



AštāvakraGīta

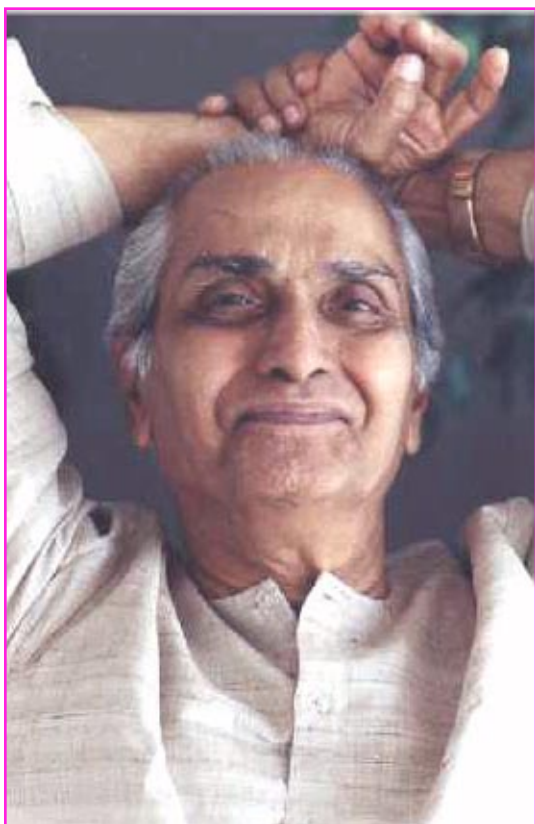
duet Jediného

R a m e s h S . B a l s e k a r

Překlad: Lenka Vinklerová
Jazyková korektura: Martin Vinkler
grafická úprava: Aleš Adámek
© Ramesh S. Balsekar

Předmluva

Duchovní texty Východu se vyznačují tím, že základní Pravda se v nich opakuje stále znovu a znovu. Různé aspekty Pravdy jsou podrobně rozebírány, pokaždé s použitím jiných slov a jiných příkladů, tak aby každý trochu chápavý žák měl možnost skutečně pochopit.



R a m e s h S . B a l s e k a r

Velké množství opakování se nachází i v Aštávakragítě. Výhodou opakování je to, že z nějakého záhadného důvodu může mít určité prohlášení v daném okamžiku na danou osobu neočekávaný vliv, přestože již dříve bylo vícekrát opakováno. A i pro ty, kteří danou věc chápou velmi jasně, může často určité tvrzení, vyslovené v jistém kontextu, odhalit jemnější aspekt, který dříve unikl pozornosti. Je tedy důležité nebrat opakování jako pouhé opakování. Učiní-li guru jisté prohlášení, vychází to z jeho úst v daném zlomku sekundy (kšaně) zcela spontánně. Pro něj to není opakování, a tudíž to má v daném kontextu svůj zvláštní smysl. Je důležité vyslechnout si každé prohlášení gurma jako něco nového a svěžího, a nepřehlédnout to jako pouhé opakování. Dobrou hudbu taky můžeme poslouchat dokola a stále nám přináší velké potěšení. Oč důležitější je naslouchat Pravdě přímo od gurma znovu a znovu, i když je to stále táž Pravda!

Život sám je ve skutečnosti cyklickým opakováním. Den za dnem, rok za rokem se opakují ráno, poledne, večer a noc, jaro, léto, podzim a zima. Ale každé opakování má své vlastní rysy, které se jen zřídka ve všech ohledech podobají předchozím. ■

Contents

<i>Předmluva</i>	2
<i>První kapitola</i>	4
<i>Druhá kapitola</i>	13
<i>Třetí kapitola</i>	20
<i>Čtvrtá kapitola</i>	26
<i>Pátá kapitola</i>	32
<i>Šestá kapitola</i>	36
<i>Sedmá kapitola</i>	41
<i>Osmá kapitola</i>	48
<i>Devátá kapitola</i>	52
<i>Desátá kapitola</i>	79

První kapitola

Aštávakragíta je starý sánskrtský text, snad i starší než Bhagavadgíta. Jedná se o rozhovor mezi mudrcem Aštávakrou a jeho žákem, králem Džanakou. Tento dialog je pozoruhodným příkladem božského prvku ve vztahu mezi Seberealizovaným guruem a nevidaně zralým žákem, který čeká už jen na jedinou jiskru, jež mu pomůže přinést vhled do Pravdy a náhlé osvícení. Aštávakragíta podává obdivuhodně přímý, pozitivní a jednoznačný výklad učení o nedualitě, pravděpodobně nejlepší, jaký kdy byl dán.

Aštávakragíta není tak známá jako Bhagavadgíta, a to právě z toho důvodu, že je velice jasná a nedvojsmyslná a nenechává tedy prostor k překrucování, jehož se často dopouštějí ti, kteří ve svých komentářích ospravedlňují vlastní filozofické sklony a duchovní zájmy. Obsahuje naprosto rozhodná prohlášení a přímá tvrzení, založená očividně na intuitivní zkušenosti a přesvědčení, která popírají a zcela ruší jakékoli úsilí o duchaplné výklady či intelektuální akrobacii. Jedná se o poměrně krátké pojednání, sestávající z tří set dvouřádkových veršů, hutné a pádné, vyjadřující Pravdu, úplnou Pravdu a nic než Pravdu.

Mudrc Aštávakra dostal své jméno podle osmi deformací, pokřivení svého těla. Na to existují různá vysvětlení. Jedna legenda praví, že když byl Aštávakra v matčině lůně, recitoval jeho otec každý den Vědy a Aštávakra mu naslouchal. Přestože byl otec zbožný a oddaný, nebyl příliš učený a při recitaci Véd se dopouštěl mnoha chyb. Aštávakra, duchovně již velmi vyspělý, nesnesl tak špatnou recitaci, proto se v lůně kroutil, až to vedlo k deformaci na osmi místech jeho těla. Jiná legenda v Mahábháratě říká, že Aštávakrův otec jménem Kahor recitoval Vědy své ženě Sújatě, když bylo dítě v jejím lůně, až jednoho dne dítě vykřiklo: „Díky tvé laskavosti, drahý otče, jsem se naučil všechny Vědy, škoda jen, že děláš chyby ve výslovnosti.“ Kahor, dle této verze velký učenec a uznávaný učitel, nesnesl urážku od nenarozeného dítěte a proklel je, aby se narodilo s osmi pokřiveními na těle. Tak se narodil Aštávakra, neboli „osminásobně pokřivený“.

Příběh pokračuje tak, že Aštávakrův otec Kahor odešel ke dvoru krále Džanaky, aby si získal jeho přízeň. Velký učenec Vandin, syn krále Varuny, ho vyzval k diskusi o duchovních otázkách. V ní Kahor prohrál a následkem toho byl vykázán do podsvětí jako kněz při obětech prováděných Varunou. Aštávakra se o otci dozvěděl ve dvanácti letech a hned se vydal ke dvoru krále Džanaky, aby mohl diskutovat s nejslavnějšími učenci. Bylo pro něj obtížné získat si přístup ke dvoru, ale nakonec se mu to podařilo. Ve chvíli, kdy shromáždění učenci uviděli Aštávakru, jak přichází svou kolébovou kachní chůzí, dali se do smíchu. Neudržel se ani jinak laskavý a zbožný král Džanaka. Jeho pobavení se však změnilo v údiv, když zpozoroval, že mladý Aštávakra se směje stejně hlasitě jako ostatní. Král se na něho obrátil a řekl: „Mladý muži, chápu, proč se smějí ostatní, ale nechápu příčinu tvého smíchu.“ Aštávakra náhle zvážněl a odpověděl, že se smál tomu, že král hledá Pravdu ve společnosti hlupáků. Nato se král rozhněval a vážným tónem žádal Aštávakru o vysvětlení. Mladík odpověděl stejně vážně: „Je to prosté, Vaše Jasnosti. Všichni tito ctění hosté nejsou lepší než příštípkaři, neboť nedokážou vidět, co se skrývá pod kůží. Nejsou schopni vidět ve fyzickém těle Přítomnost. Rozbije-li se hliněný hrnec, rozbije se snad i prostor uvnitř hrnce? Je-li hrnec deformován, je snad prostor uvnitř také deformován? Mé tělo může být pokřiveno, ale 'Já' jsem nekonečný a neomezený.“ Král, sám již duchovně velmi vyspělý, poznal, že Aštávakra je Seberealizovaná duše a hned příštího dne byl na vlastní žádost přijat Aštávakrou za žáka.

Příběh o Aštávakrovi, stejně jako mnohé jiné příběhy o světcích, mudrcích a prorocích, nemůžeme zřejmě brát doslova a tak jako v případě podobných vyprávění o Buddhovi, Lao-tzu či Zarathuštrovi, lze i tu odhalit skutečný smysl příběhu. V případě Aštávakry mohou deformace jeho těla na osmi místech poukazovat k osmidílné stezce jógy. Aštávakra tvrdí, že k osvícení nejsou potřeba žádná cvičení těla nebo mysli. Osvícení může být náhlé a přihodit se ve zlomku sekundy, jakmile člověk jasně pochopí (nestačí intelektuální porozumění), že nikdo nikdy nebyl omezený, že každý je svobodný a svoboda je jeho nezadatelným právem.

Příběh o Buddhově narození říká, že jeho matka při porodu stála a Buddha sám se hned postavil na vlastní nohy. Aby neupadl, udělal sedm kroků, při osmém se zastavil a učinil svoje čtyři základní prohlášení: samsára znamená utrpení; utrpení je možno překonat; k překonání utrpení existuje cesta; stav štěstí je nirvána.

O Zarathuštrovi se zase vypráví, že místo toho, aby se při svém narození dal do křiku, tak se rozesmál. Byl přesvědčen, že člověk má život prožívat radostně a nečinit druhé nešťastnými. „Dobré myšlenky, dobrá slova, dobré skutky“, to je esence jeho učení. Jako v jediném náboženství se v něm púst nejen nedoporučuje, ale v běžném životě přímo zapovídá.

O Lao-tzu se vypráví, že se narodil jako osmdesátiletý. To neznamená, že by byl v matčině lůně osmdesát let, ale že byl počat v moudrosti a narodil se moudrý a lenivý! Jeho učení, úžasně blízké učení Nisargadatty Mahárádže, nepředepisuje žádná cvičení či pravidla. Lao-tzu trval na tom, že není žádný cíl ani žádná cesta a že jasné a hluboké pochopení dokonalosti „Toho, co je“, nepotřebuje ke svému naplnění osmdesát let, ale může přivodit náhlé a okamžité osvícení.

Je zřejmé, že mnohé náboženské mýty a legendy nelze brát doslova. Tyto legendy mají stručně a obrazně vyjádřit smysl určitého učení, sdělit, že semínko obsahuje možnosti, jež jsou v něm skryty a zprvu nejsou vidět. Pro ty, kdo znají semínko, tedy někoho jako dítě nebo mladého člověka, je velmi obtížné přijmout ho později jako mudrce. Říkají: „Víte, znal jsem ho, když byl ještě dítě, a nebylo v něm nic, co by svědčilo o moudrosti či svatosti.“ Rámána Maharši, mudrc z Arunáčaly v Jižní Indii, přebýval mnoho let o samotě v jeskyni a jeho rodina se již vzdala snahy o jeho nalezení. Poté, co se o něm rodina dozvěděla, chtěla, aby se vrátil domů, ale bez výsledku. Jeho matka se sama za ním vypravila a žádala ho, aby se vrátil. On jí však řekl, že už není tím, kdo opouštěl domov. Řekl, že onen člověk již neexistuje.

Rozhovor mezi Aštávakrou a Džanakou začíná otázkou:

„Jakým způsobem je možné dojít k poznání? Jak lze dosáhnout svobody? Jak může přijít odevzdání?“ (1)

První otázka žáka je pro gurua velmi významná. Řekne mu o úrovni a připravenosti žáka, o tom, v jakém bodě duchovního vývoje se žák v daném okamžiku nalézá a co tedy ve skutečnosti hledá. To gurua zajímá nejvíc, neboť na tom závisí jeho odpověď a rada. Když jsem se poprvé setkal s Nisargadattou Mahárádžem, zeptal se, co od něho žádám. Odpověděl jsem: „Nezajímá mě štěstí ani neštěstí v tomto nebo jiném světě. Chci se od vás dozvědět Pravdu, neměnnou Pravdu, která vždy existovala a bude existovat, nehledě na různé proroky a různá náboženství.“ Mahárádž se na mě na okamžik pátravě podíval, pak se usmál, změnil téma, přišli další lidé a začalo obvyklé sezení. Aby nedošlo k nějakým nedorozuměním a zmatkům, co se týče guruovy odpovědi, je třeba mít na paměti důležitou věc. Guruovi ve skutečnosti nejde o to, aby na žákovu otázku odpověděl. Zajímají ho podmíněnosti a návyky, kterými žák trpí a které žákova otázka odhaluje. Guruovi jde především o odstranění těchto podmíněností. Zpočátku žák usiluje o to, „dosáhnout“ poznání na intelektuální úrovni. Guru si je plně vědom toho, že neexistuje nevědomost, kterou by bylo možno odstranit získáním poznání. Ví, že každá individualita je univerzální Vědomí, které sebe sama ztotožňuje s individuální soustavou těla a mysli, a že právě toto ztotožňování je nevědomostí, o níž žák mluví. Žák si myslí, že získáním poznání bude zbaven nevědomosti, zatímco guru ví, že nevědomost sama je výsledkem ztotožňování se s tělem a mysli. Jakékoli další činy ze strany zdánlivé individuality, tedy všechna možná cvičení, toto ztotožňování ještě více posilují. Guru tedy musí postupovat obezřetně, ale zároveň rázně, a vede žáka k tomu, aby si odpověď našel (nebo si to aspoň myslel) sám.

Živým příkladem toho je právě rozhovor mezi guruem Aštávakrou a jeho vyspělým žákem, králem Džanakou. Je zřejmé, že král, který pořádá setkání mudrců a největších učenců v království za účelem duchovních rozprav, není v duchovních otázkách nováčkem, třebaže může být nemálo zmatený různými a často protikladnými pohledy na věc. Džanaka jistě na Aštávakru zapůsobil svou opravdovostí, se kterou ho vyhledal jako učitele, skromností svého chování i svou první otázkou. Hovory mezi učenci nepořádal Džanaka pro pobavení. Nezajímaly ho hříchy či zásluhy, peklo či nebe, avšak hluboce se zabýval otázkou: „Jak lze dosáhnout svobody?“ Byl si vědom toho, že k osvobození je třeba klidu a odložení tužeb. Proto se dále ptá: „Jak může přijít klid, odevzdanost?“

Aštávakra odpovídá:

„Můj synu, hledáš-li svobodu, střež se smyslových objektů jako jedu a hledej odpuštění, upřímnost, laskavost, spokojenost a pravdu, jako bys hledal nektar.“ (2)

Této přímé a jasné odpovědi gurua na přímou a jasnou odpověď žáka je nutno věnovat velkou pozornost. Aštávakra mohl otázku rozebrat a podrobit žáka křížovému výslechu, aby zjistil, co přesně každým slovem míní. V určitém stádiu by guru jistě takový přístup zvolil, ale zpočátku bylo třeba vytvořit základ zdravého vztahu. Guru začíná slovy: „Můj synu“. Tato slova jsou významná hned z několika důvodů. Jednoznačně žákovi ukazují, že ho guru přijímá celým svým srdcem a povzbuzují ho k otevřenosti a upřímnosti v dalším rozhovoru. Zároveň jasně říkají, že žáka čeká hodně učení, kterému bude muset věnovat plnou a hlubokou pozornost.

Aštávakru to jistě svádělo k otázkám: „Kdo je ten, kdo klade otázku? Kdo chce poznávat?“ Ale zdrží se jich a dává odpověď, která v této fázi žáka uspokojí. Přes počáteční zjednodušení (kdy Džanaku vybízí rozvíjet určité „ctnosti“) velmi rychle dovádí Aštávakra svého vyspělého žáka k intuitivnímu zážitku subjektivní identity. Zde Džanaka zvolá: „Kde je jedinec? Kde je omezení či osvobození? Kde je guru a kde je žák?“

Už v prvních slovech dává Aštávakra obdivuhodně jednoduchý návod, jak být na světě šťasten. Štěstí je důležité, neboť pokud jste ve světě nešťastní, nemůžete dosáhnout stavu „svobody“. Vlastnosti a ctnosti, které

Aštávakra vypočítává, mají vzestupný charakter a vedou nakonec k Pravdě. Svému bystrému žáku v podstatě říká, že kořenem všech potíží, které brání v nalezení Pravdy, je „touha“. V pozdějším rozhovoru pak objasňuje, že překážkou je jakákoli forma touhy, a to i touha po osvobození! Základem touhy po svobodě je neznalost Pravdy o tom, že tu žádné omezení, z něhož bychom se toužili osvobodit, nikdy nebylo. Omezení je jen pojem, představa, a pouhou představou je tedy i osvobození.

Aštávakra pokračuje v odpovědi:

„Nejsi země, voda, oheň, vzduch ani prostor. Jakožto Vědomí jsi nezúčastněný svědek těchto pěti prvků. Takové pochopení je osvobozením.“ (3)

Poté, kdy Aštávakra navázal se svým žákem zdravý, fungující vztah, přechází v tomto verši k jádru svého učení a hned v následujícím verši ho završuje takovým způsobem, že by to žáka menšího kalibru mohlo odrovnat. Aštávakra však dobře odhadl úroveň svého úctyhodného žáka.

Aštávakra říká:

„Oprostíš-li se od ztotožňování se s tělem a spočineš-li jako Vědomí ve Vědomí, v tom okamžiku budeš šťasten, v míru a osvobozen od omezení.“ (4)

A to je právě jádro učení. Zbývající dialog je jen rozvedením této jediné základní pravdy. Tyto dva verše musely Džanaku omráčit, uvést do stavu duchovního šoku, což bylo přesně to, co mudrc v roli gurua zamýšlel. Aštávakra viděl, že Džanaka je ve fázi duchovního vývoje, kdy k odstranění určitého bloku je třeba síly. A že to Džanaka unesl, se ukáže hned v závěru této vstupní lekce, kdy přichází náhlá transformace.

Co se týče náhlého osvícení, které se přihodí bez úsilí jen pouhým pochopením, mají některé pojmy velký význam. Aštávakra zde říká:

A) Nejsi tělo složené z pěti prvků. „Ty“ jsi Vědomí, které netečnému tělu dává schopnost vnímat, a tato schopnost umožňuje smyslům reagovat na smyslové objekty. Právě schopnost vnímání umožňuje, aby psychosomatický aparát pracoval jako jednotka.

B) A dále (jak předjímá otázku svého bystrého žáka): „Ty“ nejsi fyzický organismus, ale Vědomí, které funguje ne jako to, co činnost fyzického organismu řídí, ale pouze jako svědek této činnosti.

C) Tím, že se chybně ztotožňuješ s jedincem jako konatelem všech činů, které prostřednictvím daného organismu přicházejí, přijímáš zbytečně za tyto činy odpovědnost, a tudíž i omezení, z něhož se toužíš osvobodit.

D) Svědek nemůže být ten, kdo koná, nejsi tedy konatel. S tímto pochopením se přestaneš ztotožňovat s tělem. Jakmile to uděláš, přijmeš tím automaticky svůj skutečný stav svědka, nezúčastněného pozorovatele, a spočineš volně (neb zmizelo napětí vznikající z odpovědnosti za to, co se děje) jako Vědomí ve Vědomí.

E) Tak jako jsou předměty v prostoru ozářené a viditelné díky slunečnímu světlu, které se však nestará se o to, co se s předměty děje, tak se všechny jevy zjevují ve Vědomí, jsou Vědomím vnímány a prostřednictvím smyslů poznávány, ale Vědomí zůstává nedotčeno tím, co se s těmito jevy, včetně lidských bytostí, děje. Vědomí, skutečně „Ty“, všechny události jenom nezúčastněně pozoruje jako ve snu.

F) Stav zbavení se totožnosti s tělem je stavem pozorování, pozicí svědka (bez přítomnosti individuálního „já“). A stav nezúčastněného pozorování je stavem svobody. To má Seberealizovaný guru na mysli, když říká, že spočineš-li ve Vědomí (bez ztotožňování se s tělem), je osvobození náhlé a bezprostřední.

G) Představa náhlého osvícení je založena na pochopení toho, že jedinec jako takový nikdy neexistoval, neboť vše, co existuje, je Vědomí, v němž se zjevuje celý projevený svět, včetně lidských bytostí. Domnělý jedinec nebyl nikdy spoután nějakým omezením. Za omezeného se považuje jen proto, že zapomněl svoji původní identitu Vědomí či Svědka a ztotožnil se s fyzickým tělem.

Výraz „spočívat ve Vědomí“ je základem Aštávakra učení. Aštávakra nepředepisuje žádná pevně daná cvičení. K tomu, aby se „událo“ osvícení, je potřeba pouze jasně pochopit, avšak na zcela jiné úrovni než rozumové. Rozumové chápání může přinést přesvědčení o tom, co bylo pochopeno, ale intuitivní nazření je založeno na víře. Intelektuální pochopení, čili přesvědčení, je založeno na zdůvodňování, logice, úsilí a sporu. Intuitivní nazření, čili víra, je založena na určité osudové nevyhnutelnosti a klidném přijímání „Toho, co je“, bez jakýchkoli pochyb či posuzování.

V tomto stádiu si Aštávakra přeje, aby Džanaka přijal jeho učení na základě víry, a proto nepodpírá své výroky žádnými argumenty. „Víra“ nemusí nutně zdravý rozum nahrazovat nebo s ním být ve sporu. Věřit znamená nevylučovat možnost existence jiných úrovní skutečnosti, které přesahují čistě smyslové vnímání. Víra je

síla, která je schopna vyvolat spontánní vnímání pravdy. Víra intuitivně rozpozná hlas pravdy a otevře srdce k nazření Pravdy.

Aštávakrovo troufalé tvrzení, že osvícení nastane „právě v tom okamžiku“, zřejmě znamená „v onom přítomném okamžiku, jenž je okamžikem věčným“, z něhož je naprosto vyloučena mysl s jejím konceptualizováním (vytvářením pojmů a představ). Aštávakra ví, že jeho žák na tomto stupni mluví jako individualita z úrovně těla a myslí, a proto mu říká: „... právě v tom okamžiku budeš šťasten, v míru a osvobozen od omezení“, neboť právě to žák hledá. Aštávakra tím míní to, že jakmile zmizí ztotožňování s tělem, zmizí i oddělené „já“ (ego) a je dosaženo stavu, v němž není „já“, jako protiklad k „tobě“. Je to stav, v němž není strach ani rozpor, jinými slovy je to stav štěstí, klidu a osvobození z omezenosti. Na konci úvodní lekce, která zahrnuje prvních dvacet veršů, je žákova osobnost silně otřesena a vyvedena z uspokojení sebou samou. Žák získává přímou subjektivní zkušenost jednoty a nemůže jinak, než vyjádřit to písní o své duchovní odpoutanosti.

Aštávakra pokračuje:

„Nepatříš k bráhmanské ani jiné kastě, nepodléháš žádnému ze čtyř životních stádií. Nejsi předmětem smyslů. Nepřipoután a bez tvaru jsi nezúčastněným svědkem celého světa. Poznej to a buď šťasten.“ (5)

Čtyři kasty ve staré Indii tvořili podle tradice bráhmani (učenci, knězi), kšatriové (válečníci), vaišiové (obchodníci a řemeslníci) a šúdrové (ti, kdo vykonávali podřadné práce). Čtyři životní stádia zastupovali brahmačarín (student žijící v celibátu), grihaštha (hospodář pečující o rodinu), vanapraštha (ten, kdo odešel z aktivního života) a sanjásin (ten, kdo se vzdal života). Aštávakra říká Džanakovi, že jako osobnost může vykonávat roli hospodáře a příslušníka kasty válečníků, ale ve skutečnosti nepatří do žádné kasty ani žádného životního stádia. Žádá ho, aby neviděl sebe jako jedince, ale jako nezávislého, beztvarého svědka, nezúčastněného pozorovatele celého světa. Jako takového ho nemůže zasáhnout žádné neštěstí. V této naprosté svobodě není důvod být nešťastný, proto Aštávakra vyzývá: „Buď šťasten“. Jinými slovy, nazření své skutečné přirozenosti znamená svobodu, osvícení, nezkalené štěstí.

„Co je správné a co špatné, štěstí a utrpení, náleží myslí, nikoli Tobě, ó Všeprostupující. Nejsi konatel ani zakusitel, Ty, jenž jsi stále a navždy osvobozen od všech připoutaností.“ (6)

Otázka omezení nevzniká, pokud se nikdy žádnou událostí či žádným skutkem nezabýváte jinak než jako pouhý nezúčastněný pozorovatel, svědek. Aštávakra tedy říká, že dobro a zlo či štěstí a neštěstí jsou dvojice vzájemných protikladů, bez kterých se život ve světě neobejde. Mysl však nepřijímá polaritu, vzájemnou závislost protikladů, jakými jsou krása a ošklivost, dobro a zlo atd., a tím vytváří dualismus a spor mezi protiklady.

V každém z těchto dvaceti úvodních veršů Aštávakra předkládá základní pravdu. V pozdějším rozhovoru rozebírá tyto pravdy do větších podrobností, ale v této chvíli je pouze předkládá, aby z reakcí žáka vyvodil, jak postupovat v jeho dalším vedení. V této fázi se pokouší určit kvalitu a hloubku žákovy vnímavosti. Celý rozhovor je krásným příkladem božského vztahu, fungujícího na nejvyšší úrovni.

Celistvá mysl, jež je univerzálním Vědomím, se rozdělí či rozštěpí, jakmile se univerzální Vědomí ztotožní s psychosomatickým aparátem jakožto „já“, které stojí proti „těm druhým“. Lidská mysl, jež je oddělenou myslí, přemýšlí v pojmech dualismu a zapomíná na to, že základní dualita pozorovatele a pozorovaného má polární charakter. „Já“, jakožto pozorovatel, nemůže existovat bez „toho druhého“, jakožto pozorovaného předmětu. Každá vnímající bytost, každá lidská bytost, se stává pozorovaným objektem, jakmile tu je někdo jiný jako pozorovatel. Jinými slovy, každá lidská bytost je zároveň pozorovatelem i pozorovaným objektem, podle toho, jakou v daném okamžiku hraje roli. Pozorovatel i to, co je pozorováno, oba jsou pouhé objekty v celku projeveného světa. Tuto pravdu lze pochopit jen tehdy, je-li tu odpoutání od soustavy těla a myslí a pozorovatel i pozorovaný objekt jsou viděny jako objekty světa jevů, i když objekt pozorovatele přebírá subjektivitu noumena. Je-li tu odpoutání, vrací se oddělená mysl do původního stavu celistvosti, k postoji svědka neboli nezúčastněného pozorovatele.

Aštávakra tedy říká, že štěstí i neštěstí jsou stavy myslí (oddělené myslí). To, co skutečně jsi, tedy Vědomí fungující jako subjektivní svědek vlastního objektivního projevení, neboli světa jevů, není těmito stavy ovlivněno ani není zataženo do událostí, do reakcí na události, či do jejich posuzování. A právě proto Aštávakra hned na začátku říká: „Oprostíš-li se od těla. . .“

Lidská mysl je navyklá užívat lineární myšlení a vědomou pozornost, přičemž zcela opomíjí to „nevědomé“. A přece to „nevědomé“ je schopno vyššího poznání, než jakého lze dosáhnout logikou. Je schopno nahlédnout základní principy, rytmy a pulsy vesmíru v jednotné celistvosti, kterou lze popsat jako „multidimenzionální síť drahokamů, v níž každý obsahuje odrazy druhých ad infinitum“. Lidská mysl usiluje o to, co považuje v daném okamžiku za „přijatelné“, a snaží se vyloučit to, co považuje za „nepřijatelné“. Tím však usiluje o nemožné, neboť protiklady nemohou existovat jeden bez druhého, jsou v polárním vztahu, který v Číně označovali jako „vzájemné vznikání“. Bytí může vycházet pouze z nebytí, světlo ze tmy, zvuk z ticha, a proto protiklady, i když jsou samozřejmě odlišné, jsou zároveň neoddělitelné, stejně jako póly magnetu. Tento polární vztah je explicitní dualitou, v níž je skryta implicitní jednota, nikoli však dualismus. Tato implicitní jednota může být zakoušena pouze tehdy, když prostřednictvím pochopení a realizace pravdy ustane ztotožňování se s psychosomatickým aparátem jako oddělenou individuální entitou.

Aštávakra pokračuje:

„Jsi jediný pozorovatel, a jako takový jsi skutečně navždy svobodný. Tvým jediným omezením je, že na druhé nahlížíš jako pozorovatel.“ (7)

Jediný pozorovatel je samozřejmě Vědomí, univerzální Vědomí, v němž se jako pole vln na moři zjevuje celek projeveného světa. Univerzální Vědomí neboli subjektivní noumenon (bytí o sobě), je jakožto čirá subjektivita jediným pozorovatelem a všechno ostatní v projeveném světě jsou objekty. Každá lidská bytost však v životě pro své ztotožňování s tělem zapomíná, že stejně jako jiné objekty, které pozoruje, je sama též objektem. Člověk přebírá subjektivitu absolutního noumena a považuje se za pozorovatele jiných pozorovaných objektů. Přisvojením si subjektivity jediného absolutního subjektu se lidská bytost dopouští prvotního hříchu a tím upadá do omezení. Jinak řečeno, univerzální Vědomí, které se ztotožněním s oddělenou entitou omezuje na osobní či individuální vědomí, považuje osobnost, čili omezené ego, za subjektivního pozorovatele. Jakmile je tato chybná totožnost pochopena a je nastolena skutečná totožnost jediného subjektu, nezúčastněného pozorovatele či svědka, omezení zmizí a je tu osvícení. Zkrátka a dobře, „já“ jako protiklad k tomu „druhému“ zmizí a na jeho místě zazáří „Já“ jako jediný, beztvarý a věčný subjektivní pozorovatel.

Aštávakra pokračuje:

„Byl jsi uštknut černým smrtícím hadem egoismu, a proto se považuješ za konatele. Přijmi nektar víry, že nejsi konatel, a buď šťasten.“ (8)

V tomto verši se Aštávakra dostává k jádru věci. Co leží u kořenů představ o omezení a utrpení? Je to pocit konatelství, představa vlastní vůle. Celý mechanismus života jedince je založen na představě, že kdykoli člověk nějakým způsobem jedná (ať už jedná jakkoli), je to proto, že takto jednat chtěl. Za každým činem člověka se skrývá chtění či vůle, a člověk je tudíž za své činy „odpovědný“. Skutečnost je však taková, že obvykle nejde o čin, tedy „akci“, ale spíš „reakci“, odezvu na vnější podněty. Přestože tu nějaké zamyšlení nad věcmi může být, je zřejmé, že jen velmi málo činů je výsledkem vůle či chtění. Většina lidí je zvyklá prožít většinu života jako sérii reflexů založených na instinktech, návycích i na propagandě. Oblast záměrného, uváženého jednání je v reálném životě mimořádně omezená. A přece téměř každý člověk pevně věří, že je konatel. Z tohoto důvodu Aštávakra připodobňuje představu o vůli jedince k uštknutí smrtícím hadem ega. Pocit konatelství a představa vůle je tak nanejvýš instinkt či demonstrace ega, představy o „já“. Dokud tento „návyk“ přetrvává, dokud je tu ztotožňování s objektem jako oddělenou entitou „já“, do té doby trvá i omezení. Jediným způsobem, jak se člověk může osvobodit od představy konatelství, je vzdát se totožnosti s individuálním objektem, s „já“. Takové zřeknutí se chybné totožnosti může přijít pouze prostřednictvím jasného a hlubokého pochopení - víry - že vůle či pocit konatelství je pouhá domněnka, neboť ve skutečnosti neexistuje entita, která by konala. Lidské bytosti si možná myslí, že „žijí“ své životy, ale ve skutečnosti jsou jejich životy „žity“ jako součást celkové činnosti celého projeveného světa. Všechny události dohromady utvářejí činnost tohoto projevení podle neúprosného řetězce příčin a následků a je nepředstavitelné, že by tu mohl být prostor pro individuální vůli; ovšem až na to, že vůle je též součástí činnosti celku.

Proto jediným lékem na uštknutí hadem konatelství je podle Aštávakry „víra“. Víra v to, že lidská bytost existuje ne jako individuální soustava těla a mysli, která je pouhým objektem světa jevů, ale jako Noumenon (Bytí o sobě); tedy ne jako individuální objekt, ale jako jediný Subjekt. Tato víra vyvolá spontánní a náhlé pochopení, že „Já“ jsem jediný subjekt a celý projevený svět je mé objektivní vyjádření. „Já“ jsem univerzální Vědomí, z něhož spontánně vzniklo celé projevení.

Aštávakra pokračuje:

„Ohněm přesvědčení, že 'Já jsem Jediné Čiré Vědomí, nechej shořet les nevědomosti, odlož smutek a buď šťasten.' (9)

„Jsi Nejvyšší Blaženost, Vědomí, v němž se tento projevený svět zjevuje podobně jako ve smyčce provazu obraz hada. Žij šťastně.“ (10)

V těchto dvou verších mudrc vštěpuje žákovi základní pravdu, že vše, co existuje, je Vědomí, a že tu není nikdo, kdo by se měl něčím stát. Neexistuje omezení, tudíž ani osvobození. Neexistuje oddělená entita, „objekt“, který by byl tím či oním, prázdným či neprázdným, neboť neexistuje nic, co by mělo nějakou kvalitu. Když Aštávakra říká, že „Ty jsi“ či „Já jsem“ jediné čiré Vědomí, zdůrazňuje nepřítomnost existence jakéhokoli objektu, za nějž by se žák z nevědomosti mohl považovat. Jeho záměrem je obrátit mysl ke zdroji, k Vědomí, proto uvádí příměr s kusem provazu, který se v šeru může proměnit v iluzi hada. Všechna podobenství, například o hlině a nádobě, zlatě a zlatých ozdobách, mají základní nedostatek, že se snaží popsat prázdnotu pomocí objektivních představ a pojmů. Avšak cíl je zřejmý: zastavit mysl v jejím objektivizování (vytváření představ) a nasměrovat ji ke skutečnému středu.

Guru se pokouší probudit v žákovi přesvědčení, že jediné, co žák ve skutečnosti je, je subjektivní, bez-tvaré Vědomí. Ví, že je třeba odstranit chybné ztotožňování. Jediná věc, bránící žákovi v pochopení jeho pravé identity, je pseudosubjekt vztahující se k pseudoobjektům. Aštávakra proto opakuje, že vše, co existuje, je Vědomí, ve kterém se spontánně zjevuje tento svět. Svět je pouhé zdání, iluze, stejně jako je iluzí had, za něhož byla chybně pokládána smyčka provazu. Jakmile je odstraněna chybná totožnost, pak již žákovi nic nebrání, aby byl svou pravou identitou, a co je důležité, aby žil svůj život z pohledu této pravé identity v „klidném ztotožnění se s nebytím“. Je-li chybné ztotožňování jasně prohlédnuto, přichází přesvědčení o pravé totožnosti a to vede k životu, v němž není osobní vůle. Pak přijde plné uvědomění si toho, že lidská bytost je „žita“ jako součást celkové činnosti projevení. A to má na mysli Aštávakra, když říká: „buď šťasten“ či „žij šťastně“, neboť pak není osobní vůle a pocit konatelství, ani pocity viny nebo nesvobody. Žít šťastně znamená žít přirozeně, spontánně, reagovat na vnější situace bez předem přijatých názorů, tj. bez zasahování mysli. Takové reagování zahrnuje fyzickou aktivitu, ale bez pocitu konatelství a iluze vlastní vůle, neboť fyzická aktivita nevyžaduje zapojení mysli. Taková reakce bude spontánní, bez zásahů vůle či chtění, a povede tudíž k probuzení, k osvícení. Není-li tu zapletenost způsobená chtěním, pak vše, co se stane, je součástí noumenální činnosti, jejíž esencí je pouhé nezúčastněné pozorování událostí, bez posuzování. Posuzování předpokládá dualitu, zatímco pozorování je za dualitou, neboli mimo veškerou dualitu.

Aštávakra pokračuje:

„Kdo se za svobodného považuje, je vskutku svobodný, zatímco kdo se považuje za omezeného, zůstává omezený. Pravdivé je rčení: Co si o sobě myslíš, to jsi.“ (11)

„Átman je jediný nezúčastněný svědek, je to všeprostopující, dokonalé a svobodné Vědomí. V míru se sebou samým, bez konání, připoutanosti a tužeb. Jen díky iluzi se jeví jako samsára.“ (12)

V těchto dvou verších dělá Aštávakra shrnutí a obrací žákovi pozornost k základní pravdě, že vše, co existuje, je Vědomí, univerzální Vědomí, v němž se zjevuje celý svět. Toto Vědomí se však jakožto osobní vědomí ztotožňuje s individuálními objekty světa jevů, a tím upadá do konceptuálního omezení. Átman či Vědomí jako jediná skutečnost je nutně všeprostopující, a tudíž nemůže být osobní, individuální entitou. V dualitě projeveného světa však oddělená mysl vytvoří iluzi „já“ a „druzí“, a současně s tím i představu či koncept omezenosti. Osvobození tedy znamená osvobození od představy omezenosti, osvobození od činnosti oddělené mysli, osvobození od konceptualizace. Jakmile oddělená mysl zastaví konceptualizování, omezení zmizí, neboť v nepřítomnosti mentální činnosti je oddělené mysli znovu vrácena její celistvost a svatost. (Poznámka překladatele: výrazy pro celistvost a svatost jsou si v angličtině velmi podobné - „wholeness“ a „holiness“.)

Aštávakra chce, aby žák jasně pochopil, že celé projevení se všemi objekty, jež mají své jméno a specifické znaky, existuje pouze v mysli. V hlubokém spánku, kdy mysl ustane ve vytváření pojmů, žádné objekty neexistují.

Objekty světa jevů, včetně oblohy, slunce a měsíce, představ o tom, co je nahoře, dole či kdekoli jinde, neexistují jinak než jako koncepty v mysli, jako iluzorní jevy ve Vědomí, které jsou Vědomím pozorované a rozpoznávané.

Stále znovu se Aštávakra snaží v těchto prvních dvaceti verších vyjádřit slovy to, co se slovy vyjádřit nedá. Dělá to jen proto, že doufá, že by jen jedno slůvko či věta mohly pomoci odhalit pravdu a odstranit zmatek, který zakrývá žákovu pravou podstatu. Opakovaně žáka ujišťuje o tom, že vše, co existuje, je Vědomí, a že tedy žák stejně jako guru nejsou nic jiného než Vědomí. Dále že všechny objekty světa jevů, včetně žáka i gurma, nejsou nic jiného než subjektivní noumenon v jeho objektivním projevení ve světě jevů. Tuto pravdu však nestačí pochopit intelektuálně, neboť za intelektuálním pochopením se skrývá hlavní viník, a to chápající jedinec. Dříve než může být intelektuální chápání transformováno do intuitivního pochopení, je nutno rozbít vnější skořápku tohoto jedince. A to lze pouze tak, že se skrze subjektivní zážitek nepřítomnosti oddělené individuální entity zbavíme ztotožňování s pseudosubjektivitou.

Poté, co guru zcela jednoznačně nastolil Pravdu, nabádá svého žáka v následujících verších k tomu, aby šel hlouběji, tedy za úroveň rozumu, a spočinul v Pravdě:

„Zbav se iluze, že jsi individuální já s jeho vnitřními a vnějšími podobami, a medituj na Átman, neměnné a neduální Vědomí.“ (13)

„Milý synu, dlouho jsi byl spoután ztotožňováním se s tělem. Mečem Poznání přetni tato pouta a buď šťasten.“ (14)

„Jsi prost připoutanosti a konání, jsi sebezářící a bez poskvrny. Tvým jediným omezením je to, že medituješ.“ (15)

Zde se jedná o velmi důležité verše, a to hned z několika důvodů. Guru tu potvrzuje skutečnost, že jediné, co může dělat, je poukazovat k Pravdě. Nemůže žákovi předat osvícení jako dar na podnose. Dokud trvá ztotožňování se se soustavou těla a mysli jako oddělenou individuální entitou, zůstává ztotožněný pseudosubjekt v omezenosti. Guru nemůže dělat nic jiného než sdělovat Pravdu tak jasně, jak je to jen možné, a „jako v zrcadle odrážet vaši skutečnou podstatu“, jak říkal Nisargadatta Maharádž. Guru pouze čeká, až žák Pravdu přijme a vstřebá. Problém je o to složitější, že jen vzácně to žák může „udělat“ pozitivním způsobem. A právě to Aštávakra naznačuje Džanakovi, když říká, že samo provádění meditace je omezením!

Zbavit se falešného ztotožňování předpokládá vzdát se projeveného objektu, v němž je subjekt soustředěn. Na jakémkoli pozitivním jednání se však účastní právě ono projevené centrum, ego, které má být odloženo. To, co je nezbytné, je právě ne-konání, které přenechává vedení pravému noumenálnímu centru a které je osvobozeno od zasahování oddělené mysli a jejího výtvoru, ega. Toto ne-konání přijde pouze spontánně jako výsledek velmi hlubokého a intenzivního pochopení, které není rušeno žádnou mentální činností. Takovou transformaci, takové „odtotožnění“, nelze vyvolat. Může se pouze přihodit. Je to proto, že transformace předpokládá naprostou nepřítomnost iluzorního konatele. Konatel je překážkou, omezením, které je nutno rozetnout mečem Poznání. A jedinec (oddělená mysl, ego) je nepřítomen, jen je-li tu hluboké, intuitivní pochopení. Tato „událost“ však není v rukou osoby gurma ani osoby žáka. Může k ní dojít v rámci činnosti celku v příhodný čas a na příhodném místě, pokud dostatečně uzrál božský vztah mezi guruem jako Vědomím a žákem jako Vědomím, pokud se guru a žák setkají tváří v tvář jako dvě zrcadla, navzájem se odrážející.

Aštávakra tudíž žádá svého žáka, aby se „zbavil iluze, že je odděleným já“ a „meditoval“ o tom, že je „Átman, neměnné a neduální Vědomí“. S výrazem „meditovat“, užitým ve verších (13) a (15), jsou spojeny zdánlivě protikladné instrukce. Ve skutečnosti je tu jemný rozdíl, který pro žáka znamená buď úspěch, nebo neúspěch.

Slovo „meditovat“ ve verši (13) označuje „ne-konání“, které může vyvolat probuzení k osvícení. Aštávakra nabádá žáka, aby pochopil svoji totožnost s neduálním Vědomím a setrval v tomto pochopení bez přítomnosti oddělené mysli. Pak tu je pouze pochopení totožnosti s neduálním Vědomím a nikoli ego, tedy ten, kdo medituje. A když Aštávakra ve verši (15) říká, že právě provádění meditace je omezením, z něhož hledáme vysvobození, je zřejmé, že tady meditací rozumí záměrné konání ega, tedy přítomnost toho, kdo medituje, kdo provádí meditaci se záměrem něco pochopit. A ať se ego snaží o cokoli, vytváří jen další pouta, další omezení. Je to prosté. Základní pravda je taková, že pravou přirozeností všech vnímajících bytostí je čiré Vědomí, jež stojí za všemi jevy projeveného světa. Jakmile to přijmeme (a přijmout to nakonec musíme), pak chce-li někdo „dělat“ něco proto, aby se „stal“ osvíceným, ve skutečnosti se obrací k Pravdě zády. Jakékoli pozitivní konání za účelem osvícení předpokládá existenci individuální entity, zatímco „osvícení“ je stav, v němž oddělený jedinec

být nemůže. Proto říká, že omezením, z něhož hledáme vysvobození, je i provádění meditace. Pouze nezáměrné, neúčelové jednání může vést k probuzení do skutečnosti. Jakýkoli úmyslný čin, cvičení či metoda je nutně nepřekonatelnou překážkou.

