

# Štěstí a Umění Být

Laický úvod do filozofie a praxe spirituálního učení

**Bhagavána Šrí Ramany**

**Michael James**

**z anglického originálu  
„Happiness and The Art of Being“  
přeložil  
Rudolf Skarnitzl**

**Prosinec 2009**

Copyright © 2006-2007 Michael James

Všechna práva vyhrazena.

Žádná část této publikace nesmí být reprodukována, ukládána v systému na vyhledávání dat, nebo přenášena jakoukoliv formou nebo jakýmkoliv způsobem, kromě stručných a náležitě citovaných pasáží, nebo situací výslovně povolených zákonem bez předchozího písemného souhlasu autora.

Tato elektronická kniha je volně stažitelná z internetové stránky autora:

[www.happinessofbeing.com](http://www.happinessofbeing.com)

První vydání e-knihy Prosinec 2006

Druhé vydání e-knihy Březen 2007

Třetí vydání e-knihy Srpen 2007

První tištěné vydání Srpen 2007

Pro informaci o dostupnosti tištěné verze této knihy kontaktujte

[www.happinessofbeing.com/happiness\\_art\\_being.html](http://www.happinessofbeing.com/happiness_art_being.html).

# VĚNOVÁNO

**Bhagavánu Šrí Ramanovi,**  
který mne naučil všemu, co znám,  
a poskytl mi všechnu inspiraci potřebnou k vytvoření této knihy,

a jeho nejbližším žákům,  
takovým jako byli

**Šrí Šivaprakášam Pillai,**  
který první získal a zaznamenal základy jeho učení,  
které později zformuloval v jeho vzácném pojednání  
*Nan Yar?* (Kdo jsem já?),

**Šrí Muruganar,**  
který nejenom vynesl na světlo jeho vynikající filosofické básně a verše,  
ale současně zaznamenal ústní podání jeho učení  
velice přístupně, hluboce a poeticky v  
*Guru Vachaka Kovai,*

a

**Šrí Sádhu Óm,**  
který mi pomohl, abych jasněji a hlouběji porozuměl jeho učení.

## Poděkování

Rád bych vyjádřil svou vděčnost V.S. Ramananovi, prezidentu Šrí Ramanašramu, že mi poskytl laskavé svolení, abych v této knize uvedl mé vlastní překlady veršů a jiných pasáží ze spisů Šrí Ramany a Šrí Muruganara, když práva k originálům vlastní Šrí Ramanašram.

Obzvláště bych vyjádřil svou vděčnost všem těm přátelům, kteří četli rukopis této knihy a činili užitečné a podnětné komentáře a upozornili na mnoho tiskových chyb, které jsem přehlédl. Zejména se jedná o M.V. Sabhapathy, M.K. Srinivasan, N. Sankaran, M. Sahadevan, Ginny Porter, Chris Quilkey, Robin Koch, John Manetta a Ellen Mack. Dále patří má vděčnost všem těm z mých přátel, kteří štědře přispěli na pokrytí nákladů spojených jak s mezinárodním, tak indickým vydáním této knihy. Jsou to H.K. Seshadri, Vasuki Seshadri, Steve Harnish, M. Sahadevan, M. S. Venketraman, Chris Quilkey, Wasyl Nimenko, Jayashree Poddar, Rajashekar Reddy, N. T. Bhoj, Preeti Kini, Hrishikesh Menon, Josef Bruckner, Eugene Shearn, Sam Ruthnum, Reinhard Jung, Ginny Porter, Thomas a Allyn Fischer, Linda Sherman, Srinivas Rajagopalan, Jim Peters, Archith Goverdhan, Umesh Prabhu, Tom Davidson-Marx, David Pomatti, Mark McEntagart a někteří jiní, kteří dali přednost, aby jejich štědré příspěvky zůstaly anonymní.

Také bych rád vyjádřil svou vděčnost všem těm, kteří nějakým způsobem přispěli k vytvoření této knihy, obzvláště těm přátelům, jejichž otázky mne přiměly napsat a zařadit do knihy další vysvětlivky o některých subjektech, které jsem náležitě neprobral v prvních dvou elektronických vydáních knih, které jsem zveřejnil na mé internetové stránce [www.happinessofbeing.com](http://www.happinessofbeing.com) dříve než byla tato kniha vytištěna.

## Slovo překladatele

Českému čtenáři se dostává do rukou vynikající dílo o učení Šrí Ramana Maháršiho v podání Michaela Jamese. Michael James, původem ze Skotska, žil v Tiruvannamalai dvacet let, až do roku 1996. Z toho osm let žil ve společnosti Šrí Sádhu Óma, který byl přímým a realizovaným žákem Šrí Ramana Maháršiho.

Právě nejužší společenství se Šrí Sádhu Ómem a další intenzivní vlastní studium, umožnilo Michaelovi Jamesovi (autorovi) napsat a podrobně vysvětlit učení a praxi nauky Šrí Ramany. Čtenář se může opakovaným důkladným studiem a aplikovanou praxí dobrat hlubokého poznání tohoto učení. Autorovým cílem je umožnit čtenáři pochopit a zpřístupnit komplexnost a hloubku nauky Šrí Ramany. Tomu slouží také jeho velice podrobný, zdánlivě se opakující styl sdělení. Je nutno čtenáře upozornit, že se jedná o velice náročné dílo.

Čtenáře je třeba rovněž upozornit na poněkud nezvyklý styl, jakým autor překládá výroky Šrí Ramany. Jazyk, kterým Šrí Ramana své učení písemně vysvětluje je velice stručný, hutný a sevřený. Je to jazyk sůter, který se používal pro stručná pravidla a aforizmy. Nejvýznamnější na sůtre je, že poskytuje a obsahuje množství informací ve stručném stylu tak, aby se daly snadno nazpaměť naučit. Sútra proto často poskytuje heslovité informace a tyto se ve vysvětlujícím textu propojují, což se v tomto díle děje pomocí doplňujících slov, které jsou uvedeny v závorkách, čímž se liší od přímých slov Šrí Ramany.

Překladatel touto cestou děkuje všem spolupracovníkům, kteří se podíleli na korekturách tohoto ojedinělého literárního díla, zejména Davidovi Maršíkovi za jeho neocenitelný přístup při technické realizaci této práce.

# Obsah

Úvod k džňáně .....	1
1 Co je to štěstí? .....	33
2 Kdo jsem já? .....	48
3 Přirozenost naší mysli.....	84
4 Přirozenost Skutečnosti.....	120
5 Co je pravé poznání? .....	148
6 Pravé poznání a klamné poznání .....	183
7 Iluze času a prostoru.....	200
8 Věda o Vědomí.....	212
9 O sebekoumání a sebepodrobení se (sebevzdání se) .....	221
10 Praxe umění Být.....	249
Literatura.....	313

## Úvod k džáně

Štěstí spočívá hluboko v nás, v nejhlubším jádru naší bytosti. Štěstí neexistuje v žádném vnějším objektu, ale pouze v nás, neboť my jsme vědomí, které štěstí zažívá. Ačkoliv se nám zdá, že štěstí odvozujeme z vnějších objektů nebo zážitků, přece štěstí, které zažíváme, vystupuje z našeho nitra.

I když je naše mysl jakkoli nepokojná, ve středu naší bytosti je vždy stav dokonalého míru a radosti, podobně jako klidné oko v bouřícím víru. Touhy a obavy vzrušují naši mysl a zakrývají tak vizi štěstí, která uvnitř nás vždy existuje. Když je určitá touha uspokojena, nebo je odstraněna příčina nějaké obavy, zklidní se hladina vzruchu naší mysli a v tomto dočasném tichu prožívá naše mysl chuť vlastního, v ní vrozeného štěstí.

To značí, že štěstí je stav bytí - stav, ve kterém obvyklý stav vzrušení mysli je ztišen. Činnost naší mysli ruší její stav pouhého bytí a způsobuje, že ztrácí pohled na její vlastní nejvnitřnější štěstí. Abychom zažívali štěstí, jediné, co mysl musí udělat, je přestat s veškerou činností a tiše se vrátit ke svému stavu nečinného bytí, tak jak to dělá každý den když hluboce spí.

Proto máme-li zvládnout umění být šťastní, musíme zvládnout umění a vědu o pouhém bytí. Musíme objevit, co je nejvnitřnějším jádrem naší bytosti, a musíme se naučit vědomě a stále přebývat ve stavu čirého bytí, který je podkladem i podporou (avšak zůstává nedotčen) všem povrchovým aktivitám naší mysli, to jest myšlení, pocíťování a vnímání, vzpomínání, zapomínání a podobně.

Umění pouhého bytí, kdy zůstáváme plně vědomí, ale bez jakékoli aktivity mysli, není jen uměním - je praktickou dovedností, kterou možno pěstovat a používat, aby vytvářela zážitek nevyjádřitelné krásy a radosti - ale je také vědou - je pokusem dosáhnout pravé poznání ostrým pozorováním a pečlivým zkoumáním. A toto umění a věda o bytí není jen uměním a vědou o štěstí, ale také uměním a vědou o vědomí a uměním a vědou o sebepoznání.

Věda o bytí je neuvěřitelně jednoduchá a jasná. Avšak myslí člověka připadá složitá a těžko pochopitelná, ne proto, že by byla sama o sobě složitá, ale protože mysl, když se jí snaží pochopit, je sama složitým chomáčem myšlenek a emocí - tužeb, obav, úzkostí, připoutaností, dlouho hýčkaných domněnek a předjímaných idejí - takže směřuje spíše k tomu, aby zastírala čistou prostotu a jasnost bytí, s výsledkem, že se samozřejmě jeví nejasná.

Jako každá jiná věda, věda o bytí začíná pozorováním a analýzou něčeho, co již známe, ale čemu plně nerozumíme, a pokračuje uvažováním a přivádí nás k formulaci možné hypotézy, která by mohla vysvětlit to, co je pozorováno a k ověření hypotézy přesným a kritickým pokusem. Nicméně, narozdíl od všech jiných věd, tato věda nestuduje nějaký objekt poznání, ale místo toho studuje sílu poznávání samu o sobě - sílu vědomí, která je podkladem mysli, sílu, kterou jsou všechny objekty poznávány.

Proto pravda, která je odkryta prostřednictvím této vědy, není něčím, co může být předvedeno nebo objektivně dokázáno jedním člověkem dalšímu. Může se však bezprostředně zažít jako jasné poznání nejvnitřnějšího jádra každého člověka, když se svědomitě držíme nezbytně nutného postupu pokusu, dokud není odhalena pravá přirozenost bytí - která je pravou povahou vědomí a štěstí - v plném jasu čirého sebeuvědomování.

Tak jako se věda o bytí v základu nepodobá jiným vědám, tak se také jako umění základně liší od všech jiných umění, protože není uměním, při kterém by se mělo něco vytvářet, není uměním, při kterém se něco vykonává. Je to umění vykonávat nečinění - je to umění jen být.

Stav pouhého bytí je takový, kdy naše mysl nevystupuje, aby konala, myslela nebo něco poznávala, a přece je to stav úplně vědomý, není to uvědomování si něčeho jiného, ale pouhé bytí. Dovednost, kterou si máme osvojit, není pouhá dovednost být, protože my stále jsme, a to nevyžaduje žádnou dovednost či úsilí být, ani se nejedná o dovednost být bez konání či

myšlení na něco, protože my jsme schopni tak být každý den v hlubokém bezesném spánku. To, co se máme naučit, je dovednost zůstat tišší a plní míru, bez konání něčeho nebo myšlení na něco, ovšem s tím, že zachováme dokonale jasné vědomí bytí – vědomí našeho vlastního bytí neboli esenciálního „já jsem-ství“. Pouze v tomto svěžím a jasném, nedvojném, sebe si uvědomujícím bytí, nezakrytém rozptýlujícím rušením myšlenek a činností, se dokonale vyjasní pravá přirozenost bytí, stane se jasně sebekpotvrzující a oproštěné od všech pochyb a nejasností.

Naším prvním a nejpřímějším zážitkem bytí je naše vlastní bytí čili existence. Napřed poznáváme, že existujeme, a teprve potom víme o existenci jiných věcí. Naše vlastní existence je sama sebe vědomá, ale aby byla známá existence jedné každé jiné věci, to závisí na našem uvědomování.

My známe svou vlastní existenci, protože jsme vědomím. Jinými slovy, naše bytí je samo vědomí, které se samo zná. Zná se, protože je esenciálně sebe si uvědomující. Proto je zcela rozumné vyvozovat hypotézu, že vědomí je naší prvotní, esenciální formou bytí. Bez vědomí by bytí bylo nepoznané a bez bytí by bytí neexistovalo.

Naše bytí a naše uvědomování si bytí jsou od sebe neoddělitelné – ve skutečnosti jsou totožné – a obě jsou vyjádřena slovním spojením „Já jsem“. Toto bytí-vědomí „Já jsem“ je naší nejzákladnější zkušeností a nejzákladnějším zážitkem každé citné bytosti. „Já jsem“ je základní vědomí – esenciální sebe si uvědomující vědomí - bez kterého by nic nebylo známo. „Já jsem“ je proto zdrojem a základem veškerého poznání.

Co z toho, že známe všemožné jiné a přitom neznáme pravdu o existenci-vědomí, našeho sebe si uvědomujícího vědomí - "Já jsem", kterým je vše ostatní poznáváno. Vše co známe o světě a vše co známe o Bohu – všechny naše vědy a náboženství pro nás nemají skutečnou hodnotu, když neznáme pravdu o sobě samém, o tom, kdo touží poznat pravdu o světě a Bohu.

My jsme existenci-vědomím „Já jsem“, ale naše vědomosti o tomto „Já jsem“ jsou zmatené. Všichni věříme, že „já jsem toto tělo“, „já jsem osobnost“, „já se nazývám tak a tak a narodil jsem se v ten a ten den, tam a tam“. Tak ztotožňujeme vědomí „Já jsem“ s určitým tělem. Toto ztotožnění je výsledkem zmateného a nejasného poznání pravé povahy vědomí.

Naše vědomí „Já jsem“ není něco materiálního, i když tělo je pouze svazkem fyzické hmoty, která sama o sobě vědomí postrádá. Jsme nějakým způsobem pomateni, když mylně bereme toto fyzické tělo, že je vědomé "já". Výsledkem našeho nejasného poznání vědomí je, že mylně pokládáme hmotu za vědomou a vědomí za cosi materiálního.

To, co chybně bere tělo, že je „já“, je naše mysl. Naše mysl vstupuje do existence, jen když si sebe představuje, že je nějakým tělem. V hlubokém spánku si neuvědomujeme ani tělo, ani mysl. Jakmile se probudíme, naše mysl vyvstává s pocitem „já jsem toto tělo, jsem ten a ten“, a pouze tehdy, po ztotožnění se s určitým tělem, začne vnímat vnější svět pomocí pěti smyslů těla.

Naprostu stejné se děje při snění - naše mysl se ztotožní s určitým tělem a pěti smysly tohoto těla vnímá zdánlivě skutečný vnější svět. Když se probudíme ze snu, pochopíme, že tělo, které jsme mylně pokládali za „já“, a svět, který jsme brali jako skutečný a vnější, byly oba doopravdy jenom výplodem naší představivosti.

Z prožitku snu všichni víme, že naše mysl má podivuhodnou sílu představivosti, kterou je schopná vytvořit určité tělo, tuto představu těla mylně pokládat za „já“ a pomocí tohoto těla promítat svět, který v době, kdy ho vnímáme, je pro nás v každém okamžiku stejně skutečný a vnější, jako svět, který vnímáme nyní v bdělém stavu.

Když víme, že naše mysl má tuto podivuhodnou sílu stvoření a sebeklamu, zdá se, že je rozumné pochybovat o tom, zda tělo, které pokládáme za „já“, a svět, který máme za skutečný v našem současném stavu bdění nejsou ve skutečnosti ničím jiným než pouhou představou či mentálním promítáním, podobně jako je tomu ve snu, kdy také zažíváme tělo a svět. Jaký



máme důkaz, že tělo a svět, který zažíváme v bdělém stavu, nejsou pouhým výmyslem naší mysli? Jsme schopni ukázat na určité rozdíly mezi stavem bdění a snění, avšak rozbořem objevíme, že tyto rozdíly jsou jen povrchní a týkají se spíše kvality a kvantity, než samotné substance, samotného základu.

Když srovnáváme drama světa, které vidíme, když jsme vzhůru nebo sníme, s dramatem, které vidíme na plátně kina, pak můžeme prohlásit, že drama, které vidíme, když jsme vzhůru, je lepší kvality a tím působivější než to, co vidíme ve snu. Ačkoli jsou obě dramata výtvořy, nejsou výtvořy nějakého vnějšího činitele, ale pocházejí z naší mysli, která je vidí.

V základě nejsou žádné podstatné rozdíly mezi zážitky při bdění a těmi ve snu. V obou stavech naše mysl vyvstává, přimkne se k příslušnému tělu, bere ho za „já“ a pomocí smyslů těla vidí svět ohraničený časem a prostorem a naplněný množstvím lidí a jinými objekty, jak citnými tak necitnými, o kterých je přesvědčena, že jsou skutečné. Jak si můžeme dokázat, že to co zažíváme v bdělém stavu existuje mimo naši představivost, stejně tak jako, existuje-li sen mimo naši představivost?

Když pečlivě analyzujeme naše zkušenosti zažívané ve třech stavech bdění, snění a hlubokého spánku, je zřejmé, že jsme schopni plést si vědomí „já“ s různými věcmi v různých dobách. Když jsme vzhůru, mylně pokládáme naše současné tělo za „já“, při snění mylně bereme jiné imaginární tělo za „já“ a ve spánku mylně pokládáme za „já“ naše nevědomí, či si alespoň při probuzení vzpomínáme na pocit, že „jsem si nebyl ničeho vědom“.

Co ve skutečnosti postrádalo vědomí v našem spánku byla naše mysl, naše tělo a svět, nikoli však naše existence. Ve spánku jsme nezažívali, že bychom přestali existovat, ale jen že jsme si přestali uvědomovat všechny myšlenky a vjemy, tak jak jsme zvyklí je zažívat ve stavech bdění a snění. Když říkáme „krásně jsem spal, nic se mi nezdálo, nebyl jsem si ničeho vědom“, pak se s důvěrou ujišťujeme, že „já“ spalo, to jest že jsme existovali a víme, že jsme v ten čas existovali.

Jelikož spojujeme vědomí s „být vědomým“, s uvědomováním si všech myšlenek a vjemů, které tvoří náš život při bdění i snění, považujeme spánek za stav bez vědomí. Měli bychom však takzvané spánkové nevědomí daleko pečlivěji prozkoumat. Vědomí, které zná naše myšlenky a vjemy, je naší myslí, která vyvstává a je činná při bdění a snění, která však ztichne při spánku. Avšak toto vyvstávání a ztišení vědomí není našim pravým vědomím. Uvědomujeme si nejen stavy bdění a snění, ve kterých naše mysl vyvstává, aby zažívala myšlenky a vjemy, ale také třetí stav, spánek, ve kterém naše mysl utichla ve stav, který je oprostěný od myšlenek a vjemů.

Skutečnost, že jsme si vědomi spánku, jakožto stavu odlišného od bdění a snění, ukazuje, že jsme vědomím, které je podkladem pro vyvstávání a ztišení přechodného vědomí, které nazýváme „myslí“. Vědomí, které nám umožňuje se spolehlivě ujišťovat, že „já jsem existoval ve spánku, ale nebyl jsem si ničeho vědom“, nepředstavuje naše vědomí, které vyvstává, ale naše „bytí-vědomí“.

Toto bytí-vědomí, které existuje ve všech třech stavech, je naše pravé vědomí a je to, co označujeme, když řekneme „Já jsem“. Naše mysl, to jest vystupující vědomí, které se objevuje při bdění a snění a mizí ve spánku, je jen předstíranou formou vědomí, která se při výstupu chybně považuje, jak za vědomí „já jsem“, tak za hmotné tělo.

Když takto analyzujeme naše zažívání oněch tří stavů, bdění, snění a hlubokého spánku, pochopíme, že ačkoliv se mylně považujeme za tělo, které je omezené časem a prostorem, ve skutečnosti jsme vědomím, které je podkladem projevení oněch tří stavů, ze kterých zažíváme jen dva, totiž pocit „být tělem“ a následné omezení časem a prostorem.

Nicméně pouhé teoretické porozumění pravdy, že jsme jen vědomím, nám v praxi nebude velkou pomocí, když jej neuplatníme v praxi, se snahou dosáhnout opravdového poznání této pravdy na základě zkušenosti. Teoretické poznání samo o sobě nám nemůže poskytnout

pravdivé a trvalé štěstí, protože nemůže odstranit náš hluboko zakořeněný pocit ztotožnění s tělem, který je původem veškeré nevědomosti a příčinou vší bídy.

To, co této pravdě teoreticky rozumí, je jen naše mysl s intelektem, přičemž naše mysl nemůže být činná jinak, než když se napřed ztotožní s nějakým tělem. Jelikož naše mysl a intelekt jsou zmateným poznáním, jehož existence je zakořeněná v nevědomosti o tom, kdo či co my ve skutečnosti jsme, žádné intelektuální poznání nemůže samo nikdy poskytnout pravdivé sebepoznání. Sebeoznání můžeme nabýt jedině přímým prožitkem čirého neomezeného vědomí, které je naším pravým Já, jelikož pouze taková zkušenost může zničit naši nevědomost, že jsme něčím jiným než právě oním vědomím.

Proto teoretické porozumění pravdy může přinést dobré ovoce jedině tehdy, když nás povzbuzuje ke zkoumání našeho vědomého bytí – našeho prostého vědomí sebe sama „Já jsem“ - a tím k přímé zkušenosti dosažení jasného poznání naší pravé přirozenosti. Pouze při dosažení takového jasného poznání, že vědomí je skutečně „Já“, můžeme zničit naši prvotní nevědomost, zmatené a chybné poznání, že jsme naší myslí, která je omezenou formou vědomí a která ztotožňuje určité tělo s „já“.

Když opravdu porozumíme tomu, že nejsme tělo, ani mysl, která ztotožňuje tělo s „já“, a že každý způsob sklíčenosti, který zažíváme, je vyvolán naším chybným ztotožněním se s tělem, pak se budeme snažit zničit toto klamné ztotožňování a začneme praktickým zkoumáním objevovat, kdo vlastně ve skutečnosti jsme. Abychom poznali, kdo opravdu jsme, musíme přestat s pečováním o všechny jiné věci a začít se starat o sebe sama, o vědomí, které ty jiné věci zná.

Když se staráme o jiné věci než o „Já“, naše pozornost je „myšlenkou“ neboli činností mysli. Když však budeme věnovat pozornost vědomému „Já“, naše pozornost přestává být činností nebo „myšlenkou“ a místo toho se stane pouhým bytím. Jiné věci poznáváme činem poznávání, ale sami sebe nemůžeme poznat činem poznávání, nýbrž jen pouhým bytím sebou samým. Když věnujeme pozornost nejvnitřnějšímu středu naší bytosti, našemu esenciálnímu pravému Já, které je jednoduchým, od myšlenek oproštěným, nedvojným, sebe si uvědomujícím bytím, přestáváme vystupovat jako neustále aktivní mysl, a na místo toho zůstáváme jako nečinné vědomé bytí. Proto pozorování sebe sama je přebýváním v sobě samém, a je stavem pouhého bytí, jímž my skutečně jsme.

Dokud si všímáme jiných věcí než sami sebe, naše mysl je aktivní a její aktivita zamlžuje a zakrývá jas našeho přirozeného sebeuvědomování. Když usilujeme o všímání si sama sebe, aktivita mysli se začne uklidňovat a závoj, který zakrývá naše přirozené sebeuvědomování, se začne rozpouštět. Čím ostřeji a intenzivněji zaostříme svou pozornost na vědomí „Já“, tím více se mysl uklidňuje, až nakonec zmizí v jasném světle pravého sebepoznání.

V této knize se proto pokusím vysvětlit teorii i praxi umění poznávání a bytí našeho skutečného Já. Teorie této vědy a umění sebepoznání jsou nezbytné a jsou nápomocné, neboť nám nejen umožňují porozumět imperativní potřebě poznat skutečnost, ale poskytují také praktické způsoby, jakými takové poznání můžeme dosáhnout.

Všechno neštěstí, nespokojenost a bída, které prožíváme v našem životě, jsou způsobeny jen naší nevědomostí a zmatenou znalostí kdo nebo co ve skutečnosti jsme. Dokud omezujeme sami sebe tím, že se ztotožňujeme s naším tělem jakožto s „já“, budeme pociťovat touhu po tom, co budeme považovat za potřebné k našemu přežití v tomto těle a po všem, o čem si myslíme, že učiní náš život v těle příjemnější a pohodlnější. Podobně budeme pociťovat obavy a nelibost nad vším, co budeme považovat za ohrožení našeho života v tomto těle, a o čemkoli, o čem se budeme domnívat, že činí náš život méně pohodlný a příjemný. Když nedosahujeme toho po čem toužíme nebo co máme rádi, a když se nemůžeme vyhnout tomu čeho se obáváme nebo co nemáme rádi, jsme nešťastní, nespokojení a je nám bídně.

Takto je neštěstí či utrpení nevyhnutelným výsledkem tužeb či obav, libostí a nelibostí. Touhy a obavy, libosti a nelibosti jsou nevyhnutelným následkem ztotožňování se s tělem

jako s „já“. Ztotožňování těla s „já“ pochází z nedostatečně jasného poznání naší skutečné přirozenosti, našeho esenciálního, sebe si uvědomujícího bytí. Proto, když se chceme zbavit všech druhů bídy a neštěstí, musíme se osvobodit od nevědomosti a zmateného poznání co skutečně jsme.

Abychom se osvobodili od tohoto zmateného poznání, které způsobuje, že se cítíme jakožto tělo, musíme dosáhnout jasného poznání našeho pravého Já. Jediný způsob, kterým můžeme dosáhnout sebepoznání vyžaduje, abychom stočili naši pozornost od těla, od naší mysli a všech ostatních věcí a ostře ji zaostřili na naše esenciální sebe si uvědomující vědomí – naše základní vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“.

Teorie, která je podkladem pro vědu a umění sebepoznání, nám umožňuje pochopit, že vše, co potřebujeme, abychom zažili dokonalé a neomezené štěstí, je dosáhnout právě sebepoznání, a že jediným prostředkem, jak dosáhnout právě sebepoznání je praxe ostrého zkoumání pozornosti k sobě samému. Dokud neznáme sebe jací skutečně jsme, nikdy nemůžeme zažít skutečné a dokonalé štěstí, nezkalené nejmenším neladem či nespokojeností a dokud nebudeme ostře zkoumat naše esenciální vědomí pouhého bytí „Já jsem“, nemůžeme nikdy poznat sebe, jací opravdu jsme.

Pro většinu duchovních aspirantů se proces dosažení sebepoznání podobá procesu naučení se nějakému jinému umění nebo vědě a uvádí se, že je to trojí proces, opakované *šravana*, *manana* a *nididhijásana*, to znamená učení se naslouchání, vstřebání slyšeného a praxe. Sanskrtský výraz *šravana* doslova znamená „naslouchání“, ale v této souvislosti znamená naučit se pravdě nasloucháním či čtením. Slovo *manana* znamená myslet, uvažovat nebo meditovat, to jest často prodlévat u pravdy, kterou jsme se *šravanou* naučili, abychom ji nasáli, jasněji ji pochopili, vtiskli a upevnili v mysli. Výraz *nididhijásana* znamená ostrou pozornost nebo hlubokou kontemplaci, to jest v uvedené souvislosti abychom to, co jsme se naučili a čemu jsme porozuměli *šravanou* a *mananou*, převedli do praxe ostrým věnováním pozornosti či kontemplací o našem vědomém bytí „Já jsem“.

Během života opravdového spirituálního aspiranta by měl tento trojí proces – *šravana*, *manana* a *nididhijásana* - pokračovat a opakovat se, dokud není dosažen zážitek pravého sebepoznání. V našem každodenním životě se mysl skrze pět smyslů setkává s nespočty různými dojmy a o těchto dojmech vytváří nespočet myšlenek, takže dojem o jedné věci je rychle nahrazen dojmem vzniklým z jiných věcí. Proto, i když jsme se dověděli spirituální pravdu – pravdu, že nejsme omezení tělem a že jsme neomezeným duchem nebo vědomím - dojem, který vyvstal touto pravdou se brzo rozplyne, pokud opakovaně nebudeme studovat knihy, které nám toto připomínají, a pokud se tím nebudeme v mysli opakovaně zabývat.

Pouhé čtení a přemýšlení o této pravdě nám však neposkytne mnoho pomoci, pokud se nepokoušíme opakovaně o praxi tím, že vracíme naši pozornost zpět k našemu čirému vědomému bytí „Já jsem“, kdykoli jsme si všimli, že jsme sklouzli pozorností jinam a myslíme na jiné věci. Aby Šri Adi Šankara zdůraznil svrchovanou důležitost takové praxe, prohlásil, že dobro pocházející z *manany* je stokrát větší než to, co pochází ze *šravany*, a dobro pocházející z *nididhijásany* je stotisíckrát větší než to, které pochází z *manany* (Vivékačúdámání, verš 364).

Pro některé velmi vzácné duše není třeba, aby opakovaly *šravanu*, *mananu* a *nididhijásanu* protože jakmile poprvé uslyší pravdu, okamžitě pochopí její význam a důležitost a stáčí svou pozornost k sobě samému, čímž okamžitě zažívají právě poznání sebe sama. Většina z nás však není tak duchovně zralá, aby byla schopna zažívat pravdu jakmile se o ní doslechne, protože jsme příliš silně připoutáni k naší existenci jakožto individuální osoby a ke všemu, co je s naším životem osobním životem spojeno.

Při opakované *nididhijásaně*, kontemplaci o sobě samém, za podpory a pomoci opakované *šravany* a *manany* se naše vědomí našeho vlastního esenciálního bytí a tomu odpovídajícímu poznání pravdy neobyčejně vyjasní. Zároveň s narůstající jasností v nás, neustále přibývá

lásky k poznání sebe sama k tomu, jací doopravdy jsme, a nabýváme více odpoutanosti od naší osobnosti a od všeho, co je s ní spojeno. Proto dokud nevyzrajeme do takové duchovní zralosti, vůle a lásky, abychom ztratili své individuální já ve zkušenosti pravého sebepoznání, musíme pokračovat v procesu opakované šravany, manany a nididhjasany.

Ještě vzácnější než tyto vysoce zralé duše, které jsou schopné zažít pravdu jakmile o ní slyší, jsou někteří lidé, kteří aniž by o pravdě slyšeli, zažívají ji zcela spontánně. Ale takoví lidé jsou opravdu velmi vzácní.

Vše, o čem zde píšete, je to, co jsem se naučil a pochopil z učení mudrce známého pod jménem Bhagaván Šrí Ramana Mahárši, který byl jednou z nesmírně vzácných bytostí, neboť pravdu zažil spontánně, aniž by o ní předtím něco slyšel nebo četl. Spontánně dosáhl zkušenosti pravého sebepoznání jednoho dne v červenci 1896, kdy byl pouze šestnáctiletým školákem. Ten den seděl sám v jedné místnosti domu jeho strýce v Madurai, když v něm najednou bez nějaké zjevné příčiny narostl intenzivní strach před smrtí. Namísto toho, aby se snažil vypudit strach ze své mysli, tak jak by to učinila většina z nás, rozhodl se, že bude zkoumat a pro sebe samotného odhalení pravdy o smrti.

„Tak dobře, smrt přišla! Co je smrt? Co je tím, co zemře? Toto tělo se chystá, že zemře - tak ať zemře.“ Když se takto rozhodl, lehl si na podlahu jako mrtvola, strnulý a bez dechu, a stočil svou mysl dovnitř, aby odkryl, jak na něj smrt bude působit. Později popsal pravdu, která mu v ten okamžik vysvitla, těmito slovy:

Toto tělo je mrtvé. Teď ho odnesou ke spálení a zůstane po něm jen popel. Ale budu se zničením tohoto těla také zahuben? Je toto tělo skutečné „Já“? I když toto tělo leží bez života jako mrtvola, já vím, že „Já jsem“. Mé bytí svítí jasně, a smrtí není v nejmenším dotčeno. Proto nejsem tělem, které umírá. Já jsem „Já“, které je nezničitelné. Ze všech věcí jedině Já jsem skutečností. Tělo podléhá smrti, ale Já, který překračuji tělo, jsem to, co věčně žije. Smrt, která přišla k tomuto tělu, se mne nemůže dotknout.“

Ačkoli popsal svůj zážitek smrti tolika slovy, přece vysvětlil, že mu pravda vysvitla v jediném okamžiku, nikoli uvažováním nebo formulací myšlenek, ale jako přímá zkušenost, bez nejmenší myšlenkové činnosti. Jeho strach byl tak intenzivní, že po něm následoval popud poznat pravdu o smrti, že aniž by na cokoli pomyslel, odtáhl svou pozornost od strnulého a neživého těla k nejvnitřnějšímu jádru svého bytí – k jeho esenciálnímu, ryzímu, nedvojnému vědomí sebe sama „Já jsem“. Jelikož jeho pozornost byla tak zaostřena na jeho vědomé bytí, pravá přirozenost bytí-vědomí se sama odhalila zábleskem přímého a nepochybného poznání, které bylo tak bezprostřední a přesvědčivé, že o něm nebylo možno nikdy pochybovat.

Tak pro sebe Šrí Ramana odhalil, že je čiré nadosobní vědomí „Já jsem“, které je jediným, neomezeným, neděleným a nedvojným celkem, jedinečnou existující skutečností, která je zdrojem a substancí všech věcí a pravým Já každé žijící bytosti. Toto poznání jeho pravé přirozenosti v něm jednou provždy zničilo pocit ztotožnění s fyzickým tělem, pocit, že je individuální osoba, oddělená, vědomá entita, omezená v rámci určitého místa a času.

S rozbřeskem sebepoznání se pravda všeho ostatního také vyjasnila. Tím, že poznal, že je neomezeným duchem, základním vědomím „Já jsem“, ve kterém a skrze které všechny ostatní věci jsou známy, poznal bezprostřední zkušeností, jak se tyto ostatní věci tomto esenciálním vědomím objevují a mizí. Tak poznal, bez nejmenší pochyby, že vše, co se objevuje a mizí, je ve své zdánlivé existenci závislé na tomto základním vědomí, o kterém věděl, že je jeho pravým Já.

Když čteme některé z jeho zpráv, popisující zážitek smrti, lidi často napadá, že když si lehnul jako mrtvola, Šrí Ramana pouze simuloval charakteristiky fyzické smrti. Šrí Ramana však při různých příležitostech sděloval, že příznaky nepředstíral, ale že tehdy skutečně prošel zážitkem fyzické smrti. Jelikož zaostřil celou svou pozornost tak pevně a intenzivně na své nedvojném vědomé bytí, nepřestalo jen jeho dýchání, ale úplně se i zastavil chod jeho srdce, i

všech ostatních životních, biologických funkcí. Tak jeho tělo leželo doslova dvacet minut bez známek života, když najednou život v něm vytrysknul a jeho srdce a dech začaly opět normálně fungovat.

Nicméně, i když se život vrátil do jeho fyzického těla, osobnost, která předtím ztotožňovala toto tělo jako „já“, byla mrtvá. Byla navždy zničena jasným světlem pravého sebepoznání. Ale tím, že zemřel jako individuální osobnost, zrodil se jako nekonečný duch – základní a neomezené vědomé bytí, nedvojnásobně sebe si uvědomující „J jsem“.

I když z pohledu přihlížejícího se choval jako individuální osoba, jeho osobnost byla ve skutečnosti jenom jevem, který existoval jen v očích jiných lidí, jako spálený tvar lana, který zůstává ve tvaru, i když byl spálen. Sám pro sebe věděl, že je všezahrnující vědomí, které přesahuje všechna omezení, a že není odděleným individuálním vědomím, které je ohraničené omezením určitého těla. Proto, vědomá bytost, kterou ostatní lidé viděli působit skrze jeho tělo, nebyla ve skutečnosti vůbec individuální osobou, ale byl to jen svrchovaný duch - neomezená a absolutní skutečnost, o které obvykle hovoříme jako o Bohu.

Brzo poté, co dosáhl pravé sebepoznání, Šrí Ramana opustil dům, kde trávil dětství, vydal se na cestu několik stovek mil na sever, do Tiruvannamalai, chrámového města, které se nachází na úpatí hory Arunáčaly, kde žil jako sádhu, jako asketa, po zbývajících padesát čtyři let tělesného života. Jelikož se přestal ztotožňovat s tělem, které jiní lidé mylně směřovali za něho samotného, přestal se ztotožňovat i se jménem, které předtím bylo dáno jeho tělu. Tak se stalo, že od doby, kdy opustil domov, přestal užívat dětské jméno Venkataraman a svůj dopis na rozloučenou podepsal pouze čarou.

Když poprvé přišel do Tiruvannamalai, nikdo neznal jeho jméno, tak o něm mluvili různými jmény, jak je napadly. O více než deset let později se stalo, že jeden z jeho stoupenců, který byl sanskrtským básníkem a védickým učencem, prohlásil, že by měl být nazýván „Bhagaván Šrí Ramana Mahárši“ a shodou okolností se toto jméno stalo tím, které se mu všeobecně přepisuje.

Nicméně až do konce svého tělesného života se Šrí Ramana nehlásil k žádnému jménu jako vlastnímu a vždy se odmítal podepsat, i když byl o to požádán. Když se ho jednou ptali, proč se svým jménem nikdy nepodepíše, odpověděl: „Pod jakým jménem jsem znám? Já to sám nevím. V různých dobách mě různí lidé nazývali různými jmény.“ Protože se nezažíval jako individuální osobnost, a věděl o sobě, že je jedinou skutečností, která je zdrojem a substancí všech jmen a tvarů, která však nemá vlastní jméno a tvar, reagoval na každé jméno, kterým ho lidé oslovovali, aniž by se ztotožňoval s kterýmkoli z těchto jmen.

Ze čtyř slov jména „Bhagaván Šrí Ramana Mahárši“ je pouze slovo „Ramana“ osobním jménem a ostatní tři slova jsou různými tituly. „Ramana“ je zkrácenou formou slova „Venkataramana“, jako varianta jeho dětského jména „Venkataraman“, a je slovem, které se běžně používá k vyjádření pojmu náklonnosti. Zatímco ve jméně „Venkataraman“ se hláska „a“ v slabice „ra“ se vyslovuje dlouze a proto se vyslovuje s důrazem, ve slově „Ramana“ jsou všechna tři „a“ krátká, a proto není žádná z těchto tří slabik vyslovována s důrazem. Etymologicky pochází slovo „ramana“ ze slovního kořene „ram“, což znamená zastavit - uvést v klid - uvést v neochvějnost – vyřešit – potěšit - učinit šťastným, jako podstatné jméno znamená „radost“ nebo to, co poskytuje radost - to co uspokojuje - okouzluje - je nádherné, a rozšířeně se používá jako něžný pojem označující milovanou osobu – milovaného – manžela – manželku - pána či paní našeho srdce.

Slovo „Bhagaván“ je úctu vyjadřující a milující titul, znamenající skvělého, zbožňováníhodného, božského Pána, a je obecně používán jako výraz znamenající „Bůh“, a zejména jako titul uctívání, poskytnutý člověku, který je považován za vtělení Boha nebo lidské vtělení svrchované skutečnosti, jako například Buddha, Šrí Adi Šankara, nejběžněji Šrí Kršna, jehož učení je uvedeno v Bhagavadgítě a z části v Šrímad Bhagavatam. Slovo Šrí je posvátným slůvkem znamenajícím světlo, třpyt, záři nebo jas, a je zvyklostně používáno jako

zdvořilostní předpona přidaná k jménům svatých osob, místům, textům nebo jiným úctyhodným objektům. Jako úctu vyjadřující předpona, znamená „posvátný“, „svatý“ nebo „ctihodný“, ale běžně se také užívá jednoduše jako titul úcty, který se připojuje ke jménu nějaké osoby asi tam, kde se umísťuje anglický titul „mister“. Slovo „Mahárši“ znamená velký rši neboli zřec.

V širém světě, obzvláště mimo Indii, je Šrí Ramana běžně znám jako „Ramana Mahárši“ (pravděpodobně proto, že západní myslí titul „Mahárši“ umístěný za jeho osobním jménem připadá jako příjmení, což ovšem není), a jelikož je často takto zmiňován, někteří lidé ho jednoduše uvádějí jako „Mahárši“. Nicméně, ti kterým je blízký, zřídka kdy používají titul „Mahárši“, hovoří-li o něm. V dějinách a mytologii Indie pojem rši původně označoval někoho z inspirovaných básníků nebo zřeců, kteří zřeli a zaznamenávali hymny védů, nebo člověka, který byl znalcem ve vykonávání védických rituálů a který tím získal psychické nebo nadpřirozené síly. V pozdějších dobách se běžně začalo používat pro označení askety nebo světce, o kterém se předpokládalo, že dovršil určitý stupeň duchovního dosažení. Pojem „rši“ proto nikdy specificky neoznačoval člověka, který „uzřel“ nebo dosáhl skutečné sebepoznání, ani tím není pojem mahárši. Těch několik ršiů, jako Vasištha nebo později Višvamitra, kteří dosáhli pravého poznání *brahman*, absolutní skutečnosti neboli Boha, neměli titul mahárši, ale brahmarši, pojem, který označuje zřece nejvyššího řádu. Z toho důvodu mnoho lidí pociťuje, že není nejvhodnější dávat titul „Mahárši“ Šrí Ramanovi, který dosáhl pravého poznání brahman a který by přesněji měl být označen minimálně jako brahmarši.

Nehledě na to, že to není obzvláště vhodné udělovat Šrí Ramanovi titul „Mahárši“, titul sám o sobě zní spíše chladně a odměřeně, když je udělován Šrí Ramanovi, takže jeho žáci a uctívající namísto aby o něm mluvili jako o „Maháršim“, dávají přednost milujícímu a uctívajícímu titulu „Bhagaván“. Proto, když toto sepisují pro ty, kteří již jsou jeho následovníci, tak ve shodě s běžným zvykem se o něm budu zmiňovat jako o Bhagavánovi nebo Šrí Bhagavánovi. Nicméně, jelikož píši pro širší posluchačstvo a zvláště pro ty, kteří jsou již obeznámeni s jeho učením, budu o něm hovořit jeho osobním jménem jako Šrí Ramana nebo Bhagaván Ramana.

Je však jedno, jakým jménem jej já či kdokoli jiný uvádí, pro všechny, kteří následovali jeho učení a tím dosáhli blahoplňný stav opravdového sebepoznání, on je Ramana, milovaný poskytovatel radosti, a Bhagaván, milostivé vtělení Boha, svrchovaná skutečnost, kterou objevil jako své vlastní pravé Já, který pobízí a vede každého z nás, abychom podobně odhalili své vlastní skutečné Já. Šrí Ramana není pouhou individuální osobou, která kdysi v minulosti žila, ani nenáleží k nějakému určitému náboženství nebo kultuře. On je věčným, neomezeným duchem, nejvyšší a absolutní skutečností, naše pravé Já, a jako takový, on stále žije uvnitř každého z nás jako naše čiré a esenciální vědomé bytí, které každý zažívá jako „Já jsem“.

Bhagaván Šrí Ramana nikdy, podle svého, nevyhledával možnost učit někoho pravdě, kterou poznal, protože v jeho prožitku pravdy, vědomém „Já jsem“, jediné sám existuje a proto tu není žádný jedinec, kterému by poskytoval nebo dával nějaké vyučování. Nicméně, i když v nitru věděl, že vědomí je jedinou skutečností, přece však byl po stránce vnější milující osobností, byl plný soucitu a laskavosti, protože věděl, že on sám a všechny věci nejsou ničím jiným, než vědomím „Já jsem“, a tak sebe viděl ve všem a proto zcela a doslova miloval všechny živé bytosti jako své vlastní Já. Když mu lidé kladli otázky týkající se skutečnosti a jak ji dosáhnout, trpělivě na jejich otázky odpovídal, a tak zcela mimovolně, bez úmyslu z jeho strany, postupně odhaloval bohatství duchovního učení.

Mnoho z jeho odpovědí, které takto poskytoval, byly více či méně přesně písemně zachyceny jeho stoupenci a žáky, ale nejpečlivější a nejautentičtější zprávy jeho učení jsou obsaženy v básnických dílech, které sám napsal, většinou tamilsky, také však v sanskrtu, jazyku telugu a malajalam. Většina z těchto básnických děl vznikla jako odpověď na žádosti

jeho žáků, ale některé napsal sám zcela spontánně. Jeho básnictví spadá do dvou hlavních kategorií – básně, které přímo poskytují duchovní nauku, a pak zbožné hymny, které poskytovaly duchovní učení nepřímo, alegorickým jazykem mystické lásky.

Jelikož byl vystaven obrovské šíři otázek, nejrůznějších oborů, od lidí, jejichž zájmy a chápání se značně lišily, tak také odpovědi, které poskytoval, byly v každém případě přizpůsobeny potřebám člověka, který otázky kladl, a proto jeho odpovědi neodrážejí vždy esenci jeho učení. Proto když čteme různé zprávy o jeho rozhovorech, které měl s lidmi, pak se může zdát, že obsahují nesrovnalosti a že nepodávají jedinou, jasnou a souvislou zprávu o jeho učení. Avšak velmi jasnou, spojitou a souvislou zprávu o jeho ústřední nauce najdeme v jeho básních a jiných spisech, a když všechna podání jeho rozhovorů čteme ve světle jeho ústřední nauky, pak snadno pochopíme, že měl velmi jasnou zprávu pro všechny, kteří byli připraveni ji slyšet.

Než Šrí Ramana zažil zkušenost pravého sebepoznání, nečetl a neslyšel nic o tom, co by zkušenost popisovalo nebo ho k ní nějak připravilo. Byl vychováván v normální rodině bráhmanů v jižní Indii. Byl obeznámen s vnějšími zvyklostmi hinduistického náboženství a znal několik zbožných textů, dále byl vychováván v křesťanské misionářské škole a byl tak obeznámen s formálními stránkami křesťanství a s Biblií. Navíc měl v chlapeckých letech několik přátel, kteří byli mohamedáni, a tím poznal něco z vnějších forem islámu. I když měl obecnou ideu, že všechna tato náboženství představují jen různé způsoby uctívání stejného a jediného Boha, neměl příležitost se naučit něco o skutečné vnitřní esenci, která je za vnějšími formami všech náboženství.

Učení, které v pozdějších letech poskytoval, proto zcela vycházelo z jeho vlastních vnitřních zkušeností a zážitků a nevycházelo z žádných vnějších nauk. Avšak kdykoli ho někdo požádal o vysvětlení nějakého svátého nebo spirituálního textu, po jeho přečtení často poznal, že tím či oním způsobem vyjadřuje pravdu, která byla jeho vlastní zkušeností. Takto byl schopen vyložit takové texty s autoritou a vysvětlit jejich vnitřní význam jasnými a jednoduchými slovy. Jelikož kulturní a náboženské prostředí, ve kterém žil, bylo převážně hinduistické, a dále většina lidí, kteří hledali jeho duchovní vedení, byli buďto hinduisté od narození, nebo již byli obeznámeni s tradiční hinduistickou filozofií, pak texty, na které byl většinou dotazován s prosbou o vysvětlení, měly původ v hinduistické filozofické tradici, která je známa jako *advaita védánty*. Proto je učení Šrí Ramany často ztotožňováno s *advaita védántou* a pokládá se za moderní vyjádření či jako výklad této dávné filozofie.

Výraz *védánta* doslova znamená „závěr“ nebo „konec“ (*anta*) „poznání“ (*veda*) a označuje filozofický závěr véd. Tyto filozofické závěry jsou obsaženy ve védických textech, známých jako upanišady a později jsou jasněji a zřetelněji vyjádřeny ve dvou starověkých textech známých jako Brahmasútry a Bhagavadgíta. Tyto tři literární soubory, které bývají označovány jako „tři prameny“ *védánty*, byly různým způsobem vykládány a daly vzniknout třem různým systémům *védántické* filozofie, to jest čírému monistickému systému známému jako *advaita*, dualistickému systému známému jako *dvaita* a kvalifikovanému monistickému systému známému jako *visištadvaita*. Z těchto tří filozofických systémů je *advaita*, nejenom nejradikálnější, ale také nejméně spleťtým výkladem starověkých „tří pramenů“ starodávné *védánty*, a proto je široce uznáván za *védántu* v její nejčistší a nejpravější formě.

Nicméně *advaita* je víc než jen učeným výkladem nějakých starodávných textů. Podobně jako jiné náboženské nebo duchovní písemnictví, písmo *advaity* obsahuje velké množství pečlivě propracovaných a těžko pochopitelných materiálů, sepsaných učenici a pro učence. Takový materiál však není esencí ani základem filozofie *advaity*. Život i srdce *advaita védánty* je v určitém počtu kritických textů, které obsahují výroky a spisy mudrců, kteří dosáhli pravého sebepoznání, podobně jako Šrí Ramana, jejichž slova proto vyjadřují jejich vlastní prožití skutečnosti. Takto je *advaita védánta* systémem duchovní literatury, který se

nezakládá na pouhém uvažování či intelektuální spekulaci, ale na zkušenostech mudrců, kteří dosáhli přímého poznání nedvojné skutečnosti, která je podkladem jevnosti veškeré mnohosti.

Výraz *advaita* doslova znamená „ne-dvojnost“, nebo „nikoli dvě“, a označuje pravdu, kterou zažili mudrci, že skutečnost je pouze jedna – jediná nedělená celistvost, která je kompletně oproštěná od veškeré dvojnosti či mnohosti. Podle mudrců, kteří dosáhli pravé sebepoznání, je veškerá mnohost pouhým jevem, zkresleným pohledem jediné skutečnosti, jako klamný jev hada viděného v příšeří. Tak, jako je skutečnost podkladem klamnému jevu hada, když je to pouhé lano ležící na zemi, tak i skutečnost, která je podkladem klamného projevu mnohosti, je pouze nedvojné vědomé bytí, které všichni zažíváme jako „Já jsem“.

Učení Šrí Ramany je proto totožné s *advaita védántou* ze tří důvodů: za prvé, protože zažil a učil stejnou nedvojnou skutečnost, kterou zažili mudrci, jejichž prohlášení a spisy tvoří základ *advaita védánty*, za druhé, protože byl často žádán, aby vysvětlil a osvětlil různé texty z klasické literatury *advaita védánty*, a za třetí, protože ve svém učení volně, avšak selektivně, používal terminologii, koncepty a analogie klasické literatury. Důvodem, proč takto používal terminologii a koncepty *advaita védánty* ve větším rozsahu, než jiných spirituálních tradic, jako jsou v Buddhismu, Taoismu, mystice křesťanské či židovské nebo súfiské, je to, že lidé, kteří hledali jeho duchovní vedení, byli daleko více obeznámeni s *advaita védántou*, než s oněmi jinými spirituálními tradicemi, a proto to bylo pro ně snazší, rozumět takové terminologii a konceptům. Když se ho však někdo otázel s prosbou o vysvětlení nějakého textu nebo pasáže z literatury oněch jiných spirituálních tradic, pak to učinil se stejnou snadností, jasností a autoritou, jako vysvětloval texty *advaita védánty*.

I když si ve svém učení Šrí Ramana vypůjčoval některou terminologii, koncepty a analogie běžně používané v klasické literatuře *advaita védánty*, jeho učení nepředstavuje pouhé opakování starého, známého učení, která ona literatura obsahuje. Jelikož učil pravdě, kterou sám, ze své vlastní zkušenosti poznal, a ne se pouze naučil z knih, byl schopen se vyhnout celé mase nedůležitých složitostí a těžkopádných argumentů a konceptů, která se v této literatuře nachází, a vrhnout čerstvé a jasné světlo na vnitřní esenci *advaita védánty*.

Ve svém učení odhalil pravého ducha *advaita védánty*, jasně a jednoduše, takže tomu mohli porozumět i lidé, kteří předtím s takovou filozofií nepřišli do styku. Ba co více, jednoduchost, jasnost a přímost jeho učení pomohly vyjasnit zmatek, vzniklý v mysli mnoha lidí, kteří studovali klasickou literaturu *advaita védánty*, ale byli zavedeni velmi vžitými mylnými výklady, které zavedli učenci, kteří neměli přímou zkušenost pravdy. Zvláště však jeho učení vyjasnilo mnohá nedorozumění, která dlouho existovala v praxi *advaita védánty*, a jasně pak odhalil způsoby, pomocí kterých můžeme dosáhnout zkušenosti pravého sebepoznání.

Jelikož způsoby, jak dosáhnout sebepoznání, jsou v klasickém písmu *advaity* z nějakého důvodu málokdy uvedeny jasným a jednoznačným způsobem, existuje mnoho mylných představ o spirituální praxi, kterou *advaita védánta* představuje. Proto snad nejvýznamnějším přínosem Šrí Ramany v literatuře *advaita védánty* byl fakt, že ve svém učení odhalil velmi jasně, přesně a v jednoznačných pojmech, praktické způsoby, jak lze dosáhnout sebepoznání.

Nejenom, že vysvětlil tyto praktické způsoby, ale také přesně vysvětlil, jak nás neomylně povedou ke stavu sebepoznání, a též proč to je jediný způsob, jak toto možno dosáhnout. Na rozdíl od mnohých starších textů *advaita védánty*, je učení Šrí Ramany, zcela soustředěno kolem praktických způsobů, jakými lze dosáhnout sebepoznání a všechno, co učil o pohledu na život, bylo zacíleno výlučně k tomu, aby naši mysl uvádělo do této praxe.

I když tyto praktické způsoby jsou v podstatě velmi prosté, přece připadají mnohým lidem těžko k pochopení, protože se nejedná o činnost nebo stav „konání“, ani neobsahují žádný způsob objektivní pozornosti. Jelikož praxe je takto stavem, který je nad vší mentální aktivitou – jedná se o stav nekonání a ne-objektivní pozornosti – žádná slova ji nemohou dokonale vyjádřit. Proto, aby nám umožnil porozumění a praxi, Šrí Ramana ji vyjádřil a



popsal nejrůznějšími způsoby, přičemž každý slouží jako drahocenný klíč, který nám pomůže poznat i být čirým vědomím, které je naším pravým Já.

Šrí Ramana mluvil a psal většinou tamilsky, což byl jeho mateřský jazyk, byl však také sběhlý v sanskrtu, jazyce telugu, malajalam a angličtině. Tamilština je nejstarším přežívajícím členem dravidské jazykové rodiny a má bohatou starou klasickou literaturu. I když její původ patří k rodině jazyků, která je zcela nezávislá na indoevropské skupině, za posledních přibližně dvatisíce let si tamilská literatura vypůjčila a bohatě užila mnoho slov ze sanskrtu, který je nejstarším přežívajícím členem indoevropské jazykové rodiny. Proto také většina pojmů, které Šrí Ramana používal, aby popsal praktické způsoby, jak bychom měli dosáhnout sebepoznání, jsou buďto tamilské výrazy nebo slova ze sanskrtu, která se běžně používají v tamilské duchovní literatuře.

Slova, která vyjadřoval v tamilštině, byla do angličtiny přeložena množstvím nejrůznějších výrazů, z nichž některé, na rozdíl od jiných, odpovídají významem i duchu jeho původních slov zcela jasně a přesně. Snad dva z nejjasnějších a nejjednodušších pojmů, používaných v angličtině, které poskytují smysl slovům, které v tamilštině používal, aby popsal praktické způsoby, jak dosáhnout sebepoznání, jsou „pozornost k sobě samému“ a „přebývat v sobě samém“. Pojem „pozornost k sobě samému“ označuje poznávací aspekt praxe, zatímco pojem „přebývání v sobě samém“ označuje aspekt bytí.

Naše skutečné Já, které je nedvojným vědomím sebe sama, se nezná nějakým činem poznávání, ale zná se pouhým vlastním bytím, když stav, kdy poznáváme naše pravé Já je jen stavem být našim pravým Já. Proto všimát si vědomí sebe sama a přebývat jako vědomí sebe sama je jedno a stejné. Všechna ostatní slova, která Šrí Ramana používal, aby popsal praxi, jsou zamýšlena jako klíče, které pomáhají vyjasnit, čím stav „pozornosti k sobě samému“ a „přebývání v sobě samém“ skutečně je.

Několik pojmů, kterých používal k popisu praxe „pozornosti k sobě samému“ a „přebývání v sobě samém“, jsou vskutku pojmy, které již byly použity v některých klasických textech *advaita védánty*. I když v těchto textech byly již používány stejné výrazy, jaké Šrí Ramana používal k vyjádření praxe, tyto texty zřídka vysvětlovaly pravý význam těchto pojmů jasně a nedvojsmyslně. A tak navzdory důkladnému studiu klasické literatury *advaita védánty*, mnoho lidí docílilo jen neurčitého poznání toho, co mají činit, aby dosáhli poznání sebe sama. Výsledkem toho jsou mnohá špatná porozumění praxe *advaita védánty*, a některá z těchto mylných pochopení mezi studenty, ba i mezi učenci, odnepaměti převládala.

Jedním z výrazů, který se objevuje v klasické literatuře *advaita védánty* a který Šrí Ramana často používal, aby označil praxi pozornosti k sobě samému, je *vičára*. Významu tohoto pojmu však neporozuměla většina tradičních učenců *advaita védánty*. Podle sanskrtsko-anglického slovníku Monier-Williamse má pojem *vičára* nejrůznější významy, jako uvažování – úvaha – zvažování – přemítání – zkoumání - pátrání, a ve stejných pojmech je to samé slovo používáno v tamilštině, jak to jasně vyplývá z tamilského slovníku, který to definuje oboje buď jako uvažování či úvahu, nebo přemýšlení, a dále jako „nezaujaté zkoumání se záměrem najít pravdu“ či pátrání. Proto pojem *átma-vičára*, který Šrí Ramana často používal k popisu praxe, kterou je možno dosáhnout sebepoznání, znamená sebezkoumání nebo sebepozorování a označuje praxi zkoumání, bližší prozkoumávání nebo podrobné prohlédnutí našeho základního, esenciálního vědomí „Já jsem“, prováděného soustředěnou ostrou silou pozornosti.

I když pojem *átma-vičára* se do angličtiny může nejlépe přeložit jako „pátrání po sobě samém“, „sebezkoumání“, „sebeprohlížení“, „sebeprzkoumávání“, „sebeúvaha“, nebo jednoduše „sebezpozorování“, ve většině anglických překladech učení Šrí Ramany se překládá jako „sebezkoumání“ ve smyslu „sebedotazování“. Volba, která padla na anglické slovo *enquiry*, jako překladu slova *vičára*, měla nešťastné důsledky, protože se v mysli některých lidí vytvořil dojem, že *átma-vičára*, neboli *vičára*, „kdo jsem já?“, jak to Ramana často

nazýval, je proces ptaní se, dotazování se sebe sama „kdo jsem já?“. To je jasně chybný výklad, protože v sanskrtu slovo *vičára* znamená „dotazování“ ve smyslu vyšetřování, zkoumání, spíše než ve smyslu dotazování. Když Šrí Ramana hovořil o *vičáre* „kdo jsem já?“, pak tím neměl v úmyslu naznačit, že můžeme dosáhnout nedvojnou zkušenost pravého sebepoznání jednoduše tím, když si budeme klást otázku „kdo jsem já?“. *Vičára* „kdo jsem já?“ je pátrání, zkoumavý pohled, prozkoumávání našeho základního vědomí „Já jsem“, neboť pouze při ostrém pátrání nebo prozkoumávání našeho vědomí „Já“ budeme schopni odkrýt kdo my sami vskutku jsme – co ono vědomí „Já“ opravdu je.

Mimo popisovaných prostředků, jak dosáhnout sebepoznání, pomocí podmínek, které značí „sebezpozorování“ nebo „přebývání v sobě samém“, používal Šrí Ramana také pojmy, které znamenaly sebezpodrobení či sebezapření. Když používal tento druhý pojem, ujišťoval, že nejvyšším cílem všech forem dvojnou láskyplné oddanosti – oddanosti k Bohu, který se pojímá jako oddělený od stoupence – je ve skutečnosti nedvojný stav pravého sebepoznání. Abychom poznali naše pravé Já, musíme se vzdát našeho ztotožnění se s klamným individuálním já, které nyní pokládáme za vlastní Já. Proto je podrobení či zapření našeho osobního já, naší mysli, která je zmateným a překrouceným vědomím „já jsem toto tělo, osoba nazývaná tak a tak“, je esenciální, chceme-li poznat naše čiré vědomí „Já jsem“, které je našim pravým Já.

Naše individuální já, které je omezeným a překrouceným vědomím, které nazýváme „myslí“ nebo „egem“ a které je v teologickém názvosloví nazýváno „naše duše“, žíví svou zdánlivou existencí tím, že si všímá věcí, které jsou jiné než ona sama. Když si přestaneme všimnout jiných věcí, jak je tomu například ve spánku, naše mysl či individuální já se ztiší, ale jakmile začneme myslet na jiné věci, znovu vyvstane a rozkvétá. Naše mysl nemůže obstát, když nebude myslet na jiné věci než „Já“. Proto, když usilujeme o to, abychom stáhli svou pozornost od všech objektů a namířili k základnímu vědomí „Já“, podrobujeme se a zamítáme naše individuální já, naši mysl, ego. Pozornost k sobě samému a přebývání v sobě samém je takto dokonalým prostředkem, jak dosáhnout stavu sebezpodrobení či sebezapření.

To je důvodem, proč ve verši 31 ve *Vivékačúdámáni* Šrí Adi Šankara definuje bhakti čili oddanost, jako *sva-svarúpa-anusandhana*, čili pozornost k sobě samému, či zkoumání nebo důkladné nahlížení naší vlastní pravé formy nebo esenciální přirozenosti, kterou je naše základní sebe si uvědomující vědomí – naše nedvojné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Šrí Ramana tuto stejnou pravdu vyjadřuje v *Upadéša Tanippakkal*, ve verši 15, a zároveň vysvětluje proč tomu tak je:

„Jelikož Bůh existuje jako *átma* (náš esenciální „duch“ nebo pravé Já), *átma-anusandhana* (sebezskoumání, sebezprozkoumání či pozornost věnovaná sobě samému) je *parama-isa-bhakti* (nejvyšší oddanost Bohu).“

Podobnou ideu vyjadřuje Bhagaván také v třináctém odstavci jeho krátkého pojednání *Nan Yar?* – „Kdo jsem já?“. „Když jsme naprosto vstřebáni v *átma-ništtha* (přebývání v sobě samém, stavu, ve kterém jsme pouze tací, jací opravdu jsme) a nedáváme ani nejmenší prostor, aby vzešla nějaká jiná myšlenka než *átma-chintana* (myšlenka o našem pravém vlastním Já), to je věnování sama sebe Bohu“.

Lidé, kteří pěstují dvojnou oddanost, věří, že nejvyšší oddanost Bohu je – nejčistší forma lásky – když se mu úplně podrobí. Aby se podrobili Bohu, snaží se sami sebe zapřít tím, že se vzdávají své připoutanosti ke všemu, co považují za své, a obzvláště zamítají svou vlastní individuální vůli. A tak nejvyšší modlitbou každého pravého uctívajícího je – „Tvá vůle ať se stane – ne má vůle, ale jenom Tvoje“.

Nicméně, dokud existuje mysl, bude mít nevyhnutelně nějakou svou vlastní vůli. Touhy a připoutanost jsou jí vlastní, a právě z této tkaniny je utkána. Proto dokud se cítíme jako individuální já, budeme také mít individuální vůli, a vůle cítí pocit připoutanosti k „mému“. Jediný způsob, jak můžeme podrobit svou vlastní vůli a vzdát se všech našich

připoutaností, spočívá v podrobení mysli, která má individuální vůli a pociťuje připoutanost k tělu a jinému vlastnictví.

Snaha o podrobení naší individuální vůle a pocitu „moje“ – naší touhy a připoutanosti – aniž bychom opravdu podrobili naši individualitu, naše ego, pocit, že jsme odděleným bytím, odděleným já, se podobá odsekávání listů a větví ze stromu, aniž bychom přesekli kořeny. Jestliže nepřetneme kořeny, větve a listy znovu vyraší, opět a opět. Podobně dokud nepodrobíme naše ego, které je kořenem všech tužeb a připoutaností, celé naše úsilí vzdát se tužeb a připoutaností se mine úspěchem, protože budou pokračovat v rašení, znovu a opět v jemné či jiné formě. Proto sebepodrobení může být úplně a konečně pouze tehdy, když se naše individuální já, omezené vědomí nazývané myslí nebo egem, celé vzdá.

Dokud se pociťujeme, že existujeme jako jedinci, kteří jsou oddělení od Boha, zcela jsme se mu nevzdali. I když jsme opravdu jen čiré, neomezené a neosobní vědomí „Já jsem“, které je duchem neboli pravým tvarem Boha, pociťujeme, že jsme od něho oddělení, protože chybně pokládáme sebe, za omezené individuální vědomí, které se ztotožňuje s určitým tělem.

Toto individuální vědomí – pocit „já jsem člověk, oddělený jedinec, mysl nebo duše, omezená hranicemi těla“ – je pouze představou, klamnou a překroucenou formou čirého vědomí „Já jsem“, avšak nicméně je hlavní příčinou všech tužeb a bídy. Dokud se nevzdáme tohoto individuálního vědomí, klamně myšlenky, že jsme oddělení od Boha, nemůžeme být nikdy volní od tužeb, a tím od bídy, která je nevyhnutelným následkem touhy.

Pravé sebepodrobení proto není ničím jiným než odstoupením od myšlenky, že jsme oddělení od Boha. Abychom byli schopni vzdát se této klamně myšlenky, musíme poznat, kdo opravdu jsme. A abychom poznali, kdo ve skutečnosti jsme, musíme si všimnout vědomí, kterým pociťujeme, že jsme „Já“.

Vědomí, kterým nyní pociťujeme, že jsme „já“, je klamným vědomím, které je omezeným a překrouceným tvarem skutečného vědomí, kterým je Bůh. Skutečné vědomí, které je mu podkladem můžeme poznat tím, že si ho budeme ostře všimnout. V praxi to znamená, že když se ostře díváme na klamnou formu vědomí, pak se to podobá ostrému pozorování hada, kterého si představujeme, že leží na podlaze, v příšeří, kde není moc vidět. Když se blíže díváme na hada, objevíme, že to ve skutečnosti není nic jiného než provaz. Podobně, když si pozorně všimáme omezeného a překrouceného individuálního vědomí, které nyní pociťujeme, že je „já“, pak zjistíme, že ve skutečnosti není ničím jiným, než skutečným neomezeným vědomím „Já jsem“, kterým je Bůh. Tak, jako klamně projevený hada se rozpustí a zmizí jakmile vidíme provaz, tak také klamný pocit, že jsme oddělené individuální vědomí uzavřené v ohraničeném těle se rozpustí a zmizí, jakmile zažijeme čiré nedvojné vědomí, které je skutečností, jak nás samých, tak Boha.

Dosáhnout proto úplného a dokonalého sebepodrobení můžeme jedině tehdy, když poznáme, že jsme skutečné vědomí, které je oproštěné od veškeré dvojnosti a oddělenosti. Když nebudeme znát naše pravé „Já“, nemůžeme podrobit naše klamně „já“, a bez podrobení našeho klamně „já“ nemůžeme poznat naše pravé „Já“. Sebeopodrobení a sebeopoznání jsou tímto neoddělitelné, jako dvě strany listu papíru. Ve skutečnosti jsou pojmy „sebeopodrobení“ a „sebeopoznání“ pouze dva způsoby, jak popsat jediný a stejný stav – čirý, nedvojný stav vědomí oproštěný od veškeré individuality.

Poněvadž pravé sebeopoznání je stavem, ve kterém naše individuální vědomí, mysl či ego, je poznáno jako klamný projev, který nikdy neexistoval mimo svou vlastní představivost, Šrí Ramana jej často popisoval jako stav „bez ega“, „ztráta individuality“ nebo „zničení mysli“. Jiný pojem, který je běžně používán jak v buddhismu tak v *advaita védántě*, označuje, že se jedná o stav úplného zničení nebo vyhasnutí naší osobní totožnosti, a to je *nirvána*, slovo, které doslova znamená „vyfouknutí“ nebo „vyhlazení“. To je též stav, o kterém většina náboženství mluví jako o „osvobození“ nebo „spáse“, protože pouze v tomto stavu pravého

sebezpoznání jsme volni a zachráněni od nesvobody, chybného pokládání se za oddělené jedince, vědomí, které je vymezené hranicemi fyzického těla.

Jediná skutečnost, která existuje a je ve svém stavu známa jako „stav bez ega“, *nirvána* či spása, je naším základním, esenciálním vědomím „Já jsem“. Jelikož se neztotožňuje s nějakým ohraničujícím doplňkem, naše esenciální a čiré vědomí „Já jsem“ je jediná, nedělená celistvost, od níž odděleně nemůže nic existovat. Všechna rozmanitost a mnohost, která se zdá, že existuje, se jeví potud, dokud se ztotožňujeme s fyzickým tělem, a zná ji jen naše mysl, která je jen pokroucenou a omezenou formou našeho původního vědomí „Já jsem“. Kdyby toto vědomí „Já jsem“ neexistovalo, nic jiného by se v existenci neprojevovalo. Proto je naše základní vědomí „Já jsem“ zdrojem a původem všeho poznání – jediný základ všeho, co se jeví, že existuje.

Naše esenciální vědomí „Já jsem“ je tak nejvyšší skutečností, původní zdroj, ze kterého vše pochází a závěrečný cíl určení, kam nás všechna náboženství a spirituální tradice chtějí vést. Většina náboženství nazývá tuto základní skutečnost Bohem, nebo také „Svrchovanou Bytostí“, nebo se o ní zmiňují více abstraktním způsobem, jako o pravém stavu bytí. Ale ať to nazývají jakýmkoliv způsobem – a zda to popisují jako bytost či stav bytí – pravdou je, že svrchovaná skutečnost není ničím jiným, než naším vlastním bytím, vědomím, které zažíváme jako „Já jsem“.

Ve svém pravém tvaru, v esenciální přirozenosti, Bůh není něčím nebo určitou osobou, která existuje mimo nás nebo odděleně od nás, ale je duchem nebo Vědomím, které existuje uvnitř nás jako naše vlastní esenciální přirozenost. Bůh je čirým vědomím „Já jsem“, pravá forma vědomí, která není omezená ztotožněním s fyzickým tělem nebo jiným přídatkem. Ale když se my, kteří jsme stejné čiré vědomí „Já jsem“, ztotožňujeme s fyzickým tělem a pociťujeme „já jsem toto tělo, jsem člověk, jsem jedinec, který je ohraničen v rámci času a prostoru“, stáváme se myslí, falešnou a iluzorní formou vědomí. Protože se ztotožňujeme s těmito doplňky, zdánlivě se oddělujeme od bezpřívlastkového čirého vědomí „Já jsem“, kterým je Bůh. Tak si představujeme, že jsme individuálně oddělení od Boha, a znásilňujeme jeho neomezenou celistvost a nedělenou jednost.

Vnitřním cílem všech náboženství a duchovních tradic je naše osvobození z klamného stavu, ve kterém si představujeme, že jsme oddělení od Boha, od neomezené a nedělené skutečnosti. Například v křesťanství stav, ve kterém porušujeme jednost a celistvost Boha tím, že si představujeme, že jsme od něho odděleným jedincem, stav, který se nazývá „dědičný hřích“, je základní příčinou veškeré bídy a neštěstí. Protože se můžeme od tohoto dědičného hřichu osvobodit jen poznáním pravdy, Kristus řekl: „... vy poznáte Pravdu a Pravda vás osvobodí“ (Jan, 8,32). Pravda, kterou musíme poznat, abychom se osvobodili, je Pravdou, že nejsme ničím jiným, než bezpřívlastkovým čirým vědomím „Já jsem který jsem“, což je pravou formou Boha, kterou odhalil, když odhalil Mojžíšovi svou totožnost, když řekl: „Já Jsem Který Jsem“ (Exodus 3,14).

„Znát Pravdu“ neznamená ji znát teoreticky, ale znát ji jako přímou, bezprostřední zkušenost. Abychom zničili iluzi, že jsme omezeným individuálním vědomím, osobou oddělenou od dokonalé celistvosti, nazývanou Bohem, musíme sami sebe zažít jako neomezené a nedělené čiré vědomí „Já jsem“. Proto abychom poznali Pravdu a tím se uvolnili od iluze „dědičného hřichu“, musíme zemřít a znovu se narodit – musíme zemřít masu a znovu se narodit v Duchu. Proto Kristus řekl: „Pokud se člověk znovu nenarodí, nemůže spatřit království Boží ... Pokud se nenarodí ... z Ducha, nemůže vejít do království Božího. Co se narodilo z těla, je tělo; co se narodilo z Ducha, je duch“ (Jan 3,3 a 5-6).

To je třeba zažít a vstoupit do stavu Boha. K tomu musíme přestat existovat jako oddělený jedinec, vědomí, které se ztotožňuje s tělem a všemi omezeními těla, a musíme se znovu nalézt, že jsme neomezeným a neděleným duchem, čirým, nefalšovaným a nekonečným vědomím „Já jsem“, které je absolutní skutečností, kterou nazýváme Bohem. Když se

ztotožňujeme s masitým tělem, stáváme se oním masem, ale když se přestaneme ztotožňovat s tím masem a poznáváme sebe jako pouhého ducha, znovu se narodíme v naší původní přirozenosti, jako čirý duch či vědomí „Já jsem“.

Potřebujeme obětovat naši individualitu, abychom se znovu zrodili jako duch je opakujícím se tématem v učení Ježíše Krista. „Jestliže pšeničné zrna nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek. Kdo miluje svůj život, ztratí jej, kdo nenávidí svůj život v tomto světě, uchrání jej pro život věčný.“ (Jan 12,24-25) „Kdo by usiloval svůj život zachovat, ztratí jej, a kdo jej ztratí, zachová jej.“ (Luk.17,33) „Kdo nenese svůj kříž a nenásleduje mne, není mne hoden. Kdo nalezne svůj život, ztratí jej; kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“ (Mat. 10,38-39) „Kdo chce jít za mnou, zapřít sám sebe, vezmí svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej. Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí? A zač získá člověk svůj život zpět?“ (Mat. 16,24-26, a také Marek 8,34-37 a Lukáš 9,23-25)

K tomu, abychom nově objevili náš pravý a věčný život, jako ducha, musíme ztratit náš klamný a pomíjivý život jedince. Budeme-li hledět zachovat naši klamnou individualitu, pak následkem toho ztratíme našeho pravého ducha. To je cena, kterou musíme zaplatit, když žijeme život jedince na tomto světě. Proto ať získáme či dosáhneme cokoli na tomto světě, dosahujeme toho za cenu ztráty našeho pravého Já, stavu dokonalosti a celistvosti (což je to, co Kristus mínil, když používal pojem „vlastní duši“). Výměnou za znovuzískání našeho původního, dokonalého stavu celistvosti se máme pouze vzdát naší individuality a všeho, co k ní patří. Co je opravdu ku prospěchu, ztratit celek a získat jen část, nebo se vzdát pouhé části a získat celek?

Abychom se vzdali či ztratili svou individualitu, jak to učinil Kristus, on říká, že ho máme následovat, tím, že zapřeme sami sebe a vezmeme na sebe svůj kříž. Zapíráním sama sebe míní, že se máme zdržovat od vymezování se jako jedinec, který je oddělen od Boha, který je celistvostí – „plnost bytí“ nebo celkovost všeho, co je. Vztít na sebe svůj kříž, znamená přijmout smrt nebo zničení naší vlastní individuality, neboť v době Kristově byl kříž strašným symbolem smrti a byl běžným popravčím nástrojem. I když používal k vyjádření poměrně běžný způsob řeči, Kristus opakovaně zdůrazňoval pravdu, máme-li znovuoobjevit náš pravý život, život ducha, pak musíme obětovat náš klamný život jedince.

Oběť naší individuality, jinak ztotožnění se s masem, a naše následné vzkříšení nebo znovuzrození v Duchu bylo Kristem symbolizováno jeho ukřížováním a následným vzkříšením. Tím, že zemřel na kříži a znovu vstal z mrtvých, nám Kristus poskytl mocné symbolické projevení pravdy, totiž, chceme-li se zbavit dědičného hříchu ztotožnění se s masem a pak vstoupit do království Božího, musíme zemřít či přestat existovat jako jedinci, a tak vystoupit opět jako čirý duch, nekonečné vědomí „Já jsem“.

Království Boží, které můžeme vidět a do něho vstoupit jen tím, že se znovuzrodíme jako duch, není místem, něčím, co můžeme zevně najít ve hmotném světě času a prostoru, nebo někde v nebeském světě, nazvaném nebe. Když se ptali Krista, kdy přijde království Boží, odpověděl: „Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypožorovat; ani se nedá říci: „Hle, je tu“ nebo „je tam“! Vždyť království Boží je ve vás!“ (Lukáš 17.20-21).

Království Boží nenalezneme pozorováním, to jest nějakou formou objektivní pozornosti – hledět venku tam či tam. Nemůžeme jej najít venku na žádném místě mimo nás, jak na této zemi, tak ani na nebi, ani to není něčím, co nastane v budoucnosti. Existuje v nás i nyní. Abychom ho viděli a do něj vstoupili, musíme stočit svou pozornost dovnitř, odvrátit ji od vnějšího světa času a prostoru, který sledujeme pomocí omezeného, s masem spojeného vědomí, které se nazývá „mysl“, a nasměrovat ji k našemu pravému vědomí „Já jsem“, které představuje základ a skutečnost pozorujícího vědomí „já jsem ten a ten“.

Nabádání, které Kristus použil ve shora uvedené stati, je velmi důležité. Nesdělil nám jen fakt, že království Boží je v nás samých, ale nabádal nás také k tomu, abychom se dívali a hleděli do sebe, že v nás skutečně je. To jest, že nám nesdělil jen pravdu, kterou sám spatřoval, ale říkal nám, že každý z nás si má sám pro sebe tak počínat. V modernějším jazyce bychom větu vyjádřili asi takto: „... ani by neměli říkat, „hle tady je!“ nebo „hle tam“, neboť hle, království Boží je ve vás.“ Nabádání, které nám Kristus adresoval, abychom nekoukali tam či onam, ale pozorovali, že království Boží je v nás samých, je esencí spirituální praxe, kterou učil Šrí Ramana a všichni jiní praví mudrci. Měli bychom se vzdát pozorování toho, co je mimo nás, a místo toho bychom měli stočit pozornost dovnitř, abychom viděli skutečnost, která je v nás.

Království Boží není místem, ale stavem – našim přirozeným stavem čirého sebe si uvědomujícího bytí. Když jej vidíme v sobě, tím, že stočíme svou pozornost k nejnvnitřnějšímu jádru naší bytosti, vstupujeme do něj a stáváme se s ním jedno. To je stav, kdy jsme se znovu narodili jako duch – stav mystického spojení s Bohem, který všichni, kdo křesťansky rozjímají, hledí dosáhnout. V tomto stavu, který se nazývá královstvím Božím, čiré vědomí „Já jsem“, které je duchem nebo pravou formou Boha, existuje a svítí samo ve vsí záři a slávě, ve své nedělené jednosti a neomezené celistvosti.

Učení Šrí Ramany tak vrhá čerstvé světlo na duchovní učení, které je v Bibli obsaženo. Stejným způsobem také vrhá čerstvé světlo na spirituální učení všech jiných náboženství. I když jeho učení možno snadno poznat jako čerstvé a jasné vyjádření starověkého učení *advaita védánty*, ve skutečnosti ujasňuje vnitřní esenci nejen *advaita védánty*, nýbrž také všech jiných spirituálních tradic. Pravda, kterou učil, není relativní pravdou, která je vymezená pro určité náboženství či lidskou kulturu, ale je absolutní pravdou, která je podkladem všech lidských zážitků a která je zdrojem a základem duchovních nauk všech náboženství. Z určitých kulturních či jiných důvodů, je tato pravda v některých náboženstvích méně otevřeně a jasně vyjádřena než v jiných, nicméně je to ona pravda, která je srdcem každého náboženství

I když tato pravda není většinou následníků různých náboženství rozpoznávána.

obzvláště následovníky těch náboženství, kde je temněji zakrytá, přece je v té či oné formě vyjádřená v písmech filozofických a mystických spisech každého náboženství a může být poznána a zjištěna všemi, kdo mají oči k vidění. Je-li učení Ramany jasně a správně rozuměno, pak nám poskytuje pohled či vhléd nutný k jeho rozlišení a poznání, kdekoli je vyjadřováno, bez ohledu na to, jak zdánlivě zatajená jsou slova, která je vyjadřují.

Všechna slova mohou být vyložena správně nebo nesprávně. To obzvláště bývá u slov, které se týkají ducha, skutečnosti, která je nad hranicemi fyzické hmoty, a kterou proto nemůžeme vnímat pěti smysly či poznat jako objekt vědomí. Výklad všech takových slov spadá do dvou rozdílných kategorií; výklady, které jsou naprosto nedvojné a které nedovolují žádná dělení jediné a výlučné skutečnosti, a pak výklady, které jsou buď zcela dualistické, nebo které alespoň připouštějí, že uvnitř skutečnosti jsou určitá pravá oddělení či rozdíly. Nakonec výklad, který si každý zvolí a přijímá, nezávisí na pravdě samé – protože přirozenost pravdy nemůžeme objektivně dokázat – ale na tom, čemu sami dáváme přednost.

Většina lidí, ať jsou náboženského smýšlení či mají spíše materialistický názor na život, dává přednost dualistickému pohledu na skutečnost, protože takový pohled je ujišťuje o skutečnosti jejich vlastní individuality a o světě, který svými smysly vnímají, a pokud si zvolí víru v Boha, pak Boha berou jako oddělené jsoucno. Proto jediným podkladem pro dualistický pohled na skutečnost je připoutanost, kterou lidé chovají k vlastní individualitě, ke světu, o kterém si myslí, že jim poskytuje štěstí, a k Bohu, o kterém věří, že jim poskytne věci, které je učiní šťastnými.

Není žádný způsob, který by dokazoval, že určitý dualistický pohled je správný a platný. Všechno povědomí o dvojnosti dostáváme skrze naši mysl a existuje jen v rámci naší myslí.

Je-li naše mysl skutečná, pak může být i dvojnost skutečná. Ale skutečnost naší mysli je otazníkem a naplněným pochybami.

Pokud nejsme příliš přivíslí k naší existenci jako odděleného jedince, můžeme začít se zkoumáním a pochybou o skutečnosti naší mysli. Když si budeme takto počínat, pak nás to nevyhnutelně přivede k nedvojnému pohledu na skutečnost. Ze všeho poznání, kterým disponujeme, jediné poznání, o kterém nemůžeme rozumně pochybovat, je vědomí „Já jsem“. Poznání může existovat jen tehdy, je-li tu vědomí, které poznává. Veškeré poznání závisí svou pomyslnou existencí na vědomí, vědomí je základní, neredukovatelná a nepochybná pravda naší zkušenosti. Jelikož známe, vědomí je nepochybně skutečné.

Jediná esenciální kvalita vědomí je, že si je stále vědomé sama sebe, stále zná svou vlastní existenci a bytí, a že vědomí o své vlastní existenci je to, co nazýváme „Já jsem“. Nicméně, vedle poznání vlastní existence se zdá, že vědomí někdy zdánlivě zná i jiné věci. Když se vědomí jeví, že zná jiné věci než samo sebe, pak ho nazýváme „naší myslí“.

Co je přesně onou „myslí“, to jest vědomím, které zná jinost a dvojnost? Je pravým tvarem našeho vědomí, nebo pouze klamným navalením na skutečné vědomí „Já jsem“? Je skutečné, nebo je pouze klamným jevem?

Kdykoli naše mysl vystoupí, vyvstává ve spojení s určitým tělem, se kterým se ztotožňuje a pociťuje „já jsem toto tělo“. Když se neztotožňuje s nějakým tělem, nemůže naše mysl vyvstat. Pokud vyvstala a pomocí pěti smyslů se ztotožnila s určitým tělem, pomocí pěti smyslů onoho těla, pak vnímá svět. Ztotožňování mysli s určitým tělem je základní podmínkou pro její schopnost poznávat svět.

Ale jak vzniká ztotožnění s tělem? Naše mysl je určitou formou vědomí, zatímco tělo je fyzickým tvarem, který se skládá z necitné hmoty. Když se naše mysl ztotožňuje s tělem, směšuje dvě věci v jedinou. Směšuje vědomí, které není fyzickou hmotou, s fyzickým tvarem těla, které není vědomím. Proto je naše mysl popletenou a podvrženou formou vědomí, fantom, který není ani skutečným vědomím „Já jsem“, ani fyzickou formou tohoto těla, která smíchává tyto dvě různé věci dohromady a pociťuje „já jsem toto tělo“.

I když naše mysl uchvacuje vlastnosti jak našeho vědomí „Já jsem“, tak fyzického těla, ve skutečnosti není ani jedním z těch dvou. Jelikož vystupuje a zase mizí a tak neustále podstupuje změny, není skutečným vědomím „Já jsem“, které nevystupuje a nemizí, ale existuje a zná vždy svou vlastní existenci za všech stavů, aniž by podstupovalo nějakou změnu. A jelikož naše mysl je vědomá, není tělem, které je necitnou hmotou.

A co víc, naše mysl se neztotožňuje vždy se stejným tělem, jakožto „já“. Když jsme vzhůru, je jedno tělo „já“, ale při každém snu na sebe bere jiné tělo jakožto „já“. Jelikož se může ztotožňovat s různými těly v různých dobách, opravdu nemůže být jedním z těchto těl.

Tím, že se naše mysl ztotožňuje s tělem, oklamává sama sebe v zažívání vědomí „já jsem“, jakožto něčeho, co je ohraničeno obvodem těla, a dále že tělo, které je složené z necitné hmoty, je něčím, co je vybavené vědomím. Kdyby se naše mysl takto neoklamávala, neexistovala by jako samostatné jsoučno, které nazýváme myslí, a zůstávala by jako čiré vědomí, neposkrvněné žádným omezením. Protože právě povaha naší mysli se sama oklamává zažíváním toho, čím není, Šrí Ramana říkal, že naše mysl je sama *májou*, prvotní síla klamu, iluze a sebepodvádění – síla, která způsobuje, že to, co je skutečné, vypadá neskutečně, a to, co je neskutečné, vypadá jako skutečné.

Ve snu naše mysl promítá pomyslné tělo, se kterým se ztotožňuje jako „já“, a pomocí pěti smyslů tohoto těla vnímá pomyslný svět. Dokud naše mysl pokračuje ve stavu snění, bere tělo a svět, který zažívá ve snu, za skutečný. Ač se zdají některé věci při prožitku sebe nesmyslné, naše mysl pokračuje v sebeoklamávání a věří, že tyto věci jsou skutečné. Dokud se naše mysl zažívá jako tělo, nemůže jinak, než pokládat vše, co zažívá skrze smysly těla, za skutečné. Jakmile se však ze snu probudíme, přestáváme prožívat snové tělo jako „já“, a současně přestáváme pokládat snový svět za skutečný.

Takto z našeho zažívání ve snu a naší nápadně se lišící zkušenosti při probuzení ze snu jasně vyplývá, že naše mysl má schopnost představivosti ke stvoření světa dvojnosti, když zároveň sama sebe přesvědčuje, že svět je skutečný. Když víme, že naše mysl má moc současně probíhajícího stvoření a sebeoklamávání, musíme pochybovat o tom, zda veškerá dvojnost, kterou nyní zažíváme, když jsme vzhůru, není něčím jiným než výtvořem naší vlastní sebeoklamávající síly představivosti.

Jediné, o kterém nemůžeme pochybovat, je naše uvědomování si naší vlastní existence – naše nedvojné vědomí sebe sama „Já jsem“. Vše ostatní mimo toto nedvojné a základní vědomí „Já jsem“, vše co zažíváme, může být pochybné. Z toho důvodu nemůžeme rozumně vyloučit, že skutečnost veškeré dvojnosti je pochybná, a mít za to, že opravdu jedinou skutečností je naše nedvojné vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“.

Jakým pravidlem můžeme určovat, zda něco je skutečné či není? O věci můžeme říci, že je opravdu skutečná, jen když je absolutně, nepodmíněně a nezávisle skutečná, a ne když je její skutečnost nějakým způsobem relativní, podmíněná nebo závislá na něčem jiném. Proto, podle Šrí Ramany, můžeme něco nazvat skutečným, jen když to odpovídá třem základním znakům: musí být věčné, neměnné a sebeosvěčující.

Není-li něco věčné, pak i když se to po určitý časový úsek může zdát skutečné, nebylo to skutečné, ani když to vstoupilo do existence, a nebude skutečné, když přestane existovat, takže ta věc opravdu není skutečná, i když se tak může jevit. Protože je omezena časem, její zdánlivá skutečnost je relativní a podmíněná. To, co je absolutně a nepodmíněně skutečné, musí být skutečné za všech okolností a nemůže být omezeno ve vztahu k něčemu jinému.

Ba co víc, jestliže se něco mění průběhem času, je jednou věcí v určitém čase, ale stane se jinou věcí v dalším čase, pak věčně neexistuje, jako jedna věc. Tím, že je věc pomíjivá, platí, co se mění, není skutečné.

Ale nejdůležitějším znakem, podle kterého můžeme posoudit, zda určitá věc je skutečná, je to, že musí být samosvítící. Pojmeme „samosvítící“ Šrí Ramana míní „sebepoznávání“ nebo „vědomí sama sebe“, to jest znát sebe sama svým vlastním světlem vědomí. To, co je absolutně a bezpodmínečně skutečné, nepotřebuje k vlastnímu poznání závislost na jiném než vlastním vědomím. Jestliže něco závisí na něčem jiném, za účelem, aby bylo poznáno jako existující či skutečné, pak jeho skutečnost závisí na skutečnosti vědomí, které věc zná. Jelikož něco nezná, že je skutečné, ono není vůbec skutečné, ale pouze se zdá, že je skutečné, když je poznáváno vědomím, které to zná.

Když bereme toto měřítko za standard, pak jedinou existující skutečností je naše základní vědomí „Já jsem“, protože ze všech věcí, které zažíváme nebo známe, je toto jediné co je stálé, jediná věc, která nikdy neprochází změnami a je jedinou věcí, která zná svou vlastní existenci a nepotřebuje k tomu jiné pomoci.

Oproti tomuto vědomí „Já jsem“ je naše mysl nestálá, protože se objevuje ve stavu bdění a snění a zmizí ve stavu hlubokého spánku. I tehdy, když zdánlivě vystupuje jako existující, je naše mysl neustále ve stavu změn, jednu chvíli myslí na jednu věc a v další chvíli na jinou. A i když se zdá, že se naše mysl zná sebe svou vlastní silou vědomí, pak platí, že vědomí, kterým sama sebe poznává, jakož i všechny ostatní věci, není ničím jiným, než naším základním vědomím „Já jsem“, kterého se zdánlivě zmocňuje jako svého vlastního, které nicméně je na ni zcela nezávislé.

Naše mysl se od našeho esenciálního vědomí „Já jsem“ liší světlem, kterým zdánlivě poznává existenci sebe sama a jiných věcí, protože naše vědomí „Já jsem“ může existovat v nepřítomnosti naší mysli, jako tomu je ve spánku. Zatímco naše vědomí „Já jsem“ je stálé, naše mysl je nestálá. Zatímco naše vědomí „Já jsem“ je vždy neměnným bytím, které zůstává stále takové, jaké je, naše mysl je neustále se měnícím trvalým tokem myšlenek. A zatímco naše vědomí „Já jsem“ si je stále vědomo svého vlastního bytí, naše mysl je si sebe sama i



jiných věcí někdy vědomá, a někdy si není vědomá sama sebe, ani jiných věcí. Proto naše vědomí „Já jsem“ je skutečné a naše mysl je jen pouhým neskutečným jevem.

Je-li si esenciální přirozenost něčeho vědomá, pak si musí být vždy vědomá, protože nic nemůže být nikdy oddělené od své esenciální přirozenosti. Jelikož vědomí je esenciální přirozeností našeho vědomí „Já jsem“, je vědomé neustále ve všech stavech. Protože vědomí je esenciální přirozeností našeho vědomí „Já jsem“, je si sama sebe vědomé v každém čase a stavu. Podobně jako existuje esenciální přirozenost našeho vědomí „Já jsem“, je také bytí či existence, existuje v každém čase a všech stavech.

Protože však naše mysl je vědomá pouze během bdění a snění a není si sama sebe vědomá když spí, její esenciální přirozenost nemůže být vědomá. Podobně i proto, že existuje pouze když bdí či sní a přestává existovat když spí, nemůže být její esenciální přirozeností bytí či existence.

Opravdu tu není nic, co by se mohlo vyzdvihnout jako esenciální přirozenost naší myslí, protože není trvale jednou věcí. Tělo nemůže být její esenciální přirozeností, protože i když se ztotožňuje s určitým tělem, když je vzhůru, při snění se ztotožňuje s nějakým jiným tělem a ve spánku se neztotožňuje s vůbec žádným tělem. Podobně nemůže být její esenciální přirozeností žádná myšlenka nebo samotná myšlenková činnost, protože při bdění a snění, myšlenky které neustále myslí se neustále mění a ve spánku přestává vytvářet myšlenkovou činnost vůbec. I když, ve skutečnosti, nemá naše mysl žádnou vlastní přirozenost, při bdění a stavech snění se její esenciální přirozenost zdá být vědomou. Nicméně, když ve spánku přestává být vědomá, vědomí, která se zdá být její esenciální přirozeností při bdění a snění, je ve skutečnosti vypůjčené od našeho skutečného vědomí „Já jsem“.

Když tedy naše mysl nemá vlastní esenciální přirozenost, můžeme s určitostí učinit závěr, že nemá vlastní realitu, ale vypůjčuje si onu zdánlivou skutečnost z našeho vědomí „Já jsem“. Naše mysl je proto neskutečným fantomem, něco, co ve skutečnosti není ani jednou, ani druhou věcí. Je klamným jevem, sebeoklamávající iluzí či halucinací, která se objevuje a opět mizí v jediném skutečném vědomí „Já jsem“.

I když se naše mysl oklamává tím, že se objevuje v nitru a jako naše vědomí „Já jsem“, neoklame naše vědomí „Já jsem“, které stále zůstává to samé, znající pouze svou vlastní existenci, a které není ničím dotčeno. Jelikož naše skutečné vědomí „Já jsem“ zůstává stále jako čiré vědomí, neposkrvněné poznáním něčeho jiného, co bylo od něho odlišné, nic, co by se jevilo a zase mizelo, se toho nemůže v nejmenším dotknout.

Esenciální přirozeností našeho skutečného vědomí „Já jsem“ je pouze sebeznání, vědomí vlastní existence či bytí, a nikoli vědomí o něčem jiném než o sobě samém. Protože vědomí o jiných věcech vzniká a zase zaniká, nemůže být toto vědomí esenciální přirozeností našeho skutečného podkladu vědomí „Já jsem“. Ve své skutečné esenciální přirozenosti je naše vědomí „Já jsem“ vždy neměnné a vždy nedotčené změnami, které vystupují, naskýtají se. Proto, ať se projeví jakékoli jiné poznání, které se objeví a zase zmizí, nemůže se dotknout základního vědomí naší bytosti „Já jsem“, které existuje a zná svou vlastní existenci v každé době a stavu.

Naše mysl je proto klamnou formou vědomí, je klamnou a sebepodvádějící formou poznání, pochybnou entitou, která nemá vlastní skutečnou existenci. Všechnu dvojnost či mnohost poznává pouze prostřednictvím myslí, jejíž zdánlivá existence závisí na matoucí, sebeoklamávající a neskutečné formě vědomí. Naše mysl je hlavní příčinou vystupující dvojnosti, a bez naší myslí, která ji poznává, by žádná dvojnost nemohla existovat. Proto dvojnost může být skutečná jen do té míry, jako naše mysl, která ji poznává. Jelikož je naše mysl neskutečným jevem, který vyvstává a mizí v našem skutečném vědomí „Já jsem“, všechna dvojnost je také neskutečným projevením.

Proto můžeme zcela rozumně uzavřít, že naše čiré vědomí „Já jsem“ je jedinou existující skutečností, a že naše mysl, a s ní veškerá dvojnost a mnohost, které poznává, jsou pouze

jejich neskutečným projevením se – projevením, které je neskutečné, protože je nestálé, neustále se měnící a závislé svou zdánlivou existencí jedině na skutečném vědomí „Já jsem“.

Takže, když máme odvahu a intelektuální otevřenost vážně pochybovat a zkoumat skutečnost naší mysli a nestranně analyzovat její povahu, pak budeme nevyhnutelně vedeni k nedvojnému pohledu na skutečnost, že jedinou skutečností základního vědomí našeho esenciálního bytí je naše čiré, nedvojně vědomí „Já jsem“, a že vše ostatní je jen iluzí a klamným projevením.

Nedvojná skutečnost je jedinou pravdou, o které všechna náboženství mluví. I když nedvojnou povahu pravdy nepopisují vždy jednoznačnými pojmy, všechna náboženství ji mlčky předpokládají, tím či oním způsobem.

Žádné náboženství nemá monopol na pravdu. Co je pravdou v jednom náboženství, je pravdou v každém náboženství. Pravda nemůže být nikdy žádným způsobem výlučná, protože kdyby tomu tak bylo, byla by to jen částečná pravda, ne celistvá – relativní pravda a ne absolutní pravdou. Aby byla celou pravdou, pak by musela být všezahrnující – musela by být jedním celkem, který by v sobě vše zahrnoval.

Jediná celá pravda, která v sobě vše zahrnuje, je neomezený duch, jedinečné vědomí, které všichni známe jako „Já jsem“. Všechno, co se zdá, že existuje, činí tak v rámci vědomí. Ačkoliv mnohonásobné tvary, ve kterých se věci jeví, jsou jako takové neskutečné, jedinou reálnou substancí všech věcí je vědomí, ve kterém se projevují. Proto jedinou pravdou, o které všechna náboženství mluví, je jediná, všezahrnující nedvojná celistvost, duch či vědomí, ve kterém všechny věci vystupují a mizí.

Nicméně, protože jejich náboženství vykládají duchovní učení dvojnostním způsobem, má většina následníků nejruznějších náboženství sklon věřit, že jejich vlastní náboženství má nějaký monopol nebo exklusivní nárok na pravdu, a tudíž je jediným způsobem, který vede ke spáse. Například v dějinách křesťanství věřila většina běžných křesťanů, že pravou spásu možno dosáhnout jedině v osobě Ježíše Krista a že ateisté, agnostici a stoupenci jiných náboženství mohou být zachráněni, když se obrátí ke křesťanství. Ospravedlňují tuto nerozumnou a arogantní víru tím, že dvojnostně vykládají Kristův výrok: „Já jsem cesta, Pravda a Život; žádný člověk nepříjde k Otci, jedině Mnou.“ (Jan 14,6) Svým dvojnostním chápáním duchovního učení Krista slova „Já jsem“ a „Mnou“, která použil, tlumočí tak, že označují pouze individuální osobu Ježíše Krista, který se v určitém čase narodil, na určitém místě nazvaném Betlém.

Avšak Kristus nepokládá sebe jen za individuální osobu, jejíž život je vymezen v určitém čase a prostoru či místě. Věděl o sobě, že je skutečným věčným duchem „Já jsem“, který není omezen časem a místem. Proto prohlásil: „Než Abrahám byl, Já jsem.“ (Jan 8,58) Osobnost, kterou Ježíš Kristus byl, se narodila dlouho po době, kdy žil Abrahám, ale Duch, kterým je Ježíš Kristus, existuje stále a všude a překonává omezení času a místa. Protože tento duch je nadčasový, neříkal „Než Abrahám byl, já byl,“ ale „Dřív než Abrahám byl, já jsem.“

O tomto nadčasovém duchu „Já jsem“ Kristus věděl, že je jeho pravým Já, a že je to stejné „Já Jsem“, které Bůh odhalil, že je jeho skutečným Já, když řekl Mojžíšovi „Já Jsem Který Jsem. (Exodus 3,14). Proto i když se nám Kristus jeví jako individuální oddělená osoba, on a jeho Božský Otec jsou jedna a ta samá skutečnost, duch, který existuje v každém z nás jako čiré vědomí „Já jsem“. To je důvodem, proč řekl: „Já a (můj) Otec jedno jsme.“ (Jan 10,30)

Proto když Kristus řekl „Já jsem cesta, pravda a život, a žádný člověk nepříjde k Otci, jenom skrze mne“ (Jan 14,6), pak slova „Já jsem“ a „skrze mne“ nepřipisoval časově omezenému jedinci nazývanému Ježíš, ale věčnému duchu „Já jsem“, kterého znal, jako své vlastní pravé Já. Vnitřní význam Jeho slov můžeme proto formulovat jinak a sice: „Duch „Já jsem“ je cestou, pravdou a životem: nikdo nemůže přijít k duchu „Já jsem“, který je Otcem či zdrojem všech věcí, jinak než tímto stejným duchem.“

Duch „Já jsem“ není jen pravdou či skutečností všech věcí, zdrojem, ze kterého všechny pocházejí, a životem či vědomím, které oživuje všechny citné bytosti, ale je také cestou, kterou se můžeme vrátit k našemu původnímu zdroji, který nazýváme různými jmény, jako Bůh nebo Otec. Vyjma toho, že stočíme svou pozornost dovnitř směrem k duchu, vědomí, které každý zažíváme jako „Já jsem“, není jiné cesty, jakou bychom se mohli vrátit a stát se jedno s našim zdrojem. Proto pravou spásu můžeme dosáhnout nikoli jen osobou, kterou byl Ježíš Kristus, ale duchem, kterým je Ježíš Kristus – věčný duch „Já jsem“, který existuje v každém z nás.

Nejen že Kristus prohlásil svou jednost s Bohem, jeho Otcem, on také chtěl, abychom my se stali jedno s ním. Před uvězněním a ukřižováním se za nás Kristus modlil: „Svatý Otče...aby oni byli jedno, jako my (jsme) , aby všichni mohli být jedno, jako my (jsme) v nás, jako ty Otče, jsi ve mně a já v tobě, aby i oni byli jedno v nás... aby byli jedno, jako my jsme jedno, já v nich a ty ve mně, aby byli uvedeni v dokonalost jednoty.“ (Jan 17,11 a 21-23). To jest, cílem Krista bylo, abychom se přestali chybně pokládat za jedince oddělené od Boha a znali sebe jako jediného neděleného ducha, čiré vědomí „Já jsem“, což je skutečností Boha. Tato jednost neboli nedvojnost je ústředním cílem duchovního učení Ježíše Krista.

Každé náboženství obsahuje životní jádro nedvojné pravdy, vyjádřené buďto jasně nebo mlčky předpokládané, a dále tlustou skořápku z dvojnostních věr, praxí, nauk a dogmat. Rozdíly, které vidíme mezi jedním a dalším náboženstvím – rozdíly, které po staletí daly vzniknout tolika sporům, nesnášenlivostem a krutému pronásledování, ale i krvavým válkám a terorismu – mají podklad pouze v povrchnosti formy těchto náboženství, jejich vnější skořápce a dvojnostních vírů a praxích.

Všechny nesoulady, spory a hádky, které existují mezi jednotlivými náboženstvími vznikají pouze proto, že většina stoupenců těchto náboženství je příliš spojena s dvojnostním pohledem na skutečnost, což omezuje jejich vizi a brání jim v možnosti vidět, co je všem náboženstvím společné, totiž nedvojný podklad. Proto opravdový mír a harmonie zavládne mezi stoupenci různých náboženství jedině tehdy, když budou mít všichni vůli hledět nad vnější formy těchto náboženství a vidět jednoduchou společnou pravdu nedvojnosti, která spočívá v srdci všech.

Pokud přijmeme a opravdu porozumíme pravdě o nedvojnosti, nebudeme mít příčinu se s někým hádat nebo bojovat. Budeme šťastní a necháme každého člověka, aby věřil v to, co věřit chce, protože když je někdo silně připoután ke své individualitě, není ochoten pochybovat o její skutečnosti a žádné množství úvah a argumentů ho pak nemohou přesvědčit o pravdě nedvojnosti. Proto nikdo, kdo opravdu rozumí této pravdě, se nebude snažit přemlouvat toho, kdo nechce. Jestliže se někdo bude snažit silou přesvědčit o pravdě nedvojnosti někoho, kdo klade odpor k jejímu přijetí, pak vykazuje jen vlastní nedostatek správného porozumění této pravdy.

Nedvojnost není náboženstvím, které by potřebovalo evangelisty k jeho propagaci, nebo aby někoho obracela do svých řad. Nedvojnost je pravdou a zůstane pravdou, jedno zda ji někdo přijme a porozumí nebo ne. Proto nemůžeme a neměli bychom udělat více, než tuto pravdu zpřístupnit každému, kdo je připraven jí rozumět a ji v praxi používat.

Mnoho zbožných lidí věří, že je rouháním, když říkáme, že jsme jedno s Bohem, protože takové prohlášení berou chybně, když se domnívají, že jedinec si činí nárok být Bohem. Když říkáme, že my jsme Bohem, pak to, co tím míníme, není to, že my, individuální jedinci, jsme Bohem, což by bylo absurdní, ale že nejsme individuální jedinci, kteří by byli od Boha oddělení. Tím, že popíráme, že máme vůbec nějakou existenci či skutečnost oddělenou od Boha, stvrzujeme, že skutečnost, kterou nazýváme Bohem, je jediná, celistvá a nedělená.

Když si však budeme činit nárok, že jsme ve skutečnosti od Boha oddělení, jak si většina nábožných lidí o sobě myslí, pak je to rouhání či svatokrádež, protože toto říká, že Bůh není jedinou a výlučnou skutečností. Pokud bychom my disponovali nějakou vlastní skutečností

oddělenou od Boha, pak by on nebyl celou pravdou, ale jen částí nebo oddílem určité větší pravdy.

Pokud věříme, že skutečnost, kterou nazýváme Bohem, že je jedinou nedělenou celistvostí, pak musíme přijmout, že nemůže existovat nic jiného, co by bylo od něho oddělené. Opravdu jedině on existuje a vše ostatní se zdá, že existuje od něho oddělené, ale to není nic jiného než klamný jev, jehož jediným podkladem je skutečnost Boha. Pouze ve stavu dokonalé nedvojnosti je Bůh odhalen ve své slávě, celistvosti a plnosti. Dokud zažíváme stav zdánlivé dvojnosti, a když se chybně máme za jedince, který je oddělen od Boha, pak ho degradujeme a snižujeme, když popíráme jeho jedinnost a celistvost a neomezenost a děláme z něj něco menšího než jedinou existující skutečnost, kterou on vpravdě je.

I když vnitřním cílem všech náboženství je učit nás o pravdě nedvojnosti, pak tato pravda je v jejich písmech často vyjadřována nepřímým způsobem, který mohou rozeznat jen lidé, kteří mají schopnost číst mezi řádky, s pravým vhledem a porozuměním. Důvodem, proč pravda není v písmech otevřeněji, jasněji a jednoznačněji vyjadřována je, že v daném čase většina lidí ještě nedosáhla stavu dostatečné zralosti, který by je uschoptil strávit a vstřebat pravdu tak, jak je nám předkládána. Proto Kristus řekl: „Mám ještě mnoho věcí, které bych vám mohl říci, ale vy je nyní ještě nemůžete snést.“ (Jan 16,12). Nicméně ačkoliv většina z nás nyní není schopná snést a přijmout syrovou a nahou pravdu nedvojnosti, během času budeme každý nakonec dosahovat onu duchovní zralost, která se požaduje k tomu, abychom pochopili a přijali pravdu takovou, jaká je, a ne pouze takovou, jaká by se nám líbila.

Náš život na tomto světě je snem, který vystupuje v našem dlouhém spánku sebezapomínání – zapomínání či nevědomosti o našem pravdivém stavu čirého nedvojného vědomí sama sebe. Dokud se neprobudíme z tohoto stavu sebezapomínání, tím, že znovu nabydeme náš přirozený, pravdivý stav sebepoznání, tak sny, jakými je náš současný život, budou pokračovat a jeden po druhém se znovu vyskytovat. Když naše současné tělo „zemře“, to jest když se přestaneme ztotožňovat s tělem, které jsme podivuhodnou silou naší představivosti nyní zhmotnili jako „já“, a pomocí kterého vidíme současný svět, dočasně se utišíme ve spánku sebezapomínání, ale dříve nebo později znovu vystoupíme, abychom zhmotnili jiné snové tělo, jakožto naše vlastní a pomocí něho viděli jiný snový svět. Tento pochod přecházení od jednoho snu k dalšímu v dlouhém spánku sebezapomínání je tím, co nazýváme „znovuzrození“.

Jak procházíme jeden snový život za druhým, zažíváme mnoho zkušeností, které v nás postupně rozněcují jasné duchovní rozlišování, pomocí kterého docházíme k poznání, že náš život jakožto odděleného jedince je neustále se měnícím proudem příjemných a nepříjemných zkušeností, a že proto můžeme zažít pravé a dokonale štěstí, jedině když poznáme naše pravé Já a tím zničíme sebeklam, který způsobuje, že se cítíme jako oddělený jedinec. Tak pravda o nedvojnosti je nejvyšší pravdou, kterou jeden každý z nás nakonec pochopí a přijme.

Nicméně, pouhé teoretické pochopení a přijetí pravdy o nedvojnosti nám samo neposkytne skutečnou hodnotu, protože neodstraní základní sebezapomínání a nevědomost o sobě samém, které jsou základem sebeklamu jedince. Když přijímáme pravdu o nedvojnosti, pak nám pomáhá jedině tím, že nás pobízí k tomu, abychom stočili svou pozornost dovnitř, k našemu pravému Já, našemu základnímu vědomí, o našem vlastním bytí která zažíváme jako „Já jsem“.

Nikdy nemůžeme zažít pravdu nedvojnosti pouhým studováním písma nebo jiných duchovních knih, bez ohledu na to, jak přesně pochopíme a vysvětlíme jejich vnitřní význam. Samu pravdu můžeme objevit a zažít jedině v nás samých, v jádru našeho vlastního bytí, a ne v knihách nebo slovech, ať jsou sebezposvátnější. Knihy a slova nám mohou být užitečné tehdy, když nám umožní porozumět, že pravé poznání můžeme zažít jenom tehdy když odtáhneme naši pozornost od světa objektů a idejí a nasměrujeme ji k vědomí, kterým jsou všechny věci poznávány.

V každém náboženství a autentické spirituální tradici byli po věky lidé, kteří dosáhli tu samou nedvojnou zkušenost, jakou dosáhl Šrí Ramana – zažitím pravého sebepoznání. V této knize pojmenuji takové bytosti pojmem „mudrci“, tento pojem nebudu používat v běžném obecném smyslu pro označení „lidí s velikou moudrostí“, ale specificky jakožto „člověka, který má poznání Sebe Sama“. Kdykoli používám výraz „mudrc“, používám jej jako výraz stejné hodnoty, jako sanskrtské slovo *džňána*, což znamená „člověk s *džňánou* neboli (duchovním) poznáním“, nebo ještě specifičtěji, jako *átma-džňánin*, „člověk, který má poznání Sebe Sama“.

Jen proto, že někdo je pokládán za světce, proroka, zřece, mystika nebo jinou ctihodnou bytost, on nebo ona nemusí být nezbytně pravým mudrcem, protože taková pojmenování neoznačují specificky toho, kdo dosáhl sebepoznání. Práví mudrci jsou však výkvětem světců, proroků, zřeců a mystiků ve všech náboženstvích a každé době a vzory takových mudrců můžeme nalézt v každém náboženství a v každé duchovní tradici.

Mnozí takoví mudrci zůstali světu neznámí, protože i když zažili nejvyšší pravdu, nikdy se nepokusili ji slovy vyjádřit, a i když tak učinili, jejich slova nebyla nikdy zaznamenána. V každé kultuře a každém náboženství někteří mudrcové vyjádřili pravdu buď písmem či v proslovech a od doby, kdy opustili zem, zanechali velké dědictví v duchovní literatuře, která svědčí o tom, že dosáhli nedvojnou.

I když všichni mudrci zažili stejnou pravdu, jejich slova, kterými ji vyjadřovali, se často od sebe velmi lišila, ba někdy se i zdá, že si jeden s druhým protirečí. Důvodem, proč tomu tak je, je skutečnost, že žádné slovo nemůže náležitě vyjádřit pravdu o nedvojnou, protože ta je nad dosahem dvojnoustního uvědomování, které nazýváme myslí. Slova jsou nástrojem, který mysl používá, aby sdělila své pocity, ideje, vjemy a podobně, které všechny pocházejí ze zážitků dvojnou. Jelikož je mysl tvarem vědomí, která se pociťuje odlišeně od všeho, co zná, zná pouze dvojnou a nemůže nikdy znát skutečnost nedvojnou, která je jí podkladem.

Proto slova, která mudrci používají, aby vyjádřili pravdu, jsou pouze ukazateli, nasměrovávající naši pozornost k tomu, co je nad naší myslí, což však spočívá hluboko v nás a obsahuje v sobě všechny věci. Pravou důležitost jejich slov nemůže chápat běžná světská inteligence, kterou používáme k pochopení jiných věcí, ale může jej pochopit vnitřní jas. Ten v naší mysli přirozeně svítí, když se povrch mysli alespoň částečně zklidní po bouři, kterou způsobují touhy a připoutanosti. Když se pokoušíme zažít pravdu, na kterou poukazují jejich slova, tím, že zkoumáme naše základní vědomí „Já jsem“ a přitom používáme zkušenost umění pouhého bytí, nabudeme narůstající vnitřní jas, který je nutný k tomu, abychom vnímali pravý význam jejich slov.

Jelikož žádná slova nemohou náležitě vyjádřit pravdu, všichni mudrci ji mají za nevyjádřitelnou, a tak mnozí z nich zvolili jazyk podobenství, aby vyjádřili nevyjádřitelné. Alegorická řeč, kterou mudrci používají, aby co nejnornálněji vyjádřili výlet, který musíme podniknout, abychom se mohli ponořit do zdroje, z něhož jsme vyšli, je jazykem mystické lásky. V tomto jazyku je individuální duše, která hledá Boha, znázorněna jako mladé děvče, které hledá spojení s jejím milovaným. Mnoho z vynikající duchovní literatury světa představuje poesii, kterou vytvořili mudrci v jazyku mystické lásky, a ukázky takové poesie můžeme nalézt v nejrůznějších kulturách. Když čteme takovou poesii s porozuměním pravdy o nedvojnou, jsme schopni jasně vidět neklamné vyjádření této pravdy.

V řeči alegorie je pravda spíše naznačena než jasně stanovena, a může proto před čtenářem zůstat skrytá, když se s tím předtím nesetkal. Proto někteří mudrci, když byli dotazováni lidmi, kteří opravdově usilovali poznat pravdu, odložili jazyk alegorie, aby jasně a určitěji vyjádřili pravdu, použili jazyk filozofie. Ovšem ani filozofický jazyk nemůže pravdu vystihnout dokonale a může jen nepřímou ukázat na její přirozenost a na prostředky, jak ji dosáhnout.

Filozofické odborné názvosloví, které mudrci různých kultur a v různých dobách k vyjádření pravdy používali, se od sebe značně liší, a jsou-li jen povrchně chápány, mohou se často zdát i protichůdné. Například mnoho mudrců používalo pojem Bůh k označení absolutní skutečnosti, zatímco Buddha a Mahávíra se takovému označení vyhýbali. To některé lidi přivedlo k tomu, aby prohlašovali, že tito mudrci odmítali existenci Boha. Ale taková prohlášení jsou scestná a mají původ v příliš zjednodušeném pochopení jak skutečnosti, tak pojmu Bůh.

Jediným cílem učení Buddhy a Mahávíry, podobně jako i jiných mudrců, bylo nás přivést k absolutní skutečnosti. Terminologie, kterou každý používal, když o této skutečnosti hovořil, se mohla různit, ale skutečnost, o které všichni mluvili, byla stejná. Skutečnost je možné poznat pouze přímou nedvojnou zkušeností a nikdy nemůže být pochopena myslí ani nemůže být vyjádřena slovy. Tím, že je nekonečná, překračuje všechny pojmové kvality, které jí naše omezené myslí přisuzují, takže jí není možno přesně popsat a prohlašovat, že, je tím či oním. Je vším, avšak současně je ničím. Proto je stejně správné, jako i nesprávné, když o ní mluvíme jako o Bohu, nebo nemluvíme o Bohu.

Pojem Bůh nemá stanovený význam. V některých souvislostech znamená určitou věc a v jiných souvislostech znamená jinou věc, protože je to jméno dané velké šíři myšlenek či představ, které lidé mají o svrchované či nejvyšší skutečnosti. Některé představy o Bohu jsou rozhodně antropomorfní, zatímco jiné jsou více abstraktní, ale žádné nejsou zcela správné nebo zcela nesprávné.

Proto se ve *védántě* činí u Boha dva základní rozdíly. Jedna forma se nazývá *saguna brahman*, což znamená „*Brahman s gunami*“, a druhá forma se nazývá *nirguna brahman*, což znamená „*brahman bez gun*“. Slovo *brahman* znamená absolutní realitu, svrchovanou bytost, Boha, a slovo *guna* znamená kvality nebo přívlastky. Tím je tedy *saguna brahman* relativním tvarem Boha, Bohem s kvalitami a přívlastky, jak ho lidé pojmají, zatímco *nirguna brahman* je absolutní, skutečnou formou Boha, Boha bez formulovaných kvalit či přívlastků. Bůh podle lidských představ, ať jsou to představy jakékoli, je vždy *saguna brhman*, kdežto skutečnost Boha, který překonává všechny lidské představy, je *nirguna brahman*. Tím je *nirguna brahman* substancí či absolutní realitou, která je podkladem pro *saguna brahman*, Boha našich omezených představ.

I když *saguna brahman* není svrchovanou či absolutní skutečností, on a všechny božské kvality, které mu připisujeme, jsou tak skutečné, jako je naše vlastní individualita. Takže pokud pokládáme sebe za odděleného jedince, Bůh a všechny jeho božské kvality jsou skutečné pro všechny praktické cíle. Avšak když dosáhneme zkušenost pravého sebepoznání a tím zničíme klamnou představu, že jsme individuálním vědomím, které je oddělené od Boha, Bůh zůstane jako naše pravé já čili esenciální bytí, absolutní skutečnost čili *nirguna brahman*, což překračuje všechny lidské představy.

Z důvodu, že Buddha a Mahávíra měli v úmyslu nás naučit a seznámit se způsoby, kterými bychom mohli dosáhnout absolutní skutečnosti, která je nad *gunami*, kvalitami a přívlastky, nepovažovali za důležité se zmiňovat a hovořit o Bohu, to jest o pojmu, kterým běžně označujeme *saguna brahman*, svrchovanou bytost obdařenou božskými kvalitami. Jiní mudrci však použili pojem Bůh, buď jako slovo označující *nirguna brahman*, absolutní realitu, která překračuje všechny kvality, nebo také že věděli, že lidé, které oslovovali, potřebují koncept osobního Boha, který by jim pomáhal v jejich úsilí dosáhnout transpersonální skutečnosti. Není základní rozdíl mezi učením mudrců, kteří použili pojem Bůh a těmi, kteří tento pojem nepoužili. Oba mluví o stejné absolutní realitě, ale prostě se rozhodli ji vyjádřit odlišnými pojmy.

Fakt, že Buddha jasně uznával existenci absolutní reality, čili *nirguna brahman*, zřejmě vyplývá z jednoho jeho důležitého a dobře známého učení, které je uvedeno v Tipitaka 2.5.3.8.3. (Udana 8.3):

“Mnichové, existuje to, co se nenarodilo, co nevstoupilo do bytí, to, co nebylo vytvořeno, to, co nebylo uděláno. Mnichové, kdyby však nebylo toho, co nebylo zrozeno, co nevstoupilo do bytí, co nebylo uděláno, co nebylo vytvořeno, zde (na tomto světě nebo v tomto čase života), by únik z toho, co je zrozeno, z toho, co vstoupilo do bytí, z toho, co bylo uděláno, z toho, co bylo vytvořeno, nebyl by proto (stav, který by byl možný) jasně zřejmý (či zažitý). Jelikož však, mnichové, vskutku je to, co není zrozené, to, co nikdy nevstoupilo do bytí, to, co nebylo uděláno, to, co nebylo vytvořeno, je proto únik z toho, co bylo zrozeno, z toho, co vstoupilo do bytí, z toho, co bylo uděláno, z toho, co bylo vytvořeno, je (stav, který možno) jasně poznat (jej zažít).“

Ačkoliv je v Buddhových slovech bohatě hlubokých významů, není tu vhodné místo, abychom zkoumali jejich hloubku. Podrobněji se jimi budu zabývat v pokračování této knihy, kterou jsem již začal psát.

Jiný nehluboký rozdíl mezi Buddhovým učením a *advaita védántou* je ten, že Buddha učil pravdu *anatta*, což je pojem z tradice Pali, což je pozměněnou formou sanskrtského slova *anátma* a znamená „žádné já“, když naproti tomu mudrci tradice *advaita védánty* učí, že *átman* čili „pravé Já“ je jedinou existující realitou. Někteří tvrdí, že toto je základní rozpor v těchto učeních, zatímco ve skutečnosti se jedná o povrchní rozdíl v terminologii.

Když Buddha učil, že není žádné „já“ či *átman*, tak tím mínil naše omezené individuální já čili *džívátman*, kterému všichni mudrci *advaita védántické* tradice žádnou skutečnost nepřipisují. A když mudrci učí, že pravé Já čili *átman* je jedinou existující realitou, pak nemají na mysli naše klamné individuální já, ale naše pravé Já, čili základní bytí, naše čiré, neomezené, nedělené, nepodmíněné a absolutní, nedvojné vědomé bytí neboli „jest-ství“, které jediné ve stavu *nirvána* zůstává, a ve kterém klamný projev našeho individuálního vědomí úplně vyhasíná. Takto není vůbec žádného rozporu mezi pravdou „žádné já“ čili *anatta*, jak to učil Buddha, a pravdou, že pravé Já neboli *átman* je jedinou existující skutečností, jak to učí *advaita védánta*.

Učení různých mudrců se jedno od druhého zdánlivě liší, nebo jsou i v rozporu, ze tří hlavních důvodů. Za prvé je to proto, že používají odlišnou terminologii k vyjádření pravdy, což však slova nikdy nemohou dokonale vyjádřit, slova mohou jen naznačovat. Za druhé, že bylo nutné přizpůsobit učení schopnosti chápání lidí, které učili. A za třetí proto, že jejich původní učení bylo často smícháno idejemi jejich stoupenců, z nichž mnozí neměli přímou zkušenost pravdy, kterou učili, ba ani její jasné a přesné pochopení.

Záznamy, které se o učení mnohých mudrců zachovaly, nenapsali samotní mudrci, ale byly zaznamenány jejich následovníky, často dlouho po tom, co žili. Proto takové zprávy často nevyjadřují dokonale učení těch mudrců, ale pouze zrcadlí úvahy, které o jejich učení měli někteří vzdělaní stoupenci.

Téměř ve všech náboženstvích a duchovních tradicích bylo původní učení mudrců smícháno s podrobně zpracovanými systémy teologie, kosmologie, psychologie a filozofie, které mívají velmi málo společného se skutečnými zážitky těchto mudrců. Takové teologie a kosmologie vyvěrají z mysli lidí, kteří nebyli schopni porozumět jednoduchosti a bezprostřednosti pravdy, kterou mudrci učili, a proto stvořili podrobně zpracované komplexní systémy věr, ve snaze vysvětlit to, čemu sami nedokázali porozumět. Protože mají takový původ, slouží všechny komplexní teologie a kosmologie, které existují v každém náboženství, jen k tomu, aby zmátly mysli lidí a zakryli v myslích lidí jednoduchou pravdu nedvojnosti, kterou mudrci učili.

Nicméně navzdory celé matoucí komplexnosti, kterou nacházíme ve spirituální literatuře světa, přece se celou touto literaturou vine nit jednoduché pravdy, kterou lze snadno rozeznat, když jsme schopni rozumět původnímu učení skutečných mudrců. Jelikož ta samá základní pravda o nedvojnosti byla vyjadřována slovy mudrců tolika různých kultur všech věků, moderní studenti filozofie ji často nazývají „věčnou filozofií“, pojmem, který odpovídá

dávnému sanskrtskému názvu „*sanatana dharma*“, což doslovně znamená „to, co stále podporuje“ nebo „to, co je vždy ustanoveno“, a co proto jako samozřejmost znamená „věčnou pravdu“, „věčný zákon“, „věčný princip“, „věčnou podporu“, „věčný základ“, „věčnou přirozenost“, „věčnou esenci“, „věčnou cestu“ nebo „věčné náboženství“.

Je pro nás štěstím, že učení Šrí Ramany nebylo podáno jen během doby, kdy byl fyzicky mezi námi stoupenci, z nichž někteří pochopili učení velmi jasně, ale že on sám jej podal v různých básních a podobných tvarech. Jelikož sepisoval poesii nejen jazykem alegorie a mystické lásky, ale také filozofickým jazykem, a ježto ve své poesii psal o skutečnosti a způsobech, jak ji dosáhnout, a použil k tomu jasné a jednoznačné pojmy, takže je pro nás nesmírně snadné porozumět této pravdě, která je podkladem učení všech mudrců.

Pokud jsme četli a pochopili jeho učení, pak když čteme učení nějakého jiného opravdového mudrce, snadno poznáme, že tam vyjadřuje tu samou pravdu. Ba co více, jeho učení slouží jako klíč, který nám pomáhá rozmotat a vyjmout pravé učení mudrců z hutné masy zevních teologií, kosmologií a filosofií, které je k učení v každém náboženství a spirituální tradici přimícháno.

Proto čtenáři, kteří již jsou obeznámeni se *sanatana dharmou*, nadčasovou a univerzální pravdou, čili „věčnou pravdou“, kterou všichni mudrci učili, zjistí, že učení Šrí Ramana Maháršiho také vyjadřuje stejnou základní filozofii. Avšak také zjistí, že jeho učení vrhá na tuto filozofii jasné a čerstvé světlo a že objasňuje mnoho jemných a hlubokých pravd, které byly jinými mudrci málokdy tak jednoznačně vyřčeny, obzvláště s ohledem na praktické prostředky, kterými můžeme dosáhnout pravou zkušenost nedvojného sebepoznání.

Protože učení Šrí Ramany je prosté, ale velmi hluboké odhalení základní a absolutní reality, která představuje základ pro projevení mnohosti a různosti, vyjadřuje nejvyšší pravdu, jakožto vnitřní esenci všech náboženství a spirituálních tradic. Mnoho lidí různých náboženských přesvědčení a kulturních zázemí poznalo, že jeho učení umožňuje hluboký pohled a autentický výklad a pravý smysl na jejich vlastní náboženství či spirituální tradici, a pochopili, že když prostudovali jeho učení, nepotřebují studovat jiné spirituální texty.

I když jednoduchou pravdu o nedvojnosti můžeme nalézt vyjádřenou v každé duchovní literatuře světa, když ovšem opravdově pátráme, pak není zapotřebí, ani není radno, abychom marnili svůj čas hledáním v nesmírné džungli písem a posvátných textů, kde je pravda zpravidla skryta v hutné mase vedlejších idejí. Proto Šrí Adi Šankara varoval všechny seriózní duchovní aspiranty, aby se vyhnuli nadměrnému studiu písma, *šaster*, které popisuje jako „velký prales klamných kliček a hlučných slov“ a „příčinu lability, chaosu a zmatení myslí“, a radí nám, pokud jsme pod vedením mudrce, který zná pravdu, že bychom my sami měli zkoumat a poznat pravdu o našem vlastním Já přímou zkušeností (*Vivékačúdámáni*, verš 60).

Abychom dosáhli přímé poznání nedvojné zkušenosti o našem pravém Já, proto je v učení Šrí Ramany všechno potřebné vedení, a je vyjádřeno nesmírně jasně a jednoduše. Když čteme a porozumíme jeho učení, nebudeme již potřebovat, abychom studovali nějaká jiná písma nebo posvátné spisy, protože z jeho učení se dozvíme, že pravda neleží v nějakých knihách, ale pouze uvnitř nás, v nejvnitřnějším jádru naší bytosti, a že jediným způsobem, jak ji zažít, spočívá ve stočení naší pozornosti k sobě samému, abychom poznali skutečnost vědomí, kterým všechny ostatní věci poznáváme.

I když toho Šrí Ramana napsal a prohlásil poměrně málo, a i to většinou pouze jako odpověď na otázky, které mu byly kladeny, nebo odpovídal na žádost jiných lidí, přece pomocí tohoto relativně malého množství slov, která napsal nebo vyslovil, nám poskytl úplný soubor spirituálního učení - soubor spirituálního učení, které je tak jasné, prosté, hluboké a všeobjímající, a které obsahuje zárodek nebo základ jedné celé filozofie, vědy o nás samých a o každém základním aspektu našeho celého života, jakožto jedinci, existujícím v tomto světě dvojnosti a mnohosti.



V této knize se pokouším rozvinout toto sémě a budovat na těchto základech tím, že předvedu v jasném světle jeho spirituálního učení, podrobnou analýzu všech našich zkušeností o nás samých v našich třech normálních stavech vědomí, to jest bdění, snění a hlubokém spánku, o našich zkušenostech ze světa, který vnímáme kolem sebe, o tom, o čem máme přesvědčení a o tom, v co věříme, které máme, jak o sobě samém, tak i světě, ale také o Bohu, a jiných velmi důležitých aspektech našeho života, jakožto jedince ve světě zmatené různosti a spletitosti. Nicméně, když jsem zpočátku měl v úmyslu vysvětlit jeho učení v této knize v široké a pochopitelné rovině, z různých úhlů pohledu, pak když jsem se opravdu pokusil dostatečně podrobně pokrýt všechno to množství různých aspektů jeho učení, v dostatečném detailu a hloubce, zjistil jsem, že to, co jsem napsal a co ještě mám napsat, je víc než to, co by se dobře vešlo obsahem do jednoho svazku. Proto jsem se rozhodl, že se v předkládané knize omezím na velmi důkladné vysvětlení jenom většiny esenciálních poloh jeho učení a v nějaké následné knize uvedu okrajové aspekty učení.

Detailní analýza, kterou zde v této knize předkládám, je dána idejemi, které jsem vyzískal ze tří základních zdrojů. Z části se sestává z idejí, které jsem získal přímo ze spisů a zaznamenaných prohlášení Šrí Ramany, zvláště pak z nejúplnějšiho a velice hlubokého podání jeho výroků, které jeho vynikající žák Šrí Muruganar zachoval ve formě tamilských veršů v knize Guru Vachaka Kovai. Dalším zdrojem, ze kterého pocházejí ideje, jsou ty, které jsem se osobně naučil od Šrí Sádhu Óma, který byl jedním z nejbližších žáků Šrí Ramany (pojmem nemám na mysli ty, kteří se pohybovali fyzicky se Šrí Ramanou, ale ty, kteří přijali jeho učení co nejpečlivěji a nejpravdivěji), který byl zářivým a nesmírně hlubokým interpretem jeho učení, v jehož společnosti jsem měl to štěstí žít více než osm let, a pod jehož vedením jsem studoval Guru Vachaka Kovai a všechny původní spisy Šrí Ramany do nejmenších detailů a největších hloubek. Nicméně největší část mého podání pochází z mého vlastního pochopení učení Šrí Ramany a z pochopení, které jsem speciálně získal z hlubokého studia jeho učení v původní tamilštině, ve které Šrí Ramana psal a hovořil, když jsem o učení mnoho let uvažoval a když jsem se pokusil a začal provádět zkušenostní techniku sebezkoumání, kterou učil, že je jediným prostředkem, pomocí kterého můžeme dosáhnout sebepoznání.

I když ideje, které jsem v této knize vyjádřil, jsou směsí myšlenek, které jsem se přímo naučil ze spisů a tlumočených výroků Šrí Ramany, z idejí, kterým jsem se naučil řečištěm hlubokých vysvětlení jeho učení, jak jsem slyšel od Šrí Sádhu Óma, a z idejí, které jsem formoval z mých vlastních úvah o jeho učení, přesto věřím, že skutečným zdrojem všech idejí je pouze Šrí Ramana, bez jehož inspirace a vnitřního vedení bych nebyl schopen porozumět jeho učení do takového stupně jasnosti, a bez kterého bych nebyl schopen napsat tuto knihu.

To, co píši, je založeno pouze na naslouchání (*šravana*) a rozjímání (*manana*) a mých omezených zkušenostech meditace (*nididhijásana*), to jest o tom, co jsem četl, mých osobních rozjímáních a na omezené zkušenosti, kterou jsem získal při pokusech provádět kontemplaci, na zkušenostech založených pozorováním, jak to učil Šrí Ramana - věřím, že jeho slova jsou odvozená z jeho přímé, dokonalé a úplné zkušenosti nedvojného poznání, o kterém mluví. Podobně také věřím, že slova jeho nejpřednějších žáků, jako jsou Šrí Muruganar a Šrí Sádhu Óm, jsou založena na pravém sebepoznání, které dosáhli jeho milostí a vnitřním vedením, když stočili svou pozornost do sebe sama a tím rozpustili svou oddělenou individualitu v nedvojném vědomí „Já jsem“, což je pravým tvarem Šrí Ramany a skutečnou a esenciální přirozeností každého z nás.

Z toho důvodu věřím, že ideje, které jsem v této knize vyjádřil, jsou založeny hlavně na tom, co jsem se naučil a porozuměl ze slov Šrí Ramany a těchto jeho dvou žáků, nejsou pouhými spekulativními hypotézami, ale že se jedná o fakta, která byla ověřena jejich transcendentními zážitky a transcendentními zkušenostmi mnohých mudrců. Avšak, jak Šrí Ramana sám zdůrazňoval, pouhá víra v určité ideje není pravým poznáním, a proto se máme

držet opatrně našich věr a musíme usilovat o jejich ověření pro sebe, tím, že budeme hledat, jak dosáhnout pravé zkušenostní poznání, základní a absolutní reality, pomocí na zkušenostech založeném pozorování a pátrání, to jest, praktickým sebezkoumáním. Proto, jediným cílem všech teorií, uvedených v této knize, je vést nás a povzbudit nás k praktickému hledání přímé, bezprostřední, nedvojné a absolutní zkušenosti pravého sebepoznání.

Když jsem původně začal sepsovat materiál, který je v této knize obsažen, neměl jsem představu o tom, že později rozhodnu zformovat ideje, které jsem si poznamenával, do jedné knihy. Měl jsem totiž dlouho zvyk si zapisovat soukromé úvahy o učení Šrí Ramany, nicméně vždy jsem to dělal pro můj vlastní prospěch, protože zjišťuji, že psaní mi pomáhá si vyjasnit mé myšlení a roznítit v mé mysli čerstvé ideje a nové pohledy či způsoby jak, porozumět jeho učení. Podle mé zkušenosti, přemítat o jeho učení a výsledky hloubání zachytit perem je velkou pomocí a povzbuzením v pokusech aplikovat jeho učení uprostřed každodenního života.

Po mnoho let největší překážkou, která mi zabraňovala abych věnoval dostatek času tak výtečnému cvičení, jakým je sepsování svých úvah, mi byla nutnost strávit dlouhé hodiny při kancelářské práci a vydávat přitom mentální energii, přičemž jsem pro tuto práci necítil nejmenší sklon. Pociťoval jsem, že pro vydělávání peněz a živobytí příliš plýtvám s životem, a zabývám se činnostmi, které vyčerpávají mou energii a odvracejí mou pozornost od jejího pravého účelu v životě, kterým je pro každého z nás, nutnost stočit svou pozornost dovnitř, abychom poznali, kdo ve skutečnosti jsme.

Věřím, že jsem byl jedinečně požehnán tím, že jsem měl příležitost velice hluboko studovat učení Šrí Ramany v těsné blízkosti a pod inteligentním vedením Šrí Sádhu Óma, jehož jedinečná jasnost a porozumění, vyvěraly z láskyplné oddanosti. Ta byla z celého srdce pociťovaná a zaměřená na jediný cíl, na Šrí Ramanu a jeho učení. Z takové oddanosti vyplývaly jeho vlastní hluboké duchovní zkušenosti. Není tomu dlouho, co jsem začal pociťovat, že pokud se podělím o své poznámky s jinými, a z nich vytvořím knihu, mohla by upoutat zájem některých lidí a několik málo by z ní snad mělo i prospěch. Zvláště jsem pociťoval, že to, co jsem napsal, může pomoci lidem, kteří vůbec nejsou obeznámeni s učením Šrí Ramany a s filozofickým, spirituálním, náboženským a kulturním pozadím, vůči kterému jsou postaveni, neboť jsem učení nestudoval jen v původní tamilštině, ve které psal, ale jsem také schopen učení promyslet v angličtině, která je mým rodným jazykem, a jsem tak schopen rozumět stanoviskům jak hinduistických, tak nehinduistických myslí.

S těmito myšlenkami v mysli jsem začal pokusmo připravovat k vydání vše, co jsem ve formě knihy napsal, abych se dozvěděl, jak mnoho toho asi bude třeba, abych si vyjasnil a vyzkoušel, zda se to pro opravdového zájemce ukáže užitečné. Když jsem si tak počínal, pochopil jsem, že je zapotřebí rozmnožit počet idejí, aby vznikl souvislý a pochopitelný výklad jeho učení. Příjemně mne překvapilo, že jsem našel množství čerstvých idejí, které v mé mysli vzešly a tak našly výraz v mém psaní.

Nicméně jsem pokračoval v pocitech nedůvěry, zda mám vydat své vlastní úvahy o učení Šrí Ramany Maháršiho, a to z dvou hlavních důvodů. Za prvé, a to je nejdůležitější, netoužím po tom, abych se stal obětí jemného, ale mocného mámení pýchy a egoismu, což by mohlo být výsledkem mého psaní, kdyby toto mnoho lidí uznávalo a oceňovalo. A za druhé, jelikož duchovní učení Šrí Ramany je láskou mého života a mám je v hluboké úctě, jako nejhodnotnější objekt meditace, zbožňování a vnitřního uctívání, nejsem si proto zcela jistý, zda takovou lásku mohu použít jako prostředek, který by mi pomohl vydělávat na živobytí.

Postupem času jsem však tyto výhrady překonal. První jsem překonal tím, že jsem se rozhodl, jako výzvu pýše a egoismu, kterým musí čelit všichni, kteří chtějí jít duchovní cestou, a že tyto nemůžeme porazit pouhým vyloučením vnějších okolností, které by je mohly posílit, ale jen když jim budeme čelit s čestným poznáním naší vlastní slabosti a nedokonalosti a s následným pocitem úplné závislosti na ochraňující síle boží milosti. Druhou

překážku jsem překonal tím, že jsem usmířil svou mysl faktem, že mám-li vydělat na živobytí nějakým způsobem, mohu to také učinit tak, že budu psát o subjektu, který miluji, a to mi umožní, aby má mysl zůstala ponořena v učení Šrí Ramany spíše, než abych jí dovolil, aby se ponořila do nějakého světského zaměstnání. A tak, po dlouhém váhání jsem se nakonec rozhodl a pustil se do vydání tohoto prvního dílu.

Když jsem začal s uspořádáním mých poznámek do podoby knihy, plánoval jsem ji rozdělit do dvou částí v jednom svazku. Napřed jsem měl v úmyslu, nazvat první část „Nejpodstatnější skutečnosti“, s tím, že se bude zabývat hlavně věcmi, které se týkají nás samých, jak naším pravým Já, tak i naším klamným, a druhou část jsem chtěl nazvat „Věci postrádající zásadní důležitost“. Měla se zabývat věcmi, o kterých si myslíme, že jsou od nás oddělené, jako je svět a Bůh. Když se tato idea rozvinula, má předpokládaná osnova obsahovala tento úvod, deset kapitol v první části, osmáct kapitol v druhé části a dodatek. Nicméně tehdy jsem napsal již asi dvěstětisíc slov, ale ještě jsem ani nedokončil polovinu toho, co jsem čekal, že napíši. Tehdy jsem pochopil, že by toho bylo příliš, než aby se to vešlo do jedné knihy. Tak jsem se rozhodl uvést tento úvod a předpokládanou první část do této knihy pod názvem „Štěstí a umění být“ a uspořádat druhou část do zvláštní knihy, kterou jsem pokusně nazval „Rozdílnost a umění být“, a z předpokládaného dodatku vytvořit třetí knihu s názvem „Jóga a umění být“.

Když jsem se rozhodl rozdělit tehdy částečně napsanou knihu do těchto tří svazků, již jsem měl rozepsáno mnoho částí do každého dílu, ale žádný z nich nebyl úplný. I když materiál, který jsem napsal pro tuto současnou knihu, se blížil ke statisíci slovům, většina kapitol nebyla ještě dopsána a některá jsem ještě ani nezačal. Bylo logické, že tato kniha je prvním dílem ze série částečně rozpracovaných knih, a měla tvořit základ pro následující díly, rozhodl jsem se, že bych ji měl dokončit jako první. Abych dopracoval druhé dva díly, mám toho ještě mnoho k napsání a v době až je dopíši, bude možná nutné je rozdělit ještě více, možná na další díly.

Jelikož tato kniha je tvořena ze sesbíraného materiálu, který byl napsán v odlišných dobách, některé kapitoly obsahují určitý materiál, který nemá přímou souvislost s nadpisem kapitoly, je však ve spojení s látkou, kterou kapitola obsahuje. Ze stejného důvodu v některých kapitolách souhrnný proud idejí nenavazuje zcela na sebe a může se zdát, že se o několik kroků vrátil. I když jsem se velmi snažil seřadit materiál plynulým a souvislým způsobem, na mnohých místech jsem se rozhodl, že ve prospěch dokonale uhlazeného proudu nebudu obětovat cenné ideje. Jsem si vědom toho, že v této knize jsou některé ideje podány poněkud nesouvisle, ale jsem přesvědčen, že celková hodnota idejí ospravedlňuje jejich zahrnutí do obsahu.

Nutno zmínit, že některé myšlenky jsou v této knize opakovaně uvedeny v odlišných souvislostech. Dovolil jsem si taková opakování, protože pokaždé, když je taková myšlenka opakována, je posuzována z nového úhlu pohledu a proto nám její opakování pomůže ji hlouběji a v širším úhlu pochopit. A dále, když se opakuje určitá ideje v nové souvislosti, nejenže nám dovoluje na ni vrhnout nový pohled, ale též umožňuje vyjasnit každý předmět, o kterém je rozprava.

V knize, jako je tato, je nevyhnutelně nutné opakovat ústřední ideje. I když materiál v tomto a následujících dílech pokrývá široký rozsah témat, přece jsou všechna témata, tím či oním způsobem, příbuzná s centrálním tématem, kterým je naše hledání pravého, absolutního štěstí, štěstí, které je možno zažít jen ve stavu ne-činnosti, stavu osvobozeném od myšlenek, a proto v dokonale míruplném bytí, což je stav pravého sebepoznání, stav, ve kterém zůstáváme jako naše vlastní pravé Já, kdy neznáme nic jiného, než naše vlastní esenciální bytí. Protože zkoumáme všechna tato témata z pohledu našeho hledání pravého sebepoznání, některá ústřední témata se v této knize nezbytně objevují několikrát a znovu se budou objevovat v následných dalších dílech.

Ze všech ústředních témat, které se znovu opakují v celé knize, je nejústřednější naše základní, esenciální a nedvojnásobné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, které není jen naším pravým Já, ale je také jedinou absolutní realitou, zdrojem a substancí všech věcí a příbytkem dokonalého, věčného a neomezeného štěstí. Sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“ je jedinou věcí, kterou neustále prožíváme, a je centrem a základem všeho našeho poznání a zkušeností. Z toho důvodu představuje nejpřednější zájem pro jakékoliv filozofické a vědecké zkoumání. Pokud neznáme pravou povahu tohoto základního vědomí, bez něhož bychom nic jiného nepoznávali, pravda, kterou máme o poznání nějaké věci, je jinak nejistá a hodná zkoumání.

Všechna ostatní témata, která se objevují v této knize, mají blízký vztah k tomuto ústřednímu tématu, totiž našemu základnímu vědomí „Já jsem“, a čím častěji se objevuje, o to důležitější je pátrání po pravém sebepoznání. Znovu objevování má důležitý cíl, protože nám umožňuje objevit základy této filozofie a vědy o sebepoznání z nejrůznějších pohledů, a tak rozvinout hlubší a lépe pochopitelné porozumění.

Čím hlouběji a úplněji naše porozumění narůstá, tím pevněji jsme přesvědčeni o tom, že můžeme zažít neomezené štěstí, jen když poznáme pravou přirozenost našeho vlastního Já, a že nejdůležitější a nejzákladnější věcí v našem životě je proto hledat a dosáhnout pravé sebepoznání. Čím se naše přesvědčení stane pevnějším, tím silněji budeme motivováni, abychom odtáhli naši pozornost od jiných věcí a upevnili jí jediné a výlučně na jádro naší bytosti – na naše esenciální vědomí „Já jsem“.

I když filozofie, která je v této knize uvedena, je široce založená na svědectví Šrí Ramany a jiných mudrců, přece nemůžeme dosáhnout pravého poznání pouhým intelektuálním pochopením této filozofie. Mudrci vyjádřili své zkušenosti o absolutní skutečnosti slovy jediné proto, aby nás pobídli a vedli k dosažení stejné zkušenosti. Proto filozofie, která je zde uváděna, nepředstavuje cíl sám o sobě, ale je jen prostředkem, jak dosáhnout daleko vyšší cíl, zažít pravé sebepoznání. Tato filozofie není pouze teoretickou vědou, ale je také praktickou vědou, a tudíž jediný účel celé teorie směřuje k naší motivaci a vede nás k její praxi metodou pozorování a sebezkoumání a s následným sebepodrobením.

Když začneme se studiem nějaké vědy, jedno zda se jedná o jednu z věd, která se zabývá poznáváním nějakého aspektu objektivního světa, nebo o tuto vědu sebepoznání, která se nezabývá poznáváním žádného objektu, ale pouze poznáváním vědomí, kterým jsou všechny objekty poznávány, je pro nás je nutná opatrná důvěra ve zkušenosti a slova těch, kteří již dosáhli praktické poznání o této vědě. Když studujeme například fyziku, musíme předem přijmout mnoho již pokročilých objevů, jako například teorii relativity, a musíme je přijmout s důvěrou. Jedině později, když nás studium zavede do experimentální fyziky, pak budeme schopni otestovat pravdu takové teorie samu o sobě. Kdybychom od začátku odmítali věřit v pravdivost fyzikálních objevů, to jest, dokud si to sami nevyzkoušíme a neověříme, pak zcela zbytečně bráníme rychlosti našeho naučení a nikdy nedosáhneme poznání, potřebné pro zabývání se pokročilou experimentální fyzikou.

Všechno studium vyžaduje ostrou, zkoumavou a pátravou mysl, ale stejně, jak je dobré mít řádné pochyby, tak stejně nutná je opatrná důvěra. Poznání dosahujeme nejlépe a nejvhodněji, když inteligentně použijeme jak pochybu, tak důvěru. Rozlišující student ví, kdy má pochybovat a čemu má opatrně věřit.

Více než v každém oboru vědy, ve vědě sebezkoumání je pochyba esenciální k tomu, abychom poznali pravdu, která je podkladem všech jevů, proto musíme pochybovat o všem, nejen o skutečnosti poznávaných objektů, jak je zná naše mysl, ale i o skutečnosti, jak naše mysl sama poznává. Navzdory tomu, že pochybování je tak podstatně důležité při dosahování sebepoznání, opatrná víra ve svědectví mudrců, kteří již dosáhli zkušenost pravého sebepoznání, je nesmírnou pomocí.

Poněvadž svědectví mudrců nás vybízí, abychom zkoumali a pochybovali o našich názorech, které tak dlouho chováme o tom, kdo my jsme a o skutečnosti našeho života zde na

zemi, bude pro nás na začátku obtížné, abychom věřili v jejich slova. Proto Šrí Ramana místo, aby nás žádal, abychom věřili v něco, co ještě neznáme, založil své učení na analýze našich každodenních zkušeností. Když kriticky analyzujeme naše zkušenosti o třech stavech vědomí, kterými každý den procházíme, pak se rozumně nemůžeme vyhnout pochybám o tom, co většinou bereme normálně za zaručené, o tom kdo my jsme a o skutečnosti všeho, co v těchto třech stavech zažíváme.

Abychom získali poznání, o kterém bychom nemohli rozumně pochybovat, musíme se nejprve oddělit od všech zmatených a nejistých znalostí, které o sobě máme. Takové oddělování můžeme jedině dosáhnout, když odvrátíme pozornost od všech objektů našeho poznání a stočíme ji k sobě, k vědomí, pomocí kterého je vše známo. Tento proces oddělování je cestou za sebeobjevením a všichni mudrci nás nabádají, abychom ji podnikli.

Jak už bylo shora vysvětleno, tato kniha předkládá filozofickou analýzu toho, jak sami sebe každý den zažíváme, a smyslem této analýzy je pouze nám umožnit, abychom získali jasné teoretické pochopení toho, kdo my ve skutečnosti jsme, a tak zjistili jaké jsou praktické prostředky, kterými bychom mohli dosáhnout přímou zkušenost o naší pravé přirozenosti. I když na naší cestě za sebeobjevením budeme vedeni odhaleními, které poskytl Šrí Ramana a jiní mudrci, přece však budeme hlavně spoléhat na naši vlastní osobní zkušenost o našem bytí či vědomí, a tak, jak to jen půjde se vyhneme potřebě se spoléhat na víru v něco, co opravdu sami neznáme. Když naši cestu bereme vždy v závislosti na našich vlastních zkušenostech o nás samých a také jako naše vedení, budeme schopni si pro sebe ověřit pravdu o všem, co bylo odhaleno slovy mudrců, kteří tuto cestu před námi vykonali.

Nicméně tak, jak pokračujeme na naší cestě sebeobjevování, a než ji dokončíme, je pravděpodobné, že objevíme, že naše rozumová analýza o naší již existující zkušenosti týkající se bytí a vědomí, společně s naší zkušeností plynoucí z uskutečňování praxe umění sebe si uvědomujícího bytí, bude naši mysl naplňovat stále narůstající důvěra ve slova mudrců. Takovou důvěru bychom neměli chybně brát jako „slepou víru“, protože zde se jedná o důvěru, která se nezrodila z intelektuální slepoty, ale z hloubek sahajícího vnitřního jasu mysli, získaného tím, že jsme opakovaně dleli v pravém světle sebeuvědomování, které vždy svítí v jádru našeho bytí, jako jádro našeho bytí, které jsme pro naše pobláznění smyslovým vnímáním vnějšího světa, až do nynějška vždy ze zvyku přehlíželi.

I když je možné, že bychom stočili svou pozornost od externího světa k našemu esenciálnímu vědomí „Já jsem“ a objevili naši pravou přirozenost, aniž bychom vkládali svou důvěru ve slova kohokoliv jiného, a čelili všem překážkám, které se nevyhnutelně na cestě dostavují, můžeme čerpat mnoho dobrého z toho, že se učíme a důvěřujeme ve svědectví těch, kteří tuto cestu podnikli a dokončili před námi. Proto v nejbližší příští řadě této knihy, kde budeme zkoumat některá okrajová témata, která, ačkoli nejsou nezbytná, jsou nicméně v blízkém vztahu s cestou sebeobjevování, setkáme se s určitými vysvětleními, která poskytl Šrí Ramana a jiní mudrci, kteří cestu dokončili, kterou však nemůžeme ověřit, dokud nedokončíme cestu a sami neodkryjeme pravdu, kterou oni sami prožili. Každý z nás má svobodu se pro sebe rozhodnout, zda si přeje či nepřeje důvěřovat takovým vysvětlením.

I když nebudeme schopni si ověřit pravdu podobných vysvětlení dříve než dosáhneme zažití pravého sebepoznání, můžeme přinejmenším pochopit, že jsou všechny logickými důsledky, nebo alespoň rozumně možnými důsledky závěrů a pravd, které dosahujeme analýzou a dedukcí v předkládané knize. Proto pokud jsme dosáhli přesvědčení o závěrech, které dedukujeme v této knize, když jsme analyzovali naši každodenní zkušenost tří stavů vědomí, to jest bdění, snění a hlubokého spánku, pak pro nás nebude příliš obtížné, abychom alespoň opatrně důvěřovali většině vysvětlení, která jsou postupně v knize uvedena.

Pokud jim důvěřujeme, nebo je alespoň bereme opatrně jako hypotézy k prozkoumání pomocí sebezkoumání, zjistíme, že jsou pomocí pro nás při našich pokusech odtáhnout pozornost od vnějšího světa směrem k našemu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu vědomí

„Já jsem“, abychom zůstávali pouze jako toto základní vědomí našeho vlastního bytí. Avšak, i když nechceme důvěřovat něčemu, co jsme ještě jako jisté nepoznali, přece můžeme sledovat tuto cestu sebeobjevování tím, že sebereme všechny své pochyby k logickému závěru, že začneme pochybovat o skutečnosti naší pochybující mysli, a tím stočíme naši pozornost směrem k vědomí, které je podkladem, abychom poznali nejvyšší zdroj, ze kterého vědomí vystoupilo spolu se všemi pochybami.

Cílem této knihy, ani žádné další knihy, není přemlouvat někoho, aby v něco věřil, ale pouze aby nás všechny pobídla, to jest ty, kteří mají opravdu zkoumavou mysl, abychom se zamysleli nad navyklym hlediskem o nás samých, světě a Bohu, a dodala odvahy, abychom se pustili do cesty sebeobjevování, zkoumáním vědomí „Já jsem“, které je centrem a podstatným základem všech našich zkušeností a poznání.

Pusťme se nyní do cesty sebeobjevování a ověřme si pro sebe pravdu, která je odhalena ve slovech Šrí Ramany a jiných mudrců.

## Kapitola I

### Co je to štěstí?

Co je tím, po čem všechny citné bytosti touží? Není to štěstí? Nevyznívá to při konečné analýze tak, že všechny touhy jsou různými formami naší základní touhy být šťastný? Není naše základní touha být šťastným, esencí každé formy touhy, kterou vůbec kdy můžeme mít?

Naše touha po štěstí je hnací silou za všemi nesčetnými formami úsilí, které vždy vyvíjíme. Neděláme nic, myslí, řečí nebo tělem, co by nebylo hnáno naší základní touhou po štěstí. Každá z našich činností je motivovaná naší touhou být dokonale šťastnými.

Pro koho toužíme po štěstí? Netoužíme po štěstí pro nás samé? Za prvé a především, každý pro sebe chce, aby byl šťastný. I když chceme, aby také jiní lidé byli šťastní, chceme, aby byli šťastní, protože když vidíme jejich štěstí, tak máme šťastný pocit. Všechny činnosti naší mysli, řeči a těla jsou hnány naší touhou po vlastním štěstí.

Ač si myslíme, jak nesobecké naše činnosti jsou, přece jsou všechny motivovány naší touhou po vlastním štěstí. I když obětujeme náš čas, naše peníze, naše pohodlí a komfort nebo cokoli jiného, co je pro nás drahocenné, jen abychom vykonali nějaký altruistický čin, ať již pomoci někomu jinému nebo podpořit nějakou ušlechtilou věc, přece nejzazší hnací silou za takovou obětí je naše touha po štěstí. Provádíme altruistické činnosti jen proto, že když je činíme, cítíme se šťastní.

Jelikož se cítíme nešťastní, když vidíme jiné lidi trpět, jsme připraveni udělat cokoli, abychom zmírnili jejich utrpení, i když se při naší snaze zdá, že si sami činíme utrpení. Cítíme se při utrpení šťastněji, když pomáháme jiným lidem, než jak bychom se pociťovali, když bychom jim nepomáhali.

V krajním případě mohou být i lidé, kteří si opravdu zvolí utrpení pro blaho utrpení, protože se necítí šťastnými, pokud necítí, že trpí. Dosahují potěšení, když zažívají to, co vypadá jako utrpení, protože zdánlivé utrpení pro ně ve skutečnosti není utrpením, ale pouze formou potěšení. Ať již zaujímá naše touha jakoukoli extrémní formu, třeba skutečně ušlechtilou altruistickou formu nebo nějakou hluboce perverzní masochistickou formu, v podstatě se vždy jedná pouze o touhu po našem štěstí.

Proč je naše touha po našem vlastním štěstí základní a nejvyšší příčinou naší touhy po štěstí jiných lidí? Proč toužíme po jejich štěstí prvotně proto, že to přispívá k našemu vlastnímu štěstí? Proč, řečeno jinými slovy, rozhodně toužíme po našem vlastním štěstí víc, než toužíme po štěstí jiných?

Prvotně se staráme o naše vlastní štěstí proto, že se sami milujeme víc než kohokoli jiného či jinou věc. Milujeme jiné lidi a věci proto, že věříme, že mohou přispět k našemu vlastnímu štěstí. Každého milujeme pouze do té míry, do které věříme, že je schopen nám přispět ke štěstí, a když si myslíme, že nepřispěl nebo nějakým způsobem nemohl přispět našemu štěstí, pak k takovému člověku nebudeme pociťovat žádnou zvláštní lásku.

Naše největší láska patří jen nám samým a je to pro naše vlastní blaho, že milujeme jiné lidi či věci. Milujeme naši rodinu, naše přátele a náš majetek, protože pociťujeme, že je to vše naše, protože když je milujeme, pociťujeme štěstí. Naše láska k našemu vlastnímu štěstí je neoddelitelná od naší lásky k nám samým.

Jelikož sami sebe nadevše milujeme, toužíme také nadevše po našem vlastním štěstí. Milujeme a toužíme po všem, co nás činí šťastnými, a nemáme v lásce, či se obáváme čehokoli, co nás činí nešťastnými. Naše libosti a nelibosti, všechny naše touhy a strachy kořeny v naší lásce po vlastním štěstí, což zase má kořeny v naší lásce k nám samým.

Proč sami sebe milujeme víc než všechny ostatní lidi či věci? Důvodem, proč milujeme jiné lidi nebo určité věci, je, že pociťujeme, že nás činí, nebo alespoň mohou učinit šťastnými.

To znamená, že milujeme vše, o čem věříme, že nám může poskytnout štěstí. Když víme, že nás něco nečiní šťastnými, ba že ani nemůže, pak k tomu konkrétní lásku nepocítíme. Není proto štěstí základní příčinou všech forem lásky? Není láska, kterou cítíme k různým lidem a věcem, v podstatě jen láskou k našemu vlastnímu štěstí? Copak nemilujeme pouze ty věci, které jsou potenciálními zdroji našeho štěstí? Proto když milujeme naše vlastní Já nad všechny ostatní věci, nevyplývá z toho jasně, že my sami jsme nejpřednější mezi všemi potenciálními zdroji našeho štěstí?

Ve skutečnosti jsme jediným pravým zdrojem veškerého štěstí, jelikož každé štěstí, které se zdá, že pochází od jiných lidí nebo věcí, vyvstává pouze z nás samých. Jelikož všechno naše štěstí nakonec přichází jediné z našeho nitra, není tedy zřejmé, že štěstí je něčím, co je nám základní, nám vrozené? Opravdu, štěstí je naší pravou a esenciální přirozeností. Protože milujeme sami sebe více než každou jinou osobu či věc, je jednoduše tím, že my sami jsme štěstím, plností dokonalého štěstí a nejzajímavějším zdrojem nejrůznějších forem štěstí, které zdánlivě pocházejí od jiných lidí a věcí.

To, že milujeme sami sebe a naše vlastní štěstí, na tom není nic špatného. Je to dokonale přirozené a proto nevyhnutelné. Stává se to špatné, jen když nám chybí správné pochopení, kde pravé štěstí leží, což nás dohání k činům, které způsobují újmu jiným. Proto abychom se vyhnuli poškozování jiných, je podstatně důležité pochopit, co je pravým štěstím a kde leží.

Abychom toto pochopili, musíme se napřed dozvědět více o sobě samém. Poněvadž láska a štěstí, které zažíváme, jsou subjektivními pocity, nemůžeme pochopit pravou povahu obou, aniž bychom znali přirozenost o nás samých. Pouze když pochopíme naši pravou přirozenost, budeme schopni pochopit, jak v nás touha po štěstí vzniká a proč milujeme naše vlastní Já a naše štěstí nadevšechno.

Obrácenou stranu naší touhy být šťastný představuje touha být volný od bolesti, utrpení, bídy či jakékoli jiné formy neštěstí. Všichni toužíme po tom být dokonale šťastnými, volní i od nejmenší formy neštěstí. Vskutku to, co nazýváme štěstím, je jen stavem, kdy jsme oproštěni od neštěstí.

Naším přirozeným stavem je být šťastný. Naše touha po štěstí je naší touhou po přirozeném stavu. Vědomě či nevědomě, všichni hledáme, co je pro nás přirozené. Například když máme bolest hlavy, proč si přejeme, abychom ji neměli? Protože bolest hlavy nám není přirozená, když bolest hlavy zažíváme, toužíme ji nemít. Stejně je to se všemi věcmi, které pro nás nejsou přirozené. Nemůžeme se cítit zcela uklidnění nebo šťastní s něčím, co pro nás opravdu není přirozené. To je vysvětlení, proč nejsme nikdy dokonale šťastní, i když máme všechna materiální, mentální a emoční potěšení, která můžeme užít. Všechna tato potěšení přicházejí a odcházejí, a proto pro nás nejsou přirozená.

Co je pro nás skutečně přirozené, co je nám v základní přirozenosti vrozené, to musí být stále s námi. Jelikož fyzické tělo, které nyní bereme za sebe sama, zažíváme jenom v našem současném stavu bdění, nikoli ve snu a hlubokém spánku, nemůže být proto naší základní přirozeností. Jelikož v hlubokém spánku zůstáváme v míru a šťastní, jak bez myšlí, tak bez těla, žádné z nich není pro nás přirozené.

Ačkoli tvrzení, že existujeme v nepřítomnosti naší myšlí a těla v hlubokém spánku, nám může zpočátku připadat podivné a při běžném pohledu problematické, když však toto pečlivě promyslíme, pak jasně pochopíme, že se nejedná o pochybný předpoklad, ale že to je ve skutečnosti zřejmá pravda, kterou každý z nás opravdu v hlubokém spánku zažívá. Jasněji to poznáme, když budeme podrobněji zkoumat tři stavy vědomí v příští kapitole. Poněvadž naše mysl a tělo nejsou pro nás přirozené, nikdy se nemůžeme cítit naprosto volně či šťastně s žádným z nich ani při materiálních, smyslových, mentálních, emočních a intelektuálních příjemnostech, které skrze ně zažíváme.



Proč bychom si měli myslet, že štěstí je naším přirozeným stavem a že neštěstí je něco, co je pro nás nepřirozené? Pokud je štěstí skutečně naším pravým stavem, proč nepocitujeme štěstí pořád? Jak vůbec vzniká neštěstí?

Porozumíme tomu, když budeme kriticky analyzovat prožitky našich tří stavů vědomí, bdění, snění a hlubokého spánku. Při bdění a snění zažíváme směs potěšení a bolesti, štěstí a neštěstí. Ale co zažíváme v hlubokém spánku, když je ona směs potěšení a bolesti odstraněna? Zažíváme v nepřítomnosti oné směsi štěstí nebo neštěstí? Copak ve stavu hlubokého spánku nezažíváme dokonale šťastný stav a nejsme zbaveni bídy a neštěstí? Není tedy zřejmé, že ani neštěstí či směs štěstí a neštěstí nejsou pro nás přirozené? Jelikož jsme schopni existovat v nepřítomnosti neštěstí, nemůže být naší pravou přirozeností. Neštěstí je jen pravým opakem štěstí, které je pro nás přirozené.

Jelikož neštěstí nemůže být naší pravou přirozeností, protože můžeme existovat v jeho nepřítomnosti, můžeme říct to samé o štěstí? Když jsme nešťastní, existujeme v nepřítomnosti štěstí? Nikoli, štěstí je něčím, co není nikdy zcela nepřítomné.

Neštěstí je relativním stavem, který existuje pouze ve vztahu ke štěstí. Bez existence štěstí, které je základem, nebylo by něco takového jako neštěstí. Cítíme se nešťastní, protože toužíme po štěstí. Kdyby se štěstí stalo absolutně neexistující, necítili bychom touhu po něm a ani bychom nepocítovali neštěstí. I ve stavu největšího neštěstí, štěstí stále existuje jako něco, po čem toužíme. Proto není nic takového jako absolutní neštěstí.

Pokud neštěstí je něčím, co je jenom relativní, můžeme stejné prohlásit o štěstí? Není štěstí také relativním stavem, který existuje pouze relativně k neštěstí? Štěstí, které zažíváme při bdění a snění, je zřejmě relativní a je proto vždy neúplné a nedokonalé. Ale můžeme říci to samé o štěstí, které zažíváme v hlubokém spánku? Existuje štěstí hlubokého spánku také jen relativně, vzhledem k neštěstí?

Ne, v hlubokém spánku je neštěstí zcela nepřítomno. Když spíme, neštěstí neexistuje, ani jako myšlenka nebo něco, čeho se obáváme nebo čemu se toužíme vyhnout. Pak platí, že neštěstí nemůže existovat bez touhy po štěstí, ale štěstí může existovat i bez nejmenší myšlenky na neštěstí. Neštěstí je naprosto relativní, zatímco štěstí může být jak relativní, tak absolutní.

Relativní štěstí a neštěstí, které zažíváme v našich stavech bdění a snění, jsou pokřivená zrcadlení absolutního štěstí, které je naší pravou přirozeností a které je podkladem našich tří stavů bdění, snění a hlubokého spánku. Zažíváme relativní štěstí a neštěstí ve stavech bdění a snění, protože tehdy je naše pravá přirozenost absolutního štěstí zahalená a zakrytá.

Co je ve stavu bdění a snění co zakrývá náš přirozený stav absolutního štěstí? Jak to, že zažíváme v hlubokém spánku dokonale štěstí nepotřísněné ani nejmenší stopou neštěstí, zatímco při bdění a snění prožíváme pouze směs relativního štěstí a neštěstí? V čem je rozdíl stavu hlubokého spánku od ostatních dvou stavů, jenž nám dovoluje zažívat absolutní štěstí u prvního stavu, ale jen relativní štěstí a neštěstí v obou dalších?

V hlubokém spánku je naše mysl nepřítomná a spolu s ní i všechny formy myšlenek, kdežto ve stavu bdění a snění je naše mysl vzhůru a je aktivní a myslí myšlenky o nesčetných věcech. Když naše mysl a všechny její myšlenky nejsou přítomné, tak jako je tomu v hlubokém spánku, zažíváme dokonale štěstí, kdežto když je naše mysl aktivní a promýšlí jednu myšlenku za druhou, tak jako při bdění a snění, zažíváme pouze směs částečného štěstí a částečného neštěstí. Nevyplývá takto zřejmě, že to, co zakrývá náš přirozený stav absolutního štěstí, je naše vystupující mysl s myšlenkami?

I nyní, když bdíme, je naší pravou a esenciální přirozeností absolutní štěstí, avšak toto absolutní štěstí je zastřeno mrakem, trvalé činností mysli. Jelikož mrak či závoj mentální aktivity, zahaluje naše prožívání vlastního, nám vrozeného, přirozeného štěstí, pak jediné co máme učinit, abychom toto štěstí zažili v plnosti, je ukončit mentální aktivitu - přestat vyvstávat jako mysl s myšlením na cokoli. Dokonalé štěstí zažíváme ve spánku, jakmile

ustala mentální činnost, stejné štěstí můžeme zažít i nyní, když jsme vzhůru, za předpokladu, že se odtáhneme od veškeré mentální činnosti, to jest od myšlenek.

Poněvadž naše přirozené a absolutní štěstí je takto zakryto neustálým tokem myšlenek myslí, když jedna za druhou vyvstávají rychle za sebou, čím to je, že uprostřed tohoto proudu zažíváme různé stupně relativního štěstí a neštěstí? Jelikož naše myšlenková činnost je mrakem, který zakrývá naše přirozené štěstí, čím více mentální činnosti narůstá, tím hutněji nám naše vlastní štěstí zakrývá.

Když je naše mysl extrémně vzrušená, to jest, když je její aktivita myšlení velmi intenzivní, nejsme schopni zažít víc než jiskřičku nám vrozeného štěstí, a proto jsme neklidní a nešťastní. Když se však naše mysl relativně uklidní, to jest, když se její myšlenková činnost zmenší, jsme schopni plněji zažít nám vrozené štěstí, a proto se cítíme poměrně v míru a šťastní.

Klid a mír myslí způsobují, že se cítíme relativně šťastně, zatímco neklid a vzrušení myslí nám způsobují relativně nešťastný pocit. Není to zkušenost nás všech? Cožpak se nepocítíme míruplně a šťastní, když je naše mysl klidná a tichá? A nepocítíme opak, když je naše mysl rozrušená a pobouřená?

Důvodem proč zažíváme v hlubokém spánku dokonalé štěstí je, že se naše mysl stala naprosto tichou a plnou míru, když se zklidnila tím, že se odpoutala od veškeré aktivity. Poněvadž v hlubokém spánku nevystupuje žádná myšlenka, která by rušila náš přirozený stav míruplného bytí, zažíváme v tomto stavu nám vrozené štěstí bez nejmenšího zakrytí.

Nevyplývá z toho, že štěstí je stavem bytí a neštěstí je stavem aktivity? Dokud je naše mysl činná či něco provádí, promýšlí nápad a podobně, zažíváme pouze směs štěstí a neštěstí, a ať zažíváme jakékoli štěstí, uprostřed té směsice je vždy nedokonalost, omezenost a relativita. Dokonalé, neomezené, absolutní štěstí zažíváme, jedině když je naše mysl dokonale tichá.

Naše vlastní esenciální bytí je proto tvořeno ze štěstí. Když zůstaneme pouze jako bytí, aniž bychom vystupovali s myšlením nebo něco dělali, jak je tomu v hlubokém spánku, pak zažíváme dokonalé štěstí, které není potřísněné ani nejmenší kapkou neštěstí či nespokojenosti. Ale jakmile vystoupí myslící mysl, prožíváme nepokoj, nespokojenost a neštěstí.

Poněvadž dokonalé štěstí zažíváme tehdy, když se neděje žádná mentální aktivita, jako je tomu při hlubokém spánku, je zřejmé, že takové štěstí je něčím, co je nám vrozené, a že mentální činnost je jedinou překážkou, která nám brání v plnosti zažívání, jak při bdění tak při snění. Proto omezené štěstí, které můžeme prožívat při bdění a snění, když je naše mysl poměrně tichá a plná míru, je pouze zlomkem štěstí, které je nám již vrozené.

Štěstí je něco, co vzniká v našem nitru, a ne něco, co přichází odněkud zvenku. Jak to, že si myslíme, že odvozujeme štěstí či potěšení od materiálních předmětů a vnějších událostí? Leží štěstí opravdu ve vnějších předmětech a vnějším prostředí? Nikoli, štěstí zřejmě není něčím, co existuje v nějakém předmětu či prostředí mimo nás.

Jak to je, že se nám zdá, že dostáváme štěstí od určitých předmětů a prostředí? Jakékoli relativní štěstí, které od nich zdánlivě dostáváme, je ve skutečnosti jen stavem naší myslí. Štěstí je něco, co je v nás latentní a někdy se projevuje, když zažíváme určité materiální objekty nebo vnější situace. Jak se to děje?

Kdykoli získáme něco, co máme rádi, a kdykoli se vyhneme nebo zbavíme toho, co máme neradi, cítíme štěstí. A naopak, kdykoli něco ztratíme nebo nejsme schopni obdržet něco, co se nám líbí, a zároveň když se nemůžeme vyhnout nebo se zbavit něčeho, co nemáme rádi, jsme nešťastní. Jinými slovy, jsme šťastní, když jsou naše touhy naplněny, a nešťastní, když naplněny nejsou.

Takže skutečná příčina štěstí, které zdánlivě získáváme z vnějších předmětů a prostředí, neleží v předmětech a prostředí jako takových, ale představuje jen naplnění naší touhy po

nich. Kdykoliv zažíváme nějakou touhu, ať už ve tvaru touhy po příjemném nebo touhy po odstranění nepříjemného, naše mysl je tím vzrušená. Dokud tato touha v naší mysli přetrvává, vzrušení, které vyvolala, trvá dále, a vzrušení způsobuje nešťastný pocit. Když je však naše touha naplněna, vzrušení se uklidní a v dočasném tichu, které je výsledkem jejího ztišení, se cítíme šťastnými.

Štěstí, které zažíváme, když je jedna z našich tužeb splněna, je zlomkem štěstí, které v nás stále existuje. Když vystoupí nějaká touha a vzruší naši mysl, naše v nás jsou štěstí je zastřené, a proto pocítujeme nepokoj a cítíme se nepříjemně, dokud se naše touha nenaplní. Jakmile je naplněna, vzrušení naší mysli se na krátkou chvíli utiší, a jelikož je tehdy naše v nás jsou štěstí méně zakryto, pocítujeme se relativně šťastnými.

Ačkoli je štěstí naší pravou přirozeností a ačkoli ve skutečnosti není vůbec žádné štěstí v něčem mimo nás, pocítujeme se šťastnými, kdykoli se naplní naše touha po něčem, a tehdy mylně věříme, že čerpáme štěstí z vnějších předmětů naší touhy. Pocítujeme lásku a touhu po jiných lidech a po vnějších předmětech a okolnostech jen proto, že věříme, že z nich můžeme čerpat štěstí. Tomu věříme, protože zažíváme štěstí, vždy když jsou naše touhy po těchto vnějších předmětech naplněny.

Naše pomatení, že štěstí pochází z věcí, po kterých toužíme, a že touhami a hromaděním více věcí dojdeme více štěstí, vytváří začarovaný kruh. Když po něčem toužíme, jsme šťastní, získáme-li to a protože po získání toho pocítujeme štěstí, naše touhy se tím zvětší. Tímto způsobem naše touhy narůstají a násobí se.

Běsnící oheň našich tužeb není možno utlumit objekty našich tužeb. Čím více objektů získáme, tím intenzivněji narostou naše touhy po nich a podobných objektech. Snažit se uhasit oheň našich tužeb tím, že je naplníme, se podobá hašení ohně tím, že do něj přiléváme benzín.

Objekty našich tužeb představují palivo potřebné k tomu, aby plál oheň našich tužeb. Jediným způsobem, jak uhasit oheň našich tužeb, je, že dojdeme k poznání pravdy, že všechno štěstí, které zdánlivě dostáváme z předmětů našich tužeb, opravdu nepochází z těchto předmětů, ale jen z nás samých, z našeho nitra.

Neměli bychom si však myslet, že když tomu porozumíme intelektuálně či silou svého uvažování, je to stejné, jako když jsme tomu opravdu porozuměli. Ve skutečnosti nemůžeme tuto pravdu znát, když jsme sami své štěstí neprožili. Pokud se pocítujeme, jako omezené individuální vědomí, které zažívá relativní stupně štěstí a neštěstí, pak nemůžeme jasně zažít pravdu, že my sami jsme absolutním štěstím.

Žádné množství intelektuálního porozumění nám nemůže poskytnout experimentální poznání, že štěstí je naší pravou vlastní přirozeností, a není něčím, co získáváme z objektů našich tužeb. Můžeme něčemu porozumět intelektuálně, avšak opravdové zažít to je zcela jiné, než to, čemu jsme porozuměli. Například když vidíme na poušti vodu, je nám asi zřejmé, že to je fata morgana, nicméně pokračujeme ve spatřování toho, co vypadá zcela opravdově, a pouhý pohled, který pokračuje, způsobuje, že začneme žíznit. Podobně můžeme intelektuálně chápat, že štěstí je naší pravou přirozeností a že skutečně nedostáváme štěstí z něčeho mimo nás, přesto však nadále pocítujeme, že jaksi nedostáváme dostatek štěstí, a proto pokračujeme v prožívání tužeb po vnějších věcech, jakoby se z nich štěstí opravdu dostávalo.

Intelektuální poznání je jen povrchní a mělkou formou poznání, protože náš intelekt je jen funkcí naší mysli, která sama je jen povrchní a mělkou formou vědomí. Naše pomatení, které způsobuje, že pocítujeme, že štěstí pochází z věcí mimo nás a ne z našeho nitra, je na druhé straně hluboko zakořeněné v našem mylném ztotožnění sama sebe s fyzickým tělem, což zase tkví v našem nedostatku jasného sebepoznání.

Opravdu, pomatení, které způsobuje, že štěstí pochází z věcí, které jsou mimo nás, je tím samým pomatením, které způsobuje, že se pocítujeme něčím, co nejsme. Tento základní klam o nás samých vyvstává jedině proto, že jasně nevíme, kdo opravdu jsme, a tak se tento klam

může odstranit pouze jasným a správným poznáním naší vlastní přirozenosti. Proto žádné intelektuální poznání nemůže zničit tento hluboce zakořeněný klam o nás samých. Jediné poznání, které to může zničit, je opravdové zkušenostní poznání toho, co skutečně jsme.

Když opravdovým zkušenostním sebepoznáním zničíme klam, že jsme něčím jiným než plností absolutního štěstí, pak oheň našich tužeb automaticky vyhasne.

I když žádné množství intelektuálního poznání nemůže odstranit náš hluboce zakořeněný klam, přece je jasné, že intelektuální poznání pravdy je nutné, protože bez tohoto pochopení bychom nevěděli, jak odkrýt co je pravé štěstí. Jasné a správné poznání pravé povahy štěstí nám odkrýje nejen kde bychom měli štěstí hledat, ale také jak máme skutečně při hledání usilovat. Proto hlouběji analyzujme, jak vzniká náš klam, že dostáváme štěstí od vnějších objektů a prostředí.

Předpokládejme, že máme rádi čokoládu. V naší mysli sdružujeme sladkohořkou chuť čokolády s pocíťováním libosti a jsme navyklí ji prožívat, kdykoli ji ochutnáme. Ale musí chuť čokolády nezbytně vyvolávat pocíťování libosti? Ne, takový příjemný pocit vzniká, protože ji máme velmi rádi; ale nevyvolá stejný pocit u člověka, který je k tomu lhostejný, ba vyvolá pocit odporu u toho, kdo ji nemá rád. Ba co víc, pokud sníme příliš mnoho čokolády, tak nám z toho je zle, a začneme k ní, alespoň dočasně, pocíťovat nechut', takže když jí sníme větší množství, pak v nás nevznikne žádný příjemný pocit, ale jenom pocit znechucení. Z toho jasně vyplývá, že štěstí, o kterém si myslíme, že jej máme z požívání čokolády, není podmíněné skutečnou chutí čokolády, ale jen tím, že tu chuť máme rádi.

Stejně je to se všemi případy potěšení, které zažíváme svými pěti smysly. Naše smysly nám mohou pouze sdělovat dojmy, které určitá věc vytváří, například chuť, vůni, strukturu a barvu čokolády, šustivě praskavý zvuk staniolu, ve kterém je zabalená, avšak je to naše mysl, co určuje, zda to máme rádi či ne. Když ty dojmy máme rádi, ani nemusíme chutnat čokoládu, abychom z ní pocítili potěšení. Už jenom pohled na ni, její vůně či zvuk staniolu, když se rozbaluje, nám již poskytne potěšení.

Ve skutečnosti se často zdá, že máme více radosti z očekávání potěšení z něčeho, než když to opravdu zažíváme. Takže i myšlenka na určitý objekt naší touhy nám může poskytnout potěšení, i když potěšení bude vždy smícháno s nedočkavostí objekt zažít. Jedině když věc doopravdy zažijeme, bude naše touha plně uspokojena. Poněvadž se toto uspokojení běžně prožívá jen krátce, zdá se, že zažíváme více potěšení z narůstajícího nahromadění našeho očekávání, než když věc skutečně prožíváme.

