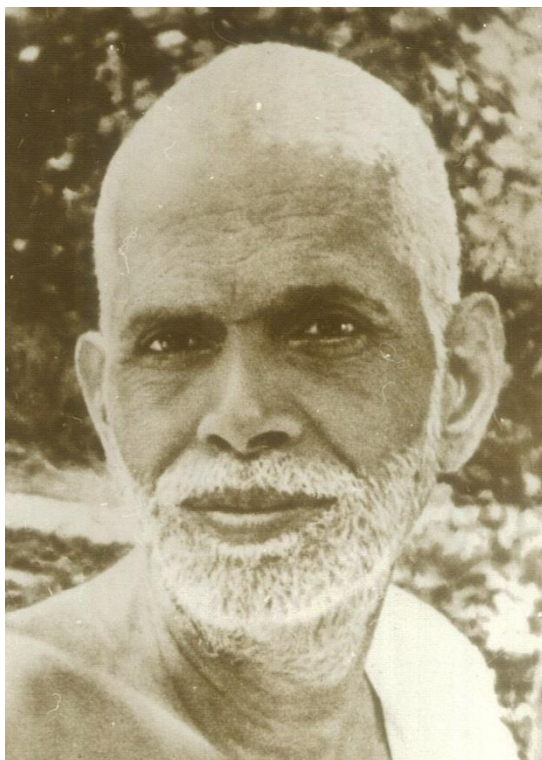


Šrí Ramana Gíta

v úpravě B. V. Narasimha Swamiho



Z anglického originálu *Sri Ramana Gita of B. V. Narasimha Swami*,
vydaného v roce 2013 Šrí Ramanášramem, přeložil LH

S laskavým svolením Šrí Ramanášramu zveřejněno na: www.rudolfskarnitzl.cz

© Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, India

Poznámka nakladatele

Šrí Ramana Gíta představuje vytříbené ztvárnění učení Bhagavána Ramany v sanskrtských verších. Nikdo jiný, nežli Kavjakanatha Ganapati Muni, vynikající básník, učenec a žák Mistra, nemohl stvořit takovýto odkaz Bhagavánova učení příštím generacím.

B. V. Narasimha Swami je pak autorem dalšího unikátního příspěvku, který šíří učení Šrí Ramany Mahárišiho. Tím je první rozsáhlý životopis Bhagavána, který byl napsán a publikován v roce 1931, pod názvem *Seberealizace*.

Když Narasimha Swami pobýval v ášramu, někdy kolem roku 1930, začal pracovat na vydání *Šrí Ramana Gíty* v její původní dialogové podobě, tedy jako sled otázek a odpovědí. Bylo to více než dvanáct let po té, co zazněly skutečné hovory, které jsou v této knize zachyceny. Ale za pomoci Mahárišiho a dalších stoupenců, a zásluhou vlastní erudovanosti, byl nakonec Narasimha Swami schopen zrestaurovat třináct kapitol z osmnácti.

Jsm rádi, že můžeme vydat tento nedávno objevený a drahocenný rukopis v knižní podobě, což jistě napomůže lepšímu porozumění jemných bodů Mistrova učení.

Úvod

Tato nevelká knížečka vznikla z nepublikovaného rukopisu Šrí Ramana Gíty, který byl nedávno nalezený v Ramanášramu. Rukopis obsahoval strojopisné i rukou psané stránky B. V. Narasimha Swamiho (1874 – 1965), autora knihy Seberealizace. Nalezený dokument obsahoval 36 strojopisných stránek standardního formátu, které vznikly přepsáním 25 stránek rukopisu. Kromě toho dokument obsahoval ještě dalších 18 ručně psaných stránek. V dokumentu chybí celkem 5 kapitol ze sanskrtského vydání Šrí Ramana Gíty; jsou to kapitoly 8, 10, 11, 17 a 18.

Když Narasimha Swami někdo kolem roku 1930 pobýval v ášramu, pravděpodobně tehdy začal přepracovávat Šrí Ramana Gítu do její původní dialogové podoby. Některé odpovědi rukopisu se zdají mnohem rozsáhlejší, když je srovnáme s básnickým textem Ganapati Muniho. Je nepravděpodobné, že by Narasimha Swami měl přístup k nějakým poznámkám, které by se týkaly otázek, kladených Mahárišimu v rozmezí let 1913 – 1917, (*Období, kdy Šrí Ramana Gíty vznikala. Pozn. překl.*). Takže se jen domníváme, jak nám to i sám Narasimha Swami líčí ve svém úvodu, že vysvětlení některých dialogů a jejich rozšíření v této verzi *Šrí Ramana Gíty* musí pocházet z otázek, které Mahárišimu kladl Narasimha Swami osobně. A je pravděpodobné, že Narasimha Swami hovořil i s některými dalšími tazateli, které Ganapati Muni cituje ve své verzi *Šrí Ramana Gíty*.

Když Narasimha Swami přepsal na stroji některé kapitoly knihy, dal tyto stránky Bhagavánovi, aby je pročetl, opravil a doplnil potřebný text v sanskrtu, pro nějž bylo na stránkách volné místo. Právě tato sanskrtská slova, Bhagavánem krasopisně vepsaná do stránek rukopisu, představují jeho slavný verš, jak vstoupit do Srdce (*hrdaja kuharamdhje ...*), viz verš 2, druhé kapitoly této knihy. Tento verš je také podkladem pro kapitolu 5, která má v této verzi knihy název: *Co je Hridajam (Srdce či srdeční centrum)?*

Nevíme, proč Narasimha Swami svoji práci nikdy nedokončil, a ani jak se stalo, že se rukopisy ztratily a skončily zahrabány v nekatalogizované skříni ášramové knihovny. Víme však, že když Narasimha Swami ukončil svoji literární práci s Mahárišim, cestoval na sever, navštívil Shirdi a stal se věrným stoupencem Sai Báby ze Shirdi. Založil Všeindický Sai Samaj, podílel se na stavbě chrámu v Chennai, který je zasvěcený Sai Bábovi a strávil zbytek svého života propagací Sai Bábova poselství a jeho božské osobnosti. Samádhi Narasimha Swamiho leží vedle chrámu Sai Báby v Chennai. Lze tedy předpokládat, že setkání se Sai Bábou bylo pro Narasimha Swamiho novým impulsem, který ukončil dosavadní práci na novém formátu *Šrí Ramana Gíty*.

Není pochyb o tom, že tři sta veršů Ganapati Muniho v knize *Šrí Ramana Gíta* představuje výtah ze všech rozhovorů, které si Ganapati Muni pro tuto knihu vybral. Nicméně záměr Narasimha Swamiho zrestaurovat kapitoly knihy do dialogové formy má jedinečnou hodnotu pro ty, kteří nebyli přítomni rozhovorům s Bhagavánem – tedy prakticky pro nás všechny. Tato práce nám také pomůže získat větší vhled do básnických odpovědí Muniho a odhalit Mistrovo učení nezahalené sanskrtskými verši. Máme tak příležitost poznat mimořádný talent proslulého básníka a stoupence, který tento podnětný text složil. A sama skutečnost, že Šrí Ramana Maháriši prošel mnoho stránek rukopisu, provedl v něm korektury, přidal sanskrtský a tamilský text, nesmírně zvyšuje hodnotu této knihy.

Úvodní slovo B. V. Narasimha Swamiho

Kavjakanatha Ganapati Šástri (*Uváděn i jako Ganapati Muni. Pozn. překl.*), všemi obvykle nazývaný Najana, položil 29. 12. 1913 šest otázek Mahárišimu. O čtyři roky později tak učinili i další stoupenci. Odpovědi, které Maháriši poskytl, převedl Ganapati Šástri do sanskrtských veršů. Výsledkem byla kniha, kterou Ganapati pojmenoval *Šrí Ramana Gíta*. Číst tyto verše v jejich původní podobě, tedy jako klidný, neformální rozhovor, může být snazší, a to je výsledek snažení, které máte před sebou. Převod je, myslím, docela přesný. V některých případech byly doplněny informace, získané od Mahárišiho, který odpověděl i na dodatečné otázky.

kapitola první

Kavjakanatha se ptá

Získejte transcendentální poznání pokorným uctíváním, ryzím zkoumáním a službou (seberalizovanému guruovi). Mudrc, vědomý si pravdy, vás bude učit.

Bhagavadgíta, kap. 4, verš 34

Všechno zkoumejte; dobrého se držte.

1. list Tesalonickým, 5,21

Kavjakanatha Ganapati Šástri: Má se za to, že k získání *mókša* (osvobození od područí *samsáry* – koloběhu znovuzrovnání) je nezbytná *sádhana* (duchovní praxe). Jiní jsou toho názoru, že vše, co je nutné, je *satya satja vivéka*, tedy pečlivé rozlišování mezi nejzazší pravdou či skutečností a mezi tím, co touto pravdou/skutečností není. Je to dostatečné? Případně, není vhodné si osvojit i další způsoby *sádhany*?

Maháriši: *Mókša* je osvobození od svázanosti. Svázaností se rozumí nevědomost a nevědomost je možné zahnat jen poučením. Je-li vypuzení nevědomosti úplné a trvalé, pak úplné a trvalé bude také poučení (osvícení). Tedy, člověk musí stále přebývat s vědomím TOHO. Přebývání, v uvědomění si TOHO, se nazývá *átmaništa*. To samo o sobě odstraňuje veškerou svázanost, neboli poskytuje *mókšu*.

Kavjakanatha: Ale není prostředkem k dosažení *átmaništa* právě *vivéka* (rozlišování)?

Maháriši: *Vivéka* je rozlišování věčné skutečnosti od neskutečného. *Vivéka* pomáhá dosáhnout *vajrágji* – bezžádostivosti či osvobození od emocí, jako jsou radost, smutek a podobně, protože tyto emoce ruší klid a vyrovnanost lidské mysli. Tímto způsobem je *vivéka* žádoucí a je nezbytnou přípravou k dosahování stavu *átmaništa*, který je pevným zakotvením v *džňáně* (v poznání), tedy osvícením. Poznání *satya* – skutečnosti, dosažené prostřednictvím *vivéky* (rozlišováním), není to samé jako *džňána* (osvícení) nebo *átmaništa* (trvalé uvědomění si pravého Já – Self; seberealizace). Představuje pro ně však základ. Rozeznávání skutečnosti je stále ještě v oblasti *čitta-vritti*. Je to duševní proces, zatímco *džňána* či *átmaništa* tím ani v nejmenším nejsou, ale jsou zřením, čímsi, kde *čitta* (mysli či intelekt) přestává působit. Stav rozeznávání skutečnosti si stále ještě podržuje dvojnost skutečného a neskutečného a jejich protiklad. Ve stavu *džňány* je veškerá dualita a protiklady pohlcena a existuje jen nesdělitelná realizace. Ten, kdo používá duševní *vivéku*, má nepřímé poznání a usuzování (*parókša*). Zřící *džňánin* pociťuje pravdu, skutečnost přímo a bezprostředně (*aparókša*). *Džňánin* není tím, kdo je odkázán na intelektuální *vivéku*. *Džňánin* shlíží na *džagat* (*višvam*), tedy na jevový vesmír, jako na neskutečný nebo také jako na nikterak odlišný od něj samotného, od pravého Já – Self.

Kavjakanatha: Je *šástra čarča*, studium písma a rozjímání nad ním, dostatečné pro získání *mókša*? Nebo bychom k dosažení *džňány* měli vyhledat pomoc guru a cvičit meditaci (*upasánu*).

