

Tajemství Tibetu 1

sedm tibetských
textů



KVĚTOSLAV
MINAŘÍK

Květoslav Minařík

TAJEMSTVÍ TIBETU I
SEDM TIBETSKÝCH TEXTŮ

Psychologická, mravní a mystická studie
s použitím knihy
Tibetská jóga a tajná učení
od W. Y. Evans-Wentze

CANOPUS
Praha 1996

Hold
Nejsvětějšímu Světlu
jehož dotykem jsem se probudil ze smrtné noci
nevědomosti
k nekončícímu dni
prozření!

Zdravím všechny ve světle
dharmakáji!
Zdravím je ve světle
sambhógakáji!
Zdravím je ve světle
nirmánakáji!
Zdravím je v těchto třech tělech!

Kéž se všechny bytosti tří dob probudí
v mravnosti!
Kéž se probudí
mysticky!

Obsah

PŘEDMLUVA	13
KNIHA PRVNÍ	
RŮŽENEC SKVOSTNÝCH DRAHOKAMŮ	
PŘEDMLUVA	29
VZÝVÁNÍ A ÚVOD	32
DVACET OSM ZÁKLADNÍCH PŘÍKAZŮ JÓGY	33
I. Deset příčin bolestí	33
II. Deset podmínek	37
III. Deset věcí, které je třeba činit	41
IV. Deset věcí, kterých se nutno varovat	44
V. Deset věcí, kterým se nesmíme vyhýbat	45
VI. Deset věcí, které je nutno vědět	50
VII. Deset věcí, které je nutno cvičit	56
VIII. Deset věcí, v nichž je třeba setrvat	59
IX. Deset podnětů	62
X. Deset chyb	65
XI. Deset podobných, zaměnitelných věcí	69
XII. Deset věcí nepodrobených omylu	73
XIII. Třináct těžkých pochybení	77
XIV. Patnáct slabostí	82
XV. Dvanáct nezbytných věcí	88
XVI. Deset znaků převahy	95
XVII. Deset neužitečností	98
XVIII. Deset starostí, které si sami způsobujeme	102
XIX. Deset věcí, kterými člověk slouží svému vlastnímu dobru	105
XX. Deset nejlepších věcí	107
XXI. Deset těžkých chyb	110
XXII. Deset nezbytností	113
XXIII. Deset zbytečných věcí	117

XXIV. Deset větších skvostů	121
XXV. Deset lhostejných věcí	124
XXVI. Deset předností svaté dharmy	127
XXVII. Deset obrazných výrazů	134
XXVIII. Deset velkých radostí	136
Doslov	139

KNIHA DRUHÁ
STEZKA K NIRVÁNĚ: JÓGA VELKÉHO
SYMBOLU

PŘEDMLUVA	141
VZÝVÁNÍ A ÚVOD	144
ČÁST I. PŘÍPRAVNÉ NAUKY	145
ČÁST II. PODSTATNÝ OBSAH	153
Obvyklá cvičení	153
1. Jóga jednobodovosti	153
2. Jóga nestvořeného	179
Mimořádná cvičení	201
1. Jóga proměny všech jevů a sil vědomí ve Sjed- nocení	201
2. Jóga nerozjímání	203
ČÁST III. ZÁVĚR	206

KNIHA TŘETÍ
STEZKA VĚDĚNÍ: JÓGA ŠESTI NAUK

PŘEDMLUVA	212
VZÝVÁNÍ A ÚVOD	215
I. NAUKA O PSYCHICKÉM TEPLE	217
Část 1: Pět přípravných cvičení	217
1. Vidění těla jako prázdnoty	217
2. Vidění psychického nervového systému jako prázd- noty	218
3. Vidění ochranného kruhu	221
4. Cvičení psychických nervových drah	223
5. Přenášení „vln milosti“	223
Část 2: Tři základní cvičení	228

1. Vytváření psychického tepla	228
2. Zkušenosti z psychického tepla	241
3. Nadsmyslové psychické teplo	255
Část 3: Praktické použití	261
1. Dosažení požehnání tepla	261
2. Dosažení požehnání blaženosti	265
II. NAUKA O KLAMNÉM TĚLE	271
Část 1: Poznání nečistého klamného těla jako máji	271
Část 2: Poznání čistého klamného těla jako máji	272
1. Mája viděného stavu	272
2. Mája dokonalého stavu	276
Část 3: Poznání všech věcí jako máji	277
III. NAUKA O STAVU SNU	280
Úvodní poznámka	280
Část 1: Porozumění povaze snu	283
1. Porozumění silou rozhodnutí	283
2. Porozumění silou dechu	283
3. Porozumění silou vhledu	283
Část 2: Proměna obsahu snu	289
Část 3: Poznání snu jako máji	289
Část 4: Pohřížení do pravého bytí snu	290
IV. NAUKA O ČIRÉM SVĚTLE	293
Část 1: Čiré světlo o sobě	294
Část 2: Čiré světlo na Stezce	294
1. Splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou za bdění	294
2. Splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou v noci	299
3. Splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou ve stavu po smrti	300
Část 3: Zplozené čiré světlo	303
V. NAUKA O STAVU PO SMRTI	306
1. Skutečné poznání stavu čirého světla dharmakáji v bardu	307
2. Skutečné poznání stavu sambhógakáji v bardu	309
3. Skutečné poznání stavu nirmánakáji v bardu	311
VI. NAUKA O PŘENOSU VĚDOMÍ	315

1. Tři přenosy	315
2. Přenesení vědomí rozjímáním o guruovi	316

KNIHA ČTVRTÁ

STEZKA PŘENESENÍ: JÓGA PŘENOSU VĚDOMÍ

PŘEDMLUVA	320
I. NEJHLUBŠÍ STEZKA PŘENOSU VĚDOMÍ (Srdeční sémě)	322
II. PŘENOS VĚDOMÍ ZEMŘELÉHO ČLOVĚKA	332
Úvodní slovo komentátora	332
III. ŘADA GURUŮ	339

KNIHA PÁTÁ

STEZKA MYSTICKÉ OBĚTI: JÓGA PODROBENÍ NIŽŠÍHO JÁ

PŘEDMLUVA	342
JÓGICKÝ TANEC, KTERÝ NIČÍ MYLNÉ NÁZORY	344
JÓGICKÝ TANEC PĚTI SMĚRŮ	345
PROBODENÍ TOUHY PO JÁ	346
VIDĚNÍ GURUŮ A BOŽSTEV	350
JOGÍNOVA MODLITBA A ROZHODNUTÍ	351
OBĚTOVÁNÍ KLAMNÉHO TĚLA	351
MODLITBA KE GURUOVI	352
VIDĚNÍ TĚLA A HNĚVIVÉ BOHYNĚ	352
OBĚTNÍ HOSTINA	363
Obětování hostiny v obřadu	363
Obětování hostiny duchovním bytostem	364
Obětování oběti	365
Obětování zásluh	365
ZÁVĚR	372
DOSLOV	375
Předměty potřebné k obřadu	375
Předepsané místo	375
Představa mandaly	376
Smíšená, červená a černá hostina	376
Čas k pořádání různých hostin	377

KNIHA ŠESTÁ

STEZKA PATERÉ MOUDROSTI:

JÓGA DLOUHÉHO HÚM

PŘEDMLUVA	382
SYMBOLICKÝ VÝZNAM DLOUHÉHO HÚM	383
VZÝVÁNÍ A ROZJÍMÁNÍ	384
ZÁVĚREČNÁ MANTRA	384

KNIHA SEDMÁ

STEZKA NADSMYSLOVÉ MOUDROSTI: JÓGA

PRÁZDNOTY

PŘEDMLUVA	387
VZÝVÁNÍ	391
OTÁZKA ŠARIPUTROVA	391
ODPOVĚĎ AVALÓKITÉŠVAROVA	392
MANTRA PRADŽŇA PÁRAMITY	393
BUDDHŮV SOUHLAS	393

PŘÍLOHY

BUDDHISTICKÉ ŘÍŠE	404
TIBETSKÉ SLABIKY	407
VYSVĚTLIVKY	408

Motto:

Houf baulů náhle vchází do domu,
zpívají jméno Páně a tančí radostí,
potom odcházejí stejně rychle, jak přišli,
a lidé vůbec nevědí, kdo to byl. . .

Rámakršna

PŘEDMLUVA

Čtenář, jenž bude číst tuto knihu, položí si snad otázku, proč jsem se rozhodl psát o tibetské mystice, která patrně je našemu myšlení velmi vzdálená, neboť ať chceme, nebo nechceme, myslíme křesťansky. Zdá se však, že vysoké nauky, ať mravní, nebo mystické, nemají národní nebo kontinentální charakter, ale jsou světové. Ani tomu jinak být nemůže; jsou formulovány objektivním hodnocením zkušeností na podkladě vhledu, jehož povaha může být jenom univerzální.

Vím však, že je přesto nezbytné členit mystiku na tři hlavní větve, jež se z hlediska světového názoru nekryjí. Například křesťanství má svou nejvyšší metu kdesi u Boha Stvořitele; ten nemůže symbolizovat nic jiného než jistým způsobem omezeného vládce nad bezmeznem a nad jeho tvůrčími detaily. Naproti tomu cejlonský buddhismus klade do popředí duchovně egocentrický zájem. Stoupenci této buddhistické větve se na základě vlastního pochopení Buddhova učení zřikají — nebo mají zříkat — světa a starají se o vlastní vykoupení. Z jeho výšek — snad — nechají zazářit svému soucitu se všemi bytostmi, jež jsou v našem světě i ve světech neviditelných. Třetí větev, kterou známe pod jménem severní buddhismus, poskytuje místo sansáru i nirváně a tím vytváří světový názor, který nachází udici nejvyššího Uskutečnění v každé životní okolnosti. Udici, již je možno se chytit jak způsobem života, tak i určitými psychologickými postupy, jejichž nesčetné variace může znát pouze nanejvýš zkušený mistr této formy jógy nebo mystiky.

Nemohu se zde vyhnout tomu, abych promluvil o sobě v souvislosti s tibetskou mystikou, již uznávám jako nauku nejdokonaleji vysvětlující veškeré problémy na cestě k duchovnímu zdokonalení.

Objevil jsem ji ve výsledcích svých mystických snah a nikoli jako vstupní bránu do jógy. Když jsem ve shodě s osudovými tlaky podstoupil všechny formy kázně, jež požadovala jóga, byl jsem názorově příliš dítětem, než abych mohl vědět, že se jednou stanu smýšlením buď křesťanem, nebo buddhistou jižní nebo severní školy. Ostatně příručka, jíž jsem použil, světový názor neobsahovala a když obsahovala, chybělo mi pro něj pochopení.

Čtenář snad uhodne, že spis, podle kterého jsem se v mystické praxi řídil, obsahoval pouze strohé poučky o praxi. Chopil jsem se jich tak, jak jsem jim porozuměl. A osmnáctiměsíční vichřice touhy se žhavým praktickým uskutečňováním předložených úkolů stačila k tomu, abych o svém názoru, který takto vznikl, musel uvažovat. . .

Když jsem tedy vstoupil na mystickou cestu, měl jsem se stát jogínem. Přesto, že jsem postupoval podle pouček jógy, dospěl jsem k názorům, které se od názorů jogínů odchylovaly. Místo kouzelných sil nebo vytržení k Bohu jsem uviděl vše, život i vesmír, jako souhrn sil a napětí, jež se v bytostech odrážely v dokonalém souladu s povahou mravních hodnot, jež ony bytosti vyjadřovaly myšlením, cítěním i konáním. Vše se mi jevilo jako grandiózní mechanická soustava napětí, za níž jako anděl strážný stála mravní kvalita tvorů, která jim to vše překládala do pocitových kategorií.

Tato skutečnost se mi ve své spravedlnosti zdála hroznější než sám Bůh Stvořitel, kterého přece bylo ještě možno uplatit ne-li přímo církevní legitimací, tedy alespoň zkroušeností trpící bytosti. Viděl jsem Zákon, slepou souhru napětí a sil, jež se v psychice bytostí odráží v harmonických či disharmonických prožitcích; jejich kvalitu nemůže změnit nikdo, ať se staví jako Bůh, člověk nebo démon.

Byl jsem tedy sám. Křesťané měli Boha, jenž jim všechny problémy jednoduše luštil zdánlivě podle směrnic té které církve. Jogínové nižšího druhu měli psychickou moc, se kterou se mohli těšit a tím ve svém Já narůstat k sebevědomí, jehož hodnotě jsem nedovedl uvěřit. A o buddhismu jsem nevěděl nic.

Chodil jsem tedy po světě, hledaje, čím vlastně jsem. Poznání bylo příliš přesvědčující, a přece jsem se nemohl dopátrat, zda toto poznání má někde svou obdobu. Viděl jsem tzv. mystiky, kteří

svůj poměr k Pánubohu vyřešili písmenkovým cvičením, dokud je obr život opět nepřišlápl k zemi, v jejímž prachu přiznávali, že jsou pouze jejími dětmi... Co tedy dělat? Mám stále chodit po světě s vytvářejícím se a krystalizujícím přesvědčením, že mám svůj vlastní, ode všech lidí odlišný světový názor? — Nemohu přece být šilencem. . .

Prý je osud milostivý k těm, kdo upřímně hledají. Má prý své nástroje a já jsem se již smířil s tím, že jsou tyto nástroje považovány za vladaře nad vlastním osudem. Ať tomu bylo jakkoli, dočkal jsem se. Kdesi kdosi cosi četl. A četl to, co se shodovalo s mým názorem. Pak jsem se dozvěděl: tibetská mystika! — Tak přece?

Prameny na sebe nechaly ještě nějakou dobu čekat. A potom náhle: Mahájána! Škola Kagjüpa! Již jsem věděl, že nejsem sám se svým názorem! To pomohlo definitivně odvat přesvědčení „já to vím nejlépe, protože to vím sám“.

Našel-li jsem se tedy kdesi v tibetské mystice, mělo to své následky ve vztahu k názorům na subjekt, jímž jsem byl já sám. Pochopil jsem, že jsem dříve prováděl pouze jógu, nikoli honbu na názory. Učinil jsem ze sebe objekt pozorování a poučil jsem se, že všechny psychické změny pramení z bytostné struktury. Poznal jsem, že utváření této struktury je podmíněno aktivními psychickými projevy, totiž činy, myšlenkami a duševními stavy, jež snad velmi rychle zapadají v zapomnění.

Zapomnění jsem poznal jako prostor, v němž tyto projevy vzklíčí a vzrostou jako hotové skutečnosti, jako bytost sama — tak, jak ji vidíme vybavenou jistými morálními a karmickými hodnotami, jež jsou v přímém poměru ke kvalitě subjektivního prožívání. Ale nyní vím i toto: vznikl-li ve mně názor, který souhlasí s názory severního buddhismu, stalo se to proto, že jsem se dovedl postavit vůči své bytosti jako opravdu nestranný pozorovatel dějů, jež se v ní odehrávaly. Pochopil jsem též, že odchylky v názorech na život a skutečnost u jednotlivců vznikají právě z toho, do jaké míry se subjektivně nebo objektivně pozorující člověk dovede vůči své bytosti postavit.

Nemusím tedy své názory látat z názorů lidí obecných nebo z různých názorů vědeckých a případně náboženských. Je mi známo, že světový názor lidstva je momentálním stavem krysta-

lizace idealistického nebo materialistického postoje k životu a že se tento názor bude měnit přesně podle toho, jak dalece tato krystalizace v budoucnu pokročí. Leč zdá se mi, že tento postup k názoru, jaký by vystihoval povahu skutečnosti z univerzálního hlediska, je tak křivolaký, že dnešní lidský rod k němu asi nedospěje.

Kdo z lidí je schopen psychologicky pozorovat sebe sama jako člověk nezaujatý? Je přece jisté, že každý člověk, ať je to vědec, nebo filozof, má kladný poměr ke svým pocitům, a proto se i u těchto významných členů lidské společnosti musí počítat s vměšováním subjektivních měřítek do zkoumání skutečnosti.

Byl jsem dost šťasten, že jsem se pomocí jógy naučil psychologicky pozorovat sebe po dost dlouhou dobu a díky tomu zjišťovat, že všechny psychické změny v bytosti vyvěrají z karmických předpokladů. To je určitý fyzikální potenciál, jehož hladina se zvedá nebo snižuje ve shodě s vnějšími činiteli, kteří působí na člověka následkem jeho kladného poměru k prostředí, v němž žije. Neviděl jsem boží stvoření, jehož osudy pořádá Bůh, nýbrž jen bytosti, které žijí na psychické půdě, jejíž charakter vznikl z jejich mravních kvalit. A všechny ostatní poznatky mi potvrzuje věda, nikoli věrouka.

Tak jsem získal jistotu v životním názoru, který vzešel z duchovních zřídél. Ale ať pátrám v mystických naukách jakkoli, nenacházím nikde tak dokonalé odezvy jako právě v této formě tibetské mystiky. Z toho jsem se poučil že její prameny byly velmi dobré, nechci-li užít slova pravé. Po devíti stech letech dovedly vyrazit tam, kam nezapadla ani jedna jejich literární kapka. To je mi zárukou, že pravé vědění pochází ze správného postoje pozorujícího člověka k pozorovaným jevům, nikoli z konvenčních závěrů nad jejich řadou.

Jestliže tedy člověk z jógických pouček pochopí, že se na něm žádá, aby se zbavil všech dosavadních přesvědčení o povaze jevů a skutečnosti, aby tím své pozorování očistil od osobních vztahů k tomu, co se mu vtírá jako objekt pro pozorování, dospěje k ideálnímu postoji, jenž jako jediný přinesl lidstvu jeho vědění. Je však přirozené, že se zájmy člověka hledajícího pravdu v labyrintu nesčetných přesvědčení nesmějí upínat ke zdokonalování parního stroje, ale k žití a jeho osudům. Proto jej jóga vychovává spíš v psy-

chologa než v technika. Proto snad může vzniknout otázka, zda se tato výchova opírá o abstraktní činitele nebo o činitele reálné. Na to je jen jedna odpověď: technikou se nedají řešit problémy života, nýbrž jen jeho zevní osudy — snad. Kdežto psychologii se tyto problémy vyřešit mohou, zejména když psycholog správně poznává celou mechaniku osudovosti, jejíž počátky vyvěrají z postoje jednotlivce k životu, světu i společnosti.

Pokud jde o mne, přesvědčil jsem se, že analytické a nazíravé soustředění (vhled) může obohatit život lidské společnosti daleko více než všechny technické vymoženosti nového věku. Neboť jaká to tíha společenských nesnází pramení z toho, že se lidé neznají a nevědí o pomíjející povaze všech zevních věcí, které je obklopují! Jen proto na tom všem lpí a drží se toho jako sobci, jejichž heslem je „Jen když mám já, po mně ať přijde potopa“!

Analytické a nazíravé soustředění je však jen jednou částí mystického úsilí. Subjektu jako bytosti prožívající a nikoli uvažující je vzdálenější než žití, proto se u něho musí projevit touha po vnitřním zdokonalení ve skutečném a v snaze vzdělat úhor své mravní hodnoty. Právě ve způsobu života se projevují hnací síly podvědomého učlenění člověka, a proto jeho mravní povznesení může pramenit pouze z jeho skutků, ne z bezduchého uvažování. Útěchou však může být to, že činy dospěje člověk k harmonii mnohem jistěji než úsilím psychickým, jestliže je zatížen sklony k živočišnému žití. V tom případě má mravnost mohutný vliv, podmiňující bytostné předpoklady, které je na mystické cestě nezbytné.

Vím, že ten, kdo se mravností povznesl až ke stupni dokonalého odosobnění, ocitá se bytostně na úrovni Brahmy. Čisté vibrace této sféry pročistí jeho vědomí do té míry, že se stane schopným prohlédat a správně rozčlenit skutečnosti podle jejich kvalit.

Teprve mravně čistý člověk, jenž mravním vývojem dospěl k dokonalému nelpění, je tedy schopen dospět k prozření, jehož předmětem je neosobní analytické a nazíravé soustředění. Tímto soustředěním prodělává totiž vědomí velké změny. Jeho funkce, kterou musíme spatřovat ve zprostředkování konečných závěrů o diferencované skutečnosti, se začne jevit v tom, že určí skutečnost v pravém psychologickém smyslu. Diferenciační charakter osobitého vědomí se mění v uniformní projevy vyššího rázu a následkem toho se

hledající člověk propracovává k prastavu smyslových skutečností, k onomu stavu, jehož přirozenost již neurčuje čas a prostor.

Kdo tedy silou vůle zničí povahu svého vědomí, opustí základnu diferenciací a vniká do stavu, kde není forem, ale jen látka, jejíž vzdouvání na její vlastní periferii vytváří prototypy hmotných skutečností ve sféře smyslově nepostřehnutelné. Hlouběji ke středu se již tendence k vytváření prototypů nejeví; tato látka se jeví jenom jako všudypřítomné jiskření, jež se dostává do tvůrčího dění z neurčitelných příčin — dejme tomu, že gravitačními poruchami v prostoru skutečností. V každém případě však — vzhledem k jedinci, který se propracovává ke středu nepohybnosti vědomí — je sféra všudypřítomného jiskření sférou průchodní. Dokonalý klid vědomí je analogický se stavem, který označujeme slovem Absolutno.

Tím buď řečeno, že psychický proces niterného uklidňování není pouze změnou subjektivní, ale též přesunem vědomí ze sféry tvůrčí periferie k jejímu středu, jenž nikdy nemůže být ničím jiným než „nepohybným absolutnem“ ve stvoření, aby nebyla porušena kontinuita toho, co buddhisté nazývají sansáró a nirvána. *Oba tyto stavy musí trvat bez ustání*, neboť jinak by nebylo možné, aby kdokoli z lidí dospěl ke konečnému uklidnění, které znám z vlastní zkušenosti. Je to tvůrčí dění i klid a oba tyto stavy se vzájemně prostupují. Bytosti upoutané na dění však nemohou tento klid nikdy odhalit, neboť celá jejich bytost — tedy včetně vědomí — je čirým sansárem.

„Ve vykoupeném člověku je vykoupení“, říká buddhismus. A jen proto ukazuje cestu k absolutnímu psychickému uklidnění, jež se projevuje jako převod celé bytosti do stavu uniformního vědomí, které je původcem toho všeho, co můžeme vidět v nekonečném vesmírném prostoru jako stvoření. A to je ono vykoupení, které jsem našel jako ovoce osmnáctiměsíčního úsilí o jednobodovost vědomí, jemuž nesmělo stát v cestě osobité pociťování a kladný poměr ke smyslovému světu. To znamená, že vykoupení nedosáhneme suggestivním sebepřesvědčováním, nýbrž tím, že najdeme stanovisko, jehož místo bych určil v centru všeho stvoření — a toto stanovisko je pak stejně osobní jako světové.

Správné mystické snahy jsou tedy povzneseny nad osobní stanoviska, i když se v nich začíná člověkem. Příčina tkví v tom, že

pravá mystická nauka nevede dělicí čáru mezi skutečnostmi osobními a kosmickými. Nemůže ji vést, jelikož to smysl úplného vykoupení vůbec nepřipouští. Ví se, že bytost až na malý úsek toho, co člověk obsáhl svým denním vědomím, představuje z hlediska běžného pojetí spontánní tvůrčí činnost; na jejím podkladě je tato část bytosti uváděna do procesu přírodními silami, jejichž vibrace jsou spíše kosmické než místní, zemské. Vzhledem k tomu musí člověk hledající poznání pomocí mystiky dosáhnout toho, že vyprostí svou bytost ze vztahů k přírodě, z níž jeho tělo bylo vytvořeno nebo vykoupěno shodou podmínek. Tím se vyprostí z funkčního procesu podmíněného přírodními vztahy vlastní bytosti, která se vyžívala pod úrovní jeho vědomých dosahů.

Tato kosmická základna mystického úsilí o vykoupení nepřipouští, aby je člověk provázel úzkými osobitými zřeteli. Je nezbytné se spásnou morálkou bytostně povznést až k zneosobnění a pak se naučit nazírat na všechno ze široké základny tvůrčího kosmického dění, jehož ozvy v bytosti jsou skryty v psychické oblasti. Pak teprve bude usilující člověk schopen vyjmout samovolně fungující bytost ze vztahů k přírodě a stavy svého vědomí ji přetvořit v čiré, neohraničitelné a kvalitativně kosmické vědomí.

Toto je však příliš vysoký cíl pro člověka, který dosud lpí na prožívání a jehož touhy se proto pnou pouze k němu. Přesto však není mezi ním a nejvyšším cílem nepřeklenutelná propast.

Tibetská mystika stejně jako mystika křesťanská vychází z prostých začátků. Proto stanoví, jak má člověk *jednat*, aby se právě jednáním připravil na veliké změny v nazírání na život a odpovědnost, jako cítí ti, kdo již postoupili daleko na cestě duchovního úsilí a jsou si vědomi, že je povinností člověka, aby uskutečnil veliký převod bytosti v kosmické Vědomí. Začíná se způsobem života, jehož hodnota se zvyšuje mravními zřeteli a jednáním. Vzhledem k tomu může tuto mystiku přijmout a studovat každý světsky smýšlející člověk, i když případně dospěl k přesvědčení, že pravá nesobeckost se musí projevit i v tom, že nemyslí na osobní výhody plynoucí z duchovního osvobození. Kromě toho může tibetskou mystiku přijmout každý hledající člověk proto, že se opírá o známé prvky, totiž o bytost člověka a jeho přirozenost, pokud ji člověk v určitém okamžiku vnímá a může pozorovat.

Proto této mystice nelze vytýkat omezenost, jakou můžeme vytýkat náboženským směrům, které vidí původce v Bohu místo v člověku. Je však nutno přijmout výtku mystiků, kteří na základě poznání zákona karmy tvrdí, že životní zkoušky, jimž je lidstvo vystaveno, pocházejí z odklonu od posledních dobrovolných mravních omezení, jež nám vnukala a dlouhodobou výchovou i vnucovala jako jediný nejvyšší strážce mravnosti církev. Mystika, zejména tibetská, může být svým racionalismem obsaženým v učení o karmě novou, přijatelnější a původ životních nahodilostí lépe vysvětlující základnou spásné a k všeobecnému dobru vedoucí mravnosti i člověku kritickému, který nedůvěřuje ničemu, co má duchovní povahu.

Člověku, který zakládá své jednání na rozumových úvahách, by se proto přístup tibetské mystiky mohl zdát v úplném pořádku. Ale tibetská mystika jde dál. Připravuje nás psychologicky na to, že jako prostí a technickými pomůckami nevyzbrojení pozorovatelé můžeme proniknout k tvůrčímu základu vesmírného dění. To by mohlo vzbudit podezření, že člověka nabádá, aby opustil oblast reality a vstoupil do světa fantazie. Nemělo by to však vadit. Žijeme v době, která se vychloubá vysokou mírou osvícenosti a ta nás jistě stačí ochránit před názorovou úhonou. Ostatně tato forma mystiky představuje stavbu, která se zakládá na logickém pojetí spásného vlivu morálky a na objektivních psychologických postupech. A právě takovéto počínání může snažící se lidi zavést ke zkušenostem a poznatkům, jaké běžně nepředpokládali. Ostatně lze říci, že tyto poznatky a zkušenosti jsou závislé na psychických činitelích víc, než se vůbec dá předpokládat. Není totiž lidského vědění, které by nebylo v úzkém vztahu k postřehům a tyto postřehy se prohlubují s mírou neosobnosti pozorování — prvotní metou praktického mystického úsilí.

Jen ohromující nevědomost jednotlivců ve věcech mystického úsilí může předpokládat, že v něm jde jen o matoucí jevy, jimiž úspěšní mystikové mohou klamat a podvádět prosté občany mystiky neznalé. To je jen vizitka, jakou mystice připínají lidé, kteří ji neznají, a z příčin, o nichž nechci mluvit. Ale vím, že se pod jejím názvem mnozí prošťáčkové bezúspěšně podrobují i zvláštní kázni.

Kromě nich však jsou též lidé, kteří pomocí mystického úsilí řeší duchovní problémy života, jež je možno zařadit do problémů

subjektivních. Pro mne — a pokud je mi známo i pro mnohé jiné — byla praktická mystika prostředkem k dosažení poznání, aniž jsem se staral o to, zda mi toto poznání může přinést jakoukoli zevní výhodu. V každém případě rozhodla celou situaci touha a dostupnost prostředků, tj. na jedné straně určitého psychologického postoje a na druhé straně vlastní bytosti samé.

Úzkost, jakou člověk jeví před studiem sebe sama a své vnitřní přirozenosti podle návodu mystiků, dokazuje jeho zpovrchnění, zlostalost a duševní slabost. Leží před ním neprobádané pole psychické přirozenosti, jíž vlastně žije a jejímiž vzduťmi utváří své osudy. A přece se neodváží do ní pohledět z podvědomé hrůzy před tím, že z jeho očí spadnou brýle mámení a potom bude nucen překročit práh ze života v iluzi do života ve skutečnosti. Jen tyto brýle ho mohou udržet v klamu, že je tím, jímž není. Proto roste jeho falešné sebevědomí, domýšlivost a škodlivá odvaha, proto se dopouští zlého konání. To vše nežádoucím způsobem ovlivňuje jeho osud, protože neodstranil červa zkázy — nespásnou morálku.

Orientální nazírání se dosud nevzdálilo od správné základny, na níž je možno získat spásné poznání, a je až dosud ve velké míře modelováno poznatky mystiků a náboženských filozofů, proto odhaluje duchovní nedostatky Evropanů. Orientálci se Evropanů jednak bojí, jednak je podceňují. Bojí se jich, neboť nedovedou odhadnout, kam je jejich neodpovědnost k sobě samým v karmickém smyslu zavede. Podceňují je snad proto, že tuší jejich jistou zhoubu, jejíž zjevnou příčinu někdy nedovedou vůbec postřehnout. Největší nebezpečí hrozící zhouby, jemuž jsou vystaveni Evropané, totiž spočívá v morálním konfliktu, který vzniká z niterné nekázně přikrývané povrchní kázní, která jen zdánlivě zlepšuje společenský styk mezi lidmi. Evropský morální formalismus způsobuje obyvatelům Evropy psychická přepětí, z nichž mohou vzejít činy nepředstavitelné mravní zkázy.

Nuž ale věrme v dobré konce nebezpečného křivolakého postupu na cestách mravnosti, po nichž kráčíme. Doufejme, že až se dost vydovádíme ve zlovůli, sobectví a tragediích, jež nám tyto nectnosti připravují, stane se nám ideálem meditující jedinec, jenž zanechal skutků zla, snaží se již zastavit se na cestě zmateného a nerozumného pobíhání za pomyslným štěstím a hledí jen postřehnout

pravé příčiny stavu věcí. Uskutečněním tohoto ideálu bude sama sebou odstraněna bolest a osudové krize. Potom se konečně neobvyklé úkazy, jež se vyskytují na mystické cestě, budou dít jen jako přirozené dění. Musí tomu jenom předcházet dobro a z dobra povstávající zevní i vnitřní harmonie.

Harmonie je ideálem, který hledají všichni lidé. Mluví-li však Evropan o harmonii, mluví o boji, jehož výsledkem má být harmonie. Pouze lidem vyznačujícím se úzkým duševním obzorem se však jeví jako problém, zda se zlými činy může dospět k dobru. Odpověď nám konečně dá budoucnost, jako nám ji dává přítomnost. Přesto však víme, že nauku o odstranění zla, již nám bratrsky nabízejí tibetští mystikové, můžeme jen těžko přijmout. Její vrcholnější etapy se nacházejí nad sférou prožitků, ať je jejich převládající povaha dobro, nebo zlo, a vedou k analyzujícím postřehům, v nichž i průměrně vzdělaný člověk může tušit až šarlatánství. Toto tušení však vzniká jen proto, že nás nesprávná výchova naučila nevěřit v poctivost lidí, kteří mluví o Bohu, o Duchu nebo o mystice, která je v první části cestou k niternému vyrovnání a v další fázi cestou ke zduchovnění a postřehům, jež se vymykají rozumovému pochopení prostého člověka. Ale odrazovat by to přece nikoho nemuselo. V našich laboratořích se dějí věci pro laika stejně nepochopitelné jako prosté příčiny zázraků v mystice. Kdyby tam jako zde měla mít poslední slovo laická neznalost, zastavil by se veškerý pokrok a vývoj v poznávání přírody by byl u konce.

Vzhledem k tomu nelze přihlížet k soudu kohokoliv jiného. Je nutno spolehnout se na vlastní odolnost proti odvážným tvrzením při vážném studiu sebe sama, když se nemůžeme spolehnout na objektivitu ostatních badatelů v duchovnu. V tibetské mystice má jedinec jisté výhody. Neříká se mu totiž, že musí sedět, věře v zázraky, tak dlouho, až se před jeho očima roztančí hra přeludů. Cesta se naopak vine opačným směrem. Kdo chce mít úspěch, musí rozvinout schopnost pozorovat všechny psychické procesy a změny, k nimž dochází v jeho vlastní bytosti, a dosáhnout soustředění, jehož pomocí bude tyto procesy a změny moci analyzovat a kromě toho moci vůle všechny duševní síly sdružit v nadčasovém aktu sebeuvědomění. Na cestě k jejich sdružení se člověk setkává s velkolepými ději, které mohou vzbuzovat úžas. Skončí však jistě pochopením

hry života a moudrostí. Je jen třeba vyzbrojit se velikou zdrženlivostí, aby jej velkolepé divadlo vnitřních proměn a stavů nesvedlo z cesty bádání na cestu prožívání. Zde má odpovědnost každý jedinec sám před sebou a musí prokázat, že je seriózním badatelem, jenž se nenechá zavést svým cítěním. Jedno je však jisté: nebezpečí svodů na mystické cestě, jež se projevuje tím, že se hledající stává prožívajícím, není úměrné svodům techniky, jíž jsme podlehl jako celek. Místo poznání světa a života užili jsme poznatků vědy k účelům docela jiným, jejichž výsledkem bude nebo dokonce již je zpovrchnění, neúcta k životu jiných lidí, podmanění si člověka člověkem atd. Nehledě k mystice, která vychovává ke ctnostem, nedovedl se více vyznamenat ani okultismus, vyhovující lidem vysoce ctižádostivým.

Zmínil jsem se o těchto věcech, abych čtenáře upozornil, že se na scestí může dostat na každé cestě. Na každé cestě musí cítit odpovědnost a sílu, jejichž pomocí se ubrání pokušení zneužít získaného poznání k osobnímu prospěchu. Je-li jimi vyzbrojen při psychickém bádání po způsobu doporučeném mystikou, bude výsledkem jeho snahy oproštění ode všeho, co způsobuje niterné krize a zevní zlo. O tom však později. Zatím nám tibetská mystika ukazuje cestu, jíž lze dospět k tomuto oproštění. A tvrdí-li, že získáme neobvyklé zkušenosti, ponechme toto tvrzení, ať se samo potvrdí nebo vyvrátí. Máme co dělat a to nám stačí. Nač bojovat s pochybnostmi, co je možné nebo nemožné, dříve, než nám zkušenost ukáže pravdu.

Když jsem se jako jinoch stal hledajícím mystikem, stáhl jsem se do ulity pocitové netečnosti a ostré kritiky vůči všemu, co mi tato cesta mohla přinést jako zkušenost. Stal jsem se pouhým pozorovatelem svého nitra a snažil se vyloučit nebo potlačit všechno, co se jevilo jako osobní sklony — ať již šlo o cit, rozumový úsudek, nebo samovolně vystupující sklon k příchylnosti a odporu. To stačilo, abych se odcizil i vlastnímu (osobnímu) prožívání. A dnes vím: neosobní postoj je největší nestranností, k níž můžeme dospět. Člověku samému je zárukou, že se nestane obětí něčího tvrzení, že zůstane nestranným víc než ten, kdo získal poučení o světě a skutečnosti z konvenčních závěrů, jež mu byly předloženy ve filozofických a vědeckých síních a učebnách.

Načrtl jsem obraz cesty, jíž se má ubírat ten, kdo chce hledat tímto způsobem a poznat, zda tvrzení tibetských mystiků jsou podložena zkušenostmi nebo nikoli. Ani zamítání věci nebo nadšení pro ni, protože se někomu jeví jako prostředek k snadnému odstranění tísnivých poměrů a překážek ze životní cesty a k získání všeho, co si žádá a po čem touží jeho živočišná přirozenost, nemůže být přijato jako rozhodující stanovisko člověka, který poznal. Díky tomu tato mystika přestává být tajemnou naukou pro lidi chtivé senzace a nabývá povahy větve na stromě bádání po příčinách osudových momentů, i když přitom ponecháme nedotčeno tvrzení, že tím nebo oním způsobem dospějeme k těm nebo oněm zázrakům. Tato tvrzení jsou stejně stará jako tato nauka a pro objektivního badatele mohou být zkušebním kamenem, zda celá tato nauka může obstát před objektivním člověkem, který prošel celou její praxí. Domnívám se totiž, že život, zvláště z psychologického hlediska, klade dost vážných otázek, které bychom měli rádi zodpovězeny a že jejich zodpovězením začíná život nabývat hlubšího smyslu. Neboť co jiného než vnitřní zmatek a šíravá touha po požitcích zbývá člověku, jenž nezná tendence, smysl a cíl všech psychických stavů, které vznikají, protože existujeme? Chceme se pokládat za více než za mýdlové bubliny, ale jednáme tak, jako bychom byli pápěřím, jež může vítr smyslových žádostí zanést kamkoli.

Je třeba zastavit se již na této cestě slabosti, chceme-li se dále domnívat, že jsou naše úsudky správné a směřodatné. Na této cestě můžeme poznávat život pouze z hlediska smyslových zážitků, ale jeho hlubší význam se nám ztrácí právě ve víru smyslového chtění a uchopování toho, co víří před našima očima jako něco, co slibuje ukojit naši smyslovou hladovost a hltavost. Je již nezbytné usednout na chvíli tak, jako usedá tibetský rozjímající mystik, pozorovat jako on bouřlivá vzduší naší vlastní vnitřní přirozenosti a později je potlačovat. Neboť jenom jejich potlačením dosáhneme uklidnění, jež zbystřuje hledí člověka tak, že postřehne příčiny toho, čemu nyní říká život, ale co je vpravdě jen zmateným tékáním světem chtění.

Co na tom, že bytí, které nás obklopuje, nám říká, že se musíme zúčastnit tohoto bezdechého tance, který nám dnes kouzlí před očima prelud tisícileté říše, kdežto zítra již jen molocha nemilosrdně

požírajícího všechny naše naděje. Budeme-li mít na mysli toto věčně stejné zakončení hry s preludy, nebudeme obětí ideálů a také žádná vnější moc nás jimi nepodmaní. Budeme schopni sedět tak, jako sedí tibetský mystik, a též jako on hledat ve vnitřním životě, dokud jako on nenalezneme vnitřní mír a sílu k nezranitelnosti zmatkem, který hýbe světem.

Vnitřní mír stojí skutečně za to, abychom ho dosáhli. Všechno naše zmatené pobíhání světem smyslového ukájení není přece též nic jiného než hledání míru. A přece jej nemůžeme nalézt ve zmatku. Smyslovost je totiž všepožírající obludou, která nikdy nebude nasycena. Teprve když jí přiložíme uzdu, když v sobě potlačíme její přirozený projev, chtíč, teprve potom pochopíme, že rozjímání v hlubokém duševním klidu a mravní kázeň, již předepisují mystikové, vedou ke štěstí, jež věčně hledáme a jež nám nedovedla poskytnout ani letadla, ani lodě, ani peněžní burzy a všechny ty novodobé jevy, které se nám roztančily před očima a jimž jsme z nedostatku strízlivého úsudku uvěřili.

Soustava tibetské mystiky, jak bude zřejmé z textu, není náhodná. Začíná morální kázní, kterou může pochopit a uskutečňovat každý člověk vybavený třeba jen průměrnou inteligencí a která je reálným faktorem v žitém, čili reálném životě. Morální vývoj z hlediska této mystické kázně působí na život mechanicky, unáší člověka k duchovním výšinám tímž způsobem, jako jej unáší živočišnost světem. Tím morální kázeň působí na karmu ve formě síly a nikoli ve formě abstrakcí nebo vědění. Zušlechtěním myšlenek, pocitů a konání se samovolně zabrání tomu, aby mohly vystupovat myšlenky, pocity a popudy ke skutkům, jejichž konečnou odezvou jsou neblahé duševní stavy. To je znamením obratu v silových vibracích životní energie, která pak unáší člověka do sfér bytostí citově pročištěných a postupně až do sfér bytostí blažených.

V další části se již mluví o naukách, jež vyžadují dobré rozlišovací schopnosti a tím ovšem vyšší stupeň inteligence. Předpokládá se však, že člověk žijící v pravé mravní kázní skutků i smyslů tuto inteligenci získá a zápas s negativními popudy vlastní bytosti mu poskytne potřebnou schopnost rozlišovací. Pak teprve bude mít smysl zabývat se touto částí nauky prakticky. Do té doby je člověk při jejím praktickém provádění vystaven nebezpečí, že všechno

jeho úsilí v tomto směru bude podporovat rozvoj negativních povahových složek a sklonů.

Jenom morálně čistý člověk může energickým soustředěním promítat esenciální síly do vlastního těla bez nebezpečí. Tyto síly totiž burcují k živelnému projevu latentní povahové tendence. Jestliže není člověk morálně čistý, rozpoutá v sobě toliko uragan chtění a vášnivosti. Tím budiž řečeno, že morální kázeň je lodí, která člověka unáší ke svatému životu, kdežto ostatní části mystiky k moudrosti a osvícení, jež jsou duchovní korunou světce. Vzhledem k tomu představuje mystika praktickou soustavu, jejímž účelem je duchovní vývoj člověka, a tento vývoj má obsáhnout celou jeho bytost. Mravní kázní má být zasaženo tělo, city a podvědomí, kdežto kázní duševní (psychickou) rozum a vědomí.

Tato skutečnost buď výstrahou každému, kdo tíhne k mystice, ale nemá dost morální síly, aby se mravně zušlechtil, a proto se chápe vyšší části této nauky, totiž úsilí mentálních. Takový člověk nechává nerozřešený svůj nejaktuálnější problém, totiž tendence živočišné přirozenosti, která se tak rozhodně a suverénně může uplatňovat v jeho životě a počínání. Ostatně může-li takový člověk o své situaci uvažovat, musí dospět k zjištění, že právě jenom tíseň, do níž ho uvádí tato část jeho přirozenosti, ho nutí hledat a usilovat podle směrnic mystiky. Jenomže hnací síly nižší přirozenosti nelze zlomit meditacemi a jinými pracemi tohoto druhu. Lze to učinit toliko mravním tlakem proti nemorální chtivosti. Proto by měl každý hledající člověk usilovat především osvojením si mravní kázně, která začíná pro něho nechutnými tlaky proti mravní nečistotě jeho vlastní živočišné přirozenosti, ale posléze ho přece jen dovede až do Brahmova nebe, kam při mravní nečistotě nelze dospět pochybeným úsilím tzv. vyššího druhu.

Nakonec bych se ještě rád zmínil o tom, proč se kloním právě k tibetské mystice, když jsem Evropan, jemuž snad by mohla být bližší mystika zdejší — křesťanská. Pověděl jsem na začátku, že jsem podle pravidel svého úsilí měl být vlastně jogínem a pak jsem se stal — vzhledem k výsledkům své snahy — mystikem, jenž našel nejvyšší odezvu, a proto i svůj domov v mystice tibetské. Právě tato forma mystiky neomezuje poznání představou Boha Stvořitele ani

nestanoví svatou půdu, kam člověk nesmí vkročit, drže se povinnosti považovat se za bytost nedokonalou, mravně porušenou atd.

Tibetská mystika ponechává člověku všechny možnosti. Nezná svaté půdy a nejvyšší instanci v Bohu Stvořiteli, ačkoli v souhlasu s kvalitami vysokých oblastí a sfér obrazyjících se v jistých formách a stavech bytostného vědomí ukládá člověku, aby podle svého pochopení dbal o duševní čistotu, která nekontrastujíc s povahou těchto světů (a ovšem stavů vědomí) ho jednak chrání před jejich vlivy, krušícími člověka duševně nečistého, jednak tvoří podmínky k jejich realizaci. Toto stanovisko vyhovuje i tomu, kdo chce vědeckým postupem vniknout do tajů psychologie skutečnosti.

Křesťanská mystika tyto zřetele nepřipouští. Stanoví určitý vis maior v oblasti skutečností, únosnost odvahy člověka, jeho mravní hodnoty podle neurčitých představ o mravnosti atd. atd. Vzhledem k tomu je křesťanský mystik povinen držet se myšlenky na vlastní malost a nedokonalost často i tehdy, když je již mravně dobře vyzbrojen k prohlédnutí celé skutečnosti.

Vím, že tato omezení jsou zdravá pro lidi, kteří mají více odvahy než příčin k ní. Ale toto nezměnitelné stanovisko křesťanské mystiky, o němž se nesmí ani debatovat, zavírá nejvyšší prozření na klíč dostupný jen smrtelníkům, kteří z nevědomosti a niterných příčin překročili ustanovení strážců této mystiky. Z toho důvodu může být nejvyšší poznání v křesťanské mystice jen vzácným květem, jež středověk házel na planoucí hranice.

Tibetská mystika neklade tato omezení. Jen proto mohou tibetští mystikové vnikat do nebí, jejichž vliv na lidskou bytost, nezbavenou mravních nedostatků, vyvažují tím, že formy (bytosti) těchto sfér chápou jako síly někdy zformované, jindy zase nezformované. Tímto způsobem mohou jako dosud lidské bytosti pronikat každým existujícím vibračním vidmem kosmu a poznat tím skutečnost podle pravdy a nikoli podle dedukcí. A věru člověk potřebuje toto poznání, jež sám získá. Konejší ho totiž na úrovni jeho nadějí, které předpokládají skutečnost takovou, jaká nikdy není, a posléze zažene žízeň po tom, co by si přál, aby bylo, a co právě není a nikdy nebude.

Pro tibetského mystika není tedy nebí, kde je pobyt věčný. Všechno jsou jen stavy, které se mohou vyskytnout všude, jestliže je

bytostem známo, jak k nim dospět. A věčnost? — Buddha srovnává nejvyšší vyřešení životních problémů s vytrženým bolavým zubem, jehož bolest kouzelník změnil nejdříve na blahý pocit, ovšem jen na čas, kdy může působit sugesce. A srovnává: lékař se nestará o to, jaký pocit bude člověk mít, když se zbaví bolavého zubu. Odstraňuje jen bolest.

Nábožensky založený Evropan je vlastně ve srovnání s tibetským mystikem duchovním dítětem, které s bolavým zubem neběží k lékaři, ale ke kouzelníkovi.

Sní o slasti na konci strastí a nepoučí se ze toho, že život ve formě věčnou slast nepřipouští. Bytí je přece spalovací proces a co lze žádat od spalovacího procesu než palčivost a tudíž bolest? Víím, že se tibetská mystika málo stará o budoucí smyslové blaho lidí stejně jako křesťanská. Říká: vytvořte podmínky mravním zdokonalením a dostaví se harmonie. Zda dnes či zítra, na tom nezáleží. Rozhodující jsou podmínky. — „Můj čin je mým majetkem, můj čin je mým dědictvím, můj čin je mateřským lůnem, které mne rodí, můj čin je rodina, ke které náležím, můj čin je mým útočištěm.“ Tak praví buddhismus nejen jižní, ale i severní školy.

ÓM TAT SAT!

Autor

KNIHA PRVNÍ
RŮŽENEC SKVOSTNÝCH DRAHOKAMŮ
Nejvyšší stezka žakovství: předpisy guruů

PŘEDMLUVA

Tato kniha označená v podnázvu „Nejvyšší stezka žakovství“ může být pro člověka z našeho prostředí, jenž je zvyklý v orientálních duchovních naukách hledat jen technického poradce pro mentální úsilí, pozoruhodná tím, že ji lze označit jako knihu, vedoucí člověka cestou mravnosti. Je totiž důkazem, že i tak realistická větev východní mystiky, jaká bohy a démony vidí jenom jako jevy, k nimž člověk zaujímá charakteristický postoj jen proto, aby mu „neškodili“ v jeho racionalistických záměrech, začíná způsobem života. Její mravní zřetele se ovšem liší od mravních zřetelů zbožného křesťanského mystika. Rozdíl vyplývá z názoru na skutečnost. Křesťanství má nejvyšší vesmírnou moc promítnutou do představy Boha Stvořitele; tibetská mystika ji promítá do karmy, zákona skutků a jejich odplaty.

Ze stanoviska člověka, jenž se ve svých konečných úsudcích opírá o smyslové postřehy, představuje křesťanský Bůh konkrétní skutečnost, k níž je možno se přiblížit mravností, formulovanou v církevní věrouce od moudrých nebo nemoudrých představitelů církve. Nic takového však nerozhoduje ve vztahu ke karmě. Prostřednictvím karmického zákona člověk sám sebe soudí v každém okamžiku každým činem, myšlenkou, pocitem a duševním stavem. To je ovšem situace, která na jedné straně může člověku pomoci, aby se oprostil od strnulého postoje někoho, kdo hraje způsobný život, aby se zalíbil Bohu. Na druhé straně jej však mnohdy staví před těžce řešitelný problém správného konání. Smím-li mluvit o sobě, mohu říci, že mé vlastní poznání mi potvrdilo základní

poměr k Bohu Stvořiteli, který bych vyjádřil slovy: tato existence je mi daleká, neznámá, nezajímavá. Kdežto na druhé straně jsem velmi dobře poznal, že „nevinná“ špatná nálada se dovede rozvíjet do takových forem, že se člověk může cítit jako štvaná zvěř. Z toho jsem vytušil určité karmické souvislosti. . .

Dnes vím, že špatná nálada ve formě pesimistického nazírání na život je založená na těžko postřehnutelných, až nezřetelných karmických předpokladech, které člověk přijal a přijímá dále jako dědictví rodu nebo též dědictví svých vlastních skutků v současné nebo minulé existenci. Víím, že prvotní zásah do svého vlastního osudu může člověk učinit prostřednictvím své nálady, a jsem přesvědčen, že cílem všech mravních naučení všech náboženství je poskytnout dobré náladě konkrétní podklad skutky, z nichž tato nálada prýští. Je mi také zcela jasné, že mravní příkazy mystických nauk a všech náboženství se jen doplňují, a proto nejsou někde dokonalejší, jinde zase méně dokonalé.

Cílem mravních duchovních příkazů a nauk a všech náboženství je vždy přiložit uzdu impulsům prýštícím z nižší přirozenosti člověka. To je třeba pokládat za jeho konkrétní zásah do vlastní spontánní životní linie. A to je velmi moudré opatření. Za ním je totiž poznání, že sebekázeň tohoto druhu působí na rozvoj inteligence, moudrosti a vyšších duševních schopností vůbec. To je konečně zřejmé a stačí všimnout si lidí kolem sebe. Uvidíme, že stupeň sebevlády a inteligence spolu úzce souvisí, a můžeme jen pokládat otázku, zda je prvotní vlastností sebevláda nebo inteligence.

Za prvotní vlastnost kladu sebevládu, neboť ji vnucuje svět všem tvorům dávno před tím, než se stanou lidmi, ať na tento vývoj hledíme ze stanoviska lidí věřících v převtělování, nebo ze stanoviska darwinismu. Když vynecháme nižší organismy, můžeme vidět, jakou kázeň musí podstupovat zvířata, když si chtějí opatřit potravu. Kolik důvtipu je třeba dravci, aby lapl svou kořist, a stejně tolik důvtipu je třeba jeho dosud žijící kořisti, aby se mu ukryla a přitom nezašla hlady.

V člověku tento důvtip vykrytalizoval v inteligenci. Ale jeho inteligence je tím vyšší, čím více se ovládá. Logickým sledováním celého tohoto řetězu je zřejmé, že jsou tvorové vychovávaní k sebe-

vládě samým životem a jako ovoce této výchovy ze sebe vydají to, co známe pod slovem inteligence.

V poměru k faktorům, které se projevují kvalitou duchovnosti a jsou tudíž příčinou duchovního růstu člověka, vytváří mravnost faktory hutnější, než jsou mentální formy a stavy. Jen proto je třeba, aby se člověk opíral o mravnost. Skutky mravnosti vytvoří předpoklady pro dobré duševní stavy, které jsou v přímé souvislosti s rozvojem optimismu a tím i duchovního rozletu člověka.

Kdyby byl člověk průměrného typu duševně silnější, mohl by založit své dobré nálady na duchovní, resp. mentální orientaci. Mám zkušenost, že by s tím jistě vystačil na cestě světem parapsychologických jevů. Protože však je tak slabý, že si nemůže stanovit určitou náladu, musí přijmout mravní kázeň kladenou v každé dobré duchovní nauce do popředí. V ní pak musí setrvat tak dlouho, dokud nepřepodstatní své běžné uvědomování v čistou, dobro milující, dobro chtějící a dobro přející bytost. Dobrota je světlem, jež pronikne temnotou nepoznání a posvítí na vše, co bylo člověku nesrozumitelné a záhadné.

★ ★ ★

Číslované komentáře této knihy kladu kvůli souvislosti textu pod jednotlivé oddíly, takže čtenář nebude rušen ve studiu původního tibetského textu ani jeho rozboru. Doufám, že mu tato sestava bude nejlépe vyhovovat. Překlad tibetského textu je tištěn kurzivou.

VZÝVÁNÍ A ÚVOD

Bud' pozdraven výborný guru!

Ten, kdo zápasí o vysvobození z neblahého a těžce sjízdného moře postupných vtělení pomocí nauky zanechané mudrci školy Kagjüpa, nechť prokazuje povinnou úctu oněm učitelům, jejichž život je bez poskvrny, jejichž ctnosti jsou nevyčerpateľné jako moře a jejichž nekonečná dobrotivost objímá všechny bytosti žijící v minulosti, přítomnosti i budoucnosti v celém vesmíru. (1)

(1) Moře postupných vtělení — sansáró — představuje oblast neustálého dění. Na psychické úrovni se to projevuje formou vzdouvajících se vibračních shluků, vytvářejících rozličné jevy; ty jsou na zevní úrovni tu lidmi, tu zase věcmi a jinde zase skutečnostmi neviditelného světa. Člověk jakožto bytost, která může používat své vůle, se na toto vesmírné dění poutá až do okamžiku svého vykoupení, jehož dosáhne, zřekne-li se všeho. Až do svého vykoupení zůstává obětí tohoto dění. Poután na mohutné procesy prostoru duševnosti, zachycuje se v době vrcholných krizí, především ve smrti, na některé ze vzdutých vln, která absorbuje jeho vědomí a unáší je dále působením času jako jev přetvořený v bytost hmotnou nebo duchovní; tato bytost je v některém případě šťastná, v jiném zase nešťastná.

Nelpěním se člověk ze sansára psychicky vyprostí. Uvědomí-li si pak sebe jako bytost oproštěnou, dosáhne toho, že celá jeho bytost vystoupí nad sansáró. Tento stav znamená, že překonal vliv světa na úrovni svého vědomí a v duševní oblasti vůbec. Jeho podmíněné otroctví v sansáru pak platí jen potud, dokud celou svou bytost nesjednotí se svým osvobozeným vědomím.

To znamená, že zpřítomněním elementárních bytostných složek — totiž těla a pocitové přirozenosti v jejím absolutním pojetí — v osvobozeném vědomí člověk dosáhne úplného vykoupení. Stane se bytostí, která vyjme své tělo ze sféry těl podléhajících známým zákonům přírody. To je vlastně velké přepodstatnění, o jehož významu si musí udělat úsudek čtenář sám.

DVACET OSM ZÁKLADNÍCH PŘÍKAZŮ JÓGY

I. Deset příčin bolestí

Ten, kdo věří a hledá osvobození a vševědoucnost stavu buddhy, má nejprve pozorovat těchto deset věcí — příčin bolestí.¹

1. Když bylo přijato těžce dosažitelné, krásně urostlé lidské tělo, promarnění života by bylo příčinou bolestí.

2. Když bylo přijato čisté, těžce získatelné, krásně urostlé lidské tělo, bylo by příčinou bolestí zemřít v nevěřícím a světském smýšlení.

3. Lidský život za kalijugy (nebo v černém věku) je krátký a nejistý. Jeho promrhání ve světských snahách a záležitostech by bylo příčinou bolesti.²

4. Protože vlastní (lidský) duch v neutěleném stavu má povahu dharmakáji, bylo by příčinou bolestí, kdyby byl vysát nečistotou světských přeludů.

5. Protože na Stezce je vůdcem svatý guru, bylo by příčinou bolestí opustit jej před dosažením osvícení.

6. Náboženská víra a sliby jsou dopravními prostředky na cestě k osvobození. Jejich zničení silou neovládnutých vášní by bylo příčinou bolestí.

7. Bylo-li s pomocí gurua dosaženo ve vlastní bytosti dokonalé moudrosti, bylo by příčinou bolestí ztratit ji ve zmatku světských žádostí.

8. Prodávat nejvyšší nauky mudrců jako obchodní zboží bylo by příčinou bolestí.

¹Vševědoucnost stavu buddhy vyplývá z toho, že „stav buddhy“ znamená vytvoření nepohyblivého nazíravého principu osobního vědomí, a to pomocí krystalizace, jejíž příčiny byly vytvořeny duševní kázní představující zadržení projevů přichylnosti a odporu.

²Slova v závorkách takto uvádí W. Y. Wentz v anglickém originálu.

9. Při příbuzenství všech bytostí byly by příčinou bolesti nevládné pocity vůči některé z nich, pocity, které by ji ranily nebo se jí zříkaly.

10. Protože rané mládí slouží k vývoji těla, slova a ducha, bylo by jeho obvyklé promarnění příčinou bolesti.

To je deset příčin bolesti.

(1) Zrození ve formě člověka, zejména takového, jaký je schopen žít správným náboženským životem, je velmi nesnadno dosažitelné. Pravý stav lidství je vlastně zárodečným psychickým gravitačním potenciálem, jehož dostředivá síla je s to vyvolávat transformace tvořících se center psychického světa, jejichž tendence je za normálních okolností odstředivá, přímo ze žití mechanického na kvalitativní prvek známý pod jménem uvědomění. Z bytostí s hmotným tělem jenom člověk může z individuálních a kosmických center vyvržené vibrační formace, jež se v budoucnu stávají stvořením, známým jako mrtvá hmota nebo příroda, vracet přímo k jejich prapůvodu a tím zabránit proměně vědomí v mrtvou materii.

Přirozeným požadavkem pro získání lidského těla proto je, aby tendence monady vyjadřovala touhu po existenci jasně si sebe vědomé, zatím co bytostný stav symbolizuje touhu po pocitovém prožívání. Proto také všechny bytostné existence tíhnou k nevědomým existencím a jenom relativní náplň vědomí touhou po vědomém životě v míře tomu odpovídající může přivodit zrození monady ve stavu člověka, který je moudrý a mravný.

Analyzujeme-li tendence „chtění“ průměrných lidí, nacházíme u nich touhu po vědomém životě v míře opravdu minimální. Opětný návrat člověka do lidské existence po smrti se rovná prakticky nule, pokud neuvažujeme o lidech, kteří mají žhavou touhu po nejvyšším uskutečnění. Běžně žijící člověk směřuje svým chtěním nekompromisně do světa a touží, volá i chce mocí získat existenci, jaká ponechává volný průchod pocitovým prožitkům — jenže tento stav nacházíme pouze ve sférách nižších než lidských. To je varování, aby se člověk nevzdával mravní kázně a vysokých tužeb, jež jej v první fázi psychicky formují a ve druhé jej vedou k žádoucím vysokým realizacím.

(2) Nevěřící a světské smýšlení degraduje lidskou přirozenost a usměrňuje ji ke stavům nižším než lidským. Sama příroda ukládá člověku, aby kladným postojem ke stavům nadlidským změnil živočišné tendence vlastní bytosti, která je jich normálně plna, a tím aby vytvořil překážky přímé dekadenci nejvyšších stavů kosmického bytí. Například kladným postojem k Bohu, který může být uvažujícím člověku stejně nesmírnou sebe si vědomou existencí jako pouhou smyšlenkou, člověk zastaví přirozený sestup svého vlastního vědomí k živočišnosti. Když se Boha dovolá, což se projeví realizací stavu nadvědomí, vrátí vyšší síly své bytosti, sestupující již do světa, k jejich vlastnímu zřídлу, které je spíše duchovní než fyzikální nebo silové povahy.

(3) Kalijuga — věk mravního úpadku lidí. V tomto věku se pro mravní bezcennost těla bytosti rychle opotřebovávají, takže i lidský život je velmi krátký. To je výstražné znamení před věnováním pozornosti světu. V kalijuge je lidský život tak krátký, že si člověk ani na chvíli nemůže dovolit holdovat světu, neboť již za tuto chvíli může dojít k rozpadu jeho současné existence a tím k bytostnému sestupu následkem psychických tendencí.

Podle indických pramenů uplynulo první pětistiletí od začátku kalijugy v roce 1898 a jelikož celé toto období trvá 432.000 let, jsme teprve na jejím začátku.

(4) Dharmakája — transcendentní bytnost ve formě čistého, nepodmíněného vědomí, jehož nižší formou je vědomí osobní, denní, bytostné. Ve smyslu těla — kája je tělo — je dharmakája jen duchovní bytostí, a proto objektem pro nejvyšší očištěné vědomí. V tomto stavu by se člověk chápal jako kosmická bytnost, a to díky oporám, jež představují jeho bytí, ale tyto opory by se nevyznačovaly tendencí k hmotným formacím. Dharmakája je tedy duchovní esencí života, která podle bytostných tendencí může být použita k realizaci nejvyšších stavů bytí stejně jako k počátkům tvůrčích formací, jež opředou bytostné vědomí činné bytosti a nakonec pro toto vědomí vytvoří síť ve formě jistého těla. Toto tělo stáhne vědomí ve formě dharmakáji jako poplatníka toho, co člověk sám vytvořil.

Kvalitativně se zdá, že dharmakája mizí vždy, když tendence

myšlení a vědomého vnímání tíhnou ke světu. V tom případě se místo kvalit „nevtěleného ducha“ v člověku objevují kvality ke tvorbě směřujícího procesu v silovém napětí. To lze pokládat za duchovní znečištění člověka, za něž bude muset zaplatit nevědomostí, respektive zastřením vědomí. Proto je kletbou dnešního lidstva, že dospělo k vytvoření společenských poměrů, jež mu diktují smyslovou a vědomou příchýlnost ke světu. Je to vytvoření podmínek, jejichž mocný tlak sníží hladinu jeho duchovní hodnoty a tím vytvoří hroživou situaci živočišného kritéria budoucích lidí.

(5) Problém tu vzniká z toho, že morálně dezorientovaný Evropan sotva pozná pravého gurua, vůdce a učitele v mystice. Kdyby jej však skutečně poznal, pak by ještě musel podstoupit nezbytné zkoušky, jež člověku guru ukládá, neboť tyto zkoušky nutně směřují k mravní výchově, která vyústí v osvícení.

(6) Víra symbolizuje most mezi momentálním stavem člověka a nadsvětskými oblastmi, kdežto náboženské sliby symbolizují mravní úsilí, které člověka očišťuje. Těmito sliby tedy jsou vytvořeny povznášející psychické faktory, které mohou zanikat, vmísí-li se vášně, vedoucí člověka vnitřně do světa.

(7) Vývoj duchovnosti z interního hlediska probíhá jejím zrozením, rozvinutím a uzráním. Její zrození představuje vznik subtilního faktoru, jenž se hned ocitá proti robustní živočišnosti. Proto je nezbytné trvat na mravně zušlechťující sebekázní, čímž duchovní faktor zesílí a uschopní se čelit strhující moci živočišnosti. Jinými slovy: je nutno dbát zušlechťující sebekázně do té doby, až se duchovno natolik rozvine, že vytvoří přirozené hráze proti vzduším živočišné povahy.

(8) Při odevzdávání mystické nauky jiným lidem musí vždy rozhodovat jejich vnitřní dispozice a karmická zralost. Každý jiný zřetel je škodlivý, neboť nauku zkresluje a těžce zasahuje do rozeznávací schopnosti lidí, kteří nauku jiným lidem odevzdávají. Výsledkem toho je, že se lidé odevzdávající nauku musí opět vrátit k původnímu stavu člověčenství ve velkém psychickém oblouku, jehož vrcholem bylo duchovní poznání, čistota a moc.

(9) Nevládne pocity jsou subtilnější formou přímého zraňování jiných bytostí a projevují se ve smyslu karmickém stejně mocně jako činy krutosti. Původ zlého konání, které samo vytvoří neutěšenou společenskou situaci, tkví až v pocitech. Proto je nezbytné rozšířit mravní kázeň od skutků na celou psychiku.

(10) Dokud je člověk mladý, plýtvá energií především ve vztahu ke světu. V letech zralosti se mu pak energie nedostává. Eventuální inverzní tendence, které se mohou projevit až ve stáří, ovšem nezískají dostatek podnětné energie, takže původní karmická linie tyto tendence převáží. Linie mládí se proto většinou stane rozhodujícím činitelem ve vyústění bytostných sil smrti a tím i v jejich budoucí inkarnaci. Člověk proto musí už v mládí formovat bytostnou linii a tím pro stáří vytvořit nosné vnitřní tendence, jež dokreslí jeho karmický obraz — reinkarnační předurčení.

II. Deset podmínek

- 1. Poznání vlastních schopností je podmíněno pevnou linií v jednání.*
- 2. Plnění příkazů náboženského učitele je podmíněno důvěrou a pílí.*
- 3. Vystříhání se omylů při volbě gurua je podmíněno tím, že žák pozná vlastní chyby a ctnosti.*
- 4. Schopnost jít ve šlépějích duchovního učitele je podmíněna živostí ducha a pevnou vírou.*
- 5. Stálá opatrnost a bdělost, spojená s pokorou, je podmíněna tím, že tělo, slovo i duch jsou udržovány v oproštění od zlého.*
- 6. Duchovní odolnost a síla myšlení jsou podmíněny dodržováním slibů daných sobě samému.*
- 7. Vysvobození z poddanství je podmíněno oproštěním od žádostí a vztahů.*

8. *Dvojnásobná zásluha z pravého popudu, pravého jednání a soucitného vzdání se jejich ovoce je podmíněna ustavičným úsilím.*

9. *Naplnění láskou a soucitem v myšlení i jednání je podmíněno ustavičnou službou všem cítícím bytostem.*

10. *Uvarování se omylu o tom, jako by hmota a jevy byly skutečné, je podmíněno zkušeností o povaze všech věcí zprostředkovanou slyšením, porozuměním a věděním.*

Toto je deset podmínek.