Když je naše mysl rozptýlená jinými myšlenkami, nemusíme pocíťovat žádné zvláštní potěšení, když jíme čokoládu, i když ji jinak máme velice rádi. Jedině pokud je naše mysl relativně volná od jiných myšlenek, jsme schopni skutečně užít chuť čokolády či potěšení z uspokojení některé z našich jiných tužeb.

Zřejmým příkladem toho je něco, co většina z nás pravděpodobně zažila. Když se díváme na dobrý film nebo zábavný program v televizi, zatímco jíme, nezáleží na chuti jídla a jak rádi jej máme, stěžuje si jeho chuti povšimneme a neprožíváme z něj žádné zvláštní potěšení. Když program a jídlo skončí, uvědomíme si, že jsme chutné jídlo vůbec neužili, a říkáme si, že jsme měli jíst jídlo tehdy, když jsme nebyli zaujati díváním se na televizi. Jelikož jsme byli více zaujati programem či filmem, na který jsme se dívali, než jídlem, které jsme požili, zmeškali jsme požitek z jídla. Důvod, proč jsme měli větší zájem v užití si filmu než se těšit z jídla, spočíval v tom, že v té době byla naše touha po užití si filmu větší než touha po užití si jídla.

Avšak kdybychom byli opravdu hladoví, posadili se k jídlu a dívali se na film, asi bychom měli z chuti jídla velké potěšení, a tak bychom si asi stěžovali všimneme filmu, na který bychom se dívali. I kdyby jídlo nebylo zvlášť chutné, pokud bychom byli skutečně hladoví, bylo by pro nás potěšením. Když jsme opravdu hladoví, to jest když pocíťujeme intenzivní touhu po jídle, s potěšením si pochutnáme i na nechutném jídle.

Náš hlad, čili opravdová touha po jídle, je nejlepším kořením. Koření opravdového hladu poskytne nejpříjemnější chuť i tomu nejméně chutnému jídlu, ba i jídlu, které bychom normálně označili za nechutné. A naopak, když chybí koření opravdového hladu, můžeme pojídat to nejchutnější jídlo, aniž bychom si na něm zvlášť pochutnali.

Je proto zřejmé, že relativní stupně štěstí, které odvozujeme z užití objektů našich tužeb, jsou nejen zcela subjektivní a závislé na relativním stupni náklonnosti k onomu objektu, ale jsou prvotně závislé na kolísání naší mysli a na následných vlnách vzrušení našich tužeb, očekávání a konečného uspokojení.

Jak se objevují zlomky štěstí uprostřed vzrušené aktivity mysli? Tyto po sobě následující vlny mentálního vzrušení mají své vrcholy a svá údolí. Vystupují k vrcholům, jakmile je naše mysl jejich touhami vzrušená, a zklidní se do svých údolí, až když naše mysl zažívá očekávané uspokojení, nebo když si opravdu užívá objektů svých tužeb. Během krátkých dob údolí, to jest mezi dvěma následnými vrcholy našich tužeb, je naše mysl na chvíli klidná, a v onom klidu je štěstí, které je nám stále vlastní, méně zakryté a samo se jasněji projevuje.

Pokud je naše mysl aktivní, tak neustále kmitá mezi vrcholem touhy čili nespokojeností a údolím její spokojenosti čili naplnění. Naše touhy a obavy, naše libosti a nelibosti, naše dychtění a odpory, všechny zmítají a pohánějí aktivitu mysli do prudkých vrcholů, a tyto intenzivní vrcholy činnosti zakrývají štěstí, které je v nás, čímž se cítíme nespokojeně a nešťastně.

Čím více vystupuje naše mysl do popředí a čím je vzrušenější, tím rychleji vystupuje od jednoho vrcholu k druhému, a o to kratší a mělčí se stanou údolí mezi jednotlivými vrcholy. Nicméně pokud jsme schopni udržet na uzdě naše touhy, obavy, naše přání a nelibosti, dychtění a odpory a jiné takové vášně, činnost naší mysli, zeslábně, což znamená, že vrcholů bude méně a nebudou tak strmé a údolí mezi vrcholy budou širší a hlubší. Pokud se vzrušená a vášnivá činnost naší mysli, stane méně intenzivní, cítíme se klidněji a pokojněji, a tak jsme schopni zažít štěstí jasněji, neboť štěstí je stále uvnitř nás.

Štěstí, které odvozujeme od požití kousku čokolády, nepřichází od samotného kousku čokolády, ale pouze od uspokojení, které cítíme z výsledného ukojení naší touhy. Odkud doopravdy pochází pocit uspokojení a štěstí, když je taková touha uspokojena? Zřejmě nepřichází od objektu naší touhy nebo i něčeho jiného mimo nás, ale jedinečně z našeho nitra. Když budeme pečlivě pozorovat pocit štěstí, který máme když jíme kus čokolády nebo když užíváme nějaký jiný objekt naší touhy, jasně poznáme, že vystupuje v nás samých, jako výsledek dočasného zklidnění našeho mentálního vzrušení, způsobeného příslušnou touhou.

Výsledné uspokojení a štěstí, jsou subjektivními pocity, které vystupují z našeho nejvnitřnějšího bytí. Nevyplývá z toho, že štěstí již existuje v nás, při nejmenším v latentní formě? Proč bychom měli mrhat časem a energií tím, že se budeme snažit zažít štěstí nepřímým způsobem, tím, že budeme uspokojovat touhy po vnějších objektech a okolnostech? Proč bychom neměli usilovat o to, abychom jej zažili přímým způsobem, tím, že stočíme svou pozornost dovnitř, abychom objevili zdroj, odkud všechno štěstí pochází?

Touha uvnitř nás vzniká v nejrůznějších formách, jako libosti a nelibosti, dychtění a odpor, naděje a obavy – ale ať již vystoupí v kterékoli formě, ruší přirozený mír naší mysli, a tím zakrývá štěstí, které je stále uvnitř nás. Všechna bída a neštěstí, které zažíváme, má příčinu v našich touhách. Proto když si přejeme zažít dokonalé štěstí neposkvřené i tou nejnepatrnější bídou, musíme se osvobodit od všech tužeb.

Ale jak toto můžeme dokázat? Naše touhy jsou v nás hluboce zakořeněné a není možné je lehce změnit. I když můžeme být schopni je do určité míry pozměnit, naše schopnost je v tomto směru omezená. Naše nynější touhy, libosti a nelibosti, byly utvářeny našimi předchozími zkušenostmi, nejen v době života fyzického těla, s kterým se nyní ztotožňujeme, ale také během životů všech fyzických těl, s kterými jsme se ztotožňovali předtím, ať už v našich snech nebo v jiných stavech vědomí, podobných našemu takzvanému stavu bdění.

Jednou z našich nejsilnějších tužeb je touha po sexuálních požitcích. I když intenzita této touhy se může věkem a okolnostmi měnit, stále v nás existuje, alespoň ve tvaru spícího semene. Každý, kdo se snažil vášeň „dobýt“, zná příliš dobře, že ji nemůžeme nikdy zcela přemoci.

Jako všechny naše touhy, koření vášeň či touha po tělesných požitcích v našem mylném ztotožnění sebe sama s fyzickým tělem. Jelikož mylně bereme fyzické tělo za sebe sama, chybně bereme přirozené biologické naléhání tohoto těla za naše vlastní naléhání. Proto všechny naše touhy zůstávají alespoň v semenné formě dotud, dokud budeme pokračovat ve zvyku ztotožňovat sebe sama s fyzickým tělem, ať již se jedná o současné fyzické tělo ve stavu bdění nebo o nějaké odlišné tělo ve snu.

Proto jedinou cestou, jak ukončit všechny naše touhy, je, že skončíme s jejich kořeny, kterými je naše mysl, naše omezené vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“. Jestliže a dokud nepoznáme, kdo opravdu jsme, nemůžeme se osvobodit od našich tužeb, které vystupují jen pro naše chybné pokládání sebe sama za něco, co nejsme.

Když budeme s touhami bojovat, nikdy se jich nemůžeme zbavit, protože my, kdo s nimi chceme bojovat, jsme vlastně jejich příčinou, zdrojem a kořenem. Ten, kdo hledí bojovat s našimi touhami, je naše mysl, která sama je jádrem, ze kterého všechny naše touhy vyrážejí. Pravou přirozeností naší mysli je mít touhy. Bez tužeb, které ji pohánějí, by naše mysl ztichla a vnořila by se do zdroje, z kterého původně vzešla. Proto jediný způsob, jak přemoci naši mysl spočívá v obehnutí mysli tím, že začneme hledat zdroj, ze kterého vystoupila. Zdrojem je naše vlastní pravé Já, nejvnitřnější jádro našeho bytí, naše základní a esenciální vědomí „Já jsem“.

Naše mysl je omezenou formou vědomí, které v našem nitru vystupuje, a mylně bere určité tělo za vlastní a všechny ostatní objekty, které zná, bere jako jiné než ona sama. Vskutku vše, co naše mysl zná, včetně těla, které chybně bere za „já“, jsou pouze jejími vlastními myšlenkami, produkty vlastní síly představitosti. Proto nic z toho, co mysl zná, není nic než ona sama. Avšak tím, že chybně bere objekty své představitosti za jiné než je ona sama, pociťuje touhu po objektech, o kterých si myslí, že přispějí k jejímu štěstí, a má odpor k těm objektům, o kterých se domnívá, že jí štěstí uberou.

Dokud zažíváme jinost nebo dvojnost, nemůže být jinak, než že pociťujeme touhu po některých věcech, které spatřujeme jako jiné než my sami, a k jiným věcem máme odpor. Jelikož mylně bereme určité tělo za sebe sama, jsou pro naše přežívání a pro naše pohodlí v těle určité věci nutné, a zase jiné věci jsou pro naše přežití hrozbou nebo nám ubírají naši pohodu.

Nicméně i po tom, co jsme si zabezpečili všechny potřebné věci pro naše tělesné přežívání a pohodlí, stále nepociťujeme uspokojení. Protože máme obavy o naši budoucnost, usilujeme o to, abychom toho měli víc, než potřebujeme v současnosti. Pro náš neklid způsobený našimi obavami o budoucí štěstí a blaho zřídka kdy zažíváme současné chvíle v plnosti, protože soustavně myslíme na to, jak to v budoucnosti asi bude.

Většina našich myšlenek se nezajímá o současný okamžik, ale o to, co již je minulostí nebo co se možná v budoucnosti stane nebo nestane. Většinu našeho života prožíváme v různých obavách, většinou o to, co nás čeká v budoucnosti, ale někdy také při pohledu do minulosti, co jsme udělali nebo co se nám stalo. Přejeme si, aby minulost byla jiná než byla, a tak doufáme, že budoucnost bude lepší, než pravděpodobně bude.

Jelikož je naše mysl plná myšlenek o minulosti a tužeb nebo obav z budoucnosti, málokdy pociťujeme naprosté uspokojení ze současného okamžiku a ze všeho toho, co máme nyní a z čeho se můžeme těšit. Celá naše neuspokojenost ze současného okamžiku je zapříčiněna našimi touhami a jejich nevyhnutelnými následky, našimi obavami.

Touhy a obavy ve skutečnosti nejsou dvě různé věci, ale jen dvě tváře jedné a stejné věci. Pokud toužíme po nějaké věci, která se objeví a mohla by přispět k našemu štěstí,

nevyhnutelně se budeme bát každé věci, která se objeví s tím, že by mohla našemu štěstí ubrat. Obava je tedy prostě opačnou stranou touhy. Každý strach či obava je ve skutečnosti jen formou touhy, protože naše obava z určité věci je prostě touhou se jí vyhnout nebo od ní osvobodit. Ať již naše touha zaujme jakoukoliv formu – jedno zda se projevuje jako naděje či obava, něco co máme či nemáme rádi, žádostivost či nechut' – vždy nás oloupí o náš přirozený mír či spokojenost. Takže z toho vyplývá, že pokud budeme mít nějakou touhu, nikdy nemůžeme být dokonale šťastní.

Ať jsou současné okolnosti jakkoli příznivé a příjemné, jakkoli mnoho hmotného bohatství máme, jakkoli mnoho majetku jsme nahromadili, jakkoli mnohým zabezpečením jsme se obklopili, jakkoli mnoho přátel a obdivovatelů máme, jakkoli mnoho milujících příbuzných máme – stále nepociťujeme dokonalé uspokojení a neklidně hledáme něco víc. I když nepřikládáme velkou důležitost bohatství a hmotnému majetku, stále hledáme uspokojení a štěstí mimo nás, v nějakém vnějším hledání zábavy či společenské aktivitě, v zapojení se do politiky, v intelektuální zábavě, náboženství, filozofii, vědě, umění, divadle, sportu a v různých zálibách. Všemi našimi mentálními a fyzickými aktivitami všech možných druhů chceme nalézt štěstí a uniknout bídě a všechny naše neustálé činnosti neustanou, dokud nezažijeme plnost štěstí, nepotřísněného ani tou nejmenší stopou bídy, smutku či neštěstí.

Všechno naše úsilí o dosažení štěstí bude pokračovat, dokud nebude trvale uspokojena naše mimořádná touha po štěstí. Ze zkušenosti víme, že tato naše základní touha není nikdy zcela uspokojena, navzdory našemu veškerému snažení obdržet štěstí z vnějších objektů a okolností. Nic a nikdo v tomto materiálním světě nás nemůže nikdy učinit dokonale šťastnými. Někdy však pocítujeme, že jsme šťastní, ale naše štěstí je nedokonalé a má krátké trvání, a proto plní neklidu pokračujeme v pátrání po větším štěstí.

Každé úsilí, které vynakládáme pomocí naší mysli, řeči a těla – každá naše myšlenka, slovo a skutek – jsou hnány jen naší touhou po štěstí a naším strachem z neštěstí. Pro naše chybné přesvědčení, že jak štěstí, tak neštěstí pocházejí z vnějších objektů a okolností - což je přesvědčení, které je tak silné a hluboce zakořeněné, že přetrvává navzdory všemu našemu intelektuálnímu chápání, že štěstí opravdu pochází jedině z nás, z našeho nitra, a že neštěstí je zapříčiněno pouze vzrušenou činností naší mysli – nepřetržitě směřujeme naší pozornost a úsilí směrem k vnějším objektům a okolnostem.

Když se nám naplní určitá touha a vzrušení mysli, které vyvolala, se dočasně uklidní, pak nám dovolí zažít na krátkou chvíli štěstí, které vždy existuje uvnitř nás. Jelikož se nám však nedaří poznat, že štěstí, které takto prožíváme, již existuje v nás, vždy jej mylně sdružujeme s objekty naší touhy, a tím vyvíjíme rozhodné a hluboce zakořeněné přesvědčení, že získáváme štěstí od lidí, objektů a okolností, které jsou mimo nás. A právě pro toto přesvědčení pokračujeme v touze po oněch věcech, o kterých věříme, že jsou pro nás možnými zdroji pocitu štěstí. Naše touhy se nemohou nikdy zcela uspokojit, protože kdykoli zažijeme při uspokojení jedné z našich tužeb trošku štěstí, naše základní touha po úplném a dokonalém štěstí nás žene k tomu, abychom hledali větší štěstí tím, že se pokusíme uspokojit více našich tužeb.

Proto štěstí, které zažíváme, když se jedna z našich tužeb naplní, je velice krátkodobé, protože některé jiné touhy v naší mysli okamžitě vystoupí. To znamená, že štěstí zažíváme v určitém čase, to jest v období, kdy je klid, který vznikl na základě uspokojení jedné z našich tužeb, a tato chvíle ticha dává příležitost, aby mohla vzejít nějaká jiná touha. V naší mysli existují nespočetné touhy ve spící nebo latentní formě, a každá z nich čeká na vhodný okamžik, aby mohla vystoupit na povrch naší mysli.

Naše mysl může v jednom okamžiku věnovat pozornost jen jedné myšlence. Proto každá z našich myšlenek může vystoupit jen tehdy, když se předchozí myšlenka uklidní. A jelikož naše myšlenky vystupují a se zklidňují ve velmi rychlém sledu, pocítujeme, že současně myslíme na více věcí. Je to naprosto stejné jako rychlost, s jakou se pohybují rámečky filmu

při promítání na promítací plátno; ta je tak velká, že nejsme schopni vnímat mezery mezi dvěma po sobě jdoucími rámečky. Tím vidíme souvislý sled obrazů. Podobně tomu rychlost, s jakou naše myšlenky vystupují a zase opadávají, je tak velká, že nejsme schopni vnímat nesmírně krátké mezery mezi dvěma následnými myšlenkami, a tak zažíváme souvislý a nepřerušovaný proud myšlenek.

I když naše myšlenky rychle vystupují a opadávají, přece tu je krajní mez pro počet myšlenek, které mohou v naší mysli ve zlomku vteřiny vystoupit, protože v každém daném okamžiku může být činná jen jedna myšlenka. Z toho důvodu, aby se dostala na povrch naší mysli jedna z mnohých latentních myšlenek nebo spících tužeb, je třeba, aby vyčkala na vhodnou mezeru mezi výstupem a poklesem jiných našich myšlenek a tužeb. Proto jakmile nastane v naší myšlenkové činnosti relativní klid, když se uspokojila jedna z našich tužeb, mnoho dalších našich tužeb se bude křikem jejího místa domáhat.

Pochod, při kterém ta která myšlenka vystoupí, jakmile nastane relativní uklidnění naší myšlenkové činnosti, můžeme jasně vnímat, když budeme uvážlivě usilovat o zklidnění naší myšlenkové činnosti nějakou formou meditace. Kdykoli se snažíme vyhnout myšlení na jednu věc, myšlenka na nějakou jinou věc vyrazí v naší mysli. Čím více se snažíme uklidnit naši myšlenkovou činnost, tím energičtěji usilují jiné myšlenky zaujmout místo myšlenky, které jsme se snažili vyhnout. Všechny takové myšlenky, které vznikají v naší relativně klidné mysli, jsou hnány naší touhou získat štěstí od věcí, které jsou jiné než naše vlastní esenciální Já.

Dokud se budeme chybně pokládat za onu omezenou formu vědomí, kterou nazýváme „myslí“, budeme zažívat touhu směřující k získávání těch věcí, které jsou jiné než my sami, a o kterých si myslíme, že nás činí šťastnými, a budeme se vyhýbat těm věcem, o kterých věříme, že nás činí nešťastnými. Dokud taková touha přetrvává, naše mysl bude pokračovat v myšlení jedné myšlenky za druhou. Kdykoli se naše mysl neklidnou aktivitou myšlení nespočetných myšlenek unaví, dočasně se utíší v hlubokém spánku. Avšak pro latentní touhy z tohoto spánku brzy zase vystoupí a začne prožívat buď sen, nebo současný stav, o kterém říkáme, že je stavem bdění. Proto dokud neskončíme s mylným ztotožňováním sebe sama s myslí, která je kořenem všech našich tužeb, nikdy nebude konec všech našich tužeb, a tím nikdy nemůžeme zůstat bez myšlení na věci, které jsou mimo naše esenciální Já, nebo zase dočasně upadnout do stavu hlubokého spánku.

Během stavu bdění a snění naše mysl zažívá nepřestávající vřavu tužeb. Jedna touha za druhou neustále běsní v naší mysli. Všechny naše mentální činnosti ženou jenom naše touhy. Každá myšlenka, která vystupuje v naší mysli, je hnána nějakou touhou, a každá touha je formou myšlenky. Touha a myšlenka jsou proto neoddělitelné. V nepřítomnosti tužeb, jako je tomu v hlubokém spánku, není žádná myšlenka či mentální činnost, a v nepřítomnosti mentální aktivity není žádná touha. Čím silněji prožíváme určitou touhu, tím více je mysl činná a vzrušená.

Kdykoli je naše mysl činná, zahaluje tato činnost více či méně štěstí, které vždy existuje v našem nitru. Čím více narůstá naše myšlenková činnost, tím hutněji je naše přirozené štěstí zahaleno. Jelikož všechna naše myšlenková činnost je zapříčiněna pouze našimi touhami, nevyplývá z toho jasně, že touha je jedinou příčinou všeho našeho neštěstí? Ať prožíváme jakoukoli formu neštěstí, vždy můžeme zpětně vystopovat její původ, to jest k nějaké touze v naší mysli.

Běsnění nesčetných malých tužeb v naší mysli je zpravidla tak intenzivní, že ani nepozorujeme, jak nám zahalují náš přirozený pocit míruplného štěstí a jak zlomky štěstí, které zažíváme uprostřed naší neklidné mentální aktivity, jsou výsledkem určitých chvil dočasného ochabnutí intenzity této aktivity. Často je v naší mysli v činnosti tolik tužeb, že si většinu z nich ani neuvědomujeme. Je tomu proto, že naše mysl je tak zaměstnána myšlením tolika různých myšlenek v nesmírně rychlém sledu, že si často ani nevšimá všech tužeb, které



v mysli vyhrávají. Pouze když se jedna určitá, předtím nezpozorovaná touha naplní a zažíváme výsledný pocit úlevy nebo potěšení, tehdy si teprve uvědomíme, jak silná touha byla a jak mnoho v mysli provokovala.

Například když je naše mysl zaměstnána nějakou činností, která vyžaduje její celou pozornost, a všimneme si, že se nám velice chce na záchod. Pouze když si dojdeme na záchod, vykonáme potřebu a všimneme si následné úlevy, tehdy si teprve uvědomíme, jak silné bylo naše nucení. Uspokojení předtím nezpozorované touhy, abychom si ulevili, může být tak intenzivní, že na okamžik vědomě pociťujeme pozitivní potěšení, pocházející z našeho pocitu velké úlevy. Tímto způsobem si někdy uvědomíme jednu z našich tužeb, a objevíme, jak silná je, a jak mnoho znepokojení a vzrušení v naší mysli způsobuje, teprve až když zažijeme štěstí, které je výsledkem snad zcela druhotného uspokojení.

Když nějaká touha vystoupí, mysl se vzruší, a toto vzrušení zahaluje štěstí, které je naší přirozeností. Když žádná touha nevystoupí, jak je tomu v hlubokém spánku, zůstane naše mysl zcela bez činnosti, a tehdy nezažíváme ani nejmenší stopu neštěstí. Proto kdybychom byli zcela spokojeni – volní od všech tužeb a obav – naše mysl by zůstávala zcela klidná, a tehdy bychom zažívali v plnosti absolutní štěstí, které je v jádru naší bytosti stále přítomné.

Ve skutečnosti jsme v jádru nebo hloubce naší bytosti vždy úplně tiší a šťastní a nezáleží na tom, jak je povrch mysli vzrušen. Všechno naše vzrušení a neštěstí zažívá pouze naše mysl, a ne skutečné Já – naše základní a esenciální sebeuvědomování, které je si vědomo pouze neomezeného bytí „Já jsem“.

Naše esenciální bytí zůstává vždy tiché a míruplné, asi tak jako oko ve větrné bouři. Žádné vzrušení mysli je nemůže ani v nejmenším rušit, protože ono je dokonalé nedvojné sebeuvědomování, a proto nezná nic jiného než „Já jsem“. Je zcela jedno, co naše mysl dělá, my existujeme a zůstáváme esenciálně jako naše vlastní sebeuvědomující bytí Já jsem. Žádné množství činnosti nám nikdy nemůže zabránit, abychom nebyli bytí.

Bytí je podkladem všem forem bytí, podobně jako vědomí je podkladem všem forem poznání a štěstí představuje základ každé lásky a touhy. Naše esenciální bytí je vědomí a naše esenciální vědomí našeho bytí je štěstí. Takto naše esenciální bytí, naše esenciální vědomí a naše esenciální štěstí jsou všechny jednou a tou samou skutečností – jediná absolutní skutečnost, kterou je naše pravé a esenciální Já.

Relativní existence a neexistence, relativní vědomí a nevědomí a relativní štěstí i neštěstí jsou všechny jen překrouceným obrazem našeho vlastního absolutního bytí, absolutního vědomí a absolutního štěstí. Protože jsme zneklidněni činností na povrchu naší mysli, přehlízíme naše vlastní esenciální bytí, vědomí a štěstí, které jsou naším pravým vlastním Já či základní přirozeností. A jelikož přehlízíme tuto esenciální a základní přirozenost našeho vlastního pravého Já, bereme sebe chybně za omezené vědomí, které nazýváme „myslí“, pomocí které zažíváme naše absolutní bytí, vědomí a štěstí pouze v jejich relativních tvarech, jako páry protikladů: existence a neexistence, vědomí a nevědomí, štěstí a neštěstí.

Proto pokud si přejeme zažívat úplně a dokonalé štěstí, nepotřísněné ani tou nejmenší stopou neštěstí, pak všechno, co potřebujeme učinit, je poznat naše vlastní pravé Já, takové, jaké skutečně je. Dokud zažíváme sebe, jako něco jiného než absolutní bytí, vědomí a štěstí, nemůžeme zažít pravé a dokonalé štěstí. Dokud budeme pokračovat v hledání štěstí mimo naše vlastní esenciální Já, budeme pokračovat v zažívání jen relativního štěstí a neštěstí.

Jelikož aktivita mysli je tím, co bezpochyby zastíňuje naši esenciální přirozenost, kterou je absolutní bytí, vědomí a štěstí, tak chceme-li zažívat naši esenciální přirozenost, musíme skončit s veškerou mentální aktivitou, skončit se všemi myšlenkami, které soustavně v naší mysli vystupují a kypějí. Všechny podoby myšlenek a mentální aktivity nejsou nic jiného, než pozornost věnovaná objektům, věcem, které jsou bezpochyby jiné než my sami. Během bdění a snění neustále myslíme na věci, které jsou jiné než naše vlastní esenciální bytí a základní vědomí.

Naše mysl je činná, dokud věnujeme pozornost něčemu jinému než pouze našemu vědomému bytí „Já jsem“. Nicméně když se snažíme obrátit naši pozornost zpět k sobě samému a poznat naše vlastní esenciální sebeuvědomující bytí, činnost naší myslí opadne. Jsme-li schopni zaostřit naši pozornost naprosto, zcela a výlučně na naše vědomé bytí „Já jsem“, pak všechny naše myšlenky a mentální aktivity kompletně utichnou a jasně poznáme pravou přirozenost našeho vlastního pravého Já, kterou je dokonalé a absolutní bytí, vědomí a štěstí.

Copak jsme již dříve nepochopili, že štěstí je stavem bytí a neštěstí je stavem činění? V hlubokém spánku zůstáváme jako pouhé bytí, aniž by nastal výstup nějaké činnosti, a zažíváme dokonalé štěstí. Na druhé straně když jsme vzhůru nebo sníme, zřikáme se našeho esenciálního přirozeného stavu pouhého bytí tím, že vystupujeme jako naše mysl, jejíž povahou je stálá činnost, a proto zažíváme štěstí smíchané s neštěstím. Zatímco hluboký spánek je stavem pouhého bytí, a proto je stavem dokonalého štěstí, bdění a snění jsou stavy, ve kterých je esenciální bytí smícháno a zakryto naší činností a představují proto stavy, ve kterých je naše esenciální štěstí smíšené a zakryté různými stupni neštěstí.

Ačkoliv naše bytí je nepřetržité a naše konání je přechodné, naše bytí je přirozené, kdežto všechno naše konání je nepřirozené. Naše štěstí je přirozené, protože je naším esenciálním bytím, a všechno neštěstí je nepřirozené, protože je výsledkem našeho konání a myšlení.

Kořenem všeho našeho konání, a proto i kořenem všeho našeho neštěstí, je výskyt naší myslí. Kdykoli naše mysl vystoupí, je činná, myslí nesčetné druhy myšlenek. Naše mysl nemůže zůstat na okamžik nečinná, aniž by myslela na něco, co je jiné než naševlastní esenciální bytí. Jakmile naše mysl přestane myslet na něco, co je jiné než naše vlastní bytí, ztichne a vnoří se bez hnutí do našeho přirozeného stavu pouhého bytí, to jest zdroje, ze kterého vystoupila. Kdykoli se naše mysl stane nečinnou, přestává být myslící entitou, kterou nazýváme „myslí“, a místo toho zůstává naše esenciální sebeuvědomující bytí, jež je naší vlastní pravou přirozeností.

Ačkoliv v hlubokém spánku se naše mysl zklidní a zůstává pouze jako naše esenciální bytí, dokonalé štěstí, které v tomto stavu zažíváme, se jeví jen krátkodobě, protože naši mysl pohánějí její spící touhy, takže nakonec znovu vystoupí, aby zažívala stav bdění nebo snění. Ve spánku nejsou v myslí existující touhy zcela zničeny, ale jen ztichnou do stavu klidu, latentního stavu nebo dočasné nehybnosti.

Pokud chceme neustále zažívat naše přirozené a dokonalé štěstí, pak nestačí, aby naše mysl dočasně v klidu ztichla, jako je tomu ve spánku, ale musíme ji zcela zničit. Poněvadž vystoupení naší myslí je vystoupením všeho našeho neštěstí, dočasné zklidnění myslí je jen dočasným klidem od neštěstí a zničení naší myslí představuje zničení všeho neštěstí.

Proč naše mysl, která je kořenem všech našich tužeb a proto příčinou všeho našeho neštěstí, není ve spánku zničena? Proč po tomto stavu znovu vystoupí? Abychom na to odpověděli, musíme v první řadě vědět, jak vznikla.

Jak už jsme zmínili, tato individuální entita, kterou nazýváme „myslí“, je omezenou formou vědomí a vždy ztotožňuje fyzikální tělo sama se sebou. V našem současném stavu bdělosti naše mysl chybně bere toto konkrétní tělo za sebe sama, zatímco v každém snu pokládá zase jiné tělo za vlastní. Jelikož pokládá jedno tělo za vlastní ve stavu bdění a jiné ve snu, naše mysl zřejmě nezná, co je jejím pravým Já.

Proto pokud chybně pokládáme sebe za mysl a konkrétní tělo, které naše mysl bere za vlastní, nevíme, kdo nebo co opravdu jsme. Ve spánku se nedopouštíme omylu, že jsme myslí nebo fyzickým tělem, avšak ve snu chybně bereme, že jsme myslí a nějakým jiným konkrétním tělem.

Za co se vlastně pokládáme, když se ve spánku nebereme jako mysl či nějaké tělo? Jak uvidíme, když si tuto otázku detailněji položíme v dalších kapitolách, vše, co o sobě ve

spánku víme, je, že pocítujeme „Já jsem“. Ačkoliv však ve spánku víme, že jsme, zřejmě nevíme, co jsme.

Z nějakého nevysvětlitelného důvodu je ve spánku poznání nás samých zakryté a mlhavé. Ve spánku určitě víme, že jsme, protože kdybychom to nevěděli, nebyli bychom schopni si ve stavu bdění jasně vzpomenout: „spal jsem krásně a v míru a o tom čase nic nevím“. Ve spánku jsme o ničem jiném než o sobě samém nevěděli – jen o našem vlastním sebeuvědomování, o našem základním vědomí, našem vlastním bytí „Já jsem“. Avšak stejně jako se za bdění a snění zdá, že ztotožňujeme naše základní a esenciální vědomí „Já jsem“ s naší myslí a nějakým tělem, tak se ve spánku zdá, že se ztotožňujeme se zdánlivým nedostatkem sebeznání.

Protože jasně neznáme své pravé Já při bdění, snění a hlubokém spánku, dopouštíme se, když bdíme nebo sníme, nesprávného pochopení, že jsme myslí a nějakým konkrétním tělem. Takže náš nedostatek jasného sebeznání je základní příčinou výstupu naší mysli a následného výskytu všech našich tužeb, myšlenek a neštěstí. Kdybychom jasně znali, kdo opravdu jsme, nemohli bychom se pokládat za něco jiného. Proto jediným způsobem, jak trvale ukončit všechny naše touhy, myšlenky a následné neštěstí, je poznat, kdo opravdu jsme.

Poněvadž naše mysl je formou klamného nebo nesprávného poznání, poznání nebo vědomí, které se nesprávně zná jako „já jsem toto tělo“ a které chybně zná všechny její ostatní myšlenky jakožto objekty jiné než ona sama, můžeme ji (mysl) zničit, jediné když zažijeme pravé a správné poznání našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“. Dokud nepoznáme pravou přirozenost našeho vlastního pravého Já, nemůžeme se uvolnit ze „sebeklamajícího úchopu“ naší mysli, a nemůžeme proto trvale zažívat přirozené a absolutní štěstí, které je naší pravou přirozeností.

Všechno, co jsme prozkoumali a objevili v této kapitole o přirozenosti štěstí, zhuštěně vyjádřil Šrí Ramana v první větě svého úvodu k tamilskému překladu velké filozofické básně Vivékačúdámáni od Šrí Adi Šankary: „Ačkoliv všechny živé bytosti světa touží, aby byly stále šťastné a vyhýbaly se bídě, stejně jako touží po štěstí, když se zbavují takových zážitků, jako jsou nemoci, které nejsou jejich vlastní přirozeností, mají všechny živé bytosti nedělenou lásku jen ke svému vlastnímu Já, a vzhledem k tomu, že láska vystupuje jediné pro štěstí, proto ve spánku zažívají všechny živé bytosti šťastný pocit bez ničeho, takže to, co se nazývá štěstím, je tedy jediné jejich vlastní pravé Já, a jediné pro jejich nevědomost, když neznají své vlastní Já, vystupují a zaplétají se do *pravrtti* (vnější činnosti) a otáčejí se v bezmezných *samsárách*, to jest stavech, kdy jejich mysl nezná klidu a neustále se potuluje, přičemž zanechávají sebeobjevování, které poskytuje pravé štěstí, když se domnívají, že dosažení potěšení tohoto a dalšího světa představuje jedinou cestu ke štěstí.“

Šrí Ramana vyjadřuje stejnou pravdu ještě stručněji v úvodním odstavci k Nan Yar? (Kdo jsem já?), v krátkém dvaceti odstavcovém pojednání, které napsal pro naši potřebu, abychom dosáhli pravého sebepoznání, včetně prostředků, jak toho dosáhnout: „Jelikož všechny bytosti touží být stále šťastnými, bez bídy, když všichni mají největší lásku k sobě samým, a jelikož štěstí samo je příčinou lásky, a tak, aby dosáhli štěstí, které je jejich pravou přirozeností a které denně prožívají v bezesném spánku, kdy není žádná mysl a kdy je nezbytné poznání jejich vlastního pravého Já. K tomu je *džňána-vičára*, (zkoumání našeho vědomí, abychom poznali) „kdo jsem já?“, jediným základním prostředkem.“

Velmi důležitý praktický závěr, kterým Šrí Ramana končí odstavec slovy: „*džňána-vičára* „kdo jsem já?“ je jediným základním prostředkem,“ vyzdvihl, když v tamilském originále je věta uvedena tučným písmem. Pojem *džňána-vičára* doslovně znamená „zkoumání poznání“ a představuje postup (nebo spíše stav) zkoumání našeho esenciálního sebeuvědomování „Já jsem“, které je naším prvotním poznáním a základem veškerého našeho dalšího poznání, pro dosažení pravého poznání našeho vlastního pravého Já.

Šrí Ramana zde pojmem „zkoumání-poznání“ „kdo jsem já?“ nemíní pouhou intelektuální analýzu našeho poznání „Já jsem“, ale skutečné zkoumání nebo hluboké prozkoumání našeho základního poznání či vědomí „Já jsem“, abychom přímou zkušeností poznali, co to opravdu je. Zkoumání či prozkoumávání se nemůže dít myšlením, ale jen když stočíme naši pozornost zpět do sebe, abychom poznali naše vlastní esenciální vědomé bytí. Když je naše pozornost neboli síla poznávání vytočena ven, aby poznávala věci odlišné od nás, stává se myslící myslí, když se však stočí zpět do nitra, aby poznala naše esenciální Já, je ve svém přirozeném stavu jako naše esenciální Já, to jest jako naše pravé nedvojné sebeuvědomující bytí.

Dále, ve čtrnáctém odstavci stejného pojednání, Šrí Ramana více vysvětluje, co je pravou povahou štěstí: „Co se nazývá štěstím, je jenom *svarúpa* (vlastní forma nebo esenciální přirozenost) *átmanu* (svrchovaného Já); štěstí a *átma-svarúpa* (naše vlastní esenciální Já) se od sebe neliší. *Átma-sukha* (štěstí *átmanu*, našeho pravého Já) jediné existuje; to jediné je skutečné. Štěstí nezískáte z žádných objektů světa. Pro naše nedostatečné rozlišování si myslíme, že získáváme štěstí od nich. Když se objeví naše mysl, zažívá neštěstí. Kdykoli se naše myšlenky nebo přání naplní, naše mysl se vrací na sobě vlastní místo (k jádru našeho bytí, našemu pravému Já, což je zdroj, ze kterého vzešla) a zažívá štěstí našeho skutečného Já. Stejně tak v čase spánku, *samádhi* (což je stav intenzivní kontempace, vstřebání mysli), mdlobách, a když je dosažena vytoužená věc, a také když skončí pociťování věci, kterou máme neradi (to jest když se naše mysl vyhne nebo nastane úleva od zažívání pocitu, který nemá ráda), stane se naše mysl introvertní a zažívá jen štěstí pravého Já. Tak naše mysl neustále kmitá, jednou jde ven, mimo (naše esenciální) Já, a posléze se vrací zpět, do nitra. U paty stromu je příjemný stín. Mimo něj je prudké slunce. Člověk, který putuje venku, má možnost se ve stínu ochladit. Když se po chvíli ze stínu vynoří, nesnese žár horka, a tak se zase vrací do stínu stromu. Tímto způsobem pokračuje, vychází ze stínu na slunce a vrací se zpět ze slunečního žáru do stínu. Člověk, který si takto počíná, vykazuje nedostatek rozlišování. Člověk s rozlišováním neopouští stín. Podobně mysl *džňánina* (člověk s pravým sebepoznáním) neopouští *brahman* (základní a absolutní skutečnost, která je naše esenciální bytí, pravé Já). Avšak mysl *adžňánina* (toho, který nemá pravé sebepoznání) pokračuje v zažívání bídy tím, že chodí sem tam po světě a na krátkou chvíli se mu dostává štěstí, když se navrátil k *brahman*. Co se nazývá světem, je pouze myšlenkou (protože vše, co víme o světě, je jen sérií mentálních obrazů nebo myšlenek, které jsme pomocí síly představivosti v naší mysli vytvořili). Když svět zmizí, to jest, když myšlenky přestanou, pak naše mysl zažívá štěstí; když se svět objeví, zažívá neštěstí.“

Šrí Ramana zde popisuje nepokojné toulání či kmitání naší mysli, která opakovaně kolísá mezi vycházením a vracením se zpět do nitra. Je to stejný postup, který jsme si již dříve popsali jako vyvstávání a ztišování našich myšlenek. Každým okamžikem, ať bdíme nebo sníme, vyvstávají v naší mysli nespočetné myšlenky a zase se uklidňují, vše v rychlém sledu. Vždy když vystoupí jedna myšlenka, naše síla pozornosti míří ven a opouští naše pravé Já, naše esenciální bytí, a tím zapomíná na štěstí, které je neustále v nás, zatímco když se myšlenky ztiší, naše mysl se vrací zpět, k nám samým, a zažívá na chvíli štěstí pouhého bytí.

Jelikož výstup naší mysli či myšlenek žene nespočet silných tužeb, jakmile se jedna myšlenka zklidní, jiná vyvstane na jejím místě, a tak mezera mezi ztišením a výstupem dvou po sobě následujících myšlenek je tak nesmírně krátká, že si stěží uvědomujeme míruplné bytí či štěstí, které během mezery zažíváme. To vysvětluje, proč je ve stavech bdění a snění naše pozornost tak pohlcena myšlením na jiné věci, že si stěží všímáme našeho vlastního míruplného sebeznajícího bytí a štěstí, které je nám vlastní. Jedinou příležitostí, kdy si jasně uvědomujeme míruplné štěstí bytí, které zažíváme mezi dvěma následnými myšlenkami, je během spánku. Spánek je poměrně dlouhou mezerou mezi dvěma po sobě jdoucími myšlenkami, která vzniká přímým vyčerpáním mysli.

Ačkoliv si během bdění a snění stěží všimneme toho nesmírně krátkého okamžiku mezi ztišením myšlenky a výstupem další, přece zažíváme naše vlastní esenciální sebeznanující bytí, neboli *brahman*, v jeho pravé a dokonale čiré formě, kdy je nedotčené myšlením nebo činností. Kdykoli se jedna z našich tužeb naplní, ať již touha, která zažívá něco, co máme rádi, nebo když se vyhne zážitku, který nemáme rádi, tak impuls, se kterým myšlenky v naší mysli vystupovaly, se dočasně zvolní, takže nejenže každá myšlenka vystupuje s menší energií, ale také se poněkud prodlouží krátkodobá mezera mezi dvěma následnými myšlenkami. Tak můžeme na krátkou chvíli jasněji zažít míruplné štěstí našeho vlastního bytí, dokud se nějaká jiná touha nezmocní naší mysli, čímž znovuoživí impuls a energii, s jakou myšlenky vystupují, a tím opět hutněji zakryje štěstí našeho bytí.

Pravá, ryzí, nehybná a bez myšlenek jsoucí forma našeho vlastního esenciálního bytí čili *brahman*, které zažíváme v okamžiku mezi dvěma po sobě následujícími myšlenkami, je jak naše základní vědomé bytí „Já jsem“, tak také naše dokonalé štěstí, které je si vědomo pouze našeho bytí. Pokud si přejeme trvale zažívat naše přirozené a dokonalé štěstí, pak musí naše pozornost proniknout pod naše míhající se a kmitající myšlenky, které jsou na povrchu naší mysli, abychom zažívali čistou pravou formu našeho esenciálního a základního vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, které vždy představuje základ naší třepotající se mysli.

Tak můžeme stále prožívat naše dokonalé a absolutní štěstí jedině ve stavu pravého sebezpoznání, to jest stavu, ve kterém zůstáváme pouze jako naše vlastní esenciální bytí, jako naše základní sebezpoznání „Já jsem“, bez vzniku myšlenek nebo nějaké činnosti. Nyní tedy začněme zkoumat poznání, které v současné době o sobě máme, abychom pochopili jednak to, o jak mylné poznání jde, ale také co správné poznání nás samých opravdu je, a jak je možné bezprostřední zkušenost pravého poznání dosáhnout.

## Kapitola II.

### Kdo jsem já?

Abychom si stanovili možnosti kterými můžeme objevit, kdo a co opravdu jsme, je nutné pro nás nejprve získat jasné teoretické pochopení, co jsme a co nejsme. Takové pochopení můžeme dosáhnout jen pečlivou a kritickou analýzou zkušeností o nás samých. Aby taková analýza byla důkladná a úplná, musíme zvažovat naši zkušenost nejen o našem stavu bdění, ale také o každém z ostatních dvou stavů našeho vědomí, snění a spánku.

Tento přístup je podobný jako dobře zavedená metoda výzkumu ve všech objektivních vědách. V těchto vědách výzkumníci napřed pečlivě zvažují všechna již známá fakta o objektu, prozkoumávají je, aby mohli formulovat rozumnou hypotézu, která bude schopná tato fakta vysvětlit, a pak přistoupí k ověřování hypotézy, přesně prováděnými pokusy.

Hypotéza, kterou vytvořili spirituální vědci, či mudrci, jak bývají běžněji nazýváni, je ta, že nejsme tělem, které je tvořeno necitnou hmotou, ani nejsme myslí, tvořenou myšlenkami, pocity a vjemy, ale že jsme esenciálním základním vědomím, kterým jsou tělo a mysl poznávány. Tuto hypotézu před námi nezávisle vyzkoušelo a ověřovalo mnoho mudrců, ale na rozdíl od nálezů objektivních věd, nálezy této duchovní vědy nemohou být objektivně předvedeny. Proto, aby nám tato duchovní věda o sebepoznání přinesla opravdu prospěch, musíme každý sám pro sebe tuto hypotézu vyzkoušet a ověřit.

Abychom toto splnili, musí každý pozorně sledovat, zda může či nemůže vědomí, které zažíváme jako „já“, zůstat samo, bez těla a mysli. Pokud jsme schopní zůstat jako vědomí při nepřítomnosti nějakého druhu těla nebo mysli, pak tím si prokazujeme, že nejsme žádným z těchto nám známých objektů.

Abychom zůstávali jako pouhé vědomí „Já jsem“, bez uvědomování si těla a mysli, je nutné, abychom poznali naše vědomí v jeho čiré formě, prázdné od všech obsahů - bez jakýchkoli poznávaných objektů. My jsme však tak zvyklí ztotožňovat naše vědomí „Já jsem“ s naším tělem a myslí, že nám bude zpočátku připadat obtížné rozlišovat mezi naším esenciálním vědomím a obsahy, které jsou jím poznávány. Abychom dovedli rozlišovat mezi naším vědomím a jeho objekty, musíme nabýt jasné poznání toho, jaké skutečně je.

Ať jsme vědci, či běžným člověkem, když chceme získat vědomí o něčem, tak primárním nástrojem, který použijeme je naše síla pozornosti. Když něčemu nebudeme věnovat pozornost, nemůžeme to poznat.

Při svých pokusech, vědci často používají mechanické pomůcky, aby mohli pozorovat věci které nemohou svými pěti smysly přímo vnímat, nicméně jen pomocí oněch pěti smyslů jsou schopní číst a tlumočit informace o věcech, jak jim to mechanické pomůcky poskytují. Pouze pomocí jednoho či více z našich pěti smyslů, můžeme získat poznání všeho možného z vnějšího světa.

I když nám našich pět smyslů poskytuje informace z vnějšího světa, tyto informace budeme znát, jen když jim budeme věnovat pozornost. Nebudeme-li věnovat pozornost informacím, které nám naše smysly poskytují, nepodaří se nám vnímat něco, co se odehrává přímo před našimi očima nebo například slyšet rozhovor dvou lidí vedle nás. Takže, všechno poznání nakonec získáváme silou naší pozornosti.

Jelikož naše vědomí není objektem, nemůžeme jej pozorovat žádným mechanickým prostředkem, ani žádným z našich pěti smyslů. Jediným prostředkem, kterým můžeme pozorovat a poznat naše vědomí je naše síla pozornosti, bez pomoci čehokoliv jiného. Protože jsme vědomím a jelikož naše vědomí se samo zná, bez jakékoliv pomoci, pak všechno, co musíme učinit, abychom získali jasné poznání našeho vědomí, takového jaké opravdu je, je

odtáhnout naši pozornost od všech objektů, které naším vědomím známe, a soustředit se jedinečně na naše samotné vědomí.

Protože naše síla pozornosti je naší silou poznání či vědomím, kterou můžeme volně nasměrovat na to, co chceme poznat, tak soustřeďovat naši pozornost na naše vlastní vědomí, znamená soustřeďovat naši pozornost na sebe samého neboli soustředit naše vědomí na sebe sama. Protože zažíváme naše vlastní vědomí čili sílu poznávání jako „Já“, jako naše vlastní esenciální „Já“, pak když mu budeme věnovat pozornost, nejedná se o objektivní pozornost, ale o čistě subjektivní pozornost – dokonalé nedvojné sebepozorování, pozornost namířenou na naše vlastní esenciální „Já“.

Jedině když zaměříme pozornost na naše vlastní esenciální vědomí, které zažíváme jako „Já“, budeme schopni rozlišovat mezi vědomím a všemi objekty, které zná, včetně těla a mysli, které teď mylně pokládáme za „já“. Tím, že budeme takto věnovat pozornost našemu vědomí a přitom jej odlišovat od jeho obsahů, můžeme zažít, a s určitostí poznat, zda můžeme či nemůžeme zůstat jako pouhé vědomí, zcela oddělené od našeho těla, naší mysli a všech jejích myšlenek, pocitů a vjemů. Pokud budeme schopni si tak počínat, sami si dokazujeme, že v základě jsme jedinečně vědomím, a že nejsme tělem ani myslí, které nyní mylně pokládáme za „já“.

Začneme nyní s důkladnou analýzou naší zkušenosti jak se přesně zažíváme, jednotlivě v každém z našich tří stavů vědomí, bdění, snění a spánku, abychom získali jasné teoretické pochopení, co jsme a co nejsme. Když tak učiníme, budeme schopni si ověřit, zda rozumně dojdeme, či nedojdeme k shora zmíněné hypotéze.

Když budeme analyzovat naši zkušenost o sobě samém ve stavu bdění, pak zjistíme, že naše poznání kdo, nebo co jsme, je nejasné a zmatené. Když se nás někdo zeptá: „Kdo jste?“, odpovídáme „já jsem Michael James“ nebo „já jsem Mary Smith“, nebo jsem jinak pojmenován. To jméno se dává tělu a my se ztotožňujeme s oním jménem, protože bereme naše tělo za „já“. Pociťujeme: „já zde sedím zde a čtu tuto knihu“, protože se ztotožňujeme s našim tělem.

Pocit ztotožnění „já jsem tělo“ je tak mocný, že zůstává po celou dobu našeho bdění. Ve skutečnosti je toto základem všeho, co ve stavu bdění zažíváme. Bez prvního pocitu „toto tělo jsem já“, čímž se vymezujeme do hranic těla, bychom nepoznali či nezažili, žádnou věc, kterou zažíváme ve stavu bdění.

Nejenom, že vnější svět je námi poznáván jen pomocí pěti smyslů těla, ale i myšlenky a pocity, které zažíváme v naší mysli, pociťujeme, že vystupují jen v rámci našeho těla. Ve stavu bdění je všechen náš život, týkající se vnímání, emocí, mentální a intelektuální, soustředěn v tomto těle. Vše, co pokládáme, že jsme, a vše, co pokládáme, že je naše, se soustřeďuje v těle, a kolem tohoto těla. Pro nás tělo není jen středem našeho života, ale je i středem celého světa, který kolem sebe vnímáme.

Ztotožňujeme se však nejen s našim tělem, ale i s naší myslí, a i když jsou naše mysl a tělo úzce spojeny, mluvíme o nich jako o dvou různých věcech. Jelikož se současně ztotožňujeme s dvěma věcmi, které pokládáme za různé, je zřejmé, že v současném stavu bdění, poznání toho, co nebo kdo, ve skutečnosti jsme, je nejisté a zmatené.

Ačkoliv náš pocit ztotožnění s tělem je základem všech zkušeností, které v našem nynějším bdělém stavu máme, přestaneme se ztotožňovat s tělem jako „já“, v okamžiku, když usneme nebo upadneme do komatu, nebo do jiného podobného stavu. Ve spánku zůstáváme buď v hlubokém bezesném spánku, ve kterém si neuvědomujeme žádné tělo, ani nic jiného, nebo začneme snít nějaké pomyslné zážitky. Ve snu, a když jsme vzhůru, ztotožňujeme se s nějakým tělem a pěti smysly tohoto těla a vnímáme zdánlivý vnější svět, který obsahuje jak neživé objekty, tak lidi a jiné citné bytosti, podobně jako my sami jsme.

Zatímco sníme, ztotožňujeme své snové tělo s „já“, přesně stejným způsobem jakým ztotožňujeme naše současné tělo s „já“ při bdění, a stejně tak bereme snový svět, který vidíme

za skutečný, přesně stejným způsobem, jakým bereme svět při bdění. Ale jakmile se probudíme ze snu víme, že vše, co jsme ve snu zažili, bylo jen výtvozem naší představivosti a bylo proto neskutečné. Stav snění nám tímto jasně prokazuje, že pomocí síly představivosti, naše mysl má schopnost nejen stvořit tělo a svět, ale současně se také sama oklamávat tím, že domnělé tělo je „já“, a že domnělý svět je skutečný.

Když víme, že naše mysl disponuje podivuhodnou silou stvoření a sebe oklamání, můžeme rozumně odmítat pochyby o tom, zda tělo, které pokládáme za „já“ a svět, který bereme za reálný, v našem současném stavu bdění nedisponují stejnou skutečností, jako tělo a svět, které prožíváme ve snu? Nemáme tu dobrý důvod pokládat za možné, že tělo a svět, které prožíváme v našem současném stavu bdění jsou jen stvořenými představami naší vlastní mysli, podobně jako tělo a svět, které zažíváme ve snu? Jaký argument tu máme, že naše tělo, v tomto stavu bdění a svět, který vnímáme skrze smysly těla, nejsou ničím jiným, než výtvozem naší mysli?

Ve stavu bdění víme, že těla a světy, které zažíváme v našich snech jsou pouhými výtvoři naší představivosti a existují jen v rámci naší mysli, avšak nepochybujeme o tom, že tělo a svět, které nyní zažíváme, nejsou výtvoři naší představivosti a že existují nezávisle, mimo naši mysl. Věříme, že tělo a svět existují i tehdy, když si je neuvědomujeme, jako při snění nebo hlubokém spánku, avšak jak si můžeme dokázat, že tomu tak je?

„Jiní lidé, kteří jsou vzhůru, když my spíme, mohou potvrdit, že naše tělo a svět, pokračují v existenci, i když si toho nejsme vědomi“, bývá odpovědí, která nám okamžitě v naší mysli vyvstane.

Nicméně, ti ostatní lidé s jejich důkazem jsou sami částí světa, jehož existenci ve spánku chceme dokázat. Spoléhat na jejich svědectví, které dokazuje, že svět existuje, i když ho nevnímáme, je jako bychom spoléhali na podvodníka, který nás napaluje, když nám dokazuje, že nás nepodvádí.

Lidi, které ve snu potkáme, mohou nám potvrdovat, že svět, který vnímáme, existoval již dříve než jsme ho vnímali, ale když se probudíme, uvědomujeme si, že jejich svědectví nic nedokazuje, protože oni byli právě částí světa, který naše mysl na čas stvořila a sama sebe oklamala když věřila že je skutečný. Není žádný způsob, kterým bychom si mohli dokázat, že svět existuje nezávisle na tom, zda-li ho vnímáme, či nikoli, protože každý důkaz, který bychom chtěli brát za spolehlivý, přichází jedinečně ze světa, o jehož skutečnosti pochybujeme.

„Tělo a svět, které ve snu prožíváme, jsou prchavé a neskutečné povahy. Na chvíli se objeví a v další chvíli zmizí. I během jednoho snu, poletujeme od jedné scény ke druhé – v jednom okamžiku jsme na určitém místě a v dalším okamžiku jsme na jiném. V jednom okamžiku jsme mluvili s určitou osobou, ale v dalším okamžiku se stala někým jiným. Naproti tomu, svět, který zažíváme když jsme vzhůru, je soustavný. Pokaždé když se ze spánku či snění probudíme, nacházíme se ve stejném světě, jaký byl, když jsme usínali. I když svět, který vidíme ve stavu bdění, se také stále mění, změny, které nastávají, se dějí rozumným a pochopitelným způsobem. Když jsme na jednom místě, nestává se, že bychom v dalším okamžiku byli na jiném. Když s někým hovoříme, nestává se, že by ten někdo byl najednou někým jiným. Proto to, co zažíváme ve stavu bdění je určitě reálnější, než to, co zažíváme ve snu.“ Tak rozvažujeme a přesvědčujeme sami sebe, že je pro nás rozumnější věřit, že tělo a svět, které zažíváme, když jsme vzhůru, nejsou pouhými produkty naší představivosti, jako tělo a svět, které zažíváme ve snu, ale že jsou nezávislé na naší představivosti.

Nicméně žádný z těchto povrchních rozdílů, které můžeme uvést, a které se týkají zážitků při snění a bdění, nemohou ve skutečnosti prokázat, že zkušenosti v bdělém stavu jsou opravdu reálnější, než zkušenosti získané ve snu. Tyto povrchní rozdílů, nejsou základními rozdílů, ale jen rozdílů v kvalitě. To, že svět, který zažíváme při bdění, je déle trvajícím a více



vnitřně souvislý, než svět, který zažíváme ve snu, není důvodem, abychom rozumně usuzovali, že se nejedná o výtvar naši podivuhodné síly představitosti a sebeklamu.

Rozdíly, mezi prožívání ve stavu snění a ve stavu bdění, na které můžeme ukázat, můžeme rozumně vysvětlit jiným způsobem. Svět, který vnímáme v bdělém stavu, se nám jeví jako déle trvající a vnitřně souvislejší, než svět, který vnímáme ve snu je, a proto pevněji lpíme na těle našeho bdění, než na snovém těle..

Když ve snu zažijeme šok, bolest, strach nebo vzrušení, zpravidla se ihned z něho probudíme, protože necítíme silné pouto k tělu, s kterým se tehdy jako „já“ ztotožňujeme.. Naproti tomu ve stavu bdění jsme schopni snést daleko silnější šok, strach nebo vzrušení, aniž bychom omdlévali, protože pocítujeme silnou připoutanost k tomuto tělu, s kterým se nyní, jako se svým „já“ ztotožňujeme. Jelikož naše připoutanost k tělu, s kterým se ve snu jako „já“ ztotožňujeme, je obvykle velmi slabá, naše zkušenost světa, kterou ve snu zažíváme, je prchavá, měnlivá a často vrtkavá. Naproti tomu, naše připoutanost k tělu, s kterým se nyní při bdění jako „já“ ztotožňujeme, je velmi silná a naše zažívání světa, který nyní kolem sebe vnímáme, se povšechně jeví jako déle trvající, hmatatelný a pevný.

Avšak, i když jsme vzhůru, je někdy doba, kdy se nám svět jeví jako sen, jako neskutečný, na příklad když jsme hluboce ponořeni v zasnění nebo když sníme s otevřenými očima nebo když jsme začtení do nějaké knihy, díváme se na nějaký film, nebo když jsme prošli šokem radosti nebo bolestné ztráty. Skutečnost, kterou připisujeme našemu tělu a světu je proto subjektivní a relativní. Vše, co víme o tomto světě je to, co prožíváme v naší mysli, a je proto naší myslí zbarveno.

Ve stavu bdění nám naše mysl říká, že svět, ve kterém teď jsme a zažíváme, je skutečný, a že svět, který jsme ve snu zažívali je neskutečný, avšak ve snu, nám ta samá naše mysl říkala, že svět, který zažíváme je skutečný. Rozdíl, o kterém se nyní domníváme, že existuje mezi snovým stavem a tím, ve kterém jsme nyní, tehdy neexistoval. Zatímco sníme, běžně si myslíme, že jsme bděli. Kdybychom měli ve snu s někým diskutovat o skutečnosti stavu bdění a snění, oba bychom byli ve shodě, že tento „bdělý stav“, jak bychom náš sen tehdy nazývali, je daleko skutečnější, než nějaký sen.

Naše zkušenosti o našem těle a tomto světě, jsou zcela subjektivní, protože existují pouze v naší mysli. Podobně, skutečnost, kterou připisujeme naší zkušenosti o nich, je také zcela subjektivní. O těle a o světě, víme jen od našich smyslových pocitů. Bez našich pěti smyslů, bychom jak o těle, tak o světě, nic nevěděli. Každý smyslový vjem je obrazem nebo myšlenkou, které jsme v naší mysli zformovali silou naší představitosti, a při tom se domníváme, že každý z nich odpovídá něčemu, co opravdu existuje mimo naši mysl. Jelikož nejsme schopni znát o našem těle a světě něco, co by bylo mimo obrazy či myšlenky, které naše mysl vytvořila, neznáme způsob, který by poskytoval jistotu, že by to nebo ono mohlo opravdu mimo naši mysl existovat.

Ze zkušenosti víme, že naše mysl má nejen sílu stvořit zdánlivě skutečné tělo a za pomoci pěti smyslů těla, vnímat zdánlivě skutečný svět ale má také sílu se sama podvádět tím, že chybně bere, pouze v její představě existující výtvary za skutečné, a jelikož neznáme způsob jak s jistotou poznat, že naše tělo a svět, jak je nyní ve stavu bdění zažíváme, nejsou pouze pomyslnými představami naší vlastní mysli, podobně jako tělo a svět zažíváme ve snu, máme dobrý důvod k podezření, že jak tělo, tak svět, opravdu neexistují mimo naši mysl. Pokud neexistují mimo naši mysl, pak neexistují když je neznáme, jako je tomu ve snu nebo hlubokém spánku.

Můžeme si být jistí, že naše tělo existuje jen když o něm víme. Protože známe naše tělo jen v jednom ze tří stavů vědomí, naše domněnka, že toto tělo jsme my sami, je připravená k serióznímu prozkoumávání. Jelikož víme, že existujeme ve snu, kdy nevíme o existenci našeho současného těla, není rozumné mít za to, že jsme vědomím, které toto tělo zná, spíše než být samotným tělem? Pokud si jsme vědomí, to jest, je-li vědomí naší skutečnou a

esenciální přirozeností, pak vědomí musí být ve všech stavech, ve kterých existujeme. Jelikož naše vědomí nemůže poznávat něco jiného, aniž by se samo nejprve poznalo jako „Já jsem“, „Já vím“, protože esenciální přirozeností našeho vědomí sama sebe, je sebeuvědomování, vědomí našeho vlastního bytí či existence. Cokoli jiného zná naše vědomí, naše vědomí vždy ví „Já jsem“, „Já existuji“, „Já vím“.

Jelikož se stále zná jako „Já jsem“, naše vědomí nemůže být něčím, co se zná v určitém čase a v jiném nikoliv. Proto, pokud jsme vědomím, musíme být něčím, co známe ve všech stavech, ve kterých existujeme, něco co známe, kdykoli existujeme.

Jelikož nyní pociťujeme, že nejsme jen toto tělo, ale také vědomí, které tělo zná a jelikož pociťujeme, že jsme stejné vědomí jako ve snu, kdy si uvědomujeme, že jsme také nějakým jiným tělem, není jasné, že vědomí, které zná tato těla je skutečnější, než každé z těchto těl? Protože jsme tím samým vědomím jak při bdění, tak při snění, a protože jsme si vědomi jednoho našeho těla při bdění a nějakého jiného při snění, není pak zřejmé, že naše ztotožnění se s některým z těl je iluzí - děje se tak jen pouhou představou?

Je pak možno říci, že jsme vědomím, které zná naše tělo a tento svět ve stavu bdění a které zná nějaké jiné tělo a svět, když sníme? Ne, nemůžeme, protože vědomí, které zná tato těla a světy je přechodnou formou vědomí, která existuje jen když jsme vzhůru nebo když sníme, která však zaniká v bezesném spánku. Když existujeme v hlubokém bezesném spánku, nemůžeme být tou formou vědomí, která zná tělo a svět, protože tato objekty znající forma vědomí, jako taková, neexistuje v hlubokém spánku.

Existujeme v hlubokém spánku? Ano, zřejmě tomu tak je, protože když se probudíme jasně, beze všech pochyb víme „spal jsem“. Kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom vědět, že jsme spali. Jelikož spánek je stavem, který opravdu zažíváme, není to jen stavem, ve kterém existujeme, ale také stavem, kdy si jsme naší existence vědomi. Kdybychom si sebe nebyli během spánku vědomi, nemohli bychom s takovou jistotou prohlašovat, že jsme spali, a že jsme tehdy o ničem nevěděli.

To, čeho si nejsme ve spánku vědomi, je něco jiného, než naše vlastní bytí nebo existence „Já jsem“, ale my nepostrádáme vědomí o našem vlastním bytí.

Představme si nyní rozhovor, mezi dvěma lidmi, které budeme nazývat A a B, když B se právě probudil z hlubokého bezesného spánku.

A - Nepřišel někdo před deseti minutami do pokoje?

B – Nevím, spal jsem.

A – Jste si jistý, že jste spal?

B – Ano, samozřejmě, vím velmi dobře, že jsem spal.

A – Jak víte, že jste spal?

B – Protože jsem nic nevěděl.

Kdyby se nás někdo zeptal, jako se ptal pan A pana B, neodpovídali bychom podobnými slovy, jaké použil pan B? Co můžeme z těchto slov vyvozovat?

Když říkáme, že jsme nic během spánku nevěděli, pak tím myslíme, že jsme v tom čase neznali žádný vnější objekt či událost. Ale co bylo s našim bytím, – věděli jsme, že jsme ve spánku existovali? Kdyby se nás někdo zeptal, zda-li si jsme jistí, že jsme spali, odpověděli bychom, jako pan B: „Vím velmi dobře, že jsem spal“. To znamená, že nemáme pochyby, že jsme existovali, i když jsme byli ve stavu spánku.

Když říkáme, „já vím, že jsem spal“, co tím přesně myslíme? Tato slova vyjadřují jistotu, kterou všichni pociťujeme když se probudíme ze spánku. Z této jistoty, kterou každý pociťuje, je zřejmé, že jsme nejen existovali ve spánku, ale že jsme také věděli, že jsme existovali ve spánku, i když nic jiného jsme v tom čase neznali. Ba co víc, stejně s jakou jistotou jsme pociťovali „vím, že jsem spal“, pociťujeme stejnou jistotu, „já vím, že jsem ve spánku nic nevěděl“. Jelikož toto známe s takovou jistotou, je jasné, že jsme existovali ve spánku, jako vědomí, které znalo stav nicoty.

Když jsme se po hlubokém spánku probudili, nikoho nepotřebujeme k tomu, aby nám sdělil, že jsme spali, protože spánek jsme vědomě zažívali. To, co jsme v spánku zažívali byl stav, ve kterém jsme si ničeho jiného nebyli vědomi. Ale, i když jsme si nebyli ničeho jiného vědomi, byli jsme si vědomi, že jsme ve stavu, ve kterém si nic neuvědomujeme. Tak zvaná „nevědomost“ ve spánku byla pro nás v té době vědomým zážitkem.

Jinými slovy, i když si nejsme ničeho jiného ve spánku vědomi, jsme si přesto vědomi bytí v tomto zdánlivě nevědomém stavu. Tak zvaná „nevědomost“ ve spánku, je stavem, který je nám jasně znám, neboť spánek je opravdu stavem vědomého bytí. Jelikož, tak zvaný stav „nevědomosti“ je ve spánku popisován v negativních pojmech - jako stav nevědomosti o všem – bylo by správnější ho popsat v pozitivním smyslu, jakožto stav „vědomí“ – stav, kdy jsme si vědomi ničeho jiného než vlastního bytí.

Jak se stane to, že jsme si tak jistí, že jsme ve spánku nic nevěděli? Jak přesně vznikne to, že ve spánku nic nevíme? Když jsme vzhůru, tak toto poznání vyvstane ve formě myšlenky „ve spánku jsem nic nevěděl“, avšak ve spánku žádná podobná myšlenka nevystane. My sami víme o absenci poznání ve spánku, neboť tehdy víme, že existujeme. Když víme, že existujeme, jsme schopni znát, že existujeme, aniž bychom něco jiného znali. Když jsme vzhůru jsme schopni říct, že jsme nic neznali, když jsme spali, neboť ve spánku jsme nejen existovali v nepřítomnosti veškerého jiného poznání, ale věděli jsme také, že takto existujeme.

Nicméně je důležité si připomenout, že i když v našem současném stavu bdění říkáme: „nic jsem ve spánku nevěděl“, ale poznání, které jsme ve skutečnosti zažívali, nebylo „nic nevím“, ale bylo to pouze „Já jsem“, a nic než „Já jsem“. Jelikož toto poznání, či vědomí „Já jsem“ existuje ve všech třech stavech vědomí a protože nic jiného neexistuje ve všech těchto stavech, je přece jasné, že my ve skutečnosti jsme to esenciální vědomí „Já jsem“ – nebo abychom byli přesnější – to esenciální sebe-vědomí „Já jsem“.

Když takto kriticky analyzujeme naše zkušenosti s námi samými, v každém z našich tří stavů vědomí, nám dochází, že jsme v podstatě jen uvědomování si sebe sama – naše základní vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Pokud tímto způsobem neanalyzujeme naše tři stavy vědomí, nedojdeme k jasném, jistému a správnému porozumění, kdo nebo co, my ve skutečnosti jsme. Kritický rozbor je takto esenciálním základem, na kterém je založena celá filozofie a věda o pravém sebepoznání.

Jelikož tento rozbor je tak základní pro naše správné porozumění sebe sama, ponořme se hlouběji a zkoumejme z různých hledisek naše zkušenosti o našich třech stavech vědomí. I když se nám budou některé ideje jevit, že se opakují, přece je užitečné znovu prozkoumat podklady z různých úhlů, protože pokud nezískáme nejen jasné pochopení, ale také pevné přesvědčení o naší skutečné přirozenosti, z našeho kritického rozboru našich tří stavů vědomí, nebude se nám dostávat motivace požadovaná k soustavnému sledování přísného a nesmírně náročného prozkoumávání nebo zkoumání našeho vlastního esenciálního, sebe si uvědomujícího se bytí, „Já jsem“, bez kterého nemůžeme dosáhnout přímou a bezprostřední zkušenost opravdového sebepoznání.

Copak všichni nepociťujeme, že máme lidské tělo? Když říkáme, „narodil jsem se tehdy a tehdy, tam a tam. Jsem synem nebo dcerou toho nebo toho. Procestoval jsem tolik různých míst. Nyní sedím zde a čtu tuto knihu“, a podobně. Nevyplývá z toho zřejmě, že se ztotožňujeme s našim tělem, tak silně, že ze zvyku o něm mluvíme jako o „já“? Ale současně pocítujeme, že jsme vědomím uvnitř toho těla, ale nehovoříme proto o tom těle jen subjektivně o „já“, ale také objektivně, jako „mé tělo“.

Copak jsme dvě různé věci? Toto fyzické tělo, které nazýváme „já“, a vědomí, které se pocítuje, že je uvnitř tohoto těla, ale současně považuje toto tělo za objekt, který nazývá „mé tělo“? Nikoli, my zřejmě nemůžeme být dvě různé věci, protože zcela jasně víme, že „já jsem jeden“. To znamená, že každý z nás pocítuje, že máme jenom jedno „já“ a ne dvě, či více

„já“. Když říkáme „já“, pak máme na mysli pocit jáství, který je skutečnou jedinou, celistvou a nedělenou hodnotou.

Znamená tedy, že to fyzické tělo a vědomí, které je uvnitř a pociťuje, že je „mé tělo“ nejsou dvě různé věci, ale jsou jednou a tou samou věcí? Nikoli, jsou to zcela jasně dvě různé záležitosti, protože všichni víme, že naše tělo nemá v sobě uvědomění. I když nemůžeme znát naše tělo, je-li naše vědomí od něho oddělené, přece víme, když zemře tělo někoho jiného, že zůstane po něm kus necitné hmoty, zbavené jakéhokoliv vědomí. Fyzické tělo může takto zůstat bez vědomí, když vědomí, které se zdá, že je s ním spojené, je-li tělo naživu a probuzené, je něčím, co se od něho zcela jasně liší.

Ba co více, a co je ještě důležitější, je to, že víme, že tělo může zůstat bez vlastního vědomí, a také ze zkušenosti snění víme, že naše uvědomování může zůstat bez tohoto těla, které nyní mylně pokládáme za „já“. Ve snu jsme si vědomi jak sebe, jako těla, tak světa, který nás obklopuje, ale nejsme si vědomi toho těla, které tehdy, pravděpodobně, leží spící v posteli, bez jakéhokoli uvědomování si světa kolem sebe. Nevyplývá z toho jednoznačně, že naše vědomí a naše tělo, jsou dvě různé věci?

Z naší zkušenosti víme, že naše tělo a naše vědomí jsou dvě odlišné a rozdílné věci a protože, když jsme vzhůru, pociťujeme se být jak naše vědomí, tak toto tělo, a můžeme říci, že nejsme ani jednou, ani druhou z těchto dvou oddělených věcí, ale že jsme směsí utvořenou spojením obou? Pokud skutečně jsme jen směsí těchto dvou oddělených věcí, musíme přestat existovat, jakmile jsou od sebe odděleni. Naše vědomí je s tímto tělem sdruženo jen ve stavu bdění, a odděleno je jak ve snu, tak v hlubokém spánku. Protože pokračujeme v existenci, jak ve snu tak hlubokém spánku, musíme být něčím více, než pouhou směsí, tvořenou naším vědomím a tělem.

Jsou-li naše tělo a vědomí odlišné, kterou z těchto dvou věcí jsme? Protože jsme si vlastní existence vědomí, nejen když jsme vzhůru, ale také ve snu a hlubokém spánku, je přece zřejmé, že nemůžeme být toto tělo nebo směsí našeho vědomí a těla, ale musíme být formou vědomí-uvědomování, které se může od těla oddělit a trvat během těchto tří nestálých a kontrastujících stavů.

Není proto zřejmé, že poznání, které v současné době o sobě máme je nejisté a zmatené? Copak jsme toto tělo, které se skládá z necitné hmoty, nebo jsme naše vědomí, které zná toto tělo jako objekt, který je od něho odlišný? Jelikož se pociťujeme být oběma, a „já“ připisujeme oběma, je naprosto zřejmé, že nemáme jasné poznání, čím vlastně naše „já“ opravdu je.

Když říkáme, „já vím, já zde sedím“, dáváme tu rovnítko, čímž mateme poznávání „já“, kterým je naše vědomí, se sedícím „já“, což je tělo. Tímto způsobem, si během bdění i snění, soustavně pleteme naše vědomí s nějakým tělem, které se současně jeví, že je rozsahem omezené.

Naše pomatení o naší totožnosti, které očividně vyplývá ze zkušenosti, kterou máme ve stavu bdění, je ještě zřejmější, prožíváme-li sen. Předpokládejme, že v tomto stavu, toto tělo, se kterým se nyní jako „já“ ztotožňujeme, leží bez vědomí sebe sama, či bez vědomí o světě, který jej obklopuje, avšak my jsme si nicméně vědomi jiného těla, které chybně bereme jako „já“, a jiného světa, který pokládáme za skutečný. Copak tento zážitek, který máme v každém snu, neukazuje jasně, že máme schopnost se sami zmást tak, že věříme, že jsme tělo, které je ve skutečnosti jen fikcí naší vlastní představivosti?

Jak se sami můžeme takovým způsobem poplést? Kdybychom jasně věděli, kdo jsme, nemohli bychom se pokládat za něco, co nejsme. Copak z toho nevyplývá, že všechny naše zmatené a chybné myšlenky o nás samých, vznikají jen z našeho nesprávného a nejasného sebepoznání? Dokud nezískáme jasné a správné poznání, o tom, co skutečně jsme, budeme pokračovat v matení a budeme se klamat tím, že budeme věřit, že jsme nějaké tělo, mysl, osoba nebo nějaká jiná věc, kterou nejsme.

Dokud naše poznání o našem vlastním skutečném „Já“ zůstane nejasné, nejisté a zmatené, můžeme si být opravdu jisti o něčem jiném, co víme? Všechny tak zvané vědomosti, které máme o jiných věcech, a o kterých si myslíme, že je vlastníme, spočívají jedině na nepevném základu našeho zmateného a nejistého poznání o nás samých. Jak můžeme spoléhat a důvěřovat takovému poznání?

Co je opravdu skutečné, tělo a svět, které zažíváme ve stavu bdění, nebo tělo a svět, které zažíváme ve snu? Nebo není ani jedno skutečné? Víme, že když sníme, tak tělo a svět stavu bdění neexistují. I nyní, když jsme vzhůru, je myšlenka, že ona těla existovala, když jsme si jich nebyli vědomi, jak je tomu ve snu a ve stavu hlubokého spánku, jen pouhou domněnkou, pro kterou nemáme žádné důkazy.

Jako všechny naše domněnky, tato domněnka spočívá na naší první a nejzákladnější domněnce – naší mylné domněnce – že jsme jakousi směsicí obou, fyzického těla a vědomí, které zná tělo, nejenom subjektivně jako „já“, ale také jako „mé tělo“. Než se pokusíme nabýt nějaké poznání o jiných věcech, o kterých pouze předpokládáme, že jsou skutečné, ale které nejsou možná nic jiného než fikcí naší vlastní představivosti, je proto pro nás napřed nutné, abychom prozkoumali tuto základní domněnku, o nás samých, kdo nebo co jsme.

Jelikož ve snu a v hlubokém spánku jsme vědomě odděleni od tohoto těla, které nyní při bdění, ztotožňujeme jako „já“, nevyplývá z toho, že toto tělo skutečně nemůže být naše pravé „Já“? Ve snu ztotožňujeme „já“ s jiným tělem a pěti smysly tohoto těla, a spatřujeme kolem sebe předmětný svět a lidi, stejně jako při bdění se ztotožňujeme s tělem jako „já“ a pěti smysly tohoto těla, a vidíme předmětný svět a lidi kolem nás. Sen nám takto jasně ukazuje, že naše mysl má takovou sílu představivosti, která je tak silná a sebeoklamávající, že nejen stvořuje pro nás tělo a celý svět, ale podvádí nás ve víře, že tělo, jako „já“, včetně světa jsou skutečné.

Toto nám dává naléhavou pohnutku, abychom pochybovali o skutečnosti tohoto těla a světa ve stavu bdění. Copak není možné, že toto tělo a svět plný objektů a lidí, které (tělo) kolem sebe vidí, jsou jen další tvorbou sebeoklamávající síly představivosti, která stvořila velmi podobné lidi a svět, když jsme snili, to jest tělo a svět, které tehdy připadali stejně opravdoví jako nyní toto tělo a svět?

Jak při bdění, tak ve snu, se jevíme jako matoucí směs vědomí a fyzického těla. Tato zamotaná směsice, která se zformovala při ztotožnění našeho vědomí s fyzickým tělem je to, co nazýváme naší „myslí“. Tato spletená směsice je dočasnou formou vědomí, která se jeví, jako existující, jedině, když se ztotožní s tělem, buď ve snění či bdění, a přestává existovat, když ve spánku zanechá ztotožňování se s tělem. Může být něčím jiným, než klamnou iluzí – neskutečným jevem, výtvořem sebeklamající síly představivosti?

Jelikož všechny jiné věci, mimo naše základní vědomí „Já jsem“, poznáváme skrze toto nespolehlivé prostředí, skrze onu zmatenou, sebezpodvábějící přechodnou formu vědomí, nazývanou myslí – můžeme s jistotou prohlásit, že poznané je skutečné? Není to pro nás rozumnější, než podezření, že vše není nic jiného, než iluzorní a neskutečné zjevení, jako věci spatřované ve snu?

Jak ve snu, tak když jsme vzhůru, směšujeme těla za „já“. Obě těla jsou jen přechodnými projevy, když každé z nich se projevuje v jednom stavu a nikoli v druhém. Je proto jasné, že nemůžeme být žádným z nich. Když nejsme žádným z nich, čím tedy ve skutečnosti jsme?

Musíme být něčím, co je jak ve snu, tak při bdění. I když tělo a svět, které známe ze stavu bdění, a tělo a svět, které známe ze snu, jsou si velice podobné, nejsou zřejmě to samé tělo a svět. Je tu něco, co existuje a zůstává stejné v obou stavech, a pokud ano, tak co? Při běžném pozorování, jedinou společnou věcí v obou stavech je naše mysl, vědomí, které je zná. Jsme tedy vědomím, které zná jak bdění tak snění, a které ztotožňuje jedno tělo jako „já“ při bdění, a jiné tělo jako „já“ ve snu?

Na tuto otázku nemůžeme odpovědět, pokud nezodpovíme jinou. Jsme my tím samým vědomím, nejen za bdění a snění, ale také ve spánku? Ne, vědomí, které zná tělo a svět, ve stavech bdění a snění, přestává v hlubokém spánku existovat. Přestáváme také v hlubokém spánku existovat? Ne, i když si v hlubokém spánku přestáváme uvědomovat tělo a svět, přece v tomto stavu existujeme a také tehdy víme o své vlastní existenci.

Když se probudíme z hlubokého spánku jsme schopni s jistotou říct: „Spal jsem míruplně a šťastně a o té době nevím nic a žádný sen mne nerušil“. Neukazuje jasně toto na jistotné poznání, že jsme ve spánku zažívali naši existenci, a že jsme také věděli, že existujeme?

Je běžné si myslet o spánku, že je stavem „nevědomí“. Ta nevědomost ve spánku se týká pouze věcí jiných než „já“, jako jsou těla nebo svět. Nicméně jsme neprožívali nevědomost o vlastní existenci. Potřebujeme někoho jiného, aby nám řekl, že naše tělo a svět existovaly když jsme spali, ale nepotřebujeme nikoho k tomu, aby říkal, že jsme v té době my sami existovali. Bez pomoci, nebo svědectví někoho jiného nebo jiné věci, jsme jasně bez pochyby věděli – „spal jsem“.

Ve spánku jsme možná přesně nevěděli co jsme, ale věděli jsme jasně, že jsme. Jasně poznání, že máme zkušenost spánku, vyjadřujeme, když říkáme „spal jsem míruplně a nic jsem nevěděl“. Toto prohlášení, by nebylo možné, kdybychom si tu zkušenost neuvědomovali, nebo přesněji, kdybychom si nebyli vědomi sebe sama jako vědomí, které si nebylo vědomo něčeho jiného, než našeho vlastního míruplného a šťastného bytí.

Kdybychom o sobě nevěděli „Já jsem“, zatímco jsme spali, nemohli bychom po probuzení zřejmě říct „spal jsem“. To jest, nemohli bychom tak zřejmě vědět, že jsme tehdy byli ve stavu, který nyní nazýváme „spánkem“, nebo vyjádřeno jinými slovy, že jsme opravdu v onom stavu existovali. Víme, že jsme ve spánku existovali, protože v tomto stavu jsme skutečně zažívali svou vlastní existenci – naše esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“.

Jelikož když jsme vzhůru, víme jasně nejen, že jsme spali, ale také, že jsme ve spánku nic nevěděli, není tedy jasné, že spánek byl stavem, který jsme opravdu zažili? „Nevědomost“, která se ve spánku jeví – tedy absence všeho jiného poznání, než „Já jsem“ – byl náš vlastní zážitek, něco, co jsme sami zažili a v té době znali.

Můžeme uvést jinou obdobnou úvahu, abychom ukázali na skutečnost, že jsme si byli ve spánku naší existence vědomi. Když se probudíme ze spánku máme přece jasnou vzpomínku, že jsme spali a že jsme během spánku nic nevěděli. Jelikož nemůžeme mít vzpomínku, pokud jsme to opravdu neprožili, naše vzpomínka, že jsme spali a o ničem nevěděli, když jsme spali, je jasným důkazem skutečnosti, že jsme spánek prožívali a nic v tom čase nevěděli.

Kdybychom opravdu nevzpomínali na náš zážitek spánku, nemohli bychom s jistotou vědět, že jsme tehdy nic nevěděli. Co bychom o spánku chtěli vědět, není ono pozitivní poznání, že jsme spali a tehdy nic nevěděli, ale pouze negativní poznání, že si vůbec na takový stav ani nevzpomínáme.

Místo abychom si vzpomněli na zřejmou mezeru, mezi ukončením jedné doby bdění a tou další – mezery bez myšlenek, ve které si zcela zřejmě neuvědomujeme nic jiného, než naše vlastní bytí – my si neuvědomujeme vůbec žádnou přestávku mezi dvěma mezerami, dvěma, po sobě následujícími dobami bdění. Podle naší zkušenosti, se konec jednoho období bdění prostě ponoří, bez nějaké pozorovatelné přestávky do další doby bdění a všechny další následné doby bdění, nám budou připadat jako jedna pokračující a nepřerušovaná doba bdění, podobně jako množství rámečků v promítaném filmu, které jsou velkou rychlostí promítány na plátno, tak, že se jeví jako jediný souvislý a nepřerušovaný pohybující se obraz. Kdyby během spánku nebyla v našem vědomí souvislost, mezera, která existuje mezi jedním a dalším obdobím bdění, by byla pro nás nepostřehnutelná, podobně nepostřehnutelná, jako jsou mezery mezi každým rámečkem promítaného filmu.

Hluboký spánek je proto stavem, o kterém máme bezprostřední zkušenost z první ruky. Poněvadž nemůže být zkušenost bez vědomí a skutečnost, že spánek jasně zažíváme, nám

dokazuje s jistotou, že máme nějakou úroveň vědomí i v tomto stavu. Úroveň vědomí, kterou během spánku zažíváme je naše nejhlubší a nejzákladnější úroveň vědomí – naše prosté, nedvojné vědomí našeho vlastního esenciálního bytí, které je našim pravým, sebe si uvědomujícím „Já jsem“.

Jsmo velice zvyklí sdružovat vědomí pouze s naší myslí, to jest vědomí, které zná jiné věci než sebe sama, ale vědomí, které se týká spánku, se samozřejmostí přehlízíme. Přehlízíme skutečnost, že „nevědomí“ spánku je něco, co jsme sami zažili a abychom zažili tak zvanou „nevědomost“ ve spánku, my sami musíme být vědomí.

Pokud my jsme sami vůbec schopni poznat, neexistuje žádná taková věc, jako je absolutní nevědomost. Stav absolutního nevědomí by byl stavem, který by nikdy nikdo nemohl zažít. Jediný typ nevědomí, který můžeme zažít a poznat, není stav absolutního nevědomosti, ale pouze stav relativní nevědomosti – stav, ve kterém vědomí dvojnosti, stav, s kterým jsme dobře obeznámeni ve stavu bdění nebo snění, klesnul do stavu, kdy si nejsme vědomi ničeho jiného než našeho pouhého bytí, našeho základního nedvojného sebe si uvědomujícího vědomí „Já jsem“.

Kdybychom byli skutečně nevědomí ve spánku, či někdy jindy, nemohli bychom si být toho vědomi, protože vědomí nemůže být nikdy nevědomé. Protože jsme vědomi ve spánku a v podobných jiných stavech relativního nevědomí, jsme tedy absolutní vědomí, které je základem, který podporuje, ale zároveň překračuje, všechny stavy relativního vědomí i nevědomí.

Copak to jasně nedokazuje skutečnost, že zažíváme bdění, snění a hluboký spánek jako tři odlišné stavy, a že existujeme a jsme si vědomi naší existence ve všech třech stavech? Je tedy spojitost mezi naší existencí a našim vědomím skrz naskrz všemi třemi stavy, bděním, sněním a hlubokým spánkem.

Avšak vědomí naší existence, či pouhého bytí, které pokračuje nepřerušovaně ve všech třech stavech, se liší od vědomí, které zná tělo a svět, a to ve dvou stavech, totiž bdění a snění. Naše prosté základní vědomí našeho vlastního pouhého bytí, které pokračuje ve všech třech stavech, je nesmíšené, neposkvřené vědomí „Já jsem“, zatímco vědomí, které se ztotožňuje s určitým tělem, a které zná svět, pomocí našich pěti smyslů těla, představuje smíšené a znečištěné vědomí „já jsem toto tělo“.

Toto smíšené vědomí, které se ztotožňuje s tělem, je omezenou a deformovanou formou našeho původního, základního vědomí „Já jsem“. Toto deformované vědomí, které nazýváme „myslí“, se jeví pouze ve stavu bdění a snění, a mizí v hlubokém spánku, nemůže být naší pravou přirozeností, naše pravé esenciální „Já“. Naší skutečnou přirozeností je jenom naše čiré, nepotřísněné a neomezené vědomí „Já jsem“, je podkladem, který podporuje pomíjivé jevy našich tří stavů.

Z kritické analýzy našich zkušeností tří běžných stavů vědomí vyplývá, že jsme základním vědomím, které zná jak vědomé stavy bdění a snění, tak i zdánlivě nevědomý stav spánku. Nebo, abychom byli přesnější, jsme základní vědomí, které vždy ví „Já jsem“, a které ve spánku nezná nic jiného než „Já jsem“, ale při bdění a snění se jeví, že zná navíc jiné věci, než „Já jsem“.

Vědomí jiných věcí než „Já“, které zažíváme při bdění a snění, ani nevědomí jiných věcí, které zažíváme ve spánku, není nikdy schopné zcela zakrýt naše základní vědomí „Já jsem“. Nicméně zdá se, že zatahuje a zakrývá vědomí „Já jsem“ a má nás k tomu, abychom při bdění a snění pociťovali „já jsem tělo“, a ve spánku „jsem nevědomý“ a tím nás připravuje o jasné poznání našeho pravého stavu pouhého sebe si uvědomujícího bytí. Proto, abychom jasně poznali pravou přirozenost našeho bytí, musíme použít naši sílu poznávání a věnovali pozornost našemu základnímu a esenciálnímu vědomí „Já jsem“, a pronikli nad přechodné jevy, jak objektivního vědomí bdění a snění, i zdánlivého nevědomí spánku.

Normálně si o spánku myslíme, že je stavem nevědomí, protože jsme zvyklí spojovat vědomí se stavem poznávání věcí jiných než já, jak ve spánku, tak snění. Když poznávání jiných věcí ve spánku ztichne, prožíváme stav zdánlivé temnoty nebo prázdnoty, který pokládáme za nevědomí. Takto navyklí sdružujeme vědomí, s poznáváním věcí, jiných než naše vlastní bytí, až přehlízíme fakt, že ve spánku jsme si našeho bytí zcela vědomi. Důvodem proč přehlízíme naše jasné vědomí našeho bytí ve spánku je, že jsme si zvykli jej přehlížet, jak při bdění tak snění.

Při bdění a snění, obvykle strávíme veškerý čas tím, že věnujeme pozornost myšlenkám a pocitům naší mysli a dále objektům a událostem ve zdánlivě vnějším světě a skoro nikdy nevěnujeme pozornost našemu pouhému bytí, našemu sebe si uvědomujícímu vědomí „Já jsem“. Ze zvyku přehlízíme naše vědomí našeho vlastního bytí a chybně věříme, že naše vědomí dvojnosti – vědomí, které poznává věci, které jsou zdánlivě jiné než my sami – je jediným vědomím, které existuje. Jelikož vědomí dvojnosti ztichne ve spánku, jeví se nám tento stav jeví jako stav nevědomosti.

Vědomí, které poznává jiné věci, je přechodným jevem, který existuje jen při bdění a snění, ale není to jediná forma vědomí, která existuje. I při bdění a snění existuje jemnější forma vědomí, která je základem a podporou našeho přechodného jevu vědomí dvojnosti. Touto jemnější formou vědomí je nedvojné vědomí našeho vlastního bytí, vědomí, kterým každý poznává „Já jsem“. Naše vědomí ve stavech bdění a snění má dvě rozdílné formy – naše základní „bytí-vědomí“, kterým poznáváme „Já jsem“, a naše povrchní vědomí, kterým poznáváme všechno ostatní.

I když tak můžeme rozlišit dvě formy našeho vědomí, přece to nejsou dvě různá vědomí, ale pouze dvě formy jednoho a téhož vědomí – jednoho a jediného vědomí, které existuje. Vztah mezi těmi dvěma formami vědomí je podobný vztahu mezi iluzorním projevením se hada a lana, které je podkladem a podporou iluzorního projevu. Když se procházíme, a je přišel, můžeme se splést a místo lana, které leží na zemi, vidět hada. Jelikož vidíme lano jako hada, nedaří se nám vidět lano, jaké je, a tak se chybně domníváme, že to, co je na zemi je had. Podobně je tomu, když prožíváme naše bytí-vědomí jako „poznávací vědomí“, tak se míváme v poznání našeho bytí-vědomí, takového jaké je, a proto si chybně myslíme, že jediným tvarem vědomí je „poznávající vědomí“.

Tak jako lano je podkladem a podporou objevení se iluzorního hada, tak i bytí-vědomí je podkladem a podporou pro pomíjivé objevení se našeho „poznávacího vědomí“. Zatímco naše „poznávací vědomí“ je přechodným a klamným projevem, podobně jako had, tak naše bytí-vědomí není přechodným a neskutečným projevením, ale je naše pravé „Já“, naše esenciální bytí, které existuje, a které známe vždy, všude a ve všech stavech.

Jelikož naše „poznávací vědomí“, což je to, co se běžně nazývá naší „myslí“, se objevuje při bdění a snění a ve spánku zmizí, je tedy nestálé, a proto nemůže být našim pravým „Já“ – naší pravou a přirozenou formou bytí a vědomí. Na druhé straně naše bytí-vědomí, existuje ve všech našich třech stavech vědomí, bdění, snění a hlubokém spánku, je trvalé, stálé a proto je našim pravým Já, jádrem a esencí našeho bytí – naše pravá a přirozená forma vědomí.

Jak formu „bytí“ našeho vědomí, tak jeho „poznávací“ formu, zažíváme ve stavu bdění, takže máme možnost věnovat pozornost buď myšlenkám, pocitům, objektům a událostem, které jsou poznávány „poznávací formou“ našeho vědomí, nebo „Já jsem“, které je poznáváno formou bytí-vědomí. Když si všímáme jiných věcí, než našeho bytí, stáváme se zdánlivě naší klamnou formou „poznávacího vědomí“, kterou je naše mysl, zatímco když si všímáme pouze našeho vlastního bytí „Já jsem“, zůstáváme jako naše esenciální forma nedvojného bytí-vědomí, kterým je naše pravé Já.

Přirozeností našeho esenciálního bytí-vědomí je pouze být, a nepoznávat nic jiného než sebe sama. Jelikož se jedná o vědomí, zná pouze sebe sama prostým bytím sebou. Toto poznání sebe sama není proto činem, nebo „konáním“ něčeho, ale jenom bytím.



Abychom poznali naše pravé Já, vše, co potřebujeme udělat je pouze být. Co nám zdánlivě brání v poznání našeho pravého Já, našeho pouhého bytí-vědomí, je naše „konání“, náš výstup k poznávání věcí, o kterých si představujeme, že jsou jiné než my sami. Zatímco poznávání sebe sama není aktem „konání“ ale pouze „bytím“, poznávání jiných věcí je „konáním“, činností. Pravou přirozeností našeho „poznávacího vědomí“, myslí, je proto soustavné konání.

Naše „poznávací vědomí“ vstupuje do existence pouhým aktem představivosti – tím, že si představuje, že je tělem, které stvořuje silou představivosti. Není to nic jiného než forma představy. Protože představovat si je konáním či činem, v naší představě je právě tvoření našeho „poznávacího vědomí“ konání – činnost, a ze všech aktivit je ono na prvním místě.

Protože výstup našeho „poznávacího vědomí“ ze spánku je konáním nebo aktem představivosti, všemu, čemu dá vystoupit – všechno naše dvojnásobné poznání, které vystupuje ve formě našich myšlenek, z nichž se některé jeví jakoby byly existovaly vně, jako naše tělo a jiné objekty tohoto světa – jsou pouze produktem konání, výsledkem opakovaných činů představivosti. Od okamžiku, kdy ze spaní vystupuje, až do okamžiku, kdy klesne opět do spánku, naše mysl či „poznávací vědomí“, je ve stavu neustálé aktivity, všemožné činnosti. Bez činnosti, bez myšlení nebo poznávání něčeho jiného než sebe sama, naše mysl nemůže vydržet. Jakmile přestane s činností, klesne do spánku, který je stavem pouhého bytí.

I když zůstáváme ve spánku jako pouhé bytí-vědomí, přece se v nás jeví nedostatek dokonalého jasu ve stavu sebepoznání. Kdybychom jasně znali naši pravou přirozenost ve spánku, nemohli bychom se splést a pokládat se za tělo, nebo něco jiného, čím nejsme, a tudíž bychom znovu nevystupovali jako naše „poznávací vědomí“, čili mysl.

Všemi třemi stavy vědomí, zažíváme naše bytí-vědomí jako „Já jsem“, přece si nějak představujeme, že je zastíněno nedostatečnou jasností sebepoznání. Nedostatek jasu při sebepoznání, vzniká pouze v představě. V naší představě se to však zdá opravdové, a umožňuje nám to si představovat, že jsme „poznávací vědomí“, ať jsme vzhůru, nebo ve snu a jasně si nepoznáváme ani ve spánku, kdy „poznávací vědomí“ dočasně ztichlo.

Jak přesně se stává, že udržujeme v představě onen nedostatek jasnosti při sebepoznávání i ve spánku, nemůžeme naší myslí, „poznávacím vědomím“, chápat. Pokud budeme nyní schopni našim současným stavem bdění dostatečně ostře prozkoumávat naše bytí-vědomí, zjistíme, že onen nedostatek jasu pro sebepoznání, ve skutečnosti nikdy neexistuje.

To znamená, že pokud odtáhneme pozornost našeho „poznávacího vědomí“ od všech dvojných forem a ostře ji soustředíme na nedvojnásobné bytí-vědomí, které vždy prožíváme jako „Já jsem“, začneme jasněji poznávat naše bytí-vědomí. Čím jasněji jej budeme poznávat, tím více budeme schopni zaostřovat svou pozornost. Když budeme soustavně provádět sebepozorování, budeme nakonec schopni tak zaostřit svou pozornost na naše bytí-vědomí, že ho budeme zažívat v plné, dokonalé jasnosti. Jakmile zažijeme naše bytí-vědomí v dokonalém jasu, objevíme, že jsme nikdy ve skutečnosti nezažívali nedostatek jasu k sebepoznání.

Naše bytí-vědomí se vždy zná v dokonalém jasu, a nikdy nezažívá nedostatek jasu pro sebepozorování. Náš zdánlivý nedostatek jasu k sebepozorování je pouhou iluzí, neskutečný výtvar náš sebeoklamávající síle představivosti a zažívá ji jenom naše mysl, čili „poznávací vědomí“. Proto jakmile zažijeme naše bytí-vědomí v dokonalém jasu, objevíme, že ve skutečnosti naše představa nedostatku jasu k sebepoznání nikdy neexistovala a tím bude tato iluze navždy zničena.

Veškerá naše zkušenost ve dvojnásobnosti či mnohosti vzniká pouze v naší myslí, a jelikož naše mysl je postavena na chatrných základech našeho pomyslného nedostatku jasnosti pro sebepoznání, tak když se tento mlhavý domnělý nedostatek jasu rozptýlí v jasném světle ryzího sebe uvědomování, naše mysl a všechna dvojnásobnost, která je nyní zažívána, navždy zmizí, tak jako sen zmizí v okamžiku, kdy se ze spánku probudíme. Šrí Ramana proto, v prvním verši Ekatma Pančakam (Pět veršů o *átmanu*) říká :

„Jelikož jsme se sami zapomněli (na naše pravé Já, naše čiré, ryzí vědomí „Já jsem“) a pokládáme (toto) tělo, vskutku za nás samotné, (a) podstoupili jsme (tímto) nesčetná zrození, nakonec když jsme poznali sami sebe, (a) stali se sebou samými, je to (podobné) jako když jsme se probudili ze snu putování .po zemi.“

Náš současný stav bdění je ve skutečnosti jen snem, který vystupuje v našem dlouhém spánku sebezapomínání nebo nedostatku jasu pro pravé sebezpoznání. Dokud tento spánek přetrvává, pokračujeme v prožívání jednoho snu za druhým. Mezi našimi sny, můžeme na chvíli odpočívat v bezsném spánku. Ale takový odpočinek nemůže být nikdy trvalý.

Náš spánek sebezapomínání je jen představou, ale z hlediska naší mysli, která je jeho výtvořem, se jeví zcela opravdovým. To znamená, dokud pociťujeme, že jsme myslí, nemůžeme popřít skutečnost, že se zdáme mít nedostatek poznání o našem pravém Já, s výsledkem, že poznání, které o sobě máme a které domněle zažíváme, je zmatené a neurčité.

Tento nedostatek jasu pro pravé sebezpoznání je tím, co Šrí Ramana popisuje jako „sebezapomínání“. Také to popisuje jako „spánek“, protože spánek je stavem, ve kterém zapomínáme na naše bdící Já. Tak jako zapomínáme každý den ve spánku na náš současný stav bdícího Já, tak v našem primárním spánku domnělého sebezapomínání, si připadáme, že jsme zapomněli naše pravé Já, kterým je vždybdící vědomí našeho vlastního esenciálního a neomezeného bytí.

Dokud zažíváme stav domnělého sebezapomínání, nezažíváme sebe, jací opravdu jsme – to znamená, jako neomezené a absolutní bytí, neomezené a absolutní vědomí a neomezené a absolutní štěstí. Místo toho se prožíváme jako omezená a relativní bytost – osoba, která se zdá, že nyní existuje, ale která zřejmě neexistovala před jeho nebo jejím narozením a také, že zřejmě nebude existovat po jeho nebo její smrti, osobnost, která někdy vystupuje jako relativní a omezené vědomí, které nazýváme myslí a která někdy ztichne ve stavu relativního nevědomí, které nazýváme spánkem, osobnost, která zažívá jenom omezené, relativní štěstí, smíchané s podobně omezeným a relativním neštěstím. Ve stavu relativního nevědomí, který nazýváme spánkem, nezažíváme sebe jako osobu, ale prostě jako naše vlastní sebe si uvědomující bytí. Ačkoliv ve spánku nezažíváme skutečně nějakou formu relativity a omezenosti, ale z hlediska našeho nynějšího stavu bdění, říkáme, že spánek je pouze relativním a proto omezeným stavem, protože to je stav, který vypadá jako když nastává, a z kterého se zdá, že opětovně vystupujeme. I když spánek, sám o sobě, není omezeným stavem přece, relativně k našim dvěma stavům, bdění a snění, se jeví jako omezený.

Jelikož spánek je stavem, ve kterém naše mysl utichla, překračuje naši mysl a proto jej nelze v nějaké kategorii definovat, zda je omezený či neomezený, nebo zda jako bytí je relativní nebo absolutní. Z hlediska mysli, je spánek omezeným a relativním stavem, avšak z hlediska našeho pravého nedvojného sebe si uvědomujícího vědomí „Já jsem“, je to náš pravý a přirozený stav neomezeného a absolutního štěstí.

To, co opravdu ve spánku zažíváme je pouze naše nedvojné vědomí našeho esenciálního vědomí „Já jsem“. Takový spánek je stavem, který je volný od každé formy relativity nebo omezenosti. To, co způsobuje, že se spánek jeví jako relativní a proto omezený stav, způsobuje naše vystoupení naší mysli, ve dvou opravdu relativních a omezených stavech – bdění a snění.

Jak říkával Sádhu Óm, když vztyčíme dvě zdi do prázdného prostoru, tak jediný prostor se bude jevit, jako by byl rozdělen na tři ohraničené prostory. Podobně, když naše mysl si představuje dva různé typy těla – tělo, které si představuje, že je ono samo v běžném stavu, čímž se rozumí bdění, a tělo, které si představuje, že je ono samo, v jiném stavu, který nyní považuje za snění. Neomezený prostor našeho pravého absolutního sebe sama si vědomého bytí, se takto jeví, že je rozdělen, do tří oddělených a proto omezených stavů, které nazýváme bdění, snění a spánek.

Ve skutečnosti, stav, který nyní nazýváme spánkem, je našim pravým, přirozeným, neomezeným a absolutním stavem ryzího sebeuvědomování. Ale dokud se pocitujeme, že jsme relativní a omezené vědomí, které nazýváme myslí, nemůžeme poznat spánek, jaký opravdu je. Poněvadž jsme v nynějším stavu bdění, nezažili naše esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“, v jeho pravé ryzí formě, tak z hlediska stavu bdění, nemůžeme poznat skutečnost, že jsme ve spánku zažili naše sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“, v jeho nefalšované formě. Proto, abychom objevili co jsme ve spánku prožívali, musíme zažít naše základní sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“ v jeho pravé, ryzí formě, v našem nynějším bdělém stavu.

Z pohledu našeho pravého „Já“, což je nedvojné vědomí, které nezná nic jiného, než sebe sama, je stav, který nazýváme spánkem, stavem neomezeného, absolutního, ryzího sebeuvědomování. Avšak z pohledu našeho pravého Já, naše druhé dva stavy, které nazýváme bdění a snění, jsou rovněž stavy nekonečného, absolutního a ryzího sebe sama si uvědomujícího vědomí. To znamená, z neomezeného hlediska našeho pravého Já, existuje pouze jeden stav a ten je našim jediným, nedvojným, pravým a přirozeným stavem absolutního vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Avšak z našeho omezeného a pokriveného hlediska naší myslí, se jeví náš pravý stav nedvojného vědomí sebe sama, že je ve třech oddělených stavech, které nazýváme bdění, snění a spánek. Avšak z hlediska naší bdící a snící myslí, spánek se jeví jako oddělený stav, který relativně existuje vůči bdění a snění, a nám připadá, že je omezeným stavem relativního ne-vědomí – stav, který je výsledkem dočasného zapominání na naše bdící a snící já, kterým je objekty poznávající vědomí, které nazýváme myslí.

Většina forem filozofie a vědy se zabývá pouze, nebo alespoň principiálně, tím, co zažíváme v našem nynějším bdícím stavu. I když studují druhé dva stavy, snění a spánek, tak to činí jen z hlediska naší bdící myslí. Jelikož všechny takové formy filozofie a vědy, mají za střed poznávání naší bdící myslí, mají tendenci považovat naše zkušenosti s ostatními stavy jen za druhořadé.

Avšak v pátrání po absolutní skutečnosti jsou snění a spánek zásadně důležité stavy vědomí, protože nám poskytují esenciální klíče, co se týče pravé přirozenosti našeho pravého Já. Sen je pro nás důležitý proto, že jasně ukazuje na skutečnost, že naše mysl má úžasnou sílu představivosti, pomocí které nestvořuje jen tělo a celý svět, ale je také schopná se sama oklamat, když sama chybně pokládá své vlastní výtvořivé představitelství za skutečné. Spánek je pro nás důležitý, protože jasně ukazuje na fakt, že můžeme existovat a být si vědomi vlastní existence i tehdy, když mysl není přítomná.

V našem pátrání po absolutní realitě, která překračuje všechna omezení, které mysl vytvořila, spánek je ve skutečnosti nejdůležitější ze tří stavů našeho vědomí, protože to je jediný stav, ve kterém zažíváme naše základní poznání – naše esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“ – volné od každého jiného poznání. Nejenže nám spánek poskytuje nevyvratitelný důkaz skutečnosti, že naší esenciální přirozeností je pouze naše nedvojné vědomí sebe sama – naše čisté vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“ – ale také nám poskytuje zásadní klíč, který potřebujeme, abychom efektivně prováděli praxi sebezkoumání.

Sebezkoumání nebo sebezprozkoumávání, představuje praktický výzkum, který musíme provádět, abychom dosáhli pravé sebezpoznání, kterým je stav nedvojného vědomí sebe sama – stav, ve kterém vědomě přebýváme jako naše esenciální sebe si uvědomující vědomé bytí. Kdybychom již nevladnili ve spánku příchut' tohoto nedvojného sebe sama si uvědomujícího vědomí, bylo by pro naši mysl (která je stále přivyklá zažívat jen dvojnost nebo jinost během jejím dvěma stavům aktivity, bdění a snění) nesnadné pochopit, co ten stav nedvojného poznávání sebe sama opravdu je, a proto, když zkusíme provádět sebezkoumání, které nám Šrí Ramana odhalil, jako jediný prostředek, kterým můžeme zažít pravé poznání, nebylo by pro nás tak snadné, vědomě přebývat jako naše vlastní esenciální sebe sama si uvědomované bytí „Já jsem“.

Šrí Ramana někdy popisoval spánek jako vzorek našeho pravého stavu nedvojného sebe sama si uvědomujícího vědomí a jindy jej popsal jako pomyslný stav sebezapomínání. Proč poukazoval na spánek těmito dvěma odlišnými způsoby, které jsou zdánlivě protichůdné?

Spánek se jeví, že je stavem sebezapomínání jen z hlediska naší mysli, která sama je pomyslným výtvořem našeho zdánlivého sebezapomínání. Kdybychom domněle nezapomínali na naše pravé Já, nemohli bychom si nyní představovat, že jsme onou myslí, která se jeví jako něco jiného, než naše pravé Já – naše pravé nedvojně vědomí našeho vlastního esenciálního bytí čili „jsem-ství“. Naše sebezapomínání je opravdu jen představou, z pohledu naší mysli, je však i faktem, který je nepopíratelně skutečný.

Naše domnělé sebezapomínání je jako spánek. Stejně jako spánek je zdánlivou temnotou, nebo nedostatkem jasu, bez kterého by se žádný sen nemohl projevat, tak naše sebezapomínání je zdánlivou temnotou nebo nedostatkem jasu, bez kterého si nemůžeme sebe představit, že poznáváme stavy poznání dvojnosti, které nazýváme bdění a snění.

I když naše mysl každý den ve spánku zmizí, znovu ze spánku vystoupí, jakmile se zotavila a nabrala dost energie, aby se mohla zabývat v jiném období aktivity. Proto se zdá, že naše mysl je ve spánku v nějaké semenné formě, a pokračuje v existenci – v dřímající, nsnadno pochopitelné formě, která se opětovně projeví, jakmile se podmínky stanou příznivé. V tomto případě jsou příznivé podmínky tehdy, když je dostatek vnitřních zásob energie, aby se opět stala aktivní.

Mysl se znovu objevuje po spánku, po chvíli odpočinku. Z pohledu mysli naše idea, že ve spánku pokračujeme v neuvědomování či zapomínání na naše pravé Já – naše pravé nedvojně vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“ – se zdá být zcela pravdivá. Když hovoříme z hlediska mysli, Šrí Ramana popisoval spánek jako pomyslný stav sebezapomínání.

Avšak když hlouběji analyzujeme naši zkušenost spánku, jak jsme to učinili v této kapitole, vyjasňuje se nám, že ačkoliv si nyní představujeme, že jsme žádné vědomí ve spánku nezaznamenali, ve skutečnosti jsme zažili naše základní vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“. Proto, i když se naší bdící mysli jeví spánek, jako stav sebezapomínání, při pečlivější úvaze, nemůžeme zapřít fakt, že jsme vskutku zažili naše přirozené a věčné sebe si uvědomování také ve spánku. Když hovoříme z hlediska absolutní reality, která je naším vlastním nekonečným sebeuvědomování „Já jsem“, tak Šrí Ramana popisoval spánek jako pravý stav nedvojného sebeuvědomování.

Pravda je, že opravdu víme, že ve spánku jsme. Avšak ačkoliv jsme ve spánku, víme že MY JSME, přece se jeví, že nevíme CO JSME. I když se zdá, že nevíme co jsme ve spánku, měli bychom si připomenout, že tato zdánlivá nevědomost či zapomínání na naše pravé Já ve spánku, je pouhou představou a proto je neskutečná, stejně jako naše současná nevědomost či zapomínání na naše pravé Já, je představou a je neskutečná.

Ve skutečnosti jsme nikdy nezapomněli na naše pravé Já, ani nebylo doby, kdy jsme o něm nevěděli. Jenom si představujeme, že neznáme sebe jací opravdu jsme. Nicméně Šrí Ramana nám opakovaně zdůrazňoval, že toto pomyslné sebezapomínání a nevědomost o sobě samém, zažívá pouze naše mysl a nikoli naše pravé Já, které se vždy prožívá jako neomezené a věčně šťastné vědomí pouhého bytí .

Jelikož ve spánku svou mysl nezažíváme, která si sama představuje existenci sebezapomínání. tak spánek nemůže být ve skutečnosti stavem sebezapomínání. Je pravdou, že ve spánku není žádné individuální vědomí, které by mohlo sebezapomínání zažívat. Vše, co existuje ve spánku je čisté vědomí našeho vlastního pravého Já, neboli esenciální bytí „Já jsem“. Ačkoliv je relativní pravdou, že spánek je stavem sebezapomínání, absolutní pravdou je, že je stavem dokonalého uvědomování si sebe sama, čili sebezpoznání.

I když je absolutní pravdou, že spánek je stavem neomezeného nedvojného uvědomování si sebe sama, a je jedinou existující realitou, tak dokud si představujeme, že jsme myslí, pro

všechny praktické účely musíme připustit, že se spánek opravdu jeví jako relativní stav sebezapomínání. Jedině když poznáme skutečnost, že jedinou příčinou pro výstup naší mysli je naše pomyslné sebezapomínání čili nevědomost sebe sama, jen tehdy budeme schopni porozumět, že jediným prostředkem, pomocí kterého můžeme překročit omezení, které naše mysl zdánlivě na nás uvalila, je zničit tuto iluzi sebezapomínání.

Abychom tuto iluzi zničili, musíme sami sebe poznat, jací skutečně jsme, a abychom se poznali tací, jací opravdu jsme, musíme věnovat pozornost nám samým – základnímu vědomí našeho esenciálního bytí „Já jsem“. Proto, i když Šrí Ramana zažíval absolutní pravdu – pravdu, kterou jsme nikdy ve skutečnosti pro sebe nezapomněli, protože jsme dokonalé nedvojně vědomí sebe sama, které nepoznává nikdy něco jiného než sebe sama – přijal ve svém učení relativní realitu našeho fiktivního sebezapomínání a nevědomosti sebe sama. To je důvodem, proč začíná shora zmíněný verš v Ekatma Pančakam slovy: „Jelikož jsme se sami zapomněli“.

Když prohlásil „jelikož jsme se sami zapomněli“, Šrí Ramana pokračuje, „a pokládali (toto) tělo, vskutku za nás samotné“, protože naše nynější představa, že jsme toto tělo, vystupuje jako výsledek našeho sebezapomínání. Kdybychom jasně věděli, co opravdu jsme, nemohli bychom si představovat, že jsme něco, čím nejsme. My bychom si nemohli představovat, že jsme toto tělo, kdybychom si napřed nepředstavovali naše zdánlivé sebezapomínání nebo nedostatek jasu pro vědomí sebe sama.

Kdykoli se naše mysl stane činnou, ať při bdění nebo snění, napřed si představuje, že je tělem, a pak pomocí pěti smyslů tohoto domnělého těla, vnímá domnělý svět. Naše mysl nemůže fungovat, aniž by se sama neomezovala uvnitř hranic našeho, jen v představě existujícího těla, které mylně považuje za já. Takže naše mysl je vnitřně omezenou a proto překroucenou formou našeho vědomí.

Pokud si mysl nepředstavuje, že je něčím omezeným, nemohla by si představit něco jiného než sebe sama. Všechna jinost nebo dvojnost v naší představivosti, vstupuje do existence jedině, když si představujeme, že jsme odděleným a proto omezeným vědomím. I když jsme ve skutečnosti neomezené vědomí pouhého bytí – esenciální nedvojně sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“ – představujeme si, že jsme omezené, objekty poznávající vědomí, které nazýváme naší myslí.

Vše, co známe jako jiné než my - všechny naše myšlenky, pocity a vjemy – jsou pouhými produkty naší vlastní představivosti a jeví se v existenci, protože my si sebe představujeme jako něco od nich odděleného. Ve spánku prožíváme své nedvojně sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“. Nezažíváme však žádnou jinost, oddělenost nebo dvojnost. I když bdíme nebo sníme, zažíváme to samé nedvojně sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“. Ale spolu s ním, také zažíváme iluzi jinosti, oddělenosti či dvojnosti.

Nezažíváme nic jiného, než naše esenciální vědomí. Naše vědomí je základní substancí, která se jeví jako jiné věci. Jiné věci jsou všechno výtvořiny naší představivosti. To, co nazýváme naší představivostí, je síla nebo schopnost našeho vědomí se zdánlivě upravit do formy myšlenek, pocitů a vjemů.

Když si představujeme náš myšlenkový, citový a vjemový zážitek, vytváříme zdánlivou oddělenost mezi námi a objekty našeho vědomí. Proto, kdybychom si napřed nedělali představu, že jsme cosi odděleného – odděleného, omezeného nebo konečného – nemohli bychom zažívat něco, co by bylo jiné než my sami. Abychom si tedy představili existenci věcí, které jsou jiné než my sami, musíme si sebe představit, že jsme jednou věcí, mezi mnohými konečnými věcmi, které si představujeme.

Abychom zažili svět, jedno zda svět, který vnímáme nyní když jsme vzhůru, nebo svět, který vnímáme v našich snech, musíme si současně představovat sebe, jako určité tělo ve světě. Tento fakt můžeme jasně prožít, když bereme v úvahu naše zkušenosti ze snu.

Neprožíváme sen asi tak, jako je tomu při filmovém představení. Když se díváme na film nebo televizní program, zažíváme sebe jako diváka, který je mimo promítaný film, na který se dívá. Když však prožíváme sen, zažíváme sebe jako osobu – tělo a mysl – která je součástí prožívaného snového světa. Podobně, když prožíváme náš nynější stav bdění, prožíváme sebe jako osobu – tělo a mysl – která je součástí světa bdění, který nyní zažíváme.

Vědomí, které zažívá jak bdění, tak snění, je naše mysl. Tato naše mysl se vždy zakouší jako určité tělo, které je součástí světa, který právě prožíváme. Kdybychom se nevymezovali jako tělo a jako tělem omezená mysl, nemohli bychom zažívat něco, co by bylo jiné než my, protože ve skutečnosti jsme neomezeným vědomím, ve kterém se celý sen o dvojnosti odehrává.

Jelikož jsme neomezeným vědomím, ve kterém všechny věci vystupují a mizí, jediné my sami skutečně existujeme a nic, co se jeví, jako že existuje, nemůže být odlišné od nás. Proto, naše skutečné vědomí nemůže nikdy znát něco jiného, než sebe sama – naše vlastní pravé Já neboli esenciální bytí „Já jsem“. Všechno ostatní zažívá pouze naše mysl, která je omezenou a pokroucenou formou našeho skutečného vědomí.

V naší vlastní mysli se opravdu objeví sen, ale naše mysl se zažívá tak, jako by byla tělem, které se objevuje ve snu. Taková je síla sebeklamající představivosti. Proto Ramana ve třetím verš Ekatma Pančakam říká:

„Když (naše) tělo existuje v nás (kteří jsme základním vědomím, ve kterém se všechny věci objevují), osoba, která si myslí, že existuje uvnitř tohoto nevědomého těla, se podobá tomu, kdo si myslí, že promítací plátno, které je *adhara* (základní podporou) filmu, existuje uvnitř obrazu filmu.“

V *kalivenba* verzi Ekatma Pančakam, Šrí Ramana připojil složené slovo *sat-čit-ánanda*, což znamená „bytí-vědomí-blaho“, které zařadil před první slovo verše – (tamilského) *tannul* – „uvnitř (našeho) já“, čímž nám připomíná, že to, co jsme, je v podstatě pouze dokonalé vědomé bytí „Já jsem“. Vše ostatní, než naše základní vědomí našeho vlastního bytí, všechno, co známe, se objevuje uvnitř pokroucené objekty poznávající formy našeho vědomí, kterou nazýváme myslí, která v nás vystupuje během bdění a snění, a ztichne v nás během spánku. Naše pravé vědomé bytí – naše esenciální sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“ – je proto jako promítací plátno, na kterém se promítají obrazy, protože je jediné základní *adhara*, čili podkladový základ, který podporuje výstup a zmizení naší mysli a všeho, co je skrze ní poznáváno.

Jako se v naší mysli objeví sen, tak i vše, co zažíváme v bdělém stavu, se objevuje v naší mysli. Ačkoliv svět, který nyní vnímáme, je námi zažíván uvnitř naší mysli, představujeme si, že jsme konkrétní tělo, které je jedno mezi mnohými objekty, které v tomto světě existují.

Proto když chceme znát pravdu o nás samých a tomto světě, neměli bychom rozeznat, která z těchto dvou protichůdných zkušeností je pravá a která je iluzí? Existuje tento svět pouze v naší vlastní mysli nebo je naše mysl opravdu něco, co existuje v tomto světě, jenom v našem konkrétním těle? Není tento celý vesmír, který se jeví být tak rozsáhlý a rozpíná se bez hranic, v čase a prostoru, pouze řadou myšlenek v naší mysli, nebo jsme jen nepatrnou osobou, která žije pár let v malém zákoutí tohoto vesmíru? Jinými slovy, je tento celý svět v nás, nebo jsme my opravdu v něm?

Pokud tělo a svět opravdu existují jen v naší mysli, jako tělo a svět, které zažíváme také ve snu, pak naše zkušenost, že jsme mezeni hranicemi tohoto těla, nemůže být opravdová a tudíž musí být iluzí. Mohli bychom ji poznat, že je pravá a není iluzí, jen když bychom si mohli dokázat, že toto tělo a svět opravdu existují vně a nezávisle na naší mysli.

Můžeme si kdy dokázat, že něco, co známe, existuje nezávisle na naší vlastní mysli? Nikoli, vyjma našeho esenciálního sebepoznávajícího vědomí „Já jsem“, které zažíváme ve spánku, v nepřítomnosti naší mysli, nejsme schopni si dokázat, že něco by mohlo být něčím víc, než pouhou představivostí, která je vytvářena a zažívána v naší mysli. Vše, co známe o

našem těle a světě, jsou jenom myšlenky a mentální obrazy, které jsme si o nich silou představivosti vytvořili. Vyjma našeho základního vědomí o našem bytí „Já jsem“, vše, co známe, může být poznáno jen v rámci naší mysli.

Naše přesvědčení, že naše tělo a svět, existují vně naší mysli, je ve skutečnosti jen zbožným přáním. Je to slepá víra, protože není založena na patřičném důkazu a je proto bez opravdového podkladu. Když v tomto bdělém stavu víme, že svět, který jsme vnímali a tělo, které jsme ve snu chybně pokládali, za sebe sama, byly opravdu jen fikcí naší představivosti, a proto existovaly jen v naší mysli, jaké rozumné podklady máme pro to, abychom věřili, že naše nynější tělo a svět, který nyní vnímáme, jsou něčím víc, než jen výplodem naší představivosti?

V osmnáctém odstavci „Kdo jsem já?“, Šrí Ramana prohlašuje: „Mimo toho, že bdění je *dirgha* (dlouhotrající) a sen je *kšanika* (krátce trvající okamžik), není jiného rozdílu (mezi těmito dvěma pomyslnými stavy mentální aktivity). Do rozsahu, v kterém všechny *vyavahary* (činnosti, aktivity, záležitosti, události), které se dějí v době bdění, se jeví (v současné chvíli), jako skutečné, do (stejněho) rozsahu také *vyavahary*, které nastávají ve snu, se tehdy jeví jako skutečné. Ve snu si (naše) mysl bere jiné tělo (pro sebe, aby bylo). Jak v bdění, tak v snění, myšlenky, jména a tvary (objekty zdánlivě vnějšího světa) se objevují zároveň (tj. simultánně)“.

Ačkoliv v první větě tohoto článku Šrí Ramana říká, že jediným rozdílem mezi bděním a sněním je jejich relativní doba trvání, kdy zkrátka bdění je dlouhé a snění je krátké, ve verši 560 Guru Váchaka Kovai se uvádí, že i tento rozdíl je jen iluzorní:

„Odpověď, která uváděla, že sen vystupuje a mizí během okamžiku. (zatímco) bdění trvá dlouho, byla poskytnuta jako utěšující odpověď na kladenou otázku (jako ústupek, vzhledem k úrovni chápání tazajícího). (Opravdu však, čas je pouhým výtvořem naší představivosti mysli, a tudíž iluze, že bdění trvá dlouhou dobu, zatímco snění je záležitostí pouhého okamžiku) je klamným trikem, který vystupuje, pro naší oddanost *máje* - mysli (naší síle *máji*, neboli sebeklamu, která se projevuje jako naše mysl).“

Jelikož čas je fikcí naší představivosti, nemůžeme měřit trvání jednoho stavu měřítkem času, který zažíváme v jiném stavu. Můžeme prožít sen, který se zdá, že trvá dlouhou dobu, když se ale probudíme, zjišťujeme v čase bdění, že jsme spali jenom několik minut.

I když se nám nyní jeví, že náš nynější čas bdění každodenně trvá po mnoho hodin, a pokračuje každý den po mnoho let, v porovnání s tím, každý z našich snů, trvá jen krátkou dobu. Tento zdánlivý rozdíl se jeví opravdový jen z pohledu naší bdící mysli. Ve snu naše stejná mysl zažívá sen, jako by byla ve stavu bdění a představuje si, že je to stav, který trvá každý den po mnoho hodin a pokračuje každý den po mnoho let.

Čas je představou, kterou ve spánku nezažíváme, ale je součástí každého světa, které při bdění či snění zažíváme. Jelikož svět, který jsme zažívali ve snu, není tím samým světem, který nyní při bdění zažíváme, čas, který jsme zažívali jako součást snového světa, není stejným časem, který zažíváme nyní. Takže, když se snažíme soudit trvání snu mírou času, který nyní zažíváme, náš posudek bude nevyhnutelně zkreslený a proto neplatný.

Relativní skutečnost všeho, co zažíváme když bdíme nebo sníme, nemůžeme správně posoudit žádným z těchto dvou stavů. Když sníme tak chybně pokládáme vše, co ve snu prožíváme, za skutečné, ale když jsme v našem nynějším stavu bdění, chápeme, že vše, co jsme ve snu zakusili, je výmyslem naší představivosti. Správně můžeme posuzovat skutečnost všeho, co jsme zažili ve snu, pouze když vykročíme mimo sen, do našeho současného stavu bdění, pak budeme správně posuzovat skutečnost toho, co nyní prožíváme, v tak zvaném stavu bdění, pouze tehdy, když vystoupíme do nějakého jiného stavu, který ho překračuje.

Z hlediska všepřekračujícího stavu pravého sebepoznání, který je nedvojným a proto absolutním stavem uvědomování si sama sebe, Šrí Ramana a jiní mudrci, byli schopni správně posuzovat relativní skutečnost všeho, co zažíváme ve stavu bdění a snění, a

dosvědčit, že tyto dva stavy jsou stejnou měrou neskutečné, protože oba jsou výmyslem naší představivosti.

V druhé větě osmnácté kapitoly „Kdo jsem já?“, Šrí Ramana říká: „Do té míry, co všechny události, které se vyskytly při bdění, se jeví jako skutečné, do podobného rozsahu se události, které se vyskytly ve snu, tehdy také jevíly skutečné.“ To je faktem, který všichni ze zkušenosti známe, ale jaký závěr máme z toho vyvodit? Nyní jsme pochopili, že vše, co jsme ve snu zažili, byly jenom naše vlastní myšlenky, i když se tehdy jevíly jako skutečné. Nebylo by rozumné připustit a brát v úvahu, že cokoliv nyní ve stavu bdění zažíváme, a co se jeví, že je, jsou s největší pravděpodobností jen naše vlastní myšlenky?

I když tuto logickou úvahu můžeme navrhnout, s jistotou ji můžeme ověřit jen když zjistíme pravdu o sobě samých. Dokud z vlastní zkušenosti nevíme, kdo my opravdu jsme, nemůžeme si být jistí o všem jiném, co známe.

Abychom poznali sebe sama, musíme se pečlivě prozkoumat – to znamená, že musíme svou pozornost zcela a výlučně zaměřit na naše esenciální vědomé bytí „Já jsem“. Pokud chováme nějakou touhu, připoutanost, strach nebo odpor, k něčemu jinému, než našemu vlastnímu esenciálnímu vědomí sebe sama, pak kdykoliv se snažíme zaostřit svou pozornost na sebe sama, odvedou nás myšlenky naší touhy, strachu, nebo pocíťovaného odporu. Dokud věříme, že tyto věci existují mimo naši vlastní představivost a jsou proto tak zvaně skutečné, dotud se nebudeme schopni osvobodit od touhy, připoutanosti, strachu a odporu.

Aby nám Šrí Ramana a jiní mudrci pomohli osvobodit se od všech tužeb, připoutaností, strachů a odporů, učí nás pravdě, že vše jiné, než naše vlastní sebe sama si uvědomování „Já jsem“, je neskutečné, a je pouhou smyšlenkou naší vlastní představivosti. Proto verš 559 Guru Váchaka Kovai potvrzuje úvahu, kterou jsme odvodili z faktu, že cokoliv zažíváme ve snu, se jeví stejně skutečně jako to, co zažíváme a jeví se ve stavu bdění, kdy výslovně konstatuje:

„Když se projevil sen (a byl námi zažit, jako kdyby byl skutečný), jedná se pouze o kroužení (našich vlastních) myšlenek, pak bdění, které (nyní) nastalo (a je námi zažíváno, jako by bylo skutečné), je také té (samé) povahy (to jest, je také pouhým kroužením našich vlastních myšlenek). Jak skutečné jsou události ve stavu bdění, které (nyní) nastaly (se jeví v tomto přítomném okamžiku), tak skutečné jsou vskutku (události ve) snech (v době kdy probíhá sen).“

Šrí Ramana důrazně ujišťuje, že bdění i snění jsou oba „pouze vířícími myšlenkami“, že jsou jen mentálními obrazy, které se silou představivosti utvořily v naší mysli. Jiným slovem, vyjma našeho základního vědomí sebe sama „Já jsem“, vše, co zažíváme buď za bdění nebo snění, je pouhou smyšlenkou naší vlastní představivosti.

Stav, který nyní zažíváme jako bdění, je ve skutečnosti jen jiný sen. Tak jako mylně pokládáme nyní probíhající stav za bdění, během snu také prožívaný stav mylně bereme za bdění. My vždycky pokládáme každý stav, který běžně prožíváme za bdění, a všechny ostatní stavy pokládáme za sen.

To, co odlišuje jeden snový stav od druhého je, že v každém z těchto stavů nebo řadě takových stavů, chybně bereme různá těla za vlastní já. Jelikož si pamatujeme na řadu po sobě jdoucích stavů, ve kterých jsme chybně brali, že jsme stejné tělo, které nyní považujeme, že to jsme my, tak každý z těchto stavů považujeme, že je opětovným nabytím toho samého stavu bdění. Pamatujeme si však na jiné stavy, ve kterých jsme mylně pokládali, že jsme různá jiná těla, a tak považujeme tyto jiné stavy za sny.

Je faktem, že pokládáme různá těla za nás samé, což nás přivádí k představě, že je základní rozdíl mezi nynějším, tak zvaným stavem bdění, a našimi dalšími snovými stavy. Ve třetí větě osmnáctého odstavce „Kdo jsem já?“, Šrí Ramana říká: „Ve snu (naše) mysl zaujímá jiné tělo“. V našem současném stavu snění, považujeme jiné stavy snění za skutečné, protože v nich jsme brali stejné tělo, že je námi. Jiné snové stavy však považujeme za neskutečné, protože v nich jsme mylně pokládali jiná těla za naše vlastní.



Jak se stane to, že v každém našem snu „bereme jiná těla“? Ve snu si představujeme existenci nějakého jiného těla, a současně si představujeme, že tělo je námi samými. Podobně tomu, v našem nynějším, tak zvaném stavu bdění, si představujeme existenci tohoto těla a současně, že je námi samými. Naprosto stejně jsme ve snu, na základě naší vlastní představivosti, mylně brali tělo za sebe sama, tak i tělo, které nyní chybně bereme za sebe sama, je pouhým výtvozem naší vlastní představivosti.

Vztah mezi námi samými a našim tělem, je podobný vztahu, který existuje mezi zlatem a zlatým náramkem. Tak jako zlato je právě tou substancí, ze které je ozdoba zhotovena, tak my jsme substancí, ze které je zhotoveno naše tělo i všechny jiné objekty světa. Proto ve čtvrtém verši Ekatma Pančakam, Šrí Ramana říká:

„Je ozdoba jiná, než zlato (z které je zhotovena)? Když jsme se oddělili (uvolnili nebo rozpletli), co (nebo čím) je (naše) tělo? Kdo si myslí, že je (jen omezené) tělo (je *adžňánin*, člověk, který je nevědomý o svém pravém, neomezeném a nedvojném Já), (zatímco) ten, kdo bere sebe, že je (nic jiného než naše pravé) Já, je *džňánin* (mudrc), který poznal (to pravé) Já. Znej toto (takto sebe sama, jako to neomezené Já).“

V *kalivenba* verzi Ekatma Pančakam, Šrí Ramana vsunul před první slovo verše, *pon* čili zlato, slovo *vattuvam*, což znamená „které je substancí“. Slovo *vattu* je tamilskou formou sanskrtského slova *vastu*, znamenající substancí, esenci, nebo skutečnost, slovo, které se často používá ve filozofii, aby se označila absolutní skutečnost, naše vlastní sebe si uvědomující bytí, které je jedinou esenciální substancí, ze které jsou všechny věci vytvořeny. Jelikož Šrí Ramana zde používá slovo zlato, v analogii, pro naše pravé Já, když popisuje zlato jako *vastu* neboli substancí, což zahrnuje v sobě, že my jsme jedinou pravou substancí ze které jsou naše tělo, a všechny jiné věci, pouhými výtvozy představivosti.

Řečnická otázka „Když jsme se oddělili, čím je (naše) tělo?“, vyjadřuje dvě úzce spjaté pravdy. Za první, vyjadřuje pravdu, že naše nynější tělo neexistuje, když se od něj oddělíme, jako tomu je ve spánku a ve snu. Za druhé, a v této souvislosti je to ještě důležitější, otázka představuje jazykově zvláštní způsob jak vyjádřit pravdu, že zlatá ozdoba nemůže být nic jiného než zlato, ze kterého je zhotovena, tak i naše tělo, nemůže být jiné než naše pravé Já, které je jedinou substancí, ze které jsou všechny věci vytvořeny.

To znamená, že jsme vědomím, a vše, co známe, je pouze formou či obrazem, který se objevuje v našem vědomí – to jest v nás, podobně – jako vlny, které se objevují na hladině oceánu. Tak jako voda je tou jedinou substancí, ze které jsou všechny vlny zformovány, tak i naše vědomí je jedinou substancí, ze které jsou vytvořeny všechny naše myšlenky – to jest, všechny nám známé objekty, včetně našeho těla.

Naše tělo a vše jiné, co známe, jsou jenom řadou myšlenek nebo mentálních obrazů, které silou představivosti vytváříme v naší mysli. Protože vše jiné, než naše vlastní vědomí, jsou pouze smyšlenkami naší představivosti, naše vědomí je jediné skutečné, a je tudíž jedinou pravou substancí, ze které jsou zformovány všechny jiné věci.

V závěrečné větě osmnáctého odstavce Kdo jsem já?, Šrí Ramana říká: „Jak v bdění tak ve snu se vyskytují současně myšlenky a jména-a-tvary“. V této souvislosti, množné číslo složeného slova *náma-rúpa*, co doslova znamená „jména-tvary“, což jsem přeložil jako „jména-a-tvary“, je označením pro všechny objekty světa, které si představujeme, že existují mimo nás. Ve všech stavech naší mentální činnosti, jedno zda si stav představujeme jako bdění či snění, zažíváme skutečnost, že objekty, které poznáváme jako pouhé myšlenky, které jsme vytvořili v naší mysli, a objekty, které se zdají existovat mimo nás, se obojí objevují simultánně.

Proto ve verši 555 Guru Váčaka Kovai, Šrí Ramana říká:

„Mudrci říkají, že ony (dva zdánlivě odlišné stavy), které se nazývají bdění a snění jsou (oba) výtvozem naší pomatené (vzrušené a klamající) mysli, (protože) v obou (stavech),

nazývané bdění a snění, myšlenky a jména-a-tvary, vystupují současně a v časové shodě do existence. Věz, že to tak s určitostí je.“

Jak Šrí Ramana často zdůrazňoval, všechny objekty zdánlivě vnějšího světa, jsou námi zažívány pouze jako obrazy, které v naší mysli formujeme silou představivosti a proto jsou pouze našimi myšlenkami. To je důvodem, proč v nepřítomnosti všech myšlenek, jak tomu je ve spánku, nezažíváme poznání nějakých objektů, zatímco jakmile se naše mysl stane aktivní, jak je tomu při bdění a snění, objeví se naše poznávání vnějších objektů, spolu s našimi myšlenkami.

I nyní, v našem nynějším bdění, pokud stočíme pozornost od všech myšlenek a nasměrujeme ji směrem k našemu esenciálnímu poznání sebe sama „Já jsem“, zmizí všechno naše poznávání vnějších věcí. Nevyplývá z toho jasně, že všechny naše objektivní znalosti závisí na našich myšlenkách o objektech, které známe? Je zjevné, že známe objekt jen když v naší mysli zformujeme jeho vyobrazení. Jelikož jsou mentální obrazy to, co jinak nazýváme myšlenkami, vše, co víme o vnějších objektech jsou pouze myšlenky o nich, které formujeme silou představivosti v naší mysli.

Vyjma našeho esenciálního poznání sebe sama „Já jsem“, vše, co ze zkušenosti známe, je jen myšlenkou – jednou mezi množstvím mentálních obrazů, které jsme v naší mysli vytvořili. Tak, jak chápeme, že vše co zažíváme ve snu, je jen naše vlastní představivost, pak nestrannou a důkladnou analýzou zjistíme, že vše, co zažíváme v našem stavu bdění, je také pouhou vlastní představivostí.

Naše víra, že naše poznání zdánlivého vnějšího světa, odpovídá něčemu, co opravdu existuje vně nás, je pouhou představou – jednou z mnoha myšlenek, které vytváříme v naší mysli. Absolutně není žádného důkazu – a nikdy nemůže být – o tom, že svět, který nyní prožíváme, existuje opravdu vně nás, podobně jako důkaz, že svět, který jsme ve snu prožili, opravdu existuje mimo nás.

V Ekatma Pančakam, v prvním verši, po prvních dvou větách, „Jelikož jsme se sami zapomněli“ a „pokládali (toto) tělo, že je vskutku námi samými“, Šrí Ramana k tomu přidává třetí větu – „podstoupili jsme (tím) nespočet zrození“. Co přesně tím míní? Jak opravdu bereme na sebe nespočet zrození?

Jak už jsme dříve uvedli, náš současný život bdění je opravdu jen snem, který vystupuje v našem pomyslném spánku sebezapomínání či sebenevědomosti. Když domněle nedbáme nebo zapomínáme na naše pravé Já, které je neomezeným bytím, vědomím a štěstím, pomyslně se oddělujeme od dokonalého štěstí, kterým je naše vlastní Já. Dokud se znovu nespojíme s naší vlastní skutečnou existencí, která je absolutním štěstím, nemůžeme v ní spočinout, vyjma v krátkých ale nutných přestávkách, které zažíváme ve spánku, smrti a podobných stavech, kdy naše mysl ztichne ve stavu dočasného klidu či nečinnosti.

Protože jsme sebe pomyslně oddělili od našeho vlastního neomezeného štěstí, cítíme se neustále nespokojeni, a naše nám vrozená láska ke štěstí nás pohání bez přestání hledat štěstí, které jsme ztratili. Tak naše přirozená láska ke štěstí, která je naše vlastní pravé bytí, je zdánlivě pokroucená, a projevuje se ve formě tužeb, které nás nutí k aktivitě, čímž nás odhání od našeho pravého stavu bytí. Zatímco pravá láska je naším přirozeným stavem pouhého bytí, touha dává vznikat „konání“, čili aktivitě, což nás od našeho esenciálního bytí odvádí.

Jak se naše láska ke štěstí pokroučí v touhu? Když jsme se zdánlivě oddělili od našeho neomezeného pravého Já, pociťujeme nyní, že štěstí je něco, co je jiné než my sami a proto jej hledáme mimo sebe, v objektech a zážitcích, o kterých se domníváme, že jsou jiné než my sami. V našem přirozeném stavu poznání sebe sama, zažíváme štěstí jako naše vlastní Já a proto nás naše láska ke štěstí dohání k tomu, abychom byli právě sebou samými. Na druhé straně, v našem pomyslném stavu sebenevědomosti, zažíváme štěstí, jako kdyby bylo něčím jiným než my sami, a tak je naše jednoduchá láska ke štěstí deformovaná v nesčetných

touhách po věcech jiných než my sami – po věcech a zkušenostech, o kterých si představujeme, že nám poskytnou štěstí, po kterém toužíme.

Naše nevědomost o sobě samém zakrývá naši přirozenou jasnost rozlišování a má nás tím, že si představujeme, že k tomu, abychom byli šťastní, musíme získat věci, které jsou jiné než my – jedno zda hmotné objekty, smyslové zážitky nebo intelektuální poznání. Představujeme si, že určité zážitky nás učiní šťastnými, a jiné zážitky nešťastnými a proto toužíme po těch zážitcích, o kterých máme představu, že nás naplňují štěstím, a máme obavy nebo cítíme odpor k zážitkům, o kterých máme dojem, že nás učiní nešťastnými.

Tak nás nevědomost o nás samých vede nevyhnutelně k výstupu tužeb a obav, což nás dohání k neustálé aktivitě, za užití mysli, řeči a těla, abychom zažili štěstí, které si toužebně přejeme. Dokud nedosáhneme nedvojnou zkušenost pravého sebepoznání, a nezničíme iluzi nevědomosti o sobě samých, včetně jejího potomstva, nebudeme schopni se osvobodit od stisku zlozvyku touhy a strachu.

I když naše mysl dočasně ztichne a přebývá ve stavu klidu, jak je tomu ve spánku a smrti, naše hluboce zakořeněné touhy a obavy tím nejsou zničeny, protože naše základní sebenevědomost přetrvává v latentním stavu. Proto, jakmile jsme dostatečně odpočinuti, naše skryté touhy a obavy vystoupí ze spánku a dávají vzniknout zkušenostem bdělého stavu nebo zážitkům snů.

Všechny naše sny mají příčinu v latentních touhách nebo obavách, a náš současný stav bdění je jen jedním z našich snů. Vše, co zažíváme ve snu jsou naše vlastní myšlenky, které jsou tvořeny našimi latentními touhami a obavami, tak vše, co zažíváme v našem současném stavu bdění jsou naše myšlenky, které jsou taktéž tvořeny našimi touhami a obavami.

Jelikož náš současný stav bdění je ve skutečnosti snem, v našem fiktivním spánku sebenevědomosti či sebezapomínání, tak i stav, který nazýváme smrtí, je pouze závěrečným ukončením konkrétního snu. Celý život našeho nynějšího těla je jedním souvislým snem, který je každý den přerušován krátkou dobou odpočinku ve spánku, jakmile však jsme znovu nabrali dostatek energie, vstupujeme do dalšího období mentální aktivity. Nápadným rysem tohoto snu je, že smyšlené tělo, které nyní pokládáme za sebe sama, se projevuje postupným stárnutím a silným opotřebováním, až se ho nakonec vzdáme úplně. Stav, ve kterém si přestaneme neustále představovat, že naše současné tělo je námi samými, obecně nazýváme smrtí.

Protože smrt je jen koncem jednoho prodlouženého snu, je jen stavem klidu či dočasného utišení naší mysli, podobně jako spánek, který každý den zažíváme. Když jsme si na chvíli ve spánku odpočinuli, naše latentní touhy a obavy začnou naši mysl nutit aby se znovu stala aktivní v novém snovém stavu. Když jsme si na chvíli ve smrti odpočinuli, naše latentní touhy a obavy donutí naši mysl, aby se znovu vzchopila k dalšímu stavu aktivity, ve kterém si budeme představovat jiné tělo, že je námi samými.

Proto když Šrí Ramana říká „měli jsme nesčetná zrození“, měl na mysli opakovaný proces vzdávání se snového těla, s představou jiného snového těla jako sebe sama. Znovuzrození či reinkarnace proto nejsou skutečné, je to pouhý sen – událost v představě, která se opakovaně stává v našem zdánlivě dlouhém spánku nevědomosti o sobě samém.

I když znovuzrození je jen výplodem naší představivosti – sen vytvořený našimi touhami a obavami – je tak opravdový jako náš současný život na tomto světě, který je sám tak opravdový jako naše mysl, jakožto omezená a překroucená forma našeho vědomí, které zažívá tento i tolik dalších snů. Dokud nepoznáme, kdo opravdu jsme, a tím neukončíme náš pomyslný spánek sebezapomínání či nevědomosti sebe sama, budeme pokračovat v prožívání jednoho snu za druhým, přičemž v každém z těchto snů se mylně pokládáme za tělo, které jsme v naší představivosti vytvořili.

Základní příčinou všeho našeho utrpení a chybějícího dokonalého štěstí, jak to zažíváme v tomto snovém životě a tolika dalších snových životech, je naše představa sebezapomínání či

nevědomosti o sobě samém. Všechno naše utrpení můžeme ukončit a dosáhnout dokonalé štěstí, jedině když zažijeme absolutní jas pravého sebepoznání. Jelikož iluze dvojnosti zapříčiňuje naše sebezapomínání – naše zapomínání na základní nedvojný vědomí, našeho neomezeného a absolutního bytí – bude zničeno pouze když zažijeme dokonale jasné nedvojný sebepoznání či vědomí sebe sama.

Zdánlivé zapomínání na naše pravé Já nám umožňuje si představovat, že jsme se stali tělem. I když jsme nikdy opravdu nepřestali být našim neomezeným pravým Já, zdá se nám, že jsme se stali něčím jiným. Proto v prvním verši Ekatma Pančakam, Šrí Ramana říká „jelikož jsme zapomněli na naše pravé Já, když jsme si opakovaně představovali sebe jako tělo a když jsme se zdánlivě nesčetněkrát zrodili v různých tělech, ale když jsme nakonec samu sebe poznali, stáváme se opět sami sebou.“

Ačkoliv říká, „když se nakonec poznáme (a tím) se staneme sami sebou...“, nezahrnuje v tom, že dosažení pravého sebepoznání je skutečně procesem stávání se. Relativně k našemu současnému stavu sebezapomínání, ve kterém jsme se zdánlivě stali tělem a myslí, stav sebepoznání může vypadat jako stav, ve kterém se znovu stáváme našim pravým Já, ve kterém spočíváme takoví, jací jsme vždy byli – to jest, našim nepohnutým pravým Já.

Slovo *adal*, které Ramana v tomto verši konkrétně používá, je gerundium, prvotně znamená „stávat se“, ale také značí „bytí“. Proto slova *irudi tannai unarndu tan adal*, která tvoří téma tohoto verše, je možné přeložit jako „nakonec poznáním sebe sama (se tím) staneme sami sebou“, se mohou přesněji přeložit jako „konečným poznáním sebe sama (a tím) bytím sebou samým“.

Stav pravého sebepoznání je našim přirozeným, věčným, neměnným a nedvojným stavem sebe si uvědomujícího bytí. To je absolutní skutečnost, která je podkladem veškeré projevené dvojnosti, a která nikdy nemůže podstoupit žádnou změnu nebo vznikání. Pouze je.

Když si představíme, že známe všechno až na sebe sama, zdá se, že jsme se stali čímsi omezeným. Avšak taková změna je jen v představě. Ve skutečnosti zůstáváme tací, jací opravdu jsme – jako nekonečné a absolutní bytí, vědomí a štěstí. Když známe sebe sama, jací ve skutečnosti jsme, ničím se nestaneme, ale jednoduše zůstáváme jako nekonečná a absolutní skutečnost, kterou jsme vždy byli a vždy budeme. Proto ve verši 26 Upadéša Undiyar (Upadéša Saram), Šrí Ramana říká: „Být (naším pravým) Já je opravdu poznat (naše skutečné) Já, protože (naše pravé) Já, je to, co je bez dvojnosti.“

Jelikož jsme absolutní skutečností, opravdu jsme prostí každé formy dvojnosti a tudíž můžeme sami sebe poznat jenom tím, že budeme sebou samými, což je tím, čím stále jsme. Proto stav, který známe jako sebepoznání, není stavem ve kterém bychom měli poznat něco nového, ale je jen stavem, ve kterém odkládáme poznání všeho jiného kromě sebe sama.

Když se probudíme ze snu, nestáváme se něčím novým ani nic nového nepoznáváme. Pouze odhazujeme zkušenost našeho snu a zůstáváme tací, jací jsme dříve byli. Podobně, když se probudíme z našeho domnělého snu o sebezapomínání, ve kterém jsme podstoupili nesčetné sny, nestaneme se něčím novým ani nepoznáváme nic nového. Shodíme ze sebe jen pomyslnou zkušenost našeho sebezapomínání i všechny naše výsledné sny a zůstáváme jako nekonečné a absolutní nedvojný sebeuvědomování, kterým jsme vždy byli.

Proto Šrí Ramana uzavírá první verš Ekatma Pančakam tím, že říká:

„... konečné poznání sebe sama (a) být sám sebou je právě (jako) probuzení ze snu, ve kterém jsme se potulovali po světě. Věz (toto).“

Když se probudíme ze snu, víme, že vše, co jsme ve snu zažili, bylo jedině naší vlastní představou a proto zcela neskutečné. Podobně, když dosáhneme zkušenost nedvojnosti poznáme, že cokoli jsme zažili ve stavu sebezapomínání (včetně našeho sama sebe zapomínání) je pouze v naší představě a je proto zcela neskutečné.

Z naší současné zkušenosti vyplývá, že jedinou věcí, která je reálná, je naše vědomí sebe sama „Já jsem“. Kdybychom neexistovali, nemohli bychom poznat naší vlastní existenci, ani bychom si nedovedli představit existenci něčeho jiného.

Jediným skutečným základem všech našich zkušeností je naše vědomí. Když říkáme „já vím“ nebo „já prožívám“, pak je v tom obsaženo „jsem si vědomý – uvědomuji si“. Ačkoliv si někdy připadáme, že jsme si vědomi věcí, které jsou jiné než my sami, naše uvědomování těchto věcí se objeví a zase zmizí. Jelikož není stálé, je pouze relativně skutečné.

Jediné co si neustále uvědomujeme, jsme my sami – naše vlastní bytí „Já jsem“. Když si nejsme vědomi ničeho jiného, jak je tomu ve spánku, pokračujeme v uvědomování si našeho vlastního bytí, protože naše bytí sebe sama je ze základu vědomé. Jinými slovy, jsme si vědomi sama sebe a tudíž vždy zažíváme sebe sama jako „Já jsem“.

Jelikož naše vědomí jiných věcí se jeví pouze, když je mysl aktivní, vyplývá z toho, že to je pouze představivost. Protože jsme vědomím, které zažívá jak představivost tak i její nepřítomnost ve spánku, jsme pravým vědomím, které je podkladem domnělého vědomí jinosti.

Jedinou formou vědomí, které neustále zažíváme je naše vlastní uvědomování si sebe sama, a proto můžeme s určitostí usuzovat, že je to pravá esenciální forma vědomí. Jinými slovy, poněvadž jsme základním vědomím sebe sama, které je podkladem pro projevení všech ostatních forem vědomí, my sami jsme pravou a esenciální formou vědomí.

Také můžeme usuzovat, že jsme absolutní skutečností, protože jsme základním nedvojným vědomím sebe sama „Já jsem“, což je esenciálně nepodmíněné neomezené, volné od jakýchkoli hranic a jakékoli formy závislosti na jiné věci. Ať se cokoli objeví nebo zmizí, vyskytne se zdánlivě jakákoli změna nebo činnost, naše esenciální vědomí sebe sama zůstává vždy nezměněné a nedotčené. Proto, zatímco všechny ostatní věci jsou relativní, naše pravé vědomí sebe sama je absolutní.

Jsme absolutním bytím, absolutním vědomím a absolutním štěstím. Proto když si přejeme být zbaveni od všeho neštěstí a všech forem omezenosti, musíme napřed poznat sebe sama jací opravdu jsme. To znamená, že se musíme opravdu zažít sebe jako absolutní nedvojně sebezpoznání, kterým opravdu jsme, a které nyní poznáváme, že jsme.

Abychom sebe takto poznali, musíme celou svou pozornost soustředit na naše esenciální sebevědomí „Já jsem“. Toto soustředění naší pozornosti na sebe sama je praxí *átma-vičáry* – sebezkoumání, sebezpozorování, sebezprozkoumání - což Šrí Ramana učil jako jediný prostředek, kterým můžeme zažít pravé nedvojně sebezpoznání.

Než ukončíme tuto kapitolu, ve které jsme se pokusili nalézt uspokojivou teoretickou odpověď na velmi důležitou otázku „kdo jsem já?“, stojí za to, abychom si vylíčili důležitou událost, která se udála v raném životě Šrí Ramany.

První člověk, který se na něho obrátil s patřičnými a užitečnými otázkami, byl pokorný, v pozadí zůstávající stoupenec jménem Šrí Šivaprakášam Pillai, který k němu poprvé přišel roce 1901, když mu bylo právě dvacet jedna let. První otázka, kterou mu Šrí Šivaprakášam Pillai položil zněla „kdo jsem já?“, na kterou dostal jednoduchou odpověď: „Poznání (nebo vědomí) samo je Já“.

Skutečný tamilský výraz, který Šrí Šivaprakášam Pillai použil byl „*nan yar?*“, což doslova znamená „já (jsem) kdo?“, a slova, která Šrí Ramana, který v raných dobách zřídka kdy promluvil, v odpovědi prstem do písku napsal zněly *arive nan*. Tamilské slovo *arivu* znamená „poznání“ v nejširším slova smyslu a je proto používáno k označení mnoha různých forem poznání, včetně vědomí, inteligence, učení, pocitu vnímání všeho, co je známo, ba i *átmanu*, našeho pravého „Já“, které je našim, základním poznáním „Já jsem“. Ve zmiňované souvislosti však to znamená jen naše základní poznání „Já jsem“ – naše esenciální vědomí našeho vlastního bytí. Písmeno „e“, které jako příponu připojil, se v tamilštině běžně používá,

abychom dodali slovu důraz, a poskytuje smysl „samo“, „jedině“, opravdu“, a slovo *nan* znamená „já“.

V těchto dvou jednoduchých slovech – *arive nan* – Šrí Ramana shrnul podstatu své zkušenosti pravého poznání sebe sama, která je základem celé filozofie a vědy, které učil. Těmito jednoduchými slovy vyjadřuje, že naší pravou a esenciální přirozeností je naše základní poznání či vědomí „Já jsem“, které je závěrem, ke kterému jsme došli, když jsme kriticky analyzovali naše poznávání sebe sama v našich tří běžných stavech vědomí, jak jsme to učinili v této kapitole.

Další otázku, kterou Šrí Šivaprakášam Pillai položil byla „Co je povahou (takového) poznání?“, na kterou odpověděl buď „Povahou poznání je *sat-čit-ánanda*, nebo pravděpodobněji přímo *sat-čit-ánanda*. Složené slovo *sat-čit-ánanda*, které je ve skutečnosti sloučené v jedno slovo, přesněji přeloženo *saccidánanda*, je dobře známým filozofickým pojmem, které je sanskrtského původu, je široce známé a často používané v tamilštině nebo jiných indických jazycích. Slovo vyjadřuje pojem, který se užívá k popisu povahy absolutní reality, ačkoliv se skládá ze tří slov, nechce vyjadřovat, že absolutní skutečnost se skládá ze tří různých zásadních složek, ale jen, že jediná nedvojná přirozenost absolutní skutečnosti může být popsána třemi různými způsoby.

Slovo *sat* v zásadě znamená „bytí“ nebo „existující“, ale rozšířeně také znamená „to, co skutečně je“ - realitu – pravdu – existenci – esenci – skutečnost – pravost – dobro - to, co je skutečné - dobré a správné. Slovo *čit* znamená vědomí - uvědomování si, od slovního kořene vědět - být si vědom – vnímat – pozorovat - dávat pozor nebo být pozorný. Slovo *ánanda* znamená štěstí - radost nebo blaho. Takže *saccidánanada*, nebo jak se častěji v latině uvádí *sat-čit-ánanda* znamená „bytí-vědomí-blaho“, to jest, bytí je jak vědomí, tak blaho, nebo vědomí, které je jak bytí, tak blaho, a konečně blaho je jak bytí, tak vědomí.

Pravé bytí a pravé vědomí nejsou dvě různé věci. Kdyby vědomí nebylo esenciální povahou našeho bytí, muselo by bytí záviset na nějakém jiném vědomí, jiném než samo je, aby bylo poznávané, a nebylo by tudíž absolutním bytím ale pouze relativním bytím – bytí, které by existovalo jen z pohledu jiného existujícího vědomí.

Když předpokládáme, že existuje absolutní bytí, které si není vědomo vlastní existence, a že existuje, i když není poznáváno buď samo sebou nebo nějakým vědomím, jiným než jím samým, takové bytí by mohlo být jen hypotézou nebo představou – bytí, které existuje jen v naší mysli – a nebylo by tudíž skutečným bytím. Nemáme žádný pádný důvod předpokládat, že takové neznámé bytí existuje. Pojem „bytí“ nebo „existence“ má pádný význam pouze když se připisuje něčemu, co je známé, že existuje, a nikoli když se používá pro něco, jehož existence je jen v představě. Proto pravé a absolutní bytí si musí být vždy vědomo sebe sama a proto musí být vědomí právě jeho přirozeností.

Podobně musí být bytí skutečnou přirozeností vědomí, protože kdyby bytí nebylo esenciální přirozeností vědomí, vědomí by nebylo – neexistovalo by. Neexistující vědomí, vědomí, které by nebylo, by nemělo absolutně žádnou skutečnost. Nebylo by ničím a nebylo by tudíž vědomé. Být si vědom, znamená být, jen být opravdu, znamená být si vědom – vědět, že „Já jsem“.

Pravé a absolutní bytí, bytí, které existuje nepodmíněně, nezávisle na nějaké jiné věci, musí být sebe si uvědomujícím bytí, bytím, které zná „Já jsem“. Jelikož nezná cokoli jiného, protože tu není nic jiného, co by mělo poznat, musí být pořád sebe sama znalé. Proto vědomí, které zná své vlastní bytí jako „Já jsem“, je jediné pravé, nezávislé, nepodmíněné a absolutní bytí. Každé jiné bytí, které sebe nezná jako „Já jsem“, je pouze smyšlenkou naší představivosti.

Naše esenciální přirozenost bytí či vědomí nemá žádný tvar, je prosté všeho ohraničení, a v sobě vše obsahuje. O věci můžeme říct, že je, jenom když je, neboť nic neexistuje odděleně od bytí. Všechno, co existuje je proto ve své esenciální podstatě pouhé bytí.

O věci můžeme říct, že existuje, jen když je poznána, že je, většina věcí, opravdu nezná své vlastní bytí. Věc, která neví, že je, a která je poznávána jen nějakým jiným vědomím, které je zdánlivě jiné, než ona sama, neexistuje nezávisle či absolutně. Jeho zdánlivá existence jako „věc“, je jen relativní. Proto není skutečná jako „věc“, jakou se jeví, že je, je skutečná však jen jako pouhé „bytí“, což je její podstatou.

Jediná „věc“, která je skutečná jako taková, je vědomí, protože jedině vědomí zná své vlastní bytí. Jelikož bytí je esenciální povahou všeho, a poněvadž bytí je si stále vědomo svého vlastního bytí, všechno, co neví „Já jsem“, je pouhou představivostí – iluzí, přízrakem, i když neskutečným, jako věc, kterou se jeví, že je, je nicméně skutečná ve své vlastní esenciální povaze, jako pouhé bytí.

I když bytí nemá svou formu jako takovou, je nedefinovatelnou podstatou všech forem. Bytí je esenciálně beztvaré, je zbavené všech hranic a proto je nekonečné. Jelikož nekonečno zahrnuje v sobě všechny věci, je esenciálně jediné a nedvojné. Nemůže být víc než jedna jediná realita, protože kdyby tomu tak nebylo, žádná z „nekonečných skutečností“ by nebyla nekonečná. Bytí je proto nedvojnou, nekonečnou celistvostí – totalita všeho co je.

Ačkoliv bytí je samo o sobě nekonečné a nedvojné, přece však v sobě obsahuje vše, co je konečné a dvojné. I když se dvojnost jeví, že existuje v bytí, nejedná se o esenciální přirozenost bytí, je to jen iluze. Jedná se o klamnou formu bytí, představu, která v bytí vystupuje a zase zaniká, avšak ani v nejmenším nepůsobí na esenciální, beztvárovou, neomezenou a nedvojnou přirozenost bytí. I když se jedná o klamnou představu, dvojnost by se ani nemohla projevit, že existuje, kdyby tu nebyla základní podpora esenciálního, nekonečného a nedvojného bytí.

Tak jako bytí je nedvojné, tak i vědomí bytí je nedvojné, protože zná jen své bytí a nic jiného. Vědomí, které se zdá, že zná věci, které si představuje, že jsou jiné než ono samo, není nekonečné, absolutní a tím pravým vědomím, ale je pouze konečné, relativní a proto je neskutečnou formou vědomí.

Tak jako každá konečná, relativní a dvojná forma bytí, není pravou a esenciální přirozeností bytí, tak také každá omezená, relativní či dvojná forma vědomí, není pravou a esenciální přirozeností vědomí. Proto složené slovo *sat-čit* označuje pouze pravé a esenciální bytí-vědomí, které je naprosto nepodmíněné, nezávislé, nedvojné, nekonečné a absolutní.

Tak jako esenciální, absolutní a neomezená skutečnost je jak bytí a vědomí o bytí, tak je i dokonalé štěstí čili blaho. Neštěstí není o nic více přirozeným stavem, než co je přirozená neexistence a nevědomí. Neexistence a nevědomí, nejsou žádným způsobem absolutní a jsou jen relativními stavy, které zdánlivě vystupují jen když chybně pokládáme sebe, že jsme konečnou formou fyzického těla.

Ve spánku, když známe jen naše vlastní bytí, kdy se chybně nepokládáme, za tělo nebo jinou konečnou věc, existujeme šťastně, když známe jen naše vlastní bytí. Naše bytí, naše vědomí o bytí, a štěstí, které prožíváme, když jsme si vědomi pouze našeho bytí, jsou proto naší esenciální povahou. Když vše jiné je od nás odňato, co zůstává je jen naše esenciální povaha, a tím je naše dokonale mírumilovné a šťastné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Neštěstí je nepřirozeným a proto neskutečným stavem, který domněle vystupuje, když naší silou představivosti navrstvíme určitou jinou znalost na naše základní a esenciální poznání „Já jsem“.

Šrí Ramana v odpovědi na druhou otázku Šrí Šivaprakášam Pillaije prohlásil, přirozeností našeho základního poznání „Já jsem“ je *sat-čit-ánanda*, neboli „bytí-vědomí-blaho“. To neznámá, že naše pravá povaha, kterou stále zažíváme jako „Já jsem“, je omezenou a relativní formou bytí, vědomí a štěstí, ale že to je absolutní, nekonečné, věčné, neměnné, nedělené a nedvojné bytí-vědomí-blaho, jak Šrí Ramana výslovně říká ve verši 28 Upadéša Sáram a ve verši 18 Upadéša Tanippakkal:

„Když víme, co je naší (pravou) přirozeností, (pak objevíme, že to je) bezpočátečné, nekonečné (a) nepřerušované *sat-čit-ánanda* (bytí-vědomí-blaho).

Známe-li naši pravou formu v (našem) srdci (nejvnitřnější jádro či hloubku našeho bytí), (pak zjistíme, že jsme) bytí-vědomí-blaho, což je plnost (neomezená celistvost, úplnost či dokonalost) bez začátku a konce.“

I když tyto dva verše vyjadřují skutečnou pravdu, zažitou Šrí Ramanou a jinými skutečnými mudrci, idea, že my sami jsme neomezenou a absolutní skutečností, se může jevit mnohým z nás fantastická a přitažená za vlasy. Ačkoliv jsme kriticky analyzovali svou zkušenost nás samých, když prožíváme naše tři běžné stavy vědomí, jak jsme to již v této kapitole udělali a byli jsme přesvědčeni, že v podstatě nejsme nic jiného než naše základní vědomí bytí „Já jsem“, přesto může být pro nás obtížné porozumět skutečnosti, že naše základní vědomí či poznání „Já jsem“, které je našim pravým Já, je vpravdě nekonečnou, absolutní realitou. Proto tuto ideu důkladněji prozkoumejme, abychom zjistili, zda existuje nějaký rozumný důvod, proč věřit, že to je pravda.

Protože mudrci tuto pravdu zažívají jako svou pravou přirozenost, nepotřebují k tomu žádnou filozofickou analýzu nebo teoretické argumenty, aby se přesvědčili, že je to pravda, ale ti z nás, kteří mylně pokládají sebe sama za omezeného jedince, pro ty je jasné pochopení rozumnosti ideje nutné, abychom nabyli přesvědčení, že je pravdivá, a že to je jediná zkušenost, která opravdu stojí za to, aby se vynaložilo úsilí ji dosáhnout. Proto se pokusme najít rozumné důvody, pokud nějaké máme, zda jsme opravdu neomezenou a absolutní skutečností.

Předpokládejme, že jsme byli všichni přesvědčeni naší předchozí analýzou, že naší esenciální přirozeností je pouze naše základní poznání sebe sama – naše základní vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“ – pojďme si vzít tento závěr jako bod startu. Na rozdíl od naší mysli, naše povrchové „poznávací vědomí“, které se stále mylně pokládá, za nějaké tělo, naše pravé Já, naše základní „bytí-vědomí“ chybně nepokládá, že by bylo nějakou určitou věcí, a proto nemá žádný určitý tvar nebo rozměr. Zatímco naše mysl se sama omezila do hranic času a prostoru, tím, že se ztotožnila s omezeným tělem, naše pravé vědomí, není žádným způsobem omezeno.

Ve spánku přestáváme s mylným pokládáním se za omezené tělo a nepocítujeme, že existujeme v nějakém konkrétním čase nebo místě, ale pocítujeme jen „Já jsem“. Ohraničení času a prostoru, je ideou, která vystupuje pouze když si představujeme, že jsme určitým tělem, ať při bdění nebo při snění.

I nyní ve stavu bdění, když se na chvíli snažíme přehlížet naše tělo a mysl a uvědomovat si jen naše vlastní bytí „Já jsem“, budeme schopni poznat, že naše vědomí „Já jsem“, není něco, co by bylo omezené hranicemi našeho fyzického těla. Ono jen je, a není něčím, co bychom mohli umístit na určitém místě v čase a prostoru.

I když se ztotožňujeme s tělem, a proto pocítujeme, že jsme umístěni v určitém čase a prostoru, vždy víme „Já jsem“. Naše vědomí či poznání „Já jsem“, není proto dotýkáno časem a prostorem. Existuje nepodmíněně a jelikož existuje v každém z našich tří stavů vědomí, existuje nezávisle na nějakém těle a proto je i nezávislé na čase a prostoru.

Podobně jako čas a prostor, které vnímáme ve snu, jsou jen myšlenkami, které existují v naší nynější mysli, tak i čas a prostor, které vnímáme v našem nynějším stavu bdění, jsou podobně jen idejemi, které existují v naší mysli. Když se naše mysl utiší, jak je tomu ve spánku, jak čas, tak prostor, přestanou existovat, nebo při nejmenším zmizí a už je nepoznáváme. Proto nemáme žádný důvod předpokládat, že nějakým způsobem existují nezávisle nebo odděleně od ideje či mentálního obrazu, který o nich máme, můžeme rozumně vyřknout hypotézu, že oba jsou pouhými myšlenkami, fakt, který stvrzuje Šrí Ramana a jiní mudrci. Jelikož čas a prostor, tak jak je známe, vyvstávají jen v naší mysli, a jelikož naše



mysl vystupuje jedině v našem základním bytí-vědomí „Já jsem“, jeví se pro nás rozumné vyvodit, že naše bytí-vědomí překračuje jak čas tak prostor.

Jak překračuje čas a prostor, tak překračuje každý jiný pomyslný rozměr. Pouze to, co má určitou definovanou formu a co zabírá určitý výrazný a definovaný rozsah v jednom či více rozměrech, pouze o tom, můžeme prohlásit, že je omezené a konečné. Avšak naše základní a esenciální bytí-vědomí „Já jsem“, nemá žádnou definovanou formu či rozsah, není nijak ohraničené a je proto nekonečné. Jelikož všechno co známe vystupuje v naší mysli a jelikož naše mysl vystupuje v našem bytí-vědomí, všechny omezené věci jsou obsaženy v našem nekonečném bytí-vědomí „Já jsem“.

Dokud si nepředstavujeme sebe jako tělo nebo nějaký jiný objekt, který se zdá, že se objevuje v našem vědomí, dotud jsme nekoneční. Naše bytí a naše uvědomování si bytí jsou neomezené, nebo přesněji řečeno, obě jsou jedinou nekonečnou a nedvojnou skutečností. Jelikož naše bytí je nekonečné, nic nemůže být od něho oddělené a proto ono samo opravdu existuje.

Když si představujeme, že jsme tělo, nespočet jiných objektů se zdánlivě v našem vědomí vynořuje a my si představujeme, že každý z nich opravdu existuje. Tak silou naší představivosti, dáváme zdánlivé bytí nebo skutečnost mnohým věcem a tím se oklamáváme, když věříme, že každá věc má své nezávislé a konečné bytí.

Ve skutečnosti však nic nemá nezávislé či oddělené bytí. Bytí není konečnou věcí, kterou možno dělit na části, ale je neomezeným a proto nedělitelným celkem, jiným než je cokoli jiného. Jelikož je neomezené, zahrnuje v sobě všechno a tudíž je esenciálním bytím, každé jednotlivé věci. Žádná věc jako taková, není jako určitá věc skutečná. Jeví se jako určitý tvar, jako určité jméno, popis nebo definice, kterou ji dáváme, a je skutečná jen jako bytí, kterým esenciálně je. Nic neexistuje mimo bytí.

Protože my sebe vždy známe jako „Já jsem“, našim esenciálním bytím je samo naše vědomí o našem bytí. Naše vědomí o našem bytí, naše poznání „Já jsem“, je základním podkladem našeho poznání všech jiných věcí. Cokoli, co můžeme poznat, známe jen proto, že napřed známe naše vlastní bytí „Já jsem“. Proto naše základní poznání „Já jsem“ - naše pravé a esenciální vědomí sebe sama čili bytí-vědomí – je pravým základem a podkladem, který podporuje zdánlivou existenci všech jiných věcí.

Bez podpory a závislosti našeho bytí, se nic nebude jevit jako jsoucí. Všechny jiné věci se jeví jen proto, protože my jsme. My jsme základním a absolutním bytím, bez kterého nic jiného neexistuje. Když nic jiného není než my, jsme nekoneční a v sobě zahrnujeme všechny věci – to jest, v našem vlastním sebe si uvědomujícím bytí. Jsme proto nedvojně a nekonečné bytí.

Poněvadž jediným nedvojným bytím je naše vlastní esenciální „Já“, které neustále zažíváme jako „Já jsem“, máme tím na mysli „naše vlastní“ bytí. Ačkoli nemáme jiné bytí, než neomezenou skutečnost, je správné, považovat to za jedině „naše“ bytí? Jelikož to je jedině bytí, které skutečně je, je to esenciální bytím všech věcí – všeho, co se jeví, že existuje?

Ano, do té míry, do jaké „věci“ existují, se ony všechny podílejí na jediném společném bytí neomezené skutečnosti. Je ovšem základní rozdíl mezi bytím, které si představujeme, že vidíme v jiných věcech a bytím, které v sobě zažíváme.

Všechny věci, které známe jako jiné než my sami, jsou jen myšlenkami a mentálními obrazy, které existují v naší mysli a proto se samy nepoznávají ale jenom pomocí naší mysli. Zatímco ostatní věci si nejsou vlastního bytí vědomí, my jsme si vědomí vlastního bytí. Ačkoliv v jiných věcech známe jenom bytí, v sobě známe jak bytí, tak vědomí.

Vědomí, které si představujeme, že v jiných lidech a stvořeních vidíme, do jista není námi zažíváno, pouze jej odvozujeme, asi tak, jako usuzujeme, že každá osoba a stvoření, které ve snu spatřujeme má vědomí. Jediné vědomí, které přímo poznáváme a které neodvozujeme, je

naše vlastní vědomí. Jelikož víme, že naše vědomí je a jelikož mimo naše vědomí nemůžeme existovat, naše vědomí je samo o sobě naším bytím a proto jej zažíváme jako „Já jsem“.

To vědomí, které spatřujeme ve všech jiných lidech a stvořeních, není námi ve skutečnosti zažíváno, ale je od nás pouze odvozené, stejně tak jak odvozujeme, že každá osoba a bytost, kterou spatřujeme ve snu, má vědomí. Jediné vědomí, které přímo známe je naše vlastní vědomí. Bytí či existence všech jiných věcí, nepoznáváme bezprostředně, ale jen nedokonalým řečištěm naší mysli, naším omezeným a překrouceným vědomím, které pociťuje „já jsem toto tělo“. Zdánlivě oddělené bytí či existence jiných věcí nás klame a posiluje v naší mysli iluzi, že bytí a vědomí jsou rozdělené, měnlivé a relativní.

Zdánlivě oddělené bytí jiných věcí, závisí na zdánlivě odděleném bytí naší mysli, protože jsou poznávány jen naší myslí a nikoli naším esenciálním nedvojným vědomím bytí, které zná jen sebe a žádnou oddělenost či jinost. Zdánlivá oddělenost bytí naší mysli, závisí na pravém bytí našeho esenciálního vědomí „Já jsem“, protože bez ztotožňování se pravého vědomí se sebou samým, by se naše mysl projevovala tak, že by neznala jak vlastní bytí, tak bytí nějaké jiné věci.

Jelikož naše oddělené bytí neboli existence naší mysli vystupuje a opět zaniká, není pravým bytím, je to pouze zdání pravého bytí. Bytí, které se v jednom čase jeví a v dalším přestane existovat, není pravým bytím, ale je jen zdánlivou formou bytí – bytí, které závisí na čase, a je proto podmíněné. Když nějaká věc opravdu je, musí být v každé době, a za všech podmínek.

Jediné bytí, které je vždy a za každých podmínek, je naše esenciální bytí, které vždy známe jako „Já jsem“. Nejenže existuje vždy, za všech podmínek, ale také existuje nezměnitelně, aniž by kdy podstoupilo nějakou změnu. Naproti tomu bytí všech jiných věcí se objeví a zase zmizí a je neustále vystavěno změnám. Na rozdíl od všech ostatních věcí, naše esenciální bytí vždy zná sama a aby bylo známo, nezávisí na nějaké jiné věci. Proto je to jediným bytím, které je skutečné.

Jelikož bytí všech jiných věcí není skutečné, ale je iluzí nebo přeludem a jelikož jediné opravdové bytí je naše esenciální bytí „Já jsem“, pravé bytí není opravdu nikdy rozdělené, i když vypadá, že je rozdělené jako mnoho oddělených „bytí“ – jako oddělené bytí každé z mnoha různých věcí, které se jeví, že jsou. Naše pravé a esenciální bytí je vždy jediné, nedvojné a nedělitelné, a jelikož nic neexistuje mimo něho, je nekonečné a zahrnuje v sobě všechny věci.

Proto nám Šrí Ramana a jiní mudrci vypravují o svých zkušenostech s pravým poznáním sebe sama, že totiž, oni sebe znají jako jedinou, opravdu existující skutečnost, jejíž povaha je bez počátku, nekonečná, věčná, nedělená, nedvojná, je nekonečným bytím, vědomím a blahem, není fantasií či nadsázkou, jak se to zpočátku mohlo jevit.

To, co oni zažívají jako pravdu o svém pravém Já nebo bytí, je také pravdou o našem vlastním pravém Já a bytí, protože naše bytí se neliší od jejich bytí. Jevíme se odděleně od nich pouze proto, že mylně pokládáme sebe za omezené tělo ale, i když se za tělo mylně pokládáme, přece stále známe naše esenciální bytí „Já jsem“. Ve skutečnosti to, co každý z nás zažívá jako „Já jsem“, je ono jediné, věčné, nedělené, nedvojné a nekonečné bytí.

Základním rozdílem ve zkušenostech mudrců, jakým byl Šrí Ramana, který věděl o nich, že jsou nekonečným a neděleným, sebe si uvědomujícím bytím, a zkušenostmi těch, kteří si představují, že jsou všemožné jiné, než nekonečné a nedělené, samo sebe si uvědomující bytí, které je naším pravým a esenciálním Já, je jen v ohraničení, která pomyslně navrstvujeme na naše pravé nekonečné bytí. Tento základní rozdíl vyjadřuje Šrí Ramana ve verších 17 a 18 v Ulladu Narpadu (40 veršů o Skutečnosti):

„(Oběma) kteří se sami neznají (a) těm, kteří se poznali, je tělo opravdu já. (Avšak) těm, kteří neznají sebe sama, je já (omezené) v rozsahu těla, (zatímco) těm, kteří poznali sebe

sama, „Já“ uvnitř těla samo svítí bez hranic (ohraničení a rozsahem). Věť, že toto je vskutku rozdíl mezi nimi.

(Oběma) kteří nemají poznání (pravé sebepoznání) (a) těm, kdo mají (pravé poznání sebe sama) je svět skutečností. (Avšak) těm, kteří (se) neznají, je skutečnost (ohraničena) rozsahem světa, (zatímco) těm, kteří poznali sami sebe, skutečnost přebývá (nebo proniká) oproštěně od formy jako *adhara* (podklad, substrát, základ) pro (pomyslné projevení) světa. Věť (že toto) je rozdíl mezi nimi.“

To, co ohraničuje omezenou věc, je pouze tvar, protože tvar je definován jeho rozsahem v čase a prostoru, čímž je oddělen od všech ostatních tvarů. Jsme-li určitým tvarem, jsme limitováni ohraničením čili rozsahem tvaru, ale my nejsme omezeni určitou formou, jsme nekoneční a neomezení.

Protože si představujeme, že jsme formou těla, zdánlivě se vymezujeme v rámci určitého rozsahu v čase a prostoru, a proto se cítíme odděleni od všeho, co existuje mimo tohoto omezeného rozsahu v čase a prostoru. Ba co více, protože si představujeme, že forma tohoto těla je „já“, mylně jej pokládáme za pravé, a proto chybně pokládáme všechny jiné formy, které vnímáme vně našeho těla také za pravé.

Jelikož Šrí Ramana a jiní mudrci nás učí, že nejsme tělem naší představivosti, o kterém si myslíme, že jím jsme, a že svět není skutečný, jak si představujeme že je, je rozumné z toho usoudit, že tací mudrci nezažívají svá těla jako „já“, nebo že svět je skutečný. Proč tedy Šrí Ramana ve dvou verších říká, že mudrci, kteří jsou ti, kdo poznali sami sebe, jací ve skutečnosti jsou, pokládají své tělo za „Já“ a svět za skutečný?

Abychom pochopili proč to říká, je zapotřebí přesně znát význam toho, co říká v druhé polovině každého z veršů. Ve verši 17 říká, že mudrcům svítí „Já“ volně od všech ohraničení, mezi a rozměrů, což zahrnuje v sobě jejich zkušenost, že „Já“ je nekonečnou realitou, že je esencí čili pravou substancí všeho, včetně těla. Podobně ve verši 18 říká, že pro mudrce je skutečnost beztvarým substrátem, základem, který podporuje svět, čímž opět zahrnují, že v jejich zkušenosti, je skutečnost jedinou podstatou nebo pravou substancí, která je podkladem všeho, včetně mnohočetných forem tohoto světa,

Naše pravé Já, čili skutečné Já, je nekonečnou realitou, a proto nelze od něho nic oddělit nebo odlišit. Proto ono samo opravdu existuje a cokoliv jiného se pouze jeví, že existuje, není něčím jiným než ono. Je to jen představivostí vytvořený tvar, který se jeví, že je. Jelikož jak naše tělo, tak i svět, nemohou mít jinou realitu, než naše vlastní vědomí, ve kterém se jeví jako myšlenky nebo mentální obrazy, tak nejsou v podstatě nic jiného než naše vlastní vědomí.

Mudrci zažívají jen absolutní skutečnost, která je nekonečná, nedělitelná a je proto dokonalým nedvojným sebe si uvědomujícím bytím, a tak nezažívají žádný tvar či nějaká omezení. Znají jen beztvarou a neomezenou skutečnost, kterou je jejich vlastní pravé Já.

Ačkoliv vědí, že existuje jen jejich pravé Já, vědí, že není nic, co by nebylo „Já“, nebo bylo neskutečné. Tudíž z jejich absolutního nedvojného hlediska prohlašují, že všechno je „Já“ a proto skutečné. Protože nezažívají tělo a svět jako omezené formy, ale znají jen svou vlastní beztvarou a proto neomezenou skutečnost, říkají, že tělo je „Já“ a tento svět je skutečný.

Proto, Šrí Ramana v těchto dvou verších ujišťuje, že realita omezených forem tohoto těla a světa, je pouze realitou našeho esenciálního beztvarého a proto neomezeného bytí, které se stále zažívá a není nic jiného, než ono samo.