Aštávakra pokračuje, aby svému žákovi dodal odvalu k probuzení:

„Jsi to ty, kdo prostupuje tímto vesmírem a v němž tento vesmír existuje. Ve své podstatě jsi čiré Vědomí. Nemysli na malichernosti.“ (16)

Jestliže jsi celým projevením, proč se ztotožňovat s nepatrně malou, bezcennou součástí, jakou je jedinec, proč se zabývat malichernostmi? V tomto verši mudrc též objasňuje, že neexistují fenomény (jevy) bez noumena (bytí o sobě), ani noumenon bez fenoménů, neboť bez subjektu nemohou existovat objekty a bez objektů otázka subjektu nevyvstane. Říká svému žákovi, aby nedělal žádný zásadní rozdíl mezi Absolutnem a projeveným světem: „Jsi to ty, kdo prostupuje tímto vesmírem a v němž tento vesmír existuje.“ Ke konci své úvodní lekce Aštávakra zhušťuje své instrukce, aby jako šípy zasáhly duchovní srdce žáka. Říká vlastně to, že v jediném lze vidět vše, neboli že fenomén a noumenon jsou jedno a totéž, ačkoli pojmově mohou být rozlišovány jako jev a jeho zdroj.

„Spočívej ve Vědomí, kterým jsi ty sám, které je neměnné, ničím nepodmíněné, beztvaré, tiché, klidné a nezměrně inteligentní.“ (17)

Aštávakra dokončuje své instrukce třemi závěrečnými verši:

„Věz, že co má tvar, je neskutečné, a skutečné je jen to, co je bez formy. Pochopíš-li to, není možnost dalšího zrození.“ (18)

V závěru uvádí Aštávakra jeden aspekt Pravdy za druhým, a to různými slovy a z různých úhlů pohledu, neboť žák ještě musí ukázat úroveň svého vlastního pochopení a schopností.

Zdůrazňuje tu důležitou skutečnost, že cokoli má formu, musí být nutně jevem, zdáním, a tudíž také předmětem změny a konečného rozpuštění. To znamená, že co je skutečné, je bezforemné, nedotknutelné, nepodléhající změně ani smrti. Aštávakra říká, že to, co skutečně jsme, je bezforemné, neměnné noumenon, jež je mimo čas a prostor. To, čím se jako oddělené objekty zdáme být, jsou dočasné, konečné a smyslově vnímatelné fenomény.

Aštávakra dále říká, že všechny jevy ve své podstatě nemají existenci, což znamená, že jevy podléhají změně a zániku. To, co jsi, je neměnné noumenon. Jakmile to bezvýhradně přijmeš, otázka znovuzrození se stává irelevantní.

Pokud se však nemůžeš zbavit ztotožnění s odděleným individuálním objektem světa jevů a stále se za tento objekt považuješ, pak coby objekt budeš podléhat potěšením i bolestem v tomto i dalších životech, dokud se v duchovní evoluci neprobudíš do pravé skutečnosti.

Je tu ještě další věc, kterou mudrc v těchto slovech naznačuje. Forma je jev, zdání, jehož přítomnost podléhá změně a zániku. Zdroj tohoto jevu musí být nutně bezforemný, přičemž přítomnost jevu vyrůstá z nepřítomnosti zdroje. Přítomnost i nepřítomnost jsou však obojí jen koncepty, které závisí na domnělé entitě, která tyto pojmy vytváří. V hlubokém spánku není přítomnost ani nepřítomnost, neboť zde není entita, která by nějaké objekty vytvářela. Aby bylo možné dojít ke zdroji (i toto je však koncept!), je nutné, aby domnělá entita ustoupila. Tento aspekt osvětluje mudrc v následujícím verši:

„Tak jako zrcadlo existuje uvnitř i vně obrazu zrcadlem odráženého, tak také nejvyšší Já existuje uvnitř i vně fyzického těla.“ (19)

V tomto důležitém verši Aštávakra poukazuje na to, že noumenálně (sami o sobě) nejsme věcí ani objektem, něčím, co by bylo možno označit osobním zájmenem, ale spíše procesem či pozadím, podobným plátnu, na které se promítá film. Bez pozadí žádný jev nemůže existovat a v případě projeveného světa toto pozadí, neboli Vědomí, projevený svět samo vytváří a je za něj odpovědné. Důležité je, že dokud tu není naprostý „ústup“ do neosobnosti, pak přemýšlení o tom, „kdo (nebo co) jsem já“, znamená jen velmi chabý a povrchní přesun z fenomenality do noumenality. Ten nemůže stačit ke zničení připoutanosti vyvolané představou totožnosti a vedoucí

k domnělému omezení. Pouze přímý ústup do neosobnosti může přivodit náhlou transformaci (metanoesis), která znamená okamžité a bezprostřední přesvědčení, že ztotožňování se s oddělenou entitou ve skutečnosti nikdy neexistovalo, že to byla jen iluze.

Zřejmě z tohoto důvodu připodobňuje Aštávakra Vědomí k zrcadlu, které vše odráží a nic si neponechává. Vědomí je pozadí, na němž se zjevujeme jako objekty světa jevů, není to objekt. Tak jako je odraz v zrcadle pouhým zdáním bez vlastní existence a zrcadlo je to jediné, co existenci má, co ale není odrazem nijak ovlivňováno, tak také psychosomatický aparát, jenž je jevem, zdáním ve Vědomí, nemá nezávislou existenci a Vědomí, v němž se zjevuje, není ovlivňováno zjevením objektů uvnitř sebe sama.

V tomto verši Aštávakra vyzdvihl transcendentní (překračující) aspekt neprojeveného absolutna vzhledem k obrazu čili zdání jevů projeveného světa. V následujícím a posledním verši zdůrazňuje imanentní (uvnitř skrytý) aspekt noumena vzhledem k fenoménům.

„Tak jako se všeprostupující prostor nachází uvnitř i vně nádoby, tak je věčné a všeprostupující Vědomí imanentní ve všech bytostech a objektech.“ (20)

Může se zdát, že hranice nádoby určují a omezují prostor uvnitř nádoby, ale prostor ve skutečnosti nemůže být tvořen nádobou, která sama v prostoru existuje. Obdobně, ačkoli se univerzální Vědomí zdá být podmíněno individuálním psychosomatickým aparátem, je každý objekt světa jevů pouhým jevem, zdáním ve Vědomí. Vše, co existuje, je Vědomí, imanentní ve všech fenoménech, neboť žádný fenomén tu nemůže být bez Vědomí. V tomto závěrečném verši Aštávakra vyzdvihuje důležitost základu - pozadí a imanence - oproti osobnímu prvku, takže konečná pozornost není zaměřena ani tak na pravou podstatu jedince, jako spíš na ústup do neosobnosti. Místo toho, aby Aštávakra řekl, že „naší“ skutečnou podstatou je Vědomí, říká, že všechno, co je, a to uvnitř i vně jevů, je Vědomí. ■

Druhá kapitola

Aoto závažné prohlášení o duchovní skutečnosti, o Pravdě, které v prvních dvaceti verších Aštávakra vyslovil, aniž by se pokusil o sebemenší obhajobu či důkaz toho, co řekl, by mohlo na intelektuální úrovni vyvolat rozličné reakce:

- 1) přímý odpor nebo konfrontaci,
- 2) pochybovačnost, založenou na pocitu: „no, když říkáš. . .“,
- 3) pouhé servilní podřízení ze strany žáka,
- 4) přijetí porážky na základě uvažování: „zdá se to být v pořádku, nenalézám v tom chybu“.

Mohla by tu však být i reakce zcela odlišné dimenze, na zcela odlišné úrovni, přímý zásah do srdce, něco, co jde až „do morku kostí“ a čemu se nelze ubránit. Aštávakra musel doufat právě v takovou reakci a jako guru musel pocítit hluboké uspokojení, když Džanaka spontánně a impulzivně zvolal:

„Jsem neposkvrněné, klidné, čiré Vědomí, zcela odloučené od světa jevů. Jak dlouho jsem byl zbytečně zapleten v iluzi!“ (21)

Prohlášení gurua tedy u žáka, dostatečně zralého a připraveného na onu poslední jiskru poznání, vyústilo v extatickou radost. Zdi vnitřního vězení, které ho omezovaly po mnoho životů, jsou náhle zbořeny a je tu úžasný pocit naprosté svobody. Aby slova gurua mohla mít tak silný účinek, musí žák naslouchat s ostražitostí v mysli a s receptivitou (schopností přijímat), která není blokována konceptualizováním oddělené mysli. Žák musí mít též odvahu nechat srdce zvítězit nad hlavou, nedovolit, aby logika a zdůvodňování zabránilo spontánnímu nástupu přirozené vnitřní intuice. Zralý a připravený žák je schopen přijmout poznání gurua snadno a bez úsilí, takže to může překvapit druhé i jeho samotného. Kdykoli byl Nisargadatta Mahárádž požádán o „požehnání“ či „milost“, vždy říkal: „Moje požehnání je k dispozici neustále, ale jste vy připraven je přijmout?“

Džanaka pokračuje:

„Tak jako Sám osvětluji toto tělo, zjevují i celý tento svět. Celý vesmír je Můj, nebo nic není mého.“ (22)

Všech čtyřadvacet veršů, kterými Džanaka reaguje na Aštávakrovu úvodní řeč, zcela jasně ukazuje, jaké hloubky dosáhlo jeho okamžité pochopení. To, co Aštávakra sliboval ohledně náhlého osvětlení v případě, kdy odpadne ztotožnění s tělem, se u Džanaky stalo skutečností. Odložení osobního ztotožňování se s oddělenou entitou mělo za následek ústup do neosobnosti, což znamená ztotožnění s noumenalitou. Jinými slovy, Džanaka pochopil, že tu není „já“, které by něco vlastnilo, neboť neexistuje jedinec oddělený od celku projeveného světa. Jedinec je ve skutečnosti součástí projeveného světa. V hlubokém spánku není ani uvědomění si projeveného světa, ani uvědomění si „já“. Projevený svět a v něm i jedinec vznikají a zanikají současně.

Džanaka tak v okamžiku pochopil svoji noumenalitu, ovšem z hlediska světa jevů, neboť jinak by tu nebylo uvědomění si „já“. Noumenalita nemůže „já“ poznat, protože v noumenalitě neexistuje dualita poznávajícího a poznávaného. Z hlediska světa jevů se tedy všechny objekty, všechna tělesa tvořící svět, mohou jevit jako existující, pouze pokud na ně dopadá „Mé“ světlo. Celý vesmír patří Mně. Džanaka však také říká, že „já“ může zářit, pouze když se ho dotýká „Mé“ světlo: „Celý vesmír je Můj, nebo nic není mého.“ Bez noumena není fenoménů, neboť právě světlo noumena vše ozářuje. A bez fenoménů zase nemůže být noumenon poznáno. Džanaka zakusil, že noumenon a fenomény jsou jedno. Džanakovo „já“ zakusilo „já“ a „on“ byl osvobozen! Univerzální Vědomí, které se ztotožňovalo s jedincem Džanakou, odložilo svoje ztotožnění a v tom okamžiku znovuobjevilo svoji univerzálnost!

Džanaka pokračuje:

„Vzdal jsem se těla i projeveného světa a jako zázrakem je tu nazření nejvyššího Já.“ (23)

Džanaka v okamžiku pochopil, že nejde o to, něco získat - osvobození či osvícení, ale vzdát se - ztotožnění s oddělenou entitou. Tuto myšlenku rozvíjí v následujících verších:

„Tak jako se vlny, šumící a pěnicí, neliší od vody, tak se také svět jevů, zjevující se ve Vědomí, neliší od Vědomí.“ (24)

„Tak jako při podrobném zkoumání zjistíme, že kus látky není nic jiného než vlákna, podobně při správném nazření shledáme, že projevení světa jevů není nic jiného než Vědomí.“ (25)

„Tak jako je cukr z cukrové třtiny zcela prostoupen šťávou, z níž je vyráběn, tak je svět jevů, ve Mně vytvořený, zcela prostoupen Mnou.“ (26)

V těchto verších Džanaka vyjadřuje subjektivní zkušenost „Já“ - jednotu noumena a fenoménů, imanenci noumena ve všech projevených objektech, a tudíž i nemožnost existence nezávislé a samostatné lidské bytosti. Noumenon a projevený svět se vším, co v něm je, jsou jedno.

„V důsledku neznalosti Átmanu se svět jevů jeví jako skutečný a tato iluze zmizí až s pochopením pravé podstaty jedinice. Podobně můžeme zaměnit kus provazu za hada, přičemž iluze hada zmizí, poznáme-li, že jde o provaz.“ (27)

„Mojí skutečnou podstatou je světlo. Opravdu. Jsem Světlo, nic jiného. Je to „Já“, které září, když se zjevuje vesmír.“ (28)

Džanakovo pochopení vlastního bytí jako Světla muselo Aštávakru potěšit, neboť záření noumena i pozorování fenoménů probíhá současně, a právě to Džanaka intuitivně pochopil. Džanaka říká: „Je to 'Já', které září, když se zjevuje vesmír“, neboť jak říkají taoisté: „Jsem světlo, které dopadá na deset tisíc smítek prachu (projevené fenomény), takže každé pak může zářit.“ V „temnotě“ hlubokého spánku nejsou jevy vidět, protože „Já“ jakožto Vědomí nezářím, jsem jako Světlo, které není vidět. Až když se jedinec z hlubokého spánku probudí, jeho světlo dopadne na fenomény a ty se znovu objeví. Objekty světa jevů nejsou ničím jiným než „Mým“ zářením. Beze Mne (bez „Já“) se objekty nemohou zjevit a bez objektů nelze „Já“ poznat. Fenomény jsou objektivním vyjádřením subjektivního „Já“. Tatáž myšlenka je rozvinuta v následujících verších:

„Svět jevů, zjevující se ve Mně, se v důsledku nevědomosti zdá skutečností, stejně jako se perleť zdá být stříbrem, provaz hadem a zrcadlení slunečních paprsků u faty morgány vodou.“ (29)

„Tak jako se nádoba rozpadne v hlínu, vlna rozplyne ve vodě či ozdoba přetaví ve zlato, tak se svět jevů, který ve Mně vzniká, zase ve Mně rozplyne.“ (30)

Hlavním smyslem těchto veršů je to, že, voda, had ani stříbro v žádném časovém okamžiku neexistovaly. Neexistovaly nejen poté, co byla iluze rozptýlena poznáním pravdy, ale neexistovaly ani ve chvíli, kdy tu tato iluze byla. Jediné, co existovalo, byly sluneční paprsky, provaz a perleť. Vždy tu byla pouze jediná skutečnost, a to

před iluzí, během ní i poní. Jediné, co se událo, bylo odhalení skutečnosti poté, co zmizela příčina iluze – nevědomost. Každá věc či objekt v projeveném vesmíru je výtvozem Vědomí, a to jak během iluze, kdy se projevený svět jeví jako „skutečný“, tak i po realizaci Pravdy jako v případě Džanaky. Nejsme nic jiného než Vědomí a nikdy jsme ničím jiným nebyli. Pro snadnější „pochopení“ Pravdy to můžeme formulovat tak, že nikdy, v žádném časovém okamžiku, neexistovalo žádné „my“; jediné, co je a vždy i bylo, je Vědomí. „My“ se vědomě či nevědomě považujeme za vnímající bytosti oddělené od projevení: „my“ jsme subjektem a zbytek projeveného světa je objektem. Skutečností však je, že „my“ jako projevené fenomény jsme pouze součástí jediného projeveného vesmíru. To, že o sobě uvažujeme jako o oddělených entitách, je způsobeno tím, že svět jeví čili svět zdání je námi, vnímajícími bytostmi, poznáván, a to díky poznávací schopnosti, vnímání. Toto „vnímání“ (či schopnost vnímat) jako aspekt Vědomí o sobě je projevem celistvé mysli. Z tohoto důvodu se nemůžeme zbavit nejhlubšího pocitu, že „Já“ jsem jiný než projevený svět. Což sice tak je, avšak iluze neboli mája způsobuje, že místo abychom o sobě uvažovali z hlediska celku jako o vnímání, jež nám umožňuje poznávat projevený svět zjevený ve Vědomí (a to včetně vnímajících bytostí), považujeme se za oddělené individuální entity. V tom je naše utrpení a omezení. Jakmile přijde pochopení (probuzení do skutečnosti), že nejsme oddělené entity, ale samo Vědomí (se schopností vnímat jako prostředkem k poznávání projeveného světa), pak iluze oddělenosti – příčina našeho utrpení a omezení – zmizí a je tu nazření toho, že neprojevení jsme noumenon, zatímco projevení jsme zdáním, jevem, ne více oddělení než substance od formy (zlato od zlaté ozdoby). Projevení vzniká z neprojeveného a v pravou chvíli se do něho zase zpátky vrací. O lidských bytostech jako jedincích nemá opravdu smysl uvažovat jinak než jako o iluzorních postavách snového dramatu zvaného „život“.

Džanaka dále vyjadřuje svoji radost ze Seberealizace:

„Ó, jak jsem obdivuhodný! Klaním se Sám Sobě. I kdyby celý svět, od stvořitele Brahmy po nejmenší stéblo trávy měl být zničen, pro Mne není zániku, jsem stále zde.“ (31)

„Ó, jak jsem obdivuhodný! Klaním se Sám Sobě. Ačkoli v těle, jsem jediný, kdo nikam neodchází a odnikud nepřichází, ale prostupuje celý svět a setrvává navždy.“ (32)

„Ó, jak jsem obdivuhodný! Klaním se Sám Sobě. Není schopnějšího, kdo by nesl břímě celého světa, aniž by se to dotklo jeho těla.“ (33)

„Ó, jak jsem obdivuhodný! Klaním se Sám Sobě. Nemám nic a mám vše, co lze vyjádřit myšlenkou či slovy.“ (34)

Tyto čtyři verše jsou oslavou Já, založenou na konceptuálním mechanismu projevení světa. Proces zjevení světa jeví se docela prostý! Jestliže v odpočívajícím Vědomí v klidu, vznikne pohyb, pak se noumenon, do té doby nevědomé si sebe sama, začne náhle uvědomovat jakožto „Já Jsem“, a zároveň s tím dojde k projevení světa jeví. „My“ jsme pouze malými, nepatrnými částmi celkového projevení světa jeví a z objektivního hlediska neexistuje žádný rozdíl mezi živými a neživými objekty. Domnělý rozdíl je v subjektivitě, neboť vnímání jakožto aspekt Vědomí vyvstává nezávisle na objektivním projevení, takže fenomény samy o sobě mohou být poznávány. Jinými slovy, „my“ jsme pouhé objekty, jejichž prostřednictvím, díky schopnosti vnímat, Vědomí poznává objekty. A jsme také prostředky, skrze které probíhá činnost světa, ačkoli si chybně myslíme, že žijeme své životy!

Džanaka zde vyjadřuje základní pochopení, jež mu náhle vysvitlo, že totiž vše, co je vnímatelné smysly, může být pouze jevem v mysli (a mysl je obsažena ve Vědomí), a nijak jinak tedy neexistuje. Ještě důležitější je to, že sama „mysl“ nemůže existovat nezávisle, neboť je pouhým symbolem toho, co sami jsme, a nemůže být tedy objektem, který by bylo možno poznat. Džanaka „zázračně“ pochopil, že „Já“ je vlastně mysl a Vědomí, a že projevený svět je pouhým objektivním vyjádřením subjektivního neprojeveného „Já“.

Džanakovo poznání sahá až k pochopení, že „To, co jsme“ je noumenon (bytí o sobě), jež je časem a prostorem neomezené a smysly neuchopitelné, zatímco se jevíme jako fenomény (oddělené objekty), které jsou ome-

zené časem a prostorem a vnímatelné smysly. Navíc Džanaka intuitivně pochopil, že fenomény jsou pouhé jevy ve Vědomí, tudíž iluzorní, ale ve skutečnosti nejsou nic jiného než noumenon v projevení, a že tedy jediný způsob, jak může být noumenon poznáno, je prostřednictvím fenoménů. U Džanaky je nejdůležitější to, že v okamžiku Seberealizace došlo k náhlému přesunu subjektivity z fenoménu do noumena, z individuální osobnosti do neosobnosti, ze ztotožnění s domnělým jedincem ke ztotožnění s univerzálním Absolutnem, tedy z fenoménového „já“ do noumenálního „Já“. Výsledkem je to, že všechny otázky a problémy, včetně otázky „mého“ utrpení a omezení, zmizí spolu s fenoménovým „já“.

„Trojice poznání, poznávající a poznávané ve skutečnosti neexistuje. Jsem neposkvrněné Vědomí, v němž se skrze nevědomost tato trojice zjevuje.“ (35)

V tomto verši Džanaka vyjadřuje to, že veškeré relativní poznání je závislé na oddělené mysli, zatímco „Já“ jakožto celistvá mysl univerzálního Vědomí překračuje oddělenou mysl světa jevů. Je si vědom toho, že fenoménový život v relativitě světa jevů neznamena pro obyčejného člověka nic jiného než objektivizování, spojitý proces zpředměňování (přerušeno pouze hlubokým spánkem). Říká, že on sám i každá lidská bytost je ve skutečnosti Vědomí, v němž se tato objektivizace odehrává. Sám sobě připomíná, že právě tato objektivizace je překážkou k nazření toho, co ve skutečnosti „Jsme“. Pokud bychom zastavili myšlení, tj. objektivizování, vytváření objektů v mysli, pak bychom automaticky spočinuli v celistvé mysli, která není zapletena do relativní duality.

A to je i hlavní smysl toho, co Džanaka sleduje v dalších třech verších:

„Ó vsutku, kořenem utrpení je dvojnost. Není jiného léku než pochopit, že všechny předměty zkušenosti jsou neskutečné a Já jsem jediné, čiré Vědomí.“ (36)

„Jsem čiré Vědomí, ale nevědomostí jsem na sebe uvalil omezení. S tímto pevným přesvědčením, aniž bych vytvářel jakékoli představy, spočívám ve Vědomí.“ (37)

„Iluze omezení a osvobození již zmizela, neboť ztratila svůj základ, nevědomost. Ó, svět je ze mne vyzařován, ale nijak se mě nedotýká.“ (38)

Tyto tři verše představují mimořádně výstižné shrnutí Aštávakra učení, které žák tak důkladně a hluboce vstřebal. Džanaka rozpoznává dvojnost jako zdroj či kořen utrpení. „Já“ je univerzální či neosobní Vědomí, celistvá mysl. V ní projevené fenomény se jí nedotýkají. Jakmile se neosobní vědomí obrátí vně a začne vytvářet objekty, musí ve dvojnosti rozdělit samo sebe na subjekt a objekt. Proces objektivizace tedy znamená rozštěpení celistvé mysli, „Já“, na subjekt a objekt. Celistvost čiré subjektivity pozbývá své rovnováhy a prostřednictvím dvojnosti subjektu a objektu se dělí na protikladné prvky pozitivního a negativního, lásky a hněvu, radosti a bolesti atd. Jevový, fenoménový subjekt i jeho objekt jsou oba pouhé objekty světa jevů, ale tento subjekt „já“ (univerzální Vědomí ztotožněné s jednotlivým objektem) se považuje za entitu, oddělenou ve dvojnosti. Protože je však ve své podstatě objektem, trpí zakoušením bolesti a radosti. Noumenálně je tu ovšem jen čirá subjektivita, nikoli žádné objekty zakoušení. Právě zpředměňování čiré subjektivity je omezením, přičemž zbavení se totožnosti s oddělenou entitou a ústup zpět do neosobnosti je osvobozením. Toto zbavení se totožnosti, jak tvrdí Džanaka, je opravdu jediným lékem na utrpení a omezení.

Jakmile je tu pochopení pojmové struktury světa jevů i pochopení role individuálních lidských bytostí, jakmile je tato pojmová struktura nahlédnuta ze správné perspektivy, musí se rozpadnout, a to společně s dvojicí pojmů: omezením a osvícením. Co přesně by mělo být „poznáno“? Jen to, že zjevení světa jevů je objektivním vyjádřením noumena, bytí o sobě. Takové projevení nutně vede k projevení času a prostoru, v nichž se objekty světa jevů mohou nacházet a být poznávány. Fenomény jsou tedy projevením noumena, nikoli jeho odděleným výtvozem. Stejně jako všechny jevy, i „my“ nemáme jinou vlastní podstatu než jako činnost noumena. A jako noumenon nemůžeme být omezeni ani osvobozeni.

„Nyní vím, že celý svět, včetně tohoto těla, je bez podstaty, a že to, co jsem, je čiré Vědomí. Jaký smysl tedy má vytváření pojmů?“ (39)

„Tělo, nebe a peklo, omezení a svoboda, jakož i strach, to vše jsou pouhé pojmy. Co s tím vším mám společného Já, jenž jsem čiré Vědomí?“ (40)

„Ó, pro mě neexistuje žádná dvojnost. I mezi davem lidí cítím, že jsem sám. K čemu bych se měl poutat?“ (41)

„Nejsem toto tělo a žádné tělo nemám, neboť nejsem oddělený jedinec, ale čiré Vědomí. Mým jediným omezením byla touha po životě.“ (42)

V těchto čtyřech verších Džanaka mluví o tom, co to znamená zbavit se totožnosti s psychosomatickým aparátem jako odděleným jedincem. Zmizí-li tento základ konceptualizace, je konec s objektivizací a objeví se neosobní souvislosti. Džanaka poznává, že o sobě přestal přemýšlet jako o objektu, psychickém či fyzickém, a je tudíž bez jakékoli objektivní kvality. Je osvobozen od myšlenky přítomnosti i nepřítomnosti čehokoli vnímatelného či myslitelného. A to ho dovádí k neobjektivnímu, bezpředmětovému vztahu s druhými, neboť již nepovažuje druhé objekty, ať živé či neživé, za svoje objekty. Džanaka vidí domnělý subjekt „já“ i s „jeho“ domnělými objekty jako pouhá zdání. Toto pochopení, toto intuitivní nazření, spočívá v tom, že jako objekty jsme všichni pouhé jevy, zdání, bez jakékoli podstaty, ale jako noumenon se ničím nelišíme. A to znamená náhlé osvícení, okamžité zrušení toho, co považujeme za „nevědomost“.

Dokud nezmizí rozdvojení na „já“ coby pseudosubjekt, oproti „druhému“ coby objektu, zůstává dvojnost součástí mechanismu projevení světa. Je zřejmě nutné počítat s tím, že v bezpředmětovém, neobjektivním vztahu, jako je tento, neexistuje láska v běžném slova smyslu. „Láska“, jak je toto slovo chápáno, předpokládá oddělenost, zatímco neobjektivní vztah znamená, že tu není žádný „milující“, ale pouze „soucítění“ či karuná. Esencí tohoto soucítění je bezprostřední radost, bytí v jednotě. Tehdy „nemilujeme“ druhé, ale jsme druhými. Džanaka též říká, že toto základní pochopení přináší kromě jasného nazření, že podstatou všech vnímajících (i nevnímajících) bytostí je totéž noumenon, i nepopíratelný fakt, že žádné konání, žádné úsilí nemůže jedince dovést k „osvícení“. Je to proto, že taková představa je založena na tom, že je tu „někdo“, kdo má být osvícen, zatímco „osvícení“ pouze označuje stav bytí, v němž oddělený jedinec neexistuje. Každé konání, každá činnost se týká světa jevů a je zřejmé, že fenomén, jev, nemůže ovlivňovat noumenon - stín nemůže ovlivnit svoji podstatu.

Jinými slovy, každý záměrný postup či konání jsou na překážku toho, co nazýváme probuzení či osvícení, a to proto, že každý záměrný čin je založen na mylném přesvědčení o existenci jedince. Osvícení je označení pro noumenální stav. Jak by mohl být osvícen fenomenální objekt?

Příčinou omylu je zřejmě záměna pojmů „probuzení“ a „osvobození“ (tj. účinků tohoto probuzení). „Probuzení“ je to, k čemu došlo u Džanaky, když naslouchal slovům Aštávakry: náhlá shoda intelektuálního chápání a intuitivního nazření, v němž mysl, v rámci relativního světa rozdělená na subjekt a objekt, se navrácí do své původní celistvosti, což jako náhlý zásah do časové následnosti vede k okamžité bezčasovosti. Žádné konání, proces odehrávající se v čase, nemůže vést ke zlomu ve vlastním na čase založeném fungování. Právě guru zde jako katalyzátor může přivodit potřebné uzdravení oddělené mysli, a to prostřednictvím mimočasového zákroku v příhodném okamžiku, kdy je možné „rozpustit kontinuitu příčiny a následku“. Je zřejmé, že tento okamžik nemůže být v rámci prostoročasu vyvolán záměrně. Takový vhodný okamžik se může pouze přihodit jako součást noumenální činnosti celku, je-li událost „osvícení“ v daném zlomku sekundy (kšaně) vhodnou součástí Toho, co je.

Bezpředmětový vztah má dva výsledky:

A) Ustává vytváření pojmů, tj. konceptualizace.

B) Život je prožíván spontánně, bez záměru, bez osobní vůle.

A právě to svými verši Džanaka vyjádřil. Pochopil, co se mu Aštávakra snažil říci, totiž že konceptualizace a objektivizace nám brání poznat To, co skutečně jsme. Jakmile zastavíme vytváření objektů v mysli, přestaneme vnímat to, čím nejsme, a nazřeme To, co jsme. A nazření Toho, co jsme, je osvícením, které jsme

hledali. Je to probuzení ze snu objektivního světa do noumenální skutečnosti Toho, co je před všemi myšlenkami, před jakoukoli konceptualizací. Vytvářením pojmů vykazujeme sami sebe „ven“ z noumenality, zatímco jakmile konceptualizaci zastavíme, jsme „v“ noumenalitě okamžitě. Právě tak to vyjádřil Aštávakra (a i jeho řeč je konceptualizací!), a právě to pochopil Džanaka. Konceptualizace není překážka, k jejímuž zdolání je třeba úsilí. Naopak, každá pozitivní činnost konceptualizaci jen posiluje. Jediná činnost, která je nutná, je ustát v konceptualizování. Základem každé konceptualizace je falešné ztotožnění Toho, co jsem, subjektivity, s tím, čím se zdám být jakožto objekt. Právě domnělá entita „já“ přijímá odpovědnost (a tím i utrpení a neštěstí) konatele. Je-li tato mylná identita opuštěna, je zničen samotný základ konceptualizace. Jak by se mohla, podle slov Džanaky, objevit konceptualizace, když zmizela její hlavní opora?

Zdánlivá obtížnost odevzdání falešné totožnosti tkví v tom, že my vskutku jsme vnímáním, subjektivní vlastností, oním „Já“, ale jako vnímající bytosti jsme zapoměli na vnímání a ztotožnili se s individuální bytostí. Jediné, co je třeba, je pochopit situaci takovou, jaká je. Zpočátku nahlédněte falešné ztotožnění alespoň intelektuálně. Jakmile toto rozumové uvažování (dialektické porozumění) postoupí hlouběji a dosáhne stavu absolutního přesvědčení, přijde ústup do neosobnosti, tedy konečná ztráta falešné totožnosti. To vyvolá konceptuální negativismus, který vytvoří podmínky pro konečné zmizení „já“, pro událost zvanou probuzení či osvícení. Chcete-li, můžete tento proces nazvat „úsilím“, ale hlavní je to, že tento proces je sám o sobě negativní. Jde pouze o pochopení situace. Není to pozitivní úsilí „jedince“ s cílem dosáhnout pozitivního výsledku. Jediné, co se děje, je to, že rozumové či dialektické pochopení, dá-li se mu prostor, se postupně změní v přesvědčení. A to zase naopak vytvoří nezbytné psychosomatické podmínky k noumenálnímu pochopení, jež přijde náhle, ve vhodném okamžiku a za vhodných okolností. Oddělená mysl tak znovu získá svou celistvost a svatost.

Tato náhlá transformace - metanoesis - známá jako probuzení či osvícení, vlastně znamená subjektivní zkušenost „pocitu Já“. Právě tuto subjektivní zkušenost vyjadřuje Džanaka v posledních třech verších své bezprostřední reakce na úvodní guruovu lekci. Odložení totožnosti s tělem způsobilo ztrátu „já“, a s tím i ztrátu chtění, vůle a touhy po životě. Jak říká Džanaka, zmizí-li touha a požitek ze života, zmizí i základ konceptuálního omezení.

„Ó, ve Mně, neomezeném oceánu, vytváří pohyb mysli množství světů, podobně jako vítr tvoří vlny na hladině oceánu.“ (43)

„Jakmile vítr utichne a mysl se zklidní, pak ve Mně, neomezeném oceánu, zmizí loď s nákladem celého vesmíru, ke škodě obchodníka, individuality.“ (44)

„Jak pozoruhodné! Ve Mně, neomezeném oceánu, vznikají ze své přirozenosti vlnky individualních já, setkají se, chvíli si spolu pohrají, a pak zmizí.“ (45)

Tyto tři verše jasně prokazují Džanakův ústup do neosobnosti i to, že v bezpředmětovém vztahu vidí svět jako spontánně vznikající ve Vědomí. V Subjektu „Já“ (v noumenální potencialitě) vzniká aktuální svět fenoménů, včetně vnímajících bytostí, které se objevují a mizí jako nedílné součásti fenoménovosti.

Verše jasně říkají, že žádný objekt nemá vlastní podstatu, nemá objektivní existenci. Což znamená, že existuje pouze vnímání objektu. Objekt nemá svou vlastní podstatu. Je pouhým zdáním, podobně jako vlna na hladině oceánu. Jakmile je tu přesvědčení, že „já“ jakožto fenomén, objekt světa jevů, jsem pouze tím, co je vnímáno a interpretováno jiným objektem, pak jako specifický objekt světa jevů budu jednat podle svých vnitřních sklonů (jež jsou podmíněny okolím), neboť nemám vlastní podstatu. Jinými slovy, je-li pochopení přeneseno do praxe, není tu žádný „subjekt“, žádný „konatel“, který by byl odpovědný za konání. Je-li tu jasné pochopení, pak v praxi zbude jen pouhé pozorování (nikoli posuzování) veškerého konání, které se prostřednictvím daného psychosomatického aparátu přihodí. Bez „já“ se každé konání stává spontánní, přirozenou, noumenální součástí činnosti celku.

Jakmile je odhalen duální charakter subjektivního „Já“, které funguje prostřednictvím psychosomatického aparátu „já“, pak pseudo-subjektivita tohoto „já“ již nemůže dále přetrvávat. Ono „já“ je jen věšák, na nějž si každý pozorovatel zavěsí své pravé či falešné dojmy z daného okamžiku. Je důležité si povšimnout, že pochopení zachovává duální charakter noumenálního „Já“, fungujícího prostřednictvím fenoménového „já“.



RAMESH S. BALSEKAR (VPRAVO) SE SVÝM GURUEM, ŠRÍ NISARGADATTA MAHARADŽEM

Tato dualita je mechanismus, jehož prostřednictvím pracuje celek, a to na základě objektu pozorujícího a objektu pozorovaného. Je třeba odlišit dualitu od dualismu neboli dvojnosti, rozdělování na „já“ a „druzí“, které vede ke konceptuálnímu omezení. Konečnou pravdou je „Já“, které je z hlediska subjektu nutně bez plurality. Jako „singulární“ se mohu jevit pouze konceptuálně. To znamená, že utvoření entity a omezení je jedno a totéž. A ještě důležitější je to, že v nepřítomnosti entity (individuality) není „já“, které by cokoli „dělalo“.

Zdánlivý svět jevů ovšem nezávisí na zdánlivém, jevovém konání. To, že „žijeme“ (nebo spíše „jsme žiti“), je zdánlivá činnost. Proto se říká, že Buddha „kázal devětačtyřicet let, ale z jeho úst nevyšlo ani slovo“, a že mudrc Vasištha byl „nitja brahmačárin (celibátník), přestože byl otcem stovky dětí“.

Aštávakra byl jistě velmi spokojen se spontánní odpovědí svého vyspělého žáka, ale věděl, že důležité je používat tyto zásady v denním životě. Ve verších, jež následují, přesvědčuje Aštávakra Džanaku, že poznání je třeba přenést do denního života, a ověřuje si, zda Džanaka skutečně přijal to, že jako entita neexistuje a existovat nemůže. Různými způsoby ho zkouší, aby zjistil, zda danou lekci opravdu vstřebal, či zda jen papouškoval slova svého gurma a snaží se zároveň dovést Džanaku k tomu, aby si na to přišel sám. ■

Třetí kapitola

V následujících čtrnácti verších Aštávakra prověřuje, nakolik je opravdové Džanakovo probuzení. Poukazuje na Džanakův denní život krále a vládce, na různých příkladech dokládá, že v životě a chování člověka, jenž se považuje za svobodného, jsou vážné mezery, a staví ho tak do pozice, kdy je Džanaka nucen objasnit svůj postoj k životu. Jinými slovy, z Aštávakry se stává ďáblův advokát, neboť chce zjistit, zda žák pochopil jeho učení ve všech jemnostech a zdánlivých protikladech.

„Jak je možné, že třebaže jsi pochopil svou pravou přirozenost jako Já, jež je jediné, tiché a nepodléhající zániku, stále lpíš na získávání bohatství?“ (46)

„Lpění k neskutečným objektům smyslů pramení z neznalosti Já, stejně jako chtění stříbra vzniká z iluze stříbra v perleti.“ (47)

„Když víš, že jsi To, v němž světy jevů vznikají jako vlny na moři, proč pobíháš jako nešťastník sem a tam?“ (48)

„Jestliže sis vyslechl, že totožností každého je nádherné, s ničím nesrovnatelné Noumenon, jak je možné, že sám sebe ponižuješ neustálým lpěním na smyslových objektech?“ (49)

„Je to divné, aby u mudrce, který nazřel Já ve všech bytostech i všechny bytosti v Já, přetrvával pocit 'jáství'.“ (50)

„Je divné, aby ten, kdo spočívá v nejvyšší transcendentální ne-dualitě a je zaměřen na svobodu, toužil a oslaboval se milostnými hrátkami.“ (51)

„Je to divná věc, že člověk fyzicky slabý a zjevně u konce svého života může toužit po smyslovém potěšení, přestože si je vědom toho, že touha je nepřitelem poznání.“ (52)

V těchto sedmi verších Aštávakra viní Džanaku z toho, že zůstává připoután k smyslovým radostem. V následujících verších pak pokračuje v prověřování Džanaky v dalších oblastech života.

„Je divné, aby ten, koho nevzrušuje tento ani žádný jiný svět, kdo je schopen rozlišovat mezi věčným a pomíjivým a kdo hledá osvobození, se stále bál vzdát se těla.“ (53)

To je důležitý verš, objasňující sílu ego a entity. Totéž slovo, mókša, užívá Aštávakra jak pro „osvobození“, tak pro „odložení těla“, čímž chce vyjádřit, že není osvobození bez ztráty totožnosti s tělem. Ztotožnění s tělem, tedy ego, je tak silné, že i když lidé přijmou myšlenku odložení těla jako nevyhnutelnou, chtějí, aby oddělená totožnost pokračovala alespoň v jiném těle. To vysvětluje trvalý zájem o duši, znovuzrození a otázky, co bude po smrti.

O věcech kolem smrti existuje velké množství mylných představ a Aštávakra v tomto verši ukazuje, že ti, kdo jsou schopni rozlišit mezi věčným a pomíjivým, by těmto mylným představám neměli podléhat. Život i smrt jsou jen pojmy, přičemž jeden znamená nepřítomnost druhého. Temnota sama o sobě neexistuje. Temnota znamená pouze nepřítomnost světla. Podobně smrt je pouze zdánlivá nepřítomnost života, sama o sobě neexistuje. Život sám je pouhý koncept, nacházející se v časoprostoru, a stejně je tomu i se smrtí. Z hlediska světa jevů je tu fenomén „žítí“ a fenomén „umření“, ale neexistuje žádná skutečná entita, jež by byla „tím, kdo život žije“, nebo „tím, kdo smrtí umře“. „To, co jsme“ (Vědomí), je projeveno v prostoročase jako jev „žítí“, a činnost všech takových jevů tvoří to, co nazýváme „život“, sám o sobě tedy pouhý pojem. Jev „žítí“ zaniká v jevu „umření“. Pochopíme-li základní rozdíl mezi pomíjivostí a věčností, plyne z toho, že „To, co jsme“, nemůže „žít“ ani „umřít“. Džňánin nevěnuje pomíjivým pojmům života a smrti pozornost a spočívá v noumenální přítomnosti, jíž všichni jsme. Co může umřít? Jen to, co je zrozeno. A co je zrozeno? Pouze „hmota“. Jen hmota se mohla narodit a jen hmota může umřít.

„Toho, kdo je klidný a tichý a nahlíží pravé Já, nepotěší ani nerozruší, je-li oslavován a chválen či sužován a haněn.“ (54)

„Moudrý pozoruje činy svého těla, jako by pozoroval činy druhého. Jak by se ho mohla týkat chvála či hana?“ (55)

„Kdo je klidný a nezajímá se o svět jevů, neboť ví, že jde o pouhou iluzi, na toho nepůsobí žádný strach, ani strach ze smrti.“ (56)

„S čím lze srovnat nejvyšší bytí, spočívající ve Vědomí, dokonale spokojené a netoužící po ničem, ani po vysvobození?“ (57)

Proč by ten, kdo je klidný a vědomý si prázdnoty všech objektů světa jevů, měl něco přijmout a jiné nepřijmout?“ (58)

„Kdo zanechal vytváření představ a lpění na smyslových objektech, kdo je za všemi protiklady, osvobozen od chtění, ten s klidem přijímá, cokoli mu přijde do cesty.“ (59)

V těchto krásných verších vykresluje Aštávakra obraz osvícení, kdy se fenoménové „já“ přemění na noumenální „Já“, kdy se vnímání přestává vztahovat k objektům, zkrátka kdy jsou život a činnost všech objektů světa jevů (včetně svého vlastního objektu) zcela neosobně, bez jakékoli účasti a posuzování, pouze pozorovány. Jinými slovy, oddělená mysl relativní duality se navrácí do celistvosti absolutní noumenality.

Aštávakra Džanakovi popisuje, co se děje, je-li tu pravé probuzení, a nabádá ho, aby zjistil, zda k takovému ryzímu osvícení u něho opravdu došlo. Důležité na této zkoušce je její nutnost. Podstata Pravdy spočívá v zakoušení Pravdy. Nisargadatta Mahárádž říkal „Já jsem pravda“, čímž mínil, že zakoušení Pravdy transformovalo „já“ v „Já“, tj. fenoménový objekt v noumenální subjekt. (Ve skutečnosti místo o „transformaci“ jde spíše o odložení falešné totožnosti, která se postupně nabalila.) Jinými slovy, „Je-li Pravda dána do pojmů a vyslovena nahlas (ať už kýmkoli), přestává být Pravdou a stává se pojmem“. U žáka je taková transformace nezbytná a povinností guru je „vyzkoušet“, jak žák reaguje na jeho slova (na jeho poukazování k Pravdě), a zjistit, nakolik je schopen přijímat. Guru se ani tak nezabývá tím, jak předat či sdělit svoje poznání, ale spíš, jak je žák schopen toto poznání pochopit a přijmout. Právě díky silnému soucítění, karuna, dbá guru o to, aby u žáka došlo k osvícení. Guru, jakožto džňánin, si plně uvědomuje, co je to osvícení. Ví, že jde o neosobní událost a že z hlediska noumenality nemá otázka jakékoli události, i události neosobní, žádný smysl. Faktem však zůstává, že fenoménově (z hlediska světa jevů) a též konceptuálně je každému guruovi vlastní soucítění, které ho nutí udělat pro svého žáka to nejlepší.

Nejprve se Aštávakra Džanaky dotazuje, aby se ujistil, že v něm není nejmenší pozůstatek strachu ze smrti, žádná postraní myšlenka, týkající se odložení těla a ega. Osvícení může přijít jen tehdy, je-li ego, „já“, jehož základem je trvání, zcela vyhaslé. Proto chce, aby Džanaka nepochyboval o tom, že ego odložení těla nepřežije ani nedostane tělo nové. Nato Aštávakra přechází k otázce vyrovnanosti, která je u džňánina neustále přítomna a díky ní se džňánina nedotýká bolest ani radost, ztráta ani zisk, chvála ani kritika.