Maháriši: Pouhá knižní učenost nestačí. Je jisté, že pro realizaci je potřebná praxe meditace a koncentrace. Ale co znamená termín *upasána* (praxe)? Znamená to, že aspirant si stále uvědomuje svoji oddělenou osobnost a představuje si, že on sám svým úsilím něčeho dosáhne – jakési *džňány*,

příčemž nezná sám sebe. Nakonec dospěje k poznání, k uvědomění, že on sám (takový, jaký vždy byl a bude) byl po celou dobu (včetně doby praxe) pravým Já, které není omezeno časem. Ačkoli tento stav realizace (*sahadža štithi*), neboli přirozený stav pravého Já, trval po celou dobu praxe (jelikož nic jiného, nežli pravé Já neexistuje), člověk hovoří o *upasáně*, o cvičení meditace, protože jeho uvědomění ještě není dokonalé. Aspirant, myslící či subjekt si představuje, že prochází procesem meditace nebo rozjímání o nějakém objektu, jakým je například Íšvara (Bůh ve tvaru). Když se (uvědomění pravého Já) zdokonalí, pak stav aspiranta nazýváme *džňána*, *sahadža štithi*, *átman*, *svabhava samštithi* nebo *štitha pradžňatvam*. Tento stav je také možné popsat slovy *višhaja džňanam*, tedy jako stav, kdy je zcela smazáno vědomí objektivního světa – toho, co není Já – takže nezůstává nic než záře vědomí pravého Já, které si je vědomo sebe sama (*svabhava samštithi*).

Kavjakanatha: Udrží si aspirant pocit své osobnosti i po té, co dospěje ke stálému osvícení (*štitha pradžňatvam*)? Je si pak vůbec vědom, že dokonalého a pevného osvícení dosáhl? A povšimne si kompletního vymazání vědomí objektivního světa, světa ne-Já? Vnímá dokonalost svého osvícení (*pradžňatvam*)?

Maháriši: Ano, dokonalé osvícení, plně dosaženou *džňánu*, seberealizaci, si aspirant zajisté uvědomí. O tom nemůže být pochyb. Pochyby či nejistoty se týkají mysli – intelektu a pro ně není v dokonalé realizaci či osvícení místo. Dokonalost je zřena buď jako negativní rys. Je to odpadnutí všech *vásán*, tj. sklonů mysli jednat podle předchozího karmanu, s nímž je aspirant „svázán“. Nebo je dokonalost spatřována jako pozitivní rys, jako neustálé uvědomění (*čidatmakaratha*), což se také označuje slovem *movnam*.

A konečně, co se týče dokonalé *džňány*, zde se často dělá rozdíl mezi *džňánou* (poznáním) a *vidžňánou* (nevědomostí), kdy *vidžňána* poukazuje na nutnost realizace. *Džňánin* není jen *džňána svarúpa*, tj. podstatou osvícení, jak se někdy uvádí, ale je také *svatmarama* či *ánandamurti*, což znamená, že pravé Já zakouší a těší se z něj jako *džňanam* či *ánandam*. Ale to jsou jen dualistické metafory. Ve skutečnosti – to, co je (*sat*), existuje jako jediné. Není tu žádné oddělené něco, co by se těšilo, není tu nějaký objekt či kvalita, která by poskytovala potěšení. Ale chceme-li sdělit myšlenky jiným lidem, musíme je zahalit do „zhmotnělé formy řeči“. Ale i když je náš rozbor stále jemnější a vyjadřujeme se prostřednictvím podobenství a přirovnání, pravá skutečnost stále vzdoruje vyjádření. A právě kvůli použití takovýchto obrazných způsobů vyjádření vzniká otázka, zda *džňánin* zažívá nebo si uvědomuje svoje *džňanam*. Když se od všech podobných slov oprostíme, tak to, co zůstává, se nejlépe popíše jako *sat* – to, co je, *čit* – vědomí či osvícení a *ánandam* neboli štěstí. Všechny tři termíny odkazují na jednu a tutéž podstatu, a ta opravdu není existencí, ani osvícením, ani štěstím, ani podstatou a ani osobností, jak si tyto pojmy právě teď jsme schopni představit. Jsou to jen výrazy či představy, které nám naznačují, že svrchovaný stav je konečným cílem, jak říká i *Katha Upanišad*: TO je Svrchované, TO je nejvyšším cílem (kap I, 3,11).

Kavjakanatha: Dobře, *džňánin* poznává sám sebe takového, jaký je tj. jako plně realizovaného. Ale mohou ho takto poznat i druzí lidé? A pokud ano, tak podle čeho?

Maháriši: Ano, může být poznán. Známkou dokonalé realizace je *sarvabhúta samattva*, což představuje vyrovnanost nebo stejnost ke všemu ostatnímu. Poznává-li člověk stejné *átman* či pravé Já ve všech nejrůznějších pohyblivých i nepohyblivých objektech, a když jeho chování vykazuje smysl pro rovnost, pak to představuje znak *džňánina*, *guhátita*, *brahman* apod., jak se takový člověk nazývá. V praxi se rovností míní patřičné zacházení s každým, bez nepřiměřeného upřednostňování nebo vyhýbání se, jak je to popsáno i v Bhagavadgítě:

Ten, Ó Ardžuno, kdo se stal jedno s pravým Já a díky tomu vidí stejnost všude, ať už jde o potěšení, či bolest, takový je považován za dokonalého jogína.

Bhagavadgíta, kap. VI, verš 32

Kdo je stejný v potěšení i bolesti, kdo přebývá v pravém Já, kdo nevidí rozdíl mezi hroudou hlíny, kamenem a zlatem, kdo se chová stejně k příteli i nepříteli, kdo není ovlivněn chválou či hanbou, kdo je prost veškeré připoutanosti – o tom se říká, že překročil své vlastnosti (sám sebe).

Bhagavadgíta, kap. XIV, verše 24, 25

Kavjakanatha: Slouží praxe *jógy*, vrcholící v *samádhi* (pohroužení mysli do sebe; extáze) jen k dosažení seberealizace, nebo jí může být využito i k získání světského prospěchu?

Maháriši: Proč se ptáte? *Samádhi* (tj. dokonalá jógová koncentrace) vede k obojímu – k seberealizaci i k získání světského prospěchu.

Kavjakanatha: Pokud člověk začne s praxí *jógy* a rozvíjí *samádhi*, aby si zajistil světský prospěch, a dříve, než k tomu dojde, dosáhne mnohem většího cíle – seberealizace, co se pak stane se světskými cíli, o které usiloval? Dosáhne jich nebo ne?

Maháriši: Dosáhne jich. *Karman* (snaha) získat světský prospěch se nezastaví, dokud nepřinese výsledek. Proto může člověk uspět v jejich dosažení i po té, co docílil seberealizace. Je samozřejmé, že s ohledem na realizaci nebude člověk při dosažení těchto drobných úspěchů jásat nebo vykřikovat radostí, protože to, co vnímá pocity, tedy mysl, přestala jako taková existovat a byla transformována v *prádžňu* – v kosmické vědomí.

kapitola druhá Bhagavánův verš

Jednoho dne, v zimě roku 1915, seděl Šrí Ramana ve Skandášramu. Před ním seděl Džagadéša Šástri, mladík, který byl dobře obeznámen se sanskrtem a který již dříve skládal verše v sanskrtu. Džagadéša Šástri tehdy na kus papíru napsal slova „*hridaja kuharamdhje*“ (v dutině Srdce), jako část prvního řádku verše. Jeho mysl však navzdory úsilí (nebo snad možná kvůli úsilí) se dál než za tato slova nemohla dostat, takže řádek verše nedokončil.

Tehdy se ho Maháriši zeptal: „Co píšete?“

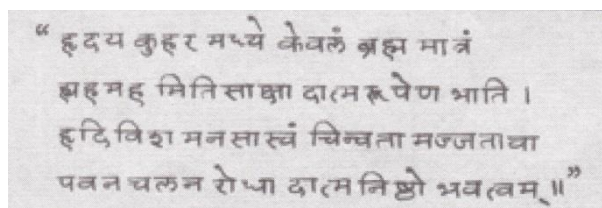
Džagadéša Šástri mu podal svůj papír.

Maháriši na to řekl: „Pokračujete. Dokončete ten verš.“

Džagadéša odpověděl: „Snažím se, ale má mysl odmítá pracovat.“

Maháriši se pak ujal dopsání verše a dokončil jej tak, jak je níže uvedeno. Kavjakanatha Ganapati Šástri pak verš vložil do své knihy *Šrí Ramana Gíta*, do druhé kapitoly. Nebo, přesněji řečeno, byl to vlastně Šrí Ramana, kdo *Šrí Ramana Gítu* složil.

Bhagavánův verš zní takto:



hridaja kuharamdhje kevalam brahmamatram
hjahamahamiti sakšadatmarupena bhati
hridi visa manasa svam činvata majjata va
pavanačalanarodhad – átmaništho bhava tvam

Uprostřed dutiny Srdce, čisté *brahman* samo o sobě září jako „Já jsem Já“, jako pravé Já – Self (tj. jako duše či vnitřní jádro naší osobnosti). Proto hledejte pravé Já – Self a vnořte se v něj nebo dovoluňte mysli vstoupit do Srdce pomocí *pránajámy* (kontroly dechu). Pevně se zde usadte a přebývejte jako *átman* (tj. upevněte se v seberealizaci).

Kavjakanatha Ganapati Šástri později požádal Mahárišiho, aby mu plně objasnil význam pojmu *Srdce* a jeho důležitost pro dosažení seberealizace. Mahárišiho odpověď je pak zachycená v páté kapitole.

Poznámka: Sanskrtský verš, uvedený v této kapitole, je fotokopíí textu, který Šrí Ramana Maháriši sám vepsal do rukopisu Narasimha Swamiho.

kapitola třetí

Hlavní smysl života

V roce 1917 dosáhl ve Skandášramu zájem stoupenců o filozofické otázky svého vrcholu. Kavjakanatha se ze svých cest vrátil zpět do Tiruvannamalai a chtěl využít příležitosti podělit se s Mahárišim o pochyby a nesnáze, které stoupenci často zakoušejí při své praxi, nebo když se snaží porozumět písmu a jeho učení. Kavjakanatha vyzval všechny hlavní stoupence, aby svoje problémy předložili před Mahárišim společně a on by tak mohl Mahárišim odpovědi shrnout do jednoho díla sanskrtských veršů, které by pojmenoval *Šrí Ramana Gíta*.

Když byla Mahárišimu předána sada otázek a Maháriši na ně odpověděl, Kavjakanatha je nejprve zachytil ve formě súter (jako aforismy) a skoro současně je převedl do sanskrtských veršů. Takto tedy před koncem roku 1917 vznikla *Šrí Ramana Gíta*, kterou S. Narasimhája (nyní znám jako Pránávánanda, když v roce 1927 nastoupil cestu *sanjásy*) přeložil do telugu a tamilštiny. Tyto překlady byly vytištěny a publikovány již v roce 1923.

Dotazy stoupenců byly poprvé položeny Mahárišimu 7. července 1917. S prvními dotazy vystoupil Gadžanana, vášnivě zbožný mladík (v sanskrtské verzi *Šrí Ramana Gíty* je jmenován jako Daivaráta). Pocházel z okresu North Kanara, spadající pod oblast Bombaj, a byl dobrým znalcem sanskrtu. Jeho oblíbenými knihami byla *Šrímad Bhagavatam*, *Maháratta* a *Písň Kanarese*. U Arunáčaly již pobýval několik měsíců a sám od sebe si našel cestu ke Kavjakanathanovi a Mahárišimu. Později složil *Vibháktijaštaka* – osm pochvalných veršů. Jídlo si vyžebraval a vedl asketický život *bhikšu* (mnicha). Když Maháriši a stoupenci vycházeli na *giripradakšinu* (obcházení Arunáčaly), Gadžanana byl v této skupině velice nápadný, protože často zpíval náboženské písně a v extázi tančil. Blízkost Mahárišim byla pro něj příležitostí, aby se zbavil vlastních pochyb ohledně cesty *džňána vičára*, tzn. cesty sebezkoumání, vedoucí k seberealizaci.

