je pouze rozběžištěm a odrazovým můstkem na cestě ke skoku za hranice těla a mysli. Prakticky to znamená, že člověk se učí v tantře ovládnout jednotlivé živlové esence, učí se usměrnit proudění oněch vláken energie. Ty se pak mohou stát živým pramenem lásky, který směřuje prostřednictvím touhy po partnerovi nikoliv k pánevnímu orgasmickému uvolnění, ale ke stále hlubšímu a hlubšímu vzájemnému sebezpoznání. Takové sebezpoznání pak může být také vyjádřeno ve větě „já nejsem toto fyzické tělo, ani má partnerka není pouze fyzické tělo“. Podaří-li se tantrickému páru překročit hranice své nahé přirozenosti, pak shledávají sebe v nadsexuální harmonii jediného nerozlišujícího vědomí.²³ Zatímco běžný orgasmus je vyhledáván pro svou schopnost zapomenutí na sebe v milostném odevzdání se partnerovi v proudu rozkoše a pod jejím imperativem, pak tantrické sexuální spojení je podmiňováno bdělou a vědomou kontrolou tohoto imperativu frikčních pohybů. Odměnou je pak osvobozující zapomenutí na nutkavost sexuálního spojení a rozpomenutí se na stav, jenž je nám také znám v mýtickém podání Platónově o sexuálně nerozdělené duši prodlévající v bohu zaslíbené harmonii. Bližší technické popisy však nejsou účelem této studie. Nám by mohlo prozatím stačit poznání, že to, k čemu se chce fyzicky milující člověk promilovat, je věčná blaženost ze spojení mužské a ženské polarity. Fyzický orgasmus ovšem tuto cestu zabrzdí. Svatý kontakt Šivy a Šakti pánevním vybitím končí. Při výše uvedeném je třeba mít stále v patnosti v souvislosti s fenoménem nahoty v tantře jednu zásadní věc: fyzická nahota individuálního lidského těla je hmotnou fenomenalizací makrokosmického, vskutku živoucího člověka – boha, konkrétně Šivy a Šakti. I oni mají pohlavní orgány, které jsou zpravidla i jejich zástupným symbolem v duchovní praxi.

Inspirujeme-li se tímto, pak fyzická nahota nemusí vzbuzovat nižší emoce spojené mnohdy s vulgárním pojmenováváním genitálií, a také si přitom uvědomíme chladně objektivní pojmově-instrumentální přístup západní lékařské vědy. Shrneme-li posud řečené o tantře, je nahota a pohlavnost jednou z možných cest ke svaté přirozenosti.

Určité paralely s Platónem jsou z uvedeného zřejmé při metafyzickém posouzení ideality (dobro) versus smyslovosti těla (zlo). Jak u tantrického pojetí hinduistického a buddhistického, tak u Platónova pojetí ideality a s ní spojeného ctnostného žití je zřejmá společná tendence po transcendenci smyslovosti. V této transcendentální úrovni je možné bytí mimo pohlavní podmíněnost, což s sebou nese plnou duchovní seberealizaci a přirozené setrvávání v ctnostném stavu bez potřeby o něj usilovat. Tato „metafyzická vize“ je ostatně i oním známým postulátem Kantovy etiky: člověk může naplňovat mravní povinnosti právě díky nutnému předpokladu praktického rozumu vyžadujícího přijetí transcendentního světa o sobě. V něm je možné pobývat, u Kanta ovšem čistě formálně, mimo dosah přírodní kauzality. V těchto souvislostech ještě připomeňme jednoho z prvních evropských filosofů, který západnímu novověkému myšlení zprostředkoval indický světový názor hinduistického a buddhistického ražení. Byl jím Arthur Schopenhauer.

²³ Chakravarti, Ch. (1972). *Tantras. Studies on Their Religion and Literature*. Calcutta: Punthi Pustak, s. 121-122.

Gymnosofia v období pornokultury. Moudrost nahoty je patrně nejsnáze propojitelná s modem přirozenosti. Tím nejpatrnějším oceněním nahoty v současnosti našeho regionu bude jistě hnutí nudistů a naturistů, silící přesvědčením, že gesto odhození oblečení (a s ním spojených společenských bariér a rozdílů) je vrcholným znakem přirozenosti. „Kultura svobodného (volného) těla“ se neprojevuje pouze na nudistických plážích, ale také je rozvíjena v táborech a kempech, v nichž nahota nemá hrát znepokojivou roli bdělé pozornosti či rozrušení, ale naopak přirozeného projevu lidského způsobu bytí. Naturisté jsou si jisti, že ostuda spojená s nahotou je sociálně naučená, že oblečení utiskuje, zatímco nahota podporuje sociální rovnost a tím i spravedlnost. Ve 20. a raných 30. letech existovalo v Německu mnoho klubů a kolonií, spousty konkurujících si asociací naturistů (buržoazních i dělnických), s desítkami tisíc členů a produkuje časopisy velmi aktivně propagující životní styl osvobozený od oblečení.²⁴ Mezi nimi např. Gymnosofická společnost, existující však pouze krátkou dobu.

Zdá se však, že zobrazování nahoty v modu přirozenosti je menšinovým způsobem vizualizace lidského těla. Stále silící sexualizace a pornoizace veřejného prostoru (styl reklamy, „hot news“ naprosto nefunkčně propojující nahotu moderátorek se sdělováním zpráv, politické protesty sdělované vystavováním nahoty) spolu se ztrátou distance a slídovým zíráním za hranice přirozeného povrchu těl (viz kontroverzní výstava „BODIES... The Exhibition) ubírají nahotě na její důstojnosti. Namísto posvátného přístupu k přirozenosti a erotické kultivaci je prioritním modem snaha upoutat prostřednictvím nahých těl pozornost, podněcováním animální sexuality zvýšit finanční zisk. Vysvědčení o instrumentálním, depersonalizovaném přístupu k lidské tělesnosti (a tedy lidskému způsobu bytí) pronikající z pornografického průmyslu do veřejného prostoru je však výrazem nedostatečné „moudrosti nahoty“, je znakem nerespektování vývodů filosofické antropologie o těle bytostně se odlišujícím od tělesa. Že je tato mnohovýznamovost interpretací symbolu nahoty důsledkem ztráty pevného bodu hodnotového (i ontologického) v myšlení postmoderny preferující různost, nesoulad a mnohost, je tvrzením, které nepotřebuje již žádných dodatečných argumentů. Může-li však přinést nějaká obnova metafyziky v očekávané změně paradigmatu nový pohled i na nahé tělo je již otázka, která překračuje rámec tohoto textu. Domníváme se, že oproti rostoucí pornoizaci společnosti je však již nyní třeba podporovat gymnosofii jakožto hierofanii přirozenosti nahoty.

Doc. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.
Fakulta tělesné kultury Univerzity
Palackého v Olomouci
Tř. Míru 115
771 11 Olomouc
Česká republika
e-mail: ivo.jirasek@upol.cz

Doc. PhDr. Pavel Hlavinka, Ph.D.
Právnická fakulta Univerzity
Palackého v Olomouci
Tř. Míru 115
771 11 Olomouc
Česká republika
e-mail: hlavinka.pavel@post.cz

²⁴ Jefferies, M. (2006). "For a genuine and noble nakedness"? German naturism in the Third Reich. *German History*, 24(1), 62-84.