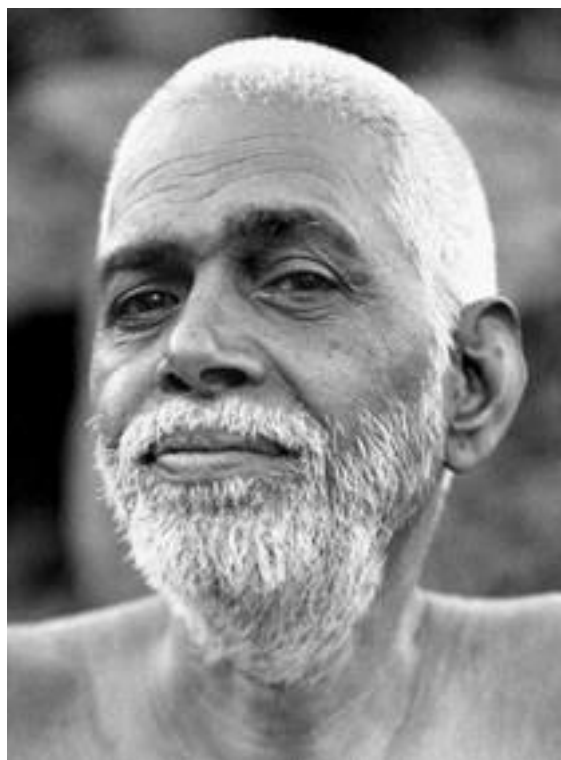


Upadéša Sáram (Trest' učení)

Šrí Ramana Maháriši



s poznámkami od B. V. Narasimhasvámiho

Z anglického originálu: *Upadesa Saram or (Upadesa Undiyar) of Sri Ramana Maharshi with English Translation and Notes by B. V. Narasimhaswami*, vydaného Šrí Ramanášramem v roce 1980 (jako sedmé vydání), přeložil Rudolf Skarnitzl.

Zveřejněno na: www.rudolfskarnitzl.cz s laskavým svolením Šrí Ramanášramu.

© Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, India

Úvod

Při příležitosti vydání tohoto díla Šrí Ramany Mahárišiho je možné na úvod říci několik slov o jeho životě a učení. Šrí Ramana Maháriši se narodil v prosinci roku 1879 jako druhý syn Sundaram Ajera, soudního advokáta v Tiručuzi, v okrese Ramnad. Základní školu absolvoval v Tiručuzi a v Dindigulu. Pak se přestěhoval do Madurai, kde studoval na Scottově střední škole a na americké misijní vyšší škole. Jeho příbuzní i kamarádi si na něm nevšimli ničeho zvláštního, s výjimkou občasného silného zasnění či bezmyšlenkovitosti v průběhu dne. Předmět tohoto pohroužení byl pro jeho kamarády tajemstvím, protože Ramana nikdy nikomu nic nesdělil. Nicméně tento trochu nezvyklý mladík překročil tyto stavy a bez jakéhokoli vedení, ať už od lidí či z knih, zkoumal svoji osobnost a našel tak svoji podstatu. „Kdo jsem já?“ „Co jsem já?“ „Odkud pocházím?“ – to byly dotazy, se kterými začal už jako chlapec, a tím také získal jasné uvědomění toho, že není pouhé pomíjivé tělo, ale cosi hlubšího, jemnějšího a spojeného s uvědoměním a pocitem skutečnosti. Kromě tohoto mysticismu a filozofie, která nebyla získána učením, oplýval Ramana i hlubokou a prostou oddaností, která směřovala k Arunáčale. Toto svaté jméno znělo odmalička v jeho paměti a on jej spojoval s boží všemohoucností, vševědoucností, svatostí a laskavostí. Ramana ztratil svého světského otce v raném věku a Arunáčala se mu tak stala „otcem na nebesích“. (*Arunáčala je v tamilštině mužského rodu – pozn. českého vydavatele.*) Až do roku 1895 nevěděl, kde se Arunáčala nachází. Tehdy k jeho rodině do Madurai přijel příbuzný, který sdělil, že se právě vrátil od Arunáčaly. „Od Arunáčaly!“ vykřikl překvapený chlapec, „kde to je?“ Příbuzný byl jeho nevědomostí překvapen a řekl: „Cože, ty neznáš Tiruvannamalai? Tam se nachází Arunáčala.“ Není divu, že mladý Ramana či Venkataráman – to bylo jeho skutečné jméno – přestal mít při svých sklonech zájem o studium. Zanedbávání školy vedlo k tomu, že byl kárán i trestán, ale na něj to nemělo žádný vliv.

29. srpna 1896 psal úkol z anglické mluvnice. Tato činnost jej po nějaké době znechutila. Sebral učebnici i arch papíru, na který psal, všechno to hodil na druhou stranu místnosti, posadil se zavřenýma očima a ponořil se do svého nitra. Jeho starší bratr, který s ním byl v téže místnosti, jej chvíli mlčky sledoval, ale pak vybuchl a důrazně jej pokáral v domnění, že tuto mladou bytost napraví: „K čemu se vůbec hodí někdo, kdo se chová jako ty?!“ A toto pokárání ťalo do živého. „To je pravda,“ pomyslel si mladý Ramana, „opravdu, nemám tu co dělat. Bude nejlepší, když odejdu z domova a opustím rodinu a vše ostatní.“ Okamžitě se rozhodl, že odejde do Tiruvannamalai, daleko od svého domova, a zůstaneme tam, aniž by o něm jeho rodina věděla. Z peněz, které mu dal bratr, aby za něj zaplatil školné, si vzal tři rupie a nasedl na vlak, který jej odvezl na sever. Doma po sobě zanechal krátké psaní: „Z příkazu svého Otce jsem se vydal za ním. Je to chvályhodný cíl. Není třeba se rmoutit nebo být smutný a ani není nutné vydávat nějaké peníze na hledání tohoto.“ V textu Ramana použil třetí osobu, když se odkazoval na své tělo, které ostatní považovali za Venkatarámana. Psal zde o Otcí, který mu nařídil opustit domov a vyhledat jej a v dopise také chyběl podpis. To vše jsou známky duchovní úrovně, které dosáhl již v sedmnácti letech.

Když cestoval vlakem do Villupuram, byl téměř celou dobu jízdy vstřebán ve svém vlastním zdroji a povídání spolucestujících nebo malebné scenérie krajiny jej nepřitahovaly. Protože mu na celou cestu nestačily peníze, vystoupil v Mambalappattu a šel pěšky do deset mil vzdáleného

Tirukkoilur, kde zastavil své jediné šperky – pár zlatých náušnic – a za získané peníze znovu nasedl na vlak do Tiruvannamalai. (*Uvádí se i jiný, pravděpodobnější, důvod přerušení cesty, a sice neznalost nedávno postavené železniční tratě do Tiruvannamalai – pozn. českého vydavatele.*) Když přijel do Tiruvannamalai, šel přímo do chrámu Arunáčaly a zde symbolicky obětoval sám sebe slovy: „Otče, na tvůj příkaz jsem přišel. Stojím před Tebou.“ A od té doby, až do jeho *mahánirvány* 14. dubna 1950, tedy více než půl století, zůstal u Arunáčaly – u hory, která je uctívána jako *džótir lingam*, tj. jako Bůh ve formě světla – aniž by se od ní, od svého Otce, i jen jedenkrát vzdálil.

Prvních šest měsíců v Tiruvannamalai strávil Ramana na různých místech velkého chrámu, později se přesunul do posvátné hrobky v chrámu a do mangového háje na předměstí města a ještě později pobýval v různých jeskyních na hoře. Nakonec se usadil na úpatí hory, poblíž Paliteerha, v místě, kde byla hrobka jeho matky, která k němu později přišla a pobývala s ním od roku 1916 až do roku 1922, kdy zemřela. První roky Ramanova života v Tiruvannamalai byly charakteristické jeho mlčením (*mouna*), pozoruhodnou nepřipoutaností (*vairágja*) a téměř trvalým, hlubokým *samádhi*. Jeho věhlas jako askety se začal šířit, a tak jej jednoho dne našli i jeho příbuzní. Silně na něj naléhali, ať se vrátí domů. Ale on byl neoblomný a odmítal Tiruvannamalai opustit.

Později se Ramana začal seznamovat s mnoha duchovními díly, vydanými v tamilštině a sanskrtu, a jak dny plynuly, získal v nich značný přehled. Sám napsal několik básní v tamilštině (Pět hymnů na Arunáčalu, Upadéša Sáram, Ulladu Narpadu a další), které se vyznačují jak literární krásou, tak i silnou zbožností a filozofickým vhledem. Ramana také přeložil ze sanskrtu do tamilštiny některá klasická duchovní díla, ať už prozaická či básnická (Vivékačudámani, Haštamalaka Štótra, Dakšinamurti Štótra, Drik Drišja Vivéka, Átma Bódha, Vičára Mani Mala, Átma Sakšatka, Dévikalottára). Jeho odpovědi stoupenců jsou zachycené v dílech jako je Ramana Gíta, Hovory se Šrí Ramanou Mahárišem, Den za dnem s Bhagavánem a Dopisy z Ramanášramu. Ramana také prokázal svoji znalost jiných jazyků tím, že např. své vlastní dílo Upadéša Sáram přeložil do sanskrtu a do jazyků malajalam a telugu.

Vznik a původ Upadéša Sáram

Vypravuje se stará legenda, že kdysi společně v lese žila skupina mudrců. Prováděli rituály, pomocí kterých získávali nadpřirozené síly. Domnívali se, že stejným způsobem dosáhnou konečného osvobození.

Nicméně v tomto ohledu byli na omylu, protože činnost může mít za následek zase jen činnost. Rituály mohou zplodit síly, ale ne mír osvobození, který je nad všemi rituály a silami a i nad všemi formami činnosti.

Šiva se rozhodl, že je o jejich omylu přesvědčí, a proto se před nimi zjevil jako potulný sádhu. Společně s ním přišel Višnu ve tvaru krásné ženy. Všichni mudrci byli zachvázeni láskou k nádherné ženě a jejich vyrovnanost byla ta tam. Jejich síly a rituály tím byl nepříznivě ovlivněny. Ba co více, jejich manželky, které s nimi v lese žily, se všechny zamilovaly do zvláštního sádhua. To podráždilo hněv mudrců, a tak vyvolali magickými rituály slona a tygra, a poslali je proti sádhuovi. Šiva je však snadno přemohl a vzal si kůži slona za šat a kůži tygra za plášť. Mudrci si uvědomili, že stojí před

někým, kdo je daleko mocnější než oni, sklonili se před ním a žádali jej o pokyny. Sádhu jim vysvětlil, že osvobození se nezíská činností, ale zapřením konání.

Básník Muruganar převedl uvedený příběh do veršů v tamilštině, ale když došel k pokynům, které Šiva dával mudrcům, požádal Bhagavána, který byl vtělením Šivy, aby je sepsal. Bhagaván tudíž sepsal poučení ve třiceti tamilských verších a později je sám přeložil do sanskrtu, a tato sanskrtská verze se denně zpívala spolu s védami v jeho přítomnosti a dodnes stále se zpívá před jeho hrobkou. To značí, že s verši je zacházeno jako s Písmem. Verše se zmiňují o různých cestách vedoucích k osvobození, jsou odstupňovány podle účinnosti a působení s tím, že poukazují na sebedotazování (sebezkoumání) jako nejlepší.

Shrnutí Bhagavánova učení

Člověk touží po štěstí. Aby je dosáhl, hledá a přeje si příjemnost, libost. Toho se mu dostává podle karmanu, tj. podle různých činností. *(Karman je záměrná aktivita člověka v určitém zásadním smyslu a člověk v tomto smyslu jedná jako svobodný činitel, aby vytvořil výsledek, který zamýšlel.)* Z povrchního hlediska se může zdát, že vlastní aktivita opatřuje člověku všechny libosti a štěstí a že není třeba se ohlížet na nějakou jinou, vyšší sílu. Toto hledisko zastávali mudrci daruckého lesa, kteří se zcela spoléhali na své obětní rituály, o kterých věřili, že jejich pomocí dostanou vše, co chtějí. Zapomněli však uctívat Boha v jeho nejvyšších projevech (jako Mahádévu, Mahávišnu). *(Srovnej Vznik a původ Upadéša Sáram.)* Následkem této chyby jejich obětní obřady ztroskotaly a mudrci byli nuceni své bludy odvolat. Při trošce uvažování mohli svou teorii lépe pochopit. Jestliže nejsou oni a jejich karma (ve smyslu něčeho dosáhnout a získat ovoce konání) zavázáni jiné síle, pak oni sami musí být První Příčinou, Prvním Hybatelem, Velkým Stvořitelem, samotným Bohem. Mudrci si sami nečinili nárok na božství; mohlo se však božství přičítat jejich činností? Lidská činnost je výtvořem omezené inteligence a je jen slabým a neinteligentním nástrojem. Je silou jako každá jiná, např. jako je vystřelená střela v letu nabitá určitou silou, která se projeví v plnosti, až když střela narazí na nějaký předmět. Při tom se řídí určitými pevnými zákony, kterých je poslušná. Je však neschopná uvažování, volby, vlastního směřování, rozvinutí sebe sama a jiných projevů osobnosti, ať už lidské či božské. V úctě nemáme mít činnost ani člověka, který ji provádí, ale máme mít v úctě velkého Stvořitele, který stanovil existenci člověka, jeho moc jednat a zákon či sílu, která způsobuje, že činnost vytváří své výsledky.