Jeho první otázka na Šrí Ramanu Mahárišim, (připomínající ústřední dotaz ze *Šrímad Bhagavatam*, který položil král Parikšit mudrci Šukovi), byla: „Co je pro člověka ponořeného v *samsáre* – v koloběhu zrodů a úmrtí – nejdůležitější? Co má vykonat?“

Maháriši: Ptáte se, co byste vy, jako člověk, měl vykonat, pokud jde o vaši karmu a o vaše činnosti. A ptáte se na hlavní povinnost. Přejete si srovnat povinnosti podle jejich významu a tento význam vztahujete k jejich hodnotě, která souvisí s výsledkem *karmanu*. Ve stručnosti, zajímáte se o pro vás vhodné činnosti a o hodnotu jejich výsledků. Ale není *karman* prostě závislý na jedinci, který činnosti provádí a sklízí tak jeho ovoce? Je-li tomu tak, pak dříve, než se budete zabývat *karmanem*, zjistěte, kdo je ta osoba, která *karman* vykonává a zakouší jeho plody. Jinak řečeno, začněte sám pro sebe zkoumat: „kdo jsem já?“. Zkoumání v nitru sebe sama se téměř okamžitě stává zkoumáním pravého Já a s tímto zaměřením se dosahuje sebepoznání či seberealizace. A to je hlavní povinností člověka.

Gadžanana: Ještě se krátce zeptám, ctěný Mistře, jaké jsou prostředky k dosažení seberealizace? A ohledně již zmiňovaného vnitřního zkoumání neboli nejvyšší *pratyjagdrišti* (vnitřního zření), jak k ní máme dospět?

Maháriši: Prostředky k dosažení seberealizace jsou tyto – za prvé, mysl se musí odpojit od objektů, které spatřuje. Vnímání objektů světa musí ustát. Za druhé, musí být odloženy i vnitřní

pohyby mysli. Za třetí, mysl musí být takto oproštěna od osobnostních rysů (*nirupádhika*) a v tomto stavu musí pevně přebývat. A nakonec musí mysl spočívat v čisté *vičáře*, kdy nazírá či si uvědomuje svoji podstatu, tj. sama sebe. To jsou prostředky pro *pratyjagdrišti* neboli pro daršan. Říká se tomu také *antarmukham*, vnitřní zření či zkoumání.

Gadžanana: Jak dlouho máme provádět *nijamu*, mravní příkazy (týkající se např. množství a kvality jídla, spánku, fyzické námahy apod.)? Máme se těchto příkazů držet tak dlouho, dokud nedosáhneme *jóga siddhi* (tj. dokud nepřijde úspěch v této józe)? A jsou tyto příkazy užitečné až do úplného konce duchovní cesty?

Maháriši: Ano, duchovní aspirant si na své cestě těmito mravními příkazy pomůže. Jakmile se dostane k cíli cesty, tato pravidla od něj sama odpadnou.

Gadžanana: (znovu se vrací k odpovědi na svůj první dotaz) Ctěný Mistře, může být cíl, dosažený skrze pevnou, nekolísavou *vičáru*, jak jste před chvílí zmínil, získaný i prostřednictvím *mantra džapy*, opakováním *manter*?

Maháriši: Ano, je-li *mantra džapa* stálá a konaná s neodchylujícím se proudem pozornosti a s vírou, výsledek je stejný. Dokonce i obyčejná *pranava džapa* (opakování slabiky ÓM) dostačuje k úspěchu. Opakováním *džapy* (buď *pranava džapy* nebo jiné *mantry*) zjistíte, že mysl upouští od svého zájmu o objekty světa, a tak, ztotožněním sebe sama s *mantrou*, dosahuje člověk své podstaty – *átmanu*.

kapitola čtvrtá

Co je podstatou džňány – realizace?

21. července 1917 se Kavjakanatha znovu vyptával Mahárišiho.

Kavjakanatha: Co je to „stav džňány“? Je to duševní činnost, myšlení „já jsem *brahman*“, nebo představy „*brahman* jsem já“, či „já jsem vše“, nebo „vše je *brahman*“? Nebo je džňána něčím úplně jiným?

Maháriši: Všechny tyto duševní stavy, myšlení či představy jsou zajisté jen činnostmi mysli. Ale džňána není duševní stav či proces. Je to býtí, přebývání či trvání (existování) v pravém Já jako takovém.

Kavjakanatha: To tedy znamená, že pravé Já, *átman* či *brahman* (Bůh) není dosahováno myslí? Vždyť *Mundaka Upanišada* říká (III, 1): Toto jemné pravé Já musí být poznáno myslí. Je žreno jemným a ostrým intelektem mudrce. A *Katha Upanišada* o *brahman* říká (IV, 2): Je dosažitelné jedině myslí. Ovšem v *Taittirja Upanišadě* je psáno (II, 9): Slovy to nelze vyjádřit, protože slova jsou mysl. A *brahman* je zde opakovaně popisováno jako nedosažitelné slovy či myslí. Jak urovnat tento rozpor a co je pravda?

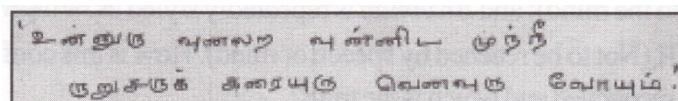
Maháriši: Všechny uvedené texty jsou pravdivé. Je to mysl, která se vydává zkoumat podstatu pravého Já. Ale během svého úsilí dosáhnout *brahman* je postupně transformována a je pak žřena jako *brahman*. To ukončí její oddělenou existenci.

Žadatel chtěl později celou věc ještě více objasnit a Maháriši k tomu řekl: V jistém smyslu lze říci, že *brahman* dosahujete s pomocí mysli. Ale možná je vhodnější se držet přesnějšího vyjádření, a sice že samotné *brahman* si uvědomí samo sebe a že mysl jako taková neexistuje. To, co realizuje, není mysl jako taková, ale mysl transformovaná v *púrna prádžňa* – v kosmické vědomí.

Můžeme to připodobnit k mohutné řece, která se vlévá do oceánu. Voda, původně nazývaná „řekou“, se později jmenuje „oceán“. Ale člověk nemůže o řece hovořit jako o „řece ve formě oceánu“. Mysl je oddělená, odlomená (*khandá*) entita, která začíná dotazování. Ale jak proces dotazování pokračuje, mysl objevuje sama sebe, mění svoji podstatu a formu a nakonec ztrácí oboje i sama sebe v neomezeném, nekonečném a nerozlišeném (*ákhandá*) oceánu *brahman*. Takovou mysl lze potom nazvat *brahmakara manas*, tj. jak mysl zahalenou pláštíkem absolutna.

Možná bude srozumitelnější, když ve stručnosti a přirozenými slovy řekneme, že realizace znamená *manonása*, tedy rozpuštění ohraničené a omezené mysli, a že je tu uvědomování *brahman* ne jako *číta vritti*, tj. jako mentální hnutí, ale jako *púrnatva* či *svabhava samšthiti* – jako dokonalé sebeuvědomění.

Maháriši celou záležitost objasnil dalším názorným příkladem, který je uvedený ve třetí sloce jeho básně *Arunáčala Aštaka*, která je věnována Bohu Arunáčale – Bohu totožném s *brahman*:



Myšlením na Tě bez myšlení (tj. bez pohybu mysli) se lidská forma rozpustí, jako se rozpustí panenka z cukru vhozená do moře.

kapitola pátá

Co je *hridajam* (Srdce či střed)?

(Poznámka nakladatele: Ve strojopisu B. V. Narasimha Swamiho jsou, kromě anglických korektur a vynechaných míst na doplnění sanskrtského textu, také Mahárišim dopsané citace z Písem, kde se hovoří o tom, že brahman je popisováno jako *hridajam* (Srdce). V této kapitole najdeme slovo *hridajam*, Srdce, napsané jeho krásným rukopisem, hned devatenáctkrát. Ve druhém verši básně Arunáčala Pančaratnam Maháriši zvolal: „Ty jsi vnitřním pravým Já – Self, když tančíš v Srdci jako 'Já'. Srdce je Tvým jménem, ó Pane!“ V této kapitole Maháriši popisuje, jak má být pojem Srdce chápán a zakoušen.)

V noci 9. srpna 1917 se Kavjakanatha a další *bhaktové* shromáždili na Skandášramu a usadili se u nohou Šrí Ramany Mahárišiho. K prospěchu všech Kavjakanatha požádal Mahárišiho, aby dokonale objasnil pojem Srdce, který použil ve svém verši z roku 1915 (viz. druhá kapitola).

Maháriši odpověděl těmito slovy: Srdce (střed) je to, odkud pramení všechny myšlenky. Jeho popis lze nalézt v různých pasážích *Véd*, jako např. v *Narajano Upanišadě* (XIII, 2) (*Samotná citace z Upanišady je v originálu knihy uvedena pouze v sanskrtu. Pozn. překl.*).

Uvedené přirovnání Srdce k poupěti banánovníku nebo lotosu, a další jiné zhmotnělé popisy, jsou tu proto, aby jogínovi napomáhaly v meditaci.

Jak postupujeme ve stopování všech myšlenek k jejich zdroji, můžeme uvažovat – zkusím nalézt, zda mohou být všechny myšlenky stopovány k určité jediné myšlence, která by byla základem pro jejich projevení. Pak jděte hlouběji a hledejte zdroj základní myšlenky – je tu nějaká taková základní či podkladová myšlenka, která podporuje projev všech dalších myšlenek? Nespatřujete snad, že myšlenka či představa „já“ – představa osobnosti – je právě onou základní myšlenkou?

Později Maháriši vysvětlil, že kdykoli se objeví nějaké myšlenka, měl by ji aspirant usilující o realizaci doprovodit otázkou: „Existuje tato myšlenka nezávisle na procesu myšlení nějaké osoby, nebo existuje, jen když určitá osoba myslí? A pokud platí to druhé, tak komu se tato myšlenka objevila?“ Odpověď zní: „Tato myšlenka vyvstala pouze jako myšlenka člověka a vyvstala ve mně.“ Takže představa „já“ má být považována za kmen, z něhož se rozrůstají větve myšlenek.

Pojďme dál, abychom spatřili kořen tohoto kmene. Ale jak? V silném soustředění se ponořte hluboko do nitra sebe sama (tj. do „já-myšlenky“) a uvědomujte si svůj zdroj. Prostřednictvím smyslů tu ale není nic k vnímání. Při tomto hledání vás nemohou vést pocity nebo rozum. Ale když máte pravou intuici (zření), je Srdce okamžitě pociťováno a „já“, které provádělo zkoumání, se v tomto středu rozpustí. Proto je *hridajam* neboli Srdeční centrum zdrojem „já-myšlenky“ a vlastně všeho ostatního.

Nicméně ti, kteří cvičí jógu, opakovaně ztotožňují pojem Srdce s jedním z šesti jógových center (*čakramů*), konkrétně se čtvrtým, které se jmenuje *anaháta čakram* a nachází se v hrudníku. Ale i tito jogíni připouštějí, že Srdce označuje zdroj či sídlo osobnosti. Nu dobře, ovšem když si jogíni přejí vysledovat, anebo napomáhat vývoji své osobnosti či duše, k čemuž jim, podle jejich vyjádření, slouží zdroj duše neboli místo jejího trvalého přebývání, tak proč svoji cestu nezačínají z *anaháta čakramu*? Místo toho se svým cvičením pravidelně začínají z *múladharam*, jak nazývají první (nejspodnější)

čakram. Snad kvůli výše zmíněnému je správné doporučení, aby se pojem Srdce chápal jako univerzální střed či *brahman*.