I když jsme neomezeným absolutním bytím, sami se jako takoví neznáme, protože přehlízíme naše esenciální bytí a představujeme si, že jsme omezeným tělem. Takto navykle nastává přehlížení našeho vlastního bytí, dokonce i ve spánku, kdy si přestáváme představovat, že jsme tělem a proto přestáváme poznávat jiné věci a přece se jeví, že si nejsme vědomí pravé přirozenosti našeho esenciálního bytí „Já jsem“.

I když se ukazuje, že přehlízíme naši pravou přirozenost ve všech třech stavech vědomí, naše esenciální bytí se stále jasně zná jako absolutní, nedvojné vědomí „Já jsem“. Naše esenciální bytí nikdy nepřehlízí a není nikdy nevědomé naší pravé přirozenosti. To, co si neuvědomuje naši pravou přirozenost je jenom naše mysl a proto se objevuje naše nevšímání si naší pravé přirozenosti, když si představujeme, že jsme vlastní myslí.

Naše nevědomost o sobě samých není tedy skutečná, ale je pouze představou. Abychom toto ukončili, tak vše, co je zapotřebí udělat je vypěstovat si zvyk vzpomnutí nebo věnovat pozornost našemu esenciálnímu bytí „Já jsem“. Šrí Ramana v jedenáctém odstavci „Kdo jsem já,“ říká:

„Když se pevně držíme nepřerušovaného *svarúpa--smarana* (vzpomínání na naši vlastní esenciální přirozenost nebo právě Já, „Já jsem“), dokud nedosáhneme *svarúpa* (to jest, dokud nedosáhneme pravého poznání naší esenciální přirozenosti), to jediné (bude) dostačovat...“

V této větě Šrí Ramana shrnul, na zkušenostech založenou metodu *átma-vičáry*, čili sebezkuování, která představuje jediný prostředek, pomocí kterého dosáhneme pravého poznání sebe sama – právě experimentální poznání vlastní přirozenosti. Jelikož vychází najevo, že neznáme pravou povahu našeho esenciálního bytí, naše právě Já, pro dlouhotrvající zvyk jej přehlížet, můžeme jej poznat tím, že budeme podporovat rozvoj opačného zvyku, vzpomínat si neustále či věnovat pozornost pravému Já.

V praxi nebudeme zpočátku schopni nepřetržitě vzpomínat na naše bytí-vědomí „Já jsem“, ale když budeme opakovaně a často vzpomínat, postupně vytvoříme zvyk vzpomínat i tehdy, když se zabýváme jinými činnostmi. Ať děláme a myslíme na cokoli, my JSME, a proto si můžeme vzpomenout na naše „bytí“, i tehdy když se zdá, že „konáme“. Když jsme více přivykli vzpomínat si na naše bytí, zjistíme, že na něj vzpomínáme častěji a snadněji, navzdory každému množství vnějších rozptylujících vlivů.

Když se naše sebezvzpomenutí pevněji zakotví, náš jas vědomí sebe sama se bude postupně zvyšovat, až nakonec budeme schopni zažívat a poznávat naše esenciální bytí v plně dokonalém jasu. Když se jednou zažijeme tak, jak opravdu jsme, náš klam nevědomosti o nás samých bude zničen a zjistíme, že nejsme nic jiného, než naše právě a esenciální bytí, které vždy sebe zná s dokonalou, nikdy neblednoucí jasností.

Když jsme do detailu prozkoumali odpovědi Šrí Ramany na první dvě otázky, které mu položil Šrí Šivaprakásam Pillai, bude vhodné zmínit zde další fakt, který se k nim vztahuje. Po prvních dvou otázkách, Šivaprakásam Pillai kladl Šrí Ramanovi mnoho dalších otázek a Šrí Ramana na ně odpovídal tak, že odpovědi psal na písčitou zem, nebo na břidlicovou tabulku nebo na kousky papíru, když mu je Šrí Šivaprakásam Pillai podal. Šrí Šivaprakásam Pillai zapsal do notesu mnoho z těch otázek a odpovědí a více než dvacet let později, na žádost jiných stoupců, je v malé brožurě vydal tiskem. První vydání této brožury se vytisklo v roce 1923, s názvem „Nan Yar?“, což znamená „Kdo jsem já?“, nebo přesněji „Já (jsem) kdo?“

Před prvním vydáním byl náčrtek této brožury předložen Šrí Ramanovi k odsouhlasení a když ji pročítal, všiml si, že Šrí Šivaprakásam Pillai rozšířil jeho odpověď k první otázce, když přidal detailní seznam věcí, které pokládáme mylně za sebe sama, kterými ale ve skutečnosti nejsme. Když to zjistil, řekl, že on tak podrobně neodpovídal, ale pak poznamenal, že tak je proto, že Šrí Šivaprakásam Pillai je seznámen s *neti-neti* (to ne, to ne), a tak přidal mnoho takových detailů, v domnění, že mu to pomůže, a porozumí pak jasněji odpovědím.

Pojmem *neti-neti*, Šrí Ramana míní rozumový proces sebeanalýzy, jak jej popisují dávné texty *védanty*, postup, který zahrnuje analytické vylučování a popření všeho, co není já. Slovo *neti* se skládá ze dvou slov, *na*, což znamená nikoli, a *iti*, ve smyslu „takto“. A tudíž *neti-neti* doslovně znamená „takto ne takto ne“. Dávné *védantické* texty užívají slova *neti-neti*, když

vysvětlují rozumový základ pro teorii, že naše tělo, smysly, naše životní energie, naše mysl, a i zdánlivá nevědomost, kterou zažíváme ve spánku, vše nejsou „Já“.

Asi tak během následných deseti let, po prvním vydání publikace „Nan Yar?“, byly vytištěny různé verze, a další verze existují v rukou psaném zápisníku Šrí Šivaprakásam Pillaje. Každá verze má různý počet otázek a odpovědí, s nepatrnými odchylkami v jejich aktuálnímu textu a s různě obsáhlým obsahem určité otázky. Nejstandardnější a nejautentičtější verzí je to, co Šrí Ramana sám napsal několik let po vytištění prvního vydání.

Šrí Ramana zformoval pojednání, které se skládá z dvaceti odstavců tak, že přepsal první otázku a odpověď, když možná dotáhl nějaké jiné verze, a když si takto počínal, učinil několik vylepšení a mimo první otázky odstranil vše a změnil pořadí, ve kterém jeho ideje ve formě odpovědí byly podány a učinil nějaké stylizační změny.

Ze všech změn, které učinil, byla nejvýznamnější ta, že na začátku pojednání přidal zcela nový odstavec. Tento zahajovací odstavec, jehož překlad je poskytnut v předchozí kapitole této knihy, slouží jako vhodný úvod k tématu „Kdo jsem já?“, protože vysvětluje důvod, proč potřebujeme vědět kdo jsme, co je to štěstí a jaká je naše pravá přirozenost, a že můžeme zažít pravé a dokonalé štěstí, jen když poznáme sami sebe, čím doopravdy jsme.

Ačkoliv učinil takové změny, z úcty k Šivaprakásam Pillaiovi, neodstranil podrobnou část *neti-neti*, kterou tam vložil a namísto toho vydal stručnou instrukci, aby se první otázka a současná jeho slova prvních dvou odpovědí, vytiskla tučným písmem aby se odlišila od vložené části. První otázka, vložená část, a první dvě odpovědi Šrí Ramany, dohromady tvoří druhý odstavec, jehož znění je následující:

„KDO JSEM JÁ? *Sthula deha* (hrubohmotné či fyzické tělo), které se (skládá) ze *sapta dhatus* (sedm složek, totiž ze střevní tekutiny, krve, masa, tuku, morku, kostí a semene), nejsou „Já“. Pět *džňánendrias*, smyslové orgány, totiž uši, pokožka, oči, jazyk a nos, které jednotlivě znají pět *višajas* (typy smyslového vnímání, smyslové domény), totiž zvuk, hmat (zrnitost a jiné kvality vnímané hmatem), tvar (forma, barva a jiné kvality zrakově vnímané), chuť a vůně, také nejsou „Já“. Pět *karmendrias* (orgány činnosti), hlasivky, nohy, ruce (nebo paže), konečník a genitálie, které (v tomto pořadí) vykonávají pět činností, mluvení, chuze, držení (nebo dávání), vykonávání potřeby a (sexuální) potěšení, také nejsou „Já“. *Panča vajus* (pět „větrů“, „vitálních dechů“, metabolické síly), počínaje *pránou* (dechtem), které vykonávají pět (metabolických) funkcí, počínaje dýcháním, také nejsou „Já“. Mysl, která přemýšlí, také není „Já“. Nevědomost (nepřítomnost všeho poznání ve dvojnosti), která je kombinovaná pouze s *višaja vásanami* (latentní sklony, impulsy, tužby, záliba ve smyslových vjemech smyslových potěšeních), když všechny vjemy a všechny činnosti byly odděleny (jako ve spánku), také není „Já“. Když jsme učinili *neti-neti* (negace, vytěsnění nebo popírání všeho, co není námi považováno), a že všechny shora vyjmenované věci nejsou „Já“, nejsou „Já“, POZNÁNÍ, že (to) co stojí samo odpoutaně SAMOTNÉ, JE „JA“. PŘIROZENOSTI' (tohoto) POZNÁNÍ' (Já jsem) JE SAT-ČIT-ÁNANDA (bytí - vědomí-blaho).“

Zhodnocení výrazu „poznání“, přidáním vymezujícího odstavce „co stojí samo (odpoutaně či samotné), když bylo provedeno *neti-neti* (přemýšlením), že všechny shora vyjmenované věci nejsou Já, nejsou Já“, by mohlo být potenciálně scestné, protože by mohlo vzbuzovat dojem, že pouhým myšlením *neti-neti*, „takto ne, takto ne“, nebo „to není Já, to není Já“, můžeme naše esenciální vědomí nebo poznání „Já jsem“ odtáhnout od všeho, s čím vším to nyní pleteme. Je pravdou, že mnoho učenců, kteří se snažili vysvětlit staré texty *védanty*, tento proces *neti-neti* čili negaci všeho, co není naším pravým Já, podali tak, že je to pravý prostředek, jak můžeme dosáhnout sebezpoznání. Ovšem mudrci, kteří jako první učili tento rozumový proces sebeanalýzy, nazývaný *neti-neti*, neměli v úmyslu aby tomu bylo rozuměno jako pravá technika nebo na zkušenostech založený výzkum, ale pouze jako teoretický základ, na kterém by byla založena experimentální technika *átma-vičáry*, čili sebezkoumání.

Rozumový a analytický proces, který je popisován ve starých textech *védánty* jako *neti-neti* čili „takto ne, takto ne“ je v podstatě to samé jako logická analýza našich zkušeností o sobě samém, kterou jsme v této kapitole popsali dříve. Kdybychom napřed kriticky tímto způsobem, neanalyzovali naše zkušenosti o sobě samém, nebyli bychom schopni pochopit důvod proč bychom měli hledat pravé poznání sebe sama, a co přesně bychom měli zkoumat, abychom poznali své pravé Já.

Dokud si představujeme, že jsme opravdu fyzické tělo, naše myslící mysl nebo nějaký jiný objekt, budeme si představovat, že se můžeme poznat, budeme-li takovým věcem věnovat pozornost, a tak nebudeme schopni rozumět, co se opravdu míní pojmem *átma-vičára*, sebezkoumáním, sebezprozkoumáním, pozorováním sebe sama, pozornost věnované sobě nebo sebevzpomínáním. Pouze když porozumíme esenciální teorii, že nejsme nic jiného, než naše základní nedvojné vědomí sebe sama – od přídavek oproštěné vědomí našeho pouhého bytí, které zažíváme pouze jako „Já jsem“ a ne „já jsem to“ – pak budeme schopni porozumět, čím opravdu je „Já“, které musíme prozkoumat nebo mu věnovat pozornost.

Když jsme jednou poznali, že skutečně nejsme fyzické tělo nebo naše myslící mysl, nebo nějaký jiný nám známý objekt, neměli bychom pokračovat v myšlení „toto tělo není mé“, „tato mysl není Já“ a podobně, ale měli bychom odtáhnout svou pozornost od všech takových věcí a zcela a výlučně ji zaměřit na naše pravé esenciální bytí. Nemůžeme poznat naše pravé Já tím, že myslíme na něco, co není Já, ale pouze zkoumáním nebo věnováním ostře zaměřené pozornosti tomu, co je skutečně „Já“ – tomu, co skutečně jsme, našemu esenciálnímu bytí. Dokud zcela nestáhneme pozornost od všech jiných věcí, nebudeme schopni ji plně a výhradně zaměřit na naše esenciální bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“, a pokud ji nezaměříme na naše esenciální bytí, nebudeme schopni dosáhnout nedvojnou zkušenost pravého poznání sama sebe.

Pro ty z nás, kteří jsou obeznámeni se všemi pojmy a terminologií dávné indické filozofie a vědy, se bude část, kterou přidal Šrí Šivaprakásam Pillai, zdát užitečnou, jako pomoc pro porozumění Šrí Ramanovy jednoduché odpovědi – „Poznání je samo Já“. Avšak popis a stylizace této přidané části, opravdu není odrazem přirozeného stylu učení Šrí Ramany, ani jemu běžnému výběru slov.

Jeho přirozeným stylem, vždy bylo odpovídat na otázky krátce, jednoduše, a k věci. Pokud nehovořil s někým, jehož mysl byla nasáklá složitými a často nejasnými pojmy a terminologií tradiční *védánty*, obecně se vyhýbal tomu, aby takové pojmy a terminologii užíval. Namísto toho užíval pouze jednoduchá tamilská slova, nebo slova, která si vypůjčil ze sanskrtu, jejichž význam byl jasný a přímočarý. Jelikož mnozí, kteří k němu přicházeli nebyli zvláště obeznámeni s pojmy *védánty* nebo pojmy jógy, co nejvíce se vyhýbal tomu, aby jejich mysl nepěchoval a nezatěžoval takovými koncepty, vyjma těch, které byly vskutku užitečné a vhodné.

Obzvláště se vyhýbal detailnímu popisu a klasifikaci „ne-Já“ – to, co není naše pravé Já – jak tomu je v mnohých tradičních textech. Jak píše v sedmáctém odstavci „Kdo jsem já?“:

„Tak jako žádný prospěch (nekyne) osobě, která zamete a vyhodí odpad, když jej předtím prozkoumala, tak žádný prospěch (nezískává) člověk, který má poznat (jeho nebo její pravé) Já, vypočítává-li *tattvy*, které zahrnují (naše pravé) Já, a jsou tou mnohostí, a zkoumá-li jejich kvality, místo aby je smetl a všechno vyhodil. Je nezbytné (pro nás) abychom považovali svět (který se skládá z těchto *tattev*) za sen.“

To znamená, ve srozumitelné angličtině, že nezískáme prospěch z toho, budeme-li prozkoumávat smetí, namísto, abychom jej smetli a vyhodili, tak neodvodíme žádný prospěch z vypočítávání a zkoumání povahy *tattev*, které tvoří vše, co je „ne-Já“ a přitom zakrývá naše poznání pravého Já, místo, abychom je všechny zamítli a tím poznali naše pravé Já, které je jediným pravým bytím či esenciální substancí, která je podkladem jejich fiktivního projevu.

Slovo *tattva*, jehož etymologickým významem je „to-ství“ nebo „ono-ství“, v podstatě znamená, to, co je pravé, pravdivé a esenciální, skutečnost, pravda či esence. Běžněji se však používá ve významu každý základní prvek nebo složka kvality, která je považována za skutečnou. V této souvislosti se používá množné číslo *tattvy*, značící všechny ontologické principy – základní elementy, esenciální složky nebo abstraktní kvality, když se předpokládá, že všechny věci jsou z nich vytvořeny. Různé školy indické filozofie mají svou vlastní klasifikaci těchto tak zvaných *tattev*, a každá z nich udává lišící se počet, který zpravidla nepřekračuje číslo třicet šest.

Ačkoliv některé ze škol užívají různá slova k popisu, většina škol je ve shodě, že původní a základní *tattvou* je *paramátman*, „svrchované Já“ nebo „transcendentní duch“, který se také nazývá *puruša*, prvotní „osoba“ či „duch“. Tento *puruša* či *paramátman* je ve skutečnosti našim vlastním pravým Já, náš nám vlastní duch nebo esenciální sebe si vědomé bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“. Jelikož prvotní duch „Já jsem“ je jedinou *tattvou*, která neustále existuje, aniž by se jevila či mizela, je jedinou pravou *tattvou*.

Proto Šrí Ramana, ve 43 verši Šrí Arunáčala Akšaramanamalai, se modlí k Arunáčale, která je našim pravým Já ve funkci *Gurua*, o sílu milosti, kterou uděluje pravé poznání sebe sama:

„*tane tane tattuvam idami – tane kattuvay Arunáčala*“.

Tamilské slovo *tan* je jednotné číslo zvrátneho zájmena ve významu „sám (se) - já sám - ono samo - ty sám, a tak dále. Písmeno „e“, které je připojeno je zdůrazňující příponou, která sděluje smysl „ono samo“, „sám“, nebo „opravdu“. Tak význam této nejčistší modlitby je:

Já sám jediný jsem *tattva* (skutečnost). Ty sám mi to ukaž, Arunáčalo.

Naše pravé Já je jediná opravdu existující *tattva*, jediná nedvojná, neomezená a absolutní skutečnost, a my ji můžeme poznat pouze když ona sama se nám ukáže, jedině když naší mysl nebo sílu pozornosti stočíme dovnitř, směrem k „onomu samotnému“, přičemž nás rozpustí a vstřebá v jedno, v ono samo, naše vlastní esenciální bytí. Dokud věnujeme i tu nejmenší pozornost něčemu jinému, co je jiné než naše esenciální bytí, nemůžeme poznat sebe sama, jací opravdu jsme.

Jelikož všechny ostatní tak zvané *tattvy* – které zahrnují náš intelekt, naše ego, naši mysl, pět smyslových orgánů, pět orgánů činnosti, pět *tanmater*, což vše jsou jemné esence každého z pěti forem smyslového vnímání, totiž zvuk, hmat, tvar, chuť, oheň a zem – které vystupují a opět mizí, jsou pouhými pomíjivými přízraky či iluzemi, a tudíž nejsou pravými *tattvami*. Protože svět se skládá z těchto pomíjivých a iluzorních *tattev*, je sám o sobě pouhou iluzí. Proto Šrí Ramana uzavírá odstavec 17 Kdo jsem já? tím, že říká, že bychom měli považovat svět za pouhý sen. Poněvadž naše tělo je také součástí tohoto iluzorního světa, měli bychom ho podobně považovat za pouhou neskutečnou iluzi, za výtvar naší vlastní představivosti.

Jelikož žádná z těchto *tattev* není skutečná, ony samy, ani nic co by bylo z nich složené, nemůže být pravým Já, a proto bychom neměli ztrácet čas a energii tím, že na ně budeme myslet, vypočítávat je, klasifikovat je a zkoumat jejich vlastnosti. Měli bychom je zcela přehlížet a místo nich věnovat pozornost našemu pravému „Já“ našemu základnímu a esenciálnímu vědomí našeho pravého bytí. Jediné co potřebujeme, co se týče našeho těla, mysli a všech ostatních přídavků, je porozumět skutečnosti, že jsou neskutečné a proto nejsou Já.

Proto ve verši 22 Upadéša Undiyar, Šrí Ramana krátce uvádí esenciální závěr, ke kterému bychom měli dojít pomocí rozumového procesu sebeanalýzy, která je ve starých textech *advaita védanty* nazývána „*neti-neti*“, čili „to ne, to ne“:

„Naše tělo, mysl, intelekt, život a temnota (zdánlivá nepřítomnost poznání, což zažíváme ve spánku) je všechno *džáda* (necitné) a *asat* (neskutečné nebo neexistující), (a jsou) ne-Já, které je (*čit* neboli vědomé a) *sat* (bytí nebo realita).“

Pět objektů, které Šrí Ramana v tomto verši označuje, že nejsou Já, totiž tělo, mysl, intelekt, život a temnota, jsou obecně ve *védántě* známy jako *panča-košas* neboli „pět pochev“, protože jsou pěti přídavky, které zdánlivě pokrývají či zahalují naše vědomí pravého Já. Těchto pět přídavků čili „pochev“ jsou *annamaja koša* čili „pochva vytvořená z potravy“, což je naše fyzické tělo, *pránamaja koša*, čili „pochva vytvořená z prány, života, vitality či dechu“, což je životní síla, která oživuje naše fyzické tělo, *manomaja koša*, neboli „pochva vytvořená z myslí“, kterou je naše mysl čili schopnost mentálního života a poznávání, *vidžňánamaja koša* čili „pochva vytvořená z rozlišovacího poznání“, čímž je náš intelekt a schopnost rozlišovat nebo posoudit a *ánandamaja koša* neboli „pochva vytvořená ze štěstí“, kterou je šťastná ale zdánlivě nevědomá forma, kterou zažíváme ve spánku.

Místo aby použil tyto technické sanskrtské výrazy, pro označení pěti přídavků, Šrí Ramana použil pět jednoduchých tamilských slov, která doslovně znamenají tělo, mysl, intelekt, život a temnotu. Slovo *udal*, neboli tělo, zde označuje naše fyzické tělo, neboli *annamajakoša*, slovo „*port*“, obvykle znamená orgán smyslů, zde znamená naši mysl, čili *manomajakoša*, slovo „*ulam*“, což obvykle znamená srdce nebo mysl, zde znamená náš intelekt čili *vidžňánamajakoša*, slovo „*uyir*“ život, zde znamená naši životní sílu, čili *pránamaja koša* a slovo „*irul*“ čili temnota, zde znamená *ánandamajakoša*, blaháplná nepřítomnost objektivního poznání, jakou zažíváme ve spánku.

Co však je v tomto verši důležité, nejsou názvy, použité k označení přídavků, které si představujeme, že jsou námi, nýbrž závěr, že opravdu nejsou našim pravým Já. Naším pravým Já je *sat* a *čit*, bytí a vědomí, zatímco naše tělo a naše životní síla, mysl a intelekt a domnělá temnota ve spánku, jsou všechny *asat* a *džada*, to jest, nemají opravdové bytí či vlastní vědomí. Jeví se, že existují, když je poznáváme, ale neznáme žádné které by bylo, ve všech třech našich normálních stavech vědomí.

Dva z těchto pěti přídavků, naší mysl a intelekt, kterou jsou vlastně jen dvě funkce našeho individuálního vědomí, které běžně nazýváme naší myslí nebo egem, zažíváme jen při bdění a snění, nikoli však ve spánku. Naše nynější fyzické tělo a životní sílu v něm, zažíváme pouze v tomto stavu bdění, a ve stavu snění, zažíváme nějaké jiné fyzické tělo a jemu odpovídající životní sílu. Pátý přídavek, zdánlivou temnotu spánku, zažíváme pouze ve spaní.

Jelikož nezažíváme žádný z těchto pěti přídavků ve všech třech stavech vědomí, nemohou být pravým Já. Nejsou našim pravým bytím ani našim pravým vědomím. Jsou pouhými vetřelci – fantomy, které si na krátkou chvíli představujeme, že jsou námi, ale od kterých jsme schopni se oddělit v jiném čase. Neexistují nezávisle na našem pravém, sebe si uvědomujícím bytí „Já jsem“, ani neznají svou vlastní existenci.

Ačkoli se naše mysl jeví, že je nyní vědomá sama sebe, není si sebe vědomá ve všech stavech a časech. Její zdánlivé vědomí sebe v ní proto netkví, a proto není skutečná. Vypůjčuje si zdánlivé vědomí sebe od našeho pravého vědomí sebe sama, které je si samo sebe vědomo ve všech časech a stavech.

Bytí a vědomí našeho těla, myslí a našich dalších přídavků, nejsou skutečné, ale jsou pouhými přízraky – iluzemi, které stvořila síla naší představivosti. Jejich bytí a vědomí se jeví skutečné, pouze když chybně předpokládáme, že jsou námi. Naší silou představivosti navršujeme tyto přídavky na naše pravé bytí a vědomí, a proto se jeví jako vědomé.

Protože tyto přídavky nemají v sobě tkvící trvalé bytí či, vlastní vědomí, Šrí Ramana činí závěr, že jsou všechny *asat* – neskutečné, zbavené pravého bytí či existence – a *džada* – nevnímající a nemající pravé vědomí. Proto nemohou být naše pravé Já, kterým je absolutní bytí, čili *sat* a absolutní vědomí čili *čit*.

Když jsme takto jednou pochopili, že naše tělo, mysl a všechny naše přídavky nejsou pravým Já, měli bychom je přehlížet. Místo abychom marnili čas a energii, pátráním po nich nebo přemýšlením o nich či cokoliv jiného, co není naše pravé Já, měli bychom celou svou energii a úsilí nasměrovat pouze na zkoumání nás samých – na naše sebe si uvědomující bytí,



kteřé stále zažíváme jako „Já jsem“ – jelikož jsme schopni poznat kdo nebo co my opravdu jsme, pouhým ostrým prozkoumáváním či věnováním pozornosti našemu pravému a esenciálnímu Já.

Jak jsme v této kapitole poznali, když budeme analyzovat naše zkušenosti, o nás samých, v našich třech stavech vědomí, jsme schopni dojít jasného teoretického pochopení, co my opravdu jsme. Nicméně, toto teoretické pochopení, nepředstavuje závěr sám o sobě, ale je jen prostředkem, který objevuje, jak můžeme získat pravé experimentální poznání naší pravé přirozenosti. Poněvadž jsme se kritickou analýzou naučili, že naše pravá přirozenost, naše pravé Já, je jen nedvojným bytím-vědomím, které stále zažíváme jako „Já jsem“, vše, co potřebujeme dosáhnout, je experimentální poznání sama sebe zkoumáním našeho bytí – vědomí s ostře zaměřenou pozorností.

Naše pravé vědomí je pouze bytí-vědomí, našeho esenciálního poznání sebe sama „Já jsem“. Naše mysl, čili „poznávací vědomí“ je pouze neskutečnou formou vědomí, které existuje pouze v naší vlastní představivosti, a které je proto zažíváno jen samo od sebe a nikoli našim pravým bytím-vědomím. Pomyslné vystupování neskutečného „poznávacího vědomí“ je mrakem, který zdánlivě zakrývá pravé bytí-vědomí, které nám brání v prožívání, jaké opravdu je. Pokračujme nyní ve zkoumání přirozenosti tohoto neskutečného „poznávacího vědomí“ – naší vlastní sebepodvádějící mysli.

I když našim nejvyšším cílem, jak již jsme dříve zmínili, je nevnímat si naši mysl a věnovat pozornost našemu pravému Já, které je skutečností, které mu je podkladem, přece však budeme čerpat velký užitek z toho, když budeme hlouběji prozkoumávat přirozenost naší mysli, čímž ji lépe pochopíme. K tomu jsou dva důvody:

Prvním a nejdůležitějším důvodem, který je esenciální, je pochopit a být pevně přesvědčeni o tom, že naše mysl je neskutečná a proto není našim pravým Já – naší esenciální a skutečnou formou vědomí. Naše mysl je podvodníkem, a oklamává nás tak, že ji pokládáme za sebe sama, je třeba, být schopni pohledem proniknout její nás klamající povahu, abychom poznali naše pravé Já, které je podkladem jejího klamného vzezření, tak jako lano je podkladem pro klamně projevení se pomyslného hada.

Když se snažíme zkoumat naše pravé Já, zjišťujeme, že druhou překážkou, která vzdoruje naší cestě je naše vlastní mysl. Jelikož naše mysl je prvotním nepřítelem, který se proti nám staví a bude bránit každému našemu úsilí, kterým bychom poznali naše pravé Já, měli bychom pochopit, že máme správně tohoto nepřítele s výhodou použít, abychom se nestali kořistí, všech jeho jemných nás klamajících triků. Obzvláště bychom měli pochopit neskutečnost naší mysli, protože jedině tehdy, když budeme opravdu přesvědčeni o faktu, že jediným prostředkem jak ji překonat, spolu se všemi jejími, nás klamajícími triky, je nevnímat si ji, a věnovat pozornost pouze našemu podkladovému vědomí – našemu nedvojnému sebe si uvědomujícímu vědomí „Já jsem“.

Proto, než začneme ve čtvrté kapitole zkoumat přirozenost našeho pravého vědomí, nejprve prozkoumejme povahu tohoto neskutečného vědomí, které nazýváme „myslí“.

### Kapitola III

## Přirozenost naší mysli

V předchozí kapitole jsme shledali, že to, co nazýváme „mysl“, je jen omezenou a pokroucenou formou našeho původního a základního vědomí „Já jsem“. Jedná se o nepravou formu vědomí, které se ztotožňuje s určitým tělem, které se jeví, že existuje jen ve stavech bdění a snění, a mizí v hlubokém spánku. Protože tato mysl je prvotní překážkou na cestě našemu poznání sebe sama, jací opravdu jsme, podíváme se na ní nyní blížeji. Co je přirozeností této omezené pokroucené formy našeho vědomí, kterou nazýváme „mysl“?

Naše mysl, tak jak ji známe, je pouze svazečkem myšlenek – myšlenek, míněno v nejširším slova smyslu, totiž čehokoli, co naše mysl utváří a v sobě zažívá, jako vnímání, představu, ideu, víru, pocitování, emoci, touhu, obavu apod. Všechny myšlenky představují znázornění, které naše mysl v sobě tvoří svou silou představivosti. Mimo našeho základního vědomí „Já jsem“, všechno co naše mysl zná nebo zažívá, je jen myšlenkou, kterou v sobě vytváří.

I naše vjemy jsou jen myšlenkami nebo mentální obrazy, které naše mysl v sobě vytváří svou podivuhodnou silou představivosti. To, zda jsou vjemy ve stavu bdění formovány pouze silou představivosti naší mysli, bez jakýchkoli vnějších podnětů, jako ve snu, nebo jsou tvořeny silou představivosti mysli jako odpověď na přímé vnější podněty, je něco, co můžeme mít za jisté, jakmile jen objevíme nejvyšší pravdu o naší mysli.

Skutečnost, že všechny naše vjemy jsou pouze myšlenkami, je tak důležitá, že se na to musíme poněkud blížeji podívat a přitom použít za příklad „vidění - zření“. Podle „vědeckého“ názoru pochod vidění probíhá tak, že světlo dopadá zvenku do oční bulvy, kde stimuluje elektrochemické reakce vzadu v buňkách citlivých na světlo. Tyto buňky pak podněcují řadu elektrochemických reakcí podél optického nervu a ty pak vstupují do mozku a vyvolávají tam další elektrochemické pochody. Až sem je to zřejmé a snadno pochopitelné. Ale pak se stane cosi mysteriózního. Naše mysl, která je formou vědomí, které je s mozkiem koordinované, jaksi vysvětlí všechny tyto elektrochemické pochody tím, že v sobě vytvoří obrazy, o kterých věříme, že odpovídají tvarem, barvou a velikostí vnějším předmětům a jejich relativní vzdálenosti od těla. Ale to, co skutečně víme, když něco vidíme, je obraz, který mysl v sobě vytvořila.

Naše víra, že vyobrazení odpovídá skutečným vnějším předmětům, včetně všech vědeckých vysvětlení o předpokládaném pochodu, jak světlo od těchto předmětů stimuluje naši mysl, aby vytvořila příslušná vyobrazení, jsou také jen myšlenky, které naše mysl promítá. To samé se týká zobrazení zvuku, vůně, chuti a hmatu, které naše mysl v sobě vytváří, jako předpokládanou odpověď na vnější popud.

Vše, co víme o vnějším světě, jsou ve skutečnosti jen obrazy nebo myšlenky, které mysl nepřetržitě v sobě vytváří. Neměli bychom proto přijmout závěr, že svět mimo nás, o kterém si myslíme, že jej vnímáme, nemůže být ve skutečnosti nic jiného, než myšlenky, které mysl v sobě vytvořila, stejně jako svět, který vidíme v našich snech? I když nebudeme připraveni přijmout fakt, že svět není opravdu nic jiného, než naše vlastní myšlenky, pak musíme při nejmenším přijmout fakt, že svět, jak ho známe i jak ho vůbec kdy můžeme poznat, není opravdu ničím jiným než myšlenkami.

Ze všech myšlenek, které se v naší mysli vytvářejí, je základní „já myšlenka“. Naše mysl si napřed vytváří myšlenku „já“, a teprve pak utváří jiné myšlenky. Bez toho „já“ by nebylo kdo by je myslel nebo je znal, a ani další myšlenky by se nemohly tvořit.

Ze všech jiných myšlenek, které jsou v naší mysli stále vytvářeny, přicházejí a odcházejí, vystupují a přestávají, jediné „já myšlenka“ přetrvává, dokud naše mysl existuje. Jedině já-myšlenka je podstatou všech jiných myšlenek a je naší esenciální myšlenkou, bez které by nebylo takové věci, jako je „mysl“, nebo něco takového jako „myšlení“.

Naše mysl se skládá ze dvou základních poloh, totiž ze subjektu z polohy poznávajícího, kterou je naše základní já-myšlenka, a z polohy poznávaných předmětů, kterou tvoří všechny ostatní myšlenky, které jsou vytvářeny a zažívány tímto „já“. Ačkoliv se skládá z těchto dvou odlišných poloh či prvků, základním a esenciálním prvkem naší mysli je pouze naše základní já-myšlenka.

Když používáme pojem „mysl“ jako kolektivní pojem jak pro myslícího, tak jeho myšlenky, naše mysl je v podstatě jen myslícím, základní já-myšlenkou, která myslí všechny ostatní myšlenky. Tato jednoduchá ale důležitá pravda je stručně vyjádřena Šrí Ramanou ve verši Upadéša Undijar:

„(Naše) mysl je jen (množství) myšlenek. Ze všech (nesčíslných myšlenek, které jsou vytvářeny v naší mysli), je já-myšlenka sama jen zdrojem (základem, podkladem či pramenem). (Proto) co je nazýváno „mysl“ je (je v esenci pouze touto základní myšlenkou) „já“.“

Tak, jako analýzou naší mysli se vyjasní, že základem mysli je v podstatě základní já-myšlenka. Další analýzou této základní já-myšlenky můžeme opět vysvětlit, že je v esenci pouze našim vědomím. Protože zná jiné myšlenky, tato já-myšlenka je formou vědomí, které vystupuje, a je vytvářena pouze pocitem „já jsem ta a ta osoba“. Jelikož klesá a ztrácí ve spánku svou oddělenost, když se přestane takto pociťovat, není tedy trvalou a skutečnou formou vědomí, není naše čiré vědomí „Já jsem“. Může vystoupit jediné když se ztotožňuje s fyzickým tělem jako „já“, tak jak to činí při bdění i snění. Proto se jedná o smíšenou a poskvrněnou formu vědomí, vědomí, které se zaměřuje s tělem, když se chybně považuje za „já jsem toto tělo, individuální osoba, tak a tak nazývaná“.

To, co míníme tím, když říkáme „já jsem ta a ta osoba“, je, že jsme individuálním vědomím, které se ztotožňuje s přídavkem, konkrétním tělem. Toto ztotožnění našeho vědomí s konkrétním tělem, je to, co nás vymezuje jako osobu a jednotlivce. Naše individualita nebo oddělená a zřetelná existence, není ničím jiným, než toto s přídavkem spojené vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“.

Když se vědomí chybně pokládá za určité tělo, pak se omezuje hranicemi těla a pociťuje se, že je oddělené od všech objektů a lidí, které vnímá vně těla. Toto zdánlivě oddělené individuální vědomí „já jsem toto tělo“ je to, co nazýváme různými jmény, jako

mysl, ego, psyché nebo duše, a je to první myšlenka, která nechá vyniknout všem jiným myšlenkám a zažívá je.

V náboženském názvosloví se naše omezené individuální vědomí „já jsem toto tělo“ nazývá „duše“, zatímco naše neomezené základní vědomí „Já jsem“ má název „duch“, naše „srdce“ nebo „jádro naší duše“. Populární víra, že naše celá osobnost je směsicí tří základních složek, našeho těla, naší duše a našeho ducha, má základ v našem mylném ztotožnění nás samých s konkrétním tělem. I když sami víme, že jsme jeden, tak pro chybné ztotožňování se s tělem, si mylně představujeme, že jsme všemi třemi věcmi. Tato naše myšlenka je logicky nesmyslná, když my jsme jedno, jak mohou být tři různé věci námi samými?

Ve spánku každý den zmizí, jak naše tělo, tak naše duše (naše mysl, nebo individuální vědomí), ale my nepřestáváme existovat a víme, že existujeme. Ve spánku zůstáváme jak bez těla, tak bez naší duše, a proto obě tyto základní složky nemohou být našim skutečným Já. Ve skutečnosti tyto tři základní složky pouze tvoří naše klamné individuální já, které je pouhou iluzí, a netvoří pravé Já. Naše pravé Já, naše celé a úplné Já, není tvořeno třemi složkami, pouze jedinou podstatnou částí, základním a esenciálním prvkem, který nazýváme „duchem“,

kteřý je našim jediným nedvojným vědomím našeho bytí - naše pravé, sebe si uvědomující „Já jsem“.

Tento nedvojný duch je naprosto odlišný od těla a individuální duše, proto není žádným způsobem omezen ani rozdělen. Duch, který existuje jako srdce nebo je podstatou každé individuální duše, je esenciálně stejné, jediné, nedělené, nedvojné a neomezené vědomí našeho bytí. Co každý z nás zažívá jako naše vlastní esenciální vědomé bytí „Já jsem“, je tím samým nedvojným vědomím, které existuje v každé živé bytosti.

Mysl čili oddělené individuální já, které spatřujeme v každé osobě, je jen jiným odrazem prvotního „Já“, které existuje v nejvnitřnějších hloubkách každého z nás, podobně, jako jasné světlo, které vidíme na zemi v každém střípku rozbitého zrcadla, je pouze různým odrazem slunce, které svítí na jasné obloze. Mysl každého z nás obsahuje v sobě světlo našeho původního nedvojného vědomí „Já jsem“, i když je mysl zformována jediné tím, že si představujeme, že jsme konkrétní tělo. Tak jako odražené světlo by se nemohlo utvořit bez vypůjčení si světla od slunce a omezeného tvaru střípku zrcadla, podobně, bez vypůjčení si světla vědomí z jeho původního zdroje „Já jsem“, a současného vypůjčení si omezení fyzického těla, naše mysl – naše základní myšlenka „já“ – by se nemohla utvořit či vyvstat do existence.

Naše mysl je směsí, která je vytvořena ze dvou protichůdných a nesouhlasných základních složek. Z esenciální základní složky vědomí a z navalené složky fyzického vymezení. Šrí Ramana říká v Ulladu Narpadu, ve verších 24 a 25:

„Nevědomé tělo neříká „já“; sat-čít (bytí-vědomí, které je našim základním vědomím, naše vlastní bytí „Já jsem“) nevystupuje (neukazuje se nově nebo nevystupuje). (Nicméně) mezi (těmi dvěma), (nějaké falešné vědomí, které sebe pocítuje, že je). „já“ vystupuje (když si sebe představuje, že je omezené) do rozlohy (rozměrů, velikosti nebo povahy). Věz, že toto (klamně vědomí, které zná sebe jako „já jsem toto tělo“) je *čit-džada-granthi* („uzel mezi vědomím a necitnou hmotou“), vázanost, duše, jemnohmotné tělo (jemnohmotný semenný tvar všech hrubohmotných fyzických těl, které mysl pro sebe při bdění a snění stvořuje), ego, tato *samsára* (světský stav neustálé aktivity) a mysl.

Když se chopí formy (těla), vstupuje do existence. Když se uchopí formy (těla), přetrvává. Když se chopí formy a živí se (myšlenkami a objekty), překypuje v hojnosti. Když opustí formu (tělo), chopí se jiné formy (jiného těla). Když zkoumáme (toto) beztvaré iluzorní ego, tak zmizí. Věz (že to tak je, věz tuto pravdu, či prožij zmizení ega, když je zkoumáno).“

To znamená, že naše mysl čili ego je klamnou entitou, podvodníkem, který má jak vědomí, tak tělo složené z necitné hmoty. Zdá se, že vstupuje do existence a přetrvává jediné tím, že se pro sebe zmocní nějakého těla, živí se jím a prosperuje, když soustavně věnuje pozornost myšlenkám a pomyslným objektům. Když to blíže zkoumáme, pak to zmizí, protože to nemá tvar nebo skutečnou vlastní existenci.

Šrí Ramana ve verších 17 a 20 Upadéša Undijar říká:

„Když zkoumáme bez zapomínání (přerušeni, způsobeného buď spánkem nebo myšlením na jiné myšlenky), zkoumáme formu (naši) mysli (pak zjistíme, že) není žádná taková věc jako je mysl (oddělená od toho, co je našim základním vědomím „Já jsem“). To je přímá cesta pro každého („přímá“ znamená poznat pravé sebepoznání).

V místě (ve stavu jasného sebepoznání), kde „já“ (naše mysl či klamně individuální vědomí) se ponoří (zkoumáním vlastního tvaru), jediné (pravé bytí-vědomí) se samočinně projeví jako „Já (jsem) Já“. To samo je celkem (neomezenou a nerozdělenou skutečností).

Když naše mysl neboli já-myšlenka – to smíšené a omezené vědomí, které pocítuje „já jsem toto tělo“ – stočí svou pozornost dovnitř, aby se samo zkoumalo, ztratí sevření pomyslného těla i všech ostatních myšlenek, a protože nemá vlastní oddělený tvar, klesne a zmizí. Co zbude a je známo v nepřítomnosti iluzorního a omezeného vědomí „já jsem toto tělo“, je naše jediné nedvojné, skutečné a neomezené vědomí „Já jsem“, které se poznává, ne

jako „já jsem to“ nebo „já jsem ono“, ale pouze jako „Já jsem Já“. To samo je celistvost (neomezená a nedělená skutečnost).“

Zatímco naše s přídavky spojené vědomí, které pociťuje „já jsem to nebo ono“ je dvojnásobným tvarem vědomí, naše od přídavku volné vědomí pociťuje jen „Já jsem Já“ a je nedvojnásobným, nerozděleným a neomezeným celkem. Jelikož je neomezené, nic opravdu nemůže být oddělené či jiné než ono je. Cokoli, co se jeví jako oddělené, je pouze klamným zdáním – zjevem či iluzí, smyšlenkou naší vlastní představivosti. Naše pravé od přídavek volné a proto nedvojnásobné vědomí „Já jsem Já“, je jedinou opravdu existující skutečností – jedna jediná absolutní skutečnost.

Šrí Ramana vyjadřuje také tu samou pravdu v druhé verši Anma-Viddai:

„Myšlenka „toto tělo z masa je já“ je háčkem, na kterém jsou připojeny (všechny naše) různé myšlenky. Když se obrátíme dovnitř (a zkoumáme) „kdo jsem já?, co je místem (zdrojem, ze kterého vyvstává základní myšlenka „já jsem toto tělo“)?, (všechny) myšlenky zmizí a uvnitř jeskyňky (jádra našeho bytí) bude sebepoznání samovolně svítit jako „Já (jsem) Já“. To jediné je ticho (tichý či nehybný stav pouhého bytí), jediný (nedvojnásobný) prostor (neomezeného vědomí), samotný příbytek (pravého neomezeného) štěstí“.

Slova „*nan ar idam edu*“, která zde Šrí Ramana užívá, můžeme pokládat že znamenají buď jednu otázku „co je místem, kde já přebývám?“ nebo dvě otázky „Kdo jsem já? Čím je místo?“ a vše závisí na tom, zda slovo „*ar*“ se bere jako tázací zájmeno znamenající „kdo“ nebo slovesné přídavné jméno významu „kde (já) přebývám“.

Jako při jiných příležitostech, Šrí Ramana zde používá slovo „*idam*“, které doslovně znamená „místo“ nebo „prostor“, ve figurativním slova smyslu, aby označil naše skutečné bytí čili svrchované Já, protože naše pravé Já je zdrojem či „místem zrození“, ze kterého náš individuální pocit „já“ pochází, a to, že je také neomezeným prostorem vědomí, ve kterém naše mysl spočívá. Všechny jiné myšlenky, které naše mysl vytváří svou silou představivosti, nekonečný prostor našeho nedvojnásobného vědomého bytí „Já jsem“ je původním zdrojem a jediným příbytkem, nejen naší mysli, ale také všech ostatních věcí.

Když Šrí Ramana říká – „myšlenka „toto tělo složené z masa je já“ je háčkem, na kterém jsou připojeny (všechny naše) nejrůznější myšlenky“, co přesně míní slovem myšlenka? V této souvislosti slovo „myšlenka“ neznámá pouhou pojmovou myšlenku vyjádřenou slovy. Představuje to, co formujeme v mysli pomocí naší síly představivosti. Vše, co utváříme a zažíváme v naší mysli, je myšlenka představivosti – ať to nazýváme myšlenkou, pocitem, emocí, touhou, obavou, vírou, pamětí, ideou, konceptem nebo vjemem. Jinými slovy, každý jiný tvar nebo objektivní poznání či dvojnásobná zkušenost je myšlenkou – ideou nebo obrazem, který jsme v naší mysli vytvořili.

Šrí Ramana říká, že z celého množství myšlenek je jen jedna základní myšlenka, která podporuje všechny ostatní myšlenky, je to naše myšlenka nebo představa, že jsme konkrétním tělem. Každá z našich myšlenek je přímo spojená s touto základní myšlenkou „já jsem toto tělo“ a jsou tím drženy pohromadě, podobně jako perly perlového náhrdelníku drží pohromadě jejich navlečením na tkalounu. Jelikož já, které myslí všechny naše myšlenky, je naše mysl, která stvořuje a se podporuje tím, že si představuje, že je tělem, tak tento základní pocit, že jsme tělo, je podkladem a podporou všech myšlenek, které myslíme.

Kdykoli je naše mysl aktivní, jedno zda při bdění nebo snění, neustále se pociťujeme, že jsme tělem. I když sníme s otevřenými očima, cokoli si představujeme, vše je soustředěno okolo základní představy, že jsme tělem. Jestliže si představujeme, že jsme v nějakém stavu existence, která je mimo současný hmotný svět, jako například představa nebe nebo pekla, pak si představujeme, že jsme v onom jiném světě v nějakém tvaru jemnohmotného či éterického těla.

Ačkoliv nyní považujeme tělo, které jsme ve snu zažívali nebo tělo, které zažijeme v nějakém jiném světě, jako je nebe nebo peklo, že není hmotným tělem, ale je jemnější tělem

– myslí stvořeným či éterickým tělem - když takové tělo opravdu zažíváme, jak je tomu ve snu, nepocítujeme, že se jedná o jemnohmotné tělo, ale o hmotné tělo – tělo z masa a krve. Proto Šrí Ramana říká: „Myšlenka „toto tělo, složené z masa je „já“, je háčkem, na kterém jsou všechny (naše) různé myšlenky navěšeny.“

Pocit nebo představa, že jsme určitým tělem, je základem, na kterém spočívá naše mysl a všechny její činnosti. Jak při bdění tak snění pocítujeme vždy, že jsme tělem. Naše mysl se nejprve zformuje sama tím, že si představuje, že je fyzickým tělem, a jedině pak může myslet na nějakou jinou věc.

Jako všechny naše myšlenky, tak i pocit, že jsme tělem je jen představou. Je to naší prvotní a základní představou – naše prapůvodní a nejzákladnější myšlenka, o které se Šrí Ramana jinak zmiňuje jako o základní já-myšlence. Kdykoliv vyvstane naše mysl, ať při bdění nebo snění, vždy tak činí s představou, že je tělem. Bez této první představy si nemůžeme představit žádnou jinou myšlenku. Proto každá jiná myšlenka, kterou myslíme, zcela závisí na první myšlence, „já jsem toto tělo“.

Ve skutečnosti, základní a esenciální formou naší mysli je pouze podstatová myšlenka „já“ – naše hluboce zakořeněná představa, že jsme hmotným tělem. Kdy a jak vyvstává tato představa? Vystupuje jen pro naší domnělou nevědomost o sobě samém. Napřed si představujeme, že nevíme, kdo ve skutečnosti jsme, a pak jsme schopni si představovat, že jsme něco, co nejsme.

Naše mysl – naše omezené individuální vědomí, které vzniká, když si představujeme, že jsme tělo – je klamem, který vstupuje do existence pro naši domnělou sebe-nevědomost, a bude zničen, jen když zažijeme pravé poznání sebe sama – to jest, pouze když se zažijeme jací opravdu jsme. Abychom se takto zažili, musíme přestat věnovat pozornost jakékoli naší myšlence a na místo toho ostře věnovat pozornost našemu esenciálnímu vědomí sebe sama „Já jsem“.

Když si tak budeme počínat, tak jas našeho sebe si uvědomování rozpustí klam naší nevědomosti o sobě samém, a tak přestaneme s představou, že jsme tělem nebo něčím jiným co nejsme. Naše základní představa, že jsme tělo se tím rozpustí, a bude zničena spolu se všemi ostatními myšlenkami. Proto Šrí Ramana v tomto verši říká: „...když vstoupíme dovnitř (když zkoumáme) kdo jsem já? Co je místem (pramenem odkud vychází naše základní myšlenka „já jsem toto tělo“)?, (všechny) myšlenky zmizí, a v jeskyňce (jádro našeho bytí) spontánně bude poznání sebe sama svítit jako Já (jsem) Já...“.

Všechny naše myšlenky závisí ve své zdánlivé existenci na naší první a základní myšlence „já jsem toto tělo“, a jelikož vše, co známe jako jiné než my, je pouze jednou z myšlenek – zobrazením, které jsme utvořili v naší mysli silou představivosti – tehdy objevíme, že nejsme toto tělo, ale že jsme bezpřívlastkové a proto neomezené, nedvojně vědomí sama sebe „Já jsem“, tak vše, co se jeví, že je jiné než toto základní a esenciální vědomí sebe sama zmizí, zmizí jako pomyslný had, jakmile objevíme, že to, co jsme mylně pokládali za hada, je ve skutečnosti pouhé lano.

Jelikož naše tělo a celý tento svět jsou jen řadou myšlenek nebo obrazů, které jsme silou představivosti vytvořili v naší mysli, pak tyto zmizí spolu s naší myslí, jakmile dosáhneme nedvojnou zkušenost pravého sebepoznání. Tuto pravdu Šrí Ramana jasně vyjadřuje v prvním verši Anma-Viddai:

„I když (naše) svrchované já nepřerušované (a) bez pochyby (nebo nezničitelně) existuje jako skutečné (to jest, ačkoliv je jedinou neproměnnou, nedělitelnou, nezničitelnou a nepochybnou skutečností), (toto) tělo a svět, které jsou neskutečné, vyrážejí a vznikají jako (kdyby byly) skutečné. Když myšlenka (naše mysl), která je (tvořena z) neskutečné temnoty (nevědomosti o sobě samém), je rozpuštěna (nebo zničena), bez možnosti oživnout ani v nejmenším rozsahu (takovým způsobem, že již nikdy nemůže oživnout ani v nejmenší míře), v prostoru srdce (nejvnitřnějším jádru našeho bytí), které je (jedinou neomezenou)

skutečností, (naše pravé) Já, (které je) sluncem (našeho pravého poznání či vědomí), bude vskutku spontánně zářit (sebou samým a ze sebe). Temnota (nevědomosti o sobě samém, která je základem pro projevení naší mysli, je temným pozadím, na které se promítá filmové představení našich stínů podobných myšlenek) tímto zmizí, utrpení (které v této temnotě nevědomosti o sobě samém, způsobené intenzivní činností našich myšlenek) ustane, (a) štěstí (které je naší pravou esenciální přirozeností) vytryskne.“

Šrí Ramana v tomto verši důrazně prohlašuje, že naše tělo a svět, který zdánlivě tělem vnímáme, postrádají oba na skutečnosti, což znamená, že vystupují v mysli jako pouhé myšlenky. Jelikož naše mysl, která je jedinou příčinou zdánlivé existence, jak našeho těla, tak tohoto světa, se skládá pouze z myšlenek, tak v této souvislosti Šrí Ramana užívá k vyjádření slovo *ninaivu* čili myšlenka, kterou popisuje jako *poy mai ar*, což znamená, „která se skládá z nereálné temnoty“, protože je vytvořená z temnoty nevědomosti o sobě samém, která je sama nereálná, protože není ničím jiným než představou.

Naše tělo a tento svět jsou pouhými myšlenkami, které silou naší představivosti v naší mysli vytváříme. Jako všechny jiné myšlenky, včetně naší základní myšlenky „já jsem toto tělo“, my si je představujeme z důvodů temnoty naší nevědomosti o sobě samém. Když zničíme tuto temnotu nevědomosti o sobě samém tím, že poznáme absolutní jas pravého nedvojného poznání, naše tělo a tento svět, a všechny naše další myšlenky budou tímto způsobem zničeny a už se nikdy, ani v nejmenším, znovu neobjeví.

Tento stav absolutního zničení naší mysli a celého potomstva – všech našich myšlenek, včetně našeho těla, tohoto celého vesmíru a každého jiného světa, který si představujeme – je stavem, který Šrí Ramana popisuje, když říká *poy mai ar ninaivu anuvum uyyadu odukkidave*, což znamená „když myšlenka, která je (složená z) nereálné temnoty, je rozpuštěna (nebo zničena) tak, že ani v nejmenším nemůže znovu oživnout“. Tak jako jasné světlo při východu slunce rozpouští temnotu noci, podobně, když v naší mysli svítne slunce pravého sebezpoznání, tak to, co je utvořeno z nereálné temnoty nevědomosti o sobě samém, se rozpustí v pravém světle našeho absolutně jasného vědomí sebe sama.

I když Šrí Ramana říká v tomto verši „když je myšlenka zničena“, jednoznačně neurčuje jak, přesně můžeme přivodit zničení naší mysli. To je proto, že v dalším verši Anma-Viddai, o kterém jsme shora pojednávali, napřed vysvětluje, že všechny naše myšlenky závisí na naší základní myšlence či představě, že tělo je „já“, a pak říká, pokud intenzivním sebezkoumáním pronikneme do nitra nás samých, abychom poznali „kdo jsem já?“ nebo „čím je zdroj, ze kterého vzniká myšlenka, že tělo je „mé já“?“, pak všechny naše myšlenky zmizí.

Příčinou a základem všech našich myšlenek a výchozím bodem je naše představa, že určité „tělo je já“. Všechny naše myšlenky můžeme zničit jedině když zničíme naší základní představu, a jelikož naše základní představa je iluzí – chybné poznání o tom, co jsme – můžeme ji zničit jen jejím intenzivním zkoumáním, abychom objevili skutečnost, která je jejím podkladem. Iluzorního hada nemůžeme zabít, ale jen intenzivně a pečlivě zkoumat, abychom zjistili skutečnost, která je jeho podkladem. Podobně nemůžeme žádným způsobem zničit zdánlivý pocit, že jsme tělo, jedině intenzivním sebezkoumáním nebo sebezpozorností.

Když se důkladně podíváme na hada, kterého si v temnu noci představujeme, že leží na zemi, pak můžeme zjistit, že se ve skutečnosti nejedná o hada, ale jen o provaz. Podobně když pečlivě zkoumáme naše základní vědomí „Já jsem“, které nyní zažíváme jako naší mysl, naše omezené vědomí, které si samo představuje, že je tělem, objevíme, že ve skutečnosti nejsme omezenou myslí nebo tělem, ale jen neomezeným, nedvojným vědomím našeho vlastního bytí.

Když takto poznáme, že nejsme ničím jiným, než našim vlastním absolutně nedvojným sebeuvědomováním „Já jsem“, pak naše prvotní představa, že jsme tělem, je zničena a spolu s ní všechny ostatní myšlenky, protože tyto jsou pouhými stíny, které se mohou formovat jen v nejasném, a proto omezeném světle naší nevědomosti o sobě samém. Ačkoliv dovolujeme,

aby náš neomezený přirozený jas nedvojného uvědomování sama sebe byl zahalen, pouze v představě pomyslnou nevědomostí o sobě samém, nikdy nepřestáváme být si sebe sama zcela nevědomí. Kalné světlo našeho pokrouceného sebe si uvědomování, které zažíváme jako naši mysl, je zastíněným rejdištěm pro projevení našich myšlenek. Jelikož však tato stínohra je neskutečná, může se projevat pouze v nejasném světle naší fiktivní nevědomosti o sobě samém, a proto zmizí jen v jasném pravém sebepoznání, ve kterém se zažíváme jako neomezené vědomé bytí, kterým vždy jsme.

Takto ve druhém verši Anma-Viddai, Šrí Ramana nás učí pravdě, že stočíme-li naši pozornost dovnitř, směrem k jádru našeho bytí, abychom poznali pravou přirozenost našeho pravého Já, které je zdrojem, odkud vychází nepravý pocit individuálního já, pak objevíme, že nejsme toto tělo, které je tvořené masem, ale že jsme jediné neomezeným prostorem nedvojného bytí-vědomí, který je tichým a míruplným příbytkem dokonalého štěstí. Jelikož všechny naše zdánlivě existující myšlenky závisí na naší mysli, která je jen podvržené vědomí, které si představuje „já jsem toto tělo, tvořené z masa“, tyto navždy zmizí, když objevíme, že nejsme tělo, ale jsme jen nedvojným neomezeným duchem – jediné pravé Já, *átman*, který je jedinou absolutní realitou.

Tento nedvojný neomezený duch je bezpřívlastkovým, a proto ryzím vědomím našeho bytí, které skutečně zažíváme jako věčné „Já jsem“, „Já jsem Já“, „nejsem nic jiného než Já“, „Já jsem pouze co Já jsem“, nebo, abychom uvedli slova Boha z bible, Exodus 3.14, „JÁ JSEM KTERÝ JSEM“.

Tu samou pravdu Šrí Ramana uvádí v druhém verši Anma-Viddam a ji vyjadřuje také ve více mystickém jazyku v 7 verši Šrí Arunáčala Aštakam:

„Pokud myšlenka „já“ neexistuje, pak neexistuje žádná jiná věc. Když (nějaká) jiná myšlenka vystoupí a pokud (odpovídáme na každou takovou myšlenku zkoumáním): „Komu (se tato myšlenka jeví)? Mně (té základní myšlenke já). Co je to za místo, odkud (tato základní myšlenka) já vystupuje a (kde se) vnoří?“, ponoříme se dovnitř a dosáhneme (naše) místo-srdce (nejvnitřnější jádro našeho bytí, které je zdrojem, odkud všechny ostatní myšlenky vystupují), (vnoříme se a staneme se jedno s) Pánem, ve stínu jedinečného deštníku (nedvojného neomezeného ducha, který se vně projevuje jako Bůh, svrchovaný Pán všeho, co je). (V tomto stavu nedvojného bytí) sen o (dvojnosti, s jejími pomyslnými páry protiv, jako) uvnitř a vně, dva karmany (dva druhy činností, dobré a špatné), smrt a zrození, štěstí a bída, světlo a temnota, nebudou existovat, ó nezměrný oceáně světla milosti, který se nazýváš Horou Aruna, ty, který bez pohybu tančíš uvnitř dvora (našeho) srdce“.

„Nezměrný oceán světla milosti, nazývaný Horou Aruna“, který Šrí Ramana v tomto verši oslovuje, je nedvojný nekonečný duch, který se projevuje vně jako Bůh, a je uctíván ve tvaru svaté hory Arunáčaly. Zde není místo pro odpověď na otázku, proč se uctívá dvojnostním způsobem, jako nějaký vnější tvar, nicméně tato otázka bude odpovězena v pokračování této knihy. Stačí, když si řekneme, že Šrí Ramana napsal tento verš jako část hymnu, psaného v alegorickém a poetickém jazyku mystické lásky.

„Nezměrný oceán světla milosti, nazývaný Hora Aruna“ je proto alegorickým popisem Boha, o kterém se říká, že „tančí bez pohybu ve dvoře našeho srdce“, protože je naše neomezené vědomé bytí, které bez pohybu avšak živě svítí jako „Já jsem“, v nejvnitřnějším jádru našeho bytí. „Pán ve stínu jedinečného deštníku“, je také alegorickým popisem Boha, svrchovaného Pána všeho co je, jehož realitou není nic jiného než naše neomezené nedvojné vědomé bytí „Já jsem“. Ačkoliv Šrí Ramana toto popisuje alegoricky v jazyku dvojnostní zbožné oddanosti, to co ve skutečnosti píše v pozdější části tohoto verše je pouze stavem dokonalé nedvojnosti, kterou můžeme zažít, jen když ukončíme náš sen o dvojnosti.

Náš sen o dvojnosti zná jen naše mysl, naše základní já-myšlenka, která je omezeným vědomím, které pociťuje „já jsem toto tělo“. Pokud nevystoupíme s tímto omezeným vědomím, nepoznáme žádnou dvojnost. Jelikož všechna dvojnost je jen představou,



neexistuje, pokud ji neznáme. Proto Šrí Ramana začíná tento verš tím, že prohlašuje základní nanejvýš důležitou pravdu – „když neexistuje já-myšlenka, nic jiného neexistuje“.

To znamená, že všechny jiné věci, závisí ve své zdánlivé existenci, na zdánlivé existenci naší základní já-myšlenky, která je omezenou a pokroucenou formou našeho základního vědomého bytí „Já jsem“. Proto, abychom učinili konec zdánlivému projevování dvojnosti, musíme ukončit iluzorní projevování naší prvotní a základní myšlenky „já“.

V tomto verši několika jednoduchými slovy Šrí Ramana vysvětluje, jak se můžeme zbavit iluzorního projevování prvotní já-myšlenky. Jelikož každá myšlenka, která vystupuje v naší mysli, je formována a poznávána pouze naší první myšlenkou „já“, a protože naše první já-myšlenka vystupuje a vždy závisí na našem, esenciálním vědomém bytí „Já jsem“, tak ať jakákoliv myšlenka vystoupí, jsme schopni ji poznat jenom proto, že napřed víme „Já jsem“. Tak může každá myšlenka sloužit jako připomínka na naše vlastní bytí. Abychom si ukázali, jak můžeme využít výstup každé myšlenky pro příležitost vzpomenout si na naše vlastní bytí, Šrí Ramana nám poskytuje jednoduchou formulku – „Komu? Mně. Co je místo, kde „já“ vystupuje?“.

Tím, že nám poskytnul tuto formulku, Šrí Ramana tím nemínil, abychom se neustále se dotazovali – „Komu se myšlenka objevuje? Jenom mně. Co je to za místo, odkud „mé“ vychází?“. Co míní tím, že máme použít každou myšlenku, která vystoupí, ke vzpomnutí si na myslící mysl, kterou nyní pocítujeme jako „já“. Připomenutí si tohoto „já“, které myslí a poznává, nám opět připomene naše esenciální vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, které je podkladem pocitu, že jsme myslící a poznávající myšlenky, a které je takto „místem“ neboli zdrojem, ze kterého naše myslící mysl vyvstává. To jest, ať vyvstane jakákoliv myšlenka, měli bychom si připomenout „já znám tuto myšlenku, protože Já jsem“, a tím bychom měli naši pozornost odtáhnout od myšlenky a zaměřit ji na naše esenciální vědomé bytí – naše pravé sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Když takto stočíme svou pozornost směrem k vědomému bytí „Já jsem“, naše mysl, která vyvstala, aby myslela myšlenky, začne klesat do našeho pravého sebe si uvědomujícího bytí, které je zdrojem, ze kterého vyvstala. Jsme-li schopni zaostřit svou pozornost zcela a úplně na naše vědomé bytí, naše mysl naprosto ztichne v nejnvnitřnějším jádru našeho bytí, a tak zažijeme naše vlastní pravé bytí v absolutně ryzí jasnosti nedvojného sebe si uvědomujícího vědomí.

Když jednou zažijeme naše pravé bytí v dokonalém jasu, objevíme, že jsme nedvojným nekonečným duchem, a tak zničíme jednou provždy iluzi, že jsme tělo, mysl nebo cokoli jiného, než tento duch. Když je iluze tímto zničena, pak sen o dvojnosti, který je na ní závislý, dojde také svého konce.

Tato technika, používající každou myšlenku jako připomínku pro nás, abychom si připomenuli naše esenciální bytí a kterou Šrí Ramana zde v tomto verši velmi stručně vysvětluje, je jím detailněji vysvětlena v šestém odstavci „Kdo jsem já?“:

„Jedině (pomocí) zkoumání „Kdo jsem já?“ (naše) mysl ztichne (se stáhne, se potopí, utichne, zmizí nebo přestane být). Myšlenka „kdo jsem já?“ (to jest, úsilí, které musíme vyvinout, abychom pozorovali naše esenciální bytí), když jsme zničili všechny jiné myšlenky, sama od sebe dojde konce a bude zničena jako louč, zapalující hranici (hůl, která byla použita aby zažehla pohřební hranici, aby se zajistilo, že mrtvola bude celá spálena). Když se vyskytnou jiné myšlenky, nesnažme se je dokončovat, musíme zkoumat, komu vzešly. Nicméně mnoho myšlenek vystoupí, co (na tom záleží)? Jakmile se nějaká myšlenka objeví, tak pokud pozorně zkoumáme, komu se projevila, „mně“, bude jasné (to jest, bude nám jasně připomenuto, komu se myšlenka objevila). Jestliže (my takto) budeme zkoumat „kdo jsem já?“ (nasměřujeme svou pozornost zpátky k sobě a podržíme ji pevně, intenzivně a pozorně na našem vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytí, abychom odkryli, co to „mně“ opravdu je), (naše) mysl se vrátí ke svému místu zrodu (nejvnitřnějšímu jádru našeho bytí,

což je jádrem, z kterého vyvstala); (a protože se tím zdržíme pozornosti, která by k ní směřovala), myšlenka, která vyvstala, také klesne. Když tímto způsobem budeme cvičit a cvičit, tak naroste síla naší mysli být neústupně upevněna v místě zrodu (to jest, opakovanou praxí stáčet pozornost k našemu pouhému bytí, které je místem zrodu naší mysli, čímž naroste schopnost naší mysli zůstat jako pouhé bytí). Když naše jemnohmotná mysl vystoupá a projde vchodem do (našeho) mozku a smyslovým orgánům, ukáží se hrubohmotná jména a tvary (myšlenky nebo mentální obrazy, tvořící mysl, a objekty, které tvoří tento svět). Když zůstane v (našem) srdci, (jádro našeho bytí) jména a tvary zmizí. Jen (stav) udržení (naší) mysli v (našem) srdci, aniž bychom ji nechali obracet se ven, (je) to, co se nazývá „*ahammukham*“ (být obrácen k „Já“, nebo pozornost k sobě samému) nebo „*antarmukham*“ (dívat se dovnitř neboli introverze)(je vhodné takto pojmenovat). Jen (stav, ve kterém mysl) necháváme jít ven, (je) pojmenován „*bahirmukham*“ (ven hledící neboli extroverze)(sem patří). Jen když naše mysl zůstane tímto způsobem pevně v (našem) srdci zakotvena, odejde naše první myšlenka „já“, která je příčinou (základem, původem) všech našich myšlenek (zanechá, zmizí nebo přestane být) a (naše) vždyexistující (pravé) Já bude samo svítit. Místo (stav nebo realita) uprázdněné od i nejmenší (stopy naší prvotní) já-myšlenky, je *svarúpa* (naš „vlastní tvar“ či esenciální Já). To jediné se nazývá *mauna* (ticho). Jenom k (tomu stavu) pouhému bytí (patří) jméno („poznání-spatřovat“, to jest, zkušenost pravého poznání)(sem patří). Stav, ve kterém je pouhé bytí (stav ve kterém) učiníme (aby naše) mysl ztichla (se usadila, rozpustila, zmizela, se vstřebala nebo zanikla) je *átma-svarúpa* (naše esenciální Já). K tomu (tento stav nedvojného bytí), tyto (stavy dvojnostního poznávání), které znají myšlenky jiných, znají tři časy (co se událo v minulosti, co se děje nyní a co se stane v budoucnosti) a znalost toho, co se děje na vzdálených místech, nemůže být *džnána-dršti* (zažití pravého poznání).“

Jelikož naše mysl vyvstane jediné když zachází s myšlenkami, které si představuje, že jsou jiné než ona sama, a ztichne jediné když odtáhne svou pozornost od všech myšlenek. I když naše mysl takto každý den ztichne v hlubokém spánku, a někdy také v jiných stavech, jako jsou mdloby, celková anestézie, koma, smrt těla, nebo v podobném uměle vyvolaném stavu ztichnutí, způsobeným určitými způsoby meditace nebo jógovou praxí při kontrole dechu, ve všech těchto stavech ztichne, aniž by si jasně uvědomila své bytí.

Proto ve všech podobných stavech, ačkoliv víme „Já jsem“, naše vědomí o našem bytí není dokonale jasné, protože ačkoliv víme, **že jsme**, přesně nevíme **kdo jsme**. Poněvadž nezažíváme dokonalý jas pravého sebepoznání nebo vědomí sebe sama ve stavech takového ztišení, dříve nebo později naše mysl zase z takových stavů vyvstane a bude si zase všímat svých vlastních myšlenek, ve kterých si představuje, že jsou od ní odlišné.

Důvodem proč v takových stavech naše vědomí o našem bytí není dokonale jasné je, že naše mysl v nich ztichne jen tím, že stáhne svou pozornost od myšlenek, aniž by jasně zaostřila svou pozornost na sebe samotnou. Pouze když zcela a výlučně svou pozornost soustředíme na naše vlastní vědomé bytí „Já jsem“, naše mysl klesne v dokonalém jasu poznání sebe sama. Pokud jsme schopni, aby se naše mysl tímto způsobem zklidnila, pak nejenže budeme vědět, **že jsme**, ale také budeme přesně vědět, **kdo jsme**.

Jelikož v tomto stavu zažíváme dokonalý jas pravého poznání sebe sama, již nikdy nebudeme opět schopni se pokládat za něco, co nejsme, a proto naše mysl již nikdy nevyvstane. Naše zklidnění mysli, které můžeme dosáhnout věnováním pozornosti našemu vědomému bytí, bude dokonalé.

Ztišení naší mysli, které Šrí Ramana probírá ve shora zmíněném odstavci „Kdo jsem já?“, není obyčejnou formou tupého a dočasného ztišení, které zažíváme ve stavech podobných spánku, který se dostavuje prostě tím, že odtáhneme, chtěně nebo nechtěně, svou pozornost od všech myšlenek, kdežto toto je jasná a trvalá forma ztišení, kterou zažíváme jen ve stavu pravého poznání sebe sama, když vědomě zaostříme svou pozornost na naše vědomí o našem

vlastním bytí „Já jsem“. Proto, když říká: „jen při zkoumání „kdo jsem já?, mysl utichne“, tak tím míní, že můžeme přimět naši mysl, aby natrvalo ztichla v plném jasu sebepoznání jedině zkoumáním, prostudováním, přezkoumáváním a prozkoumáváním našeho vlastního vědomého bytí „Já jsem“.

I když naše esenciální bytí je věčně sebe si uvědomující – tj., i když my jsme si sebe stále vědomi jako „Já jsem“ – dokud je naše mysl činná, pociťujeme, že máme vyvíjet úsilí, abychom zkoumali nebo věnovali pozornost našemu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu vědomí, našemu vědomí o našem vlastním bytí. Věnování pozornosti obsahuje úsilí vykonávané naší myslí, Šrí Ramana zmiňuje toto úsilí, jako „myšlenka „kdo jsem já?““ a říká, že po zničení všech ostatních myšlenek, bude také zničena.

Každá myšlenka, kterou v mysli vytvoříme, představuje určité úsilí, protože můžeme vytvořit a poznat každou myšlenku pouze, když vyvineme úsilí tak učinit. Protože myslíme s velkou touhou a nadšením, a protože jsme důkladně přivyklí si tak počínat, jeví se nám, že myslíme bez úsilí. Avšak myšlení opravdu vyžaduje úsilí a proto nás myšlení unavuje.

Protože myšlení je únavné, naše mysl potřebuje odpočinek a znovu nabrat každý den novou energii, což uskuteční tím, že na chvíli klesne a zůstane ve spánku. Naše mysl zůstává dočasně zticha v našem vlastním pravém Já – našem pravém stavu sebe si uvědomujícího bytí – a protože naše pravé Já je zdrojem veškeré síly, naše mysl je schopná znovu nabít svou energii když zůstane na chvíli ve spánku.

Energie nebo síla, která nutí naši mysl myslet, představuje naše touha si tak počínat. Touha je hnací silou za všemi myšlenkami a veškerými činnostmi. Pokud nejsme hnáni nějakou touhou, nemyslíme, a nic neděláme. Když vyvíjíme úsilí věnovat pozornost našemu vědomému bytí, činíme tak pro naši touhu nebo lásku k pravému sebepoznání.

Když opakovaně provádíme takové pozorování sebe sama, jas našeho vědomí o našem vlastním pouhém bytí naroste, a pro štěstí, které nalézáme v onom jasu, naroste naše láska k věnování pozornosti našemu vlastnímu bytí. Tato láska věnovat pozornost našemu bytí, je síla, která nám umožňuje si takto počínat, Šrí Ramana prohlašuje: „Když tímto způsobem cvičíme a cvičíme, pak naroste síla naší mysli být pevně usazena v místě jejího zrodu“.

Čím více zažíváme radost z pouhého bytí, o to méně budeme pociťovat touhu myslet či něco dělat, a tak naší praxí sebe pozorování, naše tendence myslet postupně zeslábne a nakonec zajde. Když nebudeme mít touhu na něco myslet, začneme být bez úsilí zakotvení v našem esenciálním bytí, a tak ustane i naše úsilí věnovat pozornost našemu bytí. To je to, co Šrí Ramana míní, když říká, že myšlenka nebo úsilí poznat „kdo jsem já?“, zničí všechny další myšlenky a nakonec bude sama také zničena.

Šrí Ramana říká: „Když jiné myšlenky vystupují, aniž bychom se snažili je kompletovat, musíme zkoumat komu vyvstaly.“ Tím, že se nemáme snažit nebo usilovat o kompletování myšlenky míní, že bychom ji neměli dále věnovat pozornost.

Naše myšlenky vyvstávají jen proto, že jim věnujeme pozornost a čím více jim věnujeme pozornost, tím více rozkvétají. Když namísto, abychom dovolovali našemu úsilí zaměřovat pozornost směrem ven a myslet myšlenky, nasměrujeme pozornost dovnitř, abychom poznali vědomí, kterému jsou tyto myšlenky známy, naše energie, se kterou jsou myšlenky vytvářeny, se začne vytrácet.

Proto Šrí Ramana prohlašuje: „Jakmile se objeví nějaká myšlenka, pozorně zkoumejte, komu se projevila, „mně“ a bude jasno“. Slovo, kterým říká „a bude jasno“ je *tondrum*, což také znamená bude patrné - se objeví - vstoupí do existence - vystoupí v mysli - bude známo, takže slovy „bude mi jasno“, míní, že si jasně znovu připomeneme „mně“, komu každá myšlenka vystupuje. Jinými slovy, naše pozornost se stočí sama k sobě, pryč od myšlenky, kterou mysl začala myslet.

I když „mně“, které zná myšlenky, není naše pravé Já, naše „bytí vědomí“, ale jen naše mysl, naše podvržené „poznávací vědomí“ neboli „vystupující vědomí“, když k němu však

stočíme svou pozornost, ono automaticky klesne, a stane se jedno s našim „bytí vědomím“. Toto Šrí Ramana míní, když říká: „Když (my takto) budeme zkoumat „kdo jsem já?“, (naše) mysl se vrátí do místa jejího zrodu“.

Jelikož napřed říká, „když (budeme) pozorně zkoumat komu (myšlenka) vzešla,“ a potom říká v další větě, „když zkoumáme „kdo jsem já?““, někteří lidé se chybně domnívají, že tím míní, že se máme napřed sebe zeptat, komu se každá myšlenka objevuje, a pak si připomenout, že se to stává mně, máme pokračovat a sebe se zeptat, kdo je ono „mně“, nebo „kdo jsem já?“. Ve skutečnosti však, pouhým vzpomenutím si na „mně“, naše pozornost se stočí k nám samým a tak nepotřebujeme nic dalšího udělat, vyjma toho, že máme svou pozornost udržovat na nás samých.

Protože můžeme zkoumat „kdo jsem já?“, pouze když pátráme nebo věnujeme pozornost našemu vědomí o našem vlastním bytí, které vždy zažíváme jako „Já jsem“, pouhé vzpomenutí si na „mně“, tj., komu myšlenka vzešla, je samo o sobě začátkem procesu zkoumání „kdo jsem já?“. Všechno co máme učinit po vzpomenutí si, že „tato myšlenka se vynořila mně“ je, udržet pozornost na ono „mně“.

Spojení těchto dvou vět nejlépe porozumíme, když mezi ně vložíme slova „takto“ nebo „takto pokračujte“, „když (my takto) zkoumáme, kdo jsem já?“, nebo „když (takto pokračujeme ve) zkoumání, kdo jsem já?“. I když zvolíme jako vsuvku slovo „pak“, namísto slova „takto“, měli bychom rozumět onomu „pak“ ve smyslu „pokračujte ve“: „jestliže (pak pokračujeme) ve zkoumání „kdo jsem já?““. Tj., neměli bychom chápat tuto vedlejší větu, že znamená „když pak zahájíme nový postup zkoumání novým myšlením „kdo jsem já?“, ale měli bychom chápat, že znamená, „když pak pokračujeme v tomto stavu zkoumání (který jsme začali tím, když jsme vzpomenuli „mně“) a udržujeme naši pozornost pevně a intenzivně upevněnou na naše sebe si uvědomující bytí, „Já jsem“.

Když Šrí Ramana říká: „Když (takto) zkoumáme „kdo jsem já“, (naše) mysl se vrátí do místa jejího zrodu“, co přesně míní, když říká, že naše „mysl se vrátí do místa jejího zrodu“? V této souvislosti pojem „místo zrodu“, značí zdroj, ze kterého naše mysl vzešla, čímž je naše základní vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“. Poněvadž naše mysl zdánlivě vystává nebo opouští místo jejího zrodu jen když si všímá myšlenek - které utváří silou představivosti, avšak pojímá je, jako jiné než ona sama – vrací se do místa jejího zrodu, jen když odtáhne pozornost od všech myšlenek.

My se však máme nejen vrátit do místa našeho zrodu, ale máme si být plně vědomi toho „místa“ čili přirozeného stavu bytí, ke kterému se vracíme. Nejenže musíme odtáhnout naši pozornost od všech našich myšlenek, ale musíme ji obrátit k nám samým a intenzivně ji zaostřit na naše esenciální vědomí našeho bytí. Když Šrí Ramana říká, že se naše „mysl vrátí do místa jejího zrodu“, pak tím míní, že se naše pozornost vrátí k našemu přirozenému vědomí sebe sama, a tak naše mysl ztichne v dokonale jasném vědomí našeho vlastního bytí.

Naše mysl ve skutečnosti není nic jiného než silou pozornosti. Když nasměrujeme svou pozornost k myšlenkám a objektům, které si představujeme, že jsou jiné než my sami, vystupujeme jako naše mysl a opouštíme náš přirozený stav pouhého bytí. Když však namísto toho zaměříme sílu své pozornosti zpět k sobě, vracíme se do našeho přirozeného stavu pouhého bytí, a pokud co nejpevněji udržujeme svou pozornost nás samých, aniž bychom ji dovolili, aby se zatoulala k něčemu jinému, zůstáváme jako pouhé bytí – tj. jako naše vlastní esenciální Já. Jinými slovy, naše ven hledící pozornost je naší myslí, kdežto naše dovnitř či k „Já směřující“ pozornost, je našim pravým Já – naše vlastní prosté a esenciální sebe si uvědomující bytí.

Naše síla pozornosti, která je silou vědomí nebo poznání, není něčím od nás odděleným. Je námi samými – naše vlastní pravé a esenciální bytí. Jinými slovy, my sami jsme silou pozornosti či vědomím, kterým je vše poznáváno.

Když zneužíváme sílu našeho vědomí tím, že si představujeme, že poznáváme věci, které jsou od nás odlišné, stáváme se zdánlivě odděleným, a proto omezeným individuálním vědomím, které nazýváme „myslí“. Když však takto nezneužíváme naši sílu vědomí, zůstáváme tací, jak vždy skutečně jsme – jako pravé neomezené nedvojné vědomí pouhého bytí, „Já jsem“.

Když zůstáváme jako naše pravé vědomí našeho vlastního pouhého bytí, zažíváme sebe jako „Já jen jsem“, ale když si představujeme, že jsme odděleným individuálním vědomím či myslí, zažíváme se jako „já jsem to“ nebo „já jsem ono“ – „já jsem toto tělo“, „já jsem osoba“, „já jsem ten a ten“, nebo „já jsem takový a takový“, „já poznávám“, „já dělám“, a tak dále. Naše mysl a vše, co zná nebo zažívá je proto jen představivostí pokroucenou a omezenou formou našeho vlastního přirozeného nedvojného vědomého bytí „Já jsem“, kterým je naše pravé Já.

To, co nazýváme „pozorností“, je síla, kterou jako vědomí máme k obrácení či nasměrování na nás samotné. Když soustředíme naše vědomí na sebe sama, tj., když soustředíme sebe na sebe – na naše pouhé sebe si uvědomující bytí – zažíváme pravé poznání „Já pouze jsem“. Když se však my nebo naše vědomí soustředíme na něco jiného, než na naše vlastní esenciální Já, zažíváme klamně poznání „já poznávám tuto věc, odlišnou ode mne“.

Toto soustředění našeho vědomí na něco jiného než jsme my sami, je to, co nazýváme „představivostí“, protože všechno jiné, než naše vlastní esenciální, sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, je jen myšlenkou nebo vyobrazením, které jsme v naší mysli utvořili, pomocí síly představivosti. Tato „představivost“, která je jiným jménem pro mysl, způsobuje, že oklamáváme sami sebe, když zažíváme věci, které ve skutečnosti neexistují. Také se nazývá *májá*, což je slovo, které znamená klam nebo sebepodvádění. Naše mysl nebo objekty poznávající pozornost, je pouze výtvozem naší vlastní sebeklamající síly představivosti, což je překroucené upotřebení, které děláme s naší silou vědomí, když ji používáme, aby představovala to, co zažíváme, jako něco odlišného od nás samých.

Protože naše pozornost je soustředění celého našeho bytí na určitou věc, představuje sama o sobě nesmírnou sílu. Ve skutečnosti je to jediná síla, která opravdu existuje a je zdrojem, ze kterého všechny ostatní silové formy vyvstávají. Z našich snových zkušeností víme, že zneužitím naší síly pozornosti si představujeme a poznáváme věci, které jsou jiné než my sami. Můžeme tak vytvořit celý svět a sami se oklamat tím, že jej bereme za pravý. Jelikož víme, že ve snu můžeme stvořit zdánlivě pravý svět, pouhou silou naší představivosti, nemáme žádný platný důvod předpokládat, že svět, který nyní zažíváme, v tak zvaném bdělém stavu, není něčím jiným, než výtvozem stejné síly představivosti.

Naše pozornost má moc stvořit svět, který ve skutečnosti neexistuje, a během toho, když si tak počíná, nás zavádí tak, že ho chybně pokládáme za skutečný. Všechna moc, kterou spatřujeme ve světě, který si představujeme, že je vně nás, existuje jen pro naši sílu pozornosti. Všechno, co zažíváme, se zdá skutečné proto, že mu věnujeme pozornost. Jelikož naše pozornost je tak mocná, je nebezpečnou zbraní, kterou bychom měli pečlivě a moudře užívat.

Moudrý způsob, jak užívat naši pozornost je poznat sami sebe. Dokud neznáme pravdu o sobě samém, tj. toho, kdo zná všechny jiné věci, nemůžeme znát pravdu něčeho jiného. Abychom znali sebe sama, musíme sami sobě věnovat pozornost – našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu bytí, „Já jsem“.

Jiné věci se v existenci jeví, pouze když si jich všímáme, a zmizí, když si jich přestaneme všimát. Proto Šrí Ramana říká: „Když (naše) jemná mysl vystoupá vchodem do (našeho) mozku a smyslových orgánů, projeví se hrubá a jemná jména a tvary. Když však zůstane v (našem) srdci, jména a tvary zmizí.“

Co přesně míní tím, když toto říká? Když si všímáme nebo poznáváme něco, co je zdánlivě jiné, než naše vědomí bytí, pocítujeme, že naše mysl či pozornost směřuje ven, pryč

od nás. Když naše pozornost směřuje ven, počíná si tak buď branou nebo vchodem do našeho mozku, nebo branou pro oba, tj. branou do mozku s vchodem pro jeden nebo více z našich (pěti) smyslových orgánů. Když naše pozornost vstupuje jen vchodem do našeho mozku, zažíváme myšlenky, které poznáváme, že existují jen uvnitř naší mysli, když však naše pozornost vystupuje ještě dál, nikoli jen skrze náš mozek, ale také skrze naše smyslové orgány, zažíváme objekty, které si představujeme, že existují mimo a nezávisle na naší mysli.

Šrí Ramana popisuje obě myšlenky, ty, které poznáváme, že jsou uvnitř naší mysli a i objekty, které si představujeme, že jsou vně naší mysli, tj. „jména a tvary“, protože každá myšlenka je jen mentální formou nebo vyobrazením a každý vnější objekt je podobně pouze formou nebo obrazem, který v naší mysli prožíváme, a proto dáváme, nebo můžeme dávat pojmenování každému objektu, který známe. V této souvislosti, slovo „jména“, znamená naši formulovanou myšlenku, zatímco slovo „tvary“ znamená přeformulovanou myšlenku. Jelikož naše formulované a přeformulované myšlenky jsou úzce sdruženy a protkány a rozdíl mezi nimi je rozmazaný, jsou proto v indické filozofii považovány za nerozeznatelný celek, který je vyjádřen složeným slovem *náma.rúpa*, což znamená „jména a tvary“.

Jelikož všechny myšlenky které myslíme, a všechny objekty, které známe, jsou jen „jména a tvary“, složené slovo *náma-rúpa*, čili „jména a tvary“, je často používáno v *advaita védántě*, k všeobecnému označení všech myšlenek a všech vnějších objektů. Důležitým důvodem, proč je pojem *náma-rúpa* takto často užíván k označení všech myšlenek a vnějších objektů je, že se tím jasně rozlišuje mezi nimi a naším esenciálním vědomým bytím „Já jsem“, které je bezejmenné a beztvaré, protože nemá žádnou definovanou formu, a je proto nad všemi mentálními pojmy.

Jelikož naše mysl je ve své podstatě pouhým vědomím, a proto nemá žádný vlastní tvar, Šrí Ramana ji popisuje jako „jemnou“ (jemnohmotnou), kdežto všechny myšlenky a vnější objekty popisuje jako „hrubé“, protože všechny jsou pouhými tvary – obrazy, které pomocí síly představivosti vytváříme v naší mysli.

Všechny takové mentální obrazy vytváříme tím, že dovolujeme naší mysli, či pozornosti, vycházet ven, mimo nás. Proto, když podržíme svou pozornost v nás samých a když nedovolíme naší mysli, aby vystoupila k poznání něčeho jiného než k „Já jsem“, všechny mentální obrazy zmizí. Toto Šrí Ramana míní tím, když říká „když ona zůstane v (našem) srdci, pak jména a tvary zmizí“. Slovem „srdce“ míní jediné jádro našeho bytí, kterým je naše vlastní základní a esenciální vědomí „Já jsem“ a které je zdrojem nebo „místem zrodu“ naší fiktivní mysli.

Šrí Ramana popisuje tento stav podržení naší pozornosti v našem „srdci“ neboli v jádru našeho bytí, jako „introverzi“. Když si takto počíná, je významné, že nepoužívá jen jeden, ale hned dva sanskrtské pojmy aby vyznačil „introverzi“. Druhým z těchto pojmů je *antarmukham*, výraz, který je v sanskrtu i tamilštině běžně užíván k vyjádření introverze a který je složeninou dvou slov *antar* a *mukham*. Slovo *antar* znamená uvnitř – vnitřně – vnitřek – dovnitř, zatímco slovo *mukham* znamená obličej – směr - hledět do - otočit se směrem - otočený směrem - dívat se na. Složené slovo *antarmukham* znamená hledět dovnitř - dívat se dovnitř - být otočen dovnitř - směřovat pozornost dovnitř.

První z obou pojmů které používá, aby popsal stav introverze, je *ahamukham*, což je vzácně užívaný pojem, který však je významnější než *antarmukham*. Podobně jako *antarmukham*, *ahamukham*, je složenina, skládající se ze dvou slov, *aham* a *mukham*. V sanskrtu slovo *aham* znamená jen „já“, ale v tamilštině neznámá jen „já“ a jáství, ale též z jiného jazykového kořene znamená uvnitř – mysl – srdce – příbytek - domov – dům - místo - prostor. Takže složené slovo *ahamukham* neznámá jen introverzi, ale daleko přesněji vyjádřeno pohledění na jáství - pohledění do sebe - dívat se do sebe - otočení do sebe - nasměrování pozornosti směrem k já.

Šrí Ramana pak pokračuje, když říká, pokud naše mysl nebo pozornost zůstane pevně zakotvená v našem srdci čili *hrdja*, v nejnuitnějším jádru našeho bytí, naše první a základní myšlenka „já“ zmizí a pouze naše vždy existující pravé Já bude svítit či bude poznáné. Tj., když budeme schopni podržet naši pozornost stále upevněnou na našem vědomém bytí, jas poznání sama sebe, který v tomto stavu zažíváme – jas poznání sama sebe, který existuje v našem srdci, který však zažíváme jen když udržujeme naši pozornost stále na něj upevněnou – navždy zničí naši tendenci vyvstávat jako já-myšlenka, podvržené individuální vědomí, které si samo představuje, že je tělem, a tak, naše pravé a esenciální Já zůstává samo a jasně svítí jako „Já jsem“ nebo „Já jsem Já“.

Je třeba zdůraznit skutečnost, že nedvojná realita, která jediná zůstává, když naše individuální vědomí „já“ přestane existovat, není pro nás něčím neznámým, ale je jen námi. V původním tamilském textu, v závěrečné, hlavní větě citátu je uvedeno: „...(naše) vždyexistující Já bude samo svítit“. Šrí Ramana zde vrhá silné světlo, tučným písmem, na zájmeno *tan*, což znamená „my samojedini“. Ačkoliv stále zažíváme toto vždyexistující Já, jako „Já jsem“, naše mysl čili individuální vědomí bude zničeno, jen když na něj pevně připoutáme svou pozornost.

Šrí Ramana pak popisuje naše esenciální Já jako *svarúpa*, jako „místo“, ve kterém neexistuje ani nejmenší stopa já-myšlenky. Tímto místem je naše „srdce“, nejnuitnější jádru našeho bytí. Uvádí jej obrazně jako „místo“, ze dvou důvodů. Za prvé, protože je zdrojem nebo místem zrození naší mysli (a všeho potomstva naší mysli, totiž myšlenek a objektů, které tvoří tento svět), a za druhé, protože to zažíváme jako jádru našeho bytí – ústřední bod v prostoru našeho srdce, bod, z kterého formulujeme všechny myšlenky a vnímáme všechny vnější objekty. Mimo popisu jako místa, je možné jej popsat i jako stav, protože to je stav dokonale oproštěný od ega, stav, ve kterém se zažíváme jenom jako naše čiré, neposkvřené a bezpřívlastkové vědomí pouhého bytí „Já jsem“.

Šrí Ramana také popisuje místo či stav bez ega jako *mauna* neboli ticho, protože to je stavem dokonalého ticha nebo nehnutého bytí. Jelikož naše pravé Já je stavem dokonalého ticha, můžeme ho poznat jediné když zůstaneme tiší, tj. když budeme pouze tiší, aniž bychom nějak vystupovali myšlením. Nepokojná činnost či štěbetání naší mysli, je šum, který nám brání, abychom poznali ticho čirého bytí. Toto ticho můžeme zažít, jediné když ztišíme naši mentální činnost. V této souvislosti ticho neznámá pouhé ticho mluvy, ale úplné ticho mysli.

Šrí Ramana dále popisuje tento stav ticha či bytí bez ega jako stav pouhého bytí. Tamilské slovo, které používá, aby označil „pouhé bytí“, je *summa irupadu*. Slovo *summa* je příslovce, ve významu – jen – pouze – tiše – klidně – mírupně – pokojně – nespěchající – aniž by něco dělal – bez pohybu – volně – nepřetržitě, zatímco *irupadu* je gerundium čili podstatné jméno slovesné, znamenající „bytí“, ze slovesného kořene *iru*, což je rozkazovací způsob a znamená „bud“.

Pojem *summa irupadu* je klíčovým pojmem v tamilské filozofické literatuře a její rozkazovací způsob *summa iru* znamená „jen bud“ se považuje za nejvyšší a dokonalou formu duchovní instrukce. Důvod pro výjimečnost, která je tomuto pojmu dáována, je v tom, že vyjadřuje dokonale, jak jen slovy možno, stav pravého sebepoznání, kterým je stav dokonalého ticha. Šrí Ramana toto definuje jednoduše, - „ať (naše) mysl ztichne (se usadí – roztaje – rozpustí - zmizí - je vstřebána nebo zhyne) v *átma-svarúpa* (našem vlastním esenciálním Já)“.

Sanskrtské slovo *átman*, které je v tamilštině užíváno v různých uzpůsobených formách, jako je *átma*, *attuma* a *anma*, znamená já – duch – život – duše – mysl – svrchovaný duch – podstata – přirozenost, a je také užíváno jako jednotné číslo zvrtného zájmena pro všechny tři osoby a tři rody – se sám – já sám – ty sám – on sám – ona sama – ono samo – nebo jako genitivní tvar zvrtného zájmena ve smyslu naše vlastní – moje vlastní a podobně.

V duchovní souvislosti znamená *átman* pravé Já, náš duch nebo esenciální bytí, které je také nazýváno *brahman*, svrchovaný duch nebo absolutní skutečnost, realita, esence čili jediná substance všech věcí.

Sanskrtské slovo *svarúpa*, které je v tamilštině užíváno pozměněně jako *sorupam*, je složenina ze dvou podstatných jmen, *sva*, což znamená vlastní – něčí vlastní – mé vlastní – tvoje vlastní – jeho vlastní – její vlastní – toho vlastní – naše vlastní, a *rúpa*, což znamená tvar – projevení – zobrazení – přirozenost. Složené slovo *átma-svarúpa* doslovně znamená „naše vlastní pravá přirozenost“, tj. pravá přirozenost našeho vlastního pravého Já, což je naše pouhé vědomé bytí – naše esenciální sebe si uvědomující „Já jsem“.

Naše mysl je klamným já a je podvrženou formou vědomí, o které se mylně domníváme, že je námi, kterou můžeme rozpustit pouze, když upevníme naši pozornost neustále na naše pravé Já, nejvnitřnější jádro našeho bytí, které vždy zažíváme jako naše základní a esenciální vědomí „Já jsem“. Když naši mysl takto rozpustíme v našem pravém Já, pravá přirozenost našeho pravého Já se sama odhalí jako pouhé bytí – bytí, které je tiché, míruplné prosté všeho pohybu a činnosti. Stav, ve kterém rozpouštíme naši mysl ve svém „Já“, se proto popisuje jako *summa irupadu*, stav „pouhého bytí“ – tj. stav, ve kterém pouze jsme tak, jak my vždy opravdu jsme, oproštění i od té nejmenší aktivity a „konání“.

Šrí Ramana říká, že jenom stav „pouhého bytí“ možno nazvat *džňána-dršti* čili „zažívání pravého poznání“. Sanskrtské slovo *džňána*, je odvozeno od slovesného kořene *džňa*, znamenající vědět – poznat – zažívat – znamená poznávání nebo poznání a v duchovní souvislosti znamená pravé poznání, tj. poznání našeho pravého Já. Sanskrtské slovo *dršti* znamená skutek vidění – spatření – dívání – nebo schopnost vidět - oko – pohled – rychle pohlédnout – pohledění. Složené slovo *džňána-dršti* znamená vidět nebo zažívat pravé poznání. Jelikož zažívání pravého poznání, není nic jiného než zažívání našeho pravého Já, a jelikož můžeme naše pravé Já poznat jedině bytím ničím jiným než našim pravým Já, stav jen bytí toho, co my vždy opravdu jsme, je poznání pravého poznání čili *džňána-dršti*.

V běžné představě se však o pojmu *džňána-dršti* mylně věří, že znamená sílu či schopnost poznávat věci, které normálně nemohou být lidské mysli známy, na příklad, co si jiní lidé myslí, co se stane v budoucnosti, nebo co se právě děje ve vzdálených krajích. Ale takové zázračné nebo nadpřirozené síly opravdu nemají co dělat s pravým poznáním. Naopak, jsou jen dalšími formami nevědomosti, zmatení a sebeklamu – formami pomatení, které jen přidávají na hustotě, již existujícího a hluboce zakořeněného klamu toho, kdo nebo co my ve skutečnosti jsme.

Protože naše mysl stvořila celý tento vesmír silou její představivosti, nic by nemohlo být, co by nemohla udělat, kdyby jen dovedla úplně zvládnout kontrolu její představivosti. Jelikož naše síla představivosti je silou, silou mámení a sebeklamu, nikdy nejsme schopni ji dokonale zvládnout. Když se snažíme ji v jednom směru zvládnout, oklame nás nějakým jiným způsobem.

Poněvadž je síla naší mysli tak velká, je pro nás možné zmanipulovat naši sílu představivosti určitými technikami (jako jsou určité formy meditace, soustředěné opakování určitých *manter* nebo zvuků, o kterých se předpokládá, že mají mystickou sílu, některé jógové praxe, okultní rituály a obřady, pečlivě kontrolované používání určitých, tak zvaných, mysl rozšiřujících bylin, hub nebo jiných drog, některé jiné formy magie, o kterých se předpokládá, že umožňují člověku dovolávat se pomoci duchů, džinů, démonů, andělů, menších božstev, *dévu* nebo jiných umělých prostředků) takovým způsobem, že klamou nás i jiné, že věříme, že vlastníme určité zázračné síly, že jsme schopni, podobně jako ve snu, manipulovat s naší silou představivosti tak, že oklamání věříme, že např. opravdu lítáme.

Svět, který vnímáme v tomto bdělém stavu, není více skutečný, než ten, který jsme viděli ve snu, a zázračné síly, které jsme schopni projevit v bdělém stavu, nejsou opravdovější, než



naše schopnost létat ve snu. Proto Šrí Ramana ve verši 35 Ulladu Narpadu (Čtyřicet veršů o skutečnosti) říká:

„Poznání a bytí (absolutní) realita (naše vlastní esenciální bytí), které je (věčně) *siddha* (dosažené), je (jediné pravé) *siddha* (dosažení). Všechny ostatní *siddhis* (dosažení takových zázračných sil) jsou pouze (jako) *siddhis*, které zažíváme ve snu. Když uvažujeme o (takových *siddhis*, když jsme se probudili), po vyspání, budou (se nám stále projevovat) jako pravé? Uvažujte (podobně), budou ti, kdo skoncovali s neskutečností (zkušeností a) přebývají v pravém stavu (pravého poznání sebe sama) budou v klamu (ošidné iluze zázračných sil)?“

Cokoliv, co zažíváme ve snu, se nám jeví jako skutečné jen dokud sen zažíváme. Když se probudíme a uvědomujeme si, co jsme prožili, bez nejmenší pochyby si jasně uvědomujeme, že všechno bylo neskutečné a že vše bylo výmyslem naší představivosti.

Podobně, vše co zažíváme v tak zvaném stavu bdění, je pro nás skutečné jen potud, pokud tento stav prožíváme. Když se probudíme do opravdového stavu bdění, kterým je nedvojný stav dokonale jasného sama sebe prožívání čili sebezpoznání, objevíme, že všechna dvojnost, kterou nyní prožíváme, v našem současném stavu nevědomosti sebe sama, je stejně neskutečná, jako všechna dvojnost, kterou jsme zažili ve snu, a že není nic jiného, než výmysl naší vlastní představivosti.

Když se jasně poznáváme, takoví jací jsme – jako naše nedvojné vědomí o našem vlastním esenciálním bytí „Já jsem“, které je jedinou a absolutní skutečností – objevíme, že jediné my sami jsme skuteční, a že všechno ostatní, co nám předtím připadalo jiné než my sami, je proto naprosto neskutečné. Zažít a pevně přebývat v tomto stavu absolutního jasu, je proto jediným dovršením čili *siddhi*, které jediné stojí za to.

Když docílíme sebe-dosažení čili *átma-siddhi*, osvobodíme se od klamu, že my jsme touto myslí, nepravou omezenou formou vědomí, která si představuje, že zažívá dvojnost nebo jinost, čímž překračujeme všechnu naši současnou představu poznávání jinosti. Když jsme takto odložili celý výplod dvojnosti, budeme ještě zmatení výskytem nějakého projevu zázračných sil?

Když pochopíme, že celý tento svět je pouhým snem, nebudeme se divit, ani nás nebude bavit projev nějakých nadpřirozených sil. Zázraky se dějí podle víry, kterou lidé mají, ale taková víra není nic jiného než činem představivosti.

Jedině ve snu můžeme létat, protože tehdy věříme, že můžeme létat. Kdybychom nevěřili tomu, že můžeme létat, ani bychom se o to nepokusili. Podobně nebudeme hledat zázraky ve světě, kdybychom nebyli přesvědčeni, že zázraky se mohou stávat. Když vidíme zázrak, již jsme předtím věřili, buď vědomě či nevědomky, že takový zázrak je možný. Zázraky můžeme připisovat nějaké formě božího zásahu, ve skutečnosti však nejsou nic jiného než výtvořiny naší vlastní představivosti, tak jako je i celý svět výtvořem naší představivosti.

Pokud jsme alespoň teoreticky pochopili, že všechno poznávání dvojnosti nebo jinosti, je výmyslem naší vlastní představivosti, podobně jako ve snu, kdy máme všechno poznávání věcí, jiných než my sami, pak již nepocítíme touhu nabývat nějaké formy nadpřirozené síly nebo touhu po zázracích. Pokud budeme schopni vykonávat zázraky, budeme schopni klamat jiné lidi, ale když si tak budeme počínat, tak první osoba, kterou oklameme, budeme my sami. Proto ve verši 8 Upadéša Tanippakkal, Šrí Ramana říká:

„Kouzelník může mást lidi tohoto světa, aniž by sám byl oklamán, (můj) synu, ale *siddha* (člověk, který získal *siddhis*, zázračné síly) mate lidi tohoto světa a také sebe sama (když věří, že jeho síly a zázraky jsou skutečné). Jaký je to div!“

Každá nadpřirozená síla poznání, kterou máme, ať je to síla znát, co si lidé myslí, nebo síla, pomocí které víme, co se v budoucnosti stane, nebo síla, kterou víme, co se právě děje na vzdálených místech, taková síla je pouze silou, kterou poznáváme něco, co je jiné než my sami, a tak nám nemůže pomáhat v poznání sebe sama. Všechny takové síly jsou proto jen prostředky sebeklamu a nemohou být prostředky pravého sebeobjevení.

Poznání něčeho jiného než nás samých, nemůže být pravým poznáním, protože všechna taková poznání jsou námi získávána pomocí klamného a sebedovádějícího vědomí, které nazýváme myslí. Jediné poznání, které je pravé, skutečné, je správné a neposkrvněné poznání našeho vlastního pravého Já – naše věčné, nedvojné vědomí, našeho vlastního bytí, „Já jsem“.

Poznání něčeho jiného než „Já jsem“, je pouze formou představy, a není proto pravým poznáním, ale jen nevědomostí. Když toužíme po dosažení pravého poznání, bez kterého nemůžeme zažít pravé a dokonalé štěstí, neměli bychom marnit náš čas a energii meditací, jógou, nebo nějakou jinou okultní technikou, s cílem získat určitou formu nadpřirozené síly.

Ze své zkušenosti ve snu víme, že naše mysl má sílu stvořit v sobě celý svět, a proto bychom měli chovat určité podezření, že i svět, který zažíváme v nynějším bdělém stavu, je podobně také pouhým výtvořem naší myslí, když víme, že naše mysl je již obdařena nezměrnou silou. Nicméně, všechna podivuhodná síla naší myslí – všechna její nynější síla a všechna její potenciální síla – nejsou nic jiného, než síla naší vlastní představivosti.

Ba co více, všechna taková síla je jen silou extrovertní, síla, která směřuje ven, pryč od nás, a proto slouží jen k tomu, aby nás klamala a zahalovala, abychom neprožívali jas pravého vědomí sama sebe či sebezpoznání, které stále existuje v jádru našeho bytí. Protože ven směřující síla naší myslí, síla naší myslí poznávat vše jiné než sebe sama, je silou *máji*, síla klamu nebo sebedovádění, představuje sílu, která stojí v cestě poznání našeho pravého Já.

Pokud usilujeme, abychom nějakým způsobem zvětšili ven směřující sílu naší myslí, výsledek bude pouhé prohloubení naší nevědomosti – hustoty mraku klamného poznání, který zahaluje náš vždyexistující jas našeho pravého sebezpoznání. Proto se ve verši 16 Ulladu Narpadu Anubandham (Dodatek ke Čtyřiceti Veršům), Šrí Ramana ptá:

„Jelikož (absolutní) mír (nebo klid) myslí je jedině *mukti* (osvobození od vazeb nevědomosti či pomatení), který (je vpravdě vždy) dosahován, řekni (mi), jak mohou ti, jejichž myslí jsou ve vazbě (touhou po) *siddhis* (nadpřirozenými silami myslí), které nelze získat bez aktivity myslí, se vnořit do blaha *mukti*, které je (naprosto) bez pohybu (vibrací, vlnění či aktivity) myslí?“

Úvodní slova tohoto verše, *čittattin śánti*, což doslova znamená „mír myslí“, označuje stav, ve kterém naše mysl ztichla a rozpustila se v absolutním míru našeho pouhého bytí, které je prosto všech možných pohybů či aktivit. Pouze v tomto stavu absolutního míru a ticha, můžeme zažít plný a dokonalý jas našeho pravého poznání sama sebe.

Míruplný stav pravého poznání sama sebe je často popisován jako stav *mukti*, což znamená „osvobození“, protože jedině pravé poznání sebe sama nás může osvobodit z naší vazby omezené osobnosti, která je způsobená naší nevědomostí o sobě samém – našim, pouze v představě existujícím klamem, že jsme něco jiného, než neomezená a absolutní realita, což je tím, co ve skutečnosti jsme. Šrí Ramana popisuje stav *mukti*, jako být *siddha*, což znamená „dosažení“, protože je vpravdě našim vždyexistujícím, věčně dosaženým přirozeným stavem bytí.

Šrí Ramana vyjadřuje tuto ústřední ideu verše ve formě řečnické otázky, otázkou, jejíž odpověď je v textu jasně uvedena. Jelikož prožíváme neomezené a absolutní štěstí pouze v dokonalé míruplném stavu osvobození nebo pravém poznání sebe sama, stavu, ve kterém všechna mentální činnost ustala, je zřejmé, že takové štěstí nemůžeme zažít, pokud dovolíme naší myslí, aby byla vázána touhou po nějakých nadpřirozených a zázračných silách, protože všechny takové mentální síly mohou být dosaženy jenom mentální činností.

Dokud je naše mysl činná, nemůžeme poznat naše pravé Já, které je dokonalé míruplným a nečinným bytím. Naše mysl se stane činná, jen když si představujeme, že jsme omezeným tvarem určitého těla. Když si nepředstavujeme, že jsme tělem, tak jako ve spánku, všechna neklidná aktivita naší myslí ztichne a my zůstáváme míruplně a šťastně ve stavu pouhého bytí.

Jakmile naše mysl vyvstane, ať ve stavu bdění nebo snění, představujeme si, že jsme tělem a skrze pět smyslů těla, vidíme svět, o kterém si představujeme, že je od nás oddělený. Je to tím, že všechny formy dvojnostního poznání a všechny formy činnosti vstupují do existence jen když naše mysl vyvstane. Výstup naší myslí halí náš přirozený stav míruplnosti a blaženého nečinného bytí, ve kterém zažíváme jen nedvojný poznání našeho vlastního pravého Já, „Já jsem“.

Projevení tohoto světa ve stavu bdění nebo nějakého jiného světa ve stavu snění, je způsobeno jen výstupem naší myslí. Dokud vnímáme tento svět, nemůžeme prožít míruplný nedvojný stav pravého poznání sebe sama. Proto v třetím odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana prohlašuje:

„Jestliže (naše) mysl, která je příčinou všeho (dvojnostního, relativního nebo objektivního) poznání a veškeré aktivity, ztichne (stane se tichou, zmizí nebo přestane existovat), (naše) vnímání světa také přestane. Podobně jako poznání lana, které je základem (a leží vespod a podporuje projevení hada), nevystoupí, dokud nepřestane poznávání domnělého hada, *svarúpa-daršana* (pravé zkušenostní poznání naší vlastní esenciální přirozenosti neboli pravé Já), která je základem (je podkladem a podporuje projevení světa), nevystoupí, dokud (naše) vnímání světa, které je představou (nebo výmyslem) nepřestane.“

Svět a všechno ostatní co známe – vyjma našeho pravého Já, naše nedvojný vědomí o našem esenciálním bytí „Já jsem“ – je pouze výmyslem naší představivosti, výplodem nebo iluzí, které stvořila naše mysl, a je silou *máji*, naší klamající a sebedovádějící síly představivosti. Proto v sedmém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana říká:

„To, co opravdu existuje, je pouze *átma-svarúpa* (naše esenciální Já). Svět, duše a Bůh (které jsou tři základní prvky omezené existence) jsou představami (nebo výplody) v něm (našem esenciálním Já), podobně jako (domnělé) stříbro (které spatřujeme) v lastuře. Tyto tři (základní prvky relativity nebo dvojnosti) se projevují v tom samém čase (tak, jako když se probudíme ze spánku) a v tom samém čase zmizí (tak, jako když ztihneme ve spánku). (Naše) *svarúpa* (naš „vlastní tvar“ či esenciální Já) je samo světem (naše) *svarúpa* samo je „já“ (vědomí, které se projevuje jako individuální já, naše mysl či duše). (Naše) *svarúpa* samo je Bohem, všechno je *svarúpa* (naše esenciální Já, které je Šiva, absolutní a jediná opravdu existující realita).“

Naše individuální já nebo duše, svět a Bůh (tj. Bůh, jako oddělená bytnost), který se s nimi objevuje, jsou vše jen představivosti, která je navrstvená na základní realitu, kterou je naše vlastní pravé Já, a jejich projevení nám brání v prožívání reality, jaká skutečně je, tj., jako naše vlastní absolutní, neaktivní, nedvojný sebe si uvědomující bytí. Nemůžeme prožít naši pravou přirozenost našeho vlastního pravého Já, dokud si nepřestaneme představovat existenci nějaké formy dvojnosti nebo relativity.

Každý svět, který vnímáme, není nic jiného, než řada mentálních obrazů nebo myšlenek, které tvoříme v naší myslí silou představivosti. Svět proto není nic jiného, než naše vlastní myšlenky a jelikož kořenem všech našich myšlenek je naše prvotní myšlenka „já jsem toto tělo“, projevení světa, které obsahuje také projevení těla, které chybně pokládáme za nás samé, zastírá naše pravé poznání nás samých – naše nedvojný vědomí našeho vlastního esenciálního bytí, „Já jsem“. Proces zastírání jasně vysvětlil Šrí Ramana ve čtvrtém odstavci Kdo jsem já?:

„To, co se nazývá myslí, je *atisaja-šakti* (mimořádná a nádherná síla), která existuje v *átma-svarúpa* (našem esenciálním Já). Promítá všechny myšlenky (nebo zapřičiňuje, že všechny myšlenky vycházejí najevo). Když vidíme (co zůstane) a odstranili jsme (upustili od – odhodili – rozptýlili - vymazali nebo zničili) všechny naše myšlenky (objevíme, že) osamoceně (odděleně od, nebo nezávisle na myšlenkách), není žádné věci, jakou je mysl, proto je sama myšlenka *svarúpa* („vlastní forma“ nebo základní přirozenost) (naší) myslí. Když jsme odstranili (všechny naše) myšlenky, (objevíme, že) není žádná taková věc jako

„svět“ (existující odděleně nebo nezávisle) jako jiný (než naše myšlenky). Ve spánku nejsou žádné myšlenky, (a následně) není také žádný svět. Při bdění a snění jsou myšlenky (a následně) je také svět. Tak jako pavouk souká ze sebe vlákno a opět jej vtahuje (zpátky) do sebe, tak (naše) mysl promítá (tento nebo jiný) svět ze sebe a opět jej v sobě rozpouští. Když (naše) mysl vystupuje z *átma-svarúpa* (našeho esenciálního Já), svět se projeví. Proto, když se svět jeví, *svarúpa* (naše „vlastní forma“ čili esenciální Já) se neprojevuje (tak, jak opravdu je, tj., jako absolutní a neomezené, nedvojně vědomí pouhého bytí). Když se *svarúpa* jeví (svítí) (tak, jak opravdu je), svět se nejeví. Když pokračujeme ve zkoumání přirozenosti (naší) myslí, *tan* se nakonec bude jevit jako (základní realita, kterou nyní mylně pokládáme za naši) mysl. To, co se zde nazývá *tan* (zvrtné zájmeno, znamenající „se sám“, „my se sami“), je pouze *átma-svarúpa* (naše esenciální Já). (Naše) mysl je vždy připravena sledovat (přízpůsobit nebo přichytit se) hrubý objekt (fyzické tělo), ale sama o sobě nestojí. (Naše) mysl je označována jako *sukšma šaríra* (naše „jemné tělo“, tj., jemná forma nebo semeno všech pomyslných fyzických těl, které naše mysl stvořuje a chybně bere za sebe) a jako *džíva* (naše „duše“ nebo individuální já).“

Svět, který si představujeme, že vnímáme mimo nás, není opravdu nic jiného, než naše myšlenky, řada mentálních obrazů, které naše mysl ze sebe promítá a v sobě prožívá. Je tedy stvořením a promítnutím naší vlastní myslí, podobně jako svět, který prožíváme ve snu.

Jelikož naše myšlenky jsou clonou, která zahaluje naši pravou přirozenost, kterou je dokonalý mír a štěstí, naše prožívání myšlenek a svět stvořený našimi myšlenkami, je pravou příčinou všeho našeho neštěstí. Jak Šrí Ramana říká ku konci čtvrtého odstavce v Kdo jsem já? (jehož úplný překlad je poskytnut na závěrečných stránkách první kapitoly):

„To co se nazývá světem, je pouze myšlenkou. Když svět zmizí, tj., když myšlenky přestanou, (naše) mysl zažívá štěstí, když se svět objeví, zažívá neštěstí“.

Štěstí, které zažíváme, když svět zmizí, spolu se všemi jinými myšlenkami, je naše vlastní pravé Já, naše esenciální bytí. Ačkoli Šrí Ramana říká, že naše mysl zažívá štěstí, když myšlenky přestanou, nicméně to, co tehdy opravdu zažívá štěstí, není naše mysl jako taková, ale je to jen naše pravé Já, které je jedinou skutečností, která je podkladem klamného projevení naší myslí. Naše mysl jako taková je pouze myšlenkami. To, co zůstane v nepřítomnosti myšlenek není naše mysl, ale pouze naše vlastní esenciální bytí – naše čisté sebeuvědomování, „Já jsem“, které není nikdy potřísněné myšlenkou.

Dokud si všímáme myšlenek, naše mysl se jeví, když však svou pozornost od myšlenek odtrhneme, abychom zkoumali esenciálně vědomý úhel polohy naší myslí, objevíme, že naše mysl opravdu není samostatnou entitou, ale je jen naše vlastní pravé Já, jehož přirozeností je nedvojně vědomí, vědomé bytí, „Já jsem“. Toto Šrí Ramana míní ve čtvrtém odstavci Kdo jsem já?, když krátce říká: „Když pokračujeme ve zkoumání přirozenosti (naší) myslí, jenom „Já“ samo se nakonec objeví jako naše mysl“.

Tamilské slovo *mudiyum*, které jsem přeložil jako „se nakonec objeví“, doslova znamená „bude končit“, ale má také mnoho jiných významů, jako bude dovršeno - bude úplné - se projeví. Když říká „...Já samo se nakonec objeví jako mysl“, tím míní, že když vytrvale budeme zkoumat esenciální přirozenost naší myslí, nakonec objevíme, že to, co se nyní jeví jako naše mysl, ve skutečnosti není nic jiného, než naše pravé Já, naše základní vědomí o našem vlastním bytí, „Já jsem“. Stejnou pravdu vyjadřuje ve verši 17 „Upadesa Undijar“:

„Když bez zapomínání zkoumáme formu (naší) myslí, (objevíme, že) není žádná taková věc jako je mysl (oddělená od, či jiná než naše pravé Já). Pro každého je toto přímou cestou (přímý prostředek jak zažít pravé poznání sama sebe).“

Nevidíme nic než čiré absolutní vědomí – nikoli vědomí o něčem jiném než o nás samých, ale jen vědomí o našem esenciálním bytí, které neustále zažíváme jako „Já jsem“. Když si představujeme, že jsme si vědomi něčeho jiného než „Já jsem“, jevíme se, že jsme naší myslí, vědomím znajícím oddělené objekty. Když však zkoumáme toto vědomí, které se jeví, že zná

věci od něho oddělené, rozpustí se a zmizí, a to co zůstane, je pouze naše pravé nedvojně vědomé bytí, protože opravdu není takové věci jako je „mysl“, jiné než naše základní a esenciální sebe si uvědomující vědomí, „Já jsem“.

Když se projeví mysl, svět se s ní také objeví. Projevení světa závisí na projevení se naší mysli. Ale naše mysl nemůže sama existovat bez světa. Kdykoliv se naše mysl objeví, činí tak s připevněním se na fyzické tělo, které chybně pokládá za sebe. Tělo, které chybně bereme za sebe, je částí světa, ale pro naše ztotožnění se s určitým tělem jako „já“, vytváříme umělý rozdíl mezi tím, co si my představujeme, že jsme, a tím, co si představujeme, že je jiné než my.

Klamný rozdíl způsobuje naše mysl, avšak bez něho, nemůže naše mysl být. Ačkoli je svět vytvořen její vlastní představou, naše mysl si nemůže představit svět, aniž by si současně nepředstavovala sebe jako určité tělo ve světě.

To je důvodem, proč ve čtvrtém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana říká:

„(Naše) mysl může být pouze, když vždy následuje (se upraví nebo připojí) k nějakém hrubému objektu (fyzickému tělu). Sama osobě nemůže být.“ To je naše zkušenost při bdění i snění. Nikdy nezažíváme naši mysl, aniž bychom nepocítovali, že jsme určité tělo,

ve zdánlivě objektivním světě. Proto Šrí Ramana často popisuje naši mysl, jako vědomí „já jsem tělo“, když někdy užívá tradiční sanskrtský pojem *dehátma buddhi*, který doslova znamená, „tělo-já pocit“, tj., pocit, myšlenka nebo představa, že naše tělo je námi. Také říká, že naše mysl je to, co se nazývá *sukšma šaríra*, čili jemné tělo, protože je semenem nebo jemnou formou všech pomyslných fyzických těl, které tvoří svou silou představivosti a chybně je pokládá za sebe samu.“

Naše představa, že určité tělo je „já“, je nezbytným předpokladem pro naše vnímání světa, protože pomocí pěti smyslů těla, o kterém si představujeme, že je námi, vnímáme svět. Jak Šrí Ramana říká, tento svět je projekcí naší mysli a během procesu této projekce, pět smyslů našeho těla funguje jako čočka promítacího přístroje v biografu. Ačkoliv pocítujeme, že pět smyslů vnímáme svět, my ho nejenom vnímáme, ale skrze naše smysly jej promítáme.

Tak, jako myšlení je dvojitým procesem, když v naší mysli formujeme a prožíváme myšlenky, tak i vnímání je dvojitým procesem, promítáním a zažíváním světa. Vytvářet myšlenku a prožívat ji, nepředstavuje dvě oddělené akce, ale jsou to jen dvě neoddelitelné polohy jednoho průběhu myšlení. Podobně promítání vnějších objektů a zažívání jich, nejsou dvě oddělené akce, ale jsou to jen dvě neoddelitelné polohy jediného průběhu vnímání.

Myšlení a vnímání tvoří společně proces představování si. Jediným rozdílem mezi nimi je, že myšlenky, které myslíme, existují jenom v naší mysli, zatímco si představujeme, že svět, který vnímáme, existuje mimo naši mysl. Tento rozdíl však není opravdový, ale existuje pouze v naší představě.

Ve snu si představujeme, že svět, který v tom čase vnímáme, existuje mimo naši mysl, ale když se probudíme, poznáváme, že existoval pouze v naší mysli. Svět, který vnímáme nyní, v tak zvaném bdělém stavu, zažíváme naprosto stejným způsobem, jak zažíváme snový svět, takže nemáme žádný opodstatněný nebo přiměřený důvod předpokládat, že to není pouhý výmysl nebo naše představivost, právě tak, jak tomu je se snovým světem.

Jak při bdění i snění napřed zažíváme tělo, které mylně pokládáme za sebe a pak skrze pět smyslů tohoto těla poznáváme svět, který se zdá, že existuje mimo nás. Kdykoliv zažíváme tělo, jako sebe sama, a svět, jakoby existující mimo nás, ať při bdění či snění, tato zkušenost je pro nás pravá. Pouze když se ze snu probudíme, jsme schopni bez pochyby poznat, že to byl jen výmysl naší představivosti, projekce naší mysli.

Ve snu je tělo, které mylně pokládáme za nás samé, promítnutím naší vlastní mysli. Když začneme snít, první věcí, kterou činíme, je, že si současně představujeme tělo a také klameme sami sebe, zažíváním těla jako sebe. Bez tohoto samonaveného klamu, že totiž pomyslné tělo je námi samými, nemůžeme zažívat pomyslný svět, který ve snu zažíváme. Kdykoli

vnímáme svět, vždy to činíme z vnitřku, v rámci hranic určitého těla, které pocítujeme jako vlastní „já“.

Naše vnímání nějakého světa je závislé na představě, že jsme tělem v tomto světě, což je opět závislé na naší mysli, omezeném vědomí, které si sebe představuje jako tělo. Proto ve verších 5, 6, a 7 „Ulladu Narpadu“ Šrí Ramana říká:

„(Naše) tělo (je) tvarem (složeným) z pěti pochev (*panča košas* neboli pěti přídavků, které zdánlivě pokrývají a zahalují naše vědomí, našeho pravého Já, a představujeme si, že kterýkoliv z nich je námi samými). Proto oněch pět („pochev“ nebo přídavků) je obsaženo v pojmu „tělo“. Bez (nějakého druhu) těla, existuje (je nějaká taková věc jako) svět? Řekněte, když se zanechá (všechny druhy) těla, je tu (nějaká taková věc jako je) svět? Řekněte, když se zanechají (všechny druhy) těl, je tu (někdo) kdo uviděl (tento nebo jiný) svět?

Svět není nic jiného než tvarem (složeným) z pěti (druhů) smyslových vjemů (zrakových, zvukových, čichových, chuťových a hmatových). Těchto pět (druhů) smyslových vjemů, jsou objekty, které jsou (známy, našim) smyslovým orgánům. Jelikož (naše) mysl sama poznává svět (těmito) pěti smyslovými orgány, řekněte, bez (naší) mysli je tu (nějaká taková věc jako je) svět?

Ačkoliv svět a (naše) mysl vystupují a klesají, jako jedno (to jest, společně a současně), svět září (a je znám, jenom) (naší) mysli. Pouze (naše vlastní pravé Já), které svítí bez (jakéhokoliv) projevování a mizení jako prostor (nebo základ) je *porul* (pravou substancí, esencí či absolutní realitou), která je celkem (neomezenou celkovostí všeho, co je).“

Pátý verš Šrí Ramana začíná konstatováním, že naše tělo je složeným tvarem z pěti pochev a že všechny jsou proto obsaženy v pojmu „tělo“. Jak jsme zjistili, když jsme hovořili o významu verše 22 Upadéša Undijar na závěrečných stránkách předchozí kapitoly, „pět pochev“ je našim fyzickým tělem, silou života v našem těle, naší mysli, intelektem a temnotou relativní nevědomosti, kterou zažíváme ve spánku. Těchto „pět pochev“ čili přídavků se jeví, že zastírají naše přirozené vědomí našeho pravého Já, protože si sami představujeme, že jsme jednou, či více z nich, v každém ze tří běžných stavů vědomí, tj. bdění, snění a spánku. Ve stavu bdění a snění, se zažíváme v kombinaci čtyř až pěti pochev – fyzického těla, života v těle, naší mysli a našeho intelektu – a tudíž zažíváme svět hmotných objektů skrze pět smyslů našeho fyzického těla.

Ve spánku neprožíváme žádnou z vnějších čtyř pochev, namísto toho se ztotožňujeme s naší nejvnitřnější pochvou, kterou je zdánlivá temnota či nevědomost, protože si představujeme, že si nic neuvědomujeme, a že tehdy neznáme žádný svět, pouze temnotu.

Vnímáme fyzický svět jen tehdy, když si představujeme, že my jsme fyzickým tělem ve světě. Proto ve verši 5 Ulladu Narpadu, se Šrí Ramana táže: „...bez (nějakého druhu těla) je tu (nějaká taková věc, jako) svět? Řekněte, když jste zanechali (všechny druhy) těl, je tu (nějaký) člověk, kdo viděl (tento nebo nějaký jiný) svět?“

V šestém verši poukazuje na zřejmou pravdu, že cokoliv nazýváme „světem“, je pouze kombinací pěti druhů smyslového vnímání – pohledu, zvuku, vůně, chuti a dotekových pocitů. To, co opravdu prožívá pět druhů smyslových vnímání, je naše mysl. Proto se Šrí Ramana táže: „Protože sama (naše) mysl poznává svět skrze (těchto) pět smyslových orgánů, řekněte, bez (naší) mysli, je tu (nějaká taková věc jako) svět?“

To znamená, že každý svět je závislý pouze na těle, na pěti smyslových orgánech, kterými jej vnímáme, ale také na naší mysli, která je vědomím, která ty orgány opravdu zná. Závislost projevení se každého světa na naší mysli, zdůrazňuje Šrí Ramana ve verši 7, když říká: „I když svět a (naše) mysl vystupují a klesají pospolu, svět září pomocí (naší) mysli.“

Co přesně myslí tím, když říká, že svět září pomocí naší mysli? Zde slovo *olirum* neboli „svítí“, znamená „jeví se“ – stává se vnímatelný a je znám, tj. svět se jeví, či je poznáván pouze skrze naši mysl, která je vědomím, které jej poznává.

Každý svět se jeví nebo je poznáván pouze tehdy, kdy si jej naše mysl všimá. V našem současném bdělém stavu se svět projevuje, protože naše mysl ho pozoruje, zatímco ve snu se objevuje nějaký jiný svět, poněvadž jej tehdy naše mysl pozoruje. Proto není naše mysl nijak závislá na projevení nějakého světa, zato však projevení se určitého světa závisí na naší mysli.

Ačkoliv svět a naše mysl se vynořují a mizí, podkladem jejich vynoření a zmizení je skutečnost, která se ani nevynořuje ani nemizí. Tato skutečnost je naše vlastní pravé Já – naše esenciální nedvojné vědomí o našem vlastním bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“. Při bdění a snění se naše mysl projeví spolu s nějakým světem, zatímco ve spánku naše mysl a všechny světy zmizí. Avšak ve všech těch třech stavech pokračujeme v prožívání sebe sama jako „Já jsem“.

Jelikož naše esenciální vědomí sama sebe – naše poznání, že jsme – přetrvává i v nepřítomnosti naší mysli, je zřejmé, že je mnohem reálnější, než naše mysl. Jelikož překračuje všechna omezení, která zažíváme v naší mysli, není žádným způsobem omezené, tudíž je nekonečné a absolutní. Je to jediná přetrvávající realita a je proto pravou substancí, která se projevuje jako naše mysl, naše tělo, tento svět a všechno jiné.

Proto ve spojitosti s naším základním vědomí sebe sama, „Já jsem“, které nepřetržitě zažíváme, Šrí Ramana končí verš 7, když vyjadřuje svou vlastní transcendentní zkušenost pravého poznání sebe sama:

„Jenom to, co svítí bez (jakéhokoliv) objevení nebo zmizení, jako prostor (nebo podklad) pro objevování a zmizení světa a (naší) mysli (je) *porul* (pravá substance, esence a absolutní realita), která je celistvostí (neomezenou totalitou všeho).“

Tak jako lano se jeví, že je hadem, aniž by kdy přestalo být lanem, tak naše nedvojné sebe si uvědomující „Já jsem“, jediná absolutní realita, se objevuje jako naše mysl i všechna dvojnost, kterou zažívá naše mysl, aniž by kdy přestala být tím, co skutečně je.

Šrí Ramana, shrnuje pravdu, kterou vyjadřuje ve shora vedených verších Ulladu Narpadu, veršem 99 „Guru Váchaka Kovai“: „(Tento nebo každý jiný) svět neexistuje bez (odpovídajícího) těla (které si představujeme, že je námi), (žádné takové) tělo nikdy neexistuje bez (naší) mysli, (naše) mysl nikdy nemůže existovat bez (našeho esenciálního) vědomí, (naše esenciální) vědomí nikdy neexistuje bez (našeho pravého) bytí (naší vlastní reality čili „jsem-ství“).“

Existence každého světa závisí na těle, kterým je vnímán. Existence každého takového těla, závisí na naší mysli, které jej zažívá jako „já“. Existence naší mysli je závislá na našem esenciálním vědomí, bez kterého by nemohlo znát jak svou vlastní existenci, tak existenci každé jiné věci. Jak přesně probíhá sled závislostí? Naše skutečné vědomí – tj., naše základní sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“, nezávisí na žádné odlišné věci, protože stále existuje a zná svou vlastní existenci. Na druhé straně, naše mysl stále neexistuje, nebo při nejmenším, nezná svou vlastní existenci. Zná svou vlastní existenci pouze při snění a bdění, nikoliv však ve spánku. Zdá se, že zná svou vlastní existenci jen když připojí na naše pravé reálné vědomí „Já jsem“ nějaké pomyslné tělo, přičemž to tělo zažívá jako „já“, a jediné když si tak sebe představila, že je tělem, je schopná zažívat svět, pomocí pěti smyslů těla. Proto projevení světa závisí na našem těle, projevení našeho těla závisí na naší mysli a projevení naší mysli závisí na esenciálním uvědomování se, „Já jsem“. Vyjádření tohoto sledu závislostí Šrí Ramana uzavírá tím, že říká: „...v nepřítomnosti bytí, vědomí nemůže nikdy existovat.“ Když toto říká, nechce tím vyjadřovat, že vědomí je nějakou odlišnou věcí, která by byla závislá na bytí, ale říká tím, že vědomí samo je bytím.

Kdyby vědomí bylo něčím jiným než bytím, nemohlo by být – to znamená, že by neexistovalo – a nemohlo by znát sebe sama, ani jiné věci. Podobně, kdyby bytí bylo jiné než vědomí, nemohlo by znát sebe a bylo by pro poznání sebe sama závislé na nějakém vědomí, které by bylo jiné než ono samo. Abychom tedy byli nezávislí a proto absolutně reální, bytí musí být sebe sama vědomé a vědomí musí být (bytím).

Skutečné bytí je jediné naše vlastní bytí, protože naše bytí je sebe sama si vědomé, zatímco zdánlivé bytí či existence každé jiné věci, je poznávána pouze námi, a je proto závislá na nás. Poněvadž naše bytí je sebe si uvědomující, je dokonalým, nedvojným vědomím, a na tom, že je, není na jiné věci závislé, jak v bytí, tak v poznání. Tím, že je naprosto nezávislé, je volné od všech tvarů či omezení, od všech stavů a relativity. Je proto jedinou nekonečnou a absolutní realitou.

V tomto verši „Guru Vachaka Kovai, je slovo *unmai*, které jsem přeložil jako „bytí“, ale obvykle znamená „pravdu“ nebo „realitu“, ale v původním významu slova, to je „jest-ství“ nebo „jsem-ství“. Naše pravé bytí neboli „jsem-ství“ je sebe si uvědomující a není objektivní formou bytí, ale neomezenou skutečností, která je podkladem a která podporuje projevení veškeré objektivní, dvojnosti. Je základním vědomím, které umožňuje projevení všech ostatních věcí.

Jelikož naše mysl, naše tělo, tento svět a každá pomyslitelná věc závisí na našem nedvojném sebe si uvědomujícím bytí, a jelikož vystupují a zmizí, všechny jsou pouhým pomyslným projevem a jedinou realitou, která je jim podkladem a podporou v projevení, je pouze naše vlastní bytí či vědomí. Jinými slovy, jediná substance, která se jeví jako všechno, je jenom naše vlastní esenciální bytí-vědomí, „Já jsem“.

Protože každá jiná věc je pouze relativně skutečná a je pouhou představou, naše vlastní vědomí je jedinou a pouhou absolutní skutečností. V podstatě je všechno jediné našim vlastním vědomím. Tudíž naše vědomí je jediné skutečné. Mimo tohoto ve skutečnosti nic neexistuje. To je konečný závěr, ke kterému nás Šrí Ramana vede.

Teoretické pochopení, že všechno je pouze naše vlastní vědomí, však samo o sobě nevede k žádnému závěru. Šrí Ramana nás vede k tomu závěru proto, aby nás přesvědčil, že jediným způsobem, jak můžeme zažít absolutní skutečnost, je zažít sebe jako neomezené, nedvojně vědomé bytí, že my skutečně jsme. Abychom se sami takto zažili, musíme svou pozornost odvést od všech ostatních věcí a soustředit ji úplně a výlučně na sebe sama – tj., na naše sebe si uvědomující bytí, které vždy zažíváme jako „Já jsem“.

Naše nynější znalosti dvojnosti či jinosti jsou tím, co nám zabraňuje v zažívání našeho vlastního vědomí, jakožto od přídavek volného, absolutního, sebe sama si uvědomujícího vědomí, kterým opravdu vždy je. Protože naše poznání dvojnosti vystupuje, jediné když si představujeme, že jsme tělo, nemůžeme sebe zažívat jako nekonečnou, nedělenou, nedvojnou absolutní skutečnost, pokud zažíváme zdánlivou existenci jiných věcí.

Abychom odstranili naši pomyslnou znalost dvojnosti, musíme přestat s tím, že si představujeme, že jsme tím nebo oním tělem, a abychom přestali s našimi představami, musíme poznat sebe sami jací opravdu jsme. Naše mysl vystupuje, když si představuje, že je tělo a tím zažívá věci, které se zdají být jiné než ona sama, a to jediné pro naši nevědomost o sobě samém, a ta bude zničena jediné opravdovým poznáním sebe sama.

Naše prvotní představa, že jsme fyzickým tělem, je základem, na kterém staví naše mysl. Kdykoli vystoupí naše mysl, ať ve snu nebo tak zvaném stavu bdění, vždy si sebe představuje, že je tělem. Bez základní představy „já jsem toto tělo“, nemohla vyvstat a představit si jakoukoli jinou věc.

Když je naše mysl aktivní a všímá si světa nebo když myslí myšlenky (které se všechny týkají světa, ať tím nebo oním způsobem), vždy pocítujeme, „já jsem člověk nazývaný tak a tak, jsem odlišný od světa, který je kolem mne, i od všech ostatních lidí a bytostí, které vidím v tomto světě“. Všechny tyto pocity koření v naší základní představě, že jsme určitým tělem. Ať zažíváme cokoliv jiného, základní představa „já jsem toto tělo“ bude neustále v pozadí a bude podkladem naší zkušenosti.

V naší esenciální přirozenosti jsme pouhým beztvarým vědomím a jako takové my nemyslíme myšlenky a nezažíváme něco jiného než „Já jsem“. Zažíváme tento přirozený stav beztvarého vědomí v hlubokém spánku, tj. ve stavu, kdy známe jen naše esenciální bytí, „Já



jsem“. Skutečnost, že můžeme být a znát naše bytí v beztvarém stavu, v hlubokém spánku, jasně ukazuje, že v naší esenciální přirozenosti, nejsme žádným tvarem, ale jsme prostým beztvarým vědomím o bytí.

Ačkoliv jsme beztvaré vědomí, ve stavu bdění a snění si představujeme, že jsme tvarem určitého těla. Na tvar vázané vědomí, které zdánlivě vstupuje do existence, když jsme přivislí k nějakému tělu, je tím, co nazýváme myslí. Naše mysl, která je ve skutečnosti jen beztvarým vědomím, tvoří sebe jako tvarem vázané vědomí, když si představuje, že je tvarem určitého těla.

Základním tvarem, který mysl bere na sebe, je její základní představa – „já jsem tělo“. Touto základní představou je sama naše mysl. Naše mysl neexistuje, jako oddělená entita, ale jen jako představa „já jsem toto tělo“. Naše mysl vystupuje jen když se zformuje do této základní představy, a jediné když se takto zformuje, začne se všemi ostatními představami. Proto kořenem všech našich představ je naše prvotní představa „já jsem toto tělo“.

V pátém odstavci Kdo jsem já?, se Šrí Ramana více zabývá popisem prvotní představy - „já jsem toto tělo“ a dává ji do vztahu s já-myšlenkou, která v tomto těle vzniká.

„To, co se v těle vynořuje jako „já“, to samo je (naše) mysl. Když zkoumáme, na jakém místě v těle já-myšlenka vzniká, zjistíme, že (nejprve vystoupí) v (našem) srdci (nejvnitřnějším jádru našeho bytí).

To jediné je místem zrodu (naší) myslí. Když vytrváme v myšlení „já, já“, vezme (nás) a v tom místě (nás) nechá. Ze všech myšlenek, které se v (naší) myslí objeví (nebo vystoupí), je **sama myšlenka „já“ první myšlenkou**. Jedině když vznikla, vystoupí ostatní myšlenky. Jedině když se první osoba vynoří, objeví se druhé a třetí osoby, bez první osoby, druhé a třetí osoby neexistují.“

Ačkoliv naše tělo je představou, obrazem, který naše mysl v sobě vytvořila, naše mysl nemůže vystoupit, pokud si nevytvořila sama svůj mentální obraz. Taková je nevysvětlitelná povaha „*máji*“, naší sebeklamající síly představivosti.

Tím, že je mentálním obrazem, naše tělo opravdu existuje jen v naší myslí, ale my se oklamáváme tím, že si představujeme, že naše mysl existuje jen uvnitř našeho těla. Výsledkem tohoto klamu je, že když naše mysl vystoupí, pocítujeme, že vystupuje jen v hranicích našeho těla.

Omezený pocit „já“, který vystupuje v našem těle, chybně pokládáme, že ono samo, je naší myslí. Ačkoliv tento pocit „já“, který je myšlenkou nebo mentálním vyobrazením, se zdá, že vystupuje, či má původ uvnitř těla, pokud jej intenzivně zkoumáme, když chceme zjistit, kde v těle vzniká, objevíme, že opravdu nevychází ze žádného místa tohoto těla, ale pouze z nejvnitřnějšího jádra našeho bytí.

Toto nejvnitřnější jádro našeho bytí, které je základní a esenciální vědomí „Já jsem“, je v duchovní literatuře nazýváno našim srdcem neboli „*hrdaja*“. Jak Šrí Ramana často vysvětloval, slovo „srdce“, v této souvislosti, neoznačuje orgán uvnitř našeho těla, ale je souznačné s našim pravým Já, s beztvarým a nekonečným duchem, který je absolutní skutečností a který vždy zažíváme jako naše základní vědomí pouhého bytí „Já jsem“.

Naším základním vědomím „Já jsem“, se myslí naše „srdce“, čili jádro našeho bytí, protože to zažíváme jako střed, ze kterého zažíváme všechny ostatní věci. V každé zkušenosti a každém poznání je naše základní vědomí „Já jsem“ přítomno jako centrum i jako základ. Všechno naše poznání je založeno a soustředěno na našem prvním a základním poznání „Já jsem“. Všechny naše formy poznání vystupují a mizí, ale toto poznání či vědomí „Já jsem“, zůstává jako jediné stálé a neměnné poznání. Z tohoto důvodu je „srdcem“ nebo jádrem všeho, co považujeme, že je námi, a všeho, co my jako individualita známe, zažíváme a děláme.

Jelikož je zdrojem, ze kterého vystupuje naše mysl a vše, co je naší myslí známé, říká Šrí Ramana že naše „srdce“, čili pravé Já, je „rodným místem“ naší myslí. Ačkoli používá výraz

„místo“, aby označil jádro či „srdce“ našeho bytí, nepoužívá onen výraz v doslovném smyslu, jako místo, které by existovalo v rámci omezených rozměrů času a prostoru, ale pouze v přeneseném smyslu. I když jádro našeho bytí není omezeno v rámci hranic času a prostoru, zmiňuje jej přeneseně jako „místo“, protože stále jej zažíváme jako centrální bod v čase a prostoru, jako „nyní“ a „zde“, jako jedinečný bod, ze kterého v čase a prostoru vnímáme všechny ostatní body.

Zdá se, že někteří lidé mají potíže, aby pochopili jednoduchý fakt, že naše pravé bytí je beztvaré a nekonečné vědomí. Lze předpokládat, že toho nejsou schopni, nebo nechtějí chápat nějaké jiné vědomí, které by bylo nad jejich nynějším omezeným vědomím, které o sobě, jako o fyzickém těle, mají. Protože nemohou pochopit, že jsou něčím vyšším, než jejich omezený komplex mysli a těla a poněvadž některým z nich se velice líbí idea „čaker“ neboli mystických center, umístěných na určitých místech v našem fyzickém těle, a takoví se často ptali Šrí Ramany, ve kterém bodě, fyzického těla je *hrdaja*, čili spirituální „srdce“ umístěno. Šrí Ramana věděl, že takoví lidé nejsou schopní nebo nechtějí pochopit jednoduchou pravdu, že slovo *hrdaja* opravdu označuje nekonečnou realitu, beztvářeho ducha či vědomí, tak aby uklidnil jejich zvědavost, tak říkal, že duchovní „srdce“ je umístěno dva prsty vpravo od středu prsou.

Důvodem, proč tento určitý bod, v našem fyzickém těle upřesňoval je, že „srdce“ je v našem těle bod, z kterého se zdá, že pocit „já“, odtamtud vychází a šíří se v celém těle. Nicméně, toto umístění našeho „srdce“ není absolutně pravdivé, a je k našemu tělu jen relativní pravdou. Toto umístění je pouze tak skutečné, jako naše tělo, a naše tělo není více skutečné, než naše mysl, a je jejím výtvozem. Jelikož naše tělo je pouhou představou, jako celý svět, jehož je částí, jak může být nějaký bod naším pravým „srdcem“, jádrem našeho bytí, když je jím nekonečná a absolutní skutečnost?

Všem lidem, kteří byli schopni rozumět jednoduché pravdě jeho učení, totiž, že naše esenciální Já je jedinou skutečností, a že naše mysl a všechno co zná, vyjímaje „Já jsem“, je pouhým výmyslem naší sebeklamávající představivosti, Šrí Ramana často zdůrazňoval pravdu, že duchovní „srdce“ není na žádném místě v našem těle, ale že je pouze naše vlastní pravé Já, naše základní a esenciální vědomé bytí „Já jsem“.

Nejenže umístění našeho spirituálního „srdce“ je jen relativní pravdou, ale je také pravdou, která nemá praktickou hodnotu. Když se Šrí Ramany někdo jednou zeptal, zda má meditovat na pravé straně hrudi, aby meditoval o našem duchovním srdci, odpověděl: „Duchovní srdce není fyzické. Meditace by se neměla provádět na levé či pravé straně, Měla by být o svrchovaném Já. Všichni známe „Já jsem“. Co je to „Já“? Není vnitřní ani vnější, není vpravo ani vlevo. „Já jsem“ – to je vše“. Pro praktické účely, vše, co máme o duchovním „srdci“ vědět, je, že je naším základním vědomím „Já jsem“, které je jádrem našeho bytí a centrem všeho, co zažíváme.

V pátém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana učí způsob, jak můžeme zažít jasné poznání tohoto „srdce“, které je zdrojem a „místem zrození“ naší mysli tak, že intenzivně zkoumáme naši prvotní já-myšlenku, abychom zjistili, ze kterého „místa“ nebo v čem má původ. I když tento proces označuje jako sebezkoumání čili *vičáru*, říká: „Když zkoumáme, na kterém místě já-myšlenka v (našem) těle vystupuje, poznáme, že (prvně vystupuje) v (našem) srdci. To jediné je „místem zrodu“ (naší) mysli“. V podstatě je to stejný proces, který příměji vyjadřuje v šestém odstavci (který jsme v plnosti již dříve v této kapitole uvedli) tím, že říká: „Když zkoumáme „Kdo jsem já?“, (naše) mysl se vrátí ke svému místu zrodu.“

Naše mysl nebo pozornost se vrací ke svému zdroji nebo „místu zrodu“, nejvnitřnějšímu jádru našeho bytí, kdykoli přestaneme myslet na něco jiného, než je naše esenciální sebe si uvědomující bytí, které neustále zažíváme jako „Já jsem“. Naše mysl vystupuje ze svého zdroje jen při myšlení, tj. když si představuje nebo věnuje pozornost něčemu jinému než sobě samému. Přirozeně ztichne a ponoří se do svého zdroje, kdykoliv přestane myslet. Toto

ztišení a ponoření se naší mysli do našeho esenciálního stavu se děje každý den, když usneme. Avšak ve spánku nezažíváme jasné a nezastřené poznání našeho pravého bytí, protože ztichneme ve spánku jen tím, že stáhneme naši pozornost pouze od vnějších věcí, aniž bychom ji zaostřili na naše vlastní vědomé bytí – naše esenciální sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Naše mysl vystupuje, z mraku sebezapomínání či sebenevědomosti, kterým jsme zdánlivě zakryli náš přirozený jas čirého uvědomování si sebe sama. Chybně se považujeme za omezené „tělem-vázané“ vědomí, nazývané myslí, jen z toho důvodu, že jsme si zvolili zdánlivě nedbat našeho pravého bytí, našeho věčného a neposkvrněného vědomí „Já jsem“. Naše dobrovolná sebenevědomost či sebezapomínání přetrvává, dokud si nevzpomeneme, čím naše bytí opravdu je. Můžeme si vzpomenout, co opravdu jsme, pouze když zcela a výlučně soustředíme naši pozornost na naše esenciální bytí, naše vědomé „Já jsem“, protože pravou přirozeností našeho esenciálního bytí, je čiré nedvojné uvědomování se.

Protože ztichneme a vnoříme se do stavu spánku, aniž bychom zaměřili svou pozornost zcela a výlučně na naše esenciální vědomé bytí „Já jsem“, mrak naší nevědomosti o sobě samém, neboli sebezapomínání, pokračuje i ve spánku. Běžný spánek, který každý den zažíváme, je jen stavem, ve kterém naše mysl odpočívá od neustálé aktivity a znovu nabere energii, aby se zabývala další aktivitou. Když se dočasně vnoří do svého původního zdroje, který je pravým zdrojem veškeré síly a stane se s ním jedno, naše mysl je schopná znovu nabít svou energii, kterou potom vynaloží v další pracovní fázi aktivity, buď při bdění či snění. Když vynaložila svou omezenou dodávku energie, naše mysl se musí znovu ponořit do spánku, aby obnovila zásobu.

Žádný stroj nezíská energii jenom tím, že přestane být v chodu. Nemůžeme znovu nabít svou baterii jednoduše tím, že ji na chvíli přestaneme používat. Abychom ji znovu nabili, je nutné, abychom ji spojili s nějakým zdrojem energie, připojením na síť nebo generátor. Podobně si naše mysl neobnovuje svou energii ve spánku tím, že přestane být aktivní. Nabije se proto, že je ve spánku napojená na zdroj síly, kterým je naše esenciální bytí. Sílu, kterou naše mysl získává tím, že zůstává na chvíli ve spánku, nepřichází odněkud zvenčí, mimo nás. Pochází jen ze zdroje, který je v nás, a tím zdrojem je naše pravé Já neboli duch, esenciální přirozenost, kterým je naše čiré vědomé bytí – naše sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Vše, co ve spánku zažíváme, je „Já jsem“. Když na chvíli zažijeme vědomí „Já jsem“, naše mysl je schopná se znovu nabít energií. Ačkoliv ve spánku zažíváme poznání „Já jsem“, nezažíváme to s dokonalou jasností. I když naše mysl ve spánku ztichla, spolu se všemi jejími znalostmi jiných věcí, zastírající vliv našeho základního zapomínání na sebe sama, přetrvává. Takže, i když ve spánku víme, že **jsme**, nevíme však jasně, **kdo jsme**.

Důvodem, proč ve spánku nevíme jasně co jsme, je, že když v tomto stavu ztichneme, je to pouhé odtážení pozornosti od jiných věcí, ale nezaostříme ji na sebe sama. Abychom poznali, co jsme, musíme svou pozornost intenzivně soustředit na naše esenciální bytí. Zaostření naší pozornosti úplně a výlučně na sebe sama, naše vědomé bytí „Já jsem“, je to, co Šrí Ramana nazývá sebezkoumáním, *átmavičárou*.

Šrí Ramana popisuje jednoduchý postup sebezkoumání různými způsoby, když každý z nich je přizpůsoben jiným souvislostem. V šestém odstavci Kdo jsem já?, v souvislosti jak máme zacházet s jinými myšlenkami, které se nás snaží rozptylovat, kdykoli usilujeme o věnování pozornosti pouhému našemu bytí, popisuje proces zkoumání: „Komu ty myšlenky vystupují? Mně. Kdo jsem já?“. V prvním odstavci, v této souvislosti pojednává o tom, jak naše mysl vždy vystupuje jako omezený pocit „já“, který je zdánlivě ohraničen rozměry těla, a tento proces popisuje jako zkoumání toho, na jakém místě v našem těle myšlenka „já“ vystupuje nejdříve. Protože naše mysl vždy vystupuje v těle, když si představuje, že tělo je „já“, Šrí Ramana říká, že bychom měli zkoumat na jakém místě v našem těle vystupuje.

Vysvětluje však, když si takto počínáme, že objevíme, že opravdově nevystupuje z žádného místa, které by bylo uvnitř těla, ale je to ze „srdce“, z nefyzického jádra našeho bytí.

Abychom měli jistotu, odkud vystupuje mysl jako „já“, musíme intenzivně zaostřit svou pozornost na esenciální vědomí, které zažíváme jako „Já“. Když tak učiníme, pak naše pozornost bude automaticky odtažena od našeho těla a všeho ostatního a bude celá soustředěna v našem vlastním pocitu bytí – našem základním sebe sama si uvědomujícím vědomí „Já“. Tím, že nám navrhuje, abychom zkoumali, kde v tomto těle mysl jako „já“ vystupuje, Šrí Ramana nám poskytuje metodu, jak odvrátit naši pozornost od našeho těla k esenciálnímu vědomí. Zdánlivě je naše vědomí poskvřeno poznáním tohoto těla a světa, který skrze tělo vnímáme, avšak umožňuje nám pociťovat, že toto tělo je „já“.

Ať jakýmkoliv způsobem popisujeme pochod sebezkoumání nebo pátrání v sobě samém, jediným cílem Šrí Ramany je poskytnout nám klíče, které nám pomohou odvrátit naši pozornost od našich myšlenek, našeho těla a všech jiných věcí, a zcela a výlučně ji zaostřit na naše základní a esenciální vědomí-bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“. V jeho spisech a výrocích existuje mnoho příkladů jak si počínat. Například v pátém odstavci Kdo jsem já?, po prvním návrhu, napřed uvádí, že bychom měli zkoumat, kde a na jakém místě v těle já-myšlenka vystupuje, Šrí Ramana pokračuje a poskytuje nám stále jednodušší postupy, pomocí kterých se můžeme vědomě vrátit k srdci, odkud jsme vzešli, když říká: „I když zůstaneme v myšlení „já, já“, uchopí nás to, a nechá (nás) na tomto místě.“

Stejnou pravdu vyjadřuje poněkud jinými slovy, ve verši 716 „Guru Váčaka Kovi“:

„I když nepřetržitě kontemplanujeme o (božském) jménu „Já“, „Já“, (nebo „Já jsem Já“), s pozorností (důkladně upevněnou) na (naše) srdce (kterým je naše pravé „Já“, které je středem našeho bytí), bezpečně (nás) vede ke zdroji, odkud (naše) mysl (nebo myšlenka) vyvstává (takovým způsobem), že zničí (naše) ego (které je) tělem-vázané embryo (zárodek, příčina či základ, ze kterého všechny ostatní věci vyvstávají).“

V tomto verši slova „toto jméno“ se týkají slova „Já“, „jsem“, „Já jsem“, nebo „Já (jsem) Já“, jak prohlásil v předcházejících verších 712 až 715, že to je prvotní a nejvhodnější jméno Boha. Když kontemplanujeme o tomto jménu „Já“, naše pozornost bude tažena k našemu základnímu sebe si uvědomujícím vědomí, které neustále zažíváme jako „Já jsem“ a tím, bude naše mysl vtažena zpět do jejího vlastního zdroje.

Když naše mysl či ego klesne zpět do našeho pravého Já, které je zdrojem, ze kterého povstalo, pak bude zničeno tím, že bude stráveno nekonečným jasem našeho ryzího, sebe si uvědomujícího vědomí. Jelikož nás naše mysl klame tím, že vyvolává představu, že jsme omezeni v hranicích našeho fyzického těla, je zničení naší mysli, v jasném světle naše pravého sebepoznání, jedinou skutečnou spásou a proto Šrí Ramana říká, že budeme zachráněni, budeme-li kontemplanovat o prvotním jménu Boha, kterým je „Já“, „Já jsem“ nebo „Já jsem Já“.

Šrí Ramana popisuje naši mysl jako *un ar karu ahandai*, což znamená, „ego, (které je) tělem vázané embryo“, vstupuje do existence jedině tím, že si představuje, že je tělem, a tím nechává vystupovat jevnost všech ostatních věcí. Tamské slovo *karu*, které jsem přeložil jako embryo, znamená také zárodek, působivou příčinu, substanci nebo základ, a které pochází ze sanskrtského slova *garbha*, což znamená děloha nebo nitro. V této souvislosti je zahrnut význam, že naše ego či mysl, je embryem nebo semenem, ze kterého je zrozená veškerá dvojnost či mnohost, substance, ze které je zformována aktivní příčina či stvořitel, který vše přivádí do bytí, základ, který podporuje projevení, děloha, v jejímž nitru je vše obsaženo.

Jelikož naše tělo a všechny ostatní věci jsou jen pomyslnými přídávky, které odvádějí naši pozornost od našeho esenciálního sebe si uvědomujícího vědomí „Já jsem“, můžeme se od nich osvobodit jen tím, že budeme naši pozornost ustavičně upevňovat na naše sebe si uvědomující vědomí. Jednoduchým a snadným prostředkem, jak můžeme stahovat svou

pozornost směrem k našemu samo si uvědomujícímu vědomí, a co nám zároveň do určité míry pomáhá ji tam udržovat upevněnou, je neustálé si připomínání jméno „Já“ nebo „Já jsem“.

To je velmi praktický klíč, který nám poskytl Šrí Ramana, přičemž je obzvláště užitečný pro ty, kteří mají zprvu obtíže v pochopení, co je míněno pojmem „pozornosti k sobě samému“. Takoví lidé jsou tak přivyklí objektivní pozornosti, že nevědí, jak si všimnout našeho bezpředmětného a beztvareho vědomí „Já jsem“ a stěžují si, že nemohou nalézt takovou věc, jakou je „Já“ a pozorovat ho. Protože si představují, že mají hledat nějaké „Já“, jako nějaký druh jemného objektu, stěžují si, že je to pro ně příliš těžko postižitelné, než aby byli schopni to pozorovat.

Skutečnou příčinou jejich pomyslných potíží je, že naše vědomí „Já“ není žádným objektem, ale je subjektem, který zná všechny objekty. Nemůžeme objektivizovat naši první osobu, vědomé „Já“, a když o to usilujeme, pak odvracíme naši pozornost od pravého Já, které chceme pozorovat. I když naše vědomí „Já jsem“ není objektem, přece je něčím, co stále známe. Nikdo z nás nepochybuje o zřejmé pravdě „Já jsem“, i když nemáme dokonale jasné poznání toho, co přesně ono „Já jsem“ je.

Protože mnoho lidí má podobné potíže, když chtějí porozumět tomu, co Šrí Ramana míní, když říká, že máme věnovat pozornost pouze našemu vědomí „Já jsem“, tak jim na pomoc někdy navrhoval, že by měli nepřetržitě myslet „já – já – já“, nebo „já jsem – já jsem – já jsem“. Když budeme takto myslet, naše pozornost bude přirozeně tažena k vědomí, které se označuje slovy „Já“ a „Já jsem“.

Kdykoliv myslíme na jméno určité osoby nebo nějaký předmět, pak vzpomínka na onu osobu nebo předmět přirozeně vstupuje do naší mysli. Myšlenka na jméno nebo předmět, přivede do naší mysli tvar, který je s jménem spojen. Podobně myšlenka na jméno „já“ nebo „já jsem“, přitáhne naši pozornost k subjektu bezpředmětného vědomí, označeného tímto jménem. Proto myslet „já – já – já“, je užitečnou pomůckou pro praxi pozorování sebe sama, při nejmenším tak dlouho, než se dobře obeznámíme se zkušenostní pozorností na naše pouhé vědomé bytí.

Ovšem slovem formulovaná myšlenka „já“ nebo „já jsem“, je objektem, který je nám známý. Praxe myslet „já – já – já“ nebo „já jsem – já jsem – já jsem“ se může stát rozptýlením, které brání naší pozornosti v hlubokém proniknutí do vědomí, které je označením pro slova „Já“ nebo „Já jsem“. Praxe souvisle myslet „já – já“, je proto užitečná jen do určité míry, a přirozeně odpadne, když se stane zbytečnou, tj., když jsme si dostatečně navykli zažívat pravou pozornost na sebe sama. I když jsme zvyklí věnovat pozornost našemu pouhému bytí, občas zjistíme, že myslet několikrát „já – já“ nebo „já jsem – já jsem“ může být pomůckou, jak odvrátit naši pozornost od našich jiných myšlenek a výlučně ji nasměrovat na naše esenciální vědomé bytí sebe sama.

Šrí Ramana nám poskytl v nesmírně cenném pojednání Kdo jsem já? mnoho jiných návodů, které nám mohou pomáhat při praxi pozorování sebe sama. Na příklad v jedenáctém odstavci, kdy popisuje, jak můžeme překonat všechny naše *višaja-vásany*, čili hluboce zakořeněné mentální impulsy či touhy všimnout si věcí jiných než naše vlastní pravé Já, a říká:

„Když se pevně a nepřetržitě držíme *svarúpa smarana* (vzpomínání na naší vlastní esenciální přirozenost pravého Já, „Já jsem“), dokud nedosáhneme *svarúpa* (tj., dokud nedosáhneme pravé poznání naší vlastní esenciální přirozenosti), toto samotné (bude) dostačovat. ...“

Ve srozumitelné angličtině můžeme sanskrtský pojem *svarúpa smarana* nejlépe přeložit jako „sebe si připamatování“, což je jen jiný způsob, jak popsat stav pozornosti k sobě samému. Nicméně, každé slovo má svou vlastní vůni a chuť a když použijeme v této souvislosti slovo *smarana* neboli „připamatování“, Šrí Ramana nám sděluje příchut' významu,

který by nenastal, kdyby místo toho použil slovo „pozornost“. Slovo připamatování naznačuje, že se jedná o něco, co již známe, ale co jsme zapomněli či přehlídli.

Stále víme „Já jsem“, ale jaksi to přehlízíme nebo si toho nevšimáme, protože jsme příliš fascinováni klamající přitažlivostí jiných věcí. Toužíme-li po tom, abychom se zbavili vazby či připoutanosti k něčemu jinému než našemu pravému Já, pak vše, co potřebujeme učinit je nepřetržitě si připamatovávat naši esenciální vědomé bytí „Já jsem“. Protože naše sebezapomínání je základní příčinou všeho našeho neštěstí a všech ostatních problémů, sebe si připamatovávat je jediným protijedem, který vyléčí všechny naše problémy.

Ba co více, zatímco pojmy jako „sebezkoumání“, „sebeprzkoumávání“, „sebedotazování“ a „pozornost k sobě samému“, sdělují sklon k vyjádření aktivního procesu zkoumání, pozorování sebe sama, pojem „sebe si připamatovávat“ vyjadřuje více pasivní stav našeho pouhého vzpomnutí si. Všechna tato slova ovšem označují stejný „proces“ nebo stav, přičemž se ve skutečnosti nejedná o děj, kdy se něco vykonává, ale je to pouze stav pouhého bytí. Když však všechny znamenají ten samý stav pouhého bytí, každý z nich zobrazuje onen stav, jemně odlišným způsobem, a tak Šrí Ramana použil pojem, který mu připadal v určité souvislosti nejvhodnější.

Další dva pojmy, které jsou často užívány, aby označovaly stejný pojem pouhého bytí jsou *átma-ništha*, což znamená „přebývání v sobě samém“, a dále *átma-čintana*, což doslovně znamená „myšlenka o sobě samém“. První z těchto dvou pojmů, „přebývání v sobě samém“, je obzvláště významný, protože zahrnuje v sobě pravdu, že všimání si a poznávání sebe, není činností, ale je jen stavem vědomého přebývání jako pravé Já, nebo jinými slovy, prosté bytí, které my opravdu jsme, což je dokonale od myšlenek oproštěné sebe si uvědomující bytí. Druhý pojem, „myšlenka o sobě samém“, by se mohla snadno brát tak, že obsahuje pozornost k sobě samému, jakožto čin „myšlení“ o nás samých.

I když se zdá, že tyto dva pojmy mají protikladné významy, Šrí Ramana tyto oba pojmy užívá v první větě třináctého odstavce Kdo jsem já?, když popisuje stav úplného podrobení se:

„Naprosté vstřebání v *átma-ništha* (přebývání v sobě samém), kdy neposkytujeme ten nejmenší prostor nějaké jiné myšlenky, než *átma-čintana* (myšlenky o našem vlastním pravém Já), představuje věnování se Bohu. ...“

Důvodem, proč v této souvislosti užívá pojem *átma-čintana* (myšlenka o sobě samém) je, aby zdůraznil skutečnost, že máme přebývat ve stavu dokonalého sebepodrobení. Neměli bychom si všimnout nebo „myslet na“ cokoli jiného vyjma na naše vlastní esenciální bytí „Já jsem“. Jestliže myslíme na něco jiného, vyvstáváme jako oddělené, objekty znající vědomí, které nazýváme naší „myslí“. Myšlení je tedy to, co nás odděluje od Boha. Pokud chceme opravdu zcela podrobit naše individuální já či mysl Bohu, musíme se zdržet všeho myšlení.

Proč Šrí Ramana v této větě říká vyjma *átma-čintana*? Činí tu výjimku, protože „myšlenka o sobě samém“ není ve skutečnosti myšlenkou, jako jsou jiné myšlenky, které myslíme. Myslet na něco jiného než na naše Já, je činností, a jako taková, vyžaduje vyvstání naší mysli neboli individuálního já, aby se taková činnost mohla provést, zatímco když „myslíme na“ naše pravé Já, naše pozornost se stočí dovnitř, směrem k esenciálnímu sebe si uvědomujícímu se bytí, a tehdy naše mysl ztichne ve zdroji, ze kterého vzešla. Ztichnutí naší mysli v nejnitrajším jádru našeho bytí, „Já jsem“, což je pravou formou Boha, je stavem pravého a dokonalého sebepodrobení.

Ačkoliv *átma-čintana* doslovně znamená „myšlenka o sobě samém“, není ve skutečnosti stavem myšlení, ale je jednoduše stavem pouhého bytí. Kdykoliv Šrí Ramana mluví o „myšlenky o nás samých“, „myšlení o sobě samém“ nebo „myšlení o já“, neuzivá slova „myšlenka“ nebo „myšlení“ v přesném slova smyslu, ale používá je volně, ve smyslu „pozornost“ nebo „věnovat pozornost“.

Myšlenka nebo čin myšlení, je ve skutečnosti pouze činem, kdy se něčemu věnuje pozornost. Když věnujeme pozornost něčemu jinému než našemu esenciálnímu bytí, naše pozornost zaujme formu činnosti, kterou nazýváme myšlením, když si však všímáme pouze našeho esenciálního bytí, naše pozornost zůstává jako bytí. Když se snažíme „myslet“ o nás samých – o našem pravém bytí neboli „Já jsem“ – naše mysl stojí bez pohybu, všechno naše myšlení přestane a my zůstáváme v onom stavu pouhého bytí.

V přesném smyslu, myšlení je činností, kdy formujeme a zažíváme myšlenku v naší mysli. Naše tvorba myšlenky a její prožívání, nejsou dvě oddělené činnosti, protože tvoříme myšlenku právě činem prožívání nebo poznáváním. Myšlení je procesem představivosti, procesem, při kterém vyvoláváme zažívání znázornění myšlenek a pocitů v naší mysli.

Proces myšlení dává naší mysli zdánlivou totožnost oddělené existence. Když myslíme, vystáváme jako oddělené vědomí, které nazýváme myslí, a když nemyslíme, naše mysl ztichne a rozpustí se ve zdroji, kterým je naše esenciální bytí, čili pravé Já.

Naše mysl je odděleným a omezeným vědomím, ve kterém tvoříme a zažíváme všechny naše myšlenky a představy. Avšak není to pouze to, v čem se všechny naše myšlenky tvoří a zažívají, ale také to, čím jsou tvořeny a zažívány. Ba co více, jelikož se naše mysl sama formuje svým činem myšlení, je sama myšlenkou, výplodem vlastní představivosti. Jelikož se naše mysl vždy zažívá jako „já“, které myslí všechny ostatní myšlenky, Šrí Ramana ji často uvádí jako já-myšlenku.

V pátém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana vysvětlil, že „já-myšlenka, která zdánlivě vystupuje v našem těle, ve skutečnosti vystupuje z našeho „srdce“, nejvnitřnějšího jádra našeho bytí, a že když budeme já-myšlenku pozorovat, můžeme se vrátit ke zdroji, a pak pokračuje:

„... Ze všech myšlenek, které se v (naší) mysli objevují, **je já-myšlenka nejprvnější myšlenkou**. Teprve když tato vystoupila, všechny ostatní myšlenky vystupují. Pouze když se objevila první osoba, objeví se druhé a třetí osoby; bez první osoby, druhé a třetí osoby neexistují.“

Ve větě „myšlenka „já“ je sama první myšlenkou“, která je v originálním tamilském textu zdůrazněna tučným písmem, slovo, které jsem přeložil jako „první“, je *mudal*, které má různé si podobající významy, jako první – nejpřednější – prvotní - kořen - základ - původ a příčina, jsou všechny v této souvislosti vhodné. Nejenže je tato základní já-myšlenka první myšlenkou, která vystupuje a poslední, která ztichne, je také původem a příčinou všech ostatních myšlenek. Bez ní nemohou žádné myšlenky vystoupit, protože tato prvotní já-myšlenka je myslícím, který myslí všechny ostatní myšlenky myslí.

Tím, že není pouze myšlenkou, ale také myslícím, je zásadně jiná než všechny ostatní myšlenky, které jsou pouhými poznanými objekty. To znamená, že je jedinou myšlenkou, která je vybavená prvkem vědomí. Je si vědomá, jak ostatních myšlenek, tak i sama sebe jako „já“. Protože se však ukazuje jako omezená uvnitř hranic určitého těla, nejedná se o čistou, neposkrvněnou formu vědomí, ale o směs vědomí a všech ohraničení tohoto těla, které si představuje, že je „já“.

Když Šrí Ramana říká - „ze všech myšlenek, které se v (naší) mysli objevují...“, míní tím každý typ myšlenek, včetně našich mnohomluvných myšlenek, našich konceptů, toho čemu věříme, našich vzpomínek, našich snů, našich pocitů a našich vjemů. Vyjímaje našeho esenciálního vědomí „Já jsem“, vše, co známe, je myšlenkou, dojmem nebo vyobrazením, které se v naší mysli objevují.

Když Šrí Ramana popisuje závislost všech našich jiných myšlenek na prvotní myšlence „já“, popisuje ji jako „první osobu“ a ostatní jako „druhé a třetí osoby“. Kterou z našich myšlenek označuje jako „druhou osobu“ a kterou za „třetí osoby“? Naše myšlenky „druhé osoby“, jsou všechny myšlenky, které existují pouze v naší vlastní mysli a které proto

pocítujeme, že jsou nám nejbližší a nejintimnější. Naše myšlenky „třetí osoby“ jsou všechny, které si představujeme jako vnější předměty, které vnímáme jedním nebo více smysly.

Všechny ostatní myšlenky – to znamená, jak naše myšlenky „druhé osoby“ i naše myšlenky „třetích osob“, vystupují v mysli, pouze když vystoupila naše myšlenka „první osoby“. V nepřítomnosti naší první osoby, já-myšlenky, nemohou existovat myšlenky „druhé osoby“ ani „třetí osoby“. Vyjma našeho esenciálního vědomí „Já jsem“, všechno, co známe, závisí svou zdánlivou existencí na naší mysli, na naší myšlence první osoby „já“, která je vědomím, které je poznává.

Naše mysl, naše složené vědomí „já jsem to tělo“, je pouhou představou, která je navrstvena na naše pravé vědomí „Já jsem“, podobně jako představa hada, která je navrstvena na laně ležícím na zemi. V nejasném soumrákném světle, když vidíme ležet lano na zemi, můžeme si představovat, že je to had. Když se však blížeji podíváme na pomyslného hada, zjistíme, že to ve skutečnosti není nic jiného než lano. Podobně, když se blíže a ostře podíváme na složené vědomí „já jsem tělo“, objevíme, že se ve skutečnosti nejedná o nic jiného, než o čiré a prosté vědomí „Já jsem“, a že přídavek „toto tělo“, je pouhou iluzí, která je na něho navrstvená.

Iluzorní tělo a všechny ostatní předměty nebo myšlenky, poznávané naší myslí, se budou dotud jevit jako pravé, dokud si jich budeme všimát, podobně sen se bude jevit jako skutečný, dokud jej budeme zažívat. Naše síla pozornosti je tím, co poskytuje zdánlivou pravost věcem, které známe. Klam „já jsem toto tělo“ se bude proto udržovat tak dlouho, dokud si budeme všimát tohoto těla, nebo jiného předmětu, který známe, prostřednictvím pěti smyslů. Abychom rozptýlili tento klam, musíme si přestat všimát každého objektu, známého naší myslí, a namísto toho musíme stočit svou pozornost do sebe dovnitř, abychom poznali naše základní vědomí „Já jsem“.

Abychom poznali naše pravé vědomí „Já jsem“, takové, jaké je, neomezené a neposkvřené nějakým ztotožněním s nějakým tvarem, musíme naši pozornost odtáhnout od všech forem – všech předmětných myšlenek, pocitů a mentálních obrazů, jako je tělo a svět – směrem k jedinému esenciálnímu prvku naší myslí – našemu základnímu vědomí „Já jsem“. Dokud budeme pokračovat v tom, že se budeme držet nebo si všimát nějaké myšlenky předmětného tvaru, nikdy nezažijeme naše vědomí „Já jsem“ takové, jaké ve skutečnosti je. Namísto toho budeme pokračovat v tom, že se budeme podvádět a věřit, že naše mysl a vše, co skrze ní známe, je skutečné.

Může něco, co poznáváme naší myslí, být opravdu skutečné? Nebo spíše, může být něco skutečné, co známe pomocí klamného sdělovacího prostředku, který nazýváme myslí? Kromě našeho esenciálního vědomí sebe sama „Já jsem“, vše, co známe, je pouze takovou či onakou myšlenkou. Všechny myšlenky jsou formou poznání a opačně, všechno poznání, jiné než naše základní vědomí „Já jsem“, je formou myšlenky.

Všechny myšlenky poznáváme pouze jen prostřednictvím naší myslí, která je naší první myšlenkou „já“, avšak naše esenciální vědomí „Já jsem“, známe bezprostředně, nikoli prostřednictvím myslí nebo něčím jiným podobným. Všechno poznání, které máme o tom, co je jiné než „Já jsem“, závisí svou pomyslnou skutečností na skutečnosti myslí, jejíž prostřednictvím ho známe. Pokud je naše mysl neskutečná, všechny věci, které pomocí ní známe, musí být také neskutečné, protože to jsou pouze myšlenky, které v sobě vytvořila.

Jedinou věcí, která se zdá, že je známá pomocí naší myslí, která svou pravostí nicméně není závislá na naší mysli, je naše základní vědomí „Já jsem“, protože není pouhou myšlenkou, kterou naše mysl v sobě vytvořila. I v nepřítomnosti naší myslí, ve stavu oprostěném od myšlenek, jako například ve spánku, zažíváme základní vědomí „Já jsem“. To, co naše mysl opravdu zná, není vědomí „Já jsem“, jaké opravdu je, ale je to jen naše vědomí „Já jsem“, zahalené naší představou „já jsem toto tělo“. Když se probudíme ze spánku, první



věcí, kterou naše mysl zná, je „Já jsem“, ale jakmile ví „Já jsem“, naválí na to klamnou totožnost „já jsem toto tělo“.

Takže od samého začátku je naše mysl lží, klamnou směsí našeho základního vědomí „Já jsem“ a našeho fyzického těla, které tvoří necitná hmota. Když její nejzákladnější poznání, poznání, které má samo ze sebe, je lží či klamem, jak můžeme důvěřovat nějakému jinému poznání, které naše mysl získala? Všechno, co naše mysl zná, je založeno na prvním poznání, na mylném poznání „já jsem toto tělo“. Jelikož stále navrhuje klamnou totožnost „já jsem toto tělo“ na naše čiré, původní a základní vědomí „Já jsem“, naše mysl není nikdy schopná poznat naše čiré neposkrvněné vědomí, jaké skutečně je.

Esenciální kvalitou našeho vědomí je, že si je sebe stále vědomo – vždy zná svou vlastní existenci, bytí – a toto vědomí o své vlastní existenci je to, co nazýváme „Já jsem“. Avšak kromě poznávání vlastní existence, zdá se, že vědomí občas zná i jiné věci. Když naše vědomí zná jiné věci, nazýváme ho myslí.

Přirozeností naší mysli je znát jinost neboli dvojnost. Naše mysl je takto smíšeným vědomím, vědomím, ve kterém je naše základní vědomí „Já jsem“ smíšeno s poznáním jiných věcí. Zatímco naše poznání jiných věcí je něco, co se ukazuje a zase zaniká, když veškeré projevy neustále podstupuje změny, naše základní poznání „Já jsem“ nevystupuje a nemizí, ale existuje neustále, aniž by podstupovalo nějakou změnu. A dále, zatímco poznání jinosti závisí na poznávání naším vědomím, naše základní poznání „Já jsem“, aby bylo poznáno, nezávisí na ničem jiném, protože samo o sobě je vědomím, kterým jsou všechny věci poznávány.

Ve smíšeném vědomí, které nazýváme myslí, to, co je skutečné, je pouze naše základní vědomí „Já jsem“. Toto základní a nepotřísněné vědomí „Já jsem“ se zdá, že se stává smíšeným vědomím, nazývané myslí pouze tehdy, když se na něj navrství poznání jiných věcí. Zatímco však naše základní vědomí „Já jsem“ je neustálé, a proto opravdové, celé naše poznání jiných věcí je jen dočasným projevem a není proto skutečné. Naše vědomí „Já jsem“ je samo skutečné, protože ono jediné odpovídá všem třem podmínkám, kterými můžeme posoudit, zda je něco opravdové. Tj., je neustálé, neměnné a nezávislé na jakékoliv jiné věci, buď že existuje nebo k poznání jeho existence.

Naše mysl je dočasnou formou vědomí, které vystupuje a zase zmizí a neustále podstupuje změny během svého projevu. I když se jeví, že zná svou vlastní existenci, jakožto „Já jsem“, ve skutečnosti si tuto znalost o své vlastní existenci vypůjčuje od našeho pravého vědomí, které je jí podkladem a dává jí vlastní zdánlivou existenci.

Naše poznání „Já jsem“ prožíváme i ve spánku, kdy naše mysl zmizí, avšak naše mysl se objeví po probuzení nebo ve snu, uchvátí od nás toto základní poznání „Já jsem“ a vydává se za vlastníka tohoto poznání. Naše poznání, čili vědomí „Já jsem“, je našim pravým Já, a tak je jedinou věcí, kterou neustále zažíváme. Naše mysl však není našim pravým Já, protože ji jen občas zažíváme.

Je proto jasný rozdíl mezi naším poznáním „Já jsem“ a myslí, která toto poznání zaujímá jen když jsme vzhůru a ve snu, tak, jakoby to bylo její vlastní. Ve spánku je však od něho oddělená. Zdánlivá jednota naší mysli a našeho poznání „Já jsem“ není skutečnou jedností, je jen přechodným jevem. Naše mysl si proto není nezávisle vědoma své vlastní existence. Znat vlastní existenci jakožto „Já jsem“, zcela závisí na našem pravém vědomí, bez jehož podpory by se vůbec nemohla ve své existenci projevat.

Tím, že je nestálá, neustále podrobená změnám a zcela závislá na pravém vědomí, jak pro svou zdánlivou existenci, tak pro její pomyslné poznávání vlastní existence, je zřejmé, že naše mysl není skutečná. Kdykoliv se jeví, že má vlastní opravdovost, vždy je tato pouze relativní, nikdy absolutní. To, co je pouze relativně pravé, není vůbec opravdu pravé, ale jen se zdá být pravé. Jen to, co je absolutně a nepodmíněně pravé, se může jmenovat „pravé“ v pravém slova smyslu.

V předchozí kapitole jsme popsali naši mysl jako „poznávací vědomí“, protože její přirozeností je stále poznávat věci, které si představuje, že jsou jiné než ona sama. Jelikož vystupuje a klesá, či se jeví a zase zaniká, můžeme ji také popsat jako „vystupující vědomí“, na rozdíl od pravého vědomí, které je naším „bytím vědomí“, vědomím, které pouze je, a které nikdy nevystupuje, aby poznalo něco jiného než sebe sama.

Naše mysl, neboli „vyvstávající vědomí“, se nemůže vynořit nebo vstoupit do existence, aniž by si představilo sebe jako určitou oddělenou entitu a aniž by si současně nepředstavilo něco jiného než samo sebe. Představuje si, že je oddělenou bytností tím, že si představuje pomyslné fyzické tělo a současně si představuje, že to pomyslné tělo je ono samo. Tak naše mysl či „vyvstávající vědomí“ vystupuje při představování si, že „já jsem toto tělo“, a současně si představuje, že zná věci, které jsou jiné, než ona sama. Bez toho, že by si současně nepředstavovala obě tyto věci, naše mysl nemůže vzniknout.

Jakmile se ze spánku probudíme, pociťujeme jako bychom se probudili nebo vyvstali v určitém těle, které pociťujeme, že jsme to my sami a zároveň pociťujeme, jako bychom jsme se stali vědomi světa kolem nás, který pociťujeme, že je jiný než my sami. Když pociťujeme, že vyvstáváme jako tělo a že poznáváme jiné věci, vše je jen představou, ale pokud se ztotožňujeme s „vyvstávajícím vědomím“, zdá se nám vše zcela skutečné.