Někomu se však může zdát, že karman se svými okamžitými a pozdějšími výsledky může lidské srdce uspokojit. *(Okamžité výsledky jsou vásany, tj. zpětný odraz činnosti na činitele, zanechávající určitý vliv na jeho povaze, charakteru, tendencích. Vzdálenější výsledky jsou plody činností. Zpravidla trvá dlouho, než nastanou. Málokdy během života, ve kterém se čin stal. Někdy však, a to je vzácné, následují v patách činu, jestliže čin byl velmi čistý nebo velmi špatný.)* Ale je tomu tak? Karman poskytuje velmi krátké radosti a libosti, které velmi rychle pomíjejí. Nemohou poskytnout trvalé blaho, které dává jenom Bůh. Bůh je cílem, Domovem, ke kterému je lidstvo taženo. Karman, činnost, jak ji vidíme ve světě, tj. aktivita zrozená z tužeb, nás nemůže nikdy přivést k tomuto cíli. Naopak, vede nás opačným směrem. Výsledek činnosti – krátkodobá libost, následovaná bolestí, to vše je vzdáleno tomu, aby vyčistilo touhy skrze uspokojení, naopak jim dává nový život, zesiluje je a způsobuje jejich hlubší a pevnější zakotvení v osobnosti konajícího. Činy a postoje mají sklon se stát zvyky, které pak drží konajícího železnou rukou. Činy, které se zrodily z tužeb, mají sklon se stát trvalými nejen den po dni, ale rok po roce, ba život za životem, bez konce, s tím, že nesklizený zůstatek jejich plodů a nevyčerpaná zásoba tužeb, samskáry, v čase smrti zůstávají, ženou bytost do nového zrodu. *(Samskáry jsou potenciality nebo semenné formy, které vznikají z činnosti a po určitém čase uzrávají ve formě tužeb, tendencí, schopností apod. Název vásany se obecně užívá jako synonymum pro samskáry.)*

Správný postoj

Jaký by tedy měl být náš postoj k činnosti? Máme se snad zdržet veškeré činnosti? Jsme toho vůbec schopni? Nikoli. Lidé jsou stále činní a jsou nuceni nějakým způsobem konat. Jejich těla i mysl jsou uzlíky *vásán*, které jsou výsledkem pevně stanovených zákonů, a vystupují z nespočetných minulých činů, které se zdají vázat jedince ocelovými řetězy. Není však třeba se hroutit do pesimistické netečnosti. V každém uzlíku *vásán* nacházíme propletené nejen působení zákonů, které člověk nemůže kontrolovat, ale i prvky svobody, kterými lze tyto zákony využít k přetvoření a přeskupení uzlíků. Zákon *karmanu* říká, že podobné tvoří podobné a že činy jedince mají sklon se stát zvykem, který opakováním nabírá na síle. To není zákon, kterého bychom se měli obávat, je zcela neutrální. Činy konané s touhou po světských předmětech nesmírně rozvíjejí tyto touhy. Avšak činy konané bez těchto tužeb mají za výsledek beztužebnost, *vairágju*. Takže činy konané s láskou k Bohu a v duchu podrobení se Jemu rozvíjejí lásku a duchovní rozvoj.

Člověk by měl nepřetržitě držet své touhy na uzdě a měl by je omezit jen na nevyhnutelné činy, zcela bez připoutanosti k jejich ovoci. Jinak se nemůže vyhnout stále se prodlužujícímu řetězu zrodů a smrtí, *samskára* čili oceánu *karmických* výsledků, zrozenému z tužeb, s jeho nikdy neustávajícími vlnami bolesti a libosti. Nejlepšími praktickými kroky jak zajistit nepřipoutanost je:

1. Stočit lásku od světských předmětů k Bohu.
2. Podrobit každý objekt, který máme, i sebe, Jemu.
3. Zachovat ducha lásky, podrobení se a odpoutanosti za všech okolností, tj. stejně před i v čase konání toho, co se má konat, i při sklizení ovoce.

Se stoupajícím úspěchem při tomto snažení člověk roste do plné Boží velikosti.

Karma marga neboli cesta činnosti

O jakou činnost se jedná, chceme-li dosáhnout Svrchovaného? Jsou to:

1. Uctívání (tělem), zvané *púdža*, které se sestává z obřadného uctívání prováděného vnější činností.
2. Uctívání (hlasem), zvané *džapa*, sestávající z chvály nebo opakování svatého jména.
3. Uctívání (myslí), zvané *dhjána*.

Vnější i vnitřní prvek je možno nalézt u každého z bodů v různém stupni. Tato klasifikace je stále populární a Maháriši ji také přijal a učinil ke každému bodu několik poznámek.

Pokrok aspiranta ve věci „uvnitřnění“ se zjistí tím, že je schopen postupovat od hrubšího k jemnějšímu, od relativně vnější k více niterné formě. Čím je rozlišování člověka jemnější a ostřejší, tím jemnější a jednodušší je metoda jeho přístupu, jeho *sádhana*. Na začátku odklonu od světskosti bere aspirant na pomoc obřadné uctívání, zvláště ve svatých místech, např. Benáresu, Rámešvaru, a je velmi zaměstnán obstaráváním si různých pomůcek k uctívání, jako jsou např. stříbrné obrazy, koše s posvátnou bazalkou apod. Později se však na toto již neklade důraz a spíše se chválí Bůh rozehvělými písněmi a hymnami. Později se i tohoto zanechává a pouhé opakování svatého jména (*džapa*) se pociťuje jako pokročilejší a působivější. Posléze i toto odpadá a celé aspirantovo srdce a duše se vylévají v čistém vnitřním proudu k Bohu. Tento proud vtahuje aspiranta více a více do Boha, přičemž se transformuje jeho zprostředkované, nepřímé vnímání v bezprostřední intuici. Děje

se tak pomocí koncentrace, meditace a vstřebání (*samádhi*). Toto „stávání se“ je střízlivě a jasně shrnuto Mahárišim v jeho poznámce, že pořadí pokroku je *púdža, džapa a dhjána*, a končí v *samádhi*.

Pokyny pro meditaci

Pokusy s meditací bývají na začátku obvykle neúspěšné a jejich výsledkem jsou krátké, přerušované, nestejně dlouhé chvíle soustředění. Avšak odvážnou a nekolísavou vytrvalostí je možné dosáhnout stavu, kdy se meditace prodlouží a bude pokračovat stejnoměrným, nenuceným radostným proudem. Stane se tak přirozenou a nevnímanou jako samo dýchání. První meditační pokusy se zabývají nějakou formou Boha, který je zprvu pocítován jako cosi odlišného a od meditujícího velice vzdáleného. Se stoupající intenzitou uctívání se však „vzdálenost“ menší, a když je Bůh viděn kdekoli a všechno je jen Bůh, pak je pocítováno, že je blízko, velice blízko, až konečně je totožný s pravým Já. *(Toto „přibližování“ je vyznačeno čtyřmi cestami. V sánskrtu jsou jasně vyjádřeny takto: první je salókjá, kdy je uctívající „vzat do sféry“ svého objektu uctívání. Následuje samipija – uctívající stojí u prahu Božství, dále sarupia, kdy uctívající na sebe postupně bere formu a atributy uctívaného objektu, a konečně sajudža, kdy se uctívající ztotožňuje s Bohem a noří se v Něj.)*

Když myšlenka oddělenosti zmizí a osobní Bůh se stane neosobním a ego, neboli osobní já, se stane neosobním, pak se oba ponoří v „To Jedno“, v „Bezejmenné“, v „Neomezené Bytí“. Tato pravda je obsažena ve školách advaity nebo monismu a je hojně potvrzována a uskutečňována přímou zkušeností mystiků. *(Pojem mystika je používán různě. Zde označuje systém, pomocí kterého uctívající se snaží získat – a pomocí intuice získává – přímý a bezprostřední blahoplýný kontakt s Bohem, se Skutečnem. Příkladem může být mystická zkušenost Lorda Tennysona. Popisuje ji v dopise panu B. P. Bloodovi: „...občas, ještě jako chlapec, když jsem byl úplně sám, jsem míval druh bdělého transu. Vždy to na mě přišlo, když jsem si dvakrát či třikrát sám k sobě opakoval své jméno. Opakoval jsem je docela tiše a najednou, jakoby z mohutnosti vědomí jedince, se sama individualita zdála rozpouštět a zmizela v neomezeném bytí. Nejednalo se o zmatený stav, ale o nejjasnější z jasných, nejjistější z jistých, nejkouzelnější z kouzelných, zcela nepopsatelný, kde smrt je směšnou nemožností, kde ztráta osobnosti (jakoby) není vyhasnutím, ale jedině pravým životem...Stydím se za svůj chabý popis. Ale copak jsem neřekl, že tento stav je nad možností vyjádření či popisu?“)*

Čtyři cesty

Jsou čtyři cesty neboli způsoby, jak dosáhnout jednoty s Bohem – se Skutečnem. Jsou to *karma, bhakti, jóga a džhána*. Bývají označovány jako 1. cesta činnosti, 2. cesta uctívání, 3. cesta kontroly mysli a sjednocení a 4. cesta zkoumání, moudrosti, osvícení. Když provádíme kteroukoli z těchto metod, pak prvky ostatních metod se často samovolně přidružují. Cesty splývají. Maháriši je všechny schválil, což potvrdil obecným výrokem: „Hledejte Zdroj a vstřebání v něm odpočívejte.“

Cesta jógy

Bylo již uvedeno několik postřehů o cestě činnosti a jako další se budeme zabývat cestou jógy, respektive tím, co se považuje za její hlavní charakteristiku, tj. úsilí o kontrolu mysli skrze kontrolu dechu. Co má vlastně co činit dech s myslí? Je častou zkušeností, že mírný dech je doprovázen mírným tokem myšlenek a vzrušený dech je zase doprovodem mentálního rozrušení. Pokusíme-li se uklidnit vzrušenou mysl přísnou kontrolou a regulací dechu, pak zjišťujeme, že se to daří. Vysvětlení je snadné. Základem všeho duchovního úspěchu je dobře vyvinutá, sjednocená, jednobodová vůle. Rozvíjení a sjednocování vůle lze dosáhnout působením vůle na dech či na cokoli jiného, co může vůle ovlivnit. Velkou výhodou je však soustředění na dech. Dech, vegetativní život a myšlenka, jsou výronem evolučního životního principu a dech je pro udržení života základně důležitý. Jakákoliv kontrola přirozeně odtahuje mysl od záležitostí, které ji trápí nebo nad kterými dumá. Ať věc vysvětlujeme jakkoli, skutečností je, že kontrola dechu vede ke kontrole mysli. Tato kontrola je však pouze dočasná. Ukolébá mysl jen na chvíli, ale nevyléčí ji nastálo, a to pro nepřetržitý neklid mysli. Dokud se nedosáhne takového uzdravení, dotud bude chybět stálý mír.

Mylná pojetí a zbytečné obavy

Který krok a jaký vhodný prostředek si máme zvolit? Než o tom začneme hovořit, je nutné si krátce vysvětlit jeden používaný pojem, kterým označujeme trvalé vyléčení neklidu mysli. Tím pojmem je *manonása*, tj. zničení mysli a ega neboli osobnosti. To dalo vzniknout zbytečným zmatkům a obavám. Čtenář ať je ujištěn, že aspirant není vyzýván k tomu, aby se pomátnul, zbláznil nebo spáchal mentální nebo duchovní sebevraždu.

„....doufat, a to tak tak dlouho, dokud se ze své vlastní zkázy nezrodí víra. Pak je věc dokonána.“

Uvedený text Lorda Tennysona, ukazuje, že osobnost a vědomí nejsou ztraceny svrchovanou realizací, ale že jsou rozšířeny, prohloubeny a přetvořeny (do tak obrovské míry, že působí „kouzelným“ dojmem) v nejjasnější a nejrozsáhleji osvícený život – „jediný pravý život“, kde není místo pro smrt. Zahlazen je nepokoj a ostatní nedostatky a omezení mysli – a nikoli mysl či osobnost. Jiné názory, používané k popisu procesu realizace, mohou někoho poděsit, protože jasně mluví o vymizení osobního Boha a i oddanosti k Němu a ukazují na zdánlivě směle tvrzení uctívajícího, že on sám je Jím – ba co více, že je neosobní *brahman*, které vstřebalo a polklo oba, uctívajícího i Boha, kterého uctíval. Nad tím však není třeba se znepokojoval. Maháriši seznal, a spolu s ním všichni mystikové, že pokud trvá vědomí dvojnosti, tj. člověka jako oddělené bytosti, je třeba vážit si a uctívat Boha a že samo o sobě toto uctívání je prostředkem k dosažení nejvyššího dobrodiní. Mnoho mystiků má zkušenost, že osobní Bůh, kterého uctívají, je bere k neosobnímu Bohu, tj. nastává zdánlivá ztráta jejich osobnosti a osobního Boha. Co je „pravý život“ (tedy bez osobnosti jak ji známe) nás nemusí znepokojoval, pokud jsme ještě stále v dualitě. Máme dostatek práce na dnešek. Když důvěřujeme Bohu a guruovi, jsme v dobrých rukách a jestli vedení, které jsme obdrželi, nás vede k neosobnímu Bohu, pocítujeme nebojácnost a blaho, které plynou z účasti na dovršeném dosažení. Tuto záruku nám dává Písmo a je stvrzována bezprostřední zkušeností Mahárišiho i jiných velikánů světa.