Brahman se v písmu často popisuje jako *ajam hrit*, což jsou dvě slova, která, když se spojí, dají dohromady *hridajam*. (Poznámka: Některá míst v Písmu, kde je brahman popisováno termínem *hridajam*, jsou: (1) Brahmagíta Sára Samhita: *Toto (pravé Já) nepochybně a bez výjimky přebývá v Srdcích všech. Jen toto (pravé Já), prohlašoval Šiva, osvoboditel z pout světového klamu, za svoji podstatu, svůj střed.* (2) Čandogja Upanišad (VIII, 3,3): *Vskutku je to pravé Já, které přebývá v Srdci.*) Ale dokonce ani praktikující jogíni neztotožňují Srdce či *anaháta čakram* s tělesným srdcem jako centrem krevního oběhu, takže ve smyslu toho, co již bylo řečeno, není vhodné chápat Srdce ve fyziologickém smyslu, ale spíše jako střed vědomí. Nicméně pokud za sídlo Srdce považujeme určitý fyzický prostor v těle, jak se to uvádí v některých částech Písma, nevzniká tím žádné nebezpečí. Proto se také říká, že se Srdce nachází na pravé straně hrudníku (a nikoli na levé, kde je umístěno fyzické srdce). Ze Srdce vystupuje vzhůru do *sahasráry* (tisíciplátečného lotosu – zřejmě se jedná o mozek s jeho nesčetnými buňkami) *sušumna nádí* (nerv), který je proudem vědomí či světla. Toto světlo vědomí proudí ze *sahasráry* zpět (skrže nervy) do všech částí těla, a tím dochází u člověka ke vnímání vnějšího světa. Když však vnímající spatřuje vnímaný objekt jako cosi od sebe odlišného, tj. mimo pravé Já, pak je takový člověk zapletený do *samsáry*, do řetězu zrodů a úmrtí. *Sahasrára* (mozek) seberealizované bytosti (*átmaništha*) představuje čisté světlo, osvětlení. Pokud by se nějaké prchavé touhy k takové *sahasráře* přiblížily, v tomto světle ihned zahynou. Není tu pro ně žádný prostor, kde by mohly působit. *Sankalpy* – semena tužeb – která se u *átmaništhy* vyskytují, přebývají v čistém světle neboli v *suddha sattva* a, jak uvádějí Upanišady, jsou neplodná jako upražená semena. Z takového semena (*brištabijam*) se nová *vásana* (tendence mysli) či *karman* (čin) již nezrodí. Tato semena tužeb stráví sebe sama a „nezůstane po nich ani stopa“, jak uvádí *Muktiko Upanišada* (II, 61, 62). Podobná slova lze často nalézt i v jiných *Upanišadách*, v *Józe Vasiště* a v dílech Šrí Šankaračárji, ale jedna zmínka postačuje. (Poznámka: V *Muktiko Upanišadě* se uvádí: *Nečistá (nespásná) vásana má za následek nová zrození. Čistá (spásná) vásana vede ke své zkáze a tedy k uvolnění z koloběhu znovuzrození. Z „upražených semen tužeb“ již nikdy nevyraší nový zrod.*)

Vnější objekty světa (*višhajaha*) jsou stále spatřovány či zakoušeny i ve výše zmíněném světle *sahasráry* a jejich vliv trvá. Ale ať už jsou tyto dojmy barvité či všední, nemohou ovlivnit převládající, nerozlišující stav dokonalého jogína (seberealizaci). Dokonce, i když se zdá, že vnější svět jogína ovlivňuje, on stále udržuje své vědomí jednoty veškeré existence. To je stav upevněného vědomí – jednoty se zažíváním vnějších objektů (můžeme-li to takhle nazvat), kdy ústřední světlo vstřebává vnější paprsky. Nazýváme to *sahadža šthiti*. Ale pokud jogín zcela vyloučí vědomí vnějších objektů, pak je jeho stav popisován jako *nirvikalpa samádhi*, tedy jako čisté soustředění nebo jako absolutní vědomí bez přívlastků či vlastností.

Co vlastně jsou objekty, které představují vnější vesmír? Veškerý vesmír, makrokosmos, se nalézá v člověku, v mikrokosmu. A celého člověka nalézáme v Srdci neboli v nejzazší středě. Proto se celý vesmír nalézá uvnitř středu – v Srdci. Podívejte se na to jinak – vnější svět neexistuje bez mysli, která jej vnímá. Pokud mysl svět nevnímá a nepozoruje jej, můžeme existenci nějakého světa předpokládat? Mysl neexistuje bez středu – Srdce. Proto celý zakoušený svět v tomto středu končí. Vzájemný vztah mezi Srdcem (středem) a myslí můžeme objasnit přirovnáním. Je to slunce, které je ve sluneční soustavě původcem všeho, podporovatelem všeho a které vše osvětluje. Srdce či střed člověka lze přirovnat ke slunci. Měsíc se nachází ve vnějším vesmíru, poskytuje slabé a nestálé světlo, které nemůže vytvářet či udržovat skutečný život. Měsíc lze přirovnat k lidské myslí. A jako si měsíc půjčuje své světlo od slunce, tak také mysl odvozuje svoji sílu poznávat (vnější objekty) od Srdce.

Chybí-li člověku poznání či osvícení, které pramení v Srdci, pak člověk spatřuje svoji mysl jako jediný základ své vědomé činnosti. Je to podobné, jako když v noci, za nepřítomnosti slunce, využívá k práci měsíčního světla. Tehdy lze říci, že člověk je nevědomý, nemá poznání a nespátřuje zdroje všeho světla, kterým je vědomí, skutečnost či *átman*, ale vidí objekty pouze za pomoci mysli, takže je vidí jako od sebe odlišné. Proto bloudí, jako v bludišti. *Džňánin*, usazený v Srdci, také vidí mysl. O tom netřeba pochybovat. Ale mysl má pro něj jen malý význam a je jako měsíc viděný na obloze za denního světla. Pojem *prádžña* ve vnějším smyslu značí mysl. Ale ve skutečnosti, tedy ve svém základním smyslu, označuje střed – Srdce. *Brahman* není nic než to. Kdo vnímá za pomoci mysli, pro něj existuje rozdíl mezi vnímajícím a vnímaným. Kdo je usazen v Srdci, spatřuje vše jako jediné.

A pokud jde o radu, která je uvedena ve druhé půli verš (viz. kapitola II), že by člověk měl vstoupit do pravého Já v Srdci, tak máme i jiné příklady, než jen duchovní osvícení, že mysl v tomto středu mizí. Nastává tak v hlubokém spánku, v důsledku pociťování nesmírné radosti, smutku, strachu, vzteku, při katalepsii či v bezvědomí. Uvedené dokáže srazit mysl do jejího zdroje. Nicméně v těchto stavech není žádné osvícení a ani pociťování něčí osobnosti, zatímco ve stavu *samádhi*, v seberealizaci dosažené jogínem, má člověk uvědomění a osvícení. To je rozdíl mezi *samádhi* a stavy výše zmíněnými.

kapitola šestá

Co je *manonása* (zničení mysli)?

21. 8. 1927

Kavjakanatha: Bhagaván (Ramana Maháriši) prohlásil, že navrácení mysli do Srdce, vykonané *džňáninem* a známé jako *manonása* či *samádhi*, je naprosto odlišné od zániku mysli při nemoci apod. (*Pravděpodobně se tím myslí např. horečnaté stavy spojené s bezvědomím. Pozn. překl.*) Stoupenci by se rádi dozvěděli něco dalšího o *manonáse* a *manoláje* (dočasném ztišení mysli) a jak *manonásy* docílit.

Maháriši odpověděl: Lidé zjišťují, že kontrola myli je svízelná. Často si na to stěžují. Víte, jaký je důvod? Den za dnem, téměř každou hodinu a minutu tráví svůj čas tím, že hoví nesčetoným tužbám. Jsou tak zcela pohrouženi do připoutanosti k vnějším objektům, tedy k ne-Já. Tato tendence je v nich hluboce zakořeněná a poutá je jako železný řetěz. Silná *vásana*, sklon mysli či zvyk musí být překonaný ještě dříve, než získají klid a vyrovnanost, když obojí je základem pro jejich realizaci. Takže tyto sklony opusťte a ihned začněte, jak je to jen možné, odvracet svoji pozornost, abyste získali stálou kontrolu mysli. Zkuste mysl kontrolovat a vést ji k jejímu cíli, místo abyste jí dovolovali vybíhat ven a všelijak se rozptylovat tužbami. Svoji snahu o kontrolu mysli mohou lidé začít s využitím různých pomocných prostředků.

První pomůckou pro kontrolu mysli, která se aspirantovi obvykle doporučuje, je *pránajáma* – kontrola či ovládání dechu. Mysl, podobně jako opice, je obvykle těkavá, nesoustředěná, netrpělivá a nestálá. A podobně jako můžete opici či býka spoutat lanem, stejně můžete držet na uzdě mysl pomocí zádrže a ovládání dechu. Když je dech potlačen, mysl se zklidní a ustanou její aktivity, které mají formu myšlenek. Když tu není žádná myšlenka, energie člověka se vrací zpět do zdroje, který je zdrojem vší dynamiky, tedy do středu – do Srdce.

Prostudujme dál metody zádrže dechu (*kumbhaka*) a všimněme si, co navrhují a jak je použít. První a nejjednodušší cestou je *rádža jóga*, která obsahuje prosté zadržení dechu a upevnění pozornosti na této zádrži. Dech musí okamžitě ustát. Tato praxe upevnění pozornosti na zadržený dech může zpočátku přinést napětí a únavu. To však musíme překonat neustálou praxí, dokud se tato pozornost nestane snadnou a navyklou. Výsledkem je uvolnění mysli při zádrži dechu. Tehdy mysl ztuhne a ztichne jako pták očarovaný hadem.

Jsou však lidé, kteří zjistí, že jim tento způsob kontroly mysli nevyhovuje. Mohou si vybrat z dalších metod, jako je např. *hatha jóga*, která rovněž obsahuje zádrž dechu, třebaže vykonávanou s nesmírným úsilím a námahou. *Aštanga jóga* (tj. *jama* (zákazy), *nijama* (příkazy), *ásana* (pozice), *pránajáma* (kontrola dechu), *pratjáhára* (ovládání smyslů), *dhárana* (koncentrace), *dhjána* (meditace) a *samádhi* (pohroužení)) je společná všem metodám. Hlavním znakem *hatha jógy* je osvojení si *bandhanas*, *mudras* a *shatkarmas*. Podrobnosti o praxi *hatha jógy* lze nalézt v příslušných pojednáních, jako je třeba *Hathajóga Pradípika*.

V *rádža józe* i *hatha józe* najdete *réčaku* (výdech), *púráku* (nádech) a *kumbhaku* (zádrž dechu). *Réčaka* znamená vydechnutí vzduchu z plic jednou nosní dírkou. Pak přejdete k *púráka*, kdy se zhluboka nadechnete druhou nosní dírkou a následuje *kumbhaka*, což je důležitý proces zadržení dechu v hrudi po dobu, kterou postupně navyšujete. Interval nádechu i výdechu trvá stejně, zatímco zádrž dechu je obvykle čtyřnásobně delší. Říká se, že je to proto, aby došlo k očistě *nádis*, jemných

nervů. S očištěnými *nádis* a mozkem je možné snadněji dosáhnout *samádhi*, tj. hluboké koncentrace či meditace bez charakteristik nebo vlastností. Očištěné *nádis* a mozek zase zpětně napomáhají zadržet dechu – *kumbhaka*. Dokonalé zadržet dechu, tedy *suddha kumbhaka*, je dosaženo tehdy, když je dech snadno a zcela zadržen.