(1) Kdo se drží určitých směrnic, ocitne se v příboji sklonů, jež mu budou chtít vnutit, aby opět začal jednat na základě popudů. Zřídlo popudů je u elementárního typu v pudovosti nebo ve vášních, u vyšších typů v ušlechtilých pohnutkách a u typů náboženských ve víře nebo v pověrách. A příboj sklonů každému člověku ukáže jeho pravou povahu. Zvláště když se rozhodne, že bude jednat v souhlasu s mravními příkazy náboženství nebo jógy, brzy pozná, že mnohé jiné sklony ukazují vlastní nízké učlenění. A podaří-li se mu jednou žít nerušeně podle těchto příkazů, pozná, že se ovládl a že může své bytosti vnutit chtěnou linii, zatím co v začátcích může poznat své schopnosti.

(2) Hluboké nebo základní rozhodnutí obecných lidí „žít bez linie“ — k tomu jsou vedeni svými sklony — vede k nedůvěře ke každému, kdo jim uděluje pokyny, aby zachovali jakoukoli morální linii. To se pak projeví jako příčina obtíží při vytváření vztahů mezi duchovními učiteli a jejich žáky. Žákovi velí pud, jak má jednat. A protože pudu důvěřuje, zdá se mu spolehlivějším rádcem než ten, kdo mu předepisuje, aby se omezoval v jednání, myšlení a potech. Proto jen důvěra a snaha plnit příkazy duchovního učitele může změnit postoj k vlastnímu pudu a způsobit, aby žák vytěžil duchovní hodnoty z rad svého duchovního učitele.

(3) Druhý člověk je vždy zrcadlem, v němž posuzující člověk vidí sebe sama. Když však podle rady prvního aforismu pozná sebe sama a když se podle zásad spásné mravnosti očistí, pozná, zda ten, koho si volí za svého duchovního učitele, je skutečně dobrý nebo špatný.

Každý člověk pokládá sebe sama za bytost bez chyb a to zkresluje jeho názory na ostatní lidi. Tento chybný způsob uvažování však lze někdy jen velmi těžko odstranit. Kdo by měl chuť pozorovat se z hlediska jiného člověka, když je to tak namáhavé a vyvolává to špatné stavy? Ale to platí jen pro světské lidi. Lidé hledající na cestách duchovního zdokonalení se obtížím objektivního sebezpozování a hodnocení nesmějí vyhýbat.

(4) Životní cesta duchovních učitelů se vyznačuje takovými reakcemi na jednání jiných lidí, jaké nemají obdoby u lidí duchovně neškolených. Aby tyto reakce byly pro žáky mystiky poučné, je třeba, aby žáci své učitele bedlivě pozorovali a díky tomu později pochopili jejich důvody jednání. A protože reakce na jednání jiných lidí jsou u lidí duchovně vyspělých neobvyklé, je nutné, aby jejich žáci především jejich jednání neposuzovali. Proto musí mít ve své vůdce pevnou víru.

(5) Kdo se poddává zlu a zlým náklonnostem, ztrácí schopnost být bdělý a opatrný stejně jako ten, kdo je dobrý a dbá o to, aby nikomu neškodil. Proto se stálá opatrnost a bdělost spojená s pokorou pokládá za ctnost, jíž je vybaven člověk usilující o duchovní vývoj nebo dokonalost.

(6) Text předpokládá, že člověk nemůže s dobrým svědomím porušovat sliby, které dá sobě samému. Snad tomu tak bylo v dřívějších dobách. Dnešní lidé jednají docela jinak. Dobrý úmysl a slib, který dali sobě nebo někomu jinému, porušují hned v následujícím okamžiku. To ovšem znamená, že dnešní lidstvo je niterně tak slabé, že nedovede odporovat podnětům z vlastního podvědomí. Pod tlaky těchto podnětů padají předsevzetí, mění se linie jednání a nedodrží se žádný slib, ať ho dá člověk sobě samému, nebo jiným lidem.

Z vnitřního hlediska se však přesto zdá, že je člověk schopen dodržet slib, který dal sobě samému, spíše než slib, který dal někomu jinému. V poměru k jinému člověku může ten, kdo něco slíbil, dodržovat svůj slib formálně, nikoli vnitřně. Když si tak počíná vůči sobě, pak musí být mravně tak nízký, že si může s dobrým svědomím lhát a vůbec přitom nepostřehne, jak zhoubný vliv to má.

(7) Oproštění od žádostí a vztahů je nelpěním, které vždy osvo-

bozuje. Jenom lpěním se člověk stává závislým na jevech a podle povahy tohoto vztahu pak z toho plynou jeho nálady.

Lpíme-li na něčem, žádáme, aby se to chovalo podle našeho přání, a nestane-li se tak, trpíme. Dokonalým nelpěním přestávají tyto závislosti a nálada není vystavena chování nebo povaze předmětu, jenž si opatřuje nebo chce opatřit s námi kontakt.

(8) Vysoká předsevzetí jsou vystavena tlakům bytostných sklonoů, jež jsou pro povahu fyzické bytosti víc živočišné než mravní. Proto člověk usilující o mravní zušlechtění nesmí polevit ve své snaze až do té doby, kdy mravním úsilím vzbudí ve své bytosti sklony vyšší. Jejich spontánní vystupování pak utlumí sklony živočišné.

Zpravidla to trvá mnoho let, než se spontánní živočišné projevy oslabí natolik, že je chtěné vyšší sklony vždy převáží. Ale výsledek je velmi cenný. Ať obecný člověk soudí o té věci, jak mu je libo, ukájení živočišných tužeb pokoj nepřináší. Když však někdo dlouhodobým úsilím o život v mravnosti a o dokonalé zřeknutí dosáhne toho, že se jeho bytost upokojí, začne se v ní rozvíjet světlo pochopení a moudrosti, jejichž prostřednictvím pozná pomíjejícnost všeho, co je a v čem žije. Z tohoto pochopení se vyvine nevzrušitelnost indiferentismu naplněného spokojeností a klidem.

(9) Jelikož se duševní stav a konání vzájemně podporují, je nezbytné podepřít duševní stavy konáním.

(10) Z nejvyššího hlediska jsou hmota a jevy bez jádra, bez tzv. věčné duše. Každý jev je přenosným skupenstvím, které se rozpadá beze zbytku; jen jeho karmický a tím i atomický materiál přechází do nových forem. Všeobecné přetváření struktury jevů má v člověku vytvořit pochopení všeobecné pomíjejícnosti toho, co považuje za bytí; tímto způsobem má dospět k úplnému zřeknutí se všeho. Nejvyšším výsledkem zřeknutí je bezmezná uvědomění si sebe. Toto uvědomění vede k přepodstatnění lidské přirozenosti usilujícího člověka v kosmické vše-vědomí.

Všechno stvoření je tedy bez jádra, ale jeho soustava symbolizuje vždy sídlo nejvyššího prvku, kosmického Vědomí. Ale tento prvek nelze zaznamenat, dokud se člověk duševně nevyprostí ze sítě své bytosti a dokud zřeknutím nedosáhne přesunu bytostného uvě-

domění do tohoto prvku. Jakmile se to stane, vzchází mu poznání, že je nepomíjivou bytostí. Je to přirozený následek ztotožnění s tím, co věčně je, i když se všechny útvary rozpadnou jako síť v moři, která doposud byla vězením ryb.

III. Deset věcí, které je třeba činit

1. *Přijmi zbožného učitele, nadaného duchovní mocí a dokonalým věděním.*
2. *Vyhledej příznivě působící samotu naplněnou duchovními vlivy.*
3. *Vyhledej si přátele, jejichž víra a zvyklosti jsou shodné s tvými a na něž se můžeš spolehnout.*
4. *Mysli na zlo nestrádmosti a spokoj se s takovým množstvím potravy, jaké potřebuješ k zachování zdraví po čas svého života v ústraní.*
5. *Zkoumej nestranně nauku velkých mudrců všech sekt.*
6. *Studuj užitečné znalosti lékařské, astrologické a hluboké umění předvídání.*
7. *Sleduj takovou životosprávu, jaká tě udrží při zdraví.*
8. *Zaměstnávej se pilně zbožnými cvičeními, která vedou k tvému duchovnímu vývoji.*
9. *Za žáky přijmi ty, kdo mají pevnou víru, pokojného ducha a projevují příznivou karmu při svém opravdovém úsilí.*
10. *Za všech životních nahodilostí zachovávej ustavičně bdělé vědomí.*

Toto je deset věcí, které je třeba činit.

(1) Zbožnost je vyrovnávajícím psychickým stavem vzhledem k duchovní mocí a věděním, jež člověk může získat duchovním úsilím. Proto jen ten, kdo se sklání před mocí představovanou nekonečným vesmírem a jeho vše překonávající tvůrčí mocí, může být spolehlivým učitelem nebo vůdcem na cestě duchovního zdokonalování.

Je totiž jisté, že i nejvyšší stupeň moudrosti a duchovní moci, jež může získat kterýkoli člověk, je přece jen nepatrným zlomkem toho, co obsahuje vesmír v celku. A stane-li se někdy, že se někdo propracuje k pojetí sebe jako absolutna, pak je to nutno považovat za sjednocení jeho bytosti s vesmírem.

Vesmír je před sebou samým zrovna tak bezvýznamný, jako je člověk bezvýznamný před sebou samým. Vzhledem k tomu nedostatku zbožnosti, jenž se projevuje třeba v názoru člověka na sebe samého jako na bytost bezcennou, je vážným mravním nedostatkem, jestliže je tento člověk duchovně mocný a vědoucí. Takový názor je vždy důkazem toho, že si ponechává klamné jáství, že strukturálního hlediska jáství tak veliké, že ani vědění ani duchovní moc se mu nerovnájí. A sebevědomí tohoto druhu je předzvěstí velikého nebezpečí, že u člověka dojde k duchovnímu pádu.

(2) Na evropském kontinentu si musí každý člověk toto prostředí vytvořit. To se děje tím způsobem, že snažící se člověk předpokládá tam, kde bydlí, vlivy nejčistší a nejvyšší, resp. duchovní. Jeho přesvědčení o jejich existenci způsobí, že tyto vlivy v tomto prostředí ulpí a posléze může zjišťovat, že jejich působení se stává samovolným. Potom již takové místo způsobuje zánik starostí, vzrušení a jiných neblahých duševních stavů.

(4) Toto počínání vytváří tlak na živočišné sklony, jež se projevují smyslem chuti. Člověk musí překonat a vykořenit i to, co se jako nižší přirozenost skrývá za smyslem chuti, jestliže má obdržet pečeť bytosti, která překonala nižší přirozenost.

Lidé neuvažují příliš mnoho o problému dokonalého ovládnutí sebe samých. Celé komplexy spontánních hnutí jim mohou vnucovat jisté počiny, a přece se již domnívají, že něco vykonali na poli sebevlády. Moudrý člověk však ví, že funkce nástrojů nižší přirozenosti, jimiž jsou právě smysly, dokazuje životnost nižší přirozenosti, a dovede si domyslit, že dokonalá sebevláda se projevuje teprve tehdy, když ani zrak ani sluch ani hmat ani chuť ani čich ani cit a též ani myšlení mu nemohou vnutit poměr ke světu nebo k některé věci.

(5) Nekritičnost a fanatismus krácejí ruku v ruce. Proto je nutné,

aby hledající člověk našel styčné body v každé formě nauky, jejímž účelem je duchovní dokonalost. Pak se jistě vyhne úzkoprsosti a bude moci poznat, že cesty k nejvyššímu poznání mohou být různé a výsledek je přece jen stejný.

Nauky o cestě k dokonalosti mohou být zabarveny osobností mudrce, která se vměšuje do formulace nauky vždy, pokud je tu jeho lidská bytost. Proto ne každý mudrc může být duchovním vůdcem každého člověka, kdežto nauka může být vždycky správná.

(6) I člověk nejmocněji usilující o své duchovní zdokonalení musí se kromě duchovních snah zaměstnávat i jinými věcmi, aby se intenzivní zájem o jednu věc nezměnil v odpor vůči ní. A z těchto vedlejších zájmů je nejvyšší předvídavost. Vyplývá ze samého soustředění a sebezpozorování, takže odchýlení od základní linie je jen nepatrné, ačkoli je nezbytným rozptýlením. Astrologie se doporučuje jen tehdy, není-li člověk světsky jinak zaměstnán. Pracovní i duševní zatížení napovídá, že všechnen zbývající čas je nutno věnovat otázkám a praxi duchovní.

(7) Toto vážné napomenutí lze splnit především duševním klidem, který by měl být ideálem hledajícího člověka. Teprve potom je dovoleno zařídit si život tak, aby nedocházelo k přepětím z askeze a z jiných úsilí. Těmto přepětím se však nelze vyhnout, jestliže se mají zničit nežádoucí sklony. Za těchto okolností se nemůže brát zřetel na to, zda si člověk poněkud ublíží. Za přednější a důležitější se považuje mravní očištění, jehož karmická cena je tak vysoká, že se k němu může přirovnávat jenom cena dobrého zdraví. Mravní čistota je zárukou karmického povýšení tvora, takže tuto otázku může posoudit jen moudrost, za níž existuje zkušenost v otázce ceny mravnosti a dobrého zdraví. Světský člověk si ji sám nemůže zodpovědět.

Jednostrannou askezi je však nutno vždy zamítat. Krize vyvolané askezí mohou být rychlícím prostředkem v otázce duchovního růstu jen tehdy, dokáže-li je člověk přeměnit mocí chtěných šťastných pocitů jakožto elementů krize vyvažujících. Jinak se utrpení stane faktorem, který člověku provádějícímu askezi přinese magické schopnosti, jež v něm mohou vzbudit pýchu a tím i předpoklad duchovního pádu. Neboť askeze, kterou člověk neprovádí proto, aby

dosáhl sjednocení s Nejsvětějším, uvádí do chodu činnost duševní moci se všemi jejími hrozbami mravního úpadku.

(8) Kvalita duchovních snah je zvyšována vysokými zřeteli. Kdo provádí mystická cvičení a upíná se k Bohu jakožto nejvyššímu prvku v tomto vesmíru, ten na psychologické úrovni vytváří most mezi osobností a jejími tendencemi k světu na jedné straně a nejvyššími vesmírnými stavy, které vedou k duchovnímu osvobození, na druhé straně. Z toho důvodu by měl každý člověk, cvičící podle návodu jógy, upínat se též k Bohu, aby zachytil náležitě vysokou kvalitu při těchto svých snahách.

(9) Otázka volby žáků je stejně důležitá jako volba přátel. Špatná společnost rozněcuje city a hnutí, které překážejí duchovnímu vývoji, a proto se jí musí toužící člověk vyhnout. Jinak bude žít v prostředí duchovně nepřátelském a sotva bude moci zdolat jeho vliv.

(10) Bdělost vědomí je totožná s jeho šíří. V životě je však mnoho nahodilostí zužujících vědomí. Těmto nahodilostem nebo jejich vlivům se má člověk vyhnout. Kdo si je vždy a za všech okolností vědom všeho, co právě je, ten získává osvěcující zkušenosti a poznání. Kdežto zaujetí něčím působí tlumivě na stav vědomí. Za těchto okolností zapadají zkušenosti do podvědomí a to se rovná žití ve snění. Takový život nedovoluje, aby se rozvíjela inteligence a duševní kvality, které jsou obrazem duchovního vývoje.

IV. Deset věcí, kterých se nutno varovat

- 1. Varuj se vůdce, jenž má mysl obrácenou ke světské slávě a majetku.*
- 2. Varuj se přátel a druhů, kteří škodí míru tvého ducha a tvému duchovnímu vývoji.*
- 3. Varuj se poustevn a obydlí, v nichž je mnoho lidí, kteří tě obtěžují a rozptylují.*
- 4. Varuj se získávat své živobytí podvodem a krádeží.*
- 5. Varuj se jednání, která škodí tvému duchu a zabraňují tvému duchovnímu vývoji.*

6. *Varuj se lehkomyšlného a bezmyšlenkovitého jednání, které tě snižuje v posudku druhých lidí.*

7. *Varuj se zbytečných gest a nesmyslných jednání.*

8. *Varuj se zastírat vlastní chyby a o cizích mluvit veřejně.*

9. *Varuj se potrawy a zvyků škodících zdraví.*

10. *Varuj se jednat z lakoty.*

Toto je deset věcí, kterých se nutno varovat.

Těchto deset varování má doplňovat mravnost natolik, aby se stala dokonalou. Jejich význam se obráží v mravních nedostacích na povrchu, což znamená, že člověk usilující o duchovní růst musí dbát toho, aby odstranil i malé chyby, jež často podporují rozvoj velkých mravních vad.

Pokud jde o varování před jednáním, které škodí duchovnímu vývoji, je jeho význam mnohem širší. Ale může se shrnout do varování před sobeckým jednáním. Každé jednání, které působí na rozvoj jáství, je duchovnímu vývoji škodlivé, i když se to někdy nezdá. Hledíce k tomu, musíme někdy uvažovat o tom, že duchovní dokonalost znamená též rozvíjení pocitu sounáležitosti se vším, co je, a též ztotožnění s nejvyšším prvkem vesmíru. Tyto možnosti se nemohou vyskytnout tam, kde převládá egocentrický názor, který je psychologickým vyjmutím sebe sama ze sounáležitosti všeho bytí, což je omezováním reálnosti skutečna na sebe sama. Nutno tedy cvičit nelpění.

V. Deset věcí, kterým se nesmíme vyhýbat

1. *Nevyhýbej se ideám, které jsou vyzařováním ducha.*

2. *Nevyhýbej se myšlenkám pramenícím z pravé radosti.*

3. *Nevyhýbej se matoucím vášním vedoucím k poznání božské moudrosti, neboť jejich správné použití při užívání života přináší osvobození od klamu.*

4. *Nevyhýbej se nadbytku, který podporuje duchovní růst jako hnůj a voda.*

5. *Nevyhýbej se nemoci a bídě, jsou to učitelé zbožnosti.*
6. *Nevyhýbej se nepřátelům a neštěstí, jsou to podněty a prostředky k náboženskému životu.*
7. *Nevyhýbej se tomu, co jako božský dar samo od sebe je ti dáno.*
8. *Nevyhýbej se (používat) rozumu, základního pilíře každého jednání.*
9. *Nevyhýbej se žádným cvičením ve zbožnosti (tělesným i duševním), která můžeš provádět.*
10. *Nevyhýbej se pomoci jiným lidem, i když možnost k tomu je omezena.*

Toto je deset věcí, kterým se nesmíme vyhýbat.

(1) Pod živočišnou slupkou jsme bytostmi, jež jsou obdařeny božskými kvalitami, které prorážejí touto slupkou jako božské ideje a nutí nás hledat neurčitelný stav opravdové harmonie. To je zárukou, že naše pouť inkarnacemi skončí v božských stavech a později dokonce v božské blaženosti. Tuto cestu lze však urychlit. To je možno vírou v Boha, který nám může představovat souhrn nejvyšších idejí. Kdežto uvědoměním si zla zesilují přirozené tendence periferních bytostných složek, čímž se urychluje duchovní úpadek, který je spojen se stupňováním strastných stavů.

V jiném smyslu jsou ideje, které jsou vyzařováním Ducha, pohnutkami a popudy, jimiž se vyspělí mystikové řídí jako božským nebo vnitřním hlasem. Nedbat těchto pohnutek a popudů znamená zřeknout se božského vedení, jehož pravým smyslem je, aby mystik mohl žít neosobním životem. Proti tomu dbát na tyto pohnutky a popudy dříve, než se vůle lidská ztotožní s vůlí boží, je nebezpečné, protože k mysli a vědomí člověka, který dosud trpí bludem o neodvislém a vyhraněném já (individualitě), může mluvit jeho vlastní zosobnělý a od denního vědomí odpoutaný sklon. Proto jde v tomto případě o posedlost ideami nižší přirozenosti bez rozvinutého božského korektivu, který by vzešel ze snahy udržet duševní rovnováhu vzhledem ke všem popudům pocházejícím z vnějšího světa.

(2) Optimistické myšlení působí příznivě na duchovní vývoj. Vzhledem k tomu musíme zasmušilost a chmurnou náladu mnichů a misionářů považovat za ďábelštější než lehkomyšlnost a požívačnost světáků. Vždyť v hymnách o božství není zmínky o záporných vlastnostech a je z nich též vidět, že božství si lze naklonit spíše šťastnými stavy a radostnými pocity než špatnými stavy a bolestnými pocity.

(3) Nejlépe rozeznávající člověk může skutečně poznat, že psychické stavy a postupy vzhledem k jistým snahám mohou mít právě opačný účinek. Z toho důvodu se tibetská mystika odvažuje ukazovat tam, kam by se neodvážilo ukazovat žádné náboženství. Její znalci na základě svého poznání nacházejí odpovědnost člověka jen k sobě samému; vzhledem k psychologické zákonitosti si proto dovo-lují předložit ideu o nezbytnosti životního stylu, kterým se odstraňují přetlaky z chťičů. Podle této zásady může člověk činit cokoli, jestliže neztratí ze zřetele nejvyšší cíl, duchovní vykoupení. A to je nejožehavější problém. Musí se totiž předpokládat, že chťiče mají tu vlastnost, že dá-li se jim průchod, vytvářejí nikdy nekončící požitkářství, v jehož vlnách se ztrácí každý průměrný člověk.

Vzhledem k tomu může jen každý jedinec sám vzít na sebe riziko cesty nejmenšího odporu proti živočišné přirozenosti a spoléhat na svého génia, že neztratí ze zřetele žádoucí vysoké východisko duchovní dokonalosti. Uvažujeme-li totiž o problému duchovního vykoupení z hlediska psychických stavů, pak mohou bránit jeho dosažení všechny tlaky, jež člověk vyvolává svými činy, ať již morálními, nebo amorálními. Mohou-li se tyto tlaky snížit jen porušením mravnosti, pak je mravnost na závalu, jako je na závalu nemravnost v opačném případě.

Při porušování mravnosti je však nejvyšší nebezpečí v oslabujících vlivech požitkářství. Proto se v mystickém vývoji volí spíš cesta určitých ztrát než nebezpečná cesta nejmenšího odporu. Na této cestě je vyrovnávajícím činitelem víra v Boha, dobro atd.

(4) Obecně se předpokládá, že mystika ukládá především slib chudoby. I zde však platí slova o volbě mezi dvěma zly. Člověk, který je si vědom nejvyššího cíle bez přerušení a který chápe svůj život jako vozidlo na cestě vedoucí k nejvyšší dokonalosti, najde pomoc

spíše v dobrých nežli špatných životních podmínkách. Ostatně tuto skutečnost ilustrují sociální poměry a jejich vliv na lidi. U chudých lidí se vyskytují hmotářské názory ve vyšším měřítku než u lidí středních, ba i vyšších společenských vrstev. Chudáku v bídě se stává krajíc chleba rozhodně bližším než Bůh, duchovní dokonalost a všechny vysoké duchovní dary. A přece jen jsou bída a lpění na krajíci chleba v úzkém spojení, takže zlepšení sociálních poměrů je nutno hledat v duševním povznesení, v radosti a bezstarostnosti. Tyto duševní stavy (nálady) přinášejí úspěchy, stejně jako uvědomění si velkých obtíží a strádání přinášejí neúspěchy. Oboje však má své omezení ve stavu karmy. Náladami je možno situaci zlepšit nebo zhoršit.

(5) Využívá-li člověk všech svých schopností k tomu, aby odvrátil od sebe bídu a jiná osudová zla, počíná si tak neprozíravě, jako když chce být zcela bezbranný, dokud ještě má tužby. Ve vnějších věcech máme bojovat čestný boj a jestliže se vliv osudu přenáší na pole vnitřního života, máme hájit šťastné pocity i za cenu ztrát v zevním životě. Člověk se tedy nemá vyhýbat ničemu, ale má si zachovat chtěný vnitřní stav, totiž dobré duševní stavy a nálady.

Pokud jde o skromnost, můžeme ji považovat za ctnost tlumící každý zlý podvědomý vznět na jedné straně a sílíci člověka v postoji ke světu na druhé straně. Skromný člověk, který dosáhl vysokých výsledků na mystické cestě, je vždycky schopný vykonat na světě něco dobrého a pozoruhodného. Kdežto člověk neskromný se ve světě znemožňuje, protože jedná vždy tak, že to vypadá, jako by se vypínal svými vlohami, schopnostmi a silami. Ostatně skromnost je nezbytnou ctností, protože pokud není dosaženo evidentního zjištění, že bylo dosaženo stavu, který se označuje rčením „není ničeho více k poznání a dosažení“, zbývá vždy více poznat a dosáhnout, než bylo poznáno a dosaženo.

(6) Tímto aforismem je člověk nabádán k velké asketické kázni. Chová-li se k neštěstí a nepřátelům správně, vypěstuje v sobě odvalu, která je žádoucí ctností u duchovně vyspělých lidí. Avšak jak je zřejmo, odvaha není výsledkem boží milosti, nýbrž určitého vnějšího postupu. Z tohoto hlediska jde vždy o přirozenou zákonitost na úrovni počínání.

(7) V kom vzplane náklonnost k mystice, stává se někdy pošetilcem. Ve svém zápalu se tlačí do pozadí a tím chce dokazovat svou dobrou vůli k věcem duchovním a božským. Když zápal pomine, bojuje opět o existenci.

Proč nepřijímat své současné společenské postavení jako Bohem dané a nezačínat právě v něm mystiku vřelejším postojem k jiným lidem a snahami pomoci jim. Co nás drží ve společnosti, jsou karmické vztahy vyvolané zapomenutými již žádostmi a chtíči. A necítíme-li právě nyní potřebu společnosti a obecného způsobu života, je to proto, že oboje máme. Vzhledem k tomu se zdá, jako by se naše vnitřní bytost starala o naše vnitřní potřeby. Ale člověk, který se nadchl pro mystiku, to ví náhle lépe. Chce ihned opustit vše, a když se mu to podaří, nařiká, že nemá manželku, domácí pohodlí a jiné domnělé potřeby života.

Proto je nutno uvážit všechno ještě před vstupem na mystickou cestu. Když dospějeme k závěru, že nás osud postavil jako lidi začleněné ve světě, snažme se svou mystiku provádět v něm, a to ať v bohatství, nebo v chudobě, ale vždy se snahou nikoho svými zájmy a úsilím nezkracovat a nezraňovat.

(8) Mnozí lidé jsou přesvědčeni, že se zbožnost a rozumnost vylučují a snaží se vystupňovat domnělou zbožnost potlačováním rozumu. Osud je jim mysteriem, dění a všechn život též. A tento názor je často vede ke zlu. Vidouce jen stvoření boží, zapomínají na sounáležitost všech živých bytostí a pěstují svým postojem krutou povahu, jež se vyznačuje tím, že všechno kromě člověka je jim věcí. Tento nebezpečný názor snadno vyústí do přesvědčení, že věcí je vše kromě toho kterého jedince, jenž takto pojal náboženství.

V jiném směru si „zbožní lidé“, kteří chtějí vykázat zbožnost vylučováním rozumu, škodí tím, že nemohou připustit vědecké pravdy. Jestliže vědecké bádání pozná přirozenou zákonitost v tom, co do včerejška bylo v nepochopitelné moci a vůli Boha, hrozí se znesvěcování, ačkoli jde jen o přírodní zákony. A přece náboženství nemůže utrpět na svém poslání, když lidé poznají zákonitost dění v přírodě. Neboť konečným výsledkem tohoto poznání bude objev zákona o zpětném působení všech činů jako kvalitativních karmických prvků. A tento objev je možný jen s pomocí rozumu.

Jenom rozum nám může pomoci odhalit logický vztah činu k situaci, která převládá ve společenském životě, a zarazit nás na cestě hubení těch lidí, kteří mají názor odlišný od našeho. Ostatně v pořadí bytostných složek je rozum výše než cit; je průzračnou bytností klidně uvažujícího člověka. Cit je síla nutící ho k vehementnímu uplatnění živočišných sklonů, třebaže povahu citu člověk sám nepoznává, jelikož citové zřetele jsou ryze egocentrické, i když jsou někdy dobré.

(9) Všechno úsilí člověka by mělo směřovat k duchovnímu růstu. Nejsme-li přímo mnichy, pak můžeme jako cvičení ve zbožnosti brát každou denní povinnost. Aby se jím stala, je nezbytné žít a být činný k poctě Boha. Neboť jaké jsou zřetele, takový je i výsledek. Pracující a žijící pro Boha, vytváříme zřetele nadsvětské a následkem toho budou takové i psychické tendence. Vykoupení, resp. duchovní dokonalost může být toliko výsledkem psychických tendencí, nikoli zbožného vzdychání po lepší situaci, jestliže je přitom život světský.

(10) Z karmického hlediska si člověk upravuje cestu k dobru a dobrým existencím tím, že se neustále drží v dobru. Obecně se to však neděje. I dobří lidé jsou schopni rozzařovat dobro jen v době pohody. Když osud dolehne, kazí se jejich nálada, čímž na hladině své karmy vytvářejí „zvrátová místa“, jež se při zpětném působení karmy projeví jako období krize. Z toho důvodu je v józe předepsáno setrvat v dobré náladě a stavech za všech okolností. Neboť jenom tímto způsobem lze likvidovat zlo na provaze naší karmy a tím dosáhnout předpodstatnění v božskost ve smyslu tělesném a dobrými pocity i ve smyslu psychickém.

VI. Deset věcí, které je nutno vědět

- 1. Je nutno vědět, že všechny viditelné jevy jsou klamné nebo neskutečné.*
- 2. Je nutno vědět, že lidský duch je nestálý a bez samostatného bytí.*
- 3. Je nutno vědět, že myšlenky povstávají z řetězu příčin.*

4. *Je nutno vědět, že tělo a slovo utvořené ze čtyř elementů jsou pomíjející.*
5. *Je nutno vědět, že není možno se vyhnout následkům minulých činů jako prameni všech utrpení.*
6. *Je nutno vědět, že bolesti se stávají duchovními učiteli, přesvědčují-li o nezbytnosti náboženského života.*
7. *Je nutno vědět, že spojení se světskými věcmi přináší bohatství podřívající duchovní pokrok.*
8. *Je nutno vědět, že neštěstí vedoucí k nauce je také duchovním vůdcem.*
9. *Je nutno vědět, že nic jsoucího nemá nezávislého bytí.*
10. *Je nutno vědět, že všechny věci na sobě navzájem závisí.*

To je deset věcí, které je nutno vědět.

(1) I když dnes už poznali nebytnost jevů nejen mystikové, ale i vědci, přece z toho pro sebe nevyvozují žádný závěr ti, kdo se domnívají, že uznáváním vědeckých objevů překonali náboženské bludné názory. Z toho lze soudit, že vědecké poznání neskutečnosti bytí je životu vzdálené, morálně prázdné, abstraktní, kdežto mystické poznání člověka zbavuje lpění. Když mystik získá duševní nepohnutelnost jako výsledek svého duševního úsilí a pozná bezduchost všeho jsoucího, ztratí o to zájem. Vystupňuje se však jeho zájem o to, co se mu na základě duševní nepohnutelnosti začíná jevit jako časem a prostorem neohraničitelná bytnost. Tento zájem je předpokladem její realizace.

(2) Tato poučka se neshoduje s náboženským přesvědčením Západu, že lidský duch nebo přesněji lidská duše je nesmrtelná, resp. věčná. Zato se však shoduje s výsledky mystického psychologického bádání. Mystik, jenž pomocí analyzujícího a skutečnosti identifikujícího vhledu odhaluje a určuje vlastnosti svého bytí, poznává, že v živé bytosti není ničeho, co by se mohlo hodnotit jako věčná podstata. Zjišťuje totiž, že to, co označujeme jako duši, je pouze sebevědomí projevující se ideou „já jsem“. Toto „já jsem“ je psychický moment, jehož existence je nanejvýš krátkodobá.

„Já jsem“ je u živých bytostí na úrovni jejich denního vědomí duchovním jevem, jehož existence je podmíněna nesčetnými psychickými vztahy. Jsou-li tyto vztahy z nějakých příčin oslabeny, pak idea „já jsem“ není vůbec výrazná. V té době se zmocňuje vlády nad existencí podvědomá pulsace atavistických faktorů; ty musíme hodnotit jako duši primitivní, jako ono já, které je duchovní hodnotou nižších organismů a o něž se jako o duchovní jev vlastního bytí opírají jen při projevech pudu sebezáchovy.

Podvědomá idea „já jsem“ je u člověka také obsažena. Tento duchovní jev jeho bytí, který jako síla duchovního charakteru udržuje v chodu a silových příbojích fyzikální a biologické prvky, vlastně způsobuje, že je běžná lidská existence v rámci reinkarnačního zákona trvalá. Avšak vzhledem k povaze tohoto duchovního jevu v bytí člověka nesmí být ani tento považován za „věčnou podstatu“, za „nesmrtelnou duši“. Tento jev totiž bytuje v oblasti sansarických existencí, kde vítr karmy, jenž pořádá a rozkládá jsoucnost jevů, duje tak mocně, že se původní bytostná struktura u běžných lidských typů nezachová déle než pouhý okamžik.

To znamená, že duchovní jev v oblasti podvědomí, jejž smíme, můžeme a dokonce musíme pokládat za ducha nebo duši člověka, má elementární tendence. Proto prakticky neobsahuje božské kvality, jaké mají v časově prostorových vztazích dost dlouhé trvání, aby člověk tento jev mohl ze stanoviska délky své existence pokládat za věčný. Stejně tak duchovní jev bytí na úrovni denního vědomí nemůže být pokládán za nesmrtelného ducha nebo duši proto, že jeho vznik a trvání jsou závislé na podmínkách. Kromě těchto dvou já nebo duší nenajde mystik, schopný proniknout všemi vrstvami svého bytí, žádný jiný faktor, který by obsahoval nebo měl takovou energii, aby mohl vzdorovat času. Proto se smiřuje s tím, že ve skutečnosti, tj. ze stanoviska běžného bytí nebo žití, neexistuje žádná nesmrtelná duše. Že tedy všechno je pouhé sansaró, jehož činnost je podmíněna nekompromisní vůlí k životu, která se projevuje především chtíčí a potom více či méně rozvlněným polem účinných energií skládajících a rozkládajících to, co se nazývá živoucí existencí.

Přesto však touto prostou identifikací biologických skutečností všechno nekončí. V tibetské mystice je např. dobře známo, že idea

„já jsem“ je v denním vědomí dobře použitelným energetickým faktorem k udržení současné existence ve smyslu jednoho prostředí nazývaného bytím, v němž bytuje osobní vědomí. Proto učí své žáky metodám zpevnění aktů sebeuvědomění v jednom jediném biologickém materiálu. Když žáci splní tento úkol, stávají se tulku, čili bytostmi, jejichž vzpomínková nit ze současné do minulé i budoucí inkarnace není přetržena.

Všechno tu záleží na síle uvědomění na jedné straně a na poznání povahy materiálů, z nichž je složeno jejich bytí, na straně druhé. V obou těchto disciplínách je úspěch dosažitelný. Síla uvědomění je totiž závislá na síle vůle, již lze posilovat. Poznání povahy materiálu, z něhož je složeno bytí, se zakládá na pozorování vlastní bytosti, na pozorování, do něhož se nevměšují předsudky.

Vraťme se však k ideji nesmrtelné duše, již dobrý psychologický průzkum nemůže uznat, pokud identifikuje složky takového bytí, jakým jsou vybaveni běžní lidé. Mystické úsilí však bytí obohacuje o další členy, jak vyplývá i z teorie o vzniku tulku. Náleží k němu např. snaha mentálně se otevírat transcendentním faktorům. Když se to někomu opravdu podaří, obohatí své bytí o vlastnost kosmu – kosmické vědomí.

Jestliže se člověku podaří rozvinout tuto vlastnost kosmu na úrovni denního vědomí a dále ji přimět, aby se „rozlila“ na všechny nižší složky jeho bytí, než je jeho denní vědomí, získal tzv. nesmrtelnou duši, jak tomu napovídají kvality kosmického vědomí.

Kosmické vědomí je totiž kvalitativně „materiál“, který náleží do vyšších fyzikálních faktorů tzv. skutečného světa. Proto jeho rozvoj v bytosti znamená získání člena bytí, jehož existence trvá nepoměrně déle než všechny ostatní složky bytí. A když se člověku konečně podaří předpodstatnit se na úrovni fyziologických složek přijetím kvality označené jako kosmické vědomí do té míry, že tyto složky vykazují převahu této vyšší fyzikální kvality, získal duši opravdu nesmrtelnou. Složky jeho bytí nejsou již tlícím nebo degenerujícím materiálem, ale spíše radiačním faktorem, jehož poločas může být stále prodlužován centripetální psychickou tendencí.

(3) Každý člověk se domnívá, že je absolutním pánem svého myš-

lení, dokud jej postup myšlení a obtíže při koncentraci nepřesvědčí o opaku. Nemyslí na to, na co chce myslit, ale na to, co v něm jako objekt pro jeho vědomí myšlení vyvolává. Není-li zevních podnětů k myšlení, vynořuje se ze vzpomínkových asociací, takže nemá mentální klid ani na chvíli. Dobře to lze poznat při pokusech o soustředění a ještě lépe při pokusech o vyprázdnění mysli. Zatím co se člověk pokouší svou mysl vyprázdnit, je přemáhán myšlenkovými asociacemi, které se mu vnucují prostřednictvím toho, co si právě neuvědomuje. Zápasí o prázdnotu mysli a již jeho mysli procházejí myšlenky, jež si zřetelně ani neuvědomuje. Trvá to velmi dlouho, než se mu podaří tento stav zlepšit.

Mysl můžeme skutečně vyprázdnit jenom tehdy, obsáhneme-li vědomím celou bytost. Kde není zevrubného sebeuvědomění, tam mysl bloudí; za těchto okolností může člověk vládnout své mysli pouze tím, že změní objekt své pozornosti. Tento nový objekt se mu stane pramenem nových myšlenek, ale nikoli panstvím nad myšlenkami. Proto se zdá být myšlení mechanickým procesem, nad nímž člověk nemá moci; přesto není vyloučeno, aby se stal pánem své mysli. K panství nad myslí se propracuje zpřítomňováním celé své bytosti ve vědomí jak tělesně, tak psychicky.

(5) Následkům minulých činů se nelze vyhnout proto, že se projevují jako hnací bytostné síly. Člověk myslí, uvažuje a nazírá na všechno ze stavu, který je možno považovat za samu nestálost vzbuzovanou vlivem vnitřních činitelů. Tento stav je také podmínkou pro uplatnění nahodilostí, jež považujeme za osud. Člověk jde vstříc svému osudu pod mocí uvědomění zabarveného pocitovými stavy a neodolatelným nutkáním. Je to jeho psychická příprava k určitým činům a k reakcím společnosti, v níž žije, na tyto činy.

Podřízenost osudu však není bezvýhradná. Kdo se cvičí v sebevládě, může její pomocí v sobě proti tlaku přírody vzbudit dobré nálady, jež se odrážejí ve skutcích. Tím počíná řetěz nových karmických vztahů a ty časem přetvoří jeho povahu i jeho osudy. Tato možnost je vyloučena jenom u těch lidí, kteří své vnitřní pohnutky jako hnací síly ke konání nijak neomezují.

(6) Pokud osudové strasti v člověku budí vzpuru a proklínání, ve-

dou ho na scestí. Ale osvobozují jej ty, které v něm budí přesvědčení o moci dobra, která o tomto trestu rozhodla za jeho mravně pochybné činy. Kdo zná karmu, ví, že je to jeho ochranná moc, která mu vnucuje, aby se radoval nebo trpěl, a že na tom společnost, ve které žije, může sotva co měnit. Snad to lze těžko pochopit, ale vždy jen do doby, dokud člověk nezíská zkušenost o ochraňující a ničící moci svých vlastních duševních stavů, které vědomě uplatňuje proti svým současným osudovým podmínkám. Kdo tuto zkušenost nemá a nevěří poučkám o vlastní vině na svém zlém osudu, může se domnívat, že příčinou jeho utrpení jsou jeho bližní, kteří se nechovají jemu vyhovujícím způsobem. Je to morálně primitivní názor, který obrátil zřetel navenek proti lidské společnosti a postupně vyvolal násilí jednoho člověka proti druhému. Chceme, aby nám dobro vzešlo od našich bližních, a protože oni na tom nemají zájem, bojujeme s nimi a nepředpokládáme, že se takto k dobru nikdy nedostaneme.

S dobrem musí každý začít sám! Víme totiž, že ten, kdo v sobě dobro upevní, budí u druhých lidí důvěru. To je jediný racionální podklad ke vzniku dobra na světě a k odstranění zla ze světa.

(7) O co máme zájem, v tom se vzděláme. Kdo je plně zaujat světem, může v něm vyniknout, jestliže nebude jen světským požitkářem, ale pozorovatelem. Zaujetí světem je však nebezpečné. Odvívá zvnitřnění, které je zřídlem moudrosti, a pak člověk pro orientaci k zevnímu světu ztratí všechny schopnosti, které mu přinášejí pokoj z vnitřních zřídels. Světský člověk sice může mít opravdu ve světě úspěchy, ale přece konec konců nevytuší svá ohrožení, a proto jednou spadne do chřtánu démona zničení.

(9–10) Přesvědčení o individualitě bytostí podléhajících citění je nesmysl. Můžeme žít jen proto, že přijímáme a vydáváme, tedy proto, že jsme bytostně závislí. Řešení otázky duchovního osvobození jedince proto závisí na vylučovacím postupu na úrovni pocitů a na úrovni vědomí. Jenom ten, kdo zrušil lidské citění a vyloučil ze svého vědomí svět ve všech jeho projevech a formách, je psychologicky připraven ke zrušení vztahů. Tímto aktem se totiž na úrovni pocitů a vědomí odcizil do té míry, že ani svět mu neukládá povinnost, aby za svou existenci platil kladným postojem

ke svým bližním a ke všemu, co žije. Tak člověk dospívá k výrazné pocitové zkušenosti dokonalého oproštění. To je vysvědčení, že se smí stát opravdovým individualistou, který je povinen láskou ke všemu živoucímu pro mravní nebezpečí pocházející z tohoto stavu, ale jinak se smí cítit středem, kolem něhož krouží v harmonii všechno stvoření.

VII. Deset věcí, které je nutno cvičit

- 1. Praktické vědění o Stezce si máš osvojit tím, že na ni vstoupíš (ne tak jako mnozí, kteří propagují náboženství, ale nesnaží se je realizovat).*
- 2. Opuštěním vlastní země a vlastního obydlí máš skutečně prožít nelpění.*
- 3. Jestliže sis zvolil náboženského učitele, zbav se sobectví a následuj jeho nauky bez odmluvy.*
- 4. Duchovní disciplína, získaná nasloucháním náboženským naukám a jejich pozorováním, ti nemá sloužit k sebechvále, ale k uskutečnění pravdy.*
- 5. Nepokrývej leností duchovní vědění v tobě klíčící, ale rozvíjej je při ustavičné bdělosti.*
- 6. Poznav již duchovní osvětlení, hledej je v odloučenosti a ponech všechnu činnost lidstvu.*
- 7. Maje praktickou znalost duchovních věcí a uskutečniv odříkání, nedovol tělu, slovu nebo myšlenkám žádný odpor, ale přihlížej ke třem slibům: chudoby, čistoty a poslušnosti.*
- 8. Zvolil-li sis nejvyšší cíl, pak opusť všechno sobectví a věnuj se druhým lidem (službou pro dobro).*
- 9. Nastoupil-lis mystickou stezku mantrajány, osvobod tělo, slovo i myšlenky od znesvěcení a cvič trojnásobnou mandalu.*
- 10. V mládí se varuj lidí, kteří ti nemohou být duchovními vůdci. Tím spíše pozorně usiluj o praktické vedení u nohou moudrého a zbožného gurua.*

To je deset věcí, které je nutno cvičit.

(1) Náboženství se má žít a nikoli propagovat. To však mnozí nechápou, a proto vidíme, že pochopená idea se jen propaguje a nežije se podle ní. Je samozřejmé, že to působí mnoho zla. Staví se přesvědčení proti přesvědčení a přitom se může mravní úpadek bez zábran zvětšovat. Vysoké ideje lze těžko uskutečnit. Ale to neznamená, že smíme žádat, aby se jimi řídili jiní lidé, dokud jsme je sami neuskutečnili. Kdo je uskuteční, zná obtíže s tím spojené, a proto nikdy nepošle na hranici toho, kdo je nechce uznat a tím méně uskutečňovat.

(2) Člověk v našich životních podmínkách nemůže vždy lehce opustit všechno, v čem žije, a jít do bezdomoví. Proto se může zříkat jen vnitřně. Chce-li někdo prožít nelpění, musí se zříkat milých bytostí i věcí i formálně, tj. slovním prohlášením, tak mocně, že prožije osamocení i ve společnosti. Nesmí ve svém zříkání povolit, dokud ho společnost sama úplně neopustí, aby mohl docela přirozeně dosáhnout skutečného osamocení. Nelpění není formule, již lze pronášet za každé situace, ale stav osamocení v pocitech ke světu. Toto osamocení musí člověk prožít, neboť souvisí s duševní nepohnutelností, s jednobodovostí mysli a s absolutním vyčištěním vědomí.

Kdyby někdo dosáhl těchto psychických výsledků, nemusí prožít nelpění zevním zřeknutím, protože je prožil vnitřně. Je však žádoucí, aby si člověk stupeň nelpění sám neodhadoval. Byl jsem totiž svědkem toho, že alkoholik držící pevně půllitr piva prohlásil, že na alkoholu nelpí, že by ho vůbec pít nemusel. Jsme frázisté, proto je nezbytné, abychom se zřekli skutečně toho, co máme a o čem prohlašujeme, že na tom nelpíme. Vede to k živému poznatku a neomylnému přesvědčení o povaze skutečného nelpění. Zejména když se zdánlivě nepotřebné věci zřekneme na všechny časy.

(4) Máme-li úspěch v mravní disciplině ukládané mystikou, neohlížejme se kolem sebe na ty, kdo tak silní nejsou, a nepožadujme od nich, aby mravně neklesali v tom, v čem my již neklesáme. Raději hledme, abychom pod štítem sebepřemožení mocně usilovali o postřehnutí duchovního světla samého absolutna. Neboť i mravní síla a odolnost může být dočasným stavem. V následujícím okamžiku

můžeme opět padat na cestě mravnosti a v té době není času na úsilí o realizaci absolutna.

(5) Mnohdy se stává, že po počátečních úspěších, obražejících se v niterném rozjasnění a ve zrodu moudrosti, člověk umdlí a v tom stavu se začne opět rozhlížet po světě, který předtím jistě opustil, když se dostavily tyto úspěchy. Tomuto umdlení se doporučuje vzdorovat především tím, že člověk položí těžiště života ze stavu pociťování do stavu bdělého pozorování. Objektivní pozorování sebe symbolizuje totiž stav přemožení citovosti. Z něho se zase vyvine moc, která zvládne pokušení a udělí po kritické době zkoušek klid nezbytný k duchovnímu růstu.

(6) Osamocení těch, kdo dovršili cestu duchovního úsilí, je naprosto nezbytné. Ale vzhledem k nesčetným podmínkám, které v obecném životě tento stav mohou doprovázet, se může stát, že povinnosti dál člověka volají do společenského života. Pak je nezbytné dovršit formální, tj. na vyjádřeném slibu založené odříkání, a donutit jím složky vlastní bytosti, aby člověka vyprostily z povinností. Neboť povinnosti světského člověka nejsou slučitelné se stavem duchovního dosažení. Jsou zamotáváním se do sítí světa. Kdo je v těchto sítích zamotán, nemůže být svoboděn. Na tomto stupni je dovolena jen činnost dobrovolná, totiž ta, která člověka nemůže poutat.

(7) Poznání, že je nezbytné žít tak, aby to člověku umožnilo dosáhnout duchovní dokonalosti, zavazuje každého k tomu, aby podle některých směrnic omezoval své cítění, myšlení a jednání. Tímto způsobem se má psychicky držet takřka na ostří nože proti spontánním hnutím pocházejícím z jeho vlastní bytosti. Sice se tím vyvolávají niterné krize, které brzdí duchovní pokrok, je však nezbytné je vyvolávat proto, že tento stav znamená nalezení cesty, kterou člověk může opět ztratit, pokud by povolil tlakům vlastní přirozenosti. Jde tedy o paradox, který ukazuje na svévolné vyvolání brzdících elementů, ale současně je to volba mezi dvěma zly se zachováním předpokladů pro další postup na cestě duchovního zdokonalení.

(8) Nejvyšší cíl na cestě duchovního vývoje nebude nalezen, pokud si člověk ponechá strusky sobectví, nýbrž jen když se zřekne světa a stane se bytostí nesobeckou. Jelikož však stagnující moc sobectví

ruší nejspíše skutky ctnosti, je vlastně nezbytné, aby člověk jednal tak, že bude sloužit druhým lidem.

Jednat pro dobro druhých lidí je jednáním nejvyšším a skutečně očišťujícím. Aby se toto jednání mohlo stát dokonalým, musí člověk odložit všechny sobecké zřetele. Podaří-li se mu to, prožije pocit dokonalého vnitřního uvolnění, duchovní svobody.

(9) Mantrajána — doslova „mystická kázeň svatých průpovědí“. Při ní je nebezpečné zanedbávat mravní kázeň, neboť jako každé mentální cvičení činí mantrajána přirozenost člověka činnější a ohnivější. Neukázněný člověk pak snadno překračuje zákon dobra a jeho výsledky. Tím se ovšem ocitá na velmi šikmé ploše, přímo nad propastí velkých utrpení. Proto je nezbytné, aby mystický růst byl z velké části podmíněn mravním zdokonalováním, aby mystické snažení místo dobra nepřineslo jenom zlo. — Trojnásobná mandala je zasvěcena duchovním silám těla, řeči a ducha a jejich ovládnutí.

(10) Vnímavost mládí způsobuje, že si člověk velmi snadno osvojí způsoby a mravy prostředí, v němž žije. Proto je velikým štěstím, jestliže mladý člověk místo světských rozptýlení a zábav najde své prostředí u mudrce, který ho mravně vychovává. Ježto však takových mudrců téměř není, nemá mladý Evropan dobré příklady. Proto se v poměru ke konání dobra může utápět spíše ve formalismu než v pravém způsobu života v dobru. Přisuzujeme to osudovým podmínkám Evropy.

VIII. Deset věcí, v nichž je třeba setrvat

- 1. Setrvej, žáku, v naslouchání a uvažování o náboženských naukách.*
- 2. Setrvej v duchovním uvažování a vnitřním soustředění, když jsi dosáhl duchovní zkušenosti.*
- 3. Setrvej v odloučenosti, až tvůj duch bude jógou ukázněn.*
- 4. Setrvej v úsilí o soustředění vzhledem k obtížnému zvládnutí myšlenek.*

5. *Setrvej v úsilí o povzbuzení svého myšlení nebo o jeho ovládnutí, jsi-li postižen velkou únavou.*

6. *Setrvej v meditaci, pokud nedosáhneš neotřesitelného duchovního klidu samádhi.*

7. *Setrvej v samádhi a v prodlužování jeho trvání, dokud nezískáš schopnost libovolně je probudit.*

8. *Setrvej v trpělivosti těla, slova a myšlenky, jestliže na tebe útočí různá neštěstí.*

9. *Setrvej v úsilí o vyhubení klíčících pokušení vzhledem k odporu velké žádostivosti, mocné touhy nebo slabosti ducha.*

10. *Setrvej v řízení svého ducha k dokonalosti vzhledem k ochabování blahovlnosti a soucitu.*

Toto je deset věcí, v nichž je třeba setrvat.

(2) V první fázi duchovní snahy se člověk zpravidla namáhá, aby svým vědomím vešel do kontaktu se svou niternou přirozeností. Pracuje-li poctivě, stane se, že se náhle svět z jeho vědomí vyloučí, čímž tento kontakt naváže. To se projevuje pozoruhodnou změnou pociťování, především duševním uvolněním, rozšířením hranic vědomí a jinými duševními stavy. Jakmile se to stane, má si hledající člověk tento zážitek připomínat, vyvolávat ho opět ve vzpomínkách a stále se jím vnitřně zabývat. To proto, že tento prožitek působí dočasně, epizodicky a může být odplaven bezprostřednějšími světskými dojmy. Je-li totiž tento prožitek zadržen vzpomínkou, vystoupí zase jednou z chaosu počitků. A jelikož byl vyzvednut na povrch vědomí vlastním úsilím, dochází k jeho osvojení, podaří-li se ho jednou nebo vícekrát vyvolat.

(3) Předpokládá se, že zážitek, o němž jsem právě mluvil, může být snadno dosažen v zevní nebo psychické odloučenosti, již mnohý člověk na počátku své snahy snadno uskuteční. Pak se mnohdy dostaví stesk po světě a člověk se domýšlí, že má již úspěch, o nějž ho svět nepřipraví, když do něho půjde hledat své nižší potěšení. To však je omyl, který mu může být osudný. První záblesk duchovnosti mu totiž ukládá povinnost, aby cestu dovršil, ale svět, do něhož se

opět vrátil, ho pustit nechce. Tím u něho vzniká větší karmické zatížení a z toho pocházející strast.

V mystickém úsilí je nezbytné, aby člověk vydržel až do konce. Co to znamená? Zkušenost vykoupení má takovou povahu, že ten, kdo vykoupení dosáhl, ví, že skončil své putování žitím poutaným nevědomostí. Avšak ten, kdo vykoupení nedosáhl, nikdy nemá jistotu, že je vykoupen, leda jen z domýšlení si toho, co není. Proto nemá hledající člověk ustat ve svém úsilí, dokud nedospěje k přesvědčení vyrůstajícímu z jeho bytosti: „Dosaženo vykoupení, dožit život čistoty!“

(5) Nejlepší způsob jak překonat únavu je ten, když člověk poskytně tělu odpočinek, ale jinak se nutí do bdělosti a duševní živosti. Zprvu je přitom nutno bojovat se spánkem, ale vytrvalost pomůže překonat i tyto obtíže. Z hlediska duchovního vývoje je únava tamasický odpor, který lze zlomit právě fyzickým klidem a duševní bdělostí, jejíž opory mohou být i světské, jako je vzpomínka na něco příjemného, na dříve prožité dobré duševní stavy apod.

(6) Přirozený klid, označitelný slovem samádhi, jež symbolizuje vědomí nevzrušitelné světskými věcmi a současně pohotové pro vyšší vjemy, se považuje za nejlepší, jestliže se zrodí ze správných podmínek, nikoli z přímého dlouhodobého soustředování myšlenek. Např. otevření se Bohu jako nejvyššímu duchovnímu principu ve vesmíru za prudké touhy a volání po něm je podmínkou vzniku reakce, jejíž povaha se rovná realizaci bezbřehého stavu osvěčující a niterně uvolňující Prázdnoty, protikladné k působení přírody a spontánních psychických funkcí.

(7) Když byl dosažen jasuplný přirozený duševní klid a klid vědomí, tj. stav samádhi, je dobré setrvat v něm tak dlouho, aby se s ním člověk dokonale seznámil a mohl ho vzpomínkou opět dosahovat, pokud jej svět dosud nepustil ze svého spáru v podobě občanských povinností.

(8) Lidská přirozenost je tak uzpůsobena, že z ní pochází neustálé vyrušování, jež se projevuje jak tělesným, tak i duševním neklidem. Kdo se za tohoto stavu věcí naučí fyzickému, duševnímu i mentál-

nímu klidu, dosáhne přenosu vědomí do nadsvětských stavů a to se projeví jako dobrý, utěšující výsledek.

(9) Pokušení je nejlépe neuznávat. Člověk si má zvolit jako zájmový objekt dobro, pravdu a duchovní skutečnost a v tomto zaměření nedopustit, aby se pokušení jeho vědomí dotklo. Za čas se přívaly pokušení sníží. Člověk bude bez přestání mocen vyšších zřetelů a tento očišťovací postup způsobí, že se mu stanou přirozenými. Potom se upevní jeho duševní čistota.

(10) Jakmile zaniknou vyšší zřetele, zaniká i tendence k dobrému konání. Proto je nezbytné, aby se člověk těchto vyšších zřetelů držel; tím natolik zesílí a stane se tak disciplinovaným, že bez ustání vytváří dobrou karmu, již nezbytně potřebuje k dosažení vyššího stavu vědomí a bytí.

IX. Deset podnětů

- 1. Vzhledem k nesnadnému získání krásně urostlého, volného lidského těla pospěš, abys začal náboženský život.*
- 2. Pospěš, abys zbožně žil v myšlence na smrt a nejistotu života.*
- 3. Vzhledem k nezrušitelnosti neodvratných následků svého jednání pospěš, aby ses uvaroval bezbožnosti a zlého.*
- 4. Vzhledem k nešťastným osudům v koloběhu postupných vtělení pospěš si hledat osvobození.*
- 5. Pospěš si vysvobodit se duchovním osvícením z bídy, v níž žijí všechny cítící bytosti.*
- 6. Vzhledem ke zvrácenému a klamnému způsobu myšlení všech cítících bytostí pospěš, abys naslouchal nauce a rozjímal o ní.*
- 7. Pospěš, abys ustavičným rozjímáním zničil v sobě tak těžce vyhladitelné klamné představy.*
- 8. Pospěš si hledat (v nauce) protijedy proti přesile zlých sklonů této kalijugy.*

9. *Pospěš, abys vytrval v úsilí o osvětlení při myšlence na tento věk temnoty plný neštěstí.*

10. *Vzhledem k neužitečnosti života promarněného bez cíle si pospěš pilně usilovat o nauku.*

To je deset podnětů.

(1) Život ve zbožnosti a mravnosti tvoří zábrany k prohlubování živočišnosti, jejíž karmické hodnoty vedou člověka na scestí k psychické dekadenci a tím k takovému vyústění životních sil, jehož posmrtné objektivace jsou vždy nižší než lidské.

(2) Fyzický zánik je východiskem k novým objektivacím psychických napětí a stavů, a proto trvalá myšlenka na něj v utišujícím zbožném myšlení vytváří předpoklady k dobrému vyústění. Kdo žije v myšlence na smrt a na nejistotu života při dobrém konání, vytváří podmínky k tomu, aby se v době své smrti upjal na Boha nebo na božské kvality. Z toho mu vzejde vyšší reinkarnace čili vykoupení z oblasti strastného života a vtělování.

(3) Kdyby v nás naše jednání zanechávalo jen hrubé nutkání k něčemu, nebyl by problém karmických následků tak delikátní. Jeho ozvy se však projevují ve změně našeho přirozeného stavu, čímž se stávají pro vědomí neúchopnými. Souhrn činů z tohoto hlediska vytváří charakteristické sklony, jež se vlastně stávají jástvím konajícího člověka, a každý člověk je při sebehodnocení pokládá za vynikající, dobré, ba i dokonalé. Svým jástvím obluzen proto člověk prochází světem v dobrém nebo ve zlém napětí vždy podle svých vlastních karmických hodnot, jež vytvořil svým jednáním, cítěním, myšlením, uvažováním atd. Je nutno žít podle zásad náboženské morálky, aby napětí určující životní cestu člověka vedlo jen dobrem, které odosobňuje, a proto vede k povýšení na žebříku inkarnací.

(4) Kdo svým jednáním vytvoří takovou situaci, že ho nelze pokládat za bytost tak klidného temperamentu, aby mohl o vnitřních pohnutkách k jednání uvažovat, být si jich vědom a předem sledovat jejich objektivní výsledek, je svým temperamentem strhován k projevům a činům, o nichž je s to uvažovat až „post festum“. Můžeme v něm vidět bytost, která úpí pod mocí nevědomosti a tudíž pod mocí nevědomého převtělování. Aby s tímto svým nešťast-

ným stavem skončil, musí vyhledat spásnou nauku, která ho dovede k poznání a osvobození. Kde je nevědomost, tam je i bolest, strach, zoufalství a otroctví nejen lidem, ale i vášním a citům a všem nedobrym duševním stavům.

(5) Podstatou duchovního osvícení je niterné uklidnění až k postřehům, jejichž prostřednictvím člověk odhalí pravé příčiny strasti. Jakmile je odhalí, může strasti uniknout. S tím je spojeno vnitřní povznesení, karmické zlepšení a mnohá duchovní dobra.

(6) Koho si citění podmanilo, myslí nespásně, zvráceně. Mystická nauka vnáší do problému nevědomosti světlo poznání, které osvobozuje. Proto by člověk měl vyhledávat znalce nauky a přemýšlet o ní, aby našel teoretické východisko k jejímu praktickému uskutečňování.

(7) Správným dlouhodobým rozjímáním člověk dosáhne niterného ustálení, jehož pomocí pozná pravou povahu skutečnosti. Poznáním její pravé povahy se odpoutá a odpoutáním dospěje k duchovnímu osvobození.

(8) Variabilita duchovní náplně prostoru, který zaujímá sluneční systém, probíhá čtyřmi stavy, jež v čase vytvářejí tzv. jogy – věky: zlatý, stříbrný, železný a černý. Podle indické mytologie žijeme právě v černém věku, který započal r. 3102 př. Kr. a trvá 432.000 let. Je to věk mravního úpadku, materialistických názorů a zla. Tyto tendence jsou fyzikální náplní prostoru a pokud se jim lidé nebrání, jsou jimi infikováni a tak strháváni ke zlu.

Mravní příkazy, jež mystická nauka dává svým stoupencům, kladou těmto tendencím překážky. Člověk, který se těmito příkazy řídí, bude před mocí kalijogy zachráněn, neboť si pro to vytvoří psychické podmínky. Od nich se očekává, že psychické formace, jež si vytvořil, nejpozději ve smrti vyústí ve sféře dobra a pravdy; tato sféra však může být sférou bytostí jiného vidma než našeho smyslového.

(9) Jelikož jsou tendence věku temnoty tak zlé a k nízkým stavům strhující, nabádá mystická nauka člověka, aby usiloval o prozření, jehož pomocí pozná povahu skutečnosti a tím unikne moci černého věku.

(10) Kdo se nechá vést živočišnými popudy své nižší přirozenosti, nejenže svůj život promarňuje, ale žije upoután na nekonečném řetězu bolesti a utrpení. To může poznat každý sám. Měl by však mít to štěstí, aby se dozvěděl, že tomuto stavu může udělat konec: může své nižší přirozenosti začít vládnout do té míry, že se vědomím dostane do stavu bytosti, která nemá přání. Bohužel se to však nedovídá. Evropská psychologie se specializuje na konstatování psychických faktorů vyplývajících ze živočišných tendencí mravní kázní nepodmaněného života a takto nepřímou vytváří filozofii, pro niž je přijatelným normativem neodporování živočišným tendencím. Z toho ovšem plyne mravní úpadek se všemi jeho následky. Proto je nezbytné rozvinout pozitivní psychologii jako vědecké odvětví, které vyjde z logického vztahu mezi pohnutkami a činy, poukáže na to a upozorní, že je nezbytné živočišným tendencím čelit mravním úsilím. To se obrazí v činech mravnosti a tím konečně zatarasí sestupnou linii ve společenském soužití.

Není přece možné stát nečinně před tváří hrůzných předzvěstí, jež pocházejí z živočišných tendencí. Je nutno jim čelit vymezením mravních norem, aby se lidstvo jednou neocitlo před hrůznější skutečností, než před jakou nás staví dnešní společenský život. Ostatně se všechno dá vyřešit správným poučením. Jsme již přesyceni poučkami o psychické mechanice, ale chybí nám poučení o vztahu mezi povahou myšlenky, pohnutky, pocitu a duševního stavu na jedné straně a skutky, které mohou přispět k dobru nebo ke zlu na straně druhé. A obecný lid není tak nepřístupný, aby nepochopil, že špatné psychické stavy vyúsťující ve zlých činech vyvolávají zlou situaci v celé společnosti. Každý jedinec jí bude postižen, ať si myslí, nebo nemyslí, že se díky své chytrosti vyhne všeobecnému zlu.

X. Deset chyb

- 1. K chybě tlachavosti může vést slabá víra spojená se silným rozumem.*
- 2. K chybě úzkoprsého dogmatismu může vést silná víra spojená se slabým rozumem.*

3. *K chybě bludného přehánění nebo k falešné cestě může vést přílišná horlivost bez příslušného náboženského poučení.*

4. *K chybě zbloudění v temnotě podvědomí (nevědomí) může vést rozjímavé pohroužení bez dostatečného naslouchání nauce a jejího zkoumání.*

5. *K chybě náboženské domýšlivosti může vést nauka nepoužívaná v praxi nebo nedostatečně pochopená.*

6. *K chybě usilování jen o vlastní vysvobození může vést nedostatečné školení v nesobeckosti a nekonečném soucitu.*

7. *K chybě čistě pozemské působnosti může vést nedostatečné vědění o vlastní nehmotné podstatě.*

8. *K chybě čistě pozemských úvah a řízení se jimi může vést neúplné udušení světské ctižádosti.*

9. *K chybě nadýmání se světskou (i duchovní) pýchou může vést sdružování se s lehkověrnými a nízkými obdivovateli.*

10. *K chybě pachtění se za světskými věcmi může vést vychloubání se svým okultním věděním a mocí.*

Toto je deset chyb.

(1–2) Nejlepší situace pro duchovní vývoj vyplývají z rovnováhy mezi citem a rozumem. Cit totiž podmiňuje vznik subjektivních názorů, kdežto rozum, pokud není zjemněn morálkou, podmiňuje sebezpřeceňování. Citovost vytváří úzkoprsé náhledy, na jejichž základě může bujet pověrčivost a zvyšuje se intelektuální bezcenost člověka. Čirá rozumovost vede k utilitarismu, v jehož vlivu se stupňuje živočišnost a nedobré morální vlastnosti. — Ke zmínce o víře: víra je náboženským vyjádřením citu.

(3) I duchovní snahy musí být tlumeny racionálním hodnocením psychických vzduť, aby nadšení nevedlo k nesmyslnému plýtvání přesvědčeními, názory a sebevědomím; z nich se vyvíjí frázovitost a z ní duševní a duchovní úpadek. Mimoto člověk tímto způsobem může dospět k náboženskému fanatismu, který dovedl utápět

v krutostech a krvi i učení o lásce k bližnímu, již jako heslo nesl na svém štítu.

Jak víme, dovedla se pověrečná nepřičetnost jako vrchol náboženského fanatismu dopouštět největších krutostí v zájmu spásy jiných lidí a ještě vyvolávala přesvědčení, že je to činnost bohulibá, která pro svou misijní povahu přináší obzvláštní zásluhy. Proto pozor! Mravní hodnoty náboženství se ukážou jako velmi vysoké teprve tehdy, až je každý, kdo se mu zasvětil, skuteční dřív, než s ním bude kupčit nebo mu učit jiné lidi.