Džňánin vidí činnost svého těla jako činnost těla kohokoli druhého, a je tak osvobozen od chtění či touhy, včetně touhy po osvícení. Nedává přednost jednomu před druhým, nepřijímá jedno, aby druhé odmítal, neboť je naprosto spokojený. Všechno, co během jeho života přirozeně přichází, přijímá bez pocitů chtění či vlastní vůle, takže pro něj neexistuje nic, co by měl nebo neměl udělat. Aštávakra Džanaku velmi tvrdě „prověřuje“ (pro zapojení rozumu mu nechává jen velmi malý prostor). A na jaké je duchovní úrovni, na to si Džanaka musí přijít sám.

Nejdůležitější v této zkoušce je první reakce žáka (nikoli na obsah zkoušky, ale na samotný fakt, že je zkoušen). Ta ihned odhalí, jak na tom žák je. Džanaka byl dostatečně moudrý a vyspělý, aby pochopil, že ho guru zkouší proto, že s ním soucítí, nikoli proto, aby ho mátl. Kdyby se u něho objevila sebemenší známka zlosti, ukázal by své ego tak jasně, že by nebylo třeba čekat na odpověď. Džanaka se však ukázal hodným této zkoušky, učení pochopil opravdově a správně, takže odpovídá s velkou pokorou a vděčností. Jiná reakce by mohla dát vzniknout nepřeklenutelné propasti mezi guruem a žákem. Ale čas byl zřejmě nazrálý, žák vyspělý a připravený pro osvícení a guru dostatečně zapálený, aby mohl být onou jiskrou, která ještě byla třeba. Reakce Džanaky nebyla pouze zcela přiměřená, ale hlavně přirozená, spontánní, a to nejdůležitější, nenucená a upřímná. V jeho odpovědi nebylo zaváhání či zasahování oddělené mysli, ani starost o to, zda odpověď skutečně vychází z nitra a pronikne k srdci guru. Otázky a odpovědi nejsou dialektické povahy. Je tu pouze srdce, nikoli mysl.

Džanaka ve své odpovědi oslovuje mistra slovem „Hanta“, zkráceným tvarem slova „Arihanta“ neboli „Ashita“, které označuje toho, kdo přemohl své nepřátele, šest emocí - touhu, zlost, závist, lpění, pýchu a žárlivost - kdo tedy přemohl své ego, podstatu veškerého utrpení světa jevů. Je-li ego odhaleno a odloženo, jeho projevení ve světě jevů automaticky ustává. Spontánnost a ryzost Džanakova uctivého oslovení muselo Aštávakru potěšit a nadobro zrušit všechny pochybnosti, pokud ještě nějaké byly. Taková odpověď jistě podpořila Aštávakovu důvěru, hrdost i radost z jeho úctyhodného žáka.

Džanaka říká:

„Ó, Hanta! Člověka poznání, jenž pochopil svou pravou přirozenost a hraje hru života, nelze srovnávat s těmi, kdo vláčí břímě života jako soumaři.“ (60)

Z těchto slov jasně vyplývá, že Aštávakrova burcující slova Džanaku osvítila a ukázala mu jeho pravou přirozenost, neboť na rozdíl od většiny lidí nevidí již život jako plný utrpení. Dále lze z jeho odpovědi poznat, že není formulována na úrovni osobnosti. Znamená to, že se Džanaka nestal osvíceným jedincem. Osvícení přichází náhle a ve skutečnosti se nemění nic, kromě toho, že zmizí osobní totožnost, ztotožňování s entitou z důvodu mylného pocitu vlastní vůle a odpovědnosti, což je hlavní příčina veškerého omezení. Probuzení přináší pocit takové svobody a radosti, že se život a prožívání promění v lílu, hru, v níž se vzájemné protiklady radosti a bolesti vždy na okamžik objevují jako vlny na hladině oceánu, aby vzápětí zase zmizely.

„Spočinutí ve stavu, po němž Indra a ostatní bohové tak žalostně prahnou, nepřináší jogínovi zvláštní potěšení.“ (61)

Jogína, džňánina, který je stabilizován ve svém přirozeném, noumenálním stavu, překračujícím všechny fenoménové zkušenosti světa jevů jako bolest a radost, nenaplnuje tento stav zvláštním potěšením. Džanaka tak prokazuje, že překonal všechny léčky, které Aštávakra z ryzího soucítění nastražil. Plně si je vědom toho, že všechny objekty světa jevů jsou pouhá zdání, koncepty, jež nemají vlastní podstatu. Dále zde vyjadřuje skutečnost, že Indra a ostatní bohové jsou pouhé konceptuální výtvořky, a žádný objekt (koncept, pojem) nemůže být osvícen, ať je to vnímající bytost nebo bůh.

„Stejně jako se kouř nedotkne nebe, třebaže se to tak může zdát, nedotknou se srdce džňánina ctnost ani neřest.“ (62)

Vzájemné protiklady ctnosti a neřesti, jež jsou pouhými pojmy světa jevů, se džňánina nijak nedotýkají, neboť džňánin se do činnosti, která probíhá prostřednictvím „jeho“ psychosomatického aparátu, nenechá zatáhnout. Zůstalo jen pozorování, postoj svědka. Nebe jeho pozorování není znečištěno kouřem konání ve světě jevů. Toto konání, jež probíhá jako součást činnosti celku, může svými následky ovlivnit pouze objekty, ale není-li tu „já“, pak „Já“ navždy překračuje veškerou fenoménovost. S maximálním přesvědčením a zároveň úctou ujišťuje Džanaka svého gurma, že ego bylo doopravdy rozpuštěno.

„Kdo může zabránit Seberealizovanému, jenž poznal jednotu neprojeveného noumena a projeveného světa fenoménů, aby dělal, co si přeje?“ (63)

To, že džňánin „dělá, co si přeje“, znamená, že jedná spontánně, neboť žádná vlastní přání či chtění nemá. Veškeré konání, jež se zdá být konáním jedince, je ve skutečnosti spontánní činností noumenality. Džanaka zde říká, že ačkoli se některé z „jeho“ činů mohou jevit tak, jako by nevyhovovaly svatým textům, nejde o činy jednotlivce s domnělou vůlí a chtěním. Konání je zcela neosobní, bez nejmenší stopy individuálního konatele.

Jinými slovy, každá činnost, kterou zdánlivě vykonává džňánin, je spontánní noumenální činností daného okamžiku. Džňánin je pouhým svědkem, který ji pozoruje, aniž by do ní vstupoval nebo ji hodnotil. Podaří-li se džňáninovi někomu pomoci, není to proto, že by to bylo jeho přání. A není-li pomozeno, není to navzdory jeho přání. Džňánin žije pouze v přítomném okamžiku, nezabývá se časovým trváním.

„Ze čtyř druhů stvořených bytostí, od Brahmy po stéblo trávy, pouze mudrc je schopn odmítnout jak touhu, tak i odpor.“ (64)

(Poznámka: Tradice rozděluje stvořené bytosti podle způsobu zrození na ty, jež jsou narozené z dělohy, z vejce, z páry a vlhka a ze semínka.)

„Zřídka se najde člověk, který poznal Noumenon jako pána vesmíru, jako jedno bez druhého. Dělá to, co považuje za vhodné, a z ničeho nemá strach.“ (65)

V těchto dvou verších mluví Džanaka o „mudrci“, který odmítá touhu i odpor, dělá, co považuje za vhodné, a z ničeho nemá strach. Z toho je zřejmé, že ústup do neosobnosti, kdy je veškeré konání i nekonání přijímáno jako jevová (fenoménová) činnost noumena, není u Džanaky ještě dokončen. Aštávakra mu tedy v následujících verších znovu připomíná, že zde není individuální konatel, který by něco odmítal, ale že jediné, o co jde, je rozpuštění „já“ v subjektivním „Já“.

„Pokud jsi čiré bytí, zbavené veškerého lpění, kde je jaké odmítání? Jediné, co je nutné, je odložení totožnosti s psychosomatickým aparátem a rozpuštění iluzorního 'já' v noumenálním 'Já'.“ (66)

„Podobně jako vznikají vlny na moři, vzniká vesmír v tobě, jenž jsi Vědomí. S tímto poznáním vstup do stavu rozpuštění.“ (67)

„Jev světa fenoménů je iluzí, podobně jako je iluzí had v kusu provazu. Ačkoli se smyslům zdá skutečný, ty jako čiré noumenon jej zcela překračuješ. S tímto poznáním vstup do stavu rozpuštění.“ (68)

„Jsi dokonalost sama, potenciální plnost, nezměněn v utrpení i ve štěstí, v naději i beznaději, v životě i smrti. S tímto poznáním vstup do stavu rozpuštění.“ (69)

Hned zpočátku Aštávakra Džanakovi říká, že k osvobození stačí zbavit se ztotožnění s tělem. Ztotožnění je překážkou, jejíž odstranění mu přinese svobodu. Toto tvrzení zůstává ještě v rámci duality jevů, neboť je založeno na vztahu příčiny a následku. Aštávakra tu úmyslně klade malou léčku, neboť chce zjistit, jak hluboce žák vstřebal jádro jeho učení spočívající v tom, že neexistuje omezení, tudíž ani osvobození, a podstatou lidské bytosti je naprostá svoboda.

Aštávakra poté nabádá Džanaku, aby dosáhl osvícení (skrze rozpuštění) prostřednictvím poznání, že svět jevů vzniká v něm samotném, ve Vědomí, podobně jako vznikají vlny na hladině oceánu. Znovu tu Aštávakra podmiňuje osvícení poznáním, jakoby zmizením poznání mohlo zmizet i osvícení!

Znovu mu Aštávakra říká, že jev světa fenoménu je zcela mimo jeho skutečné bytí, neboť ač se jev zdá skutečný, je iluzí, podobně jako je iluzí had ve smyčce provazu.

A nakonec, co se týče vzájemných protikladů radosti a bolesti, naděje a zoufalství, života a smrti, vyzdvihuje Aštávakra důležitost vyrovnanosti. Tato tvrzení obsahují prvek „konání“ za účelem „získání“ osvícení. A Aštávakra napjatě čeká, jak bude Džanaka na tato zálučná tvrzení reagovat. Je velmi důležité, že Aštávakra díky hloubce svého pochopení zná úroveň žákovy schopnosti přijímat. Guru chce zjistit, zda je žák natolik inteligentní, že porozuměl nejen slovům, ale i jejich skrytému významu. Reakce Džanaky na jeho „rady“ musí Aštávakru opět velmi potěšit.

Džanaka říká:

„Jsem neomezený jako prostor, zatímco svět jevů je jako nádoba. To je pravé poznání. Není zde odmítání, přijímání, ani rozpuštění.“ (70)

„Jsem jako oceán a svět jevů je jako vlna. Toto je pravé poznání. Není co odmítat či přijímat, ani co rozpouštět.“ (71)

„Jsem jako perleť a iluze světa je jako iluze stříbra v perleti. Toto je pravé poznání. Není co odmítat či přijímat, ani co rozpouštět.“ (72)

„Jsem ve všech bytostech a všechny bytosti jsou ve Mně. Toto je pravé poznání. Není co odmítat či přijímat, ani co rozpouštět.“ (73)

Zpočátku Aštávakra mluvil o rozpuštění a popisoval různé způsoby, jak se může osobní vědomí rozpustit ve Vědomí univerzálním. V těchto čtyřech verších jeho výjimečný žák zcela jednoduše popisuje čtyři aspekty toho, co je třeba pochopit, a zároveň si troufá tvrdit, že je-li vnímána Pravda, pak otázka jakéhokoli „konání“ jakožto odmítání, přijímání či rozpouštění vůbec nevyvstane. Jak asi musel být Aštávakra spokojený, když jeho žák prokázal takovou hloubku porozumění!

Džanaka tedy jasně pochopil, že omezenost je iluzí. Nikdy nebyl nic jiného než svobodné neprojevené potenciální absolutno. Otázka konání za účelem „získání“ osvobození ztrácí smysl. Jediné, co existuje, je neomezené noumenon, bez formy a bez vlastností, v němž jako vlna na moři vzniká obraz zdánlivého světa fenoménů. A jediným poznáním, jehož je třeba k nazření pravé podstaty, je pochopení toho, že noumenon je To, co jsme, zatímco fenomény jsou to, čím se zdáme být.

Džanaka pokračuje:

„Ve Mně, neomezeném oceánu, je loďka světa zmítána větrem své vlastní vnitřní přirozenosti. Já tím nejsem zasažen.“ (74)

„Ve Mně, nekonečném oceánu, se vlny světa vzdouvají a klesají dle své vnitřní přirozenosti. Já nezakouším vzednutí ani pokles.“ (75)

„Ve Mně, nekonečném oceánu, existuje iluze světa. Nemajíc formu, jsem vrcholně klidný. V tom spočívám.“ (76)

„Subjektivní „Já“ není v objektu a ani objekt není v subjektivním „Já“, jež je nekonečné, neposkvrněné, osvobozené od lpění a tužeb, a tudíž zcela klidné. V tom spočívám.“ (77)

„To, co jsem, je čiré Vědomí a svět je jako vystoupení kouzelníka. Jak by pro Mě mohlo existovat odmítání či přijímání?“ (78)

Tyto verše jen dále rozvíjejí Pravdu vyjádřenou předchozími čtyřmi verši. Zmíněné čtyři verše jsou skutečným jádrem toho, co mudrc může říci o pravé přirozenosti. Vyjadřují zkušenost svědka, nezúčastněného pozorovatele. „Toto je pravé poznání“, opakuje Džanaka v každém z nich. Spočívání v Pravdě, spočívání ve své pravé přirozenosti, je to jediné, co je třeba. Ty jsi noumenon, Pravda. Mluvit o tom, že je třeba něco dělat, je zavádějící, neboť z toho plyne, že je tu něco, co má být prostřednictvím úsilí „někým“ získáno. Jedinec, který by měl usilovat, tu však není. Domnělá individualita je jen mýtus, iluze. Jediné, co je, je noumenon, v němž se (jako trik kouzelníka) zjevuje iluze fenoménového světa.

Džanaka svými verši jasně prokazuje, že skutečně pochopil vše, co mu Aštávakra předložil. Nejde o to, že by úsilí mohlo být nepřiměřené nebo nesprávné, neboť usilování samo je omezením. Úsilí znamená iluzorní touhu iluzorní individuality dosáhnout iluzorního cíle! Jediné, co je třeba, je obrátit svůj pohled do nitra. Ale veškeré usilování je naopak nasměrováno ven. Je-li mysl obrácena dovnitř, ustává vytváření pojmů, což se rovná osvobození, neboť to, co vytváří omezení, je právě konceptualizace. Vznik myšlenek a vytváření pojmů a představ myslí, jsou otázky, u nichž často dochází k omylům a nepochopení. Bylo-li Vědomí vždy svobodné a nespoutané, proč se ztotožňuje s každým jednotlivým tělem, tj. omezuje se na osobní vědomí, čímž vznikají problémy ohledně omezení a osvobození? Na tuto otázku lze pohlížet dvěma způsoby. Oba způsoby otázku zcela ruší, takže odpověď je pak zbytečná.

Je-li Vědomí od počátku a neustále absolutně svobodné a nespoutané, proč by neomezilo samo sebe a nezapojilo se tak do líly, jíž je tento život? Záměrný akt omezení sebe sama na individuální vědomí je součástí jeho svobody! Pouze prostřednictvím rozdělení na subjekt a objekt může Vědomí vnímat a poznávat svět jevů, který si v sobě „vytvořilo“. Každá vnímající bytost se stává subjektem a vnímá ostatní bytosti jako objekty. Toto je „mechanismus“, jímž Vědomí poznává projevený svět.

Omezení nevzniká pouze díky dualitě subjekto-objektového vztahu. Tato dualita je nutným mechanismem k tomu, aby univerzální Vědomí mohlo poznávat svět jevů. Líla vzájemných vztahů mezi lidskými bytostmi, toto „kouzelnické představení“, které Vědomí hraje v sobě samém a které způsobuje domnělé potěšení a domnělé utrpení domnělým jedincům v jejich domnělých životech, není výsledkem „mechanismu“ duality, ale vzniká jako následek dualismu. Dualismus spočívá v tom, že každé tělo vytváří oddělenou entitu, oddělený subjekt, přičemž se přehlíží základní skutečnost, že všechno to jsou pouhé objekty a jediným subjektem je samo absolutní noumenon. Jinými slovy, domnělé osvobození je zde jen proto, že se objekt považuje za subjekt. A rozpoznání této skutečnosti je domnělým vysvobozením. Džanaka pochopil, že soustava těla a mysli je to, čím se zdá být, ale To, co je doopravdy, je subjektivní noumenon. Neexistuje nic, co by mělo být vykonáno. Psychosomatický aparát jako pouhý jev nemá samostatnou, nezávislou existenci, a nemůže tudíž sám o sobě nic dělat. Soustavě těla a mysli nezbyvá, než žít podle své přirozenosti, své dharmy, tak jak byla stvořena a čím byla podmíněna. Přestože může snít iluzi o vlastní vůli a možnosti volby, ve skutečnosti jen hraje svoji roli v božské hře líle. ■

Čtvrtá kapitola

Aštávakra říká:

„Jestliže mysl po něčem touží, pro něco se trápí, něco přijímá a něco odmítá, je šťastná nebo nazlobená, znamená to omezení.“ (79)

„Jestliže mysl netouží a netrápí se, neodmítá a nepřijímá, necítí štěstí ani zlobu, znamená to osvobození.“ (80)

„Je-li mysl připoutána k smyslovému zážitku, znamená to omezení. Je-li mysl odpoutána od všech smyslových zážitků, znamená to osvobození.“ (81)

„Je-li „já“ přítomno, je tu omezení, je-li „já“ nepřítomno, je tu osvobození. Pokud jsi to pochopil, je pro tebe snadné upustit od přijímání i odmítání čehokoli.“ (82)

Aštávakra Džanaku podrobil těžké zkoušky a jistě potěšen tím, jak Džanaka reagoval a jak svým nařčením Pravdy vybudoval pevný a spolehlivý základ. Nyní v těchto čtyřech verších přichází od gurma ocenění a podpora.

Aštávakra znovu opakuje, že připoutanost spočívá v konceptualizaci, ve vytváření pojmů a představ prostřednictvím mysli. Objasňuje, že omezením je i pocit štěstí, neboť štěstí je ve vzájemném vztahu k neštěstí a zlobě. Nemá co dělat s čistou radostí stavu, v němž není žádné „já“ ani žádné tvoření pojmů. Je to „štěstí“, když na chvíli zapomeneme na „já“ - je-li mysl zcela pohlcena nějakou aktivitou, poslechem hudby (duchovní i jiné), sledováním sportovního utkání, sexem apod. Ale takové štěstí je dočasné, a jakmile daná aktivita ustane a schází tu příčina onoho „štěstí“, štěstí nejenže zmizí, ale může přejít v depresi. Spočinutí v „Já“, prosté vytváření pojmů myslí, znamená mír a opravdovou radost, která již nezávisí na žádné hmotné příčině. Pravou podstatou našeho přirozeného stavu je mír a radost a hmotné štěstí je jen chabým odrazem tohoto stavu.

Aštávakra vysvětluje, že příčinou konceptualizace je to, že „já“ něco chce nebo naopak nechce. A pokud tu není „já“, není tu chtění (ani nechtění), konceptualizace ustává, a v tom spočívá vysvobození. To je ve sporu s obvyklými prohlášeními náboženských institucí, které nabádají k „odříkání“. Zeptáme-li se věřícího člověka, proč bychom měli provádět odříkání, s velkou pravděpodobností nám odpoví, že proto, abychom někdy někde něco získali! Jinými slovy, odříkání je založeno na chtění mého „já“ něco získat!!! Aštávakra zdůrazňuje, že „touha“ a „chtění“ musí odejít. Musí však odejít samy, musí spontánně odpadnout, jako výsledek pochopení, nikoli jako záměrná, na vůli založená, pozitivní činnost. A „já“ se svým chtěním a svými tužbami odpadne samo, jakmile mysl spočine ve zdroji (ve Vědomí), ve stavu nemyšlení, stavu celistvosti a svatosti, jenž není poskvřen vztahy objektivního světa. Vzájemný vztah mezi dvěma objekty, tak jak jej vytváří oddělená mysl, je rozporuplný. Zdrojem obou objektů je totéž Vědomí, proto při ne-objektovém chápání souvislostí, v neoddělené, celistvé mysli, žádný rozpor nevzniká. Vztah mezi dvěma objekty oddělené mysli je samsárou, zatímco ne-objektové chápání souvislostí celistvé mysli znamená Nirvánu. Ne-objektový vztah představuje postoj svědka neboli „nezúčastněné pozorování“. Postoj svědka spočívá v tom, být uvědomělý, ale bez rozlišování a posuzování.

Aštávakra pokračuje:

„Kdo se zabývá dvojicemi vzájemně závislých protikladů jako jsou povinnosti, jimž má dostát, nebo činy, jichž se má vyvarovat? Kdy jim bude konec a pro koho skončí? Takto se tázaje, netečný ke světu, zůstaň nadále bez touhy a vlastní vůle.“ (83)

„Ó můj synu! Vskutku málo je těch požehnaných, jejichž touhy po životě, zážitcích a učení vyhasly pouhým pozorováním světského dění.“ (84)

„Člověk poznání je klidný díky pochopení, že tento svět je pomíjivý, poznamenaný trojím utrpením, nicotný, bez vlastní podstaty, a že je tedy třeba jej odmítnout.“ (85)

(Poznámka: Trojí utrpení zahrnuje utrpení pocházející z vlastní soustavy těla a mysli, utrpení od druhých a utrpení způsobené přírodními silami.)

„Existuje nějaké životní stádium či určitý věk, kdy na člověka nepůsobí dvojice vzájemných protikladů? Ten, kdo se zbavil ztotožnění s dvojicemi protikladů a je spokojen s tím, co k němu v pravý okamžik spontánně přichází, dosáhne dokonalosti.“ (86)

„Kdo neusiluje o mír a zůstává netečný, vida rozdíly v názorech mudrců, světců a jogínů?“ (87)

„Není snad skutečným guruem ten, kdo pochopil, že jeho pravou přirozeností je čiré Vědomí, a prostřednictvím netečnosti, vyrovnanosti a rozvahy se uchránil od nových samsárických vtělení?“ (88)

„Jakmile začneš jevy světa vnímat takové, jaké skutečně jsou, to jest jako kombinace týchž pěti základních elementů, v tom okamžiku jsi osvobozen od omezení a schopen spočinout ve svém pravém Já.“ (89)

„Kořenem samsáry je chtění, proto vzdáš-li se chtění a vlastní vůle, nebudeš zajat světem a můžeš žít kdekoli.“ (90)

Aštávakra nedovolí, aby se žák vzdálil od základní pravdy, že kořenem veškerého utrpení jsou vznikající myšlenky a touhy. Tyto myšlenky jsou založeny na dualitě vzájemně závislých protikladů, jako jsou radost a bolest či štěstí a utrpení. Aštávakra se snaží vyjádřit, že vytváření myšlenek je přirozeností mysli a jakékoli potlačování věci jenom zhoršuje.

Jediné, co lze dělat, je myšlenky a touhy pouze pozorovat a nenechat se do nich vtahovat. Pozorování vám pomáhá odpoutat se od ztotožnění s myslí a tělem jako oddělenou entitou. Rozličné objekty světa pak vidíte jako kombinace týchž pěti základních elementů, přičemž každý jev či každá vnímající bytost se chová dle své vnitřně dané přirozenosti a podmínek, jimž byly vystaveny.

Myšlenky se mění ve slova, slova v činy a činy v nové myšlenky - to je bludný kruh samsáry. Důkladné pochopení odhalí, že základem světa je dualita, a že každý jev „je žit“ podle své vnitřní přirozenosti a podmínek, aby sehrál příslušnou roli v tomto živoucím snu. V reálném životě se toto pochopení projeví jako „nezú-

částečné pozorování“ neboli „postoj svědka“, jenž se stává ochranou před všemi zážitky světa duality. Život je pak zcela spontánní, přirozený, bez záměru a představy vlastní vůle, tudíž noumenální. A právě tomu se říká „osvícení“.

Aštávakra prohlašuje, že s pochopením přichází „klid“. V originále je použito krásné sánskrtské slovo „U-dásín“, které nemá v angličtině adekvátní obdobu. I v Indii se používá jen zřídka a to ve smyslu „klid“ či „nezúčastněnost“, jakožto ztráta zájmu. Jeho význam je však daleko širší. Doslova znamená „usazený v Já“ a označuje tak dimenzi zcela odlišnou od časoprostorové duality. Je to střed kšany, onoho Ted' a tady, nekonečné bezčasovosti, z níž vychází nepřetržité nezaujaté pozorování všech pohybů ve Vědomí, pozorování pochopitelně bez jakéhokoli posuzování. Všechny myšlenky, činy a události jsou částí činnosti celku a neexistuje „jedinec“, který by část této činnosti posuzoval. Právě v tom spočívá pochopení.

V závěru Aštávakra říká, že je-li bytí soustředěno do tohoto Ted' a tady, pak může soustava těla a mysli žít kdekoli, neboť osvobozena od vůle a chtění „já“ se stává nástrojem činnosti Celku.

Aštávakra pokračuje:

„Zřekni se tužeb, jež jsou tvými nepřáteli, hmotného bohatství, jež způsobuje neštěstí, i dobrých skutků, jež jsou příčinou obojího a které konáš, jen abys něco získal. Pěstuj nezaujatost a lhostejnost k čemukoli.“ (91)

„Pohlížej na přátele, statky, bohatství, domy, ženy, dary a další radosti jako na sen nebo vystoupení kouzelníka, jež trvá jen krátký čas.“ (92)

„Věz, že je-li tu touha, je tu i samsára. S upřímnou a opravdovou nezaujatostí překonej touhu a buď šťasten.“ (93)

„Touha je omezením, zničení touhy vysvobozením. Trvalou radost z pochopení Já přináší pouze nelpění na světě jevů.“ (94)

„Jsi čiré Vědomí. Svět jevů je neskutečný. Nevědomost sama o sobě neexistuje. K čemu je tvá touha po poznání?“ (95)

„Jeden život za druhým přicházíš o království, potomky, ženy, hmotné statky i smyslová potěšení, přestože na nich tolik lpíš.“ (96)

„Dost bylo bohatství, tužeb i dobrých činů. V bezútešné džungli samsáry mysl klid nenalezne.“ (97)

„Kolik jen životů tělo, mysl a řeč neustávaly v těžké, bolestné dřině? Aspoň teď už toho zanech.“ (98)

Dharma, artha, káma a mókša jsou čtyři milníky či stupně v tradičním hinduistickém chápání života. Aštávakra zde vynechává pouze pojem mókša (vysvobození) a žádá svého žáka, aby opustil arthu (bohatství), kámu (touhu) a také dharmu (správné činy). Chce tedy, aby se zřekl nejen špatných skutků, ale i těch dobrých, neboť za oběma stojí „já“ jakožto konatel.

Artha (bohatství) je nezbytné pro uskutečňování kámy světských tužeb. Pro obyčejného člověka, který se dosud ztotožňuje s tělem jako oddělenou entitou, tedy pro iluzorní entitu zapojenou do iluzorní světské činnosti,

se artha stává prostředkem k dosažení kámy. Bohatství je nutné k naplnění světských tužeb. Poté, kdy vášně, touhy a ambice ochladnou, vystupují do popředí další dva stupně. Dharma (správný čin) se stává prostředkem a mókša (vysvobození) cílem. Aštávakra učiní prohlášení, které za daných okolností musí být považováno za velmi revoluční. Říká, že opustit je nutno i dharmu. A to proto, že ačkoli je mókša tradičně chápáno jako vytoužený cíl, kterého lze určitými prostředky dosáhnout, k vysvobození může dojít jen tehdy, když všechny touhy zcela zmizí. Není podstatné, že se jedná o „dobrou“ touhu. Kvalita touhy není důležitá. Co je důležité a nezbytné, je naprostá nepřítomnost jakékoli touhy. Přítomnost touhy předpokládá přítomnost „já“. A žádné „já“, žádná iluzorní entita, nemůže být vysvobozena. Osvícení, osvobození či probuzení je událost, která se ve vhodný čas, za vhodných okolností a skrze vhodný psychosomatický aparát přihodí. Není to nic, čeho by se dalo dosáhnout nějakými prostředky či nějakým úsilím. Aštávakra říká, že pravou přirozeností všech jevů, všech vnímajících bytostí, je noumenon čili absolutní subjektivita. Je absurdní, že objekt hledá svou subjektivitu. Jediné, co je, je noumenální subjektivita, a celé projevení světa jevů je jejím objektivním vyjádřením.

Normální člověk může těžko přijmout to, že k transformaci není zapotřebí nic jiného než hluboké pochopení své pravé přirozenosti. Člověk se během života naučil, že v životě něco získá jenom úsilím. Už jako dítě musel křičet, aby dostal najíst. A nyní mu mistři jako Aštávakra či Nisargadatta Mahárádž tvrdí, že jediné, co je třeba, je pochopení, zatímco usilování „já“ je na překážku. Vypadá to neuvěřitelně a nepřijatelně. Ale skutečnost je taková, že jedinec je pouhým jevem ve Vědomí a jako takový nemá vlastní existenci či totožnost, která by mohla být něčím omezena či z něčeho vysvobozena. Omezení a vysvobození jsou pouhé koncepty. Jakmile jsou koncepty pryč a konceptualizace (vytváření pojmů) ustane, iluzorní jedinec zmizí do svého zdroje, do Já, do Vědomí, spolu se zbytkem projeveného světa jevů.

Aštávakra žádá svého žáka, aby jasně nahlédl iluzornost a časovou ohraničenost podstaty všech jevů. Cokoli je vnímatelné, je zničitelné. Cokoli podléhá změně, je zničitelné, a esenci fenoménovosti je právě změna a pohyb. Vaše pravá přirozenost, jak ujišťuje Aštávakra Džanaku, je to, co je nevnímatelné a neměnné. Aštávakra dále radí svému žákovi, aby se ujistil, že jeho neúčastněnost, klid, není povrchní, ale opravdový a silný. Pak nebude podléhat touze, jejíž přítomnost znamená neustálé zatahování do samsáry.



RAMESH S. BALSEKAR v GUT SCHERMAU, NĚMECKO, V ROCE 2001

Klid a odříkání, které vycházejí ze záměrů a cílů tohoto světa a jejichž kořenem je touha, nejsou silné ani opravdové. Odříkání je jen dohoda, výměnný obchod se superentitou, nejmocnější silou zvanou Bůh. Něco se odevzdá, aby se jiné a žádanější věci staly dříve či později dostupnými. To není skutečné odříkání, o němž mluví Aštávakra. Aštávakra nedává podrobnější vysvětlení, neboť ví, že jeho žák není v duchovních otázkách nováčkem. Nicméně opakovaně zdůrazňuje, že jakákoli touha (založená na vůli) je nepřekonatelnou překážkou duchovního probuzení. I samotná touha po osvobození je překážkou, neboť základem každé touhy, jakkoli vznesené, je představa entity „já“. Probuzení se však nepříhoda, dokud „já“ existuje. Skutečného guru zajímá pouze úplné zničení „já“. Zda se to Aštávakrovi povedlo, lze poznat podle Džanakových reakcí.

Aštávakra svého žáka upozorňuje, že touha sama sebe postupně zničí, ale jen tehdy, pokud se v mysli taková ničící síla nepřetržitě tvoří. Nelze toho dosáhnout žádným pozitivním činem, například potlačováním touhy, neboť to může touhu naopak posílit. Jedinou cestou je to, že člověk vznikání touhy jen pasivně pozoruje. Takové pozorování vertikálně odřízne každé horizontální rozpínání touhy (které je známkou toho, že jsme se nechali do věci zatáhnout). Za pozitivní čin lze považovat i aktivní hledání poznání. Aštávakra ujišťuje Džanaku, že je čiré Vědomí, a všechno ostatní, včetně nevědomosti, je iluzorní. Kde tedy hledat poznání?! A proč konat dobré skutky, když jejich základem je opět touha něco získat? Na závěr svému žákovi připomíná veškeré pozitivní snažení, které opakoval jeden život za druhým, aby získal poznání a osvícení. Všechno to usilování bylo jen neplodným cvičením. Vyzývá ho tedy, aby nyní konečně ustal ve svém snažení a prostě jenom byl.

V následujících osmi verších Aštávakra shrnuje zásady pravého pochopení (jehož výsledkem je přesvědčení, předem vylučující pochyby a dotazy), které vede k nezáměrnému konání v každodenním životě, konání bez vůle a chtění.

„Přesvědčen o tom, že neustálá změna a následný zánik jsou skutečnou přirozeností všech jevů, je člověk poznání volný, do ničeho nezatažený a osvobozený od utrpení.“ (99)

„Přesvědčen o tom, že jedinou podstatou projeveného světa je noumenon, bytí o sobě, skryté ve všech jevech, je člověk poznání se vším smířený, odpoutaný od tužeb, zcela klidný a ničím nedotčený.“ (100)

„Přesvědčen o tom, že úspěch i neúspěch střídavě přicházejí a odcházejí jako důsledky minulých činů, je člověk poznání spokojený a se smysly zklidněnými nic nechce a po ničem netouží.“ (101)

„Přesvědčen o tom, že štěstí a neštěstí či život a smrt jsou součástí přirozeného procesu kauzality, nepotřebuje člověk poznání něčeho dosahovat a bez starostí a ztotožňování dělá to, co má dělat.“ (102)

„Přesvědčen o tom, že kořenem utrpení v tomto světě není nic jiného než touha, je člověk poznání bez tužeb a bez starostí, šťastný a spokojený.“ (103)

„Nejsem toto tělo a žádné tělo nemám, jsem čiré Vědomí, o tom přesvědčen, nezajímá člověka poznání, čeho bylo dosaženo a čeho ještě ne, neboť žije ve stavu, který je přirozený, bez vůle a chtění, blízký stavu noumenálnímu.“ (104)

*„Jsem imanentně obsažen ve všech jevech, od Brahmy až po stéblo trávy“,
o tom přesvědčen, nezajímá člověka poznání, co bylo získáno a co ještě ne, neboť
je osvobozen od konceptualizování a objektivizování, je v míru a spokojený.“ (105)*

*„Přesvědčen o tom, že projevený vesmír, třebaže úžasný v šíři a rozmanitosti
jevů, je zcela iluzorní, spočívá člověk poznání, oproštěný od tužeb a ztotožněný
s čirým Vědomím, v noumenálním míru.“ (106)*

Těchto osm důležitých veršů se zabývá chtěním, tužbami a tím, co lze nazvat jako nezáměrné prožívání (prožívání prosté vlastní vůle). Stojí za povšimnutí, že Aštávakra, který začal u obecných zákonitostí projeveného světa jevů a vztahu jedince k tomuto světu, se nyní dostává k tomu nejzajímavějšímu - jak člověk poznání (džňánin), jenž pozbyl své totožnosti s odděleným jedincem, žije svůj život jako obyčejný člověk.

Přesvědčení člověka poznání se rozšiřuje o následující aspekty pochopení:

- (a) přirozeností všech jevů je neustálá změna vedoucí nakonec k rozkladu,
- (b) podstatou projevení světa jevů je noumenon, bytí o sobě, které je imanentní, vnitřně skryté ve všech jevech,
- (c) úspěch a neúspěch jsou vzájemné protiklady, které se v životě neustále střídají a tvoří základ každého prožívání,
- (d) štěstí a neštěstí, život a smrt (a všechny další protiklady) jsou součástí přirozeného procesu kauzality,
- (e) příčinou utrpení ve světě je touha,
- (f) „nejsem tělo a nemám tělo, jsem čiré Vědomí“,
- (g) „jsem imanentně obsažen ve všech jevech, od Brahmy až po stéblo trávy“,
- (h) projevený vesmír, třebaže úžasný v mnohosti a rozmanitosti jevů, je ve skutečnosti iluzorní.

Výsledkem tohoto přesvědčení je to, že člověk poznání zůstává spokojený, volný, do ničeho nezatažený, osvobozený od starostí a utrpení, bez tužeb. Nezajímá ho, co bylo či nebylo dosaženo, co bylo či nebylo získáno, a spočívá tak v noumenálním míru, ztotožněn s čirým Vědomím.

Všechny touhy a jejich naplnění či nenaplnění, úspěch či neúspěch, štěstí a neštěstí, to jsou záležitosti vůle, chtění a záměru. Člověk poznání si je vědom toho, že nežije jako domnělá entita podle vlastních hezkých přání či pro své potěšení. Jasně ví, že „je žít“ a že jako takový, jako zdánlivá entita, nemůže být subjektem vzhledem k druhým objektům. Domnělá entita je fenomén, objekt, a nemůže mít druhé objekty za své objekty. Člověk poznání ví, co není, a také ví, co doopravdy je: „Jsem čiré Vědomí.“

Ví, že nemůže žít podle svých přání a své vůle, že je „žít“ (jako nástroj činnosti Celku). Ví, že mít „záměry“ je zcela marné. Zříká se jich a je bez starostí a trápení, neboť překonal konceptualizaci, jež je podstatou vůle a záměru. Překračuje jak záměrné konání, tak i jeho protipól, záměrné nekonání. Záměrné nedělání je taky děláni. Proto člověk poznání dál obvyklým způsobem vykonává svou práci, ale bez záměru a pocitu konatelství.

Ten, kdo má své záměry, je právě představa či koncept „já“, neboť „chtění“ a „ego“ znamenají totéž. Nepřítomnost vůle u člověka poznání neznamená nicnedělání, ale nepřítomnost záměrného konání (pozitivního i negativního). A nepřítomnost záměrného konání ve světě jevů znamená přítomnost konání noumenálního. Jinými slovy, nezáměrné konání člověka poznání (ať už se týká vnímání, myšlenek či těla) je noumenální konání neboli ne-konání mudrce (u něhož chybí „já“ se svými záměry).

Osvícení je nevyhnutelným důsledkem nepřítomnosti cílených záměrů. A nepřítomnost cílených záměrů znamená nepřítomnost konceptualizace (vytváření myšlenek a pojmů myslí). Myšlenky samy o sobě jsou zcela spontánní a nezáměrné. Nepřítomnost konceptualizace a objektivizování (vytvoření pseudo-subjektivitu vzhledem k ostatním objektům) znamená, že člověk poznání jiné objekty a jejich činy neposuzuje. Člověk poznání, mudrc, vnímá objekty jako objekty, ale nikoli jako „svoje“ objekty. Ví, že on ani druzí nejsou oddělenými, nezávislými entitami, ale že to jsou jen loutky, reagující na vnější podněty podle psychické výbavy, jež je mimo jejich kontrolu.

Nezáměrné prožívání (za nepřítomnosti obou aspektů vůle), které znamená „být žít“ jakožto ne-entita, představuje subjektivní či noumenální prožívání. Poněvadž tu není „já“, není tu prostor pro obavy či starosti. Právě proto přináší probuzení v první řadě pocit neuvěřitelné, absolutní svobody. ■

Pátá kapitola

Džanaka reaguje na rady Aštávakry a rozhovor teď nabývá skutečné hloubky duchovní elegance a jemnosti. Poté, co Aštávakra krátce, ale živě popisuje pochopení mudrce, vypovídá Džanaka o vlastním stavu mysli a nechává gurua, aby vše uvážil a vedl ho dále.

Džanaka říká:

„Odpoutal jsem se nejprve od fyzických činů, poté od planých řečí a nakonec od samotného tvoření pojmů a představ myslí. Nic z toho mě nezajímá. Tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (107)

„Nelpím-li na slovech a smyslových předmětech a nelze-li Já vnímat jako objekt, je moje mysl zbavena rozptylování a ustálena v jednom bodě. Tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (108)

„Pochopil jsem, že usilování, jakým je meditace, je určeno pouze pro ty, kdo mají mysl rozptýlenou. Tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (109)

„Ó Brahmane, prohlédl jsem neskutečnost vzájemných protikladů, jakými jsou radost a bolest, přijatelné a nepřijatelné, a tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (110)

„Shledal jsem, že omezovat se povinnostmi jednotlivých životních stádií a podrobovat se předepsané sebekázní je rozptylováním a tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (111)

„Plně jsem pochopil, že úmyslně se zříkat konání je stejnou nevědomostí jako záměrně konat. Tak spočívám ve svém přirozeném stavu.“ (112)

„Přemýšlet o Nemyslitelném je jen dalším vytvářením představ. Pochopil jsem to a tak spočívám ve svém přirozeném stavu. (113)

„Požehnaný je ten, kdo k tomu došel. Požehnaný je ten, jehož je to pravou přirozeností.“ (114)

Džanaka v těchto verších popisuje postupnou transformaci, která nastoupila, jakmile se zbavil toho, co považoval za svou pravou totožnost. Zmizelo ztotožnění s jevem, psychosomatickým aparátem, který nemá podstatu ani nezávislost a je pouhým jevem ve Vědomí. Džanaka došel k tomu, že veškeré úsilí „hledajících“, spočívající v dodržování předepsaných technik a metod, nikam nevede, neboť to hledajícího jenom utvrzuje v iluzi, že je entitou, schopnou nezávisle konat a něčeho dosahovat. Jasně pochopil, že ať dělá hledající cokoli (bez ohledu

na to, jak je dané konání „svaté“ a nesobecké), nemá to smysl, pokud se považuje za „konatele“, za nezávislou, samostatnou entitu. Je to proto, že ačkoli může nahlížet iluzornost vesmíru i všeho v něm, nikdy nepochopí, že jako neoddělitelná součást světa jevů je on sám též iluzorní! Individuální konatel je iluzorní, jeho konání má nutně časový charakter a je tudíž také iluzorní.

Džanaka pochopil, že to, čím se jeví být ve světě jevů, je zcela iluzorní, proto spočívá ve svém přirozeném stavu. Tímto přirozeným stavem je noumenální stav, z něhož jako sen vyrůstá projevený svět. Džanaka bezpochyby přímo intuitivně nazřel, že je neuchopitelnou nekonečností a že fenomén těla a mysli (s nímž se z nevědomosti ztotožňoval) je jen jev ve Vědomí, pouhý stín bez jakékoli podstaty.

Džanaka dále pochopil, že tělesná činnost (systémy dýchací, trávicí, nervový a další) je zcela samovolná a ke svému fungování nepotřebuje vědomé řízení. Proud myšlenek plyne sám, pokud se do nich nenecháme vtahovat. Osobní zainteresovanost není vůbec nutná. Rozhovor mezi guruem Aštávakrou a jeho skvělým žákem Džanakou není rozmluvou mezi jedinci, ale jakousi jednotou mezi Vědomím a Vědomím, sdílením stavu naplnění.

Aniž by lpěl na zvucích (sloves), prohlašuje Džanaka, že slova s jejich významem a důsledky jsou pouhým mentálním pohybem ve Vědomí a nijak nezasáhnou skutečné Já. Proto Džanaka může transcendovat běžnou psychickou reakci. Jsou-li slova jen zvuky, není potřeba reagovat na cokoli, co je řečeno. Pochopíme-li to, nemusíme se z lidské společnosti utíkat do lesní samoty. Únik ze společnosti většinou nepřináší očekávané výsledky. A naopak nebezpečí, číhající na nás ve společnosti, můžou být pro hledajícího výzvou. Dokud zde není pevné přesvědčení, že všechny fenomény jsou pouhými jevy, zdánými bez vlastní podstaty, nemůže zde být ani skutečné pochopení. Ale jakmile hledající začne všechny objekty vnímat jako objekty bez toho, že by přebíral subjektivitu noumena, zmizí subjekto-objektový rozpor (plynoucí z rozdělování na subjekt a objekt) a toto ne-objektové chápání souvislostí je pravým vnímáním vedoucím k probuzení.