Jsme schopni poznávat věci odlišné od nás pouze pomocí sdělení naší myslí, našeho omezeného „vystupujícího vědomí“. Obecně rozdělujeme všechny objekty, které známe, na dvě odlišné kategorie, na naše myšlenky a na vnější objekty, které vnímáme. V této souvislosti pojem „naše myšlenky“, zahrnuje všechny objekty „druhé osoby“, které známe, to znamená, všechny naše myšlenky, pocity, emoce a všechno jiné, co poznáváme, že existuje jenom v naší myslí. Na druhé straně pojem „vnější objekty“, zahrnuje všechny objekty „třetích osob“, které známe, tj. všechno, co vnímáme jedním z našich pěti smyslů a které si proto představujeme, že existují vně naší nezávislé myslí.

Pokud je nám položena otázka, zdali myslíme, že naše myšlenky existují mimo toho, že jsou námi poznávány, většina z nás bude ihned říkat, že existují pouze pokud je poznáváme. Můžeme si myslet, že si jsme jen matně vědomi myšlenek, které jsou v pozadí naší myslí, ale každá myšlenka existuje pouze do rozsahu, ve kterém je nám známa. Myšlenka je esenciálně podobou naší myslí, objekt, který existuje jen v našem vlastním vědomí, a jako taková, existuje pouze proto, že ji známe.

I když poznáváme, že zdánlivá existence našich myšlenek je závislá na jejich poznání, představujeme si, že vnější objekty, které vnímáme skrze našich pět smyslů, existují jaksi nezávisle na našem poznání. Ale rozdíl, který činíme mezi našimi „myšlenkami“ a „vnějšími objekty“ je nesprávný.

Cokoli poznáváme, poznáváme jen v naší myslí. I „vnější objekty“, o kterých si myslíme, že je vnímáme mimo sebe, vnímáme jako zobrazení v naší myslí, a proto jsou také myšlenkami, které vytváříme a poznáváme silou naší představivosti. Vyjma našeho základního vědomí, našeho vlastního bytí „Já jsem“, všechno, co známe, je jenom myšlenkou, kterou jsme vytvořili v naší myslí.

Poznávat něco jiného než sami sebe je proto souznačné s myšlením. Je to proces představivosti, který může nastat, jen když v představě omezíme naše vědomí na cosi jiného než myšlenky a objekty, které známe. Omezit sebe jako mysl a oddělit individuální formu vědomí, je proto základním a esenciálním činitelem v procesu myšlení neboli poznávání věcí, jiných než my sami.

Obyčejně si představujeme, že naše mysl vyvstává, jakmile se probudíme ze spánku, a že ztichne až znovu upadneme ve spánek. Naše mysl však každou vteřinu nesčíslněkrát vyvstane a ztichne. S vynořením každé myšlenky, naše mysl ji začne myslet a poznávat.

Se ztichnutím každé myšlenky, naše mysl na okamžik ztichne, než vyvstane, téměř okamžitě, aby myslela a poznávala nějakou jinou myšlenku.

Myšlení je v podstatě proces vytváření a současně poznávání myšlenek. Jak už jsme dříve zmínili, naše formování myšlenky a její poznávání, nejsou dvě oddělené činnosti, protože formujeme myšlenky, tím, že si je představujeme, a představování nezbytně zahrnuje poznávání toho, co si představujeme.

Naše mysl vytváří své myšlenky jen tím, že si je představuje a když si něco představujeme, v podstatě to zahrnuje všímání si a poznávání nějakého mentálního obrazu nebo myšlenky, takže všechny myšlenky jsou nakonec vytvářeny jen naší pozorností nebo silou poznávání. Jinými slovy, naše síla představivosti, která utváří všechny naše myšlenky, je prostou schopností naší síly poznávání čili vědomí.

V každém jediném okamžiku si může naše mysl všimnout a poznávat jen jedinou myšlenku. Není schopna si představit nebo vytvořit v jedné chvíli víc než jednu myšlenku. Tak, jak jsme to probírali v první kapitole, naše myšlenky vyvstávají a ztichnou v našem vědomí vždy jen po jedné. Každá následující myšlenka může vyvstat nebo se zformovat, až když předchozí myšlenka ztichla nebo se rozpustila.

Každá jednotlivá myšlenka vystoupí nebo ztichne v nesmírně malé chvílce. Během každé vteřiny může v rychlém sledu vyvstat a ztichnout nesmírné množství po sobě následujících myšlenek. Pro rychlost s jakou myšlenky vystupují a zase ztichnou, naše povrchová mysl není schopná rozlišit výstup a ztichnutí každé jednotlivé myšlenky, a tak poznává jen hromadně sdílený dojem, vytvořený řadou takových jednotlivých myšlenek.

Podobně naše oko není schopno rozlišit jednotlivé body na televizní obrazovce, výsledkem čehož poznává jen sdílený dojem, formovaný řadou takových míst, které v rychlém sledu pokrývají celou obrazovku. Obraz, který vidíme na obrazovce televize, je utvořen řadou horizontálních linek světla, z nichž každá je tvořena množstvím světelných bodů různé barvy a intenzity. Tyto jednotlivé světelné body se jmenují „pixely“ (body, ze kterých se skládá televizní obrazovka). Slabika „pix“ znamená obrazy a „el“ znamená prvek, tyto se na obrazovce rozsvěcují v časové souslednosti, elektronovým paprskem, který vychází z katodové trubice, která je kontrolována ve zlomku vteřiny, pravidelným rytmem oscilací magnetického nebo elektrostatického pole, kterým je paprsek elektronů řízen. Celá televizní obrazovka je pokryta řadou pixelů nejrůznějších barev a intenzity, čímž se kolektivně vytvoří celkový obraz.

Jelikož každý individuální pixel je utvořen pouze na okamžik a téměř okamžitě se zhasíná, ve zlomku vteřiny je oscilující paprsek elektronu schopen rozsvítit jiný pixel, který bude mít jinou barvu a intenzitu na stejném místě obrazovky, a tak každý následný pixel bude ve zlomku vteřiny formovat poněkud odlišný obraz na obrazovce. Protože poznávací síla našich očí postrádá dostatečnou jemnost i čistotu, aby byla schopná dostatečně zřetelně vnímat rychlé proměny barev každého pixelu, nebo i poněkud méně rychlé přeměny celého obrazu, který je na obrazovce vytvořen jediným paprskem elektrody, to, co my poznáváme, není mnoho rychle se měnících se individuálních světelných bodů, ale pouze kompletní a nepřetržitě změny obrazu.

Každá individuální myšlenka, která v naší mysli na okamžik vyvstane a zase v naší mysl ztichne, se podobá pixelu, který je na televizní obrazovce na okamžik rozsvícen a zhasnut. Každá individuální myšlenka vyvstane nebo je zformována na krátký okamžik a ztichne nebo se rozpustí téměř okamžitě, během nepatrně malého zlomku vteřiny, a na místo toho může naše mysl utvořit další myšlenku na jejím místě. Protože poznávací síla naší mysli je zpravidla nedostatečně jemná a čistá, aby byla schopná jasně rozlišovat extrémně rychlé formování a rozpouštění každé jednotlivé myšlenky, to, co my obvykle poznáváme, není mnoho rychlých výstupů a klesání myšlenek, ale jen jediný, avšak stále se měnící proud myšlenek.

Když provádíme praxi pozornosti k našemu nesmírně jemnému vědomému bytí „Já jsem“, naše síla pozornosti čili poznávací schopnost se postupně stane jemnější a vytříbenější, až

nakonec budeme schopni rozpoznávat každou jednotlivou myšlenku, jakmile vyvstane. Když je praxí sebepoznávání naše síla pozornosti takto vytríbená a dostatečně zjemněná, že bude schopná zřetelně odkrýt vystoupení nebo vytvoření každé jednotlivé myšlenky, pak bude také schopná jasně poznat naše čiré a esenciální bytí, které je podkladem a podporou utváření našich myšlenek a které zůstává na okamžik samotné v přerušení mezi rozpuštěním jedné myšlenky a formování dalších.

Když naše síla pozornosti či poznání se takto stane dostatečným způsobem pročištěná, že nám umožní jasně zažít naše esenciální vědomí našeho bytí „Já jsem“, v jasné čiré sebe uvědomování či sebepoznání, naše mysl se rozpustí a stane se pouhým přízrakem, který vyvstává pouze pro náš nedostatek jasněho poznání sebe sama. Jelikož naše mysl je pouze omezenou formou vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“, nemůže vyvstat nebo se formovat v jasném světle našeho pravého sebepoznání, které svítí pouze jako naše přídavků oproštěné a proto ryzí sebe si uvědomování „Já jsem“. Protože klamné pociťování „já jsem toto tělo“ je naší první a základní myšlenkou, která je kořenem a základem všech našich dalších myšlenek, a když tento pocit je naším pravým sebe sama poznáváním rozpuštěn, pro žádné jiné myšlenky nebude možné, aby v našem vědomí vyvstávali nebo se formovali.

Tak, jak jsme již dříve v této kapitole poznali, naše mysl se napřed zformuje, jako naše základní myšlenka „já“, a teprve pak seřadí další myšlenky. Naše základní já-myšlenka je myslícím, činitelem, který myslí všechny ostatní myšlenky. Proto podkladem pro vytvoření každé jednotlivé myšlenky je formace naší základní myšlenky „já“.

Žádná myšlenka se nemůže utvořit, pokud se napřed nezformuje já-myšlenka. To znamená, nemůžeme utvořit žádnou jinou myšlenku, aniž bychom napřed nezformovali sebe jako já-myšlenku, která je činitelem, který myslí tuto myšlenku. Nicméně zřejmým důsledkem této pravdy je, že se nemůžeme zformovat jako myslící, nebo jako první myšlenka „já“, aniž bychom současně nemysleli nebo nevytvářeli jinou myšlenku.

Když neutvoříme nějakou jinou myšlenku, které bychom se mohli držet, nemůžeme nechat vzniknout myslící já-myšlenku. Přírozeností naší první myšlenky „já“ je vymýšlet jiné myšlenky a bez myšlení jiných myšlenek se nemůže projevit vytvoření odděleného individuálního vědomí. Tj., naše esenciální vědomé bytí „Já jsem“ se zdánlivě utváří v naší první myšlenku „já jsem toto tělo“ jen tím, že myslí nějakou jinou myšlenku.

Takže společně s vytvářením a rozpuštěním každé naší jiné myšlenky se vytváří a rozpouští i naše já-myšlenka. Jinými slovy, opakované vytváření a rozpuštění naší základní já-myšlenky je nedílnou součástí formování a rozpuštění každé jiné naší myšlenky. V krátkém přerušení mezi rozpuštěním a utvořením, každé ze dvou po sobě následujících myšlenek, je naše mysl, neboli základní já-myšlenka rozpuštěna a přetvořena.

Tato přestávka mezi dvěma myšlenkami je miniaturním vzorkem spánku. Vyvstávání a ztišení každé myšlenky je miniaturním vzorkem bdění nebo snění. Proto naše stavy bdění a snění jsou makrokosmem toho, když mikrokosmem je formování a rozpouštění každé naší jednotlivé individuální myšlenky. Když neustálou praxí pozorování sebe sama postupně zjemňujeme naši sílu pozornosti či poznání, budeme nakonec schopni poznat podklad skutečnosti, který zůstává mezi každým po sobě jdoucím ztišením a následným výstupem naší mysli neboli já-myšlenky. Podkladová skutečnost je naším esenciálním sebe sama si uvědomováním, které stále zažíváme jako „Já jsem“.

I když my stále zažíváme naše pravé sebe sama si uvědomování „Já jsem“, v současnosti jej nezažíváme takové jaké opravdu je, neboť zažíváme směs s deformujícími omezeními naší mysli. Pokud jsme schopni jasně zažít chvilkové, od mysli oproštěné přerušení, které existuje mezi ztichnutím jedné myšlenky a výstupem následné myšlenky, budeme schopni ho zažívat takové, jaké opravdu je, to znamená, že nebude poskvřené ani nejslabší formou dvojnosti nebo jinosti.

Když procvičujeme pozornost k sobě samému, našim cílem je zažít naše vlastní přirozené sebe sama si uvědomování, neposkvřené i tím nejmenším projevem naší mysli či nějakého objektu známého naší mysli. Namísto, abychom zažívali sebe jako tělo nebo jakýkoliv jiný přídavek, měli bychom se jasně zažívat jako naše pravé, od přídavků volné, vědomí sebe sama, „Já jsem“.

Bezprostředním podkladem, pozadím nebo promítacím plátnem, na kterém se utvářejí a rozpouštějí naše stavy bdění a snění, včetně všech našich individuálních myšlenek uvnitř těch stavů, je stav spánku, ve kterém zažíváme pouze naše vlastní esenciální vědomé bytí, ale způsobem, který není dokonale jasný a rozlišený. Nejvyšší podklad či prostor, ve kterém se formuje a rozpouští nejen bdění a snění, ale také spánek, je náš pravý stav sebe si uvědomujícího bytí, „Já jsem“, ve kterém zažíváme naše základní a esenciální vědomé bytí ve své plnosti, přirozeně a absolutně jasně.

Jelikož celý vesmír a fyzický prostor, ve kterém je obsažen, není nic jiného než myšlenky, které jsme v naší mysli vytvořili na základě naší vlastní síly představivosti, v *advaita védántě* se uvádí, že fyzikální prostor čili *bhútákáša*, je obsažen v prostoru naší mysli čili *čittakáše* a že prostor naší mysli je obsažen uvnitř prostoru našeho pravého vědomí čili *čidakáše*.

Jestliže poznáme, jak v našem vlastním vědomí vytváříme a rozpouštíme naše myšlenky, pochopíme tajemství, jak se celý vesmír stvořuje a ničí. Abychom získali z první ruky bezprostřední poznání tohoto tajemství, nemusíme namáhat naši mysl uvažováním o různých náboženských a vědeckých teoriích o původu vesmíru, ale jen potřebujeme prozkoumat naše vlastní vědomí, které je zdrojem a prostorem, ze kterého všechny naše myšlenky a celý vesmír vystupují, momentálně stojí a pak opět klesají. Jak „Geneze“, tak „Velký Třesk“, kterým věří určité skupiny lidí, vysvětlují projevení se vesmíru tak, jak se v naší mysli toto přihodí každou chvíli, kdykoliv se formuje nějaká z našich myšlenek.

## Kapitola IV

### Přirozenost Skutečnosti

Co je to Skutečnost? Co míníme tím, když používáme podstatná jména „skutečnost“ nebo „pravda“, a jim odpovídající přídavná jména „skutečný“ a „pravdivý“? Považujeme mnoho věcí za skutečné a pravdivé, ale jsou některé z těch věcí absolutně skutečné, nebo je jejich skutečnost pouze relativní? Pokud je skutečnost některých věcí pouze relativní, můžeme je opravdu nazývat skutečnými, v nejpřísnějším slova smyslu?

Je-li něco relativně skutečné, pak je také relativně neskutečné. Může se to jevit v určité době, za určitých podmínek skutečné, ale když to v jiné době nebo za jiných podmínek přestane být skutečné, pak z toho vyplývá, že skutečnost věci není trvalá. Její skutečnostnost je totiž závislá na určitých podmínkách a není nezávisle skutečná. Její tak zvaná skutečnost je omezená a je ke skutečnosti relativní dle podmínek, na kterých závisí, a je proto nedokonalá.

Být relativní, podmíněný a závislý nepředstavuje skutečnost, takovou jaká je, ale jenom, že se jeví jako skutečná za určitých podmínek.

To, co se v určité době jeví, musí nevyhnutelně v jiném čase zmizet. Když věc není skutečná buď předtím, než se objevila, a ani potom, co zmizela, pak opravdově není skutečná ani tehdy, kdy se jeví jako skutečná. Její zdánlivá skutečnost je jen přechodným projevením nebo příznakem, a nemůže proto být absolutně pravdivá. To, co se v jednom čase projevuje a v jiném zmizí, se pouze jeví, že existuje, ve skutečnosti neexistuje. To, co opravdu existuje, to, co opravdu je, to musí být ve všech časech. Jsou tudíž všechny časné formy jen pouhým projevením a nejsou proto opravdové.

Jedině to je absolutní, nepodmíněné, nezávislé a stále skutečné, co je skutečné v nejpřísnějším slova smyslu. To, co je dokonale skutečné, musí být v každém čase skutečné, za všech okolností a za všech podmínek. Skutečnost toho nesmí být žádným způsobem na něčem závislá, omezená a relativní. Ba co více, nesmí se změnit nebo přestat být taková, jakou jednou byla.

To, co se mění a existuje jednou v jednom tvaru a jindy v jiném, to nemá trvalý vlastní tvar. Tím, že je nestálé, žádný tvar není absolutně skutečný. Protože změny se odehrávají v čase, je to, co se mění závislé na čase, a tudíž jeho skutečnost je závislá, omezená a podmíněná časem. Jenom to, co je neměnné, nezměnitelné je skutečné v absolutním slova smyslu.

Věc možno považovat za absolutně skutečnou, je-li stálá, neměnná, nedotčená časem a měnicími se podmínkami, je nezávislá na nějaké jiné věci, neomezená nějakou jinou věcí a žádným způsobem není ve vztahu k nějaké jiné věci.

Pokud jsme spokojeni s věcmi, které jsou nestálé, nedokonalé, měnlivé, relativní, podmíněné a závislé, pak můžeme takové věci pokládat za skutečné. Ale jsme opravdu šťastni s takovými věcmi?

Copak, vědomě nebo podvědomě, nehledáme štěstí, které je stálé, dokonalé, neměnné, absolutní, nepodmíněné a nezávislé?

Takové štěstí nemůžeme odvozovat od něčeho, co je nestálé, nedokonalé, měnlivé, relativní, podmíněné a závislé, a proto nemůžeme nikdy být s takovou věcí opravdu šťastni. Něco, co je relativně skutečné, nám může poskytnout jedině relativní štěstí a jenom to, co je absolutně skutečné může poskytnout absolutní štěstí.

Když naši touhu po absolutním štěstí bereme vážně, měli bychom přijmout jen absolutní definici skutečnosti. Když místo toho přijímáme relativní definici skutečnosti, tak jsme dobře neporozuměli tomu, že to, po čem opravdu toužíme je absolutní skutečnost. Protože se chybně

domníváme, že můžeme obdržet štěstí, po kterém toužíme, z objektů a podmínek tohoto relativního a přechodného světa, klameme sami sebe, když si myslíme, že relativní a přechodné objekty jsou skutečné. Pokud pokračujeme ve víře, že přechodné a relativní věci jsou skutečné, nikdy nemůžeme zažít absolutní štěstí, po kterém toužíme a které můžeme nalézt jen v tom, co je absolutně skutečné.

Je na nás, zda zvolíme a přijmeme relativní jako skutečné, nebo přijmeme jen absolutní za skutečné. Takže definice, kterou pokládáme za skutečnou, je závislá na tom, co opravdu chceme. Když si myslíme, že se můžeme spokojit s věcmi, které jsou jen relativní, přijímáme relativní definici skutečnosti. Ale jestliže víme, že nikdy nebudeme spokojeni s jakoukoliv formou relativní skutečnosti, pak nepřijmeme žádnou definici skutečnosti, pokud není absolutní.

Jelikož se tato kniha zabývá pouze dosažením absolutního štěstí a absolutním pravdivým poznáním, úvaha v této knize je založená na definici skutečnosti, která je absolutní. Jedině pokud by kontext jasně neukazoval jinak, tak kdekoliv v této knize je užito podstatné jméno „skutečnost“ nebo „pravda“, nebo přídavné jméno „skutečný“ nebo „pravý“, všude bychom měli rozumět, že se tím míní to, co je absolutní, nepodmíněné, nezávislé, stálé a neměnitelně skutečné.

Když říkáme, že naše mysl, tento svět a Bůh, o kterém se věří, že všechny tyto věci stvořil, jsou všechny neskutečné, nemíníme tím popírat fakt, že jsou všechny skutečné v relativním smyslu. Co chceme říci je, že nejsou skutečné absolutně – trvale, nezměnitelně, nepodmíněně a nezávisle pravé. Všechno to jsou přechodné projevy, které jsou vytvořeny a vnímány naší myslí a proto jejich projevená skutečnost, závisí na naší myslí, která sama je nestálá a vždy měnlivá.

Naše mysl a vše, co poznává jako jiné než ona sama, je neskutečné. Všechno to by se nemohlo zdát jako skutečné, kdyby tomu nebyla podkladem určitá skutečnost. Skutečnost, která je podkladem veškeré relativity, je absolutní. Co je přirozeností absolutní reality?

I když každý dvojnostní tvar je relativní, nemůže být více než jedna absolutní skutečnost. Je proto jediná a nedvojná. Nemůže být víc než jedna absolutní skutečnost, kdyby tomu tak nebylo, každá taková skutečnost by byla omezená a byla by relativní ve vztahu ke každé další, a proto by žádná z nich nemohla být neomezeně celistvá. Absolutní, znamená být oproštěný od všech podmínek, omezení, hranic a měnících vlivů – být nekonečný, celistvý, úplností, být neposkrvněný, dokonalý a nezávislý. Proto je absolutní skutečnost ve své definici jen to, co je dokonale nedvojným celkem, od něhož odděleně nemůže nic existovat.

Všechno jiné, co se jeví, že existuje, opravdu není nic jiného než nedvojná absolutní skutečnost. Absolutní skutečnost je jako lano a vše ostatní je jako had, za kterého se lano mylně pokládá. Jako jediné lano opravdu existuje a had je jen pomyslným projevením, které je na laně navrstveno, tak i absolutní skutečnost sama skutečně existuje, a všechna dvojnost a relativita, která se v ní jeví, je pouhou představou, která je na ni navrstvena. Absolutní skutečnost není jenom substrátem, který je projevujícím se podkladem veškeré dvojnosti a relativity, ale je jen jedinou substancí, protože nic jiného, odlišného od ní neexistuje.

Pokud spatřujeme iluzorního hada nemůžeme vidět skutečné lano. Podobně, pokud zažíváme dvojnost, nemůžeme poznat ne-dvojnost absolutní skutečnosti, jakou je. Proto, když chceme dosáhnout zkušenost absolutní skutečnosti, musíme přestat s připisováním skutečnosti jakékoli formě dvojnosti a relativity.

Do té doby, co věříme, že dvojnost a relativita jsou skutečné, bude se jim naše mysl věnovat, protože si bude myslet, že tím bude moci dosáhnout skutečného štěstí. Pouze když budeme pevně přesvědčeni o tom, že všechny formy dvojnosti a relativity jsou klamná a neskutečná projevení – jsou pouhými smyšlenkami naší vlastní představivosti – pak budeme chtít odtáhnout naši mysl od nich, a hledat absolutní skutečnost, která je jim podkladem.

Existuje vůbec absolutní skutečnost, a pokud ano, můžeme o ní mít pravé zkušenostní poznání? Než rozhodneme zda opravdu existuje, musíme napřed rozhodnout, co přesně musí být její přirozeností. Již jsme došli k závěru, že absolutní skutečnost musí být stálá, neměnná, nepodmíněná a nezávislá, je tu však ještě jedna nutná nezbytná kvalita skutečnosti, kterou jsme ještě neprověřovali.

Šrí Ramana definoval skutečnost jako věčnou, neměnicí se a samosvítící. Být věčný, je být trvalý. Již jsme prozkoumali první dva prvky z definice Šrí Ramany, věčnost a neměnnost. Co však míní samosvítivostí, a proč by měla být samoosvítivost definující kvalitou pro absolutní skutečnost?

Samosvítivost znamená kvalitu poznávání sebe sama světlem vlastního vědomí. Jestliže něco poznáváme jen pomocí vědomí, které je odlišné od něj samotného, nebo když to není možné poznat bez pomoci nějakého odlišného „světla“, pak nemůže být věc skutečná, protože její poznání závisí na jiné věci. Jelikož nemůže být poznána bez pomoci něčeho jiného, je zdánlivá skutečnost té věci závislá na skutečnosti jiné věci a proto nemůže být absolutně skutečná.

Kdyby absolutní skutečnost nebyla vědomá, nemohla by sebe sama znát a tudíž, aby byla poznána, by musela být závislá na nějakém vědomí, které by bylo jiné, než ona sama. Pokud je z nějakého důvodu závislá na něčem jiném než na sobě samé, pak nemůže být absolutní.

Proto nutnou kvalitou skutečnosti je, že nejen neustále existuje aniž by podstupovala nějakou změnu tvaru, ale měla by také znát své bytí či existenci. Absolutní skutečnost je a ví, že je. To znamená, že nejen, že je bytím, ale že si je také vědoma bytí. Jelikož je nedvojná, je absolutní skutečnost, jak bytím, tak i vědomím. Její bytí a vědomí nejsou dvě různé věci, ale jsou jednou a stejnou podstatou.

Existuje opravdu nějaká taková skutečnost, nebo je to jen předpokládaný pojem? Známe něco, co vždy existuje, co nikdy není podrobena změně a co stále zná sebe samo, pomocí vlastního samosvítícího světla vědomí?

Všechny objekty, které známe a naše mysl, pomocí které je poznáváme, jsou nestálé a podrobeny změnám. I když naše mysl zdánlivě zná sebe, nemůže být absolutní skutečností, protože je nestálá a neustále se mění. Naše mysl zdánlivě existuje a sebe zná při bdění a snění, ale ve spánku přestane sebe znát a přestane existovat jakožto myslící a objekty poznávající vědomí, které nazýváme „myslí“.

Jak už jsme dříve zmínili, podkladem naší mysli je hlubší úroveň vědomí, které pokračuje v poznání sama sebe v našich třech stavech vědomí, v bdění, snění a spánku. Tato hlubší úroveň vědomí je naše základní vědomí vlastního bytí – naše pravé esenciální sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Základní a esenciální vědomí našeho vlastního bytí existuje neustále, nejen během tří normálních stavů vědomí, ale i nad hranicemi života fyzického těla, o kterém si teď myslíme, že to jsme my sami. Fyzické tělo je jen produktem pomyslné představy naší vlastní mysli, podobně jako chybně považujeme za vlastní „tělo“ prožívané ve snu. Naše mysl si podržuje svou schopnost stvořit pomyslná těla, která ztotožňuje s „já“, i po životě tohoto těla, když dojde konce sen, který nazýváme současným bdělým stavem života. Existence naší mysli není omezená časem, který prožívá naše současné tělo, neboť tento běh života v současném těle je jen jedním z mnoha snů, které si naše mysl představuje a zažívá v jejím dlouhém spánku sebezapomínání. Po tu dobu, co naše mysl zůstává v dřímotě sebezapomínání či nedostatečném jasu sebezpoznání, bude pokračovat ve vymýšlení si snů a bude takto pokračovat v znovu se objevování pokaždé, kdy dočasně zmizela jak ve spánku, tak smrti. Esenciální základ, který je podkladem a podporuje projevení i zmizení naší mysli, je naše základní vědomé bytí „Já jsem“, které přesahuje náš spánek sebezapomínání, v němž se množství snů, či tak zvaných životů, projevuje a mizí.



Způsob, jak se naše mysl jeví, i náš spánek sebezapomínání, jsou jen dočasnými jevy. Ačkoliv se zdá, že máme nedostatek jasného poznání o tom, co ve skutečnosti jsme, tento nedostatek jasu se týká pouze naší myslí, tj., našeho povrchního, objekty poznávajícího vědomí. Naše skutečné vědomí, jímž je naše základní vědomí našeho esenciálního bytí, neustále zná sebe jasně jako „Já jsem“. Není proto klamným objevením a opětovným zmizením, naším klamným sebezapomínáním dotčeno.

Naše sebezapomínání neboli nedostatek jasu sebezpoznání, existuje jen z pohledu naší myslí, nikoli však z pohledu našeho pravého vědomí „Já jsem“. Proto naše pravé nedvojné vědomí bytí existuje a zná svou vlastní věčnou existenci, jedno zda naše sebezapomínání či spánek nastanou či nikoli.

Nejenže naše základní a esenciální vědomí bytí sebe sama věčně existuje, ale zůstává také bez jakékoliv změny. Všechny změny jsou jen projevy, které zažívá pouze naše mysl, která je omezenou a překroucenou formou našeho původního vědomého bytí „Já jsem“, a ne pravou formou tohoto vědomí. Naše původní vědomé bytí nezná nic jiného než sebe sama „Já jsem“, jelikož existuje opravdu samo. Proto nikdy nezná klamná projevení naší měnlivé myslí, ani žádné dvojné poznání, které naše mysl zažívá.

Naše základní vědomí „Já jsem“ zůstává proto nedotčené, bez ohledu na změny, které se v něm projevují. Ať cokoliv děláme či myslíme, cokoliv zažíváme, stále známe naše bytí „Já jsem“, i když mu nevěnujeme zvláštní pozornost. Z vlastní zkušenosti jasně víme, že naše esenciální vědomí o našem bytí zůstává vždy nezměněné.

Ba co více, naše základní a esenciální vědomí o našem vlastním bytí je samosvítící, protože my se stále známe jako „Já jsem“, ať naše mysl vystoupí nebo zmizí. My potřebujeme pomoc naší myslí, abychom poznali pomyslnou dvojnou, kterou stvořujeme silou své představivosti, ale nepotřebujeme pomoc od ničeho, chceme-li znát „Já jsem“. Ve spánku, kdy naše mysl i vše ostatní zmizelo, pokračujeme ve znalosti „Já jsem“. Ve spánku nic jiného neexistuje, přece však v nepřítomnosti všech jiných věcí naše esenciální vědomí pokračuje ve znalosti „Já jsem“. Naše vědomí o našem vlastním bytí je věčně a nezměnitelně samozářící, jelikož se zná bez jakékoli vnější pomoci.

Tak naše vědomí bytí je jedinou věcí, kterou zažíváme a která má všechny esenciální kvality k tomu, aby byla absolutní skutečností. Je věčná, neměnná a samozářící, nedvojná, ani v nejmenším nedotčená samotným během času, ani měnicími se podmínkami, je nezávislá na nějaké jiné věci, neomezená jakoukoli jinou věcí a žádným způsobem relativní ve vztahu k nějaké jiné věci. Je proto jasné, že jedinou absolutní skutečností je naše esenciální vědomí o našem vlastním bytí – naše základní, nedvojné vědomí sebe sama „Já jsem“.

Když jasně víme, že naše vlastní vědomí sebe sama je absolutně skutečné, jak bychom pak mohli přijmout za skutečný přechodný a relativní jev, jakým je naše mysl nebo nějaká podobná věc? I když se mohou zdát skutečné z relativního hlediska, z absolutního však jsou všechny neskutečné. Jediné, co je skutečné v absolutním slova smyslu, je naše nedvojné vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“.

Jak jsme poznali, naše bytí je samo vědomím našeho bytí. Naše esenciální bytí a naše esenciální vědomí jsou jednou a stejnou skutečností. Jelikož naše bytí je vědomé, zná sebe samo pouhým vlastním bytím. Jak jsme se v první kapitole dozvěděli, dokonalé štěstí představuje stav, ve kterém zůstáváme pouze jako naše esenciální vědomé bytí. Tj., být si vědom sebe sama jako pouhé bytí, je stavem nejvyššího štěstí.

Proč zažíváme dokonalé štěstí, když zůstáváme jako pouhé vědomé bytí? Je to proto, že štěstí je naší esenciální přirozeností. Naše bytí není jen vědomím, ale je také štěstím. Naše esenciální bytí, naše esenciální vědomí a naše esenciální štěstí, nejsou tři oddělené věci ale jsou všechny jedinou a stejnou skutečností.

Bytí, vědomí a štěstí se jeví jako tři oddělené věci jen z hlediska naší myslí. Jeví se odděleně jen z relativního hlediska. Z omezeného a z pokřiveného hlediska naší myslí

existujeme během času, kdy naše fyzické tělo je naživu. Ačkoliv víme, že existujeme, jedno zda je naše mysl ve stavu bdění, snění nebo hlubokého spánku, zdá se nám, že jsme vědomi pouze když bdíme nebo sníme, a že ve spánku nemáme vědomí. A připadá nám, že naše štěstí je ještě prchavější, než naše vědomí. Náš prožitek štěstí se nám jeví tak přechodný a relativní, že nám připadá, že má různé stupně intenzity, a že se neustále mění, od jednoho stupně k druhému.

Z relativního pohledu naší myslí nám nepřipadá jen bytí, vědomí a štěstí jako tři oddělené věci, ale také se nám zdá, že mají protiklad, a ten se nám jeví stejně skutečný jako ony. Představujeme si, že existujeme po určitý časový úsek, a ostatní dobu neexistujeme – že jsme vstoupili do existence, když se naše tělo narodilo, a že můžeme či nebudeme pokračovat v naší existenci, když naše tělo zemře. Také si představujeme, že jsme v některých stavech vědomí a v jiných stavech nemáme vědomí, a že někdy jsme šťastní a jindy nešťastní. Dále si představujeme, že všechny jiné věci vstupují v určitou dobu do existence a přestanou existovat v jiné době, že jsou buď vědomé nebo nemají vědomí, a pokud jsou vědomé, mohou být šťastnými nebo nešťastnými.

Z pohledu naší myslí jsou existence a neexistence, vědomí a nevědomí, štěstí a neštěstí všechny stejně opravdové. Ovšem skutečnost každého z těchto protikladů, je pouze relativní. Jejich skutečnost je časově vázaná, na okolnostech závislá a poznání jejich opravdovosti závisí na naší myslí. Proto žádný z těchto protikladů není absolutně skutečný.

Všechno, co poznává naše mysl je pouze relativně skutečné a proto není nic takového, jako je absolutní existence a neexistence, absolutní vědomí a nevědomí nebo absolutní štěstí či neštěstí. Napřed se podívejme na záporné kvality. Záporná kvalita jako je neexistence, nevědomí, neštěstí, nemohou být nikdy absolutní, protože záporná kvalita, může „existovat“ jedině relativně k její odpovídající kladné kvalitě. Opravdu záporná kvalita ve skutečnosti „neexistuje“, ale je pouze absencí nebo neexistencí odpovídající kladné kvality.

Neexistence či nebytí nemůže nikdy opravdu existovat, protože je jen absencí nebo negací existence či bytí. Opravdu není nic takového, jako je neexistence nebo nebytí, protože kdyby to bylo, jednalo by se o „existenci neexistence“, což představuje „kruhový čtverec“. Neexistence a nebytí jsou opravdové jen jako mentální pojmy a neexistují jinak, než jako idea nebo myšlenka naší myslí., Neexistence jako taková je esenciálně relativní kvalitou a nemůže proto nikdy být absolutní.

Podobně nemůže nikdy být absolutní nevědomí. Co nazýváme bezvědomím, je absence vědomí, nicméně při úplné absenci vědomí, není možné „bezvědomí“ poznat nebo zažít. Podobně jako neexistence je nevědomí opravdové jen jako mentální pojem. Vědomí nebo bezvědomí jiných lidí, bytostí a věcí nemůžeme nikdy bezprostředně poznat, pouze jej odvozujeme z naší myslí a proto je opravdové pouze jako idea nebo myšlenka naší myslí. Ačkoliv známe naše vědomí, nikdy nejsme schopni znát naše bezvědomí, nevědomí. Bezvědomí je proto něco, co opravdu nemůžeme nikdy poznat, ať sami v sobě nebo v něčem jiném, a je proto jen hypotetickou podmínkou, nikoli podmínkou, kterou můžeme kdy zažít.

Když se ze spánku probudíme, myslíme si, že jsme byli ve spánku nevědomí, ale úplné nevědomí jsme v tom stavu nepoznali a nezažili. Co jsme ve spánku zažili, byla pouze nepřítomnost jakéhokoliv poznání či vědomí o něčem jiném, než o sobě samém. Když řekneme, „já vím, že jsem ve spánku nic nevěděl“, popisujeme svůj přímý zážitek ve spánku. Činíme to však pomocí velmi volných pojmů, protože jsme o tom, co jsme tehdy zažili, hlouběji nepřemýšleli, totiž o tom, co míníme pojmem „nevědomí“. Abychom věděli, že jsme ve spánku nevědomí, museli jsme si být vědomi toho zdánlivého „nevědomí“. To znamená, že jsme schopni zažít relativní „nevědomí“ spánku jen proto, že jsme si byli toho času opravdu vědomi.

Když říkáme, „nebyl jsem si vědom“, nemíníme tím, že jsme byli absolutně nevědomí, ale pouze to, že jsme si nebyli vědomi našeho těla, světa a všech ostatních věcí, které jsme

přivyklí znát jen v našich stavech bdění a snění. Nepřítomnost všeho objektivního poznání ve spánku, kterou popisujeme slovy „nebyl jsem si vědom“, neodvozujeme jenom z naší mysli, ale skutečně jsme to ve spánku zažili.

Když říkáme „nic jsem ve spánku nevěděl“, pak to činíme s velkým pocitem jistoty, protože si pamatujeme, co jsme tehdy opravdu zažili, tedy relativní absenci poznávání. To, že si nyní vzpomínáme, co jsme tehdy zažili, tj. absenci veškerého objektivního poznání, jasně dokazuje, že jsme byli ve spánku vědomi. I když nazýváme tuto zkušenost „nikoli objektivního poznání“ jako stav nevědomí, jedná se pouze o relativní nevědomí, protože jsme byli vědomím přítomní, když jsme poznali stav zdánlivého nevědomí.

Můžeme proto s jistotou říci, že neexistence a nevědomí platí jen jako mentální pojmy a nemohou nikdy existovat nebo být poznávány jako absolutní kvality. Může se však to samé říci o neštěstí? Copak není neštěstí něco, co opravdu zažíváme? Když nahradíme náš popis neštěstí názvy utrpení, bolest nebo bída, nestávají se z toho pozitivní kvality?

Nemůžeme však učinit rovnítko mezi slovy bolest a neštěstí. Bolest je slovem, které zpravidla používáme k vyjádření fyzického pocitu a fyzický pocit bolesti způsobuje, že se cítíme nešťastní pouze proto, že ho máme velmi neradi a nejsme ochotni ho snášet. Všichni však víme, že člověk může mít velké fyzické bolesti a přesto se cítit docela šťastně a radostně. Do té míry, co jsme schopni snášet bolest, můžeme navzdory tomu pociťovat štěstí.

Když však použijeme slovo „bolest“ ve smyslu mentální bídy, pak popisuje stav opravdového neštěstí. Od fyzické bolesti se můžeme mentálně odtáhnout a zůstat tak jí nedotčení, ale nemůžeme se snadno odtáhnout od mentální bolesti. Pokud jsme schopni to dokázat, pak přestane mentální bolest.

I když použijeme pozitivní pojmy jako utrpení, bída, bolest nebo muka, abychom stav popsali, neštěstí stále zůstává relativním stavem a zažíváme jej jako nedostatek nebo nepřítomnost něčeho, po čem toužíme a cítíme, že nám právem náleží. Toužíme po štěstí, protože pociťujeme, že je pro nás přirozené, kdežto při utrpení nebo bídě se cítíme nepříjemně, protože pociťujeme, že jsou pro nás nepřirozené a cizí.

Kdybychom neměli touhu či zálibu být šťastní nebo neměli odpor k pocitu „být nešťastní“, štěstí by nás nerozradostnilo a utrpení by nás netýralo. Co zde v této větě předkládáme k uvážení je ovšem neslučitelná absurdita. Je to dokonce více než neslučitelné, je to prostě nemožné, protože náš prožitek štěstí je neoddělitelný od naší lásky ke štěstí a náš prožitek neštěstí je neoddělitelný od našeho odporu k neštěstí. Štěstí způsobuje, že se cítíme šťastní, a milujeme ho proto, že v nás vzbuzuje pocit štěstí. Obdobně neštěstí způsobuje, že se cítíme nešťastní, protože k němu máme odpor, jelikož v nás vzbuzuje pocit neštěstí.

Ačkoliv o nich mluvíme jako o dvou různých věcech, naše láska ke štěstí a odpor k neštěstí jsou ve skutečnosti tou samou věcí. Tyto dva pojmy, „láska ke štěstí“ a „odpor k neštěstí“, jsou jen dva způsoby, které popisují jeden a stejný pocit, pocit, který je každé bytosti vrozený. Slovo „odpor k neštěstí“ je pouze negativním popisem našeho pozitivního pocitu lásky ke štěstí. Jelikož milujeme štěstí, a neštěstí je stavem, kdy jsme zbaveni štěstí, které milujeme, tak když jsme vystaveni neštěstí, zažíváme naši lásku ke štěstí, jako odpor k neštěstí.

I když použijeme pozitivní výrazy, jako je utrpení nebo bída, abychom popsali stav neštěstí, v podstatě se jedná esenciálně jen o pouhé zbavení štěstí. Ať se na to díváme z kteréhokoliv pohledu nemůžeme se vyhnout závěru, že neštěstí, utrpení a bída jsou v podstatě jen popřením, či nepřítomností štěstí, po kterém všichni toužíme. Protože neštěstí existuje jen v kontrastu se štěstím, je jen esenciálně relativní kvalitou a tudíž nemůže být taková věc, jako je absolutní neštěstí.

Pokud neexistence, nevědomí a neštěstí představují jen relativní kvality, které nikdy nemohou mít absolutní realitu, můžeme také stejně prohlásit o jejich protikladech? Nejsou existence, vědomí a štěstí podobně též jen negativní kvality?

Ano, když mluvíme o každé z těchto kvalit, jako o jedné z párů protikladů, jsou zajisté relativní a nemohou být absolutní. Například když mluvíme o existenci a neexistenci, pak existence, o které mluvíme je relativní k jejímu protikladu, neexistenci. Pokud pokládáme existenci za kvalitu v kontrastu k jejímu protikladu, pak se jedná jen o relativní kvalitu.

Nicméně, pro omezený a pokřivený pohled naší mysli vypadají vědomí a štěstí jako pouhé relativní kvality. Znamená to, že nemůže existovat věc, jako absolutní existence, absolutní vědomí a absolutní štěstí. Abychom mohli odpovědět, musíme znovu zvážit, co rozumíme slovem „absolutní“.

Etymologicky absolutno znamená „uvolněn z“ nebo „osvobozen od“, a tak tedy „být absolutní“ znamená být volný od všech podmínek, vymezení a omezení, znamená uvolnění od všech spoutání, uvolnění od rozměrů času a prostoru, od všech hranic, od všech dělení a částí, volno od všech vztahů a měnlivých ovlivnění, volno od závislostí, volno od všech forem nedokonalosti a neúplnosti, volno od veškeré konečnosti, relativity a dvojnosti. Použijeme-li k vyjádření více pozitivních forem, absolutno znamená úplnost, celistvost, nekonečno a dokonalost. Proto naše otázka zní, zda je či není něco, co je existencí, vědomím a štěstím, které jsou nekonečné, nedělené, nezávislé a volné od všech podmínek a relativity.

Nekonečno nedovoluje existenci něčeho jiného. Být nekonečné znamená, že věc musí být jediná a celistvá, a mimo ní nemůže nic jiného existovat. Kdyby něco existovalo mimo ní, vně nebo nezávisle na nekonečnu, ohraničovalo by to nekonečno, a tak by to přestalo být nekonečné.

Nejenže tu nemůže být nic jiného než nekonečno, nemohou ani být části v rámci nekonečného, protože dělení je vnitřní formou omezení a dle definice je volné od všech ohraničení, jak vnitřních, tak vnějších. Proto, je-li něco takového jako neomezená či absolutní skutečnost, musí být jedinou skutečností, celou skutečností a to skutečností, která je esenciálně jediná, nedělená a nedvojná.

Není možné aby byla víc než jedna absolutní skutečnost. Když se opravdu jedná o absolutní existenci čili bytí, absolutní vědomí a absolutní štěstí, není možné, aby byly takové tři oddělené věci, musí být jedna a ta samá skutečnost. Je-li taková skutečnost, je jí pak existence, vědomí a blaho?

Před odpovědí musíme napřed zvážit, co je to vědomí, protože vědomí je startovní čarou a základem pro všechno, vše, co je základem všeho, co známe a vůbec jsme schopni kdy poznat. Kdyby absolutní skutečnost nebyla vědomím, nemohla by znát svou vlastní existenci či bytí, a jelikož není nic jiného než absolutno, které poznává, nemohlo by nikdy být poznané a bylo by pouze hypotetickým pojmem nebo předpokladem.

Všechny úvahy o bytí či existenci předpokládají vědomí. Bez poznávajícího vědomí, kdo by mohl říci, že existuje? Slovo „existuje“ etymologicky znamená „vystupovat, vynikat“, protože věc, o které se prohlašuje, že existuje nebo je, může tak vystupovat, jedině když vystupuje ve vědomí. Neznámé bytí nebo existence je pouhou domněnkou ničím nepodloženým předpokladem, a jako takové, nemůže být skutečné.

Existuje tedy absolutní vědomí, vědomí, které je oproštěné od všech podmínek a omezení, oproštěné od všech vnějších hranic a vnitřních dělítek, volné od všech měnicích se vlivů, od všech závislostí, relativity a dvojnosti? Jelikož nemůžeme znát žádné jiné vědomí, než naše vlastní vědomí, můžeme na otázku odpovědět tím, že ji vztáhneme na naše vlastní vědomí.

Při této otázce bude většina z nás povrchně soudit, že naše mysl je jediným vědomím, které známe, a že naše mysl nesplňuje žádný z požadavků, které by odpovídaly absolutnímu vědomí. Samozřejmě je pravdou, že naše mysl není absolutní, ale je naše mysl jediným vědomím, které známe? Když jsme si ve spánku vědomi našeho vlastního bytí, kdy mysl není

přítomná, jsme jasně vědomím, které překračuje naši mysl i všechna její omezení. Naším pravým vědomím proto není naše mysl, ale ještě základnější vědomí, které je podkladem naší mysli. Základní podkladové vědomí je naším esenciálním samo se uvědomujícím vědomím, naše nedvojné vědomí našeho vlastního bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“.

Pokud se týče shora zmíněné otázky a našeho základního vědomí sebe sama, které zažíváme jako „Já jsem“, zjistíme, že odpovídá všem znakům, které charakterizují absolutní skutečnost. Je volné od všech podmínek, omezení a nedostatků. Je volné od všech forem ohraničení, všech dimenzí času a prostoru, od všech ohraničení a krajních mezí, volné od všeho dělení a částí, vztahů a ovlivňujících změn, veškeré závislosti, je volné od všech forem nedokonalosti a neúplnosti, konečnosti relativity a dvojnosti. Je proto úplné, celistvé, neomezené a dokonalé.

Toto základní sebe si uvědomující vědomí je nedvojné, prosté jakékoliv relativity, protože není vědomím o nějaké jiné věci, ale pouze vědomím sebe sama, vlastního esenciálního bytí, které zažíváme jako „Já jsem“. Jelikož je a je si vědomo svého „jest-ství“ nebo spíše svého „jsem-ství“, není jen vědomím ale je také bytím.

Ačkoliv je bytím, není nějakou objektivní formou či existencí, protože objektivní bytí, aby bylo poznáno, vyžaduje nějaké vědomí, jiné než je ono samo. Zatímco existence nějaké jiné věci, aby byla poznána, záleží na vědomí, existence vědomí nemůže být známa ničemu jinému, než sobě samému.

Vědomí není objektem a proto jeho existenci či bytí, není možné objektivně poznat. I když mohou být objektivní znaky či známky existence omezeného vědomí, které nazýváme „myslí“, opravdovou existenci tohoto vědomí, nemůže nikdo jiný poznat, než ono samo. Jak je možné poznat nekonečné vědomí jako objekt, když i konečné vědomí, které vzájemně na sebe působí s poznávanými objekty, není možno objektivně poznat ničím jiným než sebou samým?

Bytí či existence našeho základního vědomí „Já jsem“ je dokonale sebe si uvědomujícím bytím, a proto je nedvojné, nedělené a zcela nezávislé na všech jiných věcech. Všechny jiné věci závisí svou zdánlivou existencí na tomto základním vědomí, ale toto základní vědomí není na ničem závislé. Je, a zná své „jest-ství“ či bytí bez pomoci nějaké jiné věci. Jeho bytí a jeho vědomí o bytí je proto jedna a ta samá věc – jediná nedvojná, nedělená, neomezená a absolutní skutečnost.

Protože není ohraničeno žádnými hranicemi nebo rozhraním, je naše esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“ nekonečnou plností bytí. Opravdu je jediným bytím, které je. Bytí všeho ostatního je jen omezeným a pokřiveným zrcadlením tohoto jediného pravého bytí, které se věčně zažívá jako „Já jsem“. Právě bytí není nějaké bytí, které je zažíváno buď jako „jest-ství“ nebo jako „jsem-ství“, protože „jest“ a „jsem“ obě vyznačují objektivizovanou zkušenost bytí. Právě bytí je pouze ono bytí, které je zažíváno jako „jsem-ství“, protože jednotné číslo první osoby „jsem“ samo vyznačuje vědomí sebe sama a nedvojnou zkušenost bytí, jaká opravdu je.

Tímto jsme stvrdili skutečnost, že naše základní a esenciální vědomí „Já jsem“ je absolutní realitou a že je také nekonečnou plností bytí. Avšak není pouze absolutním vědomím, absolutním bytím, ale je také absolutním štěstím.

Neštěstí zažíváme pouze ve stavech bdění a snění, kdy naše mysl vystupuje a je činná, avšak ve stavu hlubokého spánku nic takového nezažíváme. Ve spánku zažíváme jen štěstí. Toto zažívání štěstí, není závislé na žádné věci. Při probuzení se zdá, že štěstí, které jsme zažívali ve spánku končí, ve skutečnosti nepřestává existovat, ale pouze se zakryje, když naše mysl vystoupá.

Ve spánku nezažíváme žádnou dvojnost, takže ať tehdy zažíváme cokoliv, musí to být jedno s naším esenciálním bytím a s vědomím našeho bytí. Jelikož zažíváme ve spánku štěstí, které je dokonalým nedvojným stavem čirého sebe si uvědomujícího bytí, štěstí musí být

přirozenou povahou našeho esenciálního bytí. Protože naše esenciální bytí je nekonečnou a absolutní skutečností a jelikož je také dokonalým štěstím, absolutní skutečnost nemůže být jenom plností vědomí a bytí, ale musí být také dokonalým štěstím.

I když není něco takového jako absolutní neexistence, absolutní nevědomí nebo absolutní neštěstí, existuje absolutní bytí, vědomí a absolutní štěstí. Neměli bychom si však plést absolutní bytí, vědomí a štěstí s relativním bytím, vědomím a blahem, které má každý v odpovídající kvalitě.

Jako všechny ostatní formy ve dvojnosti, tak i tyto protichůdné páry, jako je bytí a nebytí, vědomí a nevědomí a štěstí a neštěstí, jsou všechny relativní a proto jsou vzájemně závislé. Absolutní bytí, vědomí a štěstí jsou naproti tomu jednotlivé reality, které jsou zcela nezávislé a naprosto oproštěné od všech forem dvojnosti a relativity.

Nedvojná a absolutní skutečnost, která je neomezeným bytím, vědomím a štěstím, překračuje tyto relativní protichůdné dvojice bytí a nebytí, vědomí a nevědomí, štěstí a neštěstí a je naprosto nedotčená jejich vystoupením či jejich zmizením. Ačkoliv absolutní skutečnost není nijak ve vztahu s protichůdnými dvojicemi, přece jsou tyto s ní intimně a nevyhnutelně ve spojení. Je to jejich substrát a podpora, bez které by se ani nemohli jevit skutečnými.

Absolutní skutečnost nemá ve dvojnosti nebo relativitě vztah k žádnému tvaru, protože opravdu jen ona sama existuje. Z jejího pohledu není nic co by bylo dvojné nebo relativní, nebo jiné než ona sama. Ona překračuje, a není dotýkána žádným vztahem, ačkoliv se zdá, že jiné věci s ní ve vztahu jsou.

Ovšem z hlediska naší mysli, všechny jiné věci, které se jeví, že jsou známy vědomím, které zná sebe jako „Já jsem“, jsou s ním nevyhnutelně ve vztahu. Pravdou tedy je, že všechny věci mají vztah k naší mysli, protože ona je vědomím, které je zná, a naše mysl je ve vztahu k absolutní skutečnosti, protože absolutní skutečnost je základním vědomím „Já jsem“, které naše mysl chybně pokládá za své vlastní.

Naše mysl existuje jen z vlastního pohledu, ne však z pohledu našeho pravého, nedvojného a absolutního vědomého bytí, které nezná nic jiného, než sebe sama. Proto vztah mezi naší myslí a naším absolutním vědomím „Já jsem“ vypadá jako skutečný pouze ze stanoviska naší mysli, jejíž pohled na naše pravé vědomí je zkreslený.

V omezeném a zkrouceném pohledu naší mysli, chybně pokládá, naše bytí, naše vědomí a naše štěstí, které jsou jedinou nedvojnou a absolutní skutečností, za tři oddělené členy, a každý z nich je zažíván jako jeden člen protilehlé dvojice. To, co naše mysl vidí jako relativní bytí a nebytí, je jen omezeným a pokřiveným odrazem našeho pravého a absolutního bytí. Podobně to, co vidí jako relativní vědomí a nevědomí, je jen omezeným a zkresleným odrazem našeho pravého a absolutního vědomí, a co vidí jako relativní štěstí a neštěstí, je jen omezeným a zkrouceným odrazem našeho pravého absolutního štěstí.

Co je to, co propůjčuje zdánlivou skutečnost dvojnosti a relativitě? Tím je pouze naše mysl. Ale jak je naše mysl schopná propůjčovat takovou skutečnost věcem, které existují pouze v její vlastní představě?

Protože je naše mysl zmatenou směsí našeho pravého vědomí „Já jsem“ a řady neskutečných omezení, sama sebe, včetně všech omezení, chybně pokládá za skutečnou. Jelikož mylně pokládá tuto směsici sama sebe a všechna omezení, která si sama na sebe vložila za skutečné, tak mylně pokládá za skutečné vše, co zná.

Ve snu spatřujeme a zažíváme mnoho věcí, které se všechny jeví jako skutečné, když se však probudíme, zjišťujeme, že všechny věci, které jsme prožívali, byly ve skutečnosti klamně a byly jen výmysly naší představivosti. Když se probudíme, pocítujeme, že jedinou věcí, která byla v našem snu skutečná, jsme byli pouze my sami, tj. naše vlastní mysl, vědomí, které prožívalo sen. Nicméně pravdou je, že naše mysl je stejně neskutečná jako prožitý sen.

Naše mysl byla popletená o skutečnosti snu, který zažila, protože je sama popletená o vlastní skutečnosti. A podobně, jak si pletla skutečnost všeho, co zažívala ve snu, tak je také popletená vším, co nyní zažívá v tomto tak zvaném bdělém stavu.

Při snění jsme mohli pociťovat „chodím, mluvím, vidím všechny ty věci a slyším všechny zvuky“, ale ve skutečnosti jsme nechodili, ani nemluvili, ani jsme nic neviděli, neslyšeli. Všechno jsme si jen představovali. Pociťovali jsme, že jsme chodili atd., protože jsme se mylně domnívali, že jsme určité tělo, ale to tělo, bylo ve skutečnosti jen výmyslem naší představivosti. Mylně jsme pokládali, že jsme toto smyšlené tělo proto, že ani nevíme, co sami ve skutečnosti jsme.

Jakožto naše esenciální vědomí „Já jsem“, jsme skuteční, ale jakožto naše mysl, zmateně pleteme toto skutečné vědomí „Já jsem“ s nejrůznějšími omezeními, která jsou všechna neskutečná. Jelikož my jsme jako „Já jsem“ skuteční, ale pleteme toto skutečné „Já jsem“ s pomyslným tělem a jeho pomyslnými činnostmi, jako že chodíme, mluvíme, vidíme, slyšíme, mylně pokládáme za skutečné pomyslné tělo i jeho činnosti.

Jelikož toto domnělé tělo je částí domnělého světa, a jelikož vnímáme tento domnělý svět pomocí pomyslných činností, jako jsou vidění a slyšení, tak se nám vše, co vnímáme nebo zažíváme, ať ve snu nebo v tak zvaném bdělém stavu v onom domnělém těle a během domnělých činností, jeví jako skutečné, protože si jej pleteme s „Já jsem“.

Naše pomatené poznání o „Já jsem“, je proto základní příčinou, která propůjčuje skutečnost veškeré dvojnosti a relativitě, kterou zažíváme. Dokud si představujeme „já jsem toto tělo, jsem ten a ten, chodím, mluvím, vidím, slyším, já myslím apod.“, dotud budeme mylně pokládat všechny tyto zkušenosti za skutečné, protože jsou všechny navaleny na, a ztotožněny s „Já jsem“, což je jediné, co je opravdu skutečné.

Proto, když si přejeme se osvobodit od všech zmatků a poznat, co je opravdu skutečné, musíme napřed vyvinout úsilí poznat skutečnost našeho základního vědomí „Já jsem“. Dokud nedosáhneme jasné a pevné poznání našeho vlastního vědomí „Já jsem“, všechno naše poznání ostatních věcech zůstane zmatené, takže nebudeme schopni jasně rozlišovat mezi skutečností a naší vlastní představou.

Dokud mylně pokládáme dvojnost a relativitu za skutečné, nemůžeme zažít absolutní skutečnost takovou, jaká je. A opačně, a co je důležitější, pokud zažijeme absolutní skutečnost, takovou, jaká je, nemůže nastat, že bychom mylně pokládali dvojnost a relativitu za skutečnou. Proto, abychom toto překonali a osvobodili se od veškeré dvojnosti, relativity a veškerých zmatků, které z toho vyplývají, je nutné získat pravé zkušenostní poznání absolutní skutečnosti.

Kdyby neexistovala absolutní skutečnost, nebo kdyby absolutní skutečnost byla něčím, co nemůžeme poznat, byli bychom odsouzeni zůstat stále ve zmatenosti, jak o naší vlastní skutečnosti, tak o realitě všech ostatních věcí. Dokud zažíváme jen relativní skutečnost, naše poznání skutečnosti bude vždy zmatené, protože relativní skutečnost je poznání, které zažíváme pouze prostřednictvím naší mysli, která sama o sobě je v podstatě popleteným poznáním či vědomím. Jelikož jsme vědomím, které zná všechny jiné věci, nemůžeme znát skutečnost jiných věcí, dokud neznáme skutečnost nás samých.

Co je skutečnost nás samých? Jsme my pouze konečnou a relativní skutečností nebo jsme neomezenou absolutní skutečností? Je-li vskutku neomezená a absolutní skutečnost, nemůžeme být oddělení nebo být jiní než ona, a naopak ona nemůže být oddělená nebo jiná než my. Absolutní skutečnost musí proto být naším vlastním esenciálním bytí.

Nemůžeme poznat absolutní skutečnost jako objekt, jako něco, co je od nás oddělené, můžeme ji pouze poznat jako naše pravé a esenciální Já. Proto, abychom poznali absolutní skutečnost a tím překročili všechno relativní poznání, musíme poznat naše vlastní pravé Já, tj. musíme dosáhnout nedvojnou zkušenost pravého a dokonalého poznání sebe sama.

Mnozí lidé jsou ve zmatku a vyděšení, když je jim poprvé řečeno, že jejich mysl není skutečná, a že svět, který svou myslí vnímají, a Bůh, ve kterého jejich mysl věří, jsou oba stejně neskuteční jako jejich mysl. I když se tato pravda může zprvu jevit jako zastrašující, trpká a pro mnoho lidí zcela nepřijatelná, není opravdu tak hrozná a trpká, jak se tomu může zprvu zdát.

„Jestliže svět je neskutečný, podobný snu, proč bych se neměl chovat tak, jak si já přeji? Je v neskutečném světě zapotřebí etiky a morálky? Když jsou všichni ostatní lidé jen výmysly mé představivosti, podobně jako lidé, které spatřuji ve snu, proč bych měl brát ohled na jejich city a proč bych s nimi měl mít soucit, když vidím, že trpí? Pokud je svět pouhým snem, proč bych ho neměl užít, co hrdlo ráčí a nestarat se o možná utrpení, která bych přitom mohl způsobit jiným lidem? I když nejsem schopen, chovat se necitným a bezohledným způsobem, nezačne se podobně chovat mnoho jiných lidí?“

Otázky podobné této vystupují v mysli některých lidí, když se poprvé dozvědí, že mudrci jako Šrí Ramana učili, že náš život na tomto světě se podobá snu a někteří lidé dokonce prohlašovali, že se jedná o potenciálně velmi nebezpečnou filozofii, protože může vést k nezodpovědnému chování některých lidí. Nicméně tyto všechny otázky spočívají na základním nepochopení pravdy, kterou učil Šrí Ramana a jiní mudrci. Když prohlašovali, že tento svět a vše ostatní, co známe, vyjma našeho základního sebe si uvědomujícího vědomí „Já jsem“, je neskutečné, mínili tím, že nic z těchto věcí není absolutně skutečné, a nemínili tím popírat relativní skutečnost čehokoliv.

Svět, který vnímáme a Bůh, ve kterého věříme, jsou stejně skuteční jako naše mysl. Dokud pociťujeme sebe, že jsme skuteční jedinci, svět a Bůh jsou rovněž tak skuteční, podobně jako všechny naše činy a jejich následky. Lidé a bytosti, které v tomto světě vidíme, jsou stejně skuteční, jako naše mysl, která je vidí, a tudíž jejich pocity – jejich štěstí i utrpení – jsou všechna stejně skutečná, jako naše vlastní pocity.

Jestliže naše činy uškodí nějaké citné bytosti, budeme muset trpět následky těchto činností, protože následky, které zažíváme, jsou stejně skutečné jako činy, které vykonáváme. Zákony *karmanu*, které zahrnují fakt, že dříve nebo později, musíme prožít následky každého z našich činů, dobrých či špatných, a i příslušný čas, místo a způsob, jak musíme prožít následky, to vše je stanoveno Bohem tak, abychom postupně rozvíjeli duchovní zralost – to vše je tak dlouho skutečné, dokud my budeme chybně sebe pokládat za činitele nebo „konatele“ činů, a jako toho, kdo prožívá „ovoce“ či následky činů.

Šrí Ramana ve verši 38 Ulladu Narpadu říká:

„Pokud jsme činnosti konající, budeme zažívat výsledné plody (následky našich činů). Když známe sami sebe tím, že jsme zkoumali „kdo je ten, kdo koná činnosti?“, *kartrivam* (naš pocit konajícího, pocit „já vykonávám činnost“) přestane a trojice *karmanů* se vytratí (zmizí nebo přestanou existovat). (Tento stav, volný od všech činností či *karmanů* je) stavem osvobození, který je věčný.“

Složené slovo *vinai-mudal*, které jsem přeložil jako „činy konajícího“, doslova znamená původ nebo příčinu činu, ale je idiomaticky používáno, zvláště v gramatice, ve významu subjektu či činitele, který vykonává určitý čin. V souvislosti s *karmanem* nebo činem je slovo „ovoce“ idiomaticky používáno, jak v tamilštině, tak v sanskrtu, ve významu morálních následků, které jsou výsledkem nějakých našich činů, ať dobrých nebo špatných, formou tomu odpovídajících příjemných či nepříjemných zážitků, které musíme, dříve nebo později, prožít.

Každý čin, který vykonáme v mysli, řeči nebo tělem, je jako semeno, jak vyznačují slova *vittu pondra*, která Šrí Ramana vsunul před první řádek verše, aby lidem usnadnil pamatovat si zpěvnou recitaci Ulladu Narpadu, připojil další jeden a půl rytmičké stopy, mezi každý z následných veršů, přičemž je přetvořil ze dvou a čtyřiceti veršů *venba* míry, v jeden jediný verš do míry *kalivenba*. Slova *vittu pondra*, která znamenají „semenu podobné“, jsou přidány



k úvodní větě tohoto verše, což je kombinací ve významu „pokud jsme konající činů, které jsou jako semena, budeme užívat výsledné ovoce“.

Podobně jako ovoce obsahuje dvě části, jedlou a semennou, tak i následky každého z našich činů jsou dvojí. Jeden prvek následků každého činu je libost či nelibost, které dříve nebo později musíme jako výsledek prožít. Tento prvek je jako jedlá část ovoce. Druhým prvkem, který je jako semeno uvnitř ovoce obsažené, je výsledná *karmanová vásana*, tendence nebo sklon učinit to samé znovu.

To znamená, že naše karmany neboli činy, formují naše zvyky. Čím více holdujeme určitému typu činnosti, tím více budeme vytvářet a podporovat odpovídající *vásanu*, sklon nebo zálibu, která nás bude nutit, abychom znovu prováděli stejný typ činnosti. Proto ve druhém verši Upadéša Undiyar (Upadéša Saram) uvádí:

„Ovoce (výtvar, výsledek či následek) (každé) činnosti, když zaniklo, pominulo, či přestalo, jak to činí, když bylo námi odpovídajícím příjemným či nepříjemným způsobem, ve formě libosti či bolesti prožito, způsobí, že jako semeno, nás přiměje k pádu do oceánu činnosti. (Činnost a její výsledek, jeho plody a semena) neposkytnou osvobození.“

Opravdu škodlivým následkem každé námi vykonávané činnosti není jen příjemný či nepříjemný prožitek, který se dříve či později dostaví, ale to, že vznikne semeno neboli latentní impulz, který v nitru vyplodí a podnítí naši mysl. Tak jako jedlá část ovoce přestane existovat, jakmile ji sníme, tak i potenciální zkušenost, která je výsledkem morálních následků činnosti vyprchá, když ji prožijeme. Avšak, i když tento prožitek vyprchá, přece v naší mysli zůstane škodlivý zbytek ve formě *vásamy*, sklonu, záliby, opakovat takovou činnost. To znamená, když semeno přežije požití ovoce, čeká na vhodný okamžik, aby vyrazilo a vytvořilo více podobného ovoce, tak podobně tendence čili impulsy, aby mohly provést znovu takovou činnost, zůstávají uvnitř nás ve spící formě, aby se mohly uplatnit, buď, když je nutí nějaký podobný vnější zážitek, nebo když žádný jiný silnější impulz v mysli neexistuje.

Tyto *karmanové vásany* neboli mentální impulsy, jsou semena našich tužeb, což jsou síly, které nás nutí provádět činnosti myslí, mluvou a tělem. Ať hodnotíme určitou činnost z relativního hlediska jako dobrou nebo špatnou, impulsy neboli latentní touhy, které nás nutí, abychom vykonali určitý čin znovu, představují další uzel, který nás připoutává k neustále se otáčejícímu kolu *karmanu* či činnosti.

Pokud představují špatné činy železný řetěz, který nás váže a ponořuje do neklidného oceánu činnosti, dobré činy se podobají zlatým řetězům, které nás vážou a noří do stejného oceánu. Jediný rozdíl mezi semeny, která vznikla z dobrých činů a semeny vzniklými ze špatných činů, je ten, že první nás nutí vykonávat více dobrých činů, které poskytnou poměrně příjemné ovoce či výsledné dobré pocity, zatímco druhý druh nás bude nutit vykonávat více špatných činů, které budou poskytovat poměrně nepříjemné výsledné prožitky a ovoce.

Proto Šrí Ramana v druhém verši Upadéša Undiyar říká, že každá činnost, kterou vykonáme, nás hlouběji ponoří do oceánu činností a z toho důvodu, nás neosvobodí z vazby donucující nás k vykonávání více činností. Jelikož tato vazba pochází z iluze, že jsme touto tělem vázanou myslí, která je vykonavatelem činnosti, a tím, kdo zažívá příjemné a nepříjemné ovoce, není možné se jí zbavit jakýmkoliv činem, který mysl vykonává, ale může se odstranit jen absolutně jasnou zkušeností pravého poznání sebe sama.

Dokud budeme vykonávat nějaké činy, dotud zachováváme iluzi, že jsme touto myslí a tělem, které jsou nástroji provádějícími tyto činnosti. Jelikož ve skutečnosti nejsme touto stále činnou myslí a tělem, ale jsme pouze základním sebeznajícím bytím „Já jsem“, ve kterém se mysl a tělo objevují a zase mizí, tak pokud se chceme zažít tací, jací opravdu jsme, musíme se od nástrojů činnosti oddělit a zůstat stále jako naše vždy nečinné sebeznající bytí.

Nemůžeme proto dosáhnout osvobození tím, že budeme něco „dělat“, ale jedině když pouze „budeme“. To znamená osvobození od iluze, která nás váže tím, že věříme, že jsme omezenými jedinci, kteří vykonávají činnosti skrze mysl, řeč a tělo, není možné dosáhnout vykonáváním jakékoli činnosti, ale jen když budeme absolutně nedvojným sebeznačícím bytím, kterým opravdu vždy jsme. Protože cíl, který se snažíme dosáhnout, je pouhé od činnosti volné sebe sama se značící bytí, podobně jedinou cestou či prostředkem, kterým toto můžeme dosáhnout, je od činnosti volné sebeznačící bytí.

Jednost cesty a cíle Šrí Ramana jasně a důrazně vyjádřil ve verši 579 Guru Vachaka Kovai:

„Pro naši nedvojnou přirozenost (velkolepost) (našeho věčně) trvajících *svarúpa* (naše vlastní esenciální Já), (a) pro (následný) fakt, když nepřipouštíme (toto nedvojně) Já, není jiného *gati* (záchrana, léku či způsobu, jak toho dosáhnout), *upeya* (cíl), který máme dosáhnout je jedině svrchované Já a *upaya* (způsob, jak toho dosáhnout) je jedině svrchované Já. (Proto), pochopte, že (naš cíl a naše cesta) jsou *abheda* (nerozdílné).“

V tomto verši Šrí Ramana třikrát zdůrazňuje pravdu, že náš cíl a cesta, kterou chceme cíle dosáhnout jsou esenciálně jedno a totéž. Nejprve říká, jelikož je naše vždy existující Já nedvojně, není jiného způsobu, jak ho zažít, než tím samým Já, samým o sobě. Když si přejeme být zachráněni z vazby *karmanu* neboli činnosti, tj. od klamu, že jsme omezenou osobou, která je polapena ve dvojnosti a která následně vykonává činnosti a zažívá následky, je naše esenciální Já jediným útočištěm. Za druhé říká *upeyamum tane upayamum tane*, což znamená „cílem je pouze Já a prostředkem je pouze Já“. A nakonec uzavírá s důrazem, že náš cíl a naše cesta jsou *abheda* čili se neliší.

Jelikož naše esenciální Já je věčné a absolutně nedvojně sebe sama značící bytí, je volné od veškeré jinosti, a proto i od všech činností neboli „konání“, a tudíž nemůže být jiný způsob, jak ho dosáhnout, než pouhým bytím, jaké je – to znamená, zůstávat pouze jako od myšlenek oproštěné nedvojně sebeznačící vědomé bytí, kterým vždy opravdu jsme.

Tři *karmany*, které Šrí Ramana zmiňuje ve verši 38 Ulladu Narpadu, jsou (1) naše současné činnosti, které vykonáváme svou svobodnou vůlí pod vlivem našich *vásan* či latentních „semen“ našich tužeb, které proto plodí nejen více podobných „semen“, ale také „plodů“, které musíme později prožít, (2) skladiště „plodů“ z našich minulých činů, které máme ještě zažít, a (3) náš současný osud neboli předurčení, které je souborem těchto „plodů“ z našich minulých činností, které Bůh vybral a určil pro nás nyní k prožití. Tyto tři *karmany* se budou všechny zdát skutečné, dokud se budeme mylně pokládat za konajících a užívajících, tj. za jedince, který vykonává činnosti a zažívá libosti a nelibosti, což jsou „plody“ nebo následky činů, kterých jsme se v minulosti dopustili.

Jestliže zkoumáme „kdo jsem já, kdo nyní pocítuje, že koná činnost?“ tj., že intenzivně zkoumáme naše vlastní esenciální vědomí „Já jsem“, které nyní pleteme s myslí, řečí a tělem konajícími činnosti – objevíme, že ve skutečnosti nejsme omezeným jedincem, který vykonává činnosti pomocí mysli, řeči a těla, ale že jsme prostě neomezeným vědomím, které jenom je. Když takto poznáme sami sebe, jací opravdu jsme, přestaneme se chybně pokládat za toho, kdo koná činnosti, nebo toho, kdo užívá ovoce nějakého činu.

V nepřítomnosti pocitu konajících a užívajících z nás všechny tři *karmany* sklouznou jako kůže, když si ji had vysvlékne. Šrí Ramana popisuje stav, ve kterém pak zůstáváme, jako stav *mukti* – osvobození nebo spásy - který se vyjadřuje jako *nitya*, slovo, které se zpravidla překládá jako „věčný“ nebo „trvalý“, ale které také znamená – vnitřní – vrozený – přirozený - nám vlastní.

Jaký význam má použití slova *nitya* čili „věčný“, když se popisuje stav pravého poznání sebe sama, ve kterém jsme osvobozeni od pocitu konajících a všech tří *karmanů* vystávajících z tohoto pocitu? Tento stav je věčný, jelikož je stavem, který jediný skutečně je. Nikdy není takový čas, kdy bychom se jasně neznali tací, jací opravdu jsme.

Pocit konajícího – „já dělám to nebo ono“ – a všechno další pomatené poznání, které o sobě máme, zažívá jenom naše mysl, nikoli naše pravé Já, neomezené a věčné nedvojně vědomí, které zná jenom „Já jsem“. Naše mysl je pouhým přízrakem nebo představou a existuje jen v jejím vlastním pokrouceném pohledu na skutečnost. Když poznáme, kdo jsme, objevíme, že jsme vždy znali naše vlastní pravé Já, a že mysl je jen fantomem, který ve skutečnosti nikdy neexistoval.

Ačkoliv je absolutní pravdou, že naše mysl nikdy ve skutečnosti neexistovala, tak pokud si představujeme, že tou myslí jsme, bude se její existence zdát opravdovou, ale pouze z jejího vlastního pokrouceného pohledu. Dokud se naše mysl bude zažívat jako pravdivá, bude také všechno co poznala, stejně zažívat jako pravdivé.

To znamená, že vše, co naše mysl zažívá, se zdá být stejně skutečné jako ona sama. Vyjma našeho základního poznání „Já jsem“, není naše mysl, ani cokoli co naše mysl poznává, absolutně skutečné. Nic z našeho poznání, ať je to cokoli jiného než „Já jsem“, nic není absolutně skutečné, je však relativně skutečné. Vztaženo na naši mysl, která vše zažívá, je veškerá jinost či dvojnost, skutečná.

Protože veškerá naše zkušenost ve dvojnosti je ve vztahu k mysli pravá, je každá jednotlivost, kterou poznáváme ve dvojnosti také pravá ve vztahu k jiným jednotlivostem. I když se může určitý prvek jevit ve vztahu k jiným prvkům jako skutečný, může se ve vztahu k určitým jiným prvkům jevit jako neskutečný. Skutečnost a neskutečnost něčeho, co zažíváme v říši dvojnosti, je proto relativní.

Když například ve snu pocítíme hlad, a ve snu sníme nějaké jídlo, náš pocit hladu se utiší. Ačkoliv hlad i jídlo, které jsme jedli, nebyly absolutně skutečné, přece byly oba prvky skutečné ve vztahu jeden k druhému, a také ve vztahu k naší mysli, která oba zažila ve stejném stavu snění. Jelikož snové jídlo bylo tak skutečné, jako náš snový hlad, bylo schopno nasytit, nebo spíše vyvolat pocit nasycení, který byl stejně tak pravý, jako předchozí pocit hladu.

Je ovšem možné, že krátce předtím, než jsme prožili sen, jsme ve stavu bdění opravdu požili množství jídla. Ve vztahu k plnému žaludku, který jsme naplnili dříve než jsme usnuli, byl hlad, který jsme ve snu zažívali, neskutečný. Ale naše mysl zapoměla, že když byla vzhůru, právě se nasýtila, takže hlad, který pocítovala ve snu, se jí jevil jako skutečný.

Ačkoliv skutečnost toho, co zažíváme v jednom stavu, může být popřena v dalším stavu, nemůžeme říci, že nějaký stav je více skutečný než druhý. Protože jsme opravdu pocítovali ve snu hlad, nemůžeme z toho odvozovat, že ve stavu bdění máme plný žaludek. Důvodem, proč si dva soubory skutečnosti, které se zdají, že je prožíváme, v těchto dvou jevech protirečí, je, že tělo, které si představujeme, v jednom stavu, je jiné než tělo, které si představujeme v dalším stavu. Pocit plnosti našeho těla bdění je opravdový, ale náš pocit hladu, který pocítoujeme ve snovém těle, je rovněž pravý.

To, co zažíváme v jednom z těchto stavů, je stejně skutečné jako to, co zažíváme v druhém, ale žádný z nich není absolutně skutečný. Ta samá mysl, která v jednom stavu zažívá jako skutečný jeden soubor zkušeností, prožívá jako skutečný v dalším stavu jiný soubor zážitků.

Skutečnost, kterou prožíváme za bdění a skutečnost, kterou prožíváme při snění, mají jen relativní formu skutečnosti a žádná z nich nemůže trvale a nezvratně konstatovat neskutečnost druhého stavu. V bdělém stavu si myslíme, že to co jsme prožívali při snění, je neskutečné, ale nebude to trvat dlouho a my znovu budeme v dalším snu chybně pokládat své prožitky za skutečné. Ať si myslíme, kdo ví, jak jsme chytří, naše mysl nás vždy znovu oklame a způsobí, že budeme mylně brát naše právě probíhající představu za skutečné.

Nejenom že nás skutečnost, kterou zažíváme během bdění, trvale nepřesvědčuje o tom, že skutečnost, kterou zažíváme ve snu, je neskutečná, a naopak, ale opravdově mají oba tyto soubory zcela odlišný účinek. Oba totiž slouží jen jako znovu potvrzení skutečnosti naší mysli

a znovu posilují základní klam, který způsobuje pocit, že ať nastane pro mysl obecně jakýkoliv stav, zažívá ho jako skutečný.

Dokud zažíváme naši mysl jako skutečnou, je vše, co prostřednictvím naší mysli běžně zažíváme stejně skutečné. Jen v porovnání s nějakým jiným prožitkem, který naše mysl později zažije, bude schopná usoudit, že to, co nyní zažívá, je neskutečné.

Naše mysl bude vždy pociťovat, že to, co v současné době zažívá, je skutečnější, než to, co bylo v minulosti, nebo co bude v budoucnosti zažívat. Naše mysl vždy pociťuje současný okamžik času, jako ten relativně nejskutečnější a každý další okamžik pociťuje, že je relativně méně skutečný. My vždy pociťujeme, že náš právě přítomný soubor prožitků je skutečný, a tak když jsme vzhůru, vždy pociťujeme, že naše současné zkušenosti při bdění jsou skutečné, zatímco když sníme, vždy pociťujeme, že náš snový přítomný stav je pravý.

Jelikož naše mysl je základní příčinou, která způsobuje, že naše relativní zkušenosti se zdají být opravdové, a protože naše prožitky, jak při bdění, tak snění vždy nově posilují zdání skutečnosti naší mysli, nemůže nám nic, co prožíváme v těchto dvou stavech, samozřejmě mimo našeho základního a trvalého vědomí „Já jsem“, dát možnost, abychom zjistili s absolutním jasnem a jistotou neskutečnost všech našich relativních zkušeností. Jedině v pravém, absolutním a nedvojném stavu pravého sebepoznání, se trvale rozpustí všechno naše relativní poznání. To znamená, že můžeme s jistotou poznat, že naše mysl a všechno, co zažívá, jak při bdění, tak snění, je zcela neskutečné, kromě opravdového prožívání absolutní skutečnosti našeho vlastního esenciálního vědomého bytí „Já jsem“.

Dokud nezažijeme absolutní skutečnost našeho vlastního esenciálního Já, budeme pokračovat v zažívání naší mysli a jejího poznávání dvojnosti a jinosti jako skutečné. Ačkoliv to vše zažíváme, jakoby bylo skutečné, ani naše mysl, ani cokoli, co poznává, vyjma toho „Já jsem“, není absolutně skutečné. Skutečnost naší mysli i všechna dvojnost a jinost, které zažívá, jsou pouze relativní.

Ve vztahu k naší mysli či individuálnímu vědomí je tento svět skutečný. Protože je skutečný, vše, co v něm existuje, je stejně skutečné, počítaje v to všechny lidi, nesčetné jiné citné bytosti, včetně jejich nejrůznějších činností a zkušeností. Ačkoliv jsou skuteční, žádná z těchto věcí není absolutně skutečná, jsou pouze relativně skutečné. Opravdu jsou to v podstatě výplody naší představivosti, což je však nečiní méně skutečné, než je naše mysl, která je souběžně vytváří a zažívá, protože naše mysl je také jen výmyslem naší představivosti.

Ve snu si nepředstavujeme jenom snový svět, ale také osobu, která sen prožívá. Na rozdíl od promítání v kině, kde diváci nejsou účastníky dramatu, na které se dívají a jsou od něj zcela odděleni, ve snu však nejsme jen diváky, ale jsme také účastníky, kteří jsou úzce vtaženi do děje, který zažíváme. Sen nezažíváme jako někdo, kdo stojí mimo, ale jako důvěrně vtažený zasvěcený činitel, který je částí snového světa. Ve snu přestáváme být tím, kdo jsme ve stavu bdění, o kterém se dá předpokládat, že leží ve spánku v posteli – a stáváme se jinou osobou – máme jiné tělo – a jsme v nějakém jiném pomyslném světě zaměstnáni mnohými činnostmi a zkušenostmi.

Pomyslný svět, který zažíváme ve snu, je stejně skutečný, jako pomyslná osoba, která jej zažívá. Dokud sníme, chybně pokládáme onu osobu za sebe sama, ale když se probudíme, je nám zřejmé, že on nebo ona, byli jen výsledkem naší představivosti. Podobně, v našem současném stavu bdění, nejen, že si představujeme svět, ale i osobu, která ten svět zažívá. Tento svět je tedy stejně skutečný, jako ta osoba, kterou mylně pokládáme za sebe sama, dokud zůstáváme ve stavu bdění. Ve snu přestáváme s mylným pokládáním této osoby za sebe sama, avšak namísto toho si mylně představujeme nějakou jinou pomyslnou osobu, že je námi, a v hlubokém spánku si úplně přestáváme představovat, že jsme nějakou fiktivní osobou.

Pomyslná osoba, kterou mylně pokládáme za sebe, a pomyslná osoba, kterou chybně ve snu pokládáme za sebe, jsou esenciálně stejnou osobou, protože tím, že naše stejná mysl zažívá každou z nich v odpovídajícím světě, mluví o nich, jakoby to byly dvě odlišné osoby, ze dvou blízce souvisejících důvodů. Za prvé, a to je jasné, tělo, které mylně pokládáme za sebe v nějakém snu, není tím samým tělem, které chybně pokládáme za sebe sama při bdění. Za druhé, nejenom že se ve snu ztotožňujeme se zkušenostmi, které v tomto těle podstupujeme, ale při bdění se přestaneme ztotožňovat jak s tímto tělem, tak s jeho zkušenostmi.

Na příklad ve snu jsme třeba pociťovali „jsem hladový“, ale když jsme se probudili, pociťujeme, že „ve skutečnosti jsme hladoví nebyli“. Ve snu jsme třeba pociťovali, že jsme se zranili, ale když jsme se probudili, zjistili jsme, že jsme se neporanili. V každém z těchto stavů se oddělujeme jak od těla, tak od zkušeností, které zažila osoba, kterou jsme v tom druhém stavu mylně pokládali za sebe. Když si tak počínáme, tak zapíráme vlastně skutečnost osoby, která druhý stav zažívala.

V obou těchto stavech, bdění a snění, zažíváme dva různé a nezávislé soubory relativní skutečnosti, přičemž každý z těchto souborů zahrnuje jinou a nezávislou osobu, kterou chybně pokládáme za sebe. Když se probudíme ze snu, dovolíme, aby relativní skutečnost bdělého stavu vytlačila a nahradila relativní skutečnost snu. Podobně, když začínáme snít, dovolujeme relativní skutečnosti snu, aby vytlačila a nahradila relativní skutečnost bdění. Proto, když se probudíme ze snu, ve kterém osoba, kterou jsme chybně pokládali za sebe, byla hladová a poraněná, a když jsme poznali, že osoba, kterou nyní pokládáme za sebe není hladová ani poraněná, dovolujeme relativní skutečnosti této osoby, aby vytlačila a nahradila relativní skutečnost této snové osoby, a pak nám dochází, že „ve skutečnosti jsem nebyl hladový“ nebo „opravdu jsem nebyl zraněný“.

Nehladová a nezraněná osoba našeho současného bdění není opravdu více skutečná, než hladová a poraněná osoba našeho snění. Avšak nyní chybně pokládáme osobu stavu bdění za nás samotné, on nebo ona se nám jeví skutečnější, než ta osoba, kterou jsme mylně pokládali ve snu za sebe sama. Přesně stejná věc se odehrává, když začneme snít. Hladový člověk, kterého jsme ve snu pokládali za sebe, není více skutečný než ten, kterého chybně pokládáme za sebe ve stavu bdění, který se právě chystá do postele s plným žaludkem. Protože jsme ve snu mylně pokládali hladovou osobu za sebe, tehdy se pro nás, on či ona jeví skutečnější, než osoba, kterou chybně pokládáme za sebe ve stavu bdění a tudíž skutečnost, jeho či jejího hladu zatlačuje plný žaludek bdícího člověka.

Člověk, kterého nyní chybně bereme za sebe a člověk, kterého jsme mylně pokládali v našem snu za sebe, jsou oba výtvoři naší představivosti, a jsou proto oba neskuteční. V době, kdy jsme konkrétně každou z těchto osob prožívali jako sebe sama, tak zkušenosti prvního člověka, nám připadají zcela opravdové, zatímco poznatky druhého člověka, se jeví zcela neskutečné. Proto úvaha, kterou nyní pronášíme ve stavu bdění, o skutečnosti člověka a jeho poznacích, a o neskutečnosti našich snových zkušeností, jsou jednostranné a nenáležitě.

My však pokračujeme v onom předpojatém a předsudkovém posuzování ve prospěch opravdovosti našich současných poznatků stavu bdění, dokud pokládáme bdícího člověka za sebe. Jakmile však začneme pokládat jiného člověka ve snu za sebe sama, zvolíme stejně předpojaté a nenáležitě posuzování ve prospěch skutečnosti našich zkušeností v tomto stavu.

Například potkáme přítele, který zemřel kdysi před mnoha lety, a budeme překvapeni tím, že ho vidíme živého, budeme nicméně šťastní, že jsme schopni s ním hovořit a sdělit mu všechno, co se událo v mezidobí, kdy jsme se naposledy viděli. I když si vzpomínáme, že se předpokládá, že již dávno zemřel, tak nyní, kdy ho opravdu vidíme, nejsme schopni pochybovat o jeho nynější pravosti, a tak pociťujeme přesvědčení, že naše vzpomínka na jeho úmrtí, není určitým způsobem zcela správná. Takto bude naše posuzování skutečnosti vždy dávat přednost tomu stavu, ve kterém se právě nacházíme.

Důvodem, proč my vždy pocítujeme, že náš současný stav je skutečný, je, že v tomto konkrétním okamžiku chybně bereme tohoto určitého člověka, který nejenom prožívá, ale také se zúčastňuje dění tohoto stavu, za sebe samého. Nemůžeme si pomoci, ale to, co mylně pokládáme, že to jsme my sami, je skutečné. Ve snu, kdy pokládáme onu snovou osobu za nás samotné, nemůžeme jinak, než mylně brát jeho nebo ji za skutečné a proto bereme všechny jeho nebo její prožitky za skutečné. Zcela stejně se odehrává ve stavu bdění. Jelikož nyní bereme toho bdícího člověka za nás samotné, nemůžeme než jeho nebo ji chybně brát za skutečné, a proto mylně připouštíme, že všechny jeho nebo její prožitky jsou opravdové.

Proto, když pečlivě zkoumáme naše prožitky ve stavu bdění a snění, a jsme při tom nezaujati, musíme dospět k závěru, že naše zkušenosti získané během bdění si nemohou osobovat větší nárok na skutečnost, než ony snové. Oba, dokud je zažíváme, jsou relativně skutečné, i když se každý jeví jako neskutečný, když prožíváme odlišný stav. Každý z nich je relativně skutečný pouze pro osobu, která je prožívá, tj. ta, kterou v té době chybně pokládáme za nás samé. I když se každý jeví jako skutečný, z hlediska osoby, která je zažívá, obě osoby jsou ve skutečnosti pouhými produkty naší představivosti.

To, co poskytuje všem pomyslným zkušenostem jev skutečnosti, je pouze opravdová skutečnost nás samých. Všechno naše poznání se jeví právě, když je zažíváme, protože jsme to my, kdo je prožívá. Jaká však je opravdová skutečnost nás samých, toho, kdo je zažívá? Zažíváme je jako osoba, a ta osoba je částí našeho pomyslného zažívání. Jakou skutečnost požívá ta pomyslná osoba? V oné pomyslné osobě je jen jeden prvek opravdu skutečný, a tím je naše esenciální vědomé bytí „Já jsem“. Protože pocítujeme „já to zažívám“, tak cokoli zažíváme, to se jeví jako právě.

Ačkoliv naše prosté vědomí „Já jsem“ je absolutně právě, naše složené vědomí „já prožívám“ je neskutečné. To znamená, že je neskutečné ve smyslu, že není absolutně skutečné. Je to pouhá představa, přechodný jev, který se jeví v jedné chvíli a v další zase není.

Navíc, nejen, že to je přechodný jev ale jeví se tak z jeho vlastního úhlu pohledu, nikoli v pohledu prostého, přídavků zbaveného vědomí „Já jsem“. V pohledu tohoto prostého sebe znajícího vědomí „Já jsem“, existuje jen „Já jsem“. Vše jiné, než toto prosté a základní vědomí „Já jsem“, je jen představou a je zažíváno fiktivním vědomím, které si představuje „já to prožívám“.

Naše mysl je oním fiktivním vědomím „já to prožívám“, a stává se jednou osobou v jednom stavu a jinou osobou v dalším stavu. Toto pomyslné vědomí nemůže zůstat, aniž by se stalo osobou, protože se potřebuje vymezit jako fiktivní forma, aby bylo schopno si představovat a zažívat věci jiné, než je ono samo. Základním tvarem, v kterém se stále vymezuje, je fyzické tělo, které si představuje, že je samo o sobě, a pomocí pěti smyslů pomyslného těla zažívá pomyslný svět. Složené vědomí, které vyvstává, když si představujeme „já jsem toto tělo“, tvoří osobu, kterou se stáváme.

V každém stavu, který zažíváme ve dvojnosti - tj. v každém z mnoha snů, které zažíváme, a z kterého je tento stav bdění právě jedním z nich - se stáváme osobou, která je detailní částí tohoto stavu dvojnosti a proto zcela zapletena do zdánlivé skutečnosti všeho, co on nebo ona v onom stavu zažívá. Vše, co v nějakém dvojnostním stavu zažíváme, je výtvorem naší vlastní představivosti, pouze v představě existující osoba, kterou mylně pokládáme, za nás samotné. Kdykoliv takový stav prožíváme, tak není skutečnější, než každý jiný pomyslný člověk či věc, které v tomto stavu zažíváme.

Jediná věc, která tuto pomyslnou osobu, ji nebo jeho od všech ostatních domnělých lidí tohoto stavu odlišuje je, že naše prožívání oné pomyslné osoby je smícháno a zmateno s naším vědomím „Já jsem“ a proto pocítujeme, že „já jsem ona osoba, která to všechno prožívá“. Protože si představujeme, že jsme tato prožívající osoba, která je součástí světa, jež v tomto stavu zažíváme, jsme zapleteni či chyceni do pasti zdánlivé skutečnosti všeho, co zažíváme.

Protože pleteme naše esenciální vědomí „Já jsem“ s touto pomyslnou osobou, která se zdá zažívat nynější stav, chybně ji pokládáme za skutečnou. Jelikož tak připisujeme skutečnost této prožívající osobě, připisujeme tím stejný stupeň skutečnosti všemu, co on nebo ona zažívá. Všechno, co zažíváme, je právě tak skutečné, jako ona prožívající osoba, člověk, o kterém si představujeme, že to jsme my, vše, co zažíváme opravdu pochází od zdánlivé skutečnosti této osoby, která zase vztahuje jeho nebo její zdánlivou skutečnost jen od našeho esenciálního sebeznajícího vědomí „Já jsem“.

Ve snu si někdy myslíme, že je to pouze sen, ale ani tehdy nejsme schopni změnit to, co ve snu zažíváme. Jelikož je sen naší vlastní představou, proč nejsme schopni si jej představovat tak, jak chceme?

Důvodem tu je, že my, kteří si přejeme změnit ono pomyslné prožívání, jsme my sami, a jsme částí toho. Protože si představujeme, že jsme nejen osobou, která zažívá zdánlivý svět, ale jsme také částí tohoto zdánlivého světa, stali jsme se nakonec výplodem vlastní představy. Tím, že jsme stali součástí snu, který si představujeme, nedostává se nám síla jej změnit. Naše síla představivosti je tak intenzivní a živá, že kdykoli si něco představujeme, stáváme se svázáni naší vlastní představivostí.

Když my, kdo zažíváme naše představy, nejsme schopni je řídit, co nebo kdo je řídí? Odehrávají se představy náhodně, nebo jsou nějak řízeny? Ve snových událostech se často objevují prvky nepořádku a nahodilosti, v našem světě bdění, se však jeví značný pořádek a pravidelnost. Co je to za moc nebo kontrolní sílu, řídící všechny události, které zažíváme v tomto pomyslném světě, který nyní prožíváme? Zřejmě to nejsme my, jako jedinci, protože jako část tohoto pomyslného světa, jsme podrobni řádu, který tu probíhá. Vůli nemůžeme tento svět změnit, podobně jako nejsme schopni změnit snový svět.

Ačkoliv svět, který prožíváme je výtvozem naší vlastní představivosti, jako jedinci v tomto světě nejsme schopni řídit řád, který tu probíhá. Proto síla, která stanovuje pravidla tohoto pomyslného světa, je oddělená od tohoto jedince, kterého si představujeme jako sama sebe. Co je to za sílu? Je našim pravým Já?

Nikoli, to nemůže být, protože naše pravé Já je jenom bytí a nezná nic jiného, než pouhé bytí. Naše pravé Já je pouze naše esenciální vědomé bytí „Já jsem“, a jelikož zná jen své vlastní bytí, z jeho pohledu není žádná představa nebo výtvor představivosti. Protože je neomezené, nedělené a nedvojné, ono samo skutečně existuje, a není nic jiného, co by mělo znát. Naše pravé Já je absolutní skutečností a jako takové, nemá žádnou funkci, ale je jen prostým podkladem, podporou a je jediným pravým základem tohoto světa relativity a dvojnosti.

Jelikož to nejsme my, jakožto naše individuální mysl, ani my jakožto pravé Já, síla, která řídí vše, co si představujeme, se nám jeví jako něco od nás odlišného. Tato zdánlivě oddělená síla, je tím, čemu běžně říkáme „Bůh“.

I když se Bůh jeví jako od nás oddělený, jeho oddělenost existuje jen v omezeném a pokrouceném pohledu naší mysli. V neomezeném pohledu Boha nejsme my, ani tento svět, nijak odděleni od něho, ale jsme jen pokřivenou formou jeho vlastního esenciálního bytí.

Ve skutečnosti není Bůh nikdo jiný než naše vlastní pravé Já, avšak to, co ho zdánlivě odlišuje od našeho pravého Já, je jeho funkce. Jedinou „funkcí“ našeho pravého Já je být, zatímco funkcí Boha je řídit celý svět, který si představujeme. Jelikož on má funkci řídit a ovládat celý tento svět, Bůh je, ve výsledku, entitou nebo bytím, odděleným jak od světa, tak i od nás, jedince.

Ve skutečnosti, ani tento svět, který si představujeme, že zažíváme pomocí pěti smyslů, ani Bůh, který řídí přesně to, co v tomto světě zažíváme, není od nás oddělený, tj. od našeho pravého Já. Protože však my jsme se oddělili jako omezená mysl či individuální vědomí, svět a Bůh, se oba jeví od nás odděleně. Základní příčinou zdánlivé oddělenosti nebo rozdělenosti,

kteřou zažíváme mezi námi, světem a Bohem, je naše základní představa, že jsme odděleným individuálním vědomím.

Ve stavu, který je beztvary, nemůže být žádná oddělenost, takže my jsme schopní se oddělit, jen když si představujeme, že jsme ve tvaru. Protože si sebe představujeme, že jsme v určitém tvaru, jiné tvary, které jsou od nás oddělené, se také jeví, že existují. Základní tvar, který si představujeme, že je námi, je naše fyzické tělo. Avšak tím, že si představujeme, že jsme tímto tělem, také vystupuje jemnější forma, totiž naše mysl, která je individuálním vědomím, které pociťuje „já jsem toto tělo“, čímž pociťujeme, že jsme také jemnější formou. Forma, která nás odlišuje jakožto jedince, je složenou formou, sestávající z fyzické formy těla a jemnější formy, tj. myslí.

Představou, že jsme složenou formou a zdánlivě se rozdělujeme nebo oddělujeme, od naší vlastní absolutní skutečnosti – našeho beztvareho, neomezeného a nedělitelného pravého Já – a když jsme se takto oddělili, zažíváme naše vlastní já, jako dvě základní entity, bytnosti, totiž svět a Boha. Jelikož si představujeme, Boha a svět oddělené od nás, představujeme si je jako tvary, podobné nám. Proto Šrí Ramana ve čtvrtém verši Ulladu Narpadu říká:

„Jestliže jsme tvarem, pak svět a Bůh jsou také v tvaru. Pokud nejsme tvarem, kdo by mohl vidět jejich tvary (a) jak? Může být pohled (ať vidíme cokoli) jiný než oko (vědomí, které to vidí)? My, oko (beztvaré vědomí „Já jsem“), jsme neomezené světlo (nekonečné vědomí).“

Tvar, ve kterém tento svět v naší představě existuje, je fyzický, stejně jako naše fyzické tělo. Tvar, ve kterém v naší představě existuje Bůh, je jemnější, podobně jako naše mysl. Jako nemůžeme vidět naši mysl jako fyzickou entitu, nemůžeme vidět Boha jako fyzickou entitu, což však neznamená, že nemá tvar. I když nemůžeme vidět jeho formu, podobně jak vidíme fyzickou formu světa, není z toho důvodu méně skutečný, než tento svět.

Tak, jako naše mysl je duší, která oživuje fyzický tvar našeho těla, tak Bůh je duší, která oživuje fyzický tvar celého světa. Nejsme schopni spatřit mysl ve fyzickém těle někoho jiného, ale z chování celého fyzického těla, jsme schopni odvodit, že je v něm mysl přítomná. Podobně můžeme odvodit přítomnost Boha v tomto světě, i když ho nemůžeme spatřit.

Podobně jako naše mysl je jemnou a nedotýkatelnou formou, kterou zažíváme jako naši první myšlenku „já“, tak i Bůh je jemnou a nedotýkatelnou formou. Je formou, kterou můžeme zažít jedině jako myšlenku, pojem, víru nebo mentální obraz. Ovšem jen proto, že forma Boha, jak ho známe, je jen myšlenkou nebo mentálním obrazem, neznamená to, že je neskutečný. Jako forma nebo oddělené bytí, Bůh je stejně skutečný jako tento svět a jako naše individuální já.

I fyzický tvar našeho těla a tohoto celého světa, jsou ve skutečnosti jen myšlenkami či mentálními obrazy, což však neznamená, že postrádají na skutečnosti. Naše individuální já, svět a Bůh jsou všechno myšlenkami, a jako takové, jsou skuteční, i když jen relativně. Jako oddělené entity, ani jedno z nich není absolutní skutečností, ale každé je relativní skutečností. Svět a Bůh jsou oba stejně skuteční, jako naše mysl, naše individuální vědomí, které oba zažívá jako mentální obrazy.

Nejrůznější mentální obrazy, nejen světa a Boha, ale i našeho individuálního já čili myslí, existují jen v naší představivosti. Jakmile si představíme sebe, že jsme odděleným jedincem, svět a Bůh také vstupují do existence jako oddělené entity. Skutečnost každé jednotlivé z těchto tří základních entit je neoddělitelná od skutečnosti ostatních dvou. Ačkoliv všechny tři jsou domnělé, přece dokud budeme zažít existenci sebe, jako jedince, budeme také zažít existenci světa a Boha.

Šrí Ramana, v sedmém odstavci Kdo jsem já?, o čemž jsme hovořili v předešlé kapitole, říká:

„To, co opravdu existuje, je jen *átma-svarúpa* (naše vlastní esenciální Já). Svět, duše a Bůh jsou „*kalpanaigal*“ (představy, mentální výtvořiny či výplody) v něm (našem esenciálním



Já), podobně jako (domnělé) stříbro (které vidíme) ve škebli. Tyto tři (základní prvky relativity či dvojnosti) vystupují ve stejném čase a mizí ve stejném čase. (Naše) *svarúpa* (naše „vlastní forma“ neboli esenciální Já) je samo světem, (naše) *svarúpa* je jediné „já“ (naše mysl či individuální já); (naše) *svarúpa* je jediné Bohem; vše je *Šiva-svarúpa* (naše esenciální Já, které je Šivou, absolutní a opravdu existující skutečností).“

Ačkoliv Bůh je oddělenou entitou a je jen smyšlenkou naší vlastní představivosti, je nicméně tak skutečný, jako tento svět, a také tak skutečný, jako naše mysl, která si ho představuje, jako od ní odděleného. Dokud zažíváme svou mysl, jakoby byla skutečnou, nemůžeme popírat relativní skutečnost Boha. Protože je nekonečně jemnou silou, která řídí vše, co zažíváme v tomto nebo nějakém jiném světě, je stejně skutečný jako cokoli jiného, co zažíváme.

Jak jsme shora zjistili, funkcí Boha je řídit nebo vládnout v tomto světě, i všem jedincům v něm. Jeho celkovou funkcí je ovládat všechno v tomto vesmíru, včetně mnoha poloh či podfunkcí, počítaje v to různé materiální funkce, jako je zajištění, že všechny fyzické objekty tohoto vesmíru, poslouchají nejrůznější „přírodní zákony“, zákony matematiky, fyziky, chemie, biologie a podobně. Nicméně, jeho nejdůležitější a nejvýznačnější funkcí je ta, která je jeho nejjemnější, a tou je udělovat „milost“ čili „požehnání“ nám individuálním duším takovým způsobem, že nás vede směrem a cestou, která míří ke „spáse“ neboli pravému poznání sebe sama.

Funkce poskytování milosti zahrnuje určování času, místa a způsobu, jakým „plody“ nebo následky našich minulých činů, budou námi prožívány. Plody vytváříme myšlenkami, slovy a činy, tj., tím že používáme naši svobodnou vůli, vytvářet *karmany* čili činy, pomocí myslí, řečí a tělem. Všechny tyto činnosti, které vykonáváme naší svobodnou vůlí, jsou poháněny silou našich tužeb.

Pokud jsou naše touhy silné, neovládáme je, a divoce řádí jako myšlenky v naší mysli a nutí nás, abychom mluvili a jednali neuváženě, sobecky a neměli ohled na následky, jak budou naše slova a činnosti na jiné působit. Takové sobecky motivované myšlenky, slova a činnosti jsou „špatným *karmanem*“, a takovými hříchy plodíme špatné „ovoce“, které později musíme prožít ve formě utrpení nebo bolesti.

Když držíme naše touhy na uzdě a tvarujeme je s ohledem na jiné lidi a bytosti, budeme starostlivěji myslet, mluvit a jednat, s větším soucitem, a nebudeme chtít způsobovat újmu jakékoliv jiné žijící bytosti. Takové činy myslí, řečí a těla, které provádíme s náležitou pečlivostí a opravdovým soucitem, jsou „dobrymi *karmany*, pomocí kterých vytváříme dobré „ovoce“, které máme později prožít v určité příjemné formě.

Dobré touhy vedou k dobrým činnostem, které zase poskytují dobré „ovoce“, zatímco špatné touhy vedou k špatným činnostem, které jako následek skýtají špatné „ovoce“. Míra, kolik vyplodíme „ovoce“, je určena silou našich tužeb. Zdali jsou dobré nebo špatné touhy, nebo jak tomu obvykle je, že se jedná o směsici obou, vždy platí, jsou-li naše touhy silné, poskytnou „ovoce“ rychle. Vyhnout se tomu, abychom plodili nové plody, můžeme jen tím, že podrobíme svou vůli Bohu, tj., vzdáme se všech našich tužeb, jak dobrých, tak špatných.

Jelikož však jsou zpravidla velmi silné, obvykle vyplodíme daleko větší podíl čerstvých plodů, než jsme schopni prožít. V každém jednotlivém životě vyplodíme daleko více ovoce, než jsme schopni v jednom životě užít, takže během mnoha životů, jsme každý nashromáždili obrovské skladiště plodů, které máme užít. I když naše touhy jsou nyní velmi zmenšeny tím, že usilujeme o podrobení naší vlastní vůle, vůli Boha, stále však máme obrovskou zásobu „ovoce“, které je výsledkem nahromadění našich tužeb v minulých životech.

Z onoho ohromného množství skladovaného „ovoce“ z našich minulých životů, které jsou doposud neodžité, Bůh je schopen vybrat pečlivě to „ovoce“, které bude nyní pro nás k prožití nejprospěšnější, a přikáže, aby toto „ovoce“, bylo námi prožito jako náš osud či úděl v tomto životě. „Ovoce“, které pro nás určí, abychom nyní prožili, je to, které nejvíce přispěje vývoji

k naší duchovní zralosti, tj., aby v naší mysli roznítilo jas rozlišování, který nám umožní, se osvobodit od tužeb, obav a připoutaností, a umožní nám pravou lásku k tomu, abychom pouze byli. Protože vše, co zažíváme je našim osudem, a jelikož našim osudem je „ovoce“ našich minulých činností, které Bůh pro naše největší dobro pečlivě vybral a přikázal, abychom ho nyní prožili. Ať nastanou jakékoli prožitky, jsou opravdově „vůli boží“.

Všechny božské vlastnosti Boha, které popisují naše různá náboženství, jsou pravdivé. Nejdůležitější je, že je všemilující, všeznající a všemocný. Protože je vševědoucí či všechno zná, na tomto světě se nemůže nic stát, o čem by nevěděl. Jelikož je všemohoucí, či všemocný, na tomto světě se nic nemůže stát, s čím by nesouhlasil. A protože je všemilující nebo spíše láskou samou, nemůže se na tomto světě nic stát, co by nebylo pro nejvyšší dobro všech, kterých se to týká.

To vše je pravdou, ale jen potud, co sahá naše existence jako oddělené vědomí. Pokud jsme my, jako oddělení jednotlivci skuteční, pak Bůh a všechny jeho božské kvality jsou také skutečné. Jinými slovy, dokud nedosáhneme pravé poznání sama sebe a tím se nevnořili do našeho pravého Já, když jsme ztratili individualitu, Bůh bude existovat jako oddělená, všemilující, všeznalá a všemocná bytost a vždy nás povede a bude nás podporovat v našem úsilí poznat sami sebe. Ovšem, když nakonec poznáme naše pravé Já a tím se osvobodíme od iluze, že jsme odděleným jedincem, Bůh také přestane existovat jako oddělená bytost, a namísto toho ho zažijeme jako naše vlastní pravé Já.

Jako oddělená bytost, je Bůh skutečný, ale jenom relativně. Dokud si ho představujeme, že je od nás oddělený, nemůže, jako takový, být absolutní skutečností, která je nekonečná a proto není od ničeho oddělená. Avšak jeho oddělení od nás je skutečné jen z omezeného a překrouceného hlediska naší mysli. Ve své pravé přirozenosti nebo esenciálním bytí je Bůh vždy s námi jedno, s našim vlastním esenciálním bytím, takže když poznáváme naše esenciální bytí, takové jaké opravdu je, objevíme, že Bůh je naším pravým Já, a že jako takový, je absolutní skutečností.

Dokud se cítíme jako osoba, jako určitý omezený jedinec, máme sklon považovat Boha za určitý druh osoby – ne však omezenou osobu, jakou jsme my sami, přesto jako určitou osobu. Věříme, že Bůh je věčný, nicméně jej považujeme za osobu. Jak můžeme smířit tento zřejmý protimluv, a co je pravý základ tohoto, téměř všeobecně pojímaného konceptu Boha?

Jak může Bůh být neomezenou plností bytí a současně i nějakým jiným druhem bytosti, i když tu osobu považujeme za „Svrchovanou Osobu“? Je-li vskutku neomezený, nemůže být jakýmkoli druhem osoby, protože osoba je, podle definice, omezenou individualitou, je určitou, oddělenou bytostí. Co máme odvozovat z faktu, že máme zmatenou myšlenku, že Bůh je neomezený avšak osobní? Neukazuje to na to, že žádný z našich konceptů Boha není odpovídajícím vylíčením jeho pravé přirozenosti, protože ve skutečnosti překračuje všechny lidské pojmy?

Je pravdou, že Bůh je nekonečný, ale jako takový nemůže být oddělený ani od nás či jakékoli jiné věci. Jelikož je neomezenou plností bytí, je celkem, který všechny věci v sobě obsahuje, a jako takový, je esencí všeho. Dokud však nezažijeme jeho neomezené bytí jako naše pravé Já – naši vlastní pravou esenci – dotud se chybně pokládáme za omezeného jedince a tento mylný názor o nás překrucuje naše pojmání neomezené skutečnosti, kterou nazýváme Bohem a způsobuje, že cítíme, že on je nějak od nás oddělený.

Bereme-li za daný fakt, že mylně pokládáme, že jsme nějak oddělení od neomezené skutečnosti, kterou nazýváme Bohem, vzhledem k našemu mylnému pohledu na nás samotné, i na Boha, máme k dispozici nějaký platný důvod, považovat Boha za osobu? Je náš pojem osobního Boha, alespoň vzdáleným přiblížením se k pravdě o jeho přirozenosti? Překvapující je, že se zdá, že náš přístup, Bůh jako osoba, má rozumný a odůvodněný základ ve skutečnosti. Co je základem?

Nejvyšší realitou Boha je, že je naším vlastním pravým Já, naším esenciálním bytím. Jak už jsme si předtím všimli, naší vnitřní charakteristikou je, že sami sebe milujeme a milujeme štěstí, protože štěstí je naší pravou přirozeností. Když zůstáváme tací, jací opravdu jsme, tj., jako naše čiré sebe si uvědomující bytí, oproštěné od veškerého „konání“ a dvojnásobného „poznávání“, zažíváme dokonalé štěstí, protože naše esenciální bytí, které je bezpřídatkovým nedvojným vědomým bytím je samo neomezenou plností štěstí. Avšak, jakmile si představujeme, že jsme omezeným jedincem, zdánlivě se oddělujeme od neomezeného štěstí, kterým je naše pravé bytí, a stáváme se nepokojnými, a dychtíme znovu zažít ono nekonečné štěstí.

Naše touha (láska) být šťastným tkví v nás samých, nejen jakožto jedinci, ale také v nás jako nekonečném a nedvojném vědomém bytí. Láska je ve skutečnosti naší pravou přirozeností – naším vlastním esenciálním bytím. Ani na okamžik nemůžeme být bez lásky ke štěstí, protože jsme onou láskou. Naše pravé a dokonale šťastné bytí je nekonečnou láskou, protože štěstí a láska jsou neoddělitelné. Milujeme vše, co nás činí šťastnými a stáváme se šťastnými, když zažíváme cokoli, co milujeme. Nejvyšší štěstí je zažívání toho, co nejvíc milujeme, což jsme my sami – naše vlastní pravé sebe si uvědomující bytí.

Když si sebe představujeme jako omezeného jedince, zdánlivě se oddělujeme od Boha, který ve skutečnosti není nic jiného, než naše vlastní pravé bytí, které je dokonalým mírem a absolutním štěstím. Ať to víme, nebo nevíme, naše láska ke štěstí je láskou k Bohu, protože „Bůh“ je jméno, které dáváme nekonečnému štěstí, které všichni hledáme.

Jelikož Bůh je opravdu naše vlastní pravé Já, miluje nás jako sebe sama, a jeho jedinou „vůli“ nebo „touhou“ je, abychom byli dokonale šťastní. Jelikož miluje každého jednotlivě jako sebe sama, miluje nás všechny, abychom byli neomezeně šťastní, tak jako on sám je. Všechna náboženství učí základní pravdě, že Bůh je láska.

Protože každý se cítíme jako lidská bytost, nejsme schopni myslet o lásce jinak, než v antropomorfním (osobním) pojmu. Pro naše pomatené poznání o sobě samém, jakožto individuální osobě, chybně pokládáme lásku za cosi osobního, a nejsme schopni pojímat lásku jako neosobní, nebo spíše nadosobní. Ačkoliv ve skutečnosti láska k Bohu překonává všechna omezení, včetně omezení, která tkví v lásce jednoho člověka k druhému člověku, nejsme zcela v omylu, když považujeme Boha za osobu, jejíž láska je všeobjímající. Z omezeného pohledu naší lidské mysli to znamená, že Bůh funguje pro každého z nás způsobem, který je velmi podobný lásce, jedné osoby k druhé.

Láska, která je pravou přirozeností Boha, a která se z našeho pohledu jeví jako zdánlivě osobní láska ke každému z nás, je základem naší víry v osobního Boha. I když ve skutečnosti není osobou, a je esenciální substancí a neomezeným úhrnem všeho, co je, z omezeného pohledu naší lidské mysli se ve výsledku zdá, že jedná jako osoba, která chová neohraničenou lásku jednotlivě pro každého z nás.

Naše víra ve zdánlivou osobní povahu Boha se může zdát neslučitelnou s nejvyšší pravdou o jeho přirozenosti, totiž, že je nekonečnou, nedělitelnou, nedvojnou a absolutní skutečností, kterou je naše vlastní pravé Já čili esenciální bytí. Tato nesrovnatelnost je usmířena faktem, že Bůh je nejen neomezeným bytím a vědomím, ale je také nekonečnou láskou.

Jelikož je neomezenou bytostí a protože není ničeho, co by ho mohlo oddělovat nebo být jiným než on, on vsukutku je všemocný a všemohoucí. Protože je nekonečným vědomím či poznáním, tj., je nejvyšším základem a esenciální substancí všech forem poznání, je opravdu všeznalý čili vševědoucí. A protože je nekonečnou láskou a má nespoutanou lásku k čemukoliv, jako ke svému Já, on je skutečně všemilující.

Dokud si představujeme, že jsme určitou bytostí, dotud všemocná, vševědoucí a všemilující neomezená skutečnost, kterou nazýváme „Bohem“, se jeví, že funguje jako osoba, a proto jsme schopni zažít intenzivní osobní lásku k němu, i když můžeme chápat pravdu, že on je neosobní absolutní skutečností. Když budeme takovou lásku v našem srdci rozvíjet,

naučíme se podrobit naši námi pomatenou individuální vůli jeho božské „vůli“ – která je prostou láskou pouhého bytí – a tím můžeme vyladit sebe s jeho pravou přirozeností a nedvojným, sebe si uvědomujícím bytím.

Osobní láska, kterou pociťujeme k Bohu, není žádným způsobem láskou, která by byla z naší strany jednostranná. Je ovšem pravdou, je-li nějakým způsobem jednostranná, pak je to z jeho strany, a ne z naší, protože jeho láska k nám je nekonečně větší, než naše láska k němu. Proto, i když rozvíjíme ryzí lásku k němu, on odpovídá v daleko větší míře, když nám pomáhá, abychom se mu zcela vzdali, tím, že vtahujeme naši mysl dovnitř, čímž ji upevňuje v našem základním vědomí, našeho vlastního bytí „Já jsem“, což je jeho pravou přirozeností.

Opravdu Bůh činí daleko více, než by pouze odpovídal na lásku, kterou k němu pociťujeme, protože on je přímo odpovědný za rozdílení lásky v našem srdci. Jelikož je nejzazší příčinou veškeré lásky, ať pociťujeme jakoukoliv lásku k němu, vždy má původ pouze v něm.

Ačkoliv hovoříme o osobním vztahu k Bohu, v tomto zdánlivém dvojnostním způsobu, dvojnost, která se zdá, že existuje v lásce, mezi ním a námi, opravdu existuje jen ve vlastním dvojnostním pohledu naší mysli, a ne v nedvojném pohledu jeho pravého bytí. Poněvadž nás zná a miluje jako své vlastní esenciální Já, jeho láska je vždy dokonale nedvojná a proto zcela neosobní. I když platí, že absolutní pravdou je to, že jeho láska k nám je nedvojná a neosobní, přece však z relativního hlediska naší mysli, zdánlivě dvojnostní a osobní povaha jeho lásky je zcela skutečná.

Jeho osobní láska k nám je každým coulem stejně pravá, jako naše zdánlivá existence jakožto oddělená individuální osoba. Dokud chybně pojmáme sebe jako osobu, nedvojná láska, kterou k nám Bůh chová, se nám bude jevit jako osobní láska, i když jako nekonečná láska. Jenom když odpovíme na jeho neomezenou lásku tím, že mu zcela podrobíme svou mysl nebo svou oddělenou individualitu – a obětujeme ji v jasu našeho vlastního vědomí sebe si uvědomujícího bytí, které je jeho pravou esencí – tehdy budeme schopni zažít pravou nedvojnou a nadosobní přirozenost jeho lásky.

Z našeho omezeného a pokrouceného pohledu naší mysli se Bůh jeví, že vykonává určité funkce, ve skutečnosti však on pouze je, a tudíž nic nečiní. Všechny funkce, které se jeví, že je vykonává, se dějí pouze v jeho přítomnosti, aniž by opravdu cokoliv vykonával. Tento fakt názorně vysvětluje Šrí Ramana v patnáctém odstavci Kdo jsem já?:

„Tak jako pouhá přítomnost slunce, která nastala bez *ičča* (přání, touhy nebo záliby), *samkalpa* (vůle nebo odhodlání) (nebo) *yatna* (úsilí nebo námaha), kamenný krystal (nebo zvětšovací sklo) budou vyzařovat oheň, lotos pokvete, voda se vypařuje a lidé ve světě se zaměstnávají (nebo začnou) různými činnostmi, vykonávají (tyto činnosti) nebo přestanou (je provádět), a podobně jako v blízkosti magnetu se začne jehla pohybovat, (tak) *dživové* (živé bytosti), které jsou chyceny v (v omezeném stavu) *muttozhil* (pěti funkcemi Boha, stvořením, udržováním, rozpuštěním, zahalováním a milostí), které nenastávají pro nic, než skrze speciální povahu přítomnosti Boha, pohybují se (zaměstnávají se, vykonávají činnosti, vynakládají úsilí) a ztiší se (přestávají s činností, ztichnou nebo usnou), v souhlase s jejich vlastním *karmany* (tj., nejen v souhlase s jejich *prárabdha karmanem*, *osudem*, který je doháněn k tomu, aby vykonávali jakékoliv nutné činnosti, aby zažili všechny příjemné či nepříjemné záležitosti, které jsou jim určeny k prožití, ale také s jejich *karmanovými vásanami*, vlohami či tendencemi, myslí a působí určitým způsobem, což je má k vyvinutí úsilí, aby zažívali určité příjemné věci, které jsou jim určeny k prožití a vyhnuli se určitým nepříjemným věcem, jak je jim určeno k prožívání). Nicméně, on (Bůh) není *samkalpa sahitar* (člověk, který je spojen, nebo se rozhodl nebo má úmysl). I *karman* člověka se ho pevně nedrží (to znamená, že není vázán nebo dotčen určitým *karmanem* čili jakoukoli činností. Tj. jako dění světa (činy, které se naskýtají zde ve světě), neulpívá (a neovlivňuje) na

slunci, a (podobně) jako kvality a nedostatky ostatních čtyř prvků (země, voda, vzduch a oheň), neulpívají na všepřonikajícím prostoru.“

Podobně, jako pouhá přítomnost slunce způsobuje, že nastává tolik věcí na této zemi, i Bůh nemá žádnou touhu nebo úmysl, a proto nevyvíjí nikdy žádné úsilí, aby něco udělal, avšak jeho pouhá přítomnost způsobuje, že všechny živé bytosti jsou činné, vždy podle jejich vlastního osudového určení a svých náklonností. Věci, které nastávají, nastávají pro jeho pouhou přítomnost, on zůstává naprosto nedotčen, ať nastane cokoliv – ať nějakou činností nebo jejími důsledky. Nic naprosto nečiní a není čímkoli dotýkán, co se jeví, že bylo učiněno, protože on je čiré bytí.

Je jediným, nedvojným a nekonečným „jest-stvím“ neboli esencí všeho, co je, a jako takové, pouze je, a nikdy nic nevykonává. Ať se nám zdá, že my nebo cokoliv jiného koná, naše esenciální „jest“-ství, či bytí, zůstává takové jaké je. Všechno *karman*, všechny činnosti nebo „konání“, jsou konečné a proto relativní a jen povrchní. To, co je nekonečné, absolutní a esenciální, je jenom bytí. Všechno „konání“ závisí na „bytí“ a může nastat, jen v přítomnosti „bytí“. Pokud nejsme, nemůžeme konat, ale cokoliv děláme, nijak se to nedotýká nepozměňuje a neovlivňuje skutečnost, že my jsme. Bytí proto překračuje všechny formy činění.

Bůh je nekonečnost a plnost bytí. On je „jest“-stvím, čili esencí všeho, co je. Protože je esencí všeho, je všudypřítomný, vždy a všude na všech místech. Jeho všepřonikající přítomnost je proto jeho bytím, které je esenciálním bytím nebo „jest“-stvím všeho. Protože je jediným nekonečným celkem či plností bytí, nic nemůže mimo něho existovat a proto je přítomný ve všem jako všechno.

Jelikož je vším, je také *mahakarta*, čili „velkým konajícím“, nebo také *sarvakarta* čili „všekonajícím“, ten, kdo koná vše, včetně pěti základních činností, *pancakriyas*, totiž *srishti*, tj., stvoření čili promítnutí celého projevu dvojnosti, který nazýváme „světem“ nebo „vesmírem“, *sthiti*, zachovávání, neboli udržování tohoto projevu, *samhara*, rozpuštění, neboli stažení tohoto projevu, *tirodhana* nebo *tirobhava*, ukrývání či clonění skutečnosti, což nejenom že umožní, *srishti*, *sthiti* a *samhara* se odehrálo, ale také více specificky umožnilo živým bytostem, aby mohli pokračovat ve vykonávání *karmanů* a prožívat jejich následky, dokud mají touhu si tak počínat, a *anugraha* čili milost, odhalení skutečnosti, což nám umožňuje zažít pravé poznání sebe sama, a tím překročit neskutečný stav dvojnosti, ve kterém se všechny *pančakriyas* se zdají uskutečňovat.

I když se z našeho omezeného pohledu jeví, že Bůh vykonává všech pět *pančakriyas*, pět činností, ve skutečnosti nic nevykonává. On pouze je, a skrze jeho pouhou přítomnost jeho „jest-ství“ nebo bytí, všechny tyto *pančakriyas* se automaticky spontánně uskutečňují.

Proto, když chceme říci, že Bůh vše vykonává, pak je to pravda, ve smyslu, že koná všechno, tím, že pouze je. Proto Šrí Ramana říká, že tyto *pančakriyas* se všechny dějí pro *isan sannidhana viśeṣa matra*“, což znamená „nic, než speciální přirozeností přítomností Boha“.

Skutečnost, že je jen neomezenou plností bytí a proto nic nekoná, je nejvyšší a absolutní pravdou. Avšak z omezeného hlediska naší omezené mysli, fakt, že je od nás oddělený a že vykonává určité funkce, má relativní platnost. To znamená, pokud se cítíme jako činnosti konající, bude se nám jevit, že funkce Boha jsou činnosti, které opravdu vykonává.

Pokud je nějaká činnost vykonávána, tak musí být něco nebo někdo, kdo tuto činnost provádí, takže z našeho relativního hlediska jsme na tom správně, když věříme, že Bůh je nejzazším, kdo všechno vykonává. Skutečnost, že on jenom je, a pro jeho pouhou přítomnost nebo bytí, se jeví, že všechny činnosti jsou vykonávány, můžeme plně pochopit jen tehdy, když zažijeme sebe, jako pouhé bytí a tehdy objevíme, že jsme nikdy nic nevykonali a že všechny činy nebo vše, co bylo vykonáno, bylo pouhou představou, která existovala jen v našem pokrouceném pohledu naší neskutečné mysli.

Vše „vykonané“ je jen pokrouceným bytím. Ačkoliv bytí je opravdu jedinou skutečností, a ačkoliv jen je, tak v omezeném a pokrouceném pohledu naší vlastní mysli se zažívá jako konání. Ačkoliv konání je jen neskutečným jevem a je smyšlenkou naší představivosti, nemohlo by se projevat jako skutečné, kdyby nebylo podporováno skutečností bytí. Než jsme schopni si představit, že něco učiníme, musíme napřed vědět, že jsme. Představa, že provádíme činnost, se objevuje a zase mizí, ale poznání, že jsme, to přetrvává. Jelikož naše bytí samo přetrvává, je jedinou trvalou a absolutní skutečností, a proto projev konání je iluzí, která se může jevit jedině na základě bytí, či spíše pro pokrivený pohled, který má naše mysl na bytí.

Tak, jak jsme skuteční ve dvou různých směrech, tak Bůh je ve dvou způsobech skutečný. Jako omezené individuální vědomí, které si představuje „já jsem toto tělo“, „já dělám to nebo ono“, jsme relativně skuteční, ale jako neomezené vědomí „Já jsem“, jsme absolutně skuteční. Podobně, jako oddělené vše-provádějící, vše-milující, vše-znající a všemocné bytí, Bůh je relativně skutečný, ale jako naše vlastní nekonečné vědomí „Já jsem“, které je neomezenou plností bytí, lásky, poznání a moci, je absolutně skutečný.

Dokud se nám jeví Bůh a my sami jako dvě oddělené bytosti, svět se jako existence bude také jevit. Ve vztahu k našemu individuálnímu já či mysli, Bůh a svět jsou oba dokonale skuteční. Žádná z těchto tří oddělených entit není méně skutečná, v porovnání s druhými. Nejsme schopni zažít neskutečnost světa, který vnímáme, ani Boha, který mu vládne, dokud prožíváme naši mysl jako skutečnou.

Teoretické pochopení, že naše mysl a Bůh jsou neskuteční je nezbytné, ale má pro nás praktickou hodnotu jen potud, pokud nám umožňuje rozvinout pravou vnitřní odpoutanost od naší mysli a celého života na této zemi, a pravou lásku poznat a být naším vlastním pravým Já. Pokud si myslíme, že jsme pochopili, že svět je neskutečný, ale při tom máme stále touhu užívat pomyslná potěšení tohoto světa, pak jen klameme sami sebe. Jediným účelem a výhodou našeho pochopení spirituální filozofie je, že nám umožní rozvinout pravou lásku, abychom zažili pouhé naše vlastní Já, které je jedinou a absolutní skutečností a pravým osvobozením od všech tužeb zažít něco jiného.

Pokud opravdu rozumíme tomu, že svět, naše mysl, a vše jiné, než je naše esenciální vědomé bytí, nejsou skutečností, pak bychom měli obrátit svou pozornost dovnitř, abychom objevili, co je skutečné. Dokud opravdu nezažijeme absolutní a neomezenou skutečnost jako své pravé Já, budeme pokračovat v prožívání naší mysli jako nás samých, a tím budeme nezvratně zažít naši omezenou mysl a vše, co zažívá, jako skutečné. Dokud se budeme znát jako komplex mysli a těla, budeme stále zažít svět jako opravdový.

Ačkoliv pro náš pravý vnitřní účel, kterým je objevit absolutní skutečnost, musíme vyvinout pochopení a přesvědčení, že tento svět není skutečný, pro vnější účely, se musíme chovat, jako kdyby tento svět byl skutečný, protože neskutečný je pouze z hlediska absolutní skutečnosti, a nikoli z hlediska naší podobně neskutečné mysli.

Ve vztahu k naší mysli je tento svět skutečný, a tak s ním musíme patřičně jednat. Například fakt, že oheň pálí, nemusí být absolutním pohledem, ale určitě je relativně pravý. I když budeme mít představu, že jsme pochopili, že oheň je neskutečný, přece pocítíme bolest, když s ním přijdeme do styku. Oheň, naše bolest a naše mysl, která tu bolest zažívá, jsou všechny stejně pravé.

Proto se v nedvojné filozofii *advaita védánty* se činí vždy důležitý rozdíl mezi absolutní skutečností a relativní skutečností, která se v sanskrtu, v tomto pořadí nazývá *paramarthija satja* a *vjavaharika satja*. Slovo *satja* znamená pravdu nebo skutečnost a slovo *paramarthika* je adjektivní formou slova *paramartha*, což v tomto kontextu znamená nejzazší substanci nebo esenci. Takto pojem *paramarthika satja*, který se zpravidla překládá jako „svrchovaná skutečnost“ nebo „absolutní skutečnost“, doslova znamená skutečnost, která je svrchovanou substancí neboli esencí všech věcí. Slovo *vjavaharika* je adjektivní formou slova *vjavahara*,

což znamená konat – činit – praxi – chování – řízení – zaměstnání - činnosti, nebo nějaké světské podnikání, jako obchodování, komerce nebo vedení sporu, čímž *vjavavjavaharika satja* a *pratibhasika satjaharika satja* znamená světskou, praktickou, vzájemně působící skutečnost. Proto je v *advaita védántě* je pojem *vjavaharika satja* používán k označení relativní skutečnosti naší mysli a všeho, co zažívá, zatímco pojem *paramarthika satja*, se používá pro označení absolutní skutečnosti, našeho esenciálního bytí.

V souvislosti s těmito dvěma různými formami skutečnosti, někteří učenci upřednostňují odlišit ještě třetí formu skutečnosti, která se nazývá *pratibhasika satja*. Slovo *pratibhasika* je adjektivní formou slova *pratibhasa*, což znamená zjevení, podoba nebo iluze, a tak *pratibhasika satja* znamená „zdánlivou skutečnost“ nebo „iluzorní skutečnost“. Některé *védántické* filozofické texty, označují svět, který zažíváme, jako *vjavaharika satja* neboli „praktickou skutečnost“, zatímco svět, který zažíváme ve snu označují jako *pratibhasika satja* čili „zdánlivou skutečnost“. Nicméně ty samé texty také uvádějí, že určité věci, které zakoušíme ve stavu bdění, jako na příklad fáta morgana nebo iluze hada v laně, nejsou *vjavaharika satja*, ale jen *pratibhasika satja*. Takže rozdíl, který se předpokládá, že existuje mezi *vjavaharika satja* a *pratibhasika satja* je, že první je skutečností, která je zažívána „objektivně“ mnohými lidmi, zatímco druhá je skutečnost, která je zažívána „subjektivně“, jednou osobou.

Avšak tento rozdíl je klamný a projevuje se jako pravý, pouze ve vztahu naší nynější zkušenosti ve světě bdění. Tak jako si nyní představujeme, že tento svět bdění je objektivně zažíván mnoha lidmi, tak i ve snu jsme si představovali, že snový svět objektivně zažívá mnoho lidí, avšak těch „mnoho lidí“ existuje jen jako obrazy v naší vlastní mysli. Všechny formy relativní skutečnosti, čili *vjavaharika satja*, jsou ve skutečnosti klamem, zdánlivou skutečností čili *pratibhasika satja* a obráceně, všechny formy zdánlivé skutečnosti, jsou pro mysl, která je prožívá, relativně pravé. Proto, i když rozdíl mezi *vjavaharika satja* a *pratibhasika satja*, se může ze světského hlediska jevit jako pravý, z přísně filozofického hlediska, tyto pojmy označují jednu a tu samou skutečnost, relativní, ale klamnou skutečnost, kterou zažívá naše mysl.

V základě existují dvě formy skutečnosti, absolutní skutečnost a relativní skutečnost. Vše, co zažíváme, je buď absolutně skutečné nebo jen relativně skutečné. Jelikož opravdu může být jen jedna absolutní skutečnost, vše ostatní je jen formou relativní skutečnosti. Ačkoliv jsme schopni odlišovat různé formy relativní skutečnosti, taková rozlišování jsou nepoužitelná, pokud je našim cílem zažít absolutní skutečnost.

Rozlišujeme relativní skutečnost od absolutní skutečnosti, abychom mohli poznat absolutní skutečnost. K tomu se musíme naučit nedbat všeho, co není absolutně skutečné a zaostřit svou pozornost jen na to, co je absolutní skutečností. Když opravdu zažijeme absolutní skutečnost, takovou, jaká je, objevíme, že ta sama jen existuje, a že tu není nic jiného než ona. V takovém stavu, se všechna relativní skutečnost ponoří a zmizí, a zjišťujeme, že není nic jiného než jediná, nedělená a nedvojná absolutní skutečnost.

Někteří badatelští filozofové popisují absolutní skutečnost a relativní skutečnost, jakožto různé „úrovně“ nebo „pláně“ skutečnosti. Nicméně absolutní skutečnost a relativní skutečnost nelze tímto způsobem srovnávat. Absolutní skutečnost je absolutně skutečná a proto není s ničím ve vztahu a proto nemůže být nijak srovnávána s čímkoli jiným. Ovšem z omezeného a pokrouceného pohledu relativní skutečnosti je na nás, abychom prohlásili, že absolutní skutečnost je nejvyšším základem, podkladem nebo podporou veškeré relativní skutečnosti.

Ačkoliv absolutní skutečnost není v žádném vztahu k relativní skutečnosti, relativní skutečnost je vnitřně, opravdově a nevyhnutelně ve vztahu s absolutní skutečností, jelikož je na ní zcela závislá. To znamená, že všechna relativita závisí svou zdánlivou skutečností na pravé skutečnosti, jediné absolutní esenci, kterou je naše vlastní sebe sama si uvědomující vědomé bytí nebo „jsem-ství“, zatímco absolutní esence není na ničím jiném závislá.

Takový pojem jednostranného vztahu by byl nesmyslný a sebekopírající, kdyby byl formován nějak jinak než „vztahem“ mezi absolutní skutečností a relativní skutečností. My však nejsme schopni vysvětlit tento jednosměrný vztah, protože z oněch dvou partnerů tohoto vztahu, jedině ten první je opravdu skutečný, zatímco druhý je pouhým přízrakem – iluzí, která existuje jen z pohledu naší mysli, když ona sama je také iluzí, kterou zažívá.

Pojmy „úrovně“ a „pláně“ můžeme proto použít jedině pro různé formy relativní skutečnosti. Pokud se projevuje relativní skutečnost jako existující, může se skutečnost jevit jako každý počet různých „úrovní“ a „plání“. Jelikož však našim cílem je překročit všechnu relativní skutečnost a zažívat pouze nedvojnou absolutní skutečnost, není třeba se zabývat analýzami a diskusemi o různých „úrovních“ a „pláních“ skutečnosti, protože je opravdu jen jediná skutečnost, kterou jsme my sami.

Naše mysli jsou dlouhodobě přivklé ideji, že problémy našeho života jsou komplexní a jen obtížně se plně chápou a že vyřešení takových problémů je rovněž složité a nejasné, a zde uvedené rozumné vysvětlení skutečnosti se může zdát nesmírně jednoduché a prosté nejasností. A jako takové, příliš zjednodušující. Avšak absolutní skutečnost je vskutku dokonale prostá a volná od všech nejasností.

Složitost a nejasnost patří pouze do říše relativity a nikoli do říše absolutna. To, co je absolutní, je svou formulací dokonale prosté a jasné. Být absolutní znamená být dokonale nedvojný, protože všechna dvojnost je svou přirozeností zcela relativní. Dokud si představujeme, že je ve skutečnosti obsažena nějaká forma dvojnosti, pak taková skutečnost není absolutní, ale jen relativní.

Když zvážíme bezpočet relativních problémů v životě, které jsou nesmírně složité a které nemožno plně a náležitě pochopit, pak je třeba zdůraznit, že cílem naší diskuse není předstírat něco jiného. Co zde zvažujeme, nejsou nějaké relativní problémy, ale je to jen absolutní skutečnost, která je podkladem celé relativity, a jelikož je absolutní, pak tato skutečnost musí být dokonale prostá a oproštěná od všech nejasností.

Protože absolutní skutečnost nemůže být nijak omezená, musí být nekonečná a nedělená, a jako taková musí být jediná, nedvojná a volná od všech složitostí. Jelikož je nekonečná, nemůže být mimo ní nic jiného, takže musí být pravým, esenciálním bytím všeho, nás v to počítaje. Proto není absolutní skutečnost nic jiného, než naše vlastní esenciální bytí, které my stále zažíváme jako naše dokonale prosté, sebeznačící a proto vždy jasné, sebe zřejmé vědomí „Já jsem“. Absolutní skutečnost je tak prostá a jasná, jako je toto.

Kořenem všech relativních problémů, které v životě zažíváme je naše mysl. Naše mysl svou silou představivosti stvořuje všechnu dvojnost a relativitu, přičemž v dvojnosti a relativitě nevyhnutelně vznikají spory a složitosti. Problémy relativního světa budou, v té či oné formě, tak dlouho přetrvávat, dokud usilujeme o jejich urovnání relativními prostředky.

Žádné relativní řešení nemůže relativní problém vyřešit dokonale či absolutně. Jakmile je jeden relativní problém vyřešen, nebo se tak alespoň jeví, vyvalí se jiný relativní problém. Proto je v relativním světě, život bez problémů nemyslitelný. Není možno zažít utopii ve světě dvojnosti a relativity, ale pouze ve stavu, který je nad dvojností – ve stavu absolutní nedvojnosti.

Všechna dvojnost a relativita se zažívá v naší mysli. Chceme-li nalézt dokonalé vyřešení všech relativních problémů, tak musíme zaměřit nad naší mysl, na absolutní skutečnost, která je podkladem pro jejich jevnost. Naše mysl je relativní formou vědomí, a jako taková, je nesmírně složitá a plná problémů. Je tomu tak, že naše mysl prospívá, jsou-li komplexnosti a problémy. Instinktivně se vyhýbá dokonalému stavu dokonalé prostoty a bezproblémovosti nedvojného vědomí sebe sama. Proč? Protože v dokonale jasném stavu nedvojného vědomí, ve stavu prostého a pravého poznání sebe sama, naše mysl nemůže přežívat.

Tím, že je klamným zjevem, naše mysl se jeví, že existuje jenom v klamu a temnotě spleťtí dvojnosti; vlastního sebestvořeného stavu, relativního vědomí. Ve stavu dokonale



jasného nedvojného sebe sama si uvědomování, vše co je známo, je naše prosté vědomí, našeho vlastního bytí „Já jsem“. V jasů takového absolutního nedvojného sebe si uvědomujícího vědomí, klamně projevení relativního, objekty poznávajícího vědomí, nazývaného „mysl“, které nepocítuje jen pouhé „Já jsem“ ale i „já znám toto“ nebo „já znám ono“ – se rozpustí a zmizí.

## Kapitola V

### Co je pravé poznání?

Co je pravé poznání? Můžeme poznání, ke kterému jsme došli, nazývat pravým poznáním, nebo je všechno naše poznání jen zdáním opravdového poznání? Je vskutku takového něco jako pravé poznání, a když ano, jak ho můžeme poznat? Je to něco, co můžeme dosáhnout nebo je to nad dosahem možností lidské mysli? Pokud je nad dosahem mysli a nemůžeme ho dosáhnout, máme k dispozici nějakou hlubší úroveň vědomí, kterým bychom ho mohli poznat? Jak poznáme pravé poznání?

Napřed bychom se měli rozhodnout, které poznání možno považovat za pravé. Chceme mít jistotu, že zkoumané poznání je v nejpřísnějším slova smyslu absolutně pravé – dokonalé, stále trvající, nepodmíněné a nezávisle pravé. Tj., musí to být poznání, které je samo o sobě pravé, vždy pravé, ve všech stavech a za všech podmínek, poznání, jehož pravda není na ničem závislá, omezená nebo závislá na nějaké jiné věci, poznání, jehož pravda je vždy neměnná a nezměnitelná, ničím nedotčená, tím, co se objevuje a zase zmizí, ani změnami, které kolem vyvstávají. Musí být samo o sobě zřejmé, dokonale jasné a absolutně spolehlivé - oproštěné od nejmenšího náznaku nejasnosti a nejistoty – musí být přímo poznatelné - nikoliv pomocí nějakých prostředků, na jejichž pravdě a spolehlivosti by pak závisela vlastní pravda a spolehlivost. Pouze takové poznání je možné považovat za pravé poznání v absolutním slova smyslu.

Poznání, které z takového absolutního hlediska není pravdivé, ale jen z relativního stanoviska, není dokonale pravdivé. Může být za určitých podmínek pravé, ale není za všech podmínek pravé. V jednom čase a stavu může být pravé, v každém čase a stavu však není pravé. Je pravdivé jen ve vztahu k určitým jiným věcem, a tudíž jeho pravda je závislá omezená pravdou těch určitých jiných věcí a je tedy ovlivněna jejich vystoupením a zmizením, změnami, které se s nimi vyskytnou. Takové relativní poznání je nejisté a nespolehlivé, zvláště proto, že je námi dosahováno vždy nepřímou, jen zprostředkovaným způsobem, tj. pomocí naší mysli a pěti smyslů, o jejichž pravdě a spolehlivosti (jak později uvidíme) lze vážně pochybovat. Poznání, které je takto jen relativně pravdivé, nikoliv absolutně, neopravňuje nosit pojem „pravé poznání“, po přesné analýze, jaké poznání se považuje za pravé a skutečné.

Kdykoliv se v této knize užívá pojem „pravé poznání“, znamená to pouze poznání, které je absolutně pravdivé a ne relativně pravdivé. Cílem této knihy není zamítnout relativní pravdu nebo platnost některé z mnoha forem relativního poznání, které zažíváme, nýbrž hluboce prozkoumávat naši zkušenost, abychom mohli objevit, zda je nebo není v naší zkušenosti absolutně pravdivé poznání.

Budeme-li schopni objevit nějaké poznání, které je absolutní, pak z pohledu absolutního poznání budeme schopni lépe ohodnotit relativitu všech relativních forem poznání, které nyní poznáváme. Protože si myslíme, že nyní nezažíváme něco, co je absolutní, připisujeme nepatřičnou skutečnost a nepatřičnou důvěru zdánlivé pravdě veškerého relativního poznání. Proto se tato kniha primárně nezabývá s určením relativní pravdy nějakého poznání, ale jen se zkoumáním, zda existuje nějaké absolutně pravé poznání, které můžeme zažít.

Většinu poznání, které nyní pokládáme za pravdivé, je pouze relativně pravdivé. Ku příkladu, všeobecně přijímáme, s výjimkou optické iluze fata morgany a jiných chybných smyslových vjemů, že poznání, které získáváme pomocí našich pěti smyslů, je pravdivé. Nicméně, všechno takové poznání je relativní, protože závisí na pomyslné spolehlivosti našich pěti smyslů a i na omezeném rozsahu jejich vnímání. Jelikož naše smysly jsou zřejmě omezené a ne zcela spolehlivé, představují nedokonalého zprostředkovatele pro nabývání

pravdivého poznání. I když nám poskytují poznání, která jsou relativně pravdivá, a která naplňují řadu relativních potřeb, včetně našeho biologického přežívání, nemohou nám opatřit žádné poznání, které by bylo absolutně pravdivé.

Nejenom všechno poznání, které získáváme prostřednictvím našich pěti smyslů je jen relativní, ale také všechno poznání, které získáváme pomocí naší mysli. Podobně jako našich pět fyzických smyslů, i naše mysl je nedokonalým prostředníkem pro dosažení pravdivého poznání, protože je omezeným a nespolehlivým nástrojem.

Všichni známe skutečnost, že mnohá z poznání, která mysl pokládá za pravdivá, nejsou někdy opravdu pravdivá. Ku příkladu, naše mysl může pokládat určitou iluzi za pravdivou, když ji zažívá, ale později poznává, že se tehdy ve svém posudku mýlila v tom, co je pravdivé, či skutečné. Podobně, naše mysl, když zažívá sen, mylně pokládá své zkušenosti zatímco sní, za pravdivé, avšak později poznává, že všechny tyto zkušenosti byly jen v představě, a proto nebyly pravdivé. Víme, že naše mysl je snadno podvedena vírou, ať běžně prožívá cokoli, že vše je pravdivé. Jak pak můžeme spoléhat na naši mysl, jako na spolehlivý nástroj, pomocí kterého můžeme získávat pravdivé poznání?

Naše mysl není jen dočasně zmatena tím, že mylně pokládá vlastní představy za pravdivé, ale je i opakovaně zmatená, jelikož té samé chyby se dopouští opakovaně. Když pochopila, že byla oklamána když brala neskutečné za skutečné, tak se tím nepoučí, a stejné chyby se dopouští znovu. Ten samý klam se znovu a znovu opakuje, kdykoli naše mysl zažívá sen.

Jelikož není schopná se poučit z opakovaných chyb, naše mysl je velmi nespolehlivým soudcem toho, které poznání je pravé a které je nepravé. Když je tak často neschopná poznat klamavost vlastních představ, jak si můžeme být jisti toho, když něco prožívá, že to není pouze iluze, neskutečný výtvar její vlastní představivosti?

Naše mysl má přístup jen ke dvěma základním pramenům objektivní informace, totiž k pěti fyzickým smyslům, kterým věří, že jí obstarávají informace mimo ní samotnou, a pak k jejímu, jí samou vnitřně vytvořenému poznání, jako jsou myšlenky, pocity, emoce, názory, pojmy a podobně. Žádný z těchto dvou pramenů nám nedodává soustavně spolehlivé informace. Její fyzické smysly poskytují špatná pochopení a uvnitř vytvořená poznání bývají často doprovázena sny, a když prožívá takové špatné pochopení nebo sny, je pak zpravidla neschopná tyto odlišit od všeho ostatního poznání, které se jeví jako pravdivé.

Ba co více, naše mysl není schopná poznáním rozlišit, ze kterého z těch dvou zdrojů pravděpodobně poznání obdržela. Ve snu mysl věří, že svět, který zažívá, vnímá fyzickými smysly, a že svět je proto mimo ní. Když se však ze snu probudí, mysl poznává, že svět snu opravdu nebyl vnímán žádným fyzickým smyslem, ale že byl jen uvnitř vytvořenou představou.

I nyní, v našem současném stavu bdění, naše mysl nemá způsob, jak by jistě poznala, že poznání, které se zdá, že dostává z vnějšku pomocí fyzických smyslů, není právě jen v nitru vytvořenou představou. Všechno poznání, které naše mysl prožívá, zažívá sama v sobě, takže nemá spolehlivý prostředek, jak s jistotou poznat, že nějaké poznání opravdu pochází z vnějšku.

Ať si představujeme, že poznání pochází z nějakého vnějšího zdroje, nebo je uvnitř vytvořeno, nebo je kombinací obou, každé poznání, které máme mimo nás samých, je objektivním poznáním. Všechno objektivní poznání je ve dvojnosti, a je proto relativní, protože v sobě zahrnuje rozdíl mezi poznávacím subjektem a poznávanými objekty. Každé poznání, které má v sobě určitou formu dvojnosti, musí být nezbytně relativní.

Jelikož poznání, které máme o čemkoliv jiném, je objektivní, dvojnostní, a proto relativní, tak jediné poznání, které máme a můžeme snad kvalifikovat jako absolutní, je naše subjektivní, a proto nedvojné poznání nás samých. Pouze poznání nás samotných, tj. našeho vlastního esenciálního bytí, je jediným poznáním, které je prosté veškeré dvojnosti a relativity.

K poznání sebe sama, tj., poznat naše vlastní esenciální bytí jako „Já jsem“, k tomu nepotřebujeme pomoc našich pěti smyslů, ba ani naší mysli. Známe naše vlastní bytí „Já jsem“ i ve spánku, kdy jsme naprosto nevědomí našeho těla, jeho pěti smyslů a naší mysli. Proto naše základní poznání „Já jsem“ nezávisí na žádné jiné věci. Při naprosté nepřítomnosti veškeré jinosti, jako je tomu ve spánku, víme „Já jsem“.

Cokoli jiného můžeme znát, i tehdy, když nic jiného nebudeme znát, vždy víme „Já jsem“. Proto naše základní poznání „Já jsem“, není jen naprosto nezávislé na každém jiném poznání, ale je také neustálé a neměnné. Jiné formy poznání přicházejí a odcházejí, a může se i zdát, že jsou dočasně navrstveny na naše základní poznání „Já jsem“ a zdánlivě jej zahalují (i když ho nikdy zcela nezakryjí), ale poznání „Já jsem“, zůstává samo stálé, aniž by někdy nastávalo nebo přestávalo, projevovalo se či zmizelo, začínalo nebo končilo, bez jakékoli změny. Proto ono základní poznání o našem bytí „Já jsem“, je jediným absolutním poznáním, které zažíváme.

Důvodem proč my stále známe sebe jako „Já jsem“ je to, že jsme vědomí, a vědomí je nevyhnutelně a esenciálně vědomo sebe sama. Jakožto vědomí, my naše vlastní bytí stále známe, ne proto, že by naše bytí bylo objektem, který známe, ale protože to jsme my sami, naše vlastní esenciální vědomí. My jsme proto jak bytí, tak vědomí. Naše bytí a vědomí jsou proto jediným nedvojným celkem. Naše vědomí je bytím, protože ono je, a naše bytí je vědomím, protože se samo sebe zná.

Ovšem, když my toto říkáme, vyjadřujeme jednotu našeho bytí a našeho vědomí velmi hrubě a nedokonale, protože o nich hovoříme ve třetí osobě, jako by to byly objekty. Naše bytí-vědomí, sebe nezná objektivně, jako třetí osobu, ale jedinečně jako první osobu. Proto, než říkat, že naše vědomí je, protože ono je, můžeme tuto pravdu přesněji vyjádřit, když řekneme, že jsme bytí, protože jsme.

Ještě přesněji můžeme pravdu vyjádřit tím, když řekneme „já jsem jsoucí, jelikož já jsem“, a dále, „já jsem vědomý, protože sám sebe znám“, protože naše bytí-vědomí zná sebe pouze subjektivně jako první osobu, ale také zná sebe, nikoli jako první osobu, plurál, ale jedinečně jako dokonalou nedvojnou osobu, singulár.

Ve svém učení, ať už se jednalo o naše pravé Já nebo o naše individuální, Šrí Ramana často používal první osobu v množném čísle „my“, spíše než první osobu jednotného čísla „já“, ale tím nemínil naznačovat, že je v pravém Já nějaký význam plurality nebo dvojnosti. Zmiňoval naše pravé Já jako „my“, aby zahrnoval každého, o kterém mluvil nebo psal, aby ukázal na to, že jsme všichni jedinou skutečností.

V mnohých případech, kdyby použil „já“ místo „my“, mohl by se vyvolat dojem, že naše pravé Já je vyjimečné, zatímco ve skutečnosti je vše zahrnující. Proto, kdekoliv ve vztahu k našemu pravému Já použil pojem „my“, měli bychom rozumět, že to použil jako první osobu všeobsažného zájmena, spíše než první osobu zájmena v plurálu.

Všechno naše objektivní poznání známe nepřímou, pomocí nedokonalých prostředníků jako je naše mysl a pět smyslů, avšak vědomí známe bezprostředně, jako naše vlastní Já. Ani jedno nepřímé nebo zprostředkované poznání nemůže být absolutní, protože takové poznání je samo v sobě rozdělené a dvojnásobné, jelikož zahrnuje rozdíl mezi subjektem, který poznává, objektem, který je poznáván, a zprostředkujícím faktorem, kterým subjekt poznává objekt. Absolutní poznání musí být oproštěné od všech omezení, jak vnitřních, tak vnějších, oproštěné od všech rozdělení, částí nebo dvojnosti. Musí být proto přímým bezprostředním poznáním, poznáním, které zná sebe sama, v sobě a sebou, bez pomoci nějakého vnitřního či vnějšího prostředku.

Absolutní poznání musí být proto sebe si uvědomující – dokonale a jedinečně si vědomé sebe sama. Musí být samo sebou a jedinečně samo sebou poznávané. Nemůže být poznávané něčím jiným než sebou samým, protože kdyby tomu tak bylo, nebylo by absolutní. Existence

něčeho jiného, než toho, co by to mohlo poznávat, by znamenalo omezení celistvosti jeho bytí, a proto by to bylo znakem, že není absolutní v plném slova smyslu.

Absolutní poznání nemůže existovat ve vztahu k něčemu jinému, ale jen k sobě samému a sebou samým. Aby bylo absolutní, poznání musí být výlučně jediným existujícím poznáním. Každé poznání, které se jeví jiné, musí být klamné. A opačně, aby bylo pravé – absolutně a dokonale pravdivé – poznání musí být absolutní.

Pravdivé poznání musí být proto svou definicí absolutní, jedinečné, neomezené, celistvé, nedělené, nedvojné, bezprostřední a sebe si uvědomující. Jedině poznání, které zná samo sebe, je naše esenciální vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Ani naše mysl si není opravdu sebe sama vědomá, protože nezná sebe sama, jaká opravdu je, a protože její zdánlivé vědomí sebe sama je omezeno dvěma pomyslnými stavy, bděním a sněním. Jedině poznání, které si je opravdu vědomo sebe sama, je proto naše základní vědomí Já jsem, jelikož zná sebe neustále, nerušeně a nedotčeně, i když probíhají tři stavy, bdění, snění a spánek.

Naše esenciální vědomí „Já jsem“ není jen přímo a věčně sebe sama vědomé, je také jedinečné, nedělené a nedvojné. Je nicméně nekonečné? Je neomezenou celistvostí, vedle níž nemůže nic jiného existovat? Ano, je, protože nemá vlastní tvar a je proto volné od ohraničení a omezení. Jelikož není žádným způsobem omezené, nic opravdu nemůže být jiné než to.

Všechno jiné, co se jeví, že existuje, závisí svou zdánlivou existencí na našem základním vědomí „Já jsem“. Žádné jiné poznání nemůže existovat, když by neexistovalo naše původní poznání „Já jsem“. Jelikož každé jiné poznání se v naší mysli objevuje a zmizí, a protože naše mysl se objevuje a zmizí v našem základním vědomí „Já jsem“, žádné poznání není opravdu oddělené a jiné, než toto základní vědomí „Já jsem“.

„Jinost“ všeho jiného poznání – náš pocit, že to, co poznáváme je odlišné nebo jiné, než my sami – je způsobováno omezeními, která na sebe zdánlivě vkládáme, když si sebe představujeme, že jsme omezenou bytostí, vědomím, které zažívá sebe, jako „já jsem toto tělo“. I když zažíváme tuto iluzi oddělenosti či jinosti, všechno naše „jiné“ poznání je nám známo v nás a námi, takže ve skutečnosti, není oddělené nebo jiné než my sami. Fakticky je to vše jen výtvořem představivosti a naše vlastní představivost je jen zkrácenou funkcí našeho vědomí.

Zdánlivé „bytí“ každé „jiné“ věci, kterou známe, je jen promítnutím našeho vlastního pravého bytí, kterým je vědomí. Ačkoliv jiné věci se zdají, že existují mimo nás, to „mimo“, ve kterém se objevují, je ve skutečnosti jen součástí naší představivosti. Proces, kterým se promítají z nás do zdánlivého vnějšku, je ve skutečnosti jen vnitřním pokroucením našeho vědomí – pokroucením, které se však neobjevuje opravdu, ale jenom zdánlivě.

Žádná z věcí, které známe, nemá bytí nebo existenci jinou, než z našeho poznání, když je poznáváme a tak z konečného rozboru vyplývá, že všechny „věci“ jsou jen poznáním, a poznání je jen vědomí. Ve snu prožíváme poznávání věcí, které se jeví od nás oddělené a jiné než my sami, ale když se probudíme, zjišťujeme, že všechno toto poznání stvořila naše představivost, a proto mimo naše vědomí nemá nezávislou existenci.

Jako každá jiná představa, sen je jen vnitřním pokroucením našeho přirozeného vědomí. Všechno poznání, které ve snu zažíváme, se utváří v našem vlastním vědomí a z našeho vědomí. Z toho vyplývá, že substance, ze které jsou vytvářeny všechny naše představy, jsou formovány v našem vlastním vědomí.

Mimo naše vědomí, není substance, ze které by mohly být tvořeny naše představy – naše myšlenky, pocity, vjemy a všechny formy našeho dvojnásobného poznání. Jediná substance, kterou opravdu známe, je naše vlastní vědomí či bytí. Vše ostatní, co zdánlivě známe, je vytvářeno našim vědomím, uvnitř něho, z jeho vlastní substance.

Je tu však důležitý rozdíl mezi našim vědomím, které se zdá, že si představuje a zažívá jiné formy poznání, a našim pravým vědomím, které zažívá pouze naše vlastní bytí „Já jsem“. Naše vědomí, které si představuje, že je „jiností“ – poznáním věcí jiných než ono samo – je

tím, co nazýváme myslí. I když tato mysl je v podstatě jen naše pravé a nekonečné vědomé bytí „Já jsem“, sama se zažívá jako omezené vědomí, jelikož si představuje projevení věci jiných než ona sama. Oddělenost nebo rozdílnost od našeho pravého vědomí je proto pouhou představou.

Když provedeme kritický rozbor našich různých forem poznání či vědomí a prověřujeme jejich skutečnost, pak rozdíl mezi našimi objekty poznávajícím vědomím a našimi sebeznajícím vědomím je ten, že bychom ho měli být schopni poznat takové, jaké opravdu je. Jelikož tento rozdíl je základní příčinou veškeré dvojnosti, je ve svém výsledku velice pravý a významný, dokud zažíváme i jen tu nejmenší stopu dvojnosti nebo „jinosti“.

Jelikož naším cílem je zažít naše pravé, esenciální poznání našeho vědomí, takové jaké opravdu je, vzniká pro nás nezbytná potřeba toto poznání rozlišit od všech nereálných forem poznání, které jsme na něj, silou naší představivosti, zdánlivě navrstvili. Jelikož všechny ostatní formy poznání zažíváme v naší mysli, pak abychom odlišili naše pravé poznání „Já jsem“ od každého jiného poznání, potřebujeme jen jej odlišit od naší mysli.

Naše mysl je jen pokroucenou formou našeho pravého poznání bytí „Já jsem“ a stala se pokroucenou jedině tím, že si představuje věci jiné než je ona sama. Znáť se pouze jako „Já jsem“ je pravou přirozeností vědomí, přirozeným „cílem“ či místem odpočinku jeho pozornosti, je ono samo. To znamená, že ve svém pravém a přirozeném stavu, ohnisku či pozornosti našeho vědomí spočívá automaticky a bez námahy ve svém základu a ne na nějaké jiné věci. Naše pozornost se od nás odkloní a nasměruje se k „jiným věcem“, pouze když si je v našem vědomí představujeme nebo tvoříme.

Dokud ohnisko našeho vědomí nebo pozornosti spočívá přirozeně v nás samých, zůstáváme jako neomezené pravé vědomí nebo pravé poznání, čímž my stále jsme, ale když se ohnisko našeho vědomí zdá stáčet k pomyslným objektům nebo myšlenkám, zdánlivě se stáváme omezeným vědomím, které nazýváme myslí. Pokud si naše mysl přeje zažít pravé poznání, které je její pravé Já, vše, co je zapotřebí, je aby odtáhla její pozornost od všech jiných věcí a ostře ji zaměřila na její vlastní esenciální vědomí „Já jsem“. Tento stav, ve kterém naše mysl spočívá se svou pozorností v sobě samé, a zná jen své vlastní bytí nebo vědomí, Šrí Ramana popisuje v šestnáctém verši Upadéša Undiyar jako stav pravého poznání:

„(Naše) mysl, když zná svou vlastní formu světla, když se vzdala (poznávání) vnějších objektů, to jedině je pravé poznání.“

Když naše mysl poznává „vnější objekty“ či věci jiné než ona sama, počíná si tak proto, že se pokládá za fyzické tělo, jako jedno mezi mnoha jinými, které poznává. Když však stáhne svou pozornost zpět k sobě samé, přestane znát jakékoli jiné věci, a tím se přestane pokládat za fyzické tělo nebo nějaký jiný výtvar její představivosti.

Když mysl věnuje pozornost vlastnímu esenciálnímu vědomí neboli „formě světla“ a tím se vzdává pozornosti k jakékoli formě představy, pak zažívá sama sebe jakožto vlastní přirozené vědomé bytí „Já jsem“. Když věnuje pozornost a poznání pouze svému vlastnímu pravému vědomému bytí, naše mysl se ponoří a stane se jedno s tímto vědomím. Tato nedvojná zkušenost pravého sebeuvědomování je stavem pravého a absolutního poznání.

Co přesně Šrí Ramana míní, když mluví o naší „mysli, která zná svou vlastní formu světla, když se vzdala zevních objektů“? Co je pro naši mysl „vlastní forma světla“?

Jak jsme se dozvěděli v třetí kapitole, naše mysl je složeným vědomím „já jsem toto tělo“, které se skládá ze dvou prvků, našeho esenciálního a základního vědomí „Já jsem“ a navrstveného přídavku „toto tělo“. Jelikož přídavek „toto tělo“ se jeví v jednom čase a zmizí v jiném a jelikož mění svůj tvar, když se projevuje v jednom těle při bdění, a v jiném těle ve snu, je to pouze povrchní projev, pochybný a nereálný zjev. Proto jediným pravým prvkem naší mysli je naše základní vědomí „Já jsem“, naše esenciální vědomí o našem vlastním bytí, protože toto základní a esenciální vědomí je stálé – nikoli něco, co se v jednom čase jeví a v jiném zmizí – a nemění nikdy svůj tvar. Jelikož toto základní vědomí našeho vlastního bytí

je pravým a esenciálním tvarem naší mysli a jelikož je to „světlo“, které umožňuje naší mysli poznávat nejen sebe samu ale také všechny jiné věci, Šrí Ramana v onom verši vztahuje mysl k „vlastní formě světla“.

Když naše mysl stočí svou sílu pozornosti od všech jiných věcí na sebe samu a zaostří svou pozornost bystře a výlučně na její základní a esenciální vědomí vlastního bytí „Já jsem“, pak klesne a zmizí tím, že se ponoří a stává se jedno s oním základním vědomím. Tj., když my, kteří nyní mylně pokládáme sebe za omezené individuální vědomí, které nazýváme „myslí“, zaostříme naši pozornost výlučně na naše základní, bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“, pak objevíme, že toto bezpřívlastkové vědomí je našim vlastním pravým Já, a tak se nebudeme dále chybně pokládat za mysl, přívlastky svazované vědomí „já jsem toto tělo“.

Dokud budeme věnovat pozornost záležitostem jiným než nám samým, budeme trvat na iluzi, že jsme myslí. Abychom se poznali tací, jací opravdu jsme, musíme přestat s jinými záležitostmi a musíme věnovat pozornost našemu vlastnímu esenciálnímu bytí – našemu bezpřívlastkovému vědomí „Já jsem“.

Proto, když se naše mysl vzdá svého zvyku věnovat pozornost vnějším objektům a namísto toho zná jen svou vlastní pravou formu světla – naše jasné samosvítící vědomí „Já jsem“ – již se nebude dále jevit jako oddělená bytnost, nazývaná mysl, ale bude namísto toho svítit jen jako její pravé a esenciální bytí, kterým je naše věčně sebeznající vědomí „Já jsem“. To, co poznává naše bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“ není opravdu naše mysl, ale jenom naše bezpřívlastkové vědomí samo o sobě. Jelikož zná jediné samo sebe a je poznáváno jediné samo sebou, naše bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“ je esenciálně nedvojné.

Proto je naše „mysl poznávající svou vlastní formu světla, když se vzdala vnějších objektů“ nedvojným stavem, ve kterém, poznáním své vlastní pravé a esenciální přirozenosti, naše mysl přestala být pomyslným, přívlastky vázaným, předměty poznávajícím vědomím, nazývaným „mysl“ a namísto toho zůstává pouze jako naše esenciální bezpřívlastkové sebeznající vědomí – naše pravé vědomí, které vždy zná jenom vlastní bytí „Já jsem“.

Jak Šrí Ramana říká, tento nedvojný stav jasného sebeuvědomování nebo sebepoznání, je sám stavem pravého poznání. Proč je tomu tak? Jedinou věc, kterou známe s absolutní jistotou je „Já jsem“. Kdybychom my sami neexistovali, nemohli bychom poznávat nějaké jiné věci. Proto, jelikož jsme vědomí, existujeme.

Možná, že nevíme kdo my přesně jsme, ale rozumně nemůžeme pochybovat o skutečnosti, že jsme. Naše vědomí „Já jsem“ je proto jediným poznáním, o kterém si můžeme být absolutně jistí, že je pravým poznáním.

Na rozdíl od všeho ostatního poznání, které je pouze relativní nebo podmíněně pravé, naše vědomí „Já jsem“ je absolutně a nepodmíněně pravé, protože je stálé, neměnné a dokonale zřejmé samo o sobě. Jelikož je bezprostředně poznáváno sebou samým a nikoli něčím jiným, nebo prostřednictvím něčeho jiného, jeho pravda či skutečnost, nezávisí na žádné věci. Protože je neustále pravé, ve všech stavech a za všech podmínek, a protože se nikdy nemění a nepodstupuje žádné změny, není dotčené čímkoliv jiným, co se projevuje a zmizí, ani nějakými změnami, které mohou kol něho nastat, je s plným právem pravé – absolutně, nepodmíněně a nezávisle pravdivé.

Protože to je jedinou věcí, kterou vždy zažíváme, ve všech stavech a za všech podmínek, a jelikož zůstává stále takové jaké je, aniž by podstupovalo nějaké změny, toto základní vědomí „Já jsem“, musí být našim pravým Já, naší pravou nejesenciálnější přirozeností. Avšak, i když již známe toto vědomí „Já jsem“, jasně ho neznáme takové, jaké je, protože se zdá, že je zamlžené navrstvením naší mysli – podvrženým vědomím, které se vždy zná ve směsi s přídavky, a které se nikdy nemůže poznat bez přídavků, jakožto pouhé vědomí „Já jsem“. Proto spíše než být prostředkem pro pravé poznání, naše mysl je ve skutečnosti prvotní překážkou pravému poznání.

Jak to, že žádné jiné poznání, než poznání sebe sama – nedvojný stav, ve kterém jasně víme a pevně přebýváme jako vědomí, které zná jen své vlastní bytí „Já jsem“ – by se nemělo považovat za pravé poznání? Všechno jiné poznání, než naše pravé bezpřívlastkové nedvojné vědomí „Já jsem“, zná jen naše mysl – naše falešné, přívlastky vázané vědomí „já jsem toto tělo“. Zatímco naše ryzí vědomí „Já jsem“ je esenciálně nedvojné, protože zná jen své vlastní bytí, naše mysl je pravou dvojnostní formou vědomí, které se jeví jako oddělené individuální vědomí, jen tím, že zdánlivě poznává jiné věci než je ona sama.

Všechno dvojnostní poznání je relativní, to znamená, že všechno poznání, při kterém to, co poznáváme je oddělené či je jiné než to, co ho poznává. To, co je poznáváno jako objekt, rozdílný od poznávajícího subjektu, existuje relativně k subjektu, který jej poznává a je proto svou pomyslnou realitou závislý na onom subjektu. Dokud není sám poznávající subjekt reálný, žádné jeho poznávání objektů nemůže být reálné.

Všechno poznání, které máme o objektech, jsou pouze myšlenky, které naše mysl v sobě silou představivosti utvořila. Jedině prostřednictvím naší myslí můžeme poznat objekty – cokoli jiné než naše vlastní bytí „Já jsem“. My tudíž nejsme schopni poznat, zda nějaký objekt opravdu existuje nezávisle na myšlence, která se vytvořila v naší myslí. Proto, všechno naše poznání o čemkoli jiném než „Já jsem“, jsou jen myšlenky, které jsou jen tak pravdivé, jako je pravdivá naše mysl, která je vytvořila.

Jak jsme již dříve zmiňovali, naše mysl, s veškerým jejím poznáním dvojnosti je pouze představou, která je navalená na pravém poznání, kterým je naše nedvojné vědomí „Já jsem“. Naše vědomí „Já jsem“ je nedvojné, protože zná jen samo sebe – své esenciální bytí – a nic jiného. To, co poznává věci, které jsou zdánlivě jiné než ono samo, je jen naše mysl.

Všechno objektivní poznání – všechno poznání dvojnosti, všechno poznání jiné než „Já jsem“ – je poznáváno jediné naší myslí, a proto existuje jen ve vztahu k naší myslí. Tudíž všechno poznání, jiné než „Já jsem“ je dvojnostní a je relativním poznáním a závisí svou pomyslnou realitou na naší myslí, která ho poznává.

Naše mysl je nepravou formou vědomí, protože vstupuje do existence jako oddělené, objekty poznávající vědomí, jen tím, že se chybně ztotožňuje – její esenciální vědomí „Já jsem“ – s přívlastkem „toto tělo“, což je pouze jedna z jejích vlastních myšlenek – zpodobení, které v sobě vytvořila svou silou představivosti.

Jak se může takové pomyslné, relativní, dvojnostní a objektivní poznání považovat za pravé poznání? Není proto jasné, že pravé poznání, které jediné můžeme dosáhnout, je jasné poznání sebe sama, taková jácí opravdu jsme, oproštěni od navrstvených přívlastků – tj. poznání nás samých, jakožto ryzí a esenciální sebe si uvědomování „Já jsem“, které je absolutním nedvojným vědomím, které zná jediné samo sebe?

Všechno objektivní poznání obsahuje jednu základní rozdílnost, a tím je subjekt, který poznává a objekt, který je poznáván. Zahrnuje také třetí faktor, kterým je poznávání objektu subjektem.

Protože naše poznávání nás samých obsahuje pouze sebeznající subjekt a žádný objekt, známe sebe jediné tím, že jsme, a činíme tak bez pomoci nějaké jiné věci. Protože jsme od přirozenosti vědomím sebe sama, nepotřebujeme nic dělat, abychom poznali sami sebe. Takže, na rozdíl od našeho objektivního poznání, naše poznání sebe sama neobsahuje žádný objekt, ani žádný čin poznávání a je tudíž dokonalým nedvojným poznáním.

Z důvodu zdánlivé oddělenosti zahrnuje objektivní poznání akt poznávání, který existuje mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem. Jelikož objekt je něčím, co je zdánlivě jiné než subjekt, a abychom poznali objekt, musí pozornost subjektu od sebe odstoupit a pohnout se k objektu. Tento pohyb naší pozornosti, když se pohne od nás samých směrem k něčemu, co se zdá být jiné než my sami, je činností či „konáním“.

Zatímco my sebe známe jen tím, že jsme sami sebou, jiné věci můžeme poznat jediné, když jim aktivně věnujeme pozornost – jen když nasměrujeme k nim naši mysl. Když



poznáváme sami sebe, naše pozornost, naše síla poznávání nebo vědomí, spočívá samo v sobě, aniž by se kamkoli pohnulo. Když však poznáváme nějakou jinou věc, je třeba odklonit naši pozornost od nás samých k oné jiné věci.

Tento čin nasměrovávání naší pozornosti směrem k něčemu, co se jeví jiné než my, je to, co se nazývá myšlením. Každá myšlenka zahrnuje v sobě pohyb naší pozornosti od nás samých směrem k obrazu v naší mysli. Naše mysl vytváří všechny své myšlenky či mentální obrazy jen zdánlivým pohybem pozornosti pryč od sebe.

Jelikož všechno naše objektivní poznání jsou jen myšlenky nebo mentální obrazy, které v sobě vytvořila naše mysl zdánlivým pohybem pozornosti od sebe, zdá se, že tyto existují jen skrze činnost, kterou nazýváme různými jmény, myšlením, poznáním, znáním, zažíváním, spatřováním, slyšením, vzpomínáním atd. Podobně, všechny objekty, které známe, vstupují do existence jedině pro náš čin, kterým je poznáváme. Jelikož všechny objekty jsou myšlenky nebo obrazy, které vznikají v naší mysli, jsou formovány naším činem myšlení nebo jejich představou – činem, který může nastat jedině, když dovolíme, aby naše pozornost se zdánlivě odsunula od nás samých.

Všechno objektivní poznání zahrnuje v sobě tři základní prvky, poznávající subjekt, jeho čin poznávání a jím poznávaný objekt – nebo jinými slovy, poznávající, poznání a poznávané. Tyto tři základní prvky nebo činitele objektivního poznání jsou v sanskrtu známy jako *triputi* a v tamilštině jako *mupputi*, což jsou dva pojmy, které oba doslovně znamenají „to, co je trojí“, což se však může snadněji přeložit slovem „triáda“.

Z těchto tří činitelů objektivního poznání, první a nejpřednější je poznávající, znalec, kterým je naše vlastní mysl neboli objekty poznávající vědomí. Bez tohoto prvního činitele by se druzí dva nemohli jevit, že existují. Proto naše poznávací mysl je základem nebo původní příčinou projevení těchto tří činitelů objektivního poznání. Jinými slovy, jevnost, či zdánlivá existence těchto tří činitelů závisí na vystoupení naší mysli. Oni se budou projevovat jen dotud, co naše mysl se jeví, že existuje.

Šrí Ramana tuto pravdu jasně vyjevil ve verši 9, Ulladu Narpadu (40 veršů o skutečnosti):

„Dvojice či triáda existují (pouze) tím, když se drží jednoho (tj., naší mysli čili objekty poznávajícího vědomí). Když se díváme do naší mysli „co je to zač?“, vytratí se (protože objeví, že jejich příčina a podporující základ, naše mysl, je sama o sobě neexistující). Pouze ti, kdo takto uviděli (neexistenci naší mysli a samotnou existenci našeho pravého Já), jsou ti, kteří viděli skutečnost (absolutní skutečnost pravého „jsem-ství“). Nebudou oklamáni (zmateni nebo vzrušeni, když si budou znovu představovat existenci takových párů a triád). Viz (absolutní skutečnost, kterou je naše pravé Já – naše esenciální nedvojné vědomí našeho bytí „Já jsem“).

V tomto verši slovo *irattaigal*, čili dvojice, stojí ve významu párů protikladů, jako je život a smrt, bytí a nebytí, skutečné a neskutečné, vědomí a nevědomí, štěstí a neštěstí, poznání a nevědomost, světlo a tma, dobré a zlé apod. Slovo *mupputigal* čili triády, představuje různé formy triád nebo také soubory tří činitelů, jako znalec, poznávání a poznané, myslící, myšlení a myšlenka, vnímající, vnímání a vnímané, zažívající, zažívání a zažívané apod.

Neskutečnost obou těchto triád, které tvoří úplnost našeho objektivního poznání, a oněch „dvojic“, které jsou nedílnou součástí našeho objektivního poznání a které jsou objektivním projevením zažívaným naší poznávající mysli, je zdůrazněna slovem *vinmai*, které Šrí Ramana vsunul mezi předchozí verš a tento verš, ve verzi *kalivenba* Ulladu Narpadu. Tím, že je umístil bezprostředně před úvodní slova tohoto verše *trattaigal mupputigal*, slovo *vinmai*, které doslova znamená „oblohost“ – to jest abstraktní kvalita nebo podmínka oblohy, což v této souvislosti zahrnuje v sobě její modro – a definuje přirozenost těchto „párů“ a „triád“. To značí, že tyto základy, které tvoří základní složku všeho našeho objektivního či dvojnostního poznání, jsou neskutečným projevením, jako modrá obloha na nebi.

Tak jako obloha je jen prázdným prostorem, který nemá barvu, podobně my jsme opravdu jen prázdným prostorem čistého vědomí, které je prosté dvojnosti či jinosti. Tak jako zdánlivá modrá barva oblohy je tvořena lomem světelných paprsků slunce, jakmile vstoupí do zemské atmosféry, tak projevení dvojnosti nastane v neděleném prostoru našeho vědomí, protože jasné světlo našeho nedvojného uvědomování si sebe sama, je pomyslně rozděleno v mnoho myšlenek či mentálních obrazů, jakmile fantom mysli v nás vystoupí.

Šrí Ramana proto říká, že páry protikladů a triáda existují tím, „že se přimykají vždy k jedinému“. To „jediné“, ke kterému se stále přimykají, je naše mysl, čili vědomí, které poznává objekty, a říká, že se přimykají proto, že svou zdánlivou existencí jsou závislé na jiné zdánlivé existenci. Když naše mysl se jeví jako existující, jak je tomu při bdění a snění, pak s ní zdánlivě existují dvojice protikladů a triáda i a když se mysl ve zdánlivé existenci nejeví, jako je tomu ve spánku, pak tehdy páry protiv a triáda, se nezdají, že by existovali.

Proto Šrí Ramana říká, že když se díváme do naší mysli, abychom poznali, „co je zač“, páry protikladů a triáda nám zmizí. Tj., když sebe ostře zkoumáme, když chceme poznat, co ono objekty poznávající vědomí opravdu je, objevíme, že to je ve skutečnosti jen naše esenciální nedvojné vědomí sebe sama, které nezná nic jiného než samo sebe a tudíž všechna jinost a dvojnost, kterou nyní pomyslně zná, se vytratí.

Naše mysl, neboli objekty znající vědomí, se jeví, že existuje, jedině když přehlídíme naše pravé nedvojné vědomí sebe sama a proto přestane existovat, když věnujeme pozornost jen sobě samému, tj., našemu základnímu a esenciálnímu vědomí sebe sama. Když se blížeji podíváme na pomyslného hada, zmizí, a na jeho místě zůstane jen opravdové lano. Podobně, když se ostřeji podíváme na objekty znající vědomí, které nazýváme naší myslí, tak zmizí a na jejím místě zůstane jen naše pravé nedvojné vědomí sebe sama.

Tak jako had zmizí, protože je pomyslný a nikdy ve skutečnosti neexistoval, tak také naše mysl zmizí, protože je také pomyslná a nikdy ve skutečnosti neexistovala. A tak jako pouhá skutečnost lana je podkladem pro pomyslné projevení se hada, tak jedinou skutečností, která je podkladem pro pomyslné projevení se naší mysli, je naše základní nedvojné vědomí sebe sama „Já jsem“.

Když se blíže podíváme na naše objekty znající vědomí, které nazýváme naší myslí, objevíme, že je, jako taková, neexistující, a že není nic jiného než naše pravé vědomí – naše nedvojné vědomí sebe sama „Já jsem“, které nezná nikdy nic jiného než samo sebe. Když tak objevíme, že naše objekty znající mysl, jako taková, je neexistující, tak také objevíme, že všechna dvojnost, která byla poznána, podobně též neexistuje. To je důvodem, proč Šrí Ramana říká, že pátráme-li v naší mysli, abychom poznali, co to objekty poznávající vědomí opravdu je, páry protiv a triáda „vymizí“ – tj. zmizí spolu s jejich základní příčinou, naší myslí.

Když jsme prohlásili, že páry protiv a triáda se vytratí, když jsme „uviděli“, čím objekty poznávající vědomí opravdu je, tak k tomu Šrí Ramana říká:

„Pouze ti, kdo (toto) viděli, jsou těmi, kdo viděli skutečnost“. Zde slovo *kandavare*, které jsem přeložil jako „pouze ti, kdo viděli“, pouze ti, kteří takto „spatřili“ či zažili neexistenci naší mysli a jedinou existenci našeho pravého Já. Slovo *unmai*, které jsem přeložil jako „skutečnost“, které však etymologicky znamená „jest-ství“, nebo „jsem-ství“, zde ukazuje na absolutní realitu, kterou je naše pravé „jsem-ství“ – naše vlastní esenciální, nedvojné sebe si uvědomující bytí.

Šrí Ramana pak prohlašuje *kalangare*, což znamená „ti nebudou zmateni, oklamáni a vzrušeni“. Tj., že všechno oklamání, pomatení a vzrušení vyvstává pouze jen pro domnělé objevení se naší mysli, naše mysl však navždy zmizí, když zažijeme absolutní a jedinou opravdu existující skutečnost, kterou je naše vlastní dokonalé nedvojné sebe si vědomé bytí. Když jsme zažili tuto skutečnost, již nikdy nebudeme oklamáni nebo pomateni zdánlivým projevením dvojnosti.