(4) Rozjímavé pohroužení, které je duchovně osvobozujícím úsilím, se může rozšířit nebo zase zúžit podle stavu vědomí usilujícího člověka. Stav vědomí jsou však závislé na pohotovosti k vjemům. Je tedy žádoucí, aby se člověk kromě rozjímavého pohroužení cvičil v udržování této pohotovosti, jejíž nejlepší formou je studium nauky. Přímé pohroužení nedává nikdy záruku, že povede k získání moudrosti. Spíš zužuje vědomí, jehož šíři je třeba zachovat jiným metodickým postupem. V buddhismu se mluví o pohraničním soustředění. Při něm má člověk zachovat ve vědomí subjekt i objekt současně, neboť pouze jejich současné zpřítomnění ve vědomí je podmínkou rozvoje rozeznávací schopnosti. Pohraniční soustředění tak nahrazuje intelektuální činnost, pro niž se neztrácí osvobozující pohroužení. Rozjímavé pohroužení totiž vede člověka psychicky k centru jeho vlastní bytosti, jejíž periferní oblasti se této nauky nemusejí dotýkat. Následkem toho se může periferní část lidské přirozenosti projevovat jako přirozenost mravně neusměrněná. A jelikož toto pohroužení může přinést postřehy vyššího stupně, dospívá člověk k záměnám božskosti za lidskost a tento zmatek se může nakonec projevit prohloubením nejasností v jeho názorech a hodnocení kvalit.

(5) Kdo žije podle návodu mystické nauky, poznává, jak je to obtížné, a jeho mravní klopýtání ho udrží v pokoře. Ti, kdo nežijí podle jejích návodů, pro své teoretické znalosti zpyšní a to víc škodí, než prospívá.

(6) Kdo dosáhl prostřednictvím mravního úsilí zneosobnění, přestává při uskutečňování nauky dbát o sebe sama a pracuje jen

proto, že poznává všeobecnou prospěšnost těchto snah. Vlastní spása je pak vedlejším výsledkem jeho úsilí, což se projeví jako potěšitelná skutečnost. Neboť ti, kdo nedbajíce nikoho, usilují o své duchovní vysvobození, mohou poznat tento stav jako umrtvující osamocení, jako jakousi královskou hodnost bez království.

Jsme přece všichni jednotou, a proto jen v pocitu sounáležitosti smíme usilovat o své vysvobození. Jeho lesk se potom rozleje na všechno stvoření. Jinými slovy: jen v radosti smíme vyhrát velikou hru (o osvobození), neboť jen v radosti je snesitelný zánik sansarického bytí ve stavu nirvány.

(7) Působení člověka nemá nikdy odezvu jen na pozemské úrovni. Jeho vliv se obráží též na psychické úrovni, jejíž hodnota se řídí povahou činnosti. Např. velmi sobecké jednání vyžaduje, aby člověk myslil jako temná, nevlídná a dobru se uzavírající bytost, což se posléze projeví v tom, že se jeho „duch“, resp. kvalita uvědomění formou „já jsem“, stane temným duchovním typem. Ten najde své sídlo v oblasti temnotou a zlými náklonnostmi zatížených existencí.

Z toho lze vyvodit, že „duch člověka“, kterého musíme považovat za fyzikální zplodinu činnosti, duševních stavů a napětí, je takový, jakou povahu má tato činnost, tyto stavy a napětí. To by nakonec mohlo být celkem jednoduché, jenže ve skutečnosti to tak jednoduché přece jen není. Duchovní typ, vzniklý z uvedených předpokladů, je vlastně nositelem intelektu, jenž je vnímavý k osudům a osudovým nahodilostem. Následkem toho vytváří člověk povahou své činnosti, duševních stavů a napětí předpoklady pro bytí, které je buď postihováno strastmi, nebo je utěšováno pocitem štěstí. V každém případě však tyto předpoklady vytvářejí individuální bytí, protože činnost, duševní stavy a napětí nejsou oproštěny od vztahů k uvědomění formou „já“.

Chce-li tedy člověk dosáhnout duchovního a tím i úplného a na všech úrovních jeho bytí se uplatňujícího osvobození, musí být činný neosobně. Musí se chovat tak, aby u něho idea já nevyšlehla při žádném činu, kterého se dopouští, neboli musí při činnosti i pocíťování střežit své vědomí, aby se nezatěžovalo žádným vznětem vyjma uvědomění bezbřehé kosmické prázdnoty. Pak bude každé fyzikální rozvlnění, jež vzniká z činnosti a pocíťování, stráveno sta-

vem vědomí asi tak jako prostor bez viditelného znaku pohlcuje každou stopu předmětu, který jsme do něho vrhli.

(8) Dokud člověk nezničil projevy své živočišné přirozenosti, dotud se do jeho duchovních snah vměšují pozemské úvahy a zřetele. Ty jsou sférou, do níž se časem přenesou jeho vědomí a dokonce se v ní vytvářejí předpoklady pro jeho budoucí karmické objektivace. Proto je nutno se vyvarovat pozemských úvah a zřetelů uskutečněním spásné mravnosti ve vnitřním zaměření.

(9) Kdo usiluje o duchovní zdokonalení, má se vyhnout mělkým povahám, jejichž přirozený postoj ho vystavuje obdivu, a proto ho i ohrožuje mravními poklesky. Je lépe se družít k pokročilejším typům, abychom měli stále před očima to, že je nutno dosáhnout vyššího stupně zdokonalení. Tím budeme chráněni před rozvojem pochybných mravních kvalit, které, nejsou-li rozvinuty, jistě v nás dřímou.

(10) Kdo se jednou pochlubil slovem nebo skutkem, že vlastní nějakou okultní schopnost, ocitá se v nebezpečí, že o ní bude muset podávat další důkazy. Ale magický potenciál podléhá výkyvům. Vlastník magické síly se proto může zaplést do snahy uplatnit se vždy a v tom je nebezpečí, že sejde z cesty duchovního úsilí na cestu úsilí světského. Proto si nemá vývoje duchovní moci a síly všimnout a má chápat sebe vždy jako někoho, kdo nemá nic kromě touhy po osvobození.

XI. Deset podobných, zaměnitelných věcí

- 1. Žádost může být zaměněna s vírou.*
- 2. Připoutanost může být zaměněna s blahovolností a soucitem.*
- 3. Ustání duševní činnosti může být zaměněno s klidem nekonečného Ducha, který je konečným cílem.*
- 4. Smyslový postřeh (zjevy nebo vjemy), může být zaměněn se zjevením (jasem) skutečnosti.*

5. *Odlesk skutečnosti může být zaměněn s dokonalým uskutečněním.*

6. *Člověk, který vyznává náboženství ústy, ale neuskutečňuje je, může být zaměněn s člověkem věřícím.*

7. *Otrok vášně může být zaměněn s mistrem jógy, který se osvobodil od platných pravidel.*

8. *Sobecký čin může být zaměněn s nesobeckým.*

9. *Podvodné jednání může být zaměněno s rozvážlivým jednáním.*

10. *Podvodník může být zaměněn s mudrcem.*

Toto je deset podobných věcí, jež je možno zaměnit.

(1) Podobnost žádosti a víry je v tom, že v jednom i druhém případě se člověk intenzivně zabývá tím, po čem touží. Žádost se však projevuje lpěním na předmětu, kdežto víra ponechává člověka v pokojném stavu a v přesvědčení, že je-li toho hoden, dá mu Bůh nebo boží spravedlnost to, co si žádá. Pokud jde o podněty, žádost se projevuje zevními snahami, kdežto víra očekáváním nebo také přesvědčením, že se požadovaného dosáhne. Víra i žádost znamenají pozitivní postoj, který se projevuje rozdílně jen na povrchu.

Za nejnižší stupeň víry se pokládá doufání, za střední jistota, resp. přesvědčení, za nejvyšší tvůrčí síla. Vzhledem k tomu ten, kdo dovršil cvičení se ve víře, tvoří a uskutečňuje to, co si přeje. Proto lidé s nejvyšší vírou musí být pokládáni za ty, kdo dosáhli nejvyšších stupňů v mystických snahách.

(2) Kdo v sobě nevykořenil světskost a je na svět připoután, ten snadno zamění přílnutí za soucit a neosobní snahu prokazovat laskavost. Je třeba dávat bedlivý pozor na to, zda se za zdánlivě ušlechtilými nesobeckými pohnutkami neskrývá živočišná potřeba být nablízku těm, o nichž si myslíme, že nás potřebují. Když to zjistíme, můžeme si myslit, že jsme jejich otroky, otroky vlastního lpění a celé naší nižší přirozenosti.

(3) Ti, kdo jsou žádostiví toho, aby jim bylo přiznáno, že duchovně pokročili, nebo zase podléhají touze vynikat mezi lidmi,

snadno přiřknou termínům jiný smysl. Jakmile se po námaze nesprávným směrem zaměřené duševně ubijí natolik, že přestanou být duševně činní, hned se domnívají, že dosáhli žádoucí rovnováhy nad protiklady.

Klid vítěze však není podoben klidu člověka duševně otupělého. Dosahuje se ho totiž až po přemožení bouřlivých citových a duševních vzdutí a nikoli útekem před nimi. Tak tentýž jasně se projevující klid může mít dvojí původ: jednak vládu vítěze nad sebou samým, jednak rezignaci vůči neovládnutým silám nižší přirozenosti a s ní spojovaný útek od skutečnosti.

(4) Při duševním zemdlení, z něhož se přechází do duševní nepohnutelnosti, se mnohdy, především u senzitivních povah, stává, že před jejich duševním zrakem vystupují rozličné vize, jež nekritický člověk snadno označí za vize duchovní, dosažené z milosti boží. Přitom však nejde o nic jiného než o bloudění mysli v oblastech spontánní imaginace, tedy jen o psychologicky zajímavý fenomen.

Kdo vědomě a uvážlivě usiluje o zpřítomnění předmětu koncentrace ve vědomí, nikdy nemá bludné spontánní vize. Je-li dost pokročilý, má místo vizí postřehy. To znamená, že nevidí neurčité symbolické obrazy, ale skutečnosti, čili má postřehy pronikající povrchem věci do jejího nitra.

Tento fenomen se snad z mystického hlediska snílků zdá být chudý, ale mystický cíl je vrcholem pyramidy skutečnosti, nikoli labyrintem abstraktních vizí, třeba se zdají božské svou tvářností a jasem.

(5) První zkušenost duchovního (duševního) uvolnění, které se tak velice liší od stavu, jímž člověk procházel v době svého zápasu a v době, kdy ještě žil neukázněně, budí snadno dojem, že bylo dosaženo Velikého Uskutečnění. Ale tak jako po odstranění zábran dobrých stavů vyvolaných vůlí se člověka opět zmocňují chtíce a nižší hnutí, tak se ho musí po odstranění zábran plynoucích z objevení se prvních záblesků duchovního jasu zmocňovat neovladatelné tendence k odložení všeho bytostného, co poznává jako činitele zabraňující uskutečnění absolutna.

Jenom podle samovolných duševních tendencí se pozná pravá kvalita toho, co jako jas musíme teprve považovat za odlesk nej-

vyšší skutečnosti. Jestliže po odvrácení pozornosti od zevních objektů, byť jedním z nich byl jas Ducha, a zahleděním do sebe můžeme konstatovat, že se v naší bytosti opět probouzejí smyslové náklonnosti, musíme svou duchovní zkušenost považovat za přechodný stav. Vzhledem k tomu musíme usilovat dál tak dlouho, dokud se tento jas nestane polem, v jehož vibracích zůstáváme i po odstranění vnitřního upětí a duševního napětí. Neboť nejvyšší Uskutečnění musí člověk žít a nikoli se ho jen držet, případně s velkým úsilím a mocí.

(6) Náboženská náklonnost se může projevovat jednak snahami o uskutečnění mravnosti a zbožnosti, jednak církevnickým činnostvím. Z duchovního a karmického hlediska to ovšem není stejné. Jestliže skutky mravnosti a zbožnosti vedou k duchovnímu povznesení člověka, je církevní činnostvím z mravního hlediska úplně bezcenné. Představuje totiž jen vnější snahy, jaké jiní lidé vyvíjejí třeba v politice. Vždy se snaží, aby jiní lidé konali to, co církevně činný člověk sám uskutečnit nedovede nebo nemůže. Nebo dokonce nechápe, že se to má vykonat, jestliže má mít náboženské cítění vůbec nějaký smysl.

(7) Kdo je v zajetí své živočišnosti a přitom se naučil vyčkávací taktice v honbě za smyslovými požitky, může budít zdání, že se do vysoké míry ovládá. Ve srovnání s ním se mistr jógy neovládá, ale žije ve svitu uskutečnění ctností. To znamená, že mistr jógy již nepodléhá zákonům napětí ze žádostí a reakcí na ně jako např. člověk, jehož sebevláda je omezena na dosahování určitých výsledků.

Obecně se sebevláda chtivého člověka hodnotí jako vyšší stupeň duševního vývoje, ačkoli popravdě jde jen o bouřlivější uplatňování sebe, což má ovšem za následek prudší karmické konflikty. Opravdová sebevláda vrcholí v přemožení živočišnosti a tím ovšem v nedostatku nemravných impulsů. Před hledím člověka, který dovršil na cestě sebevlády, se prostírá světlo pokoje, jehož zřídlem je nežádostivost ; v tom je nutno hledat rozdíl mezi oběma typy.

(8) Jsme svědky existence tatínků, kteří milují své rodiny a působí jim radost na úkor skutečných potřeb jiných lidí. Lidé se bijí ve světě o dobré jméno, bohatství, vysoké postavení a o jiné věci,

aby tyto výsledky předložili svým milým bez ohledu na to, kolik slz svým jednáním vynutili u jiných lidí. Pak přichází bláznivý svět se svou chválou a klade to, co tito lidé vykonali pro sebe, za příklad lidem jiným.

Mám však proto, aby mne uznal svět, kolem sebe rozsévat bolest, pocit příkoří a sociální anomálie? Pokud znám povahu duchovního uskutečnění, vím, že světské vyniknutí bývá nerozlučně spjato s pokažením mravů. A jelikož všechno světské pomíjí jako dým, považují světské snažení za pochybné úsilí na poli plném zdechlin. Jen spílání a proklínání by mohl slyšet světsky se snažící člověk při svém odchodu ze světa. A to též ovlivňuje karmu. . .

(9) Chytrost je přípustná, pokud ji člověk nepoužívá pro své obohacení a zevní prospěch vůbec. Často se chodívá po křivolakých cestách za úspěchy, které se zdají dobré, i když se jich dosahuje za každou cenu. Bohužel se však zdá, že dnešní mravní úroveň lidí přispívá k snadnému spojování chytrosti s mravní nečistotou. Proto kvete podvod, v jehož stínu vegetuje chytrost dravců.

(10) Podvodník je opatrný a zdrženlivý stejně jako mudrc. Proto je třeba jistého stupně mravní čistoty, aby je člověk rozeznal. Říká se, že podle skutků je poznáte. Podvodník nevydá k dobru lidstva nic, jestliže nebude mít z toho sám také prospěch. Mudrc však může být chudý. A cesta mudrce bude vždy jen cestou spravedlnosti.

XII. Deset věcí nepodrobených omylu

- 1. Nebloudí, kdo prost vztahů ke všem věcem vstupuje jako bhikšu do svaté obce mnichů a volí bezdomoví.*
- 2. Nebloudí, kdo ctí své duchovní učitele.*
- 3. Nebloudí, kdo důkladně nauku zkoumá, naslouchá jejímu vyučování, o ní přemítá a do ní se hrouží.*
- 4. Nebloudí, kdo se pln pokory oddává vysokému snažení.*
- 5. Nebloudí, kdo při liberálních náboženských náhledech pečlivě vykonává své povinnosti (náboženské obřady).*
- 6. Nebloudí, kdo bez pýchy chová velký rozum.*

7. *Nebloodí, kdo bohat náboženskými zkušenostmi svědomitě se do nich noří.*

8. *Nebloodí, kdo bez marnivosti má hluboké náboženské vědění a duchovní poznání.*

9. *Nebloodí, kdo umí svůj život strávit v osamocení a meditaci.*

10. *Nebloodí, kdo pln nesobecké oddanosti prokazuje druhým lidem dobro.*

Toto je deset věcí nepodrobených omylu.

(1) Jestliže někdo skutečně zruší veškeré společenské svazky, získává volnost ve vnějším smyslu. Tato volnost je kvalitativně totožná s tou, již člověk pociťuje vnitřním zřeknutím. Člověk nezávislý na rodině, společnosti, přátelích atd. prožívá vnitřní sjednocení, jemuž dává konkrétní duchovní formu, jestliže se podrobí rozjímavému životu. Právě bhikšu, mnišský člen buddhistické obce, je povinen vést rozjímavý život v úplné zevní nezávislosti; to je předpoklad pro nejrychlejší duchovní růst. Problémem tu může být toliko jeho vnitřní uspořádání, které se někdy tomuto způsobu života mocně vzpírá. Když ještě člověk podléhá tlakům svého vnitřního uspořádání v jiném směru, musí počítat s tím, že bude ke svému zdokonalení postupovat klikatými cestami. Bude přitom postihován mnohými strastmi a utrpením, zejména bude-li dbát o to, aby dosáhl vysokého, nikoli nízkého mystického cíle.

(2) I kdyby měl hledající člověk ve svém duchovním učiteli pouze idol, přece z toho, že jej zbožně uctívá, bude těžit duchovní omilostnění. K takovému uctívání je však též třeba síly, a proto se uvádí v seznamu ctností.

(3) Dokonalé teoretické pochopení nauky znamená její částečné uskutečnění. Rozumíme totiž jen tomu, co jistým způsobem žijeme, a proto i hluboké teoretické studium duchovních nauk je velmi prospěšné. Neboť člověk nemůže něco číst a snažit se čtené pochopit, aniž se to projeví v jeho životě jako životní názor, kritérium nebo směrnice. Kde toho není, tam vede teorie k bludům a nemůže prospět.

(4) Nepřičlení-li člověk pokoru k vysokému snažení, za jaké můžeme pokládat analyzující pohroužení, vystavuje se nebezpečí, že propadne pýše a potom i mravní zkáze. Analyzující soustředění totiž přináší postřehy a tím i moudrost, která se při nedostatku mravní síly zvrhá v exploatační chytrost. Člověk se pak energičtěji zaplétá do světskosti a z ní pocházejícího mravního a z toho i duchovního pádu.

(5) Kněžské povolání má tu výhodu, že duchovně usilujícího člověka smí zaujmout bez výhrad. Naproti tomu civilní život často nesčetnými zevními okolnostmi přeruší duchovní zaměření a člověk musí stále a tvrdě bojovat o zachování nezbytného vnitřního splývání s esenciálním (duchovním) prvkem veškeré jsoucnosti. Realizace stavu, jež můžeme poznávat jako duchovní dokonalost, bývá dosažena po dočasném, ale bezvýhradném sjednocení vědomí s nejvyšším prvkem univerza. Přitom bývá zřejmé, že si člověk tento čas nemůže sám volit. Proto ten, kdo by se kromě svých soukromých duchovních povinností mohl zabývat vnějšími náboženskými povinnostmi jako svým povoláním, vyplní (ať je knězem, nebo laikem) svůj život pouze duchovní snahou, jako jej světský člověk vyplňuje pouze světskými snahami. Podle toho by pak dosáhl duchovních výsledků rychleji, jako člověk plně světem zaujatý rychle dosahuje výsledků světských.

(6) Za mudrce a mystika, který dovršil svůj duchovní vývoj, nelze pokládat člověka citového, ale rozumného, moudrého. Mystickou cestu proto nelze vidět v postupné likvidaci rozumu, ale v jeho rozvoji. Jenže k rozumovosti je podle mystické nauky nutné přičleňovat mravní ušlechtilost vrcholící v nekonečném soucitu, jaký provází stav bódhisattva. Rozumovost v doprovodu mravní porušenosti vytváří jen odporné typy, od nichž lze očekávat pouze zlo, zradu, podvod a bezpráví.

Proto bychom měli dobře zkoumat každého, kdo má velmi vyvinutý rozum, zda je mravně ušlechtilý. Zjistíme-li, že se mu mravní ušlechtilosti nedostává, je lépe se mu vyhnout.

(7) Člověk, který získal náboženské zkušenosti, by již nikdy neměl obracet zřetel k obecným morálním směrnicím a tím méně se jimi

řídít, nemá-li právě být mravním vzorem jiným lidem. Náboženské zkušenosti je možné získat jen individuálním úsilím. Z toho musíme vyvodit, že jen jeho dalším zachováváním budou tyto zkušenosti dál rozmoženy ke zvětšení již získaného dobra.

Co člověka odvrací od dalšího mravního úsilí, jehož pomocí získal dosavadní náboženské zkušenosti, je to, že dosud nezničil sklony nižší přirozenosti a ty se dál snaží uplatňovat v jeho životě. Jeho odvrácení od individuálního mravního úsilí se rovná duchovnímu pádu, který se dříve či později stane evidentním. Proto by si člověk v tomto úsilí neměl popřát oddechu, dokud nebude v mravnosti zcela upevněn a dokud se následkem toho nevžije do božských stavů a pociťování.

(8) Náboženské vědění a duchovní poznání je velmi prospěšné a veskrze povznášející, pokud si ho jeho majitel necení jako vlastnosti, která zvyšuje jeho osobní cenu. Jakmile se to stane, formuje se oboje v nesmyslnou nauku, která škodí jemu samému i těm, komu ji sdělil. Náboženské vědění a duchovní poznání jsou subtilní hodnoty. Jejich forma se snižuje, jakmile do nich zaduje vítr jáství. Jsou jako poklady, o nichž se smí mluvit od úst k uchu, a ten, kdo o nich slyšel, jich použije pouze k rozmnožení své víry a lásky.

(9) Osamocení je zkouška. I když se člověk domnívá, že by našel největší pohodu právě v samotě, přece se může v samotě přesvědčit, že si jí doopravdy nežádal. Kromě toho má samota několik stupňů. Ve fyzické samotě může člověk mít u sebe mnohé světské doplňky, jež přitahuje prostřednictvím myšlení a vzpomínek. Ve skutečné samotě se může ocitnout teprve tehdy, když uskuteční mentální prázdnotu. Taková prázdnota je pro světského člověka naprosto neúnosná. V psychickém a mentálním vakuu by světský člověk vzkřikl touhou po přítomnosti něčeho, co pokládá za skutečné, a snažil by se všemi silami zrušit stav svého skutečného osamocení. Proto je velkým požehnáním, jestliže někdo dovede trávit svůj život v osamocení.

(10) Prvotními a nejvyššími zřeteli mystické nauky nejsou technické postupy, na jejichž základě člověk získá otřásající smyslové zkušenosti z fenomenálních jevů, ale především mravní zdokona-

lení. Právě mravním zdokonalením stoupá člověk zcela přirozeně v řádu živoucích bytostí na základě své zvyšující se mravní hodnoty. A jelikož je nejvyšší mravní ctností žít k dobru jiných lidí, chválí se právě to. Otřásající smyslová zkušenost, která pochází z technického mystického postupu, je jednak pomíjivá, jednak nemá kladné morální účinky. Neobvyklé zkušenosti naopak u lidí duchovně nevyvinutých zvyšují mravně závadné sebevědomí; proto jsou dobré pouze pro mravně zdokonaleného člověka. Tohoto mravního zdokonalení lze dosáhnout toliko skutky ctnosti. Proto je nezbytné vykonávat je.

XIII. Třináct těžkých pochybení

- 1. Je těžkým pochybením, když někdo, narozen jako člověk, si nevšímá posvátných nauk. Je podoben tomu, kdo se vrací s prázdnýma rukama ze země bohaté drahokamy.*
- 2. Je těžkým pochybením, jestliže se někdo, vstoupiv do svaté obce mnichů, vrací k světskému životu. Je podoben můře letící do planoucího světla.*
- 3. Je těžkým pochybením, jestliže někdo ve společnosti mudrce setrvá v nevědomosti. Je podoben člověku žízňícímu na břehu velké řeky.*
- 4. Je těžkým pochybením, neužívá-li člověk k ničení naruživosti morálních předpisů, které zná. Je podoben nemocnému, který má léky, ale neužívá jich.*
- 5. Je těžkým pochybením, káže-li někdo náboženství, aniž je uskutečňuje. Je podoben papoušku drmolícímu modlitbu.*
- 6. Je těžkým pochybením, dává-li někdo almužnu z toho, co nakradl, uloupil nebo získal podvodem. Podobá se blesku, jenž ve vodě ničí sám sebe.*
- 7. Je těžkým pochybením, přináší-li kdo bohům (za oběť) maso usmrcených živočichů. Je podoben člověku, jenž předkládá matce maso jejího vlastního dítěte.*

8. *Je těžkým pochybením, cvičí-li se kdo v trpělivosti ze sobeckých pohnutek a nikoli proto, aby znásobil svou užitečnost pro všechny bytosti. Ten se podobá kočce, která cvičí trpělivost, aby mohla chytit myš.*

9. *Je těžkým pochybením, koná-li někdo záslužné věci jen pro světskou slávu a pochvalu. Je to, jako kdyby vyměnil kouzelný drahokam, splňující každé přání, za kozí bobek.*

10. *Je těžkým pochybením, když někdo zůstává rozháraným přes mnohé naslouchání nauce. Je podoben lékaři, který má vleklou chorobu.*

11. *Je těžkým pochybením, když někdo rozumí duchovní nauce a nemá duchovní zkušenost, která roste z jejího použití. Je podoben boháči, který ztratil klíče od svých pokladů.*

12. *Je těžkým pochybením, chce-li někdo vykládat druhým lidem nauku, již dosud zcela nepochopil. Je to slepý vůdce slepých lidí.*

13. *Je těžkým pochybením, když někdo považuje zkušenosti prvních stupňů rozjímání za zkušenosti posledních stupňů. Takový se podobá člověku, který pokládá mosaz za zlato.*

Toto je třináct těžkých pochybení.

(1) Mnišský život klade žákovi jógy pokušení jenom na začátku cesty. Později poznává, že skutečné osamocení vede k probuzení vnitřních proudů a stavů. Mystik na vysokém stupni mystického vývoje je poznává jako ovoce velkého mravního a psychického úsilí, jež může být vyvinuto i při občanském způsobu života. Jakmile byly tyto proudy a stavy vzbuzeny, stává se návrat do světa sebevraždou, ať jde o návrat z prostého mnišství, nebo z občanského stavu, v němž člověk tyto proudy a stavy vyvolal. Zánik těchto proudů a stavů působí na bytost velmi otřesně, přesně tak, jako když se někdo dostane z pohody a světla do krizí a temnoty.

(3) Skutečného mudrce, který zná mystickou cestu, poznáme jen neskutně, pokud žije mezi světskými lidmi. Proto by měl hledající člověk dávat vždy pozor kolem sebe, aby mohl upozorovat „mi-

lostnou krůpěj“ nauky, která vždy kane ze slov těch, kdo dosáhli nejvyšších stupňů na mystické cestě.

Pravý mudrc na sobě nedává znát, že zná nauku. Nikoli proto, aby si zachoval pocit, že svými znalostmi a zkušenostmi ostatní lidi převyšuje. Na jistém stupni je osobně neúnosné vystavovat se posměchu, jímž takového mudrce mohou častovat ti, kdo hájí obecný způsob života jako absolutně kladný. Jeho niterný stav může někdy být i takový, že se nesmí vystavovat sporům o významu nauky ani tomu, aby musel obhajovat ten nebo onen způsob života. Proto zpravidla tají své znalosti a životní i mystické zkušenosti.

Tím ovšem pro hledajícího člověka vznikají značné potíže při hledání vhodného duchovního rádce nebo vůdce. Stává se, že pravý mistr jógy mluví o duchovním životě v náznacích. To však není vždy dosti směrodatné pro určení jeho mystických znalostí, jelikož takovou řeč můžeme slyšet i od lidí, kteří nauku neznají, ale jen po ní touží. Kvůli těmto lidem je někdy neúčinné, jindy škodlivé, když hledající člověk vyzradí své zájmy. Toužící člověk, který ho přiměl, aby u něho hledal poučení o mystické praxi, může mít totiž pouze názory, ale nemusí znát pravdu.

(4) Poznání nauky zavazuje hledající lidi k tomu, aby uskutečňovali její příkazy. Neřídí-li se tímto pravidlem, stane se jim každé poučení mluvením do větru. Z toho snad mohou nabýt mnohostranného teoretického poučení, ale současně se tím u nich zvyšuje neschopnost nauku realizovat.

Lidé, kteří mnoho znají, zpravidla nedovedou nic uskutečnit. Teoretické vědomosti se mění ve sporná mínění, která vylučují vznik důvěry potřebné k podřízení se některé ze získaných pouček. Proto by každý člověk měl poukazy k určité životní praxi hned proměnit ve skutek, aby z vlastní zkušenosti poznal, které z propagovaných učení je dobré a prospěšné a které nikoli.

(5) Náboženské poučky jsou směrníci pro život, takže je přirozeným požadavkem žít podle nich až do okamžiku, kdy se žití podle nich stává nenásilným a samozřejmým. Teprve pak je člověk oprávněn hlásat náboženství. Jinak bude mluvit o abstraktech a proplétat bludy s pravdami přesně podle toho, jak tomu nebo onomu porozu-

měl a uznal to na základě osobitého mínění ovlivňovaného vlastním mravním založením.

Bohužel je nutné se z tohoto hlediska dívat na mnohé křesťanské kněze. Zpravidla jim chybí zkušenost mravního a teologického dovršení. Proto káží své bezduché, často velmi křehké duchovní touhy. Věřící posluchači, žijící zpravidla jako reálný jen svůj živočišný život, vůbec nevědí, oč kazatelům jde. A ti, kdo se jejich vznosnými naučeními řídí, bloudí a nakonec zpravidla zapadají do temnot a zla.

Kněží mají povinnost uskutečnit náboženská poučení ve svém životě. Pak budou mluvit od srdce k srdci, jejich naučení budou živá a jejich pokyny povedou k uskutečnění pravdy. Jinak nemohou vědět, zda neslouží ďáblu místo Bohu.

(7) Stejně tak se nemůže líbit Bohu ani bohům, když někdo, sám nespasen, se snaží spasit jiné po dobrém nebo po zlém. Pravý světec se vždy obětuje sám, a když se ve zkouškách sebeobětování naučil milovat všechny lidi, pomáhá jim svým citem, jímž rozzařuje své mravní kvality.

(8) Z náboženského hlediska je trpělivost nezbytná proto, aby člověk mohl snést všechny zkoušky na cestě duchovního a mravního úsilí. Pokud se někdo cvičí v trpělivosti proto, aby vydržel maximální obtíže jistého momentu v zevním životě, pak je to nízké a sobecké a vede to k rozvoji odolnosti, kterou uplatní ve skutcích zla.

Za nejlepší formu uplatňování trpělivosti považují, když někdo setrvává v duševním vypětí vůči nejvyššímu nebo božskému ideálu i tváří v tvář nejtěžším a neprudším životním a osudovým zkouškám. Tento druh trpělivosti vede k vysokým a dobrým výsledkům.

(9) Stejně je tomu, když někdo vykonává skutky ctnosti pro svou spásu, např. dává almužny, dary církvi, na mši apod. Skutky ctnosti totiž člověk má vykonávat bez ohledu na sebe, s vědomím, že je to nutné a nezbytné pro dobro světa na oplátku za to, že existuje a smí žít.

Máme si uvědomit: co jsme, že se chceme odvažovat konat zá-

služné skutky za účelem vlastní spásy? Před tváří univerza jsme méně než nic; ve světě lidí jsme kolečkem, které až dosud sobeckými skutky brzdilo chod tohoto stroje, což se musíme snažit napravit nesobeckými skutky. Máme povinnost přičiňovat se skutky o rozmnožení dobra ve světě, neboť žijeme z toho, co tento svět na nás svou povahou vyzařuje. Jednáme-li špatně, co jiného než zlo na nás tento svět může vyzařovat? Proto se snažme konat skutky ctnosti. Bez ohledu na to, zda to bude k našemu posmrtnému nebo duchovnímu dobru či nikoli.

(10) Příkazy k ctnostnému životu znamenají též příkazy, aby člověk u sebe vytvářel dobré nálady a vnitřní harmonii. Je nutné pochopit, že skutky jsou jednou formou bytostného projevu a vnitřní stavy druhou. Nosíme své nálady a stavy mezi lidmi. Jsou-li tyto nálady a stavy špatné, rozséváme zlo vlastním bytostným vyzařováním. Naproti tomu dobrá nálada se též přenáší na jiné lidi a tak člověk může konat dobro i tímto způsobem. Ostatně dobré duševní stavy tvoří předpoklad pro vjemy dobré povahy a pro vjemy světla. Tyto vjemy jsou v přeneseném smyslu duchovním postupem a růstem. Špatné nálady a duševní stavy jsou železným peklem, v němž není možný duchovní vývoj. Proto ten, kdo se drží špatných nálad a stavů, nevstoupí do nebeských světů, kde převládá jas a radostné niterné stavy.

(11) Existují lidé, kteří jsou schopni pochopit nauku a dokonce i k ní přilnout, ale přesto neprojevují dosti síly nebo náklonnosti uskutečňovat její poučky v praxi. To se považuje za duševní chorobu. Prvním příznakem, že se stává chorobou, je zpravidla to, že se dotyčný stává propagátorem teorií.

Jakmile někdo nauku pochopí, má pochopit i to, že mu má být směrnici pro život, a usilovat o duchovní zkušenost, jakou praktické uskutečňování nauky přináší. Pak se stane nositelem zkušeností a nikoli jen teorie. Tato okolnost činí z přívržence nauky jejího mistra.

(13) Na mystické cestě by si člověk měl zachovat kritické objektivní nazírání a chladný rozum. Energické úsilí o správné soustředění může vyvolat psychické reakce, jež mohou člověka citově

unést a tím ho přimět k jejich nadhodnocení. V tomto stavu se rozum stává podprůměrně činným, proto může dojít i k tomu, že si jako psychicky „suchý“ typ zmate pojmy o hodnotě věcí a duševních stavů.

Kdo vstoupí na mystickou cestu, má počítat s možností, že se u něho vyvine přímo zázračná tvárliivost funkčních procesů vlastního pocíťování. Musí se připravit na to, aby byl nakloněn všechny pocitové změny a prožitky považovat za mechanické děje přetvářecího procesu celé bytosti. Stav, který je možno označit jako mystické zdokonalení, je též vyznačen bytostným předpodstatněním. To se jeho vědomí vnucuje stejně mocně jako jeho současný, tzv. normální, tj. živočišný duševní stav. Duchovní a mystická dokonalost je stavem bytí, nikoli pouze svatými postřehy člověka utápějícího se v živočišných stavech.

Duchovní zkušenosti, jež provázejí mystický postup, mají rozdílný charakter podle toho, zda to jsou zkušenosti začáteční, vrcholné nebo ty, které náležejí mezi tyto dva krajní druhy. Všechny zkušenosti vyjma vrcholné se vyznačují tím, že člověka ponechávají ve stavu bytosti hledající. To je okolnost, která by ho měla vést k přesvědčení, že to, čeho až dosud dosáhl, není vlastně ničím, neboť podstatná duchovní zkušenost ho musí zbavit hledání.

Musí tedy zastávat stanovisko jako bytost duchovně nevyvinutá, která nedošla ani k cíli ani k podstatným a cenným zkušenostem. Za tohoto předpokladu bude schopen usilovat dál, dokud nedojde k evidentnímu zjištění, že žádná další zkušenost nemůže následovat. Že dosáhl vrcholu mystického vývoje a zkušeností jako sám Buddha, jenž také poznal, že „není ničeho více“, nebo jako někteří mudrci školy Kagjüpa, kteří prohlásili, že „za oblastí, které dosáhli, se nerozkládá žádná další poznatelná země“.

XIV. Patnáct slabostí

- 1. Je slabostí u zbožného člověka, když i v osamělosti nechá svého ducha pohnout světskými věcmi.*
- 2. Je slabostí u zbožného člověka, když jako představený kláštera hledá svůj prospěch (nikoli prospěch bratří).*

3. *Je slabostí u zbožného člověka, střeží-li pečlivě nauku o mravnosti, ale jemu samému se nedostává síly dodržovat mravní kázeň.*
 4. *Je slabostí, jestliže někomu záleží na světském pocitu příchylnosti a odporu ještě tehdy, když už je na stezce nauky.*
 5. *Je slabostí, jestliže někdo jako člen svatého řádu, uniknuv světskému bytí, baží ještě po zásluhách.*
 6. *Je slabostí, jestliže někdo ulovil nejmenší zátrpyt skutečnosti a nesetrvává v jógickém soustředění (sádhaně), až by dosáhl zlomu dokonalého osvícení.*
 7. *Je slabostí u zbožného člověka, vkročí-li již na stezku nauky a není s to ji dále sledovat.*
 8. *Je slabostí u toho, kdo cvičí úplnou náboženskou odevdanost, není-li s to zanechat nedůstojného jednání.*
 9. *Je slabostí u toho, kdo se rozhodl žít náboženským životem, couvá-li před požadavkem přísné odloučenosti, ač ví, že bez ptaní bude opatřen jídlem a všemi potřebami.*
 10. *Je slabostí u zbožného člověka, vystavuje-li na odiv skryté síly při vymítání démonů nebo při léčbě nemocí.*
 11. *Je slabostí u zbožného člověka, hledí-li vyměnit svatou nauku za potravu a peníze.*
 12. *Je slabostí, jestliže se ten, kdo se zasvětil náboženskému životu, obratně chválí na útraty jiných lidí.*
 13. *Je slabostí u zbožného člověka, káže-li vznešené nauky jiným lidem, ale sám se jimi neřídí.*
 14. *Je slabostí u zbožného člověka, nedovede-li dobře žít ani v osamocení ani ve společnosti.*
 15. *Je slabostí u zbožného člověka, nedovede-li být lhostejný k trampotám i pohodlí.*
- Toto je patnáct slabostí.*

(1) Zevní osamocení se má chápat jako osudový pokyn k tomu, aby byl zapomenut svět. Zdá se mi však, že se tak stává jen málokdy. Psychická náplň lidí je taková, že berou světské zájmy i do samoty, proto nikdy nedospějí ke zkušenosti vznikající z vyloučení světa z mysli a vědomí. A přece jenom zbavení se světa na těchto úrovních umožňuje poznat osvěcující stavy mystiků, kteří se všeho zřekli. Tyto stavy pak mají takový charakter, že kdyby jich dosáhl světský člověk, pokládal by to za největší štěstí, jakého se mu na světě dostalo. Kromě toho by dosáhl i prozření, jaké nacházíme u jasnovidců nebo u lidí nejhloběji pronikajících do smyslu dění a jevů, v jejichž středu žijí. Kdo tedy neustále zatěžuje své vědomí i mysl světem, resp. zájmy o svět, usiluje o to, aby na svém duchu udržel těžký zatemňující mrak. Svět psychicky redukuje zájmy člověka pouze na ty, které znamenají „poměr k předmětům chťení“, a tak zabraňuje vzniku každého osvěcujícího momentu.

(2) Tuto poučku lze vztáhnout i na toho, kdo se zřekl světa. I on musí dbát o to, aby jeho skutky představovaly snahu pomoci bližním, zatím co na sebe má zapomenout, pokud jde o vlastní sobecké zevní i duchovní dobro.

Zpravidla ti, kdo se zřekli světa, myslí dál na své dobro a o dobro svých bližních se nezajímají. To však je mravní nedostatek, který si odnesli s sebou do svého symbolického mnišského života. Proto dál setrvávají ve sféře těžké karmy a zůstávají vystaveni strastem.

(3) V této situaci jsou mnozí lidé, z nichž nás zajímají kněží. Právě kněží jsou strážci nauky o mravnosti, již bohužel mnozí ve svém životě neuplatňují. Nevědí zpravidla nic o tom, že žít podle zásad správné nauky o mravnosti znamená vznik moudrosti. Kde se tedy moudrosti nedostává, tam se poučky o mravnosti nedodržují.

Existují kněží i lidé, kteří se hlásí k pravým duchovním naukám a dokonce se jeví jako jejich znalci, a přece u nich vidíme nervozitu a úzké osobní zaměření. To je bezpečné znamení, že z nauky o mravnosti neuskutečnili vůbec nic. Mohou proto být pokládáni pouze za hlasatele idejí, k nimž nemají vnitřní poměr.

(4) Mystické snahy se vyznačují tím, že se člověk vzdává vztahů

k tomu, co mu až dosud bylo milým zevním prostředím. Jen opakující se rozžehnavání se světem může člověka, který se těmto snahám oddal, vést k tomu, aby se snažil příjemné věci nějak pro sebe zachovat a nepříjemných se zbavit. Každý mystik by měl pochopit, že se musí střežit v otázkách příchyllosti a odporu, aby s sebou nevělekl břemeno vztahů k zevnímu světu v jemnější formě. Musí střežit svou nezávislost, neboť pouze ve stavu vnitřního osamocení může dosáhnout zážitku dokonalé vnitřní svobody.

(5) Vliv nevědomosti je mnohostranný a uplatňuje se i tehdy, když nevědomost skomírá. Proto se stává, že i ten, kdo dosáhl reakce na stav dokonalého vnitřního osamocení, kterým je vnitřní osvobození, se může domnívat, že je třeba dbát o činnost přinášející jeho bytosti zásluhy. Vnitřní osvobození je totiž vrcholný výsledek a k jeho rozpětí na celou bytost do všech jejích složek dochází časem. A neměly by se mu klást překážky rozličnými nižšími zřeteli, jež musel pro mystické snahy opustit před dosažením vnitřního osvobození. Je třeba si stále uvědomovat, že v bytostné existenci stále trvají nižší tendence. Jsou to i touhy po vyšších zásluhách, v tomto případě po zásluhách člena svatého řádu. Tyto tendence je nutné pokládat za překážku, nikoli za nezbytnou mravní ctnost.

(6) Jakmile člověk dosáhne přesvědčujícího důkazu o významu praktického mystického úsilí, má se ho chopit jako posilujícího prostředku a používat ho proti strhujícím pochybnostem, lenosti a jiným překážkám, které jej mohou zdržet i na vyšších stupních jeho snahy o dosažení dokonalosti. Musí si to připomínat v okamžicích zemdlení a únavy, dokud nedosáhne velikého aktu duchovního znovuzrození — v tomto stavu tyto překážky ztrácejí účinek.

(8) Náboženská odevzdanost získává na významu a síle hned, jakmile člověk přestane dbát o to, aby se podobal světským lidem, kteří se pro světské výhody vzdávají vlastní linie v jednání, přesvědčení a jiných mravních hodnot. Proto ten, kdo se chce projevit jako člověk opravdu se řídící náboženskými příkazy, musí je nechat ohrážet se ve svém jednání. Je to sice často velmi obtížné, ale idea, již člověk neučiní místo ve svém skutečném životě, je neživotná.

Tato neživotnost se pak může projevit v celém jeho životě, i když on sám se abstraktně jeví jako stoupenec náboženství.

(9) Světský život se kvalitativně vůbec nepodobá životu duchovnímu. Proto se vždy musíme připravovat na úplné odloučení od světa, jakmile chceme žít duchovním životem. Vnitřní, totiž citové a mentální odloučení, je jenom částečným a dočasným řešením, které může na cestě za výsledky duchovního školení velmi prospět. Dopravit tuto cestu je však možné pouze v osamocení, které člověk přijal i na nejzevnější úrovni.

Řešení problému společenské a životní odluky v Evropě není snadné. Přirozené lidské potřeby kladou na každého požadavek setrvat jistým způsobem ve světě; to je spojeno s nebezpečím, že bude stále navazovat kontakty s jinými světskými lidmi, jejichž prostřednictvím se ho ovšem zmocňuje světskost. Jinak je tomu v Asii. Ten, kdo se tam odhodlal odejít do bezdomoví, může žít jako žebravý mnich, aniž bude muset pociťovat, že s dary přijímá i milost od dárce. Ve škole Kagjüpa byli mniši, žijící v přísné odloučenosti, patrně živeni a bylo jim poskytnuto přístřeší jako cosi samozřejmého. To proto, že se v Tibetu duchovní snažení pokládalo za společensky stejně významné jako v Evropě každé konstruktivní a pokojné povolání — rozhodně za významnější a větší dobro přinášející než práce na zbraních a jiných vraždících nástrojích.

(10) V Evropě jen málokdo získá tyto magické schopnosti, a proto zde toto nebezpečí není tak veliké. Zato se však zde mezi lidmi zajímajícími se o duchovní nauky pokládá za důkaz osobní přednosti mediální schopnost, která se vyskytuje častěji. Mnozí vidí milost boží v tom, když některé z medií může vyvolat fenomenální zjevy, třebaže jde spíš o psychické dispozice než o milost. Psychická bytnost je totiž potud zvláštní, že poutá životní sílu buď jako magnetický potenciál, nebo jako fluidickou substanci. Životní sílu, která se projevuje jako magnetismus, nacházíme u pozitivních temperamentů, kdežto tu, která se projevuje jako fluidická substance, u temperamentů pasivních.

Pokud se pasivní temperamenty úplně oddají vnitřní relaxaci, mohou dosáhnout i toho, že se jejich životní síla vyzáří. A jelikož se tato emanující síla snadno formuje pomocí přání, pohnutek a tu-

žeb, snadno se projevuje rozličnými mediálními „zázraky“. Není to tedy nic než mechanický děj, jehož by si nikdo neměl vážit, ale spíš hledět, aby tuto emanující sílu spoutal mocí správné duševní životosprávy. V takovém případě tato síla působí na urychlování duchovního vývoje. A pokud jde o magnetickou schopnost, která se používá k léčbě nemocí jiných lidí nebo k nahražování vůle člověka, jenž ji neumí používat, vůlí toho, kdo ji používat umí, platí vlastně toto: je žádoucnější především se snažit dosáhnout duchovní dokonalosti a pak použít získaného vědění k dobru všech lidí. Uplatňování magnetických schopností k jinému účelu je přece jen světským snažením, které člověka olupuje o větší dobro v duchovním vývoji. Ostatně máme dosti lékařů, kteří léčí medicínami. Člověk hledající duchovní dokonalost nebo vykoupení by se nikomu neměl plést do osudu jinak než správným vysvětlením duchovní nauky.

(11) Pokud ten, kdo se oddává duchovnímu snažení, nepochopil, že duchovní nauky mají právě prostřednictvím duchovní dokonalosti sloužit k vykoupení ze zmatených osudů, jakým jsou vystaveni světští lidé, snaží se téměř vždy vyměnit svatou nauku za potravu a peníze. Takový člověk je totiž přesvědčen, že každá snaha se musí obrážet ve světských výsledcích, a proto myslí pouze na to, aby jeho úsilí k takovým výsledkům vedlo.

Tzv. svatá nauka je proto svatá, že člověka nabádá k řešení podstatné životní strasti, jejíž zřídlo je v jeho nevědomosti. Proto má vyvinout úsilí, aby zrušil zaujetí hmotnými a světskými zkušenostmi. Tím dosáhne schopnosti zírat na všechno jako bystrý a nezaujatý pozorovatel; to je podmínkou poznání. Je-li poznání prostoupeno pozvednutím ducha k transcendentnu, pozná člověk smysl oproštění. Když oproštění dosáhne, pak použil svaté nauky k jejímu pravému účelu, totiž k dosažení poznání, které mu přinese vykoupení ze světa strasti a bludu.

(12) Kdo zná dobře nauku a žije podle ní, nemusí tímto nečestným způsobem usilovat o to, aby byl uznán. Ale stává se to přece. Někdy propagátor nauky žádá větší uznání, než si zaslouhuje na základě svého života a znalostí. Proto vyzvedává, případně i zveličuje chyby těch, kdo usilují týmž způsobem jako on, a domnívá se, že se tak učiní větším a lepším v očích jiných lidí. Ale konečný

soud o člověku nedává posudek od těch, kdo neznají nauku, ale karma. Proto moudří lidé nedbají o nic jiného, než aby žili a jednali podle směrnic duchovní nauky. A karmická spravedlnost bude jejich ochranou.

(14) Ideálně učeným duchovním člověkem není ten, kdo rozvine duchovní znalosti na úkor svého dobrého duševního vyzbrojení pro každodenní život. Duchovně usilující člověk, který má největší čáku na dosažení nejvyššího cíle, musí být jistě rozvinut oběma směry, do duchovna i do světa. To ostatně vyplývá z objektivního hodnocení všech dějů, jichž je ve svých snahách účasten.

Jen duševně slabí lidé, to jsou ti, kdo touží víc po prožitcích než po poznání, upadají do jednostrannosti, buď aby holdovali světu, nebo duchovnu. Ale měli by vědět, že duchovno je jiným projevem světskosti. Proto dokonalost může být dosažena jen v harmonickém spojení toho, co je duchovní, s tím, co je světské, co však člověk vždy dokáže pokládat jen za objekt bádání. V takovém případě může i duchovně usilující člověk žít dobře ve světě, pokud ovšem nepozná nezbytnost vzdát se ho a odejít do samoty. A nejvyšší výsledek jeho snah, totiž moudrost, mu umožní správně zhodnotit a posoudit to, co je duchovní, i to, co je světské. Pak se moudrost ukazuje jako univerzální.

(15) O duchovní zdokonalení usilující člověk musí považovat každý stav i osudovou nahodilost za přechodné, a proto jim nevěnovat větší pozornost, než aby si udržel otevřenou cestu svých snah a způsobu života. Komu je trampota nemilá a milý úspěch, ten setrvává v sítích osobitosti, a proto nemůže dosáhnout nejvyššího Uskutečnění. Lhostejnost k uznání, slávě i jiným úspěchům stejně jako k ústrkům, osočování a jiným strastem je veliká ctnost, jež vede k urychlení bytostného, morálního a duchovního přepodstatnění.

XV. Dvanáct nezbytných věcí

1. Nezbytný je mocný rozum, který umí nauku pochopit a použít jí k vlastnímu prospěchu.

2. Na počátku (praktického uskutečňování náboženských nauk) je nezbytný hluboký odpor proti nepřetržitému sledu smrtí a znovuzrození.

3. Nezbytný je guru, který je schopen dovést tě po Stezce k osvobození.

4. Nezbytná je vytrvalost, která je sdružena se silou a neotřesitelností při pokušení.

5. Nezbytná je neproměnná vytrvalost v rušení zlých činů konáním dobrých, jakož i trojnásobný slib cudnosti těla, čistoty myšlení a ovládání řeči.

6. Nezbytná je filozofie tak obsažná, aby mohla pojmut všechno vědění.

7. Nezbytný je způsob rozjímání, jímž se vyvolá síla duchovního soustředění na libovolný předmět.

8. Nezbytné je takové životní zaměření, které dovede použít každého jednání (těla, slova i rozumu) k pokroku na Stezce.

9. Nezbytno je zvolenou nauku provádět tak, aby byla více než pouhým slovem.

10. Nezbytné jsou zvláštní pokyny (moudrého gurma) k vystříhání se scestí, pokušení, léček a nebezpečí.

11. V okamžiku smrti je nezbytná nepřemožitelná víra, plná vysokého duchovního míru.

12. Nezbytné je — jako následek prakticky prováděných vybraných nauk — nabýt duchovních sil, jimiž můžeme proměnit tělo, slovo a rozum v božskou prapodstatu.

Toto je dvanáct nezbytných věcí.

(1) Mnozí nábožensky cítící lidé se domnívají, že znamením mravní nízkosti je, když někdo uvažuje o použití duchovní nauky k vlastnímu prospěchu, byť se jednalo jen o mravní zdokonalení. Ale zbožnost se nesmí zaměřovat s pověrami a hloupostí. Nauku je třeba pochopit a být schopen rozvážit si, zda je lépe vyjít mravním úsilím k vyvanutí z nectností, nebo zavřít oči před projevy vlastní

bytostné živočišnosti a neracionálně doufat v boží dobrotu a její milost. Na mystickou nauku je dovoleno se dívat z racionalistického hlediska a z téhož hlediska z ní též těžit. Ovšem jak říkám: úsilím o vyvanutí z nectností. Jiné zřetele jsou opravdu pochybné.

(2) Tento odpor znamená psychologické přibrzdění vlastní bytosti na její cestě do světa. Neboť kdo miluje život vyznačující se podvoláním vnitřním popudům s pochybnou mravní hodnotou, lpí na existenci, která dnes vzniká zrozením a zítra již zaniká smrtí. Když člověk v sobě rozvázně vyvolává odpor k pomíjivé existenci, která svým duchovně fyzickým uchopováním vyjadřuje touhu po elementárním životě, tvoří předpoklady k zastavení tohoto kola právě tím, že současně odmítá a potlačuje bytostné touhy.

(3) Z těch, kdo pokročili na cestě mystického a duchovního zdokonalování, se rekrutují jednak duchovní učitelé, jednak vůdci. Získá-li hledající člověk učitele duchovních nauk, doví se o způsobech duchovního pokroku, ale jen on sám si musí najít cestu nebo způsob nejvhodnější. Získá-li však vůdce, pak získal člověka, který mu může poradit konkrétně. Kromě toho jak duchovní učitelé, tak i vůdci mohou hledajícím lidem představovat bytosti, které zakotvily výš nebo níž ve světě bohů, dostaly se do světa brahmů nebo i dosáhly nejvyššího stavu duchovní dokonalosti. Na tomto jejich duchovním vyústění závisí výsledek vedení nebo poučování. To proto, že mohou doporučovat pouze takovou kázeň, jaká se může opírat o jejich nejvyšší duchovní zřetele. Ty podle své duchovní hodnoty zavedou člověka, kterého poučují nebo vedou buď do sféry bohů, nebo brahmů, nebo k osvobození.

Vím, že každý hledající člověk bude toužit jen po nejvyšším výsledku duchovního školení. Mohu ho však ujistit, že ani on ani jeho učitel nebo dokonce i mistr nepozná pravou povahu svého budoucího nejvyššího duchovního cíle. Proto tu spíš rozhoduje karmická připravenost než přání a zdánlivě subjektivní volba. Karmická připravenost nebo nepřipravenost hledajícího člověka ovlivní jeho úsudek, proto je duchovní učitel nebo mistr pouze někým, koho se hledající člověk dovolal.

(5) Nauka nás učí, že jenom nepřerušovaný sled dojmů buzených

dobrým konáním má na pohnutky a sklony tak mocný vliv, že se časem úplně odstraní tendence ke zlému konání. Ale tento výsledek nelze zaručit, jestliže se dobré a ctnostné skutky přerušují. Aby se toho člověk zcela vyvaroval, má očistit své myšlení, cítění i řeč. Má žít v dobrých náladách, pocitech a pohnutkách, které ho vždy inspirují ke konání.

(6) Filozofie jako soubor mentálních závěrů z toho, co bylo empiricky poznáno, má v náboženství vytvořit logickou stavbu z morální a skutkové příčinnosti a jejich osudových výsledků. Na vyšším stupni může tato filozofie snadno obsáhnout příčinnost a výslednost v univerzálním smyslu a tím se sama stane univerzální. Vždycky tomu však takto není. Filozofie někdy jen řadí pouhé nápady a abstraktní myšlenky a stává se tak bezživotnou, stejně jako je bezživotné bloudění mysli. Proto je nezbytné zkoumat každou filozofickou soustavu a odmítat ji, pokud nepřináší vysvětlení našich životních zkušeností, které jsou někdy svým způsobem záhadné.

(7) Rozjímání má být široce založenou mentální akcí, jež má posléze soustředit pozornost do jednoho bodu. Každému se vždy hned nepodaří soustředit se podle návodu jógy, totiž tak, aby při soustředění setrval v duševním povznesení, svěžesti a v jasuplném vhledu. Pak mají tyto kvality vzejít z rozjímání, jehož předmětem mají být skutečnosti čisté a ušlechtilé, případně božské a duchovní. V těchto náladových pomůckách člověk najde utišení nižších bytostných projevů. Když pak dospěje k soustředění, bude to soustředění v jasné vědomí a v dobrých náladách. Takové soustředění lze lehce vést ke všem zvoleným oporám duchovní a hmotné povahy, neboť nebývá rušeno povahou předmětu, která nemusí odpovídat přirozenosti soustřeďujícího se člověka.

(8) Jenom způsob života utváří to, co bychom mohli nazvat niternou cestou, po níž člověk kráčí pomocí bytostných tendencí. Mentální upoutání na něco je vždy méně mocné, neboť může být vzdáleno cítění člověka. Cítění, které je vlastně jím samým, jakousi subjektivní skutečností, z jejíhož hlediska vždy určuje povahu nebo stupeň zevních jevů jako skutečnosti. Proto nezbývá než skuteč-

ňovat náboženství v životě, aby mohl být živočišný způsob života překonán životním stylem nadsvětským.

Tibetská mystika má k morálním zásadám a k povaze a významu životního zaměření zcela jiné stanovisko než mystika křesťanská. Zatím co křesťanský mystik vidí hřích v každém porušení i těch morálních zásad, které stanovila jeho církev, dovede tibetský mystik těžít i z poklesků. Ví například, že z přímého odporu k vášním sotva vzejde jaké dobro, jestliže se vášně změní v bytostné napětí, o jehož příčinách člověk nic neví. Proto se záměrně uchyluje k tomu, co nazýváme Bohem, kdežto jiná hnutí pokládá jen za nevýznamné projevy bytostného života.

Tak se tibetský mystik vyhýbá zlu, které pochází z převodu jednoho projevu v druhý, který se mnohdy může stát neúchopným, a proto neovladatelným. Ví, že není zásluhou přetvářet tzv. přirozené pudy v mysteriozní projevy, jak to nevědomky činili křesťanští světcí, kteří tím pak často velmi trpěli. Uvědomuje si, že mystika sleduje cestu pokoje a míru až k dokonalé vnitřní harmonii a konečně až tam, kde člověk vstupuje do důvěrného styku s božskou inteligencí, v jejímž světle již nebude znepokojován pulsační životní síly svého těla. Má jistotu, že mystika nechce člověku ukládat nesplnitelné úkoly, protože je založena na poznatku, že před věčností jsou nicotné jak lidské slabosti, tak i ctnosti. Obrací se proto k tomu, co je božské, s nevinnou tváří dítěte, které nedbá svých malých nectností stejně jako ctností. Vždyť nejsvětějšímu božství musí být směšné, když člověk zpychne nad tím, že potlačí určitou náklonnost a úpí pod deseti jinými.

Bůh tedy nemá potřeb jako člověk. Chce-li se mu člověk připodobnit vnější mravní dokonalostí, musí přestat být člověkem. A to je neuskutečnitelné, myslíme-li na to jako na problém do všech důsledků. Proto je lépe otevřít se Bohu v našem současném stavu a obětovat mu s dětskou důvěrou a s konečnou platností všechny naše lidské slabosti a bez ohledu na ně vdechovat pocit čistoty a svobody. Absorpcí lidského vědomí do Nekonečného a Svatého Boha zanikne pomyslné lidské bytí, ať se zdá víc ctnostné nebo neřestné.

(9) To znamená, že si člověk má víc všímat toho, aby příkazy nauky

uskutečňoval v praktickém životě, než aby o nich uvažoval a mluvil s jinými lidmi. Musí se přestat podobat „věřícím křesťanům“, kteří svou víru opírají spíš o historická data svého náboženství než o mravní příkazy Ježíšovy. Musí si být vědom toho, že takoví lidé jsou jako duchovní mrtvoly, neboť nežijí podle náboženských pouček, jen něco z nich vyznávají jako teoretickou pravdu.

(10) Najít gurma schopného udělovat speciální pokyny pro duchovní vývoj jednotlivců je velmi těžké a snad ještě těžší je získat jeho důvěru. Má-li již hledající člověk to štěstí, že se setká s pravým guruem, musí mít ještě dost důvtipu, ryzího citění a opravdové víry, aby pronikl silnou bariérou jeho nedůvěry, která vůči němu vystupuje jako k světskému člověku. Když se mu však podaří touto bariérou proniknout, stane u pramene znalostí, které mu pomohou překonat překážky v duchovním vývoji tak, že každá obtíž se mu bude jevit jako bezduchý přízrak.

Evropané jsou zvláště špatně disponováni k tomu, aby našli pravého gurma. Jejich názory jsou zmatené a kromě toho mají, když už se s takovým guruem setkají, mnoho předsudků. Působením obou těchto mravních indispozic zesilují zeď nedůvěry, kterou mají guruové k dosud světským hledajícím lidem.

Bylo by snad dobře, aby se ti, kdo hledají, při hledání duchovního učitele přestali řídit pochybnými poučkami o tom, jak má guru vypadat. Měli by spíš zkoumat, zdali nauka, již některý mystik vysvětluje, má znaky cesty nadsvětské a zda poukazuje na nezbytnost zmenšovat nebo snižovat pevnost svazků člověka se světem. Oproti tomu by si neměli všimnout jeho eventuálního upozornění na to, že má mystické síly a schopnosti, neboť žádná kouzla nemohou nahradit pravé vědění.

Když se hledající lidé budou řídit tímto poučením, mohou najít svého gurma mezi lidmi, kteří žijí podle pravidel pravé náboženské nauky.

(11) Východisko ve smrti bývá určeno souhrnem dojmů. Životní síly bývají zpravidla v okamžicích smrti ve velikém odboji a přemáhají vůli člověka tak dalece, že vůdčím stavem nebo myšlenkou zůstanou jen dojmy získané převahou myšlenek, skutků a bytostných náklonností, které nejvíce uznával. Každý člověk by proto měl

zachovávat čistotu myšlení a duševní nevinnost jako kázeň v celém předsmrtném životě. Když si zvykne na nálady vzniklé z čistoty myšlení a duševní nevinnosti, může spoléhat na to, že v okamžiku jeho smrti převládnu dojmy, které jej podle mystické nauky osvobozují z dalšího přecházení z existence do existence, v níž převládá nevědomost a tím i utrpení.

(12) Evropan díky své výchově chápe každé úsilí, k němuž je zvnějšku nabádán, jako snahu vést jej k tomu, aby získal nějaké vnější výhody. Proto se na duchovní nauky dívá, jako by jejich účelem bylo poskytnout mu to, co ve své fantazii chápe jako žádoucí a pro sebe výhodné. Je tak vzdálen sobě samému, že nemůže pochopit, že má povinnosti i k sobě samému, a proto se subjektivně oddává životu orientovanému zcela na venek.

Když dospěje k tomu, že začne hledat řešení životních problémů pomocí duchovních nauk, musí své názory změnit. Musí pochopit, že je jeho nejdůležitějším úkolem dosáhnout bytostného předpodstatnění a tím i správného zaměření zájmů vlastní bytosti, neboť podmínkou bytostného předpodstatnění je vždy usměrnění mentální síly do sebe sama. Obrátí-li svou pozornost do sebe sama, neznamena to ještě, že se musí rozloučit s racionalistickým pojetím skutečnosti.

Může si ponechat svou rozumovost zrovna tak, jako si snílek ponechává snění, i když je cele orientován do světa. Dokonce si může myslit, že mu rozumovost na této cestě bude víc ku prospěchu než snění. Bytost se totiž má stát objektem, který musí projít analytickým rozborem. Je tedy možno počítat s tím, že reálnější poznatky vzejdou z jejího objektivního sledování a pozorování než z prostého snění, které se bytosti nemusí vůbec dotýkat.

Tím buď řečeno, že hledající člověk má svou bytost chápat jako zkoumaný a zkoumatelný objekt. Aby jej mohl dobře prozkoumat, musí k tomu používat všech duševních schopností a sil, jimiž je vybaven. Tak dospěje k tomu, že pojme své tělo, ba dokonce celou svou bytost jako silové napětí, jemuž dobrým zpřítomněním ve vědomí dá centripetální tendenci. Tím konečně dospívá k vyvolání jakési silové interference na podkladě soustředění nebo též k vzájemnému protipůsobení bytostných složek. Ty na jedné straně

symbolizují mechanickou bytostnost, čili bytnost pasivní, na druhé straně bytnost duševní jako činitele pozitivního. Z tohoto vzájemného protipůsobení dochází k bytostnému přepodstatnění podle povahy náplně mysli a vědomí až k přepodstatnění božskému. Tzv. určitým vnímáním bytosti se mu dá charakter bytosti, již je ve vyšším smyslu možno označit za božskou prabytnost, kdežto tzv. bezmezným vnímáním jí dá charakter božské prapodstaty. Je-li bytnost tímto způsobem přepodstatněna, stávají se rozum a ostatní duševní složky božskými a posléze se rovněž mění v božskou prapodstatu, jejíž uskutečnění symbolizuje vykoupení.

XVI. Deset znaků převahy

1. *Znakem převahy je nedostatek pýchy a závisti.*
2. *Znakem převahy je přemožení mnohých přání a spokojenost v jednoduchosti.*
3. *Znakem převahy je úplná neznalost pokrytectví a podvodu.*
4. *Znakem převahy je umění žít tak trpělivě v souladu se zákonem o příčině a následku, jako se střeží zřítelnice oka.*
5. *Znakem převahy je věrnost vlastnímu podnikání a povinností.*
6. *Znakem převahy je zachovat přátelství (ke každému) i při (současném) nestranném pozorování všech bytostí.*
7. *Znakem převahy je hněvuprosté soucítění se špatně žijícím člověkem.*
8. *Znakem převahy je dopřát druhému vítězství a sám utrpět porážku.*
9. *Znakem převahy je vzdálit se davů ve všem myšlení a jednání.*
10. *Znakem převahy je věrné a pokorné dodržování slibu čistoty a zbožnosti.*

To je deset znaků vyššího člověka a jejich opak je znakem nižšího člověka.

(1) Četná přání vedou k psychické těkavosti, kdežto jednoduchost k jistému druhu soustředění. Soustředění se neprojevuje výhradně jednobodovostí vědomí a mysli. Na nižších stupních je soustředěním povahová vyrovnanost, která sjednocuje zájmy a netlumí bdělost. Za takových okolností si člověk sebe dobře zpřítomňuje ve vědomí. Až se naučí zpřítomňovat si sebe zkusmo ve svém vlastním vědomí, bude provádět dobré vývojové soustředění, neboť klid temperamentu způsobuje, že si při něm člověk zpřítomňuje tělo. Proto je nezbytné jít mystickou cestou především způsobem života, potom teprve mentálním úsilím. Jednoduchost je právě jedním z opěrných bodů správné morálky čili dobrého způsobu života.

(4) Vzhledem ke strukturálnímu uspořádání bytostí přináší karmický soulad mezi příčinou a následkem takový způsob života, jaký nevede k dalšímu zauzlování psychických sil prostřednictvím přání vyjadřovaných přirozenými sklony a jejich plněním. Dále však musíme brát v úvahu sounáležitost jednotlivce a celku. Pro tuto sounáležitost musíme zachovávat určité mravní zřetele v činech, myšlenkách a citech. Z toho vzniká kolize mezi bytností mentální a živočišnou, již musíme odstranit vytvářením takových mravních zřetelů, jaké vyvolají nové a ušlechtlejší požadavky než právě živočišné. Tím se dospívá k ušlechtlejším pohnutkám a tento stupeň znamená zharmonizování karmických příčin a následků, tedy i cestu vedoucí vzhůru, k ušlechtlejším stavům bytí.

Nic nelze úspěšně řešit prostým násilím. Na cestě ke karmickému ozdravení musí člověk novými zřeteli vytvořit nové tendence a momentální vzduť přivádět k vybití takové povahy, jaká jim odpovídá. Přitom je ovšem nezbytné přihlížet k tomu, aby z toho nikde nevzniklo zlo.