Suddha kumbhaka je název i pro jinou metodu *pránajámy*. Aspirant se při ní věnuje jen zadržet dechu a výdechu či nádechu nevěnuje žádnou zvláštní pozornost.

Z dalších metod *pránajámy* stojí za zmínku už jen jedna. Přesněji řečeno se nejedná o kontrolu dechu, ale využití dechu a představivosti mysli. Metoda je vhodná pro ty, kdo jdou cestou *džňány* čili zkoumání a nechťejí se zabývat fyzickým dechem. Tito lidé tvrdí, že výdech (*réčaka*) vlastně představuje zbavení se mylné představy „já jsem tělo“ – *dehátmbudhi*. Nádech (*púraka*) potom podle nich znamená nalezení a získání světla v důsledku zkoumání pravého Já. Zadržet dechu (*kumbhaka*) pak označují jako *sahadža štithi*, tedy stav uvědomění si pravého Já, který je důsledkem předchozího zkoumání.

Ke zklidnění mysli (*manolája*) je možné použít i *mantra džapu* – nestálé opakování manter (posvátných slov či slabik). Když člověk s plnou vírou a s neoblomnou a stálou pozorností bez ustání opakuje posvátnou *mantru*, pak se dech samočinně harmonizuje a zklidní se, a to v důsledku zaujatosti mysli *mantrou*. Osobnost mysli (jedince) pak utone ve slovech *mantry*. Mysl a *mantra* se spojí v jedno, což je realizace. Stav, kdy je dech (*prána*) sloučený s *mantrou* nebo je v ní utonulý, se nazývá *dhjána* (meditace). Realizace se pak opírá o *dhjánu*, která se stala pevným zvykem. (Poznámka: Přesný průběh vykonávání džapy vysvětlil Mahářiši ve svém díle Upadéša Sáram. Postupuje se od hlasitě pronesených slov k tichému, ale vroucímu opakování božího jména v mysli, které se nakonec přeneso do Srdce, kde džapa snadno přejde do hluboké a věčné meditace či koncentrace. Poslední se podobá lití stálého proudu oleje z jedné nádoby do druhé, nebo stálému proudu vody v řece.)

Na závěr můžeme uvést ještě jednu metodu k získání stavu *manolája* (Poznámka: *Manolája je dočasné pohlcení mysli v objektu meditace. Jedině manonása, zničení mysli, vede k osvícení*). Jde o sdružování se s dokonalými, s *jógarudhas*, kteří jsou pevně usazení ve stavu *samádhi*, jsou seberealizovaní a tento stav je pro ně přirozený, když v něm věčně a s lehkostí spočívají. Ten, kdo se pohybuje v jejich těsné blízkosti a je s nimi v souladu, si od nich postupně osvojí zvyk přebývat v *samádhi*.

kapitola sedmá

Způsobilst pro sebezkoumání a jeho podstata

Ke stoupencům Šrí Ramany Mahárišiho patřil místní finanční kontrolor K. Vydianadijer (syn Krišnajera, který patřil k Bharadvaža Gótra, sloužící v Tiruvannamalai v roce 1914. V roce 1917 se znovu na krátký čas vrátil do Tiruvannamalai. V té době si přál zjistit, jak se Maháriši dívá na problémy, které má on sám na svojí duchovní cestě, ale zajímal se i o další praktické problémy, které se týkaly i jiných stoupenců, zejména ortodoxních hinduistů. Kládl však i otázky, které se týkaly všech duchovních aspirantů.

K. Vydianadijer: Ctěný Mistře, smím se zeptat, (1) co je *átmavičára*, (2) jaký můj užitek a (3) zda by nebylo možné získat stejný duchovní prospěch i bez *vičáry*?

Maháriši: Co právě teď děláte? Kládate otázky. Takže jste cestu *vičáry*, neboli zkoumání, nastoupil. *Vičára* je vám tedy jasná. Ale vy se ptáte a chcete vědět, co je to *átmavičára*, tj. hledání *átmanu*, pravého Já. Z vašeho vlastního dotazování je vám jasný pojem „zkoumání“. Takže si přejet poznat, co je *átman* neboli pravé Já. Ohledně pravého Já, které je ve vás, zkoumejte sám sebe. Sobě dávejte tuto otázku, ptejte se: „Co je mé já? Co je zkoumání mého já?“ To je zkoumání, které má být vykonáno právě teď. To je správný postup.

Maháriši pak pro všechny ostatní objasnil svůj verš z básně *Ulladu Narpadu* (40 veršů o skutečnosti). (*Samotná báseň byla složená až v roce 1928, takže následující verš i odstavec byl doplněn až v době, kdy Narasimha Swami pracoval na úpravě této knihy. Pozn. překl.*)

37. Spor: „dvojnost trvá během praxe, nedvojnost existuje po dosažení“ také není správný. Když člověk horlivě hledá, pak je tím, kdo je nalezen. Je snad někým jiným, než oním desátým, ztraceným mužem?

Skutečně, vy sami jste neustále pravým Já, přesto si to neuvědomujete. Je to jako u skupiny deseti mužů, kteří brodili řeku a na druhém břehu se spočítali. Každý z nich zapomněl počítat sebe, takže všichni s hrůzou dospěli k tomu, že se jeden utopil. Přesto nedokázali zjistit, kdo z nich to byl. Kolem však šel duchapřítomný pocestný, který si všimnul jejich úzkosti z domnělé ztráty desátého muže, a nabídl jim pomoc. Všechny je spočítal tak, že každého po jednom udeřil a onen muž musel říci číslo svého pořadí. Když udeřil desátého muže, celá skupina se šťastným překvapením zjistila, že se nikdo neutopil. Kde však po celou dobu byl ten desátý muž, kterého oplakávali? Byl tam a byl to ten, kdo hlasitě nařikal, že je utonulý. Právě tak je to s vámi. Říkáte: „Co je mé já? Odhalte mi to prosím. Jak mám zkoumat pravé Já, jak provádět *átmavičáru*?“ No dobře, dobře; jste přesně to Já, které hledáte. Vše, co musíte udělat, je přestat naříkat a dělat povyk kvůli vnějším záležitostem a místo toho pohlédnout do sebe sama, uvědomit si sebe sama, pravé Já. Znovu opakují, že vy jste pravé Já. Jste to, co chcete hledat. Vaše zkoumání začíná a končí u vás, u pravého Já. Začnete-li hledat ve zdánlivé temnotě, skončíte ve světle, v realizaci. To je *džňána vičára*, nazývaná také *džňána vimarsa* nebo jen *džňána*.

Džňána vičára vás postupně, krok za krokem vede k vašemu sídlu a zdroji, k tomu, co skutečně jste. Lidé tomu ale ne vždy správně rozumí. Myslí si, že když někdo čte *Védy*, svatá písmena obecně, *Kavailja Navanítam* nebo další podobnou knihu, tak že provádí *átmavičáru*. Tak to není. Pouhé

studium písma, pouhá knižní moudrost nepředstavuje *átmavičáru*. Člověk může pročíst a často také pročítá množství knih, snad i celé knihovny, ale přesto mu chybí i to nejmenší uvědomění toho, co vlastně je. Jeho paměť může být přeplněná patřičnými citáty z Písma, kde se popisuje *brahman*, případně takový člověk může i vědět o nedostatečnosti studia k získání realizace, jak to uvádí *Katha Upanišada* (II, 23):

Átman není dosahován pouhým přednesem *Véd*, ani horlivým studiem, nebo nekonečným nasloucháním Písmu. *Átman* se odkryje jako pravé Já jen tomu, koho si vybere.

Samotné učení (*panditjam*) není to samé jako uskutečnění a často nepřináší žádný užitek. V některých případech dokonce i škodí. Studiem se rozvíjí ješitnost. A ať už je pýcha (*darpa*) a egoismus (*ahankára*) důsledkem opravdové nebo povrchního studia, není v tom rozdíl, protože oboje vždy tvoří vážnou překážku na cestě.

Maháriši ve svém pozdějším díle *Ulladu Narpadu Anubandham* (Dodatek ke 40 veršům o Skutečnosti) zvýraznil rozdíl mezi učencem (*panditem*) a nevzdělance, když na účet prvního praví:

34. Rodina nevzdělaných lidí zahrnuje jen manželku děti a příbuzné. Ale vězte, že učenec má ve své mysli ještě i rodinu nespočetných knih a tato rodinu je mu překážkou v józe.

35. K čemu veškerá učenost, když ti, co jí oplývají, se nesnaží smazat písmena z knihy života zkoumáním: „Odkud přišlo zrození nás, kteří studujeme posvátné texty?“ Takoví jsou opravdu podobni gramofonu. Ó Arunáčalo, co o nich ještě říci?

(Poznámka: Podle hinduismu nese člověk pečeť svého osudu na svém čele. V Písmech se doslova praví, že jeho osud je tam vepsán. Proto zmínka o „vymazání písmen z knihy života“ znamená vymanit se z podřízenosti *karmanu*.)

36. Vskutku jsou spaseni spíše neučení, než ti, jejichž ego se nezmenšilo, navzdory jejich učenosti. Nevzdělaný je chráněn od neúprosného stisku démona sebezaslepenosti, je uchráněn šílenství z myriád vířivých myšlenek a slov, je zbaven namáhavé honby za bohatstvím. Vězte, že to není jen jedna svízel, ale mnoho a mnoho nesnází, kterého jsou ušetřeni.

Ahankára (egoismus), neboli pocit „já“, odděleného od našeho pravého Já, musí být zničen a potopen až na dno bezedného oceánu. Jak? Hleďte jeho kořen a pak jej vytrhněte. Zkoumejte původ této zdánlivě oddělené entity a přesvědčíte se, že neexistuje. Nemá žádnou skutečnost; leda jako součást Jednoty Skutečnosti. Následkem vašeho zkoumání bude toto zdánlivé či pouze jevové „já“ (*átmabhása*) rozpuštěno (*lína*) podobně, jako panenka ze soli vhozená do moře. Sůl, z níž byla panenka vyrobena, pochází z moře, a pokud se panenka do moře ponoří, zmizí a zůstane jen voda.

V Písmu najdete četná další znázornění této pravdy. Například jistá osobitost říční vody existuje jen tehdy, dokud voda teče řečištěm. Ale když řeka stopuje svůj zdroj či hledá cíl své cesty, její oddělená totožnost zmizí a máme tu jen vodu, jak tomu vždy bylo. Podobně si kapka medu drží svoji oddělenou osobitost jen tehdy, dokud je na stromě či květině, odkud bude sesbírána. Ve včelím úlu

nebo ve sklenici medu u prodavače už žádnou oddělenost kapky medu nenajdete. Stejně je to i s lidským egem (*ahankárou*) – s představou „já jsem tělo“. Ego procházelo skrze nesčetná těla rozličného hmyzu, ptáků, čtvernožců a lidských těl a nyní se ztotožňuje s tímto konkrétním lidským tělem. Nakonec budou všechny tyto formy transformovány do podstaty vesmíru.

V *Čandogja Upanišadě* říká Uddalaka Aruni svému synu Švétakétovi, po každém ze svých devíti vyprávění – *Tat Tvam Asi*, Švétakéto, což znamená „ty“ (základní já-myšlenka, která tvoří oddělené ego) jsi TO (jediné Bytí neboli *brahman*), Švétakéto. Ego je jen obraz na *átman* (*brahman*). Co tedy zůstává, když je „já“ – oddělené ego, rozpuštěno? Čisté *átman*, které je přítomné ve všem a všude. A to má být realizováno.