Duchovní vedení připravuje cestu k neosobní realizaci sérií kroků, takže změna je téměř nepostřehnutelná. Na aspirantovi se žádá, aby uctíval Boha nikoli jako existujícího v jediné formě, jediném těle, jediném jménu, ale aby jej uctíval ve všech objektech vesmíru. Když je uctívání přeneseno na celý vesmír a na všechny předměty v něm, pak se takové náboženství stane neosobním.

Takovým příkladem série kroků může být život svamího Vivékánándy. Na začátku byl velmi silně ovlivněn dualismem a potřebou po osobním Bohu, tj. odděleném od něho. Ale zázračný dotyk jeho guruho způsobil, že pochopil, že rozdíly jedinců nejsou tak skutečné, jak se zdají vypadat, a že je pravdou, že rozdíly existují pouze v Jediné Skutečnosti, v níž jsou jevy zvláštním a mysteriózním způsobem pohlcené. Vivékánánda jasně nějaký čas pociťoval, že vůz, kůň a kočí jsou ve skutečnosti jedno, že list, ze kterého jedl a jídlo na něm položené i on sám, pojídající, jsou vše jedno a divil se, kdo je tím, kdo jí.

Ztráta individuality není pro uctívajícího ránou (šokem) a není zkušeností, která by byla vzácná. Mnozí se denně ztrácejí v Bohu ve svých meditacích. Intenzivní láska dojiček krav ke Krišnovi, stejně jako oddanost Čajtangi ke Krišnovi je vynesly ke ztotožnění se Šrí Krišnou. To není ani zarážející ani nevěrectvím, ale vrcholem uctívání, a proto ztráta sebe sama v Neosobním je právě Mahářišim popisována jako dokonalá oddanost.

Jaká metoda zajišťuje nepokojné mysli neustálý mír? Časté pokusy o dočasný klid jsou užitečné pro přípravu mysli na závěrečnou cestu. Ale ranou milosti, která dokonává cestu, je připoutání mysli a její upnutí k Tomu, co nezná změny – k Bohu, k *brahman*, ke Skutečnosti či jaká jména se už dávají Tomu, co je „Bezejmenné“. Slabá a omezená mysl je ochromena bázni, když spatřuje Neomezené, a sklání hlavu do čelistí tohoto Neomezeného Bytí. Tento proces je Ramanou Mahářišim nazýván „*eka čintana*“ a má u mystiků nejrůznější podoby, ale výsledek je stejný.

Cesta oddanosti (uctívání)

Již bylo řečeno, že oddanost je mocným nástrojem. Masově je pro lidstvo oddanost jediným nástrojem, který je může přivést k spirituálnímu cíli. *Eka čintana*, tj. soustředění se na jediné, se u uctívajícího přímo týká osobního Boha a je stejně účinné jako každá jiná metoda. Mahářiši jmenuje oddanost jako velmi dobrou průpravu pro další cestu zkoumání, která je hlavní metodou a cestou.

Cesta zkoumání, osvícení

Kvalifikační požadavky: Mahářiši nestanovuje žádné požadavky, podmiňující vstup na cestu, jako pohlaví, věk, kastu, víru, rasu, vzdělanost či postavení. Vyžaduje se jediné, a to opravdovost, vážná touha poznat a realizovat Pravdu.

Kázeň a režim: Mahářiši neklade na aspiranta žádná pravidla kázně, avšak uznává velkou hodnotu *Íšvaropásany* a *dharmáčarany*, tj. oddanosti k Bohu a etického chování jako cenných pomůcek k očištění a posílení mysli. Když aspirant na této cestě začíná, pak jeho prvním krokem je, aby seděl tiše a stočil své smysly a mysl od všech světských předmětů. Odtažení fyzického kontaktu od těla je poměrně jednoduché, ale mysl nelze tak snadno odtáhnout. Je navyklá běhat za předměty

touhy a z toho se nashromáždil náklad *vásán*, veliký jako hora, a vyloučení tohoto není snadné. Člověk může zavřít oči a snažit se o koncentraci mysli, ale mysl rychle vyskočí a začne předvádět známé obrazy předmětů, po kterých sama touží. Při tomto obtížném úkolu je planoucí oddanost k Bohu a přísné etické chování (*zvláště vývin ctností jako jsou kontrola mysli, kontrola smyslů, trpělivé snášení, vytrvalost, opravdová vážnost, vyrovnanost a jednobodovost*) velkou pomocí, protože přesekávají přitažlivost vnějšího světa a upevňují mysl na to jediné, čisté a inspirující. Tato pomoc je často mysteriózní a je nazývána *Íšvara kripa*, tj. milost boží. Vede člověka k tomu, aby hledal a sloužil guruovi a *guru kripa*, tj. milost gurma, je faktor, který velmi pomáhá a dovršuje Seberealizaci, tj. realizaci Boha, což je cílem i všech ostatních cest. (*Milost gurma a milost Boha se budou zdát lidem úplně odlišné. Ale pro ty, kteří zcela ztotožnili svého gurma s Bohem /i upanišady takové ztotožnění vychvalují/ v tom nebude rozdíl. Guruova milost nemůže být jiná než milost Boha a ať je jakákoli milost obdržena, okamžitě je pociťována jako dar od Boha-Gurma či Guru-Boha. Milost má stupně. Guruovou milostí se zabraňuje neřestem, vášně jsou tlumeny, slábne zájem o svět a mysl se stává více a více citlivější, aby byla schopna odrážet Skutečnost. A konečně realizace Skutečna je nejvyšším bodem dosažení. Někteří vymezují pojem „milost gurma“ k nějakému patrnému či neviditelnému působení, činu gurma, pro který Realizace na žáka sestoupí. Čím je víra v božství gurma zřejmější, o to rychlejší a jistější je dosažení.*)

Série (stupňovitost) kroků: Aspirant má začít s cvičením na tichém, čistém a osamoceném místě, kde nebude vyrušován a trpět rozptylováním mysli. Pak musí vyloučit kontakt smyslů od vnějších předmětů a odtáhnout od nich svou mysl. Dalším krokem je ujařmení mysli, aby zcela ustala její svéhlavost a aby se stala poslušným sluhou, který vykonává příkazy vyšší vůle. V praxi se to obvykle docílí upevněním mysli na Boha, tj. na formu osobního Boha, neboť ten je pro aspiranta nesmírně přitažlivý.

Pro jiné typy mysli může být vhodnější kontemplace a metafyzická analýza vlastního já, která může přinášet lepší výsledky. V pojednání, kterým se zabýváme, se Maháriši tímto typem zabývá a dává tomuto postupu pojmenování „*džňána vičára*“ – zkoumání moudrosti. Taková mysl, když se odtáhla od všech vnějších kontaktů, se sama pro sebe stává nejvhodnějším subjektem ke zkoumání. Jestliže není neustále nasměrována na sebe samu, poletí za předměty tužeb. Proto ji nepřetržitě zaměstnávejte otázkami: „Kdo jsem já? Odkud jsem já?“

Tyto otázky jsou velmi obtížné a nelze na ně spatra odpovědět. Vyžadují nejušilovnější pozornost soustředěné mysli. Úsilí čelit tomuto zřejmě nerozluštitelnému problému nese v sobě zcela konkrétní psychologický užitek. Svrchní vědomí přestane brzy na problému pracovat a podvědomí jej převezme a vynaloží na problém své nezměrné, neviditelné síly dnem i nocí. Nemalý podíl na úspěchu má víra v prohlášení Písma, která je nadto potvrzována názorem gurma.

Védy a védánta vydaly na tyto otázky odpovědi ve formě *mahavákji* – velkých výroků, klenotů prohlášení.

- 1) *Sarvam khalvidam brahma*. Veškerý tento (vesmír) je *brahman*.
- 2) *Pradžnanam brahma*. Čiré Vědomí je *brahman*
- 3) *Tat tvam asi*. To (*brahman*) jsi Ty (individuální duše, aspirant).
- 4) *Aham brahmasmi*. Já jsem *brahman*.
- 5) *Ajam átma brahman*. To co je Sebou samým (*átman*) je *brahman*.

S neustálým zněním těchto rčení v uších a s uložením tohoto v komnatách podvědomí do sbírky, která v sobě skrývá velký význam, se aspirant snaží nepřetržitě zkoumat svou vlastní přirozenost. V určitém stupni přechází v jakýsi „bdící trans“, ve kterém je svrchní vědomí zadrženo. Pak se projeví pravda explosivní silou a způsobí, že aspirant ji vidí, slyší, cítí a je jí. Víra se přeměnila

ve spatření, vizi, Realizaci. (*Švatasvatara upanišada říká ve svém posledním verši: „Kdo má dokonalou víru v Boha a stejnou ve svého gurua, tomu zazáří nejnvtřnější tajemství védánty, ukryté v upanišádách“.*)

Takovéto rozblesknutí Skutečnosti je dopřáno málokomu. Většina žáků se musí na cestě dlouze a trpělivě lopotit. Napřed musí v důvěře přijmout učení gurua a Písma. Pro duši, která postrádá víru, to může připadat jako beznadějná míchanice bezvýznamných ujištění, nesmyslů a odporujících si tvrzení. Když však pokračuje a schraňuje po kousku zkušenosti a moudrosti, míchanice začne vyhlížet jako systém a nesmysly se začnou projevat jako sebestvrzující pravdy a všechny protimluvy zmizí v ohni moudrosti.

Pokyny pro praxi

Jak začít tuto dlouhou, svízelnou cestu? Jaké praktické pokyny pro ni existují? Maháriši k tomu poznamenává, že většina lidí přijala obecnou pravdu, že člověk je v rozpacích, protože je zcela neobeznámen s cestou, nebo že mu žádná cesta není známa či je jich příliš mnoho, a to ještě rozbíhavých. V takovém případě je nejlepší se zeptat někoho, kdo má znalosti, zdali by mohl zajistit vedení na cestě. Takový vůdce se jmenuje guru nebo *marga daršaka* – ten, kdo ukazuje cestu. Obecně musí žák na začátku cesty, tedy v jejím přípravném období, vynaložit úsilí ve směru hledání a nalezení gurua (*nebo vhodného učení – pozn. českého vydavatele*), na kterého by mohl žák složit svou nekolísavou víru. Guru ví, která cesta je pro aspiranta vhodná a kterým směrem se má ubírat a které kroky na každém jednotlivém stupni podniknout.

Jestliže se někdo doslechne, že *átman* (pravé Já) je jakýmsi slavným a blahaplným podkladem všeho, co žije, co se pohybuje a co existuje nebo se o tom dočetl ve *Védách* či *Védántě* a chce se o Tom dozvědět víc a najít k Tomu cestu, pak jde k člověku, který se dle obecného mínění nebo jinak považuje za někoho, kdo s největší pravděpodobností ví vše o Tom a kdo je schopen vážně hledajícímu předat poznání. Bůh Indra a Vičorana (démon), měli touhu po poznání, a proto přišli ke svému předku Pradžapatimu. Ten jim řekl, že *átman* je jejich vlastní Já a měl je k tomu, aby to sami objevili. „Copak se nevidíte v zrcadle, když jste se pěkně oblékli?“ – tak zněla jeho první směrnice. Žákům bylo řečeno, aby zkoumali, zdali „tělesné já“, tj. fyzické tělo, *anamája kóša* (tělo potravy), je pravé Já. Démon Vičorana byl s vysvětlením spokojen a šel svou vlastní cestou. Bůh Indra však přišel na to, že tělo není zdrojem nezkaleného a stálého blaha a vrátil se ke guruovi, aby našel správnější rozluštění. Indra byl tedy dále instruován, aby zkoumal, zda je *átmanem* já snového stavu. Když ani toto neodpovídalo, musel zkoumat, zda je *átmanem* jeho mysl, rozum a osobnost. Když Indra u všeho toho jasně zjistil, že nic z toho není *átman*, pak dosáhl *átmanu* jako Bytí-Vědomí-Blaženosti.

Světce Bhrigu prošel obdobným školením, kterého se mu dostalo od jeho otce Varuny, když se ho předtím zeptal, co je to slavné *brahman*, o kterém se tolik mluví. Otec To popsal jako „zdroj a podklad, podporu a svrchovaný cíl i stav všeho, co je ve vesmíru“. Poradil synovi – žáku, aby se pomocí *tapasu*, sebekázní přísného myšlení, pokusil zjistit, co to je. Aby věc prozkoumal, Bhrigu pokládal zprvu potravu (hmotu) za *brahman*, pak zkoumal, zda prána, mysl a intelekt nejsou odpovědí na problém. Když vše toto zklamalo, došlo mu, že existuje nepopsatelný stav Blaha, který je nad všemi těmi čtyřmi formami, jež zamítl, a který přitom překračuje projevový vesmír, a může být popsán jako zdroj, podpora a konec vesmíru, a že To musí být *brahman*.