To znamená, že jsou-li momentální vzduť taková, že by přivodila zlo, pak smí být jejich vyústěním postižen sám jedinec, který chce být jogínem nebo mystikem. Musí to pokládat za vlastní špatnou karmu, která mu ukládá povinnost trpět. V pozdější době se tomuto utrpení může vyhnout tím, že již od počátku bude pomocí morální kázně vytvářet tendence ušlechtlejší.

(5) To se týká zejména mystického úsilí. Kdo vkročil na mystickou cestu, musí až do konce vytrvat v témž plamenném nadšení,

s nímž na ni vstoupil. Právě plamenné nadšení podmiňuje bdělost a iniciativu. Nechá-li člověk toto nadšení opadnout, je mystikem ze „smutné povinnosti“. To vede k utápění vědomí v tamasických stavech a tím ke stavům mediálním, ačkoli mystické úsilí symbolizuje snažení pozitivní.

(6) K nestrannému pozorování bytostí člověk dospívá prostřednictvím objektivního nazíravého soustředění, jímž zjistí, že je v jejich povaze mnoho nepěkného. Kdo však správně chápe mystickou mravní kázeň, nedá se těmito postřehy strhnout ke změně názoru. Mystická kázeň na něho klade požadavek setrvat ve stavu prostého člověka až do okamžiku, kdy dovrší mystický vývoj, a proto si musí zachovat ke všem lidem též poměr, jaký k nim měl, dokud neprohlédl.

Co na tom, jsou-li lidé zlí nebo dobří, vědoucí nebo nevědoucí? Vstoupili jsme na mystickou cestu, abychom vyřešili své životní problémy, proto máme pokládat schopnost hlubšího postřehu za svůdnou. I když odmítáme poučení z něho pramenící, nemusíme se bát, že setrváme v nevědomosti. Po dosažení nejvyššího stupně v mystickém vývoji se ukáže, zda budeme ještě muset zůstat tak pokorní, abychom se museli odsuzovat k hlouposti. Ostatně vše nasvědčuje tomu, že se situace jistě změní. Vrcholný stupeň znamená něco víc než schopnost prohlédat lidi, proto si nevědomost, resp. hloupost, nebudeme moci zachovat. Ale ani na to nespolehejme. Žijme v kázni mravnosti až do úplného duchovního probuzení.

(7) Ať jsou lidé dobří, nebo zlí, nemusí se nás to týkat. Zlého i špatně žijícího člověka však můžeme opravdu litovat, protože si sám připravuje příslušný karmický trest. Znakem soucítění je nesnášet, aby někdo trpěl. Proto musí být jogín pohnut soucitem jak s lidmi špatně žijícími, tak i zlými.

(8) To je však možné, až když člověk mravně zesílí. Aby se mohl dobře cítit, i když je poražen, musí být neosobní. Není-li tak vyspělý, je nutné, aby se rychle takovým stal. To proto, že výsledky toho jsou velmi dobré: znamenají vyhlazování zbytků jáství pomocí zevních nahodilostí.

(9) Téměř všichni lidé si počínají stejně. Bez ohledu na to, zda smýšlejí ateisticky nebo nábožensko-církevně, upoutávají se svými zájmy do světa jevů, čili jsou světští. Takovým mystik být nesmí. Musí se snažit o to, aby se duchovně zdokonalil, a dbát o to, aby nikomu neubližoval. Tím se těmto dvěma druhům lidí zcela od-cizí. Takové odcizení se zakládá na ušlechtilých pohnutkách, proto je duchovními naukami dovoleno, ba dokonce je příkazem. Jinak by se totiž nikdo nevyprostil z proudů pekelné řeky, v níž se drží spontánní, do světa zaměřenou duševní životností.

Spontánní, do světa směřující duševní životnost je vyvolávána jednak karmickými dispozicemi, jednak obecným psychickým napětím prostoru, jemuž každý jedinec více či méně podléhá. Kdo chce být objektivní, musí se z tohoto napětí vyprostít. A mystik se takovým stát musí. Proto mu nezbyvá, než se mocným duševním usebráním vytrhnout do osamocení a pak správným způsobem života vytvořit pro sebe jinou, dobrou životní linii, kterou v určitém okamžiku určitě pozná jako zcela protichůdnou k životní linii všeobecné. Ale to mu nesmí vadit. Lidská společnost je světskými tendencemi unášena pekelnou řekou k pekelnému jícnu nepopsatelných strastí. Povinností jedinců pak je dokazovat, že tento osud není nevyhnutelný pro každého člověka. Dokonce se zdá, že je k tomu třeba i trochu vůle, aby se lidstvo nechalo touto pekelnou řekou unášet ke strastným koncům. To proto, že mravní zásady úplně průhledně ukazují možnost lepšího vyústění. Je jen třeba vymknout se z fascinující a sugestivní moci životní linie celku.

XVII. Deset neúčinností

- 1. Je neúčinné věnovat našemu klamnému a pomíjivému tělu příliš mnoho pozornosti.*
- 2. Neúčinná je práce a strádání pro vlastní domov v tomto světě, kde smrt ponechá jen prázdné ruce a mrtvola je již příštího dne vypuzena ze svého vlastního domu.*
- 3. Je neúčinné zanechat potomkům světské bohatství (místo duchovního) třeba z lásky, neboť (bez duchovního*

osvícení) nejsou s to poskytnout nám při umírání sebe-menší pomoci.

4. Je neúčinné obětovat přátelům nebo příbuzným čas (potřebný k získání osvícení) jen z povinnosti, závislosti nebo laskavé náklonnosti, neboť umírajíce musíme přec bez nich jít svou cestou zcela sami.

5. Je neúčinné zanechávat potomkům světské věci, když i oni jsou podrobeni smrti a stejně jednou ztratí naše dědictví.

6. Je neúčinné zaměstnávat se získáváním světských věcí, když ve smrti jsme nuceni opustit i vlastní dům.

7. Neúčinný je vstup do svaté obce mnichů, pokud nena-stoupíme svatý život, neboť z nesplnění náboženských slibů vzniknou jen nová bědná vtělení.

8. Neúčinné je naslouchat nauce a rozjímat o ní, aniž ji uskutečníme a nahromadíme tak duchovní síly k pomoci v okamžiku smrti.

9. Neúčinné je žít dlouho s duchovním učitelem, jestliže nás nedostatek pokory a uctivosti činí neschopnými du-chovního vývoje.

10. Neúčinné je více se oddávat bezúčelností tohoto světa než hledat božskou moudrost, protože existující a vi-ditelné jevy jsou vždy pomíjející, proměnné a nestálé a protože pozemský život neskýtá ani skutečnosti ani tr-valého lesku.

Toto je deset neúčinností.

(1) Pod heslem „v zdravém těle zdravý duch“ se věnuje tělu péče s tím, že je to nezbytné k zachování dobrého zdraví. Dispozice pro silné a zdravé tělo však ve skutečnosti pocházejí z psychické orien-tace. Kdo např. dbá o to, aby setrval duševně v míru, příznivém a dobrém myšlení, ten své tělo „zalévá“ psychickofluidickou sub-stancí, jež jeho zdraví harmonizuje alespoň ze subjektivního hle-diska. Pokud ještě potom člověk zaznamenává vlivy, jež porušují

rovnováhu fyzických funkcí jeho bytí, je to jen proto, že se člověk duchovností stává subtilnějším. Tím je víc vystaven rušivým vlivům mravně závadného prostředí než typ elementární.

Vcelku je tato situace vyvolána vlivy chybné morálky. Snažit se tyto vlivy rušit tělovýchovou znamená asi tolik jako spravovat oprýskaný hrnec. Ten je třeba znovu opatřit ochranným smaltem správné mravnosti a tak vytvořit předpoklady k vyvolání ochranné karmy; ta sama zdraví zharmonizuje. Proto stačí, když se každý člověk duševně povznesse a citově zharmonizuje. Tím budou tělu poskytovány dobré podmínky, jež jeho zdraví ochrání před nepřírozenými ničícími vlivy.

(2) To se nám může zdát velmi sobecké. Ale sobecké je též naše obvyklé počínání, které je těmto zřetelům protichůdné. Snahu o vytvoření vlastního pohodlí chceme zamaskovat květy nesobeckého úsilí pro rodinu, ale doopravdy se tím vzdalujeme sobě samým a tím i poznání, které nám může poskytnout mnohem víc než problematické zajištění domněle ideálních podmínek.

(3) Jenom duchovně vyškolený člověk nám může poskytnout pomoc při umírání. Nepříznivé dojmy, jež provázejí umírání, jsou znamením psychického přezařování do stavů (bytostí) nepříznivých. Vědoucí člověk pak může poučením nebo duchovní mocí tyto tendence změnit a pomoci tak k příznivějšímu vyústění životního potenciálu bytosti. Mystik, který dosáhl jistých znalostí o zákonitosti změn povahy psychického napětí, může pomocí schopnosti řídit duševní síly vykonávat velký tlak na směr mentálních formací unášejících zárodečné sebevědomí do nových objektivních podmínek. Toto se v tibetské mystice velice oceňuje. Ví se totiž, že si člověk nemá dovolovat, aby následkem morálních nedostatků zavedl svazky sil, sdružované sebevědomím, do nepříznivých životních podmínek, aniž hledí na to, zda to bude on sám, kdo v těchto nových podmínkách povstane k nové existenci, či někdo jiný. Důležité je, aby tendence těchto silových svazků vyústily do stavů pokud možno nejlepších, za což je jedinec odpověden pro sounáležitost všeho existujícího bytí. Proto dříve jako i dnes existovali v Tibetu lidé, kteří byli schopni chybné tendence životních sil změnit k dobrému.

(4) Protože sklony, strhující dnešního člověka do morálního úpadku a do naléhavého nebezpečí celkové bytostné degenerace a osudových strastí, mají přesilu, je třeba využít každé chvíle k vlastnímu zdokonalení. Člověk se proto musí vyhýbat rozptylujícím momentům, i když mají povahu zdánlivě ušlechtilou.

(6) Získávání životních potřeb má být snažením druhořadým, jestliže vůbec je třeba se o ně snažit. Kdo žije podle zásad spásné mravnosti, získá od osudu všechno potřebné pro život. To proto, že spásné úsilí je víc než živobytí. Ostatně běh života ukáže, že člověk, jenž se věnuje správnému duchovnímu úsilí, dobře obhájí své živobytí, aniž prodá svou duši za krajíc chleba.

(7) Složí-li někdo řádový slib, ať v obci řeholníků, nebo v soukromém životě, má povinnost duševně se odvrátit od světa, který opustil. Jinak se v jeho nitru budí touhy, jež následkem asketismu vytvoří psychologicky komplikovanou situaci. Vědomí v ní dospívá jen ke špatným vyústěním a z hlediska posmrtného běhu psychických napětí ke špatným objektivacím.

(8) Uskutečňování nauky je založeno na sbírání duševních sil. Jím se zvyšuje duševně vědomá potence, která zcela automaticky začne vyrovnávat variabilitu duševních napětí provázejících celkový úpadek umírajícího člověka. To ve smrti člověku velice pomáhá.

(9) Vztah mezi duchovním učitelem nebo vůdcem a hledajícím člověkem musí být takový, aby měl vedoucí k hledajícímu důvěru. Nemá-li ji, pak duchovní vůdce nikdy neotevře ventily, jimiž proudí duchovně osvěcující síla do hledajícího člověka. Tím se tento vztah stává veskrze neúčinným a bývá mnohdy lépe jej zrušit.

(10) Pomíjejičnost všeho existujícího by měla člověka inspirovat k tomu, aby ihned všechno opustil a zasvětil svůj život hledání na cestě duchovního zdokonalování a uskutečňování mravních povinností podle představ nauky. Tím totiž zaměnil věci a stavy nestálé za trvalé; z toho mu vzejde dobro a osvícení.

XVIII. Deset starostí, které si sami způsobujeme

1. *Sobě působí starost, kdo bez dostatečných existenčních prostředků zakládá domácnost — slabomyslný, který bere smrtící jed.*
2. *Sobě působí starost, kdo zlehčuje nauku a žije veskrze špatným životem — je podoben pomatenci skákajícímu přes propast.*
3. *Sobě působí starost, kdo žije pokrytecky — je podoben tomu, kdo otravuje vlastní pokrm.*
4. *Sobě působí starost, kdo chce působit jako hlava kláštera, aniž k tomu má dostačující duchovní sílu — je podoben stářím sešlé ženě, která by chtěla hlídat stádo.*
5. *Sobě působí starost, kdo se jako v poušti zbloudilý slepec věnuje sobeckým a ctižádostivým snahám, místo aby dbal prospěchu druhých.*
6. *Sobě působí starost, kdo bere na sebe obtížný úkol, který nebude moci splnit — je podoben slabému člověku, jenž chce nosit těžké náklady.*
7. *Sobě působí starost, kdo z pýchy a domýšlivosti přestupuje Buddhovy příkazy nebo příkazy svatého guru — je podoben vládcovi špatně řízeného státu.*
8. *Sobě působí starost, kdo promarní čas potřebný k rozjímání tím, že se rozptyluje ve městě a na venkově — je podoben kamzíkovi, který zaběhl do údolí, místo aby prodléval v bezpečí hor.*
9. *Sobě působí starost, kdo se honí za světskými cíli, místo aby dbal o rozvoj božské moudrosti v sobě — je podoben orlu se zlomenými křídly.*
10. *Sobě působí starost, kdo nestydatě zpronevěřuje oběti přinášené guruovi nebo božské Prapodstatě — je podoben dítěti polykajícímu žhavé uhlíky.*

To je deset starostí, které si sami způsobujeme.

(1) Tibetskou a žádnou jinou mystiku nemůžeme pokládat za abstraktní, protože bere v úvahu i to, co má být názorovým privilegiem racionalistů nebo dokonce materialistů. Jenže mystika vidí život z jiného hlediska než světští lidé, proto ji tito lidé neuznávají. Bere totiž zřetel na to, aby si člověk připravil co nejméně překážek v životě kvůli tomu, aby mohl klidně jít k nejvyššímu cíli. Světští lidé naopak přihlížejí jen k tomu, aby si připravili co nejlepší podmínky v zevním životě, bez jakéhokoli hlubšího účelu.

(2) Morální a filozofické základy duchovní nauky jsou tak reálné, že jenom slepý ignorant matený názory úplně povrchních lidí v nich může vidět jen abstraktní pojmy a snahy. I kdyby se mu zdály filozofické základy pochybné, protože jsou příliš vysoké, může se o solidních a reálných základech nauky přesvědčit tím, že začne uskutečňovat mravní příkazy, které nauka ukládá. Uvidí, že tyto příkazy mocně zasáhnou do jeho života a posléze ho dovedou k vítězství nad sebou právě ve spontánních projevech. Dobrodiní z toho vyplývající pak ještě víc přesvědčuje, že základy nauky jsou reálné.

(3) Pokrytectví stejně jako jiné morální kazy nebudou trestány až po smrti. Tyto kazy psychicky vyvolávají konkrétní odezvy. Např. pokrytectví, jež můžeme vysvětlovat jako neupřímnost, vytváří předpoklady pro nalhávání i sobě. V konečné fázi z toho vzniká špatný úsudek a ten vede k omylům, za něž člověk často musí platit ztrátami nebo i utrpením.

(4) V našich krajinách dochází v mystických naukách k tomuto špatnému jevu. Lidé, kteří se do jisté míry vzdělali v mystice teoreticky, velice rádi zaujímají pozici znalce a vůdce druhých lidí. A přece je v této pozici nutno zevrubně znát podmínky vzniku různých psychických napětí, která jsou někdy prospěšná, jindy zase škodlivá. Nemá-li tyto znalosti, opírá se teoretik o vlastní dohady a na základě toho zpravidla škodí sobě i jiným. Kromě toho se vždy vystavuje nebezpečí, že upadne do krize svědomí, která ho strhne do špatné karmy. — Je nutno dosáhnout stavu, v němž člověk pozná, že další poznávání je vyloučeno, protože dospěl k poslední mezi skutečnosti. Pak bude znát vše, čeho je třeba k určení individuálního postupu a řešení.

(5) Kdo dbá prospěchu jiných lidí, ten se odosobňuje. Kdo se odosobňuje, ten dosáhne osvícení. Proto je nezbytné věnovat se skutkům lásky.

(6) V mystické nauce může jít o rozhodnutí podstoupit askezi, pro niž člověk není dobře vybaven. V takovém případě je lépe volit cestu oddanosti, na níž člověk bývá obšťastňován božskými vlivy svým postojem, nikoli zásluhami jako na cestě asketické.

(7) Příkazy Buddhy, resp. duchovně dokonalého gurma, nejsou stanoveny tak, aby s nimi někdo tím nebo oním způsobem polemizoval. Jsou to poučky ze zákona; týkají se mechanických vztahů mezi příčinami a následky, a proto jejich překračování vede jenom ke zlu. Kdo tyto příkazy nemůže dodržet, měl by se sklonit před majestátní mocí ovládajících jej sil a alespoň toužit po dobru. Neboť i tato cesta vede z bludiště sansára k pomalému osvícení a vykoupení.

(8) Ačkoli rozptýlení vyvolané stykem s lidskou společností vede k odstranění duševního napětí, přece nemůže být pokládáno za výraz správné životosprávy. Toto rozptýlení totiž člověka duševně oslabuje, ale životní okolnosti na něm mohou žádat sílu a soustředěnost. Proto je lépe věnovat všechnen volný čas rozjímání a soustředování. Rozjímání i soustředování vede k vnitřnímu usebrání, jež představuje duševní sílu a odolnost. Tyto vlastnosti lze dobře použít v době těžších osudových nahodilostí.

(9) Božská moudrost se nevztahuje pouze na rozvoj abstraktního poznávání a vědění, ale i na rozvoj dobré orientace v našem pozemském životě. Proto úsilí o rozvoj božské moudrosti znamená duševní kázeň stejně jako studium, které např. člověka duševně vybavuje do života lépe než stejné dobré dispozice, které jsou zakalené nekázní. Kromě toho božská moudrost umožňuje dosáhnout vykoupení ve smyslu zničení časné i nadčasné strasti.

(10) Spásně si počíná ten, kdo se vzdává výtěžku svých snah ve prospěch bohů. Takový člověk dospěje k tomu, že se sám stane boží obětinou. Pak přestane být beztrestně dotknutelným pro ty, kdo obětují všechno svaté i nesváte pro sobecké cíle.

Božská Trojjednota, totiž Buddha, Buddhova nauka a kněžstvo, jsou takovou boží obětinou, obětinou nejvyššího poznání a vykou-

pení. Proto se na ni vztahují stejné zákony. Aby totiž mohla existovat a mít ve světě vliv, musí být zevně vydržována. Její nároky jsou však velmi malé a laičtí přívrženci je uspokojují dobrovolnými dary ve formě jídla a šatu, někdy ve formě výbavy pro chrám nebo klášter. Zpronevěra těchto darů je stejně velký přečin jako odmítání obětí bohům nebo guruovi, protože toto odmítání posiluje sobectví a tím upadání do zhoubné strasti.

XIX. Deset věcí, kterými člověk slouží svému vlastnímu dobru

1. *Svému dobru slouží, kdo se vzdává světských zvyků ve prospěch posvátné dharmy.*
2. *Svému dobru slouží, kdo opouští domov a příbuzenstvo, aby se přimkl ke svaté bytosti guru.*
3. *Svému dobru slouží, kdo zanechává světského konání a cvičí se v trojí pravé náboženské činnosti — v naslouchání, přemítání a rozjímání o vznešené nauce.*
4. *Svému dobru slouží, kdo se straní družného života, aby žil v osamocení,*
5. *Svému dobru slouží, kdo se vzdává bohatství a blahobytného pohodlí a snáší trampoty.*
6. *Vlastnímu dobru slouží, kdo se spokojí s jednoduchými věcmi a oprostí se od žádostí po světském majetku.*
7. *Svému dobru slouží neotřesitelná zásada nevyužívat druhých.*
8. *Svému dobru slouží, kdo se vzdá pomíjivých radostí tohoto života, aby směřoval k uskutečnění věčné blaženosti v nirváně.*
9. *Svému dobru slouží, kdo usiluje o poznání skutečnosti a zřiká se vztahů ke všemu pozemskému (pomíjivému a neskutečnému).*
10. *Svému dobru slouží, kdo střeží tři brány vědění (těla, slova a rozumu) před duchovním neovládáním a kdo jich správně používá k tomu, aby získal dvojité zásluhy.*

Toto je deset věcí, kterými člověk slouží svému vlastnímu dobru.

(1) Dharma — morálně, psychicky a fyzicky vzestupná tendence podmíněná správným jednáním nebo postojem, určeným poukazem duchovní nauky. Kdo chce uskutečnit tento postoj, musí se povznést nad světské tendence vlastního žití. To lze uskutečnit morálním úsilím.

(2) To ovšem neznamená, že se máme přimknout ke každému člověku, který se prohlašuje za gurma. Guru musí být vybaven jistými mravními kvalitami, duchovními silami a znalostmi, jimiž může hledajícímu člověku pomoci ke snazšímu dosažení duchovního cíle, pokud jej opravdově hledá.

(5) Zříkání se osobního pohodlí je na cestě k duchovní dokonalosti opravdu nezbytné. Bez očištění pramenícího ze všeobecné od-poutanosti nelze dosáhnout vyšších duchovních stavů. Kromě toho akt zřeknutí uvádí mnohdy do pohybu síly odporu, neboť světské úspěchy vyžadují hluboký zájem o svět a zde je třeba být obrněn proti nesnázím předchozí askezí. Je však nutno brát v úvahu, že jde o zřeknutí vnitřní, nikoli o fyzickou sebetrýzeň.

(8) Blažeností nirvány však nejsou rajske stavy, nýbrž blaženost pramenící z indiferentismu. Je však nemožné být indiferentní a přitom setrvávat v pomíjivých radostech smyslových. To platí i v tom případě, když někdo jako velký mudrc žije ještě světským životem. Takový mudrc dosáhl zřeknutím osvícení, ba zažil i dotyk absolutna, ale jistě se z nějakých konkrétních příčin rozhodl jít „cestou nebesy“ a nikoli cestou vyhasnutí, nirvány. Nirvána je z téhož hlediska zánikem časnosti, nikoli bytostným zánikem, se zánikem Vševedomí, jehož odlesk je možno v bytosti najít vždycky.

(9) Skutečností světa je jeho relativní povaha. To musí člověk poznat prožitím. Jen tak bude stát před žhoucím jícnem, pohlcujícím všechno složené, a snažit se zachránit se před ním sjednocením ve kvalitě shodné s vědomím. Kde je vědomí, tam není smrti. Ale vědomí zaniká, jestliže není živeno materiálem bytostnosti. To se děje sjednocováním bytosti s vědomím pomocí zevrubného sebe-uvědomování. Je-li vědomí takto živeno, zvětšuje se jeho variační

schopnost. Člověk, jenž své vědomí takto upravil, prochází různorodými stavy bytí, aniž v jistých hranicích ztratí toto spojení vědomí a těla.

(10) Počátek Veliké cesty je především v uvědomění si všech vznětů a počinů a potom jejich ovládnutí. Ostatně v bytostném žití jsou jen dvě možnosti: ovládat se nebo být ovládán. Kdo se ovládá a má zbožnou mysl, ten jistě stoupá na žebříčku existencí. Zato ten, kdo se neovládá, upadá do osidel živočišnosti a s ní spěje ke strastným a zničujícím pocitům.

Sebevláda musí být založena co nejširě. Kdo se ovládá ve skutečích, ale nikoli v myšlení a pociťování, ten provádí mravní kázeň s mnohými nedostatky. Následkem toho se může stát pokrytcem a dospět k nedobrym výsledkům.

XX. Deset nejlepších věcí

- 1. Pro slabý rozum je nejlepší víra v zákon o příčině a následku.*
- 2. Pro průměrný rozum je nejlepší poznání zákona protikladů, jenž působí zevně i uvnitřně.*
- 3. Pro mocný rozum je nejlepší dokonalé pochopení, že poznávající, poznávané a postup poznávání jsou neodlučitelné.*
- 4. Nejlepším rozjímáním pro slabý rozum je zaměření ducha na jediný předmět.*
- 5. Nejlepším rozjímáním pro průměrný rozum je vždy znovu a znovu obracet vědomí ke dvojnosti (jevu a věci o sobě, o lidském vědomí a duchu).*
- 6. Nejlepším rozjímáním pro mocný rozum je setrvávat v duchovním klidu prostém všeho myšlení, v poznání, že soustřeďující se, předmět soustředění a postup soustředění jsou nerozlučnou jednotou.*
- 7. Nejlepším náboženským cvičením pro slabý rozum je žít v přesném souladu se zákonem o příčině a následku.*

8. *Nejlepším náboženským cvičením pro průměrný rozum je rozjímat o věcech jako o předmětech viděných ve snu nebo jako o magicky vytvořených obrazech.*

9. *Nejlepším náboženským cvičením pro mocný rozum je zanechat všech světských žádostí a konání (jako by zde téměř ani nebylo hmotných věcí).*

10. *Nejlepším znakem duchovního pokroku pro všechny tři stupně rozumu je ustavičné ubývání zatemňujících vášní a sobectví.*

Toto je deset nejlepších věcí.

(1–3) Ve vztahu člověka ke skutečnostem je nutné řídit se jeho inteligencí a intelektuální vyspělostí. Je marné snažit se o to, aby člověk, jenž nemá nadprůměrný rozum, přijal monistický názor, který chápe vědomí, psychickou přirozenost a hmotu jako týž faktor v různých stupních projevu v poměru k určitému smyslovému vnímání. Názory totiž vyrůstají z vnitřních předpokladů, z psychického uspořádání, a proto ten, kdo chápe jednotnou povahu všeho toho, co je, je již člověkem pokročilejšího karmického věku a tím i duchovně výše vyvinutým.

Aby to mohli pochopit ti, kdo si myslí, že jenom mystika přispívá k duchovnímu vývoji člověka, je třeba říci, že duchovní vývoj není závislý výhradně na mysticko-technických úkonech, nýbrž — a to především — na životních zkušenostech prozářených dobrým postojem ke transcendentálním kvalitám. To nám mohou osvětlit i objektivní logické úvahy. Můžeme si totiž dovodit, že kdyby veškerý duchovní vývoj nacházel své opory jen v psychických akcích technické povahy, pak by vyšší duchovní život musil být nepřirozený, opřený o zvláštní podmínky. A přece víme, že prominentní mystikové rozuměli dobře pozemskému životu, k čemuž je nezbytné, aby žili přirozeným životem.

Mluvil jsem však o tom, že monistické pojetí skutečnosti je vyhrazeno lidem s nadprůměrným rozumem. Kdo takovýto rozum postrádá, může — má-li živou víru — nazírat na skutečno z hlediska párů protiv. Hlubokým uvědoměním si toho, že proti smyslovým potěšením vystupuje duševní krize, proti dobru zlo, proti

světlu temnota atd., dospěje k poznání pomíjejícího všeho, na čem případně lpí, a tímto poznáním může dospět k niterné odpoutanosti. Kdyby nedovedl pochopit význam těchto protikladů, může si pomoci vírou v působivou sílu neodvratných následků za skutky, neboť to ho může vést od špatného konání ke konání dobrému a tím i k vytváření dobré karmy, která ho pozvedne mezi bytostmi.

(4–6) Těchto pouček je nutno dbát proto, že soustředění na bod omezuje základnu uvědomování vyspělého rozumu stejně, jako je zase nad pochopení slabého rozumu, že pozorující, pozorování a pozorované by mohlo být něčím jiným než trojností. Kromě toho upětí pozornosti na jeden předmět nevyžaduje tak širokého pojetí předmětna jako meditační postup při uvědomování si protikladů ve skutečnosti, kdežto soustředění, které je provázeno duševní nepohnutelností, za níž existuje latentní pojetí jednotnosti pozorujícího, pozorování a pozorovaného, je skutečně výsadou lidí duševně nanejvýš vyvinutých. Stav vědomí soustřeďujícího se člověka vykazuje z psychologického hlediska vždy jeho přirozený světový názor. Proto nauka dává takové směrnice pro mystickou kázeň, aby správným postupem odstranila jeho intelektuální nedostatky.

Tak lidé slabého rozumu mohou soustředěním na jeden předmět vyvinout velkou intenzitu prozření. Toto soustředění vede do transcendentna pomocí pronikavých akcí vědomí. Přihlíží-li se k pářům protiv, poznává se transcendentno v podobě stavu mezi protiklady, kdežto při zastavení duševní činnosti, za níž trvá poznání jednotnosti pozorujícího, pozorování a pozorovaného, vystoupí transcendentno v podobě nejhlubšího vlastního bytostného stavu.

(7–9) V těchto třech aforismech se zdůrazňuje životní styl, jímž se má řídit ten, kdo chce být mystikem. Kdo má slabší rozum, má žít tak, že bude konat dobro, myslet v dobro a cítit se dobře. To zharmonizuje jeho karmu a povede ho vzhůru na cestě poznávání. Kdo má průměrný rozum, musí vidět skutečnosti smyslového světa jako fatu morganu, neboť tím sníží moc jejich působení na vlastní bytost. Člověk s nadprůměrným rozumem se má snažit učinit sebe centrem všeho světa, poněvadž jeho duchovní přirozenost je tak rozvinutá, že když se zbaví dojmů ze světa, stane se pro

něho dominantní niternou skutečností, která osvěcuje jeho vědomí nejvyšším poznáním.

(10) U koho se umenšují vášně a sobectví, ten vždy duchovně roste. Jen jednoho je k tomu třeba: aby člověk duchovně cílil k tomu, co má božské kvality nebo je absolutnem. Jinak se duševní čistota projeví větší duševní silou a tato síla se může stát úskalím vracejícím člověka zpět do světa.

(1–10) Čtenáři snad bude z těchto aforismů zřejmé, že se každá kázeň nehodí pro každého. Existovala např. mystická škola, která hledající lidi poučovala o tom, že k mystickému vývoji stačí (až na soukromý výběr jednotlivců) tzv. písmenková cvičení. To svědčilo o tom, že v této škole nebyly známy základní psychologické podmínky duchovního vývoje. Cvičení s imaginovanými předměty může některé lidi duševně takřka zmrzačit. Tzv. bezpředmětné soustředění může zase jiné lidi vést k rozvoji mediumity, což je mrzačí opět jiným způsobem. Proto jsou citované aforismy poučkou, aby ti, kdo nerozumí vztahům mezi psychickými hodnotami individuí a zevním světem, varovali se dělat ze sebe mystické vůdce. Mohou totiž svými diletantskými zásahy do psýchy lidí natropit velmi mnoho zla, které je karmicky trestné jako hřích proti svatému Duchu.

Pro úřad gurua se hodí pouze ten, kdo v mystickém vývoji dospěl až k nejzazší mezi duchovních, lidských a psychických zkušeností. Tam, kde nezaujatě zjišťuje, že pro něho neexistuje nic dalšího, co by měl poznat v karmických a duchovních zákonech. Když tak daleko nedospěl, může pouze hádat, co je nebo není dobré pro ty, kdo se k němu obracejí o radu. Z toho pramení ony diletantské zásahy do jejich psýchy a tím i škody, které se jednou musí připsat nerozumu takového „gurua“, jindy jeho ctižádosti.

XXI. Deset těžkých chyb

1. Je těžkou chybou zbožného člověka, následuje-li podvodníka a nikoli gurua vážně uskutečňujícího nauku.

2. Je těžkou chybou zbožného člověka, baží-li po světském vědění víc než po vznešených tajných naukách velkých mistrů.

3. Je těžkou chybou zbožného člověka, snuje-li dalekosáhlé plány na stavbu trvalého bydliště (v tomto světě), místo aby prožíval každý den jako poslední ve svém životě.

4. Je těžkou chybou zbožného člověka, káže-li davu nauku (dříve než ji poznal jako pravou), místo aby se v osamělosti do ní hroužil a tak zkoumal její pravdivost.

5. Je těžkou chybou zbožného člověka, když jako skrbník hromadí bohatství, místo aby je obětoval náboženství a dobročinným dílům.

6. Je těžkou chybou zbožného člověka, oddá-li se výstřednostem těla, slova a myšlení, místo aby přísně zachovával sliby (čistoty a cudnosti).

7. Je těžkou chybou zbožného člověka, tráví-li svůj život mezi strachem a doufáním místo poznáváním skutečnosti.

8. Je těžkou chybou zbožného člověka, chce-li místo sebe zlepšovat jiné lidi.

9. Je těžkou chybou zbožného člověka, pachtí-li se za světskou mocí, místo aby rozvíjel duchovní síly skryté ve své bytosti.

10. Je těžkou chybou zbožného člověka, je-li líný a lhostejný, místo aby zaměřoval svůj život k duchovnímu vývoji.

Toto je deset těžkých chyb.

(1) Pokud jde o gurua, lze tento aforismus obrátit. Ten, kdo se prohlašuje za gurua a neuskutečňuje v denním životě nauku, je tlachal nebo podvodník a je lépe vyhnout se mu.

(2) Světské vědění je neživotné, neboť se musí pokládat za soubor mentálních vědomostí, kdežto mystické nauky velkých mistrů nás poučují o tom, jakými postupy se má přepodstatnit bytost. Toto přepodstatnění záleží na přírodovědeckých postupech, založených na přímých postřezích.

Je třeba se především odosobnit a mravně psychicky zdokonalit, neboť mravní čistota zprůzrační osobitý prostor a psychická sebevláda umožní konstruktivní logické seřazení postřehnutých fakt. Odosobnění rozšíří základnu vědomí. Díky tomu vytváří mystická nauka předpoklady pro vysoké vzdělání, pokud jí ovšem hledající člověk nepoužije k vyhledávání a uskutečnění radikálnějších smyslových prožitků. Leč nauka velikých mistrů odvádí od prožívání, a proto vede k poznání a moudrosti. Naproti tomu školská věda vtlouká do hlav vědomosti, jež život neobohacují, leda technicky a na úkor duchovnosti a tím i pravého štěstí jedinců.

(3) Kdo jenom plánuje, jako by nežil. Nauka vyžaduje, abychom žili a tím nás též nabádá, abychom se nezdržovali ničím abstraktním. Ostatně hledat podmínky pro šťastný život neznamena řešit životní problémy, neboť člověk musí dřív zemřít, než tyto podmínky vytvoří. A bytí naléhá, abychom problémy řešili, nebo abychom dosáhli poznání. Proto žijme, jako bychom měli zemřít za chvíli.

Nejlépe je dívat se na život tak, jako by dění a konání nemělo vůbec žádný význam. Kdo stojí o naše skutky? Kdybychom ve snaze zbohatnout náhle šťastnou náhodou skutečně zbohatli, i my sami bychom se pak dívali na svou předcházející snahu jako na bezvýznamnou. Těšili bychom se ze svého bohatství a dřívější snaha o zbohatnutí by se nám — až na výjimky — zdála již úplně cizí. Vzhledem k tomu vnitřně o výsledky své činnosti nestojíme ani my sami. Jak by jich potom za jistých okolností dbal někdo jiný?

(4) Je nejlépe, když pochopíme, že máme sdělovat své zkušenosti jako všeobecně prospěšné až tehdy, když se v nejširším smyslu potvrdí jejich prospěšnost. Musíme mít příležitost vidět, že se naše zkušenosti potvrzují jako prospěšné ve společenském životě. Dokud to vidět nemůžeme, musíme usilovat o další prohloubení svého poznání.

(6) Za výstřednost se považuje dávat volný průchod živočišným sklónům. Tyto sklony se pak projevují skutky, slovy a myšlením. Proto máme zachovávat slib čistoty ve všech bytostných projevech.

(7) Běh osudu nelze změnit strachem a doufáním, a proto se doporučuje usilovat o poznání, jehož pomocí lze klást překážky tomu,

aby se mohly uplatnit špatné osudové nahodilosti. Nejlépe je počítat si tak, že přihlédneme k minulým zkušenostem, jež nám dokázaly, že se zlé předzvěsti rozplývají v nic, takže veškeré starosti byly bezpředmětné. Kromě toho optimistický životní názor je magickým protiopatřením proti zlu vůbec.

(8) To je ovšem běžný způsob, jak jedinci chtějí zlepšovat svět. Projevuje se tím však světskost. Kdo se věnuje rozjímání v pravém duchu, ten přijde na to, že musí začít zlepšovat svět vlastním zušlechťováním.

(9) Světská moc je nicotná pro ty, kdo poznali význam rozvinutí sil vnitřní přirozenosti. Ostatně světská moc je druhotná, sebevláda prvotní. To platí o lidech, kteří se ke světské moci dopracovali a nezdědili ji. Mystik z toho usuzuje, že vyšší stupeň sebevlády znamená vyšší stupeň moci, ať se tato moc uplatňuje třeba jen na úrovni vnitřní.

XXII. Deset nezbytností

1. Na konci (náboženské stezky) je nezbytný tak hluboký odpor proti nekonečné řadě smrtí a opětných zrození (jímž propadají všichni neosvícení lidé), že se jim snažíme uniknout jako srna uvěznění.

2. Ve snaze o osvícení je nezbytná tak velká vytrvalost, že by člověk nelitoval ani ztráty vlastního života, jako neželí rolník práce na vzdělávání svých polí, i kdyby musil již zítra zemřít.

3. Nezbytný je usměvavý mír Ducha podobný radosti člověka, který vykonal veliký, daleko působící čin.

4. Nezbytný je názor, že nesmí být promarněn ani okamžik jako při smrtelném zranění.

5. Nezbytné je vypjaté zaměření vědomí k jedné myšlence, jako činí matka myslící jen na svého jediného ztraceného syna.

6. *Nezbytné je vědět, že všechno konání je marné, jako ví pasák, že nemůže nic dělat, aby opět získal stáda zahnaná nepřitelem.*

7. *Je nezbytné tolik toužit po nauce, jako touží hladový člověk po jídle.*

8. *Nezbytná je tak silná důvěra ve vlastní duchovní schopnosti, jako věří silák své tělesné obratnosti, že mu dopomůže ponechat si nádherný drahokam, který našel.*

9. *Nezbytné je poznat klamnou dvojnost, jako známe faleš lži.*

10. *Nezbytná je taková důvěra v pravé bytí (jakožto jediné útočiště), s jakou důvěřuje vyčerpaný pták zahnaný od pevniny lodnímu stožáru, který mu poskytuje útočiště.*

Toto je deset nezbytností.

(1) Kdo dosáhne duchovní a mystické realizace vyššího stupně a přestane pak již střežit svůj odstup od světa, snadno se opět zapředě do sítě karmy určující neovladatelné kolotání života. Kolo karmy se totiž zastaví až po vyhlazení spontánních vztahů ke světu, jež trvají, dokud si člověk je vědom světa. Proto je nezbytné střežit své vnitřní odpoutání od světa i po dosažení stavu buddhy, neboť okamžik stavu dosažení znamená vlastně zrození tohoto stavu. Po delším setrvání v tomto stavu uzraje i indiferentismus. Teprve potom je člověk chráněn před pádem do otroctví přírodních sil samým stavem věcí.

(2) Na mystické cestě se člověk zpravidla setkává s vnitřním odporem, který se projevuje formou nedůvěry v reálné hodnoty duchovního úsilí, malátností, opětným vystupňováním živočišných tendencí atd. V přívalu těchto překážek je nejlépe opět a opět v sobě budít důvěru v dobré hodnoty duchovní nauky, neboť to vlévá sílu jít dál k nejvyššímu určení na mystické cestě. Je nezbytné nabýt přesvědčení, že život bez poznání nemá ceny, a tím vytvořit nekompromisní stanovisko, které pomáhá přes nejtěžší překážky. Cíl stojí za to, aby byly překonány všechny zdržující síly.

(3) Někdy lze překonat překážky kupící se na mystické cestě klidem plným úsměvů. Proč se dívat na nesnáze jen tragicky? Všechno je iluze, a proto je iluzí i to negativní, co nás zdržuje na cestě. A my usilujeme o lepší stavy proto, že se nám iluzorní subjektivní prožívání jeví tak skutečným.

(4) Kdo se staví k podnětům duchovní nauky tak, jako by měl dost času uskutečňovat její návody v praktickém životě, ten ztratí elán mládí ve světských snahách. Takovým způsobem života ovšem vytváří mocné tendence jiného druhu, než jsou ty, které vedou k dobrým výsledkům na cestě nauky. Proto ve stáří nebude mít dost sil k tomu, aby ji začal uskutečňovat ve svém životě. Když to neučiní v tomto okamžiku, sotva najde příležitost učinit to později. To proto, že ho nauka podnítlí k novým idejím, které ho uspokojí, i když nejsou životné.

(5) Realizovat můžeme cokoli, upoutáme-li se na to duševně. Chceme-li toho dosáhnout v nejkratším možném čase, musíme se chovat přiměřeně ke své touze. Neboť zkrácení vývojového času je možné intenzitou duševního upětí k tomu, co si přejeme realizovat. Při mystické realizaci se musíme zbavit všech zájmů až na mravní a filozofické poučky mystické nauky. A chceme-li uskutečnit sjednocení s Bohem, musíme vyloučit každý zřetel kromě zaměření na Boha. Neboť celkovým bytostným usměrněním k jedinému ideálu docházíme k mocnému niternému splývání s ideálem a toto splývání je podmínkou smíšení podstaty usilujícího člověka a jeho ideálu.

(6) Toto vědění náleží do vyšší kategorie poznání. Na počátku je nezbytné vědět, že mystické úsilí je úsilím pro člověka nejdůležitějším. Na vyšším stupni kázně si musí být vědom, že není třeba dělat vůbec nic, protože vše, čeho potřebuje, může dosáhnout vírou, která se zatím stala jeho trvalým niterným stavem. Aforismus snad myslí na konání zevní, ale já vím, že se tato poučka týká každého konání, ovšem až na určitém stupni. Zevní konání je jistě marné, jak v jistých obdobích poznávají mnozí lidé. Ale marné jsou i duchovní snahy, jestliže nemůžeme pojmut za své přesvědčení, že „duchovní

dokonalost je zde právě nyní“. Tato živá víra, samo přesvědčení, je bezprostředně tvořící mocí.

(8) Jednou z překážek je též přesvědčení, že nejsme schopni v duchovní snaze dosáhnout žádoucích výsledků. Kdo má vědomí, ten vlastní duchovně světelný potenciál, který je třeba jen rozvinout. Nezáleží mnoho na tom, zda ho ten který člověk rozvine ve světle činnosti vyplývající z mocného a pozitivního temperamentu a jiný ve světle klidné jistoty, že vlastní duchovní světlo. Pokud je někdo přesvědčen, že je slabý, nechť ví, že je složen z křehčího materiálu, který nepotřebuje k probuzení tak silné otřesy jako člověk silný. Stačí, když bude svou bytost prozařovat úsměvy plnými světla optimismu. Tyto kvalitativní a kvantitativní hodnoty stačí k jistým posilujícím realizacím, které jsou předstupněm realizací vysokých.

(9) Nestačí tedy vědět o protikladných povahách skutečností. Je třeba též vědět, že jsou bezduché a prázdné. I z fyzikálního hlediska je všechno jen stínou klamající smysly. Když to člověk ví, ztrácí na tom zájem a to je předpoklad k dokonalému odpoutání, které člověka duchovně pozvedá.

(10) Za pravé bytí se považuje nejvyšší skutečnost, k níž člověk dospívá na konci svého mystického školení, jehož pomocí prohlédl všechny skutečnosti jako přelud a pak konečně narazil na to, co se ukázalo být neměnné proti každému náporu, jímž mohl až dosud proměnit každou skutečnost v přelud. Po dokonalém prohlédnutí celé vlastní bytosti jako materiálu, v němž neustále probíhají změny a jehož soudržnost je jen podmíněná, a po objektivní aplikaci této skutečnosti ve světovém měřítku, poznává člověk, že za veškerým kolotáním, jímž jsou vytvářeny pomíjivé skutečnosti, trvá ve vesmíru základní jsoučno, které změnám nepodléhá. Z hlediska skutečností člověk náhle nalézá jedinou všeplatnou skutečnost, z hlediska času věčnost a z hlediska objektivní zevní skutečnosti bytí všudypřítomné. Proto již nemůže jít dál. Jeho poznání se zastavilo právě u poslední skutečnosti, která je, i když všechno již přestane existovat. A tato skutečnost je pravým bytím.

XXIII. Deset zbytečných věcí

1. *Když byla poznána podstata duchovní nauky, je zbytečné ještě naslouchat poučením o náboženství nebo se v ně ponořovat.*
2. *Když byla poznána podstata neposkvrněného ducha, je zbytečné hledat odpuštění hříchů.*
3. *Pro toho, kdo dlí v duchovním klidu, je odpuštění zbytečné.*
4. *Po dosažení stavu neposkvrněné čistoty je zbytečné přemýšlet o Stezce nebo o prostředcích k jejímu nastoupení (neboť cíle je dosaženo).*
5. *Když byla prožita neskutečná (klamná) povaha vědění, je zbytečné rozjímat o nevědění.*
6. *Když byla poznána neskutečnost (klamná povaha) zatemňujících náruživostí, je zbytečné hledat proti nim protijed.*
7. *Když byla poznána klamnost všech jevů, je zbytečné ještě něco hledat nebo zamítat.*
8. *Když byly bída a neštěstí poznány jako požehnání, není třeba hledat štěstí.*
9. *Když byla poznána nezrozená (nestvořená) povaha vlastního ducha, je zbytečné cvičit přenášení (konečného) vědomí.*
10. *Ve snaze rozmnožit štěstí druhých bytostí je zbytečné při každém jednání usilovat ještě o vlastní štěstí.*

Toto je deset zbytečných věcí.

(1) Zpočátku člověk zpravidla chápe duchovní nauky jako soustavu pouček vztahujících se k formální revizi jeho počínání a jednání. V té době má hluboký smysl naslouchat poučení o nauce. Má se tím totiž dospět k přesvědčení, že praktické uskutečňování nauky znamená přirozený způsob života podle jejích pouček. Jakmile to

člověk pochopí, má žít podle těchto směrnic a nikoli se dál vzdělávat v nauce. V ryze technickém zkoumání nauky může hledající člověk nacházet zdánlivě sporné body a to je vlastně cesta do sofistiky. Řeší-li dlouho zdánlivě sporná mínění, ztrácí schopnost nauku prakticky uskutečňovat. Stává se jen odporným teoretikem, jenž z pouček vztahujících se jen k určitým situacím vytvoří kaly a otravuje jimi jak sebe, tak i jiné hledající.

(2) Toto poznání znamená postřeh a postupné uskutečňování nejvyššího prvku stvoření ve vlastní bytosti. Kde se tento prvek rozvíjí, tam se stává bezvýznamným všechno, co se může zdát závadným tomu, kdo hledí na život ušlechtilýma nábožensko-mravníma očima.

Zlo i dobro existuje ve světle nejvyššího božství, neposkvrněného Ducha. Jak by potom mohlo mít jedno či druhé nějaký význam pro toho, kdo se s ním spojuje, protože to pochopil. Všechna mravnost i nemravnost zůstává karmicky účinnou hluboko pod tímto stavem. Proto není třeba uvažovat o hříchu. Ostatně dřív než člověk pochopí tohoto Ducha, má se vypořádat s nižšími tendencemi své bytosti a pak otázka odpuštění hříchu nepřichází vůbec v úvahu.

(3) Kdo dosáhl pravého duchovního klidu, ten dlí nad protiklady. Je v čirém světle indiferentismu ke všemu dění a to se z duchovního hlediska hodnotí jako nevinnost. To je stav, který člověka opravňuje neuvažovat o následcích mravně pochybných činů, vzpomene-li si, že se jich někdy dopustil.

(4) Niterná čistota je výsledkem duchovního nebo mystického úsilí. Proto kdo k ní dospěl, nepotřebuje procházet dalšími kursy duchovní nauky, i kdyby nemohl zjistit, že z nich kdy co uskutečnil.

Duchovní nauka ukazuje technický postup k dokonalejšímu žití. Jen ze způsobu života má vypučet ušlechtilý květ duchovní dokonalosti. A protože záleží pouze na žití, stává se, že někteří lidé dosáhnou vysokých stupňů duchovního vývoje, aniž poznají to nejmenší z duchovní nauky. Někdy dokonce duchovně správně se vyvíjející a rostoucí lidé uskutečňováním pouček duchovních nauk

tento vývoj a růst přeruší a vstoupí na cestu, která vede dolů do temnoty, k démonům.

(5) Vědění je síla nebo schopnost, která nemusí provázet duchovní růst. Vědění vzniká z duševního upětí, v němž člověk obsáhne na jedné straně základní kosmickou nepohnutelnost a na druhé straně skutečno ve smyslu tvarů, resp. stvoření. Naproti tomu je duchovní vývoj podmíněn přímým ponořením se do nepohnutelného centra bytí, jež lze nalézt ve vlastní bytosti.

Zpravidla nelze nikoho nabádat k tomu, aby usiloval o přímé ponoření soustředěním. Při sestupu do centra vlastní bytosti se velmi často dostává tamasičtý princip bytí do vysokého odboje. Následkem toho člověk nedovede náležitě ocenit kvalitu bytostného centra. To je ovšem omyl, který jej vede k opětovnému návratu do světa prostřednictvím stejného postoje jak ke světu, tak ke svému duchovnímu centru.

Aby se tomuto zhoubnému omylu předešlo, obsahuje nauka pokazy na obtížnější cestu, která se vyznačuje sjednocováním protikladných kvalit ve vědomí prostřednictvím soustředění na objekt a subjekt současně. Jejich sjednocením ve vědomí vzniká nepředstavitelně obsáhlé vědění, jehož jediným účelem je neklamná a spolehlivá volba mezi kvalitami.

Kdo sjednotil periferní a centrální hodnoty bytí ve svém vědomí soustředěním na objekt a subjekt v jediném okamžiku, ten dobře ví, co je „Duch“ a co „stvoření“. Proto může správně volit mezi tzv. vyššími a nižšími kvalitami bytí, jež jsou obsaženy ve vesmíru. Když dospěje k této možnosti, stává se mu vědění zbytečným. Proto se ho vzdává jako překážky, aby se v příhodném okamžiku mohl ponořit do duchovního centra všeho, jež může najít ve své bytosti bez nebezpečí, že podcení jeho duchovně vykupitelskou moc.

(6) Vesmír je velikou iluzí, jež obsahuje jak ctnosti, tak neřesti – – menší to projevy této iluze. Kdo to dobře poznal, opravdu jich už nemusí dbát. Ale pozor! Pudům a vášním podléhající člověk si také může chtít vypomoci filozofickým názorem, že neřesti nic neznamenají. To však je hrubý omyl, který ho nechrání před přirozenými následky překračování morálního zákona.

Kdo opravdu ví, že celý vesmír a všechna stvoření jsou jednou

velikou iluzí, ten nevychází vstříc zdánlivě neovladatelným pudům a vášním, protože chápe jako bezpředmětné chtít iluzí uspokojovat své pohnutky. Ví, že ukájením svých sklonů iluzí se vplétá do její sítě a to je neklamnou předzvěstí jeho duchovního pádu. Proto laciné zhodnocení velké iluze nevede k dobru, jen ke zlu. Je předem nezbytné žít podle zásad spásné morálky.

(7) Kdo poznal neskutečnost jevů a neztratil přitom sebevědomí, ten se vyprostil ze sítě pomíjivosti a trvá jako jediná skutečnost ve vesmíru. Současně je jisté, že nepojal zvrácený životní názor.

Schopnost zachovat si sebevědomí za vlivů poznatku o neskutečnosti všeho světa je závislá na správném vylučování toho, co dříve člověka unášelo ve formě přechodných duševních stavů, pocitů a myšlenek. V jiném smyslu je to vlastně cesta, již lze hodnotit jako snahu o eliminaci neskutečnosti. Po vyloučení toho, co jako duševní stavy, pocity a myšlenky vzniká, trvá a zaniká, najde se člověk v neobsáhnutelném nadsmyslu, kde již není místa pro přechodné stavy a existence, s nimiž se setkáváme ve smyslovém světě.

(9) Z hlediska prožívání uděluje nám naše nejvyšší niterná přirozenost uvolnění a jemu odpovídající pocity. Proti tomu se chtěné přenosy vědomí mohou dotýkat toliko hrubších pocitových stavů. Proto tomu, kdo poznal pravou povahu své nejvnitřnější přirozenosti, stačí prožívat to, co sama sebou k prožívání poskytuje. Chtěné přenosy vědomí nikdy nevedou k prožitkům tak vysokým.

V Tibetu se však kromě přenosů vědomí ze stavu do stavu provádí přenos z existence do existence. To se provádí tak, že mystik sdruží své vědomí s vlastní bytostí pomocí síly vzbuzené cvičením se ve zpřítomňování všech složek vlastní bytosti ve vědomí během života, a pak v okamžiku smrti duševním upětím se do některé z oblastí, např. do světa lidí, vytvoří jakousi zauzlinu své psychické přirozenosti a bytostného materiálu, zauzlinu, která se vyvíjí v nového tvora. Toto zauzlení je známkou přenosu vlastního vědomí z těla smrti opouštěného do těla, které se právě rodí. Kdo to provádějí, jsou pokládáni za tulku; lidé našeho kontinentu se o tom dovídají ze životopisů dalajlamů.

(10) Kdo celou svou bytostí pracuje pro dobro jiných lidí, ten po

uzrání tohoto úsilí bude účasten dobra, o něž usiloval. Výsledkem bezprostředních světských snah je časné dobro, ale úsilí o dobro pro druhé lidi vede k dobru trvalému. K dobru, které se projeví nejen ve zlepšování zevních životních podmínek takto jednajícího jedince, ale i v jeho náladách a nazírání na svět.

XXIV. Deset větších skvostů

- 1. Jediný volný, krásně utvářený život je cennější než nesčetné nelidské životy v některé ze šesti sfér.*
- 2. Jediný mudrc je cennější než celá tlupa nenábožensky nebo světsky smýšlejících lidí.*
- 3. Ezoterní pravda je cennější než bezpočet nauk exoterních.*
- 4. Jediný záblesk božské moudrosti zachycené v soustředění je cennější než všechno vědění získané jen nasloucháním a přemítáním o náboženských otázkách.*
- 5. Nejmenší zásluha obětovaná blahu druhých lidí je cennější než přemíra zásluh o vlastní já.*
- 6. Třeba jen na okamžik dosažený stav samádhi oproštěný ode všech myšlenkových pochodů je cennější než trvalé žití v samádhi neoproštěném ještě od myšlení.*
- 7. Jediný okamžik blaženosti nirvány je cennější než prožívání všech smyslových pocitů štěstí.*
- 8. Nejmenší úplně nesobecký čin je cennější než bezpočet dobrých činů prokazovaných sobecky.*
- 9. Opuštění všeho světského (domova, rodiny, přátel, bohatství, slávy, trvání života, ba i zdraví) je cennější než jakékoli milosrdné rozdávání nesčetných světských statků.*
- 10. Život naplněný touhou po osvícení je cennější než eony trávající život věnovaný světským snahám.*
Toto je deset větších skvostů.

(1) Šest sfér neboli šest úrovní sansarického bytí: svět dévů, svět asurů, lidský svět, svět zvířat, svět prétů čili předků a svět pekelný. Znovuzrozování v tomto šestiloukoťovém kole bytí je podmíněno duševní připoutaností prostřednictvím smyslů. Zrození v jedné z nich závisí na převaze určitého druhu dojmů v okamžiku smrti. Tato převaha pak je dána součtem těch kterých dojmů. Lidé žijící a končící svůj život v dobrém a pokojném duševním rozpoložení zpravidla docházejí budoucí objektivace v dévickém světě. Aby se člověk mohl zrodit ve světech nebeských, musí dosáhnout ještě zaživa vyšších vjemů, totiž transcendentálních.

(3) Ezoterní pravda vede k podstatným řešením životních problémů, exoterní nauka se zpravidla zabývá jen morálními úpravami povrchu. Z hlediska mystiky jsou povrchové morální úpravy pro duchovní pokrok naprosto bezvýznamné. Pod povrchem bezvadné formální kázně může totiž bujet zlo a vášně v plné síle.

(4) Ať dobrým poměrem k náboženským a duchovním naukám vyvoláváme jakkoli dobré a příjemné proudy působící na naši náladu, přece je nezbytné přidat k tomu prožitky z jejího praktického uskutečňování. Nauka totiž obsahuje ledacos, čím může být idealistický horlivec přiváděn z míry. Praktická realizace nauky se někdy děje drsnými tlaky a ty mnohdy takového člověka od nauky odvedou.

Duchovní nauky nejsou jen potěšující řeči o dobru a zázracích. Jsou ukazateli cesty a vedou tvrdými boji s neřestmi a sklony; boji, v nichž se trhají „papíroví draci“ krásných snů.

(5) Svámí Vivekánanda to vyjádřil takto: „Usilujete-li o vlastní spásu, dostanete se do pekla. Spásu svých bližních musíte hledat! A kdybyste se, hledající spásu svých bližních, dostali do pekla, je to lepší než dostat se do nebe úsilím o vlastní spásu.“ Jinými slovy: sám sobě není člověk nikdy tak čistým a zajímavým, aby se mohl nezměrně těšit ze stavů čistoty dosažených úsilím vztaženým pouze na sebe samého. Je třeba vytvořit takovou situaci, aby mohl být účasten dobru, jež zasel kolem sebe. A to je úkol opravdu těžký. Ne každý náš bližní pokládá za dobro to, co jako dobro kolem sebe rozséváme. Proto se v úsilí o dobro, jímž chceme poctit své bližní, musíme učit z jejich reakcí o povaze dobru. Musíme v sobě rozvi-

nout vysoký intelekt, který nám umožní poznat přímo a objektivně, co je opravdu dobré.

(6) V této souvislosti je samádhi stavem dočasného zvnitřnění, jež je tak mocné, že nazírání a vědomí člověka je jeho obětí. Tím jsou ve stavu samádhi zachovány dvě bytostné tendence: jedna, v níž psychická činnost vyjadřuje tendenci centripetální, a druhá, která dává myšlení volnost.

Ve stavu samádhi je člověk psychicky stahován do svého vlastního nitra tak mocně, že svými smysly postřehuje buď jen některé psychické složky nebo procesy, nebo též oboje, a přece přitom může jeho myšlení neztenčeně fungovat dál. Kdyby tomu tak nebylo, pak by se bylo sotva kdy mohlo objevit ve světě hluboké mystické učení jako učení metodické.

Ale ponechme tuto poznámku jako vedlejší. Důležitější je, že stavy soustředění nejsou závislé na mentálních stavech, nýbrž na „toku pozornosti“. Je-li pozornost tak mocná, že vyřadí mentální pochody, a je-li přitom vědomí člověka disponováno zachycovat ty duševní stavy, jež jinak nevystupují nad úroveň vyhrazenou podvědomí, je to samádhi. Toto samádhi je nižší, trvají-li v mysli tendence ke světu. Spěje-li mysl do prázdnoty Absolutna, je to samádhi vyšší, tzv. nirvikalpasamádhi, čili „bez semene“. Eventuální vzklíčení semene nižšího samádhi znamená návrat k obyčejnému stavu vědomí.

(7) Nirvána, stav nejvyšší čistoty a prostorového rozpětí vědomí, se projevuje bezbřehou volností, již je možno zažít ve stavu lidství. Proto se v prvních fázích dosažení jeví jako stav, jenž trvá na podkladě určitých podmínek. Později, kdy již člověk tento stav stále prožívá, se k němu blíží celou bytostí, poněvadž je to nejvyšší stav, jakého kdy může dosáhnout. Přiblíží-li se k němu bytostně, děje se to tím, že vytváří mravní předpoklady k jeho dosažení. Jakmile jsou tyto předpoklady zcela vytvořeny, nezdá se, že se zachová nadále možnost navrátit se z tohoto stavu. Jeho bytost prostě dozrála k očistě, která se projevuje bezbřehou volností vědomí, jež bylo zbaveno všech strusek pozemskosti a náklonností ke smyslovým prožitkům.

(8) Nesobeckým dobrým činem je ten, jímž prokážeme někomu dobro a vůbec přitom nepomyslíme na to, že dobro konáme. So-
beckým dobrým činem je každý dobrý čin, za nějž žádáme tu nebo
onu odměnu.

Proto křesťane, konáš-li dobro, konej je jako něco všedního a ne-
mysli na to, že si tím vykupuješ nebeský život. Existuje-li soudce
našich činů, sám je posoudí.

(9) Průměrně mravně založený člověk dovede rozdávat jenom
z toho, co mu přebývá, nebo z toho, o čem se domnívá, že mu
přebývá. To nevede k ničemu. Zřekne-li se všeho, vytrhne ze sebe
i s kořeny světskost i sobectví.

(10) Jakmile někdo má touhu po osvícení, nastoupil již cestu
vzhůru k duchovním výšinám. Světské snahy jsou pouhým kolo-
táním života, které vzcházejí hned na výsluní dobrého prožívání,
hned v temných propastech bídy, zla a nevědomosti.

XXV. Deset lhostejných věcí

- 1. Pro toho, kdo žije opravdu náboženským životem, je lhostejné, zdržuje-li se světské činnosti či nikoli.*
- 2. Kdo opravdu poznal nadpřirozenou podstatu Ducha, pro toho je lhostejné, oddává-li se rozjímání nebo nikoli.*
- 3. Pro toho, kdo se neváže k pozemskému životu, je lhos-
tejně, žije-li v askezi či nikoli.*
- 4. Kdo poznal skutečnost, pro toho je lhostejné, žije-li
v osamělosti na horských výšinách, či zda sem tam putuje
(jako bhikšu).*
- 5. Kdo ovládá svoje myšlení, pro toho je lhostejné,
účastní-li se radostí života či nikoli.*
- 6. Kdo je naplněn hlubokým soucitem, pro toho je lhos-
tejně, oddává-li se rozjímání v osamělosti nebo zda působí
ve společnosti k blahu jiných lidí.*
- 7. Kdo je neproměnný v pokoře a víře (k guruovi), pro
toho je lhostejné, žije-li se svým guruem či nikoli.*

8. *Kdo přijatým naukám dokonale rozumí, pro toho je lhostejné, stihne-li jej dobrý či špatný osud.*

9. *Kdo se zřekl světského života a oddal se cvičení duchovní pravdy, pro toho je lhostejné, dodržuje-li obvyklé formy či nikoli.*

10. *Kdo dosáhl nejvyšší moudrosti, pro toho je lhostejné, umí-li používat magických sil či nikoli.*

Toto je deset lhostejných věcí.

(1–2) Opravdový náboženský život se neprojevuje půstem, modlitbami, účastí na obřadech, příslušností k církvi atd. Je to vhroužení se do nitra, do božských kvalit v něm, což znamená dokonalé niterné odpadnutí od světa.

Je-li člověku niterný život vším, co potom záleží na tom, jestli ruce pracují ve světě? Z dokonalého niterného pohroužení prýští tak mocné zaujetí věcmi božskými, že všechno světské jednání ztrácí svůj karmicky zraňující osten. Kráčeje močálem svěskosti, člověk si za těchto okolností vůbec nesmáčí nohy.

(3) Subjektivně je významné pouze to, co se pne před zraky člověka a poutá jeho pozornost. Je-li to nejvyšší skutečnost, není třeba snažit se rozjímáním si ji zpřítomňovat. Je zde a její výraznější projev, k němuž může dojít správným rozjímáním, je již bezvýznamný. Spíš je — v časném smyslu — tato snaha škodlivá. Zpřítomňující moc rozjímání je přece jen vyčerpáváním, jehož spád může předstihnout rychlost karmy vedoucí k dožívání těla. Jinak je rozjímání nezbytné, protože vede k očistě.

(4) Svou životosprávu upravujeme proto, abychom poznali skutečnost. Když ji poznáme, můžeme odložit dosavadní opory ve smyslu mnišského nebo rozjímavého života a žít k dobru lidstva.

(5) Výsledné dojmy ze světa vznikají smyslovými vjemy a jejich mentálním zpracováním. Jakmile je zničeno myšlení, nemůže docházet k žádným výsledným dojmům, a proto ani k psychickým zauzlinám, které jsou karmickým napětím, poznáním, sebe-vědomím atd. Tím je člověk, jenž zničil mysl, chráněn před vytvářením

karmy, která se jinak projevuje jako strhující moc působící prostřednictvím pocitů, pohnutek apod.

Je jen třeba ochránit vlastní vědomí od změn a pak již můžeme dělat cokoli, a přece se nezapleteme do sítě karmy. A o to konečně jde. Žádné poznání ani síly magické a mystické nemohou ovlivnit stav karmického napětí, jestliže ho člověk svým počínáním neustále vytváří. Je nezbytné, aby ho nevytvářel, a pak bude před nejvyšší spravedlností vždycky čist, ať koná to nebo ono.

(6) Viz poznámku k aforismu 1–2.

(7) Dokud je člověk mravně slabý, potřebuje, aby se na cestě ctnosti držel někoho, kdo mu je autoritou i živým svědomím. Když však se mu stane ctnostné žití samozřejmým, nepotřebuje tyto opory, leda by žil uprostřed společnosti, která působí špatnými příklady. V tom případě je dobrá společnost duchovních lidí téměř nezbytnou.

(8) Duchovně pokročilý člověk reaguje na každý projev osudu tak, že to jen posiluje jeho kladný poměr k nejvyšším kvalitám, resp. k božství. Člověk duchovně málo vyvinutý je těžkým osudem veden ke špatným reakcím, k reptání na osud a často i k vývoji špatného charakteru a tím i ke zlým činům. Takovému člověku je zlo prokletím stejně, jako může být prokletím dobrý osud tomu, kdo jeho prostřednictvím upadá do rozmařilosti. A přece je téměř nemožné současný zevní osud změnit. Člověk je jím vlečen ke svému dobru nebo ke zkáze.

(9) Indičtí sádhuové a tibetští naldžorpové si nepočínají vždy tak, jak se to líbí lidem, kteří mají o duchovní dokonalosti své pevné názory. Tito asketi se na cestě k nejvyšší dokonalosti na úrovni duchovní, duševní i fyzické spíše řídí moudrým zhodnocením požadavků okamžiku než pomyslně dobrými zevními mravními směrnici. Tak bez ohledu na soud světa dosahují nejvyššího hledaného cíle.

Vysocí mistři duchovní nauky si však počínají poněkud jinak. Uskutečňují nauku u těch, kdo se k nim obracejí o radu nebo o vedení, a přitom se řídí jistými zevními mravními pravidly, o nichž dobře vědí, že jsou bezduchá. Ale to je jejich cesta. Cítí se povoláni k učitelskému nebo vůdcovskému úkolu, proto musí být vzory jis-

tého druhu mravnosti a chování, neboť ti, kdo se k nim s důvěrou obracejí, by neměli možnost se opírat o žádné ušlechtilé značky. Ty jsou mravní směrnici, jíž se musí držet, chtějí-li pokročit na cestě duchovní dokonalosti. Z tohoto hlediska je totiž mravnost prámem k převozu přes řeku života, prámem, který opouštíme, jakmile nás donesl na druhý břeh.