Vás další dotaz byl – k čemu se *átmavičára* používá? Žádná rozumná bytost nejedná bez účelu a záměru. Vše, co taková bytost dělá, či co naopak odmítne udělat, je tu pro to, aby se dosáhlo štěstí a vyhnulo se bolesti či trápení. Položil jste otázku – jaký je účel *átmavičáry*? Proč? Protože už položení této otázky vám působí jisté potěšení. Duše čerpá potěšení ze své dokonalé existence a z toho, že užívá svých schopností. Duše je vědomá, její podstatou je myšlenka, učí se přijímat fakta a zkušenosti. Její podstata je hravá a odtud pochází její potěšení. Dokonce i vyhlídka na potěšení je potěšením, je to určitým odleskem potěšení. Zrcadlení slunce v ohnisku čoček objektivu, který je vystaven slunečnímu záření, nám umožňuje pozorovat světlo a teplo slunce. Také obraz či zrcadlení člověka, *džívy* či ega je jen obrazem nezměrného vědomí *brahman*, zachyceného v drobném ohnisku lidských čoček. Tato příbuznost mezi *brahman* a člověkem přirozeně táhne člověka do jeho zdroje. Zde si uvědomí nejvyšší blaženost, když pozná svoji podstatu – svoji totožnost s Jedinou Skutečností. Tímto se končí veškeré lidské trápení. Takové jsou plody *átmavičáry*. A to je také její ryzí význam.

Radost a bolest jsou vlastnosti *buddhi* (intelektu) neboli ega (*ahamkára*). Když si prostřednictvím *átmavičáry* uvědomíte, že nejste egem, pak kde tu pro vás bude potěšení nebo bolest? Jste věčná podstata, která tyto pocity překračuje. Prospěch z *átmavičáry* je hmatatelný, protože se skutečně zbavíte všech nesnází a životní bídy. Co by si ještě mohl člověk přát?

O několik let později byl Mahářiši svými stoupenci požádán, aby ještě víc objasnil problematiku zbavení se veškeré bídy.

Stoupenec: Domnívá se Mahářiši, že výsledkem realizace je pociťování absolutního štěstí, jež je podobné potěšením, která nyní zakoušíme, nebo vede realizace k negaci bolesti a potěšení, jak to bylo uvedeno? Všechno potěšení je nám známo jen díky zažití protikladného stavu bolesti. Proto když nebudeme zakoušet myšlenku bolesti, nebudeme zakoušet ani potěšení. Anebo se zakoušejícímu vybaví představa potěšení v okamžiku realizace?

Mahářiši: Je správné, že děláte rozdíl mezi potěšením, zakoušeným v bdělém stavu, a tím, které se popisuje jako „blaženost pravého Já“ nebo *sat-čit-ánanda*. Knihy se o tomto rozdílu často zmiňují a je to i vaší zkušeností.

Stoupenec: Řekněte prosím, v jakých knihách najdeme rozdíl, o kterém hovoříme?

Mahářiši: Podívejte se do *Pančadaši* a do tamilské *Kaivaljam* (kap. II, verš 116). Přečtete si také *Védánta Čudámaní*. Zde je kapitola *Ašta Vidánandam*, kde se hovoří o osmi klamných potěšeních a uvádí se, že to jsou jen odlesky, zdání či iluzivní potěšení, která pramení ze skutečného štěstí, kterým je *sat-čit-ánanda* neboli *svarúpam*. Je však vhodné vyhnout se termínu „štěstí“, když mluvíme o potěšeních bdělého stavu, a místo nich mluvit o „relativním štěstí“, na rozdíl od „absolutního štěstí“ stavu realizace. Při realizaci je štěstí samotným *sat* (bytím), samotným *čit* (vědomím) a samotným *ánanda* (blažeností). Je touto trojicí, která představuje jen různá jména či aspekty jediné skutečnosti – absolutna. Štěstí, zažívané v hlubokém spánku, náleží mezi jedno z osmi iluzivních potěšení, jak to uvádí *Védánta Čudámaní*.

K. Vydianadijer: Prožívá i Mahářiši zánik veškeré utrpení jako důsledek *átmavičáry*? Zajímá mě oblast léčby nemocí. Využívá Mahářiši *átmavičáru* i v praktických záležitostech každodenního života, aby překonal nejrůznější bolestivé zkušenosti, s kterými se setká.

Mahářiši: Ano. Pravda pravého Já je jen jedna. Jeho použití je mnohé. I cukr je jen jeden. Ale zručný kuchař či kuchařka jej použije pro přípravu *pajasam*, *halvy*, *athirasam*, *džilebi* a dalších sladkostí. Ale toto všechno jsou jen přeměny cukru a bez něj nemohou existovat. Základní podstata či pravda působí ve shodě s příslušnými potřebami každého jedince a podle jeho úsilí. Lidé, kteří sem přijdou, využívají pravdu ke svým vlastním záležitostem. Jako například ona dáma, o níž jsme hovořili (*Poznámka: Příběh této ženy není v rukopise zmiňován.*), která si stěžovala na problémy se zažíváním a díky využití pravdy pravého Já ve svém životě zapůsobila na svoji mysl tak, že již nebyla neduživým tělem, ale čirým *átmanem*, který nemůže být nemocí dotčen. Tím se i její tělo zbavilo nemoci. Mnoho dalších překonalo problémy se žaludkem a další problémy stejným způsobem.

K. Vydianadijer: Byl to i případ Vasudévy Šastriar, hluboce zasažené úmrtím jejího milovaného dítěte, která se tímto způsobem zbavila svého zármutku? Je rysem *átmavičáry* zbavení se všech těchto strastí?

Mahářiši: Ano, podobné případy zde nejsou vzácné.

K. Vydianadijer: Můžeme i jinými způsoby dosáhnout úplného zničení utrpení, o kterém tu hovoříme?

Mahářiši: Jaké jiné způsoby by mohli zajistit stejný výsledek? Máte na mysli *siddhis* (nadpřirozené síly)? Je zmiňováno osmero těchto sil – schopnost projevit se podle své vůle v jakémkoli tvaru či dimenzi, ať už je onen tvar jakkoli rozměrný a hmotný. Dále schopnost získat vše, po čem člověk touží apod. Co dobrého z toho plyne? Předpokládejme, že vládnete všemi těmito podivuhodnými silami. Přesto však stále budete po něčem toužit a pokoušet se dosáhnout objektu této touhy. Když vystoupí nová touhy, pak k jejímu naplnění vynaložíte svoji energii a věnujete jí pozornost. Není pak výsledkem nic jiného, než další a další obtěžování mysli, která se zmítá tužbami? Vaším skutečným cílem a smyslem je štěstí. Nakonec se musíte od *siddhis* odvrátit zpět a snažit se najít sebe sama zkoumáním: „Kdo je ten, kdo chce štěstí?“ Tím zjistíte, že štěstí a blaženost (což je vaše skutečná podstata) je to, co touží po štěstí a blaženosti. Spíše je vhodnější říci, že takzvaná potřeba štěstí a touha po štěstí ze strany jedince jsou smyšlené, že po celou dobu je tu pouze Jediná Skutečnost, která se těší (můžeme-li to tak říct) ze svého pravého Já, které se dá nejlépe popsat (stále však nesprávně a nedostatečně) jako existence – vědomí – blaženost, tj. *sat-čit-ánanda*.

K. Vydianadijer se později Mahářišeho zeptal: Kdo je *ádhihari*, tj. člověk vhodný k vykonávání *átmavičáry* neboli k sebezkoumání? Může svoji oprávněnost posoudit každý sám za sebe?

Mahářiši: To je důležitá otázka, která musí být na úvod cesty sebezkoumání vyjasněna. Před započatím praxe *átmavičáry* je nezbytné dosáhnout určité úrovně v oblasti mravnosti.

Lidé ve světě prožívají mnohé zkušenosti. V určitém stupni vývoje se u nich dostaví znechucení či odmítnutí (*vajrágja*) smyslových lákadel, nebo alespoň určitá lhostejnost k nim a stále silněji pociťují ubohost pomíjivé povahy těla, skrze něž všechna tato potěšení přicházejí a jsou zažívána. Může k tomu dojít v důsledku praxe oddanosti nebo jiné *upásany* (meditace) v tomto životě, nebo když byla podobná činnost vykonávána v předchozích zrodech. Lidé, jejichž mysl byla takto očištěna a posílena, jsou *ádhiharis*, tedy lidé oprávnění k zahájení praxe *átmavičáry* čili sebezkoumání. A výše uvedené je také předpokladem či příznakem, podle kterého může člověk určit svoji způsobilost.

K. Vydianadijer: Zmínil jste se o prospěšných činnostech, jako jsou *snana* (rituální požívání stravy a následná očista těla), *sandhja* (hromadná recitace *Véd*), *džapa* (opakování *manter* nebo božích jmen), *homa* (rituální zápalná oběť), *svadhjája* (studium svatých písem), *déva púdža* (bohoslužba),

sankirtana (chvalozpěvy), *tírtha jathra* (poutě na svatá místa), *jagña* (oběti, když se uvádí pět hlavních druhů vykonávání obětí – oběť jídla, vody apod. bohům, studium Véd, oběti duchům zesnulých předků, oběti nižším bytostem a studium vlastního já), *dana* (poskytování milodarů) a *vratas* (svaté přísahy, zařeknutí se), které jsou potřebné, aby člověk získal schopnost začít s praxí *átmavičáry*. Pokud by ale měl člověk dostatečnou *vivéku* (rozlišování mezi skutečným a neskutečným) i *vajrágju* (odpoutanost od smyslů) plyne pro něj z vykonávání uvedených činností nějaký prospěch, nebo je to pro něj jen ztráta času a energie?

Maháriši: Když náklonnosti (*rága*) takového *ádhikari* slábnou, pak vykonávání prospěšných činností (*sat karma*) i nadále očišťuje jeho mysl. Tyto dobré činy, vykonané tělem, myslí či řečí, ničí jim odpovídající zlé skutky (*duš karma*), které byly tělem, myslí či řečí vykonány. A pokud je mysl *ádhikariho* již bez poskvrny, pak tyto dobré činy přinášejí prospěch celému světu. Moudrost a dokonalost je provázena dobrými činy (*sat karma*).

kapitola devátá

Co je *granthi*?

14. 8. 1917

Kavjakanatha: Co je *granthi* a jak jej můžeme přerušit, jak se to uvádí ve slavném verši:

Když si člověk uvědomí sám sebe, svoji výšku i svoji nízkost, pak se uzel jeho
Srdce rozváže, pochyby se rozptýlí a jeho karma vyvane.

Mundoko Upanišada, II, 2.8

Tato otázka byla předmětem nevyjasněných debat s několika stoupenci. Může nás, prosím, Mahářiši v této záležitosti poučit?

Mahářiši: *Granthi* je uzel. Je to uzel Srdce, který spolu poutá svrchované *brahman* či *átman* s tělem, což vede ke zdánlivému projevu *džívy* (osobnosti). Projevení se této vazby či spojení mezi tělem a *brahman* je popisováno jako *granthi* či uzel. A toto spojení (či pouto) vytváří představu, že člověk je tělo. Tělo, samo o sobě, je netečné, ale *brahman* je ve své podstatě vědomím. Je to však intelekt, který usuzuje na jejich vzájemný vztah.