Mahářiši po vážném aspirantovi žádá, aby se ve smyslu shora řečeného zabýval otázkou „Kdo jsem já, odkud jsem já?“. Téměř každý, když se ho zeptáte, kdo je a kde je, ukáže na své tělo a dotkne se jej. První odpovědí je „já jsem tělo“. Pak se na hledajícím žádá, aby přemýšlel dále a svou odpověď přezkoušel. Což nezjišťujete, že vnější obaly, slupky, svou povahou vnitřní život příkrývají (jsou mu k službám a ve spojení s ním), ale že se nemají s tímto životem ztotožňovat? Cožpak nepocítujete, že jste něco živoucího a inteligentního, co je vědomé? Tělo, které nyní žije, bude jednou mrtvolou, kusem rozplizlé hmoty. Copak to může být „já“? První odpověď se tedy ukazuje jako nesprávná. Další odpovědi jsou prověřovány a aspirant pokračuje v hledání já – sebe sama tím, že odmítá pouhé vnější přídavky, aby dosáhl podstaty, nejvnitřnější Skutečnosti. „Jsem smysly?“ Ale smysly jsou jen částí těla a stihne je stejný osud jako tělo. „Cožpak nejsem dech života, život?“ Žák je přiveden k odpovědi, že stromy mají život a že on je něčím více než vegetativním životem. „Jsem tedy mysl či intelekt?“ se obvykle ptá žák dále s tím, že se domnívá, že konečně našel pravdu o sobě. Ale hledání není ještě u konce. Mysl a intelekt konec konců nejsou ničím jiným než nástroji ovládanými něčím jiným. Jsou naším vlastnictvím, které někdy máme a jindy je ztraceno a zase znovu získáno, ale nejsou vlastníkem. Žák dochází k závěru, že vlastníkem je jeho duše, *dživa*, samotná osoba. Pak je přiměn k tomu, aby procítil správnost své odpovědi tím, že se ponoří k Srdci, do nitra vlastní osoby (*átmanu* či *pratjak átmanu*, což je jméno dávané nitru osoby, nejzazšímu pravému Já, které je nalézáno až vnitřní analýzou) a ztotožní své pravé Já s tímto. On je To.

Co je nitrem osoby? Člověk neúnavným úsilím objeví, že jeho nejzazší podstatou je „bytí“. Nemůže nic jiného než být. Současně však pocítuje, že je uvědoměním, čili že si je vědom, že „je“. „Já jsem“ a „jsem si vědom“ spolu existují jako dva aspekty Jediného. Uvědomění existuje. Bytí, existence a sebeuvědomění. To, co je, je si také vědomo. A tak Bytí-Vědomí (*sat-čit*) je nitrem duše či pravého Já – Sebe Sama. Vnitřní rozbor a objevování nemůže jít nad toto.

Jako další následuje analýza vnějšího. Když se ponoříte do nitra (jednoty jsoucí za čímkoliv ve vesmíru), pak se ztrácejí všechna jména a tvary. Aspirantova duše začíná s uctíváním, oddaností k Bohu (*tj. k osobnímu Bohu, což je pojmenování, které se dává zkušeností vnímané Síle, jejíž atributy se popisují jako všemohoucnost, vševědoucnost, všudypřítomnost, laskavost, láska apod., a která je označována jako to nejvyšší, co je naší etickou a estetickou povahou*) a v tomto tvaru začne pocítovat, že existují tři entity, a to

- a) vlastní já, vyznačené inteligencí a silami velmi úzce vymezenými,
- b) vlastní Bůh, vyznačený těmito atributy v nekonečných rozměrech, tj. bez omezení,
- c) svět, vesmír, netečná hmota.

„Ponoření se do nitra“ není fyzické proniknutí ani chemická analýza, je to popud dosáhnout vnitřní esence či svého základu tím, že se odmítají povrchní přídavky a vlastnosti, které se vyvíjejí v průběhu fyzického života a ukazují se jako nepodstatné (*z pohledu snahy o nalezení vlastního já – pozn. českého vydavatele*). Netečný vesmír (*tj. vesmír jmen a tvarů, oddělený od své nestvořené podstaty*) je jako první snadno eliminován, jelikož je stvořený a je projevem Božím. Jeho nitro je bráno *dživou* jako osobní Bůh. Nitro 1) *dživy* a 2) osobního Boha je dále zkoumáno a je shledáno jako 1) *átman* a 2) *brahman* čili neosobní Bůh. (*Brahman je pojmenování, dávané Svrchovanému Skutečnu, kterého bylo dosaženo analýzou vnějšího vesmíru*). Zkoumající, který došel až sem, shledává totožnost mezi *átmanem* a *brahmanem*. Tato totožnost byla již vyjádřena dávnými mudrci v podobě jejich velkých výroků jako „Tento *átman* je *brahman*“. Jedinou Skutečností je to, co je podkladem sebe sama uvnitř a všeho, co je vně. Zkoumající v tomto stupni dosahuje realizace jednoty čili *advaity* a stává se skutečným *džňáninem*. Bůh je totožný s individuálně uctívajícím. Bytí je pocítováno stejně jako uvědomění. Seberealizace může být stejně popsána jako Realizace (uvědomění) Boha, jako „Bytí

Tím“, „Poznání Toho“ či pouze jako „Bytí-Vědomí-Blaho“. „To“ je blahem, protože v tomto stavu nemůže trvat nijaké utrpení, které je charakteristické pro pocity a myšlenky pocházející od smyslů a neosvícené mysli. Tímto je *sat-čit-ánanda*. To je konec cesty, na jejímž začátku byly pokusy odpovědět na otázky „Kdo jsem já?“ a „Odkud jsem?“. Mystik inspirovaný vírou ve *Védy*, Boha a svatého gurua dochází ke stejné realizaci bez všech těchto okolností, pouhým ponořením se do svého Srdce – do nitra.

Prvním výsledkem takového mystického ponoření je obvykle více nebo méně dočasný záblesk onoho „Neomezeného Bytí“ nebo zkušenosti, při které prozaická a omezená podoba zkušenostního já načas zmizí v zářivé a blahoplňné Neomezenosti, avšak aspirant se vrací do svého předchozího stavu duševního založení a pouze si v paměti podržuje vzpomínku na svou úžasnou zkušenost. Konečným stavem je Svrchovaný stav, ze kterého není návratu, kde tento „pravý život“ je jediným životem a stále trvá. Není již návratu do starého stavu a nynější stav se jmenuje *sahadža nirvikalpa samádhi*.

Karman, jeho dělení a jak je ničen

Karman vytváří výsledky, tj. *phala* (ovoce) a *vásany*. *Vásana* vzniká ihned a běží dál, dokud není paralyzována, zničena. Ovoce činností se zpravidla nedostaví ve stejném zrodu, ve kterém byl *karman* vykonán, ale v pozdějších zrodech. Výjimky z tohoto pravidla jsou:

- a) tam, kde konající provádí *níškamija karmu* a nebude mít další zrody k užití plodů. V takovém případě je ovoce užito, nebo zdá se, že je zažito (když džívá nemá pocit, že je konající) ve stávajícím těle,
- b) kde čin je výjimečně zlý nebo velice ctnostný, v takovém případě je ovoce sklízeno ve stejném životě a velice brzo.

Karman se dělí na:

- 1) *Krijamana*, tj. to, co bylo vykonáno, co se koná, či co se má v tomto zrození konat. Ovoce tohoto konání se má sklízet až v dalších zrodech, i když *vásanam*, které z toho vznikly, je třeba čelit ihned.
- 2) *Sánčita* (akumulovaný) – *karman* konaný v minulých vtěleních – vyjma *prárabdhu*.
- 3) *Prárabdha* je ta část *sánčita karmanu*, která se zrodila, probíhá a nese ovoce v tomto vtělení.

Co se týče přinášení a užívání ovoce *prárabdha karmanu*, většina autorit je názoru, že se vyčerpá jen sklizením jeho ovoce. Když šíp opustí tětivu, musí letět svou drahou a není možno jej přivolat zpět. Pro účely praktické *sádhany* a z hlediska přihlížejících je toto pravda. Uvidíme, nakolik je toto tvrzení oprávněné.

Co se týče zničení karmických *vásán*, pak je běžné zničit *vásanu* tím, že mysl a duši nasměrujeme k nějakému objektu, tj. Bohu, který odpudí všechny *vásany*. Moc minulých *vásán* je takto kontrolována a postupně se vytrácí – třeba i za několik životů. Existuje však jeden krok, který působí jako gilotina na všechny *vásany* a plody, tj. vyhasnutí *dživy*, ega, ponořením do Svrchovaného, což se stane:

- a) cestou *bhakti* pomocí *prepatti*, tj. podrobením, vzdáním se, což vede ke spojení s Bohem v *sahadža* nebo
- b) cestou *džňány*, tedy soustředováním se neboli *átma* či *brahma džňánou*.

V obou případech nezbyvá žádné ego pro karmické *vásany* nebo karmické plody. Ty se mohou týkat těla uctívajícího nebo *džňánina* až do odložení těla při *vidéhamukti* (osvobození po

smrti). Avšak uctívající připisuje potěšení *Íšvarovi* a *džňánin* přírodě (*prakrti*). Oba zůstávají prosti pocitu konajícího. Proto Bhagavadgíta říká: „Oheň *džňány* spaluje všechny *karman* na popel.“ *Sánčita karman* nemůže působit, protože *džňánin* nemá pocit konajícího.

Některé další citace z Bhagavadgíty:

1) BG IV, 24: Dávání je *brahman*. Takové je obětování, oheň, obětní a cíl, kterého se chce dosáhnout činem a *samádhi*, vztahujícím se k *brahman*.

2) Uctívající je bezpečně v rukách *Íšvary*, který je nad *karmanem*, říká Krišna: BG XVIII, 66: Vzdej se všech myšlenek na povinnosti a jen ke Mně utíkej a Já se postarám o tvé osvobození od všech hříchů. Nermuť se.

3) BG XII, 6, 7: Ti, kteří se vzdávají všech činností pro Mne a jsou Mně zcela oddáni, uctívají Mne, meditují o Mně s nekolísavou pozorností a jsou upevněni na Mne a Mne Jediného, tyto pozvedám z oceánu *samsáry* a smrti.

Existuje množství dojímavých ujištění, podobných těm z Gíty a Bhagavaty, které dodávají odvahu každému, kdo se ubírá k Bohu a Jemu se podrobuje, nebo, je-li tak utvářen, podrobuje sám sebe neosobnímu *brahman*. Žádný duch *karmanu* nemůže mít působnost po *prapatti* (sebepodrobení) nebo *átmadžňáně* (poznání sebe sama).

Upadéša Sáram

Trest' učení

1. *Karman (činnost) plodí ovoce; tak přikázal Stvořitel. Je karman Bohem? Není, je necitelný.*

Název *karman* byl již zhruba definován. Avšak než se budeme v této básni zabývat filozofickou rozpravou o tomto předmětu, je třeba se zabývat podrobněji jeho významem i důsledky jeho působení a dobrat se úplnějšího popisu. Pojem *karman* může označovat:

- a) stav nebo podmínky určité bytosti,
- b) výsledek viditelných či neviditelných sil, vycházejících z bytostí jsou-li v aktivním stavu, nebo
- c) obojí. Někdy se tím označuje první nebo druhý význam, jindy obojí.

Jestliže výsledek *karmanu*, tj. odměna či potrestání za činnost, je dlouhodobě odložen, tj. má časové prodlení, pak je možno během tohoto časového intervalu zacházet s výsledkem jako s nějakou věcí či substancí, která je oddělená nebo přinejmenším do určité míry závislá na činiteli. Důsledek takového hlediska je, že je možno ovoce *karmanu* přenést na někoho jiného tím člověkem, který tento *karman* vytvářel, a to buď pomocí rozhodnutí (*sankalpa*) čili vykonáním určitého obřadu tak, jak to přikázal ten, který o vykonání obřadu požádal, nebo ústním prohlášením podle vůle a potěšení vykonávajícího. Toto hledisko je v Indii běžně přijímáno mnohými lidmi, ale i jinými komunitami, bez ohledu na obecné přijetí této teorie.

Může se položit ještě třetí otázka: „Připustíme, že Bůh je nejzazší příčinou, prvotním hybatelem, odpovědným za jakýkoliv čin, a vytvářejícím morální (nebo fyzikální) důsledky. Působí Bůh individuálním výkonem vůle v každém jednotlivém případě, či pouze obecným zákonem, a jestliže obecným zákonem, naráží pak Bůh na působení individuálních případů?“ Takové a podobné otázky vznikají, protože otázka *karmanu* nebyla nikdy plně a systematicky rozebrána. Ať už je odpověď jakákoli, napřed musíme zvážit, co představuje nauka o *karmanu* a jak je aplikována.