Tímto, v tomto verši, Šrí Ramana zdůrazňuje skutečnost, že naše mysl je základem, na kterém celá domnělá jevnost dvojnosti je postavená, a že my proto můžeme zažít absolutní skutečnost, která je podkladem tomuto projevení jedině tím, že budeme zkoumat její základ, naši mysl. Dokud se tímto neosvobodíme od naší sebeoklamávající představivosti, že tato mysl je naším skutečným Já, budeme pokračovat v prožívání neskutečné dvojnosti a nebudeme tak schopni zažít nedvojně pravé poznání, kterým je naše pravé Já.

Poznání, které má naše mysl o světě, je dvojí. Má znalost o určitých věcech a je nevědomá o jiných věcech. Takové relativní poznání a nevědomost (což je jeden z párů protiv, který zmiňuje Šrí Ramana v devátém verši Ulladu Narpadu), jsou možné jen o věcech jiných, než o sobě samém.

O sobě samém nemůžeme nikdy být opravdu nevědomí, protože vždy známe sebe jako „Já jsem“. Dokud však neznáme sebe bez zahalujících závojų navrstvených přídavků, nepoznáme sebe, jací skutečně jsme, a známe se chybně, jako „já jsem ta a ta osoba“.

I když toto mylné poznání, které se zdá, že máme o své pravé přirozenosti, se někdy nazývá „nevědomost o sobě samém“, „nevědomost o našem pravém Já“ nebo „spirituální nevědomost“, ve skutečnosti není pravdivá, ale je pouze projevem, které vypadá, že existuje pouze v naší mysli. To znamená, že to je jen pouhá zdánlivá nevědomost, kterou zažívá jen naše mysl, a nikoli naše pravé vědomí, které se zná jen jako „Já jsem“. Ve zkušenosti našeho pravého vědomí „Já jsem“, není taková dvojnost jako je poznání a nevědomost, protože všem jevům je podkladem samotná skutečnost, a tudíž nic neexistuje, co by bylo od ní odděleno, a to jak v případě poznání, tak i při nepoznání.

Jako veškeré jiné poznání a nevědomost, které naše mysl zažívá, je naše zdánlivá nevědomost o naší pravé esenciální přirozenosti pouze relativní. Ba co více, i stav poznání sebe sama, který se nyní snažíme dosáhnout, existuje pouze relativně k našemu současnému stavu nevědomosti o sobě samém. Avšak toto je relativní pouze z hlediska naší mysli, která jej chce dosáhnout tak, jakoby to bylo nějaké poznání, které nám nyní ještě chybí, a že ho proto můžeme jako nové někdy v budoucnosti zažít.

Tento koncept, který má naše mysl o poznání sebe sama, je klamným obrazem toho, co pravá zkušenost poznání sebe sama opravdu je. Když skutečně zažijeme stav pravého poznání sebe sama, objevíme, že to není něco, čeho jsme nově dosáhli v určitém daném okamžiku času, ale že je to jen a pouze pravý stav, který jsme vždy zažívali, a vždy budeme zažívat, jelikož existuje věčně, nad relativními rozměry času – minulého, současného a budoucího. To znamená, že v onom čase jasně víme, že jsme vždy byli jedině čiré vědomé bytí „Já jsem“ – nikdy jsme opravdu neexistovali, a když nakonec vidíme lano, takové jaké opravdu je, pochopíme, že jsme vždy viděli jen ono lano, a že když jsme si představovali, že vidíme hada, nikdy opravdu neexistoval.

I když si představujeme, že své pravé Já neznáme, a proto se snažíme pozorovat sebe sama, abychom poznali, kdo opravdu jsme, ve skutečnosti nejsme ničím jiným, než naše pravé Já, které se vždy zná, takové jaké ve skutečnosti je. Naše zdánlivá nevědomost o pravé nedvojně přirozenosti našeho pravého Já je pouze představou a jediným účelem našeho úsilí poznat sama sebe, představuje pouze odstranění této představy. Tuto pravdu důrazně prohlašuje Šrí Ramana v 37 verši Ulladu Narpadu:

„I argument, který tvrdí: „Dvojnost (je pravdivá) ve (stavu) spirituální praxe, (zatímco) nedvojnost (je pravdivá) ve (stavu) dosažení (poznání sebe sama)“, není pravdivý. I když s láskou (opravdově a nesmírně naléhavě) pátráme (po sobě samém), a když jsme dosáhli sebe sama, jsme opravdu jiní, než desátý člověk?“

Slovo *dasaman* neboli „desátý člověk“, se týká analogie, která se často užívá v *advaita védántě*. Podle tradiční povídky, na které je analogie založena, se jednou deset přihloupých mužů přebrodilo přes prudce tekoucí řeku. Když přebrodili řeku, rozhodli se, že se spočítají, kolik jich je, aby se ujistili, že se všichni bezpečně dostali na druhý břeh. Každý z nich počítal

devět lidí, které viděl a zapomněl počítat sebe, tak všichni došli k závěru, že ztratili jednoho ze svých společníků, a namísto aby se snažili poznat, kdo ten „desátý člověk“ je, všichni začali naříkat nad ztrátou.

Jeden kolemjdoucí, viděl jak pláče nad předpokládanou ztrátou jednoho z jejich kamarádů, pochopil, že každý z nich zapomněl při počítání na sebe, a aby je přesvědčil, že ve skutečnosti žádný z nich nechybí, navrhl jim, že se dotkne jednoho po druhém když začne od prvního, každý další prohlásí své číslo, jakmile se ho dotkne. Když se dotkl posledního, a ten zvolal „deset“, všichni pochopili, že opravdu nikdo z nich nechybí.

Kdo byl tedy ten „desátý člověk“, kterého si každý představoval, že chybí? Každý z nich počítal ostatních devět a sebe počítat zapomněl, a sám byl tak předpokládaný chybějící „desátý člověk“. Stejně, jak se „desátý člověk“ jevil jako chybějící, jen proto, že každý sebe přehlédl a počítal jen jiné, tak my zdánlivě neznáme sebe sama jen proto, že ze zvyku, přehlízíme sebe a věnujeme pozornost jen věcem, které se jeví jen jiné než my sami.

Proto se Šrí Ramana táže: „...jsme opravdu jiní, než desátý člověk?“, čímž chce říci, že slovo *dasaman* čili „desátý člověk“ je jen naše pravé Já, o kterém si nyní myslíme, že ho neznáme. Proto smyslem řečnické otázky, kterou Šrí Ramana v poslední větě tohoto verše klade, je, že my opravdu nejsme nic jiného, než naše vlastní pravé Já, a to jak, když po něm pátráme, tak když jsme objevili, že my sami jsme tím.

Tak jako ztráta „desátého muže“ byla pouhou představou, tak i současný stav nevědomosti sebe sama je také pouhou představou. Všechna dvojnost, kterou v tomto stavu zažíváme, je výsledkem naší zdánlivé nevědomosti sebe sama, a je také pouhou představou. I v našem nynějším stavu, zdánlivé nevědomosti sebe sama, jedinou skutečností je naše vlastní esenciální nedvojné vědomí sebe sama, „Já jsem“.

Aby každý z oněch deseti objevil toho chybějícího „desátého člověka“, vše co se na nich požadovalo bylo, aby odstranili svou představu, že jeden z nich chybí, což se mohlo dosáhnout jedině, když obrátili pozornost sami k sobě. Podobně, abychom my objevili naše vlastní pravé Já, vše co se na nás požaduje je, abychom vyloučili naši představu, že známe něco jiného, než naše pravé Já. To možno dosáhnout jen tím, když přitáhneme svou pozornost sami k sobě. Příčinou našeho zdánlivého zažívání dvojnosti nebo jinosti je naše pomyslná nevědomost o sobě samém. Tato může být odstraněna jedině zažitím jasného nedvojného poznání sebe sama. Tu můžeme dosáhnout, jedině když ostře a výlučně budeme věnovat pozornost sami sobě.

Nezbytnost spirituální praxe – abychom vyvinuli úsilí být ostře a výlučně pozorní k našemu vlastnímu sebe si uvědomujícímu bytí – nastává pouze proto, že si představujeme, že jsme něco jiného než naše pravé Já, kterým je naše esenciální nedvojné vědomí sebe sama. To je význam dvou slov, která Šrí Ramana vsunul před úvodní slova třicátéhošedého verše ve verzi *kalivenba Ulladu Narpadu*. Jsou to slova *ariyade muyalum*, která znamenají „o což se pokoušíme (nebo vyvíjíme úsilí vykonat) jenom (proto, že) nevíme“.

Tím, že je umístil před úvodní slovo verše *sadhakattil*, což znamená „ve (stavu) spirituální praxe“, tato dvě slova naznačují, že vyvíjíme úsilí vykonávat nějakou formu spirituální praxe, v to počítaje i nejvyšší praxi *átmavičáry* čili sebezkoumání, jen proto, že nezažíváme pravé poznání sebe sama – pravé poznání, že jsme pouze absolutní nedvojné a proto dokonale jasné sebe sama si uvědomující bytí. Ačkoliv tato sebe-neznající nevědomost nebo nedostatek pravého poznání sebe sama, vystupuje jen v představě, přece, pokud se zažíváme jako něco jiného, než naše absolutní ryzí vědomí sebe sama – vědomí, které nezná nic jiného než sebe sama, vlastní esenciální bytí neboli „jsem-ství“ – je nutné, abychom prováděli sebezkoumání, což je pravou spirituální praxí, nerušeného přebývání, jako naše vlastní, pravé sebeznaující bytí.

Jelikož však naše nynější nevědomost sebe sama, je opravdu jen představou, a když výsledkem naší praxe zažíváme naše pravé Já – naše absolutní nedvojné sama sebe si

uvědomující bytí – objevíme, že jsme nikdy neznali nic jiného, než právě toto. Tak jako „desátý člověk“ nikdy nebyl jiný, než muž, který si sebe představoval, že chybí, tak i pravé Já, které nyní hledáme, není nikdy nic jiného, než my sami, kdo si nyní představuje, že je něco, co si jasně neumíme představit. Proto Šrí Ramana říká, že pokud hledáme naše pravé Já, není správné říkat, že dvojnost je skutečná. I nyní nejsme opravdu ničím jiným než naše nedvojně pravé Já, které sami hledáme.

Jelikož my jsme pravé Já, které nyní hledáme, a protože přirozeností našeho pravého Já je nepoznávat nic jiného, než sebe sama, my jsme ve skutečnosti dvojnost nikdy nezažili. Naše nynější prožívání dvojnosti je proto jen sen – představa, která existuje jen v naší vlastní mysli. Naše mysl je sama o sobě pouze představou, která zmizí, jakmile se zažijeme, tací jací jsme, náš sen o dvojnosti se rozpustí naším prožíváním pravého poznání sebe sama.

Ve stavu opravdového poznání sebe sama objevíme, že jsme nedvojným sebe sama si uvědomujícím vědomím „Já jsem“, které nezná nic jiného než sebe sama. Jelikož toto pravé nedvojně vědomí je naším pravým Já, a je tomu skutečně tak vždy v každém stavu a každém čase, i když si představujeme, že jsme něco jiného.

Protože jsme nedvojně, nedělené, nekonečné, věčné a změnami netrpící neměnné vědomí sebe sama, my sami jsme jen pravým poznáním. Tj., my jsme jediné absolutní poznání, které překračuje všechnu relativitu – všechno poznání a nevědomost, všechny rozdíly jako takové, mezi poznávajícím subjektem, dějem poznání a poznávaným objektem, v každém čase a prostoru, a i ve všech tvarech dvojnosti.

Všechny formy dvojnosti či relativity, existují pouze v představě naší mysli, která sama o sobě není nic jiného, než jen výplodem představivosti – něco, co ve skutečnosti nikdy neexistovalo. Ačkoliv pravé poznání překonává nejenom všechny formy dvojnosti či relativity, ale také naši mysl, kterou jsou všechny formy dvojnosti a relativity poznávány, je nicméně nejvyšším substrátem, který je podkladem a podporovatelem všech jejich projevení.

Pravým poznáním je proto jen absolutní poznání, které je podkladem, avšak překračuje všechno relativní poznání i nevědomost. Překračuje je, protože ačkoliv je jejich nejvyšším substrátem či podporou, zůstává nicméně od nich oddělené, nezávislé a jimi nedotčené, tak jako promítací plátno v kině, které je podporou a podkladem pro promítání obrázků, které přelétnou přes plátno, zůstává však od nich oddělené, nezávislé a jimi nedotčené. Jako plátno neshoří, když je na něj promítán obraz zuřícího požáru, ani se nesmáčí, je-li na něj promítán obraz povodně, tak i pravé poznání – naše pravé nedvojně sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“, není v nejmenším dotčeno nějakým relativním poznáním či nevědomostí, které se zdají z něho vycházet.

I když naše pravé, absolutní a nedvojně poznání „Já jsem“ je nejvyšší podporou či substrátem, který je podkladem pro všechny formy dvojnosti nebo relativity, přece není jejich bezprostřední podporou nebo základem. Jejich bezprostředním základem, na kterém je závislá veškerá dvojnost, a bez které přestává existovat, je jen naše chybné poznání „já jsem toto tělo“, což je náš individualizovaný pocit jáství, naše ego či mysl. Z toho důvodu Šrí Ramana v dvacátém třetím verši Ulladu Narpadu uvádí:

„Toto tělo neříká „já“ (to znamená, ono nezná „Já jsem“, protože je jen necitnou hmotou). Nikdo neříká „ve spánku neexistuji (i když ve spánku toto tělo neexistuje). Když se vynořilo nějaké „já“ (představuje si „já jsem toto tělo“), všechno se vynořuje. (Proto) pomocí jemného intelektu zkoumejte, kde to „já“ vystupuje.“

Co přesně myslí Šrí Ramana, když v první větě verše říká, „toto tělo neříká „já“, sám vysvětlil ve verzi *kalivenba* Ulladu Narpadu, když před to připojil slova *mati iladal*, což znamená „jelikož je volné od *mati*“. Slovo *mati* zpravidla znamená mysl, intelekt či sílu rozlišování, pochopení, ale v této souvislosti Šrí Ramana tomu dává hlubší smysl, míní tím vědomí.

To znamená, naše tělo nemá vlastní vědomí, proto nemůže samo říci „Já jsem“. Zde „řící“, není objektivně použito ve smyslu „utvořit zvuk ústy“, ale je užito více subjektivně, ve smyslu svědčit – vydat svědectví – vyhlásit - uvést ve známost. Naše tělo nezažívá a nesvědčí vlastní existenci, nic více než mrtvola, takže nemůže svědčit „Já jsem“. To, co nyní zažívá, svou zdánlivou existenci, je jen to, co jsme my – tj. vědomí či mysl v tomto těle – a jelikož si představujeme, že je námi, pocítujeme „já jsem toto tělo“. Když toto tělo zdánlivě říká „já“, jsme to ve skutečnosti my, kdo mluví skrze něj a odkazujeme se na něj jako „já“.

Naše mysl, ego či individuální pocit „já“, která nyní pocítuje toto tělo, že je ono samo, není ve skutečnosti ani toto tělo, ani naše pravé vědomí „Já“. Není tímto tělem, protože toto tělo je jen nevědomou hmotou, která nezná svou vlastní existenci jako Já jsem“. Není našim pravým Já, protože víme, že existujeme ve spánku, i když tehdy nezažíváme svou mysl.

Jelikož naše mysl neexistuje ve spánku, není ve spánku žádná dvojnost. Dvojnost nebo mnohost se jeví v existenci jedině když vyvstane naše mysl, která se staví jako naše pravé Já. Proto příčinou zdánlivé dvojnosti, ve stavu bdění nebo ve snu, je jen výstup naší mysli či ega, které vystupuje, když si představuje, že samo je tělem.

Jelikož naše mysl neboli individuální pocit „já“, není skutečný, ale vystupuje pouze jako představa, Šrí Ramana ukončuje tento verš radou, abychom zkoumali zdroj, ze kterého vzniká. Tento zdroj jsme my sami – naše pravé Já, či esenciální vědomí sebe sama, které jsme zažili i ve spánku. Když zkoumáme sebe sama „jemným intelektem“, tj., bystře zjemnělou, a proto hluboce pronikající silou rozlišování, poznávání či pozorností, zažijeme sami sebe jako pravé nedvojně vědomí sebe sama, což my opravdu jsme, a tím naše mysl či ego zmizí.

Poslední řádek tohoto verše uvádí dvě slova - *nun matiyal*, což znamená doslovně „jemným intelektem“ a jsou velmi významná. Abychom jasněji porozuměli jejich významu, porovnáme je se dvěma podobnými slovy, která Šrí Ramana používá ve 28. verši, totiž *kurnda matiyal*, která doslovně znamenají „ostrým intelektem“ nebo „bodovým intelektem“, to znamená ostrou, pronikavou, intenzivní, bystrou silou rozlišování, poznávání či pozorností. Protože ve 28. verši říká, takovým „ostrým intelektem“ čili *kurnda mati*, „měli bychom znát místo (nebo zdroj), z kterého se (naše) vystupující ego vynořuje“. Je zřejmé, že „jemný intelekt“, který zmiňuje ve verši 23 je tentýž jako „ostrý intelekt“, který zmiňuje ve verši 28.

Naše pravé Já je nekonečně jemné, protože je beztvarym vědomím. Porovnáme-li jej se všemi našimi myšlenkami, pak ty se jeví hrubé, protože to jsou tvary či zobrazení, které se jeví jiné od nás samých. Když jsme si zvykli věnovat pozornost pouze myšlenkám či objektům, náš intelekt čili síla rozlišování, se stala v porovnání s vědomím, hrubá tupá a těžkopádná, když ztratila svou přirozenou jemnost, ostrost a jasnost, a proto nebude schopná jasně rozpoznat naše pravé, jemné, bezpřívlastkové samo sebe si uvědomující vědomí.

Tím, že stále věnujeme pozornost hrubým myšlenkám a objektům, ztratili jsme naši přirozenou jemnost, ostrost a jas pozornosti či rozpoznávání, a tak, abychom znovu tyto kvality dosáhli, musíme se pokoušet věnovat opakovaně pozornost našemu nekonečně jemnému vědomí sebe sama. Čím více se zabýváme pozorností k sobě samému, tím ostřejší a jasnější se stane naše síla pozornosti či poznávání a její jemnost, ostrost a jas se tak zvětší, že i my tím budeme schopni rozeznat naše pravé sebe si uvědomující vědomí jasněji, přesněji a správněji, až nakonec to zažijeme v jeho absolutní původní čistotě. Tato zkušenost původní čistoty našeho pravého nedvojněho sebe si uvědomujícího vědomí, to jedině je stavem absolutně pravého poznání.

Výsledek, který dosáhneme opravdu jemnou silou pozornosti, bude zkoumání našeho esenciálního vědomí sebe sama „Já jsem“, které je zdrojem, ze kterého naše mysl čili klamný konečný pocit „já“ vystupuje, jak jednoznačně Šrí Ramana prohlásil, slovy, které připojil na konci tohoto verše, verzi *kalivenba* v Ulladu Narpadu. Závěrečným slovem tohoto verše je *en*, což je rozkazovací způsob, který v tomto kontextu znamená „podrobně prozkoumat“ ale v *kalivenba* verzi, Šrí Ramana toto slovo změnil na *enna*, což je neurčitý způsob stejného

slova, které je idiomatically užito „když zkoumáme“ a přidal závěrečné slovo *nazhuvum*, které doslovně znamená vyklouzne - odplížit se – utéci - a co v sobě zahrnuje, že odejde – zmizí - vypaří se - rozpustí se – stane se zcela neexistující. Takže smysl této závěrečné věty ve verzi *kalivenba* zní: „ Když zkoumáme jemným intelektem, kde ono „já“ vystupuje („toto vystupující „já“) zmizí“.

Vystupující „já“, neboli naše mysl, či ego“ se objeví jen tehdy, když si představujeme, že jsme nějakým tělem, a tudíž jeho zdánlivá existence závisí na tom, když stočíme naši pozornost od našeho esenciálního sebe sama znajícího bytí „Já jsem“, směrem k nějakému tělu a jiným myšlenkám, když všechny objekty jsme vytvořili naší, silou představivosti. Když nebudeme věnovat pozornost žádnému pomyslnému objektu, jako je toto tělo, svět, nebo nějaké myšlenky v naší mysli, pak naše mysl nebo omezený pocit já, nemohou toto vydržet, a proto se podrobí a vytratí se v našem nitru a tehdy zjistíme, že vůbec neexistují. Proto když pátráme po zdroji našeho omezeného, vystupujícího já – to jest když odtáhneme svou pozornost od všech myšlenek či mentálních zobrazení a zaostříme ji plně a výlučně na naše vlastní esenciální sebe sama si uvědomující bytí – pak se klamné já vytratí v absolutním jasu našeho dokonalého bezpřívlastkového nedvojného vědomí sebe sama.

V druhé půli 23 verše Ulladu Narpadu, Šrí Ramana uvádí samozřejmou pravdu, že všechno – tj. veškerá dvojnost či jinost - vystupuje tehdy, když se vynořila naše mysl či individuální pocit já, a doporučuje nám, abychom proto pátrali pomocí „jemného intelektu“ po zdroji, ze kterého já vystupuje. Také ještě dodává, když budeme takto zkoumat, „já“ vyklouzne, vytratí se a stane se naprosto neexistující. Ze závěru, bychom měli pochopit z jeho prohlášení „když se vynořilo nějaké „já“, všechno vyvstalo“, a následnému doporučení „jemným intelektem pátrejte, kde to „já“ vystupuje“, a z jeho závěrečného prohlášení, že toto „já“ zmizí, je jasně uvedeno ve verši 26 Ulladu Narpadu:

„Když (naše) ego vstoupí do existence (jako je tomu ve stavu bdění a snění), pak vstoupí všechno do existence. Když naše ego neexistuje (jako ve spánku), pak nic neexistuje. (Tudíž naše) ego je vskutku vším (tímto celým projevem dvojnosti či relativity). Proto vězte, že zkoumáním „co je toto (ego)?“, se vzdáváme všeho.“

Ve verzi *kalivenba* Ulladu Narpadu, Šrí Ramana připojuje první slovo tohoto verše, slovo *karuvam*, což znamená „které je *karu*“, což je *ahandai* čili ego. Jak jsem vysvětlil ve třetí kapitole, když jsme rozjímali o významu verše 716 Guru *Vachaka* Kovai, že slovo *karu*, znamená embryo – zárodek - působivou příčinu – substanci - základ či dělohu, Šrí Ramana charakterizuje „naše ego či mysl jakožto *karu*, protože je embryem či semenem, ze kterého se všechno – veškerá dvojnost či jinost - zrozuje a je substancí, ze které je vše formováno, je aktivní příčinou nebo stvořitelem, který vše přivádí k bytí, je základem, který poskytuje jevnost všemu a je dělohou, která dává všemu uvnitř obsah i zrod.

Vyjma našeho esenciálního sebe sama vědomí „Já jsem“, všechno co zažíváme je jen myšlenkou nebo zobrazením, které jsme v naší mysli silou představivosti vytvořili. Takže všechno je jen rozšíření mysli, naší vlastní mysli, ega nebo základní myšlenky „já“. Proto Šrí Ramana důrazně připomíná, že naše „ego je vskutku vším“.

Pročpak pokračuje v prohlašování, že zkoumání našeho ega, když chceme poznat čím je, znamená zamítání nebo odhození všeho? Zkoumáme-li naše ego, je to podobné jako když zkoumáme zdánlivého hada, kterého vidíme v příšeří ležet na zemi Když se pečlivě zadíváme na hada, objevíme, že to co vidíme, nebyl nikdy ve skutečnosti had, ale že to bylo vždy jen lano. Podobně, když ostře zkoumáme jemnou silou pozornosti naše ego neboli individuální pocit jáství, objevíme, že to, co jsme měli vždy za „já“, nikdy nebylo ve skutečnosti omezené, přívlastky obdařené vědomí, ale vždy to bylo jen neomezené bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“.

Tak jako had nikdy ve skutečnosti neexistoval, tak naše ego, jako takové, nikdy skutečně neexistovalo. Podobně, jako jediná skutečnost, která, je podkladem iluzornímu projevení hada

bylo pouhé lano, tak jediným skutečným podkladem, pro iluzorní projevení se našeho ega je pouze naše vlastní „Já“, bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“. Když proto pečlivě zkoumáme naše ego a objevíme, že jako takové je neexistující, pak celé projevení dvojnosti, která závisela svou zdánlivou skutečností na zdánlivé skutečnosti ega, přestane existovat – nebo spíše zjistíme, že opravdu nikdy neexistovala.

Pravé poznání „Já jsem“ ve skutečnosti samo existuje a všechny jiné formy poznání – všechno relativní poznání a nevědomost – nikdy neexistují. Dokud zažíváme klam relativního poznání a nevědomosti, musí tomu být podkladem nějaký skutečný podklad a touto skutečností může jen být naše pravé a absolutní poznání Já sem“.

Naše právě poznání „Já jsem“ samo existuje a je podkladem či základem, který vyztučuje naše klamně poznání „já jsem toto tělo“. Naše klamně poznání „já jsem toto tělo“, je zase v následku podporou a základem relativního poznání a nevědomosti. Proto, abychom poznali pravé poznání, takové jaké je, nejenže musíme odstranit klamně relativní poznání a nevědomost, ale musíme také odstranit jejich základ, kterým je náš klamný pocit individuálního jáství, tj. naše poznání „já jsem toto tělo“.

Tuto pravdu vyjadřuje Šrí Ramana v Ulladu Narpadu, ve verších 10, 11 a 12:

„Bez (relativní) nevědomosti, (relativní) poznání neexistuje. Bez (relativního) poznání, tato (relativní) nevědomost neexistuje. Poznání, které ví (neexistenci), že (individuální) já, které je základem (všeho našeho relativního poznání a nevědomosti), takto (zkoumáním), „že (relativní) poznání a nevědomost jsou známé) komu?“ je vskutku (pravým) poznáním.

Když známe (nějakou) jinou věc, aniž bychom znali (neexistenci našeho individuálního) já, které zná (takové jiné věci), pak se jedná o nevědomost, namísto (by to mohlo být) poznání? Když známe (neexistenci našeho individuálního) já, které je *adhara* (podporou či nádobou) poznání a (jeho) protikladu, (oba) poznání a nevědomost přestanou existovat.

To, co je (zcela) oproštěné jak od poznání i nevědomosti, je vskutku (pravým) poznáním. To, co poznává (tj., naše mysl nebo individuální já, které samo zná věci, jiné než ono samo), to není pravé poznání. Jelikož to (naše pravé Já) svítí (jakožto jediná existující skutečnost) bez (jakýchkoli) jiných (věcí) k poznání nebo to učinit známým (tj., buď aby bylo poznané nebo aby se samo či cokoliv jiného poznalo), (naše pravé) Já je (pravým) poznáním. Není to prázdno. Znej (tuto pravdu).“

Ačkoliv naše pravé Já, naše esenciální, bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“, je zcela volné od poznání a nevědomosti, všeho, co je jiné než ono samo, není to prázdno nic, protože to je plnost bytí – plnost dokonale jasného bytí-vědomí sebe sama, které je plností pravého poznání sebe sama. Proto pojem *sunya* čili prázdnota, které se používá k popisu absolutní skutečnosti, nejen v buddhismu, ale také v některých textech *advaita védánty*, má ve skutečnosti v úmyslu zavést pochopení pouhého relativního popisu toho – popis ve vztahu k mnohosti relativního poznání, které naše mysl nyní prožívá.

Ačkoliv absolutní skutečnost, která je naším esenciálním sebe si uvědomujícím bytím, postrádá veškeré relativní poznání – všechno poznání dvojnosti nebo jinosti – není absolutním prázdnom, protože nepostrádá pravé poznání, které je absolutním jasem dokonale nedvojného sebe sama si uvědomujícího vědomí. Spíše než charakterizovat absolutní skutečnost jako stav „*sunya*“, „prázdnoty“, „nicoty“, přesnější je popsat tento stav jako *purna*, plnost, celistvost, nebo úplnost, protože to je absolutní plností pravého poznání.

Stejná pravda, kterou Šrí Ramana vyjadřuje ve dvanáctém verši Ulladu Narpadu, je jím zhuštěně vyjadřována ve verši 27 Upadeša Undiyar:

„Poznání, které je oproštěné jak od poznání, tak nevědomosti (o objektech), to samo je (pravým) poznáním. Toto (pravé poznání) je (jedinou existující) skutečností, (protože v pravdě) neexistuje nic k poznání (jiné než my sami).“

Proč tu není pro nás opravdu nic k poznání, vyjma našeho vlastního Já? Veškeré poznání jinosti či dvojnosti je poznáváno naší vlastní myslí, která je pouze klamnou formou poznání –



zjevením, které se objevuje jedině když silou naší představivosti navrstvíme nějaké klamné přídavky na naše pravé poznání „Já jsem“. Když toto klamné projevení blíže zkoumáme, pak zmizí, jelikož ve skutečnosti neexistuje, jako klamný had, kterého jsme stvořili silou představivosti.

Když takto objevíme, že naše mysl opravdu neexistuje, pak zjistíme, že všechny jiné věci, které byly známy jen naší mysli, jsou rovněž neexistující.

Ačkoliv všechno naše poznání dvojnosti, jako takové, je neskutečné, jsme schopni si představovat, že zažíváme takové poznání dvojnosti jen proto, že zažíváme pravé poznání „Já jsem“. Kdybychom neznali naší vlastní existenci „Já jsem“, nemohli bychom si představit nějakou jinou věc. Proto naše domnělé poznání dvojnosti je jen klamnou formou našeho pravého poznání „Já jsem“, jak to vyjádřil Šrí Ramana ve verši 13 Ulladu Narpadu:

„(Naše pravé ) Já (naše esenciální bytí), kterým je poznání (našeho esenciálního poznání či vědomí „Já jsem“), je samo skutečné. Poznání, kterého je mnoho (tj., poznání mnohosti) je nevědomostí. (Avšak) i (tato) nevědomost, která je neskutečná, neexistuje mimo (naše pravé) Já, které je (jediné skutečné) poznání. Mnohost ozdob je neskutečná, povězte, existuje odděleně od zlata, které je pravé?“

Toto je hutnější, ale obsahově bohatší verze, dřívějšího verše, který Šrí Ramana vytvořil a který je obsažen v Upadéša Tanippakkal, verši 12:

„Poznání (pravé poznání „Já jsem“) je jedině pravé. Nevědomost, což není nic jiného než (klamné) poznání (naší mysli), která vidí (jediné pravé poznání „Já jsem“) jako mnohé, sama neexistuje mimo (našeho pravého) Já, které je (jediným pravým) poznáním. Rozmanitost ozdob je neskutečná; povězte, existují mimo zlato, které je pravé?“

Různost zlatých ozdob je pouze různost přechodných tvarů a jako takové, jsou neskutečné. Co je pravé a vytrvávající ve všech těchto různých ozdobách je jenom substance, ze kterých jsou zhotoveny, tím je zlato. Podobně, ačkoliv poznání mnohosti je neskutečné, tím, že to je jen přechodné utváření, jejíž základní pravostí čili substancí, je jen pravé poznání „Já jsem“, bez kterého by nemohlo ani existovat.

Proto jedinou věcí, která je hodna poznání, je naše vlastní pravé Já, naše esenciální vědomí „Já jsem“. To je důvodem, proč Šrí Ramana Mahárši říká v Anma-Viddai, verši 3:

„Jakou (hodnotu má všechno naše poznání), když máme všemožné jiné, aniž bychom poznávali (naše pravé) Já? Když známe (naše pravé) Já, pak co jiného je tu k poznání? Když v sobě poznáváme to (pravé) Já, které svítí nerozděleně (jako neomezené, bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“) ve všech dělených (nebo oddělených) živých bytostech, uvnitř nás jako světlo Já (jako jas pravého poznání sebe sama). (To je) vskutku vyzařování milosti, úplné zničení „já“ (našeho ega, mysli nebo individuálního já), (a) rozkvět (pravého a věčného) štěstí.“

Jako ve verši 16 Upadéša Undiyar, což jsme v této kapitole již dříve probírali, Šrí Ramana používal výraz „jeho vlastní forma světla“, aby ukázal esenciální vědomí „Já jsem“ naší mysli, tak v tomto verši používá výraz „světlo Já“, aby poukázal na jasné vědomí či poznání našeho pravého Já. Proč užívá slovo „světlo“ v tomto přeneseném způsobu je, aby ukázal na vědomí či poznání? Protože naše vědomí „Já jsem“, je to, čím jsme poznáváni jak my, tak všechny ostatní věci, a v poetickém jazyce mystiky se často popisuje jako pravé „světlo“, které osvětluje vše, včetně fyzikálního světla, které spatřujeme našima očima.

Toto obrazné použití slova „světlo“, aby se označilo naše pravé vědomé bytí „Já jsem“, nacházíme ve výrociích a písemných odkazech mudrců všech tradic a kultur. Například Ježíš Kristus, poukazuje na naše vědomí „Já jsem“, jako na „světlo světa“. Je to světlo, které nám umožňuje poznat svět a jelikož svítí jako esenciální bytí jednoho každého – včetně i Boha, který sebe prohlásil, že je tím „Já jsem“, když řekl Mojžíšovi „JSEM KTERÝ JSEM. ... Tak promluvíš k synům Izraelským. Posílá mne za vámi Jsem“ (Exodus 3, 14), a Kristus, který dal najevo, že je tím samým nadčasovým „Já jsem“, když prohlásil: „Pravím vám, dříve než se

Abraham narodil, Já jsem.“ (Jan, 8, 58). Kristus nejenže řekl: „Já jsem světlo světa,“ (Jan 8.12 a 9,5), ale také, když se obrátil k lidem řekl: „Vy jste světlo světa“ (Matouš 5.14).

O tomto vědomí „Já jsem“ můžeme popravdě říci, že je „božskou jiskrou“ v každém z nás. Toto čiré vědomí našeho bytí, které každý známe jako „Já jsem“ je samo o sobě absolutní skutečností, která se anglicky nazývá „Bůh“ nebo „Svrchovaná Bytost“ a která se v sanskrtu nazývá *brahman*. Tuto pravdu stvrzuje nejen shora zmiňované prohlášení o Bohu v Bibli – „JSEM KTERÝ JSEM“, ale také čtyři velká rčení čili *mahavakyas* véd, které prohlašují jednotu nás samých s absolutní skutečností.

Z těchto čtyř *mahavakyas*, jedno je obsaženo v každém ze čtyř védů, v částech, které se nazývají *upanišady*, ze kterých některé jsou známy jako nejstarší výrazy *védanty*, jako „konec“ či filozofický závěr a esence védů. *mahvakya Rg védu*, je „*prajnanam brahma*“, což znamená „čiré vědomí je *brahman*“ (*Aitareyópanišad* 3,3), v *Jadžur védu* je „*aham brahmasmi*“, což znamená „já jsem *brahman*“ (*Brhadaranyjakópanišad* 1.4.10), pak v *Sama védu* je uvedeno „*tat tvam asi*“, což znamená „to (*brahman*) jsi ty“ (*Čchandógjópanišad* 6.8.7.) a posléze v *Atharva védu* je „*ayam atma brahma*“ „toto Já je *brahman*“ (*Mandukjópanišad* 2).

Naše jednotu s absolutní skutečností, nazývanou Bohem, vysvětluje jasněji Šrí Ramana v Upadéša Undiyar, verši 24:

„Jejich přirozeností, kterou je (tj. v jejich esenciální přirozenosti čili bytí „Já jsem“, která je jen) Bůh a duše jsou jen jedno *porul* (substance či skutečnost). Pouze pocit přívlastků (způsobuje, že vypadají jako) různé.“

Pocitujeme, že jsme duší neboli individuálním bytím, protože se ztotožňujeme s určitými přívlastky a tyto přívlastky nás odlišují od Boha i od každé jiné živoucí bytosti. Jako se ztotožňujeme s určitým souborem vlastností a přídavků, ztotožňujeme Boha s jiným souborem vlastností a přídavků. Avšak žádný z těchto přídavků, které připisujeme Bohu nebo nám samým, nejsou skutečně inherentní či esenciální pro základní bytí, kterým je pravá přirozenost, jak jeho, tak nás samých, jsou to jen na ni navalené přídavky.

Jelikož všechny takové vlastnosti či přídavky jsou pouhými myšlenkami nebo mentálními obrazy, stvořenými naší silou představivosti, Šrí Ramana je souhrnně zmiňuje jako *upadhi-unarvu*, smysl pro přídavky nebo přídavkové vědomí, tj., pocit, myšlenka nebo zkušenost přídavků. Přesný význam slova *upadhi* je náhrada nebo věc, která se dává namísto něčeho jiného, pochází však od slovního kořene *upadha*, znamenající umístit – uložit – uchvátit – zdvihnout – přidat - spojit - spráhnout, a tak rozšířeně také znamená převlek – fantom - klamně vzezření – vlastnost – přídavek - vymezení - omezení. V našem současném kontextu znamená zvenčí přicházející přídavek, něco, co je navrstveno na nějakou jinou věc a způsobuje, že se zdá být onou jinou věcí. To, co ve skutečnosti nejsme my, ale my to chybně pokládáme za nás samé, např. naše tělo nebo mysl jsou naše *upadhis*, čili omezující přídavky, naše chybná domněnka nebo představivost, že takové přídavky jsou námi je naše *upadhi-unarvu*.

Jelikož my navalujeme takové *upadhis* neboli omezující přídavky nejen na sebe, ale také na Boha, zažíváme takové *upadhi-unarvu* čili pocitování přídavků s úctou k sobě a s úctou k Bohu. Jelikož zažíváme takové přídavky, které nás odlišují od Boha, vytvářené jen naší vlastní silou představivosti a ne Bohem, všechny tyto odlišující přídavky existují pouze z pohledu naší mysli a ne z pohledu Boha, který ve skutečnosti je jedině našim vlastním sebe si uvědomujícím bytím – naše bytí, které zná jedině sebe.

Abychom poznali Boha jaký skutečně je, vše co potřebujeme učinit je vymýtit náš vlastní klamný pocit přídavků. Když se přestaneme ztotožňovat s přídavky, nebudeme si dále představovat Boha s nějakými přídavky a objevíme, že není nic jiného, než naše vlastní pravé, esenciální sebe si uvědomující bytí. Proto Šrí Ramana v 25 verši Upadéša Undiyar říká:

„Poznali jsme (naše pravé) Já, když jsme se vzdali (všech našich vlastních) přídavků, to samo je poznání Boha, protože(on) svítí (jako naše pravé) Já.“

Poznání, které zůstává, když jsme se vzdali všech našich přídavků, je jen naše esenciální nedvojné vědomí našeho vlastního bytí, které je pravou přirozeností Boha. To, co zažívá pravé poznání sebe sama, není naše mysl, ale je jen naše vlastní skutečné Já, naše esenciální bytí, které si je vždy sebe vědomo jakožto „Já jsem“. Naše mysl je naše esenciální vědomí, smíchané s přídavky, kterými jsou různé formy nesprávného poznání, které o sobě máme a které proto, jako takové, nemohou přežít v dokonale jasném stavu pravého poznání sebe sama.

Toto je stav, ve kterém se známe, jací skutečně jsme a při kterém tím poznáváme Boha jako naše vlastní Já. Toto je stav, ve kterém je naše mysl kompletně strávená v absolutním jasu pravého poznání sebe sama. To je důvodem proč Šrí Rana v Ulladu Narpadu ve verši 21 říká:

„Když se zeptáme co je pravdou (o svrchovaném stavu, který je uváděn v) mnoha svatých textech, které uvádějí „tím, že (naše) Já vidí (naše) Já (a) „vidění Boha“, (měli bychom odpovědět protiotázkou), jelikož (naše) Já je jedno, jak (je možné) aby naše Já vidělo (naše) Já? Když to není možné (pro nás) se vidět, jak je (možné) vidět Boha? Stát se Bohu potravou, je vidět (ho).“

Naše mysl může poznat jen jiné věci než sebe, protože když stočí svou pozornost k sobě, aby se poznala, klesne a utone ve svém esenciálním sebe sama si uvědomujícím bytí. Když opravdu zná sebe, nebo spíše, když my opravdu známe sebe, přestáváme být myslí nebo objekty poznávající vědomí, které si nyní představujeme, že jsme a zůstaneme místo toho v našem přirozeném stavu, jakožto naše vlastní nedvojné, vědomé bytí.

Poznat nebo vidět, je-li rozuměno z pokrouceného pohledu naší myslí, znamená zažívat dvojnost – rozdělení mezi vědomím, které poznává a objektem jeho poznávání. Protože jsme jedno, nemůžeme se poznat nebo vidět jako objekt. Můžeme sebe poznat nebo vidět se jen tím, když budeme sami sebou a nikoliv nějakým činem poznávání nebo spatřování. Proto se Šrí Ramana ptá: „Jelikož (naše) Já je jediné, jak je (naše) Já (možno) vidět našim Já?“

Když není pro nás možné, že se můžeme vidět jako nějaký objekt, jak je pro nás možné vidět Boha jako objekt? Protože Bůh je naší skutečností, nemůžeme ho vidět jako objekt o nic více, než můžeme vidět sebe jako objekt. Proto se Šrí Ramana ptá: „Pokud není možné (abychom) viděli (sebe), jak je možné (vidět) Boha?“

Jelikož nemůžeme poznat činem objektivního poznávání jak sebe, tak Boha, abychom poznali jak sebe, tak Boha, musíme se vzdát veškerého objektivního poznávání. Musíme přestat být tou objekty poznávající myslí a místo toho zůstat jako naše přirozené nedvojné vědomí, našeho vlastního bytí – naše pravé, esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“. Proto Šrí Ramana uzavírá *un adal kan*, což znamená: „Stát se potravou (je) spatřování“. To znamená, že můžeme Boha vidět jediné, když jsme jím zcela polknuti, čímž se staneme jedno s nekonečným sebe si uvědomujícím bytím, které je absolutní skutečností, jak jeho, tak nás samotných.

Dokud známe a zůstáváme jako naše pravé Já, naše prosté nedvojné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, nemůžeme znát Boha. Když si představujeme, že vidíme Boha, jako objekt, který je jiný než my sami, vidíme pouze mentální obraz. Proto ve verši 20, Ulladu Narpadu Šrí Ramana prohlašuje:

„Když vynecháme (přehlízíme nebo opomíjíme poznávání našeho vlastního) já (naše individuální já či mysl), které vidí (všechnu jinost či dvojnost), (naše) já, když vidí Boha, vidí (pouze) mentální vizi (pohled, obraz či jev). Pouze ten, kdo vidí (své pravé) Já, (které je) podkladem (nebo skutečností) jeho (individuálního) já, je člověkem, který (opravdu) viděl Boha, protože (naše pravé) Já – (které samo zůstává, když zmizely všechny naše mentální

obrazy či objektivní formy poznání, protože jejich příčinný) základ, (našeho individuálního) já, odešel (zanikl nebo přestal existovat) – není nic jiného než Bůh.“

Znění tohoto verše je velice stručné a proto se obtížně překládá do běžné angličtiny, nicméně jeho smysl je zcela jasný. Úvodní slova „když vynecháme já, které vidí“, se vztahuje k našemu běžnému zvyku přehlížet a neučinit pokus poznat skutečnost našeho já či mysli, což je sebeklamající vědomí, které si představuje, že vidí nebo zná věci, jiné než ono samo. Zbytek první věty, „já, které vidí Boha je spatřovat mentální vizi“, znamená, že když neznáme pravdu o nás samých, kdo vidí, a představujeme si, že vidíme Boha, pak to co vidíme, opravdu není nic jiného než mentální vize, která je utvořena či zformována naší vlastní myslí.

Slova, která Šrí Ramana používá v originále jsou *manomayamam katchi*, což doslova znamená „pohled utvořený naší myslí“. I když slovo *katchi* doslovně znamená „pohled“, „vizi“ nebo projevení a je odvozené od slovního kořene *kan*, což doslovně znamená „vidět“, které však je často užíváno v širším smyslu jako je vnímat - rozpoznávat - zažít, a podobně jako jejich slovní kořen, může obsahovat jakoukoli formu poznání. V této souvislosti, proto v sobě zahrnuje nejen vizi Boha, v nějaké viditelné formě jako Šiva, Šakti, Kršna, Rama, Buddha nebo Kristus, ale také každou jinou zkušenost Boha, při které je pociťován jako jiný než my, jako např. slyšet „hlas“ Boha nebo pociťování jeho přítomnosti. Dokud pociťujeme „přítomnost Boha“, kterou pociťujeme jako něco jiného, než naše pouhé sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, pak se jedná pouze o slovo *manomayamam katchi*, což je mentální vyobrazení, myšlenka nebo koncepce. Každá zkušenost Boha, jako jiného než my, poznává jen naše mysl a je výtvořem naší vlastní představivosti.

Druhá věta tohoto verše je ještě stručnější. Z poetických důvodů začíná s jeho hlavní větou, která v tamilské próze by byla normálně na konci věty. Význam hlavní věty – „jen ten, kdo vidí Já, je člověkem, který viděl Boha“, je zcela jasný. Tj., opravdu můžeme vidět Boha jen „viděním“ nebo poznáním našeho vlastního pravého Já.

Další dvě slova, *tan mudalai*, jsou ve významu nasměrovány k slovu „Já“, v začátečních slovech hlavní věty – „pouze ten, kdo vidí Já“. Slovo *tan*, (s krátkým a) je přivlastňovací tvar zvrátneho zájmena *tan* (s dlouhým á) a proto znamená „od já“, „naše vlastní“, „jeho vlastní“. Slovo *mudalai* je 4. pádem *mudal*, slova, jehož prvotním významem je „první“ nebo „začátek“, což v tomto kontextu znamená zdroj – základ – skutečnost - esenciální substanci. Tato dvě slova zde znamenají „základ (nebo skutečnost)(individuálního) já“ jsou popisem, který se týká pravého Já, které bylo v první větě, která s doplňky znamená „jenom ten, kdo vidí (své pravé) Já, jež je základem (nebo skutečností) (jeho klamného individuálního) já, je člověkem, který viděl Boha“.

Další skupina slov, *tan mudal poy*, *tan*, se vztahuje k našemu individuálnímu já, *mudal* znamená „kořen, základ“ a *poy* znamená „když odešlo“, „když zaniklo“, nebo „přestalo existovat“. Tak tři slova dohromady znamenají „základ (kterým je naše individuální) já, přestal existovat (zanikl)“. Důvodem, proč naše individuální já je takto popsáno jako „základ“, je ten, že je kořenem nebo prvotní příčinou projevení veškeré dvojnosti, jinosti či objektivního poznání. Zatímco naše esenciální bytí či pravé Já je nejvyšším *mudal* čili základem pro naše individuální já, naše klamné individuální já je bezprostředním *mudal* čili základem pro každou jinou věc.

Závěrečná slova jsou „protože (nebo jelikož) Já není jiné než Bůh“. Zde slovo *tan* čili já označuje naše pravé Já, a vystupuje okamžitě po předchozích třech slovech, *tan mudal poy*, což znamená, že naše pravé Já je tím, co zůstane po našem klamném individuálním já, základu všeho objektivního poznání, když přestalo existovat.

Tím smysl poskytovaný touto druhou větou, můžeme následně parafrázovat: Jelikož naše neomezené pravé Já, které samo zůstává po klamném omezeném já, základu všeho našeho objektivního poznání, když přestalo existovat, není nic jiného, než absolutní skutečností,

nazývanou Bohem, když „vidíme“ nebo zažíváme naše vlastní pravé Já, které je podkladem našeho klamného já, skutečně budeme vidět Boha.

Tak spojený závěr veršů 20 a 21 z Ulladu Narpadu je, že můžeme vidět nebo poznat Boha jen když budeme znát své vlastní pravé Já, protože naše vlastní pravé Já je samo absolutní skutečností, kterou nazýváme Bohem, a že můžeme poznat své vlastní pravé Já, jedině když přestaneme existovat jakožto naše klamně individuální já, tj., když se zcela vzdáme Bohu, neomezené plnosti bytí a tím se staneme pro něj kořistí, která bude naprosto strávena v jeho absolutním, neomezeném, neděleném, nerozlišeném, dokonale nedvojném sebe samo si uvědomujícím bytí.

Jediný způsob jak můžeme zažít Boha, jako naše vlastní Já nebo jako esenciální bytí je jasně vysvětlen Šrí Ramanou ve verši 22 Ulladu Narpadu:

Vyjma (tím) že (stáhneme naši) mysl zpět dovnitř (a tím) ji podržíme ponořenou (usazenou, ztišenou, upevněnou či vstřebanou) v Pánu, který svítí uvnitř mysli, dává je světlo (naší) mysli, jak (můžeme být úspěšní) když poznáváme Pána pomocí (naší) mysli? Poznejte (Pána tím, že se stočíte zpět dovnitř a ponoříte se v něm).

„Pán“, *pati*, jak je Bůh v tomto verši označen, je nekonečně zářivým světlem čirého vědomí sebe sama. Jak jsme již dříve viděli v duchovní literatuře, naše vlastní esenciální vědomí-bytí je obrazně popisováno jako původní světlo, světlo, kterým jsou všechna jiná světla odvozena, protože tak, jako fyzické světlo nám umožňuje spatřovat fyzické předměty, naše vědomí-bytí je tím, co nám umožňuje poznávat všechny věci.

Zatímco naše základní vědomí našeho vlastního bytí je pravým, prapůvodním světlem, vědomí, které nazýváme naší myslí, což je světlo, pomocí kterého poznáváme všechny ostatní věci je pouze klamným odraženým světlem, protože vstupuje do existence jen když naše původní světlo sebe si uvědomování je zdánlivě odraženo ve fiktivních přídavcích čili *upadhis*, jako je naše tělo či individuální osobnost. Když tedy Šrí Ramana uvádí, že Pán svítí uvnitř naší mysli, a tak ji poskytuje světlo, tím míní, že svítí v naší myslí, jako naše základní vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“ a tím poskytuje vědomí, kterým je možné poznat všechny ostatní věci.

Jelikož všechno jiné, než naše esenciální vědomí sebe sama, tj. veškerá jinost, dvojnost a mnohost, jsou známy jenom naší myslí, v *kalivenba* verzi Ulladu Narpadu, Šrí Ramana vsunul slova, *evaiyum kanum*, což znamená, „které všechno vidí“, ještě před první slovo tohoto verše, kterým je *mati* čili mysl. Ježto naše mysl je objekty znající formou vědomí, jehož povahou je právě znát všechny jiné věci, než své pravé Já, aby však znala všechny tyto věci, musí si vypůjčit světlo od svého pravého Já – od svého esenciálního sebe sama znajícího sebe vědomého bytí, které je absolutní realitou, kterou nazýváme Bůh nebo Pán.

Protože Bůh je prapůvodním světlem vědomí, tj. původním světlem nedvojného sebe si uvědomujícího vědomí, které svítí v naší myslí, když umožňuje poznat všechny jiné věci, jak by ho naše mysl mohla poznat, vyjma tím, že se sama obrátí zpět do sebe, čímž se utopí v jeho neomezeném světle. Dokud je naše pozornost obrácená ven, můžeme pouze poznat věci, které se jeví odlišně, než jsme my sami, které jsou však všechny výtvořeny naší představivostí. Jelikož Bůh je pravým světlem vědomí, které nám umožňuje poznávat všechny ostatní věci, které jsou jiné než my sami, nikdy nemůžeme Boha poznat takového, jaký opravdu je, dokud zneužíváme jeho světlo k poznávání jiných věcí. Jedině, když stočíme svou mysl, či pozornost, abychom se s ním potkali „tváří v tvář“, budeme schopni ho poznat, takového, jaký opravdu je.

I když stočíme svou pozornost dovnitř, abychom se v našem nitru s ním potkali, nepoznáme ho jako objekt, protože naše objekty znající mysl se utopí a rozpustí se v jeho nekonečném světle bezpřídavkového vědomí sebe sama. Proto, když se obrátíme zpět do našeho nitra, poznáme ho, když se staneme jedno s jeho pravým sebe si uvědomujícím bytím.

Když použijeme zrcadlo, aby odrazilo světlo slunce na objekty zde na zemi, odražené paprsky světla osvětlí ony předměty, což nám umožní je jasně vidět. Když však otočíme zrcadlo směrem k samotnému slunci, odražené paprsky světla se vnoří a rozpustí v zářícím světle slunce. Podobně, odražené světlo vědomí, které nazýváme naší myslí, nám umožňuje poznat objekty naší představivosti, dokud k nim stáčíme světlo. Když jej však otočíme dovnitř do našeho nitra, abychom se obrátili k našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu bytí, které je zdrojem toho světla, vnoří se do neomezeně zářícího a proto vše stravujícího světla tohoto zdroje.

Stav, ve kterém se omezené světlo mysli rozpustí v neomezeném světle Boha, čímž zmizí jakožto oddělená entita a stane se jedno s ním, to je stav, který Šrí Ramana popisuje v poslední větě předchozího verše, když pravil: „Stát se potravou (pro Boha) je vidět (ho).“

Opravdu jediný způsob, jak můžeme skutečně vidět nebo zažít Boha, absolutní skutečnost, je stát se jedno s jeho esenciálním sebe si uvědomujícím bytím, tím, že pečlivě zkoumáme naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí, čímž ztichneme a v něm se rozpustíme. Toto také zdůrazňuje Šrí Ramana v verši 8 Ulladu Narpadu:

„Kdokoli oddaně uctívá (absolutní skutečnost, čili Boha) v jakékoliv formě, dáváje (tomu) jakékoli jméno, je to cesta (nebo způsob) jak vidět tu (bezejmennou a beztvárovou skutečnost) v (tom) jméně a tvaru. Stát se jedno (s touto skutečností), když jsme pečlivě zkoumali (nebo poznali) naši vlastní pravdu (esenci nebo „jsme-ství) a když (jsme tím) klesli (nebo se rozpustili) v pravdě (esenci či „jsem-ství) této pravé skutečnosti, to je jediné zření (to) v pravdě. Poznej (takto).“

Slovo *ettinum*, které jsem přeložil jako oddané uctívání, doslova znamená „i když nebo skrze (kohokoli) chválí“, ale v tomto kontextu to zahrnuje čin uctívání v jakémkoli způsobu, jedno zda tělem, řečí nebo myslí. Avšak Šrí Ramana vysvětluje ve verši 4 Upadéša Undiyar:

„Je jisté, že *púdža* (rituální obřady), *džapa* (slovní opakování *manter* či jména Boha) a *dhjána* (meditace), a (co se každého týče) jsou činnostmi těla, řeči a mysli (a tudíž každý následně), každý je nadřazený (předchozímu).“

To znamená, že slovní uctívání, jako předzpěvování hymnů nebo opakování jména božího je nadřazené každému způsobu fyzického uctívání, jako je provádění rituálů a mentální uctívání jako je tichá meditace o jménu božím nebo formě Boha jsou nadřazené vokálnímu uctívání. Slovo „nadřazené“ čili *uyarvu* znamená v této souvislosti „působivější“. Jako způsob „vidět“ Boha, v jakémkoli zvoleném jménu a tvaru, meditovaném v lásce o tomto jménu a tvaru, je nepůsobivějším způsobem uctívání.

Když říká „kdokoli uctívá (absolutní skutečnost nebo Boha), v jakékoliv formě a dáváje jakékoliv jméno“, Šrí Ramana tu ukazuje, že jsme svobodní uctívat Boha v každém jménu a tvaru, který přitahuje naši lásku a oddanost, protože sám Bůh nemá žádné zvláštní vlastní jméno či tvar. Nezáleží na tom, v jakém jménu a tvaru uctívající uctívá Boha, pokud je uctívání upřímné, prováděné s pravou láskou k němu, Bůh na to určitě bude odpovídat příznivě, protože, i když jeho uctívající to nemusel ani vědět, on ví, že pravým objektem lásky oddaného uctívajícího je bezejmenná a beztvárová skutečnost čili pravé bytí.

Proto každá sektářská forma náboženství či teologie, která učí, že jenom jedno určité jméno či forma Boha, jsou jeho pravým jménem nebo tvarem, a že všechna ostatní jména a tvary jsou jen falešní „bohové“, ti ovšem nepochopili pravou, neomezenou a vše překračující přirozenost Boha. Žádná představa nebo mentální obraz, který můžeme mít o Bohu (včetně představy, ke kterým se hlásí určitá náboženství, že je beztvorý a proto by se neměl uctívat ve formě určitého idolu, ikony, symbolu, či „vyrytého obrazu“), nemůže formulovat Boha nebo jej odpovídajícím způsobem vylicít, tak jaký skutečně je, protože on je absolutní a nekonečnou skutečností, která překračuje všechny představy nebo formy mentálního poznání.

Slova *per-uruvil*, která Šrí Ramana v tomto verši umístil před slova „cesta jak spatřit skutečnost“, zakončující slabika *il*, může být buď, v lokativním případě koncovka

znamenantí „v“, nebo v záporné příponě, ukazovat na neexistenci nebo absenci. Takže v tomto konceptu, mohou znamenat, jak „ve jménu a tvaru“ i „beze jména a tvaru“. Ve smyslu „bezejmennost a beztvarovost“, kvalifikují způsob jak můžeme vidět „onu skutečnost“, když ji uctíváme ve jménu a tvaru. Ačkoliv absolutní skutečnost překračuje všechna jména a tvary a proto nemá žádné vlastní jméno a tvar, je pro nás možné, ji spatřovat či zažívat, v každém jménu a tvaru, který si zvolíme k uctívání.

Ovšem vidět Boha ve jménu a tvaru, neznamená, že ho vidíme takového, jaký opravdu je, ale je to pouze jen obraz toho, jak si ho představujeme, jaký je. Je jedno jak skutečně taková vize Boha ve jménu a tvaru vypadá. Ve skutečnosti je to jen obraz, vytvořený myslí, jak to Šrí Ramana říká ve verši 20 Ulladu Narpadu.

Jak v první, tak v druhé větě verše 8 se vyskytuje slovo *porul*, které jsem přeložil jako „skutečnost“. Doslova však znamená věc – entitu – skutečnost – substanci – esenci, a v tamilské filosofické literatuře, se tím označuje absolutní skutečnost nebo Bůh, jakožto pravá substance čili esence všech věcí. Ve druhé větě Šrí Ramana vysvětluje smysl, ve kterém používá slovo *porul*, když jej kvalifikuje slovem *mey*, což znamená „pravý“ nebo „skutečný“ a když se utvoří složenina *meyporul*, což znamená „pravá substance“, a představuje jen jiný pojem, který se v tamilské filosofické literatuře používá k označení Boha. Tak bezejmenná a beztvará realita, o které v tomto verši pojednává, je absolutní sebe si vědomé bytí, které je pravou esencí neboli pravou substancí, jak Boha, tak nás samotných.

Abychom viděli neboli poznali tuto absolutní skutečnost či esenciální bytí „v pravdě“, tj. jaké opravdu je, Šrí Ramana říká, že se prozkoumáním musíme stát jedno s ní a poznat naši vlastní pravdu a tím klesnout a rozpustit se v pravdě této pravé esence. Slovo, které jsem přeložil jako „pravdu“, Šrí Ramana používá třikrát ve druhé větě tohoto verše a zní *unmai*, které etymologicky znamená *ul-mai*, ve významu znamenajícím „jsem-ství“ nebo „jest-ství“ a které je proto slovem, které se běžně používá pro označení existence – skutečnosti – pravdy – pravdivosti - vnitřní přirozenosti či esenciálního bytí něčeho.

Jelikož *ul* je základem bezčasového slova „být“, ve své základním tvaru *ul*, znamená „bud“ a tudíž *ul-mai* nebo *unmai* doslovně „bud-ství“. Protože je slovním základem, *ul* neoznačuje specificky první osobu, druhou osobu nebo třetí osobu, takže čistě z gramatického pohledu *ul-mai* může také znamenat „jsem-ství“, „jest-ství“ nebo „je-ství“.

Jelikož pravé bytí je si sebe vědomo a jelikož je známo pouze samo sobě, a ničím jiným, pak z filosofického hlediska *ul-mai* je přesněji označeno pojmem „jsem-ství“, než pojmy „jsou-ství“, „jest-ství“ či „je-ství“.

Pravé bytí je sebe si uvědomující a jelikož není známo ničím jiným než samo sobě, z filosofického pohledu je *ul-mai*, přesněji vyjádřeno pojmem „jsem-ství“, než pojmy „jsou-ství“ nebo „je-ství“.

Pravé bytí je naše sebe si uvědomující bytí, které vždy zažíváme jako „já jsem“ a ne nějaké jiné objektivní bytí, které zažíváme jako „ty jsi“ nebo „on je“, „ona je“ či „ono je“. Jelikož Šrí Ramana zde používá slovo *unmai*, aby označil pravé bytí, v této souvislosti je etymologicky význam slova nejlépe přeložen jako „jsem-ství“.

Jelikož pravé, sebe si uvědomující neomezené bytí je jediné, nekonečné, nedělitelné a tudíž absolutně nedvojné, je „jsem-ství“ Boha a nás samých vskutku jedno. Tím, že zkoumáme a poznáváme naše vlastní „jsem-ství“, ztišíme se a rozpustíme se v nekonečném „jsem-ství“, kterým je Bůh, čímž se staneme s ním jedno, tak jako opravdu vždy jsme. Stát se jedno s Bohem, když jsme takto poznali naše vlastní „jsem-ství“ a když jsme se rozpustili v jeho pravém „jsem-ství“, to jediné je vidět ho takového, jaký opravdu je. Taková je pravá nedvojná zkušenost Šrí Ramany, jak ji vyjádřil v tomto verši.

Pravá přirozenost neboli esenciální bytí, jak Boha, tak nás samých, je pouze to, které je, a ne to, co je buď to, či ono. To, co jenom je a není potřísněné spojením s nějakým přídavkem, jako je „to“ či „ono“, je filozofii popisováno jako „čiré bytí“ nebo „čirá existence“. Čiré

bezpřívlastkové bytí je jedinou substancí, ze které jsou všechny věci utvořeny – jediná skutečnost, která je podkladem veškeré jevnosti. Vpravdě, čiré bytí samo existuje.

Jelikož nic neexistuje jako jiné než bytí či existence, nemůže být jiné vědomí, než bytí poznávající bytí. Kdyby vědomí bylo jiné než bytí, vědomí by nebylo. Jelikož vědomí existuje, nemůže být jiné než bytí neboli existence. To, co zná to, co je, je jenom to co je a ne nějaká jiná věc, která není.

To, co zná čiré vědomí je tímto čirým bytím samo o sobě a čiré bytí je samo vědomím. Naše bytí a naše vědomí o našem bytí je jedno. Obě jsou vyjádřeny když říkáme „Já jsem“, protože slova „Já jsem“ znamenají nejen, že jsme, ale také, že víme, že jsme. Proto ve verši 23 Upadéša Undiyar Šrí Ramana říká:

„Protože neexistuje (nějaké) vědomí jiné (než „to, co je“), poznávat „to, co je“, „to co je“ je vědomí. (To) vědomí samo o sobě existuje jako „my“ (naše esenciální bytí či pravé Já).

Jelikož jsme jak bytí, tak vědomí, nepotřebujeme znát sebe, stejným způsobem, jak poznáváme jiné věci. Známe jiné věci, na základě činu poznávání a proto všechno naše poznávání jiných věcí se děje činností naší mysli – a činnost popisujeme různými pojmy, jako jsou myšlení – pocitování - vnímání apod. Ale žádná taková činnost není zapotřebí pro nás, abychom se poznali. Známe sebe pouhým bytím sebou samým, protože naše bytí je vědomí sebe sama – tj., naše bytí je samo naším vědomím o našem bytí. Proto ve verši 26 Upadéša Undiyar Šrí Ramana říká:

„Být (naším pravým) Já je skutečně znát (naše pravé) Já, protože (naše pravé) Já je volné od dvou. To je *tanmaya-ništha* (stav, ve kterém jsme pevně usazení „v“ a jako *tat* čili „to“, absolutní skutečnost nazývaná *brahman*).“

Protože naše pravé Já je naprosto oproštěné i od nejnepatrnější dvojnosti, jediným způsobem, jak ho můžeme poznat, je být jím, tím, že se vzdáme všech našich přídavků a tím být zcela vstřebání a pevně usazení jako jediná absolutní skutečnost, která ve filosofickém názvosloví *védánty* je známa jako *tat* čili „to“ a kterým je naše vlastní, bezpřívlastkové esenciální, sebe si uvědomující bytí „Já jsem“.

Stav pravého poznání není stavem poznávání něčeho, ale je jen stavem bytí – stavem bytí našeho vlastního pravého sebe sama si vědomého Já. Je to stav, ve kterém my prostě přebýváme jako čiré poznání, což je naše základní nedvojné poznání nebo vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Čiré poznání, kterým je naše vlastní pravé Já či esenciální bytí, je absolutní a nedvojné. Ačkoliv jsme stále čirým poznáním a nic jiného než to, představujeme si, že jsme omezené individuální vědomí, které zná objekty. Proto stav, který je popisován jako „být naším pravým Já“, nebo „přebývat jako čiré poznání“ je stavem, ve kterém se zdržujeme od toho, že bychom si představovali, že jsme objekty poznávající vědomí. Pravé poznání je pouze naše přítomné poznání našeho vlastního bytí zbaveného naší aktivity představování si „poznávání“ něčeho.

Naše pravé Já „Já jsem“ není jen čirým bytím a čirým vědomím, ale je také čirým štěstím. Všechna bída a neštěstí existují jen v naší mysli a když naše mysl ztichne, jako v hlubokém spánku, zažíváme dokonalý mír a štěstí. Míruplné štěstí, které zažíváme v hlubokém spánku je pravou přirozeností našeho pravého Já. Jelikož naše mysl stále myslí v pojmech dvojnosti a rozdílů, myslíme si, že jsme bytí, vědomí a štěstí, jakožto tři různé věci, v esenci jsou ony tři jedna a stejná skutečnost. Tak jako absolutní bytí je samo absolutním vědomím, tak je také samo absolutním štěstím.

Absolutní neexistence jako taková neexistuje. Kdyby nakonec něco, co se nazývá „neexistence“ existovalo, pak by to nebyla absolutní neexistence, ale jen neexistence, která jen relativně existuje v porovnání s jinou relativní existencí. Podobně není takové věci, jako absolutní nevědomí, protože o nevědomí možno mluvit, že existuje, jen když je nějaké jiné vědomí, které existenci poznává.



Např. nevědomí, které zažíváme v hlubokém spánku, existuje relativně jen v naší mysli, relativním vědomí, které zažíváme když jsme vzhůru nebo když sníme, avšak stav hlubokého spánku je stavem nevědomosti pouze ze stanoviska naší mysli.

Tak jako neexistence a nevědomí jsou pouze relativní, tak neštěstí je také jen relativní. Jelikož neštěstí je jen absencí či zápornou hodnotou štěstí a protože zápor může být pouze relativní, když vyžaduje něco, co chce popřít. Nemůže být něco takového jako je absolutní neštěstí. Jenom to, co je kladné a ne to, co je záporné může být absolutní, protože to, co je kladné, nepožaduje nic jiného, než sebe sama, a ne něco, co by popíralo či bylo k něčemu relativní.

Ačkoliv naše pravé Já, které můžeme nazývat jak naše esenciální bytí, tak naše esenciální vědomí nebo naše esenciální štěstí, je vpravdě absolutní, z pohledu naší mysli, tyto tři esenciální a absolutní kvality se zdají být relativní ke svým protikladům, neexistenci, nevědomí a neštěstí. Jelikož pohled naší mysli je esenciálně dvojnostní, může jen zažívat relativitu a nikdy nemůže zažít absolutno, jakým je.

Jelikož však naše mysl se nemůže jevit bez absolutní skutečnosti, která je podkladem její jevnosti, ona zná vždy absolutní skutečnost, ale jediné v překroucené formě. Tak, jako zná absolutní skutečnost „Já jsem“ v pokroucené formě, jako relativní bytnost, která pociťuje „já jsem tělo“, tak zná absolutní bytí, absolutní vědomí a absolutní štěstí jako tři relativní dvojice protikladů, existenci a neexistenci, vědomí a nevědomí a štěstí a neštěstí. Tyto relativní páry protikladů jsou jen pokrouceným zrcadlením absolutních kvalit, kterým vzájemně odpovídají.

Naše mysl prožívá mnoho relativních párů protikladů, ale ne všechny relativní páry protikladů odpovídají určité kvalitě absolutní skutečnosti. Např., dlouhý a krátký, nebo bohatý a chudý neodpovídají určité kvalitě absolutní skutečnosti. Proč bychom měli říkat, že určité páry protikladů, jako je existence a neexistence, vědomí a nevědomí a štěstí a neštěstím mají své odpovídající kvality v absolutní skutečnosti?

Víme, že každý z těchto tří protikladů vskutku odpovídá určité kvalitě absolutní skutečnosti, protože v hlubokém spánku, když naše mysl ztichla, spolu se všemi znalostmi dvojnosti a relativity, zažíváme naše přirozené bytí, naše přirozené vědomí a naše přirozené štěstí, oproštěné od jakéhokoliv pojmu jejich protikladu. Proto z naší zkušenosti v hlubokém spánku víme, že naše přirozené bytí, vědomí a štěstí existují nad naší myslí a tudíž nad veškerou dvojností a relativitou.

Ačkoliv žádná slova nemohou náležitě vyjádřit pravou přirozenost absolutní skutečnosti, která je nad oblastí myšlenek nebo slov, v *advaita védántě* – filozofii o *advaitě* či nedvojnosti, jejíž esence se prohlašuje ve védách, jako jejich *anta* čili nejvyšší závěr – absolutní realita čili *brahman* se často popisuje jako bytí-vědomí-štěstí neboli *sat-čit-ánanda*.

I když pravá přirozenost absolutní skutečnosti „Já jsem“ je zcela prostá od jakékoliv formy dvojnosti či relativity, nicméně je esenciální substancí, která je podkladem, který poskytuje zdánlivou realitu jevnosti všem formám dvojnosti či relativity, stejně jako lano je esenciální substancí, která je podkladem a poskytuje zdánlivou skutečnost projevení se zdánlivému hadu.

Jelikož absolutní skutečnost je esenciálním bytím, které je podkladem a poskytuje zdánlivou skutečnost pro projevení se relativnímu bytí a ne-bytí nebo existenci a ne-existenci, můžeme to vhodně popsat jako *sat*, pravé a absolutní bytí či existenci. Jelikož to je esenciálně vědomé a je podkladem, poskytujícím zdánlivou skutečnost relativnímu vědomí a nevědomí, nebo poznání a nevědomosti, můžeme to vhodně popsat jako *čit*, pravé a absolutní vědomí či poznání. A jelikož to je esenciální štěstí, které je pokladem a poskytuje zdánlivou skutečnost projevu relativnímu štěstí a neštěstí, můžeme to vhodně označit jako *ánanda*, pravé a absolutní štěstí nebo blaho.

Ačkoli tato tři oddělená slova – bytí, vědomí a štěstí, se používají k popisu absolutní skutečnosti, která je naše pravé Já, neměli bychom si myslet, že to znamená, že absolutní

skutečnost je něčím více než jediná celistvost. Absolutní skutečnost je esenciálně nedvojná a proto se tato tři rozdílná slova jen používají k popisu toho, že označují jedinou stejnou skutečnost. Bytí je samo v sobě vědomé bytí a je také štěstím prostého bytí, vědomého bytí. Pravé bytí či existence, pravé vědomí či poznání a pravé štěstí či láska, jsou všechny jen jednou nedvojnou absolutní skutečností, kterou my stále zažíváme jako „Já jsem“.

Většina velkých náboženství světa, popisují absolutní skutečnost či Boha, nejenom jako plnost bytí, plnost vědomí či poznání a plnost dokonalého štěstí ale také jako dokonalou lásku. Proč se o absolutní skutečnosti říká, že je nekonečnou láskou?

My všichni sebe milujeme a taková láska k sobě samému je přirozená pro všechny žijící bytosti. Co my všichni milujeme nad vše ostatní? Když to hluboce analyzujeme, zjistíme s jistotou, že všichni milujeme sami sebe víc, než cokoli jiného. Milujeme jiné věci, protože věříme, že nám tím nebo oním způsobem dávají, dají nebo mohou poskytnout štěstí.

Milujeme vše, co nám poskytuje štěstí a protože absolutní štěstí je naší pravou a esenciální přirozeností, milujeme sebe nad všechny jiné věci. Štěstí a láska jsou neoddělitelné, protože ve skutečnosti jsou jednou a stejnou realitou – naší vlastní esenciální, nedvojnou přirozeností „Já jsem“. Štěstí nás má k lásce a láska nám dává štěstí. Milujeme sebe, protože být námi samými a znát sebe sama je největším štěstím. Pojem, který se občas užívá v *advaita védántě* na místo *sat-čit-ánanda* neboli bytí-vědomí-blaho je *asti-bhati-priya*, což znamená bytí-luminiscence-láska.

Stav pravého poznání sebe sama je tak stavem čirého a dokonalého bytí, vědomí, štěstí a lásky. Proto ve 28 verši Upadéša Undiar, Šrí Ramana říká:

„Když poznáme co naše (pravá) přirozenost je, pak (to, co zůstane známe jako jedinou skutečnost) *anadi ananta akhanda sat-čit-ánanda*, bezpočátečné, nekonečné a nepřerušované bytí-vědomí-blaho).“

Sanskrtské slovo *ananta*, které doslovně znamená „nekonečné“ nebo „neomezené“, také znamená „věčné“ a „nekonečné“. V původní tamilské verzi jsou přídavná jména „bezpočátečný“ a „nekonečný“ připojena před podstatné jméno „bytí“, *anadi ananta sat* a přídavné jméno „nepřerušovaný“ je připojené před podstatná jména „vědomí-blaho“, *akhandačit-ánanda*, ale tato slova jsou utvořena tímto způsobem pouze proto, aby vyhovovala poetické míře. Jelikož bytí, vědomí a blaho jsou jedinou nedvojnou skutečností, význam který tato slova zahrnují, je bytí-vědomí-blaho jakožto jediný celek, je bezpočátečný, nekonečný a nepřerušovaný.

Proč popisuje Šrí Ramana tuto jedinou absolutní skutečnost, která existuje a svítí jako bytí-vědomí-blaho, jako bezpočátečnou, nekonečnou a nepřerušovanou? Slova počátek, konec nebo přerušování, představují každá omezení nebo hranici, a jako taková se mohou projevat jen v čase, prostoru nebo v nějaké jiné dimenzi. Vše, co má začátek a konec, nebo přerušování je tedy konečné a relativní a proto nemůže být absolutní skutečností. To, co je absolutní, je svou definicí nekonečné, protože je oproštěné od všech omezení a ohraničení, a tak nemůže mít žádný začátek, konec nebo přerušování.

Bytí, vědomí nebo štěstí, které má začátek a konec nebo přerušování je konečné a proto nemůže být absolutně skutečné. Pravé bytí, pravé vědomí a pravé štěstí, musí být absolutní, a jako takové, nemohou mít začátek, konec nebo přerušování. Absolutní a neomezené bytí, nemá žádná omezení či hranice v čase a prostoru nebo v jiné myslitelné dimenzi a proto jsou vše překračující.

Bytí je esencí každé jednotlivé věci, která je, a vědomí je esencí našeho poznání každé jednotlivé věci. Ačkoliv věci se zdají být mnohé, jsou rozděleny a učiněny rozmanitými jen pro jejich omezení, pro jejich patričné formy, které jsou jim vlastní. Avšak ve své esenci, která je jejich „jest-vím“ či bytím, jsou nedělené. Podobně, pro poznání se zdají být rozmanité, jsou dělené a učiněny rozmanité jen pro svá omezení, která jsou vlastní jejich

různým formám, což jsou myšlenky nebo mentální obrazy. Avšak v jejich esenci, kterou je vědomí, poznání je nedělené.

Bytí, které je esencí všech věcí a vědomí, které je esencí všeho poznání, nejsou dvě oddělené věci, protože žádná věc nemůže být oddělená nebo odlišena od našeho poznání oné věci. Opravdu myšlenka, že by bytí a vědomí mohli být v esenci dvě oddělené věci, je logickou absurditou, protože kdyby tomu tak bylo, vědomí by nebylo, a tak by bytí bylo neznámé.

Bytí a vědomí jsou proto jednou esencí, a jelikož jsou esencí všeho a každého poznání, nemají žádné hranice či omezení. Protože pravé bytí a pravé vědomí jsou jedinou skutečností a jelikož tato jediná skutečnost nemá omezení či hranic, je bezpočátečná, nekonečná a nepřerušovaná.

Počátek a konec něčeho, jsou vnější hranice, hranice, které omezují a definují jejich rozsah v čase, prostoru nebo nějaké jiné dimenzi. Jelikož to, co je absolutně skutečné je také nekonečné, je volné od všech možných vnějších ohraničení a překračuje omezení všech dimenzí. Protože tu není omezení rozsahu v čase i prostoru, je to věčné a všudypřítomné.

Ba co více, tím, že je nekonečné a absolutní, není jen volné od všech vnějších omezení a ohraničení, ale také od všech vnitřních omezení. Zatímco začátek a konec jsou vnějšími omezeními, přerušení nebo rozdělení, jsou vnitřními omezeními. Tudíž absolutní skutečnost není jen prostá začátku a konce, ale je také volná od jakéhokoli přerušení či dělení.

Jelikož je rozsahem neomezená, nic nemůže být od ní oddělené či jiné než absolutní a esenciální bytí-vědomí a proto existuje samojediné, bez čehokoliv jiného mimo ní. A protože není v sobě přerušovaná a dělená, nesestává z žádných částí. Je proto dokonale nedvojná. Je jediná nekonečným, věčným a všudypřítomným celkem, mimo něhož nic neexistuje.

Protože žádná jiná věc neexistuje, která by ji mohla vyrušit, dokonalý mír jeho bytí a absolutní bytí-vědomí je také absolutně mírumilovné a šťastné. Jelikož mír a štěstí jsou bytí vlastní, nedvojná nekonečná absolutní celost není jen bytím-vědomím, ale je bytím-vědomím-štěstím. Proto bytí oproštěné od všech vnějších a vnitřních ohraničení je vskutku bezpočáteční, nekonečné a nepřerušované bytí-vědomí-štěstí.

Jelikož je bezpočátečné, nekonečné a nepřerušované, jak v čase tak v prostoru, je věčné a všudypřítomné. Není místo a čas, ve kterém by neexistovalo. Protože se nikdy nevyskytne přerušení v souvislosti s jeho bytím či existencí, nepřestává existovat v nějakém okamžiku a začne existovat opět v jiném. Ba co více, jelikož je nepřerušované, je volné od všech forem, dělení a rozdílů. Je samojediné, bez částí jsoucí. Je neděleným celkem, tudíž není absolutně žádný rozdíl mezi jeho bytím, jeho vědomím a jeho štěstím.

Bytí-vědomí-blaho je věčně neděleným, neomezeným celkem, vedle něhož nic jiného neexistuje. I když všechna projevení se zdají, že v něm vycházejí a zanikají, samo není dělené a žádným způsobem není dotčeno výstupem nějakého projevu, protože ve skutečnosti ono pouze existuje takové jaké je, oproštěné od vystoupení či zmizení něčeho. Všechno co se objevuje a zmizí, se tak děje pouze z hlediska naší mysli, která sama o sobě je pouhým jevem, který ve skutečnosti nikdy neexistoval, na rozdíl od absolutní skutečnosti, která je bez jakéhokoli začátku, konce a přerušení a nikdy nepodstupuje nijakou změnu či úpravu.

Ačkoliv mluvíme o bezpočátečném, nekonečném a nepřerušovaném bytí-vědomí-blahu jako o „tom“, jako by to byla třetí osoba, je to popravdě jediná skutečnost první osoby „já“, která je zase příčinou, základem a podporou všech druhých a třetích osob. Neomezené, nedělené, věčné, všudypřítomné, nekonečné a absolutní bytí-vědomí blaho je naše pravé esenciální Já a my jej můžeme zažít jen když víme, čím naše pravá přirozenost je.

Stav, ve kterém my poznáváme, co je naší pravou přirozeností a kterou zažíváme sami sebe jako nekonečné bytí-vědomí-blaho, to je stavem pravého poznání. Tento stav pravého sebepoznání nemá začátek, konce, ani přerušení, je naším věčným stavem. Když přestaneme s chybným ztotožňováním, že jsme časem podmíněnou myslí, objevíme, že pravé

sebezpoznání vždy existovalo a že jsme proto vždy znali sami sebe, jací opravdu jsme. Nezažijeme tedy poznání sebe sama jako něco, co jsme nově dosáhli, ale jako to, co vždy existuje, bez jakéhokoli začátku, přerušeni nebo konce.

Když ostrým sebezkoumáním objevíme, že naše mysl opravdu neexistuje, objevíme, že čas opravdu také neexistuje a není nic jiného, než výtvořem síly představivosti naší mysli. Začátek, přerušeni a konec jsou všechno jevy, které se objevují v mezích času a prostoru, ale čas a prostor jsou samy jevy, které jsou známy pouze naší mysli.

Ve stavu pravého sebezpoznání, vše, co existuje a je známo je jen bytí-vědomí-blaho – neomezená radost z bytí a poznání našeho vlastního pravého Já, „Já jsem“. V tomto dokonalém nedvojném stavu pravého poznání, času, prostoru, jsou všechny ostatní formy dvojnosti či relativity neexistující. Proto absolutní skutečnost, kterou je *sat-čit-ánanda* neboli blahaplný stav, si být vědom sama sebe jako pouhého bytí „Já jsem“, je tím, co je bez *adi* čili začátku, *khandā* neboli přerušeni a *anta* čili konce.

Ačkoliv absolutní skutečnost má mnoho jmen a popisů, jako např. Bůh, Allah, *brahman*, absolutno, věčnost, neomezenost, plnost bytí, *purna* čili celistvost, pravé poznání, *sat-čit-ánanda*, *tat* neboli „to“, *nirvána*, Království Boží apod., Šrí Ramana často říkal, že slova, která pravou povahu nejdokonaleji a nejpřesněji vyjadřují jsou „Já“ a „jsem“, nebo jejich kombinovaný tvar „Já jsem“.

Je tomu tak proto, že co tato slova „Já“ a „jsem“ vyjadřují, není pouze bytí, ale také esenciální sebe si uvědomující vědomé bytí. Proto vůbec nezáleží na tom v jakém jazyce jsou tato slova vyjádřena, první osoba jednotného čísla „já“, a odpovídající první osoba jednotného čísla základního slovesa být „jsem“, oba vyjadřují celou pravdu tak přesně, jak je jen možno, aby nějaké slovo to mohlo vyjádřit.

To je důvodem, proč ve většině významnějších náboženství světa, jméno „Já jsem“ je uctíváno jako první, nejpřednější a nejvyšší jméno Boha. Svrchovaná svatost božího jména „Já jsem“ je vyjádřena a ochráněna ve Starém Zákoně (na kterém jsou založeny tři velká náboženství západoasijského původu – judaism, křesťanství a islám) slovy, kterými promluvil Bůh Mojžíšovi, „JSEM KTERÝ JSEM“ (Exodus 3.14 a také ve védech (na kterých je založena široká rodina jihoasijských náboženství, která jsou známa jako hinduismus) v *mahavakya*, čili velkém rčení „já jsem *brahman*“ (*Brihadáranyakópanišad 1.4.10*).

Skutečnost, „Já“ a „jsem“ jsou původní a přirozená jména absolutní reality neboli Boha, jak to důrazně prohlašuje Šrí Ramana ve verších 712, 713, 714 a 715 v Guru Váchaka Kovai:

„Když *meyporul* („skutečná substance“, „pravá esence“ nebo absolutní skutečnost), která se nazývá *ulam* („srdce“ nebo „jádro“), samo (zdánlivě) vystoupí a rozšíří se postupně ze srdce jako vědomí (tj., když se zdá, že se zevně projevuje jako nesčetná jména a tvary, které jsou vpravdě jen pomyslnými překrouceninami jediného pravého beztvarého a neděleného vědomí „Já jsem“, které je touto „pravou substancí“ samou o sobě), mezi tisíci (posvátnými) jmény, které se (připisují tomuto) *ulla-porul* („bytí esenci“ neboli absolutní skutečnost), vězte, že když zkoumáme (objevíme, že) „Já“ je vskutku první (prapůvodní a nejpřednější).

Jelikož (společně) s tímto „Já“, které předtím bylo (zmíněno v předchozím verši) řečeno, že je prvotním jménem (absolutní skutečnosti, Boha), jako jeho *meyporul-vilakkam* (světlo, které je jeho skutečnou esencí) ono (jsem), vždy existuje jako „Já jsem“ (v srdci každého z nás), toto jméno „jsem“ je také (prvotním jménem absolutní reality čili Boha).

Mezi mnoha jmény (připisovanými Bohu v nejrůznějších náboženstvích a jazycích tohoto světa), které jsou tisíceré, žádné jméno nemá (takovou) opravdovou krásu (nebo) je (tak) přiměřené pro *kadavul* (Boha, který je *kalanda-ullavan*, „on, který existuje překračující“), který přebývá v (našem) srdci prostý myšlenek, jako toto jméno („Já“ nebo „jsem“). (Tj., „Já“ nebo „jsem“ jsou nejkrásnější a vskutku nejvhodnější jména Boha, protože on existuje v našem srdci jako přirozeně bezmyšlenkové sebe si uvědomující bytí „Já jsem“).

Mezi všemi (jmény Boha) které jsou známy, pouze (původní, přirozené a pravé) jméno Boha (které je zažíváno) jako „Já (jsem) Já“, bude hřmít (svou výhradní převahou) těm, jejichž pozornost je namířena k sobě a vyzařuje jako *mauna-paravak* (svrchované slovo, kterým je absolutní ticho) a naplňuje prostor (jejich) srdce, ve kterém (jejich) ego bylo zničeno“.

Když stočíme svou pozornost k sobě a tím zažijeme sebe, takoví jací opravdu jsme, naše mysl či ego bude zničeno, všechna dvojnost zmizí a od myšlenek prázdném prostoru našeho srdce, kterým je nekonečný prostor bytí-vědomí-blaho, jenom naše nedvojně sebe si vědomé „Já jsem“ zůstane jasně svítit v celé své neposkrvněné čistotě. Jelikož tu není ničeho, co by rušilo dokonalý mír tohoto poznání pravého sebe sama a jelikož odhaluje svou vlastní absolutní skutečnost jasněji, než jakákoliv mluvená nebo psaná slova mohou kdy učinit, Šrí Ramana to popisuje jako *mauna-para-vak* „svrchované slovo“ čili *para-vak*, které je absolutním tichem neboli *mauna*.

Síla tichého jasu čistého sebe sama vědomí se odhalit jako absolutní skutečnost vyjadřuje Šrí Ramana poeticky v pátém verši *Ekatma Pančakam*:

„To, co stále existuje je pouze *ekatma vastu* (jediná skutečnost čili substance, kterou je naše pravé Já). Jelikož *adi-guru* kdysi učinil to *vastu* zřejmé (jenom) „mluvením bez mluvení“, řekni, kdo to může vyjasnit (bez) mluvení?“

Slovo *eka* znamená „jeden“, *átma* znamená „svrchované Já“ a *vastu* je sanskrtským ekvivalentem pro tamilské slovo *porul*, které znamená absolutní skutečnost, substanci nebo esenci. Proto *ekatma vastu*, což Šrí Ramana prohlašuje, že je *eppodum ulladu*, „to, co je stále“, je jedinou absolutní skutečností neboli esenciální substancí, kterým je naše vlastní pravé Já.

Ve verzi *kalivenba Ekatma Pančakam*, Šrí Ramana přidává navíc dvě slova, aby vyjádřil *ulladu*, což znamená „to, co je“, totiž *tanadu olíyal*, což znamená „svým vlastním světlem“. Tak prohlašoval nejen to, že *ekatma vastu* je jedinou věcí, která stále je, ale, že také je „tím, které stále existuje pomocí vlastního světla“, to jest, svým vlastním světlem nedvojného vědomí sebe sama „Já jsem“.

Složené slovo *adi-guru* znamená „prapůvodního *guru*a“ a je pojmem, který označuje Šrí Dakšinamurtiho, formu Boha, který symbolizuje odhalení absolutní skutečnosti mlčením, kterým je „svrchované slovo“ čili *para-vak* a které Šrí Ramana poeticky popisuje jako „mluvení bez mluvení“, tj., sdělování pravdy bez jakékoliv myšlenky nebo mluveného slova. Protože *ekatma vastu* našim vlastním, od myšlenek oproštěným a proto absolutně tichým sebe sama si vědomým bytím, může se pouze odhalit tím, že v nás tiše a jasně svítí jako „Já jsem Já“, bez myšlenkového nebo slovního zakrytí.

Tato tichá, myšlenek prostá, míruplná a absolutní, jasná zkušenost čirého, nedvojného sebe sama vědomého bytí „Já jsem“, je pravým a přirozeným stavem, našeho pravého Já, které je jedinou absolutní skutečností nebo esenciální substancí, kterou nazýváme „Bohem“. Šrí Ramana k tomu říká, že původním, nejkrásnějším nejvhodnějším jménem Boha je jen „Já“, „jsem“, „Já jsem“ nebo „Já jsem Já“.

Ačkoliv „Já“ a „jsem“ jsou dvě oddělená slova, obě označují náš jediný, nedvojný a absolutně nedělitelný pocit Já – naše esenciální vědomí našeho vlastního bytí, naše základní poznání naší vlastní existence. Každé z těchto dvou slov je proto v druhém obsaženo.

Zájmeno „já“ obsahuje, že existujeme, a tato existence nás samých je vyjádřena slovesem „jsem“. A opačně, sloveso „jsem“ neobsahuje existenci ničeho jiného, než nás samých, což je vyjádřeno v zájmenu „já“. V mnoha jazycích, můžete proto použít každé z těchto dvou slov za stejným účelem, jelikož doplněk je v nich obsažen a je proto jasně chápán. V takových jazycích složená forma „Já jsem“ je volitelnou alternativou, která se používá pouze pro zvýšení důrazu.

V tomto ohledu je angličtina výjimkou. Např., když chceme říci, že jsme lidskými bytostmi, pak musíme použít obě slova „já“ a „jsem“ a říci „já jsem lidská bytost“, zatímco v mnoha jiných jazycích stačí v této souvislosti použít buď jen „já“ nebo právě „jsem“. V tamilštině, např., nemusíme použít rozvláčně větu *nan manidanay irukkiren*, což znamená „já jsem člověk“, protože to můžeme přesně a jednoduše vyjádřit, když řekneme buď *nan manidan*, což znamená „já (jsem) člověk“ nebo *manidanay irukkiren*, což znamená „(já) jsem člověk“. Podobné to je s mnohými starými i moderními asijskými a evropskými jazyky, o čemž svědčí např. sanskrt, hebrejštiny, řečtina a latina.

Evangelium svatého Jana bylo původně sepsáno ve staré řečtině, v kterémžto díle je mnoho dobře známých „Já jsem“ výroků Ježíše, což jsou více či méně jasné narážky na starozákonné užívání slov „já jsem“, která označují esenciální sebe si uvědomující bytí Boha. Tyto narážky jsou obzvláště jasné v sedmi verších (8.24, 8.28, 8.58, 13.19, 18.5, 18.6, a 18.8), kde se používá „Já jsem“, aniž by se k tomu připojil nějaký přísudek, což učenci Bible proto označují jako příklady „absolutního“ používání slov „Já jsem“.

V každém z těchto sedmi veršů, z nichž nejznámější je „Dřív než Abrahám byl, Já jsem“ (8.58), jeho slavný výrok končí řeckými slovy *ego eimi*, která znamenají „Já jsem“. Užitím těchto dvou slov, spojených dohromady a jejich umístění na konci každé příslušné věty, tyto verše úspěšně dokazují, svým umístěním na konci, velký důraz na význam „Já jsem“, jak to zamýšlel Ježíš, avšak v některých případech byl tento důraz nešťastně ztracen při překládání.

Mimo těchto sedmi případů jeho „absolutního“ používání „já jsem“ je ještě víc než třicet jiných výroků, ve kterých se používá „já jsem“ s přísudkem, kdy však v některých z těchto výrocích se v původní řečtině užívají slova *ego eimi*. Jiné výroky mají jen slovo *eimi*, které znamená „jsem“ a je používáno bez slova *ego*, které znamená „já“.

Takové pravoplatné užití slovesa „jsem“ bez jeho logického subjektu „já“ je běžné v těch jazycích, kde všechna slovesa zaujímají zvláštní tvar, v každé ze tří osob, když má každé ze dvou či více časování. Jedním takovým jazykem je latina. V latině slovo *sum*, které znamená „jsem“ a také první osobu jednotného čísla nebo jiná slovesa, mohou být použita bez slova *ego* čili „já“. Např., když Descartes slavně usuzoval *cogito ergo sum*, což znamená „(já) myslím proto (já) jsem“, tak nepotřeboval použít slovo *ego* ani před *cogito* nebo před *sum*, protože to je jasně obsaženo v gramatické formě každého ze sloves. Jak uvidíme v příští kapitole, Descartes svým závěrem opravdu zařadil vůz před koně. Zde to uvádím jen jako příklad slovesa „jsem“, poskytující úplný smysl, bez výslovného užití jemu odpovídajícímu zájmenu „já“. V původní hebrejštině, ve kterém byl *Exodus* sepsán, slova, která jsou obvykle překládána jako „JÁ JSEM KTERÝ JÁ JSEM“, jsou „*ehyeh aster ehyeh*“. Slovo *ehyeh* znamená opravdu jen „jsem“, a zájmeno „Já“ je v tom prostě obsaženo, takže doslovnější překlad by byl „JSEM KTERÝ JSEM“ nebo „JSEM CO JSEM“.

Ve staré hebrejštině jako takové, nebylo časování, ale jenom dvě slovesná hlediska, dokonavé a nedokonavé. „Dokonavé hledisko“ slovesa se používalo k označení nějaké činnosti, která se dovršila nebo skončila a byla proto ekvivalentem ve funkci pro minulý čas, zatímco „nedokonavý aspekt“ se používal k označení činnosti, která ještě nebyla dovršena nebo neskončila a byla proto používána tehdy, kdy my bychom použili buď přítomný, nebo budoucí čas.

Jelikož *ehyeh* je první osoba nedokonavé formy sloves „býti“, obsahuje pokračující přítomný čas, což bychom mohli přeložit jako „jsem bytím“. Tak *ehyeh asher ehyeh* by se mohlo přeložit jako „(JÁ) JSEM BÝTÍ CO JSEM BÝTÍ“, nebo volněji jako „(JÁ) VŽDY JSEM, CO (JÁ) VŽDY JSEM“.

Někteří učenci, znalci Bible navrhují, že bychom to měli přeložit jako budoucí čas, „(JÁ) BUDU CO (JÁ) BUDU BÝT“, ale když se to takto přeloží, měli bychom tomu rozumět ve smyslu (JÁ) BUDU VŽDY BÝT CO (JÁ) VŽDY BUDU BÝT, nebo (JÁ) VŽDY BUDU CO JÁ VŽDY JSEM, protože to není výlučně budoucí čas, ale jen čas, který postupuje do

budoucnosti. Protože esenciální bytí, kterým je Bůh věčný a vždy přítomný, *ehyeh* se nejhodněji v tomto kontextu překládá v pokračujícím přítomném čase jako „Jsem“ nebo „Jsem bytí“.

Protože bytí je ve skutečnosti stále přítomno, překračuje tři dělení času, minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Tato věčně plynulá přirozenost bytí je výstižně vyjádřena slovem *ehyeh*, které je „nedokonavým aspektem“ slovesa „být“ a obsahuje nekončící a pokračující stav bytí.

Bytí, jako takové, nikdy nezačíná ani nekončí, ani nepodléhá změnám. Vždy zůstává takové, jaké je a v budoucnosti bude vždy tím, čím vždy bylo a nikdy se nestane něčím novým. Proto pravá přirozenost neboli absolutní skutečnost Boha je pouze věčné a neměnné bytí a není žádnou formou „stávání se“. Stávání se zahrnuje změnu, a změna vyžaduje čas, ale pravé bytí Boha překonává omezení času a je proto nad všemi změnami a stáváním se.

Ba co více, jelikož pravé bytí je si vědomé sebe samo a jelikož nemůže nikdy být objektem poznání, druhou či třetí osobou, ale stále sebe zažívá jako první osobu, první osobu „nedokonavé“ formy *ehyeh*, je dokonalým vyjádřením pravé přirozenosti bytí.

Nicméně se můžeme rozhodnout, že přeložíme tento hlubokomyslný výraz pravé přirozenosti bytí, *ehyeh asher ehyeh*, pak je přitom důležité, abychom rozuměli pravdě, kterou vyjadřuje. Samo od sebe, slovo *ehyeh* vyjadřuje skutečnost, že bytí je vědomé sama sebe, není objektivní a je plynulé – nebo jinými slovy, toto bytí je věčně přítomnou sebe si uvědomující skutečností první osoby. Tato pravda o bytí, která je dokonale vyjádřena první osobou nepřetržitě slovesa *ehyeh* neboli „jsem“, je opětovně opakována a zdůrazňována v celé větě *ehyeh asher ehyeh*.

Výrokem „(Já) JSEM KTERÝ (Já) JSEM“, jsou tato slova dalším zdůrazněním pravdy, že věčně si sebe vědomá první osoba „jsem“, je absolutně jediná a nedvojná. Obsahují „Já jsem jen co jsem“, „nejsem nic jiného, než co Já jsem“, nebo jednodušeji „Já jsem jen Já a nic jiného než Já“.

Protože biblické prohlášení JÁ JSEM KTERÝ JÁ JSEM, je tak dokonalým výrazem absolutního, věčného, nedvojného, ne-objektivního, sebe si uvědomujícího, bytí, přirozeností první osoby, Šrí Ramana říkával, že to je největší *mahavakya*, dokonce větší než čtyři *mahavakyas* neboli prohlášení védů. Ačkoliv význam každého z védických *mahavakyjí* jsou „čiré vědomí je *brahman*“, „já jsem *brahman*“, „to jsi ty“ a „toto svrchované já je *brahman*“, jsou esenciálně to samé jako onen výrok Bible, přece jsou méně dokonale precizním vyjádřením skutečnosti, protože každé z nich obsahuje jedno či více slov, jejichž tvar není první osoba.

To znamená, že v JÁ JSEM JÁ KTERÝ JSEM, je první osoba ve smyslu bytí „jsem“ učiněná rovnou pouze sama se sebou a nikoli s něčím jiným, zatímco v každém z védických velkých prohlášení je učiněná rovnou, buď se zájmenem třetí osoby, *brahman*, což znamená absolutní skutečnost nebo svrchovaného ducha, nebo s třetí osobou zájmena, „to“, což označuje stejnou absolutní skutečnost. Ačkoliv „Já jsem“ je vskutku absolutní skutečnost, realita čili *brahman*, jakmile si myslíme, že tomu tak je, je naše pozornost odvedena od naší přirozené první osoby vědomého bytí směrem k nepřirozenému a cizímu mentálnímu pojmu „absolutní skutečnosti“. Aby se lépe dařilo upevnit celou naši nedělenou pozorností na „Já jsem“, je lepší, když se nám říká, že „Já jsem“ je spíše jenom „Já jsem“, než když se nám řekne, že „Já jsem“ je Bůh, *brahman*, nebo absolutní skutečnost.

Tak jako absolutní pravda o bytí je Bohem vyjádřena v *Exodu* tím, že činí rovnítko „jsem“ pouze se „jsem“ a s ničím mimo „jsem“, kdekoli Šrí Ramana vyjadřoval věčnou zkušenost našeho bytí, které se odhalí, když je odstraněno zdánlivé zastření, způsobené naší myslí, pak ji vyjadřoval, když dával rovnítko mezi „já“ a pouze s „já“, a ničím jiným než „já“.

Když si tak počínal, používal minimum slov, pouze *nan nan*, což doslovně znamená „já já“, což však je v souladu s tamilským pravidlem vynechávání „jsem“, jakmile byl smysl

jasný, užitím já, jasně zahrnuje „já (jsem) já“. Tj., stejně jako „*nan yar?*“ znamená „já (jsem) kdo? a „*edu nan?*“ znamená „co (jsem) já?“ nebo pouze jako „*nan manidan*“, znamená „já (jsem) člověk“ a „*nan innar*“ znamená „já (jsem) ten a ten“, takže „*nan nan*“ jasně znamená „Já (jsem) Já“.

Tři důležité příklady jak používal slova „*nan nan*“ nebo „já (jsem) já“, k popisu stavu pravého poznání sebe sama, představuje verš 20 Upadéša Undiyar, verš 30 Ulladu Narpadu a verš 2 Anma-Viddai, ve kterých říká:

„V místě (jádro našeho bytí), kde „já“ (naše mysl nebo individuální já) se noří (nebo se stává jedno) do jediného (pravého poznání) jeví se (nebo prosvítává) spontánně (nebo jako my sami) jako „Já (jsem) Já“. To samo (nebo to, co je my) je celkem (je celistvost nebo plnost bytí, vědomí a štěstí).“

„Když (naše) mysl dosáhne (naše) srdce (jádro našeho bytí), tím že v sobě podrobně zkoumáme „kdo jsem já?“ (a) když on (naše mysl) který je „já“ (naše ego či individuální já) je (tímto) podrobeno (doslovně „když trpí hanbou na hlavu“, tj., když ztichne a skloní v hanbě svou hlavu), to jedno (pravé poznání) se jeví (nebo vysvitne) spontánně (nebo jako my sami) jako „Já (jsem) Já“. Ačkoliv se jeví, není to „já“ (naše individuální já). Je to celé *porul* (neomezená esence, substance či skutečnost), *porul*, které je (naším vlastním pravým) Já.“

„Jelikož myšlenka „toto tělo skládající se z masa je já“ je smyčkou, ke které jsou připoutány (všechny naše) různé myšlenky, jestliže (my) jdeme dovnitř (my zkoumáme) „kdo jsem já?“ co je místo (zdroj, ze kterého základní myšlenka „já jsem toto tělo“ vystupuje)?“, (všechny) myšlenky zmizí a v jeskyňce (jádro našeho bytí) poznání sama sebe spontánně (jako my sami) vysvitne jako „Já (jsem) Já“. To jediné je ticho (tichý či bez pohybu jsoucí stav pouhého bytí), jeden (nedvojný) prostor (neomezeného vědomí) jediný příbytek (pravého neomezeného) štěstí.“

I když Šrí Ramana popisuje tuto zkušenost pravého sebe-poznání jako „jevící se“ nebo „vyzařující“ spontánně jako „Já (jsem) Já“, opravdu se neprojevuje nově, protože to je věčným a neomezeným celkem, plností bytí a vědomí, což vždy zažíváme jako „Já jsem“.

Jelikož si představujeme, že jsme naší myslí či individuálním vědomím, přirozený jas našeho nedvojného sebe-vědomí nebo pravého sebe-poznání se nyní jeví zastřené. Proto, když podrobně zkoumáme naše základní vědomí „Já jsem“, které je esencí toho, co nyní pociťujeme, že je naší myslí a když naše mysl tím přestane existovat jako oddělené vědomí „Já jsem“, zažijeme toto přirozené, od myslí oproštěné vědomí „Já jsem“, jako kdyby bylo novým a čerstvým poznáním.

Novost a čerstvost tohoto sebe-poznání jako takového, se zažije jen v přesném okamžiku, kdy naše mysl zmizí. To, co potom zůstane, je jasné poznání, že my jsme, a že jsme nikdy nebyli nic jiného, než toto prosté vědomí našeho bytí „Já jsem“, které je tou jedinou, věčnou a neomezenou skutečností. Proto Šrí Ramana ve verši 30 Ulladu Narpadu, prohlašuje, že se jeví, či spontánně vysvitne jako „Já jsem Já“, a říká:

„... Ačkoliv se jeví (nebo vysvitne), není to „já“ (naše individuální já, které vystupuje a zase zmizí). Je to (věčně existující) celistvá esence (substance či skutečnost), esence, která je (naším pravým) Já.“

Protože nyní sebe zažíváme jako omezené individuální vědomí, které se chybně pokládá, že je tímto tělem, naše poznání sebe sama se nyní projeví jako „já jsem to“. Když toto falešné a klamné poznání nás samých je zničeno jasným pravým sebepoznáním, přestaneme pociťovat „já jsem to“ a místo toho pociťujeme jen „Já jsem Já“.

Jakmile se objeví čerstvá zkušenost „Já jsem Já“, poznáme ji jako náš věčný a přirozený stav bytí, který stále zažíváme jako „Já jsem“ a tak jej dále nebudeme pociťovat jako nový a čerstvý, ve smyslu, že předtím nebyl, ale namísto toho jej budeme zažívat jako neomezenou celistvost, která překračuje zdánlivou dimenzi času a je proto věčně nová a čerstvá.



Zdůraznění faktu, že tato „celost“ neboli nekonečný souhrn bytí, kterým je absolutní jas pravého sebe-poznání nebo vědomí sebe sama, které svítí jako „Já (jsem) Já“, není něco, co se někdy objevuje a zmizí, i když se jen krátce jeví, že je nově zažíváno přesně v okamžiku, kdy je naše mysl rozpuštěna a tím zcela vstřebána, když tím, co bylo řečeno ve verši 20 Upadéša Undiyar, že se spontánně projeví jako „Já (jsem) Já“, jakmile se naše mysl či ego, náš omezený individuální pocit „já“, ponoří a stane se s ním jedno, ve verši 21 Šrí Ramana ujišťuje, že je vždy námi naše esenciální bytí zažíváno, protože je věčné:

„To (nekonečná celistvost, která svítí jako „Já jsem Já“) je ve všech časech (minulosti, přítomnosti a budoucnosti a celé věčnosti) je (pravým) významem slova „Já“, protože naše neexistence není ani ve spánku, kdy úplně chybí (pocit odděleného nebo konečného) já“.

Počáteční slova tohoto verše jsou *nan enum sol-porul*, což jsem přeložil jako „význam slova já“. Ačkoliv jsem přeložil slovo *porul* jako „význam“, vpravdě však není odpovídající slovo v angličtině, které by poskytovalo plný význam, zvláště jaký je v této souvislosti použít. Když je toto zkombinované se slovem *sol*, což znamená „slovo“, k utvoření složeniny slova *sorporul*, jak je tomu zde, normálně by znamenalo pravou důležitost, význam, smysl, každého slova, kterého se to týká. Použití slova *porul* ve filozofii má mnohem hlubší smysl, protože označuje absolutní realitu, pravou substanci nebo esenciální bytí, všeho co je. V této souvislosti *nan enum sol-porul* znamená absolutní skutečnost či esenciální bytí, které je označeno slovem „Já“.

Pro naše zmatené poznání sama sebe, často užíváme slovo „já“ k označování našeho těla či mysli, to, co ale opravdu pociťujeme, když říkáme „já“, je naše základní esenciální sebe-vědomí, naše základní vědomí našeho vlastního bytí. Protože si jsme vědomi našeho bytí, pociťujeme „Já jsem“, protože však zaměňujeme naše bytí s naším tělem a myslí, zpronevřujeme slovo „já“, když jej používáme ve vztahu k nepatřičnému přídavku.

Když takto směšujeme vědomí našeho bytí s tělem, výsledné smíšené vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“, je omezenou a pokroucenou formou vědomí, kterou nazýváme naši myslí. Tato mysl, neboli přídavky vázané vědomí je naše omezené já, naše individuální já čili ego.

I když zažíváme tuto mysl za bdění a snění, zmizí ve spánku. Ačkoliv tato mysl, neboli individuální „já“ není ve spánku přítomno, nepociťujeme, že bychom v té době neexistovali. Proto v druhé polovině verše Šrí Ramana říká „pro nepřítomnost naší neexistence i ve spánku, který je prost „já“.

Zde slova „pro nepřítomnost naší neexistence“ jsou poetickým způsobem jak říci „protože jsme nikoli neexistující“. Tj., i když naše mysl se stává ve spánku neexistující, pokračujeme v existenci a znalosti naší existence jako „Já jsem“ a tudíž naše mysl není naším pravým Já, je pouze podvodníkem, zjevením nebo fantomem, který předstírá „já“. Naše pravé Já může pouze být to, co jsme po všechen čas a ve všech stavech.

Jelikož víme, že „spal jsem“, jasně poznáváme a uznáváme naši pokračující existenci či bytí ve spánku, i když v tom čase jsme nepociťovali, že jsme omezenou myslí nebo přídavky vázané „já“, které chybně pokládáme za sebe, jak při bdění, tak za snění. Protože pokračujeme v existenci i v absenci nepravého já, nemůže to být pravým významem slova „já“.

Protože slovo „já“ označuje nás, jeho pravým významem musí být, co vždy jsme a ne to, co se v určitém čase jeví, že jsme. Pravým významem slova „Já“ – skutečnost, která tím je opravdu označována – může být pouze naše vždy přítomné vědomí našeho vlastního esenciálního bytí, které i ve spánku vždy zažíváme jako „Já jsem“.

Naše esenciální bytí zůstává věčně odlišné a nedotčené žádnými přídavky čili *upadhis*, které se mohou jevit, že jsou na něj navaleny, nikdy nepociťuje „Já jsem to“ nebo „Já jsem ono“, ale je vždy jasně si sebe vědomé pouze jako „Já jsem“ nebo „Já jsem Já“. Jelikož toto „Já jsem“ se nestává neexistující ani ve spánku, kdy naše klamně, přídavky vázané „já“,

přestává existovat, je v každém čase a ve všech stavech naše pravé bytí – opravdovým významem slova Já.

Jelikož není žádným způsobem omezeno nějakým omezujícím přídavkem, nebo nějakou konečnou dimenzí, jako jsou čas a prostor, naše esenciální vědomé bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“, je věčné a nekonečné. Jelikož není omezené jako „to“ nebo „ono“, není od ničeho oddělené. Jelikož to vždy zažíváme jako základ všeho našeho poznání čehokoliv, je ve skutečnosti pravou esencí všech věcí. Ono samo přetrvává po, i během všeho času, zatímco všechny ostatní formy poznání během času vystupují a mizí, je jediným poznáním, které je absolutně pravé.

Všechny jiné formy poznání vystupují a zase zmizí, protože je zná jen naše mysl, která sama také vystupuje a opět zmizí. Jelikož se objeví jen při bdění a snění a zmizí ve spánku, naše mysl nemůže být naším pravým Já – tj. pravým významem slova „Já“. Proto ve verši 717 Guru Vachaka Kovai, Šrí Ramana říká:

„Jelikož tělo-duše (vtělená duše, omezené vědomí, které si představuje, že je tělem) se objevuje a zase zmizí, (nemůže být přetrvávající skutečností, označovanou slovem „Já“ a proto) *átman* (naše pravé Já), který je základem pro přebývání těla-duše, je sám přesným (přímým nebo skutečným) *porul* (významem, smyslem nebo skutečností) slov, že (každá vtělená duše) říká „já“. Vězte, že když zkoumáme (objevíme, že jen náš vlastní *átman* čili základní sebe-vědomí) je přesvědčivé *porul* (nejvyšší skutečnost, označovaná slovem „Já“).“

Základní skutečností, která je podkladem pomyslného vystupování a zmizení naší „těla-duše myslí“ je jen naše vlastní esenciální sebe vědomé bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“. Ačkoliv vše ostatní vystupuje a zmizí, naše základní sebe-vědomí nevystupuje ani nemizí, protože přetrvává ve všech stavech a všech časech a proto ono samo je skutečností, která opravdu označuje to, když pronášíme slovo „Já“.

Jelikož Šrí Ramana často používal výrazy *advaita védánty*, když volně používal mnoho ze základních pojmů, jako *sat-čit-ánanda* neboli bytí-vědomí-blaho, jeho filozofie se obecně považuje, že je čerstvým vyjádřením této dávné filozofie. Avšak on nedospěl k této filozofie studiem, některých filozofických textů *advaita védánty*, ale činil tak i dříve než měl příležitost se seznámit s některým z těchto textů.

Jeho filozofie je výrazem jeho vlastních přímých zkušeností pravého sebe-poznání, ke kterému dospěl v šestnácti letech, když byl donucen náhlým, intenzivním strachem před smrtí, stočit svou pozornost dovnitř a ostře a výlučně ji zaměřit na své vědomé bytí „Já jsem“, aby objevil, zda jeho „já“ zemře, když jeho tělo zemře. Jako výsledek tohoto ostře zaměřeného zkoumání sebe sama, objevil, že není zkáze podléhajícím tělem, ale prostě nepomíjející skutečností, která nemá začátku, ani konce, a je nepřerušovaným bytím-vědomím-blahem. Teprve mnohem později, když mu lidé kladli otázky, aby si vyjasnili své pochybnosti o tom, co četli v textech *advaita védánty*, měl možnost takové texty číst, a když tak učinil, poznal, že popisují jeho vlastní zkušenost.

*Advaita védánta* je starým indickým filozofickým systémem a jeho pojmenování etymologicky znamená filozofii „nedvojnosti“ (*advaita*) nebo „ne dvojnosti“ (*a-dvi-ta*), což je „konce“ (*anta*) veškerého „vědění“ (*veda*), nebo nejposlednější závěr véd. Ačkoli většina vědění je vyjádřena ve čtyřech vědech, které se týkají jen dvojnosti avšak v částech ku konci, každý véda nakonec poskytuje nějaká vyjádření o poznání nedvojnosti. Tam, kde všechno poznání o dvojnosti (*dvaita*) vyjadřované ve vědech končí (*anta*), tam zůstává poznání nedvojnosti (*advaita*).

Tj., pravé nedvojné poznání „Já jsem“ samotné zůstává, když všechno dvojnostní poznání – které je ústředním zájmem nejen véd, ale také většiny jiných písem, filozofií a věd – nakonec dochází konce, je to poznání nedvojnosti čili *advaity*, které je ve *védántě* vyjadřováno.

Proto *advaita védánta* opravdu není filozofii, která je výhradní pro indickou tradici, ale je „věčnou filozofií“, která je podporou všem pravým formám mysticismu, metafyziky a fundamentálně hluboké filozofie. Možno říci, ačkoliv v souvislosti s tradicí védů, filozofie nedvojnosti se jmenuje *advaita védánta*, esenciální filozofie nedvojnosti, takto pojmenovanou, možno nalézt vyjádřenou jinými slovy v mnohých mystických a filozofických tradicích celého světa. Když mluvíme o filozofii nedvojného pravého poznání je často užitečné se obracet speciálně na *advaita védántu*, protože dle povědeckých tradic, které jsou známy jako *védánta*, tato filozofie je tam obzvláště jasně vyjádřena.

Když se prohlašuje, že filozofie Šrí Ramany je moderním vyjádřením starobylé filozofie *advaita védánty*, to neznamená, že jeho filozofie pochází od *advaita védánty*, nebo, že je důležitá pouze v souvislosti s védickým náboženstvím a kulturou, známou jako hinduismus. Jeho filozofie vyjadřuje pravdu, která je nad všemi náboženskými a kulturními rozdíly a můžeme ji najít vyjádřenou v té nebo oné formě, ve většině větších náboženstvích a kulturách světa.

Všechny filozofické verše a jiná písma Šrí Ramany, které v této knize uvádím, vyjadřují zkušenost toho, kdo je ve stavu vědomí, které je zcela odlišné od tělesně vázaného stavu vědomí, které je nám všem známé. Jelikož hovoří o stavu absolutního nedvojného poznání, o kterém my osobně nemáme ponětí (nebo spíše, jehož zkušenost nám byla zdánlivě zastřena a proto si myslíme, že nemáme žádnou zkušenost), existuje nějaký důvod, pro který bychom měli věřit všemu, co říká, nebo to alespoň zkusmo přijmout?

Šrí Ramana nás nežádá, abychom něco slepě přijali. Svůj výklad filozofie nedvojnosti začíná tím, že nás žádá, abychom kriticky analyzovali naši vlastní zkušenost s námi samými ve všech našich třech stavech vědomí, v bdění, snění a hlubokém spánku, což my každý den zažíváme. Všechno zbylé z jeho výkladu této filozofie logicky následuje ze závěrů, ke kterým docházíme pomocí našeho kritického rozboru.

Neříká nic, co by bylo nerozumné, ani si nezakládá na nerozumných předpokladech. I když nebudeme hned schopni na základě našich vlastních zkušeností ověřit, že vše co říká o absolutní skutečnosti, která je stavem pravého poznání, nemůžeme to rozumně odmítnout a proto není důvodu, abychom to alespoň na zkoušku nepřijali.

Když mluvil o stavu absolutně pravého poznání, nebylo jeho úmyslem, abychom prostě věřili v jeho slova. Věřit v něco, co neznáme s jistotou, je nám velmi málo platné, jelikož nám to nepomůže dosáhnout určité poznání. Proto nám Šrí Ramana nesdělil jen přirozenost absolutní skutečnosti, kterou je dokonalé nedvojné bytí-vědomí neboli pravé poznání sebe sama, ale také nám řekl o prostředcích, kterými můžeme dosáhnout přímé prožití této skutečnosti.

Prostředky, které učil, se hodí logicky do celé filozofie nedvojnosti, kterou sděloval. Kritický rozbor naší zkušenosti zažívání sama sebe v našich třech stavech vědomí, nás přivádí k pochopení, že naše esenciální sebe-vědomí „Já jsem“, je jedinou skutečností, která je podkladem projevení těchto tří stavů, když je jedinou věcí, kterou průběžně zažíváme během všech těchto stavů a je proto rozumné toto uzavřít, dříve než budeme chtít poznat nějakou jinou věc a pokusíme se napřed poznat pravou přirozenost tohoto základního vědomí „Já jsem“.

Jelikož nemůžeme poznat něco, pokud tomu nevěnujeme pozornost, jediný způsob jak můžeme dojít pravé přirozenosti tohoto vědomí je zkoumat jej s ostře zaměřenou pozorností. Tato jediná, ale velice závažná metoda sebekoumání, či sama sebe pozorování je zcela logicky jediným způsobem, jak objevit pravou přirozenost skutečnosti, která je podkladem pro nejrůznější formy poznání, které nyní zažíváme.

Filozofie nedvojného pravého poznání, jak ji předkládá Šrí Ramana, není jen dobře promyšlenou filozofií, ale také praktickou a přesnou vědou. Začíná přesným rozbohem našeho vlastního vědomí, což je základem všeho našeho poznání, čímž buduje pro sebe základ

pečlivě promyšlené, jasně logické teorii hledání pravého poznání čili sebeobjevování, ke kterému nás Šrí Ramana vybízí, abychom ji použili jako filozofii, v nejpravějším a nejhlubším slova smyslu. A jelikož od této teorie nás to přirozeně vede k praxi jednoduché a na praxi založené technice stočení naší pozornosti - naší síly poznávání či vědomí – zpět k sobě, směrem k našemu základnímu vědomí „Já jsem“, abychom objevili co ono „Já“ opravdu je, a toto hledání pravého poznání sebe sama, je také pravou vědou. Tímto to je kompletní filozofií-vědou, ve které je jak teorie, tak praxe zapotřebí a je neoddělitelnou částí celku.

Teorie této vědy poznání sama sebe je nezbytná pro start, aby nás vedla a v praxi motivovala. Jestliže však nikdy nezačneme s praxí, nebo když ji nebudeme sledovat až do konce, všechna teorie bude pro nás nepatrně užitečná. Teorie sama od sebe nám nemůže nikdy poskytnout pravé poznání, jenom intelektuální pochopení. Takové intelektuální poznání je pouze povrchní a dvojnostní poznání, poznání, ve kterém to, co je poznáno, je odlišné od osoby, která ji poznává.

Žádné množství intelektuálního pochopení, nikdy nemůže poskytnout pravé poznání, protože náš intelekt je pouze funkcí naší mysli, našeho omezeného, přídavky vázaného vědomí, které je kořenem všeho klamného poznání, když samo o sobě je mylným poznáním, které vystupuje jen tehdy, když se chybně pokládáme za fyzické tělo. Teoretické pochopení této filozofie a vědy je proto hodnotné do té míry, že nás motivuje k tomu, abychom dosáhli přímou zkušenost pravého, nedvojného poznání sebe sama, a umožnilo nám jasné pochopení prostředků, kterými můžeme dojít takového přímého poznání.

## Kapitola VI

### Pravé poznání a klamné poznání

Jak jsme mohli v předchozí kapitole poznat, pravé poznání není stavem, který nově dosahujeme, protože vždy existoval jako naše vlastní esenciální a základní vědomí „Já jsem“, které nikdy ani na okamžik nemůžeme přestat znát. To co nám brání poznat pravé poznání jaké opravdu je, způsobuje klamné poznání, když jsme jej na pravé navrstvili. Co míníme tím, když hovoříme o klamném či nesprávném poznání?

Mimo našeho základního poznání „Já jsem“, vše, co známe, je pouze myšlenkou, která vzchází v naší mysli, forma poznání, která je neodmyslitelně dvojnásobná a která zahrnuje tři zdánlivě odlišné složky, tj. sebe samotného, jakožto poznávající subjekt, cosi jiného než my sami, jako poznávaný objekt, a spojení těchto dvou, jakožto oddělený čin poznávání. To jest, když pociťujeme „znám to a to“, pak toto poznání zahrnuje poznávací vědomí čili subjekt nazývaný „já“, poznanou věc čili objekt „ten a ten“ a činnost nebo proces konání, nazývaný „poznávání“. Tyto tři složky tvoří základní triádu, ze které se skládá každý tvar objektu poznání.

V této základní triádě objektivního poznání, slovo „poznat“ je možné nahradit nějakým jiným slovem, jako „vnímat, vidět, slyšet, chutnat, zažít, myslet, pociťovat, věřit nebo rozumět“, ale tato triáda stále zůstává jako základní struktura každé formy poznání nebo zážitku, jiného než je naše esenciální a základní poznání, kterým je naše poznání našeho vlastního bytí „Já jsem“. Jelikož naše základní poznání „Já jsem“ je nedvojnásobné, nezahrnuje v sobě žádný rozdíl mezi vědomím, které zná, a sebou samým, ani nezahrnuje žádný oddělený čin poznávání, protože vědomí zná přirozeně sebe samo jednoduše tím, že je samo sebou a ne tím, že něco jiného koná.

Proč říkáme, že všechno poznání, které v sobě zahrnuje tuto triádu, je klamné poznání? Za prvé je to proto, že každou složku této triády tvoří myšlenka, vytvořená naší myslí silou představivosti. Bez naší síly představivosti, naší síly utvářet myšlenky, bychom nemohli zažít žádné poznání, které by bylo jiné než „Já jsem“. Tak každé poznání jiné než „Já jsem“, je esenciálně domnělé.

I myšlenka, že naše poznání vnějšího světa je utvořeno v naší mysli nejen silou naší představivosti, ale také jako odpověď na vnější podněty, je myšlenkou, kterou formujeme v naší mysli silou představivosti. Neexistuje žádný důvod či důkaz, který by opravňoval naši víru, že každé z našeho poznání skutečně odpovídá něčemu, co je naší myslí vnější. Vše, co známe a vše, co kdy můžeme poznat, poznává jen naše mysl. I zdánlivý vnější svět, který poznáváme pomocí našich pěti smyslů, existuje pro nás jen v naší mysli, podobně jako známe snový svět, existující jen v naší mysli.

Za druhé, říkáme tak proto, že každá složka této triády je přechodným projevem. I když poznávající subjekt, „já“ je relativně konstantní, na rozdíl od objektů, které jsou jím poznávané a jeho činnostmi jejich poznávání, což jsou myšlenky, které se neustále mění, a v naší mysli vystupují a zase klesají, když každá myšlenka je v následném okamžiku nahrazena jinou, i toto „já“, subjekt, který poznává tento stále se měnící proud myšlenek, je přechodný, vyvstává jen za bdění a snění a zmizí v hlubokém spánku.

Tento subjekt, který myslí a zná všechny jiné myšlenky, je naše mysl, naše omezené, přídavky svazované vědomí, které zná samo sebe nejen jako „Já jsem“, ale také jako „já jsem toto tělo“. Tento subjekt, všechny jím poznávané objekty a všechny jeho postupně opakující se činnosti poznávání těchto objektů, jsou jen přechodná projevení a nemohou být skutečná, protože ačkoli se zdají být skutečná v jednom okamžiku, v jiném najednou nejsou. Jejich

zdánlivá skutečnost je jen klamným projevem, iluzorním preludem, vytvořeným v naší myslí silou naší představivosti.

Když naše poznání, jiné než „Já jsem“, je tedy domnělým a klamným projevem, jak to, že se nám jeví tak skutečné? Cokoli známe se nám jeví opravdové, dokud to známe. I svět, který ve snu zažíváme a tělo, které pokládáme za já, se nám jeví jako pravé, dokud sen zažíváme. Je tu tedy něco, co způsobuje, že naše běžné poznání se jeví jako pravé. Co je to něco?

Každé poznání, které jsme poznali, se skládá ze tří částí. První a základní bytí je být poznávajícím subjektem „já“. Tento subjekt je složeným vědomím, formovaným navrstvením domnělého přídavku „toto tělo“ na pravé vědomí „Já jsem“. Podkladem každého poznání je pravé poznání „Já jsem“, a je to pravé poznání a vědomí, které dává zdánlivou pravost každému poznání, které zažíváme,

Jak přesná je skutečnost našeho základního poznání „Já jsem“, tak je zdánlivě předávána veškerému jinému poznání, které běžně navalujeme na toto, i když to jiné poznání je klamně. Všechno naše jiné poznání je známé jen naší vlastní myslí, která je poznávajícím subjektem a které vstupuje do existence, jen když si představuje, že je tělem. Než si představíme a poznáme nějakou jinou věc, naše mysl si napřed představuje, že tělo je ona sama. Tj., splete si tělo, které je výtvořem její představivosti, s „Já jsem“, což je její pravé a základní poznání. Jelikož „Já jsem“ je pravé a jelikož naše mysl si plete toto domnělé tělo, že je „Já jsem“, nemůže jinak, než pociťovat, že toto tělo je skutečné.

Je jedno zda si tělo nyní představuje, že toto je ono samo, a že je tělem stavu bdění nebo nějaké jiné snové tělo, naše mysl vždy pociťuje, že jeho běžné tělo je pravé. Poněvadž ono běžné tělo je jedním z mnoha objektů světa, které běžně zažíváme, naše mysl nemůže jinak než pociťovat, že všechny jiné objekty, které jinak běžně poznává, jsou tak pravé jako tělo, které se nyní pokládá za sebe sama. Jinými slovy, jelikož mylně pokládáme určité výtvořiny naší představivosti za sebe sama a proto pravdivé, nemůžeme se vyvarovat toho, abychom nepokládali všechny ostatní běžné výtvořiny naší představivosti za stejně skutečné.

Ačkoliv je jedině pravé naše základní poznání neboli vědomí „Já jsem“ a ačkoliv všechny jiné věci, které se jeví být pravé, si vypůjčují svou zdánlivou pravost jen z tohoto vědomí, která je jejich podkladovou bází a podporou, přece jsme tak navyklí přehlížet toto vědomí a všímáme si pouze objektů a myšlenek, které vytváříme v naší myslí pomocí síly představivosti, že všechny tyto objekty a naše poznávání jich samých se jeví v pokrouceném pohledu naší myslí za více skutečnější, než základní vědomí, které je tomu podkladem.

Jediným důvodem, proč tak trpíme tímto pokrouceným pohledem je, že jsme fascinováni naší zkušeností dvojnosti a mnohosti, neboť věříme, že můžeme dosáhnout pravé štěstí jen z věcí, které leží mimo nás a pomocí stavů mentální činnosti, kterou nazýváme bděním a sněním, veškerý čas věnujeme jen těmto jiným věcem, a následkem toho přehlízíme či nedbáme našeho podkladového vědomí „Já jsem“.

Tento pokroucený pohled naší myslí je to, co v nás vytváří takovou obtíž přijmout, že jedině skutečné je naše vědomí „Já jsem“, a že vše ostatní je pouze představivostí či přízrakem. Zatímco v našem pokrouceném pohledu se jeví poznání našeho světa pevné, hmotné, zřejmé a nevyvrátitelné, naše základní vědomí „Já jsem“ je naproti tomu cosi nehmotného a éterického, něco, co nemůžeme poznat tou samou přesností a jistotou.

Jasným příkladem výsledku, jaký má takový překroucený pohled na náš lidský intelekt, je slavné pozorování, které učinil Descartes „*Cogito ergo sum*“, což znamená „Myslím, tudíž já jsem“. Došel tak závěru, že tím že myslíme, víme, že jsme. To však znamená zapřahat vůz před koně. K tomu, abychom věděli, že jsme, nepotřebujeme myslet. Napřed víme, „já jsem“ a jedině pak je to možné pro nás myslet nebo vědět „já myslím“.

Přiměřeněji by jeho prohlášení mělo znít obráceně „já jsem, proto myslím“, nebo ještě lépe „já jsem, proto se zdá, že myslím“. I když nemyslíme, jak tomu je v hlubokém spánku,

víme „Já jsem“. Naše myšlení závisí na našem poznání našeho bytí – našem základním vědomí „Já jsem“ – ale naše poznání našeho bytí nezávisí na našem myšlení.

Ovšem to, co Descartes pozoroval, není tak zcela nepravdivé. Cokoliv známe a myslíme opravdu potvrzuje, že existujeme. Všechno naše poznání a myšlenky jsou nevyvratitelným důkazem naší existence bytí.

Znáť, že existujeme, k tomu nepotřebujeme žádný vnější důkaz, protože naše existence či bytí „Já jsem“ se samo potvrzuje. I v nepřítomnosti každého jiného poznání nebo myšlenky víme, že jsme. Na příklad ve spánku nemyslíme ani nevíme žádnou jinou věc, ale my žádný takový stav nezažíváme a vzpomínáme na naši zkušenost nyní, ve stavu bdění, a říkáme „spal jsem“. Zažíváme bezmyšlenkovitý stav spánku, protože v tomto stavu my vskutku existujeme a víme, že existujeme. Proto naše existence a naše poznání, že existujeme, nepotřebují žádný důkaz a ze všeho nejméně důkaz poskytovaný naším myšlením a poznáním jiných věcí.

Naše existence, čili bytí, je samo se potvrzující, protože je sebe si uvědomující. To jest, naše bytí je vědomí samo o sobě a proto, aby se poznalo, nepotřebuje pomoc něčeho jiného. Jinými slovy jsme sebe se znající bytí a proto bez jakékoliv jiné pomoci známe sami sebe jako „Já jsem“, prostě tím, že jsme sami sebou.

Proto naše základní sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“ není závislé na žádném jiném poznání, ale všechno naše poznání něčeho jiného, závisí na našem základním poznání sebe sama „Já jsem“. Proto naše základní poznání sebe sama „Já jsem“ je naším jediným základním a esenciálním poznáním.

Abychom mysleli, musíme být, ale abychom byli, nemusíme myslet. A jelikož naše bytí není oddělené nebo jiné než naše poznání bytí, stejně dobře můžeme říci, abychom mysleli, musíme vědět, že jsme, ale abychom věděli, že jsme, není nutné, abychom mysleli.

Protože stále víme, že „Já jsem“, i když to máme pomíchané s jinými myšlenkami nebo poznáním, proč bychom měli říkat, že jiné poznání zahrnuje naše poznání „Já jsem“, a brání nám poznat jaké opravdu je?

Pravou a esenciální přirozeností našeho vědomí „Já jsem“ je pouhé bytí, protože je schopné být, aniž by znalo nějakou jinou věc, podobně, jak to každý den zažíváme v hlubokém spánku. Tím, že je pouze jím samým, zná sebe samo, protože jeho bytí je vědomí o jeho bytí. Je to dokonalé nedvojné poznání – poznání, ve kterém to, co je poznáváno, je to, co to zná, poznání, které nezahrnuje žádnou činnost, poznání, které neobsahuje nic jiného než pouhé bytí.

Na druhé straně, všechno ostatní poznání zahrnuje v sobě nejenom bytí, ale také čin poznání, a dále ještě rozdíl mezi poznávajícím a poznaným. Zdánlivý akt poznání je na skutečnost našeho pouhého bytí navrstven a způsobuje, že se nám jeví, že přirozenost našeho vědomí „Já jsem“ není jen pouhým bytím, ale poznávání věcí, které jsou jiné než ono samo.

Pravá a stálá přirozenost našeho pravého poznání či vědomí „Já jsem“, které je pouhým bytím je zahaleno přechodným výstupem jakéhokoliv jiného poznání. Na místo toho, abychom znali jenom „Já jsem“, víme „já znám to nebo ono“. Jelikož všechno poznání jiné než „Já jsem“ je domnělé, a proto nepravé, poznání „já znám toto“, je jen klamným nebo špatným poznáním - poznáním, ve kterém domnělý přídavek je navrstven na naše základní a jediné pravé poznání „Já jsem“ a tím jej zahrnuje, takže se zdá jiné než opravdu je.

Abychom poznali naše pravé Já, takové jaké je, dostačuje pro nás, abychom přestali znát cokoli jiného? Když se jen přestaneme věnovat nějaké jiné věci, dosahujeme tím automaticky pravé poznání našeho pravého „Já jsem“?

Nikoli, nedosáhneme, protože v hlubokém spánku se přestáváme věnovat a poznávat něco jiného než sebe samotného, ale ani tehdy nemáme jasné poznání toho, co ve skutečnosti jasně jsme. Kdybychom v hlubokém spánku znali sebe pravdivě a jasně, jací opravdu jsme, nemohli bychom se znovu dopouštět chyby, že jsme něco jiného – fyzické tělo – při bdění a snění.

Ačkoliv jsou v hlubokém spánku odstraněny všechny jiné věci, naše vědomí „Já jsem“ je stále zahalené zdánlivou temnotou či nedostatkem jasu poznání sebe sama.

Co je tou temnotou či nedostatkem jasu, který zažíváme v hlubokém spánku a což nám zabraňuje, abychom jasně poznali svou pravou přirozenost, pravé bezpřídavkové vědomí „Já jsem“?

V *advaita védántě* se naše síla pomatení neboli sebeklamu, která nám zdánlivě brání v poznání naší pravé přirozenosti, se nazývá *májá*. Slovo *májá* etymologicky znamená „(to) co (*já*) není (*má*)“ a je definované jako síla, která vytváří to, co je neskutečné jako skutečné, zatím to, co je skutečné, se jeví jako neskutečné.

Síla *máji*, čili sebedopodvádění, působí ve dvou formách, jako síla zastírající neboli zahalující a nazývá se *avarana šakti* a síla rozptylování, prolínání, se nazývá *vikšepa šakti*. První z nich, *avarana šakti*, což je naše síla „sebezapomínání“, „sebenevědomosti“ čili nedostatku jasu sebezpoznání, je základem či původem prvotní formy *máji*, je prapříčinou, která je podkladem druhé síly, *vikšepa šakti*, která je naší silou představivosti, umožňující promítat z našeho vnitřku zdánlivý vnější svět mnohosti. Zatímco *vikšepa šakti* funguje jen ve stavu bdění a snění, základní *avarana šakti* funguje nadto ještě v hlubokém spánku.

Sílu sebezapomínání, která je silou zahalování, čili *avarana šakti*, je možno připodobnit černému pozadí v biografu, bez kterého se nemůže žádný obraz promítnout na plátno. Všechny myšlenky, které formujeme v naší mysli, včetně zdánlivě vnějšího světa, který promítáme a vnímáme skrze pět smyslů, se podobají obrazům, které jsou promítány a spatřovány na promítacím plátně. Síla, která tyto obrazy promítá, obrazy myšlenek a zdánlivého vnějšího světa je naše síla tvoření představ, což je naše síla rozptylování neboli *vikšepa šakti*.

Podobně jako promítací přístroj nemůže promítat obrázky, pokud v něm nesvítí nezbytné jasné světlo, tak také naše mysl nemůže promítat pomyslné obrázky tohoto či jiného světa, pokud její nezbytné světlo v ní jasně nesvítí. Nezbytným světlem, které jasně svítí v naší mysli a umožňuje tak promítat pomyslné myšlenkové obrazy a objekty, je naše esenciální vědomí „Já jsem“.

Stavy bdění a snění lze připodobnit stavu, kdy filmový kotouč se točí v promítačce a vytváří při tom na plátně stále se měnící obrázky, zatímco spánek možno srovnat s kotoučem, který došel konce a nový je zakládán do promítačky. Po celou dobu však svítí jasné světlo v promítači, takže v přestávce mezi vyndáním jednoho kotouče a vložením dalšího, vše co vidíme na promítacím plátně je světlo.

I když v té době nemůžeme vidět na plátně žádné obrázky, ale pouze osvětlený rám, tma v biografu stále zůstává. Podobně v hlubokém spánku, i když nezažíváme nic z výsledných prožitků *vikšepa šakti*, ale jenom esenciální světlo vědomí „Já jsem“, zahalující sílu sebezapomínání, *avarana šakti* i nadále zůstává a zabraňuje nám, abychom poznávali naše vědomí „Já jsem“, jaké opravdu je, volné od všech přídavků, podobně, jako by byl zdánlivý nedostatek jasu.

Naše sebeklamající síla, *májá*, nemůže nikdy zcela zakrýt naše pravé Já, protože naše pravé Já je vědomí, které nám umožňuje poznávat výsledky našeho sebeklamu. Vše, co náš sebeklam, čili *májá*, může způsobit, je zastřít naše pravé Já tím, že se zdá, že je něčím jiným, než samo opravdu je. Neustále víme, že „Já jsem“, ať naše mysl funguje při bdění či snění, nebo při dočasném přerušení, jak tomu je při spánku, ale nevíme jaké ve skutečnosti je. Ve všech těch třech stavech víme, že jsme, ale nevíme, co jsme.

Při bdění a snění víme, že „já jsem toto tělo, osoba, kterou nazývají tak a tak a jsem si vědom světa kolem sebe“. Na druhé straně v hlubokém spánku víme o sobě, že zdánlivě postrádáme vědomí. Tak při bdění a snění je naše ztotožnění s fyzickým tělem a následné vnímání světa kolem nás, navrstveno na naše základní vědomí „Já jsem“. Podobně tomu ve spánku naše ztotožnění se zdánlivým „nevědomím“ tohoto stavu je navaleno na základní



vědomí „Já jsem“. To znamená, že ve všech těchto třech stavech je pravá přirozenost našeho pravého Já, naše základní a esenciální vědomí „Já jsem“, zahaleno navrstvením iluzorními přídavky.

Jak jsme již dříve zjistili, náš tak zvaný stav bdění, se esenciálně neliší od mnohých snových stavů, které zažíváme, když spíme. Z našeho stavu sebezapomínání stvořujeme jak bdění, tak snění. Jelikož stvořujeme oba tyto stavy jedinečnou silou naší představivosti, jsou to oba pouze pomyslné stavy, které ve skutečnosti neexistují.

I když z našeho hlediska, v současném stavu bdění jsme schopni poukázat na určité rozdíly mezi prožíváním bdění a prožíváním snu, tyto rozdíly jsou pouze povrchní rozdíly v kvalitě těchto stavů a nikoli rozdíly v jejich základní substanci. Poněvadž naše připoutanost k našemu tělu ve stavu bdění je normálně silnější než naše připoutanost k tělu ve snu, stav bdění nám připadá (alespoň nyní, když jej zažíváme), že je hutnější, pevnější, konzistentnější a stálejší než v běžném snu. Nicméně, jedinečnou silou z toho, že z našeho nynějšího hlediska stavu bdění se jeví takové rozdíly mezi kvalitami současného stavu bdění a kvalitou naší zkušenosti ve snu, nemůžeme soudit, že stav bdění je opravdu skutečnější než sen.

Jak stav bdění, tak stav snění, zažíváme pouze v naší vlastní mysli. Všechny zkušenosti nebo poznatky, které v těchto dvou stavech prožíváme, jsou pouze řady myšlenek, které jsme silou naší představivosti v naší mysli vytvořili. V obou těchto stavech si představujeme tělo, které pokládáme za sebe sama a dále si představujeme, že pomocí pěti smyslů těla vnímáme vnější svět, který mylně pokládáme za skutečný. Ovšem tato těla, která pokládáme za „já“ a tyto, které chybně pokládáme za pravé, jsou všechny jen vyobrazeními, vytvořenými a zažívanými v naší mysli.

Dokud mylně pokládáme sebe za mysl - toto vědomí, které se vymezilo mylným pokládáním se za sebe sama – nemůžeme poznat nic, co by bylo mimo hranice mysli. Jak v našem stavu bdění, tak v našem stavu snění, žijeme celý svůj svět jen v rámci naší mysli.

Jelikož vše co známe – jiné než naše základní vědomí „Já jsem“ – známe jen v rámci naší mysli, nemáme proto žádný platný důvod věřit, že nějaký svět nebo něco jiného, jiného než „Já jsem“, opravdu existuje mimo hranic naší mysli. Následně nemáme žádný opravdový důvod, aby náš současný bdělý stav byl něčím jiným než snem, který je celý stvořen naší vlastní sebeoklamávající silou představivosti.

Za jakých okolností nebo v jakém stavu můžeme zažívat sen? Sen můžeme zažívat jedinečně tehdy, když podkladem je spánek. Když jsme široce otevřeni světu kolem nás a nám samým, jako určité tělo v tomto světě, nemůžeme mylně pokládat, že jiné tělo je „já“ nebo, že by jiný svět byl skutečný. Jedině když jsme usnuli a zapomněli naše normální bdící já (ono pomyslné tělo, které nyní pokládáme za sebe sama) a skutečnost, že pravděpodobně ležíme v naší posteli, pak můžeme mylně pokládat sebe, že jsme nějakým jiným pomyslným tělem, které prochází různými prožitky v nějakém jiném fiktivním světě.

Proto, když náš současný stav je jen jiným snem, k jehož předpokladu máme dobré důvody, pak mu musí být podkladem nějaký spánek. Co je to za spánek, který je podkladem tomuto stavu bdění, spánek, bez kterého by se tento stav bdění nemohl projevit?

Rozdíl mezi bděním a spánkem je ten, že při bdění si představujeme, že jsme určité tělo, zatímco ve spánku zapomínáme na toto domnělé tělesně vázané já stavu bdění. Spánek je takto esenciálním stavem sebezapomínání.

Během našeho každodenního spánku zapomínáme na naše běžné bdící já a jelikož jsme zapomněli na já bdělého stavu – jsme schopni si představit, že jsme ve snu nějakým jiným tělem. Ačkoliv naše tělo ve stavu bdění leží ve spánku v posteli a není si vědomo světa, který jej obklopuje, zapomínáme přitom na tělo bdění a namísto toho stvořujeme pro stav snění sobě jiné pomyslné já a ztotožňujeme se s jiným tělem jakožto „já“, s tím, že kolem sebe vidíme jiný svět. Proto, podobně jako spánek, který je podkladem běžného snění, je stavem

zapomínání našeho já stavu bdění, tak i spánek, který je podkladem tohoto snu, který nazýváme našim současným „stavem bdění“, musí být stavem zapomínání našeho pravého Já.

Nicméně, co skutečně míníme, když definujeme spánek jakožto stav sebezapomínání? Jakým způsobem zapomínáme ve spánku na sebe? Ani ve spánku nikdy opravdu nezapomínáme, že jsme, pouze zapomínáme, kdo jsme. Jelikož ve spánku víme, že jsme, ale nevíme co jsme, ve snu však, jsme schopni si představovat, že jsme nějaké jiné tělo. Kdybychom nezapomněli ve spánku na naše tělo bdění, nepředstavovali bychom si, že jsme ve spánku nějaké jiné tělo.

Podobně tomu, kdybychom nezapomínali na naši pravou přirozenost našeho pravého Já, které stále vždy existuje jako naše bezpřívlastkové vědomí „Já sem“, nebyli bychom schopni si představit, že jsme něco jiného, než to samo. To znamená, že bychom nebyli schopni si představovat, že jsme nějaké tělo ve stavu bdění a nějaké jiné ve snu a „nevědomí“ ve spánku. Základní spánek, který je podkladem všem našim snům, včetně nynějšího stavu, který chybně pokládáme, že je naším stavem bdění, je naším sebezapomínáním – spánkem, ve kterém jsme zapomněli na naše pravé Já, pravou přirozenost našeho esenciálního vědomí „Já jsem“.

Ačkoliv v našem nynějším stavu bdění chybně pokládáme zdánlivé „nevědomí“, které ve spánku zažíváme, že je pouze nevědomím o našem těle a světě, ve spánku jsme však opravdu nevěděli, nemysleli „nejsem si vědom těla a světa“. Pouze když bdíme nebo sníme, myslíme – „ve spánku jsem si nebyl vědom těla a světa“. To, co takto myslí, je naše mysl, jelikož však naše mysl nebyla ve spánku přítomná, nemůže nám přesně sdělit, co ve spánku opravdu prožívala.

Vše, co nyní můžeme o spánku sdělit, je to, že jsme v tomto stavu věděli „Já jsem“, avšak nicméně nám to připadá, že je to zdánlivým stavem temnoty, nevědomosti, nedostatkem jasnosti. Zdánlivý nedostatek jasu je „nevědomím“, které jsme prožívali ve spánku. Co však skutečně je onen nedostatek jasnosti? O čem se zdá, že máme nedostatek jasu?

Jelikož žádné tělo či svět ve spánku neexistují, aby řekli, že jsme si jich nebyli vědomi, je zavádějící. Říkat, že si ve spánku nejsme vědomi našeho těla a světa, se podobá prohlášení, že v našem nynějším stavu bdění si nejsme vědomi těla a světa, který se projevoval ve snu. Poněvadž každé tělo a svět, které zažíváme, ať při bdění či snění, je jen představou – směsí myšlenek nebo mentálních obrazů, které se jeví jen v naší mysli – když říkáme, že si nejsme vědomi toho ve spánku, je ve výsledku prohlášení, že si nejsme vědomi myšlenek ve spánku.

Můžeme říci, že si nejsme vědomi myšlenek jedině tehdy, pokud jsme v tom stavu opravdu nějaké myšlenky měli. Pokud říkáme, že si nejsme ničeho vědomi, vyplývá z toho, že věc opravdu existuje, nebo se alespoň jeví, že existuje. Protože ve spánku zažíváme pouze naše vlastní esenciální vědomé bytí sebe sama „Já jsem“, nemáme žádný důvod se domnívat, že něco jiného než toto aktuálně v tom stavu existovalo.

Nedostatek jasu, který se zdál, že jej ve spánku postrádáme, může být jen nedostatek jasu toho, co opravdu v tom stavu existovalo, našeho vlastního sebe si uvědomujícího bytí. Jinými slovy, „nevědomost“, kterou si nyní představujeme, že ve spánku zažíváme, je pouze zdánlivý nedostatek jasného sebepoznání – našeho zdánlivého nedostatku jasu, týkajícího se pravé přirozenosti našeho esenciálního vědomí „Já jsem“.

Ve spánku víme, že jsme, ale zdá se, že nemáme dostatek jasného poznání o tom, kdo jsme. Proto zdánlivá temnota spánku, kterou v současném stavu bdění chybně pokládáme, že je jen „nevědomím“ o těle a světě, které nyní zažíváme, je ve skutečnosti jen nedostatečným jasným pravého sebepoznání – naše tak zvané „zapomínání“ a „nevědomost“ o našem vlastním pravém Já. Kdyby naše pravé Já, kterým je naše esenciální vědomí „Já jsem“, nebylo zdánlivě zahalené závojem naší sebezapomnětlivosti nebo nevědomosti o nás samotných, spánek by byl stavem dokonale jasného poznání.

V hlubokém spánku přídavek, který navrstvujeme na naše pravé Já a který nám brání, abychom jasně poznali pravou přirozenost, není nic jiného než zapomínání na sebe sama,

nazývající se *avarana*. Ačkoli tato clona sebezapomínání nám nikdy nemůže zabránit od poznání „Já jsem“, způsobuje zážitek „Já jsem“ v pokroucené formě, když nám umožňuje při bdění a snění si představovat, že jsme fyzické tělo a že pomocí pěti smyslů těla spatřujeme svět mnoha objektů a lidí.

Protože clonění sebezapomínání je původní příčinou iluzorního domnělého projevení naší mysli, složené vědomí, které si představuje „já jsem toto tělo“, je v *advaita védántě* popisováno jako „příčinné tělo“ čili *karana šaríra*. Podobně jako sebezapomínání, které zažíváme ve spánku jako „příčinné tělo“, tak naše mysl, která vystupuje z tohoto příčinného těla, je naše „jemné tělo“ čili *sukšma šaríra* (jak to vysvětluje Šrí Ramana ve čtvrtém odstavci Kdo jsem já? a ve 24 verši Ulladu Narpadu, kterážto obě díla jsme uvedli v třetí kapitole knihy) a fyzické tělo, které naše mysl pro sebe vytvořila pomocí své síly představivosti, jak ve stavu bdění, tak snění a tím je naše hrubohmotné tělo *sthula šaríra*. Naše fyzické tělo je hrubou formou naší mysli, která je opět jemnější, nicméně hrubou formou sebezapomínání.

Kdykoli naše mysl vyvstane, ať při snění či bdění, představuje si, že je fyzickým tělem, když však klesne do spánku, všechny její představy ustanou a tehdy klesne zpět do příčinného těla, což je náš závoj zdánlivého sebezapomínání. Naše zapomínání na naše pravé Já je takto prvotním spánkem, který je podkladem pro výstup jak našeho bdění, tak snění.

Je tento prvotní spánek sebezapomínání, který způsobuje jak projevení bdění tak snění, něco odlišného od běžného každodenního spánku, nebo je s oběma stavy shodný?

I když můžeme prožívat sen v rámci snění (jak se nám to někdy stane, když jsme se probudili ze snu, ale později se znovu probudíme a zjišťujeme, že naše první „probuzení“, bylo jen z jednoho snu do dalšího), není pro nás možné, abychom zažili spánek v rámci jiného spánku. Sen je stavem dvojnosti a různosti a je možno zažít množství snů. Spánek však je stavem, který je oproštěný od růzností a dvojnosti a je možný jen jeden stav spánku.

Tento jediný a výlučný stav spánku je naším základním spánkem sebezapomínání – spánkem, který nás přepadnul zdánlivým nedostatkem jasného sebepoznání. Tento spánek sebezapomínání je základní příčinou pro výskyt všech ostatních stavů – prapůvodní příčinou objevení veškeré dvojnosti. Všechny bezpočetné stavy snění – včetně našeho nynějšího snění, který, zatímco jej prožíváme, představujeme si, že je to stav bdění – vznikají jen z onoho základního spánku sebezapomínání. Proto stav hlubokého spánku, který každý den zažíváme, není nic jiného než onen prapůvodní spánek sebezapomínání, které je podkladem pro výstup jak bdění tak snění.

Ačkoliv jsou bdění a snění pouze dočasnými stavy, které se objevují v našem dlouhém stavu sebezapomínání, chybně pokládáme spánek za krátkou mezeru, která se každý den projevuje během našeho bdění. Pravdou však je, že náš současný stav bdění je jen jedním z mnoha snů, projevujících se během našeho dlouhého spánku sebezapomínání.

I nyní prožíváme spánek sebezapomínání, ale během tohoto spánku sebezapomínání také prožíváme sen, který nazýváme naším nynějším stavem bdění. Stav hlubokého spánku, který každý den zažíváme, je jen stavem, ve kterém ztichly všechny naše sny, které mají a zanechávají po sobě podkladový a základní příčinný stav, totiž náš spánek sebezapomínání.

Jak zapomínáme naše pravé Já? Ve skutečnosti vždy známe naše pravé Já a nikdy jsme na něj nezapomněli. Pouze nám připadá, že jsme na něj zapomněli. Ve skutečnosti na něho nemůžeme nikdy zapomenout, protože jsme esenciálním vědomím „Já jsem“ a přímou přirozeností tohoto vědomí „Já jsem“ je vědomí samo o sobě.

Ačkoliv naše pravé vědomí „Já jsem“ nemůže nikdy na sebe zapomenout, přece nám nějak mylně připadá, že jsme naší mysli, která je pochybným a nepravým vědomím, které svou pravou přirozenost nezná a které si přitom představuje „já jsem toto tělo“. Proto, abychom vysvětlili projevení této mysli, je nutno předpokládat zdánlivé sebezapomínání nás samých, ovšem pouze z hlediska naší mysli a nikoli z hlediska našeho původního vědomí „Já jsem“.

Naše sebezapomínání proto není opravdové, ale je pouze představou – iluzorním projevením, které existuje pouze z pohledu naší neskutečné mysli.

Naše sebezapomínání, jak jsme poznali, je prvotní formou *máji*, našeho sebeklamu a *májá* je *ya ma*, „to, co není“. Naše sebezapomínání, čili nedostatek jasného sebepoznání, je proto něco, co ve skutečnosti neexistuje.

Zatímco naše sebezapomínání které silou sebezastírání, nazývané *avarana*, je primární formou *máji*, naše mysl, která je naší silou představivosti nebo také seberozptýlení, se nazývá *vikšepa* a je také druhou formou *máji*. Všechny formy *máji*, nepočítaje v to jen ony dvě formy sebezapomínání a seberozptýlení, ale také všechny dvojnosti a mnohosti, které vznikají z těchto dvou základních forem, jsou známy pouze naší vlastní mysli a nikoli našemu prapůvodnímu vědomí „Já jsem“, jehož přirozeností je jen znát své vlastní bytí. Být známý jen naší mysli, totiž naše sebezapomínání a vše, co z toho vzniká, je jen představou.

To znamená, naše síla představivosti vzniká jen z našeho sebezapomínání, přičemž naše sebezapomínání je nicméně pouhou představivostí. Naše sebezapomínání je vpravdě prvotní formou nebo semenem naší síly představivosti či mysli a jako takové se samo o sobě jeví jako naše mysl. Naše mysl, čili síla představivosti, je proto pouhou hrubou formou naší nesmírně jemné sebezapomnětlivosti.

Sebezapomínání je prvotní příčinou, která stvořila klamně a neskutečné vědomí, které Onazýváme naší myslí a která nicméně neexistuje, vyjma z pohledu neskutečného vědomí, které povaha *máji* vytvořila.

Jak dochází k tomuto klamnému sebezapomínání? Jak to, že vypadáme tak, že jsme zapomněli na naše pravé Já? Když ve skutečnosti jsme pouze našim základním sebe sama si uvědomujícím vědomím „Já jsem“, které nikdy nemůže zapomenout na svou vlastní pravou přirozenost, jak můžeme i jen zdánlivě zapomenout na sebe?

Jelikož jsme ve skutečnosti neomezené vědomí „Já jsem“, které jediné skutečně je, my sami jediné existujeme. Jelikož neexistuje nic jiného než my sami, neexistuje nic, co by mohlo omezovat naši svobodu či jakýmkoli způsobem naši sílu. Když jsme jedinou a absolutní skutečností, jsme přece dokonale svobodní a proto všemocní. Nebo, abychom byli přesnější, my sami jsme dokonalou svobodou a absolutní mocí, protože svoboda a moc, nemohou být jinak než jedinou existující nedvojnou skutečností, kterou je naše pravé Já.

Mimo nás nemůže být žádná jiná síla, která by mohla způsobit, že bychom zapomínali na naše pravé Já, ani zdánlivě. Zdánlivé zapomínání na naše pravé Já musí být zřejmě naše vlastní svobodné rozhodnutí.

Poněvadž my sami jsme dokonalou svobodou, je zcela na nás, abychom si zvolili co chceme a co chceme udělat. Je na nás, zda chceme být našim pravým Já – tj. zůstat tak, jak vždy jsme, jako pouhé bytí, kterým je naše neomezené nedvojně sebe sama si uvědomující vědomí „Já jsem“ – nebo si představovat, že jsme omezeným, tělesným vědomím, které si představuje, že zažívá pomyslný svět dvojnosti.

Abychom si mohli představit, že jsme tělem omezené vědomí, musíme si napřed vybrat, zda přehlédnout či nedbat naší pravé přirozenosti, jakožto neomezeného, bezpřídavkového vědomí „Já jsem“, nebo při nejmenším si představovat, že jej přehlízíme. Toto domnělé přehlížení nebo nedbání našeho pravého Já je tím, co nazýváme sebezapomínání a to se projevuje jediné silou naší vlastní volby – tím, že zneužíváme naši neomezenou svobodu a moc.

Ačkoliv je tomu tak pouze skrze naši neomezenou svobodu a sílu, že si představujeme, že jsme zapomněli na naše pravé Já, když jsme si toto jednou představili, stali jsme se tak zdánlivě tělesně vázaným vědomím, a tak již nadále nezažíváme naši svobodu a sílu a namísto toho pociťujeme sebe jako omezenou bytost, která má velmi omezenou svobodu a moc. Pro naše domnělé, na sebe navrstvené omezení, není již pro nás možné být tím, co si zvolíme a dělat to, co si zvolíme učinit. Naše svoboda volby je proto již omezená.

Nicméně i nyní, máme možnost buďto si všimat myšlenek nebo objektů, které jsme stvořili pomocí síly naší představivosti, nebo si všimat vlastního esenciálního vědomí, abychom odkryli naši pravou přirozenost – kdo či co. ve skutečnosti jsme. Pouze takovým sebezkoumáním můžeme odstranit clonu sebezapomínání, kterou zdánlivě zakrýváme naši pravou přirozenost.

Když my, jako absolutní realita zdánlivě zvolíme zneužívat naši neomezenou svobodu a sílu, abychom zapomněli na naše pravé Já a přitom si představovali, že jsme omezeným jedincem, naše síla zaujme pak neskutečnou formu *máji*. Když si však místo toho zvolíme použít naši neomezenou svobodu a moc přesně k tomu jací jsme, naše síla zůstává ve své přirozené a pravé formě, pak v jazyku mystiky nebo náboženství se nazývá silou milosti. Milost a *májá* jsou tímto jednou a stejnou silou – jedinou silou, která skutečně existuje.

Když zneužijeme naši sílu, abychom se oklamávali, nazýváme ji *májá* a když ji použijeme správně, abychom zůstávali tací, jací jsme, nazýváme ji milostí. *Májá* je silou, která klame čili sebeoklamává, zatímco milost je silou „osvícení“, neboli jasného sebezpoznání.

Proto když se chceme osvobodit od *máji*, musíme stočit svou pozornost od všech jiných věcí, směrem k našemu vlastnímu esenciálnímu vědomí „Já jsem“, abychom poznali, kdo my opravdu jsme. Když to učiníme, naše vlastní přirozená síla milosti – která je jasem našeho esenciálního sebezpoznání, které vždy míruplně svítí v jádru našeho bytí jako naše vlastní pravé Já, „Já jsem“ – přitáhne svou pozornost směrem k sobě samému svou drtivou silou přitažlivosti a tím rozpustí v nás klam našeho sebezapomínání, což je dokonalý jas pravého poznání.

Jak jsme se již zmínili, zastírající a sebezpodvádějící clonění sebezapomínání je spánkem, který je podkladem všech snů, které kdy prožíváme, včetně našeho současného snu, který pokládáme za stav bdění. Tento spánek sebezapomínání je tím, co nám umožňuje si představovat, že jsme omezenou bytostí, která pociťuje určité tělo, že je já a která vnímá svět mnoha objektů, pomocí pěti smyslů těla.

Prvotní formou *máji*, která nám umožňuje, abychom zapomněli na sebe sama, je síla sebezahalování, která se nazývá *avarana šakti*, zatímco druhotná forma *máji*, která nám umožňuje si představovat množství myšlenek a objektů, které jsou zdánlivě jiné než my sami, je naše síla seberozptylování, nazývaná *vikšepa šakti*. Ve stavu bdění a snění, zažíváme obě tyto formy *máji*, ale ve spánku zažíváme pouze výsledek prvotní formy *máji*, moc sebezapomínání, nazývanou *avarana šakti*. Proto ve verši 16 Upadéša Undiar, který jsme již dříve zmiňovali, Šrí Ramana neříká jenom: „(Naše) mysl se vzdává (poznání) vnějších objektů, jako pravého poznání“, namísto toho říká: „(Naše) mysl poznává svou vlastní formu světla, když (se vzdala) vnějších objektů, to jediné je pravé poznání“.

Pokud si nepřestaneme všimat vnějších objektů, nemůžeme stočit svou pozornost dovnitř výlučně a úplně na náš „tvar světla“, což je naším pravým vědomím „Já jsem“. Proto Šrí Ramana umísťuje „(poznání) vnějších objektů“ jako vedlejší větu a umísťuje naši „mysl poznávající svou vlastní formu světla“, jako téma věty.

Pravé poznání není pouze stavem, ve kterém jsme se vzdali poznávání vnějších objektů, ale je stavem, kdy jasně známe své vlastní pravé Já. Ve spánku se vzdáváme poznávání vnějších objektů, nicméně při tom nezískáváme pravé poznání. Abychom dosáhli pravého poznání, nedostačuje pouhé odstranění všech jiných forem klamného poznání – tj. naše poznání mnohosti, dvojnosti a jinosti, jelikož pouhé odstranění mylného poznání nezničí jeho zdroj a základ, kterým je naše zapomínání na naše vlastní pravé Já.

Když odstraníme všechny naše jiné formy klamného poznání, aniž bychom skončili s naším sebezapomínáním, což je naší prvotní formou klamného poznání, pak výsledkem bude jen dočasné zklidnění a dočasné vyřazení naší mysli. Z takového dočasného stavu

vyřazení naše mysl znovu vyvstane, a když vyvstane, tak spolu s ní i všechno klamné poznání dvojnosti.

Naše mysl může vystoupit a být aktivní jen když zažije klamné poznání jinosti – tj., jen při poznávání dvojnosti – protože jako oddělené individuální vědomí, je jeho povahou poznávat věci, které se zdají být jiné, než ono samo je. I bez poznání jakékoliv dvojnosti, může pokračovat ve zdánlivé existenci ve spící semenné formě, tak jak se to děje každý den v hlubokém spánku. V semenné formě, ve které domněle ve spánku zůstává a jiných podobných stavech dočasného přerušení, např. v „příčinném těle“, které je základem našeho zapomínání na sebe sama, čili nedostatku jasu poznání sebe sama.

K tomu, abychom dosáhli pravého poznání, nestačí, aby naše mysl dočasně utichla, ale je nutné navždy zničit její původní příčinu a vytvářející základ, kterým je naše zapomínání na sebe sama neboli nevědomost o našem pravém Já.

Když nakonec skončíme s naším sebezapomínáním, tím, že poznáme naše pravé Já takové jaké je, objevíme, že naše mysl je pouhým přeludem nebo iluzorním navrstvením, které opravdu nikdy neexistovalo, podobně jako klamný had, který naše představivost navalila na lano. Stav, ve kterém objevíme, že naše mysl opravdu nikdy neexistovala, se popisuje ve *advaita védántě* jako zničení mysli čili *mano-nasa*, a představuje stav, jak v buddhismu, tak v *advaita védántě*, který se nazývá *nirvána*, slovo s významem vyhasnutí, zhasnutí.

Tím, že je iluzorním příznakem, naši mysl můžeme zničit nebo vyhasnout, jedině když poznáme, že opravdu neexistuje, což můžeme docílit jedině tím, když poznáme kdo opravdu jsme. Tak jak můžeme „zabít“ domnělého hada, o kterém si myslíme, že leží na zemi tím, jenom tím, že poznáme, že se jedná o lano a ne o hada, tak také můžeme „zabít“ iluzorní mysl, o které si nyní myslíme, že jsme to my, když jsme poznali, že to je jen naše pravé Já - naše vlastní neomezené bezpřívlastkové vědomí „Já jsem“.

Když poznáme, kdo my ve skutečnosti jsme, objevíme, že jsme nikdy nebyli myslí, o které jsme si mysleli, že jsme a že tato mysl byla pouhým výtvozem naší síly představivosti – nehmotný stín, který se objevoval v temnotě naší nevědomosti neboli zapomínání na naše vlastní pravé Já.

Každý den v hlubokém spánku odstraňujeme všechno naše klamné poznání dvojnosti, jelikož spánek je jen dočasným stavem přerušení naší mysli, toto klamné poznání vždy znovu vyvstane, jakmile se naše mysl z našeho spánku znovu probudí. Namísto abychom přiměli naši mysl, aby dočasně ztichla, např. ve spánku, tak když zničíme naše zapomínání na sebe sama, ona již nikdy nevyvstane a všechno naše klamné poznání bude jednou pro vždy zničeno.

Jak Šrí Ramana ve verši 13 Upadéša Undiyar říká:

„Zklidnění (mysli) je dvojího druhu, *lája* (dočasné uklidnění) a *nasa* (zničení). (Mysl) která je v dočasném stavu, znovu vystoupí. Ale jestliže její forma zanikne, její forma nevyvstane“.

Určitými formami meditace nebo jógovými dechovými praxemi, je pro nás možné uměle odstranit všechno klamné poznání dvojnosti a tak přimět naši mysl k tomu, aby se dočasně uklidnila, někdy i na velmi dlouhou dobu. Avšak jediný způsob, jak zničit naši mysl, lze provést jedině poznáním našeho pravého Já a můžeme ho poznat jedině tím, když budeme provádět sebezkoumání našeho esenciálního vědomí „Já jsem“.

Proto ve verši 14 Upadéša Undiyar, říká Šrí Ramana:

„Když vyšleme (naši) mysl, která je zklidněná (jen dočasně), když zadržíme (naš) dech, na jedinečné cestě poznání (našeho pravého Já), její forma zanikne“.

Slova, která Šrí Ramana používá v tomto verši, znamenají „tu jednu cestu poznání“, jsou *or vazhu*, což může znamenat jak *oru vazhi*, tj., „jednu cestu, jedinečnou cestu, nebo speciální cestu“, nebo *orum vazhi*, „cestu poznání, cestu sebezkoumání, cestu prozkoumávání nebo cestu pozorného rozvažování“. Zkoumání a poznávání našeho pravého Já, našeho

esenciálního „Já jsem“, je jedinečným a jediným prostředkem, pomocí kterého můžeme ukončit naše sebezapomínání, které je základem a příčinou klamného projevození naší mysli a všeho našeho klamného poznání. Šrí Ramana promyšleně volí zde slova *or vazhi*, když ví, že poskytnou oba významy.

Když se naše mysl dočasně ve spánku zklidní, nebo v jiných podobných situacích dočasného uklidnění, třeba nějakými umělými prostředky, proč při tom nedosahujeme pravého poznání? Když všechno naše klamné poznání je ve spánku odstraněné, co je tím, co nám zabraňuje v poznání pravé přirozenosti v tomto stavu? Jedinou odpovědí, kterou můžeme poskytnout je, že naše zapomínání na sebe sama přetrvává ve spánku proto, že jsme s ním neukončili jeho trvání tím, že jsme poznali naše pravé Já, takové, jaké je.

Nicméně když ve spánku neznáme nic jiného než „Já jsem“, proč to neznáme takové jaké to je? Co známe přesně v hlubokém spánku? Když jsme nyní ve stavu bdění, když se chybně pokládáme, že jsme naší mysli, nejsme schopni přesně říci, co jsme v hlubokém spánku zažívali, protože my, jakožto naše mysl, jsme v té době neexistovali. To jest, naše bdící mysl není schopná přesně sdělit, co v hlubokém spánku zažívala, protože tehdy neexistovala.

My jsme však v tu dobu existovali a i o tom čase věděli, protože nyní jasně víme, že jsme tehdy spali, a že jsme o ničem jiném mimo sebe nevěděli. Jasně si vzpomínáme, že jsme spali, i když nejsme schopni si vzpomenout, co přesně jsme v hlubokém spánku prožívali.

Jelikož se ze spánku opět vzbudíme, znovu se mylně pokládáme, že jsme tímto tělem, přece nejsme v tomto stavu schopni jasně prožít poznání našeho pravého Já. I když je nám zřejmé (při nejmenším ze současného pohledu naší bdící mysli), že spánek není stavem dokonalého poznání, přece přesně nevíme, co jsme ve spánku zažili, co nám bránilo v tom, že jsme jasně nepoznali čím je naše pravé Já. Z pohledu naší současné bdící mysli můžeme nejasně poznat, že jsme zažívali ve spánku naše vědomí „Já jsem“, ale přitom nemůžeme říci, jak jsme jej zažívali.

Naší současné bdící mysli se spánek jeví jako stav, ve kterém je zabalena zmateným mrakem zdánlivé nevědomosti nebo nedostatkem jasu vědomí o sobě samém, asi tak, jako když jsme vzhůru, tak jsme zahaleni zmateným ztotožněním sebe sama s tělem a ve snu jsme zahaleni popleteným ztotožněním sebe sama s nějakým jiným tělem. Ačkoliv nevíme co jiného jsme přesně zažili v hlubokém spánku, než skutečnost, že „Já jsem“, můžeme alespoň poznat důvod, proč nemáme dostatek jasu, abychom v tomto stavu poznali vědomí sebe sama? Musí existovat stejný základní důvod, proč je nedostatek jasu v poznávání sebe sama ve stavu bdění a ve stavu snění.

Ať je cokoliv základním důvodem, který nám brání v poznání sebe ve spánku, tento základní nedostatek jasu neplatí jen pro spánek, ale také pro bdění a snění, takže vše, co je třeba udělat je nalézt a odstranit příčinu v našem současném stavu bdění. Pokud můžeme nyní poznat naše pravé Já, pak bude odstraněna nevysvětlitelná zapomnětlivost sebe sama, která je podkladem nejen pro bdění, ale i snění a hluboký spánek.

V našem současném stavu bdění, nevíme, co my ve skutečnosti jsme, protože po celou dobu věnujeme pozornost věcem jiným než my sami jsme a nikdy nevěnujeme pozornost tomu, že bychom ji zcela a výlučně soustředili na naše základní vědomí „Já jsem“. Výsledkem toho je, že nevěnujeme výlučně pozornost našemu vědomí „Já jsem“, směšujeme se s tím, že si představujeme, že jsme něčím jiným.

Jelikož si takto sebe směšujeme, že ve stavu bdění jsme naším tělem a myslí a protože naše tělo a mysl nejsou ve spánku přítomny, pokračujeme v naší pomatenosti v tomto stavu sebezapomínání, že jsme nějakým způsobem nevědomí naší pravé přirozenosti. Protože však je naše mysl nepřítomná ve spánku, nemůžeme v tomto stavu vyvinout úsilí, abychom zaostřili naši pozornost na naše esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“. Takové úsilí můžeme vyvinout jediné nyní, když bdíme nebo sníme.

Když sníme a usilujeme o to, abychom stočili pozornost k našemu esenciálnímu vědomí „Já jsem“, zpravidla zjišťujeme, že se probudíme okamžitě ze snu do stavu bdění. Protože naše připoutanost k tělu, které chybně pokládáme při snění za sebe sama, není tak mocná jako naše připoutanost k tělu, které nyní pokládáme za sebe sama ve stavu bdění, naše připoutanost k snovému tělu se snadno rozpustí, když vyvineme jen i malé úsilí věnovat pozornost sami sobě.

Když však naše pozornost k sobě samému ve snu, má za výsledek pouze vzpomnutí si našeho stavu bdění, pak je jasné, že naše pozornost k sobě samému nebude zvlášť ostrá či hluboká. Ačkoliv naše klamná představa, že jsme tělem ve snu, se tak snadno rozpustí i jen tou nejpovrchnější pozorností k sobě samému, přece je pro nás nesnadné ve snu ostře a hluboce věnovat pozornost. Proto pouze v našem nynějším stavu bdění můžeme vynaložit vážné úsilí věnovat sobě pozornost – tj. zcela a výlučně našemu esenciálnímu vědomí „Já jsem“.

Když sníme, přestáváme vnímat objekty, avšak pitom aniž bychom poznali naše bdící já, sklouzneme buďto do hlubokého spánku nebo do jiného snu. Podobně v tomto stavu bdění, který je také snem, když namísto, abychom poznali naše pravé Já, jen se snažíme vzdát se poznání objektů či myšlenek, které zažíváme, sklouzneme buď do hlubokého spánku nebo do dalšího snu.

Proto, abychom mohli přestoupit nad tyto tři běžné stavy, bdění, snění a hlubokého spánku, nesmíme jen přestávat znát jiné věci, ale musíme také odstranit naše zastření, sebezaclonění, tím, že si vzpomeneme na naše pravé Já. K tomu, abychom se probudili do našeho stavu pravého Já, musíme stočit naši pozornost k sobě samému a jasně poznat pravou přirozenost nás samých, našemu pouhému vědomí bytí „Já jsem“.

I když známe naše esenciální vědomí „Já jsem“ ve všech našich třech normálních stavech – bdění, snění a hlubokém spánku – v každém z těchto tří stavů ho známe v rozdílné formě. Při bdění jej známe ve tvaru tohoto těla, ve snu jej známe ve tvaru nějakého jiného těla a v hlubokém spánku ve formě pomyslného nevědomí.

Jelikož forma, ve které známe naše vědomí „Já jsem“, neexistuje stejně v dalších dvou stavech, je každá z těchto forem pouze klamným přídatkem, který na každý navalujeme. Proto žádná z forem, ve které ji známe, nemůže být pravou formou.

Kdybychom jasně znali naše vědomí „Já jsem“, v pravé formě některého z těchto tří stavů, nemohli bychom chybně pokládat, že je něčím jiným, než v druhých dvou stavech. Proto, jelikož se prožíváme v těchto třech formách různě a procházíme každým z těchto tří stavů opakovaně, je jasné, že neznáme pravou formu našeho esenciálního vědomí „Já jsem“ žádného z nich.

Nicméně, protože jsme tím vědomím „Já jsem“ a jelikož pravá přirozenost vědomí „Já jsem“ je vědomá sama o sobě, musí být pro nás možné, abychom poznali ono „Já jsem“ v jeho pravé formě. A skutečně v nejhlubší úrovni našeho bytí, kterou je naše absolutně čiré a nedvojně sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“, je zřejmé, že jej i nyní jasně v jeho pravé formě známe. Proto nad všemi našimi běžnými třemi stavy, které jsou všechny stavy nesprávného poznání, musí existovat stav pravého poznání, ve kterém vždy jasně známe pravou přirozenost našeho esenciálního vědomí „Já jsem“.

Tento stav pravého poznání – ve kterém jsme plně probuzeni absolutní realitě našeho vlastního Já – přesahuje všechny naše běžné tři stavy, přece jim v každém čase podléhá, včetně současného okamžiku. Proto, abychom zažili tento základní stav pravého poznání je třeba, abychom zkoumali a poznali naše esenciální vědomí „Já jsem“ právě v onom přesném okamžiku.

Jelikož tento stav pravého poznání přesahuje naše tři běžné stavy, je zřejmé, že musí být prost všeho nepravého poznání – všeho domnělého poznání rozdílnosti a dvojnosti – které zažíváme pouze ve dvou stavech ze tří. Proto, jelikož je to stav, ve kterém nezažíváme žádnou



dvojnost, je to stav prostý myšlenek, jako ve spánku, ale jelikož však je současně stavem, kdy zažíváme absolutní jasnost o poznání sebe sama, je také stavem dokonalého bdění. Proto v advaita védántě je tento základní stav pravého sebepoznání také někdy popisován jako stav „bdícího spánku“ nebo „bdělého spánku“ – džagrát sušupti sanskrtsky a *kanavu-tuyil* tamilsky.

Protože tento stav „bdělého spánku“ je nad našimi třemi běžnými stavy bdění, snění a hlubokého spánku, zmiňuje se v *advaita védántě* někdy též jako „čtvrtý stav“ čili *turkys* a *avastha*. Některé texty jsou však poněkud matoucí, když používají pojem „čtvrtý-překonávající“ neboli *turiyatita* a to dalo vzniknout mylnému názoru, že nad tímto „čtvrtým stavem“ je jakýsi další „pátý stav“. Nicméně, ve skutečnosti, nedvojný stav pravého sebepoznání je nejvyšším a absolutním stavem, nad kterým žádný jiný nemůže existovat. Proto ve verši 32 Ulladu Narpadu Anubandham, Šrí Ramana říká:

„Pro ty, kteří zažívají bdění, snění a spánek (skutečným stavem je) „bdělý spánek“, který se nazývá *turiya*, („čtvrtý), (který je) nad (těmi třemi běžnými stavy). Jelikož tento *turiya* jediný existuje, (a) jelikož tyto tři stavy, které se projevují (a zase zmizí), jsou (ve skutečnosti) neexistující (jediným pravým stavem, který se jmenuje *turiya* je ve skutečnosti *turkys-atita* (to, co překonává i relativní koncept toho, že je „čtvrtý“). Ať je (o té pravdě) jasno.“

Náš základní a přirozený stav „bdělého spánku“ nebo pravého nedvojného sebepoznání, je popisován jako „čtvrtý“, jen aby nám ujasnil, že se jedná o stav, který je nad našimi třemi běžnými stavy bdění, snění a spánku. Když však opravdu překročíme naše tři běžné stavy tím, že zažijeme náš základní stav pravého sebepoznání, objevíme, že tento základní stav je jediným skutečným stavem, a že naše další běžné tři stavy jsou jen zdánlivá projevení, která jsou na nich navrstveny, které však ve skutečnosti vůbec neexistují. Proto, i když se někdy nazývá „čtvrtým stavem“ stav pravého poznání sebe sama, bdělý spánek, je ve skutečnosti jediným stavem, který opravdu existuje.

Jelikož pojem *turiya* neboli „čtvrtý“ zahrnuje existenci tří jiných stavů, nejedná se právě o vhodné pojmenování pro stav, který jediný opravdu existuje. Proto, ačkoliv *turiya* je nazýván pravým stavem bdělého spánku, mohlo by být vhodnější pojmenovat ho *atita*, tj. „to, co překračuje“.

Jinými slovy, jelikož to je jediná absolutní realita a je proto naprosto oproštěná od vši relativity, překračuje nejen tři relativní stavy bdění, snění a spánek, ale stejně i relativní koncept, nazývaný „čtvrtým stavem“. To je také důvodem proč se také popisuje jako *turiya*, pojem, který doslova znamená „to, co překračuje čtvrté“.

Shora uvedené verše sepsal Šrí Ramana jako souhrn následujícího učení, které ústně poskytl Šrí Muruganarovi, který je uvedl ve verších 937 až 939 v Guru Vachaka Kovai:

„Když všechny stavy (bdění, snění a spánek), které jsou spatřovány jako tři, v mudrcích zmizí, těch kteří zničili ego (samolibý smysl bytí individuální bytosti), *turiya* („čtvrtý“), který je vznešeným stavem, je tím, který v nich nadměrně převládá jako *atita* (to, co přesahuje všechnu dvojnost a různost).

Protože stavy (bdění, snění a spánek), které se kolem nás shlukují (zabalují), jako tři části (našeho života, jako individuální vědomí) jsou pouhými přeludy (které se objevují a zase zmizí) v nedvojném *atita* (jediném, všepřekračujícím stavu), (který je) stavem (našeho pravého) Já, (který je znám jako) *turiya* („čtvrtý“) a který je čirým bytím-vědomím („Já jsem“), vězte, že pro tyto (tři iluzorní stavy) (naše pravé) Já je *adhishthana* (jediným základem na kterém se objevují a opět zmizí a) ve kterém se musí nakonec ponořit a stát se jedno.