(10) Mnozí lidé z našich krajin se domnívají, že ten, kdo dosáhl realizací v duchovním vývoji, musí vždy být magicky mocný a oplývat znalostmi a vědomostmi o astrálních světech. Ve skutečnosti tomu tak být nemusí. Osvícení může znamenat poznání nejvyšší skutečnosti a cest k ní, nikoli věcí dalších. To nakonec stačí. Cílem duchovního člověka je to, co známe pod jménem Bůh nebo nejvyšší skutečnost nebo absolutno. Když dospěje tak vysoko, že zná cestu k těmto metám, nepotřebuje opravdu znát nic dalšího. Ani vědění ani magické síly člověka nespasí. Vše se může stát cestou do světa a k vytváření další zlé karmy.

XXVI. Deset předností svaté dharmy

1. Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že bylo zvěstováno deset zbožných úkonů, šest páramit, různé nauky o skutečnosti a dosažení dokonalosti, čtyři vzácné pravdy, čtyři stupně dhjány, čtyři úrovně bytí bez tvaru a dvě mystické stezky duchovního vývoje a osvobození.

2. Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že mezi lidmi v sansáru žila osvícená knížata a brahmíni, čtyři velcí strážci, šest hierarchií dévů ze šesti smyslových rájů, sedmnáct hierarchií bohů ze světa tvarů a čtyři hierarchie bohů ze světa bez tvaru.

3. Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že na tomto světě se rodí lidé, kteří jdou po Stezce, ti, kteří se zrodí již jen jedenkrát, ti, kteří překonali nezbytnost dalšího zrození, arhatové a samoosvícení a vševědoucí buddhové.

4. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že jsou bytosti, které přijaly osvícení bódhi a působí jako božská vtělení k osvobození lidstva a všech žijících bytostí světa až do zániku fyzického kosmu.*

5. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že jako ovoce všeobjímajícího dobrodiní bódhisattvů působí ve světě ochranné vlivy sloužící k osvobození lidstva a všech živoucích bytostí.*

6. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že i v nešťastných oblastech bytí mohou být po smrti pocítěny okamžiky štěstí jako bezprostřední následky slabých činů milosrdenství vykonaných v lidském světě.*

7. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že i po špatně vedeném životě odříkali se lidé světa a stávali se ctihodnými vůdci.*

8. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že se obraceli k životu náboženskému a dosahovali nirvány i lidé, jejichž těžká zlá karma by je po smrti zaklela téměř k věčnému utrpení.*

9. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že i pouhou vírou v nauku, rozjímavým ponořením se do ní nebo oblečením řeholnického roucha bhikšu stává se člověk hodným vážnosti a úcty.*

10. *Přednost svaté dharmy dokazuje skutečnost, že je člověk vyhledáván a podporován ve všem, čeho je k živobytí třeba, i potom, když se vzdá všech světských statků, nastoupí náboženský život a zřekne se postavení otce rodiny.*

Toto je deset předností svaté dharmy.

(1) Deset zbožných úkonů: zachraňovat život, cudnost, soucit, pravdomluvnost, mírnost, zdvořilost, náboženské rozhovory, blahovolnost, přání dobra a důvěřivá pokora. — Šest páramit (nekonečných ctností): nekonečný soucit, mravnost, trpělivost, píle, rozjímání, moudrost. Pálijský kánon obsahuje ještě čtyři další páramity: opravdovost, dobrá vůle, láska a vyrovnanost. Různými nau-

kami o skutečnosti se myslí nauky duchovní. Každá pravá nauka mluví o transcendentním světě jako o světě vyšším, kdežto o světě smyslovém (hmotném) jako nižším. V psychologickém smyslu je tomu skutečně tak, neboť transcendentní oblast působí na vědomí a cit těch, kdo se k nim tak živě obracejí, že se zajímají jen o ni, velmi příznivě. Jejich vědomí se zbavuje zatemňujícího zúžení a naopak se začne rozpínat z dmi těla a bytí do kosmických rozměrů, čímž jsou i pocity vystaveny oblažujícím vlivům. Proti tomu smyslový (hmotný) svět působí na vědomí a city lidí jenom o něj se zajímajících psychologicky nepříznivě. Vědomí lidí zajímajících se pouze o tento svět se posléze tak zúží, že duševně propadnou do stavů vyhrazených typům primitivním. Na to se za těchto okolností vážou nepříznivé pocity.

Nauky o dokonalosti se vztahují na popis cesty nebo metody, jejichž pomocí bude vědomí vyproštěno ze zjetí reprezentovaného trvalým pobytem myslí a uvědomování v oblasti smyslových skutečností. Je-li vědomí z této oblasti **metodicky** vyproštěno, je to známkou toho, že bylo použito nauky o dokonalosti.

Čtyři pravdy hlásané Buddhou: 1. Sansarické bytí je neodlučitelné od bolesti a utrpení. 2. Touha a žádost po sansarickém bytí je příčinou utrpení. 3. Překonáním a vyhlazením žádosti po sansarickém bytí přestává utrpení a strast. 4. Vzácná osmidílná stezka vede ke konci utrpení.

Čtyři stupně dhjány: 1. Dotyk s absolutnem. 2. Stavby blaženosti, jež vznikly z dotyku člověka s absolutnem. 3. Pochopení nejvyššího cíle a prožití dokonalého uklidnění. 4. Uskutečnění nejvyššího stavu ve stavu nepohnutelnosti osobního vědomí. Ve srovnání s běžným lidským stavem je čtvrtý stav dhjány stavem extatické blaženosti.

Čtyři úrovně bytí bez tvaru: čtyři nejvyšší svazky, jež se již nepřetvářejí ve formy a jež je možno nejpřiléhavěji nazvat vlastnostmi bytujících v kosmu. Předpokládá se, že připouštějí existenci vědomí, jež se v těchto svazcích pomocí pátého až osmého stupně soustředění a vhladem oproštuje od posledních zbytků sansarické povahy.

Dvě stezky: 1. Metodický mentálně psychologický postup zaměřený k dosažení trvalého oproštování od běžné „gravitační vlast-

nosti bytí“, jež se projevuje jejími samovolnými vztahy ke světu smyslů. Na této cestě bytost zpřetrhá všechna pouta, jimiž je vázána k oblasti forem jak světských a podsvětských, tak i božských.

2. Týž postup. Vztahuje se však k dojmům a vznětům dosud nerozvinutým, tj. počátečním elementárním nebo podvědomým. Tímto způsobem jsou rušeny nejjemnější duševní zauzliny vedoucí k vzniku nového bytí a stav, který z toho vzejde, se nazývá nirvána.

(2) Za působení svatého nebo dobrého zákona na zemi se považuje to, že se tu vyskytují bytosti dosahující osvícení. Tato skutečnost mluví totiž pro to, že země je i ve vyšších než smyslových a pudových vlivech. Vzhledem k tomu je země způsobilá, aby na ní vládlo náboženství, jež pomáhá bytostem probudivším se právě k vědomému životu, aby dosáhly vykoupení oproštěním vědomí ze sítě smyslových vztahů.

Čtyři velcí strážci: nebeští strážci, kteří chrání čtyři části vesmíru před ničící silou zla. Též čtyři velcí strážci dharmy a lidstva.

Šest smyslových rájů, v něž je rozdělen svět dévů, který náleží do první ze tří oblastí psychické soustavy vesmíru. Sem patří i země a další nižší oblasti.

Sedmnáct hierarchií bohů je druhou oblastí psychické vesmírné soustavy. Tato oblast na nejnižším stupni představuje světy brahmů, jichž rozjímající a duchovně usilující mystikové dosahují rozvíjením příslušných kvalit a z nich pocházejících stavů vědomí. Nejvyšší z těchto oblastí je svět Mahábrahmy, velikého boha – Stvořitele. Dalšími bohy této oblasti jsou ti, kdo představují rozvinutí a upevnění čtyř stupňů džhány (dhjána), provázených v prvních třech stupních jistými duševními stavy, kdežto ve čtvrtém indiferentismem. Všechny dohromady tvoří čistou říši „rúpadhátu“, totiž oblast čistého tvaru. (Srovnej též přílohu „Buddhistické říše“.)

Čtyři hierarchie bohů bez tvaru jsou vlastně nebi vlastností obsažených ve vesmíru. Těchto vlastností lze dosáhnout čtyřmi vyššími buddhistickými vnory. Tato nebesa společně s nebem akaništá jsou ve vesmíru nejvyšší a neexistuje v nich tvar.

Všechny tyto světy jsou jednak objektivní, jednak jsou určitými stavy vědomí. Proto je možno do nich vstoupit pomocí manipulace

s vědomím, a to jednak prostřednictvím morálního očištění, jednak soustředěním prováděným na půdě morálního očištění. Skutkovou a mentální sublimací vědomí prochází toto vědomí jistými stavy, jež odpovídají objektivním sférám. Tak mystik poznává tyto světy a jeho případná objektivace v některém z nich je závislá na ustrnutí vědomí v určitém stavu. Toto ustrnutí odpovídá jeho morálním a duchovním hodnotám a v tom je činnost karmy.

Stavy druhé a třetí oblasti jsou duchovně neškolenému člověku neznámé a tím se vylučuje možnost jeho objektivace v těchto světech. Jsou to stavy, s nimiž se hledající člověk seznamuje teprve metodickým mravním a duchovním úsilím. Na nejvyšším stupni mravního zdokonalení spojeného již s očistou osobního vědomí postřehuje člověk svět Brahmy a dál se může dostat toliko pomocí různých stavů vhledu.

(3) Arhat: ten, kdo prošel třemi stupni svatosti (v buddhistickém smyslu) k dokonalému osvícení buddhy. Jsou to: Pratjéka (samoosvícený buddha), který nevyučuje nauce, ale prokazuje dobro každému, s nímž se setkává. Bódhisattva (osvícený), který ze soucitu přijímá božské vtělení (nirmánakája), v němž může setrvat eony a pracovat k dobru všech bytostí. Anágamin (ten, který se již nevrátí), který dosáhne osvobození jinými cestami.

Z vlastního poznání usuzuji, že návrat těch, kdo již prošli Stezkou (mystickou), není podmíněn pouze vůlí k návratu, nýbrž jinými vnitřními podněty. Víím totiž, že člověk může dosáhnout nejvyššího stupně mystického úsilí, ale potom, jestliže právě v tomto okamžiku nezemře, se začne opět ozývat jemný hlas světskosti, který podmiňuje sklony k návratu na zemi. Avšak na rozdíl od nuceného návratu obecného člověka vrací se ten, kdo prošel mystickou cestou, jako bytost s nejušlechtilejšími pohnutkami, jako bytost, která nalézá spásnou mystickou cestu již v útlém mládí; to je podmínkou brzké realizace duchovního života.

Opětné realizace duchovního života vedou k drastickému poznání strastiplnosti sansarického bytí a to je zase předpokladem postupné realizace stavu buddhy. To znamená, že v následujícím vtělení po dosažení nejvyššího mystického cíle se tulku (znovuvtělený mystik) stává pratjékabuddhou a hned v následujícím vtělení bód-

hisattvou, jehož opětňá vtělení se zlepšují silou soucitu. Po vyčerpání všech životních zkušeností, jež člověka vzdalují světu, povstane bódhisattva ve stavu buddhy, kterýžto stav vykazuje nejvyšší míru pochopení, ale jen neosobní soucit. Dosažením tohoto stavu jsou odstraněny všechny smyslové zachytné momenty, čímž stav buddhy představuje možnost absorpce osobitého sebe-pojetí v samo absolutno.

(4) Bódhi: moudrost jakožto citově mentální porozumění a z něho vyplývající popudy k činům lásky. Kdo jí procházejí — nedospěli totiž ještě k blaženému indiferentismu — stávají se snadno bódhisattvy; spíš než mudrc, který poznává a sděluje vysoká duchovní tajemství. To proto, že bódhisattva je bytost, která kromě poznání a sdílení těchto tajemství žije ve skutcích lásky. Tato skutečnost prozrazuje jeho božskou svítící povahu a přirozenost.

Pokud jde o působení božských vtělení (bódhisattvů) k osvobození lidstva a všech žijících bytostí až do zániku fyzického kosmu, chápeme to jako náražku na existenci a působení nirmánakájů. Ti jsou bódhisattvy, kteří se fyzicky vyvinuli až do stavu, v němž se fyzické tělo promění v tělo duchovní nebo obyčejným smyslům neviditelné a nezjistitelné. V tomto stavu nirmánakájové představují působivé duchovní činitele v oblasti našeho světa vzhledem k tomu, že své tělo proměnili, ale neztratili.

V tomto vývoji tedy jde o transformaci fyzického bytí. Nedočkne se však jeho fyzikálně silových hodnot, protože nebyla ztracena radiační základna bytí, ale toliko pole této základny, které je viditelným tělem. Za těchto okolností si bytí zachovává všechny své dřívější fyzikální vlastnosti až na degenerovanou výplň pozitivních fyzikálních kvant. Nirmánakájové jsou proto lidmi, kteří mají tělo proměněné.

Vzhledem k povaze proměny jejich těl nepodléhají témuž vlivu času jako těla smrtelných lidí. Proto působí až do zániku kosmu. Tak dlouho totiž mohou existovat základní principy bytí, ona jeho pozitivní fyzikální kvanta. Je tomu tak proto, že se již neopírají o biologický, nýbrž jen o fyzikální faktor zvaný — čas.

(5) Záměrné působení v osvěcujícím dobru zanechává v duševním prostoru světa své vlivy, jež inspirují k dobru nakloněné lidi, aby je

dále konali. Jde tedy o stejný jev, jako je prostorové napětí, které nás duševně obkličuje a inspiruje ke světským sklonům. Protože jsou světské tendence tak rozšířené, je jejich vliv na jednotlivce zjevnější. Ale prostor obsahuje i napětí z činnosti a úsilí bódhisatvů, které vniká do jednotlivce a rozvíjí se v něm ihned, jakmile se mu někdo otevře. Kdyby nebylo tohoto druhu napětí, byl by morální úpadek lidstva velmi rychlý. Napětí z činnosti bódhisatvů se v některých případech projeví určitěji a mocněji než mdlé a rozplhlé tendence světské, protože je konkrétně zaměřeno. Tím božské dobro jakoby vědomě střeží rozvoj zla, tlumí je a uvádí do defenzivy, i když se zlo v jistém čase uplatňuje v širším měřítku než dobro.

(6) Je tomu tak v lidském světě stejně jako i ve světech nižších. Přísně vzato představuje každá živá forma krizi vnitřní přirozenosti, krizi zárodku absolutna, který je vědomím. A přece i v tomto stavu lze zažívat momenty pomyslného štěstí jak pocitového, tak i toho, které pramení z nejvyššího uskutečnění. To proto, že člověk má dvojí karmu, totiž dobrou i zlou.

Zlá karma vzniká z nekompromisního lnutí ke světu. Avšak i za tohoto stavu se člověk dopouští činnosti oprošťující, skutků nesebeckých. Ty vkládají do zlé karmy karmu jinou, která se vyjadřuje tendencemi k volnosti i v kritickém stavu upoutání monady do vibračních sil vytvářejících těla. Tyto tendence se v životním běhu projevují jako okamžiky pocitového štěstí a jsou vždy velebeny jako záchranné lano, jehož se zachycují bytosti prakticky na všechny časy odsouzené pro nekompromisní lpění na světě do strastných stavů.

(7–8) Pod povrchem hrubých projevů lpění může klíčit karmická zralost, která tu a tam náhle prorazí přes nízké projevy připoutanosti jako mocný popud opustit svět. Je-li svět opuštěn, vytvoří se předpoklady pro výsledek skutečného zřeknutí, pro moudrost a duchovní zralost. Vnitřní zralost člověka nutí k energičtějším postupu při zříkání; je-li totiž silný, je silný jak v dobru, tak i ve zlu. Pasivní temperamenty bývají mdlejší i v aktech zříkání, proto se z nich rekrutuje méně duchovních mistrů než z temperamentů pozitivních.

(9) I pasivnějšími projevy náklonnosti k duchovním a božským věcem se vytváří vnitřní vztah člověka k čistotě nadsvětského bytí a to je vlastně počátkem pomalého duchovního vývoje. Například víra v nauku se jistě projeví ve změně způsobu života, kdežto zevní znaky mnišství k lepšímu způsobu života přímo nutí.

(10) To platí především o Indii (dříve i v Tibetu), kde se člověk může vzdát postavení otce rodiny, odejít do bezdomoví a spolehnout se na to, že bude podporován lidmi ve věcech denních potřeb, takže bude moci bez starostí usilovat o dosažení nejvyššího duchovního cíle. Je to opravdu chvályhodné uspořádání společenských poměrů. Účastí na rodinném životě poznal takový člověk z přímé zkušenosti pomíjivost určitých věcí, a proto zbaven iluzí tohoto druhu může jít nerušen ideály o rodinném životě k vysokým stavům duchovního života. Obdarování předměty denní potřeby ho kromě toho zbavují existenčních starostí a tím jsou dány předpoklady k snazšímu dosažení vysokých duchovních stavů. Kdo v Evropě opustí rodinu, je vystaven mravním nesnázím, a kdo chce věnovat všechnen svůj čas a své síly duchovnímu snažení, ba i bádání, je vystaven nesnázím existenčním. Proto je nezbytné, aby každý člen západní zemské polokoule, jenž touží po duchovním uskutečnění, dosáhl vysokého stupně vnitřní mobilizace. Jinak jeho touhy vyzní naprázdno.

Jenom energie ve smyslu pohotovosti k činům znamená stav na rozhraní připoutanosti a odpoutanosti. Kdo se proto vnitřně zmobilizoval tak, že se stal bytostí energickou, je blízek toho stát se nebo být vnitřně nezávislým. Lidé mdlejšího ducha budou setrvávat v připoutanosti, neboť jejich niterné napětí energie nebude tak mocné, aby vyrovnalo vlivy podmaňující si jejich bytost.

XXVII. Deset obrazných výrazů

1. *Obrazný je výraz „pravda sama o sobě“, neboť nemůže být poznána (nýbrž jen prožita v samádhi).*
2. *Obrazný je výraz „stezka“, neboť není putování po stezce ani toho, kdo po ní kráčí.*

3. *Obrazný je výraz „pravý stav“, neboť není ani nazírání pravého stavu ani toho, kdo nazírá.*

4. *Není ani soustředění na čistý stav ani toho, kdo se soustřeďuje, proto výraz „čistý stav“ je pouze obrazný.*

5. *Protože není ani prožívání přirozeného stavu ani toho, kdo ho prožívá, je výraz „přirozený stav“ jen obrazný.*

6. *Není ani dodržení slibů ani toho, kdo by je dodržoval, proto jsou tyto výrazy jen obrazné.*

7. *Není ani hromadění zásluh ani toho, kdo by je hromadil, proto výraz „dvojnásobná zásluha“ je jen obrazný.*

8. *Není ani činnosti ani toho, kdo jedná. Proto výraz „dvojnásobné zatemnění“ je jen obrazný.*

9. *Není ani zřeknutí se světského bytí ani toho, kdo se ho zříká, proto výraz „světské bytí“ je jen obrazný.*

10. *Není ani podržení (ovoce vlastních činů) ani toho, kdo by je podržel. Výraz „ovoce jednání“ je jen obrazný.*

Toto je deset obrazných výrazů.

Těchto deset poukazů na obraznost uvedených výrazů má hledajícího člověka přesvědčit, že tibetská mystika vede dobře v patrnosti, že vše, co je, má povahu relativní. Neříká se, že svět je iluzí, kdežto duchovní věci a stavy skutečností. Vše je podmíněnou existencí, která má vždy význam pouze z hlediska subjektu. Když člověk dosáhne nejvyšších stupňů na mystické cestě, musí pochopit, že všechny stavy a výsledky duchovního úsilí jsou pouhým nic až na stav, v němž ten, kdo ho dosáhl, ví, že „není ničeho více“. Neboť ačkoli je každý stav, který vzniká, trvá a zaniká, ze světa pomíjivých jevů, přece jen ve vesmíru existuje stav, který vždycky je, i když se kolem něho všechno rozpadá a končí. A tento trvalý stav se vymyká každému vystižení slovy, každé definici. Musí být poznán zkušeností a nalezen jako cíl za všemi pomíjivými stavy, jimiž člověk prošel dříve, než si všiml toho, že pomíjivé vyžaduje i existenci nepomíjivého.

Toto nepomíjivé nám vždy uniká, neboť je skryto v principiální možnosti vnímání, jež je podmíněno neproměnným faktorem bytí.

Pouze tento faktor je schopen odrážet všechny dočasné existence, ať již náleží ke hmotě, nebo k duševním stavům, nebo kosmickým božským stavům, případně jevům jako bohové a brahmové. V tomto stavu bezpodmínečně končí veškeré putování, neboť je to stav čiré průzračnosti a nepohnutelnosti.

XXVIII. Deset velkých radostí

1. *Je velkou radostí, že všechny cítící bytosti jsou nerozlučně spojeny s Duchem celku.*
2. *Je velkou radostí, že skutečné bytí samo o sobě je bez vlastností.*
3. *Je velkou radostí, že všechny rozdílnosti sansarického světa jsou bezpředmětné v nekonečném, nad pomyšlení povzneseném vědění o skutečnosti.*
4. *Je velkou radostí, že ve stavu (nestvořeného) Praducha není rušivých pochodů v mysli.*
5. *Je velkou radostí, že v dharmakáji, kde duch a látka jsou jedno, není možnosti pro opěrné body nebo teorie.*
6. *Je velkou radostí, že ze sebe sama tryskající, soucitu plná sambhógakája nezná ani zrození ani smrti a přechodu nebo nějaké změny.*
7. *Je velkou radostí, že ze sebe sama tryskající, soucitu plná nirmánakája nezná pocitu pro sobě odporující páry protiv.*
8. *Je velkou radostí, že v kole dharmy není žádné nauky o duši.*
9. *Je velkou radostí, že v božském, bezmezném soucitu (bódhisattvů) není ani nedokonalosti ani nadržování někomu.*
10. *Je velkou radostí, že stezka svobody, kterou šli všichni buddhové, zůstává věčně nezměněná a vždy otevřená těm, kdo ji chtějí nastoupit.*

Toto je deset velkých radostí.

(1) Pociťování je duchovní silou hmotné přírody a jeho vlivem tvoří všechno stvoření jeden jediný celek. Vzhledem k tomu je individuum relativně nezávislou existencí. Zdání této nezávislosti pramení z toho, že prvek nazývaný se kosmickým vědomím je přítomen v každém tvaru jako osobní vědomí nebo vědomí tvaru, jehož funkční možností, reakcemi mezi složkami tvaru nebo bytosti a vědomím, je, že v něm vyšlehuje idea „já“. Kdo dokáže vyhladit spontánní výšehy ideje já, pociťuje všeobecnou sounáležitost. Jejím prostřednictvím má každý jedinec zaručeno věčné bytí, jež může být neuvědomělé a závislé pouze na uchopovací povaze lpění, nebo vědomé, závislé na přenosech vědomí. Po dosažení nejvyšší hranice procesů bytí, oné bezbřehé nepohnutelnosti, vstupuje člověk do věčnosti, neboť stav nepohnutelnosti existuje mimo čas a prostor.

(2) Nejvyšší skutečnost je neproměnná, a proto je bez vlastností. Z nejvyššího hlediska jsou totiž vlastnosti výsledkem silové oscilace a interference, nikoli čímsi bytostným, strukturálním. A poněvadž je možno toto skutečno realizovat, má člověk potěšující vyhlídku na to, že přece jen může uniknout změnám odehrávajícím se v bytí do oblasti prosté všeho dění.

Není totiž žádoucí, aby věčnost, do níž touží vstoupit, vykazovala stavy a dění, neboť všechno, co vzniká, trvá a zaniká, konec konců unavuje. Co unavuje, je pomíjivé, bez vyhlídky na konec strastí.

(3) Buddha rozeznává dva druhy vykoupení: duchovní a bytostné. V duchovním vykoupení nabývá člověk osvícení, jehož pomocí může poznat, že záleží na uskutečnění neproměnného stavu, což je vykoupením bytostným. Z tohoto stavu se jeví jako bezvýznamný každý stav, který není věčností. Proto kdo ho uskutečnil duchovně, tomu již nezáleží na tom, jakými stavy probíhá vše, co je v bytosti proměnné. Z tohoto hlediska se může jevit existence nesčetných sfér jako zajímavost, ale jiný vztah k tomu osvícený člověk nemůže nalézt.

(4) Kdo uskutečnil samádhi, v němž se skutečně dotkl své nejvnitřnější podstaty, poznal, že to je stav, který nepřipouští myšlenkové

pochody. A protože se tento stav jeví jako na trvalo uskutečnitelný stav bytostný, je potěšitelné, že má člověk takovou vyhlídku. Z běžného lidského hlediska je to však stav extatický a jeho uskutečnění je možné karmickým a bytostným vývojem.

(5–7) Dharmakája, která symbolizuje transcendentní bytnost, se může z karmického hlediska chápat jako supramentální sjednocení přírodních kvalit včetně té, kterou poznáváme jako osobní vědomí. Sambhógakája symbolizuje elementárně tvůrčí stav, z něhož se časem vyvíjí viditelné stvoření. Její uskutečnění na cestě duchovního vývoje představuje možnost existence ve formě bytosti psychické. Jde proto o tvůrčí síly, které jsou v trvalém tvůrčím dění, ale samy se nikdy neocitnou na periferii tvůrčího procesu, který se nám jeví jako tvary. Nirmánakája symbolizuje srážení látek v těla se zachováváním vysokých zřetelů. To znamená, že nirmánakája je vhodným příbytkem, tělem, jímž jsou vybaveni bódhisattvové, kteří dosáhli vykoupení ze smrtelných sansarických stavů.

(8) V lůně pravé nauky nelze najít to, co lidé nazývají duší. Vše jsou jenom stavy a kvality, jejichž vzájemné působení se projevuje psychickým vybavením tvorů a to je vše z jejich duchovní podstaty. Podmíněné upoutání psychických faktorů vůlí a vědomím člověka je upoutáváním proudu sil, jenž přirozeně postrádá bytostné formy. A tam, kde se subtilní silové psychické faktory formují v bytostnou siluetu, jde vždy o bytostného dvojníka z fluidických látek. Dvojníka, který je rovněž psychicky vybaven, což mu poskytuje určitý stupeň nezávislosti na denním vědomí člověka. Tento dvojník však, protože se vymyká světelným paprskům denního vědomí, shromažďuje v sobě strnulé nebo zledovatělé pocitové počitky a tím je jeho mravní úroveň vystavena poklesu. Proto se personifikovaná psychická přirozenost projevuje vždy jako temná silueta bytosti, která uniká běžné postřehovací síle člověka.

Duše sama by musela být něčím vyšším, lepším. Proto bychom ji mohli nalézt toliko v oblasti personifikujících se čistších a vyšších sklonů. V této oblasti se však u člověka jeví vše pouze v pohybu, v tvůrčích procesech, což činí velkou potíž pro určení a charakteristiku duše. Spíš se zdá, že vyšší sklony čekají teprve na příležitost ke srážení se ve tvar. Vzhledem k tomu je zbytečné se snažit duši

evidovat. Slabé a neduživé vyšší tendence prostých lidí nemohou vytvořit pevný prototyp duchovní povahy, jenž by mohl být duší, a proto teorie o její existenci je velmi problematičká.

Je lepší uchýlit se k racionalistickému pojetí skutečnosti vnitřního života člověka a na jeho základě dedukovat, že to, co se nazývá duší, dříme zatím v embryonálním stavu. A jelikož z tohoto hlediska člověk postrádá jakýsi vnitřní útulek pro sebe sama, je lépe, když se opře o lepší tendence ve své bytosti, jež v ní vždy může nalézt. Když se pokusí tyto tendence záměrně rozvíjet, aby vytvořil dobrou vnitřní bytnost, pak se většinou její objektivace udá v lepších světech, pravděpodobně ve světech vyšších než smyslová hmotnost našeho světa.

(9) Pravý mudrc a duchovní vůdce je vždy jen spravedlivý. Proto si ho lze naklonit pouze mravními kvalitami, nikoli příbuzenskými svazky. A to je příjemná předzvěst existující spravedlnosti.

(10) Zákony duchovního vývoje se nikdy nemění. Vždy záleží na morálním úsilí a správném psychickém rozboru vlastní bytosti, chce-li člověk dosáhnout nejvyššího stavu. Proto nelze ještě objevit „lehčí cestu“ k Bohu. Taková cesta je vždy jenom mrháním dobrými silami a skončí v neutěšených stavech.

Je třeba dosáhnout nelpění a očistit vědomí od strusek světskosti a přichylnosti ke světu. To je předpoklad pro vznik osvěcujícího světla, jehož vlivem se člověk stane moudrým a pozná cestu k vykoupení. Tuto cestu, jak pozná, může projít pouze pomocí skutků, jimiž se působí na přirozenost, aby se přetvořila a přepodstatnila.

Zde končí nejvyšší Stezka, Růženec skvostných drahoukamů.

Doslov

Podle obecného přesvědčení sestavil toto dílo velký guru Gampopa (Dvagpo Lardže) a opatřil je tímto poučením:

Prosím pozdější generace těch, kdo věří, a všechny, kdo ctí moji památku a litují toho, že mne nepoznali,

*aby četli tuto nejvyšší Stezku, „Růženec skvostných draho-
kamů“, společně s jinými náboženskými pojednáními. Vý-
sledek bude týž, jako kdyby se byli se mnou setkali zaživa.*

*Kéž tato kniha vyzařuje božské ctnosti a stane se
dobrou předzvěstí.*

Mangala

KNIHA DRUHÁ

STEZKA K NIRVÁNĚ: JÓGA VELKÉHO SYMBOLU

(Výtah)

PŘEDMLUVA

Forma jógy „Současně zrozeného velkého symbolu“ se lidem z našich krajín může zdát přijatelnější než ta, která je uvedena v „Růženci skvostných drahokamů“. Neobsahuje totiž zřejmé mravní příkazy, které vždy znamenají tvrdý boj se sebou samým, s nižší, živočišnou přirozeností. Láká svými mentálními postupy, které v mravním ohledu zdánlivě ničeho nepožadují. Láká člověka západního světa tím víc, neboť žije tak, že zatlačuje na méně významné místo složku mezi myšlením a pudem, totiž cit. Význam morálních postupů „Růžence skvostných drahokamů“ je mu málo srozumitelný, zato postupy mentální jsou mu světem sice ne zcela poznaným, ale mentálně pochopitelným, takže k nim má kladnější postoj.

Duševní manipulace se stavy a myšlením však vyžaduje velkou mravní sílu, má-li vést k výsledkům, k nimž tato jóga směřuje. Proto je nezbytné přijmout názor, že kdo chce mít v této formě jógy úspěch, musí mravním úsilím již dříve dospět k dokonalému ovládnutí své bytosti. Jinak se mu nebude dostávat potřebné rozeznávací schopnosti, takže jednotlivé psychické pochody mu budou splývat v jedno, v jakýsi vnitřní tlak, jenž ho bude nutit konat to nebo ono bez rozumového uvážení. Následkem toho se tato forma jógického úsilí u něho bude jevit ve střídavém stoupání a klesání hladiny duševního napětí, které nikdy nevykrystalizuje v jednotlivé pochody, jež se ve vztahu mezi člověkem a vesmírem projevují jako sféry nebo jako uzavřené oblasti určitých duševních a pociťových stavů.

Pokud úsilí založené na těchto poučkách postrádá vysoké mravní opory, je ve smyslu duchovního vývoje bezpředmětné. Toužící člověk, byť si o sobě myslil, že je pro tuto formu jógy intelektuálně dobře vyzbrojen, by měl spíš hledat pomocí jógy, jejíž základy jsou jenom mravní.

Intelektuální a mentální forma jógy vyžaduje duševní napětí, jehož zvraty, pocházející z psychického zaměření individua do světa a závislé na prudších pudových a případně i pocitových vzduších, vrhají člověka do prudkých vnitřních krizí, které mohou vyústit až v psychopatologické jevy. Ten, kdo vstoupil na cestu této jógy, totiž musí setrvat v udaném postupu beze změn v duševní orientaci, a to až do okamžiku, kdy dosáhne nejvyššího poznání, k němuž tato jóga míří. Jinak bude stržen do zmatku a rozporů, protože v jeho bytosti začnou účinkovat nesourodé vjemy — nízké a světské na jedné straně a rajske až božské na druhé straně.

Nezáleží na tom, chce-li toužící člověk věci lépe rozumět a nechat se vést přesvědčením, že vyšší vjemy, k nimž tak snadno v „intelektuální józe“ dochází, jsou jen bezvýznamné subjektivní duševní stavy. Otázka duševních stavů je opravdu složitější. Duševní stavy jsou vždy podmíněny vjemy, jež si člověk ani nemusí uvědomovat.

Analytické mentální zaměření, totiž soustředění, vede vždy k řadě nových a nezvyklých vjemů. Jejich vliv formující charakter je závislý na duševním odstupu od pozorovaného předmětu, odstupu, který je nezbytným předpokladem pro vzbuzení stavu zvaného soustředění. Tento duševní odstup však znamená rozšíření základny postřehů a uvědomění a toto rozšíření klade na člověka požadavek, aby byl duševně odolnější proti většímu počtu reakcí, jejichž podkladem je právě toto rozšíření.

Pro větší srozumitelnost je nutno uvést, že odporová síla bytosti je v přímém poměru k rozsahu jejího denního vědomí. Všechny radosti a utrpení, jež na člověka doléhají, jsou vždycky únosné, jestliže nějak nepřekročil meze přirozeného duševního rozpětí. Jóga však — a to především jóga intelektuální — toto duševní rozpětí v první řadě rozšiřuje. Proto je po vstupu na tuto cestu nutno zesílit duševní odolnost, ať to člověk uznává, či nikoli. Vyšší vjemy, k nimž brzy dochází, nesmějí být zprofanovány ani všed-

ním lidským nazíráním na svět. To se však může změnit pouze pokročilostí na cestě morálního úsilí.

Porovnáme-li tedy jógické úsilí podle „Růžence skvostných drakohokamů“ s úsilím podle „Jógy velkého symbolu“ z tohoto hlediska, dospíváme k závěru, že druhá klade na člověka mravní požadavky beze slova, protože rozšiřuje přímo základnu denního vědomí člověka. Prvá vede k rozšíření citovému, jež poskytuje záruku, aby byla udržena rovnováha mezi vjemy a přirozenou odporovou silou člověka. Z toho vyplývá, že je nezbytné, aby hledající člověk pracoval především na morálním zušlechtění, které je jeho skutečnou odporovou silou. Teprve potom, když pozná, že se plně ovládá – – což je vrcholem úsilí o morální zušlechtění — může se odvážit vstoupit na cestu psychických postupů. Nechť ví, že duchovní vývoj trvá, dokud dochází k duchovním srážkám a náporům, takže mu nezbyvá než je vyhledávat morálním nebo psychickým úsilím, ale že se též musí vyhnout odporům neúnosným, jež vznikají na základě neuváženého, hazardního úsilí.

Mohu každého ujistit, že symptom odporu, směrodatný pro mnohé lidi v otázce duchovního postupu a vývoje, se objeví již tehdy, když vězíce ve světě budou toužebně volat k Bohu, aby byli vyvedeni z tísně nevědomosti. Toto poměrně pasivní úsilí o vysvobození vyvolává již reakce, které mravně slabý Evropan právě ještě může snést. A když tak bude volat dlouho, zvýší se jeho odolnost a pak bude učleněn k úsilí na cestách intelektuální jógy.

Je zajímavé, že v mravním úsilí může člověk postupovat nejvýš násilně a nedočká se kritických, neúnosných reakcí, jestliže jen odvrací pozornost od předmětů žádosti. Spíš se dočká reakcí dobrých, hlavně potěšujících stavů a dobrých pocitů. To samo ukazuje, jakou cestou se člověk má dát především. Když se potom naučí milovat dobro a dobro se stane jeho nejvyšší touhou, smí volat k Bohu. A když se Boha dovolá — což pozná podle stupňujících se sklonů k nekompromisnímu rozhodnutí uskutečnit stav nejvyšší — smí se ohlížet po extrémnějších stezkách. Pravím ohlížet! Neboť ani nekompromisní rozhodnutí není ještě zárukou, že se stane odolným proti tlakům pocházejícím z úsilí na cestě vyšších jóg.

V tom případě je tedy nejlépe, když si nechá poradit zkušeným mistrem jógy, neboť se nezdá, že bude mít dostatečně vyvinutý

pocit odpovědnosti k sobě samému. Postrádá-li tento pocit odpovědnosti, vznikají z toho extrémní tlaky na jeho psychickou přirozenost a z nich ovšem též extrémní reakce, které se mohou stát pro jeho bytost neúnosnými. Proto nechť každý člověk našeho kontinentu pokládá tuto formu jógy za ideál, k němuž bude spět mravním úsilím. Až bude připraven, najde duchovního učitele, který mu poradí.

Poznámka: Komentáře k této formě jógy vkládám podle potřeby tak, aby nebyl původní text příliš přerušován. Grafická podoba tibetských slabik, o nichž se v textu hovoří, je uvedena ve zvláštní příloze.

VZÝVÁNÍ A ÚVOD

- 1. Buď pozdravena výtečná Bělostná dynastie guruů!*
- 2. V návodu, který je nazván „Jóga současně zrozeného velkého symbolu“ a který má proti sobě klást obvyklé postupy vědomí „vědoucího“ vůči čiré „Pravdě“, jsou obsaženy přípravné nauky, podstatná část a závěr.*

(1) Tato forma jógy znamená metodický rozvoj kosmického Vědomí, které je v člověku ve stavu zárodečném. Obvyklými postupy vědomí „vědoucího“ jsou stavy denního vědomí, vznikající po jeho očištění. V tom případě je přirozené, že se tyto postupy týkají vztahů ke skutečnosti, čili k pravdě.

Běžně se postupy vědomí týkají jen vztahů k pomíjivé skutečnosti, neboť obecného člověka pravá skutečnost vlastně nezajímá. Postupy vědomí k pomíjivé skutečnosti však nevedou k pozitivním výsledkům v poznávání. Odpovídají jen průchodům v sansáru, což se vyjadřuje prožitky, doufáním a zklamáním, ale nikoli závěry z objektivního pozorování.

Předpokladem pro intelektuální jógu je vysvobození vědomí z přírodně životního dění. Tím se člověk na úrovni svého vědomí ocitne ve sféře, v níž se pohybuje rozum filozofů. Protože se však odpoutávání vědomí netýká vztahů k vlastnímu tělu a bytosti, nýbrž k zevnímu světu, jsou filozofické závěry takového člověka

věcné. Jenom tehdy, když se svým vědomím odpoutává od svého těla a bytosti, stává se blouznivcem. Když se odpoutá od zevního světa a cvičí přitom zpřítomňování svého těla a bytosti ve svém vlastním vědomí, uvažuje racionálně a dospívá k reálným filozofickým závěrům.

Chce-li tedy někdo cvičit jógu, nechť dává pozor na to, aby se vědomím neodpoutal od své bytosti, nýbrž od světa. Ztratil by tím rozum a stal by se blouznivcem, neschopným uskutečnit cokoli dobrého na této cestě.

ČÁST I. PŘÍPRAVNÉ NAUKY

3. *Přípravné nauky jsou jak časové, tak duchovní.*
4. *Prvé, časové nauky, budou vysvětleny na jiném místě.*
5. *V popisovaných duchovních naukách musí být první stupně započaty útočištěm a rozhodnutím a vést ke společenství guruů.*
6. *Jak bylo psáno v „Poznání Vairóčany“: posad se rovně a zaujmi pozici dordže. Jednobodovost mysli je stezka vedoucí k velkému symbolu.*
7. *Slož nohy do pozice Buddhy. Ruce polož vodorovně a klidně pod pupek. Vzpřim páteř a dej vystoupit bránici. Ohni krk jako hák, až přitiskneš bradu k ohryzku. Jazyk opři na horní patro.*
8. *Obvykle je rozum ovládán smysly, především tím, co vidíš. Naříd proto svůj pohled do vzdálenosti pět a půl stopy, aniž budeš mrkat a pohybovat očima.*
9. *Toto (totiž shora popsanych sedm úkonů) je tzv. sedm cest Vairóčany (sedm prostředků k poznání psychicko-fyzických pochodů). Symbolizuje pětinasobnou metodu, jež přivodí pohřížení podobné spánku pomocí fyzických prostředků.*
10. *Zkřížení nohou reguluje nasávaný dech. Vyrované složení rukou upravuje tělesné teplo. Vzpřímená páteř a vy-*

stouplá bránice mají vliv na nervový proud probíhající tělem. Sklonění hrdla rozhoduje o výdechu. Poloha jazyka spolu se seřizeným pohledem podněcuje životní sílu, aby unikla do ústředního nervu.

(4) Ve třetí knize.

(5) Útočiště: viz kniha čtvrtá — Stezka přenesení, verš 1. Tato modlitba symbolizuje formální rozhodnutí odloučit se od dosavadního způsobu života a vstoupit na cestu ušlechtilých snah. Její význam je velmi hluboký, poněvadž znamená duševní usměrnění, jež odpovídá mystickému úsilí, které se nesmí kombinovat s duševním upoutáním na svět.

Kdo vstoupí na stezku jógy, musí být duševně zaměřen do čistých oblastí osobního vědomí, aby získal možnost pozorovat počátky názorových, mentálních, pocitových a zřetelových změn. To mu dává možnost vyčistit vědomí a dosáhnout soustředění, které se nevyznačuje tupým nazíráním na zvolenou oporu, nýbrž skutečným zastavením celé duševní činnosti.

Problém duševní orientace opravdu nikdo nevyřeší tím, že usedne k soustředění v době, kdy není zaneprázdněn povinnostmi, zábavou a společenskými styky. Denní život vtiskuje duševní přirozenosti náklonnosti a povahu. Obě tyto duševní složky zakalují vědomí, jehož jas je možný jen tehdy, je-li člověk duševně odpoután od světa. „Útočiště“ má duševní postoj upravit. Prožívá-li ho člověk za odříkání, unikne duševně světu a tím bude připraven pro tuto formu jógy. Ale k tomu ještě toto upozornění: stav touto modlitbou vyvolaný má být trvalý, nikoli jen přechodný. „Cesta“ trvá déle než po dobu jednoho cvičení. Může trvat léta.

(6) Pozicí dordže je jak tělesná, tak duševní vyrovnanost. Cílem, o němž se zde hovoří, musí být stav dokonalého oproštění při bdělém vědomí. O stezce se mluví v souvislosti se zaměřením vědomí. Toho si musí být vědom každý hledající člověk. Není-li totiž takto zaměřen a založí celé jógické snažení na „cvičeních“, jež se týkají soustředění na určité místo v těle nebo na jiný předmět, pak běžné zaměření vědomí do světa způsobí, že se bude stupňovat jeho energie. Tu potom použije ke světskému uplatnění. A protože zájmová

oblast neusměrněného vědomí je široká a zahrnuje mnohé předměty ze smyslového světa, vede jógické úsilí, při němž nebylo jako jediného dbáno zájmu o nadsvětský cíl, ke zvyšování duševního neklidu a podle okolností až k nepříčetnosti. Proto je nezbytné: 1. duševní oprostění od světa pomocí „útočiště“, 2. redukce zájmů až na jeden, totiž zájem o nadsvětský cíl. To jsou předpoklady pro to, aby metodický postup pomocí pozic a soustředění vedl k urychlení duchovního růstu a nikoli jen ke zvýšení duševního napětí a k duševnímu rozbouření.

(7–9) Správná tělesná poloha, jak je zde uvedena, harmonizuje jak éterické proudy v těle, tak i přirozené napětí. Připojíme-li k tomuto cvičení duševní nepohnutelnost ve vyšším duševním naladění, jako je radost a duševní povznesení, dosáhneme psychicko-fyzické nepohnutelnosti, která se může prohloubit až k duševnímu unesení. Je-li tohoto unesení dosaženo, aniž člověk opustí vědomím tělo — což se rovná tomu, že si je v duševním klidu zapomene dál zpřítomňovat — mění se (toto unesení) ve stav vytržení mysli (vědomí), čili v samádhi.

Samádhi samo však nemá velké ceny. Má být východiskem k analyzujícímu a objektivnímu sebezpozorování, které se posléze projeví jako cesta ve smyslu postupné vnitřní proměny. Její směr je dán „útočištěm“ a „zaměřením vědomí“.

(10) Nervovými proudy se myslí napětí v těle, jež není stejnoměrné, ale jeví se někde vyšší, jinde nižší. Při analyzujícím sebezpozorování je možné toto napětí snadno zjistit a při přímém soustředění, jímž se myslí chtěná duševní rovnováha, se zdánlivě rozplývá, ale ve skutečnosti se rozvádí stejnoměrně po těle.

Z fyziologického hlediska vede nerovnováha tohoto napětí k funkční nerovnováze, jejímž pozdějším výsledkem je organický nepořádek. Je prvotním faktorem disfunkcí, které se projevují charakteristickými poruchovými příznaky v mozku. Tyto příznaky znamenají akceptaci nerovnováhy napětí, nerovnováhy, která se časem projeví ve fyzických poruchách funkčních a později i organických.

Vyrovná-li člověk toto napětí pomocí správné polohy těla, provázené příslušným duševním stavem, působí harmonicky i na zdraví. Ovšem nelze spoléhat na to, že pozice, která není zaměřena

speciálně, bude působit v zázračně krátkém čase a s překvapivou přesvědčivostí. Nerovnováha napětí vtiskla již člověku určitý charakter, proto se jen těžko dopracuje ke stavu, jež je možno označit za rovnováhu. Musí se totiž změnit dosavadní vnitřní polarita zaměřením vědomí, jehož pomocí se ruší subjektivní duševní orientace a zavádí se orientace objektivní. Aby k této změně mohlo dojít, je nezbytné dospět k odosobnění zrušením dosavadních duševních vztahů ke světu.

Životní síla je psychicko-fyzický potenciál, jehož projevy nacházíme v temperamentu. Jogínové získali zkušenost, že přivede-li člověk vědomí do stavu vyznačujícího se jeho upoutáním na jeden bod a bude-li tento stav provázet citovým vymaněním sebe ze světa, vytvoří ze sebe jakési pole, jehož povaha vynucuje ionizaci jeho fyzikálních faktorů. Centripetální směr uvědomovacích pochodů způsobuje, že tato ionizace postupuje od těla k ústředí vědomí, k hlavě, zatím co zpřítomňování těla ve vědomí má vliv na to, že se tak děje ze spodku těla. Za těchto okolností ten, kdo si správně zpřítomnil tělo ve vědomí a zastavil duševní činnost, vytvořil takovou situaci, že pociťuje energetický tok ze spodku těla k hlavě a dosáhl dokonalého očištění vědomí ode všech strusek světskosti. To zase způsobuje, že tento tok pociťuje jako tok energeticko-duchovní. „Aurická centra“, jimiž je vybaveno každé tělo — ježto se každá hmota z jistého hlediska může vidět jako radioaktivní — dostávají usměrněným tokem magneticko-duchovní impulsy, jež se projevují „světly a zářeními“, tj. mystickými stavy, jimiž se projevuje mystický růst.

Aby však tyto stavy mohly být výrazné, musí „aura vitalis“, životní síla, být co největší a co nejúčinnější. Jogínové se proto uchylují k pránajámě — k vnímání dechu. Poznali, že dech není nic jiného než právě forma životní síly. Pránajáma, která člověku dává možnost vést mysl (vědomí) a zpřítomnit si dech a na základě pocitových aplikací dýchání dech v těle upevnit, dosáhne toho, že se zvýší životní síla.

Obyčejné dýchání ke zvýšení životní síly nevede. Složka vzduchu, prána, se obyčejným způsobem takřka nedá asimilovat, neboť obyčejný způsob dýchání znamená práci měchů bez účasti zpřítomňující moci uvědomování. Kvalitativní charakter vzduchu je příliš

vzdálen kvalitativnímu charakteru fyzického těla, proto tělo dostává ze vzduchu jen tolik oživující energie, nakolik si člověk sebe fyzicky zpřítomňuje. Zpřítomňuje-li si záměrně sám sebe fyzicky a provází to klidným, hlubokým a pravidelným dýcháním, dospívá k velkému rozvoji životní síly. Přidává totiž asimilační faktor – uvědomění, jehož působením si zpřítomňuje fyzickou bytnost.

11. Vnikne-li pět „dechů“ do ústředního nervu, vproudí do něho i jiné dechy, ovládající některé funkce, a tím počíná moudrost nepoznávání, tělesná vyrovnanost, nepohnutost těla čili ve svém přirozeném stavu spočívající tělo.

12. Mlčení, které můžeme pozorovat, jakmile vyústí mrtvý dech (výdech), nazývá se klid čili nepohnutost řeči — řeč jsoucí ve svém přirozeném stavu.

13. Nemysli na minulost ani na budoucnost ani na to, že dlíš v soustředění. Nedívej se na Prázdnotu, jako by byla nicotou.

14. Nepokoušej se též nyní ujasnit si jakýkoli vjem některého z pěti smyslů říkáje „to jest“, „to není“. Spíš ostříhej třeba jen na krátký čas nepřerušené pohroužení, v němž je tělo udržováno zcela v klidu jako spící dítě a vědomí setrvává ve svém přirozeném stavu (prosté všech myšlenkových pochodů).

15. Bylo řečeno,

,úplným zadržením utvářejících se myšlenek a mentální představivosti,

udržováním tělesného klidu spícího dítěte,

snahou plnou horlivosti a pokory sledovat poučení udělená vůdcem

bude nepochybně vyvolán stav „současně zrozeného“.

16. Tilopa řekl,

,žádné představy, nemyslit, nehlobat,

nerozjímat, nepřemýšlet;

ochraňovat vědomí v přirozeném stavu.

17. Pán nauky Dvagpo Lardže řekl,

,být nerozptýlen je stezka, již sledují všichni buddhové.‘

18. *To je tzv. klid myšlenek, nepohnutost vědomí nebo vědomí prodlévající ve svém přirozeném stavu.*

19. *Nágardžuna řekl,*

,Ó mocný, když se čtyři připomínky jednoznačně osvědčily

být jedinou stezkou, po níž kráčeli buddhové,

bdi nad nimi horlivě a po všechny časy.

Neostříháš-li je, bude veškeré duchovní snažení bezvýsledné.‘

20. *Duchovní povahou těchto připomínek je nerozptýlenost. Abhidharma ví: vzpomínání (připomínka) je nezapomenutí toho, s čím jsme důvěrně obeznámeni.*

Zde končí první část přípravné nauky.

(11) Ústřední nerv se považuje za střed míchy, ale je spíš psychické než fyzické povahy. Vytvoří se vždy, když člověk zastaví duševní činnost a tím ze sebe vytvoří jakési mentální a vědomé vakuum. Zastaví-li však duševní činnost za doprovodu bytostného sebezpřítomnění ve vědomí, vytvoří situaci, kdy „dech teče prázdnotou těla“; to je asi tolik, jako když proudí ústředním nervem.

Za tohoto i za onoho stavu dochází k radikálním duchovním zážitkům, jako je např. zažití absolutna, možnost eliminace fyzického těla z oblasti osobního vědomí a s tím související zrušení opor pro další uplatňování karmy atd.

Jinými dechy se myslí prána, apána, samána atd. Jsou to významově podřadnější centra radiografické astrální bytostné siluety nazývané astrální, příp. éterické tělo. Těmto centrům se připisuje dohled nad funkční rovnováhou bytostné struktury po stránce zažívání, vyměšování atd. Podle individuálních zkušeností jogínů, hlavně hathajogínů, dosáhne usilující člověk hlubokého bytostného klidu, jenž ho obdaří objektivními postřehy mudrce, přesytí-li tato psychicko-fyzická centra vzduchem, jehož čistota je zachována nepřilnavostí vědomí ke světu.

Jako „moudrost nepoznávání“ můžeme označit stav vyznačující se tzv. přímým vnímáním a blažeností, jež vystupuje na základě

duševní nepohnutelnosti. Tato nepohnutelnost však nesmí mít charakter duševní tuposti, ale musí vyvstat jako následek potlačení duševní činnosti. Pak je tělo zaléváno blažeností na základě toho, že člověk nemyslí, protože nemusí. Překonal již stav naléhavých momentů, uvádějících myšlení do činnosti. Když tento stav překonal, vnímá dění bez předsudků. To se vzhledem k možnosti dělat závěry nad pozorovanými jevy může pokládat za moudrost.

(12) Kdo pozorně, rytmicky, pomalu a zhluboka dýchá, zažívá vždy při dokonalém vypuzení dechu z plic mentální prázdnotu, která se projevuje sklonem k mlčení. Jogínové toto mlčení dál vědomě rozvíjejí, takže při záměrném postupu dospívají k dokonalé mlčenlivosti (která není rušena sklony k tomu, aby se někomu sdělovali).

Účelem tohoto mlčení je, aby se rozmnožila životní síla. Projevuje se pak v posílení mentálním, vyústujícím až ve vytvoření magického napětí kolem toho, kdo si takto počíná.

(13) To je definice zastavení duševní činnosti. Odvrátíme-li pozornost od „ničeho“ v prázdnotě, která vyvstane v dosahu našeho vědomí a myslí proto, že se nám podařilo zastavit duševní činnost, zrušíme tamasické tendence pocházející z dokonalého klidu. Vyloučíme-li totiž ze svého vědomí „nic“, vystupující vždy z duševní nehnutosti, zachováváme si kladné prvky temperamentu, který se v této době nemůže nijak projevat. Vnitřně se projevuje bdělostí.

(14) Soustředění musí být tak rozšířené, aby se člověk snažil i nevnímat i o duševní nepohnutelnost jak v názorech, tak v přesvědčeních. Zpravidla totiž člověk hlídá myšlení, ale mezitím se střídají jeho stavy přilnutí a odporu k světským věcem, jež vystupují do jeho mdlejšího vědomí prostřednictvím vzpomínek. Soustředění se proto provádí tak, aby vědomí spočinulo na zvoleném předmětu koncentrace, dokud člověk nebude schopen opory opustit, protože obsáhle pojal bytostné projevy. Musí se stát schopným střežit mysl, vědomí, cit i podvědomá hnutí, aby se tou nebo onou psychickou složkou nepřipoutával ke světu a aby se tím jeho soustředění projevilo jako dokonalá vnitřní nepohnutelnost v bytostném odpoutání

od světa. Odpoutanost se pak projeví vysokou postřehovací aktivitou za duševní nepohnutelnosti.

Nepřerušené pohroužení je nesnadné. Je-li soustředění založeno na opoře, nejsou podvědomí a mysl ani svobodné ani v pohroužení. Když však člověk, který se dosud neovládl, tyto opory odstraní, je strhován mechanickými duševními pochody, zatím co potenciál jeho bdělosti klesá až k duševní netečnosti. V tomto stavu ztrácí schopnost používat přirozené energie. Upadá do pasivity a tím do otroctví jak duševního, tak zevního, i když se povrchnímu pozorovateli může jevit jako kladné, že v tomto stavu pasivity může vnímat astrální obrazy. To jsou ovšem objektivně spíš halucinace než co jiného.

(15) Stav „současně zrozeného“: pocitová blaženost a stav dokonalého vnitřního sjednocení, provázeného konkrétními dotyky božské povahy. Není to tedy naprostá vnitřní prázdnota, ale stav, který vzniká zastavením duševní činnosti s tendencemi vědomí k božským stavům.

(16) Tomuto výroku je třeba rozumět tak, že to, co je zde vyjádřeno zápornou formou, musí vzejít z pozitivní snahy. Neznamená to, aby člověk chtěně upadl do pasivity, ale aby se chtěně vyhnul duševní činnosti, podmíněné jeho duševními vztahy ke světu. Jinak by jeho vědomí bloudilo, ačkoli má setrvávat v „přirozeném stavu“. Jím se myslí vědomí samo o sobě, resp. vědomí, které nepřijímá nic prostřednictvím dojmů.

(17) „Nerozptýlen“: trvalé zaměření na jeden stav, v tomto případě na duševní nepohnutelnost. Říká-li se zde, že je to stezka, kterou sledují všichni buddhové, znamená to, že nepřerušitelný zájem o jedinou věc, který v mystice znamená nepřetržité usměrňování vědomí do stavu dokonalé nepřipoutanosti, je vlastně pravou mystickou cestou, přímým duchovním růstem k dokonalému indiferentismu. Sporadické výpadové akce na mystické cestě nikdy mnoho neznamenají, i když případně vedou až k dokonalému vyhlazení jakýchkoli objektů z vědomí a pozornosti. To proto, že za nimi následuje samovolné lnutí ke světu. Toto lnutí lze zrušit pouze nepřetržitým zájmem o stanovený cíl. Tento duševní postoj zame-

zuje každý bezděčný výron esenciálních sil bytosti pozorností. To lze pokládat za trvalé soustředění, které vede k hledanému cíli klidným niterným vývojem.

(19) Čtyři připomínky: připomínky nezbytnosti ovládat tělo, smysly, vědomí a bdít trvale nad nástroji jednání.

(20) Připomínky jsou akce, jejichž pomocí se člověk vrací k předsevzetí, na něž se vždy zapomíná, pokud se nestalo přirozenou životní směrnicí. Vzhledem k tomu se doporučuje, aby se člověk nevzrušoval, že mu jeho předsevzetí unikají z patrnosti, takže ihned odpadá od mravní a mentální kázně. Bude se to tak dít až do doby, kdy se mu jeho předsevzetí vžijí.

Spíš je nutno dbát připomínek, jejichž pomocí se předsevzetí mohou osvojit. Až si je člověk osvojí, jeho myšlení se už od nich nebude odchylovat a tím bude celému jeho životu konečně dán žádoucí směr.

ČÁST II. PODSTATNÝ OBSAH

21. Tento obsah se skládá ze dvou dílů — ze cvičení obvyklých a ze cvičení mimořádných.

Obvyklá cvičení

22. Prvé z obvyklých cvičení se člení opět na dvě části:

hledání zkušenosti stavu klidu (těla, řeči, mysli), který je cílem meditace pomocí cvičení jógy jednobodovosti;

rozčlenění podstatné přirozenosti na „pohyb“ a „nehybnost“ jógickým cvičením „nestvořeného“ a z toho plynoucí zkušenost o nadsvětském vědomí.

1. Jóga jednobodovosti

23. Prvá část, usilování o zkušenost klidu jako cíle pohřížení, bude uskutečněna jógickým cvičením jednobodovosti a může být vyzkoušena na předmětu (na nějž upíráme svou pozornost) i bez něho. Užije-li se na předmětu, může to být předmět živý stejně jako neživý.

24. Budou popsány dva druhy neživých předmětů: obyčejné předměty jako kulička nebo kousek dřeva. Svaté předměty jako symboly těla, slova a ducha Buddhova.

25. Cvičení, při němž se užívá obyčejných předmětů jako kuličky nebo kousku dřeva:

26. Polož kuličku nebo kousek dřeva před sebe a zvol to jako předmět, k němuž musí směřovat všechny tvé myšlenky. Nedovol „poznávajícímu“ odvracet se od něho nebo se s ním ztotožňovat, ale řiď svůj pohled pevně, jednoduše, na ten předmět.

27. Rozjímej o svém guruovi, jako by seděl na temeni tvé hlavy. Rozjímej o něm, jako by byl skutečně buddhou. Modli se k němu a užij k tomu modlitby manam-khama.

(A konči prosbou:) Dopřej mi své vlny milosti, abych přijal nejvyšší dobrodiní „velkého symbolu“.

28. Když ses pomodlil o dobro udělující vlny milosti, absorbuje je do sebe. Mysli, že tvá mysl (vědomí) splynula s božskou myslí (vědomím) guruů a setrvej v tomto stavu mentálního sjednocení pokud lze nejdéle.

29. O zkušenostech, jimiž prochází tvé vědomí, zprav (pravdivě) svého gurma a setrvávej v pohroužení.

30. Přepadne-li tě únava, prováděj svá soustředění na místě, z něhož se ti otevírá pohled do daleké krajiny, a tam upevni svůj pohled. Při duševní malátnosti, při níž ochabuje vědomí, čiň totéž (abys je občerstvil) a cvič se v nerušeném soustředění. Při neklidných myšlenkách se uchyl na odlehlé místo, skloň zrak a podkládej v tu dobu za svůj hlavní cíl uvolnění tělesného a duševního napětí.

(26) Bylo by omylem domnívat se, že pozornost musí směřovat bezvýhradně do nitra. Je-li totiž nezbytné dosáhnout duševní nepohnutelnosti, pak se může vstupní úsilí vyjádřit jakýmkoli druhem soustředění. Vnější předmět jako opora pro upevňování pozornosti má tu výhodu, že se nemohou vměšovat rušivé momenty jako při fiktivních oporách vnitřních. Nekolísavé usměrnění pozor-

nosti k vnějšímu předmětu zíráním na něj zabraňuje tomu, aby se snižovala úroveň bdělosti. To je vždy škodlivé, máme-li na mysli soustředování zaměřené na duchovní vývoj. A pozoruje-li někdo, že jeho snaha o dokonalé upětí pozornosti na koncentrační předmět bdělost přec jen snižuje, protože zužuje obzorové pole, může tento jev úplně odstranit spoluprací zraku a uvědomování.

Můžeme se dívat na předmět a tímto způsobem podporovat bdělost. A když následkem toho, že se zmenší zorné pole a zastaví funkce vědomí, naše bdělost upadá, povzbudíme ji úsilím o vědomé zírání. Tímto způsobem se propracujeme tak daleko, že se naše zírání nestane automatickým bez účasti vědomí. To je stav, který dovoluje zaměnit vnější oporu pro soustředění za oporu vnitřní.

Někdy vede soustředění s vnějšími oporami k zostření postřehovací schopnosti. Usilující člověk začíná postřehovat to, co až dosud unikalo jeho pozornosti, proto se domnívá, že vstoupil na správnou cestu vnitřního vývoje a rozvoje. Ale není tomu tak. Ať vedou pomocná soustředění k jakýmkoli výsledkům, vždy se musí vést v patrnosti, že musíme dosáhnout schopnosti analýzy, jejíž pomocí rozčleníme svou bytost. Rozčleněním bytosti poznáme základní faktor skutečnosti, který se nemění a má spíš světelnou povahu, než aby byl temným „ničím“. Schopnost hlubších postřehů je proto milníkem na cestě, který snažícího se člověka upomíná na to, aby vnější objekt zaměnil za vnitřní.

(27) Evropan se domnívá, že kdyby prokazoval úctu člověku jako Bohu, znamenalo by to, že se vzdaluje kritéria, které mu podle jeho názoru zaručuje nezbytný racionalistický postoj. Asiec dobře znalý mystické cesty zase pokládá za důkaz názorového bloudění, nedovede-li někdo použít všech pomůcek, které mu mohou pomoci dostat se v duchovním vývoji dál. Podle jeho názoru je jeho duchovní vůdce bytost, již nejspíš může zbožnit, aby měl viditelný vzor Boha.

Evropan si ostatně nepočíná jinak, ačkoli volí osoby ke zbožnění méně způsobilé. Nepřihlédnu-li k bohům politického nebe, setkal jsem se s muži, jimž byly božstvem ženy, a se ženami, jimž byly bohy jejich děti. Když se mužům ženy nevydařily a ženám děti, utápěli své ideály v bahně pomyslných nepravostí. V Asii, kde

vážní zájemci o duchovní růst ve svých zbožněných vůdcích nacházejí viditelné představitele božství, nedochází k takovým názorovým zvrátům, protože jejich zbožnění nepodmiňuje ani erotický prvek muže ani samičí přichylnost matky. Zbožňováním duchovních vůdců kromě toho hledající člověk vysílá pomyslné morální proudy, které jeho duchovnímu vůdci jednak pomáhají, jednak se v něm odrážejí a při zpětném působení posilují hledajícího člověka. Proto je zbožňování vůdce pomůckou, která hledajícímu pomáhá velmi reálně: jeho síla se takto zaměřeným zbožňováním nevyzařuje do bezmezných končin neviditelná, ale do blízkého hmotného světa.

Modlitba manam-khama zní takto:

*My matky všeho, co cítí, při svém nekonečném počtu
hledáme útočiště u gurua, buddhy jakožto dharmakáji,
u něho jakožto sambhógakáji hledáme útočiště my
matky.*

*Hledáme útočiště u gurua svaté nirmánakáji,
hledáme útočiště u vznešeného Buddha.*

*Kéž se touha všech cítících bytostí obrátí k nauce
ve zbožném úsilí korunovaném úspěchem.*

*A všechny omyly nechť prchnou
a samy omyly nechť se promění v moudrost!*

(28) Vědomí o tom, jako by byl člověk zevně i vnitřně oslněn božským Duchem (ať v podobě vlastního duchovního vůdce, nebo Duchem kosmickým), uděluje duchovní snaze nezbytnou kvalitu, na niž se nesmí zapomínat. A když si kromě toho dokáže být vědom, že světlo božského (nejsvětějšího) Ducha a on sám jsou jedno, provádí kázeň, která se nemůže minout nejvyššího cíle, totiž sjednocení s Duchem absolutna.

Na vysvětlenou je ještě nutno uvést, že akt sjednocování z vlastní vůle s čímkoli vždy vede k realizaci toho na úrovni vědomí. Běžně se člověk přirozenými akty uvědomování sjednocuje se smyslovým světem a tím dospívá k realizacím, jež se projevují uvědoměním si vlastní pomíjivosti, která je charakteristickým průvodcem stvoření, jaká vnímáme svými smysly. Je proto třeba čelit tomuto stavu věcí vědomým sjednocováním s absolutnem v jeho

světelné a nepomíjivé podstatě a tím dospět k realizacím, jež nás povznesou duchovně i bytostně.

(29) I když duchovní vůdce v mnohých případech sám u svého žáka zjistí stupeň vnitřního vývoje, kterého dosáhl, přece je dobré, aby ho žák informoval o svých zkušenostech. Tím se totiž dá zjistit jinak nezjistitelný názor žáka na tyto zkušenosti.

Ti, kdo právě dosahují mystických zkušeností, nemusí vždy správně určovat jejich hodnoty. Proto k nim mohou zaujmout závadný postoj a to může vést k jejich duchovnímu pádu. Pravý duchovní vůdce jim může vysvětlit pravý význam mystických zkušeností, jichž dosáhli, a díky tomu mohou náhle postoupit na mystické cestě o veliký kus vpřed.

(30) Každý víme, že pohled do daleké krajiny působí na myšlení konejšivě. Z toho je patrné, že se i v mystice používá osvědčených obyčejných pomůcek ke změně duševního stavu. Ale v našich zemích nemá člověk vždy to štěstí, aby si pro své mystické úsilí mohl krajinu volit. V tom případě je za únavy a duševní malátnosti nejlépe, když sedíce v klidu a s široce otevřenými očima věnujeme pozornost povrchu těla asi tak, jako bychom se na ně dívali. Tím zmizí únava a vystupňuje se duševní svěžest. Jen jednoho je třeba: setrvat při tomto úsilí tak dlouho, dokud nebude dosaženo výsledku. Mám zkušenost, že to může trvat až dvě hodiny, ale snad vždy víc než jednu hodinu.