Nauku o *karmanu* možno shrnout v jednu větu: „Každý projev vůle v myšlenkách, řeči a činech působí jako morální příčina, která propůjčuje konajícímu určité množství zásluh a provinění, úměrné povaze vykonaného činu, a tento morální výsledek ovlivňuje příští osud jedince.“

Takto je nauka o *karmanu* etickou a náboženskou naukou. Netýká se pouhých „mechanických činů“, které nezahrnují morální důvody. „Mechanické konání“ nese plody a) zjevné, b) zpravidla spojené s činem, c) působící obvykle na jiné vnější předměty a ne na konajícího (ať už člověka či jinou bytost), d) působí nezávisle na úmyslech konajícího, e) v následku v sobě nezahrnují otázky morálního soudu či odměny nebo trest konajícího v budoucích zrozeních. Mahářiši užívá výraz *karman* k označení pouze těch činností, které jsou písmem předepsány, schvalovány nebo zakazovány. Nauku o *karmanu* používá indická filozofie hlavně proto, aby vysvětlila jinak nevysvětlitelné nerovnosti, které nacházíme ve společnosti. Vysvětluje se jí dále podivná, nezřídka se vyskytující okolnost, že dobrý člověk trpí nevysvětlitelnou bolestí a trýzní domněle nezaslouženě, zatímco zlý užívá zřejmě nezaslouženě potěšení a štěstí. Nabízí se vysvětlení, že vztah k tomuto

jednání nutno hledat v předchozích zrodech. Nauka o převtělování je tedy velice úzce spojena s naukou o *karmanu*.

Nauka o *karmanu* má – v rámci určitých hranic – výše uvedený smysl. Jsou však lidé, kteří přehlížejí omezení této filozofie a moc *karmanu* značně přehánějí. Ve skutečnosti z něj dělají určitý fetiš. *(K takovým náleží, jak by člověk přirozeně očekával, ateisté a agnostici a stejně tak i přívrženci některých buddhistických škol. /Jak je z poznámky patrné, tak nauka o karmanu je v Indii tak hluboce zakořeněná, že ji přijímají i jinak nevěřící lidé – pozn. českého vydavatele./ Ale těmto lidem Mahářiši svoji báseň neadresoval. Lidé budou mít bezpochyby prospěch z jeho básně, pokud jsou věřící a uznávají Vědy.)* Jak již bylo uvedeno, dávní mudrci *mimánsaky*, v touze po nějakém časném prospěchu, s jistotou doufali, že prospěch získají pouhým osvojením si předepsaných védských rituálů. Bůh (Mahádéva či Mahávišnu) sestoupil na zem, aby zabránil samotnému obřadu a dokonání zamýšlené oběti a aby je naučil pravdě, že nad lidským snažením existuje ve všech záležitostech prvek božské kontroly a vysvětlil tak jejich úspěch či nezdár.

Je směšné pokoušet se omezovat božskou všemohoucnost a vypodobňovat *karman* jako nadřazený Bohu. Mahářiši rozbíjí tento omyl prostou otázkou. Je síla *karmanu* jemu inherentní, tj. vězí v něm samém? V takovém případě by byl *karman* samotným Bohem. Tvrdí se, že *karman* je Bůh sám? *Karman* je jeden ze stavů nebo znaků božích stvoření, a z toho vyplývá, že *karman* je stvořením Boha. Je nesmyslné dávat nadřazené postavení stvořenému proti Stvořiteli. *(Bhagavadgíta ve verších III, 9-12 říká: „(9) Tento svět je v poutech činů. Výjimku tvoří práce vykonávaná jako oběť. Proto, Ardžuno, vykonávej svoji práci jako oběť a uvolníš se ze vší připoutanosti. (10) Pán stvoření v dávných dobách stvořil člověka a s ním oběť a řekl: 'Touto obětí se množte a ona vám bude tím, co vám poskytne mléko pro naplnění vašich přání.' (11) Obětí podporujete bohy a bohové budou podporovat vás. Vzájemnou podporou dosáhnete nejvyššího dobra. (12) Bohové podporování obětí vám poskytnou radost z naplnění vašich tužeb. Ten, kdo zažívá potěšení z těchto darů a neoplácí je, ten je vskutku zloděj.“ Z těchto veršů plyne, že karman je výtvorem Boha. Dále z nich plyne, že činnost vykonaná jako oběť, je bezpečná ve smyslu, že nevytváří další připoutanost. Činnosti tedy mohou být vykonané k potěšení bohů (kteří jsou ústrojím jediného Boha). Ten, kdo obětuje s potěšením, kdo se za oběť modlí a těší se z vykonané oběti, ten se uvolňuje z pout *karmanu*.)*

2. Výsledky karmanu (činnosti) pominou, ale zanechávají po sobě semena, která vrhají činitele zpět do oceánu karmanu. Karman neposkytuje spasení.

Člověk může souhlasit s hlediskem, které je uvedeno v prvním verši, že čin (*karman*) není Bohem a že je necitelný, a přece může zastávat názor, že člověk pomocí náležitě činnosti může dosáhnout všech příjemností a štěstí, po kterém přirozeně touží. Takovému názoru dává tento verš odpověď.

Člověku se doporučuje, aby se na chvíli zastavil a přemýšlel o svých zkušenostech, ale i o zkušenostech jiných lidí. Je dobré jasně uvažovat, přesně definovat použité pojmy a správně se zaměřit. Přichází potěšení v nezkalené, ryzí formě? Trvá dlouho? Jsou potěšení, libosti či alespoň jejich nashromážděné množství tím, co lze označit za lidské štěstí? Je štěstí na všech úrovních vývoje stejné? Když přemýšlíme o těchto otázkách a bereme v úvahu také zkušenosti jiných lidí, pak docházíme k závěru, že libosti se vždy střídají s utrpením a že libosti mají příliš krátké trvání. Libosti uspokojují – či se zdají uspokojovat – nižší (zvířecí) úroveň člověka. Brzy se však zjišťuje, že jsou výsledkem smyslového dráždění, které časem zevšední, a tak dříve nebo později ztratí svoji chuť

a zanechávají po sobě pocit neuspokojení, případně nenasytného bažení. Člověk tak poznává, že štěstí je odlišné od libosti a že má různé stupně – stoupá od nejnižší lidské úrovně, přes nejrůznější stupně andělské, až k božské blaženosti, která je „Jediným božím jevem, k němuž směřuje veškeré boží stvoření.“

Narůstající zkušenosti ukazují, že podávat se příjemnostem a podnikat aktivní kroky k tomu, abychom se příjemností zmocnili, není cestou k pravému štěstí, a že obětování tužeb (obzvláště při úsilí prospět jiným) často dává více potěšení a štěstí a také že vyšší stupně a formy štěstí zahrnují větší oběti svých tužeb a že dokonalé nesobectví je nejvyšším štěstím, kterého lze dosáhnout.

Proto Maháriši říká, že aktivní honba za potěšením (které je krátkodobé) jen do nekonečna znásobuje v duši semena tužeb a zcela ji kazí a odvádí ji od velkého cíle – nesobecké božské blaženosti, ke které směřují všechny cítící bytosti.

Pojmem „semena“ se zde míní *vásany*, tzn. sklony opakovat činnosti stejného nebo podobného druhu (vytvářet nový karman), obvykle se projevující jako zvyk, instinkt, náchylnost apod.

3. Ale činy, vykonané bez připoutanosti a v duchu služby Bohu, očišťují mysl a ukazují cestu ke spáse.

V předešlém verši byla ukázána nízká úroveň člověka, který dovoluje, aby byl zcela pohlcen tužbami. V protikladu k tomu existuje vysoký cíl, dosažitelný pouze těmi, kteří utekli tyranii tužeb. Ale od touhy k beztužebnosti (*vairágja*) vede příliš strmý sráz, a to kvůli lidské slabosti a křehkosti. Proto Maháriši v tomto verši ukazuje kroky, které usnadňují přechod a činí jej bezpečnější. Člověk má již od narození v těle a mysli hluboce vryty touhy a sklony naplnit uspokojení. A dále je člověku, jakožto stádnímu a sociálnímu stvoření, vlastní jistá přirozenost lásky. Z obou těchto důvodů jsou láska a touha po něčem, stejně jako činnost nevyhnutelné. Aspirant by se měl ubírat směrem nejmenšího odporu a stočit svou lásku k Bohu a sloužit mu buď přímo, nebo skrze jeho stvoření (spolublížení i bytosti nižší) v duchu altruismu a lásky. Výsledkem bude postupné zmenšování a nakonec i vyhlazení všeho sobectví, které je znakem zvířecí úrovně s tím, že tato cesta vede k Bohu. Jelikož se člověk ztotožňuje se svými touhami a předmětem své touhy, které formují jeho já v každém vývojovém stupni, tak potom platí výrok: „Člověk stoupá po schodech svých mrtvých já k vyšším věcem – až k Nejvyššímu.“ Toto je postupná seberealizace (sebeuvědomění), končící v realizaci Boha, *átmana*, *brahman*.

4. Púdža, džapa a dhjána se provádějí (hlavně) pomocí těla, hlasu a mysli, když vždy následující způsob převyšuje předcházející.

Púdža je jakékoli obřadné uctívání Boha. *Džapa* je opakované pronášení jména Božího či svatých manter a zde se užívá také v tom smyslu, že může zahrnovat i chvály Boha (*štotra*). *Dhjána* je meditace, o níž již bylo pojednáno.

5. Když hledíme na osminásobný vesmír jako na vyjádření a projev Boží, pak cokoliv uctíváme, je to činěno jako vynikající bohoslužba Bohu (uctívání Boha).

Říká se, že osminásobný vesmír se skládá z osmi částí, tj. pěti prvků (éter, vzduch, oheň, voda a země), slunce a měsíce a *džívů* (individuálních duší). Bůh se projevuje jakoby ve vesmíru nebo skrze vesmír. Puritáni a přívrženci obrazoborectví, se svým úzkostlivým myšlením na Boha jako na čistého ducha, tj., jako na přesný protiklad hmoty či tvaru, se snaží při uctívání vyhnout jakékoliv myšlenice na materiální vesmír a jeho formy. Co je však výsledkem? Myslí na Boha v pojmech světla nebo tvaru holubice nebo osoby, která má trnitou korunu (typickou pro bolest a smutek) nebo jako mocného a laskavého otce. Proč? Duch je nám znám jenom skrze hmotu a její tvary. Zřící duch může vidět jen skrze vlastní brýle. Myšlenky se mohou vynořit i skrze rámeček hmoty a symbolismus a antropomorfismus jsou nevyhnutelné. Lidské mozky nemohou utéci od užívání forem při přemýšlení o beztvarém duchu, a proto se formy při bohoslužbě obecně používají. Nerozlišující odsouzení tohoto prozrazuje pouze nevědomost a nesnášenlivost. Lidé potřebují tvary a symboly pro sebevyjádření, zvláště na poli náboženském, a božství svou všudypřítomností, vševědoucností a laskavostí určitě přijme oddanost takto vyjádřenou. Moudrý učitel či duchovní vůdce by měl hledět pouze na to, aby se mysl uctívajícího v procesu uctívání pozvedla od vnímání úzkých hranic a drobných předmětů či forem užitých při bohoslužbě až k vnímání božské duchovní přirozenosti, oproštěné od omezení a plné velikých atributů. Užití způsoby se mohou od sebe široce lišit, ale téměř vždy obsahují vyzývání Boha neboli „praxi přítomnosti boží“ v objektu či v místě uctívání. Pro zbožného je uctívání objekt (který ostatní mohou vidět jen jako kus hmoty) skutečně duchem. Je pociťován, že je Bohem.

Opravdový uctívající myslí a musí myslet, když koná bohoslužbu, že Bůh je vnitřně přítomný v celém vesmíru a v každé jeho části. Když si opravdu uvědomí jeho přítomnost, pak uctívání celého vesmíru nebo jeho části (např. světce, obrazu) je bezpochyby uctívání (a dobrou formou uctívání) samotného Boha. Aby uctívání bylo skutečné a aby dosáhlo Boha, pak musí existovat skutečné pociťování boží přítomnosti s jeho průvodními jevy a důsledky, tj. pociťování bázně a úcty (mysterium tremendum), lásky apod., které při zintenzivnění ústí v pohlcující kontemplaci. Při takovém pohroužení (vstřebání) se člověk stává tím, co uctívá, co miluje. Při nejzazší analýze je Bůh sám jen myšlenkou či stavem vědomí. Takový je také předmět uctívání. Intenzivní kontemplace a vstřebání přizpůsobuje a slučuje, tj. noří dva v jedno. Předmětem veškerého uctívání je ponoření se v blahoplňné Jediné.

6. Hlasité opakování božího jména nebo mantry, je lepší než chvalozpěvy. Účinnější je opakování pronášené šeptem. Nejlepší však je opakování v mysli – a to je meditace, která již byla zmíněna.

Opakování božího jména nebo mantry je pro koncentraci více užitečné než pečlivě propracované chvalozpěvy, které v určitém stupni mysl rozptylují. Jak koncentrace pokračuje, hlas se postupně ztišuje, vnořuje a nakonec vše korunuje ticho.

Meditace se může týkat Boha osobního či neosobního, pojatého jako oddělená bytost nebo jako naše nejnvnitřnější nitro.

7. Lepší než přerušované myšlení (meditace) je neustálý a nepřetržitý proud, podobný proudu oleje nebo stálému toku řeky.