Kdyby ostatní tři (stavy) byly vhodné (k popisu) jako skutečné, jedině tehdy by bylo pro nás vhodné říci, že) „bdělý spánek“(což je stavem) čiré džňány (poznání) je „čtvrtým“, není tomu tak? Jelikož před *turiya* (tak zvaném čtvrtém) ostatní (tři stavy) se spolu shlukují (tj. noříse do sebe a stávají se jedno) když jsou (odhaleny) neskutečné (jako tři oddělené stavy),

vězte, že (tzv. „čtvrtý“ stav) je ve skutečnosti *atita* (transcendentní stav), který je (jediným) skutečným (pravým stavem).“

Zatímco skutečnost našeho základního stavu pravého sebezpoznání je absolutní, zdánlivá skutečnost našich tří běžných stavů je pouze relativní – relativní jen vzhledem k naší mysli, která je jedinečně zná. Avšak, když prožíváme absolutní stav pravého nedvojného sebezpoznání, zjistíme, že naše mysl byla pouhým přeludem, který vpravdě nikdy neexistoval. Proto když je fantom projevení naší mysli takto rozpuštěn, všechny naše tři relativní stavy – bdění, snění, a hluboký spánek, které jsou výmysly naší představivosti, se s ním také rozpustí. Po tomto rozpuštění naší mysli, vše co zůstane je náš přirozený stav „bdělého spánku“, tj, míruplný, nedvojný stav absolutního poznání.

Všechny formy dvojnosti či relativity zažíváme ve stavu bdění či snění, nikoli z jejich podkladového stavu, ze stavu hlubokého spánku, z kterého oba vystupují. Jelikož dvojnost a relativitu zná jen naše mysl a jelikož všechny věci, které naše mysl poznává jsou jen myšlenkami, které v sobě vytváří silou představivosti, všechny formy dvojnosti či relativity jsou pouhými představami, myšlenkami, které jsme sami vytvořili.

Naše mysl, která takto vytváří všechnu dvojnost a relativitu je sama o sobě klamným poznáním – pochybnou formou vědomí, která vyvstává když si představujeme, že jsme tělo, které samo je jen formou představy – všechny formy dvojnosti nebo relativity, nemohou být ničím jiným, než klamným či špatným poznáním, které jsme sami vytvořili.

Protože naše mysl je jen fantomem, který vystupuje ze stavu hlubokého spánku, což je náš spánek sebezapomínání, všechny pojmy představ dvojnosti nebo relativity, které naše mysl zažívá ve stavu bdění či snění, vznikají podobně jen z našeho spánku sebezapomínání. Jelikož nedvojný stav pravého sebezpoznání, překonává nejen stavy bdění a snění, ale také stav, který je jim podkladem, hluboký spánek, svrchovaný a absolutní stav, překonává nejen všechny formy nesprávného poznání, ale také základní sebezapomínání, které je původní příčinou všeho špatného poznání.

Jelikož tento absolutní stav pravého poznání je našim přirozeným stavem bytí, vždy v nás existuje jakožto naše pravé Já či esenciální vědomí a proto ho můžeme zažít jen poznáním sebe sama, takovými, jací jsme. Když nemůžeme poznat naše pravé Já jinak, než když mu budeme věnovat pozornost, jediným způsobem, jakým můžeme dosáhnout přímou zkušenost pravého a absolutního poznání je ostré zkoumání našeho nejvnitřnějšího bytí, čili esence.

Ačkoliv toto pravé poznání, které je našim pravým Já čili esenciálním bytím je skutečností, která je podkladem všech tří stavů, které jsme nyní zvyklí prožívat, nemůžeme vyvinout nezbytné úsilí se na něj zaměřit, zatímco spíme. A pokud jsme schopni vyvinout toto úsilí ve snu, pak kdykoli se pokoušíme si tak počínat, náš sen se obvykle ihned rozpustí, protože, jak jsme již dříve zmínili, většina našich snů představují křehké stavy, založené na matném pocitu připoutanosti k našemu snovému tělu a světu, který skrze ono tělo zažíváme.

Z toho důvodu je obecně pro nás možné mít úspěch v našem úsilí, v poznávání našeho pravého Já, jedinečně ve stavu bdění. Proto ve verši 16 Upadéša Tanippakkal Šrí Ramana říká:

„Při bdění ve stavu spánku (pravý stav „bdělého spánku“ nebo jasného sebezpoznání), bude plynout (vaše) jemné zkoumání či podrobné prozkoumávání, které představuje praxi neustálého zkoumání sebe sama. Dokud (takový) spánek neprolne (a neabsorbuje vaši celou pozornost, jak (při) bdění a snění, neustále provádějte (či praktikujte) toto jemné zkoumání.“

Důvodem, proč Šrí Ramana zde říká, že bychom měli pokračovat v praxi jemného sebezkoumání, dokud není dosažen stav „bdělého spánku“ během bdění a snění, je to, že sepsal tento verš jako souhrn veršů 957 a 958 Guru Vachaka Kovai, ve kterých Šrí Muruganar píše o tom, na co si jeden spirituální aspirant stěžoval, že totiž není schopen zažít dokonalý jas vědomí sebe sama čili „bdělého spánku“ když sní:

„Neztrácejte odvahu a neopouštějte svou mentální udatnost tím, že si myslíte, že „bdělý“ spánek ještě neprolnul (a nevstřebal vaši celou pozornost) ve (vašem) stavu snění. Když je

dosažena pevnost (takového) spánku v nynějším (stavu) bdění, pak prolnutí (takového) spánku (budete prožívat) i ve snu.

Když jste nedosáhl stav (takového) spánku v bdělém stavu, nezanechávejte (vaše) jemné zkoumání, které je praxí (vašeho esenciálního) Já. Proto dokud (takový bdělý) spánek neprolíná (vaší celou pozornost) ve snu, je provádění jemného sebezkoumání nutností.“

Bdění a snění jsou stavy, ve kterých zažíváme projevy jinosti a mnohosti. „Bdělý spánek“, kterého se snažíme dosáhnout je stavem, který je prost všeliké jinosti, avšak je nicméně stavem dokonale jasného uvědomování si sebe sama. Dokud zažíváme buďto jinost nebo nedostatek dokonale jasného vědomí sebe sama, jsme stále chyceni v klamu tří stavů – bdění, snění a hlubokém spánku. Proto je třeba, abychom pokračovali v naší praxi jemného sebezkoumání, dokud nezažijeme dokonalý jas čirého vědomí sebe sama, bez i té nejmenší stopy jinosti, dvojnosti či mnohosti.

Každé poznání, které můžeme se o sobě dozvědět, je nepřímé a proto pochybné. Jediné poznání, které je bezprostřední, je poznání nebo vědomí, které máme o sobě samém jako „Já jsem“ a proto jedině toto je jisté a není o něm pochyb.

Než něco jiného poznáváme, napřed víme o naší vlastní existenci jako „Já jsem“. Toto poznání či vědomí o sobě samém je naší primární a esenciální formou poznání. Bez poznání „Já jsem“, nemůžeme nic jiného poznat. Naše vědomí „Já jsem“ může existovat samo o sobě, tak jak to zažíváme každý den při hlubokém spánku, ale žádné jiné poznání nemůže existovat bez tohoto vědomí „Já jsem“.

Kdykoli toto jediné, nedělené a nedvojné vědomí „Já jsem“, se zdá, že poznává jiné věci kromě sebe, tak to činí zdánlivým omezením sebe, jako oddělené individuální vědomí, které se ztotožňuje s nějakým tělem, jedním z mnoha objektů, které zdánlivě zná. Toto individuální vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo, oddělená bytost, žijící v tomto světě přemnohých objektů“, není naší prvotní a esenciální formou poznání, ale jen druhotnou, pokroucenou formou, našeho prvotního, původního poznání „Já jsem“.

Všechno objektivní poznání, poznáváme jen pomocí této druhotné formy poznání, odděleným individuálním vědomím, které nazýváme „naší myslí“. Proto objektivní poznání není prvotní formou poznání, ani není druhotnou formou poznání, ale jen formou třetího řádu poznání. Tato forma poznání třetího řádu, svou zdánlivou existencí závisí na druhotné formě poznání, kterou nazýváme „naše mysl“, která opět, svou zdánlivou existencí závisí na prvotní formě poznání, na našem základním a esenciálním vědomí „Já jsem“.

Oproti všem jiným formám poznání, tato prvotní forma poznání, „Já jsem“, nezávisí na žádné jiné věci a proto je jediným poznáním, které je absolutní a nepodmíněné. Všechno jiné poznání je pouze relativní. Druhotná forma poznání, naše mysl, se může projevovat, jako oddělená entita, pouze tím, že zná formu poznání třetího řádu, objektivní myšlenky, které v sobě vytváří, když každá z těchto dvou forem poznání existuje relativně pouze k druhé.

Jelikož je toto známo jen pomocí naší myslí, a závisí svou zdánlivou existencí na naší myslí, objektivní poznání nemá svou vlastní realitu, ale vypůjčuje si svou zdánlivou realitu od naší myslí. Objektivní realita nemůže být proto skutečnější než naše mysl, která ji zná. Je tato mysl, individuální vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo, oddělená osoba, která zná svět plný předmětů“, opravdu skutečná? Ne, není, protože, jak je shora uvedeno, je pouze domnělou pokroucenou formou našeho pravého a původního vědomí „Já jsem“.

Ačkoliv, jak naše mysl, tak všechno objektivní poznání, které ona zná, se zdají být skutečné, jejich realita je však pouze v relativitě k druhému. To, co je pouze relativně skutečné, není vůbec opravdu skutečné, protože k tomu, aby něco bylo opravdu reálné, musí to být absolutně a nepodmíněně skutečné. Jedině to, co je absolutně a nepodmíněně reálné je v každém čase reálné, i ve všech podmínkách, zatímco to, co je relativně skutečné, se jeví skutečné jen za určitých okolností, v určitých stavech a za určitých podmínek. To, co se jeví

za skutečné jen v určité době, v určitých stavech a za určitých podmínek, je jen projevením a proto je jen zdánlivě skutečné.

Jediné poznání, které můžeme s jistotou považovat za pravé či skutečné poznání, je naše bezprostřední, nepomatené a jisté poznání našeho vlastního esenciálního poznání „Já jsem“. Dokud nedosáhneme takové jasné a bezpečné poznání, každé jiné poznání, které můžeme dosáhnout, bude nejisté a naplněné pochybami.

Jedině když dosáhneme pravé poznání našeho vědomí „Já jsem“, budeme schopni posoudit pravdu a platnost všeho našeho ostatního poznání. Takže víra, že objektivní posuzování může vést k pravému poznání – což je předpokládaný a ústřední názor, na kterém je založena filozofie všech moderních věd – je filozoficky nespolehlivá a je založená spíše na „zbožných“ přáních, než na nějaké hluboké a pečlivé analýze.

Všechno naše objektivní poznání známe pouze nepřímou, pomocí nedokonalého prostředí naší mysli a pěti smyslů, avšak vědomí poznáváme bezprostředně, jakožto naše vlastní Já. Proto, když hledáme pravé, jasné a bezprostřední poznání spíše než se pokoušet vypracovávat naše poznání objektivních jevů tím, že stočíme svou pozornost pomocí mysli a našich pěti smyslů ven, měli bychom se pokusit zjemnit naše poznání o vědomí tím, že svou pozornost nasměrujeme sami k sobě, směrem k esenciálnímu vědomí, které vždy přímo zažíváme jako „Já jsem“.

I když se může zdát, že filozofie a věda o vědomí, o pravém poznání sebe sama, o které v této knize pojednáváme, zamítá nebo zapírá pravdu o všech normálních formách lidského poznání, není pravdou, že by popírala relativní pravdu jakékoli jiné filozofie, vědy nebo náboženství. Pouze jsou postaveny na správné místo. Ve velkém schématu věcí všechno má své relativní místo a tato filozofie sebepoznání nám umožňuje porozumět relativitě místa všeho ve správném pohledu.

Je pravdou, že „velké schéma věcí“ a vše, co v něm má místo, je známo pouze naší mysli a tím jsou nakonec jen naše myšlenky. Jelikož nemůžeme nic poznat, jen pomocí naší vlastní mysli, nemáme odpovídající důvod předpokládat, že něco existuje mimo naši mysl. I idea, že věci existují nezávisle na naší mysli a jsou něčím více, než pouhými našimi myšlenkami, je samo o sobě pouze myšlenkou nebo představou. Co filozofie a věda o vědomí odmítá nebo o čem pochybuje, není pouze určitá myšlenka, idea či víra, kterou o něčem naše mysl chová, ale je to nakonec realita o naší vlastní mysli samé o sobě.

Všechny dvojnásobné systémy filozofie a vědy, všechny náboženské víry se zabývají pravdou – nikoli však absolutní pravdou. Pravda pravdy, kterou se zabývají, je jen nějaká relativní forma pravdy a jelikož je relativní, pravda nějakého z těchto systému se může jevit v rozporu s některým jiným. Avšak rozpor mezi nesčetnými formami relativní pravdy může být urovnán, když každý z nich bude viděn ze správného pohledu, který je možný pouze ze stanoviska absolutní pravdy nedvojnásobného poznání sebe sama – základního vědomí „Já jsem“, které je nestranným podkladem pravdy, ve kterém nebo na kterém všechny věci vystupují a zanikají.

Objektivní poznání, které vědními a filozofickými prostředky se mohou zdát pravými a platnými z hlediska relativního poznání naší mysli, postrádají však platnost z absolutního hlediska našeho pravého vědomí „Já jsem“ a nejsou pravým poznáním. Lidská mysl může dosáhnout poznání pomocí filozofie, vědy, náboženství nebo nějakým jiným způsobem, avšak vše může být jen relativní poznání, nikoli absolutní neboli pravé poznání.

Naše mysl je nástrojem, který může poznat dualitu, relativitu nebo omezení, ale ne to, co je nad veškerou dvojnásobností, relativitou a omezením. Avšak konec našich poznání nekončí s naší myslí. Nad myslí, nebo spíše za, pod a jako podklad naší mysli, existuje hlubší vědomí – naše základní a esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“. Toto esenciální vědomí sebe sama čili nedvojnásobné poznání našeho vlastního pouhého bytí je samo o sobě absolutní poznání – poznání, které je absolutně nepodmíněné a nekonečně pravdivé, čiré, jasné a určité.

V této knize jsme detailně probírali filozofii poznání sebe sama a ukázali, jak nás vyzývá, abychom zkoumali všechny naše nejzákladnější domněnky o nás samých a světě a jak nám nabízí racionální pohled na skutečnost, který je čerstvý a pro většinu z nás zcela odlišný od toho, s čím jsme obeznámeni. Nicméně tato filozofie bude mít pro nás malý užitek, pokud nepochopíme, že to není jen filozofie, ale také věda – věda, která na nás požaduje stálý závazek našeho zkoumání v praxi.

Jako filozofie je sama o sobě nepostačující a zůstává pouze souhrnem myšlenek, idejí či věr, podobně jako každá jiná filozofie, dokud z ní neuděláme přímou zkušenost tím, že budeme v praxi uskutečňovat její na praxi založenou metodu sebezkoumání. Každý prospěch, který můžeme dosáhnout studiem a úvahami o této filozofii, bude mít pro nás opravdu malou hodnotu, pokud se také nebudeme snažit vše vložit do praxe opakovaným stočením pozornosti k našemu pouhému vědomému bytí, kdykoli zpozorujeme, že pozornost nám vyklouzla, aby myslela o jiných věcech,

Pravé poznání, které se snažíme všichni dosáhnout, nepředstavuje shluk myšlenek, idejí nebo teorií, či něčeho jiného, co je možno uchopit naší myslí, ale je to stav vědomé nedvojně zkušenosti bytí, kdy absolutní skutečnost, naše vlastní esenciální vědomí „Já jsem“, zná jen sebe sama. Pokud a jestliže my opravdu neodtáhneme svou pozornost od všech myšlenek a objektů a nenasměrujeme ji k našemu vlastnímu základnímu vědomí „Já jsem“, nemůžeme nikdy dosáhnout přímé, jisté a pravé poznání absolutní skutečnosti, která je podkladem a obsahuje – přitom však překonává – všechnu relativitu.

## Kapitola VII

### Iluze času a prostoru

Když jsme probírali ve třetí kapitole vytváření a rozpouštění každé z našich za sebou jdoucích myšlenek, říkali jsme, že každá jednotlivá myšlenka vystupuje a mizí v nekonečně malém časovém okamžiku, což však není úplnou pravdou. Čas sám je iluzí, která se tvoří výstupem a mizením našich myšlenek.

Podobně, jako si představujeme fyzické rozměry v prostoru k tomu, abychom mohli v naší mysli vytvářet obraz vesmíru, sestávajícího z oddělených objektů nejrůznějších forem, tak si v naší mysli představujeme fyzické a psychické dimenze času, abychom nejenom vytvářeli v naší mysli obrazy událostí a změn, které se neustále ve vesmíru dějí, ale co je ještě důležitější, vytvářeli iluzi, že myšlenky, které myslíme a následné zážitky, které prožíváme, jsou vytvářeny a rozpouštěny následně za sebou. Bez toho, že bychom si představili základní rozměr času a prostoru, nejsme schopni v naší mysli zformovat žádný obraz či myšlenku a proto tyto dimenze vězí v každé myšlence, kterou myslíme.

Domníváme se, že čas a prostor vnímáme z vnějšku a že jsme omezenými bytostmi, které existují ve velmi krátkém období v obrovském trvání času a že zabíráme velmi malou část nesmírného rozpětí prostoru. Toto vnímání je však právě iluzí, protože podobně jako při každém jiném vjemu, zažíváme vnímání času a prostoru pouze v sobě, v naší mysli či vědomí.

Ačkoliv se čas a prostor jeví, že existují mimo nás, neznáme žádný způsob, jak skutečně poznat, že opravdu existují vně a nezávisle na nás, protože vše, co známe a můžeme kdy o čase a prostoru vědět, jsou jen obrazy o nich, které jsme silou představivosti vytvořili v naší mysli. Proto, podobně jako vše, co vnímáme v čase a prostoru, i čas a prostor jsou sami o sobě jen mentálními obrazy, koncepty nebo myšlenkami.

Konceptuální rozměry času a prostoru jsou příslušně centrovány kolem ideje současného okamžiku „nyní“, a přítomného místa „zde“.

Pojmy minulost a budoucnost existují pouze ve vztahu k současnému okamžiku, který je centrálním bodem v čase. Co bylo jednou přítomné je nyní minulostí a co bude jednou přítomností je nyní budoucností. Jak minulost, tak budoucnost, jsou přítomností, když nastanou. Ale co je více důležité, že minulost a budoucnost jsou koncepty, které existují pouze v přítomném okamžiku. Proto, relativně vzato, přítomnost je jediným bodem v čase, který je skutečný. Ačkoliv vše co jím prochází se neustále mění, přítomný okamžik sám zůstává bez jakékoliv změny a je proto statickou bránou, skrze kterou můžeme postoupit od iluze stále se měnícího času ke skutečnosti našeho nikdy se neměnicího bytí.

Tak, jak uvádí Šrí Ramana v Ulladu Narpadu, verši 15:

„Minulost a budoucnost existují (jedině tím), že lnou k přítomnosti. Když se jeví, jsou také jen přítomností. Přítomnost (je) jen jediná (bod v čase, který opravdu existuje). (Proto) snažit se znát minulost a budoucnost, aniž bychom znali pravdu o přítomnosti (se podobá) počítání, aniž (bychom znali základní číselnou jednotku) jedničku (od které všechna ostatní čísla jsou jen násobky nebo zlomky).“

Třetí větu tohoto verše, *nihazhvu ondre*, což doslova znamená „přítomnost (je) jedna“ s důrazem (na ukončující písmeno *e*) na přidané slovo *ondru* čili jedno, obsahující význam „jediné jedno“, možno přeložit různým způsobem. Může znamenat – „přítomnost je jen jediným časem“ nebo „pouze přítomnost opravdu existuje“ nebo „všechny tyto tři časy jsou jen jednou přítomností“. Ve výsledku všechny tyto tři výklady znamenají to stejné.

Jelikož každý okamžik v čase je přítomností, všechny okamžiky v čase, ať minulost, přítomnost nebo budoucnost jsou pouze přítomným okamžikem. Přítomnost je proto jediným

okamžikem v čase, který opravdu existuje. Trojí rozdělení času na minulost, přítomnost a budoucnost, ve skutečnosti nejsou tři, ale jen jeden – jediný vždy existující přítomný okamžik.

V *kalivenba* verzi Ulladu Narpadu, Šrí Ramana přidal dvě zvláštní slova před počáteční slovo tohoto verše, *nihazhvinai* čili „přítomnost“ a to *nitamum mannum*, což znamená „co stále přetrvává“. Tím se zdůrazňuje fakt, že současný okamžik je vždy přítomný, že je stále současností, protože se jeví, a že přítomnost je proto jediným časem, který doopravdy existuje – jediný čas, který skutečně bezprostředně zažíváme. Ostatní časy, jak minulost, tak budoucnost, jsou pouhými myšlenkami, které v oné přítomnosti vystupují.

Chceme-li určit hodnotu něčeho v určité měně, musíme napřed znát hodnotu jedné jednotky této měny. Když neznáme hodnotu jednotky „jedna“, nemůžeme znát hodnotu žádného jiného čísla. Podobně nemůžeme znát pravdu o minulosti či budoucnosti, pokud neznáme pravdu o přítomnosti, jelikož současný okamžik je základní jednotkou času – jediná substance, ze které je čas formován.

Tak, jako současný okamžik „nyní“ je ústředním bodem v konceptuální dimenzi času, tak přítomné místo „zde“ je ústředním bodem v konceptuální dimenzi prostoru. Každý bod v prostoru, který vnímáme nebo na něj myslíme, existuje pouze ve vztahu k tomuto současnému místu, bodu v prostoru, ve kterém se právě cítíme.

Co určuje bod v prostoru a který bod v čase zažíváme jako přítomný? To, co zažíváme jako současné místo „zde“, přítomný okamžik „nyní“, je ten bod v prostoru a čase, ve kterém cítíme, že jsme přítomni. Přítomnost našeho vědomého bytí „Já jsem“, je proto tím, co způsobuje, že cítíme, že je toto místo v prostoru „zde“ přítomno, a že tento bod v čase je přítomen „právě teď“.

Všechny definice času a místa jsou ve vztahu k tomuto základnímu času „ted“ a základnímu místu „zde“. Minulost je minulostí, protože je před tímto přítomným časem, který nazýváme „nyní“ a budoucnost je budoucností, protože následuje po tomto přítomném okamžiku. Podobně všechny definice místa, jako „blízko“ nebo „daleko“, „tam“ nebo „kdekoli“ jsou jen ve vztahu k tomuto současnému místu, které nazýváme „zde“. Definice „nyní“ a „zde“ představuje body v čase a prostoru, ve kterých se tedy vždy zažíváme, že jsme, tak všechny čas a prostor skutečně existují pouze ve vztahu k našemu esenciálnímu, základnímu a vždy přítomnému vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“.

Protože cítíme, že toto tělo jsme my sami, cítíme, že bod v prostoru, kde to tělo nyní existuje je „zde“. Takto se stává naše mysl omezeným vědomím, které cítí „já jsem toto tělo“ a stále se cítí, že je zde a nyní v nynějším čase a místě. Jelikož omezené vědomí „já jsem toto tělo“, které je poznávajícím subjektem čili první osobou, se vždy zažívá jako centrální bod v prostoru, není jen „první osobou“ ale také „prvním místem“. To jest, že prvním či základním místem, centrálním bodem v prostoru, který nazýváme „zde“, je jen naše mysl, vědomí, které vždy cítíme jako první osobu, já. Každé jiné místo nebo bod v prostoru existuje pouze ve vztahu k tomuto základnímu místu, vždy přítomné první osobě.

Protože se ztotožňujeme s určitým tělem, cítíme, že se pohybujeme v prostoru, zatímco ve skutečnosti se prostor pohybuje v nás. Kamkoli se zdá, že jdeme, přítomné místo „zde“ jde sebou s námi. Když se zdá, že se pohybujeme od jednoho místa k druhému, to jiné místo se stává „zde“, to značí, přesunuje se a stává se ústředním místem v našem vědomí.

Podobně jako nynější okamžik „ted“ je statickým a neměnným momentem, kterým všechny okamžiky v čase procházejí, tak všechna místa, blízká či daleká, se v prostoru pohybují. Proto, podobně jako současný okamžik je branou, skrze kterou procházíme od iluze zažívání stále se měnícího času, ke skutečnosti našeho nikdy se neměnicího bytí, tak i současné místo je statickou branou, kterou můžeme projít od iluze „být tělem, které se pohybuje v prostoru“, ke skutečnosti našeho nikdy se neměnicího bytí.

Podobně jako první osoba, naše vědomí „já“, je prvotním a základním místem, ústředním bodem v prostoru naší mysli, tak druhá osoba „ty“ a třetí osoba, seskupení – on, ona, ono, to,

toto, a vše ostatní, co je jiné než „já“ nebo „ty“, možno považovat za druhotná či terciární místa nebo oblasti, uvnitř našeho mentálního prostoru. To, co nazýváme „tři osoby“ v anglické mluvnici, v tamilské gramatice se to nazývá „tři místa“. Ve většině jazyků, subjekt a všechny jím poznávané objekty jsou seskupeny do tří kategorií, v angličtině, podobně jako v mnoha jiných jazycích jsou tyto tři kategorie nazývány „tři osoby“, v tamilštině se však nazývají „tři místa“.

Prostorová koncepce těchto tří kategorií je založena na skutečnosti, že zažíváme každou z nich, jakoby každá zaujímala odlišné „místo“ nebo bod, buď ve fyzickém či pojmovém prostoru. První osoba, která v gramatickém pojetí je tou osobou, která mluví nebo píše jako „já“, je neustále zažívána jako ZDE, na přítomném místě. Druhá osoba je v gramatickém pojetí každá osoba nebo věc, ke které se mluví nebo píše jako „ty“, je zažívána, že je fyzicky nebo pojmově POBLÍŽ, na nějakém místě, které je blízko první osoby. Třetí osoba, která v gramatickém pojetí je každá osoba nebo věc, o které se mluví nebo píše jako – on, ona, ono, to, toto, oni(y) a je zažívána, že je fyzicky nebo konceptuálně KDEKOLI, na místě, které je jiné, než to, které zabírá první nebo druhé osoby.

Prostorová koncepce těchto „tří osob“, obzvláště oné „první osoby“, je filozoficky velmi významná a je nám potenciálně velmi nápomocná pro porozumění praxe sebezkoumání. Ve svém učení Šrí Ramana často používal tamilské ekvivalenty anglických pojmů „první osoby“, „druhé osoby“ a „třetí osoby“.

Ačkoliv tyto pojmy užíval namísto běžných filozofických pojmů „subjektu“ a „objektu“, prakticky rozdělával všechny tyto objekty, které známe, do dvou odlišných skupin. Používal tamilský ekvivalent pojmu „druhé osoby“, aby označil všechny mentální objekty či obrazy, které známe, jako myšlenky, které existují jen uvnitř naší vlastní mysli. Tamilským ekvivalentem pojmu „třetí osoba“, označil všechny mentální objekty či obrazy, které si představujeme, že vnímáme pomocí jednoho či více z našich pěti smyslů, mimo nás samých. Zatímco objekty „druhé osoby“ jsou ony objekty nebo myšlenky, které známe jen, že existují pouze v prostoru naší vlastní mysli, objekty nebo myšlenky „třetí osoby“ jsou ony objekty nebo myšlenky, které si představujeme, že vnímáme ve fyzickém prostoru mimo naši mysl. Tak objekty „druhé osoby“ jsou ony objekty, které poznáváme, že existují pouze na poli naší mentální koncepce, zatímco objekty „třetí osoby“ jsou ty objekty, které si představujeme, že existují mimo pole naší mentální koncepce, ve zdánlivě odděleném poli našeho smyslového vnímání.

Definice pojmů „druhé osoby“ a „třetí osoby“ se liší od jejich běžné definice, protože Šrí Ramana ji nepoužíval v běžném mluvnickém smyslu, ale ve více abstraktním filozofickém smyslu. Filozofický význam, který dával těmto pojmům, neodpovídá přesně jejich běžnému gramatickému významu, když první se týká znalostí či zkušeností, druhý se týká jenom řeči, ať mluvené či psané.

Ačkoliv obvykle rozumíme pod pojmem „druhá osoba“, že znamená jen „ty nebo vy“ osobě, lidem, věci či věcem vysloveným nebo napsaným, pojem „třetí osoba“ znamená osobu, lidi, věc či věci, o kterých se mluví nebo píše, tato definice těchto pojmů se používá při dorozumívání se slovem nebo písmem. Když chceme rozšířit užití těchto pojmů pro použití činu poznávání, pak pojem „druhá osoba“ znamená cokoli, co známe nejbezprostředněji či okamžitě a pojem „třetí osoba“ znamená to, co známe nepřímou či zprostředkovaně.

V porovnání s objekty, které vnímáme pomocí našich pěti smyslů, myšlenky, které známe, že existují uvnitř naší vlastní mysli, jsou známy bezprostředněji či okamžitě, a proto jsou našimi myšlenkami či objekty „druhé osoby“. Jelikož objekty, o kterých si myslíme, že je vnímáme mimo nás samých, nejsou nám známy jen skrze prvotní prostřednictví naší mysli, ale také pomocí druhotného prostřednictví našich pěti smyslů, a jsou tak poměrně nepřímé nebo jsou zprostředkovanou formou znalostí a proto jsou našimi myšlenkami nebo objekty „třetích osob“.



V tamilštině jsou tyto „tři osoby“ kolektivně nazývány „tři místa“ neboli *muvidam*. Individuálně však nejsou nazývány jako „první místo“, „druhé místo“ a „třetí místo“, ale jsou nazývány náležitě jako „místo jáství“, jako „místo stojící v popředí“ nebo „místo, které se rozprostírá“. Běžný pojem v tamilštině, používaný pro označení první osoby je *tanmai-idam* nebo jednoduše jen *tanmai*, což etymologicky znamená jáství nebo individuálnost, a tudíž označuje náš pocit já, subjekt čili první myšlenku „já“. Tamilský pojem pro druhou osobu je *munnilai*, což etymologicky znamená „co stojí vpředu“ a což proto z filozofického hlediska označuje naše nejintimnější myšlenky, ty mentální objekty či obrazy, které obrazně řečeno, bezprostředně stojí před našim mentálním okem a které my proto známe jako myšlenky, které existují jen uvnitř naší mysli. Tamilský pojem pro třetí osobu je *padarkkai*, což etymologicky znamená „co se rozprostírá, rozvětjuje, stává se rozptýlené, se rozšiřuje nebo proniká“ a což proto z filozofického hlediska označuje ony myšlenky, které se rozvíjejí či rozšiřují cestami našich pěti smyslů a které se tím promítají jako objekty tohoto materiálního světa, který zdánlivě vnímáme pomocí oněch pěti smyslů a které si proto představujeme, že jsou objekty jsoucí vně nás samých.

Prostor naší mysli je takto rozdělen do tří odlišných částí, oblastí či polí, které můžeme vyobrazit jako tři sousední kruhy. Nejintimnější částí naší mysli, nejvnitřnější z těchto tří kruhů, která je také centrálním bodem, je naše nejzákladnější osobní myšlenka „já“, naše omezené individuální vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“, „já jsem ta a ta osoba“. Další nejvnitřnější a nejintimnější část naší mysli, pole nebo kruh, který nejúžeji obklopuje naši myšlenku první osoby „já“, tvoří všechny myšlenky naší druhé osoby, objekty, které známe, že existují jen uvnitř naší vlastní mysli, které proto považujeme, že jsou polem naší mentální koncepce. Nejzvnějšší část naší mysli, nejzvnějšší pole, která obklopuje naši myšlenku první osoby „já“, tvoří naše myšlenky třetí osoby, objekty, které si představujeme, že vnímáme ve vnějším fyzickém prostoru a které pak chybně pokládáme, že existují vně naší mysli. Takto celý vnější vesmír a fyzický prostor, ve kterém si představujeme, že je obsažen, je pouze nejzvnějšší částí prostoru naší vlastní mysli, část prostoru, který považujeme za pole našeho smyslového vnímání.

I když v naší představě činíme rozdíl mezi myšlenkami, které známe, že existují v nás samých, a materiálními objekty, které si představujeme, že vnímáme zvenku mimo nás, tento rozdíl je očividně klamný, protože obě ve skutečnosti jsou jen myšlenky, které tvoříme silou představivosti, uvnitř naší vlastní mysli. Některé naše myšlenky poznáváme, že jsou obrazy, které vytváříme v naší mysli, ale nicméně si špatně představujeme, že některé z našich myšlenek jsou objekty, které existují mimo nás a které jsou proto odlišné od našich myšlenek a naší myslící mysli. Ve skutečnosti však, i ty objekty, o kterých si myslíme, že je vnímáme vně nás, jsou jenom naše vlastní myšlenky – vyobrazení, která jsme zformovali uvnitř naší vlastní mysli.

I když rozdíl mezi našimi myšlenkami druhé a třetí osoby je iluzorní, v naší mysli vypadá vše zcela skutečně. Pokud si budeme představovat, že vnímáme objekty vně nás, budeme pokračovat v představách, že je opravdový rozdíl mezi těmito objekty a myšlenkami, které známe, že existují jen uvnitř naší mysli. Tento zdánlivý rozdíl mezi objekty druhé osoby, myšlenkami, které známe, že existují pouze uvnitř naší vlastní mysli a objekty naší třetí osoby, objekty, o kterých si myslíme, že vnímáme zvenku nás, bude pokračovat ve zdánlivé skutečnosti, dokud nám bude připadat myslící mysl skutečná.

Ačkoliv se nám to jeví skutečně, Šrí Ramana připouští tento zdánlivý rozdíl mezi objekty druhé a třetí osoby, ale činí tak jen proto, aby nám vyjasnil, že pod pojem „objekty“, zahrnuje nejen všechny materiální objekty, o kterých si myslíme, že je vnímáme zvenku nás, ale také všechny myšlenky, které známe, že existují jen uvnitř naší vlastní mysli. I naše nejintimnější myšlenky a pocity jsou jen objekty nám známé a jsou proto od nás odlišné.

Když nám Šrí Ramana radí, abychom odtáhli svou pozornost od všech „druhých a třetích osob“ a místo nich se zaostřili na „první osobu“, pak chce na nás, abychom odtáhli pozornost od všech objektů - jak od těch, které známe jen jako naše vlastní myšlenky nebo pocity, tak i těch, které mylně pokládáme za objekty, které leží mimo nás – a upevnili pozornost pouze na náš pocit sebe sama, Já, který stále zažíváme, zde a nyní, v přesném přítomném bodě prostoru a času. Jinými slovy, abychom poznali naše pravé Já, měli bychom odtáhnout naši pozornost od všech našich myšlenek – jak od našich myšlenek druhých osob, které známe jako myšlenky, tak od myšlenky třetích osob, které si představujeme jako materiální objekty, existující mimo nás – a namísto toho ji úplně a výlučně zaměřili na naše vždypřítomné vědomí sebe sama, naše základní vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Přestože všechny objekty jsou jen myšlenkami, které formujeme uvnitř naší vlastní mysli, jsou svou zdánlivou existencí závislé na naší mysli, subjektu první osoby, který je myslí a zná. Proto ve 14 verši Ulladu Narpadu Šrí Ramana říká:

„Pokud první osoba existuje, druhé a třetí osoby (také zdánlivě) existují. Když pomocí našeho zkoumání pravdy o první osobě, první osoba přestane existovat, druhé a třetí osoby také končí, (a skutečnost) o první osobě, která (vždy) svítí jako jediné (jediná nedvojná, absolutní skutečnost, která sama zůstává, po rozpuštění těchto tří klamných osob), bude (zjištěno, že je) našim (pravým) stavem (našeho skutečného) Já.“

V *kalivenba* verzi Ulladu Narpadu Šrí Ramana připojil čtyři slova před počátečním slovem tohoto verše, *tanmai* neboli „první osoba“, a to *naal nan ennum at*, což spolu s *tanmai* znamená „první osoba, která říká „já jsem (toto) tělo“. Tím definuje naši první osobu jako naše *dehatma buddhi*, naši základní myšlenku nebo prvotní představu, kterou je pokroucená a nepravá forma vědomí, která vystupuje jako naše mysl z našeho pravého nedvojného sebe si uvědomování „Já jsem“.

V druhé větě tohoto verše, slova, která jsem přeložil jako „pravda o první osobě“ jsou *tanmai yin unmai yai*, ve kterém slovo *unmai* čili „pravda“ etymologicky znamená „bytí-ství“ nebo „jsem-ství“. „Pravdou o první osobě“ je esenciální bytí neboli „jsem-ství“ naší mysli či individuální pocit já, který zažíváme jako „já jsem toto tělo“. Zatímco naše mysl je objektivizovanou formou vědomí – forma vědomí, která si představuje, že je předmětem, tímto tělem – jeho pravdou čili „jsem-stvím“, jeho pravým a esenciálním bezpředmětným sebe si uvědomováním „Já jsem“, je jedinou skutečností, která je podkladem jeho klamného projevení se.

Naše individuální „jáství“ čili *tanmai*, které je s přídavky smíšené vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“, se jeví, že existuje pouze proto, že jsme důkladně neprovedli zkoumání základní pravdy čili „jsem-ství“. Když budeme podrobně zkoumat vědomí této klamně první osoby, abychom zjistili základ pravdy či skutečnost, objevíme, že to není nic jiného, než naše nedvojně vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, které je naším pravým a esenciálním Já, naším pravým stavem pouhého bytí.

Když takto objevíme, že naše pravé „jáství“ je jen naše nedvojně, sebe si uvědomující „Já jsem“, zároveň s tím objevíme, že naše klamně individuální jáství, které je naším překrouceným dvojnostním vědomím „já jsem toto tělo“, které se ztotožňuje s fyzickým tělem a omezilo se v hranicích času a prostoru, je pouhým příznakem, který nikdy opravdu neexistoval. Podobně jako iluzorní had, kterého si představujeme, že vidíme ležet na zemi, zmizí, jakmile zjišťujeme, že to není nic jiného než lano, tak i klamná první osoba zmizí, jakmile objevíme, že to je jen naše pravé, nedvojně, sebe si uvědomující bytí „Já jsem“. Když tato klamná první osoba, naše klamně individuální jáství takto zmizí, všechny objekty druhé a třetí osoby nebo myšlenky, které stvořila a znala jen ona klamná první osoba, s ní také zmizí.

Když zkoumáme přítomné místo, „zde“, které je přesným bodem v prostoru, ve kterém se jeví, že existuje klamná první osoba „já“, která je ústředním bodem, vytvářejícím všechny myšlenky a vnímající fyzický prostor a všechny objekty v tomto prostoru obsažené, objevíme,

že to je pouze neskutečná koncepce, myšlenka, která je stvořená naší vlastní silou představivosti. Když takto zjistíme, že ústřední bod, ze kterého zdánlivě vnímáme fyzický prostor kolem nás je jen neskutečným zjevením iluze něčeho, co nikdy opravdu neexistovalo, pak objevíme, že to, co mylně pokládáme za fyzický prostor, je také jen fiktivním zjevením.

Samotná pravda či skutečnost, je podkladem nejen přítomného místa „zde“, ale také všech ostatních míst ve fyzickém prostoru, který vnímáme z tohoto ústředního bodu, kterým je naše základní a vždypřítomné vědomé bytí „Já jsem“. Proto ve skutečnosti přítomné místo „zde“ není bodem ve fyzickém prostoru, ale je jen naším vlastním sebe si uvědomujícím bytím. Naše vždypřítomné vědomé bytí, které je skutečným základem naší zkušenosti bytí, vždy v nynějším místě „zde“, je tím, co Šrí Ramana míní ve shora uvedeném verši, když říká „pravda o první osobě“.

Co přesně zamýšlíme vyjádřit, když mluvíme o zkoumání přítomného místa „zde“? Tím je přesný bod v prostoru, který pocítujeme, že je „zde“, bod, ve kterém se pocítujeme, že jsme – onen bod, kde máme pocit, že zažíváme vědomé bytí „Já jsem“. Abychom přesně vyzkoumali přítomné místo „zde“, musíme odtáhnout naši pozornost od všech jiných myšlenek a objektů – a zcela a výlučně ji zaostřit na naše základní a esenciální vědomé bytí „Já jsem“, které samo je vždy přítomno „zde“ a „nyní“.

Naše zkušenost, že vždycky jsme „zde“, v tomto přesném bodě v prostoru, nám slouží jako hodnotný klíč pro naše zkoumání vědomého bytí „Já jsem“, podobně slouží psu pach jeho pána jako cenné vodítko, když ho hledá. Podobně naše zkušenost, že vždy jsme „nyní“, v přesném bodě v čase, slouží jako stejně cenné vodítko při našem zkoumání našeho vědomého bytí.

Když jedno z těchto vodítek sledujeme správně a pečlivě, pak nás neomylně zavede k zažití absolutní skutečnosti, která je základem, překonávajícím všechny čas a prostor. Základní skutečnost, kterou my teď zažíváme jako relativní „zde“ a „nyní“, ono „zde“ a „nyní“, které se jeví v prostoru a čase, je absolutním „zde“ a „nyní“, věčně všudypřítomnou plností bytí, která je naším vlastním pravým Já, naším základním a esenciálním vědomím našeho vlastního bytí „Já jsem“. Proto bychom měli zkoumat a poznat pravdu, buď přítomného místa „zde“ nebo přítomného času „nyní“.

Čas je nepřetržitým tokem z minulosti do budoucnosti. Přítomnost je přesným okamžikem v čase, kdy minulost končí a budoucnost začíná. Jak každý okamžik mívá, současný okamžik se stává kusem minulosti a nový okamžik, který byl částí budoucnosti, se stává přítomností. Když rozebereme čas do jeho nejmenších zlomků či okamžiků, trvání každého takového okamžiku bude nekonečně malé. Takové nekonečně malé okamžiky procházejí tak rychle, že v onom okamžiku kdy se projeví, také zaniknou. Chvilce, která je bezprostředním budoucím momentem v jednom okamžiku se stane bezprostředním minulým okamžikem v další chvíli.

Avšak hovořit o okamžiku nebo chvilce času je potenciálně zavádějící, protože čas je opravdu nepřetržitým tokem, který se nesestává z oddělených nebo jasně definovaných jednotek, které se nazývají okamžiky. Okamžik je jen pojmovou částí času, částí jejíž trvání nemá pravidla. Nekonečně malým okamžikem je bod v čase, jehož trvání je nula a přesný současný okamžik je takovým bodem bez trvání, jelikož je nezměrně tenkou hraniční čarou nebo hranicí, oddělující minulé od budoucího. V tom okamžiku, kdy minulé končí, začíná budoucnost. Proto hraniční čára či rozhraní mezi minulostí a budoucností je nekonečně jemným bodem, bodem, který nemá trvání ani rozměr.

Vše, co existuje mezi minulostí a budoucností je čiré bytí. V nezměřitelně krátkém okamžiku, mezi minulostí a budoucností, čas stojí nepohnutě a všechny události ustanou. Čas potřebuje nějaký rozsah nebo trvání, ve kterém se pohybuje, a tak v nekonečně malém okamžiku mezi minulostí a budoucností, se čas nemůže pohybovat a nic se nemůže dít. Proto,

vše, co můžeme zažít v onom nesmírně krátkém okamžiku, je naše vlastní sebe si uvědomující bytí „Já jsem“.

Když současný okamžik přesně zkoumáme, abychom postřehli, který rozeznatelný okamžik v čase je právě přítomen, nenalezneme v čase žádný takový okamžik, který bychom mohli nazvat „přesným přítomným okamžikem“, nyní. Abychom mohli rozlišit přesný přítomný okamžik v čase, musíme odložit jak minulost, tak budoucnost. Okamžik, který bezprostředně předchází nynější okamžik, je minulostí a okamžik, který bezprostředně následuje, je budoucností. Když se pokoušíme odložit i ty nejbezprostřednější minulé a budoucí momenty a rozlišit, co mezi nimi existuje, tak vše, co najdeme, je naše vlastní nehybné a neměnicí se bytí – naše vždypřítomné sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Naše sebe si uvědomující bytí je tím, co je nehybné a neměnicí se, co je bezčasové. Proto přesný současný moment, nekonečně malý okamžik mezi minulostí a budoucností, je bezčasovým momentem – momentem, který existuje nad rozměry času.

Naše zkušenost, že přítomný okamžik je bodem v čase, je iluzí, stejně tak naše zkušenost, že přítomné místo je bodem v prostoru je také iluzí. Jak jsme shora viděli, odložili jsme všechny jiné myšlenky, týkající se jiného místa, mimo přesně současného místa, abychom objevili, co je pravdou či skutečností tohoto, pak zjistíme, že to opravdu není bodem ve fyzickém prostoru, ale je tím naše vlastní sebe si uvědomující bytí. Podobně, když odložíme všechny myšlenky o každém jiném okamžiku, než přesně o tomto přítomném okamžiku „nyní“, a ostře zkoumáme pouze tento přesný přítomný okamžik, abychom objevili, co je pravdou či skutečností tohoto, tak zjistíme, že opravdu není bodem v průběhu času, ale že to je naše vlastní, sebe si uvědomující bytí. Když objevíme, že není nic takového, jako je přesný bod v čase a že naše zkušenost současného momentu v čase je proto jen iluzí, domnělé projevení, zjistíme, že průběh času, který stále zažíváme v tomto iluzorním momentu, je také jen klamným příznakem.

Jelikož všechny body v čase a všechny body v prostoru jsou zažívány jen v tomto přítomném bodě prostoru, svou zdánlivou existencí na současných bodech, vždypřítomného „nyní“ a „zde“, které ve skutečnosti jsou jen přítomností našeho vždypřítomného vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Proto naše vždypřítomné sebe si uvědomující bytí „Já jsem“ je jedinou substancí či skutečností, nejen tohoto nynějšího okamžiku „nyní“ a přítomného místa „zde“, ale také celého projevení v čase a prostoru.

Tak tato dvě vodítka, přesného přítomného místa „zde“ a vodítka přesného přítomného okamžiku „nyní“, ukazují na stejnou skutečnost, na naše vždypřítomné sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, které není omezené časem ani prostorem. Někdy můžeme nacházet vhodnější, že sledujeme vodítka „zde“ a jindy více pomoci vodítka „nyní“ a zase jindy bude nejvhodnější sledovat obě současně, avšak kterékoli z nich zvolíme k sledování, naše pozornost by měla být zcela a výlučně zaměřena na naše základní a vždypřítomné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“.

Když zkoumáme naše nedvojné vědomí našeho vlastního bytí, které neustále zažíváme, jako bytí „zde“ a „nyní“, objevíme, že čas a prostor, oba jsou neskutečnými představami, a že naše nedvojné sebe si uvědomující bytí je jedinou skutečností, jedinou věcí, která opravdu existuje. Proto v šestnáctém verši Ulladu Narpadu, Šrí Ramana prohlašuje:

„Když zkoumáme (tj., když zkoumáme sebe sama), vyjma „nás“ (našeho esenciálního a základního vědomí bytí), kde je čas (a) kde je místo? Když jsme tělem, měli bychom být chyceni časem a prostorem. (Ale) jsme my tělem? Jsme jedno (v každém okamžiku času) nyní zde a kdekoliv. Proto jsme bezčasoví a neumístnění, „my“ jediné existujeme.“

Zběžný význam, obsažený v řečnické otázce „vyjma nás, kde je čas a kde je prostor?“ je ten, že čas a prostor neexistují mimo nás, stranou nás nebo jako jiný než my. Nicméně hlubší význam je ten, že my sami jediné existujeme, čas a prostor jsou naprosto neexistující, skutečnost, která se znovu zdůrazňuje v poslední větě tohoto verše.

V *kalivenba* verzi Ulladu Narpadu Šrí Ramana připojil tři slova před úvodní slovo tohoto verše, *nam* čili „my“ a to *unara nindraporul*, což doslovně znamená „skutečnost, která stála znát“, poetičtěji řečeno „skutečnost, která stála znající“, či přesněji „skutečnost, která existuje a zná (svou vlastní existenci)“. Tím, že umístil tato slova před *nam*, přesně definuje, co v tomto kontextu zamýšlel. To jest, když se ptal „vyjma nás, kde je čas a kde je místo?“, když pojem „my“ neznamená naši „objekty znající“ mysl, ale jen naše pravé Já – naše esenciální a vždyexistující sebe sama znající bytí, které vždy zažíváme jako „Já jsem“.

Čas a prostor zná pouze naše mysl, a proto tyto jsou svou zdánlivou existencí na ní závislé. Naše esenciální vědomé bytí, které zná jediné sebe, je nezná, a proto nám není známa mysl v hlubokém spánku, ve kterém zažíváme jen naše vlastní sebe si uvědomující bytí.

Ačkoli je naše esenciální sebe si uvědomující vědomí nezná, nemůžeme je znát nezávisle na něm, protože ono je jediná skutečnost, která je podkladem a podporou projevení klamných objekty znajících forem vědomí, které nazýváme naší myslí, v jejichž představě jediné existují.

Jsme schopni si představit, že jsme myslí, která se zažívá jako tělo, které existuje jako čas a prostor, protože známe sebe sama jako „Já jsem“. Zatímco naše mysl, čas a prostor, které zná, jsou jen přechodná projevení, my však jsme skutečností, která stále existuje a zná svou vlastní existenci. Jelikož naše sebe si uvědomující existence nebo bytí, existuje nezávisle na čase a prostoru, je to absolutní skutečnost – to jediné, co opravdu existuje. Proto se Šrí Ramana ptá „mimo nás, kde je čas a kde je místo?“, což obsahuje, že jen my sami opravdu existujeme a že čas a prostor jsou pouhými projevy – mentálními obrazy, které nemají skutečnou vlastní existenci.

Čas a prostor se zdají existovat jen proto, že si představujeme, že jsme omezené tělo. Vpravdě však nejsme nějaké omezené tělo, i když v současném bdělém stavu si představujeme, že jsme to tělo, ve snu si představujeme, že jsme nějaké jiné tělo a ve spánku si vůbec nepředstavujeme, že jsme nějaké tělo. Když si představujeme, že jsme nějaké tělo, při bdění a ve snu, zažíváme jak čas, tak prostor, ale když si nepředstavujeme, že jsme tělo, podobně jako ve spánku, nezažíváme ani čas ani prostor.

Nicméně, ať si představujeme, že jsme tělem, či ne, stále zůstáváme to samé neměnné vědomé bytí „Já jsem“. V každém čase, na každém místě a ve všech stavech vědomí, jsme v esenci stále to jediné, nedvojné vědomí našeho vlastního bytí. Proto Šrí Ramana v tomto verši říká: „Jsme jedno (v každém okamžiku času), nyní, potom a vždy, jedno (na každém) místě (v prostoru), zde, tam a kdekoliv“.

Protože čas a prostor a vše jiné než naše esenciální vědomí našeho bytí „Já jsem“, se objevují se a zmizí, opravdu nejsou skutečné, ale pouze iluzorními výmysly naší představivosti. Proto ve skutečnosti my nejen překračujeme čas a prostor, ale jsme v esenci absolutně oproštěni od času a prostoru. My – ono bezčasové a bezprostorové „my“, což není nic jiného než absolutní nedvojné sebe si uvědomující bytí – jediné existujeme.

Ve verši 13 Upadéša Tanippakkal, což je originální forma ve které byl shora uvedený verš sepsán, Šrí Ramana říká:

„Vyjma „my“, kde je čas? Pokud nezkoumáme sami sebe, myslíme si, že jsme tělem a čas nás pohltí. (Ale) jsme my tělem? Jsme neustále jedno, v přítomnosti, minulosti a budoucnosti. Proto my jsme to „my“, co pohltilo čas, (co jediné) existuje“.

Představujeme si, že jsme fyzické tělo pouze proto, že přehlízíme nebo opomíjíme věnovat patřičnou pozornost našemu pravému esenciálnímu sebe si uvědomujícímu bytí a jelikož tělo, které si představujeme, že jsme my sami, je omezeno časem a prostorem, výsledkem čehož jsme spolknuti časem. Když však ostře zkoumáme a věnujeme ostře pozornost našemu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu bytí, objevíme, že nejsme toto omezené tělo. Ale že jsme jedinou nekonečnou a proto nadčasovou skutečností a že výsledkem je, že pohlcujeme iluzi času.

Protože jsme jedinou nekonečnou skutečností, která na všech místech a vždy existuje a jelikož nemůže existovat nic mimo nebo jiného než neomezené, my jediní opravdu existujeme. Proto tělo, které si představujeme, že tím jsme my, a čas a prostor, kterým je toto tělo omezeno, jsou všechno přízraky, takže ve skutečnosti vůbec neexistují. To je zřejmý význam posledního řádku verši 16 Ulladu Narpadu, který jsem přeložil – „my nadčasové a nadmístové „my“ (jedině) existuje“, což však také možno přeložit jako „my (jedině) existujeme, čas a místo neexistují, (ale jen) my“.

Jediný způsob jak můžeme zažít tuto pravdu, že my sami existujeme, oproštění od času a prostoru, spočívá pro nás v tom, že zkoumáme naše vlastní bytí, které existuje stále zde a nyní v tomto přesném bodě v prostoru a čase. Dokud budeme pokračovat ve věnování pozornosti či myšlení v čase a prostoru, na něco jiného než na přesný okamžik a přesné přítomné místo, budeme pokračovat v opakování iluze času a prostoru – iluze o sobě samém, že jsme tělo, objekt, omezený hranicemi času a prostoru. Když však budeme jen věnovat pozornost přesnému přítomnému okamžiku nebo přesnému přítomnému místu, které jsou ve skutečnosti jedním a stejným bodem, zjistíme, že se v nich nenachází žádný čas nebo prostor, žádné trvání nebo rozsah, a proto žádný druh myšlenky, ale jen naše vlastní absolutně nedvojné vědomé bytí „Já jsem“, které je podkladem, a překračuje všechnen čas a prostor i všechny formy myšlenek.

Chceme-li umístit buď přesný současný moment v čase, přesné „nyní“, nebo přesné přítomné místo prostoru, přesné „zde“, musíme se podívat do sebe, na přesný bod středu nebo jádra našeho bytí, protože jedině tam můžeme najít ten nekonečně nepatrný a jemný prostor, který způsobuje, že stále pociťujeme, že jsme „zde“ a „nyní“, je naprosto jedno, v kterém vnějším bodě času a prostoru, se nám přihodí zkušenost sebe sama jako bytí.

Když se do sebe díváme a zaostřujeme celou naši pozornost na nejvnitřnější jádro našeho bytí, naše myslící mysl ustane v pohybu a tím všechny myšlenky. Všechny naše myšlenky se objevují v toku času a v mnohorozměrném prostoru naší mysli. Pokud bychom nezažívali jednorozměrný tok času naší mysli, od minulosti do budoucnosti, nemohli bychom vytvořit žádnou myšlenku. A podobně, kdybychom nemohli zažívat naši mysl jako mnohorozměrný prostor, ve kterém myšlenky nejrůznějšího druhu vyvstávají a zase klesají, nebyl by žádný prostor, ve kterém bychom mohli nějakou myšlenku vytvořit.

Avšak v přesném přítomném okamžiku není pohyb ani tok a v přesném přítomném místě není prostor. Přesný přítomný okamžik je bodem v čase, který nemá žádné rozměry, trvání, a přesné přítomné místo je bodem v prostoru, který nemá rozměry a žádný rozsah. Proto v přesném okamžiku ani v přesném přítomném místě, se nemůže vytvořit žádná myšlenka.

Dimenze je zvláštní způsob jak změřit nebo definovat rozsah něčeho, co možno nějakým způsobem změřit, něco, co má určitý definovatelný rozsah, míru. Čas je jednodimenzionální, protože je jednosměrným tokem z minulosti do budoucnosti. Fyzický prostor je trojrozměrný, protože má výšku, šířku a hloubku. Prostor naší mysli je mnohorozměrný, protože neobsahuje jen jednorozměrný tok času a trojrozměrný fyzický prostor, ale má také mnoho jiných vlastních rozměrů, jako je pět forem smyslových poznání, různé formy pojmových poznání a různé formy emocí.

Prostor naší mysli má dimenze v dimenzích. Na příklad, dimenze chuti má šest základních poddimenzí, totiž sladkost, kyselost, slanost, štiplavost (ostrost) a trpkost. Dimenze zraku má různé poddimenze, jako je barva, tvar a vzdálenost a každá dimenze pojmového poznání, jako je abstraktní matematické myšlení, má mnoho poddimenzí. Množství způsobů, kterými naše mysl je schopná změřit, definovat, rozsah toho, co zná nebo poznává – objekty smyslového vnímání, koncepty, emoce a podobně – jsou rozsahy jejího prostoru.

Všechny věci mají dimenze v rozsahu a rámci dimenze. Rozsah, do kterého se určitá věc rozšiřuje v rámci určité dimenze, je míra této věci v rámci oné dimenze. Vyjma našeho

základního vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, všechno, co je známo naší myslí, se rozprostírá v jedné nebo více z mnohých dimenzí, které jsou jí zažívány. Všechny formy objektivního poznání se rozprostírají v jedné či více dimenzích.

Zatímco všechno, co zažíváme v čase a prostoru, se rozprostírá buď v čase nebo prostoru, nebo v obou, jediné věci, v čase a prostoru, které se nerozprostírají v žádném z nich, jsou přesný současný okamžik „nyní“ a přesné přítomné místo „zde“. Přesný současný okamžik nemá definovatelné nebo měřitelné trvání a přesné přítomné místo nemá definovatelný nebo měřitelný rozsah. Když nějaká věc se rozprostírá v nějaké dimenzi, je ohraničena v onom rozsahu, ale když není v žádném rozsahu dimenzována, není žádným způsobem omezena nebo ohraničena. Jelikož „zde“ a „nyní“ se v žádné dimenzi nerozprostírají, přesné současné místo a přesný současný okamžik jsou volné od všech omezení a proto jsou absolutní.

Jelikož jsou každý nekonečně malým bodem, můžeme si představit, že přesný současný okamžik a přesné současné místo jsou proto omezené. Jelikož však neexistují jenom na určitém bodě v čase a prostoru, nejsou ve skutečnosti žádným způsobem omezené. Ačkoli přesný současný okamžik se jeví jako nekonečně malý bod v čase, není nicméně omezený nebo ohraničený žádným bodem v čase, protože každý bod, když se projeví v čase, je zažíván jako nynější okamžik. Podobně, i když přesné přítomné místo se jeví jako nekonečně malý bod v prostoru, přece však není ohraničen nebo omezen žádným bodem v prostoru, protože mnoho bodů v prostoru je zažíváno jako přítomné místo, na tom nebo onom místě. Přesný současný okamžik existuje v každém bodě v čase a přesné současné místo existuje na různých místech v prostoru jako různé body v čase, žádný z nich nemůže být definován nebo ohraničen jako existující v jednom bodě. Jakmile se pokoušíme o jejich umístění v prostoru či čase, čas se pohnul a naše definice se tak stává neplatná.

I když se zdá, že přesný přítomný okamžik a přesné přítomné místo se zdají, že existují v dimenzích času a prostoru, přece nejsme schopni definovat nebo poznat jejich přesné umístění v rámci jejich dimenzí, protože vpravdě oni existují nad omezením času a prostoru. Když chceme objevit jejich přesné umístění, nemůžeme to zjistit tím, že se budeme dívat ven, k objektivním dimenzím času a prostoru, ale jen tím, že se budeme dívat do sebe směrem k nejnivnější hloubkám našeho bytí, směrem k jádru našeho vědomí, směrem k přesnému bodu v nás, kde pocítujeme „Já jsem“, „jsem zde a nyní“.

Přesný přítomný okamžik a přesné nynější místo nemůže být v žádném bodě přesně umístěno, v objektivních rozměrech času a prostoru, protože to nejsou objektivní body, ale subjektivní zkušenosti. Ačkoliv se jeví, že se dotýkají objektivních rozměrů času a prostoru, jejich existence není omezena nebo ohraničena žádným pevným nebo zřejmým rozlišujícím bodem v těchto dimenzích. Jelikož jsou bodem, kde a kdy prožíváme naše nadčasové a „bezmístové“ vědomé bytí „Já jsem“, které se jeví, že existuje uvnitř zdánlivých dimenzí času a prostoru, jsou bodem, kde se věčné setkává s dočasným a neomezené se setkává s omezeným, kde absolutno se setkává s relativním.

Ačkoli čas je stále v pohybu a s každým probíhajícím momentem, nový bod v čase se stává přítomným momentem, a nový bod v prostoru se stane přítomným místem, přesný přítomný okamžik a přesné přítomné místo, se nepohybují, ani nepodstupují žádnou skutečnou změnu. Vyjma těchto dvou přesných bodů, vše v čase a prostoru se neustále pohybuje a podstupuje změnu. Přesný současný okamžik zůstává bez pohybu a změn v každém čase a přesné současné místo zůstává bez pohybu a změny, bez ohledu na to, v kterém bodě prostoru je zažíváno.

Zdá se, že všechny momenty v čase se zdají plynout v nynějším okamžiku, v přesném nynějším okamžiku však nenastává žádné plynutí či pohyb, protože pohyb vyžaduje dimenzi, v kterém by se mohl pohybovat. Podobně tomu, mnoho míst v prostoru se zdají se pohybovat a tím se stát přítomným místem, v přesném nynějším místě však opravdu není žádného

pohybu, stávání se, nebo změna jakéhokoliv druhu, protože změna vyžaduje dimenzi, ve které se odehrává.

O věci možno prohlásit, že se mění pouze tehdy, když je napřed nějak definována, protože jen definovatelná a určitá věc může podstoupit definovatelnou, určitou změnu. Následně, jelikož definice je formou určité míry a ohodnocení, může být učiněna jen s ohledem na nějakou dimenzi. Bod nemající dimenzi nemůže být nijak definován nebo ohraničen, a proto nemůže podstoupit žádnou definovatelnou změnu.

Tím, že přesný přítomný bod v čase a přesný přítomný bod v prostoru jsou naprosto mimo dimenze rozsahů, omezení, definicí, změn a pohybů, jsou absolutní. Ačkoliv vše ostatní existuje k nim pouze v relativním vztahu, přesný přítomný moment a přesné přítomné místo nejsou ve vztahu k něčemu jinému, protože existují nezávisle a zůstávají nedotčeny tokem času či nějakým pohybem, který se v prostoru odehrává.

„Zde“ a „nyní“, které se zdají, že se rozprostírají v prostoru a čase – že jsou měřitelné a definovatelné – jsou jen relativní „zde“ a „nyní“. Naše koncepce, týkající se toho, co tvoří přítomný okamžik „nyní“ a přítomné místo „zde“, není stanovena a v souvislosti se mění. Když na příklad řekneme „nyní“, můžeme mít na mysli přesně tuto vteřinu, minutu nebo větší rozsah přítomného času, jako je dnes a můžeme význam rozšířit i dále, s významem „tyto dny“, během období našich životů nebo v dějinách. Podobně, když řekneme „zde“, můžeme mít na mysli tuto přesnou část prostoru, která nyní zabírá naše tělo, nebo nějaký jiný bod v našem těle, nebo nějaký bod, který je blízko našeho těla, nebo můžeme význam rozšířit dál a myslet tím místnost, dům, město nebo i zemi, kde právě žijeme. Veškerá použití těchto slov „zde“ a „nyní“ jsou relativní. Každá relativní forma „nyní“ se týká času a každá relativní forma „zde“ se rozprostírá v prostoru a proto je možné ji měřit.

Avšak přesný nynější okamžik a přesné nynější místo jsou body v čase a prostoru, které nemají rozměr a proto nemohou být změřeny. Jak jsme shora viděli, přesný nynější moment je neměřitelnou jemnou hranicí nebo rozhraním, mezi minulostí a budoucností. Kde minulost končí, budoucnost začíná, takže rozhraní mezi nimi tvoří nekonečně malý bod, který nemá žádný rozměr. Podobně, přesné přítomné místo je neměřitelným jemným bodem, který existuje přesně ve středu našeho vnímání prostoru.

Jelikož oba tyto body jsou nekonečně jemné a proto nejsou omezeny žádným rozměrem, přesný současný moment a přesné přítomné místo nejsou relativní, ale jsou absolutně „zde“ a „nyní“. Protože pohyb a změna se nemohou vyskytovat v bodě, který je nekonečně jemný a proto bezrozměrný a jelikož formace myšlenek zahrnuje pohyb a změnu, nemůže se vytvářet žádná myšlenka uvnitř jak přesného přítomného okamžiku, tak v přesném přítomném místě a proto přesný přítomný bod v čase a prostoru je výhradním místem pobytu našeho vlastního sebe si uvědomujícího bytí „Já jsem“.

Ačkoliv hovoříme o přesném přítomném okamžiku a přesném přítomném místě, jako kdyby to byly dvě rozdílné věci, jeví se být různé jen z hlediska naší omezené mysli. Rozdíl mezi nimi je proto pouze pojmový. Ve skutečnosti jsou jedno a stejné.

Přesný přítomný okamžik a přesné přítomné místo jsou jediná místa, kde čas a místo tvoří jedno. Tento jediný bod, kde se všechny dimenze setkávají, sám o sobě nemá žádné dimenze. Ačkoliv dimenze, které se setkávají jsou všechny relativní, tento jediný, nedvojný a bezrozměrný bod je sám o sobě oproštěn od všech forem relativity. Vše, co je v něm obsaženo, je naše pouhé vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“. Ale nutno říct, že to není zcela správné. Neobsahuje jen naše esenciální vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“, ale je s ním synonymní. Naše esenciální nedvojné vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“ je samo o sobě absolutní „zde“ a „nyní“, přesné přítomné místo a přesný přítomný okamžik.

Jelikož tento absolutní bod nemá žádnou dimenzi, není možno jej nijak měřit. Je proto nejen nekonečně nepatrný, ale i nekonečně ohromný. To je tím, že je absolutní, je volný od všech omezení a proto není omezen tím, že je jen ten nejmenší, ale také největší, je to



nekonečná celistvost, která obsahuje vše. Je tím, v čem je vše obsaženo, ale také to, co je ve všem obsažené.

Ve skutečnosti je vědomí základní substancí, ze které je vše učiněno. Protože všechny formy, které známe, jsou v esenci pouze naše vlastní vědomí, jelikož naše vlastní vědomí je esenciálně sebe si uvědomující – to jest, je v esenci jen naše vlastní vědomí o našem vlastním bytí – a jelikož naše vědomí o našem vlastním bytí je absolutním bodem, který zažíváme jako přesné přítomné místo „zde“ a přesný přítomný okamžik „nyní“, tento absolutní bod obsahuje vše a je obsažen ve všem.

Abychom mohli být obsaženi ve všem, tento absolutní bod musí být nekonečně malý, a aby byl ve všem obsažen, musí být nekonečně rozsáhlý. To, co je nekonečně malé, neobsahuje nic než naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, ale to, co je nekonečně veliké, to obsahuje vše, úplnost našeho poznání, jak naše pravé poznání, tak i naše klamné poznání. Vše, co je známo, je známo jen v přesném přítomném okamžiku „nyní“ a v přesně přítomném místě „zde“ – v absolutní přítomnosti, která existuje jako naše vlastní vždypřítomné sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, které je jediným bodem v čase a prostoru, které opravdu existuje.

## Kapitola VIII

### Věda o Vědomí

Věda je prostředkem jak získat správné poznání, poznání, které může být nezávisle ověřováno. Co je však přesnou definicí správného poznání? Je poznání správné jen proto, že může být nezávisle ověřováno nebo existuje nějaký jiný přesný standard, který může poměřit platnost určitého poznání?

Jak chápeme z páté a šesté kapitoly, jsou dvě formy správného poznání, a to relativně správné poznání a poznání, které je absolutně správné. Tomu odpovídají i dvě formy nauk, relativní nauka a absolutní nauka. Vyjma spirituální nauky, která je naukou, či vědou o pravém sebepoznání či vědomí, jsou všechny formy věd relativními vědami, protože poznání, kterého se snaží dosáhnout je jen relativně správné.

Z relativního pohledu našeho života jakožto jedince v tomto hmotném světě, může být hledané poznání, získávané z nejrůznějších odvětví objektivních věd, správné a užitečné, ale takové poznání není absolutně pravdivé. Není platné a není pravdivé za všech okolností a za všech podmínek či stavů. Zákony vědy, které zažíváme jako pravdivé v tomto současném stavu bdění, můžeme zažít jako nepravdivé ve snu. Na příklad ve snu jsme schopni vzepřít se zákonu gravitace tím, že létáme. Zákon gravitace, který je dle našich zkušeností nepopíratelně platný v bdělém stavu, neplatí vždy stejně ve snu.

Ačkoliv všechno naše tzv. vědecké poznání platí, dle našich zkušeností, ve stavu bdění, dle našich zkušeností neplatí ve spánku. Opravdu, naše zkušenosti ve spánku berou v pochybnost správnost všeho našeho poznání, všech našich zkušeností ve stavu bdění. Ačkoliv, jsme každý sami schopni ve stavu bdění si nezávisle ověřit platnost našeho vědeckého poznání, ve spánku si nikdo z nás nemůže ani ověřit existenci světa.

Když bdíme, předpokládáme, že svět existoval, zatímco jsme spali. Nemáme však žádný prostředek, který by nezávisle ověřoval správnost tohoto předpokladu. K ověření jsme závislí na svědectví jiných lidí, kteří tvrdí, že byli vzhůru, když my jsme spali. Tito jiní lidé však jsou částí světa, jehož existenci chceme ověřit, takže nejsou nezávislými svědky.

Někteří filozofové zastávají přesvědčení, že mnoho z našeho poznání, týkajícího se světa, je relativní, ale poznání o matematických zákonech je absolutní. Jelikož dvě a dvě jsou čtyři za všech podmínek a okolností, musí to být absolutní pravdou. Nicméně, jejich předpoklad, že je to pravdou za všech okolností a za všech podmínek, je nesprávná, protože závisí na zřejmé podmínce, že existují dva. Ve spánku nezažíváme existenci dvou, takže žádný z matematických zákonů tehdy neplatí. Matematika je vědou dvojnosti a mnohosti a jako taková je neodmyslitelně relativní. Zejména je relativní k naší mysli a její síle představivosti, protože jediné když si naše mysl představuje existenci více než jednoho, vstupují zákony matematiky do existence.

Všchno naše poznání dvojnosti je relativní a proto, i když je relativně správné, není absolutně správné. Jediné poznání, které můžeme pokládat za absolutně správné a pravdivé, je poznání, které je dokonale nedvojné – tj. poznání, které zná jen sebe sama a které je známo jen pomocí sebe sama.

Každé poznání, které je poznáváno vědomím, které je jiné než ono samo, nezbytně obsahuje dvojnost, rozdíl a relativitu. Proto jediná věda, která může být absolutně pravdivá a platná, je věda vědomí, přesněji řečeno, věda o vědomí sebe sama.

Co je vědomí? Je to síla poznání, čili naše síla poznávat. Nebo, když budeme přesněji, je to síla v nás, která poznává. Jelikož to, co zná, je pouze to, co jsme my sami, naše vědomí není něčím jiným než jsme my sami, nýbrž je našim bytím či esencí.

Ze všech věcí, které známe, je první naše vlastní bytí, které vždy známe jako „Já jsem“. Všechno naše ostatní poznání jen přichází a zase odchází, ale toto naše první a základní poznání „Já jsem“, nepřichází ani neodchází, ale je ustavičně zažíváno vždy a ve všech stavech. Proto naší pravou přirozeností jakožto vědomí je znát sám sebe. Vědomí je vždy vědomé sama sebe a nemůže jinak než být si vědomo sama sebe – tj. svého vlastního esenciálního bytí neboli „jsem-ství“.

Původní a prvotní formou našeho vědomí je proto naše vědomí sebe sama, „Já jsem“. Naše vědomí může znát nebo neznát nějakou jinou věc, ale sebe samo zná vždy. V každé zkušenosti, kterou zažívá, je její základní poznání „Já jsem“ smíšené.

To znamená, že naše vědomí zažívá všechno své poznání něčeho jiného, než sebe sama, jako „já toto poznávám“. Zatímco ono zná sebe stále jako „Já jsem“, když poznává jiné věci k sobě navíc, zdá se, že přehlíží nebo neví o svém základním poznání „Já jsem“ a na místo toho poskytuje důležitost všemu jinému co poznává.

Ačkoliv naše vědomí někdy vystupuje tak, že zná věci jiné, než sebe sama, znalost těchto jiných věcí je jen dočasná, takže znalost jiných věcí není esenciální částí jeho bytí. Ve spánku víme, že jsme, ale nevíme nic jiného, takže naše poznání jinosti je vnější k našemu esenciálnímu vědomí našeho vlastního bytí.

Jelikož vědomí o našem vlastním bytí je nepřetržitě, přičemž naše vědomí o jinosti je dočasné, je jasný rozdíl mezi těmito dvěma formami našeho vědomí. To první je naše esenciální vědomí, zatímco druhé je jen přídatkem, který dočasně to první převrstvuje. Tento dočasný přídatek – který vystupuje z našeho esenciálního nedvojného vědomí našeho vlastního bytí jako dvojnostní vědomí jinosti, které se přitom jeví jako navrstvené a intimně smíchané s našim esenciálním vědomím – je omezenou a relativní formou vědomí, kterou nazýváme naše „mysl“.

Abychom mohli poznávat věci jiné, než jsme my sami, naše mysl se musí vymezit. Jak se však vědomí může vymezit? Jenom to, co má definovatelný a měřitelný rozsah, je vymezitelné. Jelikož vědomí nemá hranic, nemá určitý definovaný rozsah, a tak je neomezené.

Každé vymezení potřebuje jednu nebo více dimenzí, ve kterých se vymezení mohou určovat. Vědomí však není omezeno žádnou dimenzí a proto nemá žádné hranice, které by jej mohly vymezit. Jelikož všechna ohraničení, vymezení a rozsahy jsou koncepty či myšlenky, které zná jen naše mysl, když vyvstala, aby poznala jinost, jsou obsaženy jen v naší mysli a mimo ní a nezávisle na ní nemají žádnou existenci. Jak se naše mysl vymezí v rámci určitých hranic?

Naše mysl se vymezí tím, že si sama představuje, že je jedním z objektů, které zná. To znamená, napřed si představí, že je tvarem a jediné pak je schopná poznat tvary, formy, jiných věcí. Forma je něco, co je obsaženo v rámci určitých hranic a proto má určitý definovatelný rozsah v jedné či více dimenzích. Každá konečná věc má tu nebo onu formu, protože bez formy by věc neměla omezení a byla by proto neomezená, nekonečná. Vše, co známe jako jiné než my sami, je formou. Naše myšlenky, pocity, emoce, vnímání a všechny jiné věci, které naší myslí poznáváme jsou formami, samozřejmě vyjma našeho esenciálního vědomí našeho vlastního bytí, které je beztvaré a proto nekonečné.

Tvar, který si naše mysl představuje, že je ona sama je naše fyzické tělo a pomocí pěti smyslů vnímá svět objektů a jiných těl. Naše mysl nemůže fungovat či znát něco jiného, než své vlastní bytí. Napřed si však musí představit, že má tvar fyzického těla. Naše ztotožnění s našim fyzickým tělem je tak silné, že si představujeme, že i naše vlastní myšlenky se objevují uvnitř našeho těla. To jest, že zažíváme hrubohmotnější formy našich myšlenek, jako naše vnímání, naše koncepce, vizualizace našich představ, slovní vyjádření našich myšlenek, jakoby se všechny objevovaly kdesi uvnitř naší hlavy. Zažíváme i jemnější formy našich myšlenek, jako jsou pocity a emoce, které se jakoby objevují někde uvnitř naší hrudi.

At' si v současné době představujeme, že jsme v jakémkoliv těle, jedno zda v těle tohoto stavu bdění nebo nějakém jiném těle našeho snění, vždy si představujeme, že všechna naše mentální činnost se odehrává uvnitř těla, a že svět, který vnímáme pomocí pěti smyslů, existuje vně těla.

Ačkoliv zažíváme naše myšlenky, které se jeví, že se objevují uvnitř těla, které běžně chybně pokládáme za sebe sama, vždy je pociťujeme, že jsou jiné než my. Když jsme omezili naše vědomí mylnou představou, že jsme omezené tělo, vše ostatní poznáváme jakoby bylo jiné než my sami. Tím, že jsme omezili nás samé v hranicích určité formy, jsme schopni poznávat všechny jiné formy, jako jiné než my sami.

Opravdu naše tělo, myšlenky a všechny ostatní objekty, které známe, jsou pouze obrázky, které uvnitř našeho vědomí vystupují a zase zmizí, nemají tudíž jinou podstatovou skutečnost než naše vědomí. To znamená, že všechny formy, které známe, jsou jen uzpůsobení, která se objevují v našem vědomí, podobně jako vlny na hladině oceánu. Tak jako voda oceánu je jedinou substancí, ze které se formují všechny vlny, tak naše vědomí je jedinou substancí, ze které jsou všechny známé předměty námi formovány.

Protože mylně pokládáme, že jsme tímto tělem, představujeme si, že jak myšlenky, které se zdají, že uvnitř těla vystupují, tak objekty, které se zdají existovat mimo něj, jsou všechny jiné než my sami. I když je pro nás absurdní si představovat, že každá z věcí, které všechny známe jen pomocí naší mysli, jsou opravdu jiné než my sami, přece je to méně pošetilé, než zmatená představa, kterou máme o tomto těle, když ho pokládáme za sebe sama. I když zažíváme toto tělo, jako by bylo námi, jakoby by bylo omezené v rámci hranic jeho tvaru, přece jej zažíváme jako objekt. Hovoříme o svých pažích, rukách, nohách, mé hlavě, dokonce i o mém těle, jako by to bylo naše vlastnictví, ale zároveň je mylně bereme za sebe sama.

Naše poznání o naší přesné totožnosti je zmatené a nejasné, protože, i když mylně pokládáme tvar tohoto těla za nás samé, přece víme, že my jsme vědomí. Toto tělo a naše mysl, která se chybně pokládají za „já“, jsou skutečně námi zažívány jako dvě odlišné věci. Nejsme si však jisti, která z nich je námi skutečně. Když říkáme „mé tělo“, ztotožňujeme se s naší myslí, která poznává toto tělo jako objekt. Někdy však také říkáme „má mysl“, jakoby byla mysl něčím od nás odlišným.

Jelikož víme, že my jsme vědomí, které je ve skutečnosti nekonečné, ale zároveň si představujeme, že jsme tělem, které je konečné, tak jsme trvale ve zmatku, čím opravdu jsme a co je naše pravá totožnost. Nicméně, důsledkem tohoto zmatení, pociťujeme, že jsme něčím omezeným a proto jsme schopni poznávat věci jiné než jsme my sami.

Naše mysl ve skutečnosti není nic jiného než naše esenciální vědomí „Já jsem“, které je beztvaré a proto neomezené, nedělené a nedvojné. Jelikož je nekonečné, opravdu není ničeho jiného, co by ono mělo poznávat, znát. Ovšem, když si představujeme, že jsme omezenou formou, jsme schopni poznávat jiné formy, jakoby by byly opravdu jiné samy o sobě.

Naše mysl je proto schopná poznávat věci jiné než ona sama tím, že se sama oklamává, že se zažívá jako něco, co není – něco, co je opravdu jen výtvorem vlastní mocné a sebeoklamávající představivosti. Nic, co zažíváme ve snu není opravdu jiné než my, ale tím, že si představujeme, že jsme jednou z oněch snových forem, zažíváme ve snu všechny jiné formy představ, jakoby byly jiné než my sami.

Všechna dvojnost či mnohost, kterou naše mysl zdánlivě prožívá, je jen výtvorem sebeoklamávající síly představivosti a zažívá všechny ony mnohé výtvořiny její představivosti jediné tím, že je také jednou z nich. Ačkoliv je naše mysl pravá, jakožto esenciální a nedvojná vědomé bytí, jako vědomí, které zná jinost, je pouze výmyslem vlastní představivosti a je proto neskutečná.

Pojem „mysl“ používáme ve spojitosti s naším vědomím jediné tehdy, když se zdá, že poznává jinost. Jakmile přestane poznávat jinost, mysl přestává být oddělenou konečnou bytností a proto zůstává jako naše neomezené vědomí „Já jsem“, které ve skutečnosti stále je.

Jako naše pravé nekonečné vědomí, zná jen sebe samo, ale jako naše „mysl“ si představuje, že zná jiné věci a je proto zmatená.

Když jsme naší myslí, nemůžeme nikdy dosáhnout seberealizace, protože jakožto naše mysl, můžeme znát jedině naše vědomí „Já jsem“, smíšené se zdánlivou představou jinosti. To jest, naše mysl, naše síla pozornosti, která je jiným jménem pro naši sílu poznání či vědomí je stále nasměrována k jiným věcem a tím je odvedena od nás samých – od našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Máme-li dosáhnout pravého poznání, nemůžeme to dosáhnout pomocí naší myslí. Svou sílu pozornosti, kterou jsme doteď, skrze mysl a pět smyslů, stáčeli neustále ven, musíme odtáhnout od myslí a všech jejích myšlenek a nasměrovat ji zpátky k sobě, směrem ke skutečnému vědomí „Já jsem“.

Když tak učiníme, tak pravděpodobně zjistíme, že zpočátku nejsme schopní zcela a výlučně zaostřit naši pozornost na naše nesmírně jemné vědomé bytí „Já jsem“, protože naše síla pozornosti je velice hrubá a nevytříbená, pro náš neustálý zvyk věnovat se jen našim myšlenkám. Pouze opakovanými pokusy zaměřovat naši pozornost úplně a výlučně na naše esenciální vědomí „Já jsem“, postupně získáváme umění, které se na nás požaduje.

Jedině praxí můžeme docílit dokonalosti. Jedině praxí opakovaných a vytrvalých pokusů stáčení své pozornosti zpět na sebe sama objevíme, co ono vědomí „Já jsem“ opravdu je, když postupně vyčistíme její sílu pozornosti, která se zjemní, zjasní a stane se pronikavou. Tak získáme trvale větší jas poznání pravé nekonečné a nedvojně přirozenosti našeho vědomí „Já jsem“. Nakonec, když se naše síla pozornosti dokonale vyčistí a vytříbí – tj. když se stane volnou od přítomné silné připoutanosti věnovat pozornost pouze myšlenkám a objektům – budeme schopni s jistotou poznat jas našeho esenciálního vědomí „Já jsem“, tak jaké opravdu je, oproštěné i od nejmenšího navrstvení nějakého ohraničení nebo totožnosti s nějakou jinou věcí.

Tato praxe, vyplývající ze zkušeností pozornosti k sobě samému, sebezkoumání, sebezkoušení a sebevyšetřování, je experimentální metodou vědy o vědomí. Jediný praktický způsob, kterým můžeme objevit pravou přirozenost našeho vědomí, spočívá v otočení naší pozornosti k samotnému vědomí. Jelikož naše vědomí nemůžeme poznat jako objekt, ale jen jako naše vlastní poznávající já, vědecké zkoumání vědomí musí proto spočívat na zkoumání našeho vlastního vědomí, pomocí soustředěné, zaostřené, jednobodové síly pozornosti. Mimo takové sebezpozornosti a sebezkoumání, nemůžeme nikdy dosáhnout bezprostřední poznání či zkušenost našeho pravého vědomí „Já jsem“, takové jaké je, to jest, aby bylo volné od domnělých navaleňů či omezení.

Vědomí „Já jsem“ není nějakou neznámou věcí, kterou máme objevit, vždyť i nyní všichni víme „Já jsem“. Avšak, i když víme „Já jsem“, neznáme ho, jaké opravdu je. Známe ho jen v pokroucené a omezené formě, pro klamně přídavky, které na něj navrstvujeme pomocí síly naší představivosti. Známe ho jako „já jsem toto tělo, já jsem osoba a jmenují se tak-a-tak, já zde sedím, já čtu tuto knihu, přemýšlím o idejích, které se v něm uvádějí“ a tak dále a tak dále.

Všechny tyto přídavky, které neustále navrstvujeme na naše vědomí „Já jsem“, nám zabraňují, abychom ho poznali takové, jaké je. Abychom poznali, jaké je, musíme se podívat na všechny ty přívlastky, i na naše základní vědomí „Já jsem“, s ostrou, pronikavou silou pozornosti, čímž se všechny tyto klamně přídavky rozpustí a odpadnou, a tak budeme vědět, jaké skutečně je.

Ačkoli hovoříme o našem pravém vědomí „Já jsem“ a našem nepravém vědomí „já jsem toto tělo“, nejedná se opravdu o dvě různá vědomí, ale jsou to jen dvě formy stejného vědomí, jediného vědomí, které existuje. Pravou formou vědomí je jedině čiré, nedvojně vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Naše mysl, smíchané nečisté vědomí „já jsem toto tělo“,

kteří poznává veškerou dvojnost je jen klamnou, překroucenou a iluzorní formou našeho pravého vědomí „Já jsem“.

Když zná jen sebe samo, naše pravé vědomí září takové, jaké je, prosté od všech klamných přídavků. Když však pomocí naší síly představivosti zdánlivě poznáváme věci jiné, než jsme my, to samé jediné vědomí se objeví, jako naše mysl. Ono pravé vědomí „Já jsem“ je našim pravým Já. Proto, když zůstaneme tací, jací jsme, a známe jenom sebe, jsme pravým nedvojným vědomím „Já jsem“. Když však nasměrujeme naše vědomí, neboli sílu pozornosti pryč od nás samých a představujeme si pomyslný svět myšlenek, pak se zdánlivě staneme onou myslí.

Ve skutečnosti naše mysl není nic jiného než naše nedvojně pravé vědomí „Já jsem“, podobně jako když je lano naší představivosti převrstveno hadem, když ve skutečnosti se nejedná o nic jiného než o lano. Zdánlivě oddělená a omezená existence myslí je jen iluzí, způsobenou našim nedostatkem jasného sebepoznání, tak také had je pouhou iluzí, která vzniká nedostatkem denního světla. Když jednou necháme zasvítit jasné světlo na lano a tím zřetelně vidíme co to je, pak to už nikdy nebudeme mylně pokládat za hada. Podobně je tomu, když vrhneme jasné světlo naší bystře zaostřené pozornosti na naše vědomí „Já jsem“ a tím zřetelně poznáme, jaké je, nikdy ho už potom nebudeme pokládat za to, co není – nějaký cizí přídavek, jak jsme to dříve činili.

Jelikož naše mysl, není nic jiného, než naše nedvojně pravé vědomí „Já jsem“, vše, co je třeba k poznání tohoto vědomí je, abychom vrátili jeho pozornost zpět sami k sobě, pryč od všech věcí. Když to však uděláme, přestává to být omezené individuální vědomí, které nazýváme myslí a namísto toho se stane neomezeným pravým vědomím „Já jsem“, kterým ve skutečnosti vždy bylo a vždy bude. To, co poznává naše pravé vědomí „Já jsem“, není naše mysl ale pouze ono vědomí samo o sobě.

Není tomu mnoho let, co se obnovil zájem o vědomí v malé, nevelké skupině vědců a akademických filozofů. „Věda o vědomí“, jak se občas nazývá, je nyní uznána, a je zcela malým odvětvím moderní vědy. Ovšem je častěji zmiňované jako „studie vědomí“, protože se považuje za mezioborové studijní pole, obsahující příspěvky učiněné filozofií, psychologií, neurologií a jinými příbuznými obory.

I když tyto moderní „studie vědomí“ se někdy sami popisují, jako „věda o vědomí“, nebo při nejmenším říkají o sobě, že jsou pokusem směrem k „vědě o vědomí“, neměli bychom si je plést s pravou vědou o vědomí, o které zde pojednáváme, protože jejich porozumění a jejich metody zkoumání se v základě liší od jasného porozumění a jednoduchých metod zkoumání, jak je učil Šrí Ramana a jiní mudrcové. Základní rozdíl mezi těmito dvěma přístupy spočívá ve skutečnosti, že tato „studie vědomí“ se snaží studovat vědomí objektivně, jakoby to byl nějaký objektivní jev, zatímco mudrcové nás učí, že se vědomí nikdy nemůže stát objektem poznání, ale může být pouze objektivně poznáváno, jako esenciální realita, která je podkladem naší myslí, a subjektem, který zná všechny objekty.

V souhlase se základním požadavkem, který vyžadují všechny objektivní vědy, že totiž vědec má hledět si opatřit „objektivní poznání“ (poznání, které může být objektivně vyjasněno a ověřeno) o každém oboru, který se studuje a v kterém je možno provádět výzkum, moderní „studie vědomí“ usilují o objektivní přístup ke studiu vědomí. Podle našeho omezeného pohledu naší tělem vázané myslí, vypadá naše vědomí, jakoby bylo soustředěno v našem mozku, „studie vědomí“ připisuje velkou důležitost úsilí moderní vědy porozumět vztahu mezi elektrochemickou aktivitou v našem mozku a vědomím, které, podle jejich názoru, je výsledkem takové aktivity. Protože obecně bereme vědomí, jako vědomí o něčem a znamená vědomí něčeho, „studie vědomí“ se také velmi zajímá o to, jak rozumět poznání a našim subjektivním zkušenostem ze strany smyslových podnětů, které, jak se zdá, získáváme z vnějšího světa.

Jinými slovy, základní předpoklad, který vyslovili filozofové a vědci, kteří jsou zapojeni do těchto moderních „studií vědomí“, je, že můžeme rozumět vědomí tím, že se ho pokusíme studovat jako objektivní jev. Avšak, cokoliv známe jako objektivní jev, je jen objektem vědomí a není vědomím samým o sobě. Jelikož vědomí je subjektem, který zná všechny objektivní jevy, samo se nemůže nikdy stát objektem poznání.

Vědomí může být poznáno nebo zažito přímo jen sebou samým a žádnou jinou věcí. Proto, když chceme studovat vědomí jako objektivní jev, budeme mít úspěch jedině v tom, že studujeme něco, co není vědomí samo o sobě, ale je jen zřejmým účinkem vědomí. Pokud si opravdu přejeme studovat vědomí a rozumět tomu, čím opravdu je, musíme jej studovat v sobě, jako sebe sama, protože my sami jsme vědomí a něco jiného než my není vědomím, ale je jen objektem námi poznáním.

Dokud zažíváme nějakou formu dvojnásobného poznání, to jest poznání, které obsahuje rozdíl mezi subjektem a objektem, vědomí bude vždy poznávajícím subjektem a nikdy nebude poznáným objektem. Proto od nepaměti jedním ze základních principů *advaita védánty* vždy bylo, že k tomu, abychom poznali vědomí, jaké opravdu je, musíme rozlišit to, co poznává, od toho, co je poznáno.

Tento proces je v sanskrtu často uveden jako *drk drsya vivéka*, čili „rozlišování mezi vidícím a viděným“, což je pro nás nezbytným předpokladem, abychom byli schopni provádět účinné sebezkoumání. Dokud neporozumíme základnímu rozdílu mezi vědomím a i tím nejjemnějším objektem poznání, nebudeme schopni zcela zaostřit naši pozornost úplně a výlučně na naše esenciální vědomí, čímž jej nebudeme zažívat takové, jaké opravdu je – tj., jako naše čiré, ryzí vědomí našeho vlastního bytí, které je prosté i od nejmenší stopy dvojnásobnosti či jinosti.

Dokud moderní vědci nebudou ochotni uznat tento základní, ale jednoduchý, a velmi přirozený princip, všechno jejich úsilí pochopit vědomí se bude ubírat špatným směrem. Každý vědec, který si představuje, že porozumí vědomí tím, že bude studovat náš fyzický mozek, jeho elektrochemickou činnost či poznávací funkci, nepochopil, že všechny tyto věci jsou pouhými objekty, které poznává vědomí, jako věci jiné, než je ono samo.

Naše tělo, jeho mozek, množství biochemických a elektrochemických procesů, které se v něm odehrávají a fungování jeho poznávacích procesů, jsou všechno myšlenky nebo mentální obrazy, které vystupují v naší mysli skrze sílu naší představivosti, stejně jako iluze, že naše vědomí je v našem mozku. Každý skutečně prožívá, že naše vědomí je stále přítomno a jasně ho známe jako „Já jsem“, i když si nejsme vědomi našeho nynějšího nebo jiného těla a ačkoli výstup a fungování naší mysli je jen dočasnou záležitostí, žádný jiný jev, jako je tělo, nebo mozek se nemůže objevit pokud naše mysl nevyvstane a nepozná jej. Jelikož zažíváme naši mysl, kdykoli zažíváme naše fyzické tělo nebo nějakou jinou věc na tomto materiálním světě nemáme pádný důvod věřit, nebo jen předpokládat, že existence tohoto světa, předchází existenci naší mysli, nebo že naše mysl je jevem, který vystupuje skrze funkci našeho mozku.

Zažíváme naši mysl, i když nezažíváme naše nynější tělo, jako například ve snu a když nemáme ponětí o mozku v tomto těle, naše mysl je cosi, co je jasně rozdílné, jak od těla, tak mozku. Ba co více, my zažíváme naše vědomí, i když nezažíváme naši mysl, naše přítomné tělo nebo nějaké jiné tělo, jak je tomu ve spánku, naše vědomí je něco, co je jasně odlišné, jak od mysli a našeho těla, tak následně i od mozku v tomto těle.

Protože, to, co víme o našem mozku je jen sbírka myšlenek, které vystupují v naší mysli, nikdy nejsme schopni objevit pravou povahu, jak naší mysli, tak ani základu vědomí, který je toho všeho podkladem, budeme-li studovat funkci našeho mozku. Opravdu, tím, že nějakým způsobem myslíme o našem mozku nebo o každém jiném podobném objektivním jevu, odtahujeme jen svou pozornost od nás samých – to jest, od vědomí, které se snažíme poznat.

I kdybychom o našem mozku nic nevěděli, stále budeme vědět „Já jsem“. Když opravdu chceme znát přirozenost základu našeho vědomí, který prožíváme jako „Já jsem“, nemusíme

se pokoušet, abychom něco o našem mozku znali. Jediné co máme dělat je, stočit svou pozornost pryč od všeho, co známe, jako jiné než naše esenciální vědomí, a zaměřit ji místo toho pouze na naše vědomí, které zná ony všechny věci.

Když skutečně stáhneme naši pozornost zpět k sobě samému, koho nyní pocítujeme jako vědomí, které zná věci jiné než my sami, objevíme, že naše pravé Já či esenciální vědomí není opravdu vědomím, které zná nějaké jiné věci, ale je jediné čirým vědomím bytí, neznající nic jiného než sebe sama. Toto čiré nedvojné vědomí našeho vlastního bytí je pravým a základním vědomím, které je základem podporujícím iluzorní projevení naší mysli, která je vědomím, které zná jinost, právě tak, jako je lano skutečností, která je podkladem a podporuje klamně projevení hada.

Ačkoliv objekty znající forma vědomí, kterou nyní zažíváme, není naší pravou formou vědomí, musíme ji velmi pečlivě zkoumat, abychom objevili pravé vědomí, které je podkladem. Podobně, když chceme vidět lano, jaké opravdu je, musíme velmi pečlivě zkoumat hada, který se objevuje, abychom tak poznali naše pravé vědomí, jaké opravdu je, musíme velmi pečlivě prozkoumat vědomí znající objekty, jak se nyní jeví.

Místo abychom pečlivě prohlíželi zdánlivého hada a ať jakkoli pečlivě pozorovali nějakou jinou věc, nebudeme moci vidět lano takové, jaké opravdu je. Podobně tomu, namísto abychom pečlivě prozkoumávali naše přítomné vědomí, které se nyní jeví, že zná jiné věci než sebe sama, když sebepečlivěji prozkoumáváme věci, které zdánlivě zná, nebudeme schopni zažít a poznávat naše pravé vědomí, tak, jaké opravdu je.

Jak jsme viděli na začátku této kapitoly, všechna věda je pokusem, vykonávaným lidskou myslí, abychom získali poznání, které je pravé a platné. Proto nejdůležitějším zkoumáním, které může vědec podniknout je vyzkoušet pravdivost a platnost jeho či její mysli, protože je vědomím, kterým ona nebo on poznává všechny ostatní věci.

Když nejsme schopni si ověřit skutečnost našeho vlastního poznávajícího vědomí, které je tím, co nazýváme naší myslí, nikdy nebudeme schopni si ověřit skutečnost nějaké jiné věci, protože všechny jiné věci zná jen naše vlastní mysl. Když se uvažuje o nějakém jiném zkoumání, každý pravý vědec bude napřed zkoumat jeho nebo její vlastní vědomí.

Když nebudeme znát barvu brýlových skel, které nosíme, nebudeme schopni přesně posoudit barvu nějakého objektu, který vidíme. Podobně když neznáme pravdu o naší myslí, která je prostředkem, kterým poznáváme všechny jiné věci, nebudeme schopni správně posoudit skutečnost každé z oněch věcí, které se nám jeví, že je známe.

Jak jsme v této knize zjistili, naše mysl čili poznávající vědomí, je zmatenou a nespolehlivou formou vědomí. Jako objekty poznávající vědomí, naše mysl v podstatě působí jako síla představivosti. Vyjma našeho základního vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“. Vše, co známe skrze naši mysl je výtvozem naší síly představivosti. I když přistoupíme k víře, že svět, který se zdá, že vnímáme pomocí našich pěti smyslů je opravdu něco, co existuje mimo nás a že je proto od nás oddělený, jedná se o víru, která je naprosto neopodstatněná, neboť nemůžeme popřít skutečnost, že tento svět, jak ho ve své myslí zažíváme, není nic jiného, než řada myšlenek nebo mentálních obrázků, které jsme naší silou představivosti zformovali.

Ba co více, když pečlivě analyzujeme, zjišťujeme, že všechny věci, které známe prostřednictvím naší mysli, jsou pouhými produkty naší představivosti, ale navíc zjišťujeme, že sama naše mysl je také pouhým výtvozem naší představivosti. Naše mysl neexistuje, když spíme, ale vystoupí jako obraz v našem vědomí, jakmile začneme zažívat stav bdění nebo snění. Když vystoupí, zažíváme naši mysl tak, jako bychom to byli my, to jest, silou naší představivosti se zdánlivě stáváme naší myslí, která je poznávajícím vědomím, což je vědomí, které se jeví jakoby znalo věci jiné než my sami.

Protože naše mysl není jen přechodným projevem, ale také klamem naší vlastní představivosti, cokoliv pomocí jí můžeme poznat, je také přechodným jevem a klamem naší



představivosti. Proto každé poznání, které můžeme získat zkoumáním něčeho, co je naší myslí známé, je zdánlivé, a nemá v sobě více skutečnosti než poznání, které jsme schopni obdržet, když provádíme objektivní zkoumání něčeho, co zažíváme ve snu. Ačkoliv poznání, které získáváme objektivním zkoumáním v našem přítomném stavu bdění, není ve skutečnosti nic než preludem naší představivosti a proto nám nemůže pomoci poznat a zažít absolutní skutečnost, která je podkladem překračujícím všechny představy.

Abychom zažili absolutní skutečnost musíme proniknout pod naši mysl a všichni její zdánlivou tvorbu, tím, že budeme hledat a poznávat pravé vědomí, které je jí podkladem. Jelikož my jsme vědomím, ve kterém se naše mysl, včetně jejích představ, objevuje a zase mizí, my jsme tím podkladem a proto ji překračujeme. Abychom dovedli proniknout pod naši mysl, musíme znát sebe – naše pravé Já čili esenciální vědomí, které neustále zažíváme jako „Já jsem“ – a to jsme schopni, jen když zcela výlučně zaostříme svou pozornost na sebe sama a když ji odtáhneme od všech výtvorů naší představivosti.

Jedině když budeme znát naše esenciální vědomí „Já jsem“, které je absolutní skutečností a je základem pomíjivého projevení naší myslí, budeme schopni spravedlivě posuzovat skutečnost všech jiných věcí, které známe. Měli bychom přestat s marněním našeho času tím, že zkoumáme jiné věci, a místo toho bychom měli všechno naše úsilí soustředit k prozkoumání našeho esenciálního vědomí tím, že se budeme vytrvale snažit soustřeďovat na něj celou naši pozornost.

Existuje námitka, kterou filozofové a vědci často uplatňují k této vědě o vědomí, že totiž její nálezy se nemohou objektivně předvést a proto se nemohou nezávisle ověřovat. Je pravdou, že nikdy nemůžeme objektivně ukázat absolutní skutečnost vědomí, ale není pravdou, že se to nemůže nezávisle ověřit. Jelikož vědomí je základní a esenciální zkušeností každého z nás, každý si můžeme nezávisle ověřit jeho skutečnost pro sebe sama.

Opravdový důvod, proč většina lidí, včetně mnoha filozofů a vědců, dokonce i lidé s výjimečně brilantními mozky, se straní od této vědy o vědomí neboli pravého sebepoznání a také ve většině případů od zcela prosté a rozumné filozofie, která je tomu podkladem je, že jsou příliš silně připoutáni ke své vlastní individualitě a ke všem věcem, které prožíváním vychutnávají pomocí jejich myslí. Na rozdíl od jiných filozofií a věd, které dovolují si ponechávat naše individuální já, včetně našich osobních zájmů, tužeb, připoutaností, libostí a nelibostí, tato filozofie, věda, na nás požaduje, abychom se zřekli všeho, včetně naší vlastní myslí a individuálního já.

Dokud a pokud nejsme připraveni podrobit naše individuální já včetně všeho, co je s tím spojeno, nebudeme schopni poznat a zůstat jako neomezené a nedvojné vědomí, které je našim pravým Já. Nemůžeme pojídat zákusek a stále ho mít. Musíme volit, buďto ho ponecháme nedotknutý, nebo jej sníme. Podobně máme také zvolit, buďto si ponechat naši mysl, čili individuální vědomí a všechno, co ono zakouší, nebo ho zrušit tím, že se podrobíme ve všestravujícím ohni pravého sebepoznání.

V případě zákusku, máme při nejmenším třetí možnost volby, která znamená, že část ho sníme a zbytek necháme nedotknutý, ale v případě sebepoznání, žádnou takovou střední volbu nemáme. Musíme si zvolit, buďto, že si představujeme, že jsme toto konečné vědomí, které nazýváme myslí nebo zažít sebe sama jako nekonečné vědomí, které opravdu jsme.

Někteří filozofové jsou uchvázeni hloubkou a silou této prosté filozofie absolutní nedvojnosti, nicméně nejsou ochotni vykonat osobní oběť, která, jak je vysvětlována a požadována pro zážitek nedvojně skutečnosti, a pouze si libují v poskytování lekcí a píšou o ní knihy, ale vyhýbají se provádění sebezkoumání, které je prostředkem zkušenosti pro dosažení pravého nedvojněho sebepoznání. Tito filozofové se podobají lidem, kteří mají potěšení z pohledu na zákusek a čtou o něm, jak je chutný a jak působí radost, kteří se však nikdy neodvážejí ho ochutnat.

Jejich selhání uskutečnit v praxi to, co se domnívají, že pochopili, jasně ukazuje, že ve skutečnosti nepochopili filozofii, kterou se snaží vysvětlit jiným. Pokud opravdu tuto filozofii pochopíme, budeme se ze všech sil snažit ji převést do praxe, protože pochopíme, že taková praxe je jediný způsob, jak můžeme dosáhnout opravdové stále trvající štěstí.

Každý z nás si může nezávisle ověřit absolutní skutečnost našeho esenciálního vědomí „Já jsem“, ale když tak učiníme, musíme zaplatit nezbytnou cenu, což většina z nás, naneštěstí, není sto učinit. Důvodem proč nejsme ochotni toto učinit, je že jsme příliš přivíslí k naší individualitě a nejsme proto připraveni se podrobit, ani výměnou, za dokonalé štěstí našeho pravého sebepoznání.

Když takto lneme k naší individualitě, pak je to největší hloupost, protože tato individualita, na které lpíme s takovou připoutaností, je ve skutečnosti příčinou všeho našeho neštěstí a jedinou překážkou, která nám brání těšit se z dokonalého štěstí, které je naší vlastní pravou přirozeností. Šrí Ramana říkával, že naše neochota podrobit naše individuální vědomí, spolu se všemi jeho stále prožívanými malichernými potěšeními a utrpeními, za které máme výměnou obdržet pravé neomezené vědomí, které je plností dokonalého štěstí, se podobá neochotě dát měďák za zlatou minci.

Nicméně, i když ještě nejsme zcela ochotni podrobit naší individualitu zde a nyní, ale pochopili jsme, že to je něco, co musíme udělat, abychom byli schopni zažít pravé sebepoznání, což je stavem nejvyššího a absolutního štěstí, neměli bychom být sklíčení, ale měli bychom vytrvat v našich pokusech zaostřit naši pozornost na naše základní vědomé bytí.

Naše vědomé bytí je svrchovaným světlem, kterým jsou všechna ostatní světla osvětlována a známa. To světlo je zdrojem dokonalého jasu. Proto, čím více na něj soustředíme svou pozornost, tím víc rozněcujeme hloubku vnitřního jasu v naší mysli a tento jas sebeuvědomování nám umožní rozlišovat a opravdu porozumět, že opravdové štěstí je možné zažít pouze ve stavu „pouhého bytí“, to jest., ve stavu, ve kterém zůstáváme, jen jako prostá nedvojná esence neboli „jsem-ství“, kterým skutečně vždy jsme.

Když poznáváme a rozumíme této pravdě s pronikavým jasem sebe si uvědomování, budeme stráveni absolutní láskou, znát a být tou skutečností, kterou vždy jsme a tím bez jakéhokoliv úsilí podrobíme naše klamné individuální já, a navždy se ponoříme do nekonečného vědomí, kterým je naše vlastní pravé Já.

## Kapitola IX

### O sebekoumání a sebedrobení se (sebevzdání se)

Šrí Ramana často prohlašoval, že jsou jenom dva způsoby jak dosáhnout zkušenost pravého sebepoznání, totiž sebekoumání a sebedrobení. Také však říkal, že tyto dva způsoby, neboli „spirituální cesty“, jsou v esenci opravdu jedno. Ačkoli jsou popsány různými slovy, v jejich pravé praxi jsou totožné. Co přesně představují tyto dva způsoby, neboli cesty, jak jsou v základě jedno, co je jejich esencí a proč popsal tuto jedinou esenci dvěma způsoby?

Podle starověké filozofie *védanty* jsou čtyři cesty, které vedou k spirituálnímu osvobození, a to „cesta činnosti, prováděná bez touhy (*karma marga*)“, „cesta láskyplné oddanosti (*bhakti marga*)“, „cesta spojení (*jóga marga*)“ a „cesta poznání (*džňána marga*)“.

Z těchto čtyř cest jsou druhá a čtvrtá základní, zatímco první a třetí jsou pouze pomocné. Jinými slovy, všechny různé typy spirituální praxe čili cest, můžeme v esenci redukovat na ony dvě základní cesty, cestu poznání a cestu láskyplné oddanosti. Pokud některá praxe neobsahuje prvky jedné nebo druhé cesty, nemůže nás uvést do stavu duchovního osvobození, stavu ve kterém jsme volní od vázanosti konečnou existencí.

Abychom tuto pravdu jednoduše vyjádřili, můžeme spirituální osvobození čili spasení dosáhnout jen když zažijeme pravé sebepoznání – tj. jedině když poznáme, že jsme skutečným a neomezeným duchem, či vědomím „Já jsem“, a ne tento neskutečný a omezený jedinec, kterého si nyní představujeme jako sami sebe. Abychom sebe poznali, jako absolutní skutečnost, musíme být straveni intenzivní láskou k našemu esenciálnímu bytí, protože pokud nejsme stravováni a souženi takovou láskou, nebudeme ochotni se vzdát naší klamné individuální osobnosti, kterou nyní pokládáme za dražší než cokoliv jiného.

Jinými slovy, abychom mohli dosáhnout duchovní osvobození, musíme znát naše esenciální bytí a abychom znali naše esenciální bytí, musíme ho milovat. „Poznání“ a „láska“ čili oddanost, jsou dva základní prostředky, pomocí kterých můžeme dosáhnout osvobození od našeho nynějšího klamu, že jsme omezeným jedincem.

Čím víc budeme milovat naše esenciální bytí, o to více si ho budeme všimát, a čím více si ho budeme všimát, tím jasněji ho budeme poznávat. A obráceně, čím budeme jasněji znát naše esenciální bytí, tím více ho budeme milovat, protože je opravdovým zdrojem všeho štěstí. Tak láska a poznání jdou ruku v ruce, jedno živí druhé. Nemůžeme poznávat bez milování a nemůžeme milovat bez poznání. Proto cesta poznání a cesta lásky či oddanosti nejsou způsoby, které se vzájemně vylučují, ale jsou to jen dva aspekty jednoho jediného prostředku, kterým můžeme znovu nabýt náš stav přirozeného bytí.

Dva způsoby jak dosáhnout pravé sebepoznání, jak je učil Šrí Ramana, odpovídají dvěma cestám, poznání a oddanosti. Praxe sebekoumání je pravou cestou poznání a praxe sebedrobení je pravou cestou oddanosti. Proto sebekoumání a sebedrobení nejsou dvě oddělené cesty, ale jsou to jen dva pohledy na jednu a stejnou cestu – jediný způsob, jak chceme zažívat absolutní skutečnost, což je naše vlastní pravé esenciální bytí.

Ačkoliv Šrí Ramana učil praxi vedoucí k opravdovému sebepoznání dvěma různými způsoby, které popisoval buď v pojmech sebepoznání nebo v pojmech sebedrobení, většinou učil cestu v pojmech sebekoumání. Proto si napřed rozeberme cestu sebekoumání. Co je přesně to, co Šrí Ramana učil jako sebekoumání, sebedrobení, sebedrobení, sebedrobení, sebedrobení či sebedrobení?

Ačkoliv k popisu praxe používal mnoho tamilských výrazů, jeden ze zásadních pojmů, který používal, byl sanskrtský výraz *átmavičára* nebo jednodušeji *vičára*. Slovo *átma* znamená pravé Já, ducha či esenci a je často používáno jako jednotné číslo zvrtného

zájmena, použitelné pro každé ze tří osob každého rodu, i když v této souvislosti by bylo použitelné jen pro první osobu, znamenající já sám, my sami, sám či sebe. Slovo *vičára*, jak bylo uvedeno v úvodu, znamená zkoumání, nebo prozkoumávání, může také znamenat uvažování nebo přemýšlení, ve smyslu na něco myslet nebo se pečlivě a pozorně dívat. *Átma-vičára* je jednoduše praxe zkoumání, vyšetřování, prozkoumávání, ostré všímání si nás samých – našeho vlastního esenciálního sebe si uvědomující bytí, které stále zažíváme jako naše základní vědomí „Já jsem“.

V angličtině je pojem *átma-vičára* často překládán jako sebedotazování, což mnoho lidí vedlo k tomu, že toto mylně chápali jako proces kladení si otázek „kdo jsem já?“. Takové dotazování by však bylo jen mentální činností, a to Šrí Ramana určitě nedoporučoval. Když doporučoval, že máme zkoumat „kdo jsem já?“, nemínil tím, že si máme mentálně klást tuto otázku, ale že máme ostře a dychtivě zkoumat naše základní vědomí „Já jsem“, abychom přesně věděli, co jím je. Proto, když si zvolíme používat pojem sebezkoumání v angličtině, měli bychom vědět, že toto doslova neznamená sebedotazování ale pouze sebezkoumání nebo pátrání.

Někteří lidé špatně pochopili jeho učení ve smyslu, že máme vyšetřovat „kdo jsem já?“ nebo „odkud já vystupuji?“. Domnívají se, že si máme klást takové otázky a trávit svůj čas v meditaci, když si opakovaně klademe tyto otázky. Ku konci svého tělesného života, Šrí Ramana napsal krátkou báseň Ekatma Paňčakam, kde ve druhém verši uvádí:

„Podoben opilci, který říká: „Kdo jsem já? Na jakém místě jsem?“, je člověk, který se sám sebe táže: „Kdo jsem já? nebo „Co je to za místo, ve kterém jsem?“, ačkoliv člověk je (stále) sám sebou (to jest., ačkoliv opravdu nejsme nic jiného, než naše vlastní právě Já či esenciální bytí, které sebe sama jasně zná jako „Já jsem“).

I když Šrí Ramana někdy popisoval praxi sebezkoumání v pojmech otázek jako „kdo jsem já?“ nebo „z jakého zdroje já vystupuji?“, počínal si tak jenom proto, aby vypodobnil, jak máme svou pozornost odvrátit od všech myšlenek a nasměrovat ji na naše esenciální sebe si uvědomující bytí, což je tím, čím opravdu jsme, a je zdrojem, z kterého zdánlivě vystupujeme jako naše mysl, neboli individuální pocit já. Když řekl, že máme zkoumat „kdo jsem já?“, mínil tím, že máme stočit svou pozornost k našemu základnímu vědomí „já“, abychom ho prozkoumali a poznali, co jím opravdu je. Nebylo jeho úmyslem, abychom dovoluvali naší myslí dlít u skutečné otázky „kdo jsem já?“, protože taková otázka je jen myšlenkou, která je jiná než my sami, a proto nepatří k našemu esenciálnímu bytí.

Naše právě Já můžeme dokonale jasně poznat jedině, když celou svou pozornost zaměříme na naše esenciální sebe si vědomé bytí, za vyloučení všech myšlenek. Když takto zaměříme svou pozornost, tak odtáhneme svou mysl od veškeré činnosti, a tím se ponoříme do hlubokého, myšlenek prostého a vždy nepohnutého vědomí našeho pouhého bytí.

Když místo toho, abychom tímto způsobem hluboce pronikali do našeho esenciálního bytí, a podrželi naši pozornost na myšlenkách „kdo jsem já?“ nebo „co je zdrojem, z kterého jsem vystoupil?“, budeme pokračovat ve splývání na povrchu naší myslí, budeme stále rušeni myšlenkami, které vystupují a zase mizí, podobny vlnám na povrchu oceánu. Toto nám bude bránit získat opravdový jas, od stavu myšlenek prostého sebe si uvědomování, který vždy existuje v nejnějnějším jádru či hloubce našeho bytí.

Tím, že přirovnává toho, kdo medituje s takovými myšlenkami jako jsou „kdo jsem já?“ nebo „kde je to místo, ve kterém já jsem?“, a přitom očekává, že dosáhne opravdové sebezpoznání, s opilým, který žvatlá takové otázky, jelikož je zmaten a je opojen alkoholem, Šrí Ramana důrazně upozorňuje, že pokud budeme takto meditovat, máme v sobě zmatek, podobný jako opilec, a že jsme vůbec neporozuměli praxi pozornosti k sobě samému a myšlenkově oproštěnému bytí, kterému nás chce naučit. Opakované dotazování způsobem „kdo jsem já?“, je pravým opakem praxe *átmavičáry* čili sebezkoumání, kterou učil, protože, jak často říkával, sebezkoumání není „dělání“ ale je pouhé „bytí“.

To znamená, že sebezkoumání není žádným činem nebo činností naší mysli, ale představuje jen praxi udržovat naši mysl utišenou v našem pravém Já, v našem vlastním esenciálním vždy jasně sebe si uvědomujícím bytí. To se jasně vysvětluje v šestnáctém odstavci Kdo jsem já?, ve kterém definuje pravý význam pojmu *átma-vičára* čili sebezkoumání, když říká:

„Slovo *átma-vičára* (je opravdu použitelné) pouze pro (praxi) stálého bytí (přebývání nebo zůstávání), když jsme vložili (umístili, podrželi, posadili, usídlili, uložili, zadrželi, upevnili naši) mysl v *átmanu* (našem pravém Já) ...“

Jak v sanskrtu tak v tamilštině, slovo *átman*, které doslova znamená („self“) svrchované Já, je filozofickým pojmem, který označuje naše pravé, esenciální a dokonalé nedvojně sebe si uvědomující bytí „Já jsem“. Stav, který Šrí Ramana popisuje ve větě *sadakalamum manattai átmavil vaittiruppadu* je stavem pouhého bytí, ve kterém podržujeme naši mysl upevněnou či usazenou „v, a jako“ *átman*, našem vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytí.

Složené slovo *sada-kalamum* znamená „vždy“, nebo „po všechen čas“, *manattai* je čtvrtým pádem od *manam*, což znamená „mysl“, *atmavil* je lokativní forma od *átma* a proto znamená „v pravém Já“ a *vaittiruppad*, je složeninou ze dvou slov, *vaittu*, což je minulé přičestí, znamenající „maje položeno - maje umístěno - maje podrženo - maje posazeno - maje upevněno - maje ustaveno“, a *iruppadu*, což je gerundium tvořené z verbálního kmene *iru*, což znamená „být“. Když je samotně užito, pak toto gerundium *iruppadu* znamená „bytí“ a je-li přidáno k přičestí minulého času, aby utvořilo složené gerundium, slouží jako pomocné slovesné podstatné jméno, označující souvislost jakékoliv činnosti nebo stavu, jak je označován v přičestí minulého času. Proto složené slovo *vaittiruppadu* můžeme vysvětlit buď doslova ve významu „bytí mající umístění“, nebo idiomatically, když označuje souvislý stav umístění – usazení - upevnění - podržení. Nicméně tu není žádný esenciální rozdíl mezi těmi dvěma výklady, protože stav, ve kterém držíme naši mysl nepřetržitě umístěnou, usazenou, upevněnou nebo stanovenou v *átmanu* čili pravém Já, není stavem aktivity nebo konání, ale je jen stavem pouhého „bytí“, jací skutečně jsme.

V této souvislosti Šrí Ramana jasně definuje přesný význam pojmu *átma-vičára*, když jej označuje jako stav pouhého „bytí“ – jako spirituální praxi podržení naší mysli, pevné ustavení „v, a jako“ *átmanu*, čili našem pravém Já, neboli esenciálním sebe si uvědomujícím bytí „Já jsem“. Jinými slovy *átma-vičára*, čili zkoumání „kdo jsem já?“ je jen „provádění“ bytí, jaké opravdu jsme – to jest, pouze být v našem pravém a přirozeném stavu, ve kterém naše mysl míruplně ztichla „v a jako“ naše esenciální pravé Já, naše myšlenek prosté a proto absolutně bez aktivity jsoucí absolutní sebe si uvědomující bytí.

Z této naprosto jasné, prosté a jednoznačné definice *átma-vičáry* od Šrí Ramany, jak ji podal v Kdo jsem já? vyplývá, jakož i z jiných srovnatelných pravd, které na různých místech ve svých písemných sděleních uvedl, že nám není ponechán absolutně žádný prostor pro pochyby o skutečnosti, že esenciální praxe sebezkoumání nezahrnuje žádnou, i tu nejmenší aktivitu mysli, řeči nebo těla, ale že je jednoduše nedvojným stavem, který je oproštěn od mysli a proto dokonale neaktivním sebezpoznavajícím bytím.

Jelikož je naše pravé Já absolutně nedvojně, sebe si uvědomující bytí, nemůžeme ho poznat tím, že něco budeme dělat, ale jen tím, že budeme tací, jací jsme – to jest, pouhým bytím sami o sobě, našim vlastním, dokonale od myšlenek oproštěným, sebe si uvědomujícím bytím. Proto je pravé poznání sebe sama zkušeností, která je absolutně volná od myšlenek, nedvojná, a proto není objektivní zkušeností, jasného, čistého sebe si uvědomujícího bytí. Ve verši 26 Upaděša Undiyar, Šrí Ramana definuje onen nedvojný stav pravého sebezpoznaní, když říká:

„Být (naším pravým) Já znamená, skutečně poznat (naše pravé) Já, protože (naše pravé) Já je to, co postrádá „dvě“. To je *tanmaya-nishtha* (stav, ve kterém jsme pevně zakotveni jako *tat* čili „to“, absolutní skutečnost zvaná *brahman*).“

Protože našim cílem je jediné stav nedvojného, sebeznačícího bytí, cesta, která nás povede k dosažení tohoto cíle, nemůže být také, nic jiného, než sebe si uvědomující bytí. Kdyby přirozenost naší cesty byla esenciálně odlišná od povahy našeho cíle, naše cesta by nám nikdy neumožnila dosáhnout cíle. Jelikož náš cíl je stavem, který je nekonečný, a proto prostý od veškeré jinosti, rozdělení, oddělenosti či dvojnosti, jediný způsob, jak můžeme dosáhnout nebo dospět k takovému cíli, je pouze v tom, že jsme jedno s tím, když se do něho ponoříme – když v něm zcela ztratíme sebe, naši zdánlivě omezenou mysl.

Jinými slovy, nemůžeme být pevně zakotveni v našem nedvojném sebe si uvědomujícím bytí tím, že něco děláme, nebo poznáním něčeho, co je jiné než my sami. Žádné množství činnosti nám neumožní se zcela ponořit do pravého stavu pouhého bytí. Abychom poznali a byli tím, co opravdu jsme, nesmíme věnovat pozornost ničemu jinému, než sobě samému, našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si uvědomujícím bytí.

Když si budeme všimnout něčeho jiného než sebe sama, pak je to činnost, pohyb naší mysli, nebo pozornost oddalující se od nás. Na druhé straně, věnovat pozornost sobě samému, není činností nebo pohybem, ale je jen bezčinnostním stavem bytí, kdy jsme si vědomi sebe sama. Proto je sebezkoumání jen praxí být sebe si uvědomujícím – praxí si nebýt ničeho jiného vědom, než vlastního pravého Já, „Já jsem“. Jedině touto jednoduchou praxí, od myšlenek oproštěného vědomí sama sebe, nebo pozornosti k sobě samému, víme kdo nebo co ve skutečnosti jsme.

I když sebezkoumání opravdu není nějakou formou mentální aktivity, jako například dotazování se sebe „kdo jsem já?“ nebo kladení nějaké jiné otázky, a je pouze praxí jak bez pohybu přebývat v našem dokonale myšlenkově volném sebe si uvědomujícím bytí, přece nalezneme tu a tam, v některých anglických knihách prohlášení připisovaná Šrí Ramanovi, formulovaná tak, že mohou vypadat, že někdy radí lidem, aby prováděli sebezkoumání tím, že si položí otázky typu „kdo jsem já?“. Abychom porozuměli, proč se takové teoreticky možné, matoucí formulace objevují v některých anglických knihách, kde se uvádějí vlastní slova Šrí Ramany o jeho učení, k tomu musíme uvést několik skutečností:

Zprv, jakmile byla Šrí Ramanovi položena nějaká otázka, týkající se spirituální filozofie nebo praxe, odpovídal v tamilštině nebo někdy v jazyce Telugu nebo Malayalam. Ačkoliv rozuměl anglicky a mohl mluvit zcela plyně, když hovořil o spirituální filozofii nebo praxi, zřídka mluvil anglicky, kromě příležitostně udílených jednoduchých prohlášení. I když mu byla otázka kladena anglicky, zpravidla odpověděl tamilsky a každá z jeho odpovědí byla okamžitě přeložena do angličtiny někým z přítomných, který znal oba jazyky. Když to, co v tamilštině řekl, bylo závažněji špatně přeloženo, příležitostně opravil překlad, ale ve většině případů nerušil úlohu překládajícího.

I když své učení málokdy vyjadřoval anglicky, mnoho knih, které vyjadřují jeho slovní podání, byly v jeho tělesném životě vydány v angličtině. Proto bohužel nemůžeme mít z takových zpráv jistotu, jaká slova v tamilštině při té které příležitosti použil. Nicméně z jeho vlastních původních tamilských spisů a ze záznamů mnoha jeho ústních sdělení, např. jaká Šrí Muruganar pro nás zachoval v Guru Vachaka Kovai, víme, jaká tamilská slova často používal k vyjádření svého učení.

Proto když čteme knihy, ve kterých je jeho učení v angličtině podáno, máme se pokusit si odvodit jaká tamilská slova opravdu použil. Např. když čteme takové knihy a nalezneme tam prohlášení, která jsou jemu připisovaná, jako „zeptajte se sebe „kdo jsem já?“ nebo „dotazujte se sebe „kdo jsem já?““, tak abychom rozuměli přesnému „polož si otázku“, je na nás, abychom se snažili odvodit, jaké sloveso bylo použito.

Tamilský výraz, který je většinou běžně používán v situacích, kdy chceme v angličtině vyjádřit „zeptat se“ nebo „dotázat se“, je tamilské *kettal*. Mimoto, že znamená ptát se, dotazovat nebo pátrat, *kettal* také znamená slyšet – naslouchat – zkoumat – pochopit – poznat, pak pokud bylo toto sloveso při nějaké příležitosti Šrí Ramanou použito, anglické knihy jej podaly ve smyslu „zeptejte se sebe „kdo jsem já?“ nebo „ptejte se sebe sama „kdo jsem já?““, pak vnitřní význam, který vkládal do těchto slov, mohl být „zkoumejte „kdo jsem já?““, „pátrejte „kdo jsem já?“ nebo „nalezněte „kdo jsem já?““.

Jiné tamilské sloveso, často používané ve smyslu „ptát se“ nebo „zkoumat“ a které Šrí Ramana někdy používal, když popisoval praxi *átma-vičáry* neboli sebezkoumání, je *vinavutal*. Mimo významu ptát se a zkoumat *vinavutal* také znamená vyšetřovat – zkoušet – naslouchat – věnovat pozornost – mít na mysli – na něco myslet.

Jeden příklad, kdy Šrí Ramana použil sloveso *vinavutal*, je ve verši 16 Upadéša Tanippakkal, který byl uveden v šesté kapitole. Slova v onom verši jsem přeložil takto „...bystrým zkoumáním (přesným vyšetřováním), což je (praxí) našeho neustálého podrobného zkoumání ...“ jsou tamilsky *endrum tannai vinavum usaval*. Slovo *endrum* je příslovce, znamenající vždycky, neustále, *tannai* je čtvrtým pádem zájmena *tan*, které znamená já, sobě, nám samým, vy sám apod., a *usaval* je sedmým pádem zájmena *usa*, což znamená jemné, přísné, podrobné zkoumání nebo prozkoumávání. Spolu s příslovcem *endrum* a jeho předmětem *tannai*, sloveso *vinavum* působí jako přídavná doložka, která popisuje povahu *usa* čili bystrého zkoumání a které znamená „což je (praxe) neustálého zkoumání já“.

Tím, že je třetím pádem jednotného čísla od *vinavutal*, v této souvislosti *vinavum* znamená „které je zkoumající“ nebo „poskytující pozornost něčemu“. *Vinavum* je možné zde také přeložit jako „které vyšetřuje“, přičemž obsahuje „bystré zkoumání“, které zde Šrí Ramana zmiňuje pouze v praxi neustálého zkoumání sebe sama. Centrální ideou první poloviny tohoto verše je, že „bdění ve stavu spánku je výsledkem bystrého (jemného, propracovaného) zkoumání“, přičemž toto „bystré zkoumání“ musí být praxí, která je mnohem hlubší, než pouhý akt mentálního dotazování, a proto nemůžeme ospravedlnit pravdu, kterou Šrí Ramana vyjadřuje v tomto verši jinak, než když ji budeme interpretovat *tannai vinavum* s významem „což je zkoumání sebe sama“, spíše než „což je dotazování sebe sama“.

Jako *kettal* a *vinavum*, i mnoho jiných tamilských slov se může překládat jako „ptát se, dotazovat nebo zkoumat“, a mohou se také přeložit jako „pátrat, zkoušet, zkoumat nebo věnovat pozornost“. Jenom proto, že v některých *anglických* knihách najdeme místy tvrzení, připisovaná Šrí Ramanovi, jako jsou „zeptejte se sebe „kdo jsem já?“ nebo dotazujte se sebe „kdo jsem já?““, neměli bychom zastávat pro tato slova názor, že míní, abychom se doslova sebe ptali „kdo jsem já?“ nebo že dotazování se sebe sama je pravou praxí sebezkoumání.

Na některých místech se uvádí, že Šrí Ramana říkal, „zeptejte se sami sebe „kdo jsem já?“ anebo „dotazujte se sebe „kdo jsem já?““ a tamilský výraz, který k tomu použil byl asi *vičárittal*, což je slovesná forma podstatného jména *vičára*, protože na takových místech se zdá, že více nebo méně přímo odkazuje na následující pasáž ze šestého odstavce „Kdo jsem já?“:

“Pokud se jiné myšlenky vynoří, pak, aniž bychom se snažili je doplňovat, musíme zkoumat, komu se vynořili. Ať jakkoli mnoho myšlenek se vynoří, a co (co na tom záleží?), jakmile se jednotlivá myšlenka objeví, měli bychom ostražitě zkoumat, komu se objevila – „mně“, bude zřejmé, (tj., bude jasně připomenuto, že se jedná o nás, komu každá myšlenka vystupuje). Když (takto) zkoumáme „kdo jsem já?“ (tj., když obrátíme svou pozornost k sobě zpět a pevně ji podržíme, bystře a ostražitě na našem vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytí, abychom objevili, co to „mně“ opravdu je), (naše) mysl se vrátí ke svému místu zrození (nejvnitřnějšímu jádru našeho bytí, což je zdroj, ze kterého vzešla); (a jelikož

my se tímto zdržujeme pozornosti k ní) myšlenka, která vystoupila, se také ztiší. Když tímto způsobem cvičíme a cvičíme pak (naše) síla mysli, pevně postát v místě svého zrodu, zesílí.“

V tomto tamilském úseku, který jsem přeložil jako „zkoumat“, je *vičárittal*, což se jednou objevuje jako *vičárikka vendum* a znamená „je nutné zkoumat“ nebo „(my) musíme zkoumat“, a dvakrát v podmíněné formě *vičárittal* (s dlouhým „a“ v poslední slabice), což znamená „když (my) zkoumáme“.

Tamilský tvar sanskrtského slovesa *vičár*, se základním významem od *vičárittal*, je vyšetřovat, zkoušet, prozkoumat, vyšetřit, uvažovat promýšlet, ale v tamilštině se používá v druhotném významu jako zeptat se, zkoumat, v souvislosti s osobním stavem určité osoby. Tento druhotný význam nám v tamilštině dává možnosti malého rozšíření pro naše vysvětlení významu *vičárittal*, ve smyslu zkoumání, ptát se, vyšetřovat, ale i když zvolíme vysvětlení v tomto spíše nadneseném slova smyslu, měli bychom vědět, že Šrí Ramana nemíni doslovné ptání nebo vyšetřování sebe „kdo jsem já?“, ale, že bychom se měli jen obrazně sebe ptát nebo vyšetřovat.

To znamená, když nějaká slova, použitá Šrí Ramanou, je možno vysvětlit tak, že znamenají, abychom si kladli otázky jako „kdo jsem já?“, měli bychom rozumět, že pravým vnitřním významem těchto slov je, že se máme obrazně ptát sami sebe „kdo jsem já?“, ve smyslu, že budeme sami sebe intenzivně a podrobně zkoumat, abychom jasně věděli, skrze naši vlastní bezprostřední nedvojnou zkušenost, čím naše pravá přirozenost našeho esenciálního sebe sama si uvědomujícího vědomí, „Já jsem“, opravdu je. Protože jedinou pravdivou odpovědí k otázce „kdo jsem já? je absolutní nedvojná a proto dokonale jasná, naše vlastní pravé, myšlenek prosté, sebe si vědomé bytí, jediným způsobem, kterým se můžeme působivě ptát nebo se dotazovat „kdo jsem já?, - jediným způsobem, kterým můžeme zkoumat, a zároveň opravdu zjistit, kdo nebo co, my skutečně jsme – je zcela odtáhnout naši pozornost od všech myšlenek a objektů a bystře a výlučně ji zaměřit na naše vlastní esenciální nedvojná sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“.

Ve svém učení Šrí Ramana často používal běžná slova, v obrazném slova smyslu, protože absolutní skutečnost, o které mluvil a psal, postrádá objektivitu, je nedvojná a je tudíž nad hranicí myšlenek a slov. Jelikož jedinou nedělenou a nekonečnou skutečnost nemůžeme objektivně poznat naší myslí, ale můžeme ji zažít jedinečně subjektivně námi jako naše vlastní esenciální nedvojná sebe si uvědomující vědomí, žádná slova ji patřičně nemohou popsat. A proto její pravou přirozenost můžeme metaforicky nebo obrazně často jasněji vyjadřovat použitím jednoduchých slov lépe, než doslovným užitím abstraktnějších odborných výrazů vědecké filozofie.

Jelikož pravou přirozenost jediné absolutní skutečnosti není možno poznat naší myslí, ani popsat slovy (která jsou pouze nástroji, které naše mysl vytvořila, aby vyjádřila své poznání a zkušenost o objektivních jevech), jediný způsob, jak se vnořit „do a jako“ nedvojná a bez jinosti jsoucí absolutní reality, je také nad rozsahem myšlenek a slov. Šrí Ramana často používal prostá slova obrazně, nejen když vyjadřoval přirozenost jediné absolutní reality, ale také když vyjadřoval způsoby, jak můžeme dosáhnout náš pravý a přirozený stav nedělitelné jednoty s nekonečnou skutečností.

Proto, když čteme spirituální učení Šrí Ramany, neměli bychom brát doslova vytištěný smysl pojmu, které každé slovo či kombinace slov vyjadřují, když je používá, ale měli bychom rozumět vnitřnímu významu, který chce takovými slovy sdělit. Tím se neříká, že je obtížné porozumět jeho učení nebo že obsahuje jakési skryté významy. Opravdu vyjadřoval své učení velmi přístupným způsobem, jasně a jednoduše, a proto je mu snadné porozumět. Avšak, abychom mu přesně rozuměli, musíme naši mysl a srdce uvést v soulad s pravdou, kterou vyjadřoval, i způsobu jak ji vyjadřoval.

I když jedna z výhod jeho učení – jeden z důvodů, proč je tak mocné a přesvědčivé – je jednoduchost a jasnost, jak vyjadřoval i ty nejjemnější a nejhlubší pravdy, tak právě ta úplná



jednoduchost jeho učení může být někdy až klamná. Jen proto, že užíval velmi jednoduchá slova, neměli bychom přehlédnout fakt, že to, co vyjadřoval prostými slovy byla extrémně jemná pravda – pravda, které možno dokonale rozumět jen podobně jemným jassem mysli a srdce.

Extrémně jemný vnitřní jas, který se požaduje k dokonalému pochopení pravdy všeho, co Šrí Ramana vyjadřoval ve svém učení, vznikne v nás jedině, když naše mysl bude očištěna a vyčištěna od všech tužeb a připoutaností, které ji nyní zakrývají. I když ještě nebudeme tak dokonale odclonění a nebudeme mít takový vnitřní jas, do té míry, do které je naše mysl očištěna, budeme schopni pochopit jeho učení, a pokud budeme schopni převést do praxe to, co jsme byli schopni pochopit, naše mysl bude postupně, avšak jistojistě dále očišťována a bude také jasnější.

I když nemůžeme očekávat, že budeme od počátku schopni dokonale rozumět jeho učení, přece, když si upřímně budeme přát mu rozumět, neměli bychom se jenom snažit převést do praxe naše dosavadní nedokonalé porozumění, ale měli bychom také pečlivě a opakovaně pokračovat ve studiu, protože tak, jak naše praxe sebezkoumání pokračuje a rozvíjí se, budeme schopni se stoupající jasností pochopit to, co studujeme. To je to, proč se říká, že *šravana*, *manana* a *nididhyásana* – studium, rozjímání a praxe, mají v životě duchovního aspiranta stále pokračovat, dokud nedosáhne konečný cíl pravého, nedvojného sebepoznání.

Abychom rozuměli učení Šrí Ramany tak jasně, jak jen budeme schopni, neměli bychom se snažit pochopit jeho slova a spisy či prohlášení sama izolovaně, ale měli bychom se pokoušet každému z nich úplně rozumět ve světle všech jeho ostatních učení. Pokud nepochopíme úplně všechna jeho učení, nebudeme schopni porozumět každému jednotlivému učení ve správném pohledu. Pouze když budeme pečovat o opravdu komplexní pochopení jeho učení, budeme schopni poznat a pochopit pravý vnitřní význam jeho prostých slov, která obrazně užívá, a tím se vyhneme omylu příliš doslovně vykládat kterékoliv obrazné vyjádření pravdy.

Proto, když čteme v nějaké knize, kde Šrí Ramana říká : „Položte si otázku „kdo jsem já?“ nebo podobná prohlášení, tak abychom porozuměli, co nám těmi slovy opravdu mínil sdělit, měli bychom je pečlivě zvažovat ve světle všeho jeho ostatního učení, obzvláště toho, které vyjádřil ve svých vlastních spisech. Když si tak budeme počínat, měli bychom napřed zvážít, zda doslovný význam takového prohlášení je či není zcela v souladu se základními principy jeho učení, protože bychom měli doslovný význam přijmout tak, jak se jeví, jen když je význam tohoto prohlášení v souladu s oněmi principy. Není-li v souladu, měli bychom zvážít, zda pravý význam prohlášení může být jen zdánlivě doslovný, když se jedná o nějaký jiný hlubší a více obrazný význam.

Když nějaké prohlášení, které se připisuje Šrí Ramanovi, je nějak v rozporu se základními principy jeho učení, mohou k tomu být nějaká přijatelná vysvětlení. Zaprvé to může být nepřesný záznam nebo nepřesný překlad toho, co opravdu řekl. Zadruhé to může být jeden z mnoha příkladů, ve kterém vyjádřil své učení v modifikované nebo zředěné formě, aby bylo přijatelné pro omezené porozumění nebo zralost mysli určitého tázajícího. Nebo zatřetí se jedná o přesné sdělení jeho skutečných slov, kdy se může jednat jasně o příklad, ve kterém uváženě zředil své vyjádření pravdy, aby se přizpůsobil potřebám tazatele. Může se jednat i o případ, kdy pravý význam jeho slov je spíše obrazný než doslovný.

Ačkoliv Šrí Ramana často vyjadřoval pravdu ve zředěné formě, aby se přizpůsobil aktuálním potřebám toho, s kým hovořil, počínal si tak obyčejně s ohledem na obecnější aspekty duchovní filozofie a praxe, ale nikoli když se jednalo o aktuální praxi sebezkoumání, která je pravým jádrem jeho učení. Kdykoli někomu poradil nebo někoho pobízel, aby prováděl sebezkoumání, zcela jasně vyjádřil, čím ta praxe opravdu je. Proto, jestliže kdy řekl slova, která doslova znamenala „zeptejte se sebe sama „kdo já jsem?“ nebo „dotazujte se „kdo

jsem já?“, určitě nevyjadřoval praxi sebezkoumání ve zředěné formě, ale pouze obrazným způsobem.

Často právě obrazně popisoval naše pravé a esenciální Já, které je beztvarym, nekonečným, neděleným a nedvojným duchem či vědomím – vědomí, které nezná nic jiného než sebe sama, protože není nic jiného, co by bylo opravdu jiné než ono samo – jako *idam*, *sthana* čili „místo“, nebo někdy ještě speciálněji jako „místo zrození“ nebo „místo výstupu“ naší mysli, naše klamné omezené objekty znající vědomí, a tak, jak to často obrazně popisoval, že myšlenek prostá, bez činnostní a nedvojná praxe sebezkoumání je stavem „sebe-dotazování“, „zkoumání (v nebo o) nás samých“, nebo prosté „ptaní se „kdo jsem já?“. Jen protože použil slova, která doslovně znamenají „místo“ nebo „světlo“, aby označil naše pravé Já, neměli bychom mylně tlumočit jeho obrazné užití těchto slov že by znamenala, že naše esenciální Já je opravdu místem omezeným v objektivních dimenzích prostoru a času, a že se opravdu jedná o světlo, které můžeme objektivně vidět buď fyzickým okem nebo naší myslí. Podobně jen proto, že příležitostně používal slova, která se mohla brát doslova, jako „dotazujte se sám sebe“, „zkoumejte (v, nebo o) sebe“ nebo „zeptejte se sám sebe „kdo jsem já?“, neměli bychom si chybně vysvětlovat jeho obrazné používání takových slov, jakoby obsahovala význam, že nejvyšší spirituální praxe, známá jako sebezkoumání je jen mentálním činem, kdy si klademe otázky typu „kdo jsem já?“.

Ve spirituální filozofii, musíme často učinit důležitý rozdíl mezi *vachyartha*, což je doslovný význam slova nebo skupiny slov, a *lakshyartha*, což je zamýšlený význam. Zatímco *vachyartha*, „vyslovovaný význam“ nebo „uvedený význam“, je pouze význam povrchně vyjádřený určitým slovem nebo skupinou slov, *lakshyartha*, „zamýšlený význam“ nebo „cílený význam“, který je opravdu tím značen – pravý vnitřní význam, který je s úmyslem sdělován.

V mnoha souvislostech, ve kterých Šrí Ramana zmiňuje otázku „kdo jsem já?“, je *vachyartha* čili význam povrchně poskytovaný těmito slovy slovně vyjádřenou myšlenkou „kdo jsem já?“, zatímco *lakshyartha* neboli pravý vnitřní význam, který se opravdu zamýšlí tímto způsobem podat, je stav, při kterém se ostře díváme do sebe sama, abychom pochopili, kdo či co to já opravdu je. Proto když říká nějaká slova, která povrchně vypadají, že znamenají, že máme sami sobě klást otázku „kdo jsem já?“, měli bychom chápat, že *lakshyartha* těchto slov je, že máme zaměřit celou svou pozornost na naše vědomí „Já jsem“, abychom poznali, čím přesně je.

Když vidíme jeho slova přeložená jako „kdo jsem já?“, pak většina aktuálních slov, která použil, byla v tamilštině, a zněla „*nan yar?*“, což doslovně znamená „já (jsem) kdo?“. Tím, že umístí *nan* před *yar*, dával tomu prvotní důležitost a zdůraznil zároveň skutečnost, že toto samo je naše *lakshya* – terč či cíl.

Ve slovech „*nan yar?*“ čili „já (jsem) kdo?“, je *vachyartha* neboli povrchní význam „já“, naše mysl čili ego, ale jeho *lakshyartha* je naše pravé, bezpřívlastkové sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, což je jedinou skutečností, která je podkladem toho iluzorního projevu, který nazýváme naší myslí či egem. Podobně *lakshyartha* od „kdo“ je jen otázka, kterou vkládáme do naší mysli jako myšlenku, ale její *lakshyartha* je ostré zkoumání pozorností, která hledá zažít ono „já“, jaké skutečně je, - to jest, zažít od myšlenek oproštěné, nefalšované a proto absolutně jasné pravé sebe si uvědomování.

Nemůžeme zjistit kdo nebo co my skutečně jsme jen tím, že si budeme klást slovně otázku „kdo jsem já?“, je třeba se ostře pozornostně zaměřit na sebe. Kdyby nám Šrí Ramana říkal „zkoumejte, co je napsáno v této knize“, nemysleli bychom si, že objevíme, co je napsáno v knize tím, že si budeme klást otázku „co je v knize napsáno?“. Abychom poznali, co je v knize napsáno, musíme ji otevřít a opravdu číst to, co je uvnitř napsáno. Podobně, když nám říká „zkoumejte „kdo jsem já?“, neměli bychom si myslet, že se můžeme opravdu poznat kdo jsme jen tím, že se budeme ptát otázku „kdo jsem já?“. Abychom poznali kdo nebo co my

skutečně jsme, musíme se opravdu dívat do sebe, abychom našli to „Já“ – naše esenciální sebe si uvědomující vědomí – jaké opravdu je.

Abychom sebe zažili takoví jací jsme, musíme odtáhnout naši pozornost od všeho jiného, co není naším pravým Já – naše esenciální sebe si uvědomující vědomí „Já jsem“. Jelikož vyslovená otázka „kdo jsem já?“ je myšlenkou, která může vyvstat pouze, když naše mysl vyvstala, je aktivní, a je námi zažívána jako něco jiného než my sami, čímž nemůžeme vědět, kdo my ve skutečnosti jsme do tehdy, dokud dovolíme, aby se mysl na tom podílela.

I když můžeme použít tuto slovní otázku „kdo jsem já?“ ke stočení pozornosti od všech jiných myšlenek směrem k našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si uvědomování „Já jsem“, přece bychom si ji neměli stále všimát. Jakmile jsme ji s úspěchem použili k odvedení pozornosti od všech jiných myšlenek směrem k vědomí, které zažíváme jako „Já“, měli bychom na tuto otázku zapomenout a ostře a výlučně věnovat pozornost cíli čili *lakshya*, kterým je „Já“ – naše vlastní esenciální, myšlenek prosté sebe si uvědomující bytí.

Zanechání oné verbalizované otázky „kdo jsem já?“ je druhotným, nicméně však platným významem, druhé poloviny první věty šestnáctého odstavce Kdo jsem já?, kde Šrí Ramana uvádí:

„Jedině pomocí zkoumání „kdo jsem já?“, ztichne naše mysl (nebo přestane existovat); myšlenka „kdo jsem já?“, když zničila všechny naše jiné myšlenky, bude sama nakonec zničena jako hořící hůl pro mrtvolu (tj., hůl, která byla použita k prohrabování pohřební hranice, aby se zajistilo, že mrtvola bude úplně spálena) ...“

Prvotní význam prohlášení „myšlenka „kdo jsem já?“, když zničila všechny jiné myšlenky, nakonec je sama zničena, je to, co je obsaženo v tom, když rozumíme, že pojem „myšlenka „kdo jsem já?“, je obrazným popisem úsilí, které naše mysl vyvine, aby zkoumala „kdo jsem já?“ – tj., úsilí, které vyvine, aby stočila pozornost od všech jiných myšlenek sama k sobě. Úsilí zkoumat „kdo jsem já?“ je *lakshyarthā*, čili zamýšlený vnitřní význam pojmu „myšlenka „kdo jsem já?“.

Jelikož naše mysl má silné a hluboce zakořeněné zalíbení se věnovat myšlenkám, jeví se jako jiné než my sami, pak když si přejeme přitáhnout naši pozornost k sobě, abychom poznali „kdo jsem já?“, musíme vyvinout úsilí odtáhnout pozornost od všech myšlenek, které nyní odvracejí pozornost od nás samých. Protože úsilí zkoumat „kdo jsem já?“ je prováděno myslí, Šrí Ramana to obrazně popisuje jako „myšlenka „kdo jsem já?“.

Jiné myšlenky mohou přežívat jen když je jim věnována pozornost a jelikož úsilí zkoumat „kdo jsem já?“, odtahuje všechnu naši pozornost od všech jiných myšlenek, Šrí Ramana říká, že toto úsilí je zničí. Ačkoliv naše mysl začíná s praxí sebezkoumání tím, že vyvíjí úsilí věnovat pozornost sama k sobě, výsledkem tohoto úsilí bude, že se ztiší, protože ona vystupuje a zůstává aktivní, když si všímá myšlenek. Jelikož naše mysl začne tichnout jakmile vyvíjí úsilí věnovat pozornost sobě samé, a protože při vytrvávání v tomto úsilí, nakonec zcela utichne v dokonalém jasu, myšlenek prostého uvědomování si sama sebe, úsilí, které vyvíjí, aby se sama pozorovala, ztichne spolu s ní. To je pravý význam, který nám Šrí Ramana hodlal sdělit, když říkal „myšlenka „kdo jsem já?“, když zničila všechny ostatní myšlenky, sama nakonec se zničí, jako hůl, použitá k zapálení pohřební hranice“.

Toto je prvotní význam onoho prohlášení a druhotným významem je to, co vyplývá z našeho pochopení pojmu „myšlenka „kdo jsem já?“, což je slovně vyjádřená myšlenka „kdo jsem já?“. Tato slovně vyjádřená myšlenka „kdo jsem já?“ je *vachyarthā* čili povrchní význam pojmu „myšlenka „kdo jsem já?“. Pokud tlumočíme toto prohlášení tímto více povrchním významem, měli bychom vědět, že slovy vyjádřená myšlenka „kdo jsem já?“ je jen pomůckou, která nám pomáhá k nasměrování naší pozornosti směrem k nám samým, když se stáhne od všech ostatních myšlenek, které nás, od nás samotných, nyní rozptylují.

Slovy vyjadřovaná myšlenka „kdo jsem já?“, zničí všechny ostatní myšlenky, jen když dovolíme, aby se naše pozornost stočila od oněch myšlenek směrem k nám samým, a sama

myšlenka se sama zničí, pokud dovolíme, aby se naše pozornost otočila od nich, směrem k jejich opravdovému terči a cíli, kterým je naše esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“. Tak jako hůl zapalující hranici je sama zničena tímž ohněm, podobně i slovně vyjádřená myšlenka „kdo jsem já?“, je-li správně použitá, se sama zničí stejným ohněm jasného sebe si uvědomujících vědomí, který vytvořila a který každou jednotlivou myšlenku zničí.

To znamená, když použijeme slovně vyjádřenou myšlenku „kdo jsem já?“, aby odtáhla naši pozornost od jiných myšlenek, směrem k sobě, pak roznítí v nás čerstvý jas sebepoznání. Jas nedvojného vědomí sebe sama je ohněm pravého poznání, které nejen může samo zničit každou jednotlivou myšlenku, která vystoupí, ale také naši mysl, která je naší první myšlenkou a základem všech našich jiných myšlenek. Ačkoliv jas myšlenek prostého vědomí sebe sama vyvstane, kdykoli použijeme slovně vyjádřenou myšlenku „kdo jsem já?“, abychom pozornost přitáhli k sobě samému, a když pak držíme naši pozornost neodvratně upevněnou na sebe samotného, slovně vyjadřovaná otázka „kdo jsem já?“ se s tím automaticky ztiší spolu se všemi ostatními myšlenkami.

Z toho vyplývá, že slovy vyjádřená otázka „kdo jsem já?“ může být pro nás užitečná jedině, když vystoupily jiné myšlenky. Jakmile nám pomohla stočit naši pozornost od ostatních myšlenek a nasměrovala nás k nám samým, slovně vyjádřená myšlenka „kdo jsem já?“ posloužila svému účelu. To jest, když se ptáme otázky „kdo myslí tyto myšlenky?“, „kdo zná tyto myšlenky?“, nebo „kdo jsem já?“, můžeme si připomenout, že „já“ je tím co myslí, a tak můžeme stočit naši pozornost k sobě, pryč od všech jiných myšlenek. Toto stočení naší pozornosti směrem k sobě je jediným prospěchem, který můžeme získat kladením takových otázek.

Pokud si zvolíme používat otázku typu „kdo jsem já?“ jako pomůcku, jak stočit pozornost pryč od všech jiných myšlenek k sobě samému, pak k sobě nasměrovaná myšlenka bude působit jako vchod či přístup, kterým můžeme vstoupit do stavu sebepozornosti neboli jasného sebe si uvědomování, což je naším přirozeným stavem myšlenek prostého bytí, které Šrí Ramana nazývá *átma-vičára* čili sebezkoumání. Žádná myšlenka, slovo, věta či otázka nemohou být opravdovým stavem pravého, nedvojného vědomí sebe sama, protože všechny myšlenky a slova jsou jen objektivními formami poznání, a proto mohou existovat jen ve stavu dvojnosti. Ve verši 25 Upadéša Tannippakkal, Šrí Ramana říká:

„Otázky a odpovědi (se mohou) vyskytnout jedině v jazyce *dvaita* (dvojnosti); v (pravém stavu) *advaity* (nedvojnosti) neexistují.“

Tak jako je vchod prostředkem, kterým můžeme vstoupit do domu, není však domem samotným, tak myšlenka typu „kdo jsem já?“, může být prostředkem, pomocí kterého můžeme vstoupit do naše přirozeného, jasného, nedvojného, sebe si uvědomujícího stavu, ale není naším sebe si uvědomujícím stavem samým o sobě. Chceme-li vstoupit do našeho domu, nezůstáváme právě jen u vchodu, ale musíme jím projít a nechat ho za sebou. Podobně když chceme vstoupit do našeho pravého stavu nedvojného sebe si uvědomování, neměli bychom se držet žádné takové myšlenky jako je „kdo jsem já?“, ale měli bychom takovými myšlenkami projít a nechat je za sebou.

Když se budeme vytrvale držet myšlenky „kdo jsem já?“, namísto abychom jí prošli a překročili, pak nám nebude umožněno, abychom vstoupili do našeho přirozeného stavu, myšlenek prostého, sebe si uvědomujícího bytí. Když jsme stočili svou pozornost směrem k nám samým, když jsme se dotazovali „kdo jsem já?“, měli bychom klidně utichnout, i bez té nejmenší myšlenky, do nejvnitřnější hloubky nás samých – to jest, do absolutní izolace našeho vlastního pravého, nedvojného sebe si uvědomujícího bytí.

I když používáme myšlenku „kdo jsem já?“ jako prostředek, pomocí kterého stáčíme pozornost sebe sama dovnitř k sobě samému, a tím hluboce klesneme do našeho pravého, myšlenek prostého, sebe si uvědomujícího bytí, neměli bychom si představovat, že myšlenka

„kdo jsem já?“ je samotnou praxí *átma-vičáry* čili sebezkoumáním. Správnou praxí sebezkoumání je pouze stav, ve kterém jsme zanechali všechny myšlenky, včetně myšlenky „kdo jsem já?“, a tímto jsme hluboce klesli do našeho vlastního esenciálního a dokonale jasného sebe si uvědomujícího bytí.

Když jsme se jednou ptali „kdo jsem já“, není třeba znovu klást onu otázku. Ve skutečnosti bychom se neměli znovu dotazovat, protože když jsme jednou úspěšně stočili svou pozornost k sobě, slovní myšlenka „kdo jsem já“ by nás jen rozptylovala a odtahovala od našeho ostražitě pozorného stavu jasného, myšlenek oproštěného sebe si uvědomování, podobně jak by to každá myšlenka učinila.

To je důvod, proč, kdykoli byl Šrí Ramana dotázán, zda máme opakovat otázku „kdo jsem já?“, jako *mantru*, důrazně odpovídal, že se nejedná o *mantru*, a jako taková by se neměla opakovat. Vysvětloval, že našim jediným cílem při provádění sebezkoumání by mělo být soustředění celé mysli neboli síly pozornosti na její zdroj, kterým je naše vlastní sebe si uvědomující bytí. Ve stejné souvislosti, někdy také výslovně konstatoval, že kdyby *vičára*, čili zkoumání „kdo jsem já?“, bylo pouhým mentálním aktem kladení otázek, nemohlo by nám to přinést žádný prospěch.

I když jsme jednoznačně říkali, že nemáme opakovat otázku „kdo jsem já?“ ve způsobu *mantry*, a že praxe sebezkoumání není pouhým mentálním aktem, kdy si tuto otázku pokládáme, ve skutečnosti však Šrí Ramana neříkal, že bychom si nikdy neměli klást tuto otázku nebo že by dotazování postrádalo hodnotu a nepomáhalo v naší praxi sebezkoumání. Především nás však varoval před neplodnou praxí nesprávným používáním této otázky, když se pouze papouškuje, a zadruhé před používáním pomýlené myšlenky, že sebezkoumání je pouhou mentální praxí dotazovat se touto otázkou, jak opakovaně, tak příležitostně.

Když pečlivě pročítáme všechno učení Šrí Ramany, které nesmírně jasně vyjádřil, jak v jeho originálních tamilských spisech a v Guru Vachaka Kovai, a poněkud méně jasně v různých knihách, které byly sepsány v angličtině, budeme zcela zřejmě rozumět, čím opravdová praxe *átma-vičáry* čili sebezkoumání je a čím není. I když se mnoho úryvků v různých anglických knihách může zdát nejasných a matoucích, pokud taková sdělení budeme studovat s rozlišováním, ve světle jeho původních tamilských sdělení a Guru Vachaka Kovai, budeme schopni oddělit a vybrat všechna zrna ryzí moudrosti od plevele nedokonale a nepatřičně podaných myšlenek.

Pokud se týče praxe sebezkoumání, měli bychom pochopit dvě základní pravdy tím, že přečteme různé dostupné knihy a to je: Za prvé sebezkoumání není míněno jako mentální praxe opakovaného dotazování se otázek typu „kdo jsem já“. A za druhé, dotazovat se sebe jen jednou není opravdovou a esenciální částí sebezkoumání.

Když se napřed snažíme procvičovat pozornost k sobě samému, zjistíme, že pokládání takových otázek může být příležitostně nápomocné, ve smyslu stočení naší pozornosti od jiných myšlenek k sobě samému, ale když jsme dosáhli alespoň trochu zkušenosti v této prosté praxi pozornosti k sobě samému, zjistíme, že je pro nás snadné nasměrovat naši pozornost směrem k našemu přirozenému a jasně sebezjevnému vědomí „Já jsem“, aniž bychom mysleli „kdo jsem já?“ či nějakou jinou podobnou myšlenku.

Zda-li uijeme, či neuijeme takovou otázkou, jako je „kdo jsem já?“, která slouží jako pomoc při našem úsilí stočit svou pozornost směrem k nám, nakonec není důležité, protože vše, co je zapotřebí, je to, že bystře a výlučně zaostříme naši pozornost na sebe – to jest., na naše esenciální sebeznející bytí „Já jsem“. Skutečná praxe sebezkoumání je jen intenzivním zaměřením celé naší pozornosti na nás samé. Praxe intenzivní a jasné pozornosti k sobě samému neboli vědomí k sobě samému, není myšlenkou ani činností jakéhokoliv druhu, ale je jen absolutně tichý a míruplný stav pouhého bytí, jakým opravdu jsme.

Mimo sanskrtského slova *vičára* Šrí Ramana používal mnoho tamilských a sanskrtských výrazů, aby popsal praxi sebezkoumání. Jeden výraz, který často používal, jak ve svých

původních pojednáních jako je Ulladu Narpadu, tak i v učení, které ústně vyjadřoval, bylo tamilské slovo *nadutal*, které může znamenat hledání – sledování – zkoušení – přezkušování – poznávání - myšlení - toužení, které však ve vztahu k nám samým jasně neznamená doslovné hledání nebo sledování, ale jen zkoumání, prozkoumávání nebo poznávání.

Také často používal slovo *nattam* což je podstatné jméno odvozené od *nadutal*, které má mnoho úzce spojených významů, jako zkoumání – prozkoumávání – pohled – cíl – záměr – sledování - pátrání. Ve smyslu „prozkoumávání, pohled, dívat se“, *nattam* znamená stav hledění, vidění nebo upozorování a může se proto také překládat jako vyšetřování, pozorování či pozornost. To je slovo, které Šrí Ramana v tamilštině používal, aby sdělil stejný smysl anglického slova „pozornost“.

Jelikož slovo *atma-vičára* je technickým pojmem sanskrtského původu, Šrí Ramana v rozhovorech často používal namísto běžnějšího tamilského pojmu *tannattam*, což je složeninou dvou slov, *tan*, což znamená „já“, a *nattam*, což v této souvislosti znamená zkoumání –prozkoumávání – zkoušení – vyšetření - pozorování - věnování pozornosti. V anglických knihách takový zápis nebo rozhovor o jeho učení je obvykle překládán pojmem *tannattam*, ve významu sebezpozorování, sebezkoumání, ale je také někdy překládán jako „hledání já“ nebo „pátrání po já“.

Ačkoliv sloveso *nadutal* může znamenat hledat, pátrat, sledovat a podstatné jméno *nattam* může odpovídajícím způsobem znamenat hledání nebo sledování, když Šrí Ramana tato slova používá v souvislosti sebezkoumání, nemínil tím, že máme doslova hledat, pátrat, sledovat naše vlastní Já, jakoby to bylo něco vzdáleného, nám neznámého, ale že máme prostě zkoumat, vyšetřovat, podrobně prozkoumávat sami sebe – to jest, měli bychom ostře věnovat pozornost našemu vlastnímu, esenciálnímu, sebe si uvědomujícímu bytí „Já jsem“, které neustále jasně zažíváme, o kterém však nyní chybně pokládáme, že jím je naše tělem vázaná mysl, ego, naše klamné, objekty znající vědomí, které pociťuje „já jsem toto tělo“. Jiné sloveso, které Šrí Ramana používal ve stejném smyslu jako *nadutal*, je *tedutal*, což doslovně znamená hledat – vyhledávat – stopovat - sledovat - zkoumat. Nicméně, jelikož používal slova, která doslovně znamenala „hledat, vyhledávat“, neměli bychom si představovat, že „Já“, které na nás žádá, abychom hledali“, je něco jiného, než my sami – něco jiného, než co my již a vždy zažíváme jako „Já“.

Praxe *átma-vičára*, *tannattam* čili sebezkoumání není praxí jednoho „já“, které hledá nějaké jiné „já“, ale je prostě praxí našeho jediného jsoucího „Já“, poznat a být sám sebou. Jinými slovy, je naší absolutní nedvojnou praxí, poznat a být sami sebou.

Protože opravdu jsme vždy sebe si uvědomující, abychom poznali sebe tací, jací opravdu jsme, není třeba, abychom doslova hledali sami sebe, ale jen byli sami sebou – to jest, byli jací jsme, což je myšlenkově oproštěným, nedvojným sebe si uvědomujícím bytím. Proto praxe, kterou Šrí Ramana někdy obrazně popisuje jako „hledat sebe“, je prostě praxí vědomě být sám sebou.

Jak už jsme předtím zmínili, Šrí Ramana často používal jednoduchá slova obrazným způsobem a jeho užití slovesa *nadutal* je toho jasnou ukázkou. Proto, kdykoliv používá slovo *nadutal* v souvislosti se sebezkoumáním, měli bychom rozumět, že to nepoužívá doslovně tak, že bychom měli hledat nějaký objekt, který bychom již neznali, ale používá jej jen obrazně, s významem, že bychom měli „hledat“ dokonalý jas pravého, nedvojného sebezpoznání, tím, že bystře zkoumáme naši vlastní, vždy sebe si uvědomující esenci „Já jsem“.

Jiná slova, která používal, aby popsal onu nesmírně prostou praxi sebezkoumání, zahrnovala tamilské podstatné jméno *araycchi* a *usa*. Oba znamenají přesné a jemné zkoumání, dále pak jeho slovesné tvary *araytal* a *usavutal*, což je vyšetřování, bystré zkoumání, dále pak tamilský pojem *summa iruppadu*, znamenající „pouhé bytí“, a i sanskrtský pojem *atma-nishtha*, což znamená přebývání v sobě samém, nebo být pevně

zakotven v našem vlastním pravém Já, dále *atma-chintana*, což znamená „rozjímání o sobě samém“ nebo „myšlení o sobě samém“ dále *svarupa-smarana*, ve smyslu sebe vzpomínání, *svarupa-dhyana*, znamenající meditaci o sobě nebo pozornost k sobě samému, *ahamukham*, což znamená hledět na „já“, dívat se směrem na „já“ nebo všímat si „já“, *atma-anusandhana*, což v sanskrtu znamená sebezkoumání nebo přesné vyšetřování sebe sama a v tamilštině je také užíváno ve smyslu kontemplace o sobě samém. Tato a jiná slova používal všechna, aby označil jednu a stejnou jednoduchou praxi zaostření celé naší pozornosti na sebe sama, na naše esenciální, sebe si uvědomující bytí, naše základní vědomí „Já jsem“, abychom poznali, kdo a co ve skutečnosti jsme.

Praxe *atma-vičáry* čili sebezkoumání je tedy tiché a míruplné zaostření naší celé pozornosti na nejvnitřnější jádro našeho bytí a je proto tou samou praxí, která je známá v jiných mystických tradicích jako kontemplace nebo vzpomnutí –vzpomenutí, ani ne tak ve smyslu vzpomnutí si, jako spíše ve smyslu znovuvzpomenutí neboli sebrat a shromáždit naši roztržitěnou pozornost, odtáhnout ji od všech věcí, k jejímu přirozenému středu a zdroji, kterým je naše vlastní nejvnitřnější bytí – naše pravé a esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“.

Zatímco věnovat pozornost něčemu jinému než nám samým, je činností, pohybem odvádějícím naši pozornost pryč od nás samých, směrem k něčemu jinému, věnování pozornosti sobě samému není činností ani pohybem. My sami jsme vědomím, či pozorností, když podržujeme naši pozornost soustředěnou na sebe samotného, znamená to spočívat v našem přirozeném příbytku. Pozornost k sobě samému je tedy stavem pouhého bytí a není konáním něčeho. Je tedy stavem dokonalého odpočinku, jasnosti, ticha, klidu a míru, a jako takový je stavem svrchovaného dokonalého štěstí.

Praxe sebezkoumání je takto stavem bytí, stavem, ve kterém naše pozornost nic nevykonává, ale jednoduše zůstává taková jaká je – jako dokonalý jas našeho přirozeného, nedvojného sebe si uvědomování. Spíše než popisovat sebezkoumání jako „pozornost sama k sobě“, vhodněji bychom to mohli popsat jako „bedlivost k sobě samému“. Opravdu to není stav aktivního pozorování či věnování pozornosti sama k sobě, je to spíše stav být pasivně pozorný nebo vědomý našeho vlastního esenciálního bytí.

Ve skutečnosti nejsme nic jiného než absolutní a věčně jasné sebe si uvědomující bytí a když procvičujeme toto umění pouhého sebezpozorujícího a sebe si uvědomujícího bytí, pak tím procvičujeme - být sami sebou – být našim pravým Já, být tím, co ve skutečnosti jsme, nebo jak to Šrí Ramana často popisoval, jednoduše být, jací jsme.

Nyní se zamyslíme nad cestou sebezpodrobení. Co v této souvislosti slovo „podrobení“ přesně znamená, co je to já, které máme podrobit, a jak ho můžeme podrobit?

Ve spirituálním smyslu slovo „podrobení se“ znamená poddávání se, nechat jít, vzdát se všeho, vzdát se všech forem připoutanosti, zamítnutí všech našich osobních tužeb, zanechání naší vlastní osobní vůle, postoupit všechnu svou vůli Bohu, podrobování se zcela jemu. Jelikož kořenem všech našich tužeb a připoutaností je naše omezené já – náš pocit být oddělenou individuální osobou – můžeme všechny naše touhy a připoutanosti úplně a působivě podrobit pouze tím, že se podrobíme, či se vzdáme našeho konečného já. Nemůžeme opravdu zanechat vše, co považujeme za „mé“, dokud neopustíme všechno, co považujeme za své „já“.

Já, které máme podrobit, je proto klamným, omezeným „já“, naše mysl, ego. Jelikož toto individuální já je pouhou iluzí, která vystupuje tak, že si představujeme, že jsme něco, co nejsme, můžeme se podrobit pouze tím, že poznáme naše pravé Já takové, jaké opravdu je. Až jasně poznáme, co my opravdu jsme, bude pro nás nemožné si představit, že jsme něco jiného.

Proto jakmile známe naše pravé Já, automaticky se vzdáváme nebo odstupujeme od všech našich klamných domněnek, které o sobě chováme. Můžeme opravdu podrobit naše klamné představy o „já“ jen tehdy, když známe naše pravé „Já“.

Stav podrobení je stavem, kdy nejsme k ničemu přívislí nebo s něčím ztotožnění. Ze všech našich přívislostí je nejzákladnější naše připoutanost k našemu tělu, protože jí připisujeme, že to jsme my. Naše mysl neboli oddělené individuální vědomí, může pouze vystoupit s určitým tělem jako „já“, a tak jsou všechny naše zkušenosti ve dvojnosti nebo mnohosti zakořeněny v našem ztotožnění s našim tělem. Když se napřed připoutáme k nějakému tělu, nemůžeme se připoutat k ničemu jinému. Proto abychom se vzdali všech připoutaností, musíme se vzdát připoutanosti k našemu tělu.

Jsme připoutáni k našemu tělu, protože si myslíme, že to jsme my, a bereme to tak, protože nemáme jasné poznání, co my ve skutečnosti jsme. Kdybychom věděli, co my opravdu jsme, nemohli bychom se chybně pokládat za něco, co nejsme. A naopak, dokud neznáme, co ve skutečnosti jsme, nebudeme schopni se vymanit z oněch klamných smyšlenek, které o sobě chováme. Dokud pokračujeme v tom, že postrádáme jasné a správné poznání sebe sama, budeme pokračovat v chybném pokládání sebe za to, čím nejsme.

Bez poznání našeho pravého Já, to jest bez prožití naší pravé přirozenosti čili esenciálního bytí, se nemůžeme zcela podrobit. Jinými slovy, abychom podrobili naše klamné individuální já, musíme zaostřit celou naši pozornost na naše esenciální bytí, abychom poznali, kdo ve skutečnosti jsme. Sebezkoumání je jediným působivým prostředkem, kterým se můžeme úplně podrobit.

Proto ve třináctém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana definuje pravé sebepodrobení takto:

„Být zcela vstřebán v *atma-nishtha* (přebývání sama v sobě, stav pouhého bytí, jací jsme), vzdání se i toho nejmenšího prostoru, aby vystoupila jiná myšlenka než *atma-chintana* (myšlenka o našem pravém Já), je věnování se Bohu ...“

Pojem *atma-chintana* doslovně znamená „myšlenka o sobě“. Lépe však může být přeložena jako „kontemplace o sobě“, protože v této souvislosti slovo *chintana*, neboli „myšlenka“, neoznačuje ve skutečnosti myšlenku, ve smyslu mentální aktivity. Naše mysl je aktivní, jen když věnujeme pozornost něčemu jinému než sami sobě, a proto veškerá její aktivita ustane, když usilujeme o to, abychom „mysleli“ na sebe. „Myšlenka o sobě“ nebo „kontemplace o sobě“, opravdu není činem myšlení, ale je dokonale nečinným stavem od myšlenek prosté sebebdělosti neboli vědomí sebe sama.

Když se snažíme o sobě „myslet“, naše pozornost se stáhne od všech ostatních myšlenek a zůstává nehybně soustředěná na sebe sama. Když tedy výlučně „myslíme“ o sobě samém, nebudeme poskytovat prostor nějakým jiným myšlenkám, a tak zůstáváme tiše vstřebáni v sebepřebývání ve stavu prostém myšlenek, pouhého bytí našeho vlastního pravého Já. V tomto jasném stavu sebebdělosti nebo pevného sebepřebývání, nevystupujeme jako oddělené myslící vědomí, které nazýváme myslí neboli individuální já, protože je stavem naprostého sebepodrobení.

Všechna činnost čili „konání“, včetně naší základní činnosti myšlení nebo poznávání myšlenek, je výsledkem našeho omylu snažit se podrobit naše klamné individuální já. Pociťujeme, že myslíme a vykonáváme jiné věci proto, že si představujeme sebe, že jsme myslící myslí a konajícím tělem.

To znamená, tak dlouho, co se ztotožňujeme s našim tělem, mluvou a myslí, budeme pociťovat, že činnosti těchto nástrojů jsou vykonávány námi. Všechno, co pociťujeme, že sami zažíváme jako konání, „já se procházím, já pociťuji, já vidím, slyším, já myslím, mluvím, poznávám apod.“, všechno je výsledkem našeho ztotožňování se s našim tělem, řečí, emocemi, smysly a myslí.



Všechny naše činnosti a všechny naše dvojnostní znalosti vznikají pouze z důvodu, že se ztotožňujeme s nástroji činnosti a poznání – s celým komplexem těla a mysli. Pokud pocítujeme, že vykonáváme nebo poznáváme něco jiného, než naše vlastní sebe si uvědomující bytí „Já jsem“, ještě jsme nepodrobili naši připoutanost k onomu komplexu těla a mysli, čili k našemu individuálnímu já, které tento komplex ztotožňuje jako „já“.

Jelikož úplně a naprosto podrobení se je stavem, ve kterém jsme úplně zamítli naše individuální já, a tím všechny konexe s tělem a myslí, je to stav, který je oproštěný od každé činnosti a poznání ve dvojnosti. To, co pocítuje „já činím“ nebo „já poznávám“, není naše pravé Já, ale jen naše klamné individuální já. Přirozeností našeho pravého Já je pouze být a ne konat nebo poznávat něco jiného než sebe sama. Proto, jestliže jsme opravdu podrobili naše omezené individuální já, zůstáváme jako pouhé bytí a nepocítujeme, že děláme nebo poznáváme cokoli jiného než naše vlastní sebe si uvědomující bytí. Stav pravého sebedoprobení je proto stavem pouhého bytí a ne stavem jakéhokoliv konání.

Protože stav dokonalého podrobení je jen stavem pouhého bytí, prostředkem, jak jej dosáhnout, je také pouhé bytí. Praxe sebedoprobení je proto pěstování dovednosti „pouze být“ a ne být to nebo ono. Jak pěstovat tuto dovednost? Podle zásad, na kterých je cesta sebedoprobení založená, můžeme ji pěstovat tím, že podrobíme naši vůli, vůli Boha, to znamená, že se vzdáme všech našich osobních tužeb, protože naše touhy jsou silou, která nás žene do činností a která nám brání v tom, abychom pouze jen byli.

Tím, že budeme pěstovat postoj „Tvá vůle ať se stane, ne má, ale jediné Tvá“, budeme schopni postupně zeslabit sílu naší individuální vůle – našich libostí a nelibostí, tužeb, připoutaností a odporů – a tak budeme zeslabovat a odnímat moc síle, která je žene do aktivity. Čím více budeme schopni zeslabit sílu naší individuální vůle, tím víc naše mysl ztichne a blížeji budeme stavu pouhého bytí.

Abychom se úplně podrobili, musíme se vzdát všech našich tužeb. Je však možné, abychom byli úplně bez tužeb? Což není pro nás přirozené, abychom byli stále popoháněni nějakou tužbou? Copak se můžeme podrobit Bohu jednoduše tím, že se vzdáme všech sobeckých tužeb a nahradíme je nesobeckými touhami?

Na tuto poslední otázku můžeme odpovědět jediné tím, co rozumíme pod pojmem nesobecká touha. Někteří lidé jsou přesvědčeni, když se zajímají jen o blaho jiných, a když obětují veškeré své osobní pohodlí a výhody, a věnují všechn svůj čas a peníze pro pomoc jiným lidem, že tím jednají nesobecky, bez jakékoliv osobní touhy. Avšak, i když jsme schopni jednat tímto „nesobeckým“ způsobem, jako málokdo z nás jestliže vůbec někdo, jsme schopni jednat tak, jak jsme skutečně nuceni jednat?

Když budeme k sobě naprosto upřímní, budeme muset připustit, že „nesobecky“ jednáme pro vlastní uspokojení. Cítíme se dobře, když cítíme, že jednáme „nesobecky“, a proto když si tak počínáme, jsme šťastní. Tudíž touha být šťastnými, je tím, co je nejvyšší a opravdovou motivací našeho „nesobeckého“ jednání. Ve skutečnosti není opravdu takové věci jako je absolutně „nesobecká“ touha, protože podkladem i pro tu nejnesobečtější touhu je naše základní touha být šťastní.

Všichni toužíme po tom být šťastní. Jelikož však každý má svou osobní představu, co ho dělá šťastným, každý hledáme štěstí svým individuálním způsobem. Všechny naše činnosti, jedno zda dobré nebo špatné, morální či nemorální, ctnostné nebo hříšné, svaté nebo zlé, jsou všechny motivovány naší touhou po štěstí. Ať děláme cokoli a ať vyvineme jakékoliv úsilí, nemůžeme se vyhnout tomu nemít touhu po štěstí, neboť tato touha tkví právě v našem bytí.

Je tedy pro nás nemožné být zcela oproštěn tužeb? Ano, je to nemožné, nebo alespoň v určitém slova smyslu. Jestliže míníme slovem „touha“, základní sklon být šťastný, pak ano, pro nás je nemožné, abychom byli od toho volní. Nicméně náš sklon být šťastný existuje ve dvou formách. Jedna forma se správně jmenuje „láska“ a druhá se přesně jmenuje „touha“. Jaký rozdíl je přesně v naší lásce být šťastným a touze být šťastným?

„Láska“ je jediným vhodným slovem, které můžeme použít k popisu zalíbení být šťastným, které tkví právě v našem vlastním bytí. Štěstí opravdu není něco, co by bylo nám zevní, nepatřící, neboť to je naše pravé bytí, naše vlastní pravé Já. Naše láska ke štěstí je proto v esenci naší láskou k našemu vlastnímu pravému Já.

My všichni sebe milujeme, ale nemůžeme říci, že toužíme po sobě. Touha je vždy po něčem, co je jiné než my sami. Toužíme po věcech, které jsou jiné než my, protože si chybně představujeme, že z nich můžeme čerpat štěstí. Můžeme proto použít slovo „láska“, chceme-li označit naše zalíbení být šťastným, když nehledáme štěstí v něčem, co leží mimo nás samých, ale když hledáme štěstí mimo nás, naše přirozená láska být šťastní, dostává formu touhy.

Nemůžeme proto být zcela oprostěni od tužeb, jediné když naše přirozená láska po štěstí nesměruje jinam, než k našemu vlastnímu esenciálnímu bytí. Nikdy nebudeme schopni se osvobodit od vazby touhami, dokud nenahradíme všechny naše touhy po štěstí od jiných věcí, všestravnou láskou zažívat štěstí jediné v sobě. Jinými slovy, můžeme přeměnit všechny naše omezené touhy k čisté neomezené lásce tím, že odkloníme naše zalíbení pro štěstí od všech jiných věcí, směrem k našemu vlastnímu bytí.

Překážkou, která nám brání se zcela podrobit, je naše touha získat štěstí z něčeho jiného než nás samých. Jak však především taková láska vzniká? Jestliže naše láska pouze být je naší pravou přirozeností, jak jsme na takovou lásku zapomněli a padli za kořist supům našich tužeb?

Pokud zůstaneme jako naše neomezené vědomé bytí, čímž opravdu stále jsme, nemůžeme zažívat nic jiného než sebe sama. V takovém stavu není ničeho, po čem bychom toužili, a proto jsme dokonale naplněni mírem a štěstím sami v sobě. Ale jakmile vyvstaneme jako tělem omezené vědomí, které nazýváme naší myslí nebo individuálním já, pomyslně se oddělujeme od štěstí, kterým opravdu jsme, a zažíváme věci, které nám připadají, že jsou jiné než my. Když jsme se oddělili od našeho vlastního pravého Já, které je nekonečným štěstím a pro které proto přirozeně chováme nekonečnou lásku, přemáhá nás touha toto štěstí znovu získat.

Jelikož jsme však zapomněli, co my ve skutečnosti jsme, a protože vidíme naše vlastní já jako mnoho objektů tohoto světa, jsme zmateni a představujeme si, že můžeme získat štěstí z předmětů, po kterých toužíme. Tím, jak klamně se projevuje dvojnost nebo jinost, zažíváme, naše přirozené štěstí a naši přirozenou lásku ke štěstí jako páry protikladů, jako libost a nelibost či touhu a odpor. Představujeme si, že některé věci nám poskytují potěšení či štěstí a jiné věci nám způsobují bolest nebo utrpení, a proto pociťujeme touhu po těch věcech, které se zdají, že nám poskytují štěstí, a naopak cítíme odpor k věcem, které nás zdánlivě činí nešťastnými.

Proto základní příčinou všech našich tužeb je naše zapomínání, nevědomost o našem pravém Já. Když přehlízíme naše pravé, neomezené bytí, představujeme si klamně, že jsme omezeným jedincem a proto zažíváme věci, které se zdají být jiné než my sami a toužíme po nich, jelikož si myslíme, že nám mohou dát štěstí, které nám připadá, že jsme ztratili. Protože naše pomyslná nevědomost o sobě samém je jedinou příčinou všech našich tužeb, můžeme se od nich osvobodit jediné, když znovu získáme náš přirozený stav pravého poznání sebe sama.

Dokud znovu nezískáme naše pravé poznání sebe sama, nemůžeme se osvobodit od tužeb. Můžeme být schopni nahradit naše „špatné“ touhy „dobrymi“ a když tak učiníme, tak nahrazujeme jen železné okovy zlatými. Jedno zda jsou okovy, které nás vážou, ze železa či zlata, stále jsme jimi spoutáni. Abychom zažili pravou a dokonalou svobodu, musíme se vzdát všech tužeb, jak nízkých, tak ušlechtilých, což můžeme dosáhnout jediné když poznáme sebe, jací opravdu jsme.

Jelikož můžeme docílit pravé a úplné sebedrobení, jediné když zažijeme nedvojný sebezpoznání, proč je obecně cesta sebedrobení přiřazená k dvojnósnému uctívání Boha? Ačkoliv Šrí Ramana učil, že se můžeme zcela podrobit jediné poznáním našeho pravého Já,

také často popisoval sebepodrobení v pojmech dvojnostní oddanosti a dělal to z velmi dobrých důvodů.