Když je tělo projevené (činné), jako např. ve stavech bdění a snění, pak je tomu proto, že představa či zrcadlení existence těla zastiňuje nebo přikrývá čisté *čajtanja* (*brahman*). Dostaví-li se spánek, nebo pokud je tělo z jiného důvodu (např. mdloby, kóma) nečinné a bez vědomí, pak tu ona představa těla či jeho zrcadlení chybí, a je proto možné lokalizovat umístění *čajtanja* neboli *brahman* v těle. (Z pohledu těla) se *brahman* nachází v Srdci, kam ego (duše) klesá v hlubokém spánku, když ustává jeho vědomá aktivita ve všech částech těla. Srdce je místem, odkud vychází množství *nádis* (nervů), které rozvádějí zrcadlení *čajtanja* ze Srdce do všech částí těla. *Čajtanja* je nehmotné, jako elektřina. Elektřinu můžeme spatřovat v projevené formě jako světlo elektrické lampy, kam elektřina proudí hmotným elektrickým vedením. Stejně tak proudí světlo *čajtanja* (světlo vědomí či *brahman*) skrze *nádis* do celého lidského těla. Jako slunce ze svého středu osvětluje celou sluneční soustavu, tak také světlo *čajtanja* (světlo *brahman*), které sídlí v Srdci, osvětluje celou lidskou bytost. A když takto *čajtanja* proniká každou částí těla, pak se v těle projevuje duše, *džíva*, a zakouší se jako tělo.

Projevy vědomí v těle jsou různé, jako jsou i různé funkce tkání a orgánů, do nichž vědomí vstupuje prostřednictvím *nádis*. Ale všechny tyto činnosti jsou jen projevem jediného vědomí, které proudí *nádis*. Je tu však jedna zvláštní *nádi*, nazývaná *sušumna*, která má významné spojení se samotným projevem *čajtanja*. Říká se jí také *átmanádi* nebo *amritanádi*. Když je člověk činný skrze ostatní *nádis*, pak má dojem, že je tělem a že vnější svět je od něj odlišný. Proto v něm také vzniká představa „já jsem tělo“ (*abhimanam* či *déhabhimanam*). Pokud se ale zřekne myšlenky, že je tělem a že svět je od něj odlišný a odmítá tuto tělesnou představu a započne se zkoumáním já, s *átmavičárou*, s koncentrací, pak se od těchto *nádis* odpoutává (*Doslova „stlouká nádis“, jako se stlouká máslo, na což navazuje i následující věta. Pozn. překl.*). Tímto stloukáním se od všech nervů těla oddělí máslo *átman* či pravé Já, která pak září v *átmanádi* (*amritanádi*). Tehdy se dostaví realizace pravého Já (*brahman*). Člověk pak všude nevnímá nic jiného, než *átman* (*brahman*).

Přesto takový člověk stále může smysly vnímat existující objekty. Ale i když si jich všímá (zabývá se jimi), vnímá je jako totožné se sebou samým a ne jako od sebe odlišné, jak se to může jevit

nevědomému. Neznalý člověk všude vidí formu (tvar). Moudrý vnímá *brahman* uvnitř i vně všeho, co spatřuje. O takovém člověku říkáme, že je *bhínna-granthi* (nеспoutaný uzlem). Uzel, který svazoval hmotu či tělo s *brahman*, je pro něj rozetnut.

Pojmem *granthi* (uzel) označujeme jak *nádi-bandha*, tak i *abhimana*. První je fyzický uzel mezi *brahman* a *nádis* a druhé je z toho plynoucí připoutanost k tělu. Nehmotný *džíva* (jedinec) se projevuje skrze *nádis*, když si všímá hmotných věcí. Když se z těchto *nádis* stáhne a odpočívá v *sušumně (átmanádi)*, říkáme o něm, že je *bhínna-granthi*, nеспoutaný uzlem. Osvícení člověka je následkem realizace, dosažení pravého Já.

Jako příklad si vezměme rozžhavený kus železa. To, co bylo původně kusem studeného, černého kovu, je nyní prostoupeno ohněm. Podobně, když je nechápavý (studený a tmavý) *džíva*, či dokonce jeho tělo, přemoženo ohněm átmavičáry (poznáním pravého Já), pak se uvědomuje ve formě *átmanu*. Když člověk dospívá k tomuto stupni, všechny *vásany* (sklony mysli), pocházející z množství předchozích životů a připoutané k tělu, zmizí. Duch (*átma*) si uvědomí, že není tělo. Také si uvědomí, že není ten, kdo vykonává činnosti (*karman*). Důsledkem toho je, že *vásany* či ovoce, které je výsledkem předchozího *karmanu*, se k němu nevztahuje. A protože tu kromě *átmanu* již nic dalšího není, pak žádné pochyby nemohou *átman* ovlivnit. Jestliže byl uzel takto rozetnut, pak již nikdy nemůže být znovu uvázán. Tomuto stavu se říká *parama šakti* (nejvyšší *šakti*) nebo také *parama šáni* (nejvyšší mír.)

kapitola dvanáctá

Kosmogonie a šakti

Kapali Šastri se zeptal: Jak nevědomý člověk, tak i realizovaný si ve svých běžných, denních životech uvědomují zakoušejícího, zakoušení a zakoušené objekty. V čem je na tom realizovaný lépe, než nevědomý?

Mahářiši: V tom, že realizovaná spatřuje jednotu skutečnosti uprostřed mnohosti projevení, zatímco nevědomý vidí pouze projev mnohosti a podléhá mu. Realizovaný spatřuje sebe sama, tedy zakoušejícího, zakoušené objekty a proces zakoušení jako jedno a to samé právě Já. U nevědomého tomu tak není. Nespatřuje právě Já a všechno je mu mnohostí.

Kapali Šastri: Obsahuje tato skutečnost (v níž se projevují rozdílnosti) energii (*šakti*)?

Mahářiši: Ano! Skutečnost obsahuje veškerou energii (*šakti*).

Kapali Šastri: Je tato energie, která se nachází uvnitř skutečnosti, aktivní?

Mahářiši: Ano. Je aktivní a vytváří tyto světy. Tato energie v pohybu potřebuje a také má podporu (*asraja*). Tato podpora je nečinná a stálá, třebaže energie samotná je aktivní a proměnlivá. Této činnosti a proměnlivosti se říká „nepopsatelná iluze“ (*mája*). Iluze je mnohotvárná. Změny, pohyb či události ve vesmíru jsou samy o sobě jen iluzí. Skutečné se nemůže měnit a také se nemění. Rozdíl mezi pravým Já a energií je jen zdánlivý. Pokud smysly spoutaný člověk změni svůj úhel pohledu, rozdíl zmizí a zůstane jen samotná jednota.

Kapali Šastri: Je energie svrchované skutečnosti, která vytváří všechny tyto světy, proměnná a přechodná, nebo je neměnná a věčná?

Mahářiši: Svrchované se mění důsledkem své energie, a přesto zůstává neměnné. Toto hluboké mystérium mohou pochopit jen mudrci.

Změna je činnost (*vyapara*) a činnost je energie (*šakti*). Svrchované vytvořilo tyto světy svojí energií (*šakti*). Činnost je dvojí – rozvíjející se (*pravritti*) a stahující se (*nivritti*). Svrchované, (kromě projevu), také vtahuje tyto světy do své energie (*šakti*), jak to uvádí *Brihadaranjaka Upanišada*, IV, 5,15: „Když se člověku vše stalo samotným átmanem, co je tu k vidění a kým?“

V této části textu, která pojednává o *nivritti* činnosti svrchovaného – o vstřebání vesmíru – je použitý výraz „vše“ (*sarva*). Tím se míní mnohost projevu, která převažuje během vnímání dvojnosti. Další termín „stalo se“ (*abhut*) odkazuje na konkrétní činnost. Pojem „samotný átman“ (*átmaiva*) vyjadřuje skutečnost, že všechna různící se činnosti je nakonec vtažena do svrchovaného, pravého Já (*átman*). Nejvyšší svědectví *Véd* nám zde potvrzuje, že vždy existuje jen jediný *átman* samo o sobě, že je skutečné a že vše ostatní je iluzorní a pomíjivé.

Kapali Šastri: Můžeme poznat skutečnost (*svarúpa*) bez její aktivity?

Mahářiši: Ne. Nelze poznat neprojevenou skutečnost mimo její projevenou aktivitu. Energie (*šakti*) má podle svého projevu (*šaktas*) dva názvy – činnost (*vyapara*) a podpora (*asraja*). Činnost představuje vznik, podporování a zánik (*pralája*). Podporou není nic jiného než skutečnost – svrchované (*svarúpa*). Skutečnost je celkem. Je základem všeho a nepotřebuje žádnou podporu. Taková je pravda o skutečnosti, její energii a projevu této energie. Mnohotvárnost existuje jako výsledek činnosti a činnost předpokládá energii, podporovanou svrchovaným. Když se svrchované neodívá energií, pak nenastává žádná činnost. Není tu ani vesmír, ani nekonečné víření vzniku a zániku. Při tomto neprojevení (vesmíru) veškerá činnost vplyne ve svrchované.

Při nepřítomnosti energie (*šakti*) se neuskuteční žádný lidský projev. Není tu tvorba, uvědomění ani trojice (poznávající, čin poznávání a objekt poznání). Z pohledu projevu (*šaktas*) je *šakti* svrchovaným – jedinou skutečností – a podle druhu své činnosti (*vyapara*) na sebe bere různá jména, jako např. zrození. Lze také říci, že *šakti* je pravým Já, které je její oporou a je také nezbytnou podmínkou jejího projevu.

Vezme-li člověk v úvahu, že příznačnou vlastností energie je změna (*čhalana*), pak musí také připustit existenci svrchované podstaty, která tuto hru energií umožňuje. Svrchovaná podstata je popisována různě. Někteří jí říkají *šakti*, další *svarúpa*, další zase *brahman* a jiní pak *puruša*.

Na skutečnost (*satja*) lze nahlížet dvěma způsoby. Je možné popsat její charakteristické rysy, nebo ji brát jako podstatu či povahu (projevu), tedy jako cosi, co existuje samo o sobě. Aby bylo možné vylíčit skutečnost jmény, tedy řečí, tak se člověk pokouší k ní přiblížit a získat o ní představu. Ale skutečnost – taková, jaká je sama o sobě – nemůže být popsána. Lze si ji pouze uvědomit. Vědy k tomu říkají:

Sdělil mu pravdu: „Odkud se vlastně bytosti rodí? A když jsou zrozeny, kdo je udržuje při životě? Kam odcházejí? To najdi a poznej. To je *brahman*.“

Taitirija Upanišada, III, 1

Zrod, podporování a konec všeho ukazuje, že tyto jevy mají svůj vnější podklad, vnější působení. *Upanišada* se o trojici (zrod, podpora, zánik) zmiňuje proto, aby poskytla žákovi představu o existenci jejich podkladu. Ale tento podklad, tak jak sám o sobě existuje, musí být uvědoměn přímo a bezprostředně.

Mudr v *Upanišadě* říká, že základem či nezbytnou podmínkou k projevu energie (*šakti*) je pravé Já (*svarúpa*) a že činnost (projev energie) je vlastností pravého Já. Zkoumáním příčiny nebo kořene této činnosti proto člověk dosahuje její základ – pravé Já. Podklad a vlastnost, tedy pravé Já a *šakti*, jsou neoddělitelné. Každý, kdo by se pokusil tuto dvojici od sebe oddělit, nemůže uspět. Vždy je to jen vlastnost aktivity, která činí pravé Já poznatelné a (z tohoto, „vnějšího“, úhlu pohledu) je proto vlastnost, činnost vždy sloučena s podkladem, s pravým Já. Ale činnost není odlišná (ve skutečnosti čili z pohledu seberealizované bytosti) od věčného, pravého Já. Rozdíl mezi podkladem a vlastností je výsledkem iluze. Když iluze zmizí, zůstává jedině pravé Já.

kapitola třináctá

Ženy a seberealizace

21. srpna 1917 přišel za Mahárišim Kavjakanatha Ganapati Šástri, aby získal odpověď na dvě následující pochybnosti, které vyvstávaly v mysli jeho manželky Visalakší, dámy, která prováděla duchovní praxi *tara vidja*, *pančadasakšhári mantra džapa* a další.