Džanaka dále mluví o meditaci. Říká, že nemá potřebu žádného konání, meditaci nevyjímaje, neboť to by znamenalo, že něco očekává, byť by to byla i svatá věc dosažení osvobození. Pronáší smělý výrok, že všechny předepsané metody i snahy považuje za rozptylování, a místo toho prostě spočívá ve svém přirozeném stavu. V tomto stavu se vzájemně závislé protiklady navzájem vyruší, a není tu nic, co by bylo přijímáno či odmítáno. Zbytečné je též přemítat o „nemyslitelném“, neboť o tom přemýšlet nelze. Jediné, co je třeba, je spočívat ve své pravé přirozenosti. Džanaka toto osmiverší uzavírá výrokem, že stačí odložit veškeré úsilí a zcela tak popřít hlavního viníka, konceptuálního konatele. Pak není čeho dosahovat ani co získávat. To Jediné je doma!

Džanaka pokračuje:

„I mezi těmi, kdo nemají nic než bederní roušku, je málo těch, kteří dosáhnou klidu, založeného na přesvědčení, že veškeré projevení je jevovou iluzí. Zbavil jsem se představy o odmítání a přijímání a spočívám spokojeně ve svém přirozeném stavu.“ (115)

„Tu je vidět slabé tělo, tu bolest jazyka či mysli. Jsem odpoután od veškerého konání a usilování a spočívám šťastně ve svém přirozeném stavu.“ (116)

„Nic není ve Skutečnosti „konáno“, to jsem pochopil a ustálil se ve svém přirozeném stavu svědka všeho, co přichází, aby bylo vykonáno.“ (117)

„Duchovní hledající je zatahován do činnosti či nečinnosti, neboť se neustále ztotožňuje s tělem. Nezajímá mě totožnost ani netotožnost, a proto žiji šťastně ve svém přirozeném stavu.“ (118)

„Nehledě na to, zda jsem v pohybu či klidu, nezajímají mě následky dobré ani zlé. Jsem spokojený ve svém přirozeném stavu, ať je soustava těla a mysli nehybná, v pohybu nebo ve spánku.“ (119)

„Nic neztrácím opouštěním, nic nezískávám usilováním. Překročil jsem představy o ztrátě a zisku a spočívám šťastně ve svém přirozeném stavu.“ (120)

„Při různých příležitostech jsem pozoroval pomíjivost rozličných druhů potěšení a ke všem zážitkům zůstávám lhostejný. Spočívám šťastně ve svém přirozeném stavu.“ (121)

Džanaka v těchto sedmi verších jasně říká, že přímo nahlédl dané skutečnosti a došel k nevyhnutelnému přesvědčení, že veškeré projevení je jevou iluzí. To mu přineslo pocit klidu a míru, jaký nepociťují ani ti, kteří oděni jen bederní rouškou žijí v odříkání. Jeho přesvědčení je totožné s vírou, že neexistuje cesta, kterou by se měl „někdo někam“ ubírat, a neexistuje nic, co by kdo mohl „dělat“, neboť neexistuje nezávislá samostatná entita, která by někam směřovala a něco dělala. Jaký je tedy závěr? Nepovažovat žádné myšlení, mluvení či konání za výsledek naší iluzorní vůle, neboť veškeré konání ve světě jevů i zkušenosti každé vnímající bytosti jsou projevem naší noumenality. Pokud je třeba nějakého úsilí, pak jistě ne k tomu, abychom nahlédli prostou pravdu, kterou nám Mistři sdělují již od pradávna. Pravda je taková, že to, co jediné můžeme být, je noumenální, a to čím se být zdáme, je jen jev, fenomén, a tudíž iluzorní. Pokud je úsilí potřeba, pak pouze k vykořenění návyků (které označujeme jako „ego“), díky čemuž člověk začne pociťovat, co je pro něho správné. Překonat však jednání založené na zvycích a reflexech není snadné ani přes všechna učení Mistrů. Lidé se budou nadále všemožně trýznit, oslabovat si tělo, způsobovat si „bolest jazyka“ či „bolest mysli“, aniž pochopí, že takovou činností jen posilují ego, které jim brání „spočívat šťastně ve svém přirozeném stavu“.

Džanakovo chápání iluzornosti projeveného světa jevů a jeho činnosti jakožto živoucího snu ve Vědomí vede k inherentnímu pochopení, že domnělá vůle jedince nemůže změnit neúprosnou činnost celku. Co se má stát, nutně se stane. Proto Džanaka říká, že se spokojil pouze s pozorováním toho, co se v životě odehrává. Na to se přesně hodí jeden súfijský příběh. Bylo jedno malé, ale velmi bohaté království, kde se dobře dařilo všem, až na jednoho nešťastného človíčka. Ať se pustil, do čeho chtěl, nic se mu nepovedlo. Byl to po všech stránkách skvělý člověk, vždy ochotný pomoci tomu, kdo to potřeboval, a proto ho všem bylo velmi líto. Jednoho dne přišli za králem rádci a žádali, zda by se pro něho nedalo něco udělat. Král byl moudrý muž. Řekl jim, že podle všeho je ten muž nešťastný od přírody a proto mu zřejmě nic nepomůže, ale že je ochoten udělat pokus. Dohodli se, že doprostřed malého úzkého můstku, přes který se nešťastník každého večera vracel domů, dají hrnc plný zlaťáky. Toho večera král a jeho pomocníci zastavili všechny provoz a schovali se za most. Muž přicházel jako obvykle svým šoupavým, plouzivým krokem a u můstku se zastavil. Najednou zavřel oči a velmi pomalu se sunul podél zábradlí mostu, stále se zavřenýma očima, dokud most nepřešel. Hrnc zlaťáky zůstal na mostě nedotčen. Lidé čekající na druhé straně mostu muže zadrželi a ptali se ho, proč tak náhle zavřel oči poté, co vstoupil na most. Muž ostýchavě odpověděl, že často myslil na to, že některého dne přejde most se zavřenýma očima a toho dne prostě nemohl odolat pokušení! Džanaka prohlašuje, že přijímá věci tak, jak přicházejí, nevěří v činnost ani v nečinnost, v zisk ani ve ztrátu, ve štěstí ani v utrpení, a spočívá tak klidně ve svém přirozeném stavu.

Džanaka pokračuje:

„Ten, kdo přebývá ve skutečnosti přirozeně a s prázdnou myslí, jehož světské vzpomínky vyhasly a smysly reagují na objekty bez chťení či vůle, ten prochází životem jako snem.“ (122)

„Jsou-li rozpuštěny touhy, kde jsou světské statky a přátelé, nebo lupiči, smyslové objekty? Vskutku, kde jsou svatá písmena a kde je samo poznání?“ (123)

„Pochopil jsem svoji totožnost s nejvyšším absolutnem, svědkem všeho, proto mě nezajímá omezení či svoboda a nestarám se ani o osvícení.“ (124)

*„Vším prochází bez překážek, jako by si neuvědomoval své okolí, a je zbaven jakýchkoli pochyb. Jeho výjimečný stav může pochopit jen ten, kdo je jako on.“
(125)*

Takto končí Džanakova řeč, v níž se pokusil vyjádřit, jak džánánin, člověk poznání, prochází běžnými záležitostmi denního života.

Džanaka popisuje člověka poznání jako toho, „kdo přebývá ve skutečnosti přirozeně a s prázdnou myslí“ a „jehož světské vzpomínky vyhasly“. Z toho plyne, že člověk poznání zanechal konceptualizace (vytváření pojmů a představ) a objektivizace (představy „mých“ objektů a sebe jako subjektu), neboť prohlédl iluzorní podstatu „já“, oddělené mysli. Prázdna mysl člověka poznání je důsledkem zastavení objektivizace a samotné zastavení je zase důsledkem pochopení své vlastní přirozenosti. Prázdna mysl není myslí idiota, ale bdělou myslí, která není zanesena představami vytvořenými objektivizací. Objektivizace způsobuje, že se objekt jeví jako nezávislá entita, „já“, odpovědná za všechny své zdánlivé činy a podobná nezávislost je přičtena i všem ostatním, takto objektivizovaným, projeveným entitám. Háček je v tom, že domnělá odpovědnost je zcela iluzorní. Vede však k představě domnělé vůle, což způsobuje rozpor, disharmonii, utrpení, tudíž omezení. Důkladné pochopení této skutečnosti má za následek to, že u člověka poznání zmizí ztotožnění s objektivními obrazy v mysli a s tím spojené konceptuální omezení.

Všechny touhy jsou založeny na „já“, na ztotožňování s objektivní představou v mysli, a je-li ztotožňování zničeno, všechny touhy zmizí s ním. Proto, jak říká Džanaka, zmizí-li všechny touhy, kde je pak otázka bohatství, přátel, smyslových objektů, svatých knih a dokonce i poznání?

Zajímavé je i pořadí, v jakém Džanaka vyjmenovává věci, o něž již ztratil zájem. Hlavní je to, že všechny jsou vzájemně závislé a založené na „touze“. Odezní-li touha po bohatství, přichází na její místo touha po slávě, po práci pro společnost, nebo i touha po osvícení. Ať je důvod jakkoli posvátný, touha zůstává touhou. Jakmile je však odstraněna sama touha a činnost celého projeveného světa je nahlédnuta jako pouhý jev, zdání, pak zmizí vnější tok myšlenek, objektivizování i hledání smyslových požitků. Mysl se vyprázdní. Projevený svět jeví již nebude vnímán „zvnějšku“, ale „zvnitřku“, a stane se tak „královstvím Božím“.

A to, jak Džanaka popisuje, je stav, kdy ustala konceptualizace. Lhostejné je mu omezení i svoboda a nezajímá ho již ani osvícení. Nahlédl, že celý svět je jevem ve Vědomí a že toto Vědomí, v němž se všichni společně zjevujeme, vnímáme a uvažujeme o něm jako o světě jevů. To je přesně „To, co jsme“. Podstatné je, že nejsme něco jiného než Vědomí ani od něho nejsme oddělení, a právě proto ho nemůžeme „pochopit“. Nemůžeme se s Ním spojit, neboť jsme se od Něho nikdy neodloučili. Důležité je samo nazření toho, že Vědomí není objekt, a proto ho nemůžeme poznat, přemýšlíme-li stále v relativních pojmech. A snad ještě důležitější je to, že neexistuje nic, co by mělo být „vykonáno“. Není třeba, abychom se snažili pochopit, co jsme, prostřednictvím popisů, příkladů či obrazů, což jsou všechno jen pouhé představy. Potřebuje světlo poznat, že je světlem? Kdyby byl na světě pouze jeden člověk, potřeboval by vědět, že je člověk? Všechno je Vědomí a my To jsme. Na otázku: „Jak poznám, zda jsem osvícený?“, existuje jediná odpověď: „Taková otázka nevyvstane, neboť to nebudeš potřebovat vědět!“

Džanaka tuto čtveřici veršů uzavírá prohlášením, že stav osvícení může pochopit jen ten, u něhož se podobný stav také uskutečnil. Je-li pryč ztotožnění s oddělenou entitou, pak daný psychosomatický aparát již nepodléhá iluzorní představě o individuální vůli. „Jedinec“ se stává nástrojem, jehož prostřednictvím pracuje Celek, a všechny jeho činy jsou tak zcela spontánní. Zeptáte-li se takového „člověka“, co by za určitých okolností dělal, jeho jedinou možnou odpovědí je: „Nevím“. ■

Šestá kapitola

Poté, co Aštávakra vyslechl spontánní projev Džanaky, byl potěšen proměnou (paravriti) neboli transformací, k níž u Džanaky zjevně došlo. A tato radost vyvolala spontánní odpověď, pro žáka jistě velmi povzbuzující. Stav, který sám o sobě je ve světě jevů konceptuální událostí a v tomto případě společný pro gurua i žáka, mohl přijít jen proto, že u žáka došlo k naprosté ztrátě totožnosti s oddělenou entitou. A tak si mistr i žák padnou do náruče a formou spontánní výměny či exploze slov popisují stav, který se ve skutečnosti popsat nedá.

Z čistě rozumového hlediska se takový rozhovor (spontánní plynutí slov) může zdát jako zbytečné opakování, ale upřímnému hledajícímu vhnání slzy do očí. Je to podobné jako u hudebního díla. Je-li interpret opravdový mistr, nezáleží nám na tom, kolikrát jsme skladbu již dříve slyšeli. Pro milovníka hudby je každé provedení něčím novým a jedinečným. Není třeba srovnávat a hodnotit. Sedíte-li na břehu oceánu a delší dobu pozorujete převálující se vlny, pak pochopíte, že i když jsou to všechno vlny, každá má svou zvláštní osobitost a v jejich sjednocení se odráží nádherná rozmanitost světa jevů, což je to nejúžasnější, co lze nazřít.

Aštávakra řekl:

„Člověk s pronikavým intelektem dojde osvícení, třebaže jsou rady gurua založeny na příčině a následku, zatímco nevyzrálý hledající může hledat celý život, ale bez potřebného intelektu zůstane zmaten.“ (126)

Toto je jeden z nejvýznamnějších veršů celého díla, ale právě ten bývá chybně interpretován.

Jeden výklad říká: „Sebepoznání okamžitě vyvstane u toho, jehož intelekt je úplně očištěn podrobením se nezbytné kázni a dosažením čtyř následujících požadovaných kvalit:

(1) odříkání, tj. nelpění na radostech a bolestech pocházejících ze světských objektů a nelpění na radostném životu v nebesích, jež také není trvalý;

(2) rozlišování mezi skutečným a neskutečným;

(3) dosažení šesti největších ctností, kterými jsou (a) šama, získání kontroly nad sklony mysli, jež jsou vnějškově zaměřeny, (b) dama, získání kontroly nad vnějšími smyslovými orgány, jejichž prostřednictvím se mysl upoutává ke smyslovým objektům, (c) uparati, opuštění já, (d) titikša, trpělivost a sebeovládání, (e) samadhana, ustálenost v sobě, (f) šradhha, víra - víra v konečné pochopení, víra v sílu svého vlastního já;

(4) samádhi, dokonalá meditace.“

Tato interpretace vyvolává dojem, že záleží na jedinci, aby vynaložil vědomé úsilí k vybudování a „očištění“ intelektu a byl tak schopen dosáhnout jisté věci zvané osvícení. Aštávakra však říká skoro opak. Říká, že hledající může strávit celý život hledáním a snahou získat něco, co mu umožní získat něco jiného, totiž věc zvanou osvícení, ale zůstane stejně zmatený jako dřív. Aštávakra říká, že samotná touha něco získat (třebaže jde o „objekt“ osvícení) je překážkou a že k pochopení této prosté skutečnosti je třeba „pronikavého“ intelektu. Je třeba mít rozum zcela prostý, jednoduchý, aby bylo možno opustit všechny touhy, včetně touhy po osvícení! Tato prostota, pronikavost či vyzrálost rozumu ponechává intelekt „prázdný“, tedy otevřený k přijetí poznání, že vše, co je, je Vědomí, a že tedy neexistuje nic jiného, co by konceptuální jedinec mohl získat.

Tuto skutečnost vyjadřuje výrok „Na ajam atmá bala-hínena labdhjah“, který znamená „Seberealizace nejsou schopni ti, kdo jsou slabí“. Jak se dá předpokládat, slovo „slabý“ bývá vykládáno jako „bez síly a předurčení k cvičení a tvrdé práci“. Proto hledající stráví celý život hledáním, ale zůstane zmatený. „Slabost“ ve skutečnosti znamená nedostatek odvahy zanechat tradičních cvičení určených pro duchovní začátečníky. Je to nedostatek odvahy přijmout intuitivní vnuknutí základní, prvotní Pravdy v jeho plnosti, že totiž vše, co existuje, je Vědomí.

Touto, co má v tomto pregnantním verši velkou důležitost je výraz „pronikavý (sattvický) intelekt“ schopný přijmout osvícení (krtártha). Co je to tedy „sattvický“ intelekt a jaký význam má slovo „krtártha“, které je použito k označení osvícení? Sattvický intelekt znamená intelekt, který není průměrný, nevyspělý, neodděluje se od intuice a neomezuje sebe sama logikou a zdůvodňováním do té míry, že by blokoval schopnost přijmout

přirozené, spontánní vyvstání božské podstaty. Sattvický intelekt v sobě zahrnuje inherentní pochopení, či alespoň základní pocit, že lidská bytost je vnitřní součástí celku projeveného světa, a že se tedy nemůže oddělovat od podstaty a uvažovat o odděleném konání a získávání, které by byly mimo činnost Celku.

Sattvický intelekt je natolik troufalý, že věří nikoli předpisům a zákazům neplodné tradiční rutiny, ale věří v univerzální Pravdu, že vše, co existuje, je Vědomí, a že veškeré poznání je jen sbírkou myšlenek, pouhých pohybů ve Vědomí, tudíž nestálých jako vlny na hladině oceánu.

Slovo „krtártha“ je v těchto verších použito v tom smyslu, že člověk se sattvickým intelektem se stává „krtártha, osvíceným, probuzeným, naplněným. Toto slovo v sobě spojuje pojmy „pochopení“ a „činnost“. Vyjadřuje pochopení, které nezůstává jen na rozumové úrovni (která ještě připouští otázku: „pochopil jsem, ale co mám dělat?“), ale na úrovni, kde se pochopení spontánně mění ve zcela přiměřené jednání. Takové intuitivní pochopení má zcela odlišnou dimenzi než běžné rozumové chápání. Intuitivní pochopení, které lze nazvat „nazřením“, znamená náhlou transformaci, proměnu, změnu v náhledu na celek projeveného světa a jeho činnost, jakou je život a prožívání. Toto nazření neznamená pouze osvobození od nevědomosti a omezení, ale též osvobození od vědomosti a představy osvícení.

Zdá-li se člověku slabšího intelektu, že díky intelektuálnímu úsilí a sádhane „získal“ určité poznání, je na ně velmi pyšný a je málo pravděpodobné, že ho opravdu ve všech možných případech využije. Až časem zjistí, že jeho poznání všechny pochyby ještě nerozpustilo, ale naopak vyprovokovalo nové otázky.

Kde není intelekt dostatečně vyspělý a jedinec hledá a chce osvícení jako objekt pro sebe, tam je hledání a chtění stále omezením. Hledané poznání se stává omezením, neboť takové poznání není skutečným pochopením (bez jedince, jenž by chápal), ale pouze zážitkem, který hledající jedinec zakouší. Takový zážitek bývá často mylně považován za osvícení. Schází tu pochopení, že zakoušet může jen individuální objekt a že tedy osvícení nepříjde, dokud je tu jedinec toužící osvícení zakoušet. Ještě většího zmatku se duchovně hledajícímu dostane v rámci organizovaného náboženství. Doktríny, koncepty, předpisy o tom, co se má a co nemá dělat, která jednotlivá náboženství předkládají, jsou neustálým předmětem sporů, a to jak v rámci jednoho náboženství (což vede k potřebě „výkladu“ psaných textů), tak i mezi různými náboženskými směry.

Aštávakra pokračuje:

„Nelpět na smyslových objektech znamená osvobození, toužit po nich znamená omezení. Pochop to a pak dělej, jak se ti líbí.“ (127)

„Zdálo by se, že nazření Pravdy činí z výmluvného, chytrého a aktivního člověka člověka nemluvného, nudného a nečinného. Poznání Pravdy tak není příliš přitažlivé pro ty, kteří si ještě chtějí užívat radostí tohoto světa.“ (128)

Oba verše, chápeme-li je společně, popisují pouze postupný vývoj. Přesto se často považují za návod či příkaz. Je tomu tak díky slovům „dělej, jak se ti líbí“. Dokud to člověk sám nezakusí, tak nepřijme, že individuální lidská bytost nemá žádnou vůli či možnost rozhodovat se a konat. I to je součást vývoje. Krišna užívá stejných slov „dělej, jak se ti líbí“, když v závěrečné kapitole Bhagavadgíty říká Ardžunovi: „Tím jsem ti sdělil celou Pravdu, to nejhlubší ze všech tajemství, rozmyšlej o ní a pak dělej, jak se ti líbí.“ Ve skutečnosti to znamená, že sdělení Pravdy se událo jako součást činnosti Celku. Reakce toho, kdo si to vyslechne, je opět součástí činnosti Celku. V mnoha případech nebude posluchače Pravda vůbec zajímat, zvláště když se zdá, že by měli ztratit zájem o život a prožívání! Jiní hledající to pochopí jako výzvu a začnou provádět různá cvičení a potlačovat smyslové touhy. Ti jsou odsouzeni k životu plnému zmatků a zklamání. Jen v několika málo případech, je-li posluchač vyzrálého, sattvického intelektu, pochopí do hloubky skutečný význam slov a toto pochopení se promění ve správné jednání bez pocitu individuálního konatelství. Je to věc postupného vývoje v neosobní činnosti celku projeveného světa. Skutečné pochopení povede k tomu, že vše necháme jít svou cestou, „splyneme s proudem“ a pak přijde pocit obrovské svobody, přijde osvícení.

Různé reakce na totéž sdělení o Pravdě představují duchovní vývoj, k němuž v neosobní činnosti Celku dochází neustále. Individuální lidské bytosti jsou pouhé nástroje, jejichž prostřednictvím se uskutečňuje evoluce. Vývoj začne tím, že se Vědomí ztotožní s individuální bytostí jako oddělenou entitou. Tato totožnost pak přetrvává několik životů a hledá potěšení ve smyslových objektech. Pak určitá soustava těla a mysli náhle zjistí,

že ji smyslové objekty přestávají vzrušovat a započne proces zbavování se totožnosti, tedy proces hledání. Tento proces trvá několik životů, až skončí úplnou ztrátou totožnosti se soustavou těla a mysli jako oddělenou entitou. Osvícení přijde jako neosobní událost ve Vědomí prostřednictvím vhodné soustavy těla a mysli, která byla počata a stvořena jako vyspělý jedinec, schopný přijmout náhlé poznání. Je nutno pochopit, že evoluce je neosobní proces v činnosti Celku, proto se netýká individuální entity jako odděleného konatele, který má dosáhnout osvícení.

Náhlé osvícení vyvolá určitou změnu v náhledu na „individuální“ soustavu těla a mysli, konkrétně v přechodném období mezi tím, co taoističtí mudrci nazývají „osvícení“ a „vysvobození“. I po události osvícení musí jedinec do konce života fungovat jako oddělená soustava těla a mysli. Není těžší a tvrdší řehole, než ta, jež se týká změn vyvolaných osvícením. Jedinec bude sice žít v podstatě stejně jako předtím, ale není vyloučeno, že se k běžným radostem bude stavět zcela jinak. Tak například zjistí, že již není tak „dobrým společníkem“ jako dřív a že ho více těší vlastní samota. K takové změně muselo dojít, neboť přestože ztotožnění s individuálním tělem přetrvává, aby tělo mohlo v životě normálně fungovat, chybí tu pocit konatelství, pocit oddělené entity. Tělo tedy žije dál svým životem, víceméně stejně jako dřív, ale chybí tu osobní zainteresovanost. Přihodí se něco, co vyvolá bezprostřední reakci, ale ta zůstane zcela na povrchu, podobně jako vlnka na hladině jezera. Cokoli se děje, je pouze pozorováno bez pocitu osobní zaujatosti.

Světec Džňánéšvar ve svém díle Amritanubháva popisuje tento stav následovně:

„Smysly se dle vlastní přirozenosti chytají objektů, jež je uspokojí, ale téměř zároveň vyvstává pochopení, že zážitek se nijak neliší od toho, čím člověk (Seberealizovaná bytost) sám o sobě je - jako když pohled do zrcadla téměř okamžitě vyvolá pochopení, že podoba v zrcadle se neliší od původní tváře.“

Stav Seberealizovaného člověka je Džňánéšvarem dále názorně popsán:

„Ve stavu džňánina je vyjádření vůle či chtění jenom zdánlivé - všechny činy ve skutečnosti nastávají spontánně.“

„Dualita se postupně mění v ne-dualitu a vztahy mezi objekty přecházejí v ne-objektové souvislosti.“

„V běžné činnosti smyslů subjekto-objektový vztah neexistuje.“

Mnozí hledající nechápou osvícení jako odpoutanost od smyslových objektů, ale jako objekt, jenž jim zajistí potěšení a štěstí nekonečně větší, než jaké jim nabízejí smyslové objekty. Těm se transformace vyvolaná osvícením bude zdát matoucí, až odstrašující. Klid, který sídlí u kořenů pravého duchovního hledání, neznamená ani otupení smyslů prostřednictvím výstředních zážitků, ani potlačení smyslů vynucenou kázní. Obojí vede ke zklamání. Pravé duchovní hledání může začít až poté, co smysly zakusily příslušné objekty a přišel pocit klidu, pramenící z hlubokého přesvědčení, že život a prožívání musí mít hlubší smysl než zakoušení smyslových potěšení.

Vidí-li člověk, který si „užívá života“, jak se někdo najednou pro svůj hluboký a intenzivní zájem o duchovnost přestane zajímat o život, dřívější přátele a staré zvyky, začne se takového duchovního poznání, jež vyvolává tyto drastické změny, prostě bát. Poznání Pravdy přijde, jakmile je tu klid. A ten přijde až poté, co se člověk z vlastní zkušenosti přesvědčil, že cokoli život přináší, je opravdu bezcenné (jakkoli se to někdy zdá přitažlivé). Světský člověk se stane člověkem poznání díky zkušenosti, že nelpění znamená osvobození, zatímco touha po smyslových objektech je omezením. Omezení znamená lpět na něčem, od čeho se nemůžeš oprostít. Smyslové objekty nemohou spoutat toho, kdo s nimi zachází s lhostejností a klidem (nikoli s bázní). Klid nespočívá v tom, že se ze strachu z připoutanosti budeme smyslovým objektům vyhýbat. To je pak potlačování, které dřívě či později v mnohem silnější podobě vystoupí na povrch. Pravý klid a nelpění přichází jen tehdy, je-li tu přesvědčení, zrozené z přímé zkušenosti, že každá radost ze smyslových objektů vede nakonec ke zklamání a pocitu nenaplněnosti.

Aštávakra zdůrazňuje, že chceme-li následovat jogína jen proto, že na nás zapůsobil svým vzhledem a jednáním, nebudeme úspěšní. Až tehdy, když bhógin (ten, kdo si užívá smyslových objektů) uvěří v bezcennost všech smyslových požitků, je připraven stát se jogínem. Aštávakra říká: nejdřív bhógin, potom jogín. Dokud není v bhógin připraven stát se jogínem, bude se poznání bát, zvláště vidí-li jaká nebezpečná proměna nastala u přítele, který byl dříve plný tužeb a chutě do života, a nyní ho již radosti života nezajímají. Jenom osobní zkušenosti mohou přinést hluboké přesvědčení, že je mysl již připravena obrátit se dovnitř ke své pravé podstatě.

Takovému hledajícímu nabízí Aštávakra velmi krátkým a jasným způsobem přímou Pravdu:

„Nejsi tělo a tělo ti nepatří. Nejsi konatel ani zakusitel. Jsi Vědomí Samo, věčný, neosobní svědek všeho. Žij šťastně.“ (129)

„Touha a odpor patří k mysli a ty nejsi mysl. Jsi Vědomí Samo, neměnné a osvobozené od všech rozporů. Žij šťastně.“ (130)

„Poznej Já ve všem a všechno v Já, osvobod' se od pocitů 'já'a 'moje' a bud' šťastný.“ (131)

„Ó, ty čiré Vědomí, jsi opravdu To, v čem svět jevů vyvstává, podobně jako vlna na moři. Osvobod' se od strádání mysli.“ (132)

Tyto čtyři verše tvoří skutečné jádro Advaity, ne-duality. Je to skoro hanba tyto verše ještě komentovat, ale je nezbytné podat slůvko vysvětlení jako odpověď na otázku: Je-li Vědomí vše, co je, a jedinec sám o sobě neexistuje, komu tedy mudrc poskytuje své rady?

Je třeba pochopit, že mudrc to ve skutečnosti nikomu nesděljuje. Nejde tu o radu či návod. Jediné, co mudrc dělá je, že poukazuje na Skutečnost. Toto poukazování je jen pohybem ve Vědomí, součástí činnosti Celku. Je to součást procesu odkládání totožnosti v rámci duchovní evoluce světa jevů. Vědomí se ztotožnilo s individuálním lidským organismem, aby utvořilo oddělená ega, takže prostřednictvím subjekto-objektových vztahů nastoupil život a prožívání, neboli líla (božská hra ve světě jevů). Vědomí se zprvu ztotožní s jedincem jako oddělenou entitou a pak se zbavuje tohoto ztotožnění a znovu nastoluje neosobnost. To vše je líla. Vědomí píše scénář, Vědomí je producentem i režisérem hry, Vědomí hraje všechny role (jako v představení jednoho herce), a nakonec Vědomí hru sleduje. Pokud je situace takto pochopena, jsou pryč všechny pochybnosti a jediné, co je, je Ticho, Klid. Vědomí je ve svém původním stavu absolutního klidu.

Jen velmi zřídka je vše intuitivně pochopeno a přichází náhlé probuzení. Ale ve většině případů je ztotožnění tak silné a evoluční proces (v rámci světa jevů) zbavování se ztotožnění tak dlouhý a svízelný, že to zabere mnoho životů.

Aštávakra si je této skutečnosti plně vědom a nabádá hledajícího, aby věřil. Říká:

„Věř, můj synu, věř. Neměj mylné představy a nebud' zmaten. Jsi samo Poznání, jsi Pán, jsi Vědomí, jež je tu před veškerým projeveným světem.“ (133)

Je zapotřebí pochopit, že když mudrc se zanícením vyzývá hledajícího: „Věř, můj synu, věř“, nemá na mysli „víru“ jakožto důvěru ve schopnosti, víru v autoritu, či víru v neověřené, ale ověřitelné tvrzení. Tato víra není vírou v existenci a moc nadpřirozené bytosti, tak jak ji vyžadují náboženství, ani vírou v nějakou formu uctívání, která též nezbaví člověka mylného ztotožňování. Aštávakra požaduje víru v „konečnou podstatu“, víru v To, co je, ve Vědomí, jež si ve svém původním stavu není vědomo vlastní existence. Ani slepá víra, kterou od svých násle-

doovníků požadují některé náboženské směry, není to, co Aštávakra od žáka očekává. Chce, aby hledající nahlížel na lidskou bytost objektivně a z nadhledu.

Aštávakra říká:

„Tělo složené z pěti prvků vstoupí do existence, chvíli setrvá a pak odchází. Skutečné Já nepřichází ani neodchází. Kde je pak smutek nad ztrátou těla?“ (134)

„Je pro tebe, jenž jsi čirým Vědomím, nějaký rozdíl, zda tělo setrvá až do skonání věků, nebo odejde hned v tuto chvíli?“ (135)

„Vlny jevů projeveného světa se v tobě, nekonečném oceánu, objevují a zase mizí podle své přirozenosti. Pro tebe to neznamena zisk ani ztrátu.“ (136)

„Ó, můj synu! Jsi ryzí Vědomí, v němž vzniká tento svět, a ten není oddělen od toho, co jsi. Kde je tu něco, co je možné přijmout nebo odmítnout?“ (137)

„Jak by pro tebe, jedině, neměnné, klidné, neposkvrněné, čiré Vědomí, mohlo existovat zrození a konání, či dokonce představa ega?“ (138)

V těchto verších mudrc žákovi předkládá svoji pravou přirozenost. Říká, že vše, co existuje, je Vědomí a svět jevů je pouhým jevem, zdáním, které spontánně vyvstalo uvnitř tohoto Vědomí. Představa individuální lidské bytosti jako oddělené entity je tudíž zcela absurdní. Protože návyky a podmíněnosti lidské bytosti bývají velmi silné, musí duchovní hledání začít u individuality, třebaže skončit nemůže jinak než jejím zničením. V dalších verších se mudrc obrací k individualitě. ■

Sedmá kapitola

Aštávakra říká:

„Cokoli vnímáš, je tvůj vlastní odraz. Mohou snad být různé ozdoby, přívěsky, náramky a náušnice něčím jiným než zlatem?“ (139)

„Vzdej se veškerého rozlišování ‘jsem toto’ či ‘nejsem tamto’. Bud’ pevně přesvědčen, že vše, co existuje, je Vědomí. Osvobod’ se od všech představ a žij šťastně.“ (140)

„Vesmír se zdá skutečným jen v důsledku nevědomosti. Neexistuje nic jiného než ty, jakožto Vědomí či Skutečnost. Není tu individuální ani transcendentální „já“, není tu nikdo jiný než ty sám.“ (141)

„Ten, kdo jasně pochopí, že svět je jen iluze, se osvobodí od tužeb. Pevné přesvědčení, že neexistuje nic jiného než Vědomí, s sebou přináší klid a mír.“ (142)

„Bud’ pevně přesvědčen, že tento zdánlivý oceán projeveného světa není nic jiného než Vědomí. Netýká se tě omezení ani osvobození. Žij svobodně a šťastně.“ (143)

„Ó ty, jenž jsi čiré Vědomí! Nezapývej se potvrzováním či popíráním. Spočívej v klidu věčné blaženosti, již jsi, a žij šťastně.“ (144)

„Nadobro přestaň s vytvářením pojmů. Nezapývej se žádnými představami ani náboženskými doktrínami. Jsi navždy svobodné Vědomí. K čemu by ti bylo takové myšlení?“ (145)

Jakou vášnivou řeč pronesl mudrc k iluzornímu jedinci! Mudrc si je plně vědom toho, že se zde jedná o rozhovor mezi univerzálním, neosobním Vědomím a ztotožněným, osobním vědomím a že tento rozhovor je součástí duchovní evoluce ve světě jevů, světě časového trvání. Nicméně svou roli učitele hraje dokonale. Ví, že je to vše líla, kosmická hra, činnost Celku projeveného světa, snová hra, již je Vědomí producentem, režisérem i všemi snovými postavami zároveň.

Právě proto říká: „Cokoli vnímáš, je tvůj vlastní odraz.“ Pozorující je tím, co je pozorováno. Kdo je ten, kdo vnímá? Je to Vědomí. Tělo je jen mechanismus, jehož prostřednictvím se vnímání uskutečňuje. Bez vědomí je tělo (souhrn hmoty) neschopno jakéhokoli vnímání. Jedinec, který vnímá (a za něhož se ego považuje), je objektem, stejně jako to, co je vnímáno. Obojí jsou to objektivní projevy subjektivního Vědomí. Proto mudrc říká, že cokoli žák (mylně chápaný jako individuální „vnímátel“) vnímá, je jen jeho „vlastní odraz“. Obojí jsou to objekty

a skutečným vnímatelem je Vědomí. Přesněji řečeno, není tu ani ten, kdo vnímá, ani to, co je vnímáno, ale je tu pouze vnímání jako subjektivní činnost. Pozorující objekt i objekt pozorovaný jsou jenom dva opačné póly procesu vnímání.

Pozorovatel je tím, co je pozorováno, a všechny objekty v celku projeveného světa jsou výrazy jediné subjektivní Skutečnosti – to je skutečné jádro učení Advaity. A to taky rozum přijímá nejhůře. Pomoci by snad mohlo následující přirovnání:

Představte si, že máte deset fotografií, na nichž jste v deseti rozličných oblecích a příslušně nalíčení. Průměrný pozorovatel zcela snadno uvěří, že jde o fotografie deseti různých lidí. Vy však víte, že na každé z nich jste pouze vy sami. V projeveném světě je tomu tak, že Vědomí stvořilo biliony objektů (jimiž samo sebe reprezentuje) a ty tvoří Celek projeveného světa. Některé z těchto objektů (zvířata a lidé) byly vybaveny schopností zvanou „vnímání“. Ta jim dává pocit individuální přítomnosti, takže se považují za oddělené individuality, za entity, oddělené od druhých. Ve skutečnosti se tu v trojrozměrném prostoru představuje Samotné Vědomí v nesčetné variacích různých tvarů, velikostí a vlastností.

Krásné poetické přirovnání používá mudrc Džňánéšvar, když říká, že Šakti (Vědomí v pohybu, aktivovaná primární energie) prostřednictvím projeveného světa dává Šivovi (neprojevenému, bezforemnému Vědomí v klidu) existenci a status, tvar a jméno (námarúpu). Jako kdyby pocítila zklamání, že manžel navzdory své potencialitě zůstává bez formy a jména, rozhodla se, že ho příkráslí (do nekonečné různorodosti projeveného světa). Džňánéšvar zdůrazňuje, že projevení, jev, zdání, podobně jako odraz předmětu v zrcadle, nedokazuje existenci dvou objektů, ale objektu jediného, toho původního. Jednota se postará o iluzi duality, aby dokázala svou vlastní existenci.

Jiný pohled na věc: Co vnímáte, je vaším vlastním odrazem. To jistě znáte z běžného života. Je krásný den, ale nabručený člověk na pozdravení: „Dobrý den“, zareaguje: „Co je na něm tak dobrého?“. To, co vidíte, záleží na vaší náladě a nálada zase odráží vaše vnitřní pochopení. Kdo je přehnaně opatrný a nedůvěřivý, ten každého, koho potká, automaticky považuje za svého nepřítele. To, co vnímá, je poznamenáno jeho návyky a tendencemi. Je-li tu tendence k přehnané nedůvěřivosti, pak je zbytečné, a pro takového člověka i frustrující, chtít po něm, aby „miloval své bližní“. Láska k bližním vznikne až tehdy, je-li pochopení natolik silné, že rozpustí dřívější návyky. Jde o to pochopit, že všechny lidské bytosti jsou výtvoři téhož Vědomí, objektivní projevy téže Skutečnosti. Každý je počat a stvořen s určitými vlastnostmi, takže Vědomí jakožto celek může v rámci své činnosti přivodit činy, založené právě na daných vlastnostech příslušných organismů.

Takové pochopení znamená přijetí skutečnosti, že všechny lidské bytosti jsou pouhými nástroji, jejichž prostřednictvím pracuje Celek. A zmizí-li oddělená entita „já“, jak by tu mohli zůstat „druzí“? Ať je tu jedna nula, nebo jich jsou milióny, to, co je, je jen nula, jediné, že by za těmito nulami byl „jeden“ (nebo víc)! Žádný čin, přicházející prostřednictvím soustavy těla a mysli, není činem oddělené entity. Proto například „urážka“ nemá v nepřítomnosti „já“ žádnou důležitost.

Oddělenost je v běžném životě považována za zcela normální. Tato normální věc však znamená rozpor a utrpení. Proto mudrc říká, že štěstí nepřijde, dokud oddělujeme „já a moje“ od „ne-já a ne-moje“. Zbavit se této oddělenosti se však zdá jako nereálné či nenormální. Chybná představa tkví v tom, že člověk touží po štěstí, které je bytostně vlastní „celkovému“, nedělenému Vědomí, ale přitom si chce udržet svoji oddělenost. A to je i základní problém hledajícího. Hledající intuitivně pocítuje vesmírnou jednotu a uvědomuje si, že chod vesmíru je založen na jednotě. A přece touží zakoušet štěstí tohoto univerzálního, noumenálního bytí jako oddělená individuální entita světa fenoménů. Nechápe, že neosobní pocit přítomnosti - neosobní univerzální Vědomí - je normální stav a ne úchylka nebo alternativní stav Vědomí. Úchylkou je právě oddělenost, která je taky příčinou rozporu a utrpení.

Mudrc říká: „Vzdej se veškerého rozlišování: ‘jsem toto’, ‘nejsem tamto’. Pro výraz „vzdát se“ se v sánskrtu většinou užívá slovo *tjája*, mudrc však zde použil slovo „*santjája*“. Mezi těmito dvěma slovy je velký rozdíl. *Tjája* znamená spíše návod či příkaz, kdežto *santjája* v sobě zahrnuje pocit víry a přesvědčení, pocit celistvosti a stálosti. V dalších verších mudrc žákovi předkládá rozumové důvody, které by mohly pomoci transformovat intelektuální chápání na intuitivní přesvědčení. Rozdíl mezi těmito dvěma termíny je rozdílem mezi osobním úsilím jedince, který se marně snaží zbavit svých tendencí, a náhlým božským impulsem, který ho k tomu prostě donutí. Oddělování „já“ od „ne-já“ je závislostí či úchylkou, která potřebuje „vnější“ pomoc, a guru je prostředkem, jímž je tato pomoc v příhodný čas poskytnuta.

Co se týká odevzdání či zanechání, je tu ještě jeden jemný aspekt. Něčeho se můžete vzdát proto, že chcete získat něco jiného. Ale vzdát se něčeho můžete i opravdově, ne výměnou za něco pro vás příhodnějšího. A to tehdy, vzdáte-li se toho, co je pro vás již zbytečné. Jde tedy o to, zbavit se iluze tak, že se přesvědčíme o její iluzornosti, bez jakéhokoli jiného motivu. Mudrc neříká, že ztráta oddělenosti „já“ od „druhých“ přinese štěstí, ale že to, co zůstane po vymizení této iluze, je štěstí. Původní stav jednoty je štěstím a oddělenost je odchylkou

od tohoto stavu. Jakmile oddělenost zmizí, nastoupí v čisté podobě původní stav štěstí. Mudrc dále vysvětluje, že vesmír se zdá skutečným jen díky nevědomosti a že neexistuje nic jiného než Vědomí. Nevědomost znamená oddělovat se a oddělovat se znamená považovat se za nezávislou entitu, oddělenou od zbytku světa. Častou otázkou bývá: Jak tato oddělenost vzniká? Odpověď je jednoduchá: Prvotní oddělení vzniká oddělením pozorovatele od toho, co je pozorováno, oddělení subjektu od objektu. Toto oddělení je mechanismem, nezbytným pro subjektivní činnost pozorování a vnímání. Pokud bychom tuto skutečnost plně pochopili, pak bychom mohli udělat jen jedno, zavřít oči a „vyprázdnit“ mysl - alespoň na pár okamžiků, než znovu vyvstane pozorovatel („já“, mysl), oddělený od toho, co je pozorováno. Ve vhodném čase a na vhodném místě toto pochopení tak hluboce zakoření, že jedinec jako pozorovatel zmizí a vše je pozorováno z pozice svědka (nezaujatého pozorovatele). Pozorování individuálním pozorovatelem s sebou nutně přináší porovnávání a posuzování toho, co je pozorováno. Neosobní noumenální pozorování činnosti světa jevů je oproti tomu bez posuzování a porovnávání. Nedělá rozdíl mezi přijatelným a nepřijatelným či mezi dalšími dvojicemi protikladů, jejichž vzájemnou závislost a propojenost jedinec nechápe.

Neosobní pozorování je možné jen tehdy, zmizí-li ztotožňování s činností světa jevů. Teprve pak je projevený svět se svou činností chápán jako pouhé snové drama, iluzorní jev, zdání na filmovém plátně Vědomí. A takové pochopení není poznáním poznávajícího jedince, ale nazřením, které má zcela odlišnou dimenzi než individuální poznání.

Právě to má mudrc na mysli, když říká:

„Ó ty, jenž jsi čiré Vědomí! Nezabývej se potvrzováním či popíráním. Spočívej v klidu věčné blaženosti, jíž jsi, a žij šťastně. Nadobro přestaň s vytvářením pojmů. Nezabývej se žádnými představami ani náboženskými doktrínami. Jsi navždy svobodné Vědomí. K čemu by ti bylo takové myšlení?“

Vědomí je to jediné, co existuje; v primárním stavu subjektivity si sebe samo neuvědomuje, ale začne se uvědomovat, jakmile se objeví pohyb „Já jsem“. A s ním se v tomto uvědomění objevuje celek projeveného světa, jehož činností je vnímání tohoto projevení. Samotná existence projeveného světa závisí na tom, zda je tento svět vnímán, a proto vzniká základní oddělenost, oddělenost vnímajícího subjektu od vnímaného objektu. Oba jsou to však ve skutečnosti objekty. Vnímající (ten, kdo vnímá) není subjektem vnímaného objektu. Věda i náboženství vynakládají spoustu úsilí, aby vysvětlily příčinu vzniku projeveného světa, a přitom prostoročas (nezbytný ke vzniku a činnosti projeveného světa) jednoduše neexistuje. Prostoročas je koncept, představa, a projevení tedy musí být nutně též konceptem, iluzí, zdáním ve vědomí. Věda se nejvíc blíží Pravdě, když říká, že projevený svět je samočinně vytvořený proces. Pokud tady a teď neustále probíhá tento samočinný proces, jen tehdy je tu pocit přítomnosti. Není-li tu pocit přítomnosti (nejsme-li „vědomí“), tj. například v hlubokém spánku či pod vlivem sedativ, není tu ani projevení.