Myšlenkový neklid se v našich krajinách zdolá nejlépe, když sedíce v dobré poloze, povolíme tělu tak, aby téměř odpočívalo, a současně se snažíme zpřítomnit si ve vědomí sedací část a postupně stehna až celé nohy. Podle mé zkušenosti to upevní mysl během necelé hodiny.

31. Pro druhý stupeň neživých předmětů, totiž pro obrazné tvary těla, slova a ducha Buddhova, se užívá těchto symbolů: Buddhův obraz pro tělesnou formu, zvuk pro slovo a semení podobný tvar (nebo bod) pro Ducha.

32. Při prvním předmětu, tělesné formě, můžeš užít bronzové sochy nebo Buddhova obrazu, představy Buddha viděné ve zjevení, která ti má být vždy přítomná, zlatoskvoucí se

všemi odznaky a vším půvabem duchovní dokonalosti, zářící ve svatozáři, v trojím šatu hierarchie.

33. Při užití druhého předmětu, zvuku jako symbolu Buddhova slova, představuj si měsíc velikosti nehtu se slabikou HŮM („jest, trvá“) napsanou vlasově jemným písmem.

34. Při užití třetího předmětu, tvaru podobného semeni jako symbolu (Buddhova) ducha, spatřuj v představě semeno vejčitého tvaru velikosti hrášku, jež vysílá světelné paprsky podivuhodné na pohled a na ně upni svou mysl.

35. U druhého způsobu vnitřního usebrání, ke kterému je použito živých předmětů, budiž užito počítání dordže a „hrnčitého tvaru“.

36. Při počítání dordže: udržuje tělo a myšlení v klidu, řid' též své vědomí ke každému vdechu a výdechu, ostatní potlačuj. Počítej (neslyšně) od 1 do 21.600 dechů. Tím získáš zkušenost a poznání o denním vdechu a výdechu.

37. Potom si povšimni, kdy začíná vdech (kolik vteřin po výdechu) a jak proudí. Dávej pozor, zda vniká do více než jednoho místa v těle.

38. Tímto cvičením se získá vědění o vdechu a výdechu a vědomí i dech budou uvedeny do rytmické vyrovnanosti. Rodí se přesné poznávání povahy dýchání.

39. Zatím co vědomá pozornost zůstává zaměřena na dech, pozoruj, jak dech vniká od špičky chřípí nosu hluboko do plic, pak se tam rozvíjí a jak dlouho tam setrvává.

40. To je prostředek, jak poznat zabarvení, trvání a postup zadržení jednoho každého dechu.

41. Pak bude vnímána čistá, nesmíšená podstata každého z pěti prvků těla (země, vody, ohně, vzduchu a éteru) a bude též pozorován přírůstek či úbytek počtu vdechů a výdechů.

42. Nyní obdrží každý výdech slabiku AUM (nebo ÓM) v barvě bílé, každý vdech slabiku HŮM v barvě modré a čas

zadržetí dechu slabiku AH v barvě červené. Tím se získá (intuitivně bez součinnosti mysli) čas potřebný ke každému oddílu dechu.

(31) Místo Buddhova obrazu může křesťan použít obrazu nebo představy Ježíše, ale nikoli jako trpícího na kříži, ale spíš jak káže, žehná nebo se obrací k Bohu. Volí se však postupně symboly pro tělo, slovo i Ducha, neboť mystický vývoj se musí dotýkat celého člověka. Tyto symboly obměňují povahu mysli a vědomí, protože každý v nich budí určité reakce. To nejlépe poznáme analýzou myšlenek, pocitů a duševních stavů vznikajících při myšlení na něco nebo při vnímání něčeho. Zabýváme-li se např. představou Ježíše jako živoucí osoby, zaznamenáváme vzruchy fyzické, jež se projevují smyslovými stavy radosti, nadšení apod. Věnujeme-li však pozornost tónu, vznikají vzruchy hlubší, rozechvění samo o sobě; jeví se tak proto, že je hlubší, než kam zasahuje cit. Můžeme pozorovat vibraci, která se při jisté intenzitě jeví jako tón. Při hlubokém ponoření jsou skutečně slyšet zvuky, jejichž stupnice vyčerpává všechny stavy bytostné nedokonalosti mysli a rozumu. Když se však ve svých soustředěních zabýváme nekonečně malým bodem nebo se prostě opíráme o fiktivní bod v těle, pronikáme svými postřehy do nekonečného duševního prostoru a dospíváme k reakcím, které se projevují probouzením nejskrytějších schopností spících v člověku.

Z vlastních zkušeností mohu říci, že lidé z našeho prostředí všeobecně se mají věnovat soustředění na tvar. Jsou totiž mentálně příliš činní a tak se duševně vzdalují svému tělu. Proto se stupňuje jejich zatížení vlastnostmi hmoty. Věnují-li pozornost představě živoucí bytosti, jakou může být Ježíš, věnují ji vlastně statickému napětí, které se jejich pozorností změní v kinetické a to již působí na tělo. Tím své tělo oživí, a proto je kvalitativně povýší tak, že bude překlenuta propast mezi jím a jejich vlastní psychickou přirozeností.

Pak svá těla lépe ovládají a posléze je dokonce začnou chápat jako vibraci a nikoli jako konečný stav hmoty. Další význam toho již objeví každý hledající člověk sám. Fyzické předpodstatnění do té míry, že se na úrovni přirozeného vnímání připomíná struktura těla ne jako konečný stav hmoty, nýbrž jako vibrace, má ten

význam, že se zvýší psychická odolnost člověka vůči vibračním způsobeným duševním napětím. A čím více se tělo začne jevit jako vibrace, tím je celková odolnost člověka vyšší. Když se subjektivně ztotožňuje vibrační charakter těla a psychické přirozenosti, je psychická odolnost člověka absolutní. V tom případě může uvažovat v rámci vlastní bytosti i o absolutnu, a přece nebude postižen neúnosnými napětími. Spíš se dočká zpětného působení těch vibrací, které zvyšují jeho fyzickou odolnost až do obřích forem. Potom již smí vylučovat ze svého vědomí pojem tvaru a všechno, co se mu jeví jako konkrétní (představy, dojmy, vjemy) a tato činnost ho vede k přímému, tj. na úrovni osobního vědomí se projevujícímu zážitku absolutna.

(32) Symbolické vybavení předmětu pro soustředění určitými atributy je velmi závažné z toho důvodu, že člověka tento předmět duševně ovlivňuje. To lze zjistit i tam, kde nejde o soustředění, ale o přirozenou náplň vědomí. Lidé, kteří se zabývají zlem a obtížemi všeho druhu si vždy odnášejí cosi z toho, co je tak hluboce zajímá. Proto se i v přirozeném způsobu života máme zabývat věcmi potěšujícími a duševně nás povznášejícími a uvědomit si, že starostmi a zájmy o rozličné obtíže stejně nic k dobrému nezměníme. Když se budeme více zabývat věcmi potěšujícími a duševně povznášejícími, poznáme, že to vnáší jas do našeho života a naše osudy se tím změň k lepšímu.

Je to zákonitý vztah mezi příčinou a následkem. Kdyby se jím nechali poučit chudí lidé, pak by se s veškerým úsilím, jehož jsou schopni, snažili o to, aby se víc radovali, než rmoutili. To je mnohem spolehlivější cesta ze sociální tísně než cesty politických opatření.

Je tedy nezbytné dbát o to, abychom se drželi nejčistších a nejušlechtilějších forem a vlastností, chceme-li se propracovat k lepším stavům a pocitům a mysticky růst. Proto tento aforismus připomíná, aby představa Buddy byla zlatoskvoucí atd. Čím vyšší je náš cíl, tím čistší musí být představy, s nimiž operujeme jako s pomůckami pro soustředění. Tato kniha pojednává o józe, jejímž cílem je dokonalost. K tomu nestačí mdlé světlo a pomyslné předměty dobré povahy. Je nezbytné obrátit pozornost k představám zářivým, cherubínským, abychom se tímto způsobem stali schopnými potla-

čovat přímo i skrývající se tamas, jenž se tak snadno vměšuje do naší mysli a vědomí za únavy následující po dobrých meditacích.

Trojí šat hierarchie: dharmakája, sambhógakája, nirmánakája.

(33) O významu slabiky HÚM promluvíme ještě později.

(34) Podivuhodné světelné paprsky jsou pro představy voleny proto, aby byla zvýšena intenzita působení bodu, jehož velikost je poněkud nadměrná. Nejlepší je nekonečně malý bod, jehož intenzita je při mocném soustředění tak velká, že i bez představy světla zapůsobí silou ničící strukturální strnulost bytostnou i psychickou. Nekonečně malý předmět obsahuje totiž gravitační moment jako předmět velký, takže nekonečným zmenšením představy dospíváme k fiktivní opoře, jejímž působením bude zrušena dosavadní psychicko-fyzická soustava bytosti a přetvořena v duchovně energetický jev.

Zkušenost, že zmenšované opory pro soustředění působí mohutněji, můžete získat vždy a za všech okolností. Zkuste upnout pozornost na oblast co největší, větší, než zrakem obsáhnutelný prostor. Zjistíte, že tento druh soustředění působí na duševní uklidnění. Soustředíte-li se však na bod velikosti špendlíkové hlavičky, budete zaznamenávat, že se zvyšuje duševní napětí a že je tím vyšší, čím intenzivněji se tímto bodem budete zabývat. Z toho důvodu se volí vhodné předměty vhodné velikosti, aby byly vyváženy reakce na soustředění a zvýšena přirozená odporová síla bytosti.

(36) Tím se myslí jeho přechody z levé chřípě do pravé a opačně. Význam levostranného dýchání je ve vyrovnávacích tendencích, pravostranného v tendencích posilování.

(37) Sám vzduch nemůže ovšem vnikat jinam než do plic, ale pocitově lze jeho vstupování a vystupování zjišťovat i jinde. Význam toho je v tom, že je takové místo pročišťováno, posilováno a zduchovňováno.

(38) Vyrovnanost mezi dechem a vědomím vede k zastavení mentálních změn a tím k soustředění, v němž se člověk může vědomím snadno chopit těla i jeho složek. Pak vzejde poznání, že dýcháním v bytostném životě sublimuje fyzická struktura těla. Tím se dýchání stává činitelem pozvedajícím fyzickou bytnost ze soustavy

relativně anorganické do soustavy relativně organické. To je velmi poučný poznatek. Lze z něho dedukovat, že správným použitím a rozvojem dechu lze fyzickou bytnost povznést ze soustavy organické do subtilní, duchové.

V našich krajích však k tomu nejsou příznivé podmínky. Proto se i naši nejvyšší vyvinutí mystikové spokojují tím, že pomocí správného použití dechu dospějí k subjektivnímu bytostnému přepodstatnění. Projeví se to ve zjištění, že jejich tělo nepůsobí na vědomí jako kus mrtvé hmoty, nýbrž jako vibrace. Po dosažení tohoto stavu se věnuje pozornost duševnímu povznášení a zájem o strukturální přepodstatnění se stává druhořadým. Je tomu tak proto, že je nezbytné duševně se povznést do té míry, aby se člověk zachránil před účinností zatemňující karmy, která byla pravou příčinou zhutnění fyzické bytnosti tvorů, kteří jsou dnes lidmi. Jde tedy o bytostně strukturální pokročilý úpadek, který si vynucuje dlouhodobý postup obrozovací, před nímž se za těchto okolností neodvratitelná fyzická smrt jeví jako epizoda. Tento poznatek však nechá klidným jenom mudrce, jenž pochopil bezvýznamnost fyzického vznikání a zanikání bytostí.

(39–40) Duchovní zkušeností tohoto cvičení je zažehnutí centrálního ohně nebo též vyvstání onoho tepla v prsou, o němž se praví, že je určitým druhem projevu Boha v člověku. Racionalistická mystika tibetská však k tomuto výsledku nesměruje a sleduje pouze přírodní vývoj. To je patrné z následujícího aforismu.

(41) Touto podstatou je kvintesence živlů, jež nesmíšeny vykonávají úlohu očištných faktorů takřka fyzického rázu. K tomuto stavu věcí se tibetský mystik propracovává metodicky, kdežto křesťanský mystik k němu dospívá na stupni, kdy pozoruje, že se v jeho bytosti zvedají mocné očištné vlny v podobě napětí, očišťování podoby vodní, vypalování, různé stupně vychládání až k mrazení.

(42) HÚM je činitelem zpevňujícím a působí jako příval sil. AUM uvolňuje a podle své povahy rozsévá kladné vlastnosti, které se ve velkém oblouku vracejí k člověku zpět, aby jej duchovně povznesly. AH je božský nebo pozitivně duchovní stav (lásky) fyziologického stavu rozjímání vyjádřeného zadržetím dechu. Jinak AUM, HÚM

a AH symbolizují jednotlivé druhy duchovního uskutečnění, totiž fyzického, duševního i duchovního. Jako meditativní opory ochraňují člověka před duchovním pádem pod duchovní a božské úrovně. Tibetská mystika je spojuje s dechovým procesem a tím jich používá až na úrovni fyzické. Grafickou podobu těchto slabik viz ve zvláštní příloze.

43. Při **metodě „hrnčitého tvaru“** se dokonale vypudí mrtvý vzduch (dech) z nitra trojím úsilím o jeho vypuzování. Vdechuj mírně nosem vzduch. Vdechnutý vzduch vtáhni do „hrnčitého tvaru“ a zadrž jej, jak můžeš nejdéle.

44. Těmito cvičeními bude ovládnuto to, co rozumíme pod slovem „myšlení“, jež se tak obtížně řídí pro svou závislost na procesu dechu, kterým je hnáno od myšlenky k myšlence — a bude osvobozeno od závislosti na dechu.

45. Při druhém způsobu, **bezpředmětném soustředění**, je postup trojí: okamžité odříznutí vynořené myšlenky od kořene v okamžiku, kdy jako v záblesku vystupuje; nedokončování každého jakkoli utvářeného vjemu nebo myšlenky; umění přivést vědomí do jeho přirozeného stavu (dokonalého klidu a nepohnutosti, nedotčené rušivými hnutími mysli).

46. Okamžité odříznutí myšlenky od kořene ihned při jejím vynoření se cvičí takto:

Při meditaci shora uvedeným způsobem shledáme, že se myšlenky objevují ustavičně, protože mysl reaguje na podněty. V poznání, že má být zabráněno vzniku i nejjednodušší myšlenky, se musíme snažit zamezit tomuto neustálému vynořování myšlenek cvičením mentální bdělosti. Jakmile se tedy myšlenka vynoří, vymyť ji až do kořene a zůstaň v ponoření nepohnut.

47. Stupňuješ-li během pohřížení námahu, abys zabránil vynořování myšlenek, zjišťuješ posléze, že se v přemíře vzájemně honí a zdá se, že jich nebude konce. Takovéto zjištění myšlenkových pochodů se podobá poznání nepřítel. Nazývá se to „prvým místem odpočinku“ a je to první do-

sažený stupeň duchovního klidu. Jogín, duševně nevzrušen, pozoruje nyní nekonečný proud myšlenek jako pádící vodu v řece, u níž klidně sedí.

48. Jestliže vědomí dospělo k této vyrovnanosti třeba jen na velmi krátký čas, pochopí vystupování a zastavování myšlenek. Toto poznání však nejdříve budí dojem, že snad jsou myšlenky stále četnější. Ve skutečnosti však vystupují stále a není jich více ani méně. To, co stojí stranou a je schopno bezprostředního zaražení tohoto zrozování myšlenek, je Skutečnost.

49. Při druhém z těchto cvičení, jehož cílem je nedopustit, aby se zformoval nějaký, ať jakkoli utvářený vjem nebo myšlenka, se musíš lhostejně podvolit každé myšlence, ale nepropadnout jejímu vlivu nebo mu zabraňovat. Nech vědomí, aby hlídalo (nebo pozorovalo) myšlenky a pevně setrvej v soustředění. Tím myšlenky přestanou vystupovat a mysl dosáhne stavu pasivního klidu a jednobodovosti.

50. Ale pak se začnou myšlenky opět pohybovat jako meteory (jež na okamžik na nebi zazáří plnou silou).

51. Shora popsaným způsobem pohroužení se prodlouží doba klidu. To se označuje slovy „střední stav klidu“, který se svým nerušeným klidem podobá pokojně plynoucí řece.

52. Námaha, kterou vynakládáš na to, abys udržel myslící princip v klidu, napomáhá nehybnosti vědomí.

53. Pán nauky řekl,
„je-li myslící princip uvolněn, dojde klidu,
nerozbouřená voda je průzračná.“

54. Velký pán jógy (Milaräpa) řekl,
„ponechán v nepohnutém prastavu otevírá se myslící
(princip) vědění.

Trvá-li tato nepohnutost, podobná klidnému proudu,
bude dosaženo dokonalého vědění.

Oproštěn od všeho rozvádění a utváření myšlenek, setrvej, jogíne, v klidu ducha.“

55. Veliký Saraha shrnul vědění nauk o tomto podvojném postupu souvisejícím s pohřížením do těchto veršů:

,Nespočívá-li, putuje myslící princip všemi deseti směry,

je-li osvobozen, zůstává nepohnutě pevný.

Učí mne umíněnosti jako velbloud.‘

(43) „Hrnčítý tvar“ se utvoří pozvolným naplněním plic vdechovaným vzduchem od jejich spodní části až do hořejších špiček za pozvedání bránice. Dokonalé vypuzení vzduchu z plic vede k myšlenkovému uklidnění.

(44) Jógická nauka mluví o přímé vzájemné závislosti dechu a myšlení. Dlouhodobý, hluboký a rytmický dech je provázen myšlenkovým utišením; při jógickém úsilí, jímž se dospívá až k zastavení myšlení, se zastaví též dech. V józe se proto věnuje velice mnoho pozornosti dechu a setkáváme se tu s dechovým cvičením hlubokého rytmického dýchání za naprostého fyzického klidu.

Při dechovém cvičení je však nutno dávat velký pozor na jeho postup. Je dobré a dovolené plnit plíce do té míry, kdy je v prsou cítit mírné napětí, ale tato mez se nemá překročit. Při zadržování dechu se máme řídit vystupujícím tlakem v hlavě. Jakmile totiž při zadržování dechu pozorujeme změnu napětí v hlavě, příp. též vystupování napětí samého, máme hned vydechovat. Tím si zachováme dobré fyzické dispozice, nepoškodíme plíce a naopak získáme dobré zkušenosti z jógického dýchání. Ale zadržujeme-li dech, až se nás zmocňují mrákoty, vystavujeme se nebezpečí, že porušíme neurofyzickou strukturu. Přeplnování plic vede k plicním poruchám, proto se varujme takového postupu.

Dechová cvičení se musí provádět postupně. Zprvu stačí hluboké vdechování a vydechování bez zadržení dechu. Později je možno dech zadržet na okamžik a potom dobu prodlužovat, ale vždy jen do té míry, aby nenastaly přetlaky v plicích a tlaky v hlavě. Kromě toho se má vdechovat a vydechovat zcela neslyšně, což je vlastně možné pouze tehdy, když rozpětí a zadržení nepřepínáme. Tím se neslyšné vdechování a vydechování stává jakýmsi regulátorem nejvyššího stupně dechového vypětí. Proto je nutné se jím řídit.

(45) Ve zjednodušeném výkladu mystických pojmů je bezpředmětné soustředění pokládáno za akt vědomí, vypojující myšlení. Snaha o jeho uskutečnění vyúsťuje pak v duševní pasivitě. Ve skutečnosti však bezpředmětné soustředění znamená vědomou výměnu náplně vědomí. Výraz bezpředmětné soustředění znamená jen náplň nadsmyslovou.

V normálním běhu změn duševních stavů se psychická náplň neodchýlí z cest přírodnosti a smyslovosti. Stanovení chtěných náplní podle pouček mystiky pro zpřítomňování těla nebo určitých představ ve vědomí ze světa také nevede. Znamená jen cvičení ve vedení vědomí. Když se hledající člověk neosobním zpřítomňováním těla ve vědomí a udržováním čistých představ duševně očistí, ukládá se mu, aby vyloučil obvyklé (světské) opory a setrval s nepřilnavým vědomím jako pozorovatel všech změn duševních stavů v niterném povznesení (nálady).

Tím se bezpředmětné soustředění jeví jako stav vědomí, jehož objektem je niterné oproštění, provázené trvalou kontrolou bytostné pohotovosti ke vjemům. Vzhledem k tomu ten, kdo cvičí bezpředmětné soustředění, musí setrávat v radostném stavu a střežit se, aby snad myšlení, pociťování a samovolně vystupující duševní stavy neporušily stav jeho nálady. Tím se bezpředmětné soustředění stává vědomým, jasným, pružným a činným, a proto je daleko toho činit z člověka, který se je snaží uskutečnit, pasivitou obluženou bytostí.

(46) Myšlenky, jichž se to týká, mohou být vědomé i nevědomé. Vědomé myšlenky není velký problém potlačit. Naproti tomu nevědomé myšlenky je nutno předem najít. Jeví se v duševním pohnutí a ve změnách duševního stavu, proto se člověk musí napadat právě v těchto projevech, chce-li je vymýtit.

K potlačení nevědomého myšlení je nezbytné likvidovat duševní stavy a pohnutí do té míry, že se člověk opět stane vnitřně volným, klidným, bez problémů. Musí střežit jas vědomí a svůj dobrý duševní stav a jejich změny vyrovnávat vyhlazováním všech mentálních poruch. Tím se jeho duch stane čistým, pružným, nepřilnavým a plným světla; toto psychické učlenění symbolizuje vnitřní pohotovost k duchovní realizaci.

(47) Pravé, totiž analyzující soustředění, je na myšlení nezávislé. Člověk věnuje pozornost určitým duševním stavům, myšlenkám, pocitům a pohnutkám a to je vlastně psychická koncentrace, jejímž plodem může být jak moudrost, tak osvobození.

Kdo tedy chápe soustředění jako skutečné zastavení proudu myšlenek, snaží se přikládat brzdy obvyklým přirozeným psychickým emanacím. Z toho pochází duševní napětí, jehož náhlé eventuelní zvraty mohou způsobit určité psychické a fyziologické poruchy.

Likvidaci myšlení pomocí mocné vůle tedy můžeme pokládat za akt produkující zvýšené duševní napětí, ale nic více. A jestliže se toto napětí projeví v magicky účinné síle, vedlo toto soustředění pouze na scestí.

(48) Kdo se dobře soustřeďuje, ten pochopí, že rozdělení vědomí a myšlení vede k možnosti myšlení vědomím zcela opustit a věnovat se chtěnému duševnímu stavu. Jogín, který to uskuteční, může žít v dobrých stavech, nerušen myšlením, které ho jinak strhuje do světa. Může zjišťovat, že myšlení je pojátkem mezi vědomím člověka a světem, ale též poznávat, že když je vypojeno, mizí i psychické pojátko, které ho činí živočišným tvorem. Stav, vyvolaný vypojením myšlení, je proto skutečně prvním stavem odpočinku a síla, již člověk v tomto stavu získá, mu umožňuje dosáhnout vyšších cílů jógy.

(49) Postup vjemů a myšlenek vykazuje jejich zrod, trvání a zánik. Proto ten, kdo snahou podle aforismů 46–48 dosáhl tak hlubokého ponoření, že bez obtíží vnímá všechny psychické změny a postupy, může k nim zaujmout lhostejný postoj. Jestliže přitom zabrání, aby vystupovala další pomalá duševní vzduť, splní požadavek tohoto aforismu — nedopustí, aby se zformoval jakýkoli vytvářený vjem nebo myšlenka. Niterné uvolnění pak způsobí, že budou pozorovány psychické pochody. Díky jasnému a vědomému zaměření pozornosti k cíli se zastaví všechna duševní činnost, čímž se bytostné tendence k duchovnímu osvobození stanou trvalými, a proto zaručují toto osvobození.

(51) Kdo dospěl tak daleko, že si je vědom všech psychických změn a postupů, a přece k nim zůstává netečný, dosáhne plynulého sou-

středění, v němž zůstává vědomí v trvalém kontaktu s předmětem soustředění. Je-li tímto objektem blažený stav nad protiklady přírodou vynucených nálad, dosáhl člověk niterného indiferentismu v poměru k psychickým stavům a změnám. To je počátek konkrétního zažití transcendentních stavů vědomí, které jsou předobrazem nejvyššího Uskutečnění.

(54) Výraz „v nepohnutém prastavu ponechaný“ se vztahuje na stav myslícího principu, který známe jako tvůrčí mysl, na rozdíl od běžného myšlení, jež je identifikováno jako akce mysli. Tento myslící princip, jež bychom mohli definovat jako ohraničenou psychickou masu, projevující se původně jako osobní vědomí, je za normálních okolností pohotový k akcím, které nazýváme činy mysli a též akce mysli. Tato situace dává osobnímu vědomí tendenci do vnějšího světa.

Je-li jógickým úsilím pohotovost myslícího principu k akcím potlačena do té míry, že má tendenci ke klidu nebo nepohnutosti, dospívá člověk na úroveň schopnosti zjišťovat zážitek, který je možno hodnotit jako „transcendentní klid“. Pokud však v myslícím principu trvá potenciální pohotovost k akcím, vyznačuje se tento klid malým napětím. Tím se první stupeň „transcendentního klidu“ vyznačuje stavem, který bychom mohli označit jako „psychický střeh“. Vymizí-li však již stav „potenciální pohotovosti“, dosahuje člověk druhého stupně „transcendentního klidu“ v myslícím principu, což lze označit jako nepohnutý prastav myslícího principu.

V této situaci je myslící princip tvárlivý a reaguje na každé vnější napětí, které se ho může dotknout, asi tak, jako se energie vysílače dotýká přijímacího aparátu. A protože se předpokládá, že metodickým postupem ke klidu myslícího principu nebyl zničen úsudek, nýbrž naopak byl zcela zachován, dochází k analytickému zpracování těchto dotyků, z čehož vzniká vědění.

Za normálních okolností je přechod myslícího principu ke klidu provázen zničením usuzovací schopnosti. Proto lidé, kteří jsou mentálně nečinní, nemívají vyvinutou ani usuzovací schopnost. Tím se liší od jogínů, kteří metodickým postupem dosáhli přirozeného klidu myslícího principu.

(55) Za rozhodující a významné je možno považovat jen dva krajní

stavy: dokonalost a nedokonalost. Mezistavy jsou bezvýznamné. To proto, že každý mezistav náleží do sansára a tím do nedokonalosti. Kdo to poznal, nenechá se již svést dočasnými stavy s božským charakterem a směřuje přímo k nepohnutelnosti mysli (vědomí), v níž je přídech absolutna.

Uskutečnění této nepohnutelnosti však není snadné. Vměšují se impulsivní vzněty, rušící pravý duševní klid, a proto je třeba, aby člověk s neomezenou vytrvalostí mířil k této nepohnutelnosti tak dlouho, dokud tímto zaměřením nevykoření ze své bytosti všechny nižší sklony, čili dokud jeho bytost neuzná nejvyšší stav této nepohnutelnosti jako žádoucí i pro sebe.

56. Třetí postup, umění vést vědomí do jeho přirozeného stavu, se skládá ze čtyř částí.

57. Prvá část vztahující se na udržení duševní vyrovnanosti má na zřeteli úsilí, aby klid vědomí byl udržován tak pečlivě jako vyrovnanost při tkaní brahmínské šňůry. Tato šňůra nesmí být ani příliš pevná ani příliš volná, ale musí být rovnoměrně předena. Právě tak nesmíš při soustředování mysl příliš napínat, jinak ztratíš vládu nad myšlenkami.

58. Při přílišné únavě propadá se liknavosti. Proto soustředění vyžaduje rovnoměrné napětí pozornosti.

59. Zpočátku má začátečník sklon napínat svou mysl užíváním procesu „okamžitého odřezávání“ myšlenek. Unaví-li se tím, má povolit a nechat myšlenky libovolně se prohánět.

60. Toto je způsob střídavého napínání a popouštění, jehož užíváme v naší škole. A protože je napínání a povolování vědomí podobné postupu při tkaní brahmínské obětní šňůry, nazývá se toto cvičení „střežení vědomí ve stavu podobném tkaní brahmínské obětní šňůry“.

61. Druhá část, umění udržet vědomí tak prosté všech myšlenek, jako je jedna část zlomeného stébla nezávislá na druhé části, záleží na neochvějném rozhodnutí k bezpod-

mínečné, neporušitelné bdělosti. Neboť předchozí pokusy vystříhat se myšlenek ji vyvolají.

62. Protože shora popsané postupy k vystříhání se myšlenek nemohou být užity bez pomoci schopnosti rozeznávací a bez vytvoření myšlenek nových, bude soustředování rušeno.

63. Zřeknout se jak schopnosti, tak i vůle poznávat a uvolnit vědomí, aby pasivně spočívalo v klidném stavu, je známo jako umění udržet mysl (vědomí) oddělené od mentální funkce a napětí. Tento druh odloučení se přirovnává ke zlomení stébla slámy.

64. Třetí část se nazývá „střežení vědomí ve stavu podobném dítěti, jež (s vypjatou duševní živostí) pozoruje (fresky) v chrámě“.

65. Je-li ve vědomí svázána lhostejnost slona se sloupem schopnosti poznávat a s pozorovatelem, zůstane každý dech života ve vlastním kanále.

66. Tímto cvičením povstávají kouřovité nebo éterické tvary a blaženost vytržení, v níž se člověk zdá mizet.

67. Při cvičení stavu, v němž nepoznáváš ani tělo ani mysl ani pocit a v němž pozoruješ, jako bys létal vzduchem, nesmíš schválením zadržet ani nelibostí zničit vystávající jevy, ať jsou to zjevení zformovaná nebo zdánlivá. Proto se toto nezadržování a neodmítání vidin nazývá „střežením vědomí ve stavu podobném zdrženlivosti dítěte, pozorujícího (s vypjatou duševní živostí fresky) v chrámě“.

(57) Při energickém upínání mysli na jeden předmět se vědomí zastírá tamasem, neboť se tímto aktem zužuje oblast uvědomování. Proto je nezbytné cvičit se v soustředění tak, že předmět pro soustředění chápeme pouze jako oporu pro vědomí. Tím získáme snazší kontrolu nad myslí, která jinak strhuje vědomí k tomu, aby ji následovalo. Máme tedy jednak věnovat pozornost předmětu pro soustředění, jednak dávat pozor na všechny duševní změny, které se musíme snažit opatrně potlačit, abychom se tím uvedli do du-

ševního klidu. Není-li tomu tak, ztratíme kontrolu nad duševními stavy a soustředění se bude podobat civění na tvar.

(58) Bude snad dobře rozšířit tento aforismus Buddhovým líčením postupu ke správnému soustředění. Buddha praví: „Když jsem dosáhl jisté míry vnitřní soustředěnosti, předstoupily před mé duchovní oko odlesk a postavy.“ Tyto zjevy však Buddha před svým zrakem neudržel. „A tu jsem Anurudhéro uvažoval: co je asi důvodem, co je příčinou, že mizí odlesk a vidění postav? A tu jsem poznal: stal jsem se kolísavým, kolísavost byla příčinou rozpadu soustředění. Proto zmizel odlesk a vidění postav, a budu tudíž pracovat k tomu, abych již neupadl v kolísání. A mezitím, co jsem bděl s vážnou myslí, snaživě a neúnavně, počal jsem znovu vnímat odlesk a vidění postav. Ty však opět zmizely.“ Hledá znovu příčinu a najde ji v nepozornosti. Pracuje tedy k tomu, aby neupadl ani do kolísání ani do nepozornosti. To se mu podaří a postavy a odlesk se vynoří znovu a opět zmizí. Další příčinu toho odkryje v malátnosti a pracuje k tomu, aby neupadl ani do kolísání ani do nepozornosti ani do únavy. Zjevy se opět dostaví a opět zmizí. Hledá proto dále a zjišťuje, že byl uděšen, uchvácen, těžkopádný, příliš napjat, příliš mdlý, samolibý, že propadl roztržitosti, že postavy příliš ostře pozoroval, a tak odstraňuje jednu závadu za druhou, až vnímá určitý odlesk a určité postavy nebo nezměrný odlesk a nezměrné postavy po celý den, po celou noc.

Ale ještě není spokojen. Chce vědět, proč jednou vnímá určitý odlesk a určité postavy a jindy nezměrný odlesk a nezměrné postavy. A poznává: „V ten čas, kdy je moje soustředění určité, je i mé duchovní oko určité a určitým duchovním okem vnímám určitý odlesk a určité postavy. V době, kdy je moje soustředění nezměrné, je i mé duchovní oko nezměrné a nezměrným duchovním okem vnímám nezměrný odlesk a nezměrné postavy po celý den, po celou noc.“ — Tak se tedy naučil pravému soustředění Buddha. A musí se tímto způsobem učit soustředění každý člověk, jestliže ho má soustředění vést k duševnímu rozvoji a nikoli k tuposti.

(59) Je skutečně též dobré, jestliže při soustředění použijeme metody zvané „výpadová akce“. To znamená, že se náhle soustředíme, a když zjistíme, že jsme se stali duševně nehnutými, náhle opět

povolíme, pozorujícíe mysl a duševní stavy, jak se opět začínají měnit. Když se tímto způsobem duševní hladina opět rozčeří, musíme znovu upnout mysl, tím potlačit všechnu duševní činnost a znovu ji uvolnit. Tak můžeme postupovat až do té doby, kdy budeme moci duševní stavy ovládnout a kdy bdělost vědomí již nebude podléhat výkyvům z bdělosti do tuposti.

(61) Jiným stavem niterné úpravy jako psychické přípravy pro moudrost a osvobození je cvičení se v bdělosti. To se provádí tak, že se člověk snaží všechno živě vnímat a střeží se jen toho, aby na to citově reagoval. Tak je probuzena bdělost vědomí, aniž je podmiňována duševními vztahy ke světu. A jelikož se bdělost tímto způsobem stává bdělostí samou o sobě, představuje vnitřní pohotovost k bezprostřednímu osvícení.

Není tedy třeba se bát živého vnímání, nýbrž citových vztahů. Živé vnímání totiž symbolizuje ideální duševní stav, niterné otevření se pro vyšší vjemy, které vedou k osvícení.

(62) Cesta k dokonalému psychickému klidu se vine z okamžitého duševního stavu člověka přes stavy nebeské. Vzhledem k tomu je nezbytné, aby každý hledající člověk opustil dosavadní světské smýšlení a vynutil na sobě smýšlení čisté a vyšší, kterým se dostane do dobrých duševních stavů představujících dobré niterné vzruchy. Tyto stavy změni náplň jeho vědomí. Teprve když prochází radostnými a případně blaženými stavy, může se snažit potlačit všechnu duševní činnost a uvádět se do klidu. Jinak by se mu jevil pravý duševní klid jako noc hlubokého nepoznání, jehož se musí varovat.

Šťastný člověk, který s konečnou platností potlačuje duševní činnost a vchází do klidu s úsměvem, jímž prosvěcuje oblast nepohnutelná. To se projeví jemnými niternými vibracemi, které nedopustí, aby klid získal povahu noci, ale jen povahu nepohnutelnosti, která skrývá potenciál bdělosti a činnosti.

Světský člověk nikdy nemůže opuštěním činnosti dospět ke klidu světlem prosvícenému. Jakmile opustí čilost podmiňovanou psychickými reakcemi na svět, upadá hned do tupé rezignace, do malátnosti, která nemůže přinést osvícení. Proto se musí uchýlit k ušlechtilému a radost přivádějícímu myšlení, které mu přinese světlo, v němž smí usnout jako v neobsáhnutelném pokoji.

Vznik nebeských stavů je závislý na vyvolání a udržení myšlenek, jejichž náplní je božství, příp. i nadsvětské kvality. Ti, kdo chtějí mít úspěch v úsilí o rozvoj nadsvětského prožívání, se proto musí vědomě zabývat myšlením na božství a věci nadsvětské a silou vůle v tomto myšlení setrvávat tak dlouho, až se stane samovolným. A protože je nezbytné usilovat o udržení nadsvětského myšlení, je samozřejmé, že tu je předpoklad ke vměšování se myšlenek světských, takže je rušeno upínání mysli, čili soustředění.

(63) Proces vědomého poznávání skutečně závisí na vůli k poznávání. Kdo dospěl tak daleko, že dovede odvrátit pozornost prostoupenou zvidáním ode všeho, může již setrvávat v dokonalém indiferentismu. Proto se může zabývat svým niterným životem, jehož dokonalým poznáním může dospět k vykoupení, resp. k osvobození. Neboť i poznávání představuje vytváření spojů mezi člověkem a světem. Tyto spoje mu znemožňují, aby dosáhl vykoupení.

Poznávání je nejvyšší z duševních aktů, ale přece jen je výsledkem reakcí vědomí na svět. Je tedy překážkou na cestě k nejvyššímu Uskutečnění, v němž smí trvat pouze samo bytí určitými vjemy již neomezené. Z tohoto hlediska se jeví jako pouto všechno vyjma určitého, přirozeně dohasínajícího stavu psychického bytí.

(64) Touto metaforou se vyjadřuje stav, v němž usilující člověk udrží své nitro nedotčené všemi věcmi, které pozoruje se živou snahou poznat je a pochopit. Tohoto stavu však nelze snadno dosáhnout. Jestliže totiž dítě nereaguje na to, co pozoruje, z hlediska estetického, etického a vykořisťovatelského, jistě tomu tak není u dospělého člověka. Proto musí dospělý člověk dávat pozor na to, aby k tomu, co pozoruje, nezaújal obvyklé stanovisko, ale dovedl ve stavu bytostného nezájmu hledět s živou pozorností zvědavě na předmět stanovený za oporu pro soustředění. Tím uskuteční soustředění, definované obrazně v tomto aforismu.

(65) Je nutné vytvořit takový stav vědomí, aby nenásledovalo smysly a různé vnitřní podněty, ale aby jako čisté a oproštěné setrvalo v pohotovosti k vjemům nadsvětských stavů, především ke vjemům „nekonečného prostoru“ a „nekonečného vědomí“. V tom případě sebe si vědomý člověk jako konkrétně vyjádřená pozoro-

vací jednotka získá zkušenosti nadsvětských stavů a tím se ocitne na úrovni prožívání, jaké náleží stavu lidí duchovně probuzených. Kromě toho harmonické převedení bytosti do nadsvětských stavů působí na tělo tak, že étericko-fluidické emanace, jež se jinak energickou snahou po dosažení smyslových požitků vyzařují, následující tendence mentální, zůstávají v těle, kde krouží. Tím budí k činnosti centra, v nichž se shromažďují různé váju, jichž je v těle deset a jež ovládají jeho určité funkce.

(66) Jestliže člověk správným upoutáním dechu v těle způsobí, že ho přivede do kroužení, stává se — za předpokladu, že již nedopustí, aby se tím proměněný dech z těla vyzářil — že jeho hromadění v těle a přímé působení na orgány vyvolá tvůrčí bouři. Dech jakožto váju vytvoří vybuchující a převalující se kouřovité zjevy, jež jako původní duchovitá a mladá stvoření působí na vědomí člověka potěšujícím způsobem. Člověk se tu ocitá v mladém světě bouřlivě tvůrčím a strháván jeho zázraky prožívá stavy blaženosti a vytržení, jejichž ovládnutí podle jógického předpisu mu umožní prožít blažeností prostoupený klid. A bude-li schopen zachovat si mocně působivé uvědomění „já“, stane se demiurgem, čili boho-člověkem stvořitelem.

(67) Stejného stavu se dosahuje v jógické škole jiného druhu dokonalým vyprázdněním mysli při jasném vědomí s oporou vědomého soustředění na pupek. Za těchto okolností dochází rovněž k pocitu dokonalého zrušení zemské tíže. Jestliže člověk přitom nedopustí, aby dospěl k určitým, byť jen bezděčným závěrům o subjektivním prožívání a dění, dospěl nejen k popisovanému druhu soustředění, ale docílil, že jeho pozorování přestává být omezeno prostorem a časem, resp. trváním a tvary. Prožívají se pocity mentální a vědomé neomezenosti v blažených stavech a při jasném denním vědomí a tento psychický fenomen provázející pozorování vede k vysokému stupni rozvoje moudrosti.

68. Čtvrtá část se týká střežení vědomí ve stavu slona píchaného trny.

69. Když za klidného vědomí vystupují poznatky, vystupuje též vědomí o nich. Když ‚střehoucí‘ (vědomí ovládající

myšlenky, školené jógou ke shora popsané napjaté živosti) a ‚střežené‘ (postup vzniku myšlenek) jsou postaveny proti sobě, je jedné myšlenke bráněno, aby ustoupila jiné.

70. Nato přijde ‚střehoucí‘ sám od sebe a bez přílišného úsilí. Povstane tím stav, ‚v němž se udržuje nerušený tok vědomí bez přispění‘.

71. Umění udržet stav vědomí, v němž nevznikají reakce na myšlenkové vjemy ve formě potlačování jich nebo působení na ně bývá srovnáváno s nepohnutelností trny píchaného slona a tak se i nazývá.

72. Je to označováno za konečný stav klidu a bývá přirovnáváno k nepohnutelnému moři.

73. Lze-li i v tomto klidu zjišťovat pohyb (vystupování a mizení myšlenek), nazývá se toto ve svém vlastním klidu setrávající a k pohybu lhostejné vědomí ‚stavem, v němž mizí hraniční čára oddělující pohyb od klidu‘.

74. Tím je realizována jednobodovost myslí.

75. Poznání nerozlučné jednoty ‚pohybu‘ a ‚nehybnosti‘ (nebo popudu a klidu) bývá při správném porozumění nazýváno ‚ušerozeznávající moudrostí‘ nebo ‚nadsmyslovým chápáním‘.

76. Nádherná sůtra praví:

‚Stav nyní dosažený tímto cvičením správně školeným tělem a vědomím se nazývá stav úvahy a rozlišování.‘

(68) V hathajóze se toto cvičení váže na polohu těla. Vsedě na zkřížených nohou se pozoruje celá vlastní bytost tak, jako by člověk „seděl na jehlách“. Zpřítomní-li si sebe za těchto okolností fyzicky ve vědomí, projeví se to v uvědomování jako pohotovost k vjemům, ale nikoli k závěrům. Z psychologického hlediska to znamená uschopnění k „trvalému průběhu vnímání“, jehož výsledkem je možnost „trvalých záznamů“ všeho dění, které je v dosahu vjemů.

Slon cítí píchání trny jen nepatrně. Proto vztahuje-li se tento stav na vědomí, znamená to bdělost a nepohnutost.

Jogín má dbát o to, aby jeho vědomí bylo zcela nepohnuté, ale současně i schopné všechno registrovat. Jinak se soustředění rozpadne a člověk bude duševně dlít s prázdnou, otupělou myslí na hranici spánku a bdění.

(69) Vědomí o vjemech představuje vždy určitý závěr o tom, co člověk poznává. Jakmile může ke vjemům docházet, aniž se na nich člověk účastní uvědomováním, odloučí se pozorující bytostný činitel od pozorovaných předmětů a to je předpokladem pro objektivní vnímání psychických procesů a změn. Z nich je možno se poučit o psychologické povaze dění a tím získat moudrost o kosmických tvůrčích zákonech a o podmínkách bytí vůbec.

(70) Chce-li člověk dosáhnout stavu vnímání bez závěru, musí dávat velký pozor na stav svého vědomí. Protože běžně nekompromisně touží po zážitcích, chce si být vědom vjemů. Tento stav je neustálým tvořením závěrů o skutečnosti, někdy správných, jindy zase nesprávných. K vnímání bez tvoření závěrů je proto možno dospět až po překonání lnutí ke světu. Komu na světě nezáleží, ten může vnímat, aniž připustí, aby se mu vjem měnil v prožitek.

Kontrolované vnímání není totožné s neuvědomělým vnímáním těch lidí, jejichž myšlenky bloudí, přičemž jsou smyslově činní jako bytosti vnímající. Jedná se o to, aby si člověk byl sebe vědom jako činitel vnímající, jenž velmi pečlivě střeží své vědomí, aby vjem nezaznamenal.

(71) Vnímání bez závěru, resp. bez jeho samovolného uvědomění, klade na člověka veliké požadavky ve věci bedlivého sebezpozování. Podobá se onomu hathajógickému obraznému „sedění na jehlách“, což každému usilujícímu člověku potvrdí jeho vlastní zkušenost. Toto cvičení vyžaduje nadprůměrnou míru bdělosti a ostrážitosti, neboť každé malé zmalátnění uvede do chodu bezděčné uvědomování vjemů, jestliže ovšem vědomé vnímání z nepozornosti vůbec neustane.

(72) Kdo bude schopen střežit vnímání, aby si je uvědoměle neuvědomoval, ten pozná, že vypožil duševní funkce bytnosti, v níž stále probíhají nějaké procesy. Je schopen setrvat vědomím v neomezitelné pohodě, aniž se musí snažit zastavovat spontánní činnost

bytí, jež funguje mechanicky. Tento stav představuje dokonalost v józe, dokonalost, která se již vyjádřila svobodou vědomí na jedné straně, a doznívající funkcí karmy, jež se zase na druhé straně projevila jako sama bytnost člověka. Tělo a živočišná přirozenost již svou pulsací denní vědomí neovlivňují, a tak člověk, který dosáhl tohoto stupně, dožívá karmu svého bytí. Její vyčerpání mu přinese svobodu, která se dotkne celé jeho bytosti.

(73) I u toho člověka, který přešel soukolí vědomí a bytostnosti, dochází k poruchám, totiž k vystupování myšlenek. Ale díky konečné duchovní svobodě vnímá jeho vědomí tyto poruchové jevy jako nezajímavé. Tento postoj mu zajišťuje, že si zachová svobodu, která se po vyčerpání karmy bytostného života rozšíří na celou jeho bytost. Proto si musíme vždy být vědomi, že dosáhne-li člověk stupně označeného slovy „rozetnutí soukolí vědomí a bytostnosti“, má zajištěno vykoupení, i když zevním zdáním může budít dojem, že si nejvyšší stav neudržel.

O svobodě a otroctví ducha rozhoduje subjektivní stav. Všechny zevní projevy jsou iluzí, která ulpívá na vnitřně svobodném člověku jako motýl na květině. Poznání stavu absolutní svobody jej vždy poutá, protože dění mu ukazuje svou pomíjivost, i když se zdá být krásnou iluzí. Proto je nezbytné poznat to nejvyšší, abychom mohli uniknout nižšímu. Jinak vzniká nebezpečí omylu při volbě stavu.

(74) Kdo skutečně vymanil své vědomí ze závislosti na přírodě, ten je může velmi snadno zaměřit na jednu jedinou věc. A jelikož poznává, že každé rozptýlení vede k tvoření nových psychických pout, snadno se podrobuje tomu, že zaměří vědomí na jeden bod s niterným souhlasem. Avšak na rozdíl od těch, kdo jako nezralí lidé usilují o jednobodovost mysli a tím se uvádějí do temnoty zastiňující jejich vědomí, dociluje (ten, kdo rozetnul soukolí mezi vědomím a bytostností při jednobodovém soustředění) prozření, o němž je možno říci: je to proniknutí do absolutna skrze nekonečně malý bod.

Tím, co bylo řečeno, se tedy napovídá, že jednobodovosti vědomí (mysli) se nedosáhne chtěným upínáním mysli na jeden jediný bod, ale psychickým postupem, v němž jsou odstraňovány

nevhodné opory, čímž tento bod vyvstane. Tak se toto soustředění stává světlým, jasným, osvěcujícím.

(75) „Pohybem“ je bytí, stvoření i dění, „klidem“ vykoupení, ni-
rvána. Kdo pozná jejich nerozlučnost, ten správně rozeznává. Po-
znáním klidu, který je zájmovou oblastí vyšších psychických složek,
udrží člověk na zřeteli vysoké psychické kvality a následkem toho
zachová předpoklady pro budoucí celobytné vykoupení.

(76) Když se člověku jógickým cvičením podaří donutit vědomí
ke klidu a tělo k nepohnutelnosti, přičemž bytné emanace pů-
sobí dostředivě, ocitá se ve stavu, který symbolizuje automatické
rozlišování všech složek a stavů vlastní bytnosti. Stav člověka jó-
gicky opravdu ukázněného vykazuje tendence k trvalému ana-
lyzujícímu pozorování vlastní bytnosti. Stejně u běžného člověka,
který se ovládá, můžeme zjišťovat analytické pozorování jevů okol-
ního světa. A jelikož se jeho sebepozorování vyznačuje přiroze-
ným stavem nazírání, znamená výraz „dosažení stavu rozlišování“
trvalý proces psychického poznávání, což odkrývá bohatý pra-
men moudrosti.

Světský člověk ve snaze o analytické pozorování může docí-
lit pouze toho, že tato jeho snaha bude trvale směřovat do světa;
to ho tam činí chytrým až úspěšným. Člověk duchovní, který ne-
pojal mystiku jako poddávání se pocitovým vznětům, nýbrž jako
metodu ke zdokonalujícímu sebepozorování, dospívá k přirozené
schopnosti neustálého rozboru vlastní bytnosti po stránce struktu-
rální i psychické. A jelikož je jeho bytnost mikrokosmem, stává se
z něho tímto způsobem mudrc, jenž má úspěch v odhalování záhad
tvoření jak v jeho průbězích, tak i v počátcích.

Kdo svou bytnost poznává jako proces, zná i tvůrčí dění. I v by-
tnosti je totiž toto tvůrčí dění, a to jako trvalý stav. Tato okolnost
zdůrazňuje analogii vědeckého a psychologicko-mystického pozná-
vání zákonů tvůrčího dění ve vesmíru. Nač tedy promítat analyzu-
jící mentální materiál do kusu hmoty, který jsme si postavili před
sebe? Grandiózní tvůrčí bouře je v nás v plné síle a zobrazuje pro-
cesy a napětí. Ty nám leží před očima zrovna tak jako kus mrtvé
hmoty, který jsme se rozhodli pozorovat. Proto i pouhým sebepo-
zorováním odhalíme tvoření ve všech variacích a nuancích, jež jsou

tak nedostupné vědě, tápající v exkurzivních postupech. Ale stav, označený právě komentovaným výrazem, nekončí v prostém poznávání tvůrčích zákonů vládnoucích vesmíru. Vědomá automatika introspektivní analýzy rozkládá a sublimuje pozorovaný materiál, totiž vlastní bytost pozorujícího člověka a její strukturu, a tato skutečnost vede k bytostnému přepodstatnění. Jogín, jenž vyloučil veškerou duševní činnost až na tyto analytické postupy, ocitl se vlastně na cestě, jejíž vyšší etapy jsou ve vymýcení tvaru a tíže. To je stav, v němž bytost jogína uniká pozorovacím možnostem běžného smyslového postřehování.

2. Jóga nestvořeného

77. Druhý díl obvyklých cvičení: zjištění pravé povahy ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘ pomocí jógy nestvořeného a tím dosažení nadsvětského vědomí, člení se na tři pododdíly: zjištění ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘, poznání nadsvětského vědomí, pohroužení podle návodu jógy nestvořeného.

78. Při prvním cvičení, zjištění ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘, bude dosaženo těchto analyzujících postupů:

s pochopením všerozlišující moudrosti, zrozené z klidného stavu nepoznávání (nedotčenost povstávajícími a zanikajícími myšlenkami), poznáváš:

*pravou povahu ,nehybnosti‘ (ducha) v nepohnutosti,
jak se v nepohnutosti setrvává,
jak se z ,nehybnosti‘ vychází,
zda ,nehybnost‘ udrží svůj klid za ,pohybu‘,
zda se ,nehybnost‘ vůbec nějak pohne, pokud setrvává
v nepohnutosti,
co je pravou podstatou ,pohybu‘ (nebo myšlenek)
a konečně, jak se stává ,pohyb‘ ,nehybností‘.*

79. Poznáš, že ,pohyb‘ není ničím jiným než ,nehybností‘, ani ona není něčím jiným než ,pohybem‘.

80. Nepoznáš-li těmito pozorováními pravou povahu ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘, pak je třeba všimnout si tohoto:

*zda je rozjímající rozum něčím jiným než ,pohybem‘
a ,nehybností‘,
či zda je sám podstatou tohoto ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘.*

81. Analyzuješ-li to očima sebezpoznavajícího rozumu, nepoznáš nic. Pozorovatel i pozorované budou shledáni nerozlučitelnými.

82. Protože toto hledisko nedovoluje poznat pravou povahu této nerozlučitelnosti, bude stav dosažený tímto přemítáním nazýván ,cíl na druhé straně lidského myšlení‘. Nazývá se to též ,cíl na druhé straně všech nauk‘.

83. Slova Pána Dobyvatele:

,I nejuznešenější cíle vytčené lidskému vědění vedou k zklamání.

Proto ani bytí na druhém břehu lidského myšlení nemůže být zváno cílem.

Zírající není nikdy odlučitelný od viděného.

Přátelské vedení gurua odhalí žákovi pravdu.‘

84. Na druh tohoto analyzujícího pohroužení poukazoval pandit Šantidéva:

,Zatím co samádhi (dokonalý klid)

trvá bez nejmenšího porušení

a analyzující rozumové síly jsou cvičeny,

musí být každý jednotlivý myšlenkový pochod pozorován sám o sobě.‘

85. O podobenství ohně a hoření pojednává sůtra ,Otázky Kasjapovy‘:

,Tření dvou dřev způsobí oheň.

V tomto ohni shoří obě dřeva.

Podobně Nadsmysl vniklý spojením ,pohybu‘ a ,nehybnosti‘

oběma vytvořen, oba dva zase stráví.‘

86. Všechna právě popisovaná rozjímavá vnitřní analýza pomocí Nadsmyslu nazývá se „analyzující rozjímání poustevníkovo“. Nemají nic společného s rozebíravým uva-

žováním rozumáře, (neboť to buduje jen na smyslových postřezích).

(77) Kdo nemá žádného poznání a opírá se pouze o smyslové postřehy, chápe „pohyb“ a „nehybnost“ čistě smyslově. Vědec již ví, že „pohybem“ jsou i vibrace skrývající se např. v „mrtvé“ hmotě. Jogín poznává „pohyb“ i v duševních vzduších, která se konkrétně neprojeví. Ví, že „nehybností“ je dokonalé vnitřní utišení provázené nepohnutelným vědomím. K tomuto poznání se podle tohoto aforismu dospívá pomocí „jógy nestvořeného“. To znamená, že zjištění pravé povahy „pohybu“ a „nehybnosti“ umožňuje, aby bylo dosaženo soustředění, jehož směr vede do oblasti vzniku duševních pohnutek a stavů.

Člověk se musí propracovat až k tomu, že se jeho zájmovým polem stane oblast prvopočátku duševních hnutí. Tuto oblast nalézáme obecně tam, kde již není tvůrčího dění, ale jenom jeho příčiny. V samé bytosti se to jeví jako oblast za všemi procesy ve sféře potenciálu bytostné životnosti, v místech, kde pouhými závany vůle můžeme zamezit vystupování sklonů, jež se později projevují v bytostných akcích.

Když se člověk vědomím propracuje až do oblasti za všemi procesy bytí a rozvíjí pouze stav „potenciální životnosti“, trvá na úrovni neprojevené přírody. A jelikož „umístěním“ svého vědomí rozvíjí tento stav, provádí vlastně „jógu nestvořeného“ v pravém slova smyslu. Sídlí totiž a rozvíjí se psychicky na úrovni sil, které se nemohou zformovat ani na úrovni hmotné ani na úrovni duševní. Dosáhne-li v této oblasti stavu dobrého sebeuvědomění, prošel kursem této formy jógy a realizoval ji. K tomu mohu jen doložit: výsledky této formy jógy jsou opravdu dobré.

(78) Jakmile se člověku podaří převést vědomí do stavu „nepoznávání“ ve smyslu poznávání konkrétního, aniž zrušil stav umožňující uvědomění, které je obvykle činné při vnímání, dospěl k postřehům, jež nejsou zabarveny pocitovými stavy přichylnosti a odporu k tomu, co vnímá. Díky tomu pronikne svými postřehy až k tomu, co se zde označuje za pohyb, nehybnost a nepohnutost.

Nalezne-li se tedy člověk při bytostném soustředění ve stavu, v němž si je vědom pouze vlastního vnitřního ustálení a poznává-li

dále, že tato nehybnost existuje jako duch toho všeho, co jako stvoření pulsuje životností, poznává souvztažnosti toho, co je v bytosti a kosmu jako Duch, na jehož kvalitativní úrovni je možné sjednocení bytostné a kosmické podstaty, sjednocení, jemuž obvykle brání existence jáství obou těchto jednotek.

Problém setrvávání v nepohnutosti se řeší chtěným a systematickým chápáním vlastní bytosti jako něčeho, co má duchovní přirozenost a postrádá vztahy k tomu, co jako tvar je vlastně jen mechanickým procesem.

Třetí analytický postup, totiž vycházení z nehybnosti, je řešitelný přenosem vědomí do stavu nepohnutelnosti a kotvení v klidu uvnitř vlastní bytosti, do prapočátku tvůrčího dění ve vnějším prostoru. Nikoli tedy prostým rušením podmínek niterného ustálení, nýbrž uvědoměním prvopočátku tvůrčího dění v kosmu. Je totiž žádoucí, aby byly navázány vztahy klidného ducha schopného pozorování s tím, co jako tvůrčí příčiny vyvolalo to, co se před našima očima jeví jako stvoření. Tímto způsobem bude totiž jogín dál poznávat dění svým vlastním lidským duchem, imunním k tvůrčímu dění. A to je nezbytný požadavek jógy, jež má na zřeteli, aby bylo zachováno poznání toho, kdo analytickými a přetvářecími postupy směřuje k nepohnutelnosti nirvánického stavu.

Čtvrtý analytický postup odhaluje správně usilujícímu jogínovi, že duchovní nebo vnitřní (duševní) nepohnutelnost, při níž byla obsáhnuta bytost v jejím přirozeném stavu, napomáhá tomu, aby tato vnitřní nepohnutelnost byla zachována, i když se jeho bytost na úrovni denního vědomí nachází v dění, o němž ví, že se uplatňuje univerzálně. Správně usilující jogín tím dospívá k tomu, že si uvědomuje existenci dění uplatňující se tak neomezeně, aniž se mu rozpadá soudržnost stavu známého pod pojmem jednobodovost sebeuvědomění. Tento stav umožňuje de facto udržet „vykoupení za živa“ i uprostřed tvůrčích bouří.

Pátý analytický postup musí ukázat, že individuální „znehýbnění“ (za jasu denního vědomí) je podmíněně „pohybem“. Nepohnutelnost jako předtvůrčí kosmický faktor je přece jen gravitační jednotkou, která působí na to, co stojí proti ní jako individuum. To znamená, že ať člověk dosáhl jakkoli vysokého stupně psychické nepohnutelnosti, přece jen trvá v ohnisku gravitačního fenomenu.

Tato skutečnost vyjadřuje, že dokonalá vnitřní nehybnost je vlastně nejvyšším latentním pohybem, který přestává teprve tehdy, když se předpodstatní z individuálního jevu v univerzální. Stav vědomí, které bychom mohli nazvat transcendentálním a které symbolizuje vysoký stupeň skutečné nehybnosti, proto může uskutečnit v plné síle pouze vědomí kosmické, jež se nepromítlo v individuu. A jelikož kosmické vědomí, pokud se nepromítlo v individuu, je mimo dosah možnosti prostého poznávání, může se tato otázka zodpovídat vždy jen podmíněně.

Řekl bych, že nehybnost znamená stav, jež je možno pouze uskutečnit, proto sama o sobě neexistuje. To nás nutí předpokládat existenci inteligentní příčiny toho, co bylo stvořeno. Z mého hlediska pak pouze inteligentní příčiny, která může být poznána jako faktor známý pod jménem vědomí. To znamená, že opravdová neexistence vědomí by měla za následek neexistenci bytí. Bytí a vědomí je proto na sobě přímo závislé.

Šestým analytickým postupem dochází k poznání, že existence dění je závislá na existenci centripetálního pohybu subtilních emanací. Výsledkem tohoto pohybu subtilních emanací je vyhraněné vědomí, proto nelze oddělovat pohyb od nehybnosti. Jejich rozdílná povaha je vyjádřena zevním projevem.

Vše, co můžeme najít počínaje od prvotního pohybu vůbec až k dozrálým jevům, skutečně náleží do oblasti pohybu, který je možný, odehrává-li se na tom, co nazýváme nehybností. Proto můžeme poznat nehybnost jako stav, který zeje za každým pohybem. To nás vede k poznání, že pohyb a nehybnost jsou dvěma tvářemi jedné a téže skutečnosti. I když dospějeme ke stavu, jež můžeme označit za absolutní klid, přece jej poznáváme jako stav přírody, jenž je možný za zvláštních podmínek.

Sedmý analytický postup vede k poznání, že vibrační povaha bytí je zvláštním stavem rovnováhy sil (klidu). Vzhledem k tomu je každé dění pouze přechodným jevem, iluzí. Člověk odhalí, že za zástěnou všech vibrací je jenom bezdechý klid, jestliže to posuzujeme z hlediska vitálních projevů. Tím se dění v nejposlednější fázi jeví jako bezvýznamné seskupování sil; stupňování jeho významu v individuálním a subjektivním smyslu nalézáme v citově vědomém poměru k němu.

Osmy analytický postup je založen na zkušenosti vědomého a chtěného psychického ustalování.

Jóga, která ve vyšší fázi znamená systematické uvádění niterných (duševních) změn do klidu, je jakousi obdobou empirického znehybňování vibrací nejmenších hmotných částic. Člověk, který se na základě jógických pouček pokouší vnitřně se zcela ustálit, dospívá k poznání, že jeho postup může být pouze obdobou zastavování rotací hvězdných systémů nebo i procesu kosmického tvůrčího dění. Poznává též, že psychické postupy ke všeobecnému niternému i vibračnímu ustálení znamenají zavíjení nebo sbalování vědomí, jež jako prima materia s sebou strhne všechnen materiál, z něhož jsou vybudovány všechny tvary stvoření.

Individuálně se k tomu dospívá tím, že si člověk ve vědomí zpřítomní hmotu, která je jeho tělem a která jako poslední mez vibračních postupů znamená skutečný zevní klid. Když si později vědomým vtahováním dalších faktorů vlastního bytí zpřítomní ve vědomí jako nepohnutelné faktory i přirozenost psychickou, převede do nehybnosti i podstatně životnější elementy ve tvoření se nacházející přírody. Když pak na základě psychického ustálení uvede do nepohnutelnosti i vědomí, poznává, že subjektivně převedl přírodu do jejího původního čili předtvůrčího stavu. Tím dospívá k poznání zániku stvoření jak v individuálním, tak v kosmickém smyslu. Tento poznatek je řešením analytického postupu uvedeného v komentovaném aforismu.

(79) Tímto aforismem se vyznává jednotný základ bytí (dění) a spásy (nirvány). Poznání vyjádřené tímto aforismem je opravdu vrcholné, neboť dokud člověk rozlišuje klid a dění, dotud má jen kusé poznání a také nemůže být vykoupen. Vykoupení totiž znamená stav, který v dění může trvat jenom jako stav podmíněný poznáním. Teprve dokonalým osobním vyvanutím a ztotožněním s absolutnem na úrovni předtvůrčího klidu může stav nazvaný vykoupení přijmout formu absolutní nepohnutelnosti.

(80) Rozjímající rozum, jehož pomocí dospíváme k logickým poznávacím postupům, není vlastně obyčejným rozumem, jakým dospíváme k logické orientaci ve světě, aby sloužil ke splnění našich přání. Rozjímající rozum přijímá jako předměty svých úvah fakta

psychická, fyzikální a kosmická, takže právě položená otázka má smysl a význam.

V každém případě je rozjímající rozum kvalitativně blízký vědomí, proto se můžeme ptát, zda je pohybem či nehybností nebo jejich podstatou. Ve skutečnosti je zvláštním stavem mysli, a proto, je-li posuzován z hlediska celosvětového, může se jevit buď jako pohyb, nebo jako nehybnost. A jelikož rozum vůbec je jen jev vznikající z reakce Vědomí (o sobě) na vibrace, můžeme tvrdit, že rozum ve formě mysli je původem kosmického tvůrčího dění. Nemůže však být původem nehybnosti, neboť je silou nebo schopností, již musíme pokládat za primu materii v soustavě stvoření.

Rozum je jednou z počátečních emanací kosmického klidu. Je prvním stupněm dekadence původní povahy vědomí, které chceme považovat za konkrétní projev kosmického klidu. Vzhledem k tomu se to má se stvořením tak, že jakmile kosmický klid přijme určitou formu ve smyslu vlastního svého vyjádření, stal se vědomím. Úpadek vědomí znamená vlastně transformaci vědomí v rozum. Úpadek rozumu je transformací rozumu v cit. Úpadek citu je transformací citu v prahmotu a degenerace prvotního stavu prahmoty se nám představuje jako hmota organická, její degenerace jako hmota anorganická.

Je na vědcích, chtějí-li uznávat pouze postup zdola. Postřehy, které nejsou ovlivněny osobními názory, ukazují na základě převahy prostoru nad jevy, že stvoření je výsledkem dekadence a degenerace. Vývoj hmoty ukazuje pouze na druhou polovinu křivky obepínající nejvyšší kosmickou kvalitu.

(81) Kdo chce rozumět všemu, aniž se poučuje z přímých a hlubokých postřehů, zastírá svou poznávací schopnost hlubokým nepoznáním. Při takto fungujícím rozumu dochází k citovému splývání s postřehovanými předměty, což činí nemožným poznat „pozorovatele“ a odloučit ho od pozorovaných jevů a dění. Za takových okolností nemají poznávací postupy vůbec žádnou cenu. Závěry a poznatky takto orientovaného člověka jsou založeny na citové příchylnosti a odporu, čili jsou čistě subjektivní.

(82) Před běžně poznávajícíma očima, jež jsou řízeny rozumem schopným pracovat pouze v oblasti reálných fakt, se pozorovatel

a pozorované jeví jako dvě různé fáze pohybu nebo života či dění. Ve skutečnosti však může být identifikován pozorovatel jako pole nebo prostředí toho, co může být pozorováno, čili pole pozorovaného. Ale vzhledem k tomu, že oba faktory byly identifikovány prostřednictvím analytického úsilí zaměřeného k „pohybu“ a „nehybnosti“ vzniká idea toho, co je nestvořené, nezrozené atd., abychom užili objevného momentu z buddhismu. Faktor označený jako jev nestvořený, nezrozený atd. představuje tomu, kdo ho objevil a přijal jako stanovisko pro sebeuvědomění, druhý břeh jeho vlastního bytí. Dosáhne-li člověk tohoto břehu, dospívá k vědění pouhým pozorováním, nikoli jako až dosud přemítáním. Proto je tento cíl označován jako „cíl na druhé straně lidského myšlení“. A jelikož na tomto břehu člověk poznává všechno přímo, nemusí mít opory v žádných poučkách. Tento cíl se proto nazývá též „cíl na druhé straně všech nauk“.