První otázka: Pokud žena dosáhne seberealizace a zjistí, že další setrvání v rodinném kruhu je pro ni překážkou, může v souladu s Písmem všechny opustit, odejít z domu a stát se *sannjásinem* neboli *hamsini*?

Maháriši: Pro ty, kdo jsou pevně usazení v seberealizaci, neexistují žádné zábrany, vztahující se k jejich pohlaví, které by bránili v přijetí *sannjásy* podle Písma.

Druhá otázka: Když tato žena – *dživánmukta* (tj. bytost, která dosáhla osvobození za života v těle) odhodí svůj smrtelný obal, jak by mělo být s jejím tělo naloženo. Má být spáleno nebo pohřbeno?

Maháriši: Co se týče dosažení *džňány*, uskutečnění, *mukti* nebo také osvobození od utrpení, opět tu ohledně pohlaví není žádný rozdíl. Takže tělo ženy – *dživánmukty* – by nemělo být zpopelněno, protože tělo *džňánina* je svatostánkem božství. Stejně námitky, jaké existují proti zpopelnění mužského těla *džňánina*, musí být použity, i když se jedná o ženské tělo *džňánina*.

kapitola čtrnáctá

Dživánmukta

V noci 21. srpna 1917 zašel do Skandášramu Venkatasa Šastriar a požádal Mahárišiho o co nejširší vysvětlení stavu *dživánmukty* (bytosť, která dosáhla osvobození během života v těle).

Maháriši: *Dživánmukta* je bytosť, která, třebaže stále nosí fyzické tělo, si uvědomila *átman* a pevně přebývá ve stavu realizace. Je neovlivněná dojmy, ať už pocházejí z kontaktu se světem nebo z knih.

Realizace je jen jedna. Není v ní žádný rozdíl. Stejně je i osvobození z utrpení, ať už člověk tělo má či nemá. Přesto se realizovaná bytosť v těle označuje jako *dživánmukta*. Písma uvádějí, že osvobozené či požehnané duše žijí v *satjalóce* (svět boha Brahmy). Ale pokud jde o realizaci, tedy o vnitřní zkušenost, není žádného rozdílu mezi obyvateli *satjalóky* a *dživánmuktou*. A není ani rozdílu mezi nimi a mezi seberealizací toho, kdo odložil své tělo a sjednotil se v jedno s *brahman*. Všichni tři jsou stejným způsobem osvobozeni z utrpení a stejně realizovaní. Spása (*mukti*) je jediná, třebaže se v těchto třech případech může jevit lidem rozdílná.

Písma také prohlašují, že osobnost (ego) *dživánmukty* je vstřebáno v *brahman* už zde na zemi. Když *dživánmukta* pokračuje ve svém *tapasu* (duchovním úsilí), zdokonaluje se tím a po určitém čase se u něj vyvinou některé *siddhis* (mimořádné síly). Někteří vyvinou schopnost, díky které jejich tělo přestane být vnímatelné na dotek. Jejich těla nebudou hmotná, ale vzdušná či světelná a říká se jim *pránavakara* (tělo ve formě *pranavy* – zvuku Óm). Další překonají dokonce i tuto formu tělesnosti a dostanou se za *rupa* (forma), *rasa* (chuť) a *gandha* (čich). Překročí podstatu původního lidského těla a odějí se čistým *činmaja* – mentálním tělem. Tyto *siddhis* – těla – mohou být díky přízni Boha velmi rychle získána. Mezi realizovanými však není nějaká nadřazenost či méněcennost, která by plynula z dosažení či nedosažení těchto *siddhis*. Seberealizovaný je vždy svobodný (*mukta*).

Svoboda (*mukti*) je dosahována moudrými, kteří ze své *sušumna nádi* stoupají vzhůru cestou *archinathi* (světlo moudrosti). *Upasáka* (meditující), jehož mysl jógou vyžrála, dosahuje milostí Pána této vznešené *nádidvara gati* (brány k *brahman*). Přichází k němu moc, umožňující mu podle libosti překročit všechny světy, vstoupit do libovolného těla a podle své vůle tyto dary předat komukoli.

Někteří lidé tvrdí, že *Kailás* (sídlo Šivy) je místo, kam odcházejí realizované duše. Jiní říkají, že tímto místem je *vaikunta* (sídlo Višnu), další pak hovoří o *surja mandalam* (slunce). Všechny tyto světy, kam osvobozené duše putují, jsou stejně skutečné, jako je skutečný tento hmotný svět. Všechny světy byly stvořeny podivuhodnou mocí *šakti* uvnitř *svarúpa* (pravého Já, *brahman*).

kapitola patnáctá

Co je šravana, manana a nididhjasana

Kavjakanatha: Mistře, prosím vás, co je to *šravana*, *manana* a *nididhjasana*?

Maháriši: Každý z těchto pojmů má několik významů, které jsou do jisté míry odvozeny z jiných termínů nebo jsou s nimi spojeny.

Začněme nejdříve se *šravanou*. Podle některých je *šravana* pouze naslouchání svatým textům (*Véda vakja*), které jsou náležitě vysvětleny guruem. Jiní toto neuznávají a tvrdí, že *šravanou* není učení *Véd* nebo jejich komentáře, pokud se nejedná o předávání pokynů seberealizovaným guruem, když jeho slova jsou osvícena učením seberealizace.

Lze tomu rozumět tak, že *šravana* je buď naslouchání guruovi, který předčítá svaté texty anebo hovoří vlastními slovy. Ovšem skutečnou *šravanou* je, pokud v důsledku zásluh z předchozích zrodů slyšíme vnitřní hlas či v mysli vnímáme základní pravdu neboli kořen „já-myšlenky“, tedy, že nejsme tělo. Především pak mějme na mysli, že *šravana* není pouhé naslouchání slovům. *Šravana* zahrnuje pozornost upoutanou ke zkoumání pravého Já, k *átmavičáře*.

Pak následuje *manana*. Říká se, že *manana* je *saštrartha vičára* neboli zkoumání významu či smyslu Písma (*šastras*). Přesnější je všimnout si toho, co je podstatné, tedy že *manana* představuje zasvěcení mysli *átmavičáře*, zkoumání pravého Já.

Nakonec přejdeme k *nididhjasaně*. Uvádí se, že *nididhjasana* je důkladné poznání *brahman* či *átman*, pokud je to poznání bez pochyb a není v rozporu s Písmem. Tato definice však představuje jen prázdné intelektuální porozumění, kterému chybí uvědomění. Pouhé studium Písma o jednotě *džívy* (jedince) a *Íšvary* nezajišťuje realizaci. A nezáleží na tom, že jsou (mentálně) odstraněny pochyby či představy o tom, že „já jsem tělo“ nebo že „tyto úkazy ve světě jsou skutečné“. Samotné studium třeba i stovek Písem neodstraní skutečný klam neboli iluzi. Je nesporné, že studium Písma, prováděné s vírou, zbavuje mysl pochyb a klamů. Ale toto zbavení se pochyb je jen dočasné. Ale víra často ochabuje a člověk pak kolísá. Pouze realizace natrvalo odstraní překážky pochybností a klamu.

I když mysl (*džíva*) prochází rozličnými vnějšími zkušenostmi a studuje třeba i stovky svatých textů, bez uvědomění si *átmanu* a bez přebývání v něm člověk nezíská to, co je popisováno jako *aparóksa džňána*, tj. přímo realizované sebe-osvícení. Pokud je však tato realizace získána, člověk obdrží *sakšhatkára*, neboli bezprostřední poznání pravého Já, a to je *mókša* (spása). To je nejvyšší *ništa* (přebývání v pravém Já).

kapitola šestnáctá

Bhakti (zbožnost)

Jako je semínko ankoly přitahováno ke stopce, železo k magnetu, žena ke svému muži, liána ke stromu a řeka k oceánu, tak jsou i duše vedeny k nohám Pána. Této přitažlivosti říkáme zbožnost – *bhakti*.

Šivanandalahari, verš 61

Kavjakanatha: Může nám prosím Maháriši objasnit podstatu zbožnosti (*bhakti*)?

Maháriši: Tím nejdražším pro každého člověka je on sám. Člověk stále miluje sám sebe, a to s tou největší možnou láskou. Tento nepřerušovaný proud lásky, v písmech často přirovnávaný k tekoucímu oleji, se nazývá zbožnost, pokud je směřován k Bohu. „*Bhakti* je neotřesitelná připoutanost ke svrchovanému Bohu,“ říká *Šandilja Bhakti Súra*, verš 2.

Lidé běžně nahlíží na Boha jako na vnější existenci, která je mimo ně samotné, a mají jej za osobnost, podobně jako se za osobnost považují i oni. Nicméně *džňánin* (osvícený mudrc) nepohlíží na osobního Boha jako na bytost od sebe odlišnou. V tomto případě je láska k sobě boží láskou. V případě *džňánina* má zbožnost podobu seberealizace. Ostatní lidé, kteří se chovají k osobnímu božství jako k něčemu vnějšímu, rozvíjejí k takové formě Boha hlubokou zbožnost a nakonec v Něm svoji osobnost utopí. Láska rozezná strunu pravého Já a v jeho tónu a hudbě člověk mizí z dohledu. Opravdová zbožnost, tedy bezvýhradné a intenzivní soustředění myšlenek nebo pocitů, sjednocuje mysl s objektem uctívání nebo soustředění. Silná víra v osobního Boha vede stoupence snadno a přirozeně k oddanosti k neosobnímu absolutnu (*sarúpa brahman*).

Ve většině případů jsou počátky oddanosti k (osobnímu) Bohu způsobeny touhou vyhnout se trápením a dosáhnout štěstí. Člověk se blíží ke svému Bohu s velkým nadšením a v očekávání užitku. Uctívá Boha ve jménu a formě a získává to, co si přeje. Zvyk v praxi oddanosti však pokračuje dokonce i po dosažení předmětů tužeb. Mysl je cvičena v uctívání Boha se jménem a tvarem, a tím vyvíjí sílu přebývat v bezejmenném a beztvarem. Pomíjivé předměty tužeb, získané dřívější zbožností směřovanou k osobnímu Bohu, již plně neuspokojí dychtící duši toho, kdo prahne po trvalém štěstí. Tyto stálé a nové popudy vedou člověka k hledání něčeho většího, než je relativní štěstí. Vyvíjecí se duše nakonec odhodí jméno a formu jakožto objekty rozjímání a pokouší se pochopit či uvědomit si absolutno (*brahman*). Oddanost k osobnímu Bohu se přemění, nebo, jinak řečeno, postupně uzraje k oddanosti neosobnímu Bohu. Tato oddanost je stejná jako *vičára* (zkoumání) a realizace.

Zkoumání pravého Já není nic jiného nežli zbožnost.

Vivékačudámani, verš 32

Na začátku (praxe) může být zbožnost nahodilá a přerušovaná. Aspirant se tím nemusí trápit. Jak se praxe rozvine, zbožnost bude stabilnější a nakonec poteče jako stálý proud. Když je *bhakta* zralý, stačí malý pokyn (*šravana*), aby vykročil k *džňáně*. Víra pomáhá rozvíjet naši intuici a vede k dosažení úplného osvícení – kosmického vědomí. Takto i prvotní chabé a přerušované snažení aspiranta o zbožnost skrze jméno a tvar a za účelem získání omezeného (štěstí) nakonec skončí a dostane jej za jméno a tvar, do plynulého toku lásky k absolutnu. To je spása (*mukti*).