Jedinou pravdou je bytí tady a teď. Myšlení znamená vytváření představ v mysli. Proto se mudrc ptá, nač je vytváření pojmů a představ tobě, jenž jsi čirým Vědomím, v němž se projevený svět zjevuje. Pochopení znamená štěstí a mír. A ty nelze získat žádným úsilím, neboť úsilí je vždy spojeno s individuální entitou („já“), zatímco štěstí a mír znamená nepřítomnost myslícího „já“.

Aštávakra to dále rozebírá. Opakuje, že podstatou rozumu je to, že sám sebe neustále promítá do činnosti projeveného světa, tudíž do něčeho, co je iluzorní a neskutečné. Jedinec se považuje za oddělenou entitu a stále se zaměstnává pokusy získat poznání o tomto iluzorním jevu. Nechápe, že svou honbou za poznáním jen podporuje nevědomost, neboť se nepřestává ztotožňovat s iluzorní entitou. Aštávakra vysvětluje, že dokud se to nezmění, dokud se hledání nenasměruje dovnitř, do té doby proces zbavování se totožnosti ani nezačne.

Aštávakra říká:

*„Nasloucháš slovům svatých knih nebo se učíš jejich výkladům,
ale spočívat v Já budeš až tehdy, když na to vše zapomeneš.“ (146)*

*„Zaměstnáváš se prací, užíváš si světských radostí nebo se oddáváš meditaci,
a přesto cítíš vnitřní potřebu stavu, který je primární,
před veškerým projevením, a v němž jsou rozpuštěny touhy
po světských objektech.“ (147)*

„Všichni se snaží a přitom jsou nešťastní. Nechápu, že záměrné usilování způsobuje utrpení. Jen díky tomuto pochopení dosáhne požehnaný probuzení.“(148)

„Štěstí není pro nikoho jiného než pro mistra v lenošení, pro něhož i zavírání a otvírání očí je trápením.“ (149)

„Jakmile se mysl osvobodí od protikladů „to je uděláno, ale to ještě ne“, přestane ji zajímat spravedlivost, bohatství, touha po smyslových potěšeních a rovněž tak i osvobození.“ (150)

„Ten, kdo smyslové objekty odmítá, je považován za člověka odříkání, ten, kdo jim hovoří, je považován za požitkáře. Avšak pouze ten, kdo je neodmítá ani nevyhledává, jimi není znepokojován.“ (151)

Hledající, zvyklý, že ničeho nelze dosáhnout bez tvrdé práce a osobního úsilí, jak je tomu v běžném životě, bude těmito verši zřejmě šokován. Zde se mu říká, že musí zapomenout na vše, co se naučil, a že není rozdíl mezi prací, potěšením a meditací. O pravé štěstí (skutečný klid) nemáme usilovat, máme pouze pochopit, co je to spočinutí v Já. A spočinutí v Já nelze získat, to přijde samo, jakmile se mysl osvobodí od protikladů správný a špatný, přijatelný a nepřijatelný atd. Mudrc nám říká, že osvícení neboli spočívání v Já je naším přirozeným stavem. Není třeba ho dosahovat. Každé osobní, záměrné úsilí totiž znamená posílení ega, „já“, které náš původní stav překrývá. Navíc nás mudrc ujišťuje, že jediné, co je třeba, je pochopit. Je-li vaše pochopení pravé a důkladné, pak nebudete říkat: „Tomu, co říkáte, rozumím, vaši teorii chápu, co mám však v každodenním životě dělat?“ Pokud taková otázka vznikne, nemůže být pochopení opravdové.

Co je to vlastně pravé pochopení? Co přesně se tím míní? Těžko bychom našli výstižnější odpověď, než jakou je prohlášení čínského mudrce Šen hui: „Jen tehdy, zbavíme-li se úmyslů, bude mysl zbavena objektů.“ Pravé pochopení tedy spočívá v tom, že neexistuje oddělená individuální entita s vlastními záměry a tužbami, a tudíž zde není nikdo, kdo by měl možnost volby v rozhodování a konání. Domnělá individuální entita nežije, ale „je žita“ jako nástroj, jehož prostřednictvím pracuje Vědomí. Pochopíme-li, že individuální entita nemůže být subjektem jiným objektům, pak je zřejmé, že jedinec nemůže dosáhnout poznání. Nazření, pochopení či osvícení je to, co zůstane, jakmile je jedinec pryč.

Pravé pochopení znamená, že záměr, vůle či touhu má jediné ego, „já“. Vůle, záměr, touha jsou synonyma. Jenom omylem se v projeveném světě jejich nepřítomnost chápe jako nečinnost. Činnost se nezastaví, není-li tu záměr. Bude a musí se dít dál, avšak nikoli jako záměrná činnost, ale jako spontánní, noumenální konání.

Pravé pochopení též znamená, že je-li pryč individualita, pochopení nemůže být výsledkem úsilí konatele, neboť ten neexistuje. Pochopení znamená spontánní pochopení, které je výsledkem přirozené tendence ztotožněného Vědomí, vnitřní naléhavé potřeby zbavit se ztotožňování.

Právě s ohledem na marnost záměrného konání učiní mudrc ohromující prohlášení: „Štěstí není pro nikoho jiného než pro mistra v lenošení, pro něhož i zavírání a otvírání očí je trápením.“ Chce tím naznačit, že nepřetržitá činnost mrkání by byla skutečným utrpením, kdybychom ji brali jako záměrnou činnost. Proces mrkání, stejně jako činnost trávicího, dýchacího, či nervového systému, to všechno jsou nezáměrné činnosti soustavy těla a mysli člověka. Nejsou to akty vůle nějakého „já“. Pro „mistra v lenošení“ jsou všechny činy, jež se dějí prostřednictvím jeho soustavy těla a mysli, stejně nezáměrné jako tyto mimovolní tělesné procesy. Nepovažuje se za individuálního konatele činů, které se prostřednictvím jeho soustavy těla a mysli dějí. A právě proto o něm mudrc mluví jako o „mistru v lenošení“. „Mistr v lenošení“ je pouhým svědkem, nezúčastněným pozorovatelem (který neporovnává a neposuzuje) všeho, co se děje. Všechny činy, jež se dějí prostřednictvím mnoha různých psychosomatických organismů, včetně jeho vlastního, jsou nahlíženy jako součásti činnosti Celku.

Rámana Maharši, velký „mistr v lenošení“, byl jednou dotázán, proč nezřídí nějakou pečovatelskou službu nebo alespoň nejde hlásat své učení, místo toho, aby stále ležel na pohovce. Maharši odpověděl: „Jak můžete vědět, že jediné, co je třeba, není právě to, co se prostřednictvím mého bytí právě děje?“

Mistrem v lenošení se můžete stát tehdy, když jste zcela zbaveni pocitu osobního konatelství. Vzdejte se činů, vzdejte se konání a stanete se lenochem. Vzdejte se pocitu osobního konatelství, nechte věci, ať se dějí, a stanete se „mistrem v lenošení“. V prvním ze série těchto veršů mudrc varuje, že čím víc se hledající zabývá učením a mluvením, tím víc zatěžuje svou paměť, jež se stává skladištěm, z něhož vychází stále víc a víc konceptů. Ty se připojí k návykům a tendencím, které zakrývají původní stav spočinutí v Já. Spočinutí v Já znamená nepřítomnost myšlení a konceptualizování. Ve vzácných okamžicích, kdy je tělo uvolněno a mysl utišena, existuje stav, v němž se ego neuvědomuje. Neuvědomění ega znamená uvědomění Já. Není-li přítomno „já“, pak to, co je přítomno, je „Já“, univerzální, neosobní „Já“. V každodenním prožívání je lidská bytost mylně přesvědčena o tom, že má volbu konání a možnost rozhodování. Všechnu svoji energii spotřebuje na to, že se stará, jak to dopadne. Proto mudrc říká, že moudrý člověk se nezabývá protiklady „to je uděláno, ale to ještě ne.“ Tím nemyslí, že by si moudrý člověk neuvědomoval, co dělá a co zbývá udělat. To by nebyl moudrý člověk, ale idiot neboli hlupák. Samotné uvědomění si toho, co zbývá udělat, vede k potřebné činnosti, bez zasahování a zainteresovanosti myslí. Moudrý člověk si uvědomuje, že veškeré konání, které se děje prostřednictvím jeho soustavy těla a mysli, je součástí činnosti Celku a podléhá přirozenému omezení - fyzickému, mentálnímu či závislému na temperamentu, kterým je soustava těla a myslí obdařena v okamžiku početí. Moudrý člověk vynakládá úsilí, aniž by se staral o výsledky, neboť si je vědom toho, že nemá možnost volby mezi tím či oním.

Je třeba jasně pochopit, co je to protiklad. Všechno se v životě odehrává v protikladech. Vše, co hodnotíme nebo z čeho si vybíráme, je jedním ze dvou pólů, tvořících vzájemný protiklad. Prostorové dimenze existují v protikladech: uvnitř a vně, nahoře a dole, vysoko a nízko, vlevo a vpravo. Společenské a estetické hodnoty jsou opět protiklady: silný a slabý, úspěch a neúspěch, krása a ošklivost. Věda a filosofie jsou též založeny na protikladech: ontologie se zabývá bytím a nebytím, logika pravdou a nepravdou, věda o existenci skutečností a zdáním. Zdá se, že život a prožívání nejsou tvořeny ničím jiným než protiklady.

Pouze lidské bytosti však považují protiklady za problém. V přírodě protiklady pochopitelně existují, ale jen lidi vytvářejí oddělenost, rozdíl mezi malou rybou a velkou rybou, zralým plodem a nezralým plodem, chytřými zvířaty a hloupými zvířaty, ochočenými zvířaty a neochočenými zvířaty. Bolest a radost existují i u zvířat, ale nejsou pro ně problémem. Zakouší-li pes bolest, vyje; je-li jelen v nebezpečí, tak se bojí. Zvíře se však netrápí pro minulou bolest a nebojí se budoucího nebezpečí. Lidská bytost může okamžitě poukázat na to, že je tu přece rozdíl mezi hloupým zvířetem a inteligentní lidskou bytostí. Zaujímá-li člověk tento postoj, pak zapomíná, že od přírody není oddělen. Jeho intelekt je dar Matky Přírody. A tento dar má i druhou stránku, neboť právě intelekt (vytváření pojmů rozumem, konceptualizace) je kořenem lidského utrpení. Intelekt je odpovědný za vytvoření oddělenosti mezi protiklady, jež jsou vzájemně závislé a neoddělitelné, neboť jeden neexistuje bez druhého.

Lidský rozum odmítá přijmout vzájemnou propojenost protikladů jako životní skutečnost. Ze života a smrti se stává život proti smrti. Z dobrého a zlého se stává dobro proti zlu. Prožívání je tak neustálou volbou. Rozum nechápe, že oddělování protikladů je nepřirozené a znamená rozpor a utrpení. Rozum nepřijímá vzájemný vztah mezi protiklady, odděluje je od sebe a to je základem lidského trápení. Rozum nechápe, že čím víc si člověk něčeho považuje, tím je posedlejší možností ztráty. Člověk je od dětství vychováván k tomu, aby dával přednost jednomu před druhým, a to je nepřirozené. Zlo nelze zničit a ani nemocí se nelze zcela zbavit. Je-li jedna nemoc zažehnána, nastoupí na její místo jiná. V životě, který je založen na neustálé změně, je marné snažit se získat to, co považujeme za přijatelné, a vyloučit to druhé. „Přijatelné“ a „nepřijatelné“ podléhá během času změnám, které závisejí na daných okolnostech. Štěstí spočívá v akceptování zákona polarit, akceptování toho, že vzájemně závislé protiklady tvoří základ světa i všech jeho změn. Život se pak stává uměním, udržováním vzájemných protikladů v rovnováze. Jak říká Lao-Tzu: „Poznáním mužského a podržením ženského se jedinec stává vesmírným proudem a stane-li se vesmírným proudem, není oddělen od věčnosti.“ „Mužské“ a „ženské“ zde nepoukazuje jen k pohlaví, ale spíše k dominantním vlastnostem mužského či ženského principu. Vzájemné protiklady jsou jako neoddělitelné strany mince či póly magnetu.

Ještě donedávna, dokud Newtonovskou fyziku nevystřídala fyzika moderní, se myšlenka vnitřní jednoty protikladů objevovala pouze u mystiků a to převážně na Východě. Nyní dokonce i vědci chápou skutečnost jako sjednocení protikladů. Tak například klid a pohyb již nejsou protiklady. Podle teorie relativity je „jedno zároveň i druhým“. Objekt může být pro jednoho pozorovatele v klidu, zatímco pro druhého v pohybu. Podobně zmizelo i rozdělování na vlnu a částici poté, co se zjistilo, že za jistých okolností se může vlna chovat jako částice a naopak. Nyní máme tedy „vlnice“. Zmizel rozdíl mezi hmotou a energií, dřívější „protiklady“ jsou jen dva aspekty téže skutečnosti, jak to tak drastickým způsobem zakusili lidé v Hirošimě a Nagasaki.

Východní mystici již dávno věděli, že spontánní pohyb (Já jsem), jež náhle vyvstane v odpočívajícím Vědomí, ve Vědomí v klidu (jež si samo sebe neuvědomuje), dává vzniknout celému projevenému světu. Souběžně s tímto pohybem uvědomění se aktivizuje potenciální energie a od té chvíle nezůstává ve vesmíru nic statického. Věci a události, které se zdají oddělené a neslučitelné, subjekt a objekt, minulost a budoucnost, příčina a následek,

jsou ve skutečnosti jen vibrací. Vlnění neexistuje jinak než jako sjednocení vrcholku a údolí vlny. Jak se vyjádřil poměrně nedávno A.N.Whitehead: „Všechny prvky ve vesmíru existují jako střídání růstu a poklesu základní energie.

O vzájemném vztahu protikladů jsme toho již řekli dost, ale to nejdůležitější je, že protiklady neexistují jinak než jako koncepty, představy. A to se snaží mudrc žákovi sdělit. Lidské neštěstí vzniká z toho, že se člověk pokouší vždy jeden pól protikladu vyrušit - chce vyloučit ošklivost, zlo, slabost, hloupost. Přitom zapomíná na to, že protiklady existují pouze jako koncepty. Protiklady jsou iluzí vytvořenou rozumem, jsou výsledkem konceptuálního oddělování. Lao-Tzu řekl, že přemýšlíme-li o kráse, je tu okamžitě i ošklivost. A co je v jedné situaci považováno za krásné, je v jiné situaci ošklivé.

Jak řekl Omar Chajjám:

„Po chvílce ticha řekla jedna nepovedená nádoba: ‘Vysmívají se mi, že mám vše křivé: Jakpak to! Třásla se snad ruka Hrnčíře?’“

Aštávakra říká: „Jakmile se mysl osvobodí od protikladů „to je uděláno, ale to ještě ne“, přestane ji zajímat spravedlivost, bohatství, touha po smyslových potěšeních a stejně tak i osvobození.“ Mudrc vyjadřuje důležitou skutečnost, že jakmile je oddělenost nahlédnuta jako koncept, pak konceptuálně rozdělené protiklady ztratí svoji platnost. Jediné, co zbude, je neosobní pocit přítomnosti „Já jsem“, bez individuálního jména a formy (námarupy).

A znovu Omar Chajjám:

„Byly tu Dveře, ke kterým jsem nenalézal Klíč; Ty jsi byl Závojem, přes který jsem nemohl vidět. Chvilka krátké domluvy mezi Mnou a Tebou - a pak už nejsi Ty ani Já.“

Pravé štěstí spočívá v nepřítomnosti tebe i mě, v nepřítomnosti oddělování. Není tu subjekt hledající objekt, ani nic takového jako „osvobození“. Mudrc nám jasně říká, že štěstí není věc, za kterou se jedinec může hnát nebo kterou může získat. Skutečné štěstí existuje jen tehdy, zmizí-li vytváření pojmů a představ, tj. konceptualizace.

Aštávakra dále mluví o zbytečnosti oddělování na to, co přijímáme a co přijmout nechceme:

„Touha je kořenem nevědomosti a dokud je tu touha, je tu nutně i to, co přijímáme, a to, co odmítáme, jsou tu výhonky a větve stromu samsáry.“ (152)

„Činnost vede k připoutanosti a zdržení se činnosti vyvolává odpor. Moudrý člověk, ustálený v Já, je oproštěn od omezení protiklady a žije jako dítě.“ (153)

„Kdo je k samsáře připoután, chce se jí zbavit, aby se osvobodil od utrpení. Avšak ten, kdo k ní připoután není, v samsáře zůstává, a přece žije šťastně.“ (154)

„Kdo hledá osvícení jako jedinec a zůstává ztotožněn s tělem, není džňánin ani jogín a zakouší utrpení.“ (155)

„Dokud nezapomeneš úplně všechno, nemůžeš spočinout v Já, ani kdyby tvými učiteli byli Šiva, Višnu či Brahma.“ (156)

Mudrc zde začíná prohlášením, že touha je kořenem nevědomosti a neštěstí. Touha staví do protikladu to, co přijímáme, proti tomu, co odmítáme jako nepřijatelné. Přijímání však v sobě obsahuje zárodek odmítání, neboť je tu strach ze ztráty toho, co jsme přijali.

U fyzického onemocnění platí, že poznání příčiny je již polovinou úspěchu. V případě psychické nemoci - utrpení - je rozpoznání příčiny tím jediným pozitivním činem, který je třeba, neboť psychická nemoc nemá žádný konkrétní základ. Je zvláštní, že člověk, aby se zbavil psychické nemoci, utrpení, přichází za guruem a hledá pozitivní řešení, například speciální meditaci. Vtip je v tom, že psychická nemoc je přímý důsledek hledání toho, co je přijatelné, a nyní by mělo nové hledání změnit důsledek prvního hledání! Vedle hledání štěstí tedy přichází další hledání - hledání duchovního cíle zvaného osvícení. Hledání tak pokračuje, dokud nevyústí ve zklamání. Proto přichází mudrc s přímočarým prohlášením, že kořenem utrpení samsáry (života a prožívání ve světě) je „touha“ a právě touha vede ke hledání toho, co je v danou chvíli považováno za přijatelné. Mudrc jinými slovy říká: „Vzdej se chtění toho, co je považováno za přijatelné. Buď spokojen s „Tím, co je“, aniž bys to chtěl měnit za něco lepšího. Stále budeme hledat něco lepšího a hledání - a zklamání - tak nikdy neustane.“

Touha znamená nespokojenost s „Tím, co je“. Základem pro touhu je čas, trvání. Psychická bolest znamená chtít něco, co v přítomné chvíli není, nebo odmítat to, co v přítomné chvíli je. A mudrc říká, že minulost je mrtvá a budoucnost neexistuje. To, co je, je přítomná chvíle, věčný přítomný okamžik, v němž lze nezáučeně pozorovat iluzorní pohyb budoucnosti směrem do minulosti. Přítomný okamžik není něco mezi budoucností a minulostí, ale je to stálá bezčasová dimenze, která je mimo časové trvání. Tok času totiž nelze pozorovat jinak, než když stojíme mimo čas. Nežijte zklamáními či úspěchy minulosti, nežijte předjímáním strachů či nadějí budoucnosti. Setrvejte v přítomném okamžiku a nebude vás zajímat štěstí ani neštěstí. „Uvnitř něho“, v přítomném okamžiku, je Království Boží. Není třeba, aby o něj jako o objekt nějaký lidský objekt usiloval.

Aštávakra osvobozuje žáka od posledního omezení, od omezení samotným guruem. Říká, že cokoli bylo intelektuálně získáno, musí odpadnout, neboť kromě neosobního pocitu přítomnosti (Já jsem) je všechno ostatní jen koncept. Mudrc říká: „Dokud nezapomeneš úplně všechno, nemůžeš spočinout v Já, ani kdyby tvými učiteli byli Šiva, Višnu či Brahma.“

V knize Tak pravil Zarathuštra od Frederika Nietzsche předává Zarathuštra svému žáku poslední poselství: „To, co mělo být řečeno, bylo řečeno, a to, co mělo být pochopeno, bylo pochopeno. Teď zapomeň všechno, co bylo řečeno. Zapomeň všechno, co jsem řekl, kromě tohoto posledního poselství. Stráž se Zarathuštry!“

Dokud nezmizela individualita, nemůže tu být osvícení. Osvícení znamená zničení individuality. Hledání začíná u jedince, ale končí zničením jedince. Osvícení neznamená osobní dosažení. Osvícení je neosobní událost ve světě jevů.

Jedním z hlavních témat literatury posledních pár století je téma neštěstí. Při hledání příčiny neštěstí lze dojít až k Satanovi. Ve skutečnosti je však třeba jen trochu klidného zamyšlení - a na to mudrc poukazuje - aby se vyjasnilo, že doopravdy existuje jen jediná příčina lidského neštěstí. Tou je představa „já“, představa odděleného jedince jako subjektu, pro něhož se zbytek světa stává objektem. Touha, zármutek, závist, pýcha, ambice atd., popisované jako příčiny lidského utrpení, mají své kořeny v základním nepochopení individuálního já. Opravdové štěstí představuje pouze univerzální přítomnost, která nezná „já“ jako jedince, čili neosobní Vědomí, které přichází s rozpuštěním „já“ jako odděleného konatele.

Hledání čirého štěstí - duchovní hledání - začíná u jedince. Nejprve nějaký silný vnější impuls obrátí mysl směrem dovnitř a pak započne proces zbavování se totožnosti ztotožněného jedince. Buď jedinec přichází za guruem nebo (či současně) začne o těchto věcech číst. S naléhavostí, která ho nenechá klidným, přečte hledající spousty knih a dosáhne toho, co považuje za velké poznání (spolu s tím se stává i dost pyšný na své hledání). Během této doby přijímá pouze ta prohlášení o „pravdě“, která zapadají do jeho představ. Hledající klidně odmítne (vědomě či nevědomě) vše, co se mu nelíbí nebo čemu nerozumí. Výsledkem je skrumáž osobních názorů, s jejichž pomocí se hledající urputně zabývá tím, jak změnit svět. Právě toto „poznání“, jak říká mudrc, má být „zapomenuto“, aby mohlo přijít něco skutečně hodnotného. Dokud tato nevědomost s maskou poznání není odložena, nelze spočinout v Já, „i kdyby tvými učiteli byli Šiva, Višnu či Brahma“.

Během duchovního procesu přijde čas, kdy hledající pochopí, že to, co považoval za poznání, není nic jiného než nevědomost. Potom odhazuje plášť konceptuálního poznání, takto nahý přichází za Seberealizovaným guruem (okolnosti ho ke vhodnému učiteli dovedou) a ten ho oděje v roucho skutečného pochopení. Tehdy je naléhavá touha naplněna a proces zbavování se chybné totožnosti - neosobní proces „odtotožnění“ ztotožněného Vědomí - je dokončen. ■

Osmá kapitola

Dále Aštávakra popisuje stav toho, kdo zná Pravdu:

„Kdo se smysly odpoutanými od objektů spokojeně spočívá v jednotě s vesmírem, jen toho lze považovat za džňánina či jogína.“ (157)

„ Ó, Znalec Pravdy nikdy v tomto světě nezakouší utrpení, neboť celý vesmír naplňuje jen on sám.“ (158)

„Smyslové objekty nepřitahují toho, kdo spočívá ve svém Já, stejně jako listy stromu nima neuspokojí slona, pokud si může dopřávat listů stromu salaki.“ (159)

„Zřídka se na světě najde ten, kdo neprahne po něčem, co by ještě chtěl prožít, a v němž zážitky nezanechávají žádné stopy.“ (160)

„Na světě je mnoho těch, kteří se dožadují smyslových radostí nebo prahnou po osvícení. Vskutku vzácná je však ta velká duše, která se nestará ani o hmotné potěšení, ani o duchovní osvícení.“ (161)

„Jenom osvícený člověk zůstává odpoután od počestnosti, úspěchu, smyslových objektů i od osvobození a je lhostejný k životu i ke smrti.“ (162)

(Poznámka: Verš 162 v originálu knihy Duet of the One chybí, pro úplnost byl doplněn překladem z knihy

Astavakra Gita, Translated by Hari Prasad Shastri, London 1961, pozn.překl.)

„Člověk poznání netouží po tom, aby se svět rozplynul, ani nechce, aby dále trval. Blažený žije v dokonalé spokojenosti s tím, co do jeho života přichází.“ (163)

To, co zde Aštávakra říká, vypadá velmi jednoduše, ale má to velmi hluboký význam, který by při letmém nebo povrchním poslechu mohl snadno uniknout. Mudrc říká: „Kdo se smysly odpoutanými od objektů spokojeně spočívá v jednotě s vesmírem, jen toho lze považovat za džňánina či jogína.“ Pokud se nad tímto veršem důkladně nezamyslíme, může tu být mylně chápán vztah příčiny a následku. Obecně se má za to, že aby „jedinec“ mohl „dosáhnout“ osvícení, musí být spokojený, odpoutaný a těšit se ze samoty. Mudrc naopak říká, že spokojenost, klid a spočinutí v sobě jsou důsledky události zvané osvícení. Bytí o samotě osvícení nepřinese. Při-jde-li však osvícení, přijde meditace, v níž není meditující jedinec. Spočinutí v sobě přijde také, a to v tom smyslu, že není třeba společnosti druhých. Spočinout v sobě neznamená, že se společnost druhých stává nepřijatelnou. Pokud je džňánin ve společnosti lidí, účastní se všeho, co se tu děje, ale nenechává se do toho vtahovat, neboť vše jen nezúčastněně pozoruje. Není-li co pozorovat, smysly se nerozsbíhají k objektům, mysl se obrátí dovnitř a přijde

meditace. To je stav, který Rámána Mahárši nazývá přirozeným stavem (sahadža sthiti). Vědomí přetrvává, avšak smysly reagují na zvuky, chutě atd. velmi pasivně. Stav nezúčastněného pozorování (pokud se něco děje) a stav ne- pozorování (pokud není co pozorovat) se u džňánina podle okamžité potřeby hladce střídají. Jako když zkušený řidič podvědomě ovládá řadicí páku podle situace na silnici.

To znamená, že není nutné odcházet do lesní samoty, abychom dosáhli osvícení. Můžete být v normálních podmínkách a žít běžným životem, a přece dojdete osvícení, bude-li tu pravé pochopení. Je třeba pochopit, že každý lidský jedinec jako součást celku projeveného světa je pouze objektivním vyjádřením neprojeveného subjektu a jako takový nemá možnost individuální volby rozhodovat se a jednat jako oddělený konatel. Osvícení nepřijde proto, že se vzdáte ženy, rodiny a jmění. Ale pokud díky pravému pochopení přijde osvícení, pak zmizí připoutanost k těmto objektům. Překážkou nejsou objekty, ale připoutanost k nim. A připoutanost odpadne jen tehdy, je-li tu přesvědčení, že celý projevený svět i veškerá jeho činnost jsou snovou hrou. Dokud zde toto přesvědčení není, je zbytečné se něčeho vzdávat. A kdy takové přesvědčení přijde? Jen tehdy, když si člověk všech objektů dokonale užil a pochopil nicotnost všech potěšení. Záměrné potlačování tužeb není k ničemu, neboť ten, kdo se k tomu „rozhodne“, je právě „já“. Pochopíme-li iluzornost samotného „já“, změní se náš celkový náhled a postoj.

To, v čem džňánin přebývá, není osamocenost jedince, ale jednota s vesmírem. Osamocenost znamená osamělost. Jednotu lze zakoušet i v davu lidí, pokud zmizí oddělenost „já“ od „druhých“. Problém osamocenosti či osamělosti ve skutečnosti neexistuje, neboť tu není žádný osamělý „jedinec“. „Já“ i „druzí“ jsou pouhé koncepty. Žádný jedinec nevidí ani neslyší, neboť existuje jen vidění a slyšení. Vidění i to viděné, slyšení i to slyšené v sobě nemají nic osobního. Obojí je neosobní Vědomí. Pochopit tuto skutečnost znamená pochopit jednotu vesmíru, jenž je neosobností. Osvícení znamená ústup iluzorní osobnosti do neosobnosti.

Mudrc dále říká, že „moudrého člověka“ čili „velkou duší“ lze charakterizovat tak, že žije v tomto světě, jako by v něm nebyl. Jinými slovy, žije ve světě, jakoby hrál roli ve snovém dramatu. Smyslové objekty ho nepřitahují. Zážitky v něm nezanechávají stopy. Netouží po smyslovém uspokojení ani po duchovním probuzení. Je lhostejný ke všem životním motivacím, jakými jsou dharma (ctnost), artha (majetek), káma (slast) či mókša (utření). Nezajímá ho ani to, zda je živý či mrtvý.

Co to všechno má znamenat? Jen to, že zmizelo individuální „já“. A jak je to s pojmy „spocínutí v sobě“ a „jednota s vesmírem“? Probuzený mudrc myslí i žije vertikálně v horizontálně se pohybujícím světě karmy. Horizontální pohyb je plynutím času, v němž se každý čin stává příčinou nového následku. U mudrce se rozdělená mysl individuální osoby navrácí do celistvosti neosobnosti. V jeho individuální reakci se neodrazí žádné zkušenosti či minulé události. Toto ne-konání mudrce je pro obyčejného člověka naprosto nepochopitelné. Obyčejný člověk je spoután karmou, což znamená akcí a reakcí, příčinou a následkem, zatímco probuzený mudrc je od specifických reakcí osvobozen. Následkem pravého pochopení (kdy zmizí omezení karmou) je vertikální vidění mudrce (neosobní nezúčastněné pozorování všech událostí). Toto vertikální vidění a prožívání nelze nacvičit. Jen ztotožněný jedinec se zabývá cvičením za účelem dosažení nějakého objektu. Jediné, co je třeba, je samotné pochopení bez přítomnosti jedince, který chápe. Pokud jasně pochopíme, že vše, co existuje, je Vědomí, pak vesmír i všechno v něm, včetně lidských bytostí, ztrácí význam: „Člověk poznání netouží po tom, aby se svět rozplynul, ani nechce, aby dále trval.“ Život a smrt jsou pro něho bezvýznamné pojmy. Dokud je tu život a soustava těla a myslí funguje, žije mudrc ze dne na den naprosto spokojen s čímkoli, co se v danou chvíli objeví.

Aštávakra pokračuje:

„Poté, co přijde nejvyšší pochopení a oddělená mysl se vrátí do své celistvosti, člověk poznání vidí, slyší, hmatá, čichá a chutná a přitom žije šťastně v klidu a spokojenosti.“ (164)

„Nelpí na objektech tohoto světa, ani k nim nechová odpor, proto se nezmítá v oceánu samsáry. Jeho mysl je prázdná, činy bez osobního záměru a smysly odpoutané od objektů.“ (165)

„Člověk poznání nebdí ani nespí, jeho oči nejsou otevřeny ani zavřeny. Osvobozená duše se těší ze svého stavu za jakýchkoli okolností.“ (166)

„Svobodný člověk spočívá neustále ve svém Já. Je čistý v srdci a osvobozený od návyků.“ (167)

„Vidí, slyší, hmatá, čichá, chutná, přijímá, mluví či chodí. Zbaven veškerého usilování i neusilování je člověk velké duše opravdu svobodný.“ (168)

„Svobodný člověk nechválí ani nehaní, neraduje se ani se nezlobí, nedává ani nepřijímá. Je osvobozen od veškerého lpění.“ (169)

„Pohled na ženu plnou vášně stejně jako pohled na přicházející smrt nechají chladným člověka spočívajícího v Já. Tato velká duše je opravdu svobodná.“ (170)

„Vyrovnaný je ten, kdo ve všem vidí totéž a nerozlišuje mezi štěstím a neštěstím, mužem a ženou, zdarem a nezdarem.“ (171)

„V člověku poznání, jehož připoutanost k světskému životu již vyprchala, nenajdeš soucit ani hrubost, skromnost ani domýšlivost, překvapení ani vzrušení.“ (172)

„Svobodný člověk po objektech smyslů neprahne ani se jich nehrozí. S dokonale odpoutanou myslí se raduje z toho, co přichází.“ (173)

„Člověk poznání, s myslí vyprázdněnou a neustále spočívající v Já, nepřemýšlí na základě protikladů správný či špatný, dobrý či zlý.“ (174)

„Člověk poznání zbavený představ „já“ a „moje“, jehož vnitřní touhy byly utišeny, s jistotou ví, že ve skutečnosti nic neexistuje, a proto nekoná, i když se to tak jeví.“ (175)

„Člověk poznání, jehož mysl byla rozpuštěna a vytváření pojmů a představ ustalo, je osvobozen od iluze, snění a hlouposti. Stav, který mu přichází, je naprosto nepopsatelný.“ (176)

Zde mudrc popisuje nádheru skutečněné transformace. Džňánašvar říká o dva tisíce let později, že oddělená mysl se navrátí do své celistvosti, pokud jsi schopen vidět svou tvář bez zrcadla. A šestý patriarcha Hui Neng, když odhaluje Pravdu svému pronásledovateli, říká: „Když nemyslíš dobře ani nedobře, jaké je tvé pravé Já (tvá původní tvář)?“ Co se zdá jako přijatelné či nepřijatelné, příjemné či nepříjemné, lepší či horší, je jen hodnocením, které dává oddělená mysl založená na představě „já“. Jakmile hodnocení zmizí, zmizí představa „já“ a to, co zůstává, je celistvá mysl, původní tvář.

Nejvyšší nazření přijde, když pochopíme, že není co hledat, není co očekávat. A opravdu. Pokud To hledáš, tak To mizí, a ustaneš-li v hledání, nemůžeš Tomu uniknout. Člověk poznání vidí, slyší, hmatá, čichá a chutná a přitom žije šťastně a spokojeně, neboť chápe, že je neprojevením toho, co vidí slyší, hmatá, čichá a chutná.

Každá smyslová a konceptuální zkušenost je iluzí. „To“ je vnitřek vnějšku, kterým jsme ze všech stran obklopeni, vnitřek, který je Božím královstvím, čirým Vědomím, Neprojeveným, z něhož se projevuje vše, nikoli však v oddělení.

Člověk poznání si je plně vědom totožnosti samsáry a nirvány. Celistvá mysl mudrce chápe samsáru jako nirvánu v objektivním vyjádření (v projevení do světa jevů). Zároveň mudrc ví, že samsára i nirvána jsou koncepty a jako takové ve skutečnosti neexistují. Obyčejný člověk to však rozděluje a snaží se pochopit nirvánu skrze oddělenou mysl samsáry. Takto se nechává „zmítat oceánem samsáry“. Člověk poznání nepovažuje sám sebe za subjekt jiných objektů, zbavil se chybného ztotožňování s odděleným subjektem (či lépe řečeno, došlo k „odtotožnění“). Vše, co přichází, člověk poznání jen nezáčastně pozoruje, aniž by do toho byl osobně zatažen. A není-li co pozorovat, je tu stav nepozorování.

Život probuzeného člověka je svobodným a šťastným noumenálním prožíváním. V jeho základě stojí jasné pochopení, že jedinec, jako pouhý nástroj, nežije podle svých přání a k vlastní potěše, ale je „žit“ jako snová postava tohoto živoucího snu. Stejně jako postavy v osobním snu jedince, ani postavy tohoto živoucího světa nežijí jako oddělené entity. V obou případech jde o loutky, které pouze reagují na vnější impulsy, na události, nad nimiž nemají žádnou kontrolu. Bezpodmínečné přijetí této skutečnosti znamená žít svobodně. Je pryč omezení pocházející z představy vlastní vůle a možnosti volby. Neexistuje minulost ani budoucnost, touha ani odmítání, spánek ani bdění, neboť základem všech těchto konceptuálních návyků je čas, zatímco probuzená bytost žije neustále v přítomném okamžiku.

V tomto svobodném noumenálním prožívání není co získat, čeho se zmocnit. Vše, co přijde, je bezpodmínečně přijato (reakce jsou spontánní, bez osobní zataženosti). Co nepřijde, neschází, takže nevzniká touha. Cokoli se děje, je jen nezáčastně pozorováno. Není snad tohle skutečná svoboda? Je to osvobození od omezení osobní vůlí a chtěním, které cítíme pokaždé, když se nám nechce rozhodovat. Svoboda znamená osvobození od strachu z následků našich rozhodnutí. Absolutní svoboda je výsledkem naprostého přijetí Boží vůle: „Nikoli moje, ale Tvoje vůle, Pane. . .“, což je základem učení všech Mistrů všech škol, které svobodě učí. Přijetí není úplné, dokud „já“ neustále o něco usiluje, třeba o osvícení. Úplné přijetí znamená, že každé konání, které se děje prostřednictvím nějaké soustavy těla a mysli (včetně vlastní), je přijímáno jako činnost Celku, jako výraz „Boží vůle“.

Prožívání mudrce, právě proto že je tak přirozené a zdánlivě obyčejné, často uniká pozornosti, navzdory skutečnosti, že mudrc obvykle řeší všechny společenské a praktické situace mimořádně hladce, s jakousi neuvědomělou elegancí a zručností.

Mudrc říká, že mysl (lze tím rozumět pohled, postoj) člověka poznání je prázdná. Obyčejnému člověku se jeví jako prázdná či vyprázdněná, neboť jeho vlastní pohled je vždy zabarven posuzováním - je to krásné nebo ošklivé, dobré nebo zlé atd. Člověk poznání vnímá vše jako svůj vlastní odraz, jako objektivní výraz subjektivního noumena. ■

Devátá kapitola

V následujících verších Aštávakra své učení shrnuje a uzavírá.

„Zdravím to, jež je ztělesněním Blaženosti, Klidu a Světla. S poznáním toho se všechny iluze rozplynou jako sen.“ (177)

„Získáváním smyslových objektů projeveného světa může člověk dosáhnout velkého potěšení. Štěstí však přijde jen s jejich odevzdáním.“ (178)

Básník a mudrc Bhirtrihari napsal dvě knihy, jednu nazval „Sto veršů o potěšení“, druhou „Sto veršů o odevzdání“. Ve druhé se říká:

„Potěšení je vždy spojeno se strachem z utrpení, společenské postavení je spojeno se strachem z pádu, bohatství se strachem ze ztráty, uznání se strachem z pokoření, síla se strachem ze slabosti, fyzická krása se strachem ze stárí, znalost písem se strachem z bystrých protivníků, ctnost se strachem z neřesti, život se strachem ze smrti. Všechny věci světa náležející člověku jsou spojeny se strachem. A strach zmizí jedině s odevzdáním.“

„Jak by ten, jenž má jádro bytí vyprahlé od slunečního žáru utrpení, pocházejícího z představy povinností, mohl prožívat štěstí, aniž by se mu dostalo osvěžení nektarem bezžádostivosti?“ (179)

„Tento svět je pouze stavem Vědomí. Ve skutečnosti není ničím. Vnitřní podstata Existence a Neexistence však nikdy není ztracena.“ (180)

„ Absolutno, Pravé Já, jež je prosté úsilí, neměnné a bez poskvrny, není vzdáleno ani jej nelze ohraničit. Je tu neustále, vždy přítomné.“ (181)

„Jakmile zmizí iluze, je pryč překážka bránící vhledu. Zazáří-li čiré pochopení, všechno utrpení se rozptýlí.“ (182)

„Osvícená bytost ví, že vše, co se jeví, je jen představa, a to, co je věčné a nezávislé, je subjektivní Já, Vědomí. Je možné, aby si počínala nerozumně jako dítě?“ (183)

Náhle jako by si Aštávakra uvědomil, čím je, a snažil se ukázat subjektivitu z objektivního úhlu pohledu. Je poněkud absurdní pokoušet se vnímat nirvánu z pohledu samsáry. Je marné hledat to, co je mimo samsáru, prostřednictvím samsárické oddělené mysli jedince, neboť pravá podstata nirvány nemůže být v rámci samsáry poznána a zůstává tak pouhým konceptem.

V prvním z těchto veršů mudrc zdraví To, jehož poznáním mizí všechny iluze. Iluze nahlížet na tento živoucí sen jako na skutečnost se s tímto poznáním stává snem. Bezprostřední reakcí na rozbřesk poznání je překvapení, že tu vůbec mohla být nějaká iluze! Při probuzení se dřívější iluze jeví jako sen. Pro „pozdravení“ je užito výrazu „namah“, od slova „namana“, což znamená „v hluboké úctě se poklonit či poddat“. Znamená pokoru

nikoli jako protiklad k pýše, ale jako nepřítomnost entity, která by mohla být pyšná nebo ponížena. Vlévá-li se řeka do moře, pozdraví moře tím, že vymaže svoji individualitu a splyne s ním. Zbavit se entity „já“ znamená skutečné osvícení, neboť nezbyvá „nikdo“, kdo by toužil, byť i jen po osvícení.

Ve skutečnosti „To“ neznámá žádné tajemství nebo záhadu. Záhadu v tom vidí jen individuální „já“, když se zcela marně snaží nahlédnout svoji vlastní nepřítomnost jako jev. „To“ se nikde neskrývá, neboť je čirou přítomností, která je teď a tady, vždy a všude. „To“ jakožto Vědomí je vše, co existuje, a nic jiného než „To“ neexistuje. Jako čirá subjektivita, je bez nejmenší stopy objektivitu a proto ho hledající jedinec nemůže najít. Toto Vědomí existuje jako všechny bytosti, ale ne jako To. Hledáme-li To, nemůžeme to nalézt, neboť je to „To“, co jsme, nikoli to, čím si myslíme, že jsme (nikoli psychosomatický organismus). Slova to neobjasní, jak říká jeden Mistr svému žákovi: „Nenech se zbavit klidu nějakou sůtrou, raději se zbav sůtry!“ Slova jen poukazují a užíváme je, dokud je to nutné. Jakmile je uchopen smysl, je nutno slova opustit.

Naše pravá přirozenost, „To“, není něco nedostupného, vzdáleného tak, jak si jen lze představit. Ve skutečnosti to není nic, co bychom si mohli představit. Je to nic. Je to uvnitř toho vnějšího, co omylem považujeme za skutečnost. Je to to neprojevené, co naše smysly omylem považují za projevené. Je to skutečnost všech konceptuálních a smyslových zkušeností, které jsou pouhou iluzí. Je to negativ všeho, co považujeme za pozitiv. Jediné, co je třeba, je přestat se snažit něčím se stát (například osvíceným) nebo něčeho dosáhnout (například osvícení). A potom zde jsme ve své pravé přirozenosti, jsme čiré Vědomí, jež je vše, co je, bylo a vždy bude: „Já jsem“.

Jediné, co je zapotřebí k tomu, abychom si uvědomili svou pravou přirozenost, je odhodit masku naší osobnosti. Chtění a touha musejí zmizet. A to, co zůstane ve své nahotě, je nic, prázdnota, prázdno, čirá a skutečná podstata naší blaženosti, klidu a záře. Proto mudrci mluví o „odevzdání“. Nemyslí tím záměrné potlačování nebo vzdávání se něčeho. Pokud se někdo něčeho vzdává, bývají s tím spojené pocity pýchy nad silou, nutnou k takovému odevzdání, ale též skryté motivy. Člověk něco odevzdá za účelem získání něčeho jiného. To není odevzdání, o němž mluví mudrci. Za každým záměrným odříkáním vězí motiv a za ním se nutně skrývá entita „já“. K probuzení je však nutné, aby entita „já“ zmizela. Jen tehdy, vysvitne-li pochopení, že naše pravá přirozenost nic nepotřebuje (potřeby se týkají pouze těla), tehdy se přihodí skutečné odevzdání.

Co je to skutečné odevzdání? Ze všeho, co musí být odloženo - dosažené poznání, vybudované návyky, neustále rostoucí požadavky na všechno možné - je tím nejdůležitějším pocitem, že člověk žije svůj vlastní život. Je marné odhodit vše ostatní a přitom setrvat v přesvědčení, že je možné, aby člověk žil svůj vlastní život. Je třeba dostatečné hloubky pochopení, abychom si jasně uvědomili, že opravdu nemůžeme žít svůj vlastní život, neboť ten je celou dobu pouze „žít“. Nerozhodovali jsme o svém zrození a nemůžeme nic říci ohledně naší smrti, ale přesto máme tu drzost tvrdit, že mezi těmito dvěma jevy, jevem narození a jevem smrti, máme možnost volby žít, jak chceme, a dělat, co chceme.

Arabský mudrci Monoimus k této věci říká:

„Poznej, odkud pochází smutek a radost, láska a nenávisť, bdění, kdy nikdo nebdí, spaní, kdy nikdo nespí, a zamilování, kdy nikdo nemiluje. Pokud to vše prozkoumáš, pak nalezněš Boha v sobě, jediného i nespočetného jako atomů, a tak v sobě nalezněš cestu ze sebe.“

Jakmile zjistíme, že naše vůle je iluze, je jasné, že k poznání toho, co je již tady, není třeba úsilí ve formě cvičení nebo opakování formulí, myšlenek či slov. Taoisté říkají, že snaha pochopit Tao je jako „šlápnout na hada“, neboť „vše je Tao“.

Aštávakra nyní místo o vůli mluví o povinnosti (a správnosti). Říká, že pocit povinnosti (a počestnosti) je pravým opakem štěstí. Používá sánskrtský výraz „kartavja“, jenž znamená „to, co má být vykonáno“ (což je samozřejmě představa). Je to ovšem něco jiného než trojice čin (to, co je vykonáno), konání a konatel. Kartavja v sobě zcela jasně zahrnuje pocit povinnosti či správnosti, tedy i vůli a záměr. A pocit konatelství přináší spolu s radostí z úspěchů i starost z neúspěchů. S představou povinnosti a správnosti roste napětí. (Nikdy nevíme, co je za daných okolností správné či nesprávné.) Jak by život v takovém neustálém napětí mohl být šťastný?

Jak říká Aldous Huxley, nerozumní tvorové žijí v animální věčnosti neustálé přítomnosti. Instinkt je jejich živočišnou milostí a stálou inspirací. Nestarají se, co je správné a co špatné. Nesnaží se nikdy žít jinak než v souladu se svojí vlastní zvířecí dharmou, vnitřně daným zákonem. Oproti tomu lidská bytost se víc než na instinkt a intuici spoléhá na osobní důmysl (uvažování). A právě to měla Příroda v úmyslu. Tento „únavný člověčí zvyk“ je totiž nutnou podmínkou osvícení. Rozum a uvažování „nejsou a nemohou být přímými prostředky ke sjednocení s Bohem“, ale jsou nutné k počátečnímu intelektuálnímu pochopení naší pravé přirozenosti, které může

vést k hlubšímu pochopení srdcem. Stává se však to, že rozum a uvažování vedou člověka ne k duchovnosti, ale k metodám a „pokroku“. Džalal-uddin Rumí radí: „Prodej svůj rozum a kup nespoutanost. Rozum jsou jen do-
mněnky, nespoutanost je intuice.“ Skutečností je, že transformace přichází v příhodném čase, na úsvitu poznání, že lidská bytost nežije, ale „je žita“.

Všimněme si, že mudrc použil výraz „kartavja“ (jež je příčinou utrpení), a nikoli „dharma“. „Dharma“ je v indické filozofii původně znamená základní podstatu či přirozenost každé věci, vnitřní princip jejího bytí. Později se „dharma“ začala používat ve významu počestnosti a zbožnosti, což už v sobě zahrnuje pojmy správný a špatný. Utrpení způsobenému představami o tom, co se má či nemá dělat, lze čelit pouze bezžádostivostí. Mudrc říká, že život založený na vůli znamená utrpení, zatímco život bez záměrů znamená štěstí.

Co to znamená žít bez záměrů, bez vůle? Takové prožívání přijde, jakmile odpadne arogantní a hloupá představa, že žijeme své vlastní životy, jakmile tedy odpadne vše, co má být odevzdáno, a to nikoli jedno po druhém, ale najednou. Přesně řečeno, prožívání bez záměrů samo o sobě existovat nemůže, neboť záměrné nekonání je taky konání. „Žít bez záměrů“ tedy neoznačuje pozitivní akt, ale přijetí toho, že jsme „žiti“ jakožto součásti činnosti Celku. Vůle či záměr jsou pouhé představy, nikoli efektivní, funkční prvky našeho žití v rámci světa jevů. Jsou vyjádřením „já“, které si dělá nárok na to, že bude zasahovat do procesu kauzality, do řetězce příčin a následků. Výsledkem je pak pocit uspokojení, jsou-li následky přijatelné, nebo pocit utrpení, jsou-li nepřijatelné. Není třeba dodávat, že přijatelnost či nepřijatelnost nemají samy o sobě pevný základ, ale s časem a okolnostmi se mění.

Žít bez záměrů tedy znamená žít spontánně, takže v procesu příčin a následků nevzniká pocit osobní vůle či záměru. Toto přímé, spontánní prožívání nemůže být výsledkem osobního úsilí iluzorního „já“, ale pouze výsledkem náhlého, hlubokého pochopení, které přijde spolu s „odtotožněním“, čili zbavením se totožnosti s nepravou entitou. Je to důsledek vhledu. Spontánní, přímé prožívání znamená pochopení projevené v denním životě. Není to, jak říká Alan Watts, „ctnost ve smyslu morální správnosti, neboť tím se osvícená bytost vůbec nezabývá, ale stává se dharmou této bytosti, a to bez vědomého řízení, podobně jako zraje rostlinka, obíhá krev v žilách, fungují nervy nebo roste plod v děloze“.

Aštávakra pokračuje:

„Může snad pro toho, kdo nemá žádné touhy, neboť s pevným přesvědčením ví, že pravou přirozeností člověka je Vědomí a existence i neexistence jsou jen výplody představivosti, existovat něco, o čem by měl přemýšlet, mluvit či co by měl dělat?“ (184)

„Pro jogína, který došel klidu nepochybným poznáním, že vše, co existuje, je Vědomí, jsou myšlenky "jsem toto" či „nejsem tamto“ zcela rozpuštěny.“ (185)

„Jogína, který je dokonale klidný, nezajímá rozptýlení ani soustředění, poznání ani nevědomost, radost ani bolest.“ (186)

„Jogínovi, jenž se zbavil všech návyků, je zcela lhostejné bohatství i chudoba, zisk i ztráta, společnost lidí i lesní samota.“ (187)

„Kde jsou povinnosti, zdraví, smyslové uspokojení či rozlišování pro jogína, který překročil dualitu „toho, co je naplněno“ a „toho, co ještě naplnit zbývá“? (188)

V těchto verších mudrc popisuje prožívání bez záměru, bez osobní vůle, tedy přímé a spontánní prožívání osvícené bytosti. Je třeba vysvětlit, co znamená výraz „jogín“, jehož je zde užito. Nemyslí se tím ten, kdo dosáhl seberealizace pomocí metod a cvičení jógy, ale ten, kdo překročil dualitu protikladů a s naprostou jistotou a pev-

ným přesvědčením chápe iluzornost existence i neexistence. Připomeňme si, jak tuto proměnu, paravriti, tento kvantový skok z objektivnosti do subjektivnosti, popisuje Mistr Kao Feng: „V tom okamžiku byly mé pochyby náhle pryč. Cítil jsem se, jako bych unikl z pasti. Všechny hádanky a koány Mistrů a Buddhů, všechny sporné otázky a případy současné i minulé se vyjasnily. Všechny věci se ustálily a nezbylo nic jiného než mír.“

Aštávakra užívá slov „pevné přesvědčení“ či „nepochybné poznání“, aby bylo jasné, že intelektuální čili konceptuální pochopení není „nepochybné poznání“. Trvá na tom, že „získat pochopení z rukou druhých znamená uzavřít si cestu k Osvícení“. Pochopení získané od druhých je nutně jenom objektivní pochopení. Pokud je v objektivní vědě poznání určitého vědce správné, mohou ho využívat i druzí. Ale pochopení, o němž mluví mudrc, nelze na nikoho přenést. To, na co Mistr v rámci světa jevů poukazuje, vám může pomoci ke „vhledu“, ale skutečné „nazření“ se musí přihodit vám samotným. Pojmy „vhled“, „nazření“ či „vy“ nejsou pochopitelně přesné, ale smysl je snad jasný.

Z tohoto důvodu mnoho hledajících, kteří léta provádějí všechna možná cvičení, jsou nakonec zklamaní. Je to proto, že za každým cvičením se skrývá představa o „já“, které něco chce. Avšak nepochybné poznání (nazření) přijde jen za naprosté nepřítomnosti „já“. Mistr vás přivede k iluzorní bráně na konci cesty. K bráně, která není branou, na konci cesty, která není cestou. A jen ve spontánním klidu fenomenové prázdnoty (která je noumenální plností) může dojít ke skoku a k transformaci.

Ještě je třeba vyjasnit si následující: Komu se přihodí pochopení? V kom se objeví nepochybné přesvědčení? Jedinou odpovědí je to, že dokud se tyto otázky objevují, pravé pochopení a nepochybné přesvědčení nemůže přijít. Otázky svědčí o tom, že je zde ten, kdo chce být díky tomuto pochopení blažený. Událost pochopení přijde souběžně se zmizením „já“, tudíž zde pak není nikdo, kdo by se ptal. Takové hluboké pochopení znamená nazření. Pochopení, nazření, je tu jak před poznáním, tak i před nevědomostí. Je mimo všechny protiklady a důvody, mimo všechny koncepty a názory. Vzniká v tichu, v němž všechny koncepty, názory a pochybnosti splývají a mizí. Právě v tichu přijde úleva od posuzování protikladů (od mentální činnosti, přemýšlení), což je činnost oddělené mysli.

Celá filozofie neduality je vyjádřena v jediném verši. Mudrc říká, že existence i neexistence jsou výplody obrazotvornosti. Jak by tu mohlo být něco, o čem by měl přemýšlet, mluvit či co by měl dělat? Existence a neexistence, zjevování a nezjevování, to vše jsou obrazy představivosti. Co to znamená? Existence znamená objektivní existenci (existenci v rámci světa jevů). Ta je tu jen proto, že objekty vnímáme pomocí smyslů. Metafyzicky je neexistence určitou formou existence, stejně jako nekonání je určitou formou konání. Bez vnímání není existence. Existence tedy závisí na tom, zda jsou objekty vnímány. Ale samotná schopnost vnímat je objektivní představou ve Vědomí, tudíž existuje pouze ve vzájemném vztahu s vnímaným objektem, závisí na existenci vnímaného objektu. Objekt vnímající i objekt vnímaný jsou objekty a my nemůžeme vnímat ani si cokoli představovat, není-li tu něco, co má schopnost vnímání, tedy něco, co překračuje existenci i neexistenci. A tím, co překračuje jak existenci, tak neexistenci, je Vědomí či Brahman. Toto lze poznat či nazřít pouze v dimenzi, která leží mimo poznání a nepoznání ve světě jevů. A ještě jinak: projevení i neprojevení je obojí ve Vědomí, a tudíž je to výplod obrazotvornosti. Není-li přítomno Vědomí, projevení neexistuje, tak je tomu v hlubokém spánku nebo pod vlivem sedativ. Je-li tedy zřejmé, že představa „já“ je iluzorní a že vše, co existuje, je Vědomí, „kdo“ potom může myslet, mluvit či dělat?

Mudrc tím nejstručnějším způsobem sděluje, že jak to, co si myslíš, že jsi, tak to, co si myslíš, že nejsi, jsou pouhé představy. Existuje-li představa o „já“, má smysl představa o Tobě (jako o ne-já). V tichosti prázdna však obě představy zmizí.

Může pro toho, kdo je bez žádostí, existovat něco k přemýšlení, mluvení či děláni? To neznamená, že tu nejsou žádné myšlenky, že se nic neříká a nedělá. Přicházejí myšlenky, něco se říká či dělá a vše se děje zcela přirozeně a spontánně prostřednictvím soustavy těla a mysli jakožto nástroje. Zmizela oddělená entita, která by se považovala za toho, kdo přemýšlí, mluví či jedná. Právě v tomto smyslu Buddha neučinil ani krok a nevyslovil jediné slovo, přestože se čtyřicet let téměř neustále pohyboval mezi lidmi a hovořil k nim. Všechny jeho myšlenky, slova a činy se děly přirozeně a spontánně jako součást činnosti Celku. Jakmile pochopíte, že pravou podstatou projeveného a neprojeveného je neosobní Vědomí, touhy zmizí a není proč myslet, říkat či dělat něco jiného, než co přichází spontánně. Všechny činy - a jejich následky, jsou-li jaké - jsou součástí činnosti Celku.

Mudrc říká, že zbavíme-li se totožnosti s oddělenou entitou, přijde přesvědčení, že vše, co existuje, je Vědomí, a s ním i pocit nesmírné spokojenosti a míru. Příčiny všech zmatků a nespokojenosti - touha, smutek, nenávisť, pýcha, atd. - nejsou nezávislé jevy, ale pouze projevy ztotožněného ega. To je důležité. A ačkoli mysl by to mohla pochopit dokonale, člověk to nechápe a navštěvuje „svaté muže“ a chce, aby mu ukázali, jak se zbavit zmatků a rozporů, v nichž se neustále nalézá. Je absurdní přát si, aby ztotožněné „já“ zakoušelo něco, co může přijít pouze tehdy, když „já“ zmizí. A ještě absurdnější je to, že „hledající“ urazí obrovské vzdálenosti, utratí spousty peněz za náboženské obřady, podstupuje náročná fyzická i mentální cvičení a praktiky a výsledkem veškerého

úsilí je nakonec zklamání, neboť všechna cvičení jsou založena na představě „já“, které něco chce. Všimněte si, že Aštávakra jasně říká, že záměrné sezení v meditaci nepřináší pochopení. Může mít dočasný efekt, ale ten způsobí, že se hledající začne meditaci přehnaně oddávat, a to je překážka k pravému pochopení. Je zajímavé, že sv. Jan z Kříže, osvícený křesťan, definuje meditaci se záměrem jako „diskursivní (racionální) myšlenkovou činnost, jejímiž prostředky jsou představy, formy a obrazy, vytvořené představivostí“, a považuje takovou meditaci za „to první, co je nutno odložit“.

V dalším verši mudrc odříkává bod po bodu jeden pár protikladů za druhým, aby ukázal, že poznáme-li iluzornost jednoho páru protikladů, ztratí svůj smysl i všechny ostatní. Stačí pochopit iluzornost samotné podstaty všech protikladů, jíž je představa o „já“ jako oddělené entitě. Jogín, který je v naprostém klidu, se nezabývá rozptýlením ani soustředěním, neboť spolu s poznáním a nevědomostí, s radostí a bolestí, jde pouze o návyky a podmíněnosti mysli. Říká-li mysl, že člověk něco ví nebo naopak neví, je tu To, které ví, že člověk ví nebo neví. Je tu nutně To, které poznává, že je tu rozptýlení nebo soustředění, bolest nebo radost. Tento poznávací prvek je „To, co jsme“, nikoli „já“, oddělená mysl, která interpretuje události jako přijatelné či nepřijatelné. Jakmile interpretace oddělené mysli zmizí, jak je tomu v případě mudrce, je zde spočinutí v Já. Probleskne-li pochopení, pak opakovaně přicházejí chvíle klidu, kdy se interpretující oddělená mysl již nevtírá a neobtěžuje Vědomí. A jak se pochopení prohlubuje, stávají se tyto chvíle klidu delší a stále častější, až přijde konečné osvícení a zrodí se mudrc.

Sedíte-li záměrně za účelem dhjány (meditace), shledáte, že vás ruší každá nepatrná věc jako zvonění telefonu či štěkot psů a začnete přemýšlet, jak se zbavit toho, co vás tak nepřístojně obtěžuje. Probleskne-li pochopení do Vědomí náhle a spontánně, oči se samy zavřou a pocit míru vyústí v spontánní meditaci. To je něco úplně jiného. Nevadí rozptýlení ani koncentrace, neboť zmizel „ten“, kdo vytváří rozdíly. Jogín, u něhož zcela ustalo hledání a který přijímá život tak, jak přichází, aniž by po něčem prahnul nebo se něčemu vyhýbal, se nezajímá o to, zda žije v bohatství či chudobě, zda je ve společnosti lidí nebo v lesní samotě, zda mu nějaká událost přinese zisk nebo ztrátu. Žije ve věčně přítomném okamžiku a všechno nezájímavě pozoruje jako pomíjivé představení. Nezájímavé pozorování probíhá u všeho, co dělá. Není-li k tomu, co dělá, připoután (jako ke svému konání), není připoután ani k tomu, co zbývá udělat. A bez starostí o výsledek se toho udělá i víc. Podobně říká Lao Tzu: „Nejvyšší ctnost neužívá žádnou sílu a přesto nic nezůstane nedoděláno. Podřadná ctnost sílu užívá, ale nedosahuje ničeho.“

Co znamená pro mudrce správnost a povinnost, vlastnictví, smyslové potěšení či rozlišování? To vše jsou jen představy a pojmy a v jeho přirozeném způsobu života nemají žádný význam. Citujme ještě jednou Lao Tzu: „Nejvyšší ctnost je ctnostná nezáměrně, proto je ctností. Podřadné ctnosti na ctnosti záleží, proto ctností není.“ Milost v životě mudrce přichází přirozeně skrze jeho pochopení jednoty objektivního projevení (projeveného světa objektů) a neprojeveného subjektu.

V tomtéž duchu Aštávakra pokračuje:

„Pro osvobozeného mudrce neexistuje povinnost ani připoutanost. Všechny jeho činy jsou součástí jeho života prostého záměrů.“ (189)

„Kde je iluze světa, odevzdání či osvobození pro mudrce, který překročil svět pojmů a představ?“ (190)

„Ten, kdo vnímá svět jako svět, zřejmě potřebuje popírat jeho existenci. Ale ten, kdo je bez představ, se tím nezabývá. Vnímá svět a přece ho nevidí.“ (191)

„Ten, kdo vnímá Brahman jako něco od sebe odděleného, potřebuje meditoval na princip 'Já jsem Brahman'. Ale ten, kdo překročil svět pojmů a představ a pro něhož se nic neodlišuje od něho samého, nemá, na co by meditoval.“ (192)

„Ten, kdo se cítí rozptýlený, považuje za nutné svoji rozptýlenost ovládat, ale člověku ušlechtilé mysli, jenž se s rozptýleností neztotožňuje, toho není potřeba.“ (193)

„Život mudrce se zdá být podobný životu obyčejného člověka. Je však zásadní rozdíl v jejich pohledu na svět. Mudrc ví, že vše, co existuje, je Vědomí, a proto ho nezajímá soustředění ani rozptýlenost.“ (194)

„Člověk poznání, jenž překročil relativní představy o existenci a neexistenci, spokojený a osvobozený od všech tužeb, nedělá naprosto nic, třebaže z pohledu okolního světa si obstarává své záležitosti.“ (195)

„Mudrc je ochoten udělat cokoli, co se od něj v daných okolnostech očekává, ale ve skutečnosti se nezaplétá ani do konání, ani do nekonání.“ (196)

Všechny tyto verše vyjadřují jednu základní skutečnost: Mudrc chápe, že je tu tělo, ale není to jeho tělo a ani on tím tělem není; jsou tu myšlenky, ale nejsou to jeho myšlenky a on těmi myšlenkami není; jsou tu touhy, ale nejsou to jeho touhy a on není touhami; jsou tu emoce, ale nejsou to jeho emoce a on těmi emocemi není. Mudrc bez sebemenšího stínu pochybnosti nazřel, že to, co zde je, když jsou všechny myšlenky, touhy a pocity pouze nezúčastněně pozorovány, je čiré uvědomění, v němž není ani stopa osobnosti. Neexistuje nic jiného než Vědomí, proto není nikdo (nebo nic), kdo by se s něčím ztotožňoval, nebo se totožnosti zbavoval. Jak říká Aštávakra: „Ten, kdo vnímá Brahman jako něco od sebe odděleného, potřebuje meditovat na princip 'Já jsem Brahman'. Ale ten, kdo překročil svět pojmů a představ a pro něhož se nic neodlišuje od něho samého, nemá, na co by meditoval.“

Všechny tyto verše poukazují k jednomu bodu: Vnímající nemůže být tím, co je vnímáno, a to, co je vnímáno, nemůže být vnímající. Vnímané i vnímající jsou v rámci světa jevů pouhé objekty a proto vnímající prvek, tj. subjektivní prvek, musí být nutně To, co není objektivní, tedy něco odlišného od vnímajícího mechanismu. Musí to být To, jediný prvek, který prostřednictvím milionů soustav těla a mysli provádí vnímání. Tento subjektivní vnímající prvek je Vědomí, jež je vše, co existuje. Ztotožnění a zbavení se totožnosti nemají jiný smysl než jako pojmy. Pokoušíme-li se něco pochopit pojmově, je tu nebezpečí, že pojem zaměníme za skutečnost. Intelektuální pochopení nicméně může začít představou, že nevědomostí je ztotožnění Vnímatele s mechanismem vnímání, omezením je mylné ztotožnění vnímajícího prvku (pravého „Vnímatele“) s čímkoli, co lze vnímat, a proto osvobození znamená zbavit se tohoto mylného ztotožňování.

Jakmile vesmír chápeme jako iluzi, je součástí iluze i ten, kdo vnímá, a není „nikdo“, kdo by vytvářel pojmy a představy, kdo by meditoval o iluzi, omezení či osvobození. Není nikdo, kdo by popíral existenci či neexistenci světa. Není nikdo, kdo by meditoval o své pravé přirozenosti. Není nikdo, kdo by se cítil rozptýlený a přemýšlel, jaké cvičení ho rozptýlenosti zbaví. Není nikdo, kdo by o událostech přemýšlel, kdo by je prožíval a nějak na ně reagoval. Vše, co se prostřednictvím soustavy těla a mysli děje, chápeme jako součást činnosti Celku v přítomném okamžiku. Dojde-li k nazření, neexistuje již rozdíl mezi Skutečností, která je, a světem jevů, relativní skutečností. „Rozdíl“, omezení, oddělenost zmizí zároveň s představou „já“. Rozumový dualismus zmizí s nazřením, jež je ve skutečnosti sjednoceným viděním: Projevené a neprojevené, samsára a nirvána jsou Jedno.

Aštávakra pokračuje:

„Příčina a následek v evolučním procesu pohánějí soustavu těla a mysli bytosti, jež je bez tužeb, nezávislá a osvobozená od veškerého omezení, takže poletuje životem jak suchý list ve větru.“ (197)

„Kdo překročil světské bytí, nezná radost ani bolest. S myslí vždy klidnou žije ve světě, jakoby byl bez těla.“ (198)

„Kdo pevně spočívá v Já, s myslí tichou a čirou, nemá čeho se vzdát a nezajímá ho žádná ztráta.“ (199)

„Kdo je vyrovnaný, prázdné mysli, kdo žije přirozeně a spontánně a přijímá život tak, jak přichází, toho na rozdíl od obyčejných lidí nezajímá čest ani hanba.“ (200)

„Kdo pevně věří, že žádný čin, k němuž dojde prostřednictvím soustavy těla a mysli, není konáním jedince, ten nekoná, i když se to tak může zdát.“ (201)

„Kdo je osvícený, žije přirozeně a spontánně. Jeho činy nejsou vedeny osobními zájmy, avšak nejsou to činy hlupáka. Být na tomto světě nebo nebýt je pro něho totéž. Je provždy klidný a spokojený.“ (202)

„Kdo je vyrovnaný a nezajímají ho spory a diskuse, je osvobozen od konceptualizování, a proto neustále v klidu. Překročil myšlení, poznávání, naslouchání a vnímání.“ (203)

„Člověk poznání není v mysli znepokojován nebo rozrušován, nepotřebuje tudíž sedět v meditaci. Omezení či osvobození pro něho ztratily význam. Je plně přesvědčen o tom, že projevený svět jevů je jen výplod představivosti, a existuje jako Vědomí samo.“ (204)

„Ztotožněný jedinec s pocitem vlastní vůle koná, i když nic nedělá. Naopak osvícená bytost bez sebemenšího pocitu osobního konatelství nekoná, i když je tu konání.“ (205)

„Mysl osvíceného není vzrušená ani extatická. Je oproštěna od konání a tužeb, zbavena všech výkyvů a její zář nezakrývájí žádné pochybnosti.“ (206)

„Mysl osvíceného není svázána duševní činností ani jinou aktivitou. Pokud se činnost objeví, nevychází z pocitu vůle či osobního konatelství, ale je přirozená a spontánní.“ (207)

„Vyslechnutí Pravdy hlupáka ještě více zmate, zatímco nadmíru inteligentního člověka přivede k obratu dovnitř do sebe, takže se pak bude jako hlupák jevit druhým.“ (208)

Aby byl člověk schopen přijmout nabízenou Pravdu a vůbec ji vnímat, musí jeho duchovní vývoj dosáhnout určité úrovně. Požádá-li žák mistra upřímně a opravdově o osvícení, může dostat takovou odpověď: „Jsem stále připraven dát ti osvícení, ale jsi ty připraven ho přijmout?“

V Kanópanišádě se praví, že poznání neduality není pro každého, neboť k pochopení je nutný určitý druh inteligence. (Je dobře známo, že fyzikům, pevně zakotveným v Newtonovské fyzice, dělá problémy přijmout a pochopit zákony kvantové fyziky, ačkoli mladí vysokoškoláci jim porozumí poměrně rychle.) Říká se tu: „Bůh, jež existuje Sám o Sobě (Vědomí v činnosti), stvořil smysly člověka tak, že se obracejí vně, proto člověk vnímá vnější projevené objekty a nikoli vnitřní neprojevený subjekt. Jen ve vzácných případech obrací člověk, předurčený pro osvícení, svůj pohled dovnitř a vnímá vnitřní Átman.“

V Bhagavadgítě zase Krišna praví: „Sotva jeden z tisíce hledá dokonalost a sotva jeden z těch poželhnaných Mne skutečně najde.“

„Nevědomí a zmatení lidé se stále cvičí v koncentraci a snaží se ovládnout svoji mysl. Oproti tomu člověk poznání, stejně jako lidé v hlubokém spánku, nemá potřebu cokoli dělat.“ (209)

V předchozích verších Aštávakra popisuje různé aspekty spontánního prožívání bez vůle a záměrů, jaké se u mudrce objevuje po osvícení. Příkladem toho je podobenství o suchém listu, který se pohybuje, kamkoli ho vítr zavane. Osvícená bytost žije bez osobních záměrů a osobního usilování. Její život je bezcílný let suchého listu, jak to zřejmě inspirovalo i čínského mudrce Lao Tzu, když seděl pod stromem zklamán marností svého úsilí nahlédnout vlastní přirozenost, až mu náhle a s velkou intenzitou došlo, že právě úsilí a touha jsou překážky k osvícení.

V podobném duchu popisuje život lidské bytosti Omar Chajjám:

„Míč se neptá, zda Ano nebo Ne, a jde Sem či Tam, kam ho Hráč odhodí. A Ten, který tě přihrál na Hřiště, Ten o tom ví vše, On ví, ON ví!“

Aštávakra popisuje osvícenou bytost jako nirvasanah, nirálambah, což znamená „ten, jehož touhy odpadly“ a zároveň „ten, kdo nepotřebuje žádnou oporu“. Osvícený člověk, který je bez tužeb, nepotřebuje žádnou podporu, žádnou konceptuální berličku, o níž by se musel opírat. Proto je svobodný a nezávislý, jak ho mudrc dále popisuje. Je zcela „nahý“, tak jak to Ježíš Kristus žádal po svých následovnících. Je zcela „chudý“, tak jak Mistr Eckhart popisuje pravého hledajícího, hodného osvícení. Pokud ještě potřebujete konceptuální berličku k ospravedlnění vašich tužeb, nejste nazí ani chudí. A jak říká Omar Chajjám, všechny vaše naléhavé prosby budou nasměrovány pouze ke konceptuálnímu spasiteli:

„K té převrácené míse, kterou nazývají Nebe a pod níž se jako v kleci zavření plazíme, žijeme a umíráme, k Ní o pomoc své ruce nevzpínej - neboť je stejně bezmocná jako Ty či Já.“

O pomoc v životě žádá jedinec, který chce naplnit své touhy. Osvícení znamená vymazání všech tužeb a očekávání. Avšak nejde o to, že bychom se měli něčeho záměrně zbavovat. Vymazat tužby znamená osvobodit se jak od touhy chtít to, co tu není, tak i od touhy zbavit se toho, co tu je. Přestože je to tak důležité, a bývá to často špatně pochopeno. Aštávakra opakovaně vysvětluje, že mudrc je zcela lhostejný ke konání i nekonání, vlastnění i odevzdání. Mudrc je osvobozen od všech protikladů.

Pro pojmy „svobodný“ či „nezávislý“ užívá Aštávakra slova „Svačandah“. Obvykle to znamená „svéhlavý“, „vzpurný“ či „nezodpovědný“. Ale původní význam je „ten, kdo je v naprosté jednotě se svým vnitřním Já“, ten, kdo se zamiloval do své vnitřní písně, kdo je napojen na vnitřní tep vesmíru. Takový člověk odolává náporu vnějšího „oceánu samsáry“.

Ve verši, kde je život osvícené bytosti přirovnáván k suchému listu poletujícím ve větru, užívá mudrc pojem „osvobozený od omezení“. Od jakého omezení? Co je tím omezením? Neustálé vytváření pojmů a představ, včetně představ o Skutečnosti. Skutečnost jako taková je jen koncept (o tom ať není žádných pochyb!) a tudíž neskutečná. A hledání konceptuální skutečnosti je omezením. Je to hledání, které vede k prázdné skutečnosti, zatímco Prázdnota, která je Skutečností, je To, co je vyprázdněné od představ o skutečnosti. Což znamená popřít toho, kdo popřel představu o světě jeví představou o prázdnou skutečnosti! Jedinou cestou z tohoto omezení je pochopit, že „již od začátku nic neexistuje, žádná věc, žádný objekt, ani my (jakožto objekty)“, jak řekl Hui Neng. Řekněme to ještě jinak: „Osvícená bytost“ nepochopila „svoji“ Přirozenost, Podstatu Sebe sama, neboť Přirozenost nemůže být objektem nějakého subjektu, nemůže být „jeho“.

Osvobození od omezení znamená osvobození od dualistického myšlení. Je to osvobození od domněnky, že nirvána a samsára existují a že existují odděleně. Samsára i nirvána jsou však pouze módy vnímání, nejsou to objekty ani věci. Jakožto konceptuální objekty nemohou být nikdy spojeny a jakožto Subjektivita nemohou být nikdy odděleny. Osvobození od omezení znamená náhlé, okamžité subjektivní nazření jednoty subjektu a objektu.

Aštávakra říká, že mudrc, ať je kdekoli - mezi lidmi či na osamělém místě - prožívá svůj život tak, že se nechá osudem unášet jako suchý list ve větru života. Přijímá život tak, jak přichází, a dělá to, co je třeba, ale nepovažuje to za „své“ konání. Může pochopitelně přemýšlet či plánovat. „Život bez vůle a záměrů“ není životem hlupáka. Osvícený člověk žije přirozeně a spontánně, jeho činy nejsou motivovány osobními zájmy. Aštávakra dále pokračuje: „Vyslechnutí Pravdy hlupáka ještě více zmate, zatímco nadměru inteligentního člověka přivede k obratu dovnitř do sebe, takže se pak bude jako hlupák jevit druhým.“ Druhým se jeví jako hlupák, protože žije bez záměrů. Jedná bez konkrétních motivů a cílů, přijímá život tak, jak přichází, a je celkově klidný a nevzrušený, což průměrný člověk hodnotí jako hloupost! Mudrc se obyčejnému člověku jeví jako hlupák, protože se zdá (a opravdu takový i je) lhostejný ke chvále i haně.

Prožívat život bez vlastní vůle a záměrů neznamena, že se nebudeme léčit, jsme-li nemocní, nebo se nebudeme snažit odvrátit hrozící nebezpečí. Záměrně něco neudělat nebo se záměrně něčeho vzdát, to je konání (negativní konání) na základě vůle. Nijak se neliší od konání pozitivního (něco udělat). Prožívat život bez vůle a záměrů znamená žít bez pocitu osobního konatelství. Znamená to jenom pozorovat, co se děje prostřednictvím různých soustav těla a mysli, včetně naší vlastní, bez srovnávání a odsuzování. Žít život bez vlastní vůle neznamena záměrně se snažit meditovat (ať s vědomými, či nevědomými cíli či objekty meditace), ale také ne se meditací vyhýbat. Obojí to jsou akty vůle. Je-li mysl klidná a upadá do meditace, je každý pokus o vzdorování aktem vůle, aktem násilí. Přijde-li meditace, přivítejte ji a radujte se z ní. Nepřijde-li, netužte po ní. Takový je postoj mudrce poté, co došlo k nazření.

Aštávakra popisuje mudrce jako toho, kdo je v mysli klidný a nevzrušený (neboť oddělená mysl se vrátila do své celistvosti) a necítí potřebu sedět v meditaci. Dále dodává, že mudrce nezajímá otázka omezení či osvobození, není ani mumukšou, ani ničím jiným. Je zcela přesvědčen o tom, že projevený svět jeví je jen výplod obrazotvornosti (pouhý jev, zdání ve Vědomí), a existuje jako sám Brahman. Mumukša je „ten, kdo touží dosáhnout mókši, čili osvícení. Běžně se má za to, že opravdový hledající musí po osvícení velmi intenzivně toužit. To však má svůj význam jen v případě, kdy zkoumání Já (a otázek týkajících se Boha a božství) není dostatečně vážné a zůstává na povrchu. Aštávakra v tomto verši ukazuje, že jakákoli touha, včetně touhy po mókša (osvícení), je velkou překážkou k tomu, aby se osvícení mohlo přihodit.

Jak řekl již v jedenáctém století čínský mudrc Tsung Kao: „Chceme-li to uchopit, unikne nám to, ale odhodíme-li to, zůstává to zde neustále.“ To zcela jasně znamená totéž, co vyjadřuje Aštávakra: z osvícení nelze dělat objekt, poněvadž „To“ je naše pravá přirozenost. Nebo ještě lépe, „To“ je To, co jsme. Aštávakra se tu odvažuje tvrdit (a právě proto jeho dílo nezískalo takovou popularitu jako jiné méně významné texty), že obyčejná mysl a osvícená mysl jsou obě iluzorní. Vše, co je, je Vědomí (celistvá mysl). „To“ je čirá subjektivita bez stopy objektivit, je to prázdnota, ticho, čirost, všudypřítomnost. Jako objekt světa jeví to člověk nikdy nemůže poznat. Jediné, co můžeme, je stát se tou „tajemnou a tichou radostí“, jakou je život mudrce prostý záměrů a vůle.

Aštávakra se nebojí tvrdit, že o osvícení nelze mluvit bez toho, že budeme říkat nesmysly. Osvícení není objekt, jehož by jiný objekt, člověk, mohl dosáhnout. Jediné, co se může přihodit, je probuzení. Mudrc, který je probuzen z živoucího snu, bude mít na tento sen určitou vzpomínku, právě tak jako se člověk ráno po probuzení pamatuje na to, co se mu zdálo v noci. Základní pochopení spočívá v tom, že my existujeme jenom v dualistickém projevení světa jeví. Existujeme pouze v živoucím snu. Nemůžeme existovat jinak než v dualitě. Naše potřeba skutečnosti, touha po osvícení, je jen výplod představivosti, stejně jako celé projevení. Jinými slovy, touha po skutečnosti je absurdní, jednak proto, že žádná skutečnost neexistuje, ale hlavně proto, že neexistuje „nikdo“, kdo by věděl, zda něco existuje či ne. Pochopíme-li to, ustane hledání „vnějšího“ i „vnitřního“, a je tu, řečeno fenomenově, z hlediska světa jeví, „vesmírné požehnání“, čili Sat-čit-ánanda.

Základem každé touhy, ať se jedná o touhu hmotnou nebo duchovní, je ego (koncept já, představa o „já“) fungující společně s dalším konceptem, konceptem času. Aštávakra říká, že ztotožněný jedinec s pocitem vlastní vůle koná, i když nic nečiní, zatímco osvícená bytost nezatížená pocitem konatelství nekoná, i když tu konání je. Obecně se má za to, že není možné, aby existovalo konání bez cíle, bez záměru, bez pocitu konatelství, a že učení, která jsou zaměřena proti osobnímu konatelství a pocitu osobní zodpovědnosti, povedou k nečinnosti a lenosti. Tento postoj však postrádá pochopení, že není možné nic nedělat. I když člověk nevykonává žádnou práci, mysl nepřestává vytvářet představy. Proto mudrc říká, že jedinec s pocitem oddělené entity koná, i když se zdá být nečinný. Nekonání mudrce ukazuje následující příhoda. Když Rámana Maharši, mudrc z Arunáčaly, stoupal v doprovodu svých žáků na horu, dva z nich se bavili o konání a nekonání. Po chvíli se Maharši posadil u cesty, aby si odpočinul, a sebral ze země dřevěný klacek. Od jednoho z žáků si půjčil nůž a velmi šikovně z něho vyřezal vycházkovou hůl. Sám již hůl měl a novou hůl nepotřeboval, proto nechal vyřezanou hůl ležet u cesty a pokračoval v procházce. Každý z přítomných pochopil pointu tohoto tichého názorného příkladu.

Ten, kdo hledá osvícení a sedí v meditaci, je přesvědčen, že nic nedělá. Jeho mysl však nepřestává vytvářet představy. Jednou z nich je představa o tom, jak jde za velkým duchovním cílem, zatímco stovky a tisíce pomýle-

ných duší se bláhově zaměstnávají honbou za penězi a slávou. Osvícený mudrc bez pocitu osobního konatelství dělá to, co je za daných okolností potřeba, a jakmile činnost ustane, sedí v klidu, jeho tělo a mysl odpočívají, oči se zavírají a přichází meditace. Hledající, který sedí v meditaci s cílem dosáhnout osvícení, sedí a netrpělivě čeká, až se dostaví osvícení. Když nic nepříjde, je zklamán. Vydá se hledat jiného učitele či jinou cestu. Moc si tím ale nepomůže. Vše je to součást evolučního procesu, který probíhá prostřednictvím mnoha životů a soustav těla a mysli a neskončí dřív, dokud soustava těla a mysli není dostatečně duchovně vyspělá k přijetí toho, že hledající nemůže najít, co hledá, protože sám je tím, co hledá. Hledající je tím, co je hledáno. Jak říká Aštávakra, dokud není vývoj dokončen, může Pravda zmateného hledajícího ještě více zmást (ačkoli právě toto je duchovní evoluce). Jen nadprůměrně inteligentní člověk, připravený pro osvícení, přijme nevyhnutelný fakt, že není možné, aby iluzorní lidský jedinec měl osobní vůli či možnost volby, a přenechá problém omezení a osvobození Jeho vůli. Takové odevzdání přinese pocit obrovské svobody.

Aštávakra pokračuje ve výkladu:

„Nevědomý člověk nedosáhne klidu činností ani nečinností. Moudrý získá klid jen pouhým pochopením toho, co klid je.“ (210)

„Ti, kdo se oddávají cvičením, nedojdou na tomto světě pochopení své pravé přirozenosti, neboť pravá přirozenost je čistostí, inteligencí, láskou, dokonalostí, je bez nejmenší stopy objektivity a objektivní svět překračuje.“ (211)

„Nevědomý člověk nedosáhne osvobození navzdory všem cvičením a metodám na ovládnutí mysli. Kdo je požehnaný, spočívá v Já jen prostřednictvím intuitivního pochopení.“ (212)

„Nevědomý člověk nezíská Brahman, po němž tolik touží, zatímco moudrý chápe podstatu Nejvyššího Brahmanu, aniž by po tom toužil.“ (213)

„Postrádaje oporu neustává nevědomý člověk v hledání iluzorního osvícení, ale tím jen živí iluzi projeveného světa samsáry. Moudrý udeří na samotné jádro problému.“ (214)

„Hlupák se pokouší dosáhnout klidu osobním úsilím a nedaří se mu to. Moudrý nazře Pravdu přímo a setrvává v klidu neustále.“ (215)

Člověk zřídka najde Pravdu podanou tak zhuštěně a přímo: „Nevědomý člověk nedosáhne klidu činností ani nečinností. Moudrý získá klid jen pouhým pochopením toho, co klid je.“ Klidem Aštávakra chápe přijetí Toho, co je, bez touhy nějak to změnit. To znamená, že člověk přijme to, jaký je, aniž by se chtěl stát někým jiným. Základem pro toto přijetí je žít v přítomném okamžiku a přijímat přítomný zážitek s plným vědomím toho, že přijde změna, neboť změna je podstatou života a jeho prožívání v rámci světa jevů. Znamená to absolutní přijetí přítomné zkušenosti bez touhy podržet si ji, je-li příjemná, nebo se jí zbavit, je-li nepříjemná. Štěstím se obvykle chápe imaginární stav hojnosti a radosti bez nemocí, bolestí a utrpení. Honba za takovým iluzorním štěstím však končí nudou, ztrátou smyslu života, zklamáním a strachem uprostřed zjevného nadbytku. Oproti tomu klid znamená, že tu není odpor k přítomné zkušenosti. A právě plné pochopení toho činí moudrého člověka stále klidným. Proto Aštávakra říká, že klidu nelze dosáhnout činností ani nečinností, klid přijde jen tehdy, když jasně pochopíme, co nám v klidu brání.

Hloupého a nevědomého člověka označuje Aštávakra slovem „múdha“. Nemyslí tím žádného tupce v běžném slova smyslu. Múdha může být velmi vzdělaný člověk, avšak jeho vnímání a náhled nejsou v pořádku, neboť

se dívá z chybného úhlu pohledu. Tím, že věří v sebe jako osobního konatele, vnímá vnějšek svými smysly a to, co vnímá, interpretuje podle svých osobních kritérií. To je vnímání oddělené mysli, která považuje objekty světa jevů za své objekty. Takové je tedy hloupé vnímání moudry. Oproti tomu moudrý člověk nahlédne Pravdu prostřednictvím náhlého nazření jednoty subjektu a objektu. Vnímání moudrého člověka znamená náhlé osvícení, intuitivní nazření jednoty subjektu a objektu. Je to celistvé vnímání. Múdha přikládá důležitost myšlenkám, které vznikají v oddělené mysli, a přehlíží přestávky mezi myšlenkami. Moudrý člověk vznikající myšlenky pouze pozoruje a chápe, že právě mezery mezi myšlenkami jsou To, co jsme, Vědomí nerušené přemýšlením. Myšlenky, vznikající v oddělené mysli neboli v osobním, podmíněném vědomí, se zabývají ztotožněnou snovou postavou tohoto živoucího snu. Zatímco mezery mezi myšlenkami dávají prostor intuici, vnitřnímu vhledu, pohledu dovnitř na to, co je naším skutečným, neosobním „já“. Užívá-li Aštávakra slovo moudha, nemyslí tím člověka nevzdělaného nebo idiota, ale toho, kdo dosud nemá takovou intuitivní receptivitu (schopnost přijímat) jako ti „požehnaní“ (kteří mohou mít jen chabé vzdělání, jak tomu bylo například u Nisargadatty Mahárádže). Hui Neng, nevzdělaný čínský venkovan, který se později stal Šestým Patriarchou, měl náhlý záblesk intuitivního pochopení, když šel po ulici a slyšel recitovat sútru. Mnich, který sútru recitoval možná už potisící, jistě nebyl nevzdělaný, ale byl to moudha, neboť při hlásání této sútry Pravdu nenazřel.

Dále Aštávakra zcela jednoznačně říká, že ti, kdo se oddávají různým cvičením a praktikám nepochopí svou pravou přirozenost. Múdha postrádá oporu, již je intuitivní pochopení, proto neustále hledá iluzorní objekt zvaný osvícení a čím dál víc upadá do iluze samsáry.