Ve třináctém odstavci Kdo jsem já ?, když například definuje právě sebepodrobení jako stav myšlenek oproštěného přebývání v sobě samém, popisuje to jako „dávání se Bohu“ a pokračuje ve výkladu praxe sebepodrobení v pojmech dvojnostní oddanosti Bohu:

„Tím, že jsme zcela vstřebáni v přebývání sami v sobě a neposkytujeme ani nejmenší prostor pro vystoupení nějaké myšlenky, takové, která by nebyla kontemplací o sobě samém, to je věnování či dávání se Bohu. Ať předáváme jakékoliv množství břemene Bohu, on celé břímě ponese. Jelikož jediná *paramesvara šakti* (svrchovaná síla Boha) pohání všechny činnosti (jelikož způsobuje a řídí vše, co se stane na tomto světě), proč bychom měli stále přemýšlet „je pro mne třeba, abych jednal tímto způsobem, nebo mám jednat jiným způsobem“, namísto, abychom byli (tišší, plní míru a šťastní), když jsme se vzdali (s celým našim nákladem) Tomu (svrchované řídicí síle)? I když víme, že vlak veze jakýkoliv náklad, proč bychom měli s ním cestovat a nést naše malé zavazadlo na naší hlavě, když ho v tom vlaku můžeme položit na zem?“

Proč Šrí Ramana vysvětluje sebepodrobení v dvojnostních pojmech? Nutnost podrobení vystupuje pouze tehdy, když se chybně považujeme za omezeného jedince. V takovém stavu zažíváme veškerou dvojnost, jako kdyby byla skutečná. Jak jsme se ve čtvrté kapitole mohli dočíst, tak pokud se cítíme jako omezená osobnost nebo individuální vědomí, svět a Bůh tehdy existují jako reálné jednotky, které jsou od nás oddělené. Bůh, jako oddělená bytost je stejně skutečný, jako naše vlastní oddělená individualita. Jelikož jsme se vymezili do omezeného jedince, nekonečná láska a síla, která je naším pravým Já, nám připadá, že je od nás oddělená, a proto ji dáváme jméno „Bůh“. Je to síla našeho vlastního pravého Já, kterou zde Šrí Ramana popisuje jako *paramevara šakti*, jako jedinou „svrchovanou božskou sílu“ nebo „svrchovanou vládnoucí sílu“.

Cokoli, co se stane ve světě, stane se z „vůle Boha“, to jest, láskou této vládnoucí svrchované síly. Protože Bůh je vševědoucí, nic se nemůže stát, aniž by o tom nevěděl. Jelikož je všemocný, nic se bez jeho souhlasu nemůže stát. A jelikož je všemilující, nic se nemůže udát, aniž by to nebylo pravým dobrodiním pro všechny, kterých se to týká (i když náš omezený lidský intelekt, nemusí být schopen chápat, jak každá událost je ve skutečnosti dobrá a prospěšná). Protože je zdrojem a úhrnem veškeré moci, kterou vidíme se projevovat v tomto vesmíru, každá jednotlivá aktivita či událost je zde poháněna, hnána a jím řízená. Jak jedno dávné tamilské přísloví říká, „bez jeho milosti, se ani atom nepohybuje“.

Jelikož Bůh nese břímě celého vesmíru, může sám dokonale nést každé břímě, které na něj naložíme. Co však opravdu míníme tím, když mluvíme o tom, že umístíme na něj naše břímě, a jak to uděláme? Všichni cítíme, že máme nějaké starosti a odpovědnosti. Jelikož však Bůh je odpovědný za všechno a jelikož se o všechno dokonale stará, pravdou je, že si nemusíme dělat starosti ani brát odpovědnosti.

Naší jedinou odpovědností je se mu podrobit, to jest, přenechat naší individuální vůli, jeho božské vůli, což jednoduše znamená vzdát se všech našich osobních tužeb, obav, libostí a nelibostí, a tím nechat všechnu péči a starosti v jeho dokonalých rukou. Když takovým způsobem podrobíme naši individuální vůli, on nás dokonale zabezpečí a ponese všechny odpovědnosti.

Naše podrobení však musí být opravdové. Neměli bychom si namlouvat, že jsme se jemu podrobili, a pak se chovat nezodpovědně. Pokud jsme opravdu podrobili naši individuální vůli jeho vůli, on donutí naši mysl, řeč a tělo se v každé situaci chovat náležitým způsobem. Dokud však v sobě chováme skryté touhy, libosti a nelibosti, musíme přijmout odpovědnost za každý z našich činů, které mají původ v našich touhách. Ale i když ještě nejsme schopni upustit od všech našich tužeb, pak pokud se chceme opravdu upřímně podrobit jeho vůli a

vynakládáme veškeré úsilí, abychom toho docílili, můžeme si být jistí, že usměrní naše činnosti a ochrání nás předtím, abychom se stali kořistí klamu „podrobil jsem se Bohu“.

Pokud si ještě myslíme, „podrobil jsem se Bohu“, tak jsme si stále ponechali naše individuální já, takže naše tzv. podrobení se, je jen sebeklamem. Když jsme se skutečně jemu podrobili, neexistujeme jako individualita, která si něco myslí. Budeme ztraceni ve všestravujícím ohni pravého sebepoznání a proto budeme zůstat jako pouhé bytí.

Dokud nenastane ten čas, měli bychom se chovat dokonale pokorně, jak vnitřně, tak zevně, a neměli bychom si představovat, že jsme duchovně něčeho dosáhli. Dokud si uvědomujeme něco jiného dvojnásobného – něco jiného, než naše pouhé vědomí vlastního bytí – stále se chybně pokládáme za konečného jedince a měli bychom vědět, že jsme se ještě opravdu nepodrobili a nezískali kloudné duchovní dosažení.

Vyhnout se jakékoliv formě pýchy či sebeklamů je nedílnou částí sebepodrobení. Pravé sebepodrobení je úplné sebepopření. Jako jedinci nic neznamenáme a měli bychom chápat, že nic nejsme. Bez pomoci boží jsme absolutně bezmocní něco udělat, ani se jemu podrobit. Proto, když si opravdu přejeme se jemu podrobit, měli bychom prosit, modlit se o jeho pomoc a měli bychom zcela na něm záviset, aby nás ochránil před výstupem sebeklamajících ega a pýchy.

Tím, že víme o naší bezmocnosti a bezcennosti, neměli bychom být sklíčení. Jako omezená, zmatená a sebeoklamávající se mysl opravdu nemůžeme nic udělat, abychom dosáhli pravé sebepoznání, ale proč si máme vůbec představovat, že máme něco udělat? Naši odpovědností není něco udělat, ale jen být. Abychom byli, máme odmítnout svou mysl, spolu s jejím pocitem konajícího, a prostě se sami podrobit svrchované moci lásky, kterou nazýváme Bohem. Pokud máme i sebemenší touhu po takovém sebepodrobení, Bůh nám poskytne všechnu pomoc, která je k našemu úplnému podrobení potřebná.

Skutečně, i ta nejmenší stopička touhy po podrobení se, kterou nyní máme, nám byla jím poskytnuta, a když nám byla poskytnuta troška chutě pravé lásky k nekonečnému bytí, kterým on je, pak není tím, kdo by nás podváděl a neživil tak semeno lásky, které zasel v našem srdci. Když ono semeno zasel, jistě ho bude žít, a zajistí aby rostlo a zrálo – do stavu, ve kterém jsme zcela stráveni láskou k absolutnímu bytí.

Proto platí, kdykoli se cítíme sklíčení na mysl, víme, jak slabá je naše láska k pouhému bytí a jak polovičaté jsou naše pokusy se podrobit, měli bychom se utěšit modlitbou k Bohu, tak jak nám to předvedl Šrí Ramana ve verši 60 *Sri Arunachala Aksharamanamalai*:

„Když jsi mi ukázal, jak postrádám (pravou) lásku (k tobě), (chut') touhu (po tobě), poskytni mi tvou milost bez ošálení, ó Arunáčalo.“

Šrí Ramana sestavil mnoho modliteb, podobné této, a ukázal nám, jak máme úpěnlivě prosit Boha, aby nám pomohl v našem úsilí dosáhnout stavu pouhého bytí, jelikož modlitba je důležitou částí procesu sebepodrobení. Bůh samozřejmě nepotřebuje, abychom mu říkali, že potřebujeme jeho pomoc, to však také není pravým účelem modlitby. Smyslem modlitby je roznítit v našem srdci pocit úplné závislosti na Bohu. Protože se nemůžeme podrobit a dosáhnout vlastním úsilím stavu pouhého bytí, musíme se naučit zcela záviset na Bohu, protože jen on sám nám umožní se jemu zcela podrobit.

Ba co více, jelikož Bůh existuje v jádru našeho bytí jako jádro našeho bytí, tj., jako naše pravé Já, kdykoli se k němu modlíme, nemusíme na něho myslet jako na nějaké daleko vzdálené bytí, někde na nebesích, ale můžeme naše modlitby obracet na něj přímo v nás samých, čímž můžeme mít další příležitost, kdy stočit naši pozornost směrem k našemu nejvnitřnějšímu bytí.

Všechna pomoc, kterou potřebujeme, abychom dosáhli stavu pouhého bytí, je v našem srdci, v jádru našeho bytí, které je pravým příbytkem Boha, který je nejmocnějším zdrojem lásky. Abychom obdrželi božskou pomoc či milost, kterou potřebujeme, k tomu nemusíme

nikde jinde hledat, než v našem vlastním srdci, v našem pravém Já čili esenciálním bytí. Veškeré naše úsilí, modlitby a pozornost by měly být proto nasměrovány dovnitř, k vlastnímu bytí.

Tato pravda je jasně vyjádřena v osmém verši Upadéša Undiyar od Šrí Ramany:

„Spíše než *anya-bhava*, *amanta-bhava* (s přesvědčením) „on je Já“ je vskutku nejlepší ze všech (forem meditací)“.

V této souvislosti *bhava* znamená „meditaci“, ale také má další vedlejší významy jako „názor“ nebo „náhled“, „*postoj*“ a *anya* znamená „jiný“, zatímco *amanta* znamená „nikoli jiný“. Takže význam obsažený v *anya-bhava* je meditace o Bohu, s tím, že ho pokládáme za jiného než sebe sama, zatímco to, co je obsaženo v *amanta-bhava*, je meditace o Bohu, když ho nepředpokládáme za jiného než sebe sama. Význam *amanta-bhava* je dále zdůrazněn slovy „On je Já“ a je umístěno jako navršení toho.

Ať vykonáváme jakýkoliv druh oddanosti k Bohu, vždy je lepší považovat ho za vlastní Já, spíše než ho považovat za jiného než my sami. Dobrodiní, které se vyvíjí z postoje, že Bůh je našim vlastním pravým Já nebo také nejvnitřnějším bytím, se způsobem jak o něm medítovat, oddaně ho uctívat a způsob, jak se k němu náležitě modlit, vysvětluje Šrí Ramana v devátém verši Upadéša Undiyar:

„Silou (takové) meditace (nebo postoje), být (přebývání či zůstávání) v takovém stavu bytí, který překonává (všechny) meditace, je samo o sobě pravým stavem zbožné oddanosti.“

Pokud považujeme Boha za něco jiného od nás, pak kdykoli na něho myslíme, naše pozornost bude směřovat ven, od nás pryč. Když ho však považujeme za naše vlastní Já nebo esenciální bytí „Já jsem“, pak kdykoli na něho myslíme, naše pozornost se nasměruje dovnitř, směrem k nejvnitřnějšímu jádru našeho bytí. Když je naše pozornost odvedena od nás, naše mysl je aktivní, když se však vrátí zpět k jádru našeho bytí, naše mysl zůstane nehybná a ztichne ve stavu bytí, který překračuje všechny myšlenky a meditace. Stav, ve kterém zůstáváme ztišení ve stavu bytí, je pravým stavem svrchované zbožné oddanosti, protože to je stav, ve kterém jsme se zcela podrobili Bohu, který je našim esenciálním bytím,

Tento stav pouhého bytí, ve kterém se naše mysl či individuální já zcela ztišilo, není jen vrcholem pravé zbožnosti či lásky, ale je také nejvyšším cílem a naplněním ostatních tří duchovních cest, cesty beztužebné činnosti, spojení a poznání, tak, jak to Šrí Ramana ve verši 10 Upadesa Undiyar ujišťuje:

„Být (pevně zakotven jako naše pravé Já) a když jsme ztichli v (našem) místě výstupu (jádru našeho bytí, které je zdrojem, ze kterého jsme vystoupili jako naše mysl), to je karma a bhakti, to je jóga a džňána.“

Ačkoliv je to naše mysl, která vyrazí do praxe některé ze čtyř cest nebo spirituálních snah, totiž na cestu karmy neboli činnosti vykonávané bez touhy po nějaké odměně, na cestu bhakti, oddaného uctívání, cestou jógy čili spojení, sdružení, a cesty džňány neboli poznání, je to naše mysl, která je ve skutečnosti jedinou překážkou stojící v cestě a brání nám v dosažení dovršení těchto čtyř cest.

Proto závěr u každé z těchto cest lze dosáhnout, když naše mysl, která bojuje, aby je mohla praktikovat, nakonec ztichne ve stavu bytí, což je zdroj, ze kterého původně vzešla. Takto je naprosté podrobení pravým cílem všech forem spirituální praxe.

I sebezkoumání, které je pravou cestou poznání či džňány, je nezbytné, jedině z důvodu, že jsme se ještě úplně nepodrobili. Jelikož správná praxe sebezkoumání, není něco vykonávat, ale je to pouhé bytí, která se nemůže správně provádět, pokud jsme nepodrobili naše „konající“ já neboli myslící mysl. A opačně, protože nemůžeme účinně podrobit naše klamně konečné já, pokud neznáme, kdo opravdu jsme, správná praxe sebepodrobení je bystré a důvtipné zkoumání sebe sama s cílem se utišit ve stavu pouhého bytí. V praxi jsou tedy sebezkoumání a sebepodrobení od sebe neoddelitelné, jako dvě strany jednoho listu papíru.

Když se snažíme o sebepodrobení, musíme být nesmírně bdělí, abychom zaručili, že naše mysl nebo individuální já, se kradmo nezačne zabývat myšlenkami. Jelikož naše mysl vystoupí jedině, když myslíme nebo věnujeme pozornost něčemu jinému než sobě samému, je možné tomu zabránit, když bděle pozorujeme zdroj, ze kterého vystupuje, kterým je naše vlastní pravé Já.

Když budeme takto bedlivě pozorovat naše vlastní nejvnitřnější bytí, budeme schopni odkrýt mysl přesně v onom okamžiku, kdy vystupuje, a budeme i schopni její výstup okamžitě rozdrtit. Když opravdu budeme bedlivě sebezpozorní, naše mysl nebude vůbec schopná se zvednout, protože ona se opravdu zvedne jedině, když ochabneme v pozornosti.

Ještě jednou se vrátíme k naší diskusi uvedené v třináctém odstavci Kdo jsem já?, kde ve třetí větě se Šrí Ramana ptá: „Jelikož naše *paramesvara šakti* pohání všechny aktivity, proč bychom měli stále uvažovat, „zda je (pro mne) zapotřebí si počínat tímto, či si počínat oním způsobem“, namísto, že bychom se tomu vzdali?“ Odhlédnuto od toho, o čem jsme již hovořili, existují v této větě ještě dva důležité body k povšimnutí.

Za prvé, když se ptá, proč bychom si měli myslet, že máme udělat to nebo ono, pak smyslem toho není jen, že je pro nás zbytečné něco dělat, ale také, že je pro nás zbytečné, abychom něco mysleli. Jestliže opravdu přijmeme názor, že Bůh koná vše a neustále pečuje o každou živou bytost, včetně nás samých, budeme mít víru mu naložit břímě myšlení za nás, a tím budeme tak osvobozeni od břemene sami něco vymýšlet.

Jestliže se skutečně zcela podrobíme Bohu, on převezme úplnou kontrolu nad naší myslí, řečí i tělem, a bude je mít k tomu, aby se ve všech situacích pokaždé projevovaly vhodným způsobem. Jedině, když takto přestaneme na něco myslet, bude naše podrobení se Bohu úplné.

Za druhé, slova, která jsem přeložil „namísto tomu se vzdal“, jsou velmi důležitá, protože jsou výstižným popisem, čím opravdové sebepodrobení je. Slova, která Šrí Ramana použil v tamilském originále, jsou *adarku adangi iramal*. Slovo *adarku* znamená „k tomu“ nebo „k onomu“, to jest k *paramesvara šakti*, čili „svrchované vládnoucí síle“. Slovo *adangi* je minulé přičestí, které znamená nejen „se vzdát“, ale také uklidnit se - scvrknout se - urovnat se - podrobit se – podmanit - utiřit se - přestat - zmizet. Slovo *iramal* znamená „bez bytí“ nebo „namísto bytí“. Takže význam, který v těchto slovech je, že pravé sebepodrobení je stav, ve kterém zůstáváme jako pouhé bytí, když jsme se vzdali Bohu, a když jsme se uklidnili, usadili a ztišili, a když jsme doopravdy přestali úplně existovat jako oddělený jedinec.

Jak již dříve vyplynulo, Bůh je našim vlastním Já a připadá nám, jakoby by byl od nás oddělený, protože jsme se oddělili jako omezené individuální vědomí. Jinými slovy, jakmile se klameme a představujeme si, že jsme omezenými jedinci, naše vlastní Já se projevuje jako Bůh, síla, která nás vede a řídí celý život jako jedince, a postupně nás přivádí zpět do přirozeného stavu pravého sebepoznání.

Bůh však není jedinou formou, kterou se naše pravé Já projevuje, aby nás vedlo zpět k sobě. V určitém stupni našeho duchovního vývoje se naše pravé Já projeví jako Guru, v této formě nám odhalí, mluveným či psaným způsobem, slova pravdy, že my jsme neomezené bytí, vědomí a štěstí a abychom se takovým způsobem zažili, máme sebe zkoumat a přitom podrobit naše klamné já. Když jsme jednou tuto pravdu uslyšeli nebo četli, odhalenou našim pravým Já ve formě Gurua, a když nás tato pravda opravdu přitáhla, skutečně jsme se dostali pod vliv Gurua pak jsme takto správně na cestě dosáhnout náš závěrečný cíl pravého sebepoznání.

Tento stav, při kterém jsme se dostali do vlivu Gurua, popsal Šrí Ramana ve dvanáctém odstavci Kdo jsem já?, tj. jak být chycen nebo polapen „pohledem Guruovi milosti“:

„Bůh a Guru se vpravdě neliší. Tak jako (kořist) chycená do čelistí tygra již nevyklouzne, tak také ti, kteří byli lapeni pohledem Guruovi milosti, budou zajisté jím zachráněni a

nebudou nikdy opuštěni, je ovšem nutné (pro ně), aby věrně pokračovali (chovali se, nebo postupovali) na cestě, kterou jim Guru odhalil.“

Ačkoliv opravdový Guru zvnějšku vypadá jako lidská bytost, ve skutečnosti je Bohem v lidské podobě, je takto projevený, aby nám poskytl duchovní poučení, které je nutné, aby nás vybídlo k stočení naší mysli ke zdroji, ze kterého vzešla, čímž ztichne a navždy se ponoří do zdroje. Nebo vyjádříme stejnou pravdu jinak. Člověk, který předtím zaujímal tělo, ve kterém se Guru projevuje, se zcela podrobil Bohu a byl stráven ohněm pravého sebepoznání, pak to, co zůstane a co skrze tělo působí, je Bůh sám o sobě. To, co mluví, vidí, slyší a jedná skrze lidský tvar, ve kterém se Guru projevuje, není omezeným jedincem, ale je to neomezená síla lásky a pravého poznání, kterou jinak nazýváme Bohem.

Absolutní jednota Boha, Gurua a našeho vlastního pravého Já je pravým významem Křesťanské Trojice, jak to vysvětlil Šrí Ramana. Bůh Otec je Bůh jakožto síla, která panuje nad celým vesmírem, včetně života každého jedince. Bůh Syn je Guru a Bůh Duch Svatý je naše vlastní pravé Já. Ačkoliv v omezeném a pokrouceném pohledu naší mysli tyto vypadají jako tři různá bytí neboli „osoby“, Bůh, Guru a svrchované Já jsou ve skutečnosti jedním neděleným bytím.

Ačkoliv je výraz Guru používán v různých souvislostech a může znamenat učitele v běžném slova smyslu, pro vědu, pro dovednost, ve spirituální souvislosti však toto označuje „*sadgurua*“, „pravého Gurua“ nebo „bytí – Gurua“, tj. Gurua, který je *sat*, skutečnost neboli pravé bytí každého z nás. I když je mnoho lidí, kteří si činí nárok, že jsou spirituálními Guruy, pravý spirituální Guru je velice vzácný a proto ve spirituální souvislosti by se pojem Guru měl týkat jen těch vzácných bytostí jako Buddha, Šrí Kršna, Kristus, Adi Šankara, Šrí Rámakršna a Šrí Ramana, kteří mají jasné božské poslání odhalit nám cestu, jak dosáhnout pravé poznání sebe sama. Žádný takový pravý Guru si nikdy nebude činit nárok, že je Guruem, ať výslovně či mlčky, protože pravý Guru je naprosto bez ega, a proto zná sebe sama jen jako „Já jsem“, a ne „Já jsem Bůh“ nebo „Já jsem Guru“.

Jakmile se jednou dostaneme do vlivu opravdového Gurua, jsme jako kořist, která se octla v čelistech tygra. Jako tygr najisto pohltí kořist, kterou chytil, tak Guru najisto nás pohltí tím, že zničí naši mysl čili individuální vědomí a tím nás do sebe vstřebá, a učiní nás jedno s našim pravým esenciálním bytím, což je to, čím on opravdu je.

Avšak Šrí Ramana přidává jednu výstražnou poznámku, když říká, že Guru nás jistě tímto způsobem zachrání, a že se nás nikdy nezřekne, nicméně bychom měli věrně sledovat cestu, kterou nám ukázal. Ve větě „je nezbytné věrně pokračovat v cestě, kterou nám Guru ukázal“, jsem přeložil originální tamilské slovo *nadakka*, jako „pokračovat“, má však také význam procházet se – chodit - chovat se a zahrnuje v sobě, že si máme počínat či jednat v soulase s jeho učením, nebo jinými slovy, měli bychom pevně praktikovat obě cesty, tj., sebezkoumání a sebepodrobení, tak jak je nás učil.

Účelem projevení našeho pravého Já v lidském tvaru Gurua je naučit nás způsob, pomocí kterého můžeme dosáhnout spásu, kterou je stav pravého sebepoznání. On se neprojevil jako Guru pouze pro nás, abychom ho uctívali jako Boha, a tak očekávali, že nám udělí nějaký omezený prospěch nebo štěstí na tomto nebo nějakém jiném světě.

Funkce Gurua je nejvyšší funkcí Boha, kterou je navždy zničení iluze naší individuality – zničení našeho klamu, že my jsme tělem a myslí, jak si to teď myslíme – a tuto funkci vykonává Bůh tím, že nás má k tomu, abychom stočili svou pozornost dovnitř, směrem k našemu nejvnitřnějšímu bytí, abychom poznali naše pravé Já a přitom podrobili naše klamné individuální já. Proto, když si doopravdy přejeme se zbavit sami si navaleného klamu, musíme si věrně počínat tak, jak nás to Guru učil a využít každé možné úsilí k tomu, abychom byli pozorní k našemu esenciálnímu bytí „Já jsem“ a zároveň podrobili naše omezené já nekonečnosti tohoto bytí čili „jsem-ství“.

Milost Boha či Gurua nám stále poskytuje veškerou potřebnou pomoc na naší spirituální cestě, ale musíme tuto pomoc plně využívat tím, že stočíme svou mysl dovnitř, čímž zůstáváme v našem přirozeném stavu pouhého bytí, což je pravým stavem sebezkoumání a sebepodrobení. Bůh nebo Guru nám neustále uděluje milost tím, že nás osvěcuje jako „Já jsem“, ale my musíme oplácet tuto milost či lásku tím, že věnujeme pozornost „Já jsem“.

Důvodem proč jsme ještě nedosáhli spásy je, že pokračujeme v nedbání pravé formy milosti, která v našem nitru vždy svítí jako „Já jsem“. Šrí Ramana zmiňuje ve verši 996 Guru Vachaka Kovai:

„Jelikož *ulladu* (absolutní skutečnost, „bytí“ či „to, co je“) samotné je (pravou formou) *tiruvarul* (božská milost), která vystupuje (jasně a význačně v každém z nás) jako *ulam* (naše srdce, jádro či esenciální vědomí „jsem“), chyba nedbání (přehlížení) „toho co je“ (se považuje za defekt těch, kteří náleží), jen k jedincům, kteří neprovádějí neustálé myšlení (vzpomínají nebo věnují pozornost této milosti, která milující svítí jako „jsem“) a v nitru neroztávají (láskou po ní). Namísto toho, jak může být chyba neudělování sladké milosti (považována za vadu, která náleží Bohu nebo Guruovi, který je) „to co je“ ?

Být nemilostivý, nemilující, nelaskavý či nepomáhající, to je vada, kterou možno vytýkat jedině nám, jedincům, kteří přehlízejí a nedbají neomezenou absolutní skutečnost –*ulladu*, „bytí“ nebo „to, co je“ – což v nás svítí zářivě jako „jsem“ nebo „Já jsem“, nikoli však Bohu nebo Guruovi, který je onou skutečností. Bůh či Guru nás nikdy nepřehlídí a neustále v nás září, jako naše vlastní bytí či „jsem-ství“, láskyplným způsobem nás vábí, abychom se obrátili do nitra a vnořili se do něho. Ačkoliv se činí stále snadno přístupným, naší volbou je ho soustavně přehlížet a namísto toho věnovat pozornost našim myšlenkám, které se týkají našeho bezvýznamného života ve světě našich představ.

Abychom dosáhli osvobození, jsou jen dvě věci zapotřebí, milost Boha nebo Gurua a naše ochota se milosti podrobit. Z těchto dvou nezbytných podmínek je první vždy v hojnosti dostupná, pouze druhé bývá nedostatek. Dokud nejsme bezchybně svolní podrobit se a ztratit svou individualitu, Bůh nebo Guru nás nikdy nebude nutit, ale bude neustále živit semeno ochoty či lásky v našem srdci a bude mu pomáhat v růstu, dokud nás jednoho dne nestráví.

Ačkoliv nás Guru dozajista zachrání a nikdy nás neopustí, je podstatné, abychom splnili svůj díl, kterým je ochotné podrobení se jeho milosti, kterou je dokonalý jas našeho vlastního základního sebeuvědomění – našeho absolutního nedvojného vědomí, našeho vlastního bytí „Já jsem“. Jediným způsobem, jak se můžeme podvolit či podrobit jeho milosti, je neustále „myslet na“ či věnovat pozornost našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si uvědomujícímu bytí „Já jsem“, roztávat v nitru naprostou láskou k němu. Opravdově takto usilovat o podrobení se je to, co Šrí Ramana mínil, když říkal – „nicméně je nezbytné neselhávajícím způsobem pokračovat cestou, jak ji Guru ukázal“.

Abychom poznali naše pravé Já, které je absolutní, neomezené, věčné a nedělené, je bytím-vědomím-blahem, čili *sat-čit-ánanda*, musíme mít ochotu se podrobit a zamítnout naše klamné konečné já. Abychom naše klamné já podrobili, musíme být zcela stráveni naší naprostou láskou znát a být našim vlastním pravým Já čili esenciálním bytím.

Dokud jsme spokojeni s našim současným stavem, ve kterém jsme sebe pomyslně omezili na omezenou mysl a tělo, budeme postrádat intenzivní motivaci, kterou musíme mít, abychom měli dostatek dobré vůle podrobit naše klamné já. Jelikož si nyní představujeme, že jsme tělo a mysl, naše připoutanost k nim je velmi silná, a proto nebudeme ochotni podrobit tuto připoutanost, dokud nejsme opravdu silně motivováni tak učinit.

Naše přivíslost k naší mysli a tělu je tak silná, že nás přivádí k namlouvání si klamného stavu spokojenosti a má nás k pocitu, že náš současný stav není tak nepřijatelný, jaký vskutku je. Poznání skutečnosti, že hluboká nespokojenost, kterou pociťujeme s našim současným stavem konečného, tělem vázaného individuálního vědomí, je nevyhnutelný následek našeho pomyslného oddělení se od nekonečného štěstí, které je naší pravou přirozeností. Tuto



nespokojenost nemůžeme nikdy žádným jiným způsobem překonat, než pravým sebezpoznáním, - to jest, jedinečným zažitím sebe jako bezpřívlastkové, neomezené, nedělené a proto absolutně nedvojné, pravé sebeznašující vědomí „Já jsem“. My však sebeuspokojeně pokračujeme v našem životě jako tělem omezený jedinec, který si představuje, že můžeme dosáhnout štěstí, které hledáme tím, že užíváme malicherné, pomíjivé libosti, které zažíváme tím, že uspokojíme nějakou z našich nesčetných dočasných tužeb.

Tato sebeklamající samolibost je vážným problémem, který zažívají všichni spirituální aspiranti, a musíme ji přemoci, jestliže si opravdu přejeme podrobit naše falešné, omezené já, a tím poznat naše pravé neomezené Já. Tato hluboce zakořeněná samolibost je nevyhnutelným následkem toho, že jsme podlešli naší síle *máji*, čili síle sebeklamu, což je síla, která na nás působí tak, že si představujeme sebe jako omezené tělo a mysl, a kterou normálně nemůžeme překonat, pokud nezažijeme intenzivní vnitřní krizi, jako být náhle vystaven v nitru hlubokému strachu před smrtí.

Musíme proto dosáhnout určitý stupeň duchovní zralosti, když síla milosti obecně způsobí, že zažijeme takovou interní krizi, a jakmile ji zažijeme, vyšokuje nás ze současného pocitu samolibosti a stočí naši pozornost k sobě samému, s intenzivní láskou poznat to, co opravdu jsme.

V životě Šrí Ramany taková vnitřní krize nastala jako náhlý intenzivní strach před smrtí, když mu bylo pouhých 16 let. Jak jsme uvedli v úvodu této knihy, intenzivní strach ho donutil stočit svou pozornost dovnitř, aby objevil, zda je opravdu tím tělem, které je podrobena smrti. Tak intenzivně zaměřil svou pozornost na své nejvnitřnější bytí, jeho esenciální sebe si uvědomující „Já“, že jej zažil v dokonalém jasu, a tak ze své vlastní přímé zkušenosti prožil, že není smrtelným tělem, ale že je nesmrtelným, věčným a nekonečným duchem, který je absolutně nedvojným bytím, vědomím a blahem.

Šrí Ramana líčí tuto svou zkušenost v druhém ze dvou veršů *mangalam* čili „šťastného úvodu“ k Ulladu Narpadu:

„Ti zralí lidé, kteří mají intenzivní strach před smrtí, budou brát útočiště u nohou Boha, který je prost narození a smrti (což záleží zcela na něm), jako (v jejich ochranné) pevnosti. Svým podobením zažívají smrt (smrt či rozpuštění jejich omezeného já). Budou tito nesmrtelní (když zemřeli svému smrtelnému já a když se tím stali jedno s nesmrtelným duchem) ještě kdy navštívení myšlenkou smrti (nebo myšlenkou o smrti)?“

Ačkoliv tamilské slovo *am* doslovně znamená jak „oni“, tak „krásu“, já jsem jej zde v této souvislosti přeložil jako „ti zralí“, protože krása, která je zde zmiňována, je pravou krásou duchovní zralosti, což je stav, který je opravdu toužený, ve kterém je naše mysl vyčištěna od většiny nečistot – totiž od hrubších forem tužeb – a je tudíž připravená se Bohu zcela podrobit.

Strach před smrtí je všem živým bytostem zcela vlastní. Zpravidla však zůstává ve spící formě, protože většinu našeho času strávíme úvahami o našem životě ve světě a málokdy myslíme na smrt. I když nějaká vnější událost nebo nějaká myšlenka v nás nám připomene, že dříve nebo později zemřeme, náš strach před smrtí se málokdy stane intenzivní, protože myšlenka na smrt nás pobízí myslet v životě na věci, ke kterým jsme nejsilněji připoutáni.

Ačkoliv strach ze smrti obvykle zůstává ve skryté formě, přece je náš strach před smrtí ze všech strachů skutečně největší, nejzákladnější a nejvíce zakořeněný. Obáváme se smrti, protože se nám jeví jako stav neexistence – stav, ve kterém my sami přestaneme existovat, nebo alespoň přestaneme existovat tak, jak se nyní známe. Protože milujeme naše bytí či existenci více, než milujeme jakoukoli jinou věc, obáváme se, že ztratíme naše vlastní bytí či existenci více, než se obáváme o jiné věci. Jinými slovy náš strach před smrtí koření v naší lásce k sobě samému – naší základní lásce k našemu vlastnímu esenciálnímu Já, či bytí.

Důvodem, proč milujeme sebe sama či naše bytí, je, že my sami jsme štěstím. Protože svou vlastní přirozeností milujeme štěstí a jelikož štěstí je opravdu našim vlastním bytím,

nemůžeme se vyhnout tomu, abychom se nestrachovali před ztrátou nebo zničením našeho bytí či existence. Proto, dokud se pociťujeme jako fyzické tělo, to jest, pokud si pleteme svou existenci, s existencí smrtelného těla, nemůžeme se vyhnout tomu, abychom neměli hluboko zakořeněný strach.

Strach před smrtí bude v nás stále existovat, dokud se opravdu nerozhodneme se uvolnit z naší námi stvořené iluze, že jsme smrtelné tělo. Protože si představujeme, že jsme toto tělo, jsme nevyhnutelně k němu připoutaní a tak se obáváme, že jej ztratíme. I když všichni víme, že jednoho dne naše tělo zemře a že smrt může kdykoli nastat, naše síla sebeklamu nás ukolébává do stavu sebeuspokojení a má nás k tomu, že smrt je kdoví daleko nebo že se vlastně smrti nebojíme.

I když si můžeme představovat, že se smrti nebojíme, když je náš život náhle ohrožen, určitě na to budeme reagovat intenzivním strachem. Nicméně, jakmile bezprostřední nebezpečí pomine, náš strach se uklidní a budeme pokračovat v našem životě v běžném stavu sebeklamající samolibosti.

I když zažíváme intenzivní strach před smrtí, když je život v našem těle vážně ohrožen, intenzita tohoto strachu nemá dlouhého trvání. Nevydrží, protože když čelíme smrti, reagujeme tak, že myslíme, že ztratíme naše milované, naše přátele, náš majetek, naše postavení v životě, vše, k čemu jsme přivisli a tedy se o to strachujeme.

I naše náboženské víry mohou být prostředky, které nás udržují v poskytování útěchy a v naší sebeuspokojenosti. Když např., věříme, že po smrti našeho těla přijdeme do nějakého jiného světa, nazývaného nebe, kde se znovu setkáme se všemi našimi milovanými a přáteli, a kde s nimi budeme žít věčný život, volný od všeho utrpení, tato víra nám pomůže a zažene náš strach před smrtí. I když třeba máme nějakou méně optimistickou víru o životě po smrti, dokud nám naše víra přináší dostatek útěchy, což většinou víry sebou nesou, pomůže nám se pociťovat spokojeně při nezbytnosti smrti.

Pokud trpíme nedostatkem spirituální zralosti a nejsme osvobození od touhy po něčem vnějším, strach před smrtí donutí naši mysl se vyřítit ven a myslet o našem životě či na náš příští život a pro tyto myšlenky bude naše pozornost odkloněna od strachu před smrtí a náš strach ztratí na intenzitě. Když však dosáhneme pravou duchovní zralost, naše reakce k myšlence strachu před smrtí bude jiná.

Když jsme duchovně zralí, intenzita naší touhy a přivislosti k vnějším věcem tohoto světa či dalšího velice poleví. Proto když budeme myslet na smrt, nebudeme se obávat, že ztratíme nějakou věc, ale budeme se jen bát, že ztratíme svou vlastní existenci nebo bytí. Poslední stopa naší touhy a přivislosti, bude směřovat k naší vlastní existenci jako jedinci a jelikož si pleteme naši existenci, s existencí nějakého těla, o kterém si běžně představujeme, že jsme, pak když v nás vyvstane myšlenka o smrti našeho těla, naše mysl se stočí dovnitř, aby přilnula ke své vlastní existenci či esenciálnímu bytí.

To je to, co se stalo Šrí Ramanovi. Když v něm náhle vystoupila myšlenka o smrti, jeho reakcí bylo stočit svou pozornost do sebe, směrem k vlastnímu pravému bytí, aby zjistil, zda on, zároveň se smrtí těla, také zemře. Protože jeho pozornost byla tak ostře zaměřena na jeho vlastní esenciální bytí, čili „jsem-ství“, jasně zažil sám sebe, bez jakéhokoliv dalšího přídavku jako například, jeho mysli či těla, a tak objevil, že jeho pravé Já není smrtelným tělem nebo pomíjivou myslí, ale že je nekonečným, věčným, nezrozeným a nesmrtelným duchem – jediné pravé nedvojné vědomé bytí, které vždy zná „Já jsem“ a nic jiného než „Já jsem“.

V první větě druhého verše Ulladu Narpadu, Šrí Ramana říká:

„Ti zralí lidé, kteří mají intenzivní strach před smrtí, budou brát útočiště u nohou *mahesan*, „Velkého Pána“, který je zbavený smrti i zrození (záleží na něm), jako v (ochraně) pevnosti...“

To je poetický způsob jak popsat zkušenost sebezkoumání a sebezdrobení. Ačkoliv slovo *mahesan*, které doslovně znamená „Velký Pán“, je jméno, které obyčejně připisujeme Pánu

Šivovi, formě, kterou Hindové užívají k uctívání Boha, Šrí Ramana jej nepoužil v souvislosti aby označil určitou formu Boha, ale pouze jako alegorický popis pro zrození nesmrtelného ducha, který vždy existuje v každém z nás, jako naše vlastní, esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“.

Žádné jméno či tvar Boha ve skutečnosti nepostrádá zrození či smrt – projevení a zmizení – protože jako všechna jména a tvary, i různá jména a tvary, kterými oddaní uctívají Boha, jsou jen přechodnými jevy. Mohou se projevit, jedině pokud naše mysl vyvstala, aby je poznala a zmizí, jakmile se naše mysl utiší. V této souvislosti slova „Velký Pán, který nepodléhá zrození a smrti“, neoznačují pouze *saguna* čili aspekt Boha s vlastnostmi – to jest, Boha jak ho naše mysl pojímá – ale i jeho *nirguna* aspekt čili nepodmíněnou polohu – to jest, Boha jaký opravdu je, který je beztvarou a bezejmennou absolutní skutečností, našim vlastním pravým sebe si uvědomujícím bytím, které neustále zná svou vlastní existenci, aniž by se kdy objevila či zmizela.

I když v této souvislosti Šrí Ramana doopravdy nepopisuje nějakou formu *saguna upasana* čili uctívání Boha ve jménu a tvaru, tím, že užívá slovo *mahesan*, což je osobní jméno Boha, nepřímou zmiňuje takové uctívání. Tato narážka je úmyslná, protože když uctíváme Boha ve jménu a tvaru, z celého láskyplného srdce, naše mysl se postupně očišťuje a oprošťuje od svých hrubších forem a nakonec se stane zralá tak, že bude odpovídat požadavkům pro naprosté podrobení se.

Je však jedno, jak mnoho uctíváme Boha ve jménu a tvaru, konečný cíl cesty uctívání nemůžeme dosáhnout, kterým je naše naprosté podrobení se jemu, dokud nestočíme svou pozornost dovnitř k němu, abychom ho uctívali v nejhlubší hloubce svého srdce – v nejvnitřnějším jádru našeho bytí – jako naše vlastní pravé esenciální bytí. Jinými slovy, abychom dosáhli pravého cíle *saguna brahman*, to jest, uctívání Boha ve jménu a tvaru, takové uctívání musí nakonec dospět do *nirguna upasana*, což je pravým uctíváním Boha, jakožto bezejmenné a beztvaré absolutní skutečnosti, která v nás stále existuje jako naše esenciální sebe si uvědomující bytí.

Můžeme Boha zažít takového, jaký je, jen když obrátíme svou mysl dovnitř – pryč od všech jmen a tvarů, které jsou pouhými myšlenkami, které jsme silou naší představivosti vytvořili ve svých myslích – a tak dovolili, aby se rozpustily v absolutním jasu našeho vlastního, pravého a esenciálního sebe si uvědomujícího bytí, které je pravou „formou“ a přirozeností Boha. Abychom stočili svou mysl dovnitř a tím se zcela podrobili ve všestravujícím světle vlastního pravého bytí Boha, musíme k němu chovat nepřekonatelnou lásku, taková láska se vypěstovává praxí *saguna upasana* čili uctíváním v dvojnosti.

I když pravá láska, která se požaduje k tomu, abychom měli vůli se zcela podrobit v jasu čirého sebe si uvědomujícího bytí, které je realitou jak Boha, tak nás samých, se může postupně vypěstovat praxí dvojnostního uctívání, přece nejrychlejším a nejpůsobivějším způsobem rozvíjení je praxe nedvojného uctívání, to jest, praxe bedlivého pozorování sebe sama, což je pravým uctíváním Boha, jako našeho vlastního pravého Já, či esenciálního bytí.

Je jedno, zda pěstujeme pravou lásku nebo vůli se zcela podrobit absolutní skutečnosti, která je neomezenou plností bytí, kterou nazýváme Bohem, cestou dvojnostního uctívání nebo nedvojným uctíváním, jakmile jsme ji jednou dostatečně dosáhli, každá interní krize, jako například intenzivní strach před smrtí, přinutí naši mysl, aby se stočila dovnitř a klesla do nejvnitřnější hloubky našeho vlastního bytí, aby se jemu zcela podrobila. Pouze když se naše mysl takto ponoří do zdroje, ze kterého vzešla, kterým je naše pravé a esenciální sebe si uvědomující bytí, teprve tehdy bude podrobení se Bohu úplné.

Toto naprosté podrobení naší mysli či individuálního já v nejhlubší hloubce našeho vlastního bytí je tím, co Šrí Ramana popisuje v tomto verši, slovy: „...budou hledat útočiště u nohou Pána, který je prost zrození a smrti (závisí zcela na něm), jako (v jejich ochranné) pevnosti“.

V hinduistické zbožné poezii a literatuře je uctívání Boha popisováno jako sklánění se k jeho nohám, padat k jeho nohám, držet se jeho nohou, brát útočiště u jeho nohou apod., protože takové činnosti znamenají pokoru, uctívání a podrobení se. Proto, v hinduistickém vyjádření, pojem „nohy“ se staly souznačné s Bohem, jako nejvyšším objektem uctívání či vzývání.

Šrí Ramana také často vysvětloval, že pojem „nohy Boha“ je alegorickým popisem jeho pravého stavu – bez ega jsoucího a dokonale nedvojného stavu neporušeného sebe si uvědomujícího bytí, které vždy září v každém z nás jako „Já jsem“. Abychom si připomněli, že zažíváme Boha jediné takového jaký je, jediné v jádru našeho vlastního bytí, Šrí Ramana vždy zdůrazňoval pravdu, že „nohy Boha“ nelze nalézt vně, ale jenom v nás samých. Při jedné příležitosti se jedna uctívající žena poklonila před ním a držela se jeho nohou, se slovy: „Držím se nohou svého Gurua.“ Šrí Ramana se na ní laskavě podíval a řekl: „Jsou toto nohy Gurua? Nohy Gurua jsou tím, co v nás stále září jako „Já, Já“. Toho se chopte“.

Slova „tí zralí, budou hledat útočiště u nohou Páně“ znamenají, že s láskou se usadí v nejnvnitřnější hloubce svého vlastního bytí, kde zažijí Boha, jako své vlastní pravé Já. Pravé útočiště či pevnost, která nás ochrání od strachu před smrtí a každé bídy, je nejnvnitřnější jádro našeho vlastního bytí, které je pravým příbytkem Boha a které je základem, který podmiňuje a podporuje naši mysl a vše, co ona poznává. Toto je obrazně popisováno jako jeho „nohy“.

Ve druhé větě tohoto verše, Šrí Ramana říká – „jejich podrobením zažívají smrt“. Smrt, které se předtím obávali, byla smrt jejich těla, ale když strach ze smrti je nutí, aby brali útočiště u „nohou Páně“, zažívají smrt zcela jiného druhu. Když berou útočiště u „nohou Páně“, když se utíší v nejnvnitřnější hloubce jejich vlastního bytí, zažijí absolutní jas ryzího sebeuvědomování, které polkne jejich mysl, stejně jako světlo temnotu.

Naše mysl neboli omezené individuální já je představou – klamnou formou vědomí, které se zažívá jako tělo, které je jedním z jeho pomyslných výtvarů. My si představujeme, že jsme touto myslí jen proto, že nedbáme nebo že se nám nedaří věnovat pozornost našemu vlastnímu pravému, esenciálnímu bytí. Kdybychom věděli, kdo ve skutečnosti jsme, nemohli bychom se mylně pokládat za něco jiného. Jelikož naše mysl vstoupila do existence z důvodu naší pomyslné nevědomosti o sobě samém, bude zničena zažitím pravého sebepoznání.

Když klesneme do našeho „srdce“, do našeho nejnvnitřnějšího jádra našeho vlastního bytí, když naše pravé poznání sebe sama září volně od všech přívlastků, myšlenek, představ, dvojnosti a všech omezených forem, naše mysl zmizí v absolutním jasu čirého vědomí sama sebe, tak jako pomyslný had zmizí, když jasně vidíme, že jsme ho chybně pokládali za hada, třebaže to bylo pouhé lano. Jelikož naše mysl je klavným poznáním o sobě samém – představou, že jsme hmotným tělem – zážitek pravého sebepoznání nám odhalí, že naše představa neodpovídala skutečnosti.

Proto smrt, kterou zažijeme, když podrobíme naše klavné individuální já v absolutním jasu pravého sebepoznání, které neustále září v nejnvnitřnějším jádru našeho bytí, je smrtí naší vlastní mysli. Smrt našeho těla není pravou smrtí, protože když naše tělo zemře, naše mysl vytvoří silou své představivosti pro sebe nové tělo. Dokud naše mysl přežívá, bude pro sebe pokračovat ve vytváření jednoho těla za druhým. Proto pravou smrtí je jen smrt naší vlastní mysli.

Nicméně, když zkušenost pravého sebepoznání je obrazně popisována jako smrt nebo zničení naší mysli, neměli bychom si myslet, že to obsahuje možnost, že naše mysl doopravdy někdy existovala. Smrt naší mysli se podobá „smrti“ hada, kterého jsme si představovali, že ho vidíme v příšeří, v noci. Ráno, kdy slunce vychází, představa hada zmizí, protože jasně vidíme, že se jedná pouze o lano. Podobně, v jasném světle pravého sebepoznání, naše mysl zmizí, protože jasně zjišťujeme, že to je ve skutečnosti jen naše neomezené a nedvojně vědomí, našeho vlastního esenciálního bytí.

Tak jako had doopravdy nezhyne, protože ve skutečnosti nikdy neexistoval, tak naše mysl ve skutečnosti nezemře, protože opravdu nikdy neexistovala. Její smrt je pouze relativní, v porovnání s její nynější zdánlivou existencí. Ačkoliv v obrazných pojmech, zkušenost pravého poznání sebe sama je možné popsat jako smrt našeho nepravého já a jako zrození našeho pravého Já, ve skutečnosti je to stav, ve kterém víme, že pouze existuje naše pravé Já, že vždy existovalo a že naše mysl čili nepravé já, ve skutečnosti nikdy neexistovalo.

Ve třetí a závěrečné větě tohoto verše Šrí Ramana říká:

„Je možné, že se myšlenka na smrt přiblížila těm, kteří jsou nesmrtelní?“. Zde slovo *savadavar* znamená „ti kdo nezemřou“ nebo „ti, kteří jsou nesmrtelní“, označuje ty, kteří se zcela odevzdali Bohu, tím, že zemřeli jejich mysl smrtelnému já, a tak se stanou jedno s nesmrtelným duchem, neomezeným a věčným sebe si uvědomujícím vědomím „Já jsem“, což je pravým a esenciálním bytím, jak Boha, tak nás samých.

Rečnická otázka „přiblíží se myšlenka o smrti?“, je idiomatičtým způsobem, jak vyjádřit, že oni nikdy nezažijí žádnou myšlenku o smrti. Smrt je jen myšlenkou, stejně jako strach před smrtí. Je možné myslet na smrt a zažívat strach před ní, jen tehdy, když si představujeme, že jsme smrtelné tělo.

Naše tělo, jeho narození a jeho smrt jsou všechno jen myšlenky nebo představy. Když si představujeme, že jsme toto tělo, příslušně k tomu si představujeme, že jsme se někdy v minulosti narodili a že někdy v budoucnosti zemřeme: Kdo a co si to všechno představuje? Jedině naše mysl si představuje toto i všechny ostatní myšlenky. Je-li naše mysl skutečná, jsou také tyto myšlenky skutečné. Když však pečlivě zkoumáme naši mysl, abychom zjistili, zdali je skutečná, ona zmizí a jen naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí zůstává, jako věčná a nesmrtelná skutečnost.

Naše mysl, která si představuje existenci našeho těla, jeho zrození i jeho smrt, je sama o sobě jen myšlenkou nebo představou. Je to fantom, který vstupuje do existence jedině tím, že si sebe představuje jako smrtelné tělo, a i když zmizí, když tělo zemře, podobně jako zmizí každý den ve spánku, znovu se objeví, když si sebe představuje, že je nějaké jiné tělo, podobně jako se znovu objevuje při snu nebo po spánku při probuzení. Bude samo umírat a napořád se rozplývat, jedině když jej podrobíme v absolutním jasu pravého poznání.

Protože smrt je myšlenkou, pak dokonce i ten, kdo o smrti myslí, je myšlenkou. Pravým stavem bez smrti či nesmrtelnosti, je jedině stav bez myšlenek, absolutně jasně sebe si uvědomující bytí – stav, ve kterém myslící mysl je zničena. Když našim naprostým sebezdrobením neustále přebýváme ve stavu bez ega, oproštění od mysli, v pravé nesmrtelnosti, nebudeme nikdy schopni si představit smrt, či jinou myšlenku.

Tímto Šrí Ramana v tomto verši popisuje jak cíl, tak i způsob, jak jej dosáhnout. Cílem je stav nesmrtelnosti, ve kterém naše myslící, obávající se a toužící mysl zhynula. Stav, jak můžeme dosáhnout naprostého sebezdrobení, se docílí jen ztišením v sobě samém a tím, že bereme útočiště v nezrozené, nesmrtelné absolutní skutečnosti, která je naším vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytím „Já jsem“.

Jak jsme si během této kapitoly mohli všimnout, esenci sebezdrobení a sebezdrobení je pouhé bytí. Dokud pociťujeme, že něco myslíme nebo konáme, naše pozornost není zcela zaostřena na naše vlastní bytí a proto jsme se ještě zcela Bohu nepodrobili.

Esenci veškeré spirituální praxe můžeme shrnout do dvou slov „jen být“. Ačkoliv tato dvě slova jsou nejpřesnějším možným vyjádřením jediného způsobu, jak můžeme dosáhnout neomezeně šťastnou zkušenost pravého sebezdrobení, většina z nás není schopna pochopit jejich plný význam a proto se divíme, jak můžeme jen pouze být.

Jsme k činnosti a uvažování tak přivyklí, že si myslíme, že nemůžeme něco dosáhnout, aniž bychom něco vykonávali, takže máme až sklon se otázat „co musím udělat, vykonat, abych pouze byl?“. I když pochopíme, že bytí není konání něčeho, a že proto nemůžeme něco udělat, abychom byli, přece se divíme, jak můžeme upustit od myšlení a konání něčeho.

Šrí Ramana nám poskytl jednoduchý klíč, jak být, aniž bychom něco dělali a tím nás zachránil od všech zmatků. Učil nás, abychom byli bez jakéhokoliv konání něčeho. Vše, co potřebujeme „udělat“, je zaostřit celou naši pozornost na sebe sama, na naše vlastní esenciální bytí „Já jsem“. I když tato praxe zaostřování naší pozornosti na naše bytí, se může jevit jako „konání“, jediné „konání“, které toto zahrnuje, je odtažení naší pozornosti od všech ostatních věcí, protože jak jsme jednou odtáhli naši veškerou pozornost a dovolili se usadit v sobě, všechno „konání“ tak ustalo a zůstává pouze „bytí“.

Ačkoliv toto stažení naší pozornosti od všech jiných věcí, k našemu nejvnitřnějšímu bytí, nám může připadat, že je konáním nebo činností, ve skutečnosti tomu tak není, protože v praxi se jedná pouze o utišení a přestání veškeré aktivity. Naše mysl vystoupí a stane se aktivní, jen když si všimá věcí, které jsou jiné než ona sama, když však stáhne svou pozornost zpět, k sobě samé, ztiší se a všechna její aktivita, čili „konání“ ustane. Klíč k pozornosti k sobě samému, který nám poskytl Šrí Ramana, je neselhávajícím prostředkem, pomocí kterého můžeme působit na naši mysl, aby se utišila v našem přirozeném stavu pouhého bytí.

Utišení naší mysli v našem přirozeném stavu bytí je tím, co je jinak nazýváno úplným podrobením se. Právě sebepodrobení se je vědomé a volní přestání veškeré mentální činnosti, a to, co zůstane, když se všechny rušící myšlenky ztiší, je jasné, nerušené vědomí našeho pravého vlastního bytí. Tak, jako pozornost k sobě samému má automatický výsledek v sebepodrobení, tak sebepodrobení má automaticky za výsledek pozornost zaměřenou k sobě samému, což je pravou praxí sebezkoumání.

Když hovoříme o sebezkoumání a sebepodrobení, jako o dvou různých praxích, není tomu opravdu tak. Jsou to jen dva zdánlivě odlišné přístupy k jedné a stejné praxi, kterou je praxe pouhého bytí – pouhého bytí, to jest, s plným vědomím o našem bytí. Co myslíme tím, když je chceme popisovat jako dva rozdílné přístupy? Ač v samotné praxi jsou jedno a stejné, liší se jedině v tom, že to jsou dva způsoby konceptu a popisu jedné a stejné praxe pouhého bytí.

Zatímco sebezkoumání je praxe naprosto jasně pojímaná ve filozofických pojmech, sebepodrobení je stejná praxe, použitá ve více uctívajících pojmech. Tento rozdíl však není strnulý, protože pokud se na toto díváme z hlubšího a širšího hlediska, sebezkoumání a sebepodrobení jsou ve skutečnosti založeny na stejně široké filozofii a oba přístupy jsou motivovány na té samé hluboké lásce a zbožnosti.

Pouze z pohledu lidí, kteří mají povrchní a omezené porozumění pro filozofii a zbožnost, a kteří se proto na ně dívají ze základně odlišného hlediska, se může zdát, že tyto zdánlivé rozdíly existují. Když jsme však schopni poznat, že filozofie a zbožnost procitřovaná z celého srdce k absolutní pravdě, jsou esenciálně jednou a tou samou věcí, pochopíme, že ve skutečnosti tu není rozdíl mezi sebezkoumáním a sebepodrobením.

Jelikož sebezkoumání a sebepodrobení jsou dvě jména dávaná stejné praxi tj. sebezpozorování bytí, posuďme nyní praxi umění být z hlubšího hlediska.

## Kapitola X.

### Praxe umění Být

Umění být je dovedností zůstat pevně zakotven ve stavu prostém od činností a proto i prostém od myšlenek, v dokonale jasném sebe si vědomém bytí, které je stavem absolutního sebepodrobení a sebepoznání.

Tak, jako každou jinou dovednost, umění být rozvíjíme a zdokonalujeme praxí. Čím více jej procvičujeme, o to více rozvíjíme požadovanou sílu, zůstat pevně vyvázeni v našem přirozeném, myšlenek prostém vědomí o našem esenciálním bytí.

Kolik praxe bude každý z nás nutně potřebovat, aby dosáhl dokonalý um v tomto umění být, bude záviset na relativním stupni současné vyspělosti a zralosti mysli. V případě Šrí Ramany bylo zapotřebí jenom jedné chvílky praxe, protože po celý čas již byla jeho mysl dokonale zralá a proto svolná k podrobení se, s tím, že bude strávena v zářícím světle neomezeně jasného poznání sebe sama. Ovšem většina z nás nemá ani zlomek takové zralosti, a tak potřebujeme dlouhou a vytrvalou praxi tohoto umění být, abychom jej mohli rozvinout.

Co míníme tím, když mluvíme o zralosti nebo vyzrálosti mysli? Naše mysl bude duchovně zralá, když byla očištěna a zbavena všech tužeb – všech libostí a nelibostí, připoutaností, odporů, obav apod. - a když tak rozvinula vůli a pravou lásku se zcela podrobit, a se míruplně ztišit ve vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytí čili „jsem-ství“. Naše touhy jsou překážkami, které způsobují nevěli se našemu neomezenému bytí podrobit, takto jsou příčinou i podobou naší nezralosti pro sebepoznání.

Jak možno rozvinout duchovní zralost, která se požaduje k tomu, abychom byli schopni se úplně podrobit ve stavu absolutního bytí? Ačkoliv existuje mnoho prostředků, kterými jsme schopni začít nepřímou a postupně pečovat o tuto zralost, nakonec jsme dokonalí, jen když pěstujeme umění být. Všechny jiné nesčetné formy spirituální praxe, jako například nesobecká služba, dvojnásobná oddanost, rituální uctívání, opakování jména Boha, modlitba, meditace, různé formy vnější či vnitřní sebekázně (včetně důležité ctnosti *ahimsa* neboli neublížování, to jest, vyhýbání se tomu, abychom zapříčinili nějakou formu ubližování či utrpení nějaké žijící bytosti) „osm členů“ jógy a podobně, ty všechny jsou nepřímými prostředky, které nám nepřímou mohou postupně očistit naši mysl, vyčistit ji od hrubších forem tužeb, čímž vyzraje, ale pouze do určitého stupně.

Jelikož všechny duchovní praxe, které jsou odlišné od umění být, vyžadují extrovertní mysl, to jest, odvrácení naší pozornosti od nás samých k něčemu jinému, tyto nám mohou umožnit se působivě uvolnit od hrubších forem našich tužeb a přívíslostí, ne však od jemnějších forem. Dokud nezačneme praktikovat umění být tím, že podržujeme naši pozornost pevně a výlučně na našem vlastním esenciálním bytí, nemůžeme dosáhnout vnitřního jasů a jej zaostřit tak, jak je požadováno, abychom odkryli a zabránili vystoupení naší mysli a jejích tužeb, přímo u místa výstupu.

Jak jsme schopni odkrýt a zároveň zabránit výstupu naší mysli, když provádíme umění být? Když se držíme praxe tohoto umění, je naše pozornost upevněna na našem esenciálním sebe si uvědomujícím bytí, které je zdrojem, ze kterého vystupuje naše mysl i s jejimi nejjemnějšími touhami, a dokud naše pozornost zůstává ostražitě a pevně zaměřena na onen zdroj, naše mysl nebude schopná vystoupit.

Kdykoli, i jen pro nejslabší polevení naší ostražitě pozornosti k sobě samému, dovolíme, aby naše pozornost kolísala a odchýlila se skrze nějakou myšlenku, tím my vystupujeme jako myslící mysl. Opakovaným prováděním tohoto umění pozornosti k vlastnímu bytí získáme dovednost odhalit každé ochabnutí naší bdělé pozornosti k sobě samému, právě v okamžiku,

kdy se objeví, a budeme tak schopni okamžitě znovu dosáhnout pozornosti sami k sobě a zabránit tak výstupu naší mysli.

Čím více procvičujeme umění být, tím se stane naše pozornost k sobě samému ostřejší, pronikavější a jasnější a tím se zvýší naše dovednost rozdrtit naší vystupující mysl přímo ve zdroji. Každým okamžikem, kterým uspějeme v ostražitém zabránění i toho nejmenšího výstupu naší mysli, budou touhy, které ji pohánějí k výstupu, vytrvale zeslabovány a naše láska zůstávat míruplně v našem přirozeném stavu pouhého bytí, bude k tomu úměrně zesilována, až nakonec přemůže všechny naše zbývající a velmi zeslabené touhy, čímž je nám umožněno se zcela podrobit v neomezeném jasu pravého sebe poznání.

Není žádná jiná praxe, která by ostře a bedlivě umožňovala sebezpozorování bytí, a nejsou odpovídající prostředky, kterými bychom mohli zeslabit a zničit všechny naše touhy, včetně našich nejmenších, které jsou proto nejemocnější. Všechny naše spirituální praxe obsahují určitý druh aktivity naší mysli a dokud je naše mysl činná, účinně povede a bude ochraňovat všechny její nejvnitřnější touhy, včetně základní touhy existovat jako oddělené individuální vědomí. Když je naše mysl nějakým způsobem zaměstnána, není možné zničit její základní touhu po sebezachování, a dokud zůstává zachována tato základní touha, bude pokračovat v podpoře a živení, tím, že bude rozvíjet jiné touhy.

Touha naší mysli po sebezachování, která je uspokojená a podporovaná všemi formami spirituální praxe, pokud jsou odlišné od totálně sebe zamítající techniky bdělého sebezpozorujícího bytí, nemůže existovat sama o sobě, ale musí být doprovázena s tou či onou touhou po něčem jiném, než je ona sama. Tato potřeba je uspokojena každou jinou formou spirituální praxe, protože všechny takové praxe opatřují mysl něčím jiným než, že by si měla všimnout sama sebe – v praxi nutí mysl, aby si všimla něčeho jiného než sama sebe. Proto, žádná taková praxe nemůže naši mysl vychovávat k tomu, aby se vzdala všech tužeb, obzvláště touhy zachovat si svou vlastní oddělenou existenci.

Některé jiné spirituální praxe nutí naši mysl se podrobit, ale takové podrobení je pouze dočasné, protože není doprovázeno jasným sebezpozorováním. Proto v osmém odstavci Kdo jsem já? Šrí Ramana říká:

„Způsobit, aby se mysl (trvale) utišila, k tomu není jiných odpovídajících prostředků než *vičára* (zkoumání, pátrání, to jest, technika sebezpozorujícího bytí). Když je držena na uzdě jinými způsoby, mysl zůstává jakoby utišená, (ale) znovu se vynoří. I kontrolou dechu je mysl zklidněná; nicméně (ačkoli) mysl zůstává uklidněná potud, co je dech uklidněný, když však dech vyvstane (nebo se stane zjevným), ona se také vynoří a začne se potulovat jak jí vládnou *vásany* (sklony, impulzy a touhy). Místo zrození mysli a *prány* (dech či životní síla) je jedno a stejné. Myšlenka sama je vlastní formou mysli. Myšlenka „já“ je sama prvotní (základní) myšlenkou mysli; ona sama je egem. Odkud ego vystupuje, jedině odtud také dech vystupuje. Proto když se mysl utiší, prána se také utiší (a) když se prána utiší, mysl se také utiší. Avšak ve spánku, i když se mysl utišila, dech se neutiší. Toto je upraveno uspořádáním božím, za účelem ochrany těla, aby bylo pro jiné lidi zřejmé, že toto tělo není mrtvé. Když se mysl utiší za bdění nebo v *samádhi* (jakýkoli z různých typů mentálního vstřebání, který je výsledkem jógové nebo jiné formy spirituální praxe), *prána* se také utiší. O *práně* se říká, že je hrubou formou mysli. Až do doby smrti, mysl podržuje *pránu* v těle a v okamžiku, kdy tělo zemře (mysl) ji uchopí a (*pránu*) odtáhne. Je tedy *pránájama* jen pomocí jak zkrotit mysl, ale nezpůsobí *mano-nasa* vymizení mysli.“

Než pokračuje v diskuzi o působnosti jiných forem spirituální praxe, Šrí Ramana začíná tento odstavec prohlášením důležité pravdy: „Aby mysl ztichla (trvale), není jiných odpovídajících prostředků, než je *vičára* (zkoumání).“ Proč je tomu tak?

Protože stav pravého sebezpoznání, který je jediným stavem, ve kterém zůstává mysl trvale tichá, je stavem pouhého bytí, tak nemůže být navozen žádnou aktivitou a „konáním“, ale jedině praxí pouhého bytí. Jelikož sebezpozorování, které je jednoduše praxí



v sebezpozorování, neobsahuje žádnou aktivitu ale jen stav sebe si uvědomujícího bytí a jelikož každá jiná forma spirituální praxe je tím, či oním druhem činnosti, *vičára* je jedinou praxí, která nám umožňuje přebývat ve stavu pravého sebezpoznání.

Stejnou pravdu také jasně uvádí Šrí Adi Šankara v jedenáctém verši Vivékačúdámání:

„Činnost (karma, což obecně znamená činnost naprosto jakéhokoli druhu, ale v této souvislosti speciálně znamená každou činnost, prováděnou za duchovním účelem) je (předepsána jen) pro (dosažení) *čitta-šuddhi* (očista mysli) a ne pro (dosažení) *vastu-upalabdhi* (přímé poznání nebo zkušenost skutečnosti, pravé substance či esence, která je absolutním bytím). Dosažení (této zkušenosti), skutečnost (je možno dosáhnout jen) pomocí sebezkoumání a vůbec ne (ani) deseti milióny činností.“

To znamená, že mimo *vastu-vičára*, podrobného pečlivého zkoumání naší esenciální bytosti neboli skutečnosti, jsou všechny spirituální praxe činnostmi, a jako takové, mohou sloužit jen k očistě naší mysli a učinit ji vhodnou, aby se utišila a zůstávala stále v našem vlastním esenciálním bytí, čili *vastu*. I když mohou naší mysl do určité míry očistit, nejsou samy schopné nám umožnit zkušenost našeho pravého bytí, takového, jaké je. Abychom prožívali absolutně jasné poznání našeho bytí, musíme se vzdát všech činností čili „konání“ a pěstovat dokonale čistou lásku k pouhému bytí, což můžeme docílit jedině sebezkoumáním, praxí sebezpozorujícího bytí.

Proto když Šrí Ramana hovoří o působivosti jiných forem spirituální praxe v osmém a devátém odstavci Kdo jsem já?, tak opakovaně zdůrazňuje, že tyto jsou všechny jen pomůckami, které nás mohou připravit pro praxi sebezkoumání, neboli sebezpozorující bytí, avšak samy o sobě nemohou způsobit *mano-nasa*, úplné zničení naší mysli, kterým je stav pravého sebezpoznání neboli absolutního sebe si uvědomujícího bytí.

Cílem Šrí Ramany v osmém odstavci je vysvětlit omezenou hodnotu kontroly dechu, která je jednou z ústředních praktik jógy v pojmech jógové filozofie. Ze stanoviska, či hlediska jógové filozofie uvádí, že dech neztične ve spánku, že Bůh to zařídil tak, aby ochránil tělo, a že mysl odtahuje *pránu* v hodině smrti.

Z pohledu jeho základního učení bychom měli rozumět, že to všechno je relativně pravdivé, a je založeno na mylné víře, kterou většina nás zastává, totiž že tělo a svět existují nezávisle na sobě. Pravda, kterou při nespočetných příležitostech odhaloval a vysvětloval je, že tělo a svět, existují jenom na základě představivosti naší mysli, podobně jako tělo a svět, které zažíváme ve snu, a tudíž když naše mysl ve spánku nebo smrti ztične, tak nejenže náš dech či životní síla ztične a zmizí, ale i naše tělo přestane existovat.

Centrálním významem tohoto odstavce je pravda, která je uvedena v prvních dvou větách. Naše mysl trvale ztične jedině, když je stále pevně připoutána ve stavu sebezpozorujícího bytí, protože jenom v tomto stavu je odhalena pravda, že naše mysl je skutečně vždy neexistující. Když místo, abychom prováděli umění zůstávat takto upevnění ve stavu sebezpozorujícího bytí, se budeme pokoušet o to, aby se naše mysl uklidnila pomocí dechových cvičení nebo jinými způsoby, výsledkem bude, že se na malou chvíli bude jevit jako tichá, jako například ve spánku, ale znovu vystoupí a bude se toulat vlivem zabarvení, poskytovaného impulzy a touhami, které nejsou v nejmenším zeslabeny takovým nepozornostním zklidněním více, než jsou zeslabeny spánkem.

Jako dechová cvičení, i jiné formy spirituálních praxí, vyjma umění sebezpozorujícího bytí, jsou pouhými pomůckami, které nám umožňují dočasně utišit naší mysl, které nám však samy o sobě neumožní její zničení. Naši mysl můžeme účinně zničit jenom tím, když budeme zůstávat v našem přirozeném stavu dokonale jasného sebezpozorného bytí, ale žádným jiným způsobem.

Tuto pravdu, kterou Šrí Ramana přímo vyjádřil v prvních dvou větách osmého odstavce Kdo jsem já?, dále zdůraznil s několika dalšími příklady v devátém odstavci:

„Tak jako *pránájama*, *murti-dhjána* (meditace o tvaru Boha), *mantra-džapa* (opakování posvátných slov, jako jsou jména Boha) a *ahara-niyama* (omezení v jídle, obzvláště omezení na pouze vegetariánskou stravu) jsou (jen) pomůckami, které krotí mysl (ale nedokáží ji zničit). Jak *murti-dhjánou* tak *mantra-džapou* získá mysl na jednobodovosti (pro koncentraci). Podobně jako když (někdo) dá řetěz slonu do chobotu, když se mu stále pohybuje (kývá se sem a tam a snaží se to či ono uchopit), pak slon bude řetěz pevně držet, aniž by (sahal a) chtěl pevně držet něco jiného, stejně tak mysl, která se neustále pohybuje (potuluje se tím, že na něco myslí), když je trénovaná (v praxi myšlení) na nějaké (konkrétní) jméno či tvar (Boha), podrží jej pevně (aniž by myslela zbytečné myšlenky o něčem jiném). Jelikož je mysl rozptýlená (rozhazuje svou energii) v nesčíslných myšlenkách, každá myšlenka se stane velmi slabou. Mysl, která dosáhla jednobodovosti a jejíž myšlenky se zmenšují a zmenšují (což je získáno jednobodovostí, skrze zlepšující se snižování počtu jejích myšlenek) a která tímto získala na síle, *átma-vičára* (sebezkoumání, což je umění sebezpozorujícího bytí) snadno dovrší. Pomocí *mita sattvika ahara-niyama* (omezení příjmu jídla na mírné množství jen čistého *sattvického* jídla) dosahujeme nejlepší ze všech omezení a *sattva-guna* (kvalita klidu, jas a „bytí – ství“) myslí zesílí a (tím) vystoupí pomoc pro sebezkoumání.“

*Murti-dhjána* a *mantra-džapa* jsou praktiky, používané na dvojnásobné cestě oddanosti, jejichž účinnost je závislá na míře ryzí lásky, kterou *sádhak* k Bohu chová. Pokud tyto cesty používáme bez pravé lásky, naše mysl se bude neustále zatoulávat k jiným myšlenkám, protože síla tužeb na cokoli, co vstoupí do pole myslící mysli, způsobí neschopnost, aby se zcela soustředila na jméno nebo tvar Boha. Proto Šrí Ramana říká, že prováděním *murti-dhjány* nebo *mantra-džapy*, naše mysl dosahuje jednobodovosti, čímž říká, že naše láska k Bohu se zaostří a stane se jednobodovou. Tím, že soustředíme naši lásku a pozornost na určité jméno či tvar Boha, naše touha myslet jiné myšlenky se zeslabí a láska myslet na Boha tím získá na síle. Jakmile naše mysl nabyde sílu jednobodové lásky k Bohu, bude schopná snadno provádět umění sebezpozorujícího bytí.

Naše láska k Bohu nemůže být úplná, dokud se jemu úplně nepodrobíme. Každý oddaný, který opravdově stále myslí na Boha, rozvine v sobě přirozeně touhu po podrobení se jemu. Abychom se mohli takto podrobit, je třeba, abychom zůstávali bez konání něčeho nebo myšlení na něco, ale prostě byli tiší a míruplně si byli vědomi všeobjímající přítomnosti Boha.

Jelikož Bůh je neomezenou úplností a plností bytí a je proto přítomný v každém z nás, jako naše vlastní esenciální bytí „Já jsem“, podrobení se jemu není nic jiného, než se naprosto podrobit bytí. Jinými slovy, znamená to být pokorně (poslušně) a pevně ustálen ve stavu hluboké pozornosti sama k sobě a v od myšlenek oproštěném bytí, což je pravým stavem *átma-vičáry* čili sebezkoumání. Vykonávat v praxi toto umění sebezpozorujícího bytí, je proto také pravým stavem „praxe přítomnosti Boží“ a pro každou mysl, která v sobě rozvinula lásku myslet soustavně a jednobodově na Boha, bude dosažení tohoto stavu *átma-vičáry* čili pozornosti k sobě samému, snadné a přirozené.

Ačkoli meditace o jménu a tvaru Boha je mentální činnost a není proto sama stavem, ve kterém by se mysl utišila v bytí, je-li prováděna s pravou a srdcervoucí láskou, pak taková meditace může být velkou pomocí, jak dovést mysl k duchovní zralosti, ve které bude opravdu chtít se zcela podrobit v míruplném a všepohlcujícím stavu sebezpozorujícího bytí.

Zatímco praxe kontroly dechu neboli dechového omezení, nám umožní dosáhnout pouze dočasný stav mentálního uklidnění, tak provádět meditaci s láskou k jménu nebo tvaru Boha, nám umožňuje dosahovat stav nesmírné lásky k Bohu, s následnou svobodou od všech jiných tužeb, což je stavem mysli, který se požaduje k tomu, abychom byli schopni zůstávat pevně ustáleni v našem přirozeném stavu sebezpozorujícího bytí. Tak, jako je mentální činnost meditace o jménu nebo tvaru Boha, pokud je prováděna s opravdovou láskou, se stává pomocí, která připraví mysl pro praxi sebezkoumání nebo sebezpozorující bytí, i *pránájama*,

když je správným postojem vykonávána, se může také stát pomocí, která připravuje naši mysl pro praxi sebezkoumání.

Jaký by měl být správný postoj člověka, když provádí *pránájamu*? Mělo by být jasné, že dosažení spánku podobného stavu dočasného utišení mysli, není cílem, který stojí za to, protože nám neumožňuje zeslabení našich tužeb, a že pravý duchovní prospěch může proto být dosažen *pránájamou* jedině tak, že dříve než dovolíme mysli, aby se zklidnila v onom spánku podobném stavu klidu, využijeme ticho mysli, vyvolané *pránájamou*, a odtáhneme naši pozornost od dechu a místo toho, ji upevníme na naši prostou pozornost k bytí sebe sama.

Jako prostředek k uklidnění mysli, která je zpravidla nepokojná pro mnoho jiných myšlenek, *pránájama* nám může poskytnout relativní od myšlenek volný prostor, ve kterém můžeme praktikovat umění sebezpozorujícího bytí, s minimem rušení. Nicméně, pomoc, kterou můžeme případně získat z *pránájamy*, je opravdu zbytečná, protože ve stavu sebezpozorujícího bytí můžeme zůstat, jedině když chováme k němu ryzí lásku, a pokud takovou ryzí lásku k němu chováme, budeme v něm přebývat bez úsilí, bez potřeby vnější pomoci, jako je *pránájama* s tím, že takto zklidníme mysl. Ba co více, relativně myšlenek prostý prostor, obstaraný *pránájamou* je prostředkem uměle vytvořeným, který nenastal zmenšením síly našich tužeb. Když usilujeme využít prostor tím, že odtáhneme naši pozornost od našeho dechu a místo toho ji umístíme na naše vlastní sebe si uvědomující bytí, pravděpodobně zažijeme mocné naléhání myslet na něco jiného, jakmile se snažíme věnovat pozornost našemu vlastnímu bytí.

Proto, jestliže opravdu chceme dělat něco jiného než sebezkoumání, v naději, že nám to nakonec pomůže provádět sebezkoumání, pak úsilí meditoval s láskou o jménu nebo tvaru Boha je ve svém průběhu bezpečnější a prospěšnější, než sledovat *pránájamu*. Když skutečně pochopíme, že Bůh je v nás vždy přítomný, jako naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí, proč bychom měli usilovat a všimát si něčeho jiného, když můžeme prostě usilovat o naše nejlepší, to jest, být soustavně pozorný k našemu vlastnímu bytí.

Další pomocí pro sebezkoumání, kterou Šrí Ramana zmiňuje v devátém odstavci Kdo jsem já? je *mita satvika ahara-niyama*. Pojem *ahara-niyama*, znamená „omezení jídla“. Jelikož však sanskrtské slovo *ahara* etymologicky znamená získání - přinesení - braní, nemusí se týkat jen fyzického jídla, které klademe do úst, ale také smyslové potraviny, kterou dáváme do naší mysli, pomocí našich pěti smyslů. Proto, abychom podrželi naši mysl ve stavu, který je nejvhodnější pro naše úsilí pěstovat dovednost v umění sebezpozorujícího bytí, měli bychom každým možným způsobem usilovat o to, abychom zajišťovali, že jak fyzická potrava, kterou bereme pro naše tělo, tak i smyslová potrava, kterou nabíráme do naší mysli, byli vhodné, jak co do množství, tak co do kvality.

Kvalita a množství potravy, které máme konzumovat, Šrí Ramana popisuje jako *mita a sattvika*. Slovo *mita* se týká množství potravy, kterou máme přijmout a znamená „odměřený, vymezený, skromný nebo přiměřený“. Slovo *sattvika* se týká kvality potravy, kterou máme konzumovat a základně znamená čistý či prospěšný, nebo přesněji, být obdařen kvalitou, známou jako *sattva*, která doslovně znamená „bytí-ství“, „jest-ství“, esenci či skutečnost, a rozšířením znamená ticho – jas – čirost – moudrost - dobrotu - ctnost. Omezení, abychom pojídali jedině *sattvické* jídlo, znamená, že se máme zdržet všech druhů *nesattvického* jídla, což zahrnuje maso, ryby, vejce, všechny omamné látky, jako alkohol a tabák, i všechny jiné látky, které jakkoliv rozrušují vášně nebo otupují jas naší mysli.

Hinduisté zpravidla považují mléčné produkty za *sattvické*, ale ve většině případů tomu dnes již tak není, protože moderní výroba potravin je založena na krutých a vykořisťovatelských metodách výrobního hospodářství. Dokonce i mléko je získáváno, sice méně krutými způsoby, v porovnání s organickou výrobou, přece však není krutostí úplně prostá, protože jej získáváme z krav, které byly „vyšlechtěny“ tak, aby poskytovaly

nepřirozená a proto zásadně nezdravá množství mléka, a dále běžný osud mlékárenských krav, i jejich telat je, že končí svůj život porážkou pro maso, nebo pro jejich kůži, či obojí.

Jednou z důležitých zásad, která je podkladem pro dodržování příjmu pouze *sattvického* jídla je *ahimsa*, soucitný princip „neublížování“ nebo vyhýbání se tomu, způsobovat utrpení kterékoliv živé bytosti, každé jídlo, jehož zhotovení zahrnuje nebo je spojeno s utrpením nějaké lidské, nebo jiné bytosti, nutno považovat za *nesattvické*. Za nynějších okolností, jedinou potravu, kterou můžeme opravdu považovat za *sattvickou*, je když je organicky vypěstována, poctivě obchodována a především veganová.

Kromě důležitého a morálně příkazujícího principu *ahimsy*, je ještě jiný důležitý důvod proč dbát na jídlo, které požíváme, a to, že účinek, který jídlo má, působí na mysl nesmírně jemně. Pokud naše jídlo bylo získáno skrze utrpení nějaké bytosti, jemný vliv tohoto trápení bude v potravě obsažen a ovlivní naši mysl. A dále, pokud naše jídlo zpracovává, s ním přichází do styku a vaří jej někdo, kdo má mysl naplněnou nešťastnými a negativními myšlenkami, jemný vliv těchto myšlenek bude v jídle obsažen. Proto se obecně doporučuje, aby spirituální aspirant, pokud je to vůbec možné, jedl pouze jídlo, které je syrové, nebo které bylo čerstvě uvařené ze syrových nebo minimálně zpracovávaných ingrediencí člověkem, jehož mysl je naplněná šťastnými, laskavými, na péči zaměřujícími, milujícími myšlenkami, protože laskavost a láska jsou nejdůležitějšími *sattvickými* složkami, které můžeme jídlu dodat.

S ohledem na „potravu“, kterou přijímáme do naší mysli skrze našich pět smyslů, měli bychom se, co je možno, pozorně vyhýbat smyslovým předmětům, které vzbuzují vzrušení, chtivost, vášně, závist nebo jiné podobné nežádoucí myšlenky a emoce. I když nemůžeme zabránit tomu, abychom byli vystaveni nežádoucím náladám a zvukům, měli bychom usilovat, abychom jim byli vystavováni co nejméně. Nejenže bychom se měli snažit vidět a slyšet *sattvické* pohledy a zvuky, ale měli bychom také omezit naše smyslové vnímání do pouze mírné úrovně. Jinými slovy, měli bychom se vyhnout zvyku bombardovat naše smysly zbytečnou stimulací, kterou nám naše moderní technologie v hojnosti dopřává.

Co toto všechno má společné s praxí umění sebepozorujícího bytí? Abychom byli schopni v pevné rovnováze zůstat v nesmírně jemném stavu sebepozorujícího bytí, je podstatné, abychom omezovali naše touhy a vášně, zmenšily sílu a množství našich myšlenek a pěstovali spokojené, klidné a míruplné ladění naší mysli. Beztužebnost, spokojenost a ticho, mír jsou kvality, které jsou v sanskrtu popsány jako *sattva-guna* neboli kvality „bytí-ství“, což je původní a přirozenou kvalitou našeho esenciálního vědomí „Já jsem“.

Ačkoliv tato kvalita *sattvy* či „bytí-ství“, je základní kvalitou, která je vždy podkladem pro omezené vědomí, které nazýváme naší myslí, naše mentální aktivita má snahu ji zakrývat a zatemňovat. Vedle této základní kvality *sattvy* existují dále dvě jiné kvality, které fungují a soupeří v naší mysli, totiž *guna radžas*, rozptylující kvalita *radžasu*, vášně, emoce, nepokoj, vzrušenost a aktivita, dále *guna tamas*, zatemňující kvalita *tamasu*, temnota, tupost, klam, nevědomost, necitelnost, bezcitnost, krutost, lakota, sobectví, pýcha a nižší emoce, jako jsou zlost, chtivost, smyslnost. Zatímco *sattva* je přirozenou kvalitou našeho esenciálního bytí, neboli *sat*, *radžas* a *tamas* jsou odpovídající dva základní aspekty naší síly sebeoklamání čili *máji*. *Radžas* je kvalitou naší rozptylovací síly neboli *vikšepa šakti* a *tamas* je kvalitou naší zastírací síly čili *avarana šakti*.

Naše mysl se skládá ze směsi těchto tří kvalit, které jsou neustále v různých měnících se poměrech. Dokud existují, každá z nich chce být přítomná, v menším či větším rozsahu. Během našeho bdění či snění, soutěží o nadvládu. V každém čase, jedna či více z nich, budou převažovat a jejich relativní převaha bude ovlivňovat naši schopnost věnovat bdělou pozornost našemu esenciálnímu bytí, našemu vědomí „Já jsem“.

Abychom byli schopni zůstat tiše a ostře pozorní k našemu pravému a extrémně jemnému sebe si uvědomujícímu bytí, musí kvalita *sattvy* či „bytí-ství“ v naší mysli převažovat a

přemáhat a zdolat ostatní dvě kvality. Dokud jedna či obě, z těchto kvalit budou mít převahu, naši mysli se nebude dostávat jasu a klidu, které se požadují pro schopnost zůstat ostře pozorný vůči sobě samému.

Šrí Ramana toto dokazoval pomocí dvou podobenství. Tak, jako nebudeme schopni oddělit extrémně jemná vlákénka z hedvábné látky, když použijeme tlustý a těžký železný člunek, tak podobně budeme neschopni rozlišit naše nesmírně jemné bytí, dokud bude naše mysl pod vládou *tamasu*, hutnou a těžkou kvalitou temnoty, necitlivosti a pýchy. Podobně tomu, nebudeme schopni nalézt nesmírně malý předmět v temnotě, když použijeme lampu, jejíž plamen plápolá v silném větru, tak nebudeme schopni rozlišit naše nesmírně jemné a nepohybující se bytí, dokud je naše mysl pod vládou *radžasu*, rozptylující a pozornost odvádějící kvalitě vášně, nepokoje a aktivity. Proto, abychom byli pevně a vytrvale ustaveni v našem přirozeném stavu jasného a neochvějného sebezpozorujícího bytí, měli bychom vyvinout každé možné úsilí, pěstovat a udržovat převahu *sattvy* v naší mysli.

Jelikož kvalita naší mysli je velice ovlivněná kvalitou fyzické stravy, kterou jíme, Šrí Ramana říká, že tím, když přijímáme jen nevelká množství *sattvické* stravy, kvalita *sattvy* naší mysli naroste a to nám pomůže v naší praxi sebezpozorování. K pěstování kvality *sattvy*, neměli bychom jen přijímat *sattvickou* stravu, ale měli bychom takové jídlo přijímat v nevelkých množstvích, protože když budeme jíst velké množství i toho *nejsattvičtějšího* jídla, bude to mít na naši mysl otupující dopad.

Zatímco se můžeme obejít bez většiny pomůcek, jako jsou *pránájama*, *murti-dhjána*, *mantra-džapa*, zachovávání omezení, kvality a množství jídla, které přijímáme, je pomocí, kterou bychom, jak jen možno, neměli ponechávat stranou, neboť zatímco jiné pomůcky, mohou naši mysl odvést od našeho ústředního cíle, kterým je provádění umění sebezpozorujícího bytí, omezení, týkající se povahy a množství naší potravy, není žádným odvedením a může nám pomoci v naší praxi.

Kdyby umění sebezpozorujícího bytí bylo skutečně obtížné, mohli bychom potřebovat pomoc, kterou poskytují *pránájama*, *murti-dhjána*, *mantra-džapa*, a usnadnily by praxi, ale ta opravdu není vůbec těžká. Ve skutečnosti to je nejnanejdělnější věcí ze všech, protože všechno jiné úsilí, které vynakládáme je pro nás nepřirozené, sebezpozorující bytí, je naším přirozeným stavem a opravdu nevyžaduje vůbec žádné úsilí. Úsilí se zdá, že je nutné jen tehdy, když máme větší zálibu si všimnout jiných věcí, než abychom pozorně přebývali v našem vlastním bytí.

Naše touha po něčem a připoutanost k věcem jiným, než nám samým, způsobují, že nejsme ochotni nechat vše běžet a zůstat tiší, být nedotčení a nekolísaví v našem myšlenkově oproštěném přirozeném stavu sebezpozorujícího bytí a naše neochota takto zůstat, způsobuje, že to vypadá obtížně. Nicméně přebývat v tomto pravém stavu sebezpozorujícího bytí není vůbec těžké. Proto v refrénu a subrefrénu, které složil pro svou píseň *Anma-Viddai*, Šrí Ramana píše:

„Jaký to div, *átma-vidjá* (věda a umění sebezpozorování) je (tak) extrémně snadná! Jaký to div, (tak) nesmírně snadná!

(Naše pravé) Já je (tak) velice skutečné i pro běžného člověka, že (ve srovnání i s) plodem *amalaka* na (naší) dlani je ve výsledku (vybledne do nedůležitosti) neskutečné.“

Sanskrtské slovo *vidjá*, v podstatě znamená „poznání“, ale v aktuálním užití má široký významový rozsah a zahrnuje filozofii, vědu, učení či každou praktickou dovednost. Tak tedy složené slovo *átma-vidjá*, což je v tamilštině běžně upraveno na *anma-viddai*, znamená praktickou vědu a umění, znát naše vlastní pravé Já čili esenciální bytí.

Naše vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“, které je naším pravým Já, je naše první a nezákladnější poznání a je proto jasně pro nás vždy pravé, i než se naučíme či pochopíme něco jiného. „Tak skutečné, jako plod *amalaka* na dlani“, je idiomatický způsob, vyjadřující, že je něco dokonale jasné a zřejmé, ale ve srovnání s našim absolutním jasnem a skutečností

vědomí „Já jsem“ , i jas a skutečnost takového plodu na naší dlani bledne v úplnou bezvýznamnost. Když naše pravé Já, či esenciální bytí „Já jsem“, je velmi skutečné každému z nás, pak věda a umění poznávat a být námi samými je extrémně snadné – daleko snadnější, než jakákoliv jiná věc, kterou si můžeme představit.

Abychom poznali naše pravé Já, nemusíme nic dělat. Jelikož my sami jsme skutečností, kterou nazýváme našim pravým Já či *átmanem*, nejsme schopni poznat sami sebe jako objekt. Známé objekty činem poznání, to znamená, když jim věnujeme pozornost. Tento čin věnování pozornosti objektu je pohyb odvádějící pozornost pryč od nás samých směrem k objektu, který si představujeme, že je od nás odlišný. Jelikož proces poznávání něčeho jiného, než jsme my sami, obsahuje vždy pohyb naší pozornosti a vyvstává z jeho přirozeného stavu nehnutosti, jako naše prosté nedvojné vědomí bytí, z kterého pak směřuje ven, k něčemu, co se zdá, že je jiné než my sami a je tak činností neboli „konání“.

My však se nemůžeme tímto způsobem poznat, protože každý pohyb nebo činnost naší pozornosti, ji odvádí od nás samých. Proto není možné, abychom sebe poznali činem poznání, nebo nějakým způsobem „konání“.

Protože naše pravé Já je dokonale sebe si vědomým bytím, můžeme jej poznat tím, že jím budeme a nikoli, že něco budeme konat. Tím, že budeme pouze sobě věnovat pozornost, budeme přirozeně zůstávat jako naše vlastní sebe si uvědomující bytí, bez jakékoliv činnosti. Jelikož toto umění, být pozorností věnovanou sobě sama, neobsahuje ani tu nejmenší činnost naší mysli, řeči či těla, je to opravdu ten nejsnadnější prostředek – a opravdu je to pro nás jediný odpovídající prostředek, jak zažít neomezené štěstí pravého poznání sebe sama.

Ve čtvrtém verši *Anma-Viddai* Šrí Ramana zpívá:

„Rozvázat vazby, počínaje *karmanem* (od vazeb činností, a od všech výsledků činností), (a) zvednout se nad (nebo vzkřísit) úpadek, začínající zrozením (to jest, překročit a osvobodit se od bídy vtělené existence, která začíná narozením a končí smrtí, jenom proto, aby se znovu začalo narozením s jiným, myslí stvořeným tělem), (spíše) než nějaká (jiná) cesta, je tato cesta (bytí, prosté sobě věnované pozornosti) neobyčejně snadná. Když (my) pouze jsme, jsme zklidněni (tíše a míruplně v dokonalém spočinutí, jakožto naše prosté sebe si uvědomující bytí), bez i té nejnepatrnější činnosti mysli, řeči a těla, ach, v (našem) srdci (nejvnitřnějším jádru našeho bytí) světlo svrchovaného Já (bude zářit jasně jako naše nedvojné vědomí-bytí „Já jsem Já“). (Když jsme tím utopili a ztratili naše individuální já, v tomto dokonale míruplném a neomezeně jasném stavu pravého sebepoznání, zjistíme, že je to naše) věčná zkušenost. Strach nebude existovat. Oceán (nekonečného) blaha jediné (zůstává).“

Abychom dosáhli tuto věčnou zkušenost neomezeného štěstí, nepotřebujeme nic dělat myslí, řeči a tělem, ale musíme jen ztichnout a tíše se usadit v našem přirozeném dokonalém jasu sebe si vědomého bytí.

Slova, která zde Šrí Ramana používá, aby tento stav pouhého bytí popsal, jsou *summa amarndu irukka*. Slovo *mukka* je infinitivní formou slovního kořene *iru*, což znamená „být“ a je idiomaticky užíváno ve smyslu „když (my) jsme“ Slovo *armandu* je minulé příčestí slovesa *amartal*, což znamená přebývat – zůstávat - být usazen - stát se tichým - stát se klidným – odpočívat - zklidnit se - být zastíněn. Příslowce *summa* znamená pouze – jenom – klidně – tíše - v poklidu - bez pohybu – neaktivně - aniž bychom něco dělali - nebo v dokonalém míru a nehnutosti. Jelikož *summa* možno považovat, že kvalifikuje jak *amarndu* tak *irukka*, věta *summa amarndu irukka*, znamená “jen když (my) jsme se usadili tíše, klidně a míruplně v dokonalé nehnutosti“.

Smysl těchto tří slov, zvláště slova *summa*, je dále zdůrazněno předchozími slovy, která znamenají „bez té nejmenší aktivity mysli, řeči nebo těla“. Proto praxe *átma-vidya*, věda a umění poznávat naše vlastní pravé Já, je pouhé bytí, bez i té nejmenší činnosti mysli, řeči a těla – když naše mysl ztichla a míruplně se zklidnila „v a jako“ prosté sebe si vědomé bytí.

Tuto praxi „pouhého bytí“ neboli *summa iruppadu* Šrí Ramana také jasně vysvětluje v šestém odstavci Kdo jsem já?, kde ji definuje jako „učinit (naši) mysl ztišenou (nehnutou – roztavenou – rozpuštěnou – vytracenou - vstřebanou - zaniklou) v *átma svarúpa* (našem vlastním esenciálním Já)“. Jelikož tato praxe sebezkoumání je pouhým bytím našeho vlastního, vždy sebe si uvědomujícího bytí, a protože neobsahuje žádné činnosti naší mysli, řeči a těla, je opravdu „nesmírně snadná“, daleko snadnější než nějaká jiná cesta nebo forma duchovní praxe.

Nicméně pro hutnost našeho klamu, který jsme si sami uložili, neboli *májá*, a pro sílu našich, z toho výsledných tužeb, se zdá, že znát a být naším pravým Já, je z hlediska naší mysli obtížné. Ačkoliv stav absolutně jasného sebe si vědomého bytí je opravdu našim přirozeným stavem, a i když je stále námi zažíván jako „Já jsem“, naší mysli připadá, že jeho přirozený jas je zahalený a zastřený myšlenkami, které jsou hnány našimi hluboce zakořeněnými touhami, takže jasné rozlišení, uprostřed všech těch myšlenek, se naší mysli zdá být příliš obtížným úkolem.

Tato zdánlivá obtíž bude tak dlouho přetrvávat, dokud naše mysl bude pod vládou *máji* a jejími *gunami* čili kvalitami *tamas* a *radžas*. Jak už z dřívějšíka víme, snaha zaměřit naši pozornost na naše esenciálně vědomé bytí, když naše mysl je pod vládou *gumy tamas*, zahalující kvalitou temnoty a necitnosti, se podobá snaze oddělit jemné nitě hedvábné látky tupým koncem těžkého železného tkalcovského člunku, nebo když rozlišení chceme provádět s myslí, která je pod vládou *guny radžas*, rozptylující kvality neklidu a vzrušení, pak se to podobá pokusu hledat v temnotě malinký předmět, pomocí světla vycházející z lampy, jejíž plamen se třepotá v silném větru. Těm z nás, jejichž sebeklam a touhy jsou silné a v jejichž mysli tyto dvě *guny* proto převládají, nebude tiché věnování pozornosti a přebývání v našem vlastním esenciálním vědomém bytí připadat snadné.

Avšak jako jediný způsob, jak se naučit mluvit, je mluvit a jediný způsob, jak se naučit chodit je chodit, a jediný způsob, jak se naučit číst je číst, tak jediný způsob, jak se naučit umění věnování pozornosti a přebývání jako naše vlastní čisté sebe si vědomé bytí, je procvičovat toto umění. I když se mnohokrát naše vlastní pokusy nezdaří, měli bychom vytrvat v pokusech znovu a znovu. Když si takto budeme počínat začneme, postupně, ale trvaleji získávat požadovanou dovednost, vyžadovanou pro pevné přebývání jako naše pravé Já, naše pravé a esenciální vědomé bytí „Já jsem“.

Přebývání sama v sobě je umění sebe pozorného bytí, je každému přístupné. Vše, co je zapotřebí, je vytrvalé úsilí. Každým okamžikem, kdy jsme pozorní k našemu přirozenému vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, ať jakkoli neobratně a nedokonale, jasné světlo takového relativně čistého sebe si uvědomování vyčistí a očistí naši mysl a rozptýlí temnotu *guny tamas* a uklidní vzrušení *guny radžas* a tím dovolí přirozenému jasnému *guny sattva* čili „bytí-ství“, se projevit.

Abychom stejnou pravdu vyjádřili jinými slovy, když pěstujeme umění sebezpozorného bytí, jas naší sebezpozornosti působí jako pražící paprsky slunce, které vysušují v našem srdci všechno sémě tužeb a zanechávají je neplodné. Ačkoliv zničení všech semen tužeb je nejvyšším cílem a účelem všech forem spirituálních praxí, opravdu mohou být účinně zničeny – vypraženy a zneplodněny – jedině jasem našeho sebezpozorného „bytí-ství“ a žádným jiným prostředkem.

Semena našich tužeb, která jsou ve *védánské* filozofii pojmenována jako *vásany*, což bývá obvykle překládáno jako latentní mentální tendence nebo sklony, ale jejich aktuální smysl by se mohl lépe přeložit jako „mentální impulzy“ nebo „pohánějící síly“, jsou tím, co v naší mysli vystupuje a projevuje se jako myšlenky. Jejich samotná existence je ohrožena jasem našeho přebývání v sobě samém čili sebezpozorným „bytí-ství“, když se snažíme praktikovat přebývání v tomto stavu sebezpozorného bytí, ony povstanou v revoltě naší mysli jako nesčetné myšlenky nejrůznějších druhů.

Když takto rebelují proti sebezpozornému „bytí-ství“, jediným způsobem, jak je zdolat, je nedbat jich tím, že podržíme pevně naši pozornost upevněnou na našem vlastním esenciálním bytí, jak to vysvětlil Šrí Ramana v následné pasáži ze šestého odstavce Kdo jsem já?.

„Když jiné myšlenky vyvstanou, nesnažíme se je doplňovat. Musíme zkoumat, komu se projeví. Ať vystoupí sebevětší počet myšlenek, co (na tom záleží)? Jakmile se jednotlivá myšlenka objeví, my bedlivě zkoumáme, komu se objevila, mně“, bude jasné (tj., bude nám tím jasně připomenuto, komu se každá myšlenka projevuje). Když takto zkoumáme „kdo jsem já?“ (to jest, když stočíme svou pozornost zpět, směrem k nám samým a držíme ji pevně a bedlivě upevněnou na našem vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím vědomém bytí, abychom objevili, co to „my“ opravdu je), (naše) mysl se vrátí ke svému místu zrození (nejvnitřnějšímu jádru našeho bytí, které je zdrojem, ze kterého vzniklo); (a protože my tím upouštíme od věnování pozornosti jí), myšlenka, která také vystoupila, klesne. Když tímto způsobem cvičíme a cvičíme, pak naše mysl nabude na síle se pevně usadit v místě jejího zrodu...“

Žádná myšlenka nemůže vystoupit aniž bychom ji nemysleli. Snadný způsob, jak odvést naši pozornost od každé myšlenky, jakmile vystoupí, je vzpomenout si, že se projevila jenom nám. Namísto toho, abychom dovolili, aby byla odvedena pozornost myšlenkou, která vzešla, a tak tím bděle pokračujeme ve vzpomínání jen na sebe, každá z našich myšlenek zajde, jakmile se pokusí vystoupit, protože bez naší pozornosti nemůže přežít.

Nicméně, když se stane, že na chvíli je naše pozornost odvedena, okamžitě přesměrujeme naši pozornost od ní, směrem k nám, tím, že si vzpomeneme, že se to stalo pouze „mně“. Jakmile si vzpomeneme na ono „mně“, komu ta myšlenka vzešla, naše pozornost se vrátí ke svému zdroji, kterým je naše vlastní vědomé bytí „Já jsem“.

Tento proces stažení naší pozornosti zpět k našemu vlastnímu sebe si uvědomujícímu bytí, když ostře zkoumáme, v pokusu objevit „kdo jsem já, komu tyto myšlenky vzcházejí?“, je tím, co Šrí Ramana popisuje, když říká: „Jestliže zkoumáme „kdo jsem já?“, (naše) mysl se vrátí zpět ke svému místu zrození.“ Naše mysl představuje naši sílu pozornosti, která se stane extrovertní, když myslíme na věci jiné, než my sami a její místo zrození čili zdroj našeho vlastního bytí – naše základní a esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“. Proto když přesměrujeme naši mysl od všech myšlenek a zaostříme ji výlučně na naše bytí, jednoduše ji vracíme do jejího místa zrození, do zdroje, odkud vzešla.

Naše mysl vyvstává jediné, když si představuje věci jiné než ona sama a tyto představované věci, jsou její myšlenky. Proto, když stočíme naši mysl či pozornost směrem k vlastnímu esenciálnímu bytí, je tím odvrácena od všech pomyslných myšlenek, a tak ztichne ve svém zdroji a zůstane jako naše pouhé sebe si uvědomé bytí. Když zůstaneme takto, jako bytí, namísto, abychom vystoupili jako naše myslící mysl, všechny naše myšlenky budou zbaveny naší pozornosti, když žádná myšlenka nemůže existovat, pokud ji nevěnujeme pozornost. Šrí Ramana k tomu přidává, že když se naše mysl takto ztiší ve svém místě zrodu či zdroji, „myšlenka, která vystoupila se také ztiší“.

Končí pak tím, když říká: „Když se tímto způsobem procvičujeme a procvičujeme, pak naši mysli naroste síla být pevně usazena v místě jejího zrození“. To jest, když opakovaně praktikujeme toto umění okamžitého stočení naší pozornosti zpět, směrem k jejímu zdroji, kdykoli je, i tím nejmenším způsobem rušena tím, že vystoupí nějaká myšlenka, pak vzroste schopnost naší mysli zůstat pevně sebezpozorně usazená, jako pouhé bytí.

Opakovaná a vytrvalá praxe tohoto umění sebezpozorného bytí je jediným způsobem, kterým můžeme pěstovat schopnost a sílu zůstat neotřesení myšlenkami a tím zeslabit a případně zničit všechny naše *vásany*, semena našich tužeb, z kterých vznikají.

Tento proces postupného upevnění naší mysli či pozornosti stále pevněji v našem vlastním esenciálním sebe si uvěřujícím bytí, tím, že opakovaně a vytrvale ji odtahujeme od všech myšlenek na něco jiného, než na sebe sama, je jasně popisován Šrí Kršnou ve dvou



nesmírně důležitých verších Bhagavadgíty. Jsou to verše 25, 26, šesté kapitoly, které Šrí Ramana přeložil do tamilštiny jako verše 27 a 28 Bhagavad Gíta Saram, když vybral 42 veršů z Bhagavadgíty, které reprezentují její esenci (*sára*):

„Intelektem (síla rozlišování nebo soudnosti) naplněným pevností (stálostí – rozhodností - vytrvalostí - odvahou), bychom měli jemně a postupně odtahovat (svou mysl) od (všech) činností. Když jsme dokázali, aby (naše) mysl stála pevně v *átmanu* (naše vlastní pravé Já neboli esenciální bytí), neměli bychom ani trochu myslet (vůbec o ničem).

Kamkoli (vždy) kolísající a nepevná mysl má namířeno, zkroťte ji tam (nebo odtáhněte), a podmaňte ji (tím, že ji podržíte pevně upevněnou) pouze v *átmanu* (v našem vlastním pravém Já).“

Použitá klíčová slova jsou *átma-samsthammanah*, což doslovně znamená „dokázat, aby mysl stála pevně (nebo tiše) v *átmanu*“, by se měla jako jasný důsledek týkat každé z těchto tří vět, uvedených v těchto dvou verších. Měli bychom jemně a postupně naši mysl odtáhnout od všech činností a myšlení tím, že ji přimějeme, aby stála pevně a nepohnutě v našem esenciálním Já, a když jsme docílili, že stojí pevně a nepohnutě v našem esenciálním Já, měli bychom se naprosto zdržovat od myšlení na cokoli, a když se pro nedostatečnou bdělost opět zatoulá k něčemu jinému, tak aby stála znovu pevně v našem esenciálním Já, měli bychom její toulání potlačit tím, že ji odtáhneme od toho, na co myslí, a tím ji zkrátíme a přimějeme, aby ztichla v našem esenciálním Já.

Co přesně Šrí Kršna míní, když říká, že máme přimět naši mysl, aby pevně stála v *átmanu*? Slovo *samastha* je slovem *stha*, které doslovně znamená „stát“, kvalifikováno předponou *sam*, což doslova znamená „s“ nebo „společně s“, ale nepoužívá se jen k vyjádření spojení nebo shody, ale také jako intenzita - kompletnost - důkladnost. *Samastha* znamená tedy stát s - stát spojen s - stát pevně - stát tiše - stát připevněný nebo prostě pevně přebývat - zůstat nebo být. Takže slova *átma samastham manah*, označují stav, ve kterém naše mysl je pevně a nepohnutě usazená v našem esenciálním bytí, jako naše esenciální bytí, když se vědomě utišila a vnořila, spojila a stala se s ním jedno. Proto Šrí Kršna jasně těmito slovy naznačuje, že máme podržovat celou naši mysl, neboli pozornost, pevně zapuštěnou nebo pronikavě zaostřenou na naše pravé Já, čili esenciální bytí a měli bychom tím pevně zůstat ve stavu jasného sebezpozorného bytí.

Dokud naše *vásany* neboli latentní tendence nejsou značně zeslabeny, naše mysl bude pokračovat v ustavičném toulání a bude proto opakovaně vyrážet za věcmi jinými než my sami. Když je naše mysl v takovém stavu, nemůžeme ji proti její vůli nutit, aby zůstávala klidná a míruplná v našem přirozeném stavu sebezpozorného bytí, a tak musíme opakovaně praktikovat toto umění být neochvějně sebezpozorní, musíme ji jemně a postupně trénovat a rozvíjet v ní ochotu se odtahovat od jejích zvykových aktivit – to jest, myslet na věci jiné, než jsme my sami.

Slova ve verši 25, která jsem přeložil jako „jemně a postupně“ jsou *sanaih sanaih*. Opakování slova *sanaih*, které je příslovcem, znamenajícím klidně – tiše – hebce - jemně - postupně, vyjadřuje význam, že tato praxe odtažení od veškeré aktivity, pevným usazením naší mysli v našem vlastním bytí, by se měla dít nejenom jemně a bez jakékoli síly či donucování, ale také opakovaně, vytrvale.

Stejný smysl také poskytuje i další verš. Kdekoli a kdykoli se naše mysl bude potulovat, měli bychom vytrvale provádět její držení pod kontrolou tím, že ji pokaždé odtáhneme od objektů, na které myslí a zkrátit ji tím, že ji pevně usadíme v našem vlastním esenciálním bytí.

Kdykoli máme úspěch v našem úsilí usadit naši mysl v našem pravém Já čili *átmanu*, měli bychom zůstat v tomto stavu sebezpozorného bytí pevně usazení, aniž bychom ani v nejmenším mysleli na nějakou jinou věc. Když budeme toto umění opakovaně odtažení

naši mysli či pozornosti od myšlenek k nám samým provádět, tak tím, postupně zeslabíme a nakonec zničíme všechny naše hluboce zakořeněné *vásany* či touhy.

Tento proces zničení našich *vásan*, jakmile vystoupí ve formě myšlenek, popisuje Šrí Ramana detailněji v desátém a jedenáctém odstavci Kdo jsem já?. V desátém odstavci říká:

„I když *vishaya-vásany* (naše latentní impulzy či touhy věnovat pozornost věcem jiným než nám samým), které pocházejí z neznámých časů, vystoupí (jako myšlenky) v nespočetném množství, podobně jako vlny oceánu, všechny budou zničeny, když *svarúpa-dhjána* (pozornost k sobě) naroste a vzroste. Neposkytujeme prostor pro pochybující myšlenku typu - „je možné rozpustit tolik *vásan* a být (nebo zůstat) pouze jako já?“, měli bychom houževnatě lnout k pozornosti k sobě samému. Ať je člověk jakkoli velkým hříšником, když místo pláče a naříkání: „Já jsem hříšník! Co mám dělat, abych byl spasen?“, zcela zamítne myšlenku, že je hříšником, a bude horlivě (nebo neochvějně) sebezpozorný, tak bude zajisté napraven (nebo přetvořen, do pravé „formy“ myšlenek oprostěného sebe si uvědomujícího bytí).“

Naše *vásany*, neboli skryté touhy, jsou hnacími silami, které nás nutí myslet, a naše myšlenky, které jsou jejich projevenými formami, samy o sobě nemají žádnou sílu. Čerpají svou sílu jedině od nás. Dokud jim věnujeme pozornost, krmíme je silou, která je naší pozornosti vlastní.

Šrí Sádhu Om říkával, že naše pozornost je božskou silou milosti, protože v podstatě je svrchovanou *čit šakti*, silou vědomí, které je naším esenciálním bytím a absolutní realitou. Naše pozornost či vědomí je silou, která je základem, podporuje a dává život naší představivosti, a jako taková je silou, která stvořuje tento celý svět dvojnosti a mnohosti.

Proto, čemukoliv věnujeme pozornost, je živeno, a stává se zdánlivě opravdové. Naše touhy a myšlenky se jeví jako opravdové, jen proto, že jim věnujeme pozornost, a tak síla, kterou zdánlivě mají, pochází jedině z naší pozornosti. Tak jako naše zkušenost snu se jeví jako opravdová a má nad námi moc, jen dokud sen pozorujeme, tak i všechny naše touhy a myšlenky se jeví jako skutečné a mají nad námi moc jen do tehdy, dokud jim věnujeme pozornost.

Když upevníme naši pozornost zcela a výlučně na naše vlastní esenciální bytí a ignorujeme všechny myšlenky, které naše *vásany* či skryté touhy nutí vyvstávat, zbavíme latentní touhy síly, kterou potřebují k přežití a kterou mohou získat jedině z naší pozornosti. Čím víc jim neposkytneme pozornost, kterou vyhledávají, tím více zeslabují, a my tak nabýváme více síly. Nepodléháme tak síle přitažlivosti, která doposud měla nad námi moc.

To je důvodem, proč Šrí Ramana v šestém odstavci Kdo jsem já? prohlašuje: „Když tímto způsobem cvičíme a cvičíme, tak v (naší) mysli vzroste síla stát pevně a být usazena v místě jejího zrodu“. Čím více procvičujeme toto umění, být bděle sebezpozorní a stále přehlížíme všechny naše impulzy nebo touhy myslet na něco jiného, o to víc získáme na síle zůstat pevně usazení v našem vlastním přirozeném a vždy jasném sebe si uvědomujícím bytí.

Když naroste naše síla či moc, zůstat pevně zakotven v našem sebe si vědomém bytí, všechny naše latentní touhy či *vásany* budou stále slabší a nakonec ztratí sílu, kterou nyní mají, odvést nás od našeho přirozeného stavu pouhého bytí. To je důvodem, proč Šrí Ramana říká, že „všechny budou zničeny, jakmile *svarúpa-dhjána* (pozornost k sobě samému) naroste a naroste“ a říká, že proto nemáme poskytovat prostor pro výstup žádného druhu myšlenky a místo toho bychom měli „vytrvale lnout k pozornosti k sobě samému“.

Ať pociťujeme jakoukoli myšlenku, která nás nutí myslet, když budeme vytrvale lnout k pozornosti k sobě sama, pak nejen, že tu a tam zeslabíme určitý impulz čili *vásanu*, ale zároveň i všechny naše latentní impulzy myslet nějaké myšlenky a s pokračující vytrvalostí nakonec zničíme úplně všechny naše latentní impulzy a touhy. Proto, když si opravdu přejeme zničit všechny naše skryté touhy a tím dosáhnout našeho přirozeného stavu pravého

sebezpoznaní, musíme být nesmírně houževnatí a vytrvalí v naší praxi sebezpozornosti, což je pravým uměním být.

Co Šrí Ramana v praxi míní slovy „aniž bychom dávali prostor myšlence“, a když zde říká „aniž bychom dávali prostor myšlenkové pochybě, zda je vůbec možné rozpustit tolik *vásan* a být pouze jako Já, měli bychom vytrvale lnout k *svarúpa-dhjána* (sebezpozornosti)“, a když v třináctém odstavci říká „neposkytovat ani nejnepatrnější prostor k tomu, aby vystoupila nějaká myšlenka, vyjma *átma-čintana* (myšlenka o svrchovaném Já) a být zcela vstřebán v *átma-nishtha* (přebývání v svrchovaném Já), je to dávání se Bohu? Neposkytovat prostor pro jakékoli jiné myšlenky, znamená je úplně ignorovat a neposkytovat jim ani nejmenší prostor na poli naší pozornosti neboli vědomí. Ale jak je v praxi pro nás možné, abychom z našeho vědomí vyloučili všechny myšlenky? Je to pro nás možné, jedině když naplníme naši pozornost nebo vědomí zcela a výlučně „myšlenkou na svrchované Já“, *svarúpa-dhjána* neboli *átma-čintana*, to jest, s jasnou, ostrou a bdělou sebezpozorností.

Ačkoli Šrí Ramana někdy zmiňoval sebezpozornost jako „myšlenku o svrchovaném Já“, přičemž používal slova, která zahrnovala myšlení jako *dhjána* nebo *čintana* a často vysvětloval, že to je ve skutečnosti stavem pouhého bytí a ne stavem „myšlení“ či mentální aktivity. Věnovat pozornost něčemu jinému, než sobě samému, je „myšlení“ a jelikož být pozorný jen k nám samým, není stavem myšlení, ale pouhým bytím, sebezpozornost je jediným praktickým a působivým prostředkem, kterým můžeme vyloučit z našeho vědomí všechny myšlenky.

V poslední větě tohoto odstavce nás Šrí Ramana ujišťuje, pokud budeme horliví a neochvějní v sebezpozornosti, určitě budeme přeměnění či proměnění. Slovo, které jsem přeložil jako „horlivý“ nebo „neochvějný - vytrvalý“, je *ukkam-ullavan*, což znamená osobu, která má *ukkam*, impulz – nadšení – horlivost – sílu - pevné přesvědčení a opravdovost. V této souvislosti slovo *ukkam* nese v sobě stejnou vřelou houževnatost a nezlomnost, která je zdůrazněna slovy *vidappidiyay pidikka vendum*, která se objevila dříve v tomto odstavci a která jsem přeložil jako „měl by se houževnatě držet“. Pevně se držet sebezpozornosti s vřelou houževnatostí, horlivostí, pevnou vytrvalostí, je podstatné, pokud si opravdu přejeme být v našem úsilí úspěšní, a dosáhnout absolutního štěstí, které můžeme zažívat jedině v tichém, myšlenek oproštěném stavu pravého sebezpoznaní.

Závěrečným slovem tohoto odstavce je *urupaduvan*, což etymologicky znamená „stane se pevným“, které se však běžně užívá v idiomatickém smyslu a to „bude povýšen“ nebo vylepšen na těle, mysli a morálce, a tudíž jsem to přeložil jako „bude přeměněn“ nebo „bude proměněn“. Jelikož slovo *uru* čili forma, může také ukazovat na *svarúpa*, naši „vlastní formu (tvar)“, čili esenciální svrchované Já, v této souvislosti význam naznačený v *urupaduvan* není pouze, že se „staneme morálně zreformovaní“ nebo, že „budeme přeměnění v lepší osobu“, ale je to tak, že budeme přeměnění v naši vlastní pravou a věčnou „formu“, kterou je myšlenek prosté, neomezené, všepřekračující, absolutní a dokonale jasné, sebe si uvědomující bytí.

V jedenáctém odstavci Kdo jsem já?, Šrí Ramana pokračuje více ve vysvětlování toho, jak praxe sebezpozorujícího bytí nám umožňuje zničení všech našich *vásan* čili latentních tužeb, které chtějí zažít věci jiné, než nás samé:

„Dokud *vishaya-vásany* (latentní impulzy či touhy s věnováním pozornosti něčemu jinému než nám samým) existují v (naší) mysli, do té doby je zkoumání „kdo jsem já?“ nutné. Jakmile a kdykoli myšlenky vystupují, pak je okamžitě nutné, abychom je všechny zničili zkoumáním (ostrým a bdělým sebezpozorováním), přímo v místě, ze kterého vystupují. Když setrváváme (přebýváme nebo zůstáváme), aniž bychom věnovali pozornost (něčemu) jinému (než nám samým), pak je to *vajrágja* (odpoutanost) nebo *nirasa* (beztužebnost); být (přebývat nebo zůstávat), aniž bychom opouštěli (se oddělovali od našeho pravého) Já, je *džňána* (poznání). Opravdu (tyto) dva (beztužebnost a pravé poznání) jsou jenom jedno. Tak jako

sběrač perel si váže kámen ke svému pasu, a když se ponoří sbírá perly, které leží v oceánu, tak každý člověk, když se ponoří (pod povrch činnosti své mysli) a ponoří se (hluboce) do sebe s *vajrágja* (volnost od tužeb a vášní, po něčem jiném než bytí), může získat perlu sebe sama. Když se někdo pevně drží nepřerušovaně *svarúpa-smarana* (sebeřipomínání), dokud nedosáhne *svarúpa* (naše vlastní esenciální Já), to samo (bude) stačit. Dokud jsou nepřátelé v pevnosti, budou pokračovat ve výpadech ven. Pokud (budeme) pokračovat v ničení (porážení) všech, jakmile vystoupí, pevnost (nakonec) padne do našich rukou.“

Zkoumání čili *vičára* „kdo jsem já?“, které tu Šrí Ramana uvádí, je stejnou praxí jako sebezpozornost, kterou uváděl v předchozím odstavci, jako *svarúoa-dhjána* čili „meditaci o vlastní esenciální formě“. Protože praxe sebezpozurujícího bytí je jediným prostředkem, kterým můžeme účinně zeslabit a nakonec zničit všechny naše *vásany*, neboli latentní touhy, je pro nás nutné vytrvale pokračovat v praxi, dokud nejsou všechny vyhlazeny. Tyto latentní touhy jsou hnací silou, která nás nutí myslet. Dokud nějaká myšlenka – i jen stopa nějakého poznání něčeho jiného, než je naše pouhé sebe si uvědomující bytí „Já jsem“ – se jeví v našem vědomí, do té doby bychom měli houževnatě a vytrvale lnout k ostrému a bdělému sebezpozorování.

Dokud pokračujeme v bedlivé sebezpozornosti, účinně ničíme každou myšlenku, která se snaží vyvstávat. Protože naše pronikavá sebezpozornost nebude poskytovat prostor, aby nějaká myšlenka mohla vystoupit, jakmile a kdykoliv se nějaká latentní touha pokusí ve tvaru myšlenky vystoupit, bude ihned zničena v okamžiku a místě, kde se pokusila vystoupit.

„Místo“ či zdroj, ve kterém, a odkud všechny naše myšlenky vystupují, je naše esenciální bytí či vědomí „Já jsem“. Sebezpozorností zůstáváme „v i jako“ naše sebe si vědomé bytí a tak ničíme ihned každou myšlenku, jakmile začne vystupovat.

Pokud však naše sebedělost i jen nepatrně zeslabí, poskytneme tím prostor pro vystupující myšlenky, a tak vyrazí ve velkém počtu, ve snaze rozptýlit naši pozornost a odvést ji od našeho bytí. Pokud budeme přitahováni těmito myšlenkami a neprovedeme okamžité znovuzískání naší sebezpozornosti, myšlenky budou pokračovat ve výstupu s velkým elánem a budou nás přemáhat a znovu nás opět podrobí klamu dvojnosti.

Tato sebedbalost, sebezapomětlivost či ochablost v našem sebezpozorování, nese ve filosofii *védanty* jméno *pramada*. Protože umožňuje naší síle *máji* čili sebeklamu, aby nás přemohla spolu s mnohočetnými produkty naší představivosti, počínaje naší iluzorní individualitou, včetně všech našich tužeb, našich myšlenek a objektů tohoto světa. Od dávných dob, mudrci opakovaně prohlašovali pravdu, že sebedbalost neboli *pramada* je smrtí. Tím se míní, když naší sebedbalostí sklouzneme dolů, z našeho pevného sebezpozorného přebývání jako bytí, my se zdánlivě přetvoříme v omezené a neskutečné individuální vědomí, které nazýváme myslí a následkem toho zemřeme našemu neomezenému pravému Já.

Když budeme úspěšní v našich pokusech se houževnatě držet sebezpozornosti, pak se tím vyhneme tomu, že bychom věnovali pozornost nějaké jiné věci nebo jinými slovy, vyhneme se představám či myšlení na něco jiného, než na sebe sama. Síly, které nás nutí si představovat a znát jiné věci, než sebe sama, jsou naše latentní touhy, a my budeme schopni je přimět k tomu, aby se zdržely věnování pozornosti jiné věci, jen když budeme schopni se vyhnout fatálnímu omylu podléhat iluzorní přitažlivosti našich tužeb. Proto, kdykoliv budeme zůstávat bez věnování pozornosti čemukoliv jinému, než sobě samému, pak jsme v tom okamžiku volní od všech našich tužeb a proto, z toho důvodu Šrí Ramana říká: „Být, aniž bychom věnovali pozornost (něčemu) jinému (než sobě samému) je *vajrágja* (odpoutanost) či *nirasa* (beztužebnost).“

V tomto stavu sebezpozurujícího bytí, ve kterém všechno naše pomyslné poznání je zcela vyraženo, vše co známe je naše vlastní nedvojné vědomé bytí „Já jsem“. Jelikož (jak jsme poznali v předchozích kapitolách) toto nedvojné vědomí „Já jsem“, je jediným pravým

poznáním, protože je jediným poznáním, které není konečné nebo relativní, Šrí Ramana říká: „Být bez opouštění (našeho pravého) Já (našeho vlastního esenciálního sebe si uvědomujícího bytí „Já jsem“), to je *džňána* (poznání).“ Kdykoli jsme schopni být, aniž bychom opouštěli naše pevné a pozorné držení našeho jasného, přirozeného a věčného, sebe si uvědomujícího bytí „Já jsem“, jediné tehdy, v tom okamžiku zažíváme jediné pravé, nekonečné a absolutní poznání.

Nevšímat si něčeho jiného, než nás samých a neopouštět nás samé, jsou jen dva způsoby, jak popsat náš přirozený stav od myšlenek osvobozeného sebezpozorujícího bytí. Když byla beztužebnost definována jako „být bez věnování pozornosti (něčemu) jinému (než nám samým)“ a pravé poznání, jako „být, aniž bychom sebe sama opustili“, Šrí Ramana to uzavírá tím, když říká: „Vskutku (tyto) dva jsou jen jedno“. To jest, jediným stavem pravé beztužebnosti je stav pravého sebezpoznání. Protože tento stav není pro nás něčím cizím, ale je naším vlastním přirozeným a věčným stavem bytí, můžeme jej začít zažívat také nyní tím, že jednoduše zůstáváme bedlivě a pevně, jako naše prosté sebezpozorující bytí.

Protože stále víme „Já jsem“, naše vědomí o našem vlastním bytí je stále přítomno. Nicméně pro naši touhu věnovat pozornost myšlenkám a objektům, které jsme stvořili naší silou sebeklamající představivosti, máme sklon nevšímat si nebo přehlížet toto základní vědomí sama sebe.

Čím silněji naše touhy naší mysl či pozornost nutí, aby plula ven k objektům naší představivosti, tím budeme mít větší sklon přehlížet naše esenciální sebe si uvědomující vědomé bytí. Jinými slovy, čím se stávají naše touhy silnějšími, tím hutněji naroste naše sebenevědomost. A opačně, čím se naše touhy stanou slabšími, tím jasněji a zářivěji bude svítit naše přirozené sebe si uvědomování neboli sebezpoznání. Jinými slovy náš stupeň jasného sebe si uvědomování je nepřímou úměrnou síle našich tužeb a následnou hustotou našich myšlenek čili mentálních aktivit.

Proto sebe si uvědomování – nebo sebezpozornost, jak to nazýváme, když to procvičujeme jako duchovní cvičení – není něčím, co je buď bílé nebo černé. Není kvalitou, která je buď přítomná nebo nepřítomná, je vždy přítomná, ale v široce se lišících stupních jasu a intenzity.

Toto samozřejmě platí jen z pohledu naší mysli, která tím, že je extrovertní formou pozornosti či vědomí, nikdy nezažívá její vlastní esenciální vědomé bytí v dokonalém a absolutním jasu. Ze stanoviska našeho pravého Já, které samo o sobě je absolutním jasem našeho vědomého bytí, nejsou žádné relativní stupně sebe si uvědomování, protože opravdu existuje jen přirozené a neomezené vědomí vlastního bytí.

Ačkoliv absolutní pravdou je, že sebe si uvědomující vědomí jediné opravdu existuje, a proto tu nemůže být žádná jiná věc, která by mohla navždy zahalit nebo zmenšit jeho intenzitu a dokonalý jas, z relativního a dvojnásobného pohledu naší mysli, sebe sama si uvědomující vědomí, se jeví jako, že je něco, co zažíváme v měnících stupních jasu a intenzity. Z pohledu naší spirituální praxe by proto mělo být našim cílem stále prožívat jas našeho sebe si uvědomování či sebezpozornosti v co možná největším stupni jasu.

Měli bychom se proto snažit zaostřit naši pozornost na naše vlastní sebe si uvědomující bytí, tak dychtivě, aby všechno naše uvědomování nebo poznání čehokoliv jiného bylo vyloučeno. Čím více jsme schopni takovou ostrou sebezpozorností vyloučit všechna jiná poznání a myšlenky, o to jasněji a intenzivněji se staneme vědomi sebe sama, jací opravdu jsme.

Abychom objasnili tento proces, kterým můžeme dokázat, že naše sebe si uvědomování se stane víc a více jasné a intenzivní, Šrí Ramana poskytuje analogii o potápěči, sběrači perel, který se hluboce ponořuje do moře, aby sbíral perly. Naše myšlenky, které jsou pomyslným poznáním, které máme o věcech jiných, než my sami, jsou jako ty vždy nepokojné vlny na hladině moře. Čím blížeji jsme povrchu mysli, tím víc budeme zmítáni pohyby našich myšlenek. Kdybychom namísto těkání u povrchu klesli, ponořili se a pronikli hluboko do našeho bytí, stále více se budeme blížit absolutnímu jádru a esenci našeho bytí, které je docela

volné od všech podobných pohybů. Čím hlouběji klesáme do našeho bytí, tím méně budeme dotčeni pohybem nějaké myšlenky.

Klesat nebo se hluboko nořit do nás samých, proto znamená proniknout hluboko pod povrchovou aktivitu naší mysli, tím, že zaostříme naši pozornost pronikavě, bodově, výlučně a pevně na naše „jsem-ství“, naše základní vědomí o našem vlastním esenciálním bytí, které neustále zažíváme jako „Já jsem“. Když naše pozornost takto pronikne do samotné esence našeho bytí, naše mysl se utiší a klesne do stavu pouhého bytí, a tak celá její aktivita a myšlení automaticky a bez úsilí ustanou.

Pouze při opakovaném a vytrvalém pronikávání do hloubky našeho vlastního „jsem-ství“ – našeho esenciálního sebe si vědomého bytí – budeme nakonec schopni dosáhnout jeho nejvnitřnější hloubku neboli absolutní jádro, kterým je sama o sobě „perla svrchovaného Já“, dokonalý stav pravého nekonečně jasného sebepoznání, které hledíme dosáhnout.

Šrí Ramana často užíval tuto analogii o ponoření a klesání do vody, aby ukázal, jak hluboce a intenzivně má naše pozornost proniknout do nejvnitřnějšího jádra či esence našeho bytí. Příkladně ve verši 28 Ulladu Narpadu říká:

„Jako ponoření (pohroužit se nebo potápět), aby se našel nějaký předmět, který spadl do vody, potápění (ponořování, pohroužení, pronikání) dovnitř (nás), se zadrženu řečí a dechem, (pomocí) ostrého intelektu (horlivou, intenzivní, prudkou a pronikavou silou rozlišování a pozornosti), bychom měli poznat místo (nebo zdroj), kde (naše) vystupující ego vystupuje. Znejte (toto).“

Klíčovými slovy v tomto verši jsou *kurnda matival*, což znamená pomocí ostré, bodové, horlivé, intenzivní, prudké a pronikavé mysli, intelektem nebo silou rozlišování, poznávání či pozornosti, a jsou v tomto verši umístěny na takové pozici, kde se týkají samozřejmě všech slov, které po nich následují. Měli bychom zadržet naši řeč a dech, horlivým, zaostřeným a pronikavým intelektem, měli bychom se ponořit nebo klesnout v sobě, s dychtivým, zaostřeným a pronikavým intelektem, a měli bychom poznat zdroj, ze kterého naše ego vystupuje, pomocí ostře soustředěného pronikavého intelektu.

Co však přesně v této souvislosti Šrí Ramana míní slovy *kurnda mati* – ostrý, bodový, ostře zaměřený, pronikavý intelekt a mysl? Klíč, který poskytuje odpověď na tuto otázku, je v posledních dvou slovech, jejich kvalifikaci. Jelikož ostrý a pronikavý intelekt je prostředkem či nástrojem, pomocí kterého se můžeme ponořit, klesat, vnořit, nebo hluboce proniknout do sebe sama, a pomocí kterého poznáváme zdroj, ze kterého naše ego vyvstává, musí to být intelekt – síla rozlišování a pozornosti – která je stočená dovnitř a je bodově a pronikavě, ostře zaměřená na naše pravé Já čili esenciální bytí, které je zdrojem nebo „místem“, odkud naše ego, individuální pocit „já“, vyrůstá. Proto *kurnda mati* je ostrý vysoce pronikavý sebe pozorující intelekt.

V souvislosti s tím je důležité poznamenat, že sanskrtská slova *buddhi* a *mati*, která bývají překládána do angličtiny slovem „intelekt“, nejsou jen „intelektem“ v povrchném slova smyslu, jak se toto slovo v anglickém jazyku používá. V angličtině se slovem intelekt normálně rozumí, že se jedná o naši běžnou sílu uvažování, rozumové myšlení, zatímco sanskrtská, tamilština a jiné indické jazyky poskytují slovům *buddhi* a *mati*, daleko hlubší význam, než angličtina.

Skutečný význam těchto dvou slov, zvláště ve smyslu , ve kterém Šrí Ramana užíval v tomto verši slovo *mati*, je intelekt v jeho původním smyslu, který pochází z latinských slov „inter legere“, a znamená „volit mezi“, a který ukazuje na naši sílu či schopnost rozlišování. Proto v tomto verši slovo *mati* ukazuje na naši hlubokou vnitřní sílu rozlišování, či schopnost rozlišit a jasně poznat to, co je opravdové – síla, která nepochází od pouhého intelektuálního uvažování nebo rozumové myšlenky, ale spíše od hlubokého přirozeného jasu čirého vědomí sama sebe, které v nás stále existuje, ale které je obvykle zastřeno hustotou a intenzitou našich tužeb a připoutaností a našich výsledných myšlenek.

Ačkoliv ve filosofii *advaita védánty*, jsou dvě slova *manas* čili mysl a *buddhi* neboli intelekt, často užívána tak, že se zdá, že označují dvě různé entity, Šrí Ramana vysvětlil fakt, že opravdu nejsou dvěma různými entitami, ale že jsou jen dvě různé stránky nebo funkce jediné entity – totiž našeho omezeného individuálního vědomí, o kterém zpravidla mluvíme jako o mysli. Proto kdykoli se naznačuje rozdíl ve významu těchto dvou slov, slovo *manas* čili mysl uvádí naši mysl, ve více povrchní a dynamické funkci, jako sílu myslet, pociťovat a vnímat, zatímco slovo *buddhi*, čili intelekt, označuje naši mysl v její hlubší a více statické funkci, jako tichou sílu vnitřní jasnosti, rozpoznání, rozlišování a pravého pochopení.

Slovo *mati*, je zde v tomto verši použito jako totéž, co slovo *buddhi*, a znamená naši mysl, spíše než v nejasném generálním smyslu, naznačuje naši mysl speciálněji, jako sílu vnitřní jasnosti a rozpoznání - sílu pozornosti, která je schopná se otočit pryč od všech jevů a ostře a jasně se zaměřit na jedinou skutečnost, která je jim podkladem, totiž na naše vlastní esenciální vědomí sama sebe „Já jsem“.

Naše mysl je odděleným individuálním vědomím, které zasluhuje pojmenování „mysl“, jen dokud si všímá něčeho jiného, než našeho vlastního esenciálního bytí, a poté, co se uklidní a stane se jedno s našim bytím, když si toho opravdu všímá, zcela a výlučně, pak tato pronikavá sebezpozorující mysl, která je označována jako *kurnda mati*, skutečně přestává být individuální myslí či egem. Jakmile se opravdu stane sebezpozorující, a tím se ponoří a klesne do hloubek našeho bytí, je přeměněna svým sebezpozorováním, v pravé Já, kterého si je nyní úplně vědomá. Jinými slovy, opravdová *kurnda* čili ostře sebezpozorující mysl, není ve skutečnosti nic jiného, než naše přirozené a věčné sebe si vědomé bytí.

Ačkoliv Šrí Ramana zmiňuje „zadržetí (naši) řeči a dechu“, ve spojení s „ponořením (klesnutím, potopením či proniknutím) dovnitř“, neznamená to, že je pro nás opravdu zapotřebí vyvinout nějaké speciální úsilí, abychom se zdrželi, naší řeči a našeho dechu, protože, tak jako se naše myšlenky a mentální aktivity, všechny automaticky a bez úsilí uklidní, když se staneme intenzivně sebezpozorujícími, tak podobně se to stane s naší řečí a dechem. Proto, když začneme provádět tuto velmi jednoduchou a přímou praxi sebezpozorujícího bytí od úplného začátku, nebude pro nás nikdy třeba, abychom prováděli některé z umělých cvičení kontroly dechu, protože pouhou naší sebezpozorností, budeme přirozeně krotit a přivedeme k úplné zástavě všechnu aktivitu naší mysli, řeči, dechu a těla.

Protože všechny tyto aktivity jsou pouhými představami, které vznikají jediné když dovolíme, aby naše pozornost pronikla k něčemu jinému než nám samým, ale všechny zmizí a stanou se neexistujícími, jakmile působivě stáhneme naši pozornost zpět do nejvnitřnějších hloubek, čili jádra našeho bytí, které je zdrojem, ze kterého aktivity vznikají a ven plynou, jako naše mysl, intelekt, ego.

Ačkoliv slovo *mati* se v tamilštině užívá ve smyslu mysli – intelektu – rozumění - rozlišování - rozpoznávání, opravdově je to slovo sanskrtského původu a v sanskrtu, mimo uvedených významů, může znamenat také záměr – odhodlání – vůli - touhu - oddanost. Pokud rozumíme slovům *kurnda matival* v tomto pozdějším smyslu, pak budou znamenat „intenzivní oddanost či lásku“. I když to není zásadní význam těchto slov v tomto kontextu, je nicméně vhodný v druhotném smyslu, protože jsme schopni klesnout a proniknout hluboko do sebe sama, jenom když budeme mít velkou lásku pro stav pouhého bytí, které je pravou formou Boha.

Dokud opravdu nechováme intenzivní lásku pro bytí, nebudeme se chtít podrobit, a tak naše mysl, spolu se všemi jejími *vásanami*, čili latentními touhami, budou v revoltě pokračovat ve vystupování, kdykoli se budeme snažit pevně se připnout k sebezpozornosti a s tím hluboko klesnout do nejvnitřnějšího bytí. Oddanost a beztužebnost – to jest, pravá láska pro bytí, a volnost od tužeb pro něco jiného než bytí – jsou jako dvě neoddělitelné strany jednoho kusu papíru, když každá se zvětšuje v přímém poměru ke zvětšení druhé. Když Šrí Ramana srovnává *vajrágja*, čili osvobození od tužeb, s oním kamenem, který si sběrač perel

přivazuje k pasu a říká, že ponořením se pod povrchovou činnost naší mysli a ponořením se hluboko do sebe sama s *vajrágjou*, můžeme dosáhnout „perlu svrchovaného Já“, čímž naznačuje, abychom byli schopni se ponořit do nejvnitřnější hloubky našeho bytí, požaduje se na nás nejenom *vajrágja*, ale i velká láska čili *bhakti*.

Oddanost a beztužebnost, čili *bhakti* a *vajrágja*, jak jsou příslušně v sanskrtu a v jiných indických jazycích nazývány, nejsou jen neoddelitelné, ale jsou opravdu jen dva různé způsoby popisů stejného stavu mysli. Nicméně se o nich obyčejně mluví jako o dvou oddělených kvalitách, protože každá z nich představuje určitou polohu jednoho stavu mysli. Protože jsou nepostradatelnými kvalitami, které potřebujeme, abychom byli schopni dosáhnout pravé sebepoznání, občas se o nich říká, že jsou dvěma křídly, se kterými se musíme naučit létat, k mimořádnému stavu absolutního bytí.

Jak oddanost, tak beztužebnost, vystupují kvůli jiné esenciální kvalitě, která se nazývá *vivéka*, což je sanskrtské slovo, které znamená rozlišování – rozpoznávání - schopnost rozlišovat pravé od nepravého - věčné od pomíjivého - substanci od tvaru - skutečnou pravdu - od toho, co se jen zdá být pravdou. Pravá *vivéka*, není jen intelektuálním porozuměním pravdy, ale je hlubokou vnitřní jasností, která přirozeně existuje v jádru našeho bytí a která vzniká v naší mysli, když se mysl očistí a vyčistí od hrubších forem tužeb. Intelektuální pochopení pravdy je užitečným startovacím bodem, z kterého můžeme započít s našim vnitřním hledáním skutečného prožitku pravého poznání, ale vyvine se v pravé rozlišování čili *vivéka*, jen když jej budeme aplikovat v praxi skutečným stočením naší mysli dovnitř, abychom objevili pravou povahu našeho esenciálního bytí.

Úměrně tomu, do jaké míry je naše mysl očištěna od svých tužeb, úměrně tomu, bude jasnost jejího pravého rozlišování čili *vivéka*, uvnitř jí vyvěrat. A naopak, čím více jsme schopni rozlišovat, rozumět a být opravdu přesvědčeni, že štěstí existuje pouze v nás a ne v jiných věcech, o to silnější se stane jak oddanost, tak beztužebnost. Pravé rozlišování, čili *vivéka*, roznítí v naší mysli pravou oddanost čili *bhakti* a pravou beztužebnost, *vajrágja*, a tak pravá oddanost a beztužebnost očišťují naši mysl, čímž se zesílí naše síla rozlišování.

Nejmocnější a nejpůsobivější prostředek, kterým můžeme v naší mysli roznítit jasnost našeho pravého rozlišování, je neustálé a hluboké sebepozorování. Pokud jsme sebepozorující, zaměřujeme naši pozornost na naše vědomé bytí, které není jenom světlem, které mysl osvětluje, ale je také nekonečnou plností a zdrojem jasnosti, poznání a porozumění. Nebo jinak řečeno, když jsme sebepozorující, odvracíme všechny myšlenky, které zahalují a zatemňují jasnost bytí, jež neustále svítí v našem srdci neboli nejvnitřnějším jádru. Sebeopozorností otvíráme naše srdce pravé milosti Boha, který je naší přirozenou jasností dokonalého sebe si uvědomujícího vědomí a který nám svým čirým světlem umožňuje rozlišování, porozumění, a naše skutečné a hluboké přesvědčení o pravdě.

Pokud nám naše porozumění a rozlišování nedává dostatek síly v přesvědčení a neumožňuje nám snadno stáhnout naši mysl od všeho jiného, než sebe sama, a ji intenzivně zaměřit na naše vlastní esenciální bytí, pak se musí jednat pouze o povrchní a nejasnou formu rozlišování čili *vivéka*. Když se naše rozlišování stane opravdu hluboké, jasné a intenzivní – když se stane opravdu *kurnda mati* čili ostře pronikající silou rozpoznávání – bude v nás svítit jako neotřesitelná síla přesvědčení, kterou budeme zažívat jako intenzivní *bhakti*, lásku, k našemu přirozenému stavu pouhého bytí a jako pevné *vajrágja*, čili svobodu od všeho jiného než bytí, a tak nám umožní podrobit naše omezené individuální já, naši mysl či ego, a tak bez úsilí klesnout do nejvnitřnější hloubky našeho esenciálního bytí.

Tak, jako váha kamene umožňuje hledači perel klesnout hluboko do moře, tak intenzita naší *bhakti* a *vajrágji*, nám umožní klesnout hluboko do nejvnitřnějšího jádra našeho bytí. Ovšem dokud opravdu nebudeme dostatečně pěstovat intenzivní *bhakti* a *vajrágja*, kdykoliv se pokusíme být bděle sebepozorující, nebudeme schopni klesnout dostatečně hluboko a budeme jen pokračovat v našem plutí pod hladinou naší mysli, kde nás naše myšlenky budou



pokračovat v rušení. To znamená, že naše sebezpozornost nebude příliš hluboká a jasná, ale bude stále nehluboká a bude zastřena myšlenkami, které chceme myslet, vzhledem k naší nedostatečné odpoutanosti a beztužebnosti.

Náš sklon myslet na něco jiného než na sebe sama, představuje jedinou překážku, která nám brání, abychom hluboce klesli do našeho pravého, sebe si vědomého bytí a takový sklon, či záliba, je zapříčiněna naším nedostatkem pravého rozlišování či *vivéka*. Kdybychom byli opravdu přesvědčeni, že štěstí sídlí jedině v nás a ne v nějaké jiné věci, pak bychom jistě dosáhli lásku, se utišit v míruplné, myšlenkově oproštěné hloubce našeho sebe si uvědomujícího bytí, a tak bychom ztratili naši touhu myslet na něco jiného. Nicméně, ačkoliv potřebujeme toto pevné přesvědčení, které vzniká jako výsledek jasného rozlišování, jediný způsob jak ho dosáhnout je provádět sebezpozorování.

Opakovanou a vytrvalou praxí, umění být sebezpozorný, do míry, jaké jsme schopni, nám umožní postupně roznítit v naší mysli nezbytnou jasnost pravého rozlišování čili *vivéka*, a takto budeme rozvíjet trvale vzrůstající sílu pravé lásky čili *bhakti* a pravou beztužebnost čili *vajrágja*, což nám zase umožní klesnout hlouběji do našeho přirozeného, vždy sebe si uvědomujícího bytí.

Tyto tři neoddělitelné kvality, *vivéka*, *bhakti* a *vajrágja*, které Šrí Ramana kolektivně popisuje jako *kurnda mati*, čili ostře pronikavou sílu rozpoznávání a lásky – zaženou naši mysl hlouběji do našeho přirozeného stavu sebe si uvědomujícího a sebezpozorujícího bytí a tím, že hluboce klesneme do tohoto stavu, pěstujeme a zvětšujeme tyto tři kvality. Proto, jakkoli slabé či silné naše nynější *vivéka*, *bhakti* a *vajrágja* mohou být, jediný způsob pro nás, jak pokročit od bodu, kde nyní stojíme, dál směrem k cíli, kterým je dosažení šťastné zkušenosti pravého sebezpoznání, je pokoušet se opakovaně a vytrvale být stále sebezpozorující.

Když Šrí Ramana prohlašuje, že k tomu, abychom dosáhli perlu sebezpoznání, musíme klesnout hluboko do sebe sama s neochvějnou beztužebností, a dále pokračuje, když říká: „Když se pevně držíme nepřerušovaného *svarúpa-smarana* (sebevzpomínání), dokud nedosáhne *svarúpa* (vlastního esenciálního bytí čili pravého Já), to samo (bude) dostačuje.“ Proč přesně zde používá pojem *svarúpa-smarana* neboli sebezvzpomínání?

Ve skutečnosti nikdy nezapomínáme na sebe, protože vždy víme „Já jsem“. I když si jsme stále vědomi našeho bytí jako „Já jsem“, máme sklon nevšímát si ho nebo ho přehlízet, protože jsme zaujmutí věnováním pozornosti věcem jiným, než sobě samému, ačkoliv to jsou všechno výtvořiny naší představivosti. Když je mysl neustále takto vstřebána v myšlení na věci jiné než my sami, výsledkem je, že zapomeneme na své pravé Já, své esenciální bytí, které na nic nemyslí, ale prostě je. Jelikož všechny naše myšlenky či představy takto neustále vyrušují naši pozornost od našeho přirozeného vědomí pouhého bytí, můžeme ukončit jejich rušivý vliv jedině tím, když nepřerušovaně budeme myslet na naše bytí.

Seběpřipomínání je proto protijedem na naše okouzlení a myšlení na věci jiné než my sami. Nicméně, jelikož naše touha myslet na jiné věci, je tak silná, že když se snažíme pevně lnout k seběpřipomínání, naše mysl se bude vzpouzet a povstane ve formě nescíslných myšlenek, čímž přerušuje naše úsilí vzpomenout pouze na sebe sama.

Kdykoli je naše seběpřipomínání takto výstupem myšlenek přerušeno, měli bychom si naše bytí znovu připomenout a odtáhnout od myšlenek naši pozornost. Čím víc takovým způsobem cvičíme připomínání si nás samých, tím více získáme síly a schopnost lnout výlučně a nepřerušovaně k našemu připamatovávání si našeho prostého sebe si vědomého bytí.

Tato praxe čili cvičení v seběpřipomínání není pokusem znovu si vzpomenout na něco, co jsme zapomněli, jako například když se snažíme si vzpomenout, kam jsme něco položili a teď je to ztracené a my se to snažíme nalézt, naše Já, či esenciální bytí je stále přítomno a námi známo a je proto něco, co jsme opravdu nikdy neztratili ani nezapomněli. Tato praxe je spíše

pokusem udržet paměť u něčeho, u čeho si přejeme se vyhnout zapomínání, jako například bychom chtěli neustále myslet na bytost nebo věc, na niž vzpomnutí nám poskytuje velkou radost. Sebezpomínání je proto jen jiné jméno pro sebezpozorování, to jest, být si neustále pozorně vědom, být dbalý, nebo si uvědomovat naše vlastní pouhé bytí, čili „jsem-ství“.

Pojem *svarúpa-smarana*, čili sebezpomínání, Šrí Ramana užívá v jedenáctém odstavci Kdo jsem já?, pojem *svarúpa-dhjána*, čili meditace o sobě samém, užíval v předchozím odstavci, pojem *átma-čintana*, myšlení o sobě samém, myšlenka na sebe samotného, uvažování o sobě samém, nebo kontempace o sobě samém, užívá v třináctém odstavci, a pojem *átma-vičára*, neboli sebezpozorování, pečlivé sebezpozorování, používá na mnoha jiných místech, když všechny vyznačují stejnou jednoduchou praxi sebezpozorujícího bytí. Jak Šrí Ramana v šestnáctém odstavci Kdo jsem já ? uvádí:

„Slovo *átma-vičára* (je opravdu použitelné) pouze k (praxi) stálému bytí (přebývání nebo zůstávání), když jsme dali (umístili, udrželi, usadili, uložili, upevnili nebo usadili naši) mysl v *átmanu* (našem vlastním pravém Já) ...“

Co přesně Šrí Ramana míní tím, když mluví o dání, umístění, udržení, zadržení naší myslí v *átmanu*, čili našem vlastním pravém Já? Naše pravé Já, čili esenciální bytí, je jedinou skutečností, která je podkladem pro projevení se naší myslí, a jako takové je zdrojem a přirozeným příbytkem. Dokud neznáme nic jiného, než naše vlastní bytí, naše mysl zůstává přirozeně „v a jako“ naše vlastní neomezené, nedělené a nedvojné pravé Já. Když však si začneme představovat a různě poznávat věci jiné, než vlastní bytí, naše mysl zdánlivě vystoupí z našeho pravého Já, jako oddělené a konečné individuální vědomí, jehož přirozeností se jeví myšlení – to jest, v neustálé všímavosti si těch jiných věcí, které si ve své představivosti stvořila. A tak postavení, umístění, udržení, a zadržení naší myslí v našem pravém Já, znamená bránit ji od vyvstávání, vystupování jako oddělené myslící či objekty znající vědomí.

Protože naše mysl vystupuje z našeho pravého Já, jen když si všimá věcí jiných než ona sama, a protože zůstává v našem pravém Já, když se věnuje a zná jen naše vlastní bytí, postavení, umístění, udržení a zadržení naší myslí v našem pravém Já, znamená upevnit nebo podržet naši pozornost zcela a výlučně v našem vlastním esenciálním sebe si uvědomujícím bytí, aniž by se ji dovolovalo vystoupit, aby poznávala či zažívala nějaké jiné věci.

Tato jednoduchá definice, poskytnutá Šrí Ramanou, přesně vyjadřuje esenci praxe, která se nazývá *átma-vičára*, čili sebezpozorování, nebo volně vyjádřeno, když řekneme, že *átma-vičára*, je pojmenováním, které se dává jen praxi, která je vždy neměně sebezpozorující či vědomá pouze našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Sebezpomínání, či sebezpozornost je praxí, kterou můžeme trénovat i tehdy, když jsme zaměstnáni jinými aktivitami. Ať budeme dělat cokoli pomocí myslí, řeči či těla, vždy víme, že jsme, a stálou praxí je pro nás možné dosáhnout dovednost udržovat slabý proud sebezpozornosti uprostřed všech našich jiných činností. Když budeme pečovat o tuto dovednost, abychom si stále slabě uvědomovali naše základní vědomí sebe sama po celou dobu našeho stavu bdění a snění, pak si budeme jasněji uvědomovat naše pokračující sebe si uvědomující vědomí ve spánku.

Když budeme stále trénovat sebezpozornost nebo sebezpomínání, kdykoli má naše mysl volno od každé jiné práce, postupně se staneme tak obeznámeni s naší přirozeným, esenciálním sebe si uvědomováním, že budeme pokračovat v onom slabém uvědomování, i když mysl bude činná, a i když ve spánku ztichla. I když nemůžeme být zcela a hluboce pozorní k našemu bytí, když je naše mysl zahrnuta v činnosti, přece si ho můžeme slabě uvědomovat po celý čas. To je stav, který Šrí Ramana označuje „pevně se držet nepřerušovaného *svarúpa-smarana*, čili sebezpomínání“, a také jako „stále být nebo zůstávat v pevném držení naší myslí v *átmanu*, čili našem vlastním pravém Já“, a říká, že toto takto cvičit, to „samo dostačuje“.

Proč říká, že „stále pevně nepřerušovaně lnout k *svarúpa-smarana*, čili sebezpřipomínání, dokud nedosáhneme naše vlastní pravé Já, to samo postačuje“? V počátečních stavech naší praxe naše sebezpřipomínání bývá často přerušované výstupem myšlenek a následnou aktivitou naší mysli, a ve více pokročilých stavech praxe, nemusí být vůbec žádné přerušování, ale nicméně bývá velmi zmenšené každou aktivitou, kterou se naše mysl zabývá, avšak naší vytrvalostí v této praxi, naše *vásany*, čili latentní touhy myslet na věci jiné, než jsme my sami, budou trvale zeslabovány, čímž získáme na *vajrágja*, svobodě od tužeb. Toto se na nás požaduje, abychom byli schopni klesnout do nejvnitřnějších hloubek našeho bytí, kde můžeme získat „perlu pravého sebezpoznání“.

Dokud mylně pokládáme sebe za toto fyzické tělo, budeme pociťovat nutnost se zabývat fyzickými, hlasovými a mentálními činnostmi, když ne stále, při nejmenším někdy, protože taková aktivita je nutná pro udržení našeho života v tomto těle. Dokud nepřekročíme iluzi, že jsme toto tělo, nebudeme schopni zůstat kompletně nedotčeni výstupem myšlenek. Nicméně, klesat nebo se hluboko ponořit do sebe, je cvičení, s kterým se nemůžeme zabývat bez přerušování po všechen čas.

I když nemůžeme být po všechen čas, bez přerušování hluboce, ostře, intenzivně a jasně sebezpozorujícími, dokud opravdu nedosáhneme dokonalé zkušenosti pravého a absolutního sebezpoznání, i během období praxe, můžeme, alespoň slabým pocitem, usilovat o nepřerušovanou sebezpozornost. Když se snažíme udržet alespoň slabší stupeň sebezpozornosti v každém čase, trvale tím zeslabujeme naše latentní touhy a tím dosáhneme, že bude tak pro nás snazší klesnout hluboko do našeho bytí a získat zvýšený stupeň jasnosti sebe si uvědomování, což nám usnadní udržovat slabý, ale nepřerušovaný proud sebezpozornosti, i uprostřed nejrůznějších aktivit.

Nicméně tímto způsobem se pokoušet držet nepřerušovaně slabý proud sebezpozornosti je důležitým prvkem naší duchovní praxe. Nemůžeme skutečně dosáhnout pravou zkušenost absolutního sebezpoznání, dokud nezískáme dostatek *vivéka*, *bhakti* a *vajrágja*, abychom byli schopni klesnout do nejvnitřnější hloubky našeho bytí, kde jasné a nekonečné světlo dokonale jasného a absolutního, nedvojného sebe si uvědomování věčně svítí jako „Já jsem“.

Na konci jedenáctého odstavce poskytuje Šrí Ramana jinou analogii, aby příkladem ukázal to, co v prvních dvou větách řekl:

„Dokud *vishaya-vásany* (latentní touhy po věcech jiných než my sami) existují v (naší) mysli, dotud je zkoumání „kdo jsem já?“ nezbytné. Jakmile myšlenky vystoupí, je ihned třeba, abychom je všechny pomocí *vičáry* (sebezskoumání, neboli sebezpozornosti) zničili přímo v místě jejich vzniku.“

Analogie, kterou poskytuje k zpodobnění procesu zničení všech myšlenek, jakmile vyvstanou, je tato:

„Tak dlouho, dokud jsou nepřátelé v pevnosti, budou pokračovat ve výpadech. Když budeme pokračovat v ničení (porážení) všech, jakmile vystoupí, pevnost (nakonec) padne do (našich) rukou.“

V tomto přirovnání je pevností naše pravé Já, jádro našeho bytí, které je zdrojem naší mysli, a nepřátelé, kteří ji obývají, jsou naše *vásany*, čili latentní touhy po věcech jiných, než naše vlastní bytí. Abychom pevnost dobyli, musíme ji obléhat, a když tak učiníme, nepřátelé, kteří jsou uvnitř pevnosti, nezůstanou tam v míru a podrobení. Pro jejich přežití budou činit výpady, aby prolomili naše obležení, aby doplnili zásoby jídla.

Jídlo, které naše latentní touhy potřebují k svému ukojení a přežití je poznávání věcí, jiných než naše bytí. Dokud krmíme naši mysl poznáním věcí jinosti či dvojnosti, tak bude přežívat a vzkvétat, ale když ji připravíme o takové poznání, zeslábne, protože v nepřítomnosti takového poznání, se její oddělená totožnost, či individualita rozpustí. Pro její vlastní přežití se naše mysl začne bouřit, jakmile se snažíme ji udržet v našem pouhém bytí.

Její vzpoura se bude projevovat tak, že se bude stále snažit myslet na něco jiného, než na naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí.

Myšlenky mohou vystupovat jedině, když jim věnujeme pozornost a mohou být zničeny v místě a okamžiku jejich výstupu, jedině když se budeme houževnatě držet sebezpozornosti. Když jsme pevní v naší sebezpozornosti, či sebezpřipomínání, každá myšlenka, kterou se naše mysl snaží myslet, zajde tím, že si ji nevšímáme.

Toto nevšímání si všech myšlenek, které vzniká tím, že se houževnatě držíme sebezpozorování, je to, co Šrí Ramana popisuje jako porážení všech nepřátel, jakmile vystoupí z pevnosti. Jestliže vydržíme dostatečně dlouho v našem sebezpozorujícím bytí, všechny naše *vásany*, latentní touhy myslet, budou nakonec zničeny a naše mysl tehdy klesne do jejího zdroje, ze kterého vystoupila.

Závěrečné ponoření naší mysli nebo pozornosti zpět do našeho zdroje, neboli esenciálního bytí, je to, co Šrí Ramana popisuje, když říká „pevnost (nakonec) padne do (našeho) vlastnictví (rukou)“. Není pro nás nezbytné, abychom pokračovali v boji a věčně odporovali přitažlivosti věcí, jiných než my sami, a tím zůstávali v našem pouhém bytí, protože když si takto budeme chvíli počínat, budeme schopni zcela zničit naše touhy, které způsobují, že jiné věci jsou tak přitažlivé.

Jiné věci nás přitahují, protože mylně věříme, že od nich můžeme očekávat štěstí a věříme tomu pro náš nedostatek *vivéka*, pravého rozlišování. Nicméně, tím, že budeme bez přestání sebezpozorní, krmíme naši mysl přirozenou jasností *vivéky*, která v nás existuje, jako jasné světlo, našeho vždy samosvítícího vědomí, našeho vlastního bytí, a tím ustavičně budeme získávat silné přesvědčení, že štěstí spočívá jedině v nás, a nikoli v nějaké jiné věci. Čím se stane naše přesvědčení silnější, tím víc naroste naše *bhakti* čili láska k našemu vlastnímu bytí a naše *vajrágja*, neboli volnost od touhy po čemkoli jiném, než našem bytí, a tím bude pro nás snazší odporovat klamně a falešně přitažlivosti, chtít znát něco jiného, než naše bytí.

Praxe sebezpozornosti je pro nás nutná jen do té doby, dokud nejsou zničeny všechny naše *vásany* či latentní touhy, když v nás vzejde pravé sebezpoznání a hned na to objevíme, že sebezpozornost, čili sebeuvědomování je pravou přirozeností našeho bytí, a je něčím, co opravdu nevyžaduje nějaké úsilí a praxi. Když naše mysl a všechny její *vásany* jsou zničeny naší zkušeností pravého sebezpoznání, naše klamná, pomyslná individualita se rozpustí, a my zůstaneme bez úsilí a věčně jako neomezené, absolutní vědomí pouhého bytí „Já jsem“.

V tomto stavu *mano-nasa*, naprostém zničení naší mysli, což je stavem, který je znám také pod jménem *nirvána*, neboli úplné vyhasnutí iluze o našem individuálním já, pro nás není nic dalšího k činění a nic jiného, než naše bytí, pro nás k poznání. To je pravá zkušenost Šrí Ramany a všech jiných mudrců a jasně toto vyjadřuje ve verši 15 Upadeša Undiyar a verši 31 Ulladu Narpadu:

„Když je (jeho)forma mysli zničena, pro velkého jógiho, který je (tímto) usazen jako skutečnost, není jediné činnosti (nebo vykonání), (protože) dosáhl svou (vlastní pravou) přirozenost (kterou je bezčinností bytí).

Pro toho, kdo je (zcela ponořen v a proto jedno s) *tanmája-ánanda* (blaho složené pouze z *tat*, „toho“, čili nekonečné a absolutní skutečnosti), které vyvstalo (jako pravé sebezpoznání „Já jsem Já“) když zničilo (jeho konečného jedince) já, která jediná věc tu ještě zbývá udělat (nebo k vykonání)? Ten nezná žádnou jinou věc, než pouze (jeho vlastní pravé) sebe. (Proto) jak myslet (nebo kdo může myslet), že jeho stav je takový či onaký?“

Stav pravého sebezpoznání, který je stavem neomezeného a absolutního štěstí, je stavem pouhého bytí – stavem, ve kterém jsme objevili, že omezené myslící vědomí, které jsme nazývali „naší myslí“, byla pouhá iluze, která existovala pouze v jejím vlastním omezeném a pokrouceném pohledu, a která ve skutečnosti je zcela neexistující. Jelikož naše mysl je původní příčinou, zdrojem a základem veškeré aktivity, tento, od myšlenek volný stav pouhého bytí, postrádá i tu nejmenší aktivitu, čin, *karman*, nebo „konání“.

Tento stav pravého sebepoznání zcela postrádá naši „myslicí“, „konající“ a „poznávající“ mysl, postrádá také všechno poznání jinosti a dvojnosti. Protože je stavem, který naprosto překračuje všechny myšlenky a slova, Šrí Ramana se ptá, jak by si někdo mohl stav představit nebo přemýšlet, jaký ve skutečnosti je?

Jakákoli představa, kterou bychom o tomto stavu pravého sebepoznání, formovali v naší mysli, je proto nesprávná, protože to je pouze pokus si představit nepředstavitelné. Podobně i všechna slova, která bychom použili k popisu, jsou nenáležitá, protože představují jen pokus definovat nedefinovatelné.

Stav pravého sebepoznání nemůže nikdy naše omezená mysl znát, ale my jej můžeme zažít, je-li naše myslící mysl zničena. Abychom toto mohli zažít, musíme naši mysl stočit dovnitř a utopit ji v jejím vlastním zdroji, který je našim pravým esenciálním bytím. Nemůžeme proto nikdy získat pravé poznání ze slov, nebo když otočíme naši pozornost ven a začneme číst knihy plné slov, ale pouze, když stočíme naši pozornost dovnitř, abychom četli tichou knihu našeho vlastního srdce.

Slova a knihy nám mohou natolik užitečně posloužit, že ukážou naší mysli správný směr, na který má svou pozornost zaměřit, aby byla schopná zažít pravé poznání. Avšak i těch několik knih, které nás navedou, abychom stočili naši mysl k sobě samému přinesou nám opravdu prospěch jedině, pokud budeme poslušni jejich vedení a pokusíme se přimět naši mysl, aby klesla s pravou láskou, vytrvalou beztužebností, do nejhlubšího jádra našeho vlastního bytí.

Namísto abychom vyvíjeli soustředěné úsilí opakovaně studovat několik knih, které nás opravdu přesvědčují a připomínají nám, že nutně máme stočit naši pozornost dovnitř a máme se upřímně a soustavně snažit provádět umění sebepozorného bytí, které nás tyto knihy učí, a namísto toho budeme pokračovat ve čtení množství knih, abychom shromáždili víc a více vnějšího poznání, tak marníme náš drahocenný čas a odvedeme naši mysl od našeho pravého záměru, kterým je se vzdát všeho jiného poznání a klesnout do jediného pravého poznání – prostého nedvojného poznání či vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“.

V odstavci 16 „Kdo jsem já?“, Šrí Ramana říká:

„Jelikož v každém (spirituálním pojednání) se říká, že pro dosažení *mukti* (duchovního osvobození, či spásy) je nutné (pro nás) umírnit (naši) mysl, když jsme poznali, že *mano-nigraha* (držet dolů - držet – uvnitř – krocení – podrobení - potlačení - zničení naší mysli) je nejvyšším záměrem (účelem) (takových) pojednání, a není prospěchu (k získání) studováním (bezpočet) pojednání. Pro zkrocení (naší) mysli je třeba (pro nás) sebe zkoumat (abychom poznali), kdo (my skutečně jsme), (ale) namísto (že bychom si tak počínali) jak (se můžeme poznat) zkoumáním v pojednáních? Je nezbytné (pro nás) poznat sami sebe našima vlastníma očima *džňány* (pravé poznání, to jest, pomocí našeho vlastního do sebe stočeného vědomí). Potřebuje (člověk nazývaný) Raman zrcadlo, aby poznal, že je Raman? (Naše) Já je uvnitř *panča-košas* (pět pochev, kterými jsme zdánlivě pokryti a které zakryly naše pravé bytí; jsou to fyzické tělo, naše *prána* neboli životní síla, naše mysl, náš intelekt a zdánlivá temnota či nevědomost spánku), zatímco pojednání jsou mimo ně. Proto zkoumání v pojednáních (s nadějí, že tím budeme schopni poznání) nás samých, koho bychom měli zkoumat (s pozorností stočenou dovnitř), když jsme odstranili (odložili, opustili nebo oddělili) všechny *panča-košas* jsou bez užitku (bezúčelné). Když známe naše *yathartha-svarúpa* (naše vlastní pravé Já, či esenciální bytí), když jsme zkoumali, kdo je (naše klamné individuální) já, kdo je nesvobodný (jsa vázán uvnitř pomyslných hranic naší mysli), je *mukti* (osvobozený). Slovo *átma-vičára* (je skutečně použitelné) pouze pro (praxi) stálého bytí (pobývání, zůstávání), když jsme položili (umístili, podrželi, usadili, vložili, drželi, upevnili nebo usadili naší) mysl v *átmanu* (našem vlastním pravém Já), zatímco *dhjána* (meditace) si představuje, že jsme *sat-čit-ánanda brahman* (absolutní skutečnost, kterou je bytí-vědomí-blaho). Jednou bude nutné (pro nás), na všechno, co jsme se učili zapomenout“.

Abychom dosáhli osvobození či spásu od představy, že jsme omezeným jedincem, musíme poznat sebe tak jak jsme skutečně, a to je, jako nedvojný, nekonečný a absolutní vědomí našeho vlastního esenciálního bytí. Ale kam se máme dívat, abychom se takto poznali? Můžeme sebe poznat pouhým díváním se do knih nebo posvátných textů? Ne, zřejmě nemůžeme, protože poznat se opravdu a přesně, k tomu se musíme dívat do sebe, abychom rozpoznali pravou esenci našeho bytí.

Jelikož my sami jsme tím „Já“, které chceme poznat, můžeme se poznat, jedině když budeme pátrat nebo zkoumat naše nejvnitřnější bytí s pronikavě zaměřenou a dovnitř směřující pozorností. Naše síla pozornosti, je silou, která směřuje a soustřeďuje naše vědomí na něco, je základním a esenciálním nástrojem, kterým jsme schopni něco poznat. Když něčemu nebudeme věnovat pozornost, nemůžeme to poznat. Proto, pokud opravdově nebudeme pozornost věnovat sobě, soustředěně a pečlivě, opravdu nemůžeme přesně poznat, jací skutečně jsme.

Pravé sebepoznání není nějaké teoretické poznání, které můžeme pochopit naším intelektem, ale je jedině jasným a přímým nedvojným poznáním, které můžeme dosáhnout jen pomocí skutečné zkušenosti sebe sama. Z knih, které poskytují pojmové informace o našem pravém Já, se můžeme dozvědět jen pojmové informace, ale nemůžeme doopravdy poznat sebe sama. Jakákoliv pojmová informace nebo teoretické poznání, kterou o sobě můžeme získat, je vždy pro nás vnější a je proto něčím jiným, než námi. Naučit se teoretické informace o chuti čokolády, je zcela něco jiného než opravdové ochutnání čokolády. Podobně, naučit se nějakému teoretickému poznání o našem vlastním pravém Já, je zcela odlišné od opravdové zkušenosti sebe sama, jací opravdu jsme.

Nikdy se nemůžeme poznat, když se budeme z vnějšku na sebe dívat, ale jedině když se budeme dívat dovnitř. Ve skutečnosti je naším zvykem se dívat mimo sebe, a to s intenzivní zálibou, což nám opravdu zabraňuje v poznání sebe sama, jací opravdu jsme. K tomu, abychom poznali sami sebe, nepotřebujeme žádnou jinou znalost, protože my stále víme „Já jsem“. Vše, co máme „udělat“, když chceme poznat sami sebe, je odstranit všechno vnější poznání, které jsme navalili na naše základní poznání sebe „Já jsem“.

Vnější poznání, které jsme navrstvili na sebe sama, přichází v mnoha různých formách. Co je však společné všem těmto mnohočetným formám poznání je, že je zažíváme všechny jako „já poznávám to“. Co je skutečné v této zkušenosti, je jen „Já jsem“ a nikoli „toto poznávat“, což je pouze přechodným jevem. Proto, abychom poznali pravé „Já jsem“, takové, jaké je, vše, co máme „učinit“, je zažít jej bez navrstvení oněch pomíjivých jevů či přídavek „znát toto“.

Ze všech pomíjivých a zdánlivých přídavek, které máme navaleny na naše základní poznání „Já jsem“, nejzákladnějším je naše tělo a ostatní objekty, které chybně pokládáme za sebe sama. Protože si představujeme určité objekty, jako např. naše tělo, že tím jsme my sami, představujeme si jiné objekty vně tohoto těla, že jsou jiné než my, a tak stvořujeme iluzi rozdílu mezi námi a jinými věcmi, a obdobnou iluzi „uvnitř“ a „vně“.

Ve filozofii *védánty* se objekty, které si představujeme, že jsou námi, označují jako *pančakošas*, pět pochev nebo „pět obalů“, protože výsledkem jejich působení je, že obklopují nebo pokrývají naše pravé Já, a zakrývají z našeho pohledu jeho pravou a neomezenou přirozenost. Těchto pět pochev, které se ve *védántě* vypočítávají, jsou fyzické tělo, naše prána, čili životní síla v tomto těle, naše myslící mysl, náš rozpoznávající intelekt a štěstí, které zažíváme ve spánku jako zdánlivou temnotu či nevědomost.

Jelikož rozdíl mezi některými z těchto „pochev“ není konstantní, tato klasifikace je často zjednodušována, když se říká, že naše pravé Já je zdánlivě uzavřeno ve třech tělech, v našem „hrubém těle“, čímž se míní fyzické tělo, v našem „jemném těle“, kterým je naše mysl a o kterém se obvykle říká, že zahrnuje jak *pránu*, tak náš intelekt a posléze v našem „příčinném těle“, které je zdánlivou temnotou, avšak i štěstím, prožívaném ve spánku. Není důležité

jakou klasifikaci si pro tyto jevy zvolíme, které si představujeme, že jsou námi, protože žádný z nich není pravým Já, které hledíme poznat.

Šrí Ramana uvádí pojem *panča-košas* čili pět pochev v této souvislosti, jen aby zdůraznil skutečnost, že zažíváme sebe, jako bychom existovali uvnitř těchto pochev či vnějších přídavek, zatímco zažíváme knihy, jakoby byly od nich vnější. Ačkoliv knihy se jeví, že existují mimo nás, můžeme je znát a rozumět jim pouze prostřednictvím alespoň tří těchto pochev, totiž pomocí smyslů fyzického těla, pomocí mysli a našeho intelektu. Avšak, když chceme poznat naše pravé Já, musíme zapomenout nebo si nevšímat všech pěti pochev, jelikož ony nejsou skutečně námi a musíme celou naši pozornost soustředit na naše esenciální vědomí sebe sama –naše základní vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“.

Jelikož nemůžeme studovat nějakou knihu, aniž bychom mylně nepokládali, že jsme tímto tělem a myslí a jelikož nemůžeme poznat naše pravé Já, pokud se nevzdáme tohoto mylného ztotožnění, nikdy nemůžeme studiem knih poznat sebe sama. Všechny posvátné texty a jiné skutečně užitečné knihy dávají nejvyšší důležitost tomu, že máme poznat sebe, abychom zažili pravé a dokonalé štěstí. K tomu musíme nakonec zapomenout vše, co jsme se naučili z knih, tím, že stočíme naši pozornost dovnitř, a s nesmírnou láskou poznávat pouze naše vlastní pravé Já neboli esenciální bytí.

Všechno, co jsme se naučili z knih či jiných zdrojů mimo nás, je vnějším poznáním, které v jednom čase k nám přistoupilo a v dalším nás musí opustit. Jediné poznání, které je věčně s námi, je naše základní poznání „Já jsem“, kterým je vědomí našeho vlastního esenciálního bytí.

Ačkoliv je vždy přítomné a známe jej jako naše sebe si vědomé bytí, pravá přirozenost tohoto věčného poznání, se nyní jeví jako zakrytá a zastřená přechodným navrstvením všeho našeho jiného poznání. Žádné poznání, které přichází a zase odchází, nám nemůže poskytnout trvalé štěstí. Jediné poznání, které bychom měli hledat, je poznání, které je dokonale jasné a přesné, poznání našeho vlastního bytí – poznání nás samých, s volností od navalení nějakých jiných forem poznání.

Jediné opravdu užitečné a prospěšné poznání, které můžeme získat z knih je poznání, které na nás zapůsobí, a přesvědčí nás o potřebě, abychom stočili naši pozornost k sobě samému, abychom zažili a přímo poznali naše vlastní esenciální bytí. Dokud naše mysl se cítí donucena jejími touhami, být aktivní a studovat vybraných několik knih, které stále, opakovaně a přesvědčivě zdůrazňují pravdu, že chceme-li zažívat věčné a neomezené štěstí, musíme poznat naše vlastní pravé Já, a často přemítat o pravdě, kterou takové knihy odhalují, pak toto bude velkou pomocí v tom, že poskytne impulz naší lásce a našemu úsilí, procvičovat sebezpozorování.

Tento trojitý proces opakovaného čtení takových knih, přemítání o jejich významu a usilování o převedení toho, co učí do praxe, je známo ve *védántě* jako *šravana*, *manana* a *nididhjasana*, a toto je doporučováno Šrí Ramanou a jinými mudrci jako prostředky, pomocí kterých si postupně můžeme osvojit dovednost zůstávat vytrvale ve stavu sebezpozorujícího bytí. I když je *šravana* čili čtení správného typu knih doporučováno Šrí Ramanou, neznamená to, že bychom měli číst nekonečnou řadu knih. Několik opravdu věčných knih zcela dostačuje, aby podpořily naše úsilí v praxi sebezpozorování.

Zatímco hluboké studium několika málo opravdu věčných knih, může být velkou pomocí pro naši praxi sebezpozorujícího bytí, čtení obrovského množství knih, může být překážkou. Proto ve verši 34 Ulladu Narpadu Anubandham Šrí Ramana říká:

„Pro lidi s malou inteligencí, s dětmi a jinými (jinými příbuznými) tvoří (jen) jednu rodinu. (Avšak) vězte, že v mysli lidí, kteří mají obrovské znalosti, nejsou (jen) jedna, (ale) mnoho rodin (ve tvaru) knih, (které jsou) překážkami v józe (duchovní praxi).“

Ačkoliv silná připoutanost k naší rodině může být překážkou pro duchovní praxi, protože vytahuje naši mysl ven, s následkem, že je pro nás obtížné stále být volný od myšlenek ve

stavu sebezpozorujícího bytí, i silná připoutanost ke všem znalostem, které jsme získali studiem knih je ještě větší překážkou, protože naplní naši mysl množstvím myšlenek.

Pokud máme opravdu v úmyslu zažít zkušenost pravého cíle v józe, kterým je dokonale jasné sebezpoznání, pak nebudeme pociťovat sklon číst ohromná kvanta posvátných textů nebo jiných filozofických knih, protože budeme dychtiví uvést do praxe, čemu jsme se naučili z několika skutečně vhodných knih, které říkají, že prosté sebezpozorující bytí je jediným prostředkem, kterým můžeme cíl dosáhnout. Když místo toho pociťujeme nadšení pro studium nekonečného množství knih, budeme mít úspěch pouze v tom, že naplníme naši mysl nespočítatelným množstvím myšlenek, které odtáhnou naši pozornost od našeho esenciálního vědomí našeho vlastního bytí. Toto naplňování naší mysli znalostmi, které jsme nashromáždili z mnoha knih, bude tvořit velkou překážku pro naši praxi sebezpozorujícího bytí.

Nepřiměřené studium nemá za následek jen naplnění naší mysli nesčetnými myšlenkami, ale zakryje i naši přirozenou vnitřní jasnost vědomí sebe sama, a také ji naplní pýchou z učnosti, která nás bude nutit předvádět naše obrovské znalosti jiným lidem a očekávat od nich ocenění a chválu. Z toho důvodu Šrí Ramana ve verši 36 Ulladu Narpadu Anubandham, říká:

„Spíše než lidé, kteří ačkoliv jsou učením, se neutišili (nepodrobili se, nezkroceni, nikoli pokorní a tiší), neučení jsou spasení. Jsou osvobození od přízraku pýchy, který mají (učení). Jsou zachráněni od choroby mnohých kroužících myšlenek. Jsou zachráněni od nadbíhání a hledání slávy (uznání, úcty, ocenění či slávy). Vězte, že to, od čeho jsou zachráněni, není (jen) jedno (zlo).“

Ze všech překážek, které vystupují na cestě, kdy hledáme pravé sebezpoznání, touha po chvále, ocenění, úctě, vysoké vážnosti, uznání a slávě, jsou jedny z nejfalešnějších a proto nebezpečných, a jsou tím, k čemu jsou učením obzvláště náchylní. Proto ve verši 37 Ulladu Narpadu, Anubandham, Šrí Ramana říká:

„Ačkoliv všechny světy jsou (jimi považovány jako) sláma a ačkoliv všechny posvátné texty mají po ruce, (pro) lidi, kteří se octnou pod vlivem zlé děvky, kterou je *puhazhehi* (chvála, potlesk, ocenění, úcta, vysoké uznání, proslulost a sláva), a utěci z (jejího) otroctví, je ach, vzácné (nebo velmi obtížné).“

První věta tohoto verše „ačkoliv všechny světy jsou sláma“, obsahuje, že ti z nás, kteří prostudovali obrovské množství filozofií, mohou shlížet na normální světská potěšení tohoto světa, nebes a jiných světů, jako na drobnosti a zároveň si představovat, že zamítli všechny touhy po nich. Druhá věta, „ačkoliv všechny posvátné texty mají po ruce“, obsahuje, že jsme mohli zvládnout velké množství školních znalostí o různých filozofických systémech, náboženskou víru a jiná podobná témata. Navzdory všemu našemu množství učení a našemu zdánlivému zapření, padneme-li za kořist touze, která je nesmírně klamná, potěšení být objektem chvály, ocenění, obdivu, úcty, vysokého ocenění, vychvalování a slávy, tak osvobodit se od takové touhy je vskutku velmi obtížné.

Touha po ocenění a úctě je sotva znatelná a proto mocná ve své schopnosti nás oklamat, a je to touha, které jinak bezvadní lidé mohou snadno padnout za kořist, zvláště když se zabývají činností, která se zdá, že prospívá jiným lidem, jako je např. vyučování zásad náboženství, filozofií nebo mravnímu chování, jak slovem tak písmem. Tato touha je obzvláště nebezpečná pro spirituálního aspiranta, protože potěšení, které pociťujeme, když jsme ohodnocováni a uctíváni, pochází od naší připoutanosti k našemu egu, čili individuální osobnosti - od našeho klamného pocitu, že jsme někdo, kdo je hodnocen a vážen. Proto, když jsme upřímní v naší touze dosáhnout pravé sebezpoznání, měli bychom být obzvláště ostražití, abychom v naší mysli neposkytovali prostor pro výskyt této touhy.

Dokud neprožijeme nedvojnou zkušenost pravého sebezpoznání, nebudeme schopni zůstat naprosto nedotčeni, jak při nějakých projevech uznání, úcty, ocenění či chvále, nebo



při jejich opaku, jako přehlížení, neúctě, zlehčování či kritice. Jenom když dosáhneme pravého sebepoznání a tím objevíme, že nejsme touto individuální osobou, která je uznávána, oceňována a chválena, nebo přehlížena, zlehčována a kritizována, pak tím vším jsme opravdu nedotčeni. Proto ve verši 38 Ulladu Narpadu Anubandham, Šrí Ramana říká:

„Pokud stále neochvějně přebýváme v našem vlastním (pravém) stavu (nedvojného sebepoznání), aniž bychom chápali (iluzorní rozdíl mezi) „já sám“ (a) „ostatními“, kdo je tu kromě nás samých? Co (na tom) když někdo cokoli o nás říká? (Jelikož v tomto stavu víme, že tu není nikdo jiný, než naše vlastní esenciální bytí, bylo by to jako, kdybychom vychvalovali nebo znevažovali nás samé, jen pro nás samé). Co vskutku (na tom), jestliže (pro nás) vychvalujeme nebo znevažujeme nás samé?“

Dokud zažíváme existenci nějaké osoby kromě nás, nebo existenci něčeho jiného, než naše jediné, nedělené a nedvojné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“, neměli bychom si představovat, že jsme dosáhli pravého sebepoznání, nebo, že jsme odolní vůči všem formám chvály či zlehčování. Nejdůležitější je, že bychom se nikdy neměli klamat tím, že bychom si představovali, že můžeme být pravým duchovním *guruem* pro jiné lidi, nebo se tak chovat, jelikož pravý duchovní *guru* je pouze „osoba“, která přestala existovat jako oddělená individuální osoba, když se ponořila a rozpustila v absolutní skutečnosti, kterou je naše vlastní esenciální bytí, jen už existuje, a mimo ní opravdu žádná jiná osoba není.