8. *Vznešenému postoji „On je Já“ je nutno dát přednost před postojem „On není Já“.*

V sanskrtské verzi této básně, složené Mahárišim, bylo užito vyjádření „považuje se za více očištné“ namísto zde uváděného „nutno dát přednost“. (*Brhadáranjaka Upanišada 4,10: Kdo sebe zná jako brahman, stává se celým vesmírem. Bohové nad ním nemají moc. Je jejich átmanem. Kdo uctívá cokoli (mimo pravé Já) a považuje se za odlišného od pravého Já, ten nic nezná. Pro bohy je jen zvířetem k oběti.*) Sanskrtský výraz „*sóham*“ znamená „On je Já“ a je velmi známý. Stoupenci *advaity* jej užívají pro označení jednoty a totožnosti toho, co je v první osobě (já) a v třetí osobě (On). Druhá osoba, a vše ostatní ve vesmíru, se samozřejmě také považuje za „On“ nebo „To“, což jsou pojmy, které *advaitista* často používá k označení *brahman* – Skutečnosti, která je všemu podkladem. *Sóham* v praxi *advaity* představuje klíčovou mantru a neustálá meditace o tom pomáhá jedinci se ztotožnit s univerzální duší čili s *brahman*. Ztotožnění a ponoření se do Toho, podle pojetí *advaity*, představuje *mukti* (osvobození) čili spásu.

Sóham, tedy „On je Já“ a *Hamsah* čili „Já jsem On“ používají dualisté (stoupenci dvojnosti), aby vyjádřili intenzitu uctívání, což vede uctívajícího k úplnému zapomenutí sebe sama v intimním spojení s Bohem, podobně jako se voda řeky rozplyne v moři, když jej dosáhla, nebo jako se rozpouští sůl ve vodě. Obojí jsou dualistické koncepce osvobození. *Gópi* (dojičky krav), které vášnivě milovaly Krišnu, zapoměly na nějakou dobu na svoji totožnost a prohlašovaly, že každá je Krišnou. Toto způsobil Pán Gouranga (Krišna) svou mocí.

Některá přirovnání se často považují za vzájemně si odporující, zvláště pokud je některé sekty mají ve svých doktrínách a oblíbených praktikách. Proto je třeba zdůraznit, že Maháriši výše uvedeným výrokem nepoukazuje ani na dualisty a ani na podržení si prvku osobnosti při uctívání Boha. Maháriši sám od sebe začal s uctíváním Arunáčaly, hory světla, a složil o ní několik vroucně oddaných básní. Při logické analýze osobnosti používáme prvky, které oddělují osobnost od všeho ostatního. Existují však cesty, které při uctívání zacházejí s osobností tak, že zmenšují nebo zcela ruší onu oddělenost (*Viz např. báseň „Svatební věnec z veršů“, což je první z pěti hymnů na Arunáčalu, složených Mahárišim na prosbu uctívajících a k jejich užitku.*) Jak možno vidět ve výše uvedeném textu, dualisté si také cení „bezrozdílnosti“. Vznášené námitky proti nižším formám osobního uctívání uvádějí, že toto uctívání obsahuje 1) přerušování (praxe), 2) jisté znehodnocení praxe tím, že je zde přítomen osobní prvek uctívajícího a 3) jisté podmínky, jako je uctívání v chrámu atp. Kde žádnou z těchto námitek nelze uplatnit, tam se i u dualisty děje uctívání nerozlišeně a je vynikající.

Postoj „On není Já“ je postojem běžného uctívajícího a ten bývá téměř vždy dualistou, ať je jakékoliv víry. Jejich mentální stav v raných stádiích je vede k tomu, že uctívají v Bohu jeho osobnost. Avšak někteří z nich, snad silou dědičnosti a učením gurua, si v pozadí myslí podržují od samého začátku nedvojný cíl praxe a silou této sugesce se nakonec přeorientovávají od původního osobního Boha k neosobnímu uctívání, tj. překračují osobnost jak v jejich Bohu, tak i v sobě samých. Touto praxí se zabývá další verš.

9. *Zůstávat ve Skutečné Bytosti a překonávat všechny myšlenky intenzivním uctíváním (oddaností) je pravou podstatou Svrchované Bhakti.*

Bhakti je víra nebo také zbožnost. Myšlenka v sobě zahrnuje myslící subjekt, objekt myšlení a myšlenkový proces, což se chápe jako tři odlišné faktory, a vše nese název *triputi* (trojice).

Filozofická abstrakce může dospět až za tuto a i nad dvojici (stvořenou duši a stvořitele), tedy až Jedinému. Maháriši v tomto a předchozím verši spojuje *bhakti* a *džňánu*, tj. oddanost a osvícení. Na samém konci praxe je zřejmé, že obě cesty jsou stejné a Maháriši často říká, že *bhakti* je *džňána* a *džňána* je *bhakti*, což je pravda, kterou jasně vysvětluje Šankarova definice *bhakti* ve *Vivékačudámaní* ve verších 32 a 33, kde se říká: „Soustředění na přirozenost pravého Já nazývají někteří *bhakti*; jiní říkají, že za *bhakti* se považuje soustředění na skutečnost *átmana*.“ Maháriši v těchto dvou verších ukazuje, jak ten, kdo začíná uctívat s pocitem vlastní oddělenosti od Boha, ztrácí tento rozdíl v intenzitě svého citu, a jak dosahuje stavu bezrozdílnosti. To je *džňána* a to je také podstatou nejvyšší oddanosti.

10. „Pohroužení se do zdroje“ neboli do nitra existence
(nebo také do Srdce) je to, co se učí na cestách *karmy*,
bhakti, *jógy* a *džňány*.

Tento výrok lze také nalézt v *Čandogja Upanišadě* III, 14,1 a v *Brahma Sútře* I (1) 2. Uvedené čtyři cesty se navzájem nevyklučují. Verše *Upadeša Sáram* 1 až 9 se zabývají cestou *karmy* a *bhakti*, 10 až 15 *jógou*, a 16 až 28 *džňánou*.

V *Šrímad Bhagavatě* se říká, že existují jen 3 cesty, tj. *džňána*, *bhakti* a *karma*. Někteří jdou ještě dál, když tvrdí, že cesta *karmy* není ničím jiným než vykročením k ostatním cestám.

„Buď vstřebán ve zdroji (či ponoř se do něj).“ Mysl uctívajícího *bhakti* snadno nachází osobního Boha jako nepochybný zdroj sebe sama a čehokoli jiného, takže se snaží být Jím zcela absorbován, a tak dosáhnout svého cíle. Analyticky introvertní *džňánin*, se silným sklonem pro metafyziku, postupuje pomocí zkoumání zdroje a přirozenosti sebe sama a všech ostatních věcí ve vesmíru, a tak dosahuje nejzazší Skutečnosti, které je podkladem obojího, tedy jeho samotného i světa (*átman-brahman*). Pak usiluje se uvědomit jako To, tj. ponořit se a pozbyt svou omezenou individualitu v Tom. Jogín, se sklonem myslí ke cvičení, se věnuje určitým částem *sádhaný*, což umožňuje uctívajícímu, případně zkoumajícímu, soustředit se na osobního Boha nebo na neosobní *átman-brahman* a vybrat taková cvičení sebekázně, obsahující dechová a jiná fyzická mentální cvičení, která umožňují myslí dosáhnout setrvalost a pohlčení (*samádhi*) v Bohu nebo v *átman-brahman*. Zasněženec cesty *karmy* také cílí na nejzazší pohlčení a vstřebání v Bohu, zatímco vykonává různé činnosti, což jej vede k cíli. Všechny tyto cesty hlásají pravidlo: „Hledej a nalezní zdroj sebe sama a buď v něm vstřebán.“ Verše 11 až 14 pojednávají o vstřebání ve zdroji či pohroužení se do zdroje a verše 19 až 21 se zabývají hledáním zdroje.

„Zdroj“ – tento výraz označuje svrchovanou Skutečnost, *brahman*, od kterého metafyzici odvozují existenci všeho. Definice pojmu *brahman*, kterou dal Varuna svému synovi Brigovi, aby mu umožnil pomocí této definice pro sebe nalézt „To“, byla následující: „*Brahman* je to, z čeho všechny bytosti vesmíru vyšly, čím jsou udržovány a do čeho se vrací (tj. zdroj, podpora a cíl projevu).“ Většinou se tato definice považuje za označení neosobního absolutna, nejzazší Skutečnosti, čirého Vědomí či „Toho, který Je“. Někteří vztahují tato slova i k osobnímu Bohu a jiní zase jak k osobnímu, tak i neosobnímu Bohu. Konec konců jedna definice přechází v druhou. (*Znalci Véd nazývají nedvojný Vědomí, které samo existuje, Skutečnem nebo Pravdou. Stoupenci védanty je nazývají brahman, jogíní a některá písma paramátman. A stoupenci bhakti používají výraz Bhagaván.*)

V sanskrtské verzi tohoto verše používá Maháriši pro výraz zdroj slovo *hridaja*, což znamená „Srdce“. Ale v tamilské verzi této básně není ono pojmenování nikde použito. Přesto, vzhledem k častému používání pojmu Srdce v náboženské (speciálně mystické) literatuře, zde o něm krátce

pojdnáváme. *Hrit* nebo *hridaja* je sanskrtské slovo, které má různé významy, a přechod z jednoho významu ke druhému se děje zpravidla s vírou v jeho totožnost či blízkou souvislost. První význam slova *hridaja* je srdeční orgán, známý z fyziologie a pumpující krev. S ním byla (a je dodnes) ztotožněna lidská existence jako s centrální a základní aktivitou a srdce se pokládá za ústřední zdroj všech nervů, které odtud vycházejí do všech částí těla. Jiný význam slova *hridaja* je, že je esencí lidské existence, tj. *átman-brahman*, svrchované a jediné Skutečnosti, *advaistické* metafyziky. Uvedený pojem má tedy jedno použití ve fyziologii a druhé v metafyzice. Myslitelé a mystici mají s tímto pojmem mnoho různých zkušeností při úsilí realizovat blaho tím, že se noří v nejzazší Skutečnost. Proto se odedávna doporučuje upevňovat pozornost na bod v hrudi (na pomyslné sídlo Srdce), jakožto na nejzazší, případně dočasné místo spočinutí ega. Mystici sdělovali své zkušenosti, že stejně jako při hlubokém spánku a *samádhi* je pociťováno, jak se *džíva*, neboli vnímané ego, noří do centrálního bodu v hrudi a tento bod pojmenovali Srdcem. (*Hluboký spánek a samádhi se velmi podobají v jednom důležitém rysu, totiž ve zmizení ega (úplném při samádhi či dočasném v hlubokém spánku), s následným blaženým pociťováním klidu. V Brhádaranjaka Upanišadě jsou oba stavy popisovány a téměř stejně vyjádřeny. Existují tam pasáže, které říkají, že dživa, který předtím byl plný aktivity, přechází (s pránou, zrakem, sluchem a myslí) do 72.000 nervů, které vedou od srdce a osrdí a spojují je se všemi částmi těla. Tyto nervy vedou do prostoru Srdce, kde dživa blahaplně spočívá jako chlapec nebo jako král či jako velké brahman. Čandogra Upanišada se také zmiňuje o spočinutí dživy v těchto nervech během spánku (tj. skutečně v Srdci, kam vedou). Taitrija, Katho a Mundaka Upanišady popisují v mnohých textech brahman jako přebývající v prostoru Srdce nebo v jeskyňce Srdce či všeobecně v těle.*

Bible říká (Kazatel 10,2): Srdce moudrého je u jeho pravé ruky a blázna u levé.

Mystici súfiů jsou zajedno v názoru, že srdce jsou tři. Jedno fyzické na levé straně, druhé, nazývané zvířecí duší, na straně pravé, a třetí mezi oběma, které je súfi velice ceněno pro jeho duchovní vlohy, protože se v něm jako v zrcadle odráží Svrchovaná Vůle. Tím, že udržujeme toto Srdce čisté od světské připoutanosti, nám umožňuje přiblížit se Stvořiteli. Pravé poznání je Boží osvícení tohoto Srdce. Božské odhalení prorokovi je učiněno na tomto Srdci. Jak prohlašuje Korán: Věrný Duch (tj. božský posel) sestoupil s odhalením do tvého Srdce, aby sis mohl být varovatelem.

Písma hindů neurčují místo, kde by se nalézal zdroj osvícení. Jóga Vasištha říká, že jsou dvě srdce. Jedno fyzické, které možno přehlížet (z pohledu člověka, hledajícího osvícení), a druhé – brahman, které může dživa v kontemplaci pojmut (za účelem mystické realizace sebe sama jakožto blahaplné Skutečnosti) jako že existuje uvnitř i vně a ani uvnitř ani vně lidského těla, tj. je možno brát jej jako neprostorové nebo jako pronikající veškerý prostor či jako přebývající na určitém místě. Mahárišiho zkušenost, jím opakovaně potvrzovaná, říká, že pociťoval, jak ego klesá do pravé strany prsou, jakoby se smrštilo, když nastupuje samádhi, a podobným trhnutím se opět odtamtud vynoří, tj. po ukončení samádhi. (V jiných textech je uváděno, že Maháriši při popisu svých dvou realizací či duchovních smrtí a opětovného „vzkříšení“ používal slova, že do Srdce se nořila a z něj vystupovala „životní síla“. Nicméně zde je v textu doslova uveden výraz „ego“, byť to může vyvolat dojem, že ego bylo u Mahárišiho stále činné. Na druhé straně je znám Mahárišiho výrok, který volně citován zní: „I džánin má ego. To je však podobno spálenému provazu, který si zdánlivě uchovává svůj tvar, nelze s ním však už nic svázat.“ – pozn. českého vydavatele.)

Přesnému umístění Srdce by se neměla přikládat přílišná důležitost. Kterákoli duchovní skupina, sleduje-li své vlastní varianty umístění Srdce, má z toho obecně očekávaný prospěch. Důležité je chápat Srdce jako pojem označující brahman. Třebaže Srdce není spojeno s prostorem a s tělem, je

ho dosahováno tou či onou mystickou sádhanou, i když konkrétní sádhany umísťují mysl nebo ego do různých částí těla.)

11. Jako jsou ptáci chytáni do sítě, tak je mysl zadržením dechu zklidněna a vstřebána. Toto (kontrola dechu) je prostředek pro účinné vstřebání mysli.

Pránajáma (kontrola dechu) je prostředkem, a to pouze jedním z prostředků, jak zabezpečit dočasné utišení aktivity mysli.

12. Mysl a prána, vyjádřené v myšlence a činnosti, se rozbíhají a větví. Procházejí však ze stejného kořene.

Tento verš říká, jak regulace dechu kontroluje mysl.

13. Vstřebání mysli má dvě formy, tj. *lája* a *nása*. Je-li mysl vstřebána v *lája* (stavu), znovu oživne; *zemře-li* (v *nása* stavu), již neoživne.

Lája je dočasné vstřebání, *nása* trvalé. Vstřebání (pohroužení), popisované ve verši 11 je dočasné. Spirituální aspirant s tím nemůže být spokojen. Musí pokročit k *manonása*, k trvalému vstřebání mysli ve zdroji, jak je to popsáno ve čtrnáctém a patnáctém verši.

Manonása, tj. doslova smrt mysli, neznamená, že se mysl stane skutečně necitlivou. *Manonása* znamená ztrátu dosavadní formy mysli, která svou úzkoprsou, uzavřenou a překroucenou vizí člověku zabraňuje, aby viděl, že je jednak skutečně *átman*, a jednak ho má k tomu, aby se více nebo méně ztotožňoval s tělem. Ztráta této formy je ve skutečnosti ziskem, poněvadž znamená přeměnu omezené a zkřivené mysli v čisté Vědomí, v dokonalou Skutečnost, v *átman* či *brahman*, které vše objímá a nezanechává nic mimo Sebe.

Je-li pojem uvědomění v „čistém Vědomí“ brán s tím, že současně obsahuje existenci nějaké formy „mysli“, pak je správné říci, že celý proces, od stavu začátečníka až po stav realizace, se nikdy neobejde bez mysli.

V náboženské literatuře nacházíme zmínky týkající se mysli *džňánina* čili *dživánmukty*. Velcí světci nám o tom předali své osobní zkušenosti, a ty jsou velmi důležité. Pojednávají o zažití blaha ve stavu *sat-čit-ánanda*, které podpisují jako nevýslovné. Šrí Rámakrišna Paramahansa vypravoval, že mysl v tomto stavu byla jako tenká čára, tažená na vodě, mající pomíjivou existenci, či jako lano, které shořelo na popel. Takové lano si zachová formu a vypadá jako lano, ale není možno je k čemukoliv použít. Taková mysl se popisuje jako *suddha sattva*. Toto vyžaduje malé vysvětlení, vzhledem k tvrzení v Bhagavadgítě XVIII,40, že neexistuje nic bez příměsí tří gun. Charakteristika mysli světce jak *suddha sattva* je správná, protože *sattvický* prvek v ní převážil nad ostatními prvky natolik, že jsou vytlačeny, vymazány z existence. Světec je nesmírně laskavý, *sattvický*. Jeho vůle je podrobená. Není závislý či připoutaný, nemá touhy a jeho činy nevytvářejí vásany a vázanost, jako činy světských lidí. Existuje nauka o skutečné harmonii v duchovnu i v přírodních zákonech. Náboženství ani zákony se netýkají maličností. Ve fyzice se to, co je vakuum (získané vakuovou pumpou) pokládá za vakuum a pro všechny potřeby praxe je vakuem. Tento příklad je možné použít

k vysvětlení pojmu „*sattvická* mysl *dživánmukty*“ a také snad fráze, že „*dživa* po odstranění utrpení překročí osobnost“.

14. Když je mysl vstřebána zádrží dechu, pak „zemře“ (tj. její forma zanikne), pokud je upevněna na jediný bod.

Aspirant by se neměl spokojit s ovládním dechu, které uklidňuje mysl pouze na tak dlouho, dokud se drží dech. Měl by pokročit k jejímu „zničení“. To se stane v důsledku neumdlévající koncentrace na Svrchované.

„Smrt mysli“ (nebo i její dočasné vstřebání či pohroužení) se nazývá *samádhi*. Její nejvyšší formou je její stálé ponoření, spojení jedince s *brahman*. Všechny ostatní formy *samádhi* jsou nižší. Existuje však mezi nimi určité odstupňování: 1) *suška* (tzv. jalové či neplodné) *samádhi* a *džada samádhi* jsou pojmenováním určitých typů úmyslných transů či otupění smyslů a mysli, které je způsobeno psychofyzilogickými či duchovními cvičeními, při kterých však *átman-brahman* či *sat-čit-ánanda* není realizováno a ani s ním není navázán kontakt. Jsou-li však tato *samádhi* správně použita, mohou být dobrou přípravou pro skutečné, ba i nejvyšší *samádhi*.

Vstřebání mysli je jemné umění. Hodnota vstřebávání však závisí na tom, v čem je mysl vstřebána. Vstřebání mysli v matematickém problému, hudbě nebo lásce má svou hodnotu pro radost, kterou poskytuje, a má také svou hodnotu pro přípravu ke vstřebání ve Svrchovaném. Vstřebání v *Íšta Deváta* neboli v osobním Bohu (dosahované ponejvíce pomocí obrazů nebo jiných symbolů, jako je světlo a oheň) je vskutku vstřebání mysli láskou, zjemnělou a sublimovanou láskou, a představuje další, vyšší krok. Ten se nazývá: 2) *savikalpa samádhi*. Pokud mysl vnímá objekty jiné než sebe sama, potud v ní probíhají *vikalpy* neboli rozlišující pochody. Kdy jsou tyto děje mysli zúženy jen na několik objektů, tj. vlastního Boha s nějakými atributy či na jeho symbol, pak je to *savikalpa samádhi*. Toto *samádhi* zažívá mnoho uctívajících během provádění bohoslužby nebo jiných cvičení, spojených s vysokou zbožností.

Velmi vysoká intenzita uctívání vede ke ztrátě vlastní individuality v Bohu. Pak nastává: 3) *nirvikalpa samádhi* – bezbřehý oceán nerozlišeného vědomí. Zde se hrouťí jakákoli možnost popisu. Můžeme se pouze snažit o naznačení tím, že řekneme, že naše pravé Já se stalo Bohem, že osobní božství hladce přešlo do své přirozené podstaty, která se nazývá neosobní *brahman*, a že pocit, který na prahu toho máme, říká, že všechny projevující se rozdíly se jeví jako strávené a vstřebané v jednotě, nebo že se vůbec neprojevují.

Jsou-li zachyceny záblesky takové realizace a jsou-li nějaký čas prožívány, a když po nich následuje návrat k předchozímu (nebo také přípravnému) stavu a stupni, pak tyto záblesky nazýváme *nirvikalpa samádhi*. Lze také říci, že *vásany* jedince, na čas podrobené, jsou nadále naživu a vlečou jej zpět do nižších stavů a pokračují ve svém působení tak dlouho, dokud nejsou důkladně a zcela vyhlazeny.

Po vyčerpání (rozpuštění či odžití) *vásán* nastává stav: 4) *sahadža nirvikalpa samádhi*. Člověk je v neustálém uvědomění pravého Já, *brahman*, *tannmaja ništa* (doslova „být upevněn v Bytí Toho“) a z tohoto stavu není návratu. Co lidé nazývají tělem (*džňánina*), zůstává živé a aktivní včetně smyslů a intelektu, dokud se neskončí běh činností, pro které tělo vstoupilo do bytí (dokud se nevyčerpá *prárabdha karman*). To však existuje jen z pohledu přihlížejícího. Realizovaný se již vůbec s tělem a jeho činnostmi neztotožňuje a nepocituje žádnou připoutanost nebo zájem o jeho činnost či nečinnost, nebo aby dbal o libosti či nelibosti. O tom se zmiňuje další verš.

15. *Velký jogín, jehož „mysl vyhasla“ a který spočívá v brahman, nemá karman, protože dosáhl svou pravou přirozenost (brahman)*

Takový necítí potřebu nebo touhu po činnosti. Je-li činnost vykonána, nepociťuje, že je konající. Výsledky se ho netýkají. Proto se říká, že nemá *karman*. Vazba *karmanu* se nedotýká jeho stvořitele, Boha – osobního či neosobního, ani toho, kdo realizoval sám sebe ve stavu *tannmaja ništa*, stavu realizace.

Činy Boha a *dživánmukty* vypadají jako obyčejné lidské činy, ale nevytvářejí takové následky, ani nemají zpětný náraz a jsou *sui generis* (*nejsou ničemu podřízeny*). První čin stvoření, další činy stvoření a inkarnace nejsou výsledkem nějakého předchozího *karmanu*, ani nevytvářejí nějaké ovoce či *vásanu*, které by se dotýkaly svobody Boha. Světec zcela podrobil svou vůli Svrchovanému a říká: „Já, ale ne já, ale Svrchovaný ve mně,“ nebo se také uvádí, že leží bezpečný a šťastný uvnitř, ale vzdálen od těla, zcela nepohnutý a nedotčený *vásanami* a činnostmi – uvědomuje si, že není konajícím. O takovém světci se říká, že je jako ten, který „ztratil své ego či mysl“, nebo že unikl svým karmickým poutům. Další, následné verše popisují, jak moudrý těmto poutům uniká.

Tam, kde mimo zamýšlené okamžité výsledky nějaká činnost dává výsledky, které převládou nad vůlí konatele, tj. přetvořují jej a podrobují ho nechtěným a nevyžádaným plodům a trestům a činí další zrození nezbytné, tam mluvíme o vazbách. Příčinou toho je touha.

16. *Když se mysl odtáhne od vnějších smyslových objektů a zří (tj. zabývá se mystickou introspekcí) vlastní zářivou formu – tehdy se jedná o pravou moudrost.*

Neměla by se zaměřovat učenost a moudrost. Mnoho učení je únavou těla a svým rozptylováním brání klidu mysli. U moudrosti tomu tak není. Neexistuje přeplnění moudrostí. Učení je naplněno studiem vnějších věcí. Jestliže by člověk studoval celý svět a dokonce jej získal, k čemu by to bylo, nebude-li studovat sebe a sebe neovládne? A bude-li chtít opravdové poznání světa, i tehdy je nutné sebepoznání. Poznání sebe sama je nejhlavnější povinností a zájmem člověka; sebepoznání je moudrostí. Takový názor je zdravý a v tom spočívá moudrost filozofie.

Tento verš má další význam. Mahářiši zde neučí psychologii, či filozofii a náboženství, i když to, co učí, je s tím spojené. K pochopení vědy či filozofie je třeba sledovat známé vědecké metody pozorování, pokusu, formulování prozatímních hypotéz a ověřování jejich výsledků se známými výsledky, aby se opravily či formulovaly nové hypotézy. Mahářiši tu však postupuje různými liniemi. Dávní indiští mystikové, mudrci, se zabývali vědeckým výzkumem a aplikovali své záměry, aby dosáhli vytouženého výsledku. Blaho bylo tím hledaným cílem, nejvyšší blaho, které prýštilo zevnitř a tvořilo nejspodnější vrstvu či spíše podstatu člověka. Jako metodu používali mystickou introspekci, která byla nesporně založena na určitých psychologických a filozofických pravdách o sobě samém, Bohu a vesmíru.

Prohlašovali, že nejvyšší blaho nastává při dosažení totožnosti se skutečným podkladem vesmíru a sebe sama, popisovaným jako *sat-čit-ánanda*. Proces dosahování zahrnoval některé psychologické a filozofické polohy, které byly úměrné tehdejšímu stavu vědy. Vědeckou exaktnost těchto poloh možno zpochybnit, ba i vyvrátit. Avšak bylo, stále je a bude možné dosahovat mystické, blahaplné výsledky stejně přesně, jak tomu bylo v dávných dobách mudrců. Verše 17 a další se zabývají některými postoji, které existují a používají se v procesu mystické introspekce. Při čtení těchto řádků se běžnému čtenáři radí, chce-li dojít blaha mystické realizace, aby se nedal poplést

fakty a naukou moderní psychologie a filozofie, jakož i otázkou, zda tato popírá či potvrzuje mystiku, nebo se jí netýká. *(Není zde prohlašováno, že staré postoje, obsažené ve verších 17 a dalších, byly snad moderní vědou zeslabeny či zbořeny. Ani se tu nemíní, aby nějaký schopný učenec či odborník byl odrazován od prozkoumávání starých postojů v novém světle. Co se tu chce říci, je to, že takové zkoumání není nezbytné pro sklízení užitku z Mahářišihho učení, a kdyby to bylo kýmkoli učiněno, jen by to mohlo otrást vírou některých lidí a zabraňovat jim vzít si plný užitek z tohoto učení.)* I kdyby se v jednotlivých postojích nějaký rozpor objevil, pak se nemůže dotknout nepochybné zkušenosti blaha, která pochází z užití starých postojů a metod. I variace těchto metod, jak to učinil Tennyson, poskytují stejný výsledek. Zralému čtenáři je důležité připomenout, že se tu nepojednává o psychologii či filosofii pravého Já podle moderních metod, ale že se tu zabýváme zvláštním **uměním**, které obsahuje jediný prvek aplikované psychologie a filozofie, použitý pro objevení blaha – skutečnou přirozenost člověka. Toto umění, založené na základní přirozenosti člověka a jeho okolí, je stále dobré, a pokud můžeme říci, bude dobré navěky.

17. Když mysl bez přestání stále hloubá nad vlastní přirozeností, pak vyjde najevo, že není taková věc, jako je mysl. To je přímá cesta pro všechny.

18. Pouze myšlenky tvoří mysl. Ze všech myšlenek myšlenka „já“ je kořenem. (Proto) mysl je pouze myšlenka „já“.

Myšlenka „já“ je známa jako ego, sebevědomí, *ahankára*, pocit vlastní osobnosti. Myšlenky jsou materiální jevy. Když nějaká myšlenka vzejde, hledej její kořen tím, že se ptáš „Komu tato myšlenka vzešla?“, „Kdo to myslí?“. Odpověď je „já“ – osoba. Není myšlenky bez myslícího. Proto je myslící osoba – „já“ – kořenem myšlenky.

19. Odkud toto „já“ vyvstává? Hledej uvnitř. Pak „já“ zmizí. To je obírání se modrostí.

Další otázkou, kterou si máme klást, je „Kdo je toto 'já'“? Jaký druh bytí to je (příčinné či bezpříčinné, omezené či neomezené)? Odkud vzchází? Snažte se introspekci spatřit, jak a kde má svůj začátek myšlenka „já“. Výsledkem toho je, že to, co se zdálo být oddělenou individuální osobou – já, která hostila myšlenku, mizí a dále už není.

Zde by se mohl čtenář vyplašit a ptát se: „Co je to za harakiri, které se tu provádí?“ Dr. Guillotin, poté, co jeho všeпоžírající gilotině padlo za oběť nesčíslné množství odseknutých hlav, sám skončil pod jejím ostřím. Je to snad náš osud, jak zní zdánlivě necitelná rada jednoho anglického básníka: „... zemři, chceš-li být s tím, co hledáš! Sleduj, kam vše uprchlo.“? Podobně radí slova mudrce: „Vzdej se či podrob se (mysl či ego), s pomocí těch, kteří se již vzdali všeho ostatního.“

Ve slovech Mahářišihho pak čteme: „Hůl (ego), které pomáhala zpopelňovat různá těla tím, že je posunula do pohřební hranice (tím je myšlena *džňána vičára* – hledání moudrosti), nakonec sama shoří ve stejné výhni.“ Končíme snad naši životní pouť úplným vyplazením? Je to vůbec možné?

Odpověď nalézáme v následujících verších, které nás ujišťují o pravdě prohlašované v Bhagavadgítě II,15, že jediné základní Jsoucno přebývá všude, zatímco vše ostatní, s pouhou jevovou existencí, se musí změnit a zaniknout, tj. ten, kdo si přeje utéci před vřavou světských

zápasů, před *samsárou* – tedy před po sobě následujícími zrody a úmrtími, musí ustoupit do své nedotknutelné citadely tím, že pozná a realizuje pravdu svého Bytí, jakožto jedinou Skutečnost, čirý *átman*, *brahman*.

20. *Kde zmizí „já“, tam se samo od sebe projeví „Já jsem Já“. To je Nekonečno.*

Když člověk ztratil pocit vlastní osobnosti, je potom prázdno? Ne. Jediné nadsmyslové Bytí, tj. *brahman*, které je podkladem projeveného (osobního) já i všem ostatním neskutečným projevům, projeví se na místě tohoto já a pokryje nejenom jedno individuální já, ale všechny. Proto se označuje výrazem „Já jsem Já“, což je znakem ponoření či vstřebání jedince a jednotlivce v univerzálním. Je toto vyhlazení? Není. „Kapka rosy sklouzne do zářícího moře. Drobounká jiskra se přidruží k věčnému plameni.“

21. *To je vždy pravý význam pojmu „já“. Nepřestáváme existovat ani v nejhlubším spánku, kdy není žádné bdělé „já“.*

Pojmu „já“ se zpravidla používá k označení bdělého vědomí. Nicméně i v nejhlubším spánku existuje kontinuita vědomí, poněvadž po probuzení člověk říká „krásně jsem po celou dobu spal“. To dokazuje, že pojem „já“ sahá i mimo tzv. bdělé vědomí. Když se takto snažíme zjistit, co „já“ neboli osobnost skutečně je, dosáhneme *átman-brahman* jakožto opravdového základu, skutečné přirozenosti.

Zde je argumentace poněkud zauzlená, tak jako v Upanišadách, když pojednávají o hlubokém spánku. Některé o něm pojednávají jako o totožném s čirým vědomím či s dokonalou Seberealizací. Ale většina autorit ujišťuje, že stav hlubokého spánku je stavem individuální duše. Tento stav je nejšťastnějším ze tří stavů (bdění, snění, spánek) a je nejbližší Seberealizaci, avšak trvá v něm zahalení duše v nevědomosti. (*Jako lidé, kteří se procházejí na zemi, pod kterou je poklad a nevědí o něm, tak se lidé denně odebírají do země brahman, ale nedostanou se do ní, protože jim v tom zabraňuje vlastní nevědomost.*) V Seberealizaci je všechno čirým Vědomím, nevědomost se již nemůže vyskytnout. Je to vlastně nepřesnost, nazývat to stavem, protože Seberealizace je jedinečné *átman-brahman*, jediná Skutečnost, přičemž není rozdíl mezi osobou nebo objektem a jeho stavy, mezi vlastnostmi a substancí, mezi poznáním a bytím, mezi poznávajícím, poznáním a poznáním. V hlubokém spánku je *džíva* jakoby silně přitlumený a hoří jen jako noční světélko s malým knotem, jen blikavě, a podržuje si i minimum aktivity. Ta není skoro pozorovatelná, ale je tu. Dotknete-li se jí, rozmotá se podobna kobře a roztáhne kůži okolo krku. Má schopnost zažívat blaženost, má trochu paměti, určitým podnětům dává v odpovědích přednost, na jiné odpovídá méně. Hluboký spánek je zcela jistě pod nejnižším *samádhi*, ve kterém je duše absorbována v nějaké formě vedoucí ke Skutečnu, a je samozřejmě daleko níže než *samádhi advaity*, tj. *sahadža nirvikalpa samádhi*, které je dokonalou realizací. Zde platí, že *brahman* je skryt za „já“, kdykoli lidé užívají pojem „já“, nebo myšlenku ji označující. Tak říkajíc se usmívá ze zákrytu, když jedinec říká „dělám toto“, „myslel jsem tamto“, „získal jsem toto“. Někdy jedincům či bohům vyjeví jejich omyl, jel-li jim to zapotřebí. Uvedené se nevztahuje jen k pojmu „já“ v bdělém stavu. Já se objevuje i ve snovém spánku, který je nejčastěji zmatenou reprodukcí zkušeností, získaných v bdění a snad i již dlouho zapomenutých. I zde je „já“ jen maskou pro *brahman*. V hlubokém spánku „já“ stále pokračuje, i když ve velmi ztenčené

a zředěné formě, a běžně se vysvětluje, i když je to nepřesné, že spánek je stav bez ega. A i toto ego je předstírající a není skutečné. Předstírá, že je blahem, ale jeho nedostatek osvícení a jeho krátký život dokazují, že to je podvodník a ne Skutečnost – *brahman-átman*. Átman zná vše, ale „já“ hlubokého spánku nezná nic. Maháriši toto vše podtrhuje a s důrazem říká: „Skutečnost, která vždy číhá za „já“, tj. za všemi třemi stavy, je ono pravé Já, čiré a dokonalé vědomí.“

Z výše uvedeného vyplývá určitý důsledek. Brhanjaka Upanišada nás ujišťuje, že když nějaký objekt, např. žena, syn, přitahuje naši lásku, pak jediným důvodem pro tuto přitažlivost a naši schopnost milovat je přirozenost *átman-brahman*, která je podkladem těchto objektů.

22. Tělo, mysl, smysly, prána a nevědomost jsou všechny necitné a nejsou Skutečností. Já jsem skutečnost (sat). Tyto (obaly) nejsem já.

Ve verši 19 byl zmíněn původ (a tím přirozenost) „já“. Zde tato otázka pokračuje. Co jsem „já“? Máme mlhavý pocit, že každý objekt vnímaný mimo „toto tělo“ je ne-já a že „já“ vězí v tomto těle. Jsem tedy údy či orgány těla? Ne. Existuji i bez nich, např. po amputaci nebo když ztrácím tělo (jakožto obal z potravy) ve spánku či ve smrti. Jsem tedy mysl a intelekt, které to řídí? Ne. Osobnost přežívá, i když šílenství nebo jiná choroba zbavila člověka soudnosti i rozumu. Jsem snad onen pocit klidu či blaha v nejhlubším, tj. bezesném spánku, kdy všechny funkce těla a mysli jsou zastaveny a když zůstávají jen neosvícené (tj. nevědomé) složky nevědomí? Ne. Ani to ne. Jelikož pociťuji, že já jsem a že jsem vědomí, já nemůže být nevědomostí, či něčím neosvíceným. Co tedy jsem? Já jsem to, co zbývá, když jsou všechny obaly odstraněny. Jsem to, co je bytí (*sat*); jsem to, co je vědomí (*čit*). Jako štěstí či blaho jsem to, co je nad libostí a nelibostí a ty vězí v oněch zamítnutých obalech. Já je mimo veškerou libost a nelibost. Já jsem štěstí (*ánanda*).

23. Jelikož není žádné druhé bytí, které by poznávalo to, co existuje, pak „To, co Je“ je vědomí. A my jsme To.

24. Stvoření a stvořitel, obojí existuje. Jsou (totiž) jedno Bytí. Rozdílnost tkví ve stupni jejich poznání a v ostatních attributech.

25. Když stvoření vidí sebe a poznává se bez atributů, je to poznání stvořitele, protože stvořitel se nejeví jinak než jako pravé Já.

*26. Poznat pravé Já znamená být pravé Já – nejsou dvě oddělená já. To je (stav) *tannmaja ništa*.*

Tannmaja ništa doslova znamená „přebývat jakožto To“. To je *brahman* neboli skutečné Bytí.

27. Toto poznání je (pravé) poznání, které překračuje jak vědění, tak nevědomost. Neexistuje nějaký objekt, který by byl poznáván, že je „jinde“ (mimo pravé Já).

Ve stavu realizace *brahman* převažuje jednota. Myšlenka „znám to“ nebo „já to neznám“ se tam nevyskytuje. Není druhé entity, která by se v realizaci mohla poznat.

28. Když je pravá přirozenost poznána, pak je jen Bytí bez počátku a konce. To je neporušené Blaho.

V „Bytí bez počátku a konce“ neexistují žádné rozdíly, a proto ani začátek či konec. Co je realizováno, možno popsat jako existenci, vědomí a štěstí (tj. nepřítomnost libosti a nelibosti), jako *sat-čit-ánanda*.

29. Přebývání ve stavu Svrchovaného Blaha, mimo všechny myšlenky vázanosti a osvobození, znamená být ve službě Svrchovaného.

Těm, kteří začínají cestu *bhakti*, se bude toto vyvrcholení jevit jako sebepodrobení Svrchovanému. Jakékoli uctívání či služba potom učiněná bude bez ega, protože vůle či duše je vstřebána v Bohu, v *brahman*. Mezi *sádhaký* vznikají někdy před dosažením cíle rozpory. Někteří tvrdí, že *bhakti*, tím, že očišťuje mysl, zintenzivňuje soustředění a přináší nerozlišování (mezi *džívou* a *Íšvarou* – Bohem), takže je to vlastně pomocný prostředek *džňány* a nic víc. Jiní říkají, že *džňána* tím, že odhaluje nekonečnou krásu Boha, jeho moc a jiné láskyhodné atributy, je prostředkem k posílení *bhakti* a nic víc. Mahářiši usmíruje obě strany tím, že poukazuje na závěr. Zde, na konci, všechny zdánlivě odlišné cesty splývají. Nejvyšší dosah *bhakti* je stejný jako nejvyšší realizace *džňány*, protože v obou případech omezené a touhami popletené ego bylo podrobeno a zničeno a jediný přežívající je nezničitelný Svrchovaný.

30. Realizace Toho, co trvá, když všechny stopy já zmizely, je dobrou sebekázní (tapasem). Tak zpívá Ramana, pravé Já všech.

Povrchnímu pozorovateli nemusí *džňánin* připadat jako *tapasvi* (člověk zabývající se ukázkováním); ve skutečnosti však je největším z nich, protože jeho *tapas*, jakožto spontánní uvědomování si pravého Já, je trvalý, zbavený sebemenší stopy individuálního úsilí. Proces zbavení se ega také představuje tvrdý *tapas* – zahrnující oběť všeho, včetně obětování sebe – což je vynikající forma *tapasu*. Viz. Taittirija Upanišada: 1) Sebekázeň je formou *džňány* čili přebývání v pravém Já. 2) Realizace *brahman* se dosahuje sebekázní. Sebekázeň je *brahman*.