Jak řekl Rámana Maharši:

*„Nemedituj . . . Bud!
Nepřemýšlej, že jsi . . . Bud!
Nepřemýšlej o bytí . . . ty Jsi!“*

Maharši věděl, že pro začátečníka, jehož mysl je naléhavou touhou obrácena dovnitř, je dobré nějakou dobu provádět formální cvičení a praxi. Nedoporučuje však dlouhá sezení v meditaci. Jakmile začne svítat pochopení, tak pokud umíněně nelpíme na cvičení, objeví se sám od sebe pocit hluboké blaženosti bez představy „já“. Máme-li pilné ruce, je hlava chladná v tichu a samotě. Kdykoli někdo z oddaných projevil snahu zbavit se běžných světských činností, aby se mohl věnovat meditativnímu životu, Maharši dal vždycky najevo svůj nesouhlas.

Rovněž byl proti cvičením určeným ke kontrole mysli. Říkal: „Ukažte mi mysl a já vám řeknu, co s ní dělat.“ Tvrdil, že mysl jakožto pouhý soubor myšlenek nelze zničit myšlenkou, touhou ani rozhodnutím. Mysl (ego, představa o „já“) se takovými novými myšlenkami jenom vyživí. Jak říká Aštávakra, nevědomí lidé svým hledáním iluzi samsáry jenom posilují.

Skutečnost je taková, že „osvícení“ je v rámci světa jevů, fenoménově, subjektivní stav. A jak by mohl být subjektivní stav ovlivňován jevem, čili zdáním projeveného světa? Stín nemůže poznat ani ovlivnit svoji podstatu a stejně tak jev nemůže poznat ani ovlivnit svůj zdroj. Vše, co je, je Vědomí. Kdo provádí cvičení? Kdo může hledat a co? Ten, kdo hledá, je samotné Vědomí. A co hledá? Hledá samo Sebe. Celé projevení je neosobní proces. Současná věda to nazývá „sebegenerující proces“. Nejprve Vědomí vytvoří v sobě samém zdání, jev, a poté se ztotožní se všemi jednotlivými projevenými objekty. Vědomí zosobní svoji neosobnost a v rámci iluze celkového projevení vytvoří další iluzi individuálního ega. A nakonec začíná proces zbavování se totožnosti, ústupu od osobního směrem k neosobnímu, a ten končí v rámci světa jevů událostí známou jako probuzení či osvícení.

Proč toto všechno? Proč ne? To vše je Vědomí či Bůh v božské hře. Prvotní potenciální energie se aktualizuje formou projevených objektů a v příhodnou dobu zase splyne sama se sebou. Celý proces má charakter snu, iluze. V tomto neosobním procesu je domnělý jedinec zcela bezvýznamný. A právě intuitivní pochopení této skutečnosti vyvolá „probuzení“. Nepřítomnost tohoto vnitřního vhledu vede ke snahám a cvičením, které „živí iluzi projeveného světa samsáry“. Ti, kdo hledají, jsou dosud v sobě zakotveni jakožto jedinci. Pro jedince je nemožné nalézt vlastní nepřítomnost, ale právě v tom spočívá osvícení.

Řekněme to ještě jinak. Osvícení je normální noumenální stav našeho bytí. Nepřítomnost osvícení je nyní běžný stav, v němž se Vědomí ztotožňuje se všemi objekty světa jevů. „Osvícení“ spočívá v nahrazení nyníjšího běžného stavu stavem normálním. Znamená ústup od iluze osobní nezávislosti k původnímu normálnímu stavu univerzálního neosobního bytí. Příčinou veškerého zmatku jsou naneštěstí samotné pojmy „osvícení“ či „osvobození“, neboť ty vedou k závěru, že je tu „někdo“, kdo by měl být osvícen. A přece i takové pochopení zapadá do konečného, nejvyššího pochopení, že opravdu neexistuje nic, co by mělo být „někým“ pochopeno.

Aštávakra tedy vyzývá žáka, aby uvěřil, že jedinec žijící v iluzi nedosáhne osvícení žádným cvičením, žádnými praktikami ani žádnou obětí. Říká, že iluzí je samotné omezení a jedinou cestou, jak se tohoto omezení zbavit, je pochopit, že již od počátku neexistuje nic jiného než Vědomí. Není tu žádná věc, objekt ani člověk. Člověk není individuální objekt, ale neosobní pocit přítomnosti, tedy Vědomí, které je teď a tady, neměnné, vždy přítomné a nemá potřebu být pochopeno. Jediné, co lze „dělat“, je být tak, jak jsme. Jediné, čeho se máme vzdát, je představa, že jsme nezávislí a samostatní v rozhodování a konání. Naše mylné chápání spočívá v tom, že se chceme Vědomím stát. Začínající pochopení je: „Já jsem Vědomí“ a konečné, nejvyšší pochopení je: „Vše, co existuje, je Vědomí“.

Aštávakra pokračuje:

„Jak by mohl pochopit svou vlastní přirozenost ten, kdo při vnímání projeveného světa vidí pouze objekty? Vidí-li projevení člověk moudrý, nevnímá jednotlivé objekty, ale pouze Vědomí, v němž se vše zjevuje.“ (216)

„Jak by mohl ovládat svoji mysl ten, kdo je tak pomýlený, že o to usiluje? Celistvá mysl člověka moudrého, spočívajícího v Já, nepotřebuje ovládat svoji spontaneitu.“ (217)

„Jsou tací, kteří v existenci projeveného světa věří, a jiní, kteří věří, že projevený svět neexistuje. Vzácně se najde někdo, koho tyto představy nezajímají a setrvává tak v klidu a míru/“ (218)

„Ti, jejichž intelekt dosud nevyzrál, možná uvěří, že Átman je čirý a jediný bez čehokoli dalšího, ale stále touží zakoušet Átman jako oddělené entity v rámci světa jevů. Ti zůstanou nešťastní do konce života.“ (219)

„Intelekt člověka hledajícího osvícení potřebuje vhodný objekt jako oporu. Intelekt člověka osvobozeného není ohraničen či omezen žádnou touhou, ani touhou po osvobození.“ (220)

V těchto verších Aštávakra znovu zdůrazňuje, že všechno v projeveném světě tvoří objekty, vnímající či nevnímající, živé či neživé. Proto neexistuje žádný fenomén, který by byl subjektem, vnímajícím ostatní objekty jako své objekty. Přesně to však hlupák dělá, kdežto moudrý člověk nikoli. „Omezení“ spočívá ve víře, že existuje nezávislá samostatná entita, pozorovatel, v protikladu k tomu, co je pozorováno. Moudrý člověk, který intuitivně pochopil základní jednotu všech objektů tvořících celek projeveného světa, ví, že veškeré vnímání je subjektivní čili noumenální činností. V rámci projeveného světa jevů nemůže existovat jevový subjekt, který by něco vnímal jako svůj objekt. Vnímání provádí pouze Vědomí (schopnost vnímat je jedním jeho aspektem). Vědomí vnímá vše, co je projeveno jako jeho vlastní vyjádření v něm samotném, prostřednictvím smyslů vnímajícího objektu. Moudrý člověk to tak chápe a ví, že žádný chápající jedinec jakožto entita neexistuje. Proto mudrc říká, že moudrý člověk nevnímá jednotlivé objekty projeveného světa (jako svoje objekty od sebe oddělené), ale vnímá pouze Vědomí, v němž se projevený svět zjevuje.

Mudrc říká, že omezení člověka zmateného spočívá v tom, že místo aby viděl sám sebe jako objekt, kterým ve skutečnosti je (tak jako každý jiný objekt projeveného světa), považuje se za subjekt okolních objektů, o nichž se domnívá, že on sám vnímá. Omezení tedy znamená přisvojení si subjektivity vnímajícím objektem. Vnímající lidský objekt mylně věří tomu, že je subjektem, zatímco ve skutečnosti je pouze schopností vnímání uvnitř subjektu. I přes toto mylné chápání se však někdy objeví intuitivní vhled a začne hledání, v němž hledající hledá svoji pravou přirozenost. Paradoxní je to, že se hledající stále považuje za subjektivní individuální entitu a svoji pravou přirozenost (osvícení) hledá jako objekt! Proto každý mistr advaity (učení neduality) neustále opa-

kuje, že osvícením se nemíní nic jiného než pochopení, že nejde o věc, kterou by bylo možno získat. Není to věc a nelze to získat. Ne proto, že to už vlastníme (jak se někdy chybně uvádí), ale prostě proto, že osvícení je „To, co jsme“ (nikoli to, za co se považujeme). Ten, kdo hledá, je stejně iluzorní jako to, co je hledáno. Proto Buddha prohlašoval, že nezískal vůbec nic.

Jako objekty světa jevů nemůžeme „To“ nikdy poznat. Nemůžeme se „Tím“ ani stát, neboť my „To“ již jsme. Jakmile toto pochopíme, veškeré myšlení, hledání a usilování ustane. Mudrc se ptá, jak by mohl pochopit svou vlastní přirozenost ten, kdo při vnímání projeveného světa vidí pouze objekty. Skutečné pochopení nemůže přijít, dokud vnímáme oddělené objekty. Takové vnímání je totiž spojeno s tím, že vnímané objekty interpretujeme jako pro nás přijatelné či nepřijatelné.

Existuje jeden příběh o súfijské ženě jménem Fakir Rabia. Ta jednou časně zrána seděla ve své chýši a ponořená do meditace spočívala v Já. Jiná Fakir, jménem Hassan, se ubírala do mešity právě kolem její chýše. Bylo krásné ráno a Hassan se radovala z posledních hvězd na ranní obloze a chladného větříku, který ji ovíval. Všimla si, že Rabia dosud nevyšla z chýše, proto na ni zavolala: „Rabia, co děláš vevnitř, když pro nás Všemocný přichystal tak nádherné ráno, že i ptáci se svobodně radují a své potěšení vyjadřují zpěvem? Proč nevyjdeš a nepřivítáš krásu Božího světa?“ Rabia se zasmála a odpověděla: „Hassan, přítelkyně moje, jak dlouho budeš ještě setrvávat venku a hledět na vnější krásu? Pojď dovnitř a poznej „To“, co tuto krásu stvořilo.“ V tu chvíli si Hassan uvědomila, jaké hloubky pochopení dosáhla její přítelkyně. Uvědomila si, že člověk, který se dívá ven, vidí jen objekty.

Je velmi důležité, abyste jasně pochopili, že pohledem dovnitř nevidíte subjekt, neboť kdybyste ho viděli, byl by to jen další objekt. Vidíte-li svou tvář v zrcadle, vidíte odraz sebe sama. Když odložíte zrcadlo a zavřete oči, stále můžete vidět odraz své tváře očima vaší oddělené mysli. Skutečným nahlédnutím dovnitř však nevidíte sebe jako subjekt, neboť v rámci světa jevů žádný subjekt neexistuje. Jediné, co můžete zahlédnout, je nepřítomnost sebe jako objektu. Tato nepřítomnost se často popisuje jako „prázdnota“. Dokud objekt, který si mylně přisvojil totožnost subjektu, vidí jiný objekt, nemůže přijít pochopení, že všechny objekty jsou jen objektivizací (zpředmětněním), zrcadlením subjektivity. Takové pochopení znamená prázdnotu nazření, v němž je vnímána jednota subjektu a objektu. Ještě důležitější je to, že i tato prázdnota je koncept, představa. Konečné pochopení přijde jen tehdy, když ten, kdo popírá, je sám popřen. A to je tehdy, když ustane samo hledání.

Dále Aštávakra popisuje spontánní žití bez vlastní vůle a záměru, prožívání života probuzené bytosti:

„Pokud se bázlivý hledající setká s tygry smyslových objektů, uteče do jeskyně myslí a různými metodami se snaží mysl ukáznit a ovládnout.“ (221)

„Pokud se bezžádostivá bytost se srdcem lva setká se slony smyslových objektů, ti buď tiše zmizí pryč, nebo se z nich stanou zcela oddaní služebníci.“ (222)

„Ten, jehož Seberealizace je bez jakýchkoli pochyb, nepotřebuje cvičení jako prostředky k osvobození. Vidí, slyší, dotýká se, čichá a chutná a žije šťastně.“ (223)

„Toho, kdo pouhým zaslechnutím Pravdy vrátil oddělené myslí její celistvost a spočívá nepřetržitě v naprostém klidu, nezajímá povaha nějakého činu ani nečinnost.“ (224)

„Osvobozen od pocitu konatelství udělá moudrý člověk to, co je za daných okolností potřeba, aniž by se povahou svého činu zabýval. Jeho činy jsou jako činy dítěte.“ (225)

„Se svobodou přichází štěstí. Se svobodou přichází klid. Se svobodou je dosaženo Nejvyššího stavu.“ (226)

Co se týká smyslových zážitků, spočívá rozdíl mezi obyčejným člověkem a Seberealizovanou bytostí pouze v jejich postoji. Jak říká světec Džňánéšvar: „Rostlina sevanti (popínavá rostlina) se rozrůstá v tisíce lístků, ale rozrůstá se sama v sobě. Obdobně i když v životě Seberealizovaného přicházejí nové a čerstvé zážitky, neprožívá je Seberealizovaná bytost jako zážitky, po nichž toužil, neboť jeho prožívání života je zcela prosté vůle a vlastních záměrů.“ Nevědomý člověk reaguje na události tak, že je rozdělí na přijatelné a nepřijatelné a snaží se v budoucnosti získat ty, jež považuje za přijatelné, a vyhnout se těm nepřijatelným. Seberealizovaný člověk žije spontánně a přirozeně. Chápe, že podstatou všech událostí je pohyb ve Vědomí. Žije v přítomném okamžiku a události přijímá tak, jak přicházejí, aniž by je interpretoval jako přijatelné či nepřijatelné.

Proto světec Džňánéšvar říká, že smysly Seberealizované bytosti mohou dle své přirozenosti utíkat k objektům, jež je mají uspokojit, ale současně musí vyvstat pochopení, že zážitek se neliší od toho, co člověk sám je. Je to jako když pohlédneme do zrcadla a okamžitě víme, že odraz v zrcadle se neliší od původní tváře. Zážitek je obvykle považován za nějakou událost, ale ve skutečnosti nemá sám o sobě vlastní existenci. Zážitek je jen důsledek naší reakce na vnější impuls, přičemž tuto reakci si do budoucna ukládáme v paměti jako přijatelnou či nepřijatelnou. Jinými slovy, zážitek není nikdy skutečný, ale pouze konceptuální (založený na představách). Zkušenost či zážitek se vždy týká nějakého „já“ (objektu). Tatáž událost vyvolá různé reakce, různé zkušenosti u různých psychosomatických soustav, z nichž každá se považuje za oddělenou entitu s určitým jménem. Soustava těla a mysli je ve skutečnosti jen nástroj, jehož prostřednictvím uskutečňuje Celek události označované jako život a jeho prožívání. V důsledku ztotožnění s tělem se tyto reakce stávají příčinou domnělého „omezení“. Poněvadž jsou však tyto reakce pouze konceptuální, je pochopitelně konceptuální i samo omezení.

„To, co jsme“, je subjektivní bez nejmenší stopy objektivity. Objektivní je ten, kdo zakouší. Ztotožnit se s tím, kdo má tyto zážitky (ztotožnit se s tělem) - to udělá obyčejný člověk. Být těmito zážitky - to je to, co přijde po osvícení, po Seberealizaci. Zakoušení radosti či bolesti je součástí činnosti Celku, tudíž je neosobní a neobjektivní. Pokud je však (dualisticky, prostřednictvím subjekto-objektových vztahů) interpretujeme tak, že je tu zakusitel, který zážitek zakouší po určitou dobu, v čase, pak toto zakoušení ztrácí svoji neosobnost a bezčasový prvek a stává se individuální, osobní zkušeností.

Světec Džňánéšvar to ukazuje na několika hezkých příkladech. Říká například, že pokoušíš-li se vzít do dlaně vlnu, jediné, co nabereš, je voda. Nebo že tři různé zlaté ozdoby mohou mít různé tvary a různá jména, ale všechny tři jsou ve své podstatě zlatem. Můžeme mít tři různé smyslové zkušenosti, zkušenost dotykovou, zrakovou a chuťovou, ale objekt bude stále tentýž, například kafr. Jak říká Džňánéšvar, ať jsou zážitky jakékoli, mohou se dít pouze ve Vědomí. Proto pokud se smysly jako zrak, sluch, čich, chuť a hmat setkávají s příslušnými objekty, chápe to Seberealizovaná bytost jako projev ve Vědomí, jako pohyb mysli, a nedojde tedy k vytvoření subjekto-objektového vztahu.

Nepřítomnost subjekto-objektového vztahu ukazuje i příhoda, kdy Hui Neng, nevzdělaný rolník, později Šestý patriarcha, vysvětluje dvěma mnichům, kteří se prou o to, zda tím, co vlaje, je vítr nebo vlajka, že ve skutečnosti nevlaje ani vítr, ani vlajka, ale mysl, která to vše pozoruje. Ačkoli vítr je zjevnou bezprostřední příčinou, prvotní a základní příčinou je mysl či Vědomí. Všechny jevy a události mají nějakou zjevnou, bezprostřední příčinu, ale události i jejich příčiny jsou jenom jevy projeveného světa. Základní a prvotní příčinou je nutně Vědomí. Bez Vědomí není poznávání. Zjevnou (domnělou) příčinu a její následek lze chápat tak, že existuje horizontálně (v čase), čili v rámci projeveného světa, zatímco základní příčina je vždy vertikální (mimo čas), noumenální (sama o sobě). Základní příčinou není pozitivní či negativní jev projeveného světa, tedy bezprostřední příčina či následek, dualistický subjekt či objekt, ale pouze Vědomí, které je všechno, co je, co vždy bylo a vždy bude.

„Tak jak se prohlubuje pochopení, tendence mysli obracet se ven slábne s poznáním, že vnitřní Já není konatel ani zakusitel.“ (227)

„Spontánní, ničím neomezené chování moudrého člověka je prosté vlastní vůle, otevřené a upřímné. Není to předstíraný klid člověka, jenž je dosud v zajetí osobních záměrů a cílů.“ (228)

„Ti, kdo jsou klidní, bez připoutanosti a zcela osvobození od vytváření pojmů a představ, mohou pobývat jednou v prostředí plném blahobytu a jindy zase v horské jeskyni.“ (229)

„V srdci toho, kdo je klidný, je naprostá odpoutanost, a to za jakýchkoli okolností a v každé společnosti - mezi uznávanými učenci i uctívanými božstvy, na osamělém místě i ve společnosti krále, ženy či milované osoby.“ (230)

„Klid jogína nenaruší ani to, když se mu sloužící, synové, ženy, vnuci či jiní příbuzní posmívají nebo jím opovrhují.“ (231)

„Třebaže se raduje, neraduje se, třebaže se trápí, netrápí se. Jen ti, kdo jsou jako on, pochopí ten úžasný stav bytí.“ (232)

„Pocit povinnosti, vztahující se pouze k samsáře, překračují ti moudří, kteří pochopili svoji pravou přirozenost jako všeprostopující, bezforemnou, neměnnou a neposkvřněnou.“ (233)

Vnější sklony mysli nelze ovládnout psychofyzickými cvičeními a praktikami (ty působí pouze dočasně a dané tendence jenom více posílí). Rovněž se jich nelze zbavit (leđa dočasně) únikem k alkoholu a drogám, což může mít tragický konec. Všechny formy úniku, včetně televize či jiné zábavy, jsou pouze snahou zbavit se ztotožnění s „já“ jakožto konatelem a zakusitelem. Změna prostředí může tělo a mysl dočasně uvolnit, ale chtivost a závist znovu vyvstanou v jakémkoli prostředí a za jakýchkoli okolností. Tak například cílem sledování filmu je zapomenout na sebe, ale ve skutečnosti se „já“ ztotožní s postavou filmu a zakouší její zážitky, radosti a starosti. Jediným skutečným řešením je zbavit se ztotožnění a to přijde jen tehdy, jak říká mudrc, dojde-li k pochopení, že tento život a jeho prožívání je jeden velký sen, jehož postavami jsou všechny lidské bytosti. A tím, kdo překračuje konání a zakoušení v tomto snu, je právě Já, neosobní snící, jenž tento sen nezúčastněně pozoruje. S událostmi ve snu nemůže snová postava udělat nic. Jestliže se ztotožňujete se snovou postavou jako konatelem a zakusitelem, trápí vás následky konání. Zbavíte-li se totožnosti se snovou postavou, okamžitě se stáváte Subjektem, Já. Jste ten, kdo sní a jen nezúčastněně pozoruje projevení světa objektů, dokud toto snové projevení trvá. Jakmile jasně pochopíte, že projevení není odděleno od Subjektu Já (od bezforemného neprojevení), pak ten „někdo“, „já“, s myslí rozděluje na subjekt a objekt a se svými vnějšími sklony, již dále neexistuje.

Právě o tomto jasném pochopení, náhlém a okamžitým subjektivním nazření jednoty projeveného a neprojeveného, mluví čínský mudrc Huang Po, když říká, že pouze v náhlém nazření jednoty subjektu a objektu je odhalena pravda. A jiný čínský mudrc říká, že tato jednota je nepřítomností nepřítomnosti jak subjektu, tak objektu jakožto jevů, je prázdnotou (neexistencí ničeho), jež je nevyhnutelnou a nedělitelnou jednotou.

Aštávakra říká, že pozitivní cvičení, které provádí „já“ jakožto konatel, k rozpuštění představy o „já“ jako konateli a zakusiteli nevede. Pouze nejhlubší možné přesvědčení (jako takové ho však nemůžeme získat!), že osobní vůle člověka je iluzí, nás může přivést k přijetí Jeho vůle ve všem, co se děje. Pocit konání a zakoušení je poté nahrazen pocitem pouhého nezúčastněného pozorování událostí. Události už nejsou interpretovány jako přijatelné či nepřijatelné. A nepřítomnost takové interpretace nutně znamená nepřítomnost střídavého zakoušení radosti a bolesti. Je však nutno pochopit, že pouhá slova nemohou dosažené poznání předat. Mohou pouze otevřít cestu k tomu, aby již existující intuice vstoupila do Vědomí. To, co se obecně považuje za pochopení, je ve skutečnosti jen intelektuální porozumění. Právě to se mistr pokouší sdělit, aby ve vhodném čase (přijde-li Milost), kdy v sebegenerujícím procesu dojde k obratu v mysli, byla okamžitě rozpoznána nepřítomnost „já“ jako individuální entity.

Součástí vesmírného žertu je to, že i když intelektuálně pochopíte, že objektivní pochopení je nejen marné, ale může být i překážkou, nemůžete hledání takového objektivního pochopení zastavit. Spontánní popud, který vás zpočátku proměnil v hledajícího, vám nyní nedovolí přestat s hledáním. Je to však nezbytné, neboť jen nejhlubší frustrace napomůže tomu, aby v příhodný čas (nemáte ovšem žádnou moc nad tím, kdy přesně) objek-

tivní porozumění náhle přešlo v subjektivní nazření. Jak říká čínský mistr Ma-Tzu: „V Tao neexistuje nic, v čem bychom se měli cvičit. Je-li tu cvičení, pak jeho dokončení znamená zničení Tao. Pokud tu však žádné cvičení není, zůstane člověk nevědomým.“

Subjektivní nazření Pravdy u džňánina automaticky vede ke spontánnímu, přirozenému jednání, jednání bez záměru a osobní vůle, které je zcela ryzí a upřímné, neboť džňánina nezajímá, co si o něm myslí druzí. Džňánin to nepovažuje za „své“ jednání. Je pouhým svědkem „svých“ činů, které přicházejí prostřednictvím daného psychosomatického aparátu jako součást činnosti Celku. Aštávakra říká, že jednání mudrce není ničím omezené, což znamená, že jeho chování nemusí být zrovna příkladné. Jeho jednání je v daných okolnostech zcela přirozené, ne však nutně „džentlmenské“. Nikdy ovšem nebude záměrně hrubý, zlostný nebo útočný, i když to tak druzí mohou interpretovat, či spíše dezinterpretovat.

Svrázným způsobem světec Džňánéšvar zdůrazňuje, že v případě Seberealizovaného (džňánina) nemůžete mít žádná relativní kritéria. Říká: „Kamkoli položí džňánin nohu, tam je na své pouti, a pokud se vydá na tuto pouť, je to, jako kdyby se nehnul z místa. Není pak divu, že pro džňánina jdoucího cestou bhakti (oddanosti) je jedno, zda se pohybuje z místa na místo nebo zůstává na jednom místě, zda je ve společnosti druhých nebo o samotě. Džňánin nevidí rozdíl mezi noumenem a fenomény a proto ať se dívá na cokoli, vidí jen různé formy Šivy. Užívá si této výsady („výsadou“ je to ovšem pouze z pohledu obyčejného jedince), ale nepovažuje to za nic mimořádného, neboť mezi ním a Šivou není žádný rozdíl.“

Co je podstatou stavu univerzálního Vědomí (Seberealizovaného džňánina), může poznat jen ten, kdo se sám v tomto stavu nachází. Během nějakého zážitku tato podstata nezmizí a ani neklade odpor. Odpor by znamenal, že je tu individuální zakusitel, hodnotící současný zážitek jako přijatelný nebo nepřijatelný. Právě zakusitel se staví na odpor, je-li zážitek posouzen jako nepříjemný, a nechce změnu, je-li zážitek posouzen jako příjemný. Tento odpor, ať už k přítomné zkušenosti nebo k její změně, mění věčnost přítomného okamžiku na dočasnost pomíjivé přítomnosti zavedením času, doby trvání. Aštávakra říká, že jen ten, kdo žije ve věčnosti přítomného okamžiku, může rozpoznat jiného, též žijícího v přítomném okamžiku, a to prostě proto, že tu není on ani nikdo jiný, ale pouze věčný přítomný okamžik nezúčastněně pozorující pomíjivé iluzorní představení. Jsme-li v přítomném okamžiku, jsme noumenální (sami o sobě). Interpretujeme-li přítomný okamžik jako přijatelný či nepřijatelný, projektujeme sami sebe do toho, co je jevové, do času a doby trvání, do strachu a utrpení, nadějí a zklamání, zrození a smrti. Být v přítomném okamžiku znamená realizovat základní a neodvratitelnou jednotu nirvány a samsáry. Vyklouznout z přítomného okamžiku do doby trvání znamená zapadnout do „oceánu samsáry“. Osvícení, bytí ve věčně přítomném okamžiku, tedy znamená získat znovu intuici a pochopit jednotu nirvány a samsáry. A co je nejdůležitější, jsme-li v přítomném okamžiku, pak nic z toho nemá žádný význam, žádnou důležitost!

Mudrc přebývá v přítomném okamžiku a tím, co se děje v dualitě projeveného světa, se nezabývá. Pouze to nezúčastněně pozoruje. Co by se mělo či nemělo dělat, pocit povinnosti a závazků, to je zcela bezvýznamné pro toho, kdo ví, že nedělá nic. Mudrc ví, že všechny události se dějí prostřednictvím různých lidských bytostí (jakožto nástrojů), jež mají vlastnosti potřebné k tomu, aby k daným událostem došlo.

Bytí v přítomném okamžiku zahrnuje též jeden aspekt pochopení, který zůstává obvykle nepovšimnut. Přítomný okamžik existuje i v rámci duchovní evoluce (v určitém objektivním čase), ale jen tehdy, není-li spojen s minulostí či přítomností. Pak se tento přítomný okamžik stává věčným přítomným okamžikem. Toto oddělení od doby minulé i budoucí má za následek, že můžeme přijmout cokoli, co se v každém přítomném okamžiku děje.

Jediné, co člověk potřebuje „dělat“ (dokud nedojde k transcendenci, k překročení „konatele“), je neustále zastavovat všechny pochybnosti o tom, zda jde správnou cestou či nikoli. V jakémkoli okamžiku duchovního vývoje nemůže žádný jedinec zaujímat jiné místo než správné a přiměřené. S tímto pochopením se může člověk zaměřit na to, co dělá, aniž by o tom měl jakékoli pochybnosti. Kdykoli je třeba něco změnit, změna přijde. Přijměte to, že nastávající změna je Jeho vůlí, a budete neustále setrvávat ve věčné přítomnosti. A pak se to náhle přihodí. Přijde nazření subjektivity, jejímž základem je nepřítomnost vůle a rozhodování jedince, spojené (v rámci světa jevů) s nenadálým pocitem obrovské, absolutní svobody, kdy jsou všechny pochyby vymazány, všechny věci ustáleny a zbývá jen klid a mír. Pochopitelně, že toto vše nastane jen tehdy, nejsou-li tu překážky v podobě nějakého očekávání!

Aštávakra pokračuje:

„Neklidný člověk je rušen a rozptylován, i když nic nedělá. Mistra neruší nic, i když je zaneprázdněn prací.“ (234)

„Moudrý člověk ve své vyrovnanosti zůstává šťasten i v běžném životě, ať odpočívá, spí, obstarává své záležitosti, mluví či jí.“ (235)

„Dokonalým vzorem pro život je ten, kdo pochopil svoji přirozenost a oproti obyčejnému člověku zůstává v běžném životě tichý a nevzrušený jako klidná hladina obrovského jezera.“ (236)

„Pro zmateného člověka je i ústup do nekonání konáním. Kdo je klidný, i v nepřetržité činnosti sklízí plody nečinnosti.“ (237)

„Často lze vidět múdhu dokazovat svou lhovost k majetku. Kde je však lpění či odpoutání pro toho, kdo se zbavil ztotožnění s tělem?“ (238)

„Múdha je neustále zaneprázdňen vytvářením představ a pojmů. Ten, kdo spočívá v přítomném okamžiku, přemýšlí, pokud je to potřeba k tomu, co dělá, a přece nepřemýšlí.“ (239)

Tyto verše se zabývají otázkou, co je to „myšlení“. Kolem této otázky bývá mnoho zmatků a nepochopení. Řekl-li Rámána Maharši, že „myšlení není skutečnou přirozeností člověka“, nemyslel tím, že by se člověk měl chovat jako idiot. „Myšlením“ zde míní „konceptualizování“, vytváření obrazů v mysli. To je něco zcela jiného než myšlení, kterého je třeba k bezprostřední činnosti. Takové myšlení je součástí konání, které je nezbytnou součástí činnosti Celku. Myšlení, tedy rozlišování a posuzování dvou možností, je jakožto mentální proces základním prvkem života v projeveném světě jevů, neboť základem světa jevů je dualita, vzájemná propojenost protikladů. Porovnávání a posuzování jsou nutné součásti žití a nemůžeme se jich zbavit. To, čeho se však zbavit můžeme (a co je v případě osvícení opravdu odstraněno), je pocit osobního konatelství. Dojde-li tedy k osvícení, pak se rozlišování, jež je životně důležité, děje spontánně jako součást činnosti Celku.

Všechny problémy běžného života souvisí s tím, že jedinec pevně věří, že je to on, kdo pracuje. Přijde-li osvícení, pak spolu s ním přijde i jasné pochopení toho, že skutečným zdrojem veškerého konání je samotné Vědomí, činnost Celku. Právě Vědomí oživuje mysl a umožňuje jí dělat práci, jež je vykonávána. Na to džňánin nikdy nezapomíná (tak jak je to běžné u průměrného hledajícího), neboť osobní totožnost byla vystřídána ztotožněním se s Já. Mysl Seberealizované bytosti, džňánina, nemůže být vyvedena z klidu, neboť ať dělá džňánin cokoli, nezajímá ho úspěch ani neúspěch. Jak řekl Rámána Maharši: „Samota je v mysli.“ Někdo si i uprostřed světského ruchu uchová klid mysli. Takový člověk přebývá v samotě. A jiný ani v lesním tichu není schopen svoji mysl ovládnout. O něm nelze říci, že by žil v samotě. Samota je záležitost mysli. Člověk připoutaný k tužbám nedosáhne samoty, ať bude kdekoli, zatímco člověk odpoutaný, je v samotě neustále. Práce vykonaná za přítomnosti lpění se stává poutem, zatímco práce bez lpění nemá na (domnělého) konatele žádný dopad. „Ten, kdo takto pracuje, zůstává i při práci v samotě.“ Samotou se rozumí klid, ticho, spočívání v ničím nerušeném míru.

V zenovém buddhismu existuje důležitý pojem „honšomyošu“, který znamená „náhlé probuzení uprostřed skvělého cvičení“. Dojde-li k osvícení, pak nemůže vyvstat otázka, tak častá při pouhém intelektuálním pochopení: „Chápu, co říkáte, ale když vím, že neexistuje individuální konatel, jak mám v životě fungovat, co mám v normálním životě dělat?“ Okamžité osvícení je samo o sobě skvělé cvičení. Znamená jen pozorovat, co se děje, žít neustále v přítomném okamžiku, navrátit celistvost mysli, rozlišující na subjekt a objekt, záměr a ne-záměr, kontrolu a spontaneitu. Jakmile přijmeme, že dění událostí je sebegenerující spontánní proces, pak nepřítomnost vůle a kontroly nepovažujeme za něco, čeho je třeba se obávat. Na spontánnost již nepohlížíme jako na chaos a štěstí již není něco, co si žádá čas a úsilí jedince. Člověk může zcela jednoduše prožívat radost z přítomného okamžiku. Hodnoty člověka se mění a honba za dalšími zkušenostmi a znalostmi se stává zbytečnou a marnou. A tak zatímco múdha (běžný zmatený jedinec) se nešťastně honí za iluzorním štěstím, člověk dokonalého poznání naslouchá ve věčně přítomném okamžiku nevysychajícímu zdroji radosti tryskajícímu z něho samého.

Aštávakra pokračuje:

„Ať se pustí do čehokoli, nemá člověk samoty žádné osobní záměry ani cíle. Je nevinný jako dítě a nelpí na výsledcích své práce.“ (240)

„Požehnaný je člověk poznání, který překročil mysl a za všech okolností zůstává nepohnutý, i když jeho fyzické smysly, zrak, sluch, hmat, čich a chuť pokračují ve své činnosti.“ (241)

„Kde je samsára a její projevení pro člověka dokonalosti, jenž je beze změny jako sám prostor? Kde je nějaký cíl nebo prostředky k jeho dosažení?“ (242)

„Nádherné je bytí toho, kdo se osvobodil od tužeb, je vtělením dokonalé blaženosti, která je jeho pravou přirozeností, a neustále spočívá spontánně ponořen v čiré Vědomí.“ (243)

„Má smysl říkat ještě něco dalšího? Velká duše, jež došla dokonalého pochopení, se osvobodila od veškerých tužeb, nejen po smyslovém potěšení, ale i po osvícení. V každém čase a na každém místě je zcela prostá jakéhokoli lpění.“ (244)

„Co má ještě udělat ten, kdo sám je čiré Vědomí? Zcela se vzdal projeveného světa, jehož rozmanitost je jen ve jménech, jichž počátkem je Mahat (Vesmírná inteligence).“ (245)

„Ten, kdo je čirý, s jistotou ví, že vesmír je jen důsledek iluze a ve skutečnosti neexistuje nic. Nevnímatelné Já se mu odhalilo a on zakouší přirozený klid.“ (246)

„Zásady chování, odpoutání, odevzdání a ovládnutí mysli jsou všechno jen pojmy, bezvýznamné pro toho, jehož přirozeností je Čirá Záře a jenž se objektivní realitou nezabývá.“ (247)

„Jaký smysl mají pojmy omezení, osvobození, radost či smutek, pro toho, kdo září jako Nekonečno, zpředměťňuje sám sebe v nespočet forem a relativní existence ho nezajímá?“ (248)

„Dojde-li k okamžitému osvícení, je realita vesmíru nahlédnuta jako iluze. Moudrý člověk žije bez pocitů „já“ a „moje“, proto zůstává od všeho zcela odpoután.“ (249)

„Proč by se ten, kdo je moudrý, kdo nazřel Já jakožto nezničitelné a prosté všeho smutku, kdo je bez pocitů „já jsem tělo“ a „tělo je mé“, měl zabývat světem nebo poznáním?“ (250)

V prvním verši této série Aštávakra říká, že ať dělá člověk samoty (muni) cokoli, nemá žádné osobní cíle. Slovo „muni“ pochází od slova „mouna“, což znamená ticho, mentální samota, vyrovnanost a klid. Obyčejný člověk obvykle nezačne nic bez určitého záměru, který chce naplnit, a bez prostředků, jimiž chce cíle dosáhnout. Ale džňánin, jenž žije svůj život spontánně a bez pocitu osobního konatelství, nemá nic, čeho by chtěl dosáhnout, a proto se prostředky k dosažení cíle vůbec nezabývá. Jakmile ego (ztotožnění s osobní entitou „já“) odejde, spolu s ním zmizí i pocit osobního konatelství a osobního cíle. Jediné, co se prostřednictvím těla a mysli děje, je nezáčastněné pozorování bez srovnávání a posuzování.

Kdyby mořská vlna ožila a měla rozum, začala by přemýšlet v pojmech odděleného „já“, srovnávala by se s jinými vlnami a okamžitě by se začala trápit. Jakmile by se ztotožnila s oddělenou entitou, ztratila by svoji totožnost s oceánem. Tím, že se ztotožňuje se soustavou těla a mysli jako oddělenou entitou s pocitem konatelství, ztrácíte svoji totožnost s Celkem. Jaký užitek má člověk z toho, že získá celý svět, když přitom ztratí svoji duši, svoji totožnost s Celkem? Můžete získat celý svět, ale je to jen nepatrná část nesmírné iluze vesmíru a vy přitom ztrácíte svoji totožnost s Celkem. Získáte celý svět, ale s tím i strach, že vše můžete zase ztratit! Oproti tomu muni, který pochopil svoji pravou přirozenost, jíž je v neprojevení noumenon a v projevení Celek, je zbaven totožnosti s osobní entitou. Cíl ani prostředky pro něho nemají žádný význam.

Pokud muni objasňuje pravdu o tom, že lidská bytost je pouhým nástrojem, jehož prostřednictvím pracuje Celek, a lidský organismus (vybavený dechem a rozumem) nemá žádnou osobní vůli, múdha to nemůže přijmout. Jeho argumenty budou: „Jak by svět fungoval, kdyby žádný člověk neměl svůj cíl a nesnažil se ho dosáhnout?“ „Jak by mohla existovat práce bez osobní motivace?“ Muni to buď nechá být, neboť ví, že Pravdu nelze přijmout bez osobní receptivity (schopnosti přijímat), která závisí na Boží „Milosti“, anebo může vyprávět příběh jednoho kamene: Dítě vracející se večer domů ze školy zvedne z hromady kamení jeden kámen a vši silou jím mrští do vzduchu. Kámen je nadšený a volá na své kolegy: „Všichni jsme chtěli letět, ale jenom mně se to podařilo a teď si lítám ve vzduchu jako pták.“ Poté narazí do okenní tabulky, sklo se rozsype a kámen říká: „Tak to se stane, když se mi něco připlete do cesty. Rozbiju to na malé kousky. Dejte si na mě pozor.“ Kámen dopadne na matraci, která leží na slunci na balkóně, a říká si: „Jsem zřejmě očekáván a můj hostitel mi připravil měkkou matraci, abych si odpočinul.“ Sluha, který chvilku předtím zaslechl zvuk sypajícího se skla, přijde na balkón, uvidí kámen a zvedne ho. Kámen si myslí: „Nyní mě vítají jako krále.“ Sluha hodí kámen zpátky na hromadu a kámen sděluje svým kolegům: „Začalo se mi stýskat po domově, tak jsem zase zpátky mezi vámi a mám za sebou nádherný zážitek.“ Dítě hodilo kamenem, neboť to mělo ve své přirozenosti, kámen se střetnul se sklem a vzhledem k vlastnostem obou látek se sklo rozbilo, matrace ležela tam, kde ležela, a sluha hodil kámen zase zpátky na hromadu. Tuto zcela přirozenou spontánní událost však kámen vyložil čistě osobním způsobem.

Dýchání se děje samo od sebe, ale múdha si myslí, že dýchá on sám. Myšlenky přicházejí zvnějšku, neboť každá nová myšlenka, jež přichází po mentálním prázdnu, je spontánní událostí, ale on se domnívá, že sám je tím, kdo myslí. Myšlenky se promění v činy, ale on se domnívá, že sám je tím, kdo koná! Oproti tomu muni jen nezáčastněné pozoruje vidění, slyšení, dotýkání, čichání a chutnání jako události, jež se ho jako jedince netýkají, neboť pocit osobního konatelství z něho zcela vyprchal.

V Bhagavadgítě Krišna žádá Ardžunu, aby své povinnosti vykonával bez očekávání výsledků čili „plodů úsilí“. Aštávakra jde přímo k jádru věci a říká, že pokud se do něčeho pustíme bez osobních záměrů, pak otázka plodů úsilí vůbec nevznikne. Pokud považujeme úsilí a činnost za něco, co bylo „námi“ započato, a přitom chceme, aby se „já“ nezabývalo výsledky, je to mnohem složitější, než když jasně a s plným přesvědčením pochopíme, že „já“ je jen myšlenkový výtvar. „Já“ je zcela neschopno „konání“, s výjimkou toho, kdy si vytváří mylné představy o tom, že konání, jež provádí Celek prostřednictvím psychosomatického nástroje, je „jeho“ konání. Múdha (ten, kdo žije v iluzi) je člověk, který má „nedopečené“ poznání. Chápe, že nad výsledky své činnosti nemá žádnou moc, ale dosud v něm přetrvává pocit osobního konatelství. Přihodí-li se tedy něco „dobrého“, děkuje Bohu a část výtvaru věnuje na dobročinné účely. To vše s určitou nadějí, že ho Bůh bude nadále zahrnovat svojí přízní. Stane-li se něco „špatného“, provede nějaká cvičení či púdži (modlitby a uctívání) nebo opět něco věnuje na dobročinné účely, tentokrát s nadějí, že se nezdar již nebude opakovat. To není přijetí Jeho vůle. Při opravdovém přijetí neexistuje nikdo, kdo by něco přijímal. Je tu jen přijímání, neosobní nazření toho, že projevení ve světě jeví se je sebegenerující proces. Opravdu tu nejde o to, že by „někdo“ něco chápal nebo přijímal. Nejvyšším pochopením (nazřením) je pouze dokonalé ticho. V tomto tichu se jedinec se svým úsilím i plody svého úsilí stává bezvýznamným.

Proto Aštávakra neustále opakuje, že ten, kdo je naprosto čirý, ví zcela jistě, že tento svět je důsledek iluze a že tu od začátku není nic. Ve skutečnosti nikdy nebyl žádný začátek a není tu tedy ani žádný konec. Nevnímá-telné „Já“ se tomu, kdo je čirý, odhalilo a on tak za všech okolností prožívá přirozený klid. Aštávakra dodává, že zásady chování, odpoutání, odevzdání a ovládnutí mysli jsou všechno jen pojmy, které ztrácí význam, jakmile je tu okamžité nazření čirého světla, jež je jak neprojeveným, tak projeveným, jak samsárou, tak nirvánou. V prázd-notě nazření vskutku není nevědomost ani poznání, omezení ani osvobození. Je tu jen naprostá nepřítomnost jakýchkoli konceptů.

Aštávakra říká, že dojde-li k okamžitému osvícení, je skutečnost vesmíru prohlédnuta jako iluze. Moudrý člověk žije bez pocitů „já“ a „moje“, proto je od všeho zcela odpoután. Proč by se ten, kdo je moudrý, kdo nazřel Já jakožto nezničitelné a prosté všeho smutku, kdo je bez pocitů „já jsem tělo“ a „tělo je mé“, měl zabývat světem nebo poznáním? Nazření je transcendentní, překračuje myšlenky i slova (což jsou jen myšlenky vyslovené na-hlas). Čínský mistr to říká takto: „Pokud svá ústa otevře, je ztracen. Pokud svá ústa zavře, je ztracen. Pokud je neotvírá a pokud je nezavírá, je na 108 tisíc mil vzdálen Pravdě“. Dokud je tu hledající, který interpretuje, hodnotí a vytváří si představy, do té doby setrvává v omylu a velmi vzdálen Pravdě.