Dokud se cítíme jako oddělený jedinec, měli bychom být vždy opatrní na klam pýchy, která v nás snadno může vzejít. I když se např., stane, že napíšeme knihu, jako tuto, kterou právě píš, kde vysvětlují a diskutují o učení pravého spirituálního *guru* Šrí Ramany, neměli bychom si nikdy dovolit, abychom padli za kořist, jemnému, ale mocnému klamu pýchy či sobectví, a představovat si, že si můžeme činit nárok na nějaké vyjasnění či moudrost, které se objeví v tom, co napíšeme.

Pokud jsme schopni vyjádřit nějaké jasné porozumění povahy absolutní skutečnosti, nebo o prostředcích, kterými ji můžeme dosáhnout, měli bychom tomu rozumět tak, že vyjasnění není naše vlastní, ale patří jenom zdroji, ze kterého vychází, kterým je absolutní skutečnost, která existuje v každém z nás, jako naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí a které se vně projevuje ve tvaru pravého *guru*, aby vyjádřil pravdu, že my jsme tou skutečností a chceme-li ji poznat, že musíme stočit svou pozornost dovnitř na nás samé, abychom zažili, a tím utonuli, v našem vlastním esenciálním bytí. Pokud jsme skutečně porozuměli učení určitého projevení jednoho pravého *guru*, jakým byl Šrí Ramana, pochopíme, že jako individuální jedinec opravdu nejsme ničím, a že naše mysl čili individuální osobnost je pouhým klamem, a proto není hodna žádné chvály nebo jiného ocenění.

Sebeklamající pýcha je největším nebezpečím, které může nastat, jako výsledek studia nepřiměřeného množství posvátných textů a filozofických knih. Skutečným záměrem studování takových knih a jediný pravý prospěch, který můžeme odvodit z takového počínání, je dvojí. Za prvé, je třeba jasně znát prostředky, pomocí kterých můžeme zničit naše ego, náš pocit oddělené individuality, a tím zažít jediné pravé a absolutní poznání, kterým je naše nedvojné vědomí, našeho vlastního esenciálního bytí. Za druhé, a to je ještě důležitější, že máme pěstovat nezdolnou lásku k provádění praxe tohoto prostředku, a tím se utopit v nekonečném štěstí a míru pravého nedvojného vědomí sebe sama. Proto ve verši 35 Ulladu Narpadu Anubandham, Šrí Ramana říká:

„K čemu (jsou, je užitek) lidé, kteří nechtějí zničit písmena (osudu) zkoumáním, kde se narodili, kteří se naučili písmenům (z Písma), k čemu je jejich naučení se písmen? Ó Sonagiri Moudrý, kým jiným (jsou oni), než lidmi, kteří získali vzdělání (nebo přirozenost) gramofonu?“

„Písmena“ je idiomatický způsob, odkazující na osud, „psát osud“ a také slova napsaná v knihách, „písmena Písma“, v protikladu k jejich duchu nebo pravému významu. Účelem či smyslem slov napsaných v posvátných textech je, aby nás učila, že můžeme zničit písmena

osudu, jedině zničením našeho ega či mysli, která si představuje, že vykonává činy neboli *karmany* a zažívá osud, který je výsledkem takových činností.

Když studujeme slova uvedená v posvátných textech a jiných filozofických knihách a přece nevyvíjíme úsilí, abychom vložili do praxe to, co jsme z knih naučili, tím, že stočíme naši mysl dovnitř, abychom zažili naše vlastní esenciální bytí, které je zdrojem, z kterého my, jakožto naše ego, jsme se „zrodili“, vznikli, a tak zničili toto ego, které zažívá písmena osudu, pak všechno naše studium a sečtělost jsou naprosto k ničemu.

Proto když oslovuje Boha poeticky jako „Sonagiri Moudrý“, Šrí Ramana zakončuje, že když získáme velkou učenost, tím, že jsme studovali knihy, které nás učí, že můžeme dosáhnout pravé a trvalé štěstí jedině zničením našeho ega či mysli, a přece nemáme úmysl provádět sebekoumání, které je jediným prostředkem, kterým ho můžeme zničit, pak jsme pouze získali učenost zvukového přístroje – to jest, že budeme schopni neustále opakovat všechna slova či pojmy, která jsme zaznamenali v naší mysli, jako výsledek našich studií.

Co nás na začátku motivuje ke čtení filozofických nebo náboženských knih, je naše touha znát pravdu. Pravé poznání, které hledáme získat, však není obsaženo v žádné knize či nějakých slovech. Pravým poznáním je pouze absolutní poznání, které je nad dosahem všech myšlenek a slov.

Slova a pojmy, která jsou vyjádřena ve filozofických spisech, nám mohou jen ukázat na prostředky, pomocí kterých můžeme dosáhnout pravé poznání, které hledáme a které vždy existuje uvnitř nás, jako naše základní nedvojné vědomí našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“. Proto, abychom dosáhli pravého poznání, musíme odtáhnout naši pozornost od knih a soustředit ji místo toho na naše vlastní esenciální sebe si vědomé bytí.

Pravá *džňána-vičára*, zkoumání poznání či sebekoumání, není studiem nějakých filozofických konceptů, ale je to jen ostré, bdělé a pečlivé zkoumání našeho vlastního základního sebe si uvědomování.

Proto ve verši 19 Upadéša Undiyar, Šrí Ramana říká:

„Když zkoumáme v sobě, co (kde) je místo, kde ono (naše mysl) vystupuje jako já (to klamné)? To já zemře. To jedině je *džňána vičára*.“

Slovo, které jsem zde přeložil jako „zemře“, je složeným slovem *talai-sayndidum*, což doslova znamená „stane se skloněnou hlavou“, to znamená, že skloní svou hlavu v hanbě, ve skromnosti, úctě, avšak běžně se užívá v idiomatickém smyslu, a tj., „zemře“. Dokud naše mysl neboli ego, náš klamný pocit „já“, kterým je naše základní vědomí „Já jsem“, které je smícháno s různými přídávky čili *upadhis*, se kterými se ztotožňujeme – se jeví, že existuje, nemůžeme prožít pravou, přídavek prostou přirozenost, našeho pravého sebe si vědomého vědomí „Já jsem“ – naše neomezené, nedělené, nedvojné a absolutní vědomí o našem vlastním esenciálním bytí.

Protože mysl, naše klamné „já“, ego, vystupuje jen k poznávání věcí, které se jeví jako jiné, než my sami, a jelikož se zdá, že existuje jen tak dlouho, co mu dovolíme, aby pokračovalo v přebývání u těchto věcí, a chceme-li ho rozpráshit, musíme ho odtáhnout od všech myšlenek a pojmů – to jest, od všech forem poznání, které se nevztahují k našemu základnímu sebe vědomí – tím, že se soustředíme zcela a výlučně na naše vlastní esenciální sebe si vědomé bytí, které je zdrojem, ze kterého vystoupilo, aby poznalo všechny ony formy poznání. Nezáleží na tom, kolik knih jsme přečetli, nemůžeme dosáhnout pravého poznání, dokud nezapomeneme všechno, co jsme se naučili a soustředíme se celou svou pozorností pouze na naše vlastní nedvojné sebe si vědomé bytí.

Pokud chováme velké nadšení pro studium nesmírného množství knih a pamatujeme si všechny koncepty, které jsme se z nich naučili, pravděpodobně zapomeneme pravý záměr, proč knihy studujeme. Spíše než číst mnoho knih, bude moudřejší, když vybereme několik knih, které jasně a opakovaně zdůrazňují nutnost stočení naší mysli dovnitř, a utopení se ve

zdroji, ze kterého vyšla, čímž roznítíme a udržíme naše nadšení praktikovat umění bedlivé sebezpozornosti a tím, myšlenek prosté bytí.

Pro nás nejdůležitějšími knihami ke studiu jsou ty, které obsahují učení našeho vlastního *guru*. Ačkoliv všichni mudrci učili stejnou pravdu, každý z nich ji vyjádřil v odlišných pojmech a v různém stupni otevřenosti, aby vyhověl okolnostem a porozumění těch, kterým byly určeny. Ačkoliv naše pravé Já, se v různých dobách projevilo ve tvaru různých mudrců, nyní se projevilo pro nás ve tvaru našeho vlastního konkrétního *guru*, aby nás učilo pravdu způsobem, který je nejlépe vhodný pro naše konkrétní potřeby.

Nesejde na tom, že jsme našeho *guru* neviděli ve fyzickém tvaru, jako většina z nás nikdy neviděla Šrí Ramanu, který se stále projevuje, a je pro nás přístupný ve formě jeho učení. Proto, i když si vážíme učení všech mudrců, učení našeho vlastního *guru* je pro nás dostatečné a vybaví nás veškerou pomocí a vedením, které potřebujeme, abychom byli schopni stočit naši mysl dovnitř a vytrvale prováděli umění sebezpozorujícího bytí.

At' čteme kteroukoliv knihu, vždy bychom si měli uvědomovat, že jediné pravé dobro, které z ní můžeme mít, je zvětšená pobídka či naléhání, stočit naši mysl dovnitř a zůstat pevně sebezpozorujícími. Pokud kniha neroznítí v naší mysli jasné pochopení a silné přesvědčení, že jediným prostředkem, kterým můžeme dosáhnout pravé štěstí, je vytrvalá praxe umění sebezpozorujícího bytí, nebo pokud neposílí naše existující porozumění a přesvědčení o pravdě, pak ze čtení takové knihy opravdu nemáme žádný prospěch.

Abychom rozvinuli dovednost, kterou potřebujeme k pevné sebezpozornosti – to znamená, abychom pro sebe pěstovali nezbytnou *bhakti* čili lásku k našemu vlastnímu bytí a *vajrágju* neboli volnost od touhy po něčem jiném, než našem bytí – musíme mít jednomyslný zájem soustředěný na tento cíl a měli bychom se tudíž, co jen možno, vyhnout všemu, co ruší nebo tříští naši jednobodovost. Ačkoliv může být mnoho knih, které zdůrazňují přímo či nepřímo, že bychom měli krotit naši mysl, aby nevybíhala ven a místo toho se stočila dovnitř a všimla si našeho pouhého bytí, budeme však také moudří, když se budeme střežit, abychom četli více, než našich několika málo vybraných knih, protože ta samá pravda je v mnohých knihách vyjádřena různými způsoby a nestejným stupněm jasnosti a intenzity, a proto při čtení příliš mnoha knih, začne naše mysl mít sklon k rozptýlení, čímž ztratí svou koncentraci a ostré zaměření, houževnatě lnout k prosté sebezpozornosti.

I když opakované čtení ve vybraných několika knihách může pomoci vyjasnit naše porozumění a posílit naše přesvědčení, stále bychom měli mít na paměti, že pravda, kterou hledáme, není skutečně obsažena v těchto knihách, ale je jenom v nás. Pravda čili skutečnost, překračuje všechny myšlenky a slova, takže nemůže být nikdy v nějaké knize náležitě vyjádřená, bez ohledu na to, za jak posvátnou onu knihu považujeme.

Slova v posvátných spisech nemohou nikdy pravdu vyjádřit takovou, jaká ve skutečnosti je, ale mohou jenom ukázat naší mysli směr k pravdě, která je v nejvnitřnější hloubce našeho bytí. Prospěch, který můžeme obdržet ze čtení knih je velmi omezený. Šrí Adi Šankara napsal ve verši 364 *Vivékácúdámání*, že stokrát větší než prospěch z *šravany*, čili čtení, je pomoc *manany*, přemítání, uvažování o pravdě, kterou jsme se dočetli a stotisíckrát větší než přínos z *manany* je přínos *nididhásany* čili pronikavého sebezpozorování, což je správné využití pravdy, kterou jsme se naučili ze *šravany* a pomocí *manany* porozuměli.

V první větě tohoto šestnáctého odstavce, Šrí Ramana říká, že každý posvátný text nebo pojednání učí, že pro dosažení osvobození či spásy, bychom měli krotit naši mysl, a že učení „krocení mysli“ je proto nejvyšším cílem a záměrem všech podobných spisů.

Ačkoliv všechny posvátné spisy souhlasí s faktem, že bychom měli omezovat mysl, různé texty vysvětlují různými pojmy, co se míní „krocením mysli“. Některé posvátné texty zdůrazňují pouze méně jemná omezení mysli, jako potlačení hrubších forem našich tužeb, ale i když omezíme mnoho, nebo i většinu našich tužeb, nemůžeme potlačit naši mysl v úplnosti

a dokonale, dokud nezvládneme, jak jí zamezit, aby vůbec vystupovala s úmyslem poznat i tu nejmenší věc, která je jiná než my sami.

Jelikož my můžeme zabránit, nebo potlačit vystupování naší mysli, jediné tím, že budeme ostražitě sebezpozorující, ve druhé větě Šrí Ramana vysvětluje pravý význam pojmu omezení mysli, čili *mana-nigraha* tím, když říká: „Pro omezení (naší) mysli je (pro nás) nezbytné zkoumat sami sebe (vědět) kdo (my opravdu jsme)“. To, co se stane, když opravdu zkoumáme sami sebe, to odhaluje ve verši 25 Ulladu Narpadu a ve verši 17 Upadéša Undiyar:

„Tím, že uchopí tvar (tělo), to (naše mysl či ego) vstupuje do existence. Tím, že se zmocní tvaru (těla), přetrvává uchopením a živením se tvarem (myšlenky nebo objekty) hojně vzkvétá. Opuštěním tvaru (jednoho těla nebo jedné myšlenky), uchopí tvar (jiné tělo, jinou myšlenku). (Avšak) když zkoumáme (to), (tento) beztvarý fantóm ego, dá se na útěk. Vězte (vězte tuto pravdu, nebo zažijte ono zmizení ega tím, že jej zkoumáte).

Když zkoumáme formu (naší) mysli bez zapominání, (objevíme, že) není žádná taková věc „mysl“ (oddělená od nebo odlišná, než naše pravé a esenciální Já). Pro každého je to přímou cestou (k pravému sebezpoznání).“

Čím vytrvaleji zkoumáme, prozkoumáváme, prohlížíme, koho nyní pocítujeme, že je to omezené individuální vědomí, které nazýváme naším egem nebo myslí, tak tím ztichne a rozpustí se v našem bytí, protože, když nemá hmotnou existenci či vlastní tvar, není schopné vydržet před jasným a intenzivním pohledem sebezpozornosti. Když opakovanou praxí získáme schopnost udržovat naši sebezkoumající pozornost bez zapominání, naše mysl nakonec klesne do nejvnitřnější hloubky či jádra našeho bytí, což úplně rozpustí naši mysl, s odhalením pravdy, že taková věc, nikdy opravdu neexistovala.

V jasném světle pravého sebezpoznání objevíme, že jsme nikdy nebyli myslí, jak jsme si to představovali, že tomu je, ale byli jsme vždy pravým, neomezeným a absolutním vědomím pouhého bytí, podobně jako v jasném světle dne objevíme, že lano, které jsme si v temnotě noci představovali, že je hadem, nikdy nebylo hadem, ale vždy bylo lanem. Podobně jako had, je mysl pouhou smyšlenkou naší představivosti a jako lano, naše nekonečné vědomé bytí, je jedinou skutečností, která je podkladem iluzornímu projevení této mysli. Tak, jak opravdu spatřujeme jen lano, i když jsme si představovali, že to je had, podobně i zažíváme skutečně jen naše vlastní nekonečné a absolutní, nedvojné vědomí sebe sama, i když si představujeme, že je to dvojnost znající vědomí, které nazýváme myslí.

Protože naše mysl je jen iluzí, neskutečným, prchavým vždy pomíjivým fantómem, vytvořeným naší vlastní představivostí, jsme schopni ji účinně zkrotit pouze poznáním pravdy, že jí opravdu neznáme, jak si nyní představujeme, že jí jsme, ale, že jsme neomezenou plností bytí, vědomí a štěstí. Dokud tuto pravdu nepoznáme, jako naši skutečnou zkušenost nás samotných, bude dále pokračovat v oklamání touto pomyslnou myslí a nikdy nebudeme schopni ji zcela podrobit. Jelikož můžeme sebe poznat tak, jací opravdu jsme, jediné vytrvalým a pozorným zkoumáním našeho bytí, praxe sebezkoumání, sebezpozorování a sebevyzkoumávání je jediným prostředkem, kterým můžeme důkladně a působivě zkrotit naši mysl.

Budiž řečeno, že k tomu, abychom dosáhli *mukti* čili osvobození, musíme zkrotit naši mysl, a k tomu, abychom zkontrolovali naši mysl, musíme zkoumat či prošetřovat nás samé, abychom věděli, kdo nebo co my skutečně jsme, a Šrí Ramana pokračuje později, ve stejném odstavci, v definování pravého osvobození, když říká:

„Když známe naše *yathartha svarúpa* (naše vlastní pravé Já čili bytí) a když jsme zkoumali, kdo je (naše klamné individuální) já, které je ve vazbě, je *mukti* (osvobození)...“

Co přesně míní tím, když říká, že je ve vazbě? „Vazba“, ve které nyní jsme, není jen pomyslným omezením v rámci hranic fyzického těla, ale je to více naše základní pomyslné omezení v rámci ohraničení konečného vědomí, které nazýváme naší myslí. Ve skutečnosti jsme nekonečné, nedvojné vědomí, které nezná nic jiného, než své vlastní bytí, kterým je

absolutní mír a dokonalé štěstí. Proto tím, že si představujeme, že jsme touto omezenou myslí, která vystupuje pro poznávání dvojnosti a jinosti, pomyslně omezujeme naše dokonale šťastné a neomezené bytí do omezené oblasti dvojnostního poznávání, ve kterém zažíváme směsici relativního štěstí a neštěstí.

Když chceme být věčně volní od všeho neštěstí, musíme se oprostít od iluze, že jsme touto omezenou myslí a pro naše uvolnění z této iluze, musíme sebe poznat takovými, jací opravdu jsme, to jest, jako nekonečné bytí, vědomí a štěstí. Jelikož pravé sebepoznání je našim skutečným stavem absolutní nedvojnosti, je to stavem neomezené svobody, protože když jej zažíváme, víme, že my jediné existujeme, a že tu proto není nic jiného, co by omezovalo naši svobodu, než my sami.

Vazba, kterou nyní zažíváme, je iluzí, smyšlenkou naší představivosti, protože ve skutečnosti naše neomezené bytí není nikdy nějakým způsobem omezené nebo vázané. Proto když zažíváme pravé sebepoznání, pak známe pravdu, že jsme byli vždy dokonale volní. Vazba je stavem, který zažíváme jen naší neskutečnou myslí a nikoli našim pravým Já. Protože vázanost existuje jen z omezeného a překrouceného pohledu naší mysli, a nikoli z neomezeného a jasného pohledu našeho pravého Já existuje koncept osvobození opravdu pouze ve vztahu k naší vazbou chycené myslí. Proto ve verši 39 Ulladu Narpadu, Šrí Ramana říká:

„Jen potud, co (si představujeme) „já jsem člověk ve vázanosti“ (budou) myšlenky o vázanosti a osvobození (vystupovat). Když vidíme (naše pravé) Já (zkoumáním) „kdo je ta osoba ve vazbě?“, (naše pravé) Já, (které je) věčně svobodné, zůstane (samo, jak zažívá sebe sama), jako to, co je (vždy) dosažené. Když (naše pravé) Já, setrvává v zažívání sebe) vzhledem k tomu myšlenka na vázanost nemůže zůstat, může myšlenka na osvobození (sama) zůstat v popředí (takového jasného sebepoznání)?“

Osvobození, čili pravé sebepoznání, není vskutku stavem, který bychom měli nově dosáhnout, protože my opravdu jsme vždy nedvojné vědomé bytí, které nikdy nepřestane znát sebe sama, a které je proto skutečně osvobozené. Protože si nyní představujeme, že

jsme ve vázanosti polapenou myslí, tak ze stanoviska této pomyslné zkušenosti je pro nás nutné se osvobodit z iluze sebeneznalosti a vázanosti. Dokud zažíváme sebe, že jsme touto myslí, naše názory na vázanost a osvobození jsou ve výsledku zcela správné a dokonale platné. Dokud zažíváme sebe jako vázané v omezeních, naše touha dosáhnout pravého sebepoznání a tím být od takové vazby osvobozený, má platnost i nutnost.

I když je nutné, abychom nyní vyvinuli veškeré možné úsilí, abychom dosáhli pravé sebepoznání pomocí zkoumání skutečnosti naší mysli, která je ve vázanosti, a když opravdu prožijeme sebepoznání, které nyní hledáme, odhalíme, že nejsme tou, ve vázanosti polapenou myslí, ale jen naším věčně osvobozeným pravým Já. Když takto odhalíme, že naše vázanost je naprosto nereálná, že je pouhým výmyslem naší představivosti, naše osvobození z oné vázanosti bude také nereálné. To jest, odhalíme, že jsme věčně neomezeně volní a tudíž nebudeme pociťovat, že jsme někdy byli z něčeho uvolnění nebo osvobození.

Když definoval *mukti*, neboli osvobození, a když ukázal, že to můžeme dosáhnout jediné sebezkoumáním nebo prozkoumáváním nás samých, Šrí Ramana pokračuje a definuje *átma-vičáry*, neboli sebezkoumání, a když tak činí, staví ji do kontrastu s praxí *dhjány*, čili meditace a říká:

„Slovo *átma-vičára* (je vskutku vhodné) pouze pro (praxi) stálého bytí (nebo zůstávání) když byla vložena (umístěna, podržena, usazena, uložena, držena, upevněna či ustavena naše) mysl v *átmanu* (našem vlastním pravém Já), zatímco *dhjána* (meditace) je představování si, že jsme *sat-čit-ánanda brahman* (absolutní skutečnost, kterou je bytí-vědomí-blaho)“.

Sebezkoumání čili *átma-vičára* je praxí zůstat upevněni s naší myslí v našem pravém Já, které je nekonečným a absolutním bytím, je praxí pouhého bytí, bez jakékoliv mentální aktivity. Naproti tomu pojem meditace čili *dhjána* se obecně chápe, že označuje praxi myšlení

nebo představování si, že jsme Bohem nebo *brahman*, neomezená absolutní skutečnost, jejíž přirozeností je *sat-čit-ánanda*, neboli bytí-vědomí-blaho, a jako taková je meditace pouhou mentální činností.

Zásadní rozdíl, který je mezi praxí pravého sebezkoumání čili *átma-vičáry* a praxí meditace „já jsem *brahman*“, Šrí Ramana často zdůrazňoval, jako například ve verši 29 Ulladu Narpadu, kde říká:

„Aniž bychom ústy pronášeli „já“, zkoumáme pomocí (naší) do nitra klesající (nořící, pronikající) mysl, „kde to (mysl) vystupuje jako já?“, samo je cestou *džňány* (praxe vedoucí k pravému poznání). Namísto (abychom prováděli takové hluboké, myšlenek prosté zkoumání), myslet „(já nejsem) toto (tělo a mysl), já jsem to (*brahman* čili absolutní skutečnost)“ je (jen) pomocí, (ale) může to být *vičára* (sebezkoumání)?“

Pravé sebezkoumání je jenom praxe našeho klesání celé naší myslí do nitra či pozornosti zaměřené na náš zdroj nebo pravé bytí, naše základní vědomí „Já jsem“. Meditace čili prodlévání u myšlenky, že nejsme toto tělo a mysl, ale jsme jen neomezenou, absolutní skutečností, může být pomocí, přesvědčující nás o potřebě se obrátit dovnitř, chceme-li poznat sami sebe, samo o sobě to však není pravým procesem sebezkoumání, protože to představuje extrovertní aktivitu naší myslí.

Když nám mudrci a posvátné knihy sdělují, že nejsme tím omezeným tělem a myslí, ale jsme jediné neomezenou absolutní skutečností, jejich záměrem je nás přimět ke stočení naší pozornosti dovnitř, abychom zkoumali sebe sama, za účelem objevení kdo my opravdu jsme. Namísto toho, že bychom se otočili a klesali dovnitř, a pouze myslíme „nejsem to, já jsem ono“, pak jsme zřejmě neporozuměli smyslu tohoto učení. Proto ve verši 32 Ulladu Narpadu, Šrí Ramana říká:

„Když védy (nebo jiné posvátné texty) prohlašují „to (absolutní skutečnost) jsi ty“, naše myšlení „já jsem to (absolutní skutečnost) (a) ne to (tělo nebo mysl)“ (a) ne (pouhé) bytí (absolutní skutečnost pomocí) zkoumání sebe sama (abychom se ujistili) „co (jsem já)?“, znamená nedostatek mentální síly (nebo rozlišování), protože (absolutní skutečnost) stále přebývá jako my.“

Když je nám říkáno „to jsi ty“, měli bychom zkoumat a poznat „kdo jsem já?“. Když namísto toho jednoduše meditujeme „já jsem to“, Šrí Ramana říká, že se tak děje z důvodu neexistence nebo nedostatku *uran* neboli mentální síly. Slovo *uran* doslova znamená sílu vůle, sebekontroly či poznání, ale v této souvislosti to znamená specificky sílu nebo přesvědčení. Když jsme opravdu přesvědčeni, že jsme tím (to), nebudeme pociťovat žádnou potřebu nebo touhu medítovat „já jsem to“, ale místo toho silnou pobídku či zálibení v zkoumání sebe sama, abychom objevili „co jsem já?“.

Protože absolutní a neomezená realita existuje vždy jako naše vlastní pravé Já čili esenciální bytí, nemůžeme ji poznat, dokud nepoznáme sami sebe. Když opravdu máme lásku pro neomezenou plnost bytí, kterou nazýváme Bohem, měli bychom medítovat o sobě, a ne o nějaké myšlence o Bohu, a ani o myšlence „já jsem Bůh“.

Jakákoliv myšlenka, kterou formujeme v naší myslí je představou a je námi zažívána jako něco jiného, než my sami, takže žádná myšlenka nemůže být Bohem. Ať máme jakoukoliv představu o Bohu, představa neodpovídá Bohu, a ani naše definice jeho, se mu ani nepřibližuje, protože on je nekonečnou skutečností, která překračuje všechny myšlenky a mentální koncepce.

Myšlenka o Bohu je nám užitečná, jen dokud si představujeme, že jsme omezeným jedincem, který pociťuje „já jsem toto tělo“, ale jakmile se zbavíme této představy, když poznáme, kdo my opravdu jsme, žádná myšlenka o Bohu nebude nutná, protože ho budeme přímo zažívat, jako naše vlastní pravé Já. Dokud ho takto nezažijeme, myslet na něho je prospěšné, ale spíše než na něho myslet, jako na někoho jiného než jsme my sami, je prospěšnější myšlení o něm, jako našem pravém Já.

Proto v osmém verši Upadéša Undiyar, Šrí Ramana říká:

„Spíše než *anya-bhava* (považovat Boha, že je *anya*, neboli jiný než my), *ananya-bhava* (považovat ho za *ananya*, neboli nikoliv jiného než my), „on je Já“, je zajisté nejlepší ze všech (způsobů myšlení na Boha).“

Jelikož Bůh je naším pravým Já, spíše než meditovat „on je Já“, nebo myslet na něho, jako od nás se nelišícího, je odložení všech myšlenek o Bohu, s meditací o našem vlastním Já nebo esenciálním bytí, nejdokonalejším způsobem, jak o něm meditovat. Když jsme opravdu přesvědčeni o tom, že „on je Já“, proč bychom měli pokračovat opakovaně v myšlení „on je Já“, namísto, abychom byli bděle sebezpozorní, a zažívali se jako čiré a neomezené bytí, kterým opravdu jsme?

Proto ve verši 36 Ulladu Narpadu, se Šrí Ramana táže:

„Když si myslíme, že jsme (tím) tělem, pak (meditace), která obmýšlí (místo) toho „ne (nejsme tím tělem), my jsme to“, je dobrou pomůckou (přesvědčit a připomenout nám potřebu) přebývat (ve stavu pravého, nedvojného sebe si uvědomování, ve kterém se zažíváme sebe) jako „my jsme to (absolutní skutečnost)“. Jelikož my (opravdu stále) přebýváme jako to, proč (bychom měli) stále myslet, že my jsme to? (Abychom věděli, že jsme člověkem) je pro nás (namísto) myslet „já jsem člověk?“

Myslet, že jsme Bohem nebo absolutní skutečností je prospěšné jen jako možná pomoc, aby nás přesvědčovala a připomínala nám, že nemáme vystupovat jako myslící mysl, ale místo toho bychom měli přebývat jako naše vlastní pravé Já, které je absolutní skutečností, jejíž přirozeností je pouhé bytí, a ne něco dělat nebo myslet. Tak jako nepociťujeme potřebu myslet „já jsem lidská bytost“, protože se stále tak pocítujeme, tak není pro nás třeba, abychom opakovaně mysleli „já jsem to“, protože tím stále jsme, ať na to myslíme nebo ne.

Protože jsme opravdu stále jenom absolutní skutečností, naším cílem by mělo být takto nás zažívat, a abychom se takto zažili, musíme ztichnout v našem bytí a zůstat bez jakéhokoliv myšlení. Proto ve verši 27 Ulladu Narpadu, Šrí Ramana říká:

„Stav (pouhého) bytí, ve kterém já (tato mysl) nevystupuje (jako zdánlivě oddělená entita), je stavem, ve kterém jsme tím(to). Když nebudeme zkoumat místo (příbytek nebo zdroj), kde se já zvedá, jak (je pro nás možné) dosáhnout, aby se ztratilo (naše individuální) já, (což je stavem bez ega, neboli zničení naší individuality), řekněte, jak (můžeme zůstat) přebývat ve stavu (našeho vlastního pravého) Já, ve kterém (sebe zažíváme jako ) „já jsem to?“

Protože absolutní a neomezená skutečnost vždy existuje jako naše vlastní pravé Já, čili absolutní bytí, nemůžeme jej znát, pokud neznáme sami sebe. Proto, pokud opravdu chováme lásku pro neomezenou plnost bytí, kterou nazýváme Bohem, měli bychom meditovat jen o sobě samých, a ne o nějaké myšlence o Bohu nebo i o myšlence „Já jsem Bůh“.

Jakákoliv myšlenka, kterou formujeme v naší mysli, je představou a zažíváme ji, jako něco jiného, než sebe sami, takže žádná myšlenka nemůže být Bohem. Ať máme jakoukoliv koncepci o Bohu, žádná koncepce nemůže být Bohem, a ani není blízko toho, aby ho definovala, protože on je neomezenou skutečností, která překračuje všechny myšlenky, mentální koncepce a pojmy.

Jelikož jsme opravdu neustále jen absolutní skutečností, našim cílem by měla být zkušenost sebe sama jako takového, a abychom sebe takto zažili, musíme klesnout do našeho bytí, a zůstat, aniž bychom se zvedli k myšlení.

Proto ve verši 27 Ulladu Narpadu, Šrí Ramana říká:

„Stav (pouhého) bytí, ve kterém „já“ (tato mysl) nevystupuje (jako zdánlivá oddělená entita), je stavem, ve kterém jsme to. Když nebudeme zkoumat místo (příbytek nebo zdroj), kde se já zvedá, jak (je pro nás možné) dosáhnout, aby se ztratilo (naše individuální) já, (což je stavem bez ega), ve které se „já“ nezvedá? Když nedosáhneme (tento stav bez ega, neboli

zničení naší individuality), řekněte, jak (můžeme zůstat) přebývat ve stavu (našeho vlastního pravého) Já, ve kterém (sebe zažíváme jako) „já jsem to?“

Můžeme se zažít jako Bůh, jako nekonečná a absolutní skutečnost, jen v našem přirozeném stavu, zcela postrádajícím ego, ve kterém nevystupujeme jako oddělené já neboli mysl. Abychom zůstávali bez vystoupení, jako tato mysl, musíme vytrvale zkoumat naše nejvnitřnější bytí, které je zdrojem, ze kterého jsme vzešli. Když dychtivě, bděle a bez kolísání zkoumáme naše nejvnitřnější bytí, klesneme a ponoříme se do něj, staneme se s ním jedno a ve výsledném stavu ega zbaveného, nedvojného sebe sama vědomí, zažijeme pravdu, že jsme absolutní skutečností, kterou nyní nazýváme Bohem nebo *brahman*.

Praxe ostrého, bdělého a nekolísavého sebezkoumání čili sebezpozornosti je praxí „umístění (naší) myslí v (našem pravém) Já“, což Šrí Ramana popsal, když říkal, že „pojmenování *átma-vičára* (je opravdu vhodné) jen pro (praxi) „stále být“ (přebývání nebo zůstávání), když jsme postavili (umístili nebo upevnili naši) mysl v *átmanu* (našem pravém já)“, a je to jediný prostředek, kterým můžeme účinně potlačit či zabránit vystupování naší myslí. Oproti této jednoduché praxi sebezpozorujícího bytí, které je zcela volné od mentální aktivity, je praxe meditace „já jsem absolutní skutečnost“, mentální aktivitou, a tudíž opravdu zachovává vystupování naší myslí a zabraňuje jejímu utišení se.

V praxi je meditace či *dhjána*, kterou Šrí Ramana popsal, když říkal, „...zatímco *dhjána* je představování si sebe, že jsem *sat-čit-ánanda brahman* (absolutní skutečnost, kterou je bytí-vědomí-blaho)“, pouhým procesem vzpomnutí si na některé informace, které jsme se naučili z posvátných knih nebo mudrců, totiž, že jsme opravdu absolutní skutečností, která je nekonečným bytím, vědomím a štěstím, se snahou se takto představovat. Dokud provádíme v praxi takovou *bhavanu* čili nápaditou meditaci, neznáme jasně naše pravé Já, protože kdybychom ho znali, nepociťovali bychom potřebu takové praxe. Dokud neznáme naše pravé Já, jasně neznáme *brahman*, neboli absolutní skutečnost, ani neznáme pravou zkušenost být nekonečným bytím-vědomím-blahem. Pojmy jako Bůh, *brahman*, absolutní skutečnost a *sat-čit-ánanda* čili bytí-vědomí-blaho, jsou jen mentálními pojmy a ne pravými zkušenostmi.

V závěru šestnáctého odstavce Šrí Ramana říká: „Nastane čas, kdy bude (pro nás) nezbytné, abychom všechno zapomněli, co jsme se naučili“, protože všechny informace, které jsme se naučili, včetně těch, které jsme se naučili z posvátných knih o Bohu nebo absolutní skutečnosti, jsou pouze sbírkou myšlenek či mentálních pojmů, zatímco skutečnost překračuje nejen všechny myšlenky a koncepty, ale i mysl, která myslí a zná takové myšlenky a koncepty. Abychom poznali sebe jako absolutní skutečnost čili *brahman*, musíme zapomenout na všechny takové myšlenky, i na naši mysl, která je myslí, a musí namísto toho zůstat sebezpozorující, jako naše vlastní pouhé bytí, které je prosté všech myšlenek a mentální aktivity

Když Šrí Ramana definuje *dhjánu* čili meditaci, jako praxi „představovat si, že jsme *sat-čit-ánanda brahman*“, neměli bychom si plést užití slova *dhjána* v této souvislosti s předchozím užitím pojmu *svarúpa-dhjána* čili meditaci o sobě samém v desátém odstavci. Sanskrtské slovo *dhjána* pochází ze slovesného kmene *dhja* nebo *dhjai*, což znamená myslet na - představovat si - medítovat o - přemýšlet o - uvažovat o – vzpomnout si, tudíž doslova znamená meditaci, myšlenku nebo uvažování. Jako taková je *dhjána* je určitě mentální činností, procesem, kdy si něco představujeme nebo na něco myslíme.

Když je slovo *dhjána* vztaženo na nás samotné, jako v *svarúpa-dhjána*, doslovně neznamená meditaci nebo myšlení, protože naše pravé Já či bytí není objektem, na který myslíme. Když se snažíme myslet nebo medítovat o sobě, naše myslící mysl začne tichnout, protože může vystoupit a být aktivní jen při myšlení či věnování pozornosti věcem jiným, než jsme my sami. Proto praxe *svarúpa-dhjána*, čili meditace o sobě samém, je jiná než ostatní formy meditace, protože to není mentální aktivita, nebo nějaká forma „konání“ nebo myšlení, ale je jen stavem sebezpozorného bytí.



Pravý význam meditace o bytí, skutečnosti nebo „toho, co je“, Šrí Ramana výborně vysvětluje v prvním ze dvou veršů *managalam* čili „slibné předmluvě“ k Ulladu Narpadu, kterou zprvu složil ve tvaru dvouřádkového verše, v metru *kural venba*, kde říká:

„Jak máme (kdo může) meditovat o (naši) ryzí esenci? Být v (našem) srdci, jak (opravdu) jsme, jedině to je meditací (o našem bytí). Vězte (to).“

Nicméně, aby sladil metrum všech ostatních veršů v Ulladu Narpadu a detailněji vysvětlil jemnou pravdu, kterou tak stručně vyjádřil v tomto *kural* verši, později přidal dva úvodní řádky, přičemž vše přetvořil do nynější podoby, kterou je čtyřřádkový verš ve *venba* metru, ve kterém říká:

„Mimo *ulladu* („to, co je“ nebo bytí), existuje vědomí o bytí? Jelikož (tato) bytí-esence (existující substance neboli skutečnost, která je) je v (našem) srdci, volném od (všech) myšlenek, jak (kdo může) myslet na (nebo meditovat o tom) bytí esenci, která se nazývá „srdcem“? Být v (našem) srdci jako (my opravdu) jsme (tj., jakožto naše myšlenek prosté, nedvojné vědomí o bytí „Já jsem“), to samo je meditování (o našem bytí). Vězte (tuto pravdu tím, že ji prožijete).“

Tamillský originál tohoto verše je krásnou skladbou, která je bohatá v aliteraci a hlubokého významu. Z jeho patnácti metrických stop, prvních čtrnáct začíná slabikou *ul*, což je kořenovým slovem, které má dva různé, ale blízké příbuzné významy. *Ul* je základem bezčasového slovesa „být, nebo mít“, ale má také jiný, ale příbuzný slovní význam „uvnitř“ nebo „nitro“.

Ze čtrnácti slov tohoto verše, která začínají slabikou *ul*, osm z nich jsou různá slova odvozená z předešlého smyslu *ul*, jako základ bezčasového slovesa znamenající v této souvislosti „být“, zatímco dalších šest slov, pochází z druhého smyslu *ul*, jako slova ve významu „uvnitř“ nebo „nitro“. Z těchto šesti slov, jsou tři ve tvaru *ullam*, což znamená srdce, jádro, mysl, vědomí či já, a ostatní tři jsou slovem *ullal*, což znamená myšlenka, myslet nebo meditovat, a je doslovným tvarem slovesného kmene *ullatal*, ve významu „myslet“.

První věta tohoto verše je jednoduchá otázka, avšak s velmi hlubokým a širokým významem – *ulladu aladu ulla-unarvu ullado?* Podstatné jméno *ulladu*, což je pojem užívaný v tamilské filozofické literatuře k označení skutečnosti, pravdy nebo ducha, je jak složeninou, znamenající „to (*adu*), které je (*ulla*)“ a slovesného přídavného jména, znamenajícího „bytí“. Avšak tyto dva významy jsou v podstatě totožné, protože „to, co je“, není jiné, nebo nějakým způsobem odlišné od jeho vlastního přirozeného stavu bytí, a proto jsou oba v této souvislosti přiměřené Slovo *aladu*, odporovací spojení může být ve smyslu „bud“, „jestli ne“, nebo může znamenat „kromě že“, „jiné než“, „mimoto“. Složené slovo *ulla-unarvu*, znamená „vědomí, které je“, „bytí-vědomí“ nebo „vědomí o bytí“, a *ullado* je tázacím tvarem třetí osoby jednotného čísla slovesa *ulladu* a proto znamená „je tu?“ nebo „existuje?“.

První věta poskytuje různé významové odstíny, jako „Kdyby bytí nebylo, mohlo by být vědomí bytí?“, „Kromě toho (jiné než nebo mimo) co je, je tu (nějaké) vědomí bytí?“, nebo „Může (naše) vědomí bytí („Já jsem“), být jiné, než (naše) bytí?. I když každý z významových odstínů je těsně související, obdobný, vzájemně se jeden s druhým snášející, každý představuje jiný či nápomocný způsob pochopení, jedné a stejné základní pravdy.

Mezi různými významovými odstíny, obsaženými v této první větě, jeden důležitý pochází ze skutečnosti, že *ulladu* znamená „to, co je“ a proto doslovným smyslem je vyznačit jen to, co opravdu je, a ne něco, co se jen zdá, že je. To znamená, že neudává jen relativní, omezené, částečné, vymezení bytí, ale jedině absolutní, nekonečnou, nedělitelnou a nevymezenou formu bytí – bytí, které skutečně je. Důležitým významem, který je obsažen v této větě, je, že kdyby nebylo absolutního bytí, mohli bychom být vědomým bytím?

To znamená, že jsme si vědomi bytí pouze proto, že je něco, co skutečně je – něco, co je absolutně, nepodmíněně, neomezeně, věčně a nezměněně skutečné. Tímto, je tato věta mocným argumentem, který ustavuje pravdu, že naše pouhé vědomí bytí jasně ukazuje na

absolutní skutečnost - nekvalifikovanou formu bytí, určité esenciální „jest-ství“, které je podkladem všech forem poznání.

Toto esenciální a absolutní bytí je naše vlastní bytí „Já jsem“, protože „Já jsem“ je základním bytím, které stále zažíváme a které je základem pro naše poznání všech jiných forem bytí. Jelikož naše esenciální bytí, čili „jsem-ství“, je podkladem a podporuje všechno naše poznání, včetně našeho poznání času, prostoru a všech podobných omezujících dimenzí, samo musí překračovat všechna omezení a musí proto být věčné, neměnitelné, neomezené a absolutně skutečné.

Ačkoliv slovo *ulladu*, čili „to, co je“, se může z povrchního hlediska jevit tak, že označuje nějaké bytí, které existuje jako „to“, objekt jiný, než my sami, avšak Šrí Ramana nechtěl, abychom tohoto používali v tomto významu. To, co opravdu existuje a které stále známe jako existující, je jen naše vlastní bytí, které zažíváme jako „Já jsem“.

Naše poznání nebo vědomí bytí či existence nějaké jiné věci se jeví a mizí a je proto jenpomíjivým jevem. Ba co více, „vědomí“, které zná bytí či existenci jiných věcí, je jen naše mysl, a ony „jiné“ věci, které zná, jsou všechno jen pouhými myšlenkami nebo mentálními obrazy, které formuje v sobě pomocí vlastní síly představivosti. Jak naše mysl, tak i všechny „jiné“ věci, které zná, vystupují a mizí, jejich zdánlivá skutečnost je konečná, relativní a podmíněná, tudíž nemohou být absolutní skutečností, která je vyznačovaná slovem *ulladu*, neboli „tím, co (opravdu) je“.

Proto ve významu jakém Šrí Ramana užívá, slovo *ulladu* neoznačuje nějakou zdánlivou skutečnost, kterou naše mysl zná, jako jinou než my sami, ale označuje pouze absolutní skutečnost, která je podkladem a podporuje vystupování naší mysli. Znamená to, že označuje jen naše vlastní bytí, první osobu bytí „Já jsem“ a nikoli nějakou jinou formu bytí, nějaké druhé nebo třetí osoby, takové jaké „ono je“. Tato skutečnost je i více vyjasněna Šrí Ramanou ve druhé větě tohoto verše, ve kterém říká, že *ulla-porul*, „substance která je“, nebo „skutečnost, která je“, existuje v našem srdci, nemající myšlenky, a že to je ve skutečnosti to, co nazýváme naším „srdcem“ čili jádrem našeho bytí. Proto slova *ulladu* a *ulla-porul* označují pouze myšlenek prostou skutečnost, která existuje v nás, jako naše vlastní esenciální bytí.

Zatímco většina posvátných textů a jiných filozofických spisů, které se pokoušejí ustavit existenci Boha čili absolutní skutečnost, toto dělají tím, že argumentují, že musí existovat nějaká absolutní příčina, zdroj nebo základ pro projevení tohoto světa, Šrí Ramana v první větě *Ulladu Narpadu* ustavuje existenci absolutní skutečnosti jednoduše tím, když upozorňuje, že bychom si nemohli být vědomi našeho vlastního bytí či existence, kdybychom nebyli to, co skutečně jsme. Kdybychom opravdu neexistovali, nemohli bychom vědět „Já jsem“. Proto naše vlastní esenciální sebe si vědomé bytí, které vždy zažíváme jako „Já jsem“, je absolutně skutečné.

Protože všechny ostatní věci závisí svou zdánlivou existencí či bytím na tom, že je poznáváme, ony jsou všechny relativně skutečné, nikoli absolutně. Jedinou věc, kterou známe jako absolutně skutečnou, je naše vlastní esenciální bytí, čili „jsem-ství“, zatímco bytí neboli „jest-ství“ všech ostatních věcí, včetně tohoto celého světa a každého Boha, kterého si představujeme jako odlišného od našeho vlastního bytí, jsou jen relativními formami skutečnosti.

V této jednoduché větě „Kdyby to, co je, nebylo, bylo by tu vědomí bytí?“, Šrí Ramana naznačuje, že jediným důkazem, který požaduje k důkazu existence absolutní skutečnosti, „toho, co opravdu je“, je naše prosté vědomí o našem vlastním bytí „Já jsem“. Každý jiný argument, který si bereme, abychom ustavili existenci absolutní skutečnosti, založený pouze na zdánlivé existenci jinosti, namísto na našem základním poznání našeho vlastního bytí, je proto neodmyslitelně chybný.

To je důvodem, proč všechny obvyklé argumenty o existenci nebo neexistenci Boha, nemohou být nikdy rozřešeny, dokud se napřed nezváží skutečnost naší vlastní existence.

Nikdy nemůžeme ustavit existenci absolutní skutečnosti, čili Boha, na základě zdánlivé existence tohoto světa, ale pouze jen na nepochybné existenci nás samých.

Jelikož známe svět, víme, že zajisté existujeme, abychom ho znali. Existence světa může být jen příznakem nebo představou jako zdánlivá existence světa, který poznáváme během snění, ale naše vlastní existence je bezpochyby skutečná, protože kdybychom opravdu neexistovali, nemohli bychom znát naši vlastní existenci, ani zdánlivou existenci nějaké jiné věci. Proto Šrí Ramana začíná hlavní text Ulladu Narpadu, když ve verši 1 říká:

„Protože vidíme (nebo vnímáme) svět, když přijímáme (existenci) jednoho *mudal* (první princip původ, zdroj, základ, základní skutečnost nebo prvotní substance), která má mnohočetnou sílu (odlišnost, tj., síla se jevit jako mnoho různých věcí) je opravdu nevyhnutelná. Tento obraz jmen a tvarů (celý tento světový projev), vidící (naše mysl, která to vidí) a svítící světlo (vědomí, kterým všechno vnímáme) – všechno je on (ona prvotní substance), která je (naše vlastní pravé) Já.“

Jeden *mudal* – jediná základní skutečnost, základní esence či prvotní substance – což Šrí Ramana v tomto verši zmiňuje, a o které říká, že je našim vlastním pravým Já, je tou samou absolutní skutečností, jak ji popisuje jako *ulladu* nebo „to, co je“ v prvním *mangalam* verši. Protože víme „Já jsem“, víme, že tato jediná originální, základní a absolutní skutečnost, která je našim vlastním pravým Já, neboli esenciálním bytím, opravdu existuje. A protože, když vystoupíme jako naše mysl, zdánlivě v ní zažíváme mnoho jiných věcí, kromě našeho vlastního bytí, tak víme, že naše jediné sebe si vědomé bytí má sílu se jevit jakoby bylo mnoho různých věcí.

Všechny tyto různé věci – totiž celé světové projevení, které vystupuje v naší mysli jako řada mentálních obrazů, a které jsou jako filmové obrazy promítané na promítací plátno naší mysli, která obrazy zažívá. Podkladové „plátno“ čili substrát bytí, ze kterého, v kterém a na kterém, jak naše mysl, tak i celý obraz, stále se měnících mentálních obrazů se objevují, a jasné světlo vědomí je tím, které nám umožňuje zažívat tuto celou snovou hru – je v esenci jediná prvotní substance čili základní nedvojná skutečnost, které je našim pravým Já neboli esenciálním bytím. Jelikož všechna mnohost v nás vystupuje jako sen a zmizí, jakmile naše mysl klesne do spánku, substance, která ji tvoří, pravé je pouze naše vlastní nedvojné vědomí sebe si uvědomujícího bytí, které je jedinou základní a absolutní skutečností.

Ačkoliv v tomto verši se zdá, že Šrí Ramana utvrzuje existenci nedvojné absolutní skutečnosti na základě našeho zažívání projevení se světa, on ve skutečnosti začíná tento verš slovem *nam*, což znamená „my“, čímž neumísťuje důraz na svět, jako takový, ale pouze na nás, kteří se zdají, že tento svět vnímají. Tento důraz ještě silněji opakuje v závěrečných slovech tohoto verše – *tana am avan*, což znamená „ten, který je Já“ a čímž jasně ukazuje na to, co opravdu míní pojmem „jediný *mudal*“, totiž, že „on“, „jediný *mudal*“ neboli Bůh, který je základní skutečností nebo prvotní substancí, která je podkladem a jeví se jako mnohost, je našim pravým Já, čili esenciálním bytím. V tomto verši Šrí Ramana skutečně ustavuje existenci absolutní skutečnosti, nikoli založené na zdánlivé existenci světa, ale pouze na nepochybné existenci nás samých, kteří se zdáme, že jej poznáváme.

Zatímco v tomto prvním verši hlavního textu Ulladu Narpadu, ustavuje existenci absolutní skutečnosti nepřímým způsobem, založeném na pomíjivém vědomí tohoto světa, v první větě tohoto prvního verše „slibného úvodu“, k Ulladu Narpadu, ustavuje jej přímým způsobem, založeném na našem trvalém vědomí našeho vlastního prostého bytí. Je jedno, zda vnímáme či nevnímáme tento svět, stále zažíváme absolutní skutečnost, „to, co je“, protože my jsme si stále vědomi našeho vlastního esenciálního bytí „Já jsem“.

Jelikož stále jasně známe naše vlastní bytí či „jsem-ství“, je to vskutku „to, co opravdu je“, a proto nepotřebujeme jiný důkaz, abychom se přesvědčili o nepochybné existenci „toho, co je“. My, kdo jsme v esenci bytí, vědomého sebe sama, které neustále zažíváme jako „Já

jsem“, jsme my sami. To, co opravdu je, to, co definitivně je, to, co existuje nepodmíněně a nezávisle, je to to, co je absolutně skutečné..

V této první větě se sděluje jiný odstín významu, který poskytuje slovo *ulla-unarvu*. Jelikož *ulla-unarvu* znamená „bytí-vědomí“ nebo „vědomé bytí“ a protože první a základní formou, v které jsme si vědomí bytí, je vědomí nebo poznání, které máme o našem vlastním bytí, jež zažíváme jako „jsem“, význam, který naznačuje *ulla-unarvu*, je tím základním vědomím „jsem“, které je naším vědomím první osoby našeho vlastního bytí. Jelikož „jsem“ je přísudek, musí mít subjekt a tento subjekt může být pouze „já“, což je pravé bytí označované zde slovem *ulladu*. Proto, jeden význam naznačený v této první větě, je: „Pokud základní bytí „Já“ opravdu neexistuje, mohli bychom zažívat ono vědomí „jsem“?“

A dále, *aladu*, neznamena jenom „pokud“ nebo „jestliže ne“, ale také „jiný než“ nebo „kromě“, obdobně v poněkud jiném významu, je vyjádřen v této větě: „Může naše vědomí „jsem“ být jiné, než naše esenciální bytí „Já“?“. To znamená, že naše vědomí o našem bytí, které je naznačené slovem „jsem“, není jiné, než naše bytí, které je naznačené slovem „já“.

Když vyložíme *aladu* ve významu „jiný než“, pak stejný základní význam je i bez našeho zahrnutí vyvozovaných slov „já“ a „jsem“. Je tedy jeden význam, který je jasně vyjádřený v této první větě:

„Jiné než to, co je, je tu (nějaké) vědomí, které je (poznat, to je)?“, nebo jednodušeji „Jiné než bytí, je tu (nějaké) vědomí o bytí?“.

Jinými slovy, vědomí je samo bytí, protože, kdyby bylo jiné než bytí, vědomí by nebylo, a pak by neznalo bytí. Toto je velmi důležitá pravda, kterou Šrí Ramana vyjadřuje velmi podobnými slovy ve verši 23 Upadesa Undiyar:

„Protože oro neexistenci (nějakého) *unarvu* (vědomí) jiného (než *ulladu*) znát *ulladu* („to co je“ čili bytí) *ulladu* je *unarvu*. (To) *unarvu* samo existuje jako „my“ (naše esenciální bytí neboli pravé Já).“

V tomto verši Upadesa Undiyar je otevřeně vyjádřena velmi důležitá pravda, která je také jasně naznačena v první větě *Ulladu Narpadu*, a je v dokonalém souladu se zkušenostmi každého z nás, protože základní forma, ve které každý z nás zažívá naše vědomí, je naše vědomí nás samých, či našeho vlastního bytí. Naše vědomí je si vědomo vlastního bytí, proto, že je vědomím, a jeho bytí je esenciálně vědomé. Nebo když vyjádříme stejnou pravdu více přímo, jsme si vědomi našeho vlastního bytí, protože když my sami jsme vědomím, naše bytí je esenciálně sebe si uvědomující, a tudíž naše vědomí a naše bytí jsou neoddelitelné. Nejsme jen bytím čili *ulladu*, „to, co je“, ale jsme také vědomí bytí, neboli *ulla-unarvu*, „to, co si je vědomo toho, co je“.

Ještě je možný jiný významový odstín, který je důležitý v souvislosti se zbytkem tohoto verše. Pochází z faktu, že mimo význam „který je“ nebo „bytí“, slovo *ulla* v *ulla-unarvu*, může být také tlumočeno jako neurčitý tvar slovesa *ullatal*. Viděno v tomto smyslu, význam této první věty by byl: „Jiné než to, co je, je tu vědomí k promyšlení (o tom)?“. Protože nejsme odděleni od absolutní skutečnosti, o které chceme meditoval, můžeme o ní opravdu meditoval, jen když ji budeme prožívat jako sebe sama, a protože je prázdná všech myšlenek, můžeme ji zažívat jako sebe sama, jen když budeme sebe zažívat bez jakékoli myšlenky, jako naše vlastní prosté sebe si uvědomující bytí.

Druhá věta tohoto verše je delší, ale je stále zcela jednoduchou otázkou, *ulla-porul ullal ara ullatte ulladal, ullam enumulla-porul ullal evan* ? Složené slovo *ulla-porul*, které označuje stejnou skutečnou absolutní bytí a je vyjádřeno slovem *ulladu* v první větě, doslovně znamená věc, entitu, skutečnost, substanci nebo esenci, která je, nebo jinými slovy, existující skutečnost, nebo esenci bytí. Slovo *ullal*, znamená myšlenku nebo myšlení a *ara*, znamená „prázdný od“. Slovo je lokativním tvarem od *ullam* a proto znamená „v (našem) srdci“, v jádru nebo nejvnitřnější hloubce našeho bytí, a *ulladal* znamená „jelikož (to) je“. Slova *ullam*

*enum ulla-porul* znamenají „esence bytí, které se nazývá srdcem“, *ullal* zde znamená myslet nebo meditovat a *evan* znamená jak, nebo kdo.

Tato věta tedy znamená: „Jelikož (tato) esence bytí je v (našem) srdci, prázdném (všech) myšlenek (nebo všeho myšlení), jak (nebo kdo může) meditovat (o této) esenci bytí, která se nazývá (naším) srdcem?“. To znamená, protože naše pravé a esenciální bytí překračuje a je proto prázdné od všech myšlenek, jak může nějaká osoba o něm přemýšlet, si ho představovat nebo o něm meditovat?

V této větě použití slova *ullam*, čili srdce, je velmi významné, protože Šrí Ramana neříká jen, že naše esenciální bytí existuje v našem srdci čili nejvnitřnějším jádru, ale také říká, že je nazýváno našim srdcem. Jinými slovy, *ullam* neboli srdce, je jen jiným jménem pro naše esenciální bytí, které je neomezenou absolutní skutečností. Jelikož naše „srdce“ neboli nejvnitřnější jádro, je našim vlastním opravdovým Já, my sami jsme absolutní skutečností či bytím, které existuje v našem srdci jako naše srdce.

Ve spisovné tamilštině *ullam* se může použít jako alternativní forma slova *ullom*, první osoba množného čísla slovesa *ul* a jako takové, znamená „jsme“ jako v „my jsme“. V tomto kontextu se však nezamýšlí, že znamená „jsme“ jako sloveso první osoby množného čísla, ale spíše „jsme“, jako všeobsáhlá forma první osoby jednotného čísla slovesa „jsem“, a tak, to můžeme přeložit jednoduše jako „jsem“. Vysvětleno v tomto smyslu, slova *ullam enum ulla-porul* znamenají „esence bytí, která se nazývá „jsem“.

Když použijeme slovo *ullam* v této souvislosti, Šrí Ramana ukazuje, že pravý význam slova „srdce“ nebo „jádro“, je-li použito v duchovní souvislosti, je jen našim esenciálním sebe si uvědomujícím bytím „jsem“, a také, že je vhodným jménem pro absolutní skutečnost, esenci či substanci, která jen je, není jen „srdce“ nebo „jádro“, ale také „jsem“. Protože slovo „jsem“ nezbytně obsahuje slovo „já“ a naopak, buď společně nebo odděleně, „já“ a „jsem“, jsou nejvhodnější ze všech jmen, používaných k označení absolutní skutečnosti neboli Boha, protože absolutní skutečnost je vždy přímo zažívána každým z nás jako „Já jsem“.

Ve třetí větě Šrí Ramana vyvozuje, co je pravou meditací o skutečnosti, když říká *ullatte ullapadi ullade ulla*. Jak už jsme si řekli, *ullatte* znamená „v (našem) srdci“ nebo vyvozením jako „v jsem“, a *ullal* zde znamená meditaci nebo meditování. Slovo *ullade* je podstatné jméno slovesné od *ulladu*, znamenající „být“ s příponou *e*, přidanou jako důraz ve významu „sám“, „on sám“ nebo „vskutku“. Takže tato tři slova *ullate ullade ullal*, znamenají „být v (našem) srdci (nebo „jsem-ství“) jsou samy meditací“ nebo jinými slovy, být v našem pravém Já nebo esenciálním sebe si uvědomujícím vědomí bytí „Já jsem“ je opravdu meditací o něm.

Nejdůležitějším slovem v této větě je *ullapadi*, protože přesně vysvětluje, co se míní slovy *ullatte ullade*, čili „jen být v (našem) srdci“. Jak přesně máme být v našem srdci nebo pravém bytí je *ullapadi*, což znamená „jaké (to) je“ nebo „jak (my) jsme“. Co však Šrí Ramana opravdu naznačuje v tomto kontextu, když používá pojem „jak (to) je“ či „jak (my) jsme“? Význam, který naznačuje, je „prázdné od myšlenek“ nebo „bez myšlení“, protože v předchozí větě odhalil pravou přirozenost naší esence bytí, když říká, že existuje v nás „volné ode (všech) myšlenek“ nebo „oproštěné od (všeho) myšlení“.

Jelikož poukazoval v první větě na to, že naše pravé bytí je samo naše vědomí bytí – jinými slovy, že naše pravé bytí je si samo sebe vědomo – a že my jsme proto dokonalým nedvojným vědomím našeho vlastního bytí „Já jsem“, používá zde pojem *ullapadi*, což znamená „jako (to) je“ nebo „jako (my) jsme“. Ale co Šrí Ramana opravdu v této souvislosti naznačuje, když používá pojem „tak, jako (to) je“, nebo „jako (my) jsme“? Význam, který naznačuje je „oproštění od myšlení“, nebo „bez myšlení“, protože v předchozí větě odhalil pravou přirozenost naší esence bytí, když říká, že existuje uvnitř nás „volná od (všech) myšlenek“ či „oproštěná od (všeho) myšlení“. ale také naznačuje „jako naše nedvojně vědomí bytí“ či „jako naše nedvojně sebe si uvědomující vědomí“. Smyslem celé této věty *ullatte ullapadi ullade ullal*, je „být v (našem) srdci, jak (my opravdu) jsme (tj., jako naše myšlenek

prosté, nedvojné, sebe si uvědomující vědomí bytí „Já jsem“) sami meditujeme (o našem bytí, které je absolutní skutečností):

Závěrečné slovo, kterým Šrí Ramana tento verš uzavírá, je *unar*, což je rozkazovací způsob, ve smyslu „věz“ nebo „uvědomuj si“ a což naznačuje v této souvislosti, buď „rozuměj té pravdě“ nebo „zažij své pravé bytí, bytím, jakým opravdu jsi“.

V tomto verši nás Šrí Ramana vede závěrem k tomu, abychom si nikdy nemysleli nebo nepředstavovali absolutní skutečnost, která je jak našim bytím, tak našim vědomím, nebo bytím vědomí, protože překračuje všechno myšlení a proto nemůže být nikdy dosaženo nebo uchopeno nějakou myšlenkou, a že jediný způsob je o ní medítovat, nebo znát ji a je to proto jen být jí, takovou jaká je, tj., jako naše prosté myšlenek oproštěné, nedvojné vědomí našeho vlastního bytí „Já jsem“

V první ze dvou vět jeho *payiram* čili předmluvě k Ulladu Narpadu, Šrí Muruganar píše, že Šrí Ramana s radostí napsal jasný a autoritativní text v odpovědi na jeho žádost: „abychom mohli být spaseni (milostivě) odhal nám přirozenost skutečnosti i prostředky, jak ji dosáhnout (spojit, dosáhnout, zažít nebo se s ní sjednotit)“. Proto nám tedy, v prvním verši *mangalam* Šrí Ramana odhaluje jak esenciální přirozenost skutečnosti, tak i prostředky, kterými ji můžeme zažít, což je možné jenom tím, že naše bytí bude s ní jedno.

V prvních dvou větách tohoto verše Šrí Ramana odhaluje několik velmi významných pravd, o přirozenosti absolutní skutečnosti, kterou je *ulladu* neboli „to, co je“. Zaprvé vysvětluje, že není jen bytím, ale také vědomím, neboť v jiném, než „to, co je“, nemůže být nějaké vědomí, aby znalo „to, co je“. Proto, „to, co (opravdu) je“, je sebe si vědomé – tj., je absolutně nedvojné sebe si uvědomující bytí.

Za druhé říká že opravdu existující skutečnost či „esence bytí“ existuje prázdná od myšlenek a prázdná od myšlení. To znamená, že není to pouhou myšlenkou nebo myšlenkovou koncepcí, ale je základní skutečností, která je podkladem a podporuje zdánlivou existenci naší myslící mysli a všech myšlenek. Ačkoliv podporuje pomyslné projevení myšlenek, ve skutečnosti je volná od myšlenek, a tudíž volná od myslícího vědomí, které nazýváme naší myslí, poněvadž jak myslící mysl, tak její myšlenky jsou neskutečné. V jasném hledisku jediné sebe si vědomé skutečnosti myšlenky neexistují, a zdánlivě se jeví, že existují, jen v pokrouceném pohledu naší mysli, která je sama jednou z myšlenek, jež si představuje a zná.

Za třetí říká, že existuje v srdci, v nejnvnitřnějším jádru našeho bytí. Jinými slovy, není to něco, co existuje vně odděleně od nás, ale je to něco, co existuje uvnitř nás, jako naše esenciální skutečnost. Také říká, že to je našim „srdcem“, a naznačuje, že slovo „srdce“ neukazuje jen na příbytek, ve kterém skutečnost existuje, ale přesněji, že ukazuje na skutečnost samotnou. Ba co více, jelikož slovo *ullam* neznamena jen „srdce“, ale také „jsem“, tak když říká, že opravdu existující skutečnost, čili „esence bytí“ se nazývá *ullam*, Šrí Ramana tím odhaluje, že to není něco, co existuje jako objekt, ale jako naše vlastní Já – naše esenciální bytí, čili „jsem-ství“.

Jinými slovy, absolutní skutečnost existuje nejen v nás, ale také jako my. Je opravdovým „srdcem“ neboli jádrem naší bytosti. Je naší pravou esencí, substancí, skutečností. Je tím, čím my ve skutečnosti jsme. My opravdu neexistujeme jinak, než jako absolutní skutečnost.

Chybně pokládáme sebe za myslící mysl, nebo za objekty znající vědomí, ale o jediné základní skutečnosti, se říká, že existuje uvnitř nás, což však je jen relativní pravda – pravdivá relativně, pouze z pokrouceného pohledu naší mysli, která zažívá dvojnost, jako subjekt a objekt, „já sám“ a „jiní“, „uvnitř“ a „vně“ atd. Jelikož jediná základní skutečnost překonává všechny takové dvojnosti, absolutní pravda o její přirozenosti je, že nejenže existuje uvnitř nás, ale že existuje i jako my.

Nakonec, při otázce „*ulla-porul ullai evan?*“, což znamená „jak (nebo, kdo může) medítovat (o této) esenci bytí“?, Šrí Ramana zdůrazňuje pravdu, že absolutní skutečnost je

tím, co překonává myšlenku, nemůže být myšlena myslí nebo dosahována myšlenkou. Protože je taková její přirozenost, jaké existují prostředky, kterými bychom ji mohli „dosáhnout“, „získat“ nebo zažít takovou, jaká opravdu je?

Jelikož to není pouze to, co je naprosto volné od myšlenek, ale je také tím, co je esenciálně si sebe uvědomující, a jelikož je naším vlastním „srdcem“, naším esenciálním bytím, jediným způsobem, jak ji zažít je, že jí jen budeme. Jinými slovy, jediný způsob, kterým můžeme dosáhnout tuto jedinou nedvojnou absolutní skutečnost je, že jednoduše zůstaneme tak, jak vždycky opravdu jsme – to je jako naše vlastní pravé, esenciální, od myšlenek volné, sebe si vědomé bytí. Proto v třetí větě tohoto verše Šrí Ramana říká: „Být v (našem) srdci, jaké je, to jediné je meditací (o této opravdu existující skutečnosti, která se nazývá „srdcem“), tím důrazně prohlašuje, že tato praxe „být jak jsme“, je jediným prostředkem, kterým můžeme zažít absolutní skutečnost jaká je.

Tak, v prvním verši *mangalam*, Šrí Ramana stručně odhaluje, esenciální přirozenost skutečnosti a prostředky, pomocí kterých ji můžeme „dosáhnout“ nebo „získat“, nebo ji zažít takovou, jaká opravdu je. Takto v kostce tento verš vyjadřuje čistou esenci Ulladu Narpadu a všech ostatních čtyřicet jedna veršů, tohoto z hloubky vycházejícího textu, bohatě opatřeného vysvětlivkami základních pravd, které v tomto verši vyjádřil tak stručně a přece jasně a mocně.

Protože jasně odhaluje nejen přirozenost jediné absolutní skutečnosti, ale také jediné prostředky, pomocí kterých ji můžeme opravdu zažít, vyjadřuje tento verš stručně nejen esenci Ulladu Narpadu, ale i celého učení Šrí Ramany. Proto je to opravdu *čúdámáni*, čili klenot na vrcholu přílby jeho učení, a když jsme naprosto a jasně schopni správně pochopit jeho plný význam, pak jsme opravdu pochopili pravou esenci jeho učení.

Tak, jako v každém z jeho jiných učení, Šrí Ramana nám vysvětluje přirozenost skutečnosti z důvodu, aby totiž nasměroval naši mysl směrem k jediné praxi, která nám umožní zažít skutečnost takovou, jaká doopravdy je. Dokud neporozumíme přirozenosti našeho cíle, nebudeme schopni rozumět, proč jediná cesta, kterou můžeme „dosáhnout“ onoho cíle, kterým je praktikovat pouhé bytí, kterým vždy ve skutečnosti jsme..

Pokud by našim cílem bylo něco jiného, než my sami, nastala by pro nás nějaká vzdálenost, kterou bychom museli urazit. Jelikož však my sami jsme cílem, který hledáme, není mezi námi a cílem absolutně žádná vzdálenost, a proto cesta, pomocí které můžeme cíl dosáhnout, nemůže být od něj esenciálně rozdílná. To jest, mezi námi a našim cílem, kterým je naše pravé Já, opravdu není prostor, pro nějakou cestu, která by byla jiná než náš cíl. Naše cesta a cíl musí tudíž být ve své esenciální povaze jedno. Jelikož našim cílem je myšlenek oproštěné, sebe si vědomé bytí, naše cesta musí být podobně myšlenek prosté, sebe si vědomé bytí. To je esenciální pravda, kterou Šrí Ramana jasně v tomto verši vyjevil, a kterou opakuje tolika různými slovy ve všech částech jeho učení.

V našem přirozeném stavu absolutně nedvojného sebepoznání, které je našim cílem, je zkušenost našeho myšlenek oproštěného sebe si vědomého bytí, je bezúsilná, protože je tím, co mi opravdu vždy jsme. Avšak v našem současném stavu, ve kterém si představujeme, že jsme myslící myslí, nejevíme se tak, že bychom byli bez myšlenek, tak, jak ve skutečnosti jsme a tudíž pociťujeme, že bychom měli vyvinout úsilí, abychom zažili naše myšlenek prosté, sebe si vědomé bytí. Takže jediným rozdílem mezi naší cestou a našim cílem je úsilí, které se nyní zdá být nezbytné, abychom mohli přebývat v našem přirozeném stavu, v - od myšlenek oproštěném - sebe si vědomém bytí.

Úsilí, které máme vynaložit na této cestě, není vlastně úsilí být, protože my vždy bezúsilně jsme, ale je to úsilí vyhnout se tomu, že bychom si představovali, že jsme myslící myslí. Dokud si představujeme, že jsme tou myslí, nezažíváme sebe jako pravé, od myšlenek volné vědomí sebe sama, které je naší pravou přirozeností. Proto, abychom se vyhnuli mylnému

ztotožnění, že jsme onou myslící myslí, máme vyvinout úsilí, zaměřit naši celou pozornost na naše esenciální sebe si vědomé bytí „Já jsem“, čímž jsme odtaženi od všech myšlenek.

Stav, ve kterém zaměřujeme naši celou pozornost na naše vlastní sebe si vědomé bytí, za vyloučení všech myšlenek, je tím pravým stavem meditace, který Šrí Ramana popisuje v tomto verši jako *ullatte ullapadi ullade*, čili „pouze být v srdci, jaké je (nebo jací my jsme)“. Jelikož pravou přirozeností našeho esenciálního Já neboli „srdce“ je pouze myšlenek prosté sebe si vědomé bytí, „být v srdci, jaké je“, je právě stavem tichého a míruplného přebývání v našem vlastním esenciálním Já – to jest, volný od všech myšlenek, jako naše vlastní pravé nedvojně sebe si vědomé bytí „Já jsem“.

Takže, jedinou cestou, kterou můžeme dosáhnout našeho vlastního esenciálního Já, které je jedinou a pouhou absolutní skutečností, je tato jednoduchá praxe ostrého pozorného sebe si uvědomování – vědomí sebe sama, které je tak ostré, že absolutně nedává žádný prostor pro výstup nějaké myšlenky. Jelikož žádná myšlenka nemůže vystoupit, pokud ji nevěnujeme pozornost, když zaměříme celou naši pozornost na naše vlastní esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“, automaticky tím vyloučíme možnost, že by nějaká myšlenka mohla vystoupit.

Myšlenky jsou proto, že je myslíme a tento čin myšlení zahrnuje v sobě odklonění naší pozornosti od esenciálního vědomí sebe sama „Já jsem“. Jediným působivým způsobem, jak zůstat naprosto oproštěni od všech myšlenek – a tím zcela bez naší mysli, která může vystoupit a jevit se, že existuje, jedine myšlením – je právě pozorné, ostré a bdělé vědomí sebe sama.

Tento myšlenek oproštěný stav, a tím i od mysli oproštěný stav sebe sama si uvědomujícího bytí, je sám stavem, který Šrí Ramana popisuje jako „být tak, jak jsme“, a není jen naší cestou, ale také našim cílem. Když provádíme praxi bdělého, pozorného a proto myšlenky vylučujícího uvědomování si sebe sama s úsilím, je to cestou, a když to zažíváme bez úsilí, jako náš nevyhnutelný přirozený stav, je to cílem, kterým je absolutně nedvojný stav pravého poznání sebe sama.

Zkušenost pravého sebepoznání, který dosáhneme praktikováním tohoto umění být, tak jak jsme, bez myšlení na nějakou jinou věc, Šrí Ramana jasně popisuje v pátém a závěrečném verši *Anna-Viddai*:

„V *ullam* (srdce, mysl nebo vědomí), které zkoumá (sebe) v (sobě), (tím, že jen je) tak, jak je (jako jasné sebe si vědomé bytí) bez myšlení na (něco) jiné (než na sebe) *átma* (naše pravé Já), které se nazývá *Annamalai* (a které je) jediné *porul* (absolutní skutečnost neboli esenciální bytí), které svítí jako oko (našemu) oku - myslí, které je okem našich pěti smyslů, začínaje (našima) očima, které osvěčují (nebo umožňují nám poznat materiální svět který se skládá z pěti prvků) začínaje prostorem, (a) jako prostor (náš) pro mysl prostor, bude vskutku vidět. (K tomu, abychom byli schopni zůstat tak jak opravdu jsme), je milost, která je také nezbytná. (Abychom byli vhodnou nádobou pro vstřebání milosti, měli bychom) být posedlí láskou (k pouhému bytí, jakým jsme). (Neomezené) štěstí se (pak) projeví (nebo bude zažíváno).“

Slovo *Annamalai*, je jméno, které Šrí Ramana často používal, když hovořil o Bohu, absolutní skutečnosti, kterou je *paramátman*, transcendentní duch „Já jsem“, jediné pravé Já všech živých bytostí. Použití slova *kan*, neboli oko, je metaforou pro vědomí. Absolutní skutečnost popisuje jako „oko (našemu) oku-mysli, která je okem (našim pěti fyzickým) smyslům, počínaje (našima) očima, které osvěčují (nebo nám umožňují poznávat materiální svět, který se skládá z pěti prvků) začínaje prostorem“.

Absolutní skutečnost je našim esenciálním vědomím sebe sama – našim základním vědomím našeho vlastního bytí „Já jsem“ – které je pravým světlem vědomí, osvěčujícím naši mysl a umožňujícím jí, aby znala jak sebe, tak jiné věci, které jsou pouhými myšlenkami, když je formuje v sobě pomocí síly představivosti, která je pokroucenou funkcí vědomí. Opravdu není „oka“, světla nebo vědomí, jiného než naše základní nedvojně vědomí našeho



vlastního bytí, ale když si představujeme, že toto vědomí je naší myslí, je zdánlivě odražené v přídavných čili *upadhis*, které si představujeme, že jsou námi samými, a tím se zdá, že zná věci jiné než sebe sama.

Omezené vědomí, které nazýváme naší myslí, a které zde Šrí Ramana zmiňuje jako „oko myslí“, je odraženou a proto pokroucenou formou vědomí, jev, jehož jediným podkladem skutečnosti je naše pravé nedvojné vědomí bytí. Šrí Ramana popisuje naše pravé vědomí jako „oko pro (naše) oko myslí“, nikoli proto, že by vlastně naší myslí vše znalo, ale protože je jedinou skutečností, kterou chybně zažíváme jako naši mysl. Naše mysl by nemohla nic poznat, kdyby světlo našeho pravého vědomí v ní nezářilo jako „Já jsem“, ono „světlo“ je „okem“, které osvětluje naši mysl.

Naše mysl je také i „okem“ našich pěti smyslů, protože je vědomím, které vidí skrze naše oči, slyší skrze naše uši apod. Našich pět smyslů funguje jako zvětšovací sklo, skrze které nasměrováváme naši mysl ve formě naší pozornosti, aby vnímala zdánlivě vnější svět, který se popisuje, že je složen z pěti prvků (elementů) čili základních kvalit, známých jako prostor, vzduch, oheň, voda a země (které v přibližných rámcových pojmech možno popsat, jako kvalita přizpůsobivosti, pohyblivosti či nesoudržné tekutosti, přeměny, soudržné tekutosti a pevnosti). Toto nasměrování naší pozornosti skrze naše smysly nám umožňuje poznávat tento pomyslný svět. Šrí Ramana obrazně říká, že naše smysly „osvětlují (hmotný svět, který se skládá z pěti elementů), začínaje prostorem.“

Kromě popisu absolutní skutečnosti, která je naším vlastním pravým Já, naše základní a esenciální vědomí bytí, jako „oko pro (naše) oko myslí“, Šrí Ramana to také popisuje jako „prostor pro (naš) prostor myslí“. Fyzikální prostor čili *bhutakáša*, ve kterém jsou všechny objekty tohoto vesmíru obsaženy, je sám obsažen uvnitř našeho prostoru myslí, čili *čittakáša*, který je zase obsažen uvnitř našeho prostoru vědomí, čili *čidakáša*.

Podobně jako svět, který zažíváme v našem snu, celý vesmír a fyzikální prostor, ve kterém je obsažen, jsou pouhé myšlenky nebo mentální obrazy, které naší silou představivosti formujeme v naší myslí, je „prostor“, ve kterém je tento fyzikální prostor obsažen, naše vlastní mysl. Podobně, protože naše mysl v nás samých vystupuje a zase klesá uvnitř nás, prostor, ve kterém je „prostor myslí“ obsažen, je naše základní vědomí našeho bytí.

Abychom „viděli“ nebo v sobě zažili tuto absolutní skutečnost, která je *átmanem*, naše vlastní pravé Já či duch, „oko pro (naše) oko myslí“ a „prostor pro (naš) prostor myslí“, Šrí Ramana říká, že máme pouze „zkoumat uvnitř, protože to je bez myšlení na (něco) jiného“. To znamená, že máme zkoumat či pátrat v sobě uvnitř nás, tím, že pouze budeme tací, jací opravdu jsme, to jest, jakožto naše jasné sebe si vědomé bytí, aniž bychom na něco mysleli, co by bylo jiné než my sami. Jenom praktickým prováděním tohoto umění prostého sebezpozorujícího bytí, můžeme zažít absolutní skutečnost, jako naše vlastní Já čili esenciální bytí.

Nicméně, když Šrí Ramana toto sdělil, přidal k tomu jednu důležitou podmínku „*arulum venume*“, což znamená, „milost je také nezbytná“. Co je přesně milost, o které se zde zmiňuje a proč v této souvislosti zdůrazňuje její nutnost?

Milost je síla – svrchovaná a jediná opravdu existující síla. Je to síla, která tkví v našem pravém Já, a tak se vskutku neliší od našeho pravého Já, protože naše pravé Já je absolutní, neomezené a proto dokonalé nedvojné bytí, vědomí, štěstí a láska. Milost je síla lásky, lásky, kterou naše pravé Já má k sobě, lásky, kterou má k bytí takovému jaké je, jako dokonalé vědomí sebe sama, jako neomezeně blaháplné bytí.

Naše síla milosti je pravou a původní přirozeností všech jiných forem síly. První jiná forma síly, která zdánlivě vystupuje z milosti, která je jedinou skutečnou silou, je naše síla *máji*, neboli sebeklamu. Naše síla *máji* vystupuje, protože jsme pomyslně zvolili zapomenutí nebo přehlížení našeho pravého, nekonečného, neděleného a nedvojného sebe si vědomého bytí, představujeme si, že jsme konečným vědomím, které zažívá existenci dvojnosti a jinosti.

Na sebe uvalené sebezapomínání či sebenevědomost, není skutečné, je pouhou představou a není zažíváno našim pravým Já, jen naší myslí, která sama je částí představy, kterou zažívá.

Mimo naší mysl neboli sílu představivosti, která je jen pokroucenou a iluzorní funkcí našeho prostého nedvojného vědomého bytí, neexistuje žádná taková věc jako *májá*, či sebeklam. Síla *máji* vystupuje ve formě naší vlastní myslí, ona a její účinky se zdají existovat jen tak dlouho, dokud si představujeme sebe, že jsme myslí – to jest, jen potud, co přehlízíme naše pravé nedvojně sebe si vědomé bytí, kdy neprovádíme zkoumání naší pravé, základní a esenciální přirozenosti naší myslí. Když ostře zkoumáme naši mysl, kterou zažíváme jako naše zdánlivě konečné individuální vědomí „já“, abychom objevili, co ona opravdu je, rozpustí se a ponoří do našeho nedvojného sebe si vědomého bytí, protože nemá žádnou skutečnost, která by byla jiná, než to.

Nicméně, abychom účinně zkoumali a vyšetřovali naši mysl, Šrí Ramana říká, že milost je nezbytná. Proč je tomu tak? Když se rozhodneme provádět sebezkoumání nebo sebezpozorující bytí, pocítujeme, že jsme my tou myslí, která je silou *máji*, sebeklamu. Když věříme, že můžeme dosáhnout náš přirozený stav pravého sebezpoznání vlastním úsilím, tj., pomocí síly naší vlastní myslí, brzy selžeme protože naše síla je silou sebeklamu, a tudíž nás podvede v nekonečných obměnách způsobů, aby si zajistila vlastní přežití. Abychom dosáhli pravého sebezpoznání, musíme podrobit naši mysl, tj., musíme se od ní zcela odloučit. Pokud budeme nadále pokračovat v držení se iluze, že tato mysl je námi, bude pokračovat v našem klamání.

Jelikož se nemůžeme spolehnout na sílu naší myslí, aby nám umožnila zažít sebe, takové jací opravdu jsme, na jaké síle bychom měli být závislí? Pouze na síle milosti, která je zdrojem, ze kterého naše mysl čerpá svou omezenou sílu. Absolutní pravé poznání, můžeme dosáhnout neomezenou silou milosti a ne omezenou silou naší myslí, protože žádná omezená síla nemůže poskytnout neomezený, či absolutní výsledek.

Dokud budeme pokračovat v zažívání sebe jako omezeného vědomí, které nazýváme naší myslí, která bude pokračovat ve svém působení, dokud nebude zcela rozpuštěna v jasnu pravého sebezpoznání, budeme úplně závislí na síle milosti, aby nás motivovala a doháněla v našem úsilí provádět praxi myšlenek oproštěného a proto od myslí volného umění sebezpozorujícího bytí.

Jak v praxi můžeme být zcela závislí na síle milosti? Nebo jinými slovy, jak se můžeme vyhnout tomu, abychom nebyli ani v nejmenším závislí na sebeklamající síle naší myslí?

Odpověď poskytuje Šrí Ramana v následující větě *anbu punume*, ve které *anbu* znamená lásku a *punume*, doslovně znamená vzít na sebe - mít na sobě – podniknout - předpokládat - být posedlý - být spojený - být chycen - být polapen - být zapleten - být spoután. Takže *anbu punume* v podstatě znamená „být posedlý láskou“, nebo jednoduše „milovat“.

Jedině pravou, z celého srdce plynoucí a všestravující láskou k našemu přirozenému stavu pouhého bytí, se opravdu můžeme stát nádobou vhodnou k obdržení, nasávání a vstřebání milosti. Jak to Šrí Ramana vysvětlil ve verši 966 Guru Vachaka Kovai, o kterém jsme hovořili v předešlé kapitole, milost je nám vždy dostupná, když existuje v jádru našeho bytí, jako jasné světlo našeho vlastního absolutního sebe si vědomého „Já jsem“. Obdržet, nasávat a vstřebat to, vše co k tomu potřebujeme udělat je, stočit naši celou pozornost směrem k tomu. Avšak, abychom byli schopni stočit a podržet naši pozornost pevně připoutanou v jasném světle lásky milosti, kterou je naše vlastní esenciální vědomí bytí, volné i od toho nejmenšího znečištění ve tvaru myšlení nebo poznávání jinosti, k tomu musíme mít nesmírnou lásku k bytí.

Co brání a zakrývá jasné světlo milosti, je pouze výstup naší myslí, se všemi jejími roztěkanými aktivitami myšlení a výslednými znalostmi z dvojnosti a jinosti. Proto můžeme zažít a vstřebat milost jen do té míry, co se naše mysl utišila, nebo jinými slovy, jen do té míry, co se bytí podrobila.

Normálně však, naše mysl není ochotná se zcela podrobit tím, že se jako sebezpozorující utiší v našem vlastním esenciálním bytí. Když se snažíme stočit naši pozornost k nám samým, ona vystoupí v odporu a snaží se myslet na něco, co je odlišné, od našeho prostého bytí. Pouze když uspějeme v rozvíjení *bhakti*, lásce k pouhému bytí a následkem toho nezlomné *vajrágji*, čili volnosti i od té nejmenší touhy myslet na něco jiného než bytí, bude naše mysl ochotná podříditi se jejímu vlastnímu zničení.

Ohromná a všestravující láska k absolutnímu bytí, kterou potřebujeme, abychom byli schopni se zcela podrobit neomezené plnosti bytí, kterou nazýváme Bohem, se v nás rozvíjí, jako síla magnetické přitažlivosti milosti, která neustále svítí v nejvnitřnějším jádru našeho bytí, jako nekonečný mír, štěstí a láska, a naši pozitivní reakcí k ní, když ochotně stočíme naši pozornost k ní, přičemž usilujeme přebývat jako naše přirozené sebe si uvědomující bytí.

Vše, co můžeme „udělat“, je rozvíjet požadovanou lásku v našem srdci a podvolit se přitažlivé síle milosti, a v praxi se houževnatě a vytrvale věnovat umění sebezpozorujícího bytí. Pokud se upřímně a opakovaně pokoušíme se držet celou naši pozornost, upevněnou v našem pouhém bytí, milost nám udělí každou potřebnou formu pomoci, jak uvnitř, tak zevně, a bude pak v nás vytrvale vyživovat pravou lásku, kterou požadujeme.

Síla, která nás motivuje a umožňuje nám, abychom stočili naši mysl dovnitř, a pevně přebývali v našem sebe si vědomém bytí, není silou naší mysli, ale jediné silou pravé lásky či milosti, což je síla našeho vlastního pravého Já. Síla naší mysli je ven orientovaná silou, sebeklamající a sebestřednou touhou, a proto nám nemůže nikdy umožnit, abychom se stočili dovnitř, nebo spočívali pevně ve stavu bez ega a bez myšlenek pouhého bytí. Ve skutečnosti je to síla, která svou pravou povahou vyhání naši pozornost ven, a tak nám brání, abychom přebývali jako bytí.

Nikdy bychom si neměli představovat, že naší vlastní sebestřednou silou, můžeme dosáhnout nedvojnou zkušenost pravého sebezpoznání. Bez síly milosti nemůžeme nikdy rozvinout dokonalou, pokornou, srdcervoucí lásku, která je zapotřebí k věčnému přebývání jako neomezená, myšlenek oproštěná skutečnost.

Pokud si představíme, že můžeme dosáhnout svrchovaný, bez ega jsoucí, stav absolutní jednoty s neomezenou skutečností pomocí omezené síly naší vlastní mysli, a naším myslí podnikané úsilím, pak jen dovolujeme, aby nás naše mysl klamala tím, že její síla je skutečná. Zdánlivá síla naší mysli je nejenom nepodstatná, ve srovnání s nekonečnou silou milosti, ale je doopravdy zcela neskutečná. Ve skutečnosti je to sebeklamající iluze, kterou když ostře zkoumáme, abychom poznali její skutečnost, která by měla být jejím podkladem, tak se rozpustí a zmizí v jasném světle čirého sebe si vědomého bytí.

Dokud se naše mysl snaží prosazovat svou sílu, ve snaze stočit pozornost od všech myšlenek k sobě samé, jedná se pouze o boj se sebou samotnou, při kterém dává realitu vlastní zdánlivé existenci, avšak nebude schopná se opravdu beze zbytku podrobit. Podrobit se naprosto bude schopná, jen když se z lásky podvolí s veškerou její silou toužící po uplatnění, pravé lásce milosti, která je přirozenou přitažlivou silou dokonalého míru a štěstí, které můžeme zažít jediné v myšlenkově oproštěném stavu sebe si vědomého bytí. Budeme schopni zcela podrobit naši mysl, jen když skrze všemilující sílu milosti a naší reciproční lásku a úsilí pouze být, budeme trvale získávat vnitřní jasnost, která je pro nás zapotřebí, abychom byli schopni plně zažívat ohromnou přitažlivost nekonečně blahaplného stavu pouhého bytí.

Když upřímně milujeme a pokorně vytrváme v praktickém provádění umění být, podle našich nejlepších schopností, síla milosti, která je nekonečným štěstím absolutního sebe si vědomého bytí, bude vytrvale, silněji a silněji přitahovat naši mysl, a tím ji přirozeně jemně vtáhne dovnitř, do nejvnitřnějších hloubek našeho bytí, kde ji pohltí, v dokonalém jasu pravého nedvojného sebezpoznání.

To, co potom zažijeme, vyjadřuje Šrí Ramana v závěrečné větě tohoto verše, slovy *unbu tonume*, což znamená prostě „štěstí se projeví“, nebo „štěstí začne svítit“. Když silou milosti a naší patřičnou odpovídající reakcí, ochotným podrobením se našemu přirozenému stavu sebe si vědomého bytí, jsme nakonec zcela ohromeni naší láskou k pouhému bytí, přízrak naší neskutečné mysli či ega zmizí a na jejím místě zažijeme sami sebe jako nekonečné věčné štěstí.

Abychom se úplně poddali síle milosti, a tím jenom byli, jací doopravdy jsme, musíme být nesmírně ostražití, abychom se vyhnuli poskytnutí i tomu nejmenšímu prostoru pro výstup naší myslící mysli. Dovolujeme naší mysli, aby vystoupila jen, když si představujeme něco jiného, než naše vlastní bytí. Abychom se vyhnuli tomu, že by mohla vystoupit, musíme naši pozornost držet pevně uchycenou v našem prostém bytí. Jinými slovy, být takoví, jací opravdu jsme, k čemuž je třeba ostražitého sebezpozorování. Šrí Ramana nás proto učil, že bedlivé, vytrvalé a houževnaté provádění praxe umění sebezpozorujícího bytí, je jediným prostředkem, pomocí kterého můžeme naši mysl a klamné individuální já zcela podrobit a tím zažít naše pravé Já, čili nekonečné bytí. Abychom toto umění úspěšně prováděli, musíme chovat pravou a hlubokou lásku pouze být a nebýt „to“ nebo „ono“, nebo něco jiného.

Dokud budeme mít i tu nejmenší zálibu nebo touhu po něčem jiném než bytí, dožene nás tato touha k tomu, že vystoupí jako naše mysl, aby tu věc zažila. Proto musíme sebe osvobodit od všech našich tužeb po čemkoliv, co je jiné, než naše esenciální bytí, a tak, jak jsme to již dříve poznali, jediným způsobem, jak se toho úspěšně a úplně zhostit je, že se budeme houževnatě držet naší praxe sebezpozornosti čili *svarúpa-džňána*.

Sebezpozorující bytí je jak prostředkem, tak cílem – naše cesta a náš cíl. Protože přirozenost našeho pravého Já, nebo absolutní skutečnosti je věčně sebe si vědomé bytí, bytí, které si je vždy jasně vědomé pouze sebe sama a ničeho jiného, my jej můžeme zažít „bytím jaké je“ jako od myšlenek volné, sebe si vědomé bytí. Jediným rozdílem mezi naší cestou, kterou je provádění praxe sebe si vědomého bytí, a našim cílem, kterým je náš přirozený stav bez úsilného sebe si vědomého bytí, je úsilí, které vypadá, že ho nyní potřebujeme, abychom zůstávali jako naše sebe si vědomé bytí.

Úsilí, které nyní potřebujeme, abychom zůstávali v našem přirozeném a věčném sebe si uvědomování a sebezpozorujícím bytí, je pouze úsilí, které potřebujeme vynaložit, abychom odolali donucovací síle našich vlastních tužeb. Naše touhy nás mají k tomu, abychom vyvstali jako konečné, objekty poznávající vědomí, nazývané myslí, abychom si představovali věci jiné než my sami, a věnovali jim pozornost nebo mysleli o těchto „jiných“ věcech. Proto, dokud zůstane v našem srdci i nejmenší touha, je na nás, abychom vyvolali houževnaté úsilí, zůstávat pozorní, jako sebe si uvědomující bytí.

Úsilí představuje využívání síly. Abychom odolali hnací síle našich tužeb a zůstávali vytrvale v nehybně vyrovnaném bytí, musíme použít jednu stejnou a jednu opačnou sílu. Opačná síla, je síla naší lásky být. Pokud síla naší lásky být, není stejná nebo větší, než síla našich tužeb myslet, naše touhy nás přemohou a my začneme myslet na předměty našich tužeb. Proto provádění praxe umění být je provádění praxe rozvíjením naší lásky být a jejím používáním ji k odolávání vůči klamavým silám našich tužeb po jiných věcech.

Opakovanou a vytrvalou praxí tohoto umění sebezpozorujícího bytí, ustavičně získáváme na lásce, kterou požadujeme k bezúsilnému bytí. Jen když naše láska naroste skrze naše ryzí a houževnaté úsilí být vždy sebezpozorující, a když nás nakonec celého přemůže, získáme dovednost zůstávat bez úsilí v našem přirozeném stavu pouhého bytí, kterým je naše od myšlenek oproštěné a proto dokonale jasné vědomí sebe sama, „Já jsem“.

Láska, kterou máme k „jen být“, je nejčistší a nejdokonalejší formou lásky. Náš přirozený stav pouhého bytí je pravou formou Boha. Věnovat pozornost, a tím přebývat v našem esenciálním bytí, je jediným způsobem, jak opravdu vyjádřit naší lásku k Bohu. Šrí Ramana toto říká ve verši 9 Upadesa Undiyar a ve verši 15 Upadesa Tanippakkal:

„Silou (takového *ananya*) *bhava* (postoj či přesvědčení, že Bůh není od nás odlišný), být (přebývat či zůstat) v *sat-bhava* (naš přirozený stav bytí), který překračuje (všechny) *bhavana* (představa, myšlení či meditace) je samo *para-bhakti tattva* (pravý stav svrchované oddanosti). Jelikož Bůh existuje jako *átman* (naše vlastní pravé Já nebo esenciální bytí), *átma-anusandhana* (kontempace o sobě samém čili sebezpozornost) je *parama-isa-bhakti* (svrchovaná oddanost Bohu).“

Když vystoupíme jako naše mysl neboli omezené individuální já, zdánlivě se oddělujeme od Boha, který je naším vlastním pravým bytím, a tím se dopouštíme „dědičného hříchu“, když si představujeme dělení v neomezeném bytí, kterým je Bůh. Tím, že si představujeme, že jsme odděleni od Boha, poskvřňujeme jeho neomezenost a omezujeme ho tímto naším náhledem, k něčemu, co je menší než nekonečná plnost bytí, kterým on doopravdy je. Proto, když si přejeme Bohu vrátit to, co jsme si nespravedlivě od něho přisvojili, musíme naše konečné já podrobit zpět do jeho nekonečného bytí, a to můžeme udělat jedině tím, že budeme zůstat ve stavu bez ega, v absolutním nedvojném vědomí sebe sama, které je naším přirozeným stavem neomezeného, neděleného a proto od myšlenek oproštěného, bytí.

Abychom byli schopní odevzdat se zcela Bohu, musíme být zaplaveni bezvýhradnou všestravující láskou k němu. Dokud si ponecháme i jen nejmenší lásku pro naši existenci, budeme se jako oddělení jedinci odmítat jemu se zcela podvolit. Nicméně, čím více budeme provádět praxi přebývání, jako naše dokonale od myšlenek oproštěné a jasně sebe si vědomé bytí, tím více budeme zažívat chuť neomezeného míru a štěstí, které jsou pravou přirozeností našeho bytí, a tím se naše láska k bytí bude ustavičně zvětšovat, dokud nakonec nestráví naši mysl a navždy ji neutopí v oceánu nekonečného bytí, vědomí, štěstí, míru a lásky.

Přebývat v tomto stavu absolutního blaha je pravým způsobem, jak sloužit Bohu, způsobem, jak si to on přeje, abychom mu sloužili. Tuto důležitou pravdu o jediném způsobu jakým můžeme Bohu poskytnout pravou službu, potvrzuje Šrí Ramana ve verši 29 Upadesa Undiyar:

„Trvale přebývat v tomto stavu *para-sukha* (svrchované všepřevyšující nadsmyslové štěstí), které je volné od vazby i osvobození, je přebývání ve službě Boží.“

Když si představujeme, že jsme konečným jedincem, prokazujeme tím Bohu špatnou službu, protože ho tím nutíme, aby nás vtáhl k sobě. Proto dokud si sami sebe představujeme jako od něj odděleného, pak nic z toho, co můžeme udělat, není pravou službou jemu. Jedinou službu, kterou na nás požaduje je, abychom se zcela podrobili jeho vůli, což znamená že máme být jako jedno šťastně s ním. Proto podrobení našeho omezeného já, tím, že přebýváme jako naše esenciální nedvojně sebe si vědomé bytí, které je, jak stavem volným od myšlenek, svrchovaným štěstím, tak absolutní skutečností, kterou nazýváme Bohem, to je právě přebývání ve službě jemu.

Naš přirozený stav svrchovaného štěstí je stavem pouhého bytí, který je naprosto volný od dělání a myšlení, je tedy prostý všech myšlenek, včetně myšlenek o vazbě a osvobození. Vazba a osvobození jsou párem protiv, a proto existují jedině v neskutečném stavu dvojnosti. V nedvojném stavu pravého sebezpoznání nebo absolutní jednosti s Bohem, všechny myšlenky o vazbě a osvobození zmizí spolu s naší myslí a veškerou její pomyslnou dvojností.

Když se poprvé dozvídáme o umění sebezpozorného bytí a chápeme důležitost provádění praxe s našimi nejlepšími schopnostmi, mnozí z nás se diví, jak můžeme provádět tuto praxi uprostřed naší každodenní činnosti. Naš světský život a absolutní pravda, učená Šrí Ramanou a jinými mudrci, se jeví jako dva propastné rozdíly, až je pro nás obtížné si představit, jak bychom mohli v praxi tyto dva začít jen uvádět v soulad. Jak můžeme doopravdy provádět praxi umění bytí, když naše mysl je neustále zmitána sem a tam vnějšími požadavky našeho života v tomto světě a vnitřním tlakem našich tužeb a připoutaností?

Za jakýchkoliv okolností v našem životě, ať je jakkoli velký vnější a vnitřní tlak na nás vykonáván, my pořád víme „Já jsem“. Proto je rozdíl, který si představujeme, že existuje mezi

námi a absolutní skutečností, nereálný. Absolutní skutečností je naše prosté sebe si vědomé bytí, které stále zažíváme jako „Já jsem“, a proto je naším nejbližším a nejdražším. Nic není tak blízké a srdci drahé, jako absolutní skutečnost, protože je naším vlastním pravým Já.

Jelikož stále zažíváme „Já jsem“, je pro nás stále možné to pozorovat. Nic nám opravdu nemůže bránit, abychom byli sebezpozorující, kdykoliv to chceme. Pomyslný rozdíl, či dělení, které se zdá nás oddělovat od neomezené plnosti bytí, vědomí a štěstí, není ve skutečnosti nic jiného, než naše vlastní touhy.

Naše touhy nejsou skutečné a nemají svou vlastní sílu. Vypadají, že jsou skutečné a mocné, pouze proto, protože my jim dáváme opravdovost a sílu, tím, že jim věnujeme pozornost. Když je budeme vytrvale přehlížet a houževnatě budeme lnout k sebezpozorujícímu bytí, pak budou bez síly, a nebudou nás odvádět od našeho přirozeného stavu bytí.

Nicméně v praxi většina z nás zažívá problémy s tím, jak pevně a bez přerušení udržet sebezpozornost, protože naše touha myslet o jiných věcech je větší, než naše láska zůstat jako přirozené myšlenek prosté sebe si vědomé bytí. Nezáleží na tom, kolik obtíží zažíváme, pokud vytrváme v našem úsilí stahovat naši pozornost zpět k našemu vlastnímu bytí, kdykoli si všimneme, že sklouzla k myšlení o jiných věcech, postupně nabudeme dovednost - lásku a beztužebnost – kterou potřebujeme, abychom prostě zůstávali, jako naše sebe si vědomé bytí.

Šrí Sádhu Óm říkával : “Kde je vůle, tam je cesta, kde však není vůle tam je hora.“ To jest, pokud upřímně chceme provádět praxi sebezpozorování, zjistíme, že to můžeme dělat i třeba jen váhavě a přerušovaně, ale když nemáme dostatek upřímné touhy provádět praxi, budeme pociťovat, že to je pro nás příliš těžké. Nakonec jsou všechny potíže v naší mysli, protože nemůže být pro nás obtížné, abychom nebyli pozorní sami k sobě, i když třeba jen na chvíli. Když pociťujeme, že být sebezpozorný je pro nás příliš obtížné, pak toto pociťujeme proto, že nemáme dostatek vůle se o to pokoušet, nebo když se o to trochu pokusíme, postrádáme vytrvalost v provádění pokusů.

Pokud jsme schopni být sebezpozorní jen chvíli, pak to pro začátek stačí. Avšak, abychom získali opravdový prospěch z takové chvilkové sebezpozornosti, musíme vytrvat v našem snažení zachytit takových okamžiků co možno nejvíc a držet se každého takového okamžiku co nejdéle. Čím častěji si vzpomeneme stahnout naši pozornost sami k sobě a čím déle se nám podaří udržet naše sebezpozorování pokaždé, když ho zachytíme, tím rychleji rozvineme lásku, kterou potřebujeme k pevnému sebezpozorování.

Často se pokládá otázka, zda když sedíme, je nutné mít zavřené oči, když chceme provádět sebezpozorování. Jednoduchou odpovědí je, že to zajisté není nutné, protože můžeme provádět sebezpozorování, ať naše tělo provádí či neprovádí cokoli a ať máme zavřené oči či otevřené.

Sebezpozornost nemá nic co do činění s pozicí našeho těla a nezáleží na zavřených očích, je to pouze záležitost pozornosti. Naše oči mohou být otevřené, avšak naše pozornost může být zaměřená na naše bytí.

A naopak naše oči mohou být zavřené, ale naše pozornost může být zaměřená na myšlenky o věcech jiných než my sami.

I když není pro nás esenciální, abychom seděli „v meditaci“ se zavřenýma očima, a prováděli sebezpozorování, přece může být někdy dobré, když to učiníme. K tomu, abychom klesli do stavu hlubokého, intenzivního sebezpozorování, zjišťujeme, že nám pomáhá když se odtáhneme nejen od mentální činnosti, ale také od fyzické činnosti.

Odstoupení od fyzické činnosti neznamená nutně, že máme sedět se zavřenýma očima. Naše tělo může sedět nebo ležet, nebo být v nějaké jiné pozici, do té doby, co naše pozornost nedlí na něm, ale je na našem esenciálním sebe si vědomím bytí. Podobně naše oči mohou být otevřené nebo zavřené tak dlouho, co naše pozornost je orientovaná ven, aby hleděla nebo myslela na nějaký objektivnější svět.

Postoj, který máme mít k našemu tělu, kdykoliv se pokoušíme zažít jasnou a intenzivní sebezpozornost, vyjadřuje Šrí Ramana slovy *pinam pol tirndu udalam*, což znamená, „zanechat tělo jako mrtvolu“, což byla slova, které přidal mezi verše 28 a 29, když rozšířil tyto dva k 40 veršům Ulladu Narpadu, v jediný verš v metru *kalivenba*. Ačkoliv přidal tato slova k poslednímu řádku verše 28, v jejich významu tvoří část verše 29, která s jejich přídatkem znamená:

„Zanechání (našeho) těla jako mrtvoly, aniž bychom ústy říkali „já“, pomocí (naši) myslí zkoumáme a klesáme (noříme se nebo pronikáme) dovnitř, „kde (tato mysl) vystupuje jako já?“, to samo je cestou *džňány* (praxe, která vede k pravému poznání)...“.

V této souvislosti „zanechávat (naše) tělo jako mrtvolu“, se může týkat jak postoje, s jakým bychom měli odtahovat naši pozornost od těla, tak pozice, v jaké bychom jej měli zanechat. Když jako šestnáctiletý chlapec byl Šrí Ramana zaplaven náhlým a intenzivním strachem před smrtí, lehl si na zem jako mrtvola, a celou svou pozornost stočil směrem k esenciálnímu bytí, aby objevil zda jeho bytí, čili Já, přežije smrt jeho fyzického těla. Protože odtáhl svou pozornost zcela od svého těla, své myslí a všech ostatních věcí, a místo toho ji zamířil zcela a výlučně na své vědomí vlastního bytí, čímž okamžitě zažil pravé sebezpoznání, a tak byla jeho mysl navždy rozpuštěna v neomezené, absolutní skutečnosti.

Ve svém vlastním případě Šrí Ramana nejen odtáhnul pozornost od svého těla, jako by to byla mrtvola, ale také položil své tělo, jako kdyby to byla mrtvola, která byla položena a připravená pro pohřeb žehem. To však neznamená, že si nutně máme lehat na zem, když provádíme praxi sebezpozornosti. Samozřejmě můžeme si lehnout, když provádíme sebezpozorování, ale v praxi se častěji setkáme s tím, že je vhodnější sedět než ležet, protože když sedíme vzpřímení, je obvykle snazší pro nás zůstat bdělí a vyhnout se tak usnutí či snění.

Pozice našeho těla opravdu není důležitá, protože jedinou věcí, která je důležitá, je naše intenzivní praxe pouhého bytí, kdy naše pozornost se od celého těla odtáhla, i od každého jiného objektu i myšlenky a zaměřila se ostře a bděle na naše vědomí pouhého bytí.

Proto když Šrí Ramana řekl, „zanecháváme (naše) tělo jako mrtvolu“, nemyslel tím, že máme tělo pokládat na zem jako mrtvolu, ale že máme od něho mentálně odtáhnout naši pozornost, jako kdyby bylo bez života jako mrtvola – jako něco, s čím již nemáme nic společného. Naším jediným cílem během chvil naší intenzivní praxe je proniknout hluboko do našeho bytí, musíme úplně přehlížet naše tělo a proto bychom se neměli v nejmenším starat o pozici těla nebo cokoliv jiného nedůležitého.

Dokud je naše pozornost upevněná na nás a nic jiného, nehraje roli, v jaké pozici se tělo nachází, nebo zda je činné nebo nečinné. Opravdu, často zjistíme, že je snadnější být sebezpozorní, zatímco naše tělo je zaměstnáno nějakou mechanickou činností, jako je chůze, což nevyžaduje nějakou větší pozornost, než když sedíme nebo ležíme se zavřenýma očima. Jakmile zavřeme naše oči, abychom meditovali o našem bytí, naše mysl má sklon bojovat a odporovat meditaci nebo sebezpozorování, s výsledkem, že rychle zapomeneme, proč jsme oči zavřeli a namísto toho začneme o něčem přemýšlet, avšak o něčem jiném než o našem bytí.

Když se s opravdovostí pokoušíme o provádění sebezpozornosti, kdykoliv není naše mysl pod tlakem zaměstnána nějakou jinou prací, brzy zjistíme, která pozice či činnost nám nejvíce vyhovuje. Ať sedíme, ležíme, chodíme nebo jsme zaměstnáni nějakou fyzickou činností, vždy bychom se měli pokoušet, tak často a intenzivně, jak okolnosti dovolí, zaměřovat ostře naši pozornost na naše bytí, nebo, při nejmenším udržovat určitý stupeň sebezpozorování. Proto všechny otázky týkající se tělesné pozice těla, míjejí hlavní význam umění sebezpozorování bytí, kterým je soustředit celou naši pozornost na naše bytí, přičemž bychom měli přehlížet naše tělo i ostatní věci.

Často se vznáší otázka, zdali bychom si neměli denně vyhradit určitý čas pro praxi sebezpozorování. Opět je odpovědí, že to není pro nás nutné, ale může to být pomocí.

Všechno to je otázkou, čemu dáváme osobně přednost a také na stylu života. Dokud je nám to pomoci, měli bychom si každý den vyhradit určitý čas pro praxi sebezpozorování, pokud však zjistíme, že naše vyhrazené časové úseky „meditace“ se stávají mechanickou rutinou, a že skutečně netrávíme tato období užitečným zabýváním se jasným a vytrvalým sebezpozorováním, pak bychom měli nalézt nějaký lepší způsob, který by zajistil, že budeme každý den trávit určitý čas sebezpozorováním.

Abychom zažili naše pravé a esenciální bytí v dokonalém jasu, to opravdu nevyžaduje žádný čas. Pokud máme ohromující a všestravující lásku k poznání sami sebe, můžeme dosáhnout pravé a věčné sebezpoznání jedním okamžikem úplné sebezpozornosti, jak se to stalo u Šrí Ramany.

Jako smrt, která nastane v jednom okamžiku, a není něčím, co můžeme kdy z části poznat, tak zkušenost pravého sebezpoznání „nastane“ v jednom okamžiku a nikdy ji nemůžeme částečně prožít. Buď si představujeme sebe, že jsme konečným jedincem a pokud to tak pociťujeme, pak pociťujeme, že naše sebezpozorující, sebe si vědomé bytí je praxí a ne něčím, co je zcela přirozené a nevyhnutelné, nebo jsme zcela stráveni absolutním jasem pravého sebezpoznání, kdy budeme vědět, že jsme již nikdy nebyli ničím jiným, než neomezeným a dokonale jasným, sebe si vědomým bytím.

Během praxe je proto našim cílem zažít onen okamžik absolutně nerozlišené sebezpozornosti. Dlouhá doba meditace není k tomu zapotřebí. Nám může být časem pomoci, když budeme na chvíli klidně sedět a budeme se pokoušet zaměřit naši pozornost zcela a výlučně na naše bytí, ale pokud naše mysl klade přílišný odpor, měli bychom na chvíli povolit, a pokusit se znovu s čerstvou a klidnou myslí. Když příliš dlouho bojujeme, abychom čelili síle našich tužeb myslet, naše mysl se tím vzruší a přestane být vhodným nástrojem pro provádění sebezpozorování. Když však na chvíli povolíme v našem úsilí a dovolíme naší myslí, aby se stala opět relativně klidnou, pak budeme schopni provádět sebezpozorování s obnovenou silou.

V praxi nepotřebujeme dlouhé hodiny sedět a strávit je ve skoro zoufalém boji o udržení souvislé sebezpozornosti, ale spíše mnoho krátkých časových období, tu i tam, během každého dne, kdy se snažíme vždy s čerstvými silami a intenzivním nadšením zažít naše přirozené a vždy sebe si vědomé bytí. Uprostřed naší normální denní činnosti je mnoho chvil, kdy naše mysl není naléhavě zaměstnána nějakou činností, a během takového času dovolujeme naší myslí, aby se toulala a myslela na nedůležité a zbytečné záležitosti. Každá taková chvíle je pro nás cennou příležitostí být sebezpozorný.

Většina myšlenek, které během dne myslíme, nejsou neodkladně naléhavé, ale jsou jen cestou, kterou naše mysl zpravidla volí, aby se zaměstnala. Proto, když máme pravou lásku pro sebezpozorování, tak namísto, abychom marnili většinu našeho dne v zahálčivých myšlenkách, velmi snadno můžeme mnoho času strávit s pokusy o sebezpozorování. Toto časté stahování naší myslí zpět k nám samým je tím, co Šrí Ramana někdy zmiňoval jako praxi „sebe připamatování“.

Jak Šrí Sádhu Óm říkával, my nepotřebujeme dlouhá období, strávená v meditaci, která obyčejně skončí jako neplodné boje s úsilím odporovat síle naší touhy myslet, ale spíše o mnoho přerušovaných pokusů být sebezpozorný. Když si vzpomeneme, že máme takové přerušované pokusy často provádět během dne, každý individuální pokus může trvat jenom krátkou chvíli, ale všechny takové krátké pokusy, dají spolu povážlivé množství času stráveného ve stavu sebezpozorujícího bytí.

Tím, že provádíme takové přerušované pokusy sebezpozornosti, budeme každý pokus provádět čerstvou silou, a proto s intenzivnější jasností. Spíše než dlouhá období nepevné a proto nejasné sebezpozornosti, budou přinášet větší prospěch kratší chvíle s intenzivnějším a proto jasnějším a přesnějším sebezpozorováním, přinášet větší prospěch.



Občas se vyskytuje jiný dotaz, zda-li by nebylo pro nás prospěšné, kdybychom zamítli všechny světské činnosti a odpovědnosti, a věnovali se pouze životu kontempace. Některým lidem životní styl s vnějším zapřením přináší prospěch, ale pro většinu lidí je takový životní styl nejen zbytečný, ale také nevhodný. Co je opravdu důležité, není vnější zapření, ale vnitřní zapření.

Ať je náš vnější životní způsob jakýkoliv, vždy jsme vnitřně volní, abychom mohli zamítnout naše touhy a připoutanosti. Když budeme úspěšní v alespoň částečném vnitřním zamítnutí, žádný vnější styl života nám nebude na překážku v naší praxi umění být sebezpozorný. A naopak, když budeme neúspěšní v našem vnitřním zamítání našich tužeb, žádné množství vnějších zamítnutí nám nebude nic platné. Jedinou překážkou pro naši praxi sebezpozorování jsou naše touhy a ne něco ve vnějším světě.

Naše schopnost být jasně a trvale sebezpozorující je úměrná pouze naší lásce k bytí, a naše odpovídající svoboda od touhy po čemkoliv jiném nemá nic společného s našim způsobem života. Jedno jaký bude náš životní styl, i když budeme mít jen trochu lásky poznat sami sebe a být volní od tužeb, do oné míry budeme schopni provádět praxi umění sebezpozorného bytí.

Ačkoliv náš vnější životní styl nemůže přímo ovlivnit naši schopnost být sebezpozorující, může provádění sebezpozorování, do určité míry ovlivňovat náš životní styl. Naše praxe totiž bude postupně zeslabovat a narušovat naše touhy, a tak přirozeně začneme ztrácet zájem o mnoho pomyslných potěšení života, která jsme předtím mívali za vytoužená, avšak od zavedení praxe, pocítujeme uspokojení z daleko jednodušších, méně extrovertních a méně rušných stylů života.

Opravdu není zapotřebí, abychom si dělali starosti s naším vnějším způsobem života, protože náš vnější život je utvářen našim osudem, a náš osud je určen Bohem tak, aby byl co nejpříznivější pro náš duchovní pokrok. To, co zažíváme v našem vnějším světě, se děje podle vůle Boha a je tím, co nejvíce vede k naší praxi sebezpozorujícího bytí.

I zdánlivé obtíže a překážky, které se v našem životě vyskytují, jsou zamýšleny Bohem, aby v naší mysli vytvořily stav *vajrágja*, čili beztužebnosti, což se jinak nazývá vyrovnaností nebo svatou netečností. Pouze, když se naučíme být vnitřně odloučení od našeho života v tomto světě, obdržíme sílu, kterou potřebujeme ke stočení naší mysli dovnitř, abychom se utopili v dokonalém jasu pravého sebezpoznání.

Pro většinu z nás se tato duchovní cesta, kdy vytrvale usilujeme o provádění praxe umění sebezpozorného bytí, bude jevit jako všechno, jen ne hladkým, míruplným bezproblémovým během protože naše sebeklamavá, touhami hnaná mysl, se samozřejmě snaží nám vytvořit na cestě co nejvíce potíží. Ať nám mysl vytvoří jakékoliv obtíže, všechny můžeme překonat nezlomnou vytrvalostí. V naší praxi sebezpozorování, vyjma houževnaté vytrvalosti, není jiného způsobu, jak působivě překonat všechny ony zdánlivé překážky, které si my, jakožto naše mysl, pro nás vytváříme.

Jeden z mnoha sebezpodvádějících triků, který na nás, jako naše mysl, zkoušíme provádět, je očekávat a vyhlížet od naší praxe nějaké poznatelné výsledky a pocítovat zklamání, když neprožíváme výsledky, ve které jsme doufali. Každý z poznatelných výsledků, který můžeme na této cestě zažít, je klamný, protože výsledky zažívá naše mysl, jejíž povahou je, se klamat vnějšími projevenými, a dále překrucovat a zcela nesouměřitelně chápat vše, co se děje a co zažívá. Proto nic, co je zažíváno naší myslí, nemůže být pravým ukazatelem našeho duchovního pokroku.

Jak Šrí Ramana říkával, naše vytrvalost je jediným znakem našeho pokroku. To jest, když v naší praxi vytrváme, pak je to jasným důkazem naší lásky k bytí, a pokud tuto lásku máme, určitě děláme pokrok. Na druhou stranu, když selžeme ve vytrvalosti, tak to ukazuje, že máme nedostatek lásky, kterou potřebujeme k rychlému pokroku. Když vynaložíme i jen malé úsilí být sebezpozorný, nebo alespoň máme náklonnost se pokoušet, potom v tom rozsahu máme i lásku k bytí, a neměli bychom být zklamaní z naší neodpovídající vytrvalosti, ale měli

bychom pokračovat a setrávat v našich pokusech, do jaké míry to je možné. I jen trochu upřímného úsilí, bude tím, co vyrazí na dlouhou cestu, aby rozvinulo v našem srdci pravou lásku, která vyžaduje dosažení našeho nejvyššího cíle - absolutního sebepoznání.

Když zjistíme, že naše nadšení a vytrvalost ubývají, měli bychom si znovu přečíst učení Šrí Ramany, nebo knihy, které pojednávají a vysvětlují důležitost a význam učení, měli bychom o jeho významu hluboce přemýšlet, protože takové opakované čtení, čili *śravaṇa* a přemítání, *manana*, znovu roznítí naše nadšení a vytrvalost v praxi čili *nididhijāsana*, ostré sebezpozorování. Nemůžeme naši mysl nutit, aby zůstávala tiše a míruplně sebezpozorující, ale při opakované *śravaṇa*, *manana* a *nididhijāsana*, ji můžeme jemně lákat, aby se vrátila znovu a znovu k našemu přirozenému stavu míruplného sebezpozorného bytí.

Naše mysl je jako kůň na útěku a náš přirozený stav klidného sebe si vědomého bytí je jako jeho stáj. Jako bychom neměli používat fyzickou sílu, abychom uprchlého koně chytli a tahali zpět do jeho stáje, ale měli bychom ho jednoduše lákat, aby se dobrovolně vrátil tím, že před ním budeme jemně a trpělivě držet hrst trávy, podobně bychom se neměli marně snažit přemáhat naše touhy a výsledné sebeklamající působení naší mysli, když se budeme s nimi utkávat a bojovat, místo abychom jemně a kradmo sváděli naši mysl, aby se každým možným způsobem dobrovolně vrátila k našemu přirozenému stavu klidného sebe si vědomého bytí, které je jejím zdrojem a přirozeným příbytkem.

Dokud se naše mysl úplně nerozpustila v neomezené záři a jasu pravého sebepoznání, budeme pokračovat v prožívání sebe jako konečného jedince a jako takoví se budeme pociťovat jako jeden mezi mnoha žijícími bytostmi tohoto světa, a tak budeme muset stále vzájemně působit spolu s jinými lidmi. Když se s jinými lidmi vzájemně ovlivňujeme naše hluboce zakořeněné *vásany* neboli mentální impulzy, budou mít snahu vystupovat energicky na povrch naší mysli ve formě jemných, ale proto mocných libostí a nelibostí, připoutaností a odporů, ve formě přivlastňování si, sobectví, chtivosti, vášně, hněvu, žárlivosti, pýchy, ješitnosti, a jiných nežádoucích pocitů, emocí.

Vzájemné působení s jinými lidmi, je tak pro nás dobrou příležitostí, jak v nás poznat takové špatné kvality a odolávat jejich vládě, kterou nad námi vykonávají, tím, že použijeme *vajrágja* čili „svatou netečnost“, kterou postupně rozšiřujeme naší praxí sebezpozorujícího bytí. Proto v posledních dvou odstavcích Kdo jsem já?, nám Šrí Ramana poskytuje cenný typ pro vnitřní postoj s jakým bychom mezi jinými lidmi měli vzájemně působit, a jak se ve světě chovat. V devatenáctém odstavci říká:

„Nejsou dvě (kategorie) mysli, totiž dobré (kategorie) mysli a (kategorie) špatné mysli. Pouze *vásany* (impulzy nebo skryté tendence) jsou dvojího druhu, totiž *śubha* (dobré nebo příjemné) a *aśubha* (špatné nebo nepříjemné). Když je mysl (člověk) pod vládou *aśubha-vāsan* (nepříjemných impulzů), je to nedobrá mysl. Ať jiní lidé se jakkoli špatně jeví, nemít je v lásce, není správné (patřičné). Libosti a nelibosti jsou obě (pro nás) adekvátní k tomu, abychom vyjadřovali nelibost (zamítali). Není (pro nás) vhodné, aby (naše) mysl (se zabývala) příliš světskými záležitostmi. Není (pro nás) vhodné, vstupovat do záležitostí jiných lidí (je to idiomatický způsob jak říci, že by se mysl měla zabývat svými vlastními věcmi a nezasahovala do záležitostí jiných lidí). Vše, co dává jiným, dává sobě samé. Kdyby (každý) znal tuto pravdu, kdo by vskutku odstupoval od dávání?“

Jedinou věc, kterou bychom opravdu neměli mít rádi, jsou naše libosti a nelibosti, protože tyto vzrušují mysl a ruší náš přirozený mír a vyrovnanost. Nemáme rádi některé lidi, protože cítíme, že jsou příčinou podráždění a rozmrzelosti, které pociťujeme, když s nimi jednáme nebo na ně myslíme. Ve skutečnosti však pravou příčinou naší rozmrzelosti a podráždění jsou pouze naše vlastní libosti a nelibosti. Kdybychom byli naprosto volní od libostí a nelibostí, žádný jiný člověk by nám nemohl způsobit, abychom pociťovali odpor nebo jiné negativní emoce.

Co nás opravdu ruší, když vzájemně působíme s nějakým člověkem, kterého nemáme rádi, nejsou opravdu jeho *ašubha-vásany* čili nepříjemné impulzy, ale jsou to naše vlastní *ašubha-vásany*, protože naše *ašubha-vásany* jsou tím, co se projevuje jako libosti či nelibosti. Naše libosti a nelibosti jsou obě formou touhy a jako všechny formy tužeb vyhánějí naši mysl ven, pryč od nekonečného míru a štěstí, které existuje v jádru našeho bytí. Proto, když doopravdy toužíme stočit naši mysl dovnitř, a tím ji rozpustit v našem dokonale jasném vědomí bytí, musíme zamítnout všechny naše libosti a nelibosti, a místo toho rozvinout lásku pouze pro bytí.

Všechny naše sobecké postoje, pocity, emoce, reakce a chování, jako je snaha po přivlastňování, lakota, vášeň, hněv, závist, pýcha a ješitnost, jsou kořením v našich libostech a nelibostech. Do té míry, co jsme schopni se uvolnit od našich libostí a nelibostí, budeme schopni se patřičně odpoutat od všech forem sobectví a od všech nepříjemných pocitů a emocí, které v nás vyvolávají. Naše vzájemné vztahy s jinými lidmi mají sklon vynést na povrch naší mysli všechny hluboko zakořeněné libosti a nelibosti, a představují od Boha nám poskytnuté příležitosti nejen poznat naše libosti a nelibosti, ale také je udržovat na uzdě.

Když provádíme praxi umění sebezpozorného bytí, rozvíjíme dovednost zamítat nejenom libosti a nelibosti, ale také jejich kořen, kterým je naše mysl. Praxe sebezpozornosti nám usnadní poznávání a držet v mezích libosti a nelibosti, které vystupují v naší mysli, když přicházíme do styku s jinými lidmi. Naopak, když držíme zkrátka naše libosti a nelibosti, když se vzájemně s lidmi ovlivňujeme, pak pěstujeme *vajrágja* neboli volnost od tužeb, a to nám zase pomůže v naší praxi sebezpozorného bytí.

Když Šrí Ramana říká, že pro nás není vhodné, abychom dovolovali naší mysli, aby dlela příliš na světských záležitostech, nebo, abychom se nevměšovali do záležitostí jiných, tím ovšem nemíní, že máme být lhostejní k utrpení jiných lidí nebo bytostí. Je pro nás správné, když cítíme soucit, kdykoliv vidíme nebo se dozvídáme o utrpení jiného člověka nebo bytosti, protože soucit je esenciální kvalitou, která přirozeně vystupuje v naší mysli, když je pod vládou *sattva-guny* neboli kvality „bytí-ství“, dobroty a čistoty a je také pro nás správné udělat co je rozumné, aby se takovému utrpení ulevilo.

Utrpení je nevyhnutelným faktem vtělené existence, a je toho málo, co můžeme s našimi omezenými silami udělat pro zmírnění utrpení, které má tolik různých forem. Na tomto světě utrpení existuje a vždy bude existovat. Jestliže však dovolíme naší mysli, aby dlela u utrpení a nespravedlností ve světě, pak jen ztrácíme náš vlastní mír mysli, s malým nebo žádným užitekem.

Spíše než si představovat, jak bychom mohli významněji přispět k úlevě od utrpení ve světě, bylo by prospěšnější, kdybychom prostě pečovali o to, abychom se vyhnuli nějaké možnosti, kdy bychom sami z naší strany přispívali k utrpení. Na příklad, stovky miliónů zvířat je podrobováno zbytečnému a neospravedlnitému utrpení pro kruté praxe továrenské výroby, a každý den milióny z nich je krutě pobíjeno, jen aby se uspokojila nepřirozená a nelidská chuť lidí, požívat jejich maso. To je smutným faktem života a velmi smutným obrazem tzv. civilizace a lidství moderní lidské rasy. Můžeme toho málo udělat, abychom zabránili takovým ukrutnostem. I když tomu nemůžeme zabránit, snadno se můžeme vyhnout tomu, abychom tomu všemu přispívali, prostě tím, že přestaneme požívat maso, ryby, vajíčka nebo nějaké jiné od zvířat pocházející produkty.

Dále tolik neospravedlnitelných válek se odehrává na této zemi, všechny jako výsledek lidské chtivosti. Každým rokem více než sto miliónů dětí a dospělých umírá smrtí z hladu a jinými chudobou podmíněnými příčinami, navzdory všemu hojnému jídlu a jiným materiálním zdrojům, které velká část lidské rasy užívá. Mnoho činitelů přispívá k takovému utrpení, ale zdroj těchto činitelů leží v lidském sobectví a chtivosti. Ačkoliv v komplexní ekonomii moderního světa, ve které jsme všichni nějakým dílem nevyhnutelně zapleteni, je pro nás těžké přesně znát, jaké jsou následky našeho způsobu výdělečné činnosti, našich

výdajových zvyků a jiných forem chování, jak se dotýkají těch, kdo jsou méně šťastní než my. Do jaké míry je to možné, měli bychom se snažit vyhnout tomu, abychom přispívali svými vlastními činy k utrpení, způsobenému nespravedlivou ekonomikou a vyhnout se tomu zjednodušením našeho životního stylu a minimalizovat naši závislost na hmotném vlastnictví a jiných smyslových požitcích.

I když nemůžeme znát všechny dopady, které naše činnosti mohou mít na jiné lidi a bytosti, je velmi důležité, že víme, že základním zdrojem, zapříčiňujícím mnohá utrpení, která na tomto světě existují, je sobectví a chtivost, které jsou v myslích lidí, jako jsme my. Abychom se vyhnuli přispívání utrpení jiných, nejpodstatnější věcí, kterou musíme udělat, je vykořenění veškerého sobectví a chtivosti z naší vlastní mysli. To můžeme úspěšně provést, jediné když stočíme svou mysl dovnitř, abychom ji utopili v našem sebe si vědomém bytí, které je zdrojem, ze kterého vystupuje, spolu se vším sobectvím a chtivostí.

Dokud je naše mysl vytočená ven a spočívá na světských záležitostech, nebo se snaží vstupovat do záležitostí jiných lidí, budeme přehlížet nedostatky, které jsou v naší vlastní mysli. Proto, než začneme napravovat nedostatky tohoto světa, nebo jiných lidí, měli bychom být napřed úspěšní v napravení našich vlastních nedostatků, které můžeme úspěšně odstranit, pouze když odtáhneme svou pozornost zcela od tohoto světa a od věcí, které se týkají jiných lidí, a bděle ji zaměříme na naše vlastní sebe si vědomé bytí, abychom omezili a zabraňovali výstupu naší mysli, která je zdrojem všech našich defektů. To je důvodem, proč Šrí Ramana říká, že pro nás není vhodné, abychom dovoluovali mysli se věnovat příliš světským záležitostem, nebo zasahovali do záležitostí jiných.

Konečnou analýzou zjišťujeme, že svět a všechno utrpení, které v něm vidíme, je vytvářeno naší vlastní mysli, její silou představivosti. Existuje pouze v naší mysli, stejně jako svět a utrpení, které spatřujeme ve snu. Pokud pocítujeme soucit, když vidíme v našem snu utrpení lidí nebo zvířat, a když chceme zmírnit onen stav utrpení, všechno, co potřebujeme udělat, je probudit se z našeho snu. Podobně, jestliže si opravdu přejeme ukončit všechno utrpení, které ve světě vidíme, tak musíme usilovat, abychom se probudili z onoho snu, který chybně považujeme za náš život, do pravého stavu bdění v dokonale nedvojném poznání sebe sama, tím, když budeme houževnatě provádět praxi umění sebepozorujícího bytí.

Ačkoliv je náš život ve skutečnosti pouhým snem, dokud prožíváme tento sen, neměli bychom považovat utrpení jiných jednoduše za neskutečné a proto za bezvýznamné. My, kteří zažíváme ten pomyslný sen, jsme také jeho částí a proto vše, co zažíváme a čemu ve snu svědčíme, je stejně skutečné, jako jsme my .

Dokud sebe pocítujeme jako osobu - tělem vázanou mysl –která tento sen zažívá, nemůžeme jinak, než pocítovat, že radosti a strasti, které podstupujeme, jsou naprosto skutečné, a dokud pocítujeme, že naše vlastní radosti a utrpení jsou skutečné, tak nemůžeme popírat, že by nebyly radosti a strasti jiných lidí a zvířat stejně skutečné a náležitě důležité. Jelikož každý z nás si přirozeně přeje vyhýbat se každé formě utrpení, která nám nastává, měli bychom si stejně silně přát, aby se vyhnula každá forma utrpení, která je způsobována nějaké jiné citné bytosti.

Proto, když nám Šrí Ramana radí, abychom se vyhýbali vstupovat do záležitostí jiných a nedovolovali naší mysli, aby se příliš zabývala světskými záležitostmi, pak tím nemyslí, že se máme vyhýbat činností těla, řeči a mysli, pro nelítostnou lhostejnost, ale abychom to vykonávali se svatou netečností – soucitně, netečně, s opravdu milující pečlivostí.

Šrí Ramana nikdy nikomu neradil, aby byl nelítostně lhostejný – péči odmítající a nevšímavě nezajímající se – k utrpení jiných. Naopak, svými vlastními činnostmi byl příkladem, jak soucitní, milosrdní a pečující my všichni máme být, a jak přísně bychom se měli vyhnout i tomu nejmenšímu *himsa* neboli ublížení každé živé bytosti.

Ačkoliv Šrí Ramana zřídka slovy otevřeně učil důležitost soucitu, učil toto velmi jasně svým vlastním životem – každým svým činem a postojem. V každé situaci, jeho postoj a jeho

slovní odpověď nebo čin jasně a názorně prokazovaly jeho bezmeznou lásku, soucit, něžné srdce, laskavost, ohleduplnost a *ahimsu* – citlivé a pečlivé vyhýbání se způsobovat škodu, ublížení nebo bolesti každé žijící bytosti.

Soucit, laskavost a láska zářily skrze každou činnost Šrí Ramany, protože to bylo to, čím on byl. Jeho pravým bytím, byla sama plnost lásky – neomezená, všezahrnující láska. Protože se jeho zdánlivá individualita vnořila a byla strávena v neomezeném světle pravého sebepoznání, byl skutečně jedno s jedinou absolutní skutečností, jejíž přirozenost je dokonale nedvojná a nedělitelné bytí, vědomí, štěstí a láska.

Miloval nás proto všechny – každou jednotlivou citnou bytost – jako své vlastní Já, protože sebe zažíval jako nekonečnou skutečnost, jinak než kdokoliv z nás může zažívat. On opravdu byl a je právě esenciální Já každého z nás a proto žádný z nás nemůže být vyloučen z jeho nekonečné lásky – jeho všezahrnující lásky k Já – která je jeho vlastním esenciálním bytím.

Zdánlivá „osoba“ Šrí Ramany byla dokonalým vtělením *parama karuna* – svrchovaného soucitu, milosti, laskavosti a lásky. Jeho laskavost a láska byla ke všem stejná. Pro něj byl hříšník a světec jedno a totéž. Prokazoval stejnou prostou péči, laskavost, něhu, lásku a soucit k lidem, které bychom mohli považovat za špatné, stejně jako to prokazoval k lidem, které bychom považovali za dobré.

Jeho láska a laskavost byly absolutně nestranné. Neprokazoval větší lásku, laskavost nebo starostlivost k jeho nejpřímnějším stoupencům – těm, kteří nejopravdověji rozuměli jeho učení a kteří ho uvedli do praxe – než ji prokazoval těm lidem, kteří ho ignorovali, znevažovali nebo s ním i špatně zacházeli, nebo těm stoupencům, kteří nedbali jeho učení, nebo, kteří mu nerozuměli, ba dokonce se snažili jeho učení překroutit, nesprávně vykládat a zkreslovat.

Opravdu, pokud kdy se zdálo, že vykazuje určité zaujetí, pak to nebylo vůči těm, kteří ho nejpřímněji milovali, ale jen k těm, kteří měli nejméně lásky nebo k němu nechovali vůbec žádnou lásku. Stoupenci, kteří ho nejpřímněji milovali a kteří se svědomitě snažili následovat jeho učení, když nasměrovali svou mysl dovnitř a byli mu podrobeni až do jádra jejich bytí, někdy vnějšně pociťovali zdání, že je přehlíží, a že poskytoval svou pozornost jen jiným, méně opravdovým stoupencům. Ale když mu správně rozuměli, věděli, že poskytuje zevně svou pozornost těm, kteří ji více potřebovali, a pokud je zevně přehlížel, bylo to pouze proto, že nás povzbuzoval, abychom se otočili dovnitř a hledali pravou tvář jeho lásky, která vždy blahaplně svítí v našem srdci, jako naše vlastní nedvojná sebe si vědomé bytí „Já jsem“, které očekává, že nás přitáhne dovnitř, svou magnetickou silou přitažlivosti.

Důvodem, proč vykazoval stejnou lásku a laskavost každé jednotlivé osobě, bez ohledu na to, že určitá osoba mohla být nejhorším hříšníkem, nebo největším ze světců, bylo, že podle jeho pohledu, nebyl a není esenciální rozdíl mezi ateistou a uctívajícím, mezi krutým člověkem a laskavým. Věděl, že v esenci je každý člověk jediným nedvojným Já, které pociťoval jako své vlastní. Jestliže se vůbec zdá, že existuje něco takového, jako oddělená osoba, on nebo ona se tak jeví jedině pro jeho nebo její domnělou nevědomost o pravé přirozenosti jediného pravého nedvojného Já, které neustále zažíváme, jako naše esenciální vědomí sebe sama „Já jsem“.

Nejenom, že jsme všichni v esenci to samé nedvojná Já, ale jako lidé jsme také stejně nevědomí o naší vlastní pravé přirozenosti. I naše teoretické poznání naší pravé přirozenosti nás nečiní méně nevědomé, než jiného člověka, který nemá takové teoretické znalosti, protože teoretické vědění existuje pouze v naší vlastní mysli, která vystupuje jen pro naší zásadní základní nevědomost sebe sama neboli sebezapomínání. .

Podle našeho sebenevědomého pohledu, Šrí Ramana se nám zdál být osobou jako my, i při naší upřímné víře a přesvědčení, že ve skutečnosti se u něho nejedná o osobu ale jen o naše vlastní neomezené pravé Já, se jedná o víru, která existuje jen v naší vlastní mysli.

Dokud sebe zažíváme jako osobu a ne že jsme nekonečným a neděleným pravým Já, nemůžeme zažívat Šrí Ramanu jako naše vlastní esenciální Já, ale můžeme ho znát jen jako osobu, i když nezměřitelně nám nadřazenou.

Proto, podle našeho sebenevědomého pohledu, se Šrí Ramana zdál být osobou, a tak se zdálo, že vidí každého z nás jako oddělenou osobu. Ačkoliv se zdálo, že vidí každého z nás jako oddělenou osobu, neviděl žádný esenciální rozdíl mezi námi. Všechny nás viděl, že jsme si v naší nevědomosti o našem pravém Já rovni. V jeho pohledu nebylo člověka, který by byl více či méně nevědomý, než každý jiný člověk. My neznáme sebe jací opravdu jsme, nebo přehlízíme naši pravou přirozenost a zažíváme sebe jako osobu – s omezeným tělem, které je vázáno myslí.

V jeho pohledu jsme všichni stejně nevědomí, všichni potřebujeme jeho *karanam illada karunai* – jeho bezpříčinnou milost, slitování, soucit, laskavost a lásku. Není nic, co bychom mohli učinit, abychom se stali hodnými jeho milosti, a stejně tak cokoliv vykonáme, nás neučiní nehodnými jeho milosti. Tak, jako déšť padá stejně na hodné i nehodné, jeho božská milost a láska, je stejně dosažitelná pro všechny bytosti, počítaje v to největší světce a nejhorší hříšníky, vynikající intelektuály a nejtupější hlupáky, nejbohatší a nejchudší, krále i žebráky, lidské bytosti a všechny tzv. nižší živočichy.

Jeho milost či láska je bezpříčinná, a je jeho esenciální přirozeností. Jako jediné nekonečné pravé Já nemůže jinak, než milovat nás všechny jako sama sebe, protože nás zažívá jako sama sebe. Jelikož jeho milost je neomezená a není závislá na žádné jiné příčině, než na sobě samém, nemůže se nikdy zvětšit nebo zmenšit. Opravdu to je jediná skutečnost – jediná absolutní skutečnost, která je věčná, neměnná a samosvítící.

Ačkoliv Šrí Ramana je opravdu jedinou neomezenou skutečností, kterou nazýváme Bohem, jehož milost je dostupná každému jednotlivému z nás, když věčně svítí v nejnitrašší hloubce našeho srdce, jako naše nejbližší a nejdražší – naše vlastní pravé sebe si vědomé bytí „Já jsem“ – přece se vtělil do lidského tvaru, aby nás učil, že můžeme zažívat dokonalé a věčně se nezmenšující štěstí, které všichni hledáme, jenom, když obrátíme svou mysl dovnitř k sobě samému a podrobíme ji v absolutním jasu našeho vlastního nedvojného sebe si vědomého bytí, které je pravou formou jeho milosti či lásky.

Jeho lidská podoba byla vtělením *parama karuna*, čili svrchovaného soucitu – milosti – slitování - něžnosti srdce – laskavosti - péče a lásky, a tak nemohla být žádná bytost vyloučena z jeho nekonečné laskavosti a lásky. Ačkoliv jeho lidská podoba odešla z projevu v roce 1950, kdy mnozí z nás nebyli ještě ani narozeni, jeho milost, láska a jeho skryté vedení, jsou pro nás vždy dostupné, protože jsou jedinou věčnou skutečností, která stále v nás září jako „Já jsem“, naše nejvýše milované Já. Ba co více, nejenom, že je stále s námi jako naše esenciální Já, ale také pokračuje v projevení se navenek, ve tvaru jeho vzácného učení, které je stále dostupné, aby nám stále připomínalo naši potřebu se obrátit k našemu Já, abychom zažili nekonečné štěstí pravého sebepoznání.

Abychom využili dobrodiní jeho lásky, milosti, v celé její plnosti, všechno, co máme učinit, je stočit se k našemu Já a pít tak přímo u pramene, z kterého tryská. Ačkoliv nám jeho milost stále pomáhá, dokud si všímáme něčeho jiného, než našeho vlastního esenciálního Já, přehlízíme ji, a když si tak počínáme, pak ve výsledku zavíráme dveře našeho srdce a bráníme ji, aby vytryskla ven a strávila nás ve své neomezené jasnosti.

Jeho milost je světlem našeho vědomí, které v nás svítí, a které nám umožňuje poznat sebe a dále všechny pomyslné objekty, které jsme v naší mysli stvořili. Jak subjekt, tak objekt jsou osvíceny jeho milostí, a bez jeho milosti, jakožto jejich esenciální substance a skutečnost, by ani zdánlivě nemohly existovat.

Ovšem pokud věnujeme pozornost nějaké formě objektu – jedno, zda-li objektu, který poznáváme jen jako myšlenku v naší mysli, nebo objektu, který si představujeme, že existuje ve vnějším světě naší mysli - tak zneužíváme světlo jeho milosti a překrucujeme jeho

nekonečnou lásku k sobě samému a zažíváme ji jako naši touhu po nějakých objektech, a náš odpor k jiným objektům. Spíše než zneužívat jeho milost k poznávání objektů, nebo očekávat, že splní nějakou z malicherných tužeb, měli bychom z ní brát pravý prospěch tím, že ji použijeme pro poznání sebe sama.

Naše mysl, která je pokrouceným světlem vědomí, které nyní používáme k poznávání předmětů, je odraženou formou našeho původního světla vědomí sebe sama, které je jeho milostí. Proto, když stočíme naši mysl pryč od všech objektů, ke zdroji jeho světla, ponoří se do tohoto zdroje, podobně jako sluneční paprsek, který je odražen od nějakého zrcadla zpět ke slunci. Tímto otočením odraženého světla naší mysli zpět na nás, podrobujeme sami sebe původnímu světlu milosti – našemu základnímu sebe si vědomému „Já jsem“, které je pravou formou lásky, kterou nazýváme „Šrí Ramana“.

Když se Šrí Ramana projevil v lidském tvaru, soucit, něžné srdce, laskavost a lásku, které prokazoval každému, koho potkal, byly vnějším vyjádřením nekonečné, věčné, nedělené a nedvojně lásky, kterou zažíval, jako svou vlastní, a která stále svítí v každém z nás, jako naše vlastní esenciální sebe si uvědomující bytí „Já jsem“. Proto nestrannost a vnější laskavost a láska, jasně ukazovaly absolutní nestrannost jeho pravé vnitřní milosti, která neustále narůstá v srdci každé citné bytosti.

Tu samou lásku, kterou vykazoval ke všem lidem, vykazoval i ke každému jinému stvoření Nepovažoval žádné zvíře, že by bylo méně vhodné pro jeho laskavost, lásku a soucit, než nějaká lidská bytost. Zvířata přirozeně reagovala na lásku, kterou v něm pociťovala a proto k němu přistupovala bez nejmenších známek strachu. Četné historiky a příhody z jeho života byly zaznamenány, a ty nádherně líčí jeho mimořádný vztah k divokým i domácím zvířatům – něžnost srdce, laskavost péče a lásku, kterou k nim vykazoval a jejich vzájemné zalíbení a důvěru v něho.

Nejenže byl stejně laskavý a pečující k zvířecím jedincům každého druhu, ale také ukazoval svůj hluboký nesouhlas, když někdo s nějakým zvířetem špatně nakládal nebo mu ubližoval. Nestrpěl a nedovoloval lidem aby zabíjeli i jedovatá zvířata, jako hady, škorpióny a zdůrazňoval, že náš strach z takových zvířat, je způsoben pouze naší připoutaností k našim vlastním tělům. Říkal, že tak, jak my pečujeme o své současné tělo, tak každé jiné stvoření se stejně stará o svůj život v současném těle, a proto nemáme právo připravit nějakou bytost o jím opatrovaný život, nebo ubližovat a způsobovat jakékoliv utrpení.

Je dobré uvést jednu příhodu, která pochází z dob jeho mladšího věku, a je jasným vyobrazením jeho nezměrného a absolutně nestranného soucitu a lásky. Jednoho dne, když procházel houštinou, zavadil nahodile stehnem o vosí hnízdo a vyrušil tak jeho početné obyvatelstvo. Vosy okamžitě vylétly ven a rozzlobeně ho začaly bodat do stehna, které vše zavinilo. S pochopením pro jejich přirozenou odpověď a s pocitem lítosti, že způsobil jejich vyrušení, Šrí Ramana stál zcela tiše vzdor intenzivní bolesti, kterou mu způsobovaly, trpělivě jim dovoloval, aby bodaly do jeho stehna, dokud nebyly všechny uspokojeny a nenavrátily se do hnízda. V pozdějších letech, kdy Šrí Muruganar napsal verš (který je nyní zahrnut v Guru Vachaka Kovai, verš 815), kde se ho ptá, proč se pociťoval jako kající a dovolil vosám ho bodat do stehna, ačkoliv vyrušení, které způsobil nebylo úmyslné. Odpověď obdržel, když Šrí Ramana sepsal verš 7 v Upadéša Tanippakkal, který zní:

„Ačkoliv v roji letící vosy bodaly do nohy tak, až se zanítila a opuchla, když se dotkla a poškodila jejich hnízdo, které se nacházelo (a bylo zakryto) uprostřed zelených listů a ačkoliv (čin poškození jejich hnízda) to byla chyba, která se stala náhodně, kdyby jeden nepociťoval alespoň lítost (soucit s vosami a nepociťoval lítost, že jim způsobil potíže), jaká by opravdu byla povaha jeho mysli (tj., jak naprosto tvrdé srdce a necitlivý by musel být).“

Svým vlastním životem a příkladem nás Šrí Ramana učil, že důležitá je nejen laskavost, láska, něžné srdce, ohleduplnost, soucit a *ahimsa*, ale také pokora, nesobectví, beztužebnost, nehrabivost, nepřivlastňování, nemarnotratnost, šlechtnost, spokojenost, sebekázeň,

sebezapření a úplně jednoduchý způsob života. Žádnou z těchto kvalit nepěstoval a nepraktikoval s nějakým úsilím, ale všechny byly bezúsilné, protože byly přirozeným výsledkem jeho absolutního stavu bez ega.

Protože se nezažíval jako ego, jako omezené a konečné individuální vědomí, nezažíval žádnou osobu, zvíře, rostlinu nebo neživý objekt jako jiné než on sám, a tudíž v nekonečné plnosti lásky – jeho absolutně nedvojně sebelásky – nebyl tu žádný prostor, ani nejmenší stopa sobectví, chtivosti, touhy, připoutanosti, přivlastňování, nelaskavosti, necitnosti, nebo nějaký jiný defekt, který má sklon vyrazit, jakmile se chybně pokládáme, že jsme konečné, tělem vázané ego nebo mysl. Proto žil, co učil a učil jen co sám žil.

Jeho činy, jeho postoj a jeho odpovědi každému člověku, každému zvířeti a na každou vnější situaci a událost, bylo proto učení neméně mocné a významné, jako jeho mluvená nebo psaná slova. Svým životem byl příkladem stejného absolutního stavu bez ega, který učil, že je jediným cílem, který stojí za to hledat. I když nemůžeme napodobovat jeho perfektní život bez ega, dokud chybně bereme sebe, že jsme osobou s tělem-vázanou myslí či ego vědomím, můžeme se od toho mnoho naučit a pokud opravdu toužíme po tom, abychom ztratili naše klamně individuální já v našem přirozeném absolutním stavu, bez ega jsoucího sebe si vědomého bytí, měli bychom se pokorně a opravdově snažit upotřebit to, co jsme schopni z jeho vnějšího života se naučit a vpravit to do našeho vlastního vnějšího života.

Když si opravdu přejeme být absolutně bez ega, musíme ihned praktikovat nesobecké kvality a ctnosti, které jsou přirozené stavu bez ega. Pokud nemilujeme a nepečujeme o takové kvality, nemilujeme doopravdy dokonalý stav bez ega.

Způsob života Šrí Ramany byl souvislým stavem prostým bez ega, byl legendární a svědčilo mu tisíce lidí. Ačkoliv jeho stoupenci vybudovali *ášram*, což je místo pobytu pro komunitu a náboženskou instituci kolem něho, on si nikdy pro sebe nic nenárokoval. A ačkoliv byli bohatí lidé, kteří mu upřímně nabízeli a čestně toužili poskytnout, cokoli by si přál, nic z toho pro sebe nevyužil, jen to minimum jídla, oblečení a střechu nad hlavou, čili to, co bylo zapotřebí pro zachování života.

Od chvíle, kdy opustil domov, když mu bylo 16 let, až do konce svého tělesného života, žil jednoduše jako *sádhu*, jako zbožný žebravý mnich. Jeho jediným oděvem byla *kaupina*, jednoduchá bederní rouška. Dokud jeho stoupenci nevybudovali pro něho jednoduchý přístřešek, žil jenom v jeskyních nebo v *mandapam*, v otevřených chrámových předsíních. Ale i v pozdějších letech, kdy žil v malé hale, kterou pro něho stoupenci vybudovali, dveře místnosti byly ve dne v noci otevřeny pro návštěvníky, a volně sdílel místnost, jak se stálými návštěvníky, tak s náhodnými, kteří s ním žili a spali. Neměl žádný soukromý život, nebo čas pro sebe, protože byl dostupný každému, kdo ho potřeboval.

Dával přednost nejprostšímu jídlu, a když mu byl nabídnut nějaký typ speciálního jídla, ať lahůdka, sladkost nebo pikantní pochoutka, či pracně připravená hostina, nebo medicínsky připravený lék, k posílení tělesného zdraví, jedl to pouze tehdy, když bylo vše podáno, a stejným dílem rozděleno mezi všechny přítomné. Tak, jako se podílel o přístřeší, jeho čas, a celý jeho život s každým, kdo byl v jeho přítomnosti, volně se s každým podílel, o všechno jídlo či věci, které darem obdržel.

Jediný druh jídla, kterému se naprosto vyhýbal, a které také jiným doporučoval, aby se mu přísně vyhýbali, bylo jakékoli nevegetariánské jídlo, jako je maso, ryba a vejce. Tímto a mnohým jiným způsobem nás důrazně učil, že se máme vždy vyhýbat každé činnosti, která by způsobila i nejmenší ublížení, poškození či utrpení jakékoliv bytosti.

Jak svými slovy, tak svým životem, nás učil ctnosti dokonalé *ahimsa* neboli soucitnému vyhýbání se tomu, že bychom ubližovali, poškozovali, nebo zraňovali nějakou citnou bytost. Svým životem a učením jasně prokazoval, že považoval *ahimsu*, neubližování, za větší ctnost, než aktivní snahu „dělat dobro“. Zatímco *ahimsa* je pasivním stavem, ve kterém se ustupuje od činností, které by mohly přímo či nepřímo ubližovat či způsobovat utrpení člověku či



bytosti, „dělání dobra“ je aktivním zásahem do vnějšího běhu událostí a do záležitostí jiných lidí, a když zasahujeme, s dobrým úmyslem, naše činy mají často škodlivý dopad.

Když se snažíme provádět činnosti, o kterých se domníváme, že výsledek bude dobrý, často končíme tím, že způsobujeme škodu sobě nebo jiným, nebo oběma. Nebezpečí, které je v naší snaze dělat jiným dobře, spočívá zásadně v tom, že výsledek takových činností, má na sobě naše ego. Když se pilně a ambiciózně věnujeme snaze dělat vnější dobro, je pro nás snadné přehlížet nedostatky naší vlastní mysli a neuspějeme, selžeme při všímání si jemné pýchy, sebestřednosti a sebepočestnosti, které se snaží v naší mysli vystoupit, snažíme-li se o nápravu věcí vnějšího světa, spíše než napravení našich vlastních vnitřních defektů.

Ba co více, to, co považujeme za „dobro“, je často zcela jiné, než to, co jiní lidé považují za „dobro“, takže, i když jsme velice pečliví ve vykonávání dobra jiným, může se to ukázat jako nevídané. I když pocítujeme, že naše idea dobra je správná, a že ideje jiných lidí jsou nesprávné, měli bychom se mít na pozoru, abychom se snažili vnucovat jim svou vlastní ideu dobra, protože pokud tak učiníme, pak naše ideje způsobí jen odpor a spor, což konec konců způsobí více škody než opravdového užitku.

Většina činností mívá mnohonásobný dopad, a tak odezva na naše činnosti je často jiná, než jsme měli v úmyslu. Čím větší dobro se snažíme vykonat, tím větší újma může být výsledkem. Od začátku dějin člověka, mnoho sociálních, politických a náboženských reformátorů vystoupilo a zase odešlo, ale žádný z jejich reformátorských pokusů neměl za výsledek ryzí, nesmišené dobro. Každá činnost, nebo série činností, které mají významný účinek na tento svět, jsou nevyhnutelně výsledkem směsi dobrého a zlého – dobrodiní a škody.

Mnohá největší zla a nespravedlnosti tohoto světa pocházejí z dobře míněných sociálních, politických a ekonomických reforem. I ve jménu Boha propuklo nesčíslně mnoho sporů, které vyústily i v kruté pronásledování, války a terorismus. Z toho všeho bychom měli vyrozumět, že snahy dělat dobro, mohou mít za následek velkou spoušť, a že naší první morální povinností je přece vyhybat se ubližování, spíše než se snažit o uskutečňování dobra.

Je mnoho situací, kdy daleko větší dobro nastalo jako výsledek toho, že jsme odstoupili od provádění nějaké akce, než mohl být následek z naší možné činnosti, protože ať by plynulo jakékoli dobro z nějaké činnosti, kterou jsme mohli udělat, nemůže nikdy kompenzovat škodu, která také z činnosti vznikla. Jinými slovy, naše nečinnost – naše pouhé bytí, bez jakéhokoliv konání – může být často více prospěšné, než může poskytnout činnost či konání.

Jako generální zákon platí, pokud nějaká činnost pravděpodobně způsobí nějaké citné bytosti škodu, pak bychom měli od ní odstoupit, i když bude mít dobro jako vedlejší účinek. A co více, ať se rozhodneme pro jakoukoli činnost, nebo chceme v určité situaci od ní odstoupit, vždy bychom si měli uvědomit, že nejvyšší dobro, kterým je neomezené dobro pravého sebepoznání, nemůžeme nikdy dosáhnout sebevětším množstvím činností nebo konání, ale jen pouhým bytím – tj., tím, že míruplně přebýváme v našem vlastním přirozeném stavu, kterým je stav bez ega, bez myšlenek a proto absolutně bez činnosti, a je jím dokonale jasné, sebe si vědomé bytí.

Tím se ovšem neříká, že bychom neměli jiným lidem nebo bytostem pomoci, když k tomu nastane okamžitá potřeba. Jen se zdůrazňuje, že bychom při naší touze udělat dobro, neměli být příliš ctižádostiví. Měli bychom náležitě odpovídat na každou situaci, v které se nacházíme, ale neměli bychom aktivně vyhledávat situace, kde se domníváme, že by mohla být naše pomoc potřebná. I když nastane situace, ve které se naše pomoc se zdá být žádoucí, měli bychom být pečliví v tom, abychom vykonali jen onu požadovanou pomoc, která je žádoucí, a zároveň byli velice bdělí, abychom nezpůsobili žádnou újmu, při naší snaze dělat dobro.

Z příkladu života Šrí Ramany bychom měli pochopit, že je pro nás dobré, když budeme stále pokorní, nesobečtí, laskaví, pečující, ohleduplní, jemní, soucitní, velkorysí a sdílející, a že všechny vnější akce a reakce – které v mnohých případech mohou obsahovat vhodné

odstoupení od vykonávání nějakých činností, nebo každé činnosti vůbec – by měly být stále vedeny těmito vnitřními kvalitami mysli a srdce. Velkou důležitost právě velkorysosti, laskavosti a péče, Šrí Ramana jasně zdůrazňuje v závěrečném odstavci „Kdo jsem já?“, když říká:

„Vše co dáváme jiným, poskytujeme sami sobě. Kdyby (každý) znal tuto pravdu, kdo by opravdu odstupoval od dávání?“

Vše, co dáváme jiným, (obzvláště z lásky něžného srdce, laskavosti, soucitu, sympatie, zalíbení, péče a ohleduplnosti k podarovávaným), dáváme jenom sobě, protože nikdo – žádná osoba, zvíře, rostlina, nebo cokoli jiného – není skutečně jiný než my, naše esenciální sebe si vědomé bytí čili „jsem-ství“.

To je skutečným významem Kristova učení „Miluj svého Pána, svého Boha, z celého svého srdce a z celé své duše a celou svou myslí. Miluj své bližní, jako sebe sama“. (Matouš 22.37, 39 a Marek 12.30-31). Nemůžeme opravdu milovat jak Boha a naše bližní, tak každého z našich spolu citných bytostí – jako sebe, pokud je my opravdu nezažijeme jako sebe sama, a pokud je nemilujeme jako sebe sama, pak je nemůžeme milovat z celého našeho srdce, duše a mysli.

Láska k něčemu jinému, než nám samým, nemůže nikdy být celou láskou, ale může být jen dělenou a proto částečnou láskou, protože vždy milujeme sebe víc, než můžeme kdy milovat jinou osobu nebo věc. Jestliže si opravdu přejeme milovat jak Boha, tak našeho bližního zcela – z celého srdce, duše a mysli – musíme je zažít jako sami sebe, a abychom je takto zažili, musíme zažít sebe, jací opravdu jsme – to jest, jako neomezenou a nedělenou absolutní skutečnost, která je opravdovou esencí nebo pravou substancí, všeho co je. Jelikož nemůžeme zažít sebe jako jedinou, neomezenou, nedělenou, nedvojnou a všeobsahující celistvost, dokud věnujeme pozornost něčemu, co se zdá být jiné, než my sami, abychom zažili a milovali, jak Boha, tak svého bližního, jako sebe sama, musíme úplně odtáhnout naši mysl od pomyslných vnějších forem a zaměřit ji, ostře a výhradně na naše esenciální sebe si vědomé bytí „Já jsem“, které jediné je jejich pravou a esenciální formou.

Dokud se nevnoříme a neztratíme se zcela v našem přirozeném stavu absolutního nedvojného sebe si vědomého bytí, které samo je stavem pravého sebepoznání, bude naše láska k Bohu a pro naše bližní jen částečná a nedokonalá. I když však ještě opravdově nezažíváme a nemilujeme všechny citné bytosti, jako sebe sama, pak pokud jsme opravdu alespoň teoreticky pochopili, že nejsou ničím jiným než námi, přirozeně pocítíme pro ně soucit a budeme mít vcítění ke všemu jejich utrpení. Když pocítujeme soucit a vcítění ke všem citným bytostem, budeme přirozeně odstupovat, co jen možno, od toho, abychom nezpůsobovali žádnému z nich ani tu nejmenší škodu či utrpení.

Avšak naše láska, soucit a starost o jiné lidi a zvířata, by nás neměly vést k tomu, že si začneme myslet, že můžeme světu učinit velké dobro, nebo, že tento svět nás potřebuje, že čeká na naši reformu. Kdykoliv nějaký člověk řekl Šrí Ramanovi, že má v úmyslu nějakým způsobem zreformovat svět, nebo mu prokázat jiné takové „dobro“, pak mu odpověděl: „On, který stvořil tento svět, ví jak o něj pečovat. Pokud věříte v Boha, věřte, že udělá vše, co je pro svět nutné.“ Při různých příležitostech a různými způsoby, Šrí Ramana zdůraznil, že naši povinností není reforma světa, ale naše vlastní.

Lidem, kterým se nedostávalo jemného porozumění, by řekl, že jelikož Bůh stvořil svět, tak také ví, jak se o něj starat, čímž by vyjevil, že svět je přesně takový, jak ho chce Bůh mít, a že jeho záměrem je, aby byl takový, pro dobro všech, kterých se to týká. Avšak lidem s jemnějším porozuměním, by řekl, že tento svět je výtvořem naší vlastní mysli a že existuje jen v naší mysli stejným způsobem, jak existuje sen v naší mysli, a ať vidíme jakékoli

nedostatky ve světě, jsou jen odrazy nedostatků naší vlastní mysli. Proto, spíše než usilovat o reformu odrazu, měli bychom se snažit o reformu jejího zdroje, kterým je naše mysl. Když zreformujeme naší mysl a vrátíme ji zpět do našeho přirozeného stavu pouhého bytí, její odraz se také vnoří a stane se jedno s našim pravým bytím, kterým je neomezená plnost nepotřísněného štěstí a lásky.

Protože všechny ony četné problémy tohoto světa je možno působivě rozluštit jedině tím, že stočíme naší pozornost a necháme ji utonout v jejím zdroji, kterým je naše vlastní absolutně nedvojně sebe si vědomé bytí, dotud, co je naše mysl vytočena ven, budeme pokračovat v chybném názoru, že jsme jen tělem vázaný člověk, jeden mezi mnohými tělesně vázanými bytostmi, které na tomto hmotném světě žijí. Když se takto chybně pokládáme, že jsme omezeným člověkem, nevyhnutelně jsme vtaženi do činností našeho těla, řeči a mysli, a naše činnosti mají nevyhnutelně dopad na jiné lidi a bytosti.

Ve dvojnostním stavu naší činnosti jsme proto odpovědní za výsledky našich činností a proto musíme být opatrní, abychom nezpůsobili nějakou škodu našim spoluvtěleným bytostem. Prospěch, který plyne z naší takto pečlivě prováděné ctnosti *ahumsa* čili neublížování, je dvojitý. Nejenže se tímto vyhýbáme, pokud jen možno, způsobit nějakou škodu či utrpení všem jiným citným bytostem, ale také tím pěstujeme něžnost mysli, která se na nás vyžaduje, abychom byli schopni se obrátit dovnitř a vnořit se do našeho přirozeného stavu pouhého bytí.

Pokud jsme bezcitní k utrpení jiných, nebudeme schopni uspět v úsilí, které máme vykonat stočením se dovnitř, protože taková bezcitnost koření v hustotě našeho ega – v silné připoutanosti a ztotožňování se s naším vlastním individuálním já. Jedině, když naše připoutanost k našemu vlastnímu egu je značně vytenčena, dosáhneme *vajrágja*, beztužebnost či odpoutanost, které jsou pro nás zapotřebí, abychom byli schopni se vzdát všech myšlenek nebo pozornosti k něčemu jinému, než našemu vlastnímu esenciálnímu sebe si vědomému bytí, a jako nevyhnutelný následek vytenčení našeho ega je pravá něžná laskavost, láska a soucit, které v nás také přirozeně vystoupí.

Do té míry, do které naše ego a všechny jeho touhy a připoutanosti jsou doopravdy vytenčeny, vystane v našem srdci pravá láska k pouhému bytí. Když tato pravá láska k pouhému bytí v nás vystoupí, bude nás nutit, abychom opakovaně usilovali o odtažení naší mysli od všech objektů a spočívali v našem vlastním esenciálním sebe si vědomém bytí. Dokud nás naše láska pro čiré bytí úplně nestráví, naše mysl často sklouzne z našeho přirozeného stavu sebe si vědomého spočinutí a kdykoli my takto zažijeme ten zdánlivě vnější svět, naše láska obměkčeného srdce pro pouhé bytí, se projeví jako soucit něžného srdce, laskavosti, láska k ohleduplnosti vůči všem jiným citným bytostem, kteří v esenci nejsou nic jiného než naše vlastní sebe si vědomé bytí.

Šrí Ramana říkával, že *bhakti je mata džňánam*, tj., že oddanost či láska je matkou pravého sebepoznání. V této souvislosti *bhakti* znamená pravou, z něžného srdce plynoucí lásku pro pouhé bytí, lásku, kterou chováme k našemu vlastnímu neomezenému sebe si vědomému bytí. Jelikož naše sebe si vědomé bytí je neomezené, nezná nic jiného, a tudíž, pokud opravdu milujeme naše vlastní bytí, nebudeme nic pociťovat, že by bylo něco – obzvláště nějaká citná bytost – z toho vyloučena nebo z naší lásky vyřazena.

Proto, dokud zažíváme i tu nejmenší dvojnost nebo jinost, budeme naší pravou lásku k pouhému bytí zažívat jako všezahrnující lásku něžného srdce a jako soucit pro naše spolucitné bytosti. Pokud budeme rozvíjet pravou lásku k pouhému bytí, jak to přirozeně budeme dělat při naší vytrvalé praxi sebepozorování, nepotřebujeme rozvíjet žádné další úsilí o nějakou jinou kvalitu, jako soucit, něhu nebo laskavost k jiným citným bytostem, protože takové kvality automaticky vyvěrají z naší lásky k pravému bytí.

Ačkoliv nemusíme vynakládat speciální snahu o vyvíjení kvalit, jako jsou soucit či citlivost pro pocity jiných, tím že budeme takové kvality v srdci uchovávat, můžeme naši

lásku pro pouhé bytí nepřímou vyživovat neboť, ona sama nám umožní zažívat stav bez ega, pravého sebepoznání. Pouze mysl nesmírně něžného srdce bude přemožena takovou velkou láskou pro pouhé bytí, že bude ochotná se zcela podrobit a stočit svou pozornost zcela směrem k vlastnímu sebe si vědomému jádru i esenci a utiší se a vnořit dovnitř, když se ztratila v absolutním jasu pravého nedvojného sebepoznání.

Tak, jako soucit je přirozeným výsledkem pravé lásky pouhé bytí, tak *ahimsa* čili neublížení je přirozeným důsledkem soucitu. Když pocítujeme pravý soucit a něhu k pocitům jiných, automaticky budeme pečovat o to, abychom nepodnikly nějakou činnost, která by mohla uškodit nebo způsobit utrpení. Proto nejdůležitější kvalitou, o kterou bychom měli usilovat a rozvíjet ji, je pravá láska ke ztišení a spočívání v našem přirozeném stavu sebe si vědomého bytí. Když rozvíjíme tuto jednu esenciální kvalitu, všechny ostatní rozkvetou v našem srdci bez úsilí a přirozeně.

Absolutní *ahimsa* je možná jen v nedvojném stavu pravého sebepoznání. První *himsa* čili ublížení – tj., první akce, která ubližuje, způsobuje újmu a utrpení, jak nám, tak všem jiným, je výstup naší vlastní mysli. Když naše mysl nevystoupí, všechno zůstává míruplně ponořené v pravém stavu nedvojného sebe si vědomého bytí, což je stavem neomezeného štěstí. Pomyslný výstup naší mysli, není jen prvotní formou *himsy*, ale je také příčinou a původem všech ostatních forem *himsy*.

Tak dlouho, dokud si představujeme sebe, že jsme tělem vázanou myslí či egem, *ahimsu* nemůžeme absolutně zažívat a také nemůžeme zcela vyloučit možnost způsobení nějaké formy *himsy*. Když si tedy opravdu přejeme vyhnout se každému možnému ublížení, neměli bychom jenom usměrnit všechny naše činnosti mysli, řeči a těla, ve shodě s mravním podstatovým principem *ahimsa*, ale měli bychom také usilovat o zničení základní příčiny každé formy *himsy*, kterou je naše vlastní mysl či ego. Abychom tuto základní příčinu všeho utrpení zničili, jediným prostředkem, jak toho docílit, je odtáhnout naši mysl od veškeré jinosti či dvojnosti, a tím ji utopit v neomezeném jasu našeho vlastního sebe si vědomého bytí. To je důvodem, proč Šrí Ramana v devatenáctém odstavci „Kdo jsem já?“ říká:

„Není (pro nás) vhodné, abychom nechali (naši) mysl spočívat) příliš na světských záležitostech. Není (pro nás) vhodné vstupovat (zasahovat) do záležitostí jiných lidí ...“.

Skutečnost, že můžeme opravdu činit dobře světu jedině tím, že stáhneme naši mysl od světa a hledáme v sobě pravou příčinu všeho utrpení, je výstižně a nádherně znázorněno soucitným životem Pána Buddhy. Tak, jako Bhagaván Ramana, Bhagaván Buddha byl také vtělením *parama karuna* čili svrchovaného soucitu, laskavosti a lásky. Když byl mladým mužem a pochopil nevyhnutelnost utrpení pro vtělenou existenci, jako jsou nemoci, stáří a smrt, byl přemožen intenzivní touhou objevit základní příčinu všeho utrpení, jakož i prostředky, jak tu příčinu zničit. Ačkoliv velmi miloval svou manželku, syna, otce, matku, a jiné příbuzné a přátele, všechny je nechal a žil život putujícího mnicha, který opravdově hledal pravé poznání, jež by ukončilo všechno utrpení.

V prvním stadiu jeho hledání doufal, že dosáhne takového poznání tím, že bude provádět tvrdé tělesné askeze, ale nakonec pochopil, že žádné podobné vnější prostředky mu neumožní dosáhnout pravdy, kterou hledal, a že ji může dosáhnout jedině tichým hledáním v sobě samém. A tak stočením své mysli pryč od těla a světa, byl schopen zažít pravý stav *nirvány* – absolutní vyhasnutí jeho mysli a klamného omezeného já.

Důvodem, proč Pán Buddha opustil svou milovanou ženu, dítě a ostatní příbuzné, nebylo to, že o ně nestál. Opustil je proto, že jeho láska k nim byla tak veliká, že nemohl snést myšlenku, že je bezmocný, aby je ochránil od nevyhnutelného utrpení vtělené existence a byl proto rozhodnut, nalézt prostředek, jak to uskutečnit.

Jedině proto, že jeho láska a soucit byly tak obrovské, byl dohnán k tomu, že odtáhl svou mysl od těch, které nejvíce miloval, aby mohl najít opravdové řešení pro všechny vtělené bytosti, jen proto byl schopen dosáhnout pravé poznání, které mu umožňovalo, nás poučit o

prostředcích, pomocí kterých můžeme dosáhnout *nirvánu*, pravý stav pouhého bytí, ve kterém všechno utrpení vyhasíná spolu s jeho příčinou, naší myslí a klamným pocitem omezeného jáství.

Abychom dosáhli pravé sebepoznání – stav absolutního nedvojného sebe si vědomého bytí – a tím odstranili základní příčinu všeho utrpení, nepotřebujeme zevně zamítat, jak naši rodinu nebo celý svět, jak to Pán Buddha učinil, ale musíme uvnitř zamítnout všechny myšlenky našeho klamného omezeného já, a všechno, co je jiné, než naše vlastní esenciální sebe si vědomé bytí. Abychom byli schopni se podrobit, nebo zanechat naše klamné, omezené já, je ještě důležitější, že k patřičné motivaci musíme být dohnáni stejnou intenzitou soucitné lásky, která doháněla Pána Buddhu a každého jiného pravého mudrce, aby vnitřně roztál a podrobil se všestravujícímu ohni pravého sebepoznání.

Všechno utrpení, které ve světě vidíme, je jen snem, který vzniká vystoupením naší vlastní mysli, takže pokud jsme opravdu dotčeni utrpením jiných, měli bychom opravdově usilovat o probuzení z onoho snu, tím, že podrobíme naši sebeklamající mysl v jasu našeho vlastního esenciálního sebe si vědomého bytí. Ačkoliv pravá, soucitná láska pro naše vlastní esenciální bytí, které je také esenciálním bytím každého člověka a bytosti, je jediným prostředkem, pomocí kterého se můžeme z tohoto snu dvojnosti či jinosti probudit, naše současná omezená láska se rozvine jako absolutní plnost neomezené lásky jedině tehdy, když jsme opravdu zničili klamný sen dvojnosti v dokonalém jasu pravého nedvojného sebepoznání.

Svět a vše, co v něm prožíváme, včetně našeho těla a naší individuální osobnosti se všemi jejími libostmi a nelibostmi, se jeví, že existuje pouze proto, že jsme vyvstali jako toto, konečné objekty poznávající vědomí, které my nazýváme myslí. Proto když naše mysl ztichne a přestane existovat jako oddělené individuální vědomí, vše ostatní se také utiší a přestane existovat. O tom pojednává závěrečný odstavec „Kdo jsem já?“, který Šrí Ramana uzavírá slovy:

„Když (naše individuální) já vystoupí, všechno vystoupí; když (naše individuální) já ztichne (nebo přestane), všechno se utiší (nebo přestane). Do jaké míry si pokorně počínáme, do té míry tu je dobrota (nebo ctnost). Když držíme na uzdě (brzdíme, utišujeme, zhušťujeme, smršťujeme nebo omezujeme naší) mysl, kdekoliv můžeme být (my) můžeme být (nebo kdekoliv můžeme být, nechť můžeme být).“

Klíčovým slovem druhé věty je *tazhndu*, které jsem přeložil jako „pokorně“, které však je doopravdy minulým a dokonalým příčestím slova *tazhtal*, slovesa, které má mnoho významů – poklonit se – uctívat – padat nízko – být nízko – být dolů skloněný – být podmaněný – být suspendován – být hluboko – být něčím ovládnut – sestoupit – snižovat se – klesat – zmenšit se – ubývat – zůstat – odpočívat – zastavit – ohnout – být svěšený – sklesnout. V této souvislosti, pokračovat nebo se chovat *tazhndu*, znamená chovat se pokorně v tomto světě, zmenšovat naši mysl, podřizovat se vůli Boha se ztichlou myslí, podmaněnou, ponořenou nebo tiše spočívat v našem esenciálním sebe si vědomém bytí.

Do té míry, co takto žijeme náš život, říká Šrí Ramana, tak je *nanmai* – dobrota – spravedlnost – přínos – dobrodiní – ctnost a morálka. Relativní dobro každé naší činnosti a všeobecně našeho chování, výhradně určuje míra s jakou se při činnosti chováme, jsme-li opravdu pokorní, podrobení, bez tužeb, tiší, vyrovnání a smíření s vůlí Boha.

V závěrečné větě Šrí Ramana říká, že pokud jsme schopni být, a takto stále držet na uzdě, omezovat, krotit nebo zmenšovat naši mysl, „kdekoliv můžeme být, (my) můžeme být“ nebo „kdekoliv můžeme být, ať jsme“. Tato závěrečná slova *enge irundalum truckkalam*, naznačují, že ať jsme v našem životě postaveni na jakémkoliv místě nebo do jakýchkoliv podmínek, vždy je pro nás možné jenom být. Pokud stále držíme naši mysl utišenou v našem pravém a přirozeném stavu sebe si vědomého bytí, žádné vnější podmínky nám nemohou zabránit, abychom takto zůstávali.

Proto, jelikož nemáme žádnou jinou povinnost nebo odpovědnost, než pouze být naším sebe si vědomým blahoplým bytím, a protože není vyššího štěstí než takto prostě být, *summa irukkalam* – necht' pouze jsme.

## Literatura

Když v této knize cituji tamilsky psaná a jiná zaznamenaná učení Šrí Ramany, uvádím je ve vlastním překladu. Mnoho z nich je založeno na vysvětleních a tamilské próze, kterou poskytl Šrí Sádhu Óm.

Následuje výčet prací, které jsem citoval:

### Filozofické básně Šrí Ramany

*Upadesa Undiyar* – tamilská báseň o třiceti verších, kterou Šrí Ramana vytvořil v roce 1927 jako odpověď na žádost Šrí Muruganara. Později ji uvedl i v sanskrtu, teluru a malayalam pod titulem *Upadesa Saram* – „Esence instrukcí“.

*Ulladu Narpadu* – „Čtyřicet veršů o Tom Co Je“, další tamilská báseň, kterou Šrí Ramana složil v roce 1928 na popud Šrí Muruganara, který ho požádal o učení přirozenosti skutečnosti a prostředky, jak ji dosáhnout.

*Ulladu Narpadu Anubandham* – „Dodatek k čtyřiceti (veršům) o Tom Co Je“, sbírka jednačtyřiceti tamilských veršů, které Šrí Ramana vytvořil v letech 1920 - 1930.

*Ekatma Panchakam* – „Pět veršů o Jedinosti Svrchovaného Já“, báseň, kterou Šrí Ramana složil v roce 1947 nejprve v jazyce telugu, pak v tamilštině a později v malayalam.

*Anma-Viddai* – rovněž známa jako *Atma-Vidya Kirtanam* „Píseň o vědě o Svrchovaném Já“, tamilská píseň, kterou Šrí Ramana složil v roce 1927 v odpovědi na žádost Šrí Muruganara.

*Upadesa Tannippakkal* – „Jednotlivé verše instrukcí“, sbírka dvaceti sedmi veršů, které Šrí Ramana sestavil v různých dobách.

### Zbožně oddané básně Šrí Ramany

*Sri Arunachala Aksharamanamalai* – „Svatební věnec písmen“ nebo „Věnec věčné jednoty“, tamilský chvalozpěv o 108 verších věnovaný Bohu v podobě posvátné hory Arunachaly. Šrí Ramana jej složil spontánně během jednoho dne v roce 1914 nebo 1915.

*Sri Arunachala Ashtakam* – „Osm (veršů) k Šrí Arunachale“, další tamilský chvalozpěv, který Šrí Ramana složil ve stejném čase.

### Próza psaná Šrí Ramanou

*Nan Yar?* – „Kdo jsem já?“, pojednání o dvaceti odstavcích, které Šrí Ramana napsal na konci 20. let 20. století, všechny kromě prvního odstavce jsou sestaveny jako sbírka odpovědí na sérii otázek, které mu položil Šrí Sivaprakasam Pillai v letech 1901 až 1902.

*Vivekachudamani Avatarikai* – úvod k tamilské próze *Vivekachudamani*, velké filozofické básni od Adi Ankary, který Šrí Ramana sepsal pravděpodobně v letech 1903 až 1904.

### **Dávné texty přeložené Šrí Ramanou**

*Bhagavat Gíta Saram* – „Esence *Bhagavad Gíty*“, čtyřicet dva vybraných veršů z *Bhagavad Gíty*, které Šrí Ramana sestavil ve tvaru tamilské básně.

### **Ústní podání učení Šrí Ramany zaznamenané Šrí Muruganarem**

*Guru Váchala Kovai* – „Sbírka Guruových výroků“, jedná se o nejúplnější a nejhodnověnější sbírku výroků Šrí Ramany sestavených Šrí Muruganarem do 1255 tamilských veršů doplněných 42 verši, které složil Šrí Ramana (z nichž 27 je obsaženo v *Upadesa Tanippakkal*, 12 v *Ulladu Narpadu Anubandham*, 2 v *Ekatma Panchakam* a 1 v *Ulladu Narpadu*).

Tamilské originály většiny těchto prací jsou dostupné v různých knihách, často se základním vysvětlením a detailními komentáři. Mnohé z těchto prací jsou dostupné v různých jazycích. Základním pramenem všech těchto děl, vyjma *Upadesa Tanippakkal* a *Guru Váchala Kovai*, je *Sri Ramana Nultirattu*, „Sebrané spisy Šrí Ramany“ vydané Šrí Ramanašramem, Tiruvannamalai, Tamil Nadu, Indie ([www.sriramanamaharshi.org](http://www.sriramanamaharshi.org)).

Základním zdrojem pro *Upadesa Tanippakkal* je *Sri Ramanopadesa Nunmalai – Vilakkavurai*, tamilský komentář Šrí Sádhu Óma k filozofickým básním Šrí Ramany, vydaným Šrí Arunachalaramana Nilayam, Tiruvannamalai, Tamil Nadu, Indie.

Originální tamilský text *Guru Vachaka Kovai* a tamilská próza, kterou poskytl Šrí Sádhu Óm, byly vydány jako dva samostatné svazky Šrí Ramanašramem. Úplný anglický překlad od Šrí Sádhu Óma a mé osoby, spolu s komentářem Šrí Muruganara a Šrí Sádhu Óma byl zvlášť vydán Šrí Arunachalaramana Nilayam.