(83) Je-li oblast zvaná „druhý břeh“ identifikována a pak i přijata jako kritérium na úrovni poznávání, vzniká vědění o podmínkách bytí ve stavech jak sansarických, tak nirvanických. Toto vědění se však formuje v metodickou nauku, jejíž použití člověku umožňuje setrvávat vně oblasti strastí, jež je také oblastí konfliktů zažehujících zkušenost vedoucí k poznání pomíjejícího všeho. „Cíl na druhé straně všech nauk“ proto ztrácí na svém absolutně kladném významu. Protože v praxi „zírající nikdy není odlučitelný od viděného“, musí být „druhý břeh“ opuštěn, aby se bytost opět dostala do konfliktů pocházejících z bytí v sansáru. Pobyť v sansáru a poznávání povahy „druhého břehu“ vede k dokonalému vyhasnutí, neboli k takovému stupni niterného indiferentismu, že žádný popud z přírody nevyvodí v bytosti schvalující popud nebo podnět.

Jestliže tedy člověk prostřednictvím snahy o vlastní povznesení, při níž se mu nepodařilo náležitě rozvinout schopnost rozlišovací, dosáhne odloučení sebe od stvořeného, dosáhl osobní svobody v prožívání. To však může pokládat za nedostatečné. „Bytí na druhém břehu“ nezabraňuje tomu, aby se v hlubině bytosti nezachovaly tendence ke vznětům, jejichž účelem je další navazování vztahů. To předpokládá trvalý, i když někdy jen latentní boj o udržení toho, čeho člověk dosáhl dosavadní vlastní snahou.

Zakotví-li tedy někdo ve stavu, jenž odpovídá „dosažení druhého břehu“, má mocí odříkání vyžehnout i latentní lpění a chtění. Jakmile budou mocným formálním zříkáním, tj. zříkáním, jež je podpřeno prohlášením, zpřetrhána všechna pouta ke světu, vzejde poznání absolutna a tím dovršení, k němuž měly člověka dovést předchozí poučky a analytické postupy.

(84) Pokud je mi známo, jen málokterý Evropan je schopný uvést se do dokonalého duševního klidu (nepohnutelnosti) a setrvat přitom dále ve stavu, v němž je schopen udržovat vědomé mentální napětí proti tělu. Kdyby to však dokázal, bude metodickým postupem zvyšovat postřehovou sílu, která se projeví analytickými postřehy při zachování podvojného uvědomování, totiž sebe a předmětu pozorování. Potom stačí, když obrátí pozornost k samovolně vystupujícím myšlenkám a sleduje je až k jejich zániku. Tak pozná psychickou přirozenost v její pravé povaze a toto poznání jej vede k pozdějšímu rozlišení klidu a stvoření. Jinými slovy spraví to, co dřívejší svou neschopností pokazil.

(85) Existence osobního vědomí je podmíněna stykem tvůrčího neklidu (procesů) s nadtvůrčím klidem. Jestliže se člověk na úrovni vlastního sebevědomí přenesse právě do kvality odpovídající vědomí a zde si zpřítomní svou bytost v celém jejím rozsahu, rozpustí ji v této kvalitě. Rozpustí-li bytostnost ve vědomí, navrátí to, co bylo stvořeno, tomu, co bylo jeho pravým původem. Pak zmizí i kvalita odpovídající osobnímu vědomí. To poskytuje člověku možnost, aby se spojil se stejným kosmickým elementem, jako je osobní vědomí. Převodem osobního vědomí ve vědomí kosmické je bytost zcela předstatněna a tím mizí ona sama i její sansarické předurčení.

(86) Toto analytické rozjímání je založeno na vztahu mezi osvobozeným uvědomováním a předměty pozorování, tedy na postřezích, jež člověk nezkresluje osobním postojem ke skutečnosti — postojem, který mu byl vnucen jakkoli vštípenými názory. Jóga proto žádá, aby člověk dával pozor nejen na to, co vnímá, ale i na to, aby k pozorovanému nezaujal osobní postoj. Když se stane neosobním pozorovatelem a přitom bude umět vše bděle sledovat a pozorovat, dosáhne „metody správného poučení“.

87. *Druhé cvičení* — **dosažení nadsvětského vědomí:**

Jakékoli myšlenky, představy nebo zatemňující náruživosti, které vyvstávají, nesmíš ani odříznout ani se jimi nechat unést. Nebraň jejich vzniku, ale potlač každý pokus o jejich ovlivnění a řízení (formování). Spokoj se tím, že je postřehneš v okamžiku jejich vzniku. Setrváš-li při tom, poznáš je opravdu v jejich pravé (prázdné) povaze, protože jsi je neodmítl.

88. Tímto bude užito všech věcí zdánlivě bránících duchovnímu růstu jako pomocníků na Stezce. Odtud označení ‚užití překážek jako pomocníků na Stezce‘.

89. Umění dosíci osvobození jenom poznáním myšlenek, přičemž je pochopena nerozlučná povaha zřikajícího se (ducha) a zřikaneho (mysli), nazývá se ‚podstatné cvičení nejvyšší Stezky‘ nebo ‚opačný způsob soustředění‘.

90. S vlastním osvobozením vyvstává nekonečný soucit se všemi cítícími bytostmi, které ještě nepoznaly pravou podstatu svého vědomí.

91. Ač by měl být věnován vlastní čas jen pro cvičení vědomého obětování těla, slova a myšlení k dobru všech cítících bytostí, přece (při nesplnění tohoto požadavku) nebudeš moci škodlivě působit (tímto zdánlivě sobeckým počínáním), protože shora popsané myšlenkové pochody opravují víru ve skutečnost věcí. Stejně jako nemůže uškodit jed zbavený jedovatosti.

92. Ze soustředění tohoto druhu (zdánlivě sobeckého odvrácení od světa) povstala modlitba, jejíž první verš zní:

‚Ať cokoli vystupuje na Stezce, nechť to nepotlačuji ani nepřijímám!‘

(87) Při tomto postupu má snažící se člověk umět svou bytost jen pozorovat a nikoli soustředovacím úsilím zamezit, aby se mohla projevat svými city, pohnutkami, duševními stavy atd. Zejména v západních zemích, kde není lidí v mystice dosti zkušených, kteří by mohli hledajícím radit, dochází k zásadnímu omylu, že se za

soustředění tlumí každý projev vitality. Následkem toho nemohou hledající lidé, i když se pozorují, při soustředění zjišťovat žádné bytostné pohnutí, ačkoli jsou k němu neustále disponováni. Proto nemohou poznat sami sebe. Všechno, co se u nich nemůže projevit v době, kdy se soustřeďují, v nich dríme po celou dobu koncentrace.

Mystické úsilí nesmí směřovat k takovým soustředěním, při nichž se bezděčně potlačují vitální projevy. Má-li totiž člověk poznat sebe sama, musí dát své bytosti možnost, aby se projevila svými sklony a pohnutkami. Pak teprve může v sobě začít dělat pořádek podle mravních požadavků jógy. Má-li tedy úspěšně projít celým tímto kursem, nesmí se soustřeďovat tak, že současně potlačí každý bytostný projev, nýbrž tak, že dovolí své bytosti, aby se zcela volně projevila a tím mu ukázala svou přirozenou mravní základnu.

Neodpovídá-li mravní zaměření bytosti jogína všeobecným mravním příkazům jógy, může jí pak niterným naladěním udělit žádoucí tendence. Než se mu to podaří, jistě uplyne mnoho času. Jiné možnosti však není než se s tím smířit. Dočasné potlačení přirozených sklonů mocí právě prováděného soustředění je z hlediska nejširšího pojetí mystických záměrů naprosto bezcenné.

Když se hledajícímu člověku podaří dostat přirozené bytostné projevy pod kontrolu nezaujatého pozorování, jež vyvěrá z příslušného soustředění, ukáže se, že vitální bytostné akce a reakce jsou podmíněny pouze stoupáním a klesáním potenciálu životnosti. Ten pulsuje prostřednictvím pudu sebezáchovy, citové uchopovací síly apod. Avšak vzhledem k tomu, že se toto stoupání a klesání potenciálu životnosti může pozorujícímu a jinak ovšem nezaujatému člověku jevit jenom jako bezduché stoupání a klesání vod oceánu, tedy bez přímé souvislosti s uvědomováním a nově vytvářenými duševními stavy, ukazuje se, že všechny projevy vitality jsou jenom „ničím“. Povaha zdánlivé skutečnosti se jim vtiskuje vlastním duševním postojem člověka. Proto jsou přirozené bytostné projevy jenom psychickými vlnami, které se za dobrých podmínek, vytvářených správným mystickým postupem, mohou vzdouvat pouze hluboko pod úrovní denního vědomí, pro něž se tímto způsobem mohou vytvořit mnohem lepší budoucí inkarnační podmínky. Z toho vyplývá bezcennost a bezduchost vitálních vzduť, jež správně rozeznávající člověk zařadí do kategorie jevů sobě samému indife-

rentních, a proto je postupně zbaví vlivu. Tím na ně zapomene a nechá je zaniknout.

(88) Osvobodí-li se hledající člověk od vlivů vlastní živočišné přirozenosti a bude ji dál pouze pozorovat, vystaví se jejímu vzdouvání jako pozorovatel. To by mohlo vést k přesvědčení, že moc živočišnosti nad člověkem je tak velká, že ho staví nepředstavitelně daleko od mystického cíle. Když se však člověk na úrovni svého vědomí odpoutá od bytostné (živočišné) přirozenosti, je to akt, který ho činí vítězem nad ní. Pozorovaná vzduť se za těchto okolností jeví jenom jako věc sama o sobě, takže vzdouvání její hladiny může být jen dočasné. Jeho vědomí však, které se již od této přirozenosti odpoutalo, musí přesídlit do dobrých stavů; tímto způsobem se totiž vytvoří nový člověk, jehož existence je příčinou smrti člověka starého.

Člověk, který se na úrovni vědomí stal nezávislým na své vlastní živočišné přirozenosti, může v souhlasu s buddhistickými poučkami prohlašovat: „To mi nepatří, to nejsem já. . .“ Vystaví-li se člověk vzduť vlastní živočišné přirozenosti proto, že ji neutrálně pozoruje, obrací zdánlivě beznadějnou situaci ponurého poznání své vlastní mravní nízkosti v situaci naprosto novou, v níž on jako bytost s čistým vědomím uzří zanikat všechno to, co se svou přirozeností přičí jógickým příkazům. Ve skutečnosti tedy použil překážek na cestě k dokonalosti jako svých pomocníků.

(89) Poznání myšlenek se vztahuje na skutečnost, že myšlení, mysl a vědomí jsou třemi projevy téže bytostné podstaty nebo kvality. Když člověk pozná tento potrojný projev téže podstaty svého bytí, zjistí, že on (sebevědomí) a vnější svět jsou dvojím projevem téhož faktoru, který se projevuje individuálním žitím. A jelikož žijící individuum a jeho prostředí ukazují na to, že se jakoby v jednom poli setkávají vibrující nebo pulsující, a proto zanikající činitelé, dochází u člověka, vystaveného tomuto poznávání, k odklonu od sebe i svého prostředí. Oba činitelé totiž ukazují na to, že je jejich původ ryze sansarický.

Odklon od sebe i svého vlastního prostředí v uvedeném smyslu je kázní, již tento aforismus označuje jako podstatné cvičení nejvyšší Stezky.

(90) Právě proto, že člověk, který se systematickým a metodickým postupem osvobodil, může být pouze člověkem z lidu, který stejně jako ostatní prošel též sansárem, tryská v něm přirozené porozumění ke strastem, zatěžujícím ty, kdo dosud neznají psychické postupy a pod jhem živočišné přirozenosti lpí na pomíjivých věcech smyslového světa. To v něm, jenž již nyní dosahuje mystické dokonalosti, budí skutečný soucit, který jej často vede až na hranici sebeobětování. A právě tento soucit je zkušebním kamenem pravdivosti tvrzení, že skutečně dosáhl dokonalosti nebo vyššího zasvěcení jogína.

V našich krajích existuje mnoho lidí, kteří znají mystiku nebo jógu teoreticky a tvrdí, že dosáhli vyššího zasvěcení nebo dokonalosti. Snad jsou obětí bludných názorů, snad kromě toho i nevinné ctižádosti, aby byli pokládáni za někoho, kým nejsou. V každém případě však kromě toho, že jsou sami obětí bludu, své bludy vštěpují jiným, kdo hledají na cestách jógy. Proto je snad dobré připomenout: mystické stupně nezávisí na stupni a stavech soustředění, ale na prožitcích ovlivňujících postoj usilujícího člověka k lidem a k životu. Kdyby někdo, usiluje o jógu, ocital se i v nebeských sférách, nedosáhl vůbec ničeho, jestliže v něm jeho mystické zkušenosti neprobudily hluboký soucit se vším, co žije.

Dokonalost je právě až za soucitem projevujícím se skutky lásky. Je stavem, jenž vyvstává až po odeznění žití v citu lásky, je pokojným usnutím v náruči láskyplného rozzáření, v pokoji, který již nikdy nemůže být porušen vzduťm chtíčů. A to jsem právě neviděl u těch mnohých hledajících mystiků, kteří o sobě prohlašovali veřejně nebo skrytě, že dokonalosti již dosáhli. Snad se nechali svést přesvědčením, že dovedou a znají víc než jejich neinformovaný posluchač. Ale toto jejich měřítko je nespolehlivé. Dokonalost totiž vylučuje živočišnost. Proto by bylo dobře, aby se každý zkoumal z tohoto stanoviska.

(91) Lidská bytost projevuje svými tendencemi víc sobeckosti než sklonů k vyhasnutí živočišnosti ve světle nejvyššího Uskutečnění, proto všeobecné mravní předpisy duchovních nauk stanoví, aby byl všechen čas, obvykle věnovaný hledání smyslově potěšujících momentů, věnován činům lásky a sebeoběti. Tím se totiž ničí karma,

převádějící nevyhraněná psychická napětí v různé diferenciační stavy, které se někdy projevují fyzicky, jindy psychicky a opět jindy jako různé formy osobního vědomí. Ničením této karmy skutky lásky a sebeoběti dochází k transformaci bytí v bezbřehé nebo alespoň nebeské uvědomění. Je-li však poznána relativní povaha všeho jsoucího, může člověk dosáhnout i pochopení, že nezáleží na jinak nezbytných skutkových projevech, ale pouze na správném tlumení životního pudu, ať se obrací k degeneračním pochodům živočišných projevů bytí, nebo k nebeskosti rozvíjející se prostřednictvím nesobeckého konání.

Je-li totiž všechno pouhá iluze, je problematické, zda může dobrý skutek přispět ke zničení bludu, utajeného ve vlastním sebevědomí toho, komu dobro prokazujeme. Právě sebevědomí je výsledkem nepoznání, které může být zničeno pouze správnými postupy a postoji toho, kdo jím trpí. A jogín, který to poznává při tom, když uvidí svůj cíl — absolutní duševní uklidnění — nemusí si již pomáhat skutky dobroty sublimujícími lidskou bytnost. Dosáhne nirvány poznáním pravé povahy skutečnosti (relativity), v níž tone všechno, co může vnímat, domýšlet si nebo uvědomovat; tedy i on sám jako bytost existující na základě dosavadních karmických podmínek, které ničí zaměřením na nejvyšší skutečnost, k nirváně. Než však nirvány dosáhne, působí jako jogín všeho se zřeknuvší.

(92) Nejvyšší hnutí lásky se jeví v tom, když je usilující člověk schopen pozorovat všechno dění, jímž jsou bytosti unášeny, ale na žádné z nich nereaguje cítěním. Zjišťované stavy, jichž se zříkáme, odevzdáváme totiž na základě souvztažností mezi jednotlivcem a celkem těm, kdo po nich touží. A vskutku nemůžeme přijmout stav, po němž by nikdo netoužil. Ať utrpení, nebo radost, každý tento stav je žádaný těmi, kdo žijí. Kdo se zřekl obou těchto stavů, myslel na to, že existují bytosti po těchto stavech toužící, vykonal skutek nejvyššího zřeknutí. Nezahodil břímě, které ho tíží, ale odevzdal je na místo správného určení.

*93. Třetí cvičení podle návodu jógy nestvořeného se člení na tři skupiny: **analyzující rozjímání** o třech dobách (o minulosti, přítomnosti a budoucnosti), **analyzující rozjímání***

o hmotě a nehmotném, analyzující rozjímání o jednotlivém a mnohém.

94. Prvé analyzující pochopení třech dob se opírá o tato rozjímání:

*Minulá myšlenka již není,
budoucí ještě není, neboť dosud nepovstala,
přítomná myšlenka nemůže být udržena v přítomnosti
(nebo s ní ztotožněna).*

95. Sestavíš-li si další rozjímání stejného druhu, poznáš podstatu všech sansarických věcí jako shodnou se třemi dobami.

96. Žádná věc nemá sama o sobě existenci. Ta jí byla propůjčena jen duchovním vědomím.

97. Zkušenost, že i smrt i zrození a čas nemají samy o sobě existenci, zaznamenal Saraha slovy:

,Zrození ve hmotě je neurčitelné jako nebe.

Co se může zrodit, překoná-li se jednou hmota?

Neboť povaha času bez počátku byla nezrozením.

A tato pravda se dnes stala skutečností.

Ukázal mi ji guru, jenž mne chrání.‘

Analyzující rozjímání se musí shodovat s tímto poukazem Sarahovým.

98. Druhý způsob analyzujícího pohroužení týkající se hmotnosti a nehmotnosti sestává z těchto rozjímání:

Existuje vědomí, když je hmotné?

Nebo neexistuje, když je nehmotné?

Je-li hmotné, tedy z jaké je látky?

Je-li předmětné, jaký je jeho stav a barva?

Je-li poznatelné, je pomíjivé jen jako myšlenka?

Je-li nehmotné, jak může mít rozličné aspekty?

A kdo je stvořil?

99. Hmotné vědomí bys musel umět pochopit jako předmětné v analyzujícím soustředění. Ze soustřeďujícího se Nadsmyslu vychází však nepojmenovatelné. Nemůžeš je

tedy zařadit jako hmotné. V rozpouštějícím rozjímání (zkoumání) Nadmyslu je nemůžeš určit ani jako nehmotné ani jako neexistující. Protože tedy není ani hmotné ani nehmotné, nemůže být zařazeno k žádnému z těchto dvou vnějších pojmů. Proto nazýváme tento způsob soustředění ,střední Stezkou‘.

100. K této přesvědčivé pravdě nevedou jen induktivní a deduktivní postupy, ale hlavně nauky gurma, které ukazují neocenitelný drahokam, jenž nepovšimnut leží na dosah. Proto bývají tyto nauky nazývány též ,velkou pravdou‘.

101. Bylo řečeno:

,V čí srdce vnikly nauky gurma,
ten podobá se tomu, jemuž byl ukázán poklad, jenž nepovšimnut leží v blízkosti.‘

102. Třetí způsob analýzy jednotlivého a mnohého se opírá o tyto úvahy:

Je pravé vědomí jednoduché?

Nebo je mnohonásobné?

Je-li jednoduché, jak jsou možné jeho mnohostranné projevy?

Je-li mnohonásobné, jak je to možné při nezbytně nerozlučné jednotě pravé podstaty všech jevů?

103. Tyto meditace nedají poznat pravé vědomí jako složitě. A jelikož je poznáno jako prosté extrémních pojmů (jednotlivé a mnohé), nazývá se ,velkým symbolem‘, jenž neprodlévá ani v naprostém klidu ani v konečnosti.

104. V klidu samádhi nevyvstává v jogínovi, dosahujícím pravého poznání, nic jiného než všerozlišující moudrost nadmyslového porozumění. Proto se skutečnost ,velký symbol‘ nazývá také ,prostý všech charakteristických znaků‘.

105. Jako výsledek těchto meditací bude rozváta všechna víra ve skutečnost všeho, co lze smyslově poznat (ve všech stupních postřehování a vnímání, to je od existencí nejvyš-

ších nadsmyslových až k existencím nejnižším, ztrácejícím se nejbystřejšímu pozorování a vnímání) a vše se bude jevit jako magická stínohra, jako klam.

106. *Tak tomu jest. Bylo řečeno:*

*„Před sebou a za sebou a v deseti směrech,
kamkoli pohlédnu, spatřuji jenom bytí.
Nyní, ó ochránče (guru), je proniknut klam
a nebudu již klást žádné otázky.“*

(94–95) Všechno stvořené je i ve své podstatě netrvalé; rozjímání o jeho pomíjejícínosti má člověku pomoci ve snaze, aby se odpoutal. Neboť jakmile pochopí, že všechno je pomíjející, vzdá se toho velmi lehce. Z toho plyne možnost spočívat v sobě samém v blaženém stavu niterné svobody.

(96) Materialistické učení je založeno na předpokladu, že zevní svět má trvání nezávislé na vědomí člověka, a vyvozuje z této konkrétní pravdy zcela neopodstatněné závěry. Existence zevního světa totiž pozbývá všeho významu, jakmile není registrujícího činitele — vědomí. Co záleží na existenci něčeho, jestliže nemá možnost uvědomit si sebe nebo aby si je někdo uvědomil? Vědomí je schopnost založená na existenci určité kvality a v této formě je obsaženo ve všem, co je. Ať se jedná o minerál a jiné anorganické hmoty, nebo i hmoty organické, všude můžeme najít kvalitu označovanou jako vědomí. Vzhledem k tomu existuje i vzájemné působení všech jevů stvoření na sebe, ale teprve rozvinutí této kvality (vědomí) zvyšuje význam jejich bytí. Tento význam se stupňuje možností vzájemně se ovlivňovat.

Vědomí je tedy světlo světa, které se konkrétně projevuje v sebevědomí a jáství. Tyto dvě fiktivní složky přičiňují smyslový význam každé věci tohoto světa. Ale světský člověk je tvor pobloudilý! Kde nevidí výrazný projev kvality nazývané vědomím, tam vědomí vylučuje. A nepomyslí na to, že existují organismy, jejichž vědomí je prokázané, a přece relativně velmi zastřené. Za prokázaným vědomím živoucích organismů existuje neprokazatelné vědomí forem a tvarů sféry anorganické. Jogín, který zvýšil postřehovou sílu až

k vnímání nekonečného prostoru (obsahově), zjišťuje, že ve vesmíru není jediné neživé věci.

Mění se tváře sluncí, planet, hor a přírodních útvarů, jelikož v sobě skrývají životní sílu zvanou vědomí. Vědomí jako vítr ducha vane všemi věcmi a v protikladu ke struktuře, již můžeme označit jako hmotu, vyvolává reakce a konflikty, které hmotu kvalitativně povznášejí výš ke stavům, jež vidíme v útvarech organických.

Ostatně lidské hledisko je velmi úzké a nespolehlivé. Chce měřit život svým biologickým časem, který je abstraktní v poměru k biologickému času planet a vesmíru. Bylo by proto lépe říci, že z našeho hlediska je tomu tak, a připustit, že se skutečnost může rozprostřít i na jiné dimenze než smyslově identifikovatelné. Jinak si vysloužíme posudek, že jsme hluboce zaujatí subjektivními názory.

(97) Zrozením se myslí projev monady v konkrétním stavu, vyjádřeném tvarem. Řídí se zákonem slučování biologických kvant na základě tendencí monady a struktury tvaru, která umožňuje určitému duševnímu sklonu, aby se mohl dobře vyžít. Vzhledem k tomu je reinkarnační postup určen sklony, pudovými projevy, žádostmi a nekompromisním chtěním.

Proto je nesmysl se domnívat, že naše další eventuální reinkarnace budou mít pouze vzestupnou tendenci. Tento názor vyplývá z toho, že se lidé sobě samým líbí a uznali se za mravně nebo duchovně pokročilé bytosti. Jelikož je obtížné určit dosah vůlí neovládaného a vědomím neregistrovaného nekompromisního chtění, sklonů a žádostí vůbec, je též obtížné určit reinkarnace monady.

Všeobecně se dá předpokládat, že reinkarnace většiny lidí budou spíš méně utěšené než dosavadní lidská inkarnace. Protože se nesnaží překonat živočišné sklony, budou prostřednictvím chtíčů vedeni nejprve k inkarnacím animálním. Proto duchovní nauky předkládají lidem jako nejvyšší mravní kázeň skutečné odpoutání od hmoty a světa vůbec, aby se vytvářely lepší předpoklady pro budoucí inkarnace monady. A lidé, kteří na základě pouček duchovní nauky dosáhnou toho, že zruší všechny své vztahy ke světu až na úrovni vědomí nebo i na úrovni podvědomí, vytvoří předpoklady ke znovuzrození ve stavech duchovních podle kvality a výše niterného odpoutání až ve stavech označených slovem arúpa — bez tvaru.

Na otázku, co se může zrodit, překoná-li se jednou hmota, je možno odpovědět: nejen hmota sama o sobě, ale i tvůrčí síly předurčují reinkarnaci. Proto, když již člověk netíhne ke smyslovému světu, mění se tendence „životních pudů“ k inkarnacím nadsvětským, jejichž nejvyšší místo je v oblasti nadčasové a nadsansarické. Je-li toto místo definováno jako oblast „nezrození“, ukazuje se, že cílem nadsvětských tendencí je absolutno.

(98–99) Vědomí je snad možné přirovnat k esenci kosmických i bytostných existencí. Její trvání je podmíněno transcendentním prvkem, který provívá hmotu, a protože v ní působí jako síla, vyvolává v ní jisté reakce. V každém případě se vědomí v poměru ke hmotě projevuje jako svítící esence. Jeho životnou povahu lze odvodit pouze ze vzájemných reakcí vědomí jako světla a síly a hmoty jako souboru elementů podřadnějšího charakteru. Proto je možno vědomí pokládat za životný faktor, jež nelze přiřadit ani k Prázdnosti absolutna ani ke hmotě. Ze smyslového hlediska je to sublimát, který vzniká dotykovými jevy Prázdnosti na jedné straně a mechanickými postupy, jež jsou buzeny vnitřními stavy struktury na straně druhé. Vzhledem k tomu je vědomí existencí, která se projevuje jen za jistých okolností. Ježto se projevuje, musí být vesmírnou existencí, která pro svou povahu uniká běžné postřehovací schopnosti člověka.

Uvažujeme-li však o analytických postupech, můžeme vědomí identifikovat jako vesmírnou kvalitu, která vzniká v okamžiku, kdy vesmír dosahuje toho, že se uvědomuje jako konkrétní jednotka. Tento psychologický moment kosmu je pochopitelný teprve tehdy, když jsme schopni vidět vesmír jako živého činitele a nikoli jen jako bezduché a absolutní NIC, které prostupuje nekonečný prostor. Ostatně bytostný život může být pouze odvozený, poněvadž vzchází z prachu země a v tento prach se zase vrací. V tom smyslu může být vesmír prvotně živoucím. Bytosti mohou být životnými pouze druhotně.

Identifikace vědomí jako jevu, který nemůže být určen ani jako hmotný ani jako neexistující, a to ve světle rozpouštějícího soustředění „nadsmyslu“, se opírá o stanovisko nově vzniklé psychické opory, jejíž identita je nadsvětská. Právě tím, že se člověk

při mystickém úsilí snaží překonat zaujaté stanovisko (přichylnosti a odporu), přesune se jeho vědomí do oblasti vyšší než ta, v níž se pohybuje mysl a vědomí lidí obecných nebo jógicky neukázněných. Odtud pak jako z oblasti „nadsmyslu“ hledí jogín na jevy tohoto světa a hodnotí je sub specie aeternitatis.

Je-li však uvědomění a tím i myšlení převedeno na vyšší, tj. nadsvětskou základnu, je uvažování a tím i soustředění činitelem, jenž rozmělnuje strukturu viděného. Pozorovatel vidí z tohoto stanoviska všechno jako bez podstaty nebo jádra, zatím co postřeh identifikující kvalitu, již známe jako vědomí, určuje, že vědomí je jev, z něhož se vyvíjí existence se složitější biologickou nebo hrubou fyzikální strukturou.

Zatím však, co je poznána pravá povaha vědomí, mění se kvalita soustředění v tom smyslu, že se dominantním předmětem soustředění stává „životně-neživotný“ jev (vědomí), jenž uskutečňován v oblasti uvědomění označuje cestu zvanou „střední stezka“.

(100) Univerzální pravdy mohou být zaznamenávány jen prostřednictvím tzv. přímých postřehů. Je-li totiž člověk v zajetí svého pociťování a z něho vyplývajících vztahů k tomu, co může vidět, slyšet, pociťovat atd., může se namáhat, jak chce, aby se domyslí pravdy, a přece se mu to nepodaří. Jeho námaha se stane bezpředmětnou pro osobitý postoj a vztahy, které způsobují, že vztahuje absolutno k dočasným stavům a věcem.

Nauky gurua mají člověka přivést k možnosti uskutečnit postřehy neovlivněné osobními vztahy. Vzhledem k tomu se tyto nauky týkají analytických postupů, jejichž pomocí je odloučeno vidění od „vidícího“. Magické konfrontace skutečnosti s já a vědomím mají přivodit zkušenost prosvícenou pravým poznáním. Tím vedou pravé mystické nauky jednak k poznání, jednak k moci. Poznání však může být snáze dosaženo než moc, jejíž vznik je závislý na dokonalém podrobení si vlastní bytosti. Tím se stává „nejvyšší dosažení“ nedostupným těm, kdo nezískají poučení z úst gurua (učitele), který ve svých zkušenostech spojil všechno vědění lidstva s dokonalým sebeovládáním. A těchto učitelů je velmi málo.

Poznání z mystického školení podle rady pravého gurua je opravdu jako drahokam, jenž je každému na dosah. Každý člověk

může totiž začít ukázněvat mysl tak, že ji začne řídit ke transcendentnu. A když se jeho myslí prostřednictvím dobré vůle a vytrvalosti stane transcendentno věcí nanejvýš zajímavou, začne se již zmocňovat onoho v textu zmíněného mystického drahokamu – osvobozujícího poznání pravé povahy skutečnosti. Neboť právě z transcendentna uzří, jak prchavá a zavádějící je existence sansarických jevů, k nimž u člověka vzniká vztah jen proto, že žije více cítěním než uvažováním, které je oproštěno od osobitého postoje.

K neosobnímu postoji ho vede nauka. Proto i ona je drahokam ležící na dosah. Její návody může uskutečňovat každý, kdo neztratil dobré mravní kritérium.

(102–103) Vědomí jako jev esenciální povahy je podobno látce, která je obsažena v celém kosmickém prostoru a díky své povaze proniká vším, co je. Z relativního stanoviska se jeví jako látka duchovní, jako jakýsi fyzikální potenciál, jež je možno najít ve všech jednotlivých útvarech projeveného světa. A jelikož je jogín poznává jako esenciální látku podmíněně příbuznou tomu, co se mu jako bytostná soustava připomíná v jáství nebo v osobním vědomí, chápe je jako kosmickou pralátku, do níž se může jistými postupy absorbovat. Tím se mu to, co se zde nazývá pravým vědomím, jeví jako „velký symbol“, tj. prototyp nejvyšší dokonalosti.

Pravé vědomí je však esenciálním činitelem, a proto mu nepřísluší nirvánický stav. Tento stav je totiž stavem výsledným a vzniká z reaktivních postupů bytostného přetváření životními zkušenostmi a poznáním. Proto musíme nirvánu pokládat za výsledný klid, jenž se týká funkcionálních bytostných procesů. Z tohoto hlediska je tedy nirvána skončením všech samovolných (vitálních) bytostných procesů a vědomí faktorem, jenž na úrovni sebevědomí spájí to, co jako složky tvoří bytost nebo i jiné skupenství organických i anorganických hmot. A protože je faktorem, který na úrovni sebevědomí spájí složky bytí, nelze je zařadit do jevů s konečným trváním. Je to tzv. duchovní činitel v konkrétních projevech, činitel, který budí zdání, že tu je nebo zase tu není podle toho, je-li člověk živ či mrtev. Jen příliv a odliv mořských spoust může zobrazit stavy vědomí v bytí.

(104) Absorpce bytostného vědomí v kosmickém Vědomí vyvolává

v bytosti, která jí dosáhla, vznik bezmezných pojmů. Tím se celé stvoření spatřuje ze základny svého vlastního prapůvodu, a proto je nutné pokládat jogína, který tuto absorpci uskutečnil, za bytost, která překročila mez nejvyššího stupně vědění. Když toho dosáhl, vnímá pouze absolutno a tento stav je dokonalostí realizovanou na úrovni vědomí.

Mnozí lidé se mohou domnívat, že výstup bytosti ze sféry konkrétního vnímání konkrétních jevů znamená úpadek, i když jde o výstup do oblasti nadvědomí. Ve skutečnosti však tento výstup představuje konec pouti strastnými stavy čili stav, po němž každý člověk bez přestání touží. Jen cesta k němu je odstrašující. Začíná vzdáváním se toho, k čemu nekompromisně lneme, a toto vzdávání nám působí bezprostřední bolest. Když však vzdáním se svět- ských věcí začneme pociťovat svobodu jako vězeň, který byl náhle ze svého vězení propuštěn, stává se vzdáváním se světa snadným. Začneme se otevírat nádherným stavům rozpínání ve volnosti a pak nás již to, co strašilo, když jsme se začali světa vzdávat, vábí jako blaženost. A čím víc ze sebe strháváme pouta lnutí, zejména přiro- zeného a neuvědomělého, tím víc vnímáme tu volnost, která vrcholí v nevymizitelném nebo bezmezném vnímání.

(105) Když běžný člověk položí prst na hmotu, říká, že se právě přesvědčuje o její existenci, a proto věří, že je skutečná. Je to však jen subjektivní poznávací akt, který platí jen v nejužším možném měřítku. Smysly jsou totiž nástroje individua a jsou směrodatné jenom v jeho časově-prostorovém bytí. Jako nástroje poznání po- zbývají svého významu již v okamžiku, kdy hledající a zkouma- jící člověk definitivně usměrní vědomí do centra své bytosti. V tu chvíli totiž postřehne toto centrum a začne vidět jeho absolutní ráz. Místo ve vlastní bytosti se ocitá ve vesmíru, a to právě na úrovni tvůrčích procesů. Vidí nepředstavitelnou souhru fyzikálních faktorů, jejichž vibrace vytvořily i jeho bytost. Ta se tím nestala by- tostí bezvysledně hloubajícího a v tvůrčím dění tápajícího mystika, ale bytostí mudrce, který svými postřehy proniká do všech záhybů tvůrčího dění. Z něho se poučuje o správném východisku, jež vede do nejvyššího stavu možného ve stvoření, do nirvány.

(106) Bytí zde symbolizuje životnost spatřovaných kvalit. Tím buď

řečeno, že mystik, který dosáhl stavu nazvaného prozření, vidí pouze život. Ať se dívá do prostoru se snahou izolovat jeho kvality, nebo na hmotu, pátraje po jejím vnitřním obsahu, vždy vidí životnost, která pulsuje a směřuje k přetváření, jehož poslední fází vždy je empirická skutečnost. Vzhledem k tomu vidí i sansáró, které se z tohoto hlediska jeví jako radostné vyplouvání zdánlivě neživotných jevů na pláni sféry jevů zdánlivě životných a tato skutečnost je i jeho pokušením. Vidí totiž bezprostředně po svém prohlédnutí, že je tu jakési rozpínání životnosti, což samo představuje rozkoše mládí. Musí proto se svým úsudkem posečkat, až bude jeho náladám přiložena uzda moudrého pochopení, že rozpínání je jen jedním aspektem vývoje. Později přichází v úvahu přesycenost životními zkušenostmi, což symbolizuje stáří, které chápe, že rozvoj končí v úpadku, ve stavu, který nutí ctít absolutní klid symbolizovaný nirvánou.

Mimořádná cvičení

107. Druhá část druhého dílu, mimořádná cvičení, sestává ze dvou oddílů: jóga proměny navzájem od sebe nerozlučných jevů a sil vědomí vedoucí do Sjednocení a jóga nerozjímání, jejíž pomocí se všechny věci mění v dharmakáju díky ,současnému zrozenému neposkvrněnému duchu‘ (nebo ,velkému symbolu‘).

1. Jóga proměny všech jevů a sil vědomí ve Sjednocení

108. Nejprve je tu jógické cvičení proměny všech navzájem nerozlučných jevů a sil vědomí ve Sjednocení:

Poznej všechny jevy jako síly vědomí, užívaje přirovnání o spánku a snech. V přirovnání o vodě a ledu poznávej jednotu ,věcí o sobě‘ a jevů. Přirovnáním vody a vln proměň všechny věci v obecný stav Sjednocení.

109. První z těchto tří zkušeností, že všechny jevy jsou silami vědomí, bude získána přirovnáním o spánku a snech touto úvahou:

Ve spánku viděné neexistuje mimo vědomí.

Podobně jsou všechny jevy za bdění jen obdobou snů ve spánku zatemňující nevědomosti. Mimo vědomí (jež jim propůjčuje klamnou existenci) nemají žádného bytí.

110. Dovolíš-li uvolněnému vědomí prodlévat při všech vystupujících myšlenkách (nebo viděních), poznáš vnější věci a vlastní vědomí (se všemi jeho vnitřními jevy) jako navzájem od sebe nerozlučné a proměněné ve sjednocení.

111. Pán jógy (Milaräpa) řekl:

*,Sen, který jsi minulé noci snil,
v němž jevy a vědomí se zdály být jedno,
byl ti učitelem. Rozumíš mu dobře, ó žáku?‘*

112. Bylo též řečeno:

*,Proměň Tři oblasti, nevynechávaje z nich nic,
do esence vesmír objímající božské lásky.‘*

113. Druhé cvičení, v němž se ti má ukázat jev jako ,věc sama o sobě‘ pomocí přirovnání vody a ledu, volí následující úvahu:

Ježto (žádný) z vystupujících jevů (nebo jevy představující se jako věci) nemá sám o sobě skutečnosti, musí náležet k ,věcem samým o sobě‘. Ty, nevázány na žádný tvar, přece jej všemu propůjčují. Proto jsou jev a ,věc sama o sobě‘ vždy spojeny a jsou, jak se říká, jedné povahy. Tak jako led a voda (jsou dva aspekty jedné věci).

114. Tím se dospěje k poznání, že tři duality, blaženost a prázdnota, čiré světlo a prázdnota, moudrost a prázdnota, jsou jednotami a nazývají se ,uskutečnění Sjednocení všech duchovních zkušeností‘.

115. Bylo řečeno:

*,Kdo dokonale rozumí, že všechny věci jsou bytím,
nenalezne nic než toto bytí.
Čtené je bytí, vzpomínka je bytí
a také vše vnímané při rozjímání je bytí.‘*

116. Třetí postup, proměna všech věcí v obecný stav Sjednocení pomocí přirovnání o vodě a vlnách, děje se touto úvahou:

Jako vlny samy vyvstávají z vody, tak podobně vycházejí všechny věci z vědomí, které je svou povahou prázdnotou.

117. Saraha řekl:

*„Protože jsou všechny věci zrozeny z vědomí,
je samo vědomí guruem.“*

118. Tato nauka se jmenuje ‚jediná říší pravdy pronikající pravda‘ a je tudíž tím jediným, co se zjevuje v mnohém. Jogín ovládající nauku zakouší prázdnotu v každém stavu (vědomí) jako ovoce vědění.

2. Jóga nerozjímání

119. Pak následuje jóga nerozjímání, kterou se promění všechny věci v dharmakáju (tělo pravdy) pomocí ‚současně zrozeného neposkvrněného vědomí‘ (‚velkého symbolu‘).

Se zničením překonávané nevědomosti končí úsilí o překonání, Stezka a Cesta je u konce.

Po dokončení pouti nemůže již být objevena žádná nová země na druhém břehu Stezky a prožívá se největší dobrodiní velkého symbolu, nekončící stav nirvány.

120. V ‚Proměnách‘ (má Naropa výrok svého význačného gurua Tilopy):

„Budte pozdraveni, toto je pravda toho, kdo sám sebe poznal;

slovy nepopsatelný a dosud přece ještě stav vědomí.

Já, Tilopa, nemám, co bych ještě zjevil.

Tak jednej, aby ses poznal pomocí symbolů ve svém vlastním duchu,

prost obraznosti, bez hloubání a analyzování, prost pohroužení a sebezpozorování.

V prastavu nechť prodlévá tvé vědomí!“

V těchto rádcích je obsaženo vše, co předtím bylo popisováno.

Zde končí druhý díl — Podstatný obsah.

(107) Dharmakája — tělo pravdy v prostorově nekonečném pojetí. Ve vztahu k věcem vlastně prastav, který má spíš duchovní než fyzikální povahu. — Jóga nerozjímání — krystalizace nadosobních, resp. transcendentálních vjemů ve vědomí. Jóga nerozjímání znamená metodické psychické postupy za uvolněného vědomí, nikoli konkrétní zaměřování pozornosti k jistým jevům nebo stavům. Je to jóga prováděná způsobem života, který nevyvolává křečovitě stahy vědomí, ale ponechává je volné, přirozeně a nenásilně zaměřené k transcendentálním stavům.

(108–109) Řekl jsem již na jiném místě, že hmota je dekadentní formací pravého stavu vědomí. Když to člověk ví a má neustále na zřeteli, poskytuje mu to záruku, že dosáhne duchovní svobody a udrží si ji. Vyplývá to z toho, že již nedovolí věcem, aby si podržely masku opravdové skutečnosti.

(112) Tři oblasti vesmíru: fyzická, psychická a esenciální čili duchovní. Tyto tři projevy vesmírné jsoucnosti máme chápat jako dynamické, resp. radiační. Každá tato skutečnost se totiž v základních složkách ze sebe vyzařuje a neponechává si ničeho z vnějšího světa. Prospěch z tohoto světa žádají pouze útvary nebo bytosti, které nemají vědění, a proto nechají svůj cit, aby se rozvíjel ve své uchopovací funkci, jež bytost nebo útvar tímto způsobem vyživuje.

Převod bytí na stav útvaru, který se rozzařuje jak na úrovni jáství, tak i sebevědomí a vědomí o svém bytí vůbec, vytváří předpoklad pro bytí, které žije obětí v nejvyšším smyslu. Ustavičná oběť každé sebe si vědomé bytosti vytváří podmínky snesitelného života pro všechno, co žije.

(113) Jenom ten, kdo se vyprostil z bytí a povznesl se na úroveň vědomí, může vidět věci světa jako jevy podmíněně jsoucí a zjišťovat, že jejich existence závisí na vyšších činitelích, totiž na duchovním stavu a vědomí. Pak konečně ustává konkrétní poznávání, jež ukazuje hmotu a vědomí jako rozdílné prvky a vznikají postřehy, že

věc a její psychická a duchovní náplň mají jediný původ, který se ve vyšší fázi jógy nalézá v jejím vlastním sebeuvědomění.

Sebeuvědomění je faktor, jehož funkcí je zachována soudržnost složek tak rozdílných, jako je např. tělo, jeho síly a duch.

(114) Obecný člověk může chápat prázdnotu jen jako fakt prostorový. Oproti tomu ten, kdo dosáhl vrcholu jógického snažení, ji vidí jako lůno všeho bytí, takže ji může chápat jako totožnou s nejvyššími kvalitami a duchovními stavy. Když ji takto chápe a nezapomíná na ni z tohoto hlediska, neodchýlí se již od nejvyššího uskutečnění. Jeho podmíněné bytí při rozpadu přechází ve stav nejvyšší Prázdnoty, neboť tato Prázdnota byla tím jediným, čeho si všímal a k čemu byl pozorný.

(116) Nadosobní, resp. absolutní vědomí je vlastně Prázdnem, jelikož je jak prostorově neobsáhnutelné, tak kvalitativně nadfyzické. Ale to je třeba bytostně pochopit. Když se to pochopí, pochopí se také, že toto vědomí je vlastně silou, a proto jistou formou všeho, co je.

(117) Kdo dovede dobře sledovat všechny obměny a formy vědomí, poznává také nejvyšší formy uplatňování se zákona utváření. Poznává-li tyto formy jeho uplatňování, poučuje se od nejvyššího vesmírného učitele — od původce pravd vládnoucích všemu stvoření.

Nenajde snad původce stvoření, který udržuje jeho cesty úplnou vládou nad jeho vůlí, totiž Boha, ale jen mechanického činitele, jenž v nadpomyslitelném souzvuku s veškerenstvím provází každý útvar od jeho prvopočátku až k jeho konečné absorpci v samo absolutno. Sleduje-li někdo tento postup, dosahuje vědění a moudrosti; tou se musí vyznačovat každý jogín, který v nejvyšší míře uskutečnil to, co mu bylo jógou předloženo.

(118) Obecný člověk upadá do různých stavů prožívání, ovlivněn stavy vědomí vytvářenými jako reakce na psychologické momenty. Jogín, který uskutečnil jógu v nejvyšší možné míře, naproti tomu nazírá na veškeré procesy a stavy vědomí jako na jevy přechodné. Ocení-li je takto, může žít nepřerušeno ve stavu blaženosti a díky tomu vidět tyto stavy jako prázdny, bezvýznamné, bezduché. A je-

likož se k tomu propracoval poznáváním univerzální zákonitosti života a dění, zakouší svůj stav, jenž mu ukazuje prázdnotu ve všech stavech vědomí jako následek získaného vědění.

(119) Když jogín konečně pracovními postupy dospěje k tomu, že zastaví kolo možného poznávání ať v činnosti metodické, nebo přirozené, založené na nekolísavém a nenásilném usměrnění vědomí, změní se mu všechno to, co vidí, v dharmakáju; ve stav, který existoval před vším, co bylo zrozeno a stvořeno. Tím dospívá k prvopočátku všeho bytí a poznávání čili k cíli, jenž uzavírá všechny vesmír na poli vznikání, bytí i ukončení existencí. To přispívá k jeho dokonalému uspokojení, ke stavu blaženosti, v níž usíná, aby již nikdy nepovstal jako bytost s tužbami, a tedy na cestách. Jeho fyzická smrt může být usnutím v sobě samém ve stavu, který již nepřipouští další rozvoj a tím též vyhraněné inkarnace. Tím je jeho cesta u konce poznávání, žití, rozvoje i úpadku. Jakési šťastné zakončení jeho života a existence.

(120) Nejvyšší uskutečnění je stav, který připouští jistý způsob sebeuvědomování, resp. vědomí. Nepřipouští však sebeuvědomění, jímž se uvádí v chod kolo utváření a formování bytí. Proto se zde mluví o zvláštním stavu. Člověk je nabádán, aby dbal toho, co se vyznačuje potlačením osobního vědomí až do stavu, který již nedovoluje, aby se vzdouvala a vytvářela duchovně tvůrčí protuberance. Tyto stavy totiž představují prvopočátek utváření, jehož jistou formou je člověk sám jako bytost toužící a hledající a tím žijící ve strasti.

Moudrý Tilopa ví a předpokládá jako vždy se opakující stav, že i ten, kdo dovršil, je, pokud žije v těle, vystaven nebezpečí nových vzdutí vědomí. Proto před tímto vzdutím varuje, aby hledajícího člověka dovedl k nejvyššímu cíli, ke zničení vědomí a tím též k zakončení veškeré strasti, která provází každé bytí.

ČÁST III. ZÁVĚR

121. Třetí díl, závěr, obírá se poznáním ‚velkého symbolu‘ a zaujetím vlastního stanoviska k němu. Rozplynutím (překážek) a omylů při kráčení Stezkou. Rozlišováním zkuše-

ností a praktických poznatků (nebo přesvědčení získaných cvičením jógy) od poznatků teoretických (nebo od čistě rozumového chápání slovních pojmů).

122. První postup, poznávání ‚velkého symbolu‘ a zaujetí vlastního stanoviska k němu, je čtverý: dosažení klidu; použití zkušeností na Stezce; rozlišování rozličných zkušeností, stupňů námahy a stupňů dosahovaných na Stezce; vědění o ovoci získaném každou z těchto čtyř zkušeností.

To jsou čtyři třídy jógického dosažení.

123. Druhý stupeň, analýza překážek a omylů při kráčení Stezkou:

Překážky vyrůstající z jevů a rušící (nebo rozvířující) vědomí se rozplynou věděním o jednotě jevů a vědomí. Překážky kladené činností mysli a beroucí na sebe nepřátelskou tvářnost se rozplynou věděním o jednotě myšlenek a těla pravdy (dharmakája). Překážky vystupující z ‚věci samé o sobě‘ a beroucí na sebe nepřátelskou tvářnost se rozplynou věděním o jednotě ‚věci samé o sobě‘ a jevů.

124. Trojí omyl vznikající z přehnané záliby v klidu zrozeném meditací lze překonat vedením svého duchovního vývoje ke stavu, v němž je zažíváno transcendentální zření.

125. Čtyři stavy na Stezce nesou v sobě nebezpečí zbloudění.

Zbloudění ve stavu prázdnoty bude překonáno rozjímáním o prázdnotě jako o soucitu. Zbloudění ve stavu uzavření (vědomí před dalšími dojmy pravdy) bude překonáno poznáním pravé povahy všech věcí. Zbloudění vědomí ve stavu ‚zamezovatele‘ (jenž zabraňuje vystupování myšlenek) bude překonáno poznáním nerozlučné jednoty ‚zamezovatele‘ a zamezovaného. Zbloudění na samé Stezce bude překonáno uskutečněním ‚současně zrozeného velkého symbolu‘ a dosažením osvobození.

126. Třetí postup, rozlišování zkušeností a vědění skutečného od teoretického:

Teoretickým věděním je pouhá myšlenková představa o pravém stavu vědomí, získaná nasloucháním nebo i jen přemýšlením. Pochopit je jako jednotu, to je zkušenost. Opravdu je ovládnout až do stavu nestvořeného, to je přesvědčení. Avšak výraz úplné vědění není chybný, je-li užit na označení úplné realizace.

Zde končí text nástinu ‚velkého symbolu‘.

Zde končí druhá kniha.

(122) Pokud jde o klid jako podklad poznání „velkého symbolu“, nezakládá se na povrchní nevzrušitelnosti, která je jeho představitelem pro běžného člověka. Jde spíš o likvidaci těch vzruchů a rozvlnění celé psychicko-fyziologické soustavy, které jsou na vědomí a myslí nezávislé a jsou podmíněně samovolné. Cesta k tomuto klidu je vyznačena snahou o utišení spontánních vehementních chtíčů formou přímluv a trpělivosti. Za takových okolností zůstávají mysl a vědomí svěží, vnímání není oslabeno, ale tělo se stává nevzrušitelným. Když je toho dosaženo, je člověk psychicky upraven tak, že reaguje rozvážně, žije v pokoji a je schopen vnímat a být duševně pohotový. Mohli bychom dokonce říci, že pro lidi duchovně neškolené představuje to, co se zde označuje jako „dosažení klidu“, ideální psychické vybavení bytosti.

Druhý dílčí postup, totiž použití zkušeností na Stezce, se týká schopnosti vyvinout iniciativu v duchovním postupu nebo růstu, která je psychickým protikladem klidu, o němž byla zmínka. Stupně tohoto použití zkušeností začínají právě tímto projevem iniciativy. Člověk, který se stal nevzrušitelným, zájmem o příslušný ideál (božství, vykoupení, poznání) udělil svému bytí impuls v tom smyslu, že se jeho síly emanují právě k tomuto ideálu. Tím začala cesta na vyšším základu, neboť „poznání metody vedoucí k dosažení klidu“ dává této cestě charakter postupu známou krajinou, při němž člověk má čas všimnout si všech podrobností a zvláštností této krajiny.

Třetí dílčí postup znamená seznamování se s psychologickými podmínkami vzniku různých situací, což jinak znamená vybavení sebe pro úřad mistra jógy. Kdo dospěl až na tento stupeň, poznává, že se psychologické situace zakládají na nesmírně jemných odstí-

nech poznání a napětí. To ho opravňuje k tomu, aby se pokládal za bytost, která „poznala“.

Čtvrtý, výsledný dílčí postup je „uzávěrkou poznávání“. Na tomto stupni vybavuje člověka věděním, schopnostmi a silami, které mu pomohou dosáhnout konečného stavu v mystickém vývoji. V tomto smyslu to znamená uvědomělé donesení svého vlastního bytí na práh stavu, v němž se bytí ve všech složkách rozpouští, aby vše zaniklo v nirváně.

(123) Mystické úsilí často vede k vjemům, jejichž původ je v psychickém roznícení nebo vydráždění, k němuž ostatně přímo směřuje, aby vůbec začala mystická cesta. Kdy se to stane, určují mistři mystiky podle změn charakteru postřehovaných jevů, jež se mění s duchovním a mravním stupněm vývoje jejich žáků. Posléze jsou tyto jevy světelné nebo zářící jako sami andělé a bohové různých nebi. To musí být mementem, aby se žáci mystiky na ně začali dívat jako na projev kvality, již známe jako vědomí. Tím se totiž vyprostí ze závislosti, která je na tomto stupni sice podmíněna vztahy k vyšším projevům přírody, ale jejíž základ je ve vztazích elementárních, jež jsou na nižší úrovni dokumentovány chytčími po smyslových zážitcích.

To znamená, že vztahy, v nichž se člověk nachází při vstupu na mystickou cestu, nejsou rušeny, ale měněny vždy k vyšším a vyšším faktorům, nakonec k bohům a jiným nebeským inteligencím. Proto je nezbytné postoupit ještě o krok dál tak, že člověk svá zjevení pozná jako personifikace kvality známé jako vědomí. Jelikož vědomí je opravdu kvalitou ve vesmíru nejvyšší, dosáhne člověk tímto aktem poznávání toho, že vyjde z oblasti jevů do transcendentna. Teprve tam je možné zrušit každou determinující psychickou funkci a tím vytvořit předpoklady ke svému vykoupení.

Překážky kladené činností mysli vznikají z toho, že mentální asociace, které se formují v jevy, nikdy nemohou vytvářet přátelské podoby, neboť tomu neodpovídá sama povaha myšlenek. Nebudeme-li například vůbec uvažovat o tom, že myšlení mívá povahu kořistnických záměrů, přece nám stačí vědět, že myšlenky jsou silou (a proto psychickou emanací), která, podaří-li se jí zformovat, klade na člověka nároky jako dítě živící se masem svého stvořitele.

To proto, že jako síla jsou tyto myšlenky současně podstatným potenciálem bytí, jenž osvobozen chce žít; to nemůže jinak než tím, že odčerpává energii z bytí svého původce.

Když člověk pozná, že myšlenky jsou vlastně činy mysli, která je sambhógakájou proto, že na rozdíl od vědomí je vyhraněnější esencí, založí příčinu, aby se myšlenky neformovaly jako jevy, ale vrátily se na místo svého vzniku: do těla pravdy, do prvního projevu vzniku přírody, jemuž svatý Jan Evangelista říká „slovo“.

„Věcí samou o sobě“ se myslí charakteristika výrazu „ty“, který je protikladem výrazu „já“. Zaujímá-li člověk tento postoj k prostředí, v němž je, může narážet v průběhu života na zdánlivě skutečné nebo i jen duchovní existence, jež mu zahražují cestu i výhledy na jeho cestě vpřed. Jakmile však bude vědět, že tato „ty“ nebo „on“ atd. náležejí do skupiny jevů významem mu vzdálených, překoná i překážky tohoto druhu.

(124) Ti, kdo začnou usilovat na cestě jógy, snadno upadají i do touhy poddat se odpočinku. Tato touha se často dostaví jako přirozená reakce na dosavadní vehementní světské snažení. Když se jí však člověk poddá, nestane se jogínem, ale zmalátní a stane se jen tupějším a lhostejnějším. Proto se doporučuje tuto překážku překonávat. Z logického boje proti uklidnění vzejde postup, který vede k poznávání a přetavování bytosti čili k duchovnímu růstu.

(125) Člověk může zbloudit i v nejvyšších stavech, jichž dosáhl jógickým úsilím. Pozná-li „prázdnotu“, může se stát nihilistou. Proto se doporučuje, aby přemýšlel (rozjímal) o prázdnotě jako o soucitu. Tím tuto prázdnotu oživí dobrou kvalitou a tato kvalita v něm bude budit dobrá hnutí, která vytvářejí karmu vedoucí ke zničení zlé a zotročující karmy.

Při úsilí o uzavření vědomí před nežádoucími vjemy může dojít i ke vnitřnímu uzavření vůči poznávání. Proto se doporučuje, aby člověk chápal všechny věci jako jistou formu vědomí, neboť tímto způsobem bude podporovat trvání analytického nazírání, resp. zkoumání.

Jako následek nezbytného „odřezávání“ myšlenek, pocitů a stavů zmocňujících se člověka může dojít ke zbloudění neuváženou sebeobranou před tím, co je nepříjemné, aniž člověk současně

zabraňuje tomu, co je smyslově příjemné, a proto svádí na scestí. Proto se doporučuje, aby si byl člověk vědom toho, že když právě usiluje, současně též dosahuje. Tím se začne poznávat snaha jako účelná ve smyslu poznání, nikoli ve smyslu získávání osobních výhod. Cesta tím zůstává otevřena.

Vzhledem k možnosti čtvrtého druhu bloudění je nutno vědět, že je mystické úsilí podobno prámu k převozu přes řeku. Jakmile si je člověk vědom toho, že ho cesta musí dovést k určitému cíli, splní snadno podmínky metodického postupu. Nebude se již snažit jako ten, kdo nemá určitý cíl, a proto se jenom snaží, aby tímto způsobem doplnil to, co budí jeho chtíče. Myšlením na nejvyšší cíl a meditacemi, které se k němu vztahují, bude nalezeno správné východisko.

(126) Přemýšlením nemůžeme dospět k poznání. Je třeba dosáhnout postřehů vyplývajících ze záměrných konfrontací vědomí a bytí. Tyto konfrontace jsou možné toliko jógou síly a nikoli jógou přemýšlení. Kéž toho toužící lidé dosáhnou!

KNIHA TŘETÍ

STEZKA VĚDĚNÍ: JÓGA ŠESTI NAUK

PŘEDMLUVA

Tato kniha obsahuje zvláštní nauky školy Kagjüpa o znalostech použitelných již v současné existenci. Tím vlastně náleží do mantrajány. Mantrajána je nauka, jež vede k vysokým duchovním cílům prostřednictvím správně použitých intonací, vibrací slov a členěných myšlenek i soustředění, jimž se udělí vibrační charakter.

Mystické školy zaměřené pouze na cestu k dokonalosti a bytostnému vykoupení musí ovšem též použít postupů mantrajány, jen severní buddhismus je však rozvinul na tak široké základně, že je uveřejňuje v podobě učebnice. Pokládá se za tajemství mystických škol, že pro mystický vývoj je nezbytné soustředění, kdy usilující svým snahám dodá vibrační charakter mentálními nárazy proti tělu jako objektu pro vědomí, nebo že si nárazově a v rychlém sledu uvědomuje své tělo. Tímto způsobem si zachová ve vědomí tendenci k jasnému a konkrétnímu uvědomování jednotlivých vjemů, které náleží do kategorie vibračního bytostného a psychického uzpůsobení člověka.

Pokud znám jógu, vím, že se vývoj na vibračním podkladu nesmí zanedbávat. Kdo prožívá svůj život na základě impulsů sbíraných z vjemů vnějšího světa, je duchovně a do značné míry i duševně více méně nedospělý nebo nevyvinutý. Pokud se přitom vyhýbá vibračním cvičením (úsilí), je psychicky a tím i bytostně zatlačován do naprosté závislosti na vnějším světě. Vibrační cvičení (úsilí) může v takovém případě přivodit převrat v jeho dosavadním vývoji. Může z duchovně poměrně nevyvinuté bytosti vytvořit bytost aktivní, způsobilou vnímat se jako jednotlivce, jenž je intenzivně činný, energický, mocný a napjatý — a je schopen se tak jevit i zevně.

Právě proto, že potřeba duchovního vývoje po stránce vibrační nemůže ujít žádnému moudrému učiteli mystiky, vzniká mantra-jána. Díky mystické tradici Tibetu tam došlo k tak velikému prohloubení znalostí této formy mystického úsilí, až se vytvořilo toto zvláštní odvětví mystiky.

Evropan, který nemůže získat učitele znalého této vedlejší cesty, může do těchto nauk vniknout jen vlastními soustředovacími snahami na jistém stupni intenzity a extenzity. Na přímé cestě k pravé spáse se s nimi seznámí tehdy, když si dovede dobře zpřítomnit ve vědomí své tělo a pozorovat je, aniž se přitom jeho vědomí, jímž směřuje do světa, zúží nebo zeslabí a aniž bude porušeno jeho uvědomění sebe sama, jeho jáství. V tom případě jistě pozná svou vlastní procesující bytnost jako svazek sil, jež jsou vůči sobě v jistém stupni napětí; tím se seznámí i se zákonitostí změn v tomto napětí. A jelikož poznáním zákonitostí těchto změn získá možnost je ovlivňovat, poznává také vedlejší disciplíny mystiky.

Nepoznává je však v podrobnostech zde uváděných. Nemá učitele, jenž by mu umožnil najít správné východisko na vedlejších cestách, musí se držet hlavní linie. Na ní se s těmito cestami seznamuje podle výsledků, jichž sám dosáhl a jež jsou v této knize popisovány. Nemusí sice poznat všechny jejich symboly a postupy, získá však jistě potvrzení, že jde správně, jde-li hlavní Stezkou.

Detailní psychické školení, popsané v této knize, tedy není potřebné k tomu, aby člověk mohl najít východiska hlavní Stezky. Praktického mystika našich krajin může zajímat hlavně proto, že se s ním setkává při obměnách svého úsilí v boji se svou vlastní přirozeností. Když potlačuje bytostná hnutí a vzdutí, může se seznámit se vším, co je zde řečeno o psychickém teple, o klamném těle, o snech, o čirém světle, o bardu i o přenosu vědomí. Tím získá potvrzení, že jsou tyto cesty dosud živé a že jenom životní podmínky našich zemí způsobují, že je jejich znalost mezi mystiky tak vzácná.

První nauka, o psychickém teple, se v Tibetu používá ke zvýšení fyziologického napětí, z něhož vzniká především odolnost proti zimě, fyziologické zpevnění a vnitřní tepelné jevy, s nimiž se člověk seznamuje v některých psychických stavech a mystických zážitcích. Poslednější „tepelné jevy“ ukazují, že vyvozování psychického tepla (tumo) náleží do čistě mystických disciplín. Vyšší bytostný stav se

vyznačuje zvýšeným teplem, neboť nadlidské bytosti jsou zářící; to znamená, že jejich těla jsou ohňová. Na „velkých mystických cestách“ je tumo výsledkem úmyslného vyvolávání fyziologických krizí pomocí stavů vědomí a řízení mysli. Kdo takto cvičí, dospívá též k zažití „tepla“ a jeho prožitkových jevů.

Nauka o klamném těle má hledajícímu člověku pomoci rozbít síť zdánlivých skutečností, která ho vězní, takže již zapomněl na volnost a svobodu. Má ho dovést k tomu, aby přestal být indifereční k jevům jako reálným skutečnostem a rozbil stavbu smyslového světa tím, že pochopí jeho vibrační čili neskutečnou základnu.

Nauka o snu má člověka uschopnit k tomu, aby zrušil samovolný čili na vlastní vůli nezávislý psychický život a dostal vše pod kontrolu denního vědomí.

Nauka o stavu po smrti má vést k poznání veškerého dění po tom, kdy vědomí opustí tělo. Rovněž k poznání tendencí životních sil a všech emanací, které se ubírají k novým objektivacím jako síly, jež u obecného člověka následkem jeho tendencí směřují do světa.

Nauka o přenosu vědomí má člověka seznámit s možností přenosu vědomí z „přirozeného stavu“, určovaného hnacími silami bytosti (karmou), do stavů cizích současné karmě. Jsou to výzkumy, jež praktickým poznáním vedou ke znalosti kvalit a mravních zákonů, určujících samozřejmou přítomnost vědomí ve stavech žití a bytí.

Učení obsažené v této knize tedy můžeme považovat za rozpracování mystického úsilí na jednotlivé členy stezky, jejichž souhrn ukazuje Velkou Stezku, tibetskou mystiku. Její zaměření je tak reálné, že se jí používá stejně, jako my používáme biologii nebo fyziku, avšak pomocí psychologických metod. Proto tibetský mystik — na rozdíl od mystiků křesťanských — zůstává člověkem praktickým a světsky dobře učeným.

VZÝVÁNÍ A ÚVOD

1. *Hold u nohou svatých velebných guruů!*
2. *Vysvětlení k tomuto průvodci po podivuhodné metodě, jevící se zvláště v samovolně vzniklé moudrosti ‚současně zrozeného‘ pomocí ovládnutí vědomí a dechu, což náleží k dokonalému lidskému tělu. Vysvětlení se člení na dvě části: na přenesení dědické posloupnosti guruů a na nauky přenesené touto posloupností.*
3. *Prvá část těchto dvou dílů odpovídá modlitbě nástupců.*
4. *Druhá část o naukách, přenášených touto dědickou posloupností, se skládá ze dvou dílů: z nauk shodných s tantrickými cvičeními a z nauk dynastie guruů, svěřovaných šepem od úst k uchu, jejichž poučky zprostředkují oni guruové telepaticky.*
5. *V této knize budou vyličené nauky, šeptané od úst k uchu a pocházející z řady guruů, kteří je zprostředkovali přenesením telepaticky.*
6. *Tyto nauky se skládají ze dvou částí: z nauk přípravných a z nauk zde popisovaných.*
7. *Prvé, přípravné, jsou pro svůj exoterní obsah obecně přístupné.*
8. *Druhé, tvořící toto pojednání, jsou: o psychickém teple, o klamném těle, o snech, o čirém světle, o bardu a o přenosu vědomí.*

(2) Dva druhy přenesení se týkají ducha a znalostí guruů, jejichž řada je uvedena ve čtvrté knize, v kapitole III „Řada guruů“. O dědictví ducha a slovy nevyjádřených znalostech mistrů mystiky se v západních zemích mnoho neví. Škola Kagjüpa je však založena na „dědické posloupnosti“. Znamená to, že její zakladatelé a mistři znali způsob, jak sdružit síly představující jejich vlastní psychickou bytnost. Rovněž dovedli formulovat vlastní mystické znalosti, jež ze sebe dovedli vymýtit jako určitou zdánlivě samostatnou duchovní

bytnost a určit ji jako dědictví; svěřili je prostoru pro lidi určitého druhu, kteří určitým způsobem hledají pravdy a poučky.