Není tak těžké pochopit, alespoň intelektuálně, že tento svět je sen, ale je téměř nemožné přijmout to, že sám ten, kdo to má pochopit, je součástí tohoto snu. Tato víra v sebe je jedinou skutečnou překážkou k tomu, aby došlo k nazření, jež spočívá v popření toho, kdo popírá svět! Nazření znamená bezprostřední zničení veškerého omezení, jež bylo vytvořeno představou o „já“. Rámana Maharši svým nenapodobitelným způsobem říkával: „Kdybyste si v procesu probouzení se ze spánku mohli podržet svoji „totožnost“, byli byste skutečně probuzení, a to navždy.“ A dále: „V okamžiku usínání, kdy spánek ještě nepřichází a vnější stav plné bdělosti mizí, v tomto okamžiku je odhaleno bytí.“

Aštávakra pokračuje v tomtéž duchu. Znovu a znovu opakuje, že Pravda je vždy „ted' a tady“, že překračuje čas čili trvání, a proto neexistuje nic, čeho by nějaký „jedinec“ mohl dosáhnout:

„Jen co člověk s chabým intelektem odloží svá cvičení a kontrolu mysli, okamžitě ho přepadnou jeho potlačené touhy a představy.“ (251)

„I po vyslechnutí Pravdy se hloupý člověk nevzdá své iluze. Navenek se díky potlačování zdá klidný, ale jeho mysl je neustále rušena tužbami po smyslových objektech.“ (252)

„Ten, kdo nazřel vlastní přirozenost a zbavil se tak pocitu konatelství, nemá žádný důvod něco říkat nebo dělat. Přesto v očích druhých lidí vede normální život.“ (253)

„Kde je světlo či temnota pro člověka moudrého a vyrovnaného, který je stále klidný a beze strachu? Je tu snad něco, co by mohl ztratit? Pro něho neexistuje vůbec nic.“ (254)

„Co znamená trpělivost, rozlišování či zbavení se strachu pro Seberealizovanou bytost, pro toho, kdo je bez vlastní osobní podstaty a jehož přirozenost nelze popsat slovy?“ (255)

„Vidění jogína neobsahují nebe ani peklo, ani stav džívamukti, osvobození za života. Ve Vědomí jogína, v nicotě, neexistuje opravdu nic.“ (256)

„Mysl člověka vyrovnaného netouží po zisku a nermoutí se, pokud něčeho nedosáhne. Jeho klidná mysl je neustále naplněna nektarem.“ (257)

Existuje nespočet příběhů a anekdot o Buddhovi (stejně jako o všech výjimečných, blaze i neblaze proslulých osobnostech) a není možné zjistit, které jsou pravdivé a které nikoli. Ale pochopíme-li podstatu historiky, tak na tom vlastně ani nezáleží. Zde je jeden příběh o Buddhovi, který se mi vždy moc líbil.

Gautama se vzdal svého království i všech potěšení života. Šel až do krajnosti, zříkal se i jídla a podstupoval tvrdá cvičení. Fyzicky velmi zeslábl a psychicky byl extrémně netečný a lhostejný. Jednoho rána se při svém toulání cítil natolik slabý, že si sedl a opřel se o kmen stromu. Jak tu seděl a upadal téměř do kómatu, šla kolem skupina vesnických dívek a zpívala známou píseň, jejíž hlavní myšlenkou bylo, že necháme-li struny svého hudebního nástroje příliš povolené, nedosáhneme správného zvuku, ale napneme-li je příliš silně, prasknou. Gautama přitom náhle pochopil, že cesta nespočívá ani ve lpění, ani v odříkání.

Této „cestě“ se říká „střední cesta“, ale je to zavádějící pojem, neboť není pochyb o tom, že Buddhova realizace byla náhlá. Ve skutečnosti nejde ani o „cestu“, ani o nějaký střed. Užijeme-li slovo „cesta“, pak bychom měli říci „vnitřní cesta“ nebo „cesta transcendence“. Slova, symboly či zvuky nikdy správně nepopíší Subjektivní Stav. Každým pokusem o vyjádření čili objektivizování se od „Toho, co je“, jen vzdalujeme. Musíme pochopit a mít na paměti vnitřně danou omezenost slov a symbolů (a to pro hledajícího není tak jednoduché, jak se snad může zdát). Slova a symboly používat potřebujeme. Jakmile však pochopíme jejich smysl, musíme je odhodit jako žhavé uhlíky.

Aštávakra říká: „Jen co člověk s chabým intelektem odloží svá cvičení a kontrolu mysli, okamžitě ho přepadnou jeho potlačené touhy a představy.“ Je jedno, zda člověk chabého intelektu (který nechápe to základní) sleduje cestu bhógy (cestu smyslového potěšení) či jógy (cestu cvičení sebekázně). V obou případech existence „já“ posiluje přetrvávání tužeb. Jak se píše v Bhagavadgítě: „Pokud člověku (člověku s nevyzrálým intelektem, tedy múdhovi) chybí rozlišování, rozběhne se jeho chtění všemi směry k nesčetným cílům. Ti, kdo postrádají rozlišování, třebaže citují svaté texty písmeno po písmeni, ve skutečnosti jejich vnitřní pravdu popírají. Jsou plni světských tužeb a lačni nebeské odměny. Užívají krásná slova a učí složitým rituálům, jež mají pomoci získat sílu a radost těm, kdo je provádějí, ale ve skutečnosti nechápou nic, kromě zákona karmy přinášejícího další zrození.“ Cílená cvičení sebekázně a ovládání mysli, kde je přítomno „já“, které koná, všechny tužby a koncepty jen potlačují. Jakmile se s cvičením přestane, touhy i koncepty vytrysknou napovrch s novou silou.

Touhy a neklid zmizí až tehdy, když do hloubky pochopíme, že individuální oddělená entita je jen mylná představa. Tomu Milton říká „klidná jistota probouzející se blažeností“. Mistr Eckhart to vyjadřuje následujícím způsobem: „Člověk musí úplně zchudnout, osvobodit se od svého chtění, jež si sám vytvořil, až bude tak svobodný jako při narození. A říkám vám při věčné pravdě, že dokud toužíte naplnit vůli Boží a dychtíte po Bohu a věčnosti, právě kvůli tomu nejste skutečně chudí. Člověk opravdové duchovní chudoby je jen ten, kdo nic nechce, nic nezná a po ničem netouží.“ Co to znamená? Co přesně má tedy člověk dělat? Slovy Francouze 17. Století de Caussadea: „Dělejte, co děláte nyní, trpte tím, čím trpíte nyní. Abyste to dělali se svatostí, nemusíte změnit nic jiného než své srdce. Svatost spočívá v tom, že chceme to, co se nám podle Božího řádu děje.“ Jinými slovy, nepotřebujeme dělat nic. Ve skutečnosti „vy“ nic „dělat“ nesmíte. Ať se děje cokoli, pouze přijímejte, nezúčastněně a bez posuzování pozorujte. S takovým přijetím poznáte pravdu rčení, že jakmile začnete hledat gurua, ten již na vás čeká. Pochopíte, že hledání není vaše volba, ale že je to neosobní událost v neosobním procesu duchovní evoluce, v níž jste „vy“ pouhým nástrojem. Znovu opakuji, kdykoli je třeba, úsilí přijde spontánně. A každé usilování, do něhož je zataženo „já“ se svými touhami, je nutně neplodné.

Jak řekl Yoka Daishi:

„Filosofové jsou sice dosti chytří, ale nedostává se jim moudrosti. Pokud jde o ostatní, ti jsou hloupí nebo dětinští! O prázdné ruce sevřené v pěst si myslí, že drží něco skutečného a prst namířený k objektu zaměňují za objekt samotný. Poněvadž ulpí na prstu, jako by to byl samotný Měsíc, je veškeré jejich úsilí marné.“

Konečné učení chápete až tehdy, když ho máte. Pak už po něm „vy“ netoužíte.

Muslimský fakír napsal báseň o Al-Halládž Mansúrovi, súfijském světci, který byl mučen a zabit, protože prohlásil: „Já jsem Bůh“. V básni popisuje sen, který sní někdo, kdo se účastnil světcovy popravy. Ve snu vidí, jak byl Al-Halládž obřadně vzat do nebe, a nemůže to pochopit.

V básni Al-Halládž se praví:

Ó Bože! Proč byl faraón za výkřik 'Já jsem Bůh' odsouzen a uvržen do plamenů, ale Halládž za táž slova vzat do nebe? Nato zaslechl hlas, jenž říkal: Když faraón vyřkl tato slova, myslel pouze na sebe a na Mne zapomněl. Když tato slova, a byla to tatáž slova, pronesl Halládž, zapomněl na sebe a myslel pouze na Mne. Proto faraónovo 'Já jsem' bylo pro něj prokletím a Halládžovo 'Já jsem' přivolalo Moje požehnání."

Aštávakra dále říká, že i po vyslechnutí Pravdy se hloupý člověk nevzdá své iluze (o oddělené entitě a osobním úsilí). Navenek se díky potlačování zdá klidný, ale jeho mysl je neustále rušena tužbami po smyslových objektech. Na druhé straně ten, kdo nazřel vlastní přirozenost a zbavil se tak pocitu konatelství, nemá žádný důvod něco říkat nebo dělat, i když v očích druhých lidí vede normální život. Buddha nachodil tisíce mil a pronesl tisíce slov a přesto neudělal ani krok a nevyřkl jediné slovo. Důležité je zde: „...kdo nazřel vlastní přirozenost a zbavil se tak pocitu konatelství...“ Žádným osobním úsilím se pocitu osobního konatelství nezbavíte.

Prvotní příčinou každého psychického trápení je oddělenost „Já“ od „ne-Já“, „já“ od „ne-já“, „moje“ od „ne-moje“. Jsme tak navyklí přijímat oddělenost a hranice jako přirozené jevy, že je pro nás velkým překvapením, je-li nám ukázán svět takový, jaký je. Svět se skládá z pevnin a moří, žádné poledníky a rovnoběžky tu nejsou!. Neví-díme ani barvy, které by určovaly hranice jednotlivých států! Tvrdí-li tedy mystici, a v současné době i fyzici, že ve vesmíru existuje základní jednota, nepopírají tím velkolepou různorodost projeveného světa jevů. Tvrdí pouze to, že všechny objekty ve vesmíru jsou jen nekonečně členitým projevem těžce jednoty a tu můžeme nazvat Bůh, Brahman, Tao, Energie, nebo Vědomí. Aštávakra opakovaně zdůrazňuje, že k tomu, aby bylo možné vidět svět takový, jaký je, je každé úsilí člověka (jenž sám je pouze jedním z nespočetných objektů v Celku projeveného světa) nutně marné a vede jen ke zklamání. Jak říkají taoisté, je to, jako pokoušet se smýt krev krví. Takové pochopení, kdy problém není řešen, ale rozpouštěn, může přijít jen samo, a to ve vhodném okamžiku, na vhodném místě a u soustavy těla a mysli, která je dostatečně vyžralá, aby byla schopna toto poznání přijmout. Přijde to jenom díky tomu, co nazývám jako Milost. A jakmile pochopení přijde, oddělenost zmizí a výsledný stav se v rámci projeveného světa jevů nazývá různě: probuzení, osvícení, nirvána či mókša.

Představy obyčejného člověka o duchovním prostoru, který je mimo realitu, kterou zná a chápe, dohlédnou pouze k dvojici konceptů nebe a pekla. „Vyspělejší“ či zkušenější hledající se nespokojí s těmito vzájemně závislými protiklady, ale jeho hledání dosáhne ke konceptu osvícení, džíva-mukti, osvobození v relativním životě v rámci projeveného světa jevů. Aštávakra jde i za tuto představu osvobození či osvícení. Říká, že z pohledu jogína tu je nejen nepřítomnost vzájemně závislých protikladů nebe a pekla, ale i nepřítomnost džíva-mukti. Jogínovo vidění je realizací prázdnoty jakožto nejvyšší absolutní přítomnosti, která je nepřítomností jak přítomnosti, tak nepřítomnosti.

Osvícení neexistuje jako objektivní stav, a to prostě proto, že osvícení je právě to, co jsme, tedy Vědomí. Buddha prohlásil velmi jasně, že nedosáhl ničeho a to proto, že neexistuje nic, žádný objekt, jehož by bylo možno dosáhnout. Jakožto objekty světa jevů nemůžeme nikdy osvícení „poznat“ nebo se jím „stát“. Nemůžeme to poznat, neboť poznání by bylo objektivním pochopením (událostí v rámci světa jevů) a nemůžeme se tím stát, neboť my to jsme. Podstatou věci je to, že veškeré hledání je konáním pseudosubjektu hledajícího nějaký objekt. Ale ve skutečnosti neexistuje ani hledající, ani to, co hledá. Jakmile zároveň s klidem nazření (nikoli vnímání či rozumového chápání), že vše, co existuje, je Vědomí, ustane konceptualizování, pak zmizí i koncepty prázdna a prázdnoty.

Aštávakra pokračuje:

„Celistvý člověk nechválí toho, kdo je považován za dobrého, ani neodsuzuje toho, kdo je považován za špatného. Je spokojený a vyrovnaný ve štěstí stejně jako v utrpení a neexistuje pro něho nic, čeho by mohl dosáhnout.“ (258)

„Moudrý člověk nemá hrůzu ze samsáry ani netouží po nirváně. Je osvobozen od duality radosti a smutku a nezabývá se zrozením ani smrtí.“ (259)

„Blažený je život člověka moudrého, osvobozeného od všech očekávání, od připoutanosti k ženě, dětem či komukoli jinému. Osvobozený od všech tužeb po smyslovém potěšení je ten, koho nezajímá, zda jeho tělo existuje nebo neexistuje.“ (260)

„Spokojenost neustále přebývá v srdci člověka neochvějného, jenž zůstává šťastný, ať ho v životě potká cokoli, jde, kam ho život zavane, a nedbá na to, kam se večer poděje.“ (261)

„Ten, kdo spočívá ve zdroji svého vlastního bytí a překračuje tak život i smrt, se nestará o to, zda jeho tělo padlo mrtvé k zemi nebo zda dál existuje.“ (262)

„Požehnán je moudrý, kdo je nade vše povznesen, na ničem nelpí a nemá potřebu vlastnit, kdo překročil všechny protiklady a jehož pochybnosti byly zcela zničeny.“ (263)

Aštávakra opakovaně vyzdvihuje důležitost bezžádostivosti a odpoutání. Považuje to za základ jednání či postoje moudrého člověka, ale nechce po hledajícím, aby to rozvíjel. Je si plně vědom toho, že bezžádostivost není příčinou osvícení, ale že osvícení či Seberealizace bezžádostivost přináší. Mudrc je dalek toho, aby zaměňoval příčinu a následek, tak jak to dělá obyčejný člověk, múdha (uvědomme si však, že múdha si svoji roli nevybral). Bezžádostivost je jistě stav, který předchází události zvané osvícení, ale to, že tento stav přijde, je samo záležitostí Milosti.

Aldoux Huxley řekl o Milosti:

„Pomoc, kterou obdrží ti, kdo se oddaně modlí a uctívají nějakého světce, boha či Avátara, často není opravdovou duchovní milostí, ale milostí lidskou,“ (mohl bych jen dodat, že i „lidská milost“ je součástí spontánního procesu duchovní evoluce) „která se k tomu, kdo uctívá, navrací ze záplavy psychických energií, nahromaděných opakováním aktů víry, toužení a představivosti.“

„Duchovní Milost nelze přijímat stále čili v její plnosti, toho jsou schopni pouze ti, kteří se zřekli své osobní vůle,“ (i to musí být nutně součástí neosobního procesu duchovní evoluce, neboť nelze předpokládat, že by soustava těla a mysli měla nějakou vůli či možnost volby) „takže jsou schopni pravdivě prohlásit ´nikoli já, ale Bůh ve mně´. Duchovní Milost pochází z božského Základu veškerého bytí a je poskytována za účelem pomoci člověku dospět ke konci duchovního vývoje, kdy se čas obrátí v bezčasovost a sobectví ustoupí do neosobnosti božského Základu.“

Osvícení není objekt, který by jedinec mohl získat pro sebe. Zde je jedna krásná pasáž z Chuang Tzu:

*Shun se zeptal Chenga: „Může člověk získat Tao, tak aby ho měl pro sebe?“
„Ani vaše tělo,“ odpověděl Cheng, „není vaším vlastním. Jak by jím mohlo být Tao?“
„Jestliže mé tělo není mým vlastním,“ řekl Shun, „koho tedy, prosím pěkně, je?“
„Je to podoba seslaná Bohem,“ odpověděl Cheng.
„Váš život není vaším vlastním, je to od Boha seslaný soulad. Vaše osobitost není vaší vlastní, je to od Boha seslaná přizpůsobivost. Vaše potomstvo není vaším vlastním, je to odložená skořápka seslaná Bohem. Hýbete se, ale nevíte jak. Jste v klidu, ale nevíte proč. Cítíte, ale neznáte příčinu. Takové je působení zákonů Božích. Jak byste mohl získat Tao, tak abyste ho měl sám pro sebe?“*

V podobném duchu říká Lao Tzu, jenž byl učitelem Chuang Tzu:

„Přibliž se dostatečně blízko k Prázdnou, přidrž se dostatečně silně Ticha však z desetitisíce věcí ani jediná nebude udělána tebou. Poznal jsem, kam se vracejí. Hleď, všechny věci, jakkoli vzkvétají, vracejí se k podstatě, z níž vzešly. Tento návrat k podstatě je nazýván Tichem. Ticho je nazýváno podrobením se Osudu. Co je poslušno Osudu, stává se součástí toho, co je vždy takové, jaké je. Poznat to, co je vždy takové, jaké je, znamená být osvícen. Nepoznat to, znamená jít slepě do neštěstí.“

Toto je tedy nedualistický pohled taoistického mistra Lao Tzu a jeho žáka Chuang Tzu.

A nyní to, jak to v pojmech zbožného teismu vyjádřila súfijská svěřice Rabia:

„Bože, uctívám-li Tě ze strachu z pekla, spal mě v pekle. Uctívám-li Tě pro naději v Ráj, vyžeň mě z Ráje. Ale uctívám-li Tě jen kvůli Tobě samému, neodpírej Sám Sobě věčnou Nádheru.“

Všichni tři trvají na nutnosti nelpění na vlastním zájmu, na potřebě „zbožné netečnosti“ (užiju-li odpovídající křesťanský výraz), na nutnosti přijímat trápení ochotně a s veselou myslí, bez sebelítosti či snahy oplácet zlé zlým. Aštávakra popisuje člověka „neochvějného“ jako toho, v jehož srdci vždy přebývá spokojenost, kdo je šťasten, ať ho v životě potká cokoli, jde kamkoli, kam ho život zavane „jako suchý list ve větru“.

Ať se přihodí ve světě cokoli, probuzená bytost to neposuzuje podle běžně přijímaných norem pro to, co je správné a co špatné (nebo co se týče dalších dvojic vzájemných protikladů). Vše, co se děje, pouze nezúčastněně pozoruje jako činnost Celku, v němž je jedinec jen pouhým nástrojem, s určitými vlastnostmi. Na činy nepohlíží jako na konání konkrétního jedince. Moudrý člověk, člověk poznání, považuje za bezvýznamné a zbytečné někoho chválit nebo odsuzovat, neboť činy druhých vidí jako pouhé dění. Tím, že poznal jednotu samsáry a nirvány, je mu jedno, zda samsára existuje či nikoli, a také zda existuje či neexistuje jeho vlastní tělo. Jeho pochopení, jež je tím nejvyšším pochopením, spočívá v tom, že všechny protiklady jsou jakožto pojmy vzájemně závislé a že překonání dvou protikladů nevede k nějakému třetímu objektu, ale vyúsťuje do prázdna. Moudrý člověk proto nepřemýšlí v pojmech protikladů, jako jsou radost a smutek, zrození a smrt, ale přijímá všechny události v přirozeném řádu věcí.

Aštávakra podává krásný a neobyčejně stručný obraz „osvíceného člověka“ v jeho běžném životě: „Požehnaný je moudrý, kdo je nade vše povznesen (jako nezúčastněný pozorovatel), na ničem nelpí a nemá potřebu vlastnit, kdo překročil všechny protiklady a jehož pochybnosti byly zcela zničeny.“

Aštávakra nyní přistupuje k závěrečným veršům této kapitoly:

„Blažený je ten, kdo je oprostěn od pocitů „já a moje“, pro něhož hrouda hlíny, drahý kámen i prut zlata znamenají totéž, kdo přetl pouta svazující jeho srdce a zbavil se radžasu i tamasu.“ (264)

Verš, který tomuto verši předcházel, říkal: „ . . . jehož pochybnosti byly zcela zničeny.“ V tomto verši užil mudrc slov: „ . . . přetl pouta svazující jeho srdce . . . “ Jeden verš Mundakópanišady (II-11-8) říká: „Jakmile nahlédl vyšší i nižší (jakmile jeho vnímání překročilo fenoménovost, svět jevů), uvolnila se pouta svazující jeho srdce, odpadly pochybnosti a všechny jeho karmy byly zničeny.“ V indické tradici byla lidská osoba považována za bytost svázanou třemi mocnými pouty, nazývanými hrdaja-granthi neboli uzly srdce. Tato tři iluzorní pouta jsou nevědomost, touha a fyzický čin. „Nevědomost“ (avidja) dává v lidské duši vzniknout pocitu nepřiměřenosti a nedokonalosti. Ten je rozumem přeměněn na „touhu“ (káma), zapřičiňující neklid mysli, takže výsledkem je „fyzický čin“ (karma). Dohromady tato pouta vytvářejí koncept či představu omezení na základě utrpení a z tohoto iluzorního omezení se pak lidská bytost touží osvobodit! Podle téže tradice je vše ve vnější i vnitřní přírodě ovládáno třemi kvalitami, sattvou, radžasem a tamasem. Původní přirozenost je představována sattvou. V pochopení souvislostí mezi projeveným a neprojeveným brání radžas (vůle, záměr, touha a čin) a tamas (netečnost a nevědomost). Dokud není Milostí přímého vnímání odstraněna překážka radžasu a tamasu, bránící čirému záření sattvy, nemůže dojít ke skutečnému nazření.

„Kdo by se mohl rovnat osvobozenému, v jehož srdci není stopa jakékoli touhy, kdo je spokojený a ke všem věcem zcela lhostejný.“ (265)

„Mohl by snad někdo jiný než ten, kdo je zbaven všech osobních tužeb, být tím, kdo zná a přece nezná, vnímá a přece nevnímá, mluví a přece nemluví?“ (266)

„Žebrák či král, blažený je ten, kdo je zcela osvobozen a odpoután od duality vzájemně závislých protikladů dobra a zla.“ (267)

„Co znamená nevázanost a potlačování či pravda a nepravda pro jogína, který pochopil svoji pravou přirozenost a je ztělesněním ryzí opravdovosti?“ (268)

„Vnitřní zkušenost toho, kdo je bez žádostí, kdo překročil veškeré utrpení a nepřetržitě spočívá v Já, nelze popsat. A komu by ji taky bylo možno popsat?“ (269)

„Seberealizovaný nespí, ani když usne, nesní, ani když dříme, a nebdí, ani když je v bdělém stavu. Toto je stav toho, kdo zůstává spokojený a klidný za jakýchkoli okolností.“ (270)

Na otázku, zda člověk, který realizoval své Já, bude zakoušet tři stavy, stav bdělosti, snění a spánku, odpověděl Rámána Maharši, že pro danou soustavu těla a mysli budou během života tyto stavy existovat. Seberealizovaná bytost se však s tělem neztotožňuje a ve všech těchto stavech setrvává jakožto Já. Pokud setrváváte v tom, v čem jste nyní, jste v bdělém stavu. Bdění bude následně překryto stavem snění a ten zmizí, jakmile se ocitnete v hlubokém spánku. Tyto tři stavy přicházejí a odcházejí, ale vy jste neustále tady.

Maharši dále vysvětluje, že ve skutečnosti je tu pouze jediný stav, stav Vědomí čili uvědomění, existence. Tři stavy, bdění, snění a hluboký spánek, jsou pomíjivé. Skutečný stav však existuje neustále. Celou dobu tu je osobní pocit přítomnosti. To, co schází v hlubokém spánku, je osobní pocit přítomnosti. Maharši dále objasňuje:

„Existence či Vědomí je jedinou skutečností. Vědomí plus bdění nazýváme bděním, Vědomí plus spánek nazýváme spánkem, Vědomí plus snění nazýváme sněním. Vědomí je plátno, na kterém se všechny obrazy zjevují a ze kterého zase mizí. Plátno je skutečné, ale obrazy jsou pouhé stíny na plátně. Poněvadž je bdělý stav dlouhý, domníváme se, že je to náš skutečný stav, ale doopravdy je naším skutečným stavem turíja neboli čtvrtý stav, který je stále takový, jaký je, a nezná tři stavy. Poněvadž bdění, snění a spánek nazýváme stavy a v sánskrtu avastha je stav či stupeň, nazýváme čtvrtý stav turíja avastha, přestože to není avastha, ale skutečný a přirozený stav Já. Nejde o čtvrtý stav (stav relativní, v rámci světa jevů), ale turíjatíta neboli transcendentální stav.“

*„Člověk poznání nemá myšlenky, i když přemýšlí, nemá smysly, i když je používá, nemá rozum, i když je jím obdařen. A nemá ego, i když ho vlastní.“
(271)*

Tento verš poukazuje k tomu, že soustava těla a mysli, jejímž prostřednictvím nastalo osvícení, pokračuje i po osvícení dál ve své činnosti v rámci světa jevů. Aby mohla daná soustava pracovat, musí existovat operační centrum, jehož funkcí je organizovat a řídit činnost jevů, a navíc aby soustava mohla fungovat ve vztahu k jiné lidské soustavě, musí tu být ztotožnění s konkrétní oddělenou soustavou těla a mysli. Tedy i osvícená „osoba“ musí být ztotožněna s konkrétní soustavou, jež je nějak pojmenována. Jinými slovy, psychosomatický aparát existuje i po osvícení a ztotožňuje se s určitým tělem a jménem, přičemž myslí a jedná jako obyčejný člověk. Avšak třebaže si toho druzí ani nevšimnou, je tu jeden velký rozdíl. Obyčejný člověk považuje všechny myšlenky za „své“ myšlenky a všechny činy za „své“ činy, neboť se ztotožňuje s tělem jakožto s „já“ a připoutává se k emocím, jež v daném psychosomatickém aparátu vznikají. Ztotožňuje se s operačním centrem jakožto oddělenou entitou a toto ztotožnění s osobní entitou jako odděleným konatelem s vůlí a možností volby je příčinou utrpení a omezení. Člověk poznání oproti tomu chápe, že oddělené operační centrum (obyčejně se má za to, že je umístěno v „hlavě“) existuje pouze v rámci projeveného světa jevů, stejně jako samotná psychosomatická soustava, a proto se s oddělenou entitou neztotožňuje. Událost osvícení mu odhalila jeho pravou přirozenost - subjektivitu, která v rámci relativního světa funguje prostřednictvím operačního centra. Proto jsou všechny činnosti, k nimž prostřednictvím daného těla dochází, pouze nezáčastně pozorovány ne jako osobní činy, ale jako součást činnosti Celku.

Právě to má Aštávakra na mysli, když říká, že člověk poznání nemá myšlenky, i když přemýšlí (neboť myšlenky, které k němu přicházejí, nepovažuje za „své“ myšlenky), nemá smysly, i když je používá (neboť smyslové orgány patří k tělu a jejich použití v daném těle je spontánně řízeno operačním centrem - člověk poznání je „sám o sobě“ nepoužívá), nemá rozum, i když je jím obdařen (neboť člověk poznání nepoužívá svůj rozum, aby naplnil osobní tužby či záměry) a nemá ego, i když ho vlastní (neboť jeho ego zahrnuje pouze operační centrum, které je stejně jako psychosomatická soustava relativní, fenoménové, a nikoli oddělenou entitu s pocitem osobního konatelství).

„Člověk poznání není šťastný ani nešťastný, připoutaný ani odpoutaný, osvobozený ani toužící po osvobození. Není toto ani tamto.“ (272)

Tímto veršem mudrc říká, že člověk poznání již není individuální entitou, pro niž existují protiklady. Člověk poznání protiklady transcendoval (překročil) a proto není „toto ani tamto“, neexistuje jako oddělený jedinec. Podrobněji to vyjadřují následující verše:

*„Požehnaný člověk není rozptýlený ani při rozptýlení, není meditativní ani při meditaci, není tupý ani ve stavu otupění a není učený ani když byl poučen.“
(273)*

„Ten, kdo je osvobozený a za všech okolností spočívá v Já, kdo je zbaven představy konání či povinnosti a je zcela bez tužeb, nehlobá nad tím, co bylo nebo nebylo uděláno, a ať se přihodí cokoli, nijak se ho to nedotýká.“ (274)

„Moudrý člověk necítí potěšení, je-li chválen, ani zlobu, je-li haněn. Neraduje se ze života a nebojí se smrti.“ (275)

„Kdo je tichý, nevyhledává společnost ani samotu. Zůstává stejný kdekoli a za jakýchkoli okolností.“ (276)

Desátá kapitola

Dšťávakra dokončil svůj úkol - poukázat k Pravdě. Byl jistě potěšen, když zjistil, že král Džanaka dosáhl ve svém duchovním vývoji vrcholu a je připraven na poslední skok do neznáma. V dialogu Ašťávakry a Džanaky lze odhalit tři základní principy, které fungují ve vztahu mezi guruem a žákem. Jsou to šravana (opravdové naslouchání), manana (rozjímání o tom, co bylo vyslechnuto, a vyjasnění nejasností na rozumové úrovni, a to s opravdovostí, receptivitou a pokorou; není to pouhé argumentování a plané debatování) a nididhjá-sana (přechod rozumového poznání na hlubší intuitivní úroveň; bez rozvíjení představ a nového pochybování). Proces začíná vyslechnutím slov gurma s otevřenou, receptivní myslí a opravdovou pokorou (Krišnamurti to nazval naslouchání s celistvou myslí). Jde o inteligentní naslouchání, které není rušeno mechanickým zautomatizovaným myšlením, překračuje pouhá slova a dostává se až k tomu, co se skrývá pod jejich povrchem. Slovo „intelligence“ pochází ze slov inter a legre, což znamená „dostat se mezi“; význam uvedený ve slovníku je „mentální bdělost“. Inteligentně naslouchat tedy znamená bděle číst mezi řádky, aniž by myšlení (což je pouhý mechanický proces probíhající v mozku) nebo konceptualizování (vytváření představ) narušovalo jasnost guruových slov.

Nasloucháme-li slovům gurma bez nadbytečných myšlenek a konceptualizování, nejde o žádný „brain-washing“. Znamená to vyslechnout jeho slova s plným uvědoměním, tak aby možnost nesprávného pochopení byla omezena na minimum. Dále musí následovat kritické zkoumání. To je třeba provádět s myslí otevřenou, neposkrvrněnou předem přijatými názory, a s odvahou postavit se tváří v tvář novým situacím, které guruova slova mohla podnítit. Staré názory, koncepty, přesvědčení a domněnky je nutno pečlivě přezkoumat. Přitom se pochopitelně rozvíří mnohé pochybnosti, to je však nezbytné k tomu, aby nakonec mohly být vyjasněny. Guru mluví ze zkušenosti, ale slova mají své omezení, zvláště mluví-li se o Vědomí (Brahman).

Jak řekl Adi Šankara:

„Neexistuje žádná třída či druh substancí, k nimž by náležel Brahman. Brahman nelze popsat slovy, která jakožto 'jsoucí' v běžném slova smyslu naznačují nějakou skupinu věcí. Nelze ho charakterizovat kvalitou, neboť Brahman je bez vlastností, ani činností, neboť je bez činnosti. Podle svatých textů je Brahman 'nehybný, bez částí a bez činnosti'. Nelze ho charakterizovat ani souvislostmi, neboť je 'bez čehokoli druhého' a není objektem ničeho než sebe sama. Nemůže být definován slovy nebo myšlenkami. Jak říkají Písma, Brahman je to Jediné, 'před čím slova musí couvnout'.“

To je třeba mít na paměti, aby se kritické zkoumání guruových slov nestalo brzdou. Při pokusu o pochopení je zapotřebí pokora a víra v guruova slova.

Co se týče nididhjá-sany, zde jde o to, aby poté, co byly odstraněny všechny vážné pochybnosti, došlo k zakoušení tohoto učení. Šravana a manana ukazují, co má žák „dělat“. Nididhjá-sana je pouze následným děním. Jakákoli snaha hledajícího o urychlení procesu je zde překážkou, neboť každý pozitivní čin znamená, že tu neustále zůstává ztotožněné „já“. Proces prohlubování intelektuálního pochopení do intuitivního nazření trvá různě dlouhou dobu, v závislosti na vyspělosti hledajícího. Podstatné je však to, že pochopení přijde samo od sebe a ne na přání iluzorního hledajícího. Hledající, v tomto případě král Džanaka, byl natolik receptivní, že již po prvních slovech učitele došlo k náhlému probuzení. Příval slov, kterými Džanaka vyjádřil radostnou extázi, jistě v rámci světa jevů potěšil srdce Ašťávakry a reakcí na Džanakovu skvělou výpověď byly stovky veršů od Ašťávakry. V závěrečné kapitole král Džanaka s nejvyšším pochopením a vděčností vyjadřuje svoji vlastní zkušenost stavu osvícení.

Moderní člověk může reakci Džanaky na Ašťávakrovo učení považovat za přehnanou nebo nadnesenou. Pochopí ji pouze ten, kdo sám měl podobnou zkušenost. Je-li soustava těla a mysli, v níž k takové události dojde, povahy spíše pasivní, reakce bude mít zřejmě jinou podobu, třeba slzy.

Džanaka říká:

„Nazřením Pravdy jsem jako kleštěmi vytrhl z koutku svého srdce bolestný trn domněnek, představ a soudů.“ (277)

„Kde je dharma, káma či artha? Kde je svědomí, kde je rozlišování? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená dualita, nebo i ne-dualita?“ (278)

„Kde je minulost, budoucnost či přítomnost? Kde je prostor? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená i sama věčnost?“ (279)

„Kde je Já či ne-Já, kde je dobro či zlo? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená obava či bezstarostnost?“ (280)

„Kde je snění, hluboký spánek či bdění? Kde je čtvrtý stav? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená strach?“ (281)

„Kde je vzdálenost či blízkost? Kde je vnitřek či vnějšek? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená hrubost či jemnost?“ (282)

„Kde je život či smrt? Kde jsou světy či vztahy ve světě? Co pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, znamená laja či samádhi?“ (283)

Laja je upadnutí mysli do spánku, což je tradičně považováno za jednu ze čtyř překážek k samádhi. Dalšími třemi překážkami jsou vikšépa (rozptýlenost), kašája (strnulost, netečnost) a rasadava (libování si v samádhi).

„Mluvit o třech životních cílech je zbytečné, mluvit o józe bezúčelné. Pro Mne, spočívajícího ve své vlastní nádheře, nemá smysl mluvit ani o poznání.“ (284)

„Kde je pět prvků, kde je tělo, smyslové orgány či mysl? Co pro Mne, jehož přirozenost je bez poskvrny, znamená nicota a beznaděje?“ (285)

„Kde jsou svatá písma, kde je poznání Já? Kde je mysl odpoutaná od smyslových objektů a kde je spokojenost? Co pro Mne, jenž jsem překročil dualitu protikladů, znamená bezžádostivost?“ (286)

„Kde je poznání či nevědomost? Kde je 'já' a 'to je mé'? Kde je omezení či osvobození? Kde je vlastnost, která by charakterizovala Mne, moji pravou přirozenost?“ (287)

„Kde je prarabdha karma? Co pro Mne, nikdy nerozděleného, znamená osvobození za života či osvobození ve smrti?“ (288)

Prarabdha karma je konání, jež se děje prostřednictvím soustavy těla a mysli jako důsledek minulých činů v rámci kauzality. Toto konání pokračuje, ale Seberealizovaný člověk to nepovažuje za „své“ konání, proto se nezabývá tím, zda je vhodné či nevhodné, či zda důsledky budou příjemné či nepříjemné.

„Kde je konatel či zakusitel, kde je zastavení myšlenek a kde jejich vznik? Co znamená pro Mne, navždy neosobního, pravdivé či falešné vnímání?“ (289)

„Kde je svět, kde je hledající a kde je jóga coby poznání? Kdo je pro Mne, jehož pravou podstatou je nedvojnost, omezený a kdo osvobozený?“ (290)

„Kde je tvoření a kde ničení? Co je cíl a co je prostředek vedoucí k cíli? Co znamená pro Mne, spočívajícího ve své neduální podstatě, hledání či dosažení?“ (291)

„Kde je ´ten, kdo poznává´ a kde jsou ´prostředky k poznávání´? Kde je ´objekt poznání´ a kde ´poznání objektů´? Co znamená pro Mne, vždy čistého, něco nebo nic?“ (292)

„Co znamená pro Mne, který jsem bez činů, rozptýlení či soustředění, poznání či iluze, radost či smutek?“ (293)

„Co znamená relativní či absolutní, štěstí či neštěstí pro Mne, jenž zůstávám mimo jakékoli rozvíjení myšlenek?“ (294)

„Kde je mája a samsára? Kde je lpění a odpoutání? Co znamená pro Mne, neustále čirého, džíva či Brahman?“ (295)

„Co znamená pro Mne, jenž jsem neměnný, nedělitelný a spočívám v Já, činnost a nečinnost nebo osvobození a omezení?“ (296)

„Kde jsou pokyny a přikázání svatých písem? Kde je guru a kde je žák? A co pro Mne, subjektivní, potenciální prázdno, osvobozené od omezení, znamená povinnost?“ (297)

„Kde je bytí či nebytí? Kde je jednota či dualita? Je zkrátka zbytečné říkat víc, než že ze Mne ve skutečnosti nevyvěrá nic.“ (298)

Ve všech těchto verších mluví Džanaka o tom, že došlo k překročení duality protikladů.

Připomeňme si světce Džňánéšvara a jeho vyznání vděčnosti svému bratru a učiteli Nivriddhinathovi:

„Tento stav popřel nejen dualitu fenoménovosti a nefenoménovosti, ale i všech dalších vzájemně závislých protikladů jména a formy.“ „Šiva a Šakti jakožto dualistické koncepty popřely navzájem samy sebe a splynuly v tomto stavu.“ „Do tohoto stavu se rozplynuly všechny objekty i všechna slova a vytváření pojmů a představ ustalo.“ „Ó můj Pane, můj učiteli, v jaký stav jsi mne uvedl. V něm jsem dávající i dostávající, jsem dávání i brání.“ „Podivuhodné na tom všem je, že jsi probudil toho, kdo nikdy nespal, a přiměl ke spánku toho, kdo nikdy nebyl vzhůru.“ „Ty a já jsme nerozlišení a přece mě ve své lásce nazýváš svým vlastním. Tvoje demonstrace duality v jednotě je zcela jedinečná, vždyť neexistuji od tebe oddělen.“

Z Džanakových veršů vyplývá, že k úplné transformaci došlo v jeho případě prostřednictvím vyslechnutí slov gurma. Důležité je to, že tu jde o neosobní dění, v němž guru, žák i samotné učení jsou čistě jevové nástroje (v rámci světa jevů). To znamená, že tuto metanoesis neboli paravritti, „obrat o 180°“, nikdo neudělal. Neudělala to žádná entita, jde o neosobní dění, odklon od duality kladů a záporů k prázdnotě jednoty.

Džanaka říká, že poněvadž není jedinec - poznávající, vědoucí, hledící či konající - není pro něho rozdíl, zda tu je či není poznávání, vidění nebo konání. Je tu jen pozorování toho, co je poznáváno, viděno či konáno (pozitivně nebo negativně), tedy pozorování všeho jako součásti činnosti Celku. Džanaka je noumenální potenciálitou, která se (z hlediska světa jevů) objevuje tam, kde je „prázdná“ mysl a kde tudíž není záměrné konání ani záměrné nekonání.

Džanaka ve svém opěvování Pravdy (jak mu byla skvěle předložena jeho učitelem Aštávakrou) vyzdvihuje základní skutečnost, že objekt sám o sobě není dobrý ani špatný. Tyto duální atributy vznikají až v oddělené mysli, která odděluje domnělého poznávajícího od poznávaného předmětu. Ve skutečnosti neexistuje ani poznávající subjekt, ani poznávaný objekt. Existuje pouze poznávání (s dvojicí duálních aspektů) a takové poznávání je noumenální činností.

Džanaka v těchto verších seřazuje vzájemně závislé protiklady, staví negativní a pozitivní prvky vedle sebe, tak aby je dovedl ke společnému zániku. Všechny protiklady, o nichž mluví, jsou aspekty oddělené mysli v procesu konceptualizace (v procesu vytváření pojmů v mysli), což lze nazvat jako dualismus. Džanaka staví protiklady vedle sebe a tím přivodí jejich společný zánik. Oddělené mysli je tak vrácena její celistvost a to nazýváme osvícením. Je to návrat od osobního k neosobnímu, od individuálního k univerzálnímu.

Džanaka dospívá k nezvratnému závěru, že jediným nejvyšším poznáním (jež samo je nakonec popřeno v prázdnotě naprostého ticha) je, že neexistuje nic. Neexistuje žádný objekt ani věc a neexistuje ani on sám jakožto jedinec. To znamená, že naprostá fenoménová nepřítomnost (nepřítomnost v rámci světa jevů) je sama o sobě plnou noumenální (absolutní) přítomností. Nic víc není možno ani nutno říkat. Proto jediné, co můžeme kdy poznat, je neti-neti, „ne toto a ne tamto“.

Neobyčejně jasně a věcně shrnutí učení advaity, učení o nedualitě, pochází od taoistického mistra Hui:

„Vnímání Buddhakáju znamená přestat vnímat něco jako existující či neexistující. Existence je pojem užívaný v protikladu k neexistenci, přičemž neexistence je opakem existence. Pokud první pojem nepřijmeme, druhý neobstojí. A podobně, jaký význam má pojem existence bez pojmu neexistence? Tyto pojmy vděčí za své bytí vzájemné závislosti jednoho na druhém a náleží říši zrození a smrti. Pouze tehdy, když se zbavíme tohoto duálního vnímání, můžeme nazřít skutečnou Buddhakáju.“

Jakmile používáme řeč a slova, zabýváme se nikoli jevy, ale představami, koncepty. Koncepty zmizí až v hlubokém tichu. Jinými slovy (!), jak hned v prvním verši této kapitoly říká Džanaka, slova gurma byla použita pouze jako nástroj k odstranění představ a domněnek (slov) z koutku srdce. To znamená, že jakmile jsou učitelova slova použita jako nástroj, je nástroj odložen pryč. Není zapotřebí držet se opakování guruových slov jako mantry, to by nebylo příliš efektivní. Jak často říkal Rámana Maharši, slova gurma jsou tu k tomu, abychom jich použili jako trnu k odstranění jiného do srdce zabodnutého trnu představ a poté oba trny odhodili. V každém dalším verši proto Džanaka opakuje, že jakmile se zbavil trnu představ, spočívá v Já a vzájemné protiklady ho nezajímají. Fenoménovost (svět jevů) vidí jako pouhý sen, v němž je jedinec jenom postavou bez vlastní podstaty, bez vlastní existence. Jakmile fenoménovost pochopíme jako iluzi, již skutečně je, tím ji transcendujeme, překročíme a zůstane pouze prázdnota absolutního mlčení. V tomto mlčení se stává nepodstatnou i samotná mahávákja „Já jsem Brahman“. Každá dualita, jež je základem světa jevů, ztrácí s jeho překročením veškerý smysl. A zbytečným se stane i mechanismus relativního světa, koncept prostorochasu. Spolu se všemi ostatními koncepty může být hozen do starého železa.

Bože!

Uctívám-li Tě ze strachu z pekla, spal mě v pekle.

Uctívám-li Tě pro naději v Ráj, vyžeň mě z Ráje.

Ale uctívám-li Tě jen kvůli Tobě samému,

neodpírej Sám Sobě věčnou Nádheru.

Súfijská světice Rábia