Vzhledem k těmto vztahům je obtížné vytvořit takové psychicko-fyzikální podmínky, aby tato dědická posloupnost byla zachována; chování lidí na našem kontinentu to zde v západních zemích činí takřka nemožným. K zachování této posloupnosti je totiž nezbytné, aby ten, kdo chce sebe a své učení odevzdat neporušené na místo správného určení, dovedl ze sebe sama — z bytnosti, která zná nejvyšší stavy a dovede cestu k těmto stavům formulovat v nauku — vytvořit duchovní svazek. Tento svazek vybavit elektromagnetickou silou, jež zaručuje jeho upoutání tam, kde budou vytvořeny podmínky k dalšímu rozvoji jeho osobních kvalit a znalostí. Lidé našeho kontinentu však nemyslí uvědoměle, nýbrž mechanicky. To znamená, že rozzařují své životní zkušenosti a znalosti do psychického prostoru bytí na podkladě rozličných a nekontrolovaných impulsů uvědomování. To je situace, v níž se člověk jako sama sebe rozzařující jednotka vyzařuje neurčitě v jakýchsi mátožných duchovních svazcích, neprosvícených vědomím.

Tím buď řečeno, že „dědická posloupnost“ vyžaduje, aby ten, kdo chce odevzdat sebe a své vědění dalším lidem pomocí přenosu, sdružil své já a své vlastní poznání v duchovní svazek a pak vědomou formulací těchto znalostí ve své mysli a jasným uvědoměním sebe sama jej učinil světelným a působivým. Kromě toho musí tento duchovní svazek vybavit silou, jejíž pomocí přilne k bytnosti toho, kdo je pro jeho přijetí dobře učleněn. Jen tímto způsobem je dědická posloupnost zaručena, neboť existují lidé hledající, kteří touží po takovém svazku já a vědomostí; lidé, kteří prostřednictvím touhy tento svazek v sebe vstřebají.

(3) Modlitba nástupců je obsažena ve čtvrté knize, verš 5.

(4) Tantrickými cvičeními jsou vlastně cvičení intonační v různých modifikacích. Mají vibrační charakter a tímto způsobem směřují k přepodstatňujícím procesům. Z hlediska strukturálního uzpůsobení lidí našeho věku jsou vlastně účinná jen tato cvičení. Převaha tamasu totiž způsobuje, že ve všeobecně utišujícím soustředění upadají do tupé duševní nehybnosti, která jim znemožňuje, aby dosáhli osvěcujících postřehů.

Správně použitá tantrická cvičení vedou k niternému rozechvění, provázenému ostrým pozorováním dějů vyvolaných otřesnými podněty, jež pocházejí z příslušného duševního napětí. To znamená, že v tantrických cvičeních nesmíme hledat prostředky k ukájení živočišných tužeb a sklonů, jak se tomu u nás obecně rozumí, ale jen metodické vibrační postupy, které musí změnit strukturu celé naší bytosti. Proto je při těchto cvičeních nezbytné, aby si hledající člověk našel učitele této formy mystiky.

O nauce dynastie guruů viz komentář (2).

I. NAUKA O PSYCHICKÉM TEPLE

9. Skládá se ze tří částí: z příprav, základních cvičení a praktického použití.

Část 1: Pět přípravných cvičení

10. Přípravy sestávají z pěti cvičení: z vidění těla jako prázdného, z vidění psychického nervového systému jako prázdného, z vidění ochranného kruhu, ze školení psychických nervových drah, z přenášení „proudů milosti“ na psychická nervová centra.

1. Vidění těla jako prázdnoty

11. V prvním přípravném cvičení dosahuje se vidění těla jako prázdného těmito cvičeními:

12. Nejdříve odříkávej modlitbu, směřující ke sjednocení se svatým guruem.

13. Pak si sebe představ jako svatou, zbožnou vadžrajo-gínku. Je zářivě rudě zbarvená jako paprsky rubínu. Má jednu tvář, dvě ruce a tři oči. Pravice mává nad hlavou jiskřivým zahnutým nožem, jenž odřeže všechny myšlenky vzrušující vědomí. Levice drží krví naplněnou lidskou lebku před hrudí. Její ustavičná milost přináší blažené uspokojení. Na hlavě má korunu z pěti vyschlých

lidských lebek. Její náhrdelník tvoří padesát krvavých lidských hlav. Je ozdobena pěti ze šesti symbolických šperků, přičemž chybí mast ze hřbitovního prachu. Pod paží má dlouhou hůl, symbol svatého otce Héruky. Je nahá v plném rozkvětu svého panenství šestnácti jar. Tančí, pravou nohu má ohnutou, chodidlo pozvednuté, levou nohou stojí na prsou nataženého lidského těla. Plameny moudrosti září kolem ní.

14. Představ si sebe jako tuto postavu, vně jako božstvo a uvnitř tak prázdnou jako vnitřek nějaké prázdné schránky, průhlednou a jasně zářící; prázdnou až do špiček prstů jako prázdný stan z rudého hedvábí nebo jako tenoučkový nadmutý měch hadice.

15. Představ si tento obraz ve velikosti svého těla, pak domu, potom kopce a konečně tak velký jako celý svět. Na to soustřeď všechno své myšlení!

16. Nech obraz pozvolna se zmenšovat, přičemž zachovej přesnou ostrost obrysů všech jeho údů a částí až (tento obraz) zmenšíš do velikosti sezamového zrnka. Potom jej zmenši ještě víc! A na něj zaměř celé své myšlení.

2. Vidění psychického nervového systému jako prázdnoty

17. Při druhém předběžném cvičení docílí se vidění psychického nervového systému jako prázdného těmito cvičeními:

18. Představ si ústřední nerv, jenž probíhá kolmo osou tvého těla od pánevní hráze až k Brahmovu otvoru na temeni hlavy a svoje tělo jako božskou jogínku. Ústřední nerv má přitom tyto znaky: je rudý jako rozpuštěný lak, zářivý jako lampa naplněná sezamovým olejem, přímý jako dřeň banánovníku a dutý jako svitek papíru. Jeho obraz musí být přibližně tak veliký jako prostředně veliký šíp.

19. Pak zveličuj viděný obraz do velikosti hole, potom sloupu, potom domu, kopce a konečně do velikosti celého vesmíru.

20. Zři ústřední nerv, jako by procházel všemi částmi tvého těla až do konečků prstů.

21. Když potom zmenšíš obraz do velikosti sezamového zrnka, pozoruj ústřední nerv, jenž jím prochází, jako by byl dutý a silný jen setinu vlásku.

22. Bylo řečeno:

„Spatřuj prázdno v neurčitém (protože je tak nepatrně malé);

spatřuj prázdno v nepochopitelném (protože je oko nevidí);

spatřuj prázdno v nestálém (protože je pomíjivé).“

(13) Vadžrajogínka symbolizuje bytost, již jóga vede sférami bohů řádu dhjánibuddhů. Proto představuje odříkání, jež je spojeno s božskou povahou a mocí. To ostatně vyjadřuje její postoj a symbolické předměty, které má. Například lidská lebka naplněná krví značí odříkání, jímž vyšší jógické zřetele vedou k úspěchu. Náhrdelník z lidských hlav symbolizuje nekompromisní vzdání se sansarického bytí, jež závisí na způsobu života a skutcích pocházejících z bytostných impulsů a přemáhajících vědomí a myšlení člověka. Padesát krvavých hlav symbolizuje padesát slabik sanskrtské abecedy, jichž se v józe používá k mystickému oživení člověka. Pět symbolických šperků: tiara z lidských lebek, náhrdelník z lidských hlav, náramky a prsteny, náramky na nohou a ozdoby hrudi — zrcadlo karmy — zavěšené na dvojitém řetězu lidských kostí, který jde přes ramena k trupu a ovíjí se kolem něho. Šestý šperk, mast ze hřbitovního prachu, zde chybí, neboť je vetřena do celého těla. V tomto stavu vadžrajogínka symbolizuje nejkrajnější zřeknutí se světa a ovládnutí strachu před smrtí. Těchto šest symbolických šperků značí šest nejvyšších ctností čili páramit, nezbytných k dosažení buddhovství.

Héruka je jógické vtělení mužského nebo pozitivního aspektu osvěcující síly. Jeho družkou je vadžrajogínka, vtělení ženského, negativního aspektu této síly. Její mládí symbolizuje energii a její stání na nataženém lidském těle ovládnutí těla.

(14) Představa sebe jako božstva má z člověka učinit důstojný a mocný zjev, působící jak proti viditelnému, tak proti neviditelnému světu. Takováto představa tedy tvoří účinnou, třebaže fiktivní zábranu proti silám, které jinak člověka ovládají. Představa sebe jako bytosti prázdné a v červené barvě usnadňuje rozvinutí ohnivého elementu, jenž člověka zaplaví teplotou.

(15–16) Zvětšování a zmenšování představy sebe sama v mezích zde uvedených symbolizuje duchovní dýchání. Jeho závislost na představě nechává vproudit do bytosti ohnivý princip a zrušit závislost na subjektivních pocitech horka, chladu a všech pocitů vůbec.

Tohoto cvičení lze použít i k jiným účelům než k vyvolání psychického tepla. Se zřetelem na příslušné znaky můžeme rozdmýchat princip vodní a za zvláštních okolností i zemní. V každém případě toto cvičení člověku umožňuje překročit běžné lidské možnosti síly, moudrosti, ovládání atd.

(18) Ústřední nerv je fiktivní dutinka vedoucí středem míchy, tzv. sušumna. Tato dutinka je semenným prostorem duchovní volnosti obsaženým v těle a předpokládá se, že u běžného člověka vůbec není v činnosti. Na svém dolním konci je uzavřena psychickým centrem, jež jogínové nazývají múládhára. Toto centrum způsobuje, že psychický dech vstupuje do dutinek vedlejších, zvaných ida a pingala, jež symbolizují negativní nebo pozitivní rozvoj životnosti. Teprve soustředěním, jehož pomocí si člověk zpřítomňuje sebe sama ve vědomí, a to od spodu těla v přímé linii k ústředí vědomí, tj. k hlavě, odumírají tyto dvě vedlejší psychické dutiny a otevírá se dutina prostřední. Když se otevře, vstoupí do ní psychický dech a to se ohlásí celou řadou duchovních stavů a prožitků.

Imaginační manipulace s touto dutinkou, o níž hovoří tento a tři následující aforismy, má způsobit, aby imaginovaný oheň, který vyvolává psychické teplo, byl uveden ve vztah k já, resp. k vlastní bytosti člověka.

(22) Když si člověk osvojí tento názor tak, že se mu stane přirozeným, odosobní se. Vše, co může postřehnout smysly, se mu stane bezduchým a rozvine schopnost se všestranně ovládat. Kromě toho získá moudrost, neboť se mu stane zřejmou pravá podstata všech

věcí a bytostí, která není ani dábelská ani božská, jak se domnívají nemoudří kněží, ale je jen prázdná.

Při tomto poznání je nutno chápat jako bezpředmětné jen sobecké úsilí, nikoli konečné vyhlazení soucitu, k jakému se dospívá následkem nihilismu. Jisté však je, že poznání nezbytnosti vyhlazovat sobecké snahy nebo soucit vyrůstá ze dvou možných výsledků poznání prázdnoty bytí a žití. Avšak vyhlazení sobeckých zřetelů a snah vyplývá z mravního názoru, který mystickému úsilí předcházel a byl založen na zkušenosti pravého odříkání. Tím se vykřesává schopnost rozumět bytostem toužícím po šťastném životě. V jejich prospěch se člověk chápající bezduchost zříká všeho toho, co by ho v nižším smyslu činilo šťastným. Zříká se časných potěšujících věcí ve prospěch těch, kdo úpí pod jhem nepoznání. Tím své poznání bezpodstatnosti všeho doplní soucitem, který ho povznáší nad úroveň bytostí tísněných nevědomostí.

3. Vidění ochranného kruhu

23. Třetí přípravné cvičení, vidění (nebo rozjímání o) ochranného kruhu, se skládá ze tří částí: tělesné pozice, dechu a vedení myšlenek.

24. Prvé z těchto tří cvičení, tělesná pozice, se skládá ze sedmi stupňů a činí patrnými všechny (tělesné i duševní) pochody.

25. Při dýchání vydechni třikrát mrtvý vzduch. Potom vtlač vdechovaný vzduch až do posledních záhybů plic. Přitom zvedni trochu bránici, aby naplněný hrudník přijal podobu hliněného uzavřeného hrnce — a zadrž dech, jak můžeš nejdéle.

26. Při vedení myšlenek si při výdechu představuj, že ze všech vlasových pórů tvého těla vycházejí nesčetné pětibarevné paprsky, jež zahalují celý svět a plní jej svou září. Při vdechu je zase nech vstoupit všemi vlasovými póry do těla, aby je naplnily.

27. Každé z těchto (dvou doplňujících) cvičení musí být provedeno sedmkrát.

28. *Potom si představ, že se každý různobarevný paprsek proměňuje ve slabiku HŮM. Po čas výdechu naplňuje se celý svět tímto HŮM. Při vdechu proniká HŮM celé tělo. Opakuj to sedmkrát.*

29. *Potom si představ toto HŮM proměněno v hněvivá božstva, z nichž každé má tvář a dvě ruce. Pozvednutá pravice třímá nad hlavou dordže, levice přitisknuta v hrozivém posunku na srdce. Pravá noha je ohnuta, levá napjata. Jejich tvář je divoce hněvivá a pětibarevná. Žádná barva však nezaujímá více místa než jako sezamové zrnko.*

30. *Spatřuj je s vycházejícím dechem proudit do celého světa a naplňovat jej.*

31. *Při vdechování a zadržení je nech vystupovat do sebe a naplňovat své tělo.*

32. *Obě tato doplňující cvičení opakuj sedmkrát, takže (s předcházejícími) provedeš jedenadvacet cvičení.*

33. *Potom spatřuj každý vlasový pór svého těla vyplněn jedním z těchto hněvivých božstev. Svými ven obrácenými tvářemi tvoří pancéřovou košili, kterou nosíš.*

(24) Viz kniha 2, aforismy 6–9.

(25) Toto cvičení je bez zkušeného vůdce možno provádět jen potud, pokud jde o vdechnutí a vydechnutí. Zadržování dechu je nebezpečné, a proto v něm smí postup určovat jenom duchovní vůdce.

(26) Pět barev odpovídá pěti principům, totiž zemi, vodě, ohni, vzduchu a éteru. Jsou to žlutá, bílá, červená, zelená a modrá.

(28) HŮM jako symbol tvůrčího dění má bytost vnitřně rozechvět a prodloužit tattvické čili živlové vibrace a přivodit tím brzy výsledky tohoto jógického cvičení.

(29) Hněvivá božstva jsou popsána v osmém dílu této knihy Bardo thödol. Symbolizují zde moc ochranného dobra, hroživou proti zlu.

(33) Tímto cvičebním aktem je zakončeno úsilí o zrušení působivých vlivů na člověka. Představa hněvivých božstev vytváří

působivý fenomen odolnosti, jejíž původ je v síle, již tito bohové představují.

4. Cvičení psychických nervových drah

34. Čtvrté přípravné cvičení, školení psychických nervových drah, se provádí takto:

35. Spatřuj psychický nerv pravé poloviny těla vpravo od ústředního nervu, levé poloviny vlevo, jak běží oba od špičky nosu vzhůru k mozku a přes něj (po obou stranách okolo hlavy a tělem dolů) až na konec východu rozplozovacích orgánů (pánevní hráze).

36. Spatřuj oba tyto nervy duté a v levém tato písmena:

A, Á; I, Í; U, Ú; HI, HÍ; LI, LÍ; E, EÍ; O, OÚ; ANG, A.

37. V pravém pak spatřuj tato písmena:

KA, KHA, GA, GHA, NGA; ČA, ČHA, DŽA, DŽHA, NJA; TA, THA, DA, DHA, NA (tvrdé zubní);

TA, THA, DA, DHA, NA (měkké palatální); PA, PHA, BA, BHA, MA; JA, RA, LA, VA; ŠA, KŠA, SA, HA, KŠJA.

38. Zři obrisy těchto červených písmen tak jemné jako žilky lotosového květu a všechna seřazena svisle nad sebou. Vydechuje, zři tato písmena, jak jedno po druhém proudí ven. Při vdechu je nech vcházet dovnitř ústím rozplozovacích orgánů.

39. Setrvej v rozjímání s vědomím zcela upřeným na věnec těchto písmen podobných světluškám a udržuj přitom dvoustranný dech (střídavě pravým a levým chřípím).

40. Tato cvičení se podobají tvoření vodního proudu a jsou tudíž velmi důležitá.

5. Přenášení „vln milosti“

41. V pátém přípravném cvičení, přenášení ‚vlny milosti‘ na psychická nervová centra, postupuj takto:

42. V srdečním centru ústředního nervu, spatřovaného jako prostředně silné stéblo, spatřuj nejspodnějšího (základního) gurua sedícího v pozici. Nad jeho hlavou (též sedící) visle jednoho nad druhým pak dědickou posloupnost guruů těchto šesti nauk.

43. Upni svou pozornost na pečlivě uspořádaný řetěz guruů podobných růženci drobných perel (podle tohoto pořadí: nahoře guru Vadžradhara jako nejvyšší a tvůj lidský guru jako nejspodnější).

44. Potom se k nim obrať s modlitbou šesti nauk:

*„K přenesení čtyř sil do mého vědomí vylijte na mne
vlny své milosti, guruové.*

*K rozvití všech viditelných věcí do postavy božstev do-
přejte mi svou milost.*

*Dopřejte mi své milosti k naplnění ústředního nervu
životní silou.*

*Dopřejte mi své milosti k zanícení žáru psychic-
kého tepla.*

*Dopřejte mi své milosti k proměně nečistého klam-
ného těla.*

*Věnujte mi svou milost, aby klamné tělo povstalo
v čistotě.*

*Vylijte na mne proudy milosti, aby byly vzdáleny
klamné obrazy snu.*

*Dejte mi své milosti, abych poznal čiré světlo jako
jsoucí ve mně.*

*Dopřejte mi své milosti, abych dosáhl čistých rájů pře-
nesením vědomí.*

*Dopřejte mi milosti, abych již v tomto bytí dosáhl stavu
buddhy.*

*Vylijte na mne proudy své milosti, abych dosáhl nej-
vyššího cíle, nirvány.‘*

45. Nebo se modli:

„Dopřejte mi, ó guruové, vlny své milosti, aby mi

všechny poznatelné jevy svítaly jako psychické teplo.

Dopřejte mi vlny své milosti, aby mi všechny jevy svítaly jako iluze.

Dopřejte mi vlny své milosti, aby mi všechny poznatelné jevy svítaly jako čiré světlo.

Dopřejte mi vlny své milosti, aby mi všechny jevy svítaly jako trikája.

Dopřejte mi vlny své milosti, abych vždy dosáhl čistých výšin.

Dopřejte mi vlny své milosti, abych nabyl sil k dosažení nejvyššího cíle.‘

46. Po této modlitbě spatřuj vstupovat všechny guruy v dědické posloupnosti do těla nejspodnějšího gurua a tohoto do podstaty nevyčerpatelné blaženosti, která potom naplní celé tvé tělo.

Zde končí první díl — pět přípravných cvičení.

(35) Jde o dvě psychické dutiny — idu a pingalu, o nichž jsem se již zmínil. Jejich místa v těle se shodují s popisem.

(36) Tato písmena odpovídají písmenům, jež jogínové spatřují na šestnácti plátcích krčního psychického centra, zvaného višuddha.

(37) Prvních dvanáct písmen spatřují jogínové na dvanácti plátcích srdečního psychického centra, anáhaty. Dalších deset je na deseti plátcích pupečního centra, manipúry. Dalších šest na šesti plátcích psychického centra nad genitáliemi, svádhištáně, a další čtyři na čtyřech plátcích psychického centra pod genitáliemi, múládháry. Poslední dvě jsou na plátcích psychického centra mezi obočím, jmenuje se ádzňá.

(38) Tím se má stát zření uvedených písmen hláskovým cvičením, jež však závisí na dechu. Symbolickými vztahy k plátkům psychických center má toto cvičení přivodit jejich rozvinutí, které souvisí s pochopením rituálních zasvěcovacích postupů a moudrosti vůbec.

V mantrajóze se cvičení těchto písmen pokládá za velmi důležité. Používá se ho k rozvíjení psychických sil, jež náležejí výše uvedeným centrům. Předpokládá se, že na základě korespondence těchto

center s příslušnými sférami objektivního duchovního světa bude člověku umožněno zakusit to, co z hlediska prožívání tyto sféry obsahují, neboť rozvitím těchto center se uskutečňuje do nich vstup. V každém případě při cvičení zvaném spojování prány s apánou naráží esenciální síla, uložená ve středisku ádhára (pod genitaliemi), při svém výstupu na překážky právě v těchto místech. Mantrajóga je označuje jako lotosy, tj. psychická centra, o nichž jsem právě mluvil. Uvedeným písmenovým cvičením mají být tyto překážky učiněny nezřetelnými a mají ještě více napomáhat k přivedení zkušeností závislých na rozvinutí jejich plátků. Jenom osobní zkušenosti musí ukázat, zda je lepší postup vyplývající ze „zvedání apány proti práně“ nebo z cvičení písmen.

(40) Vnitřní dýchání se podobá přílivu a odlivu. Může být závislé jen na vědomí a vůli, pod jejichž vedením se psychická látka dechu (prána) může rytmicky vzdouvat a klesat a může být pocíťována jako látka očišťující. V této funkci uvádí prána do pohybu ustrnulé psychicko-fyzické kvality bytí. Je-li prána udržována v rytmickém přílivu a odlivu, mění se její působení na bytnost. Po určité době může člověk zjišťovat, že se zapojil na kosmickou říši prány, a to se pak ohlásí rychlým stoupáním magnetického potenciálu jeho bytosti.

To znamená, že se člověk pomocí vnitřního dýchání po určité době vyvíjí v magnetický typ. Sice je to dobré z hlediska síly, ale z hlediska mravního vývoje se tímto stavem ocitá ve větším pokušení než obvykle. Vyššího a hodnotnějšího úspěchu dosáhne z těchto cvičení ten, kdo k nim přičlení zřeknutí se světa. Jenom člověk mravně zcela očištěný takto naváže na božský (pránický) dech, jehož použitím se může vyvíjet k božským stavům. K nim má být zaměřen především. Pránicko-mantrická cvičení jako samoučelná smí provádět pouze ten, kdo je mravně tak čist, že svým vědomím sídlí v božství.

(42–43) Viz kapitolu III „Řada guruů“ v knize čtvrté.

(44–45) Z těchto modliteb je patrné, že i v nauce o psychickém teple jde o dosažení nejvyššího cíle, jehož ideál musí provázet každé úsilí. Cesta k rozvoji magických sil proto má být vždy provázena vyššími

zřeteli, aby člověk nezbloudil na cestě moci. V našich krajích jsou lidé fascinováni zevními efekty a jejich cesta za magickou mocí vede do temnoty nepoznání, do závislosti na vitální síle. Takové cestě se každý karmicky zralý člověk vyhýbá.

Proto také můžeme tvrdit, že jsou obyvatelé Západu duchovně velmi zaostalí. Jsou to duchovní děti, které se každou disciplinou vedoucí k rozvoji jejich vědění a moci dostávají na šikmou plochu jejich zneužívání.

To se týká jak okultismu, tak vědy. Lidé našeho kontinentu hledají v okultismu efekty, jichž by mohli používat k hlubšímu ukájení svých chtíčů, a stejně se staví i k vědeckým poznatkům. A přece mají tyto vědomosti a síly sloužit jen k pochopení marnosti zevního způsobu života. Mají ukazovat nadpřirozenou moc, jež se skrývá ve všem, z čeho člověk dělá služebníky svých vlastních chtíčů. Mají jej vést k poznání možnosti resorpce v transcendentno, jemuž je jako bytost dočasná vzdálen, a proto je vystaven rozličným nesnázím.

Příroda smí sloužit jen nezbytným lidským potřebám a člověk by je neměl stupňovat. Měl by hledět, aby svůj nynější stav skončil tím, že se svým vědomím ztotožní s absolutnem. Tak se vyhne nesprávné domněnce, že je jeho bytí samoučelné; pak zvyšuje své potřeby a ke svému pozdějšímu prokletí tím zotročuje vše živé kolem sebe.

Když prý bylo všechno stvořeno, řekl Bůh člověku, aby se rozmnožoval obětí. Podle toho by měl děkovat za možnost svého vlastního žití a za všechnu pomoc, již se mu dostává od bohů, zvířat a ostatních živočichů. A zdá se, že tomu tak v dřívějších dobách skutečně bylo. Naproti tomu dnes si chce každý člověk na přírodě, zvířatech a živočiších vynutit vše, po čem ve své chtivosti touží, a na bohy úplně zapomíná. Z toho se vyvíjí neúcta rozšířená i na vlastní plémě. Začíná tedy žít — nežije-li již — v nepřátelském světě, kde jej bude stíhat prokletí a kde sám bude klnout všemu. Těmito stavy myslí se duchovně otrávit a lpěním na životě ve sféře sil se posléze převtělí v osudově neutěšenou existenci. Kéž by pochopil, že je v životě nezbytné vyšší zaměření v čase, kdy je ještě možné odvrátit neblahé výsledky mravního úpadku jedinců i celku.

Část 2: Tři základní cvičení

47. Druhý díl nauky o psychickém teple má tři základní cvičení: vytvoření psychického tepla, prožití psychického tepla a nadmyslové psychické teplo.

1. Vytváření psychického tepla

48. K prvému cvičení, vytvoření psychického tepla, náleží: ovládnutí tělesné pozice, ovládnutí klidného (nebo mírného) a prudkého (nebo nuceného) dechu a ovládnutí vědomě pozorovaných představ.

49. Podle hlavního textu je prvé cvičení, ovládnutí tělesné pozice, následující:

„Uved' tělo do pozice Buddhy. Srovnej obratle tak, že leží přesně jeden na druhém. Vypni bránici, jak jen je ti možno. Ukryj dobře hltan (přitisknutím brady). Polož jazyk proti horní dásni. Ruce drž pod pupkem a zápěstí přitiskni vodorovně na stehna. Neměň zorný úhel, který se sám vytvoří tímto držením, a neměň myšlenkový proud; přitom spoj mysl s dechem a zůstaň pánem svého myšlení.“

„Pozice Buddhy skýtá možnost dosáhnout dokonalého osvícení (nebo buddhovství). Rovněž je možno zaujmout se zkříženými nohama siddhásanu.“

50. Uvedené příkazy mohou být též dány takto:

„Posaď se, zkříž pravou nohu přes levou do pozice Buddhy. Polož ruce vodorovně pod pupek a podpírej kotníky (opřené o stehna) o horní část těla. Napřim páteř, jako by to byl sloupek čínských mincí. Vypni bránici do její největší šíře, přitiskni bradu na jícen. Jazyk polož proti horní dásni. Upni zrak na špičku nosu nebo na čáru horizontu (nebo nebe) před sebou.

V ostatním se řiď podle horního návodu. Nyní se ale posaď (pro změnu) se zkříženými nohama do siddhásany a upevni provaz rozjímání, který dvakrát složen měří asi tolik, co tvůj objem. Polož jej pod kolena a omotej jej kolem sebe, aby opíral tělo (k pevnosti a bezpečnosti). Použij

těž podušky přemítání, která je asi loket široká, čtyři prsty silná a dobře vycpaná.

51. Druhá část cvičení k vyvolání psychického tepla má dva pododdíly: klidný (mírný) a prudký (násilný) dech.

52. Klidný dech sestává ze dvou cvičení: z devaterého přípravného cvičení foukání, jež se podobá dmýchání měchu, a ze základního cvičení čtyř spojených způsobů dechu.

53. Prvé předběžné cvičení devaterého foukání, jež se podobá dmýchání měchu, pozůstává ze tří dechů (jen pravou chřípí), zatím co se hlava pozvolna stáčí zprava nalevo. Ze tří dechů (jen levou chřípí), zatím co se hlava stáčí zleva napravo. Ze tří dechů (oběma chřípěmi současně) bez pohnutí hlavy. Tyto dechy se musí provést tak tiše a mírně, že nejsou pozorovatelné. Potom (proved') tři dechy silnější (stejným pořadím a způsobem) a nato tři dechy (právě tak), jako bys otáčel hlavou a dýchal foukaje.

54. Těchto devět cvičení je nutno třikrát opakovat.

55. O posledních dvou cvičeních klidného dechu, která jsou základním cvičením čtyř spojených druhů dýchání, bylo řečeno:

,Ohni hlavu do tvaru železné skoby.

Vypni prsa do tvaru hliněného hrnce.

Spoutej dech do ,uzlu luku'.

Vystřel jej jako šíp.'

56. Bylo též řečeno:

,Vdechnout, naplnit, vyrovnat

a opět dech vyrazit, to jsou čtyři cvičení.

Kdo nerozumí těmto čtyřem spojením,

je v nebezpečí, že jejich sílu obrátí ke zlému.'

57. Následují vysvětlivky k předešlému:

58. Nehlučné vtažení dechu oběma chřípěmi z okruhu asi 16 prstů před sebou nazývá se vdechnutím.

59. Vtlačení vzduchu do nejzazších špiček plic, vtažení bránice až ke zdvihu prsou, vypnutí hrudníku do tvaru hliněného hrnce a podržení tohoto postavení nazývá se naplněním.

60. Nemůžeš-li již tuto hrncitou formu hrudníku déle udržet, vtáhni krátce dech a vlač vdechnutý vzduch vpravo i vlevo do plic vydutých rovněž do této formy. To se jmenuje vyrovnání.

61. Nemůžeš-li již ve vyrovnávání dále pokračovat, vypuť dech oběma chřípěmi počínaje mírně, pak duje s větší silou a opět potom polevuje. To je ‚šípu podobné vypouštění vzduchu‘.

(49) Obecně se předpokládá, že správná poloha těla na zkrřížených nohou zharmonizuje proudění životní síly. Tím uvede člověka do takové vyrovnanosti, že u něho vytvoří dispozice k poznání. Já však soudím, že pozice může vytvořit tuto situaci pouze za předpokladu, že ji provází duševní nehybnost přivoděná duševním úsilím. To znamená, že ten, kdo zaujme pozici Buddhy, musí být myšlenkově tichý a velmi pozorný k sobě samému. Touto pozorností musí tlumit každý podnět k odchylování a tím ke kolísání pozornosti. To má vcelku stačit k duchovnímu vývoji. Ale nezbytnost záměrných útlumů životních a živočišných impulsů klade na každou živoucí bytost požadavek, aby toto jednoduché úsilí rozšířila. Z toho nakonec vzniká spleť nauka o zásazích vůle usilujícího člověka do lidské přirozenosti. A přece nakonec každý musí dosáhnout toho, že projde mystickou cestou pomocí jednoduchého úsilí, jež se vztahuje k pozici Buddhy a k duševní snaze, která ji nezbytně musí provázet.

Pokud tedy rozvoj a uplatňování živočišnosti člověka nutí uchýlovat se k oněm vedlejším zásahům, musí v sobě stále dobře tlumit živočišnost. Tím získá možnost zachovávat myšlenkovou tichost a živou pozornost k sobě samému — pozornost, která nedopustí, aby došlo k nežádoucím duševním vzduťm. A když k nim přece jen dojde a rozvinou se v živelný chtíč nebo přilnutí k něčemu citem, vzpomínkou atd., musí být zrušena celková vnitřní rovnováha a vy-

tvořeny podmínky k rozhodnému vyhlazení sklonů prostřednictvím mravního úsilí. Když jsou tyto sklony vyhlazeny a je dosažen stav vnitřní rovnováhy (nechtění), může se opět začít s pozicí Buddha a s ostatním, co k ní náleží.

Ve skutečnosti znamená to, co jsem právě řekl, že usilující člověk zpravidla nezbytně musí střídat rozhodné zásahy do stavů své vlastní věčně chtivé bytosti s klidným a tichým zaujetím pozice Buddha, již provází bdělým pozorováním sebe sama. Neřídí-li se tímto pravidlem a snaží se setrvávat v indiferentismu na hromadě svého duševního a živočišného balastu, bude vystaven zmatku a nepříjemným zkušenostem. Místo rozvoje jasem prosvícené tichosti a vyrovnanosti začne vnímat strastné stavy podmíněné živým podvědomým chtěním. To jej může odvést ze správné cesty rozvoje čirého poznání na cestu rozvoje úchylek přirozeného živočišného chtění. A to jej vzdálí od hledaného cíle.

(50) Siddhásana — dokonalá pozice, při níž podle pouček hathajógy tlačí jedna pata na hráz při pánevním východu, druhá na pohlaví. Páteř musí při ní být rovná, bránice vypjatá, zrak zaměřen vzhůru k obočí. Provaz rozjímání je veden zpod stehen na kyčle přes záda.

(55) Obě strany stažené bránice a vtažení pupku jako u hrncitého tvaru společně tvoří onen uzel.

(58) Okruh je udán silou vdechu. Zpravidla jde o mírně nadprůměrný stupeň vdechování. Podle indické jógy přísluší tato síla vdechu mechanickému vdechnutí principu apas čili kvintesence vody.

62. Druhá část druhého cvičení k vyvolání psychického tepla, prudké dýchání, sestává z pěti cvičení: z ovládnutí ‚měchovitého‘ vypouštění dechu, aby bylo zabráněno zpětnému nárazu vzduchu; z ovládnutí dechu, aby vzduch proudil do všech svých přirozených kanálů; z ovládnutí nejzazších výběžků plic, aby dech (při vyvolání psychické síly) mohl být řízen; z ovládnutí dokonalého mistrovství dechu, aby psychická síla (vytažená z vdechnutého vzduchu) byla řízena do vlásečnic psychických nervů; a z ovládnutí

uvolnění dechu, aby bylo dosaženo smíšení vnější a vnitřní psychické síly.

63. Třetí část cvičení k vyvolání psychického tepla, ovládnutí pozorování duševních obrazů, má tři pododdíly: vnější, vnitřní a skryté psychické teplo.

64. O prvním cvičení, o vnějším psychickém teple, bylo řečeno:

„Rozjímej o klamném těle jako o těle současně viděného ochranného božství.“

65. Jinými slovy, představ si živoucí duchovní obraz prázdného těla shora popisované vadžrajogínky velikosti lidského těla.

66. O druhém cvičení, vnitřním psychickém teple, bylo řečeno:

*„Rozjímej o čtyřech kolech,
jejichž tvar připomíná slunečník
nebo kolo u vozu.“*

67. Jinými slovy, představ si prázdný ústřední nerv uprostřed prázdného, tenkou kůží pokrytého těla. Prázdnota jako symbol skutečného světa a jeho jevů. Je rudý jako symbol blaženosti, průsvitný a zářící, neboť jeho duchovní působení ozařuje temnoty nevědomosti. Svým vzpřímením symbolizuje Strom života. Spatřuj jej (s těmito čtyřmi znaky) od Brahmova otvoru (na temeni hlavy) až k místu vzdálenému čtyři prsty pod pupkem. Oba konce jsou hladké a ploché. Vpravo a vlevo od něho běží oba psychické nervy (pingalanádí a idanádí), podobné střívkům hubené ovce. Rozprostírají se přes mozek k přední straně tváře, kde končí ve chrápech. Spodní konec obou těchto pomocných nervů si představ jako dokonale kruhové ústí do spodního konce ústředního nervu, podobné střední části písmena ČA.

68. Představ si dvaatřicet pomocných psychických nervů vyzařujících dolů po obou stranách temene (Brahmovo ústí) ze svazku oněch tří psychických nervů (z lotosu

sahasrára), dále šestnáct vzhůru vyzařujících psychických nervů z psychického krčního centra (višuddha), osm psychických nervů vyzařujících dolů po stranách srdečního centra (anáhata) a čtyřiašedesát psychických nervů zářících vzhůru z pupečního centra (manipúra). Každá skupina těchto pomocných nervů se v představě musí jevit jako žebra slunečníku nebo špice kola vozu. Jejich společnou osou je střední, pravý a levý psychický nerv.

69. Tak postupuj při rozjímání.

(62) Měchovité vypuštění dechu se zakládá na dýchání pomocí pohybů hrudníku. Vproudění vzduchu do jeho přirozených kanálů je založeno na zpřítomnění těla ve vědomí. Ovládání nejzazších výběžků plic je založeno na zvedání bránice a rozpínání horní části hrudníku. Mistrovství dechu je založeno na soustředění, jímž obrazně prostupujeme nesčetnými průchody celé tělo. Ovládnutí zmenšeného dechu je založeno na zmenšení varianty vdechu a výdechu za duševního utišení, při němž si je člověk dobře vědom svého těla.

(64) Na své tělo se můžeme dívat z dvojího hlediska: buď jako na božské, nebo jako na bezcenný, nezajímavý objekt. Obě tato hlediska však zpravidla u lidí našeho věku nepřicházejí v úvahu. Jsou natolik v zajetí smyslových chtíčů, že se zajímají jen o věci, od nichž očekávají jejich ukojení. O svém těle se dovídají jen tehdy, když je postiženo neduhem. Proto se někdy stává, že ti, kdo se z nějakých příčin stávají filozofy, přistupují ke zkoumání své fyzické přirozenosti s tímto hlediskem, třeba i zastřeným. Tělo se jim pak zdá pouhým mechanismem, k němuž nenajdou jiný poměr než jako k něčemu bezcennému a nezajímavému. Tento postoj nebývá ovlivněn ani tím, když se snaží pochopit tělesné funkce, neboť se o to snaží jen proto, aby prodloužili jeho časné bytí a tak mohli holdovat smyslům.

Obě tato hlediska k zevnímu bytí jsou zcela pochybná, pokud s člověkem lomcuje strach ze smrti, jež projevuje třeba jen medicínskými výzkumy. Je-li totiž pro něho tělo bezcenné a nezajímavé nebo staví-li se, jako by mu na něm vůbec nezáleželo, neměl by se

zajímat ani o své zdraví. Když se však o ně tolik stará — alespoň v akutních případech — mělo by ho zajímat i jeho vlastní fyzické bytí z hlediska jógického a jógicko náboženského. Měl by zkoumat, jak na ně působí mentální stav, v němž k němu udržuje vztah. Pak by poznal, že je celé zevní bytí citlivé na mentální stavy a nálady a tím by konečně pochopil stanovisko jogínů k tělu. Pochopil by, že vztahy mezi bytostným bytím a jeho psychickými vztahy vytvářejí situaci, která nikoho nemůže nechat netečným k svému bytí jakožto jednotě. Na základě tohoto pochopení by se začal zajímat o působnost a sílu spontánně vystupujících duševních stavů a nakonec by dospěl ke stanovisku všech jogínů: viděl by, že je nezbytné, aby dobrými duševními stavy kladně ovlivňoval své zevní bytí.

Jogínové se uchylují k vidění a chápání svého zevního bytí jako bytí božského. Nekompromisně mu přiznávají božské atributy, v nichž mají veliký výběr, protože dovedli dobře odstupňovat různé stavy božskosti. To je opravdovým požehnáním nejen jogínů, ale všech zbožných lidí v Orientu. V psychickém světě vykrystalizované božské svazky je obkličují jako žehnajících moci a to je činí duchovně a morálně cennějšími, než jsou lidé západních kontinentů, propadlí destruktivnímu nihilismu.

Přiznejme si, že jsme jako celek dospěli k názoru, že je všechno bezcenné kromě věcí ukázejících chťič. Takto vytvořený hluboký vztah k majetku snížil naši celkovou duševní základnu až k tomu, že věříme jen ve věci, jimiž můžeme zabíjet. Zabíjet lidi i zvířata. Čím se zabíjet nedá, to se nám nejeví jako racionální. Je to věru pochybný stav, provázející domnělé vzdělání a inteligenci!

(66) Čtyři kola, čakry (lotosy) nebo psychická centra. Jsou to: sahasrára na temeni, višuddha v hrdle, anáhata v srdci a mani-púra v pupku.

(67) Čtyři znaky ústředního nervu v představě: svislost, průhledná jasnost, rudost a prázdnota. — Čtyři prsty pod pupkem ústí tři hlavní psychické nervy. — Mícha má podobu ležaté osmičky a písmeno ČA ji krásně symbolizuje.

(68) Jde zde o anatomii orientálních duchovců. Jejich údaje se jeví jako správné alespoň vzhledem k některým psychickofyzickým

postupům v józe, kdy se jejich duchovní vývojové metody opírají o živé zpřítomňování si těla ve vědomí. Člověk provádějící jógu systematicky zpřítomňováním si svého vlastního těla ve vědomí zažije nezbytně dříve či později „vstup mysli do ústředního nervu“. Tam jistě narazí na uvedená psychická centra, jakmile si nadále zachová podvojně uvědomění si prázdnoty ústředního nervu a svého fyzického těla. V tom případě začne vitální potenciál (tzv. hadí síla — kundaliní) vystupovat nebo i létat ústředním nervem a tu a tam narážet na psychická střediska uváděná v orientální anatomii. Nemá-li cvičení uvedené v tomto aforismu žádný význam mechanický, jistě jej má z hlediska imaginačního, jestliže se má imaginací obsáhnout celé tělo.

70. O třetím cvičení, skrytém psychickém teple, bylo řečeno:

*„Použij poloviny písmene A
jako předmětu k soustředění.*

V něm tkví umění vyvolat psychické teplo.“

71. Na spoji pravého, levého a ústředního nervu čtyři prsty pod pupkem zři polovinu A vlasově jemných obrysů, vznášející se, půl prstu vysoké, červenohnědé, vřelé, vlnovitě se pohybující jako lano větrem a vydávající zvuk „Phem! Phem!“

72. Pak viz v ústředním nervu bílé písmeno HAM na temeni hlavy (v tisíciplátečném lotosu), jako by z něho kanul nektar.

73. Potom nech životní sílu proudit při vdechu do pravého a levého psychického nervu.

74. Naplň oba nervy, jako by byly nafouknuty vzduchem. Z nich má vnikat životní síla do ústředního nervu a vlasově jemného polovičního A a vyplnit zcela jeho rudě zbarvený tvar.

75. Po dobu tohoto „naplnění“ a „vyrovnání“ řiď vědomí jen na tento postup.

76. Při výdechu si představuj, že dech vychází z ústředního nervu modravým proudem, ač ve skutečnosti vychází chřípěmi.

77. Je-li tvé vědomí zcela zaujato touto představou, myslí v druhé části cvičení při stejném způsobu dechu, že z vlasově jemného polovičního A šlehá velmi špičatý plamen vysoký půl prstu.

78. Plamen (viděného ústředního nervu) nechť má čtyři znaky: svislé postavení, průhledný jas, červenost a prázdnota a je podobný otáčejícímu se vřetenu.

79. Viz, jak každým dechem postupuje o půl prstu. Po osmi deších dosahuje pupečního střediska.

80. Deseti dechy naplní se všechny listy psychických nervů tohoto střediska psychickým ohněm.

81. Dalšími deseti dechy sestupuje oheň dolů a zahřívá všechny spodní části těla až do prstů u nohou.

82. Deseti dalšími dechy plane odtud oheň vzhůru a naplní celé tělo až k srdečnímu psychickému středisku.

83. Dalšími deseti dechy přejde oheň až do krčního psychického centra.

84. Dalšími deseti dechy dosahuje temene hlavy (tisíciplátečného lotosu).

85. Tímto způsobem veď své rozjímání.

86. Bylo řečeno:

„Doj pozvolna Krávu nebes.“

87. Jinými slovy, po dalších deseti deších rozpustí se viděné písmeno HAM na temeni hlavy psychickým ohněm v tajnou životní sílu proměněného ‚měsíčního fluida‘, které naplní psychické nervové středisko mozku (sahasrára).

88. Po dalších deseti deších zahřeje centrum v hrdle.

89. Po dalších deseti deších zahřeje centrum v srdci.

90. Po dalších deseti deších zahřeje centrum pupeční.

91. *Po dalších deseti deších je prohřáto celé tělo od špičky prstů na ruku po špičky prstů na nohou.*

92. *Při vyučování ‚dojení‘ tvoří 108 dechů jeden cvičební celek.*

93. *Zpočátku musí být opakováno šestkrát během jednoho dne a noci.*

94. *Později se zmenšuje počet opakování na čtyři v souhlasu s prodloužením dechového postupu.*

95. *Setrvávej ustavičně v soustředění s výjimkou doby spánku a jídla.*

96. *Shora popisované pochody ovládní těla, vědomí a životní síly, sloužící k vyvolání psychického tepla, se jmenují ‚působivé metody psychického tepla‘.*

(70) Poloviční A je symbolem skryté ženské síly. (Tibetské A viz v příloze.)

(71) Toto místo je nutno hledat uprostřed těla. Kdo se tam soustřeďuje za užití pomůcek zde uvedených, jistě pocítí „otevření ústředního nervu“. Poté do tohoto nervu vstoupí dech. Příslušné představy spojené s nekolísavým zaměřením do tohoto místa pak způsobí, že pocítí tepelné přetváření, jež se v obecném smyslu konstatuje jako zvyšování pocitu tepla.

(72) Hořejší ústí ústředního nervu se klade do brahmarandhry čili dutinky Brahmovy nad středem patra v ústech. Při úsilných koncentracích však vyraží dech ústředního nervu nad temeno hlavy. Tím se zdá, že psychická anatomická soustava podléhá změnám, jež vyplývají z psychického postoje člověka. Tvárlivost bytostného otisku, pokládaného za astrální tělo, by to připouštěla.

HAM je symbol — písmeno — značící osobní zájmeno já. Vyslovuje se HUM. Je bílé a odpovídá sexuálnímu proudu, jenž byl přetvořen v psychickou působnost. A protože řízení sexuálních funkcí leží v mozku, musí být HAM spatřováno v sahasráře. HAM symbolizuje mužský aspekt psychicko-mystické ohnivé síly kundalíní, takže ve spojení s polovičním A, symbolizujícím ženský aspekt, vytváří vnitřní psychické teplo.

(73) Pokud vnitřní psychické teplo setrvává v ústředním nervu, vyvolává jen mystické zážitky a stavy. Přinutíme-li je však ke vstupu do dvou hlavních nervů vedlejších, vyvolává stavy a zkušenosti nižší, jež z obecného hlediska náležejí do stavů nejvyšších, jaké mohou být sděleny. Také fyzické teplo vzniká vprouděním prány do dvou vedlejších nervů.

(74) Tímto způsobem jsou spojeny tři hlavní psychické nervy, totiž sušumna, ida a pingala, od čehož se očekává poznání jednoty san-sára a nirvány. Jejich spojení s polovičním A vytváří tělem pocí-
telné psychické teplo.

(76) Toto úsilí směřuje k tomu, aby byl udržen ústřední nerv otevřený.

(77) Za správných předpokladů je působení této představy mocně účinné. Může jí být užito i k jiným účelům než k vyvolání psychického tepla, ale v každém případě je razantním agens, jež psychicko-fyzicky přetváří bytost. — Kdo provádí cvičení s představou špičatého plamene, měl by zařídit svou životosprávu tak, aby již neupadal do nízkých živočišných tužeb. Jeho přetvářecí síla je tak mocná, že vyvolává prudké a poměrně dlouhé rozvlnění substanciálních sil a tato situace varuje před opětným vnášením živočišných sklonů do tohoto duchovního rozvibrování bytosti. Z mystického hlediska je to vlastně tvůrčí fenomen na úrovni utvářecí. Přítomnost živočišných sklonů proto včlení do budoucně znovu zpevněné bytostné struktury povahové kazy, jež mají být duchovním úsilím vymýceny.

Duchovní zlepšovací snahy mají mít celobytočné měřítko. Tento jejich přirozený charakter se vyznačuje ohledy na obvyklou karmickou situaci bytostí. Uvážíme-li totiž, že lidské bytí mohlo vzniknout jen na podkladu karmy pocházející z určitých zásluh, pak současný stav lidství ukazuje, že z této záslužné karmy bylo velmi mnoho vyčerpáno akceptováním živočišných impulsů. Duchovními snahami má být přivedena obroda, která závisí na odřeknutí se všech popudů a skutků pocházejících z živočišnosti. Jsou-li tyto duchovní snahy vyznačeny mocně působivými prostředky (představy špičatého plamene), musí tu jako stráž člověka chránit jeho vlastní nekompromisní zřeknutí se náklonnosti ke světu.

Přítom ovšem nezáleží na tom, zda člověk, který používá mocně působivých duchovních prostředků, si je vědom závaznosti mravního způsobu života. Tyto prostředky působí automaticky. Záleží pouze na postřehu člověka, zda toto působení správně zhodnotí nebo nikoli. V každém případě bude obětí svých snah — někdy dobrých, jindy třeba špatných.

(79–84) Toto je tzv. duchovní dýchání, založené na vědomých vjelech kvalit vdechovaného vzduchu. Jeho vedení od centra k centru dolů a vzhůru má duchovní dýchání učinit nezávislým na dýchání normálním. Rytmické stoupání a klesání duchovního dechu — založeného na vnímání — uděluje nejen teplo, ale i sílu, sebevědomí a subjektivní pocit všeobecného zlepšení vlastního bytostného stavu. Vzhledem k tomu se tyto praktiky rozšiřují i na jiná odvětví jógy, zaměřená na energické povzbuzování duchovního růstu. Musí však vždy být provázeny správnou životosprávou, askezí.

(86–87) Kráva nebes je jméno udělované písmeni HAM, pokud je viděno jako doplněk polovičního A. V každém případě znamená proměna písmene HAM v životní sílu proměněného měsíčního proudu transformaci konkrétní představy v látku, která je fluidickou životní silou. Vzhledem k ušlechtilosti představ (týkajících se v tomto případě písmena HAM) a měsíčního proudu může se změnit konkrétní představa HAM toliko v amrtu — v životní sílu proměněného měsíčního proudu, která je v každé bytosti. V sílu, již jogín správnými cvičebními postupy velice rozmnoží.

Amrta je „látka“, která se vytváří stykem ušlechtilé náplně vědomí s fyziologickými procesy dýchání na patře v ústech, odkud proudí dolů do těla. Tam je pohlcována energií, která se uplatňuje živočišně živelným chtěným usměrněním do světa. Tímto způsobem je spotřebovávána. Jogíni se snaží tento běžný proces změnit. V hathajóze pomocí mudry zvané viparítakarání, v rádžajóze zvednutím apány tak vysoko, aby pronikla střediskem prány. Viparítakarání má přivodit tento výsledek tělesnou polohou, proto je způsob, jež užívají rádžajogínové, obtížnější. V každém případě však člověk nemůže žít ve stoji na hlavě. Stane-li se v této poloze u hathajogína tok vzhůru samovolným, změní se opět v přirozený, jakmile se hathajogín ocitne v určitých životních podmínkách. Zdá

se tedy, že je rádžajogínský postup spolehlivější, neboť vůli má člověk s sebou ve všech životních okolnostech.

Aby mým vývodům čtenář lépe porozuměl, chci doložit, že „zachování amrty“ očekává hathajóga od stání na hlavě za určitých psychologických postupů. Naproti tomu rádžajóga spoléhá na docílení trvalého zpřítomnění spodních oblastí těla ve vědomí, aby energie obecným člověkem vyzařovaná do světa pohlavním chťičem (múládhára), touhou po radovánkách (svádhisthána) a všeobecnou světskostí (manipúra) mocí vůle rádžajogína byla nucena stoupat jeho tělem vzhůru, k hlavě. Když je tato energie nucena stoupat výš než do středu prsou (střediska prány), pak amrta čili v životní sílu obměněný měsíční proud přestane být pohlcován živočišnou přirozeností a tím začne působit jako činitel měnící jeho bytostnou strukturu do té míry, že se člověk začne podobat spíš bohům než lidem.

Amrta jako subtilní fyziologická látka, vznikající stykem uvědomovacích momentů s vyššími fyziologickými faktory, jejichž existence závisí především na dechu (např. vědomí, mentální činnost, vůle apod.), je velmi důležitým faktorem. Musí s ní být správně hospodařeno, jestliže toužíme po tom, abychom duchovně rostli. Nesmí být dáván volný průchod chťění, touhám a živočišným pohnutkám, ale jen touze po nejvyšším uskutečnění. Pak mechanicky působící amrta začne proměňovat člověka jak fyzicky, tak v obsahu jeho vědomí.

Duchovní proměny, jimž je vystaven mysticky usilující člověk, proto nelze pokládat jen za procesy založené na hlubokých niterných dojmech a představách, příp. na určitém způsobu myšlení. Tyto procesy jsou založeny na určitých fyziologických postupech, které zatím dovedeme identifikovat jen hlubšími postřehy. To jim však neubírá na realitě. Nebudeme přece tvrdit, že zjišťování pomocí přístrojů již dosáhlo nejposlednějších mezí skutečnosti. A kdyby jich i dosáhlo, je třeba, aby se věda na cestě za dalším poznáním mohla opřít o hypotézy, zkušenosti a poznatky vědců. Jinak vyšší a jemnější vědecká fakta uniknou jejich pozornosti, nebo je nanejvýš označí písmenem X.

(95) Vstoupí-li někdo na mystickou cestu, omezuje zpočátku své

sebeopozorování na dobu speciálně věnovanou soustředění. Po čase se však jeho sebeopozorování může stát plynulým a časově neomezeným. Kdo začal hledat na mystické cestě, začne si všímat sebe, místo aby jako obvykle upínal všechnu pozornost na vnější věci, a vnějšimu světu věnuje pouze zbytek pozornosti.

Kdo tedy o sobě prohlašuje, že je mystikem, a přece na něm můžeme pozorovat, že je plně duševně zaměřen do světa, nemluví pravdu. Snad ho můžeme pokládat za někoho, kdo se pokouší o introverzi, ale ve skutečnosti je úplně světský. Stálá introverze je prvním předpokladem pro to, abychom někoho, kdo se mystikou zabývá, mohli za mystika považovat. To proto, že dokonalé psychické a karmické sebepoznání pochází z nepřerušného sebeopozorování a toto sebepoznání je prvním stupněm na cestě k mystickému zdokonalení. Nikoli magnetická nebo hypnotická síla, ale sebepoznání je důkazem skutečného mystického vývoje. To mnozí neberou v úvahu a označují sami sebe za mystiky, když poznali trochu mystické teorie a následkem prohloubené duševní pasivity zažili cosi z mediálních stavů, které pokládají za mystické.

Trvalé soustředění, na něž se v tomto aforismu klade důraz, je tedy změnou orientace vědomé pozornosti. Hledající člověk po počátečním úsilí o upoutání pozornosti na svou bytost dosáhl konečně toho, že u své bytosti setrvává neustále. To se projevuje v poznávání psychicko-fyzických procesů a v přibrzdování emanací životní síly. Toto přibrzdování je vlastně její kondenzací. Kondenzace životní síly vede jednak k bytostné proměně, jednak ke zvyšování pocitu tepla.

2. Zkušenosti z psychického tepla

97. Druhé základní cvičení, zkušenosti z psychického tepla, pozůstává ze dvou částí: ze zážitků obvyklých a neobvyklých.

98. O prvých, obvyklých zkušenostech, je psáno:

,Hromaděním životní síly do psychických center bude předně vyvolán určitý druh tepla.

Za druhé bude prožita blaženost.

Za třetí zaujme vědomí přirozený stav.

Pak samo od sebe ustane tvoření myšlenkových obrazů a vzniknou jevy jako kouř, zrcadlení vzduchu nebo světlušky.

A vyvstane něco podobného světlu ranního svítání, něco podobného bezoblačnému nebi.'

99. *Následují vysvětlivky k předešlému.*

100. *Byl-li výdech zadržén vědomým úsilím, zůstane psychická síla ve svých centrech. Tento postup se nazývá zadržéním.*

101. *Zadržéní zmenšuje počet dechů. To se jmenuje ,zadržéní pohybu' (dechu).*

102. *Zkrácení výdechu je ,zadržéní délky'.*

103. *Zmenšení síly výdechu je ,zadržéní síly'.*

104. *Poznání zbarvení dechu je ,zadržéní barvy'.*

105. *Vsání síly z rozličných prvků se jmenuje ,zadržéní síly'.*

106. *Bude-li životní síla takto zadržena, budou trvale udrženy vlny psychického tepla.*

107. *Jsou-li tím vědomí a životní síla uvedeny do klidu (nebo do svého přirozeného stavu prvotního klidu), vytváří se teplo.*

108. *To otevírá vstupy do psychických nervů, do nichž životní síla odvádí „měsíční proud“, a z toho povstávají bolesti v psychických nervech.*

109. *Pak povstane bolest semene.*

110. *Potom poznáš podmínky života v šesti světech a získáš zkušenost, jež povstává z prvního stadia proměny semenného fluida, které se nazývá ,dobou bolesti' nebo ,dobou tepla'.*

111. *Opět zesílí ochablé již psychické nervy prostřednictvím psychické síly a mohutnějšího (ve své proměně) zrajícího semenného fluida. Pak se prožívá nesčetné množ-*

ství stavů nikoli nevyčerpatelné blaženosti (v její duševně-tělesné formě), což je ‚druhý stupeň‘ nebo ‚čas blaženosti‘.

112. Je-li vědomí harmonicky naladěno touto vnitřní blažeností, nazíráš s radostností na celou vnější přírodu; to se jmenuje ‚prožití blaženosti‘.

113. Jed ustavičně plynoucího proudu myšlenek bude přitom zničen a vědomí dosáhne svého přirozeného stavu, pravého stavu trvalého klidu samádhi.

To je třetí stupeň nebo ‚stav nepoznávání‘ (jevů vnějšího světa), třetí stupeň pokroku dosahovaný ve školení.

114. Tento stav klidu není prost všech smyslových prožitků. Jevy podobné kouři, šálení nebo světluškám, jako zsinalé světlo lampy, zákmit polosvětla nebo bezoblačné oblohy a nesčetně jiných jevů ozařuje jej nadpřirozeně.

115. Prožil-li jogín tento třetí stupeň proměny semene, nemá nechat nepovšimnuto žádné z těchto znamení nebo předzvěstí, jež se vynořují v podobě jevů. Také však nemá hledat to, co by si přál, aby se zjevilo, ale nezjevuje se, ale má dále vyvolávat přirozenou cestou působivě psychické teplo.

116. S proměnou životní síly se jogín stane necitelným k nemocem, stáří a jiným obvyklým příčinám tělesného úpadku a získává kromě jiných sil pateronásobné nadpřirozené poznání, které je však pomíjivé jako všechny san-sarické věci.

(98) Týchž výsledků bývá dosaženo intenzivním upětím pozornosti na malinký bod umístěný v břišní dutině, jestliže je z něho vytvořeno centrum, k němuž tíhnou všechny myšlenky, emanace životní síly a všechno, co člověk vstřebává do své bytosti pomocí vjemů. Jednobodové dostředné soustředění mění totiž především polaritu vibrací, čímž se vyvíjí teplo. Znamená však také obrácení vědomé pozornosti do sebe. Setrvává-li člověk psychicky v hlubinách vlastního bytí, není vystaven projevům příchylnosti a odporu a tak se stane spokojeným. Vyšším stupněm spokojenosti je blaženost.

Jelikož jsou tímto způsobem potlačeny jak přichylnost, tak odpor, ustane vnímání, jež vtiskuje vědomí různorodé stavy a tvary. Když se vědomí nepřetváří působením vjemů, stává se všezrcadlícím faktorem a současně jsou zrušeny jeho běžné prostorové dosahy. Tím se stává schopným působit ve vesmírném (prostorovém) rozsahu. A protože je při tomto soustředění předmětem zájmu sám hledající člověk, nedochází už k impulsům vyvolávaným vnějším světem. Následkem toho ustává jeho myšlenková činnost. Potom objeví pravou povahu skutečnosti, a proto vše, co za běžného stavu vědomí mělo možnost vyvolávat u něho vjemy jako reálná skutečnost, přijme náhle tvářnost siluety nebo fata morgany.

K výrazu „hromadění životní síly“ je nutno podotknout, že tento akt vyplývá z ustálení pozornosti na jednom bodu, který může být v těle přemísťován. Centripetální tendence „pozorovací síly“ provázející toto ustálení přetváří „látku pozornosti“, která je v jemnějším stavu podobna myšlence a v hrubším dechu, v životní sílu, která se v místech pozornosti projeví jako síla mohutně působivá.

Proto lze říci, že soustředění není bezduchým aktem vůle, ale shrnováním mentální látky, jestliže je možno označit je za soustředění samo o sobě, nebo shrnováním životního potenciálu, jestliže se (soustředění) zakládá na fiktivním vědomém pojetí vibrací, napětí nebo látek jsooucích v jistém jemném nebo sublimovaném stavu vůbec.

Stoupnutí tohoto životního potenciálu vědomým pojetím příslušných kvalit pomocí soustředění projeví se jako stoupání životní síly nebo vitálního napětí v místě, které je oporou pro soustředění. Tento fakt se projeví jako mechanická funkce zvyšující teplo a jím vyvolávané další duchovní a fyzické jevy.

(100–103) Tyto a dva další verše označují kumbhaku, jak jí má rozumět každý usilující člověk. Nestačí totiž dech pouze zadržovat, je třeba k zadržení přičlenit i kvality: sledování vdechu a výdechu, umenšení počtu dechů, působení na přirozený postup dechu, tlumení síly výdechů a konečně pozorování živlové povahy dechu. Za těchto okolností kumbhaka uvádí v působnost vyšší fyzikální substance, které také podněcují rozvoj duchovnosti na fyzické úrovni.

Ostatně zde máme co činit s tibetskou mystikou, která dosáhla mistrovství v objektivním hodnocení fyzikálních faktorů. Poznává mechanické činitele fyzikální povahy tam, kde jsou ještě dnes mnozí duchovně slabší Evropané přesvědčeni, že přece jen může jít o tajné působení boží vůle na mysl a vědomí. Proto tibetská mystika používá vhodných kvalit k vhodným účelům a neobtěžuje jimi Boha.

(102–103) Tyto zásahy do průběhu dýchání mají v podstatě ten účel, aby se pulsace životní síly dostala do dosahu vůle. Obvykle se totiž vydechování spojuje s mentálním uvolněním, jehož tendence je centrifugální. Následkem toho dochází ke ztrátám životní síly, již je možno zadržet umenšením výdechu a umenšením síly výdechu. Umenšení nebo zkrácení výdechu se zakládá na bedlivém pozorování výdechu. Toto pozorování musí zabránit tomu, aby se plíce „přirozeně nevyprazdňovaly“, neboť to vede k neznatelnému snad, ale přece jen působivému městnání krve na rozhraní arterií a vén. Toto působení se pak projevuje množením biologických zplodin urychlujících marasmus. Tento stav brání tomu, aby se vyvolalo psychické teplo.

(104) To se týká především povahového zabarvení, jehož odměnou je zabarvení vizuální. Vizuální zabarvení se považuje za reálné, neboť se teoreticky zakládá na převládnutí některého z živlů, jejichž esence se jako energetické napětí projevují v prostoru jako dech přírody. Zaznamená-li tedy správně se soustřeďující člověk právě převládající živel postřehnutím jeho příslušné barvy a pak tuto barvu a ostatní kvality tohoto živlu rozšíří uvědoměním na celou svou bytost, „zadržel barvu“. A když potom tyto ostatní kvality nechá proudit tělem i po skončení vlády tohoto živlu, vyvolal jej. Výsledkem vyvolání a rozvoje toho kterého živlu je rozvoj magických sil.

Kromě živlového zabarvení dechu je možno identifikovat i zabarvení povahové. Toto zabarvení ukazuje, že dech je nejen nositelem neutrálních hodnot, ale i vlastností, jež se mohou projevovat v náladách a tím i v rozvoji charakteristických rysů. Z toho důvodu je nutné sledovat i toto zabarvení, aby se předešlo povahovému a tím i duchovnímu úpadku a naopak se podpořil jejich vzestup a vývoj.

(105) To je možné tím, že budou poznány kvality nebo živly, o nichž se mluvilo v předešlém komentáři. Viz však aforismy 128–132.

(108) Psychické teplo stejně jako teplo přirozené změkčuje látky a otevírá jejich průchody. „Měsíční proud“ čili sóma proto místo toho, aby jej člověk vyzářil chtíči do světa, vniká do sítě psychických průchodů. Tak dochází k duševnímu napětí a k různým fyziologickým pocitům, o čemž se zde mluví jako o bolestech v psychických nervech.

(109) Jedná se o řadu duševních stavů, které vedou k niternému prohloubení založenému na působnosti semenného proudu. Jeho charakter se mění mentálním tlakem na fyzikální energii, která sídlí v dolní části trupu a je obsažena v biologickém nosiči — v těle. Obvykle není možné tento proud zjišťovat. Když však člověk napětím pozornosti rozechvěje citlivá místa ve spodní části trupu, tzv. čakry, začne se tam vyvíjet energie s fyzikálními vlastnostmi. Především začne posilovat energetický potenciál nervové soustavy a později, když potenciální napětí dosáhne svého maxima, začne se v gangliích projevovat přebytek statického elektrického napětí.

Toto napětí se pak začne vybíjet proti různým fyziologickým centrům a nakonec způsobí, že se v těle začnou objevovat charakteristické bolesti, jež se snad mohou nazvat bolestmi semene.

(110) Pulsací semenného proudu, jenž byl zesílen příslušným úsilím v józe, o němž jsem mluvil v komentáři k aforismu č. 98, oprostí se vědomí jogína od úzkého vztahu k fyzickému bytí a tělu. Tím získá možnost poznat další stavy sansarického (na pudových impulsech se zakládajícího) žití. Těmito stavy jsou: svět dévů neboli bohů, svět asurů neboli titanů, svět zvířat, svět prétů čili nešťastných duchů a peklo. Těchto pět sfér s jeho vlastní lidskou sférou tvoří šest stavů pomíjivého bytí.

(111) „Kroužení“ životní síly vyvolané vědomou kohezí substanciálních látek k tělu (vzduchu, napětí a potenciální energie vůbec) působí mnohé proměny na úrovni stavů, které si cvičící jogín uvědomuje a které se vzhledem k jeho vysokému zaměření projevují jako blažené. Vědomí se odpoutává od sítě bytosti, jejíž oka jsou spletena karmickou interferencí. Tímto odpoutáváním jsou splněny

podmínky pro samovolný rozvoj vědomí v pocitu volnosti a nárazové prožitky tohoto pocitu vyvolávají přechodný stav blaženosti.

(113–114) Evropští jogíni se téměř bez výjimky domnívají, že je samádhi plodem vědomého zaměření pozornosti do vlastního nitra, že je závislé na intenzitě a době soustředění. Ve skutečnosti je samádhi výsledkem očištění nebo oprostění vědomí. Proto se zde praví, že vědomí dosáhne svého přirozeného stavu, pravého stavu trvalého klidu v samádhi.

Proto musí jógické úsilí směřovat k tomu, aby byl soustředovacím postupem obrácen směr vědomí od zevního světa k nitru. Nitro musí být průzračné a očištěné od světskosti, čímž mu budou vzaty objekty rušící jeho klid. Po odstranění všech rušivých elementů bude uvedeno do klidu; tato nepohnutelnost vědomí je pravým stavem samádhi.

V prvních dobách prožívání samádhi se smysly stávají tak ostře vnímavými, že dochází k uvedeným postřehům. Jejich povaha ukazuje na současné karmické zařazení mysticky pracující bytosti. Jevy zde uvedené náleží k okamžiku duchovního probuzení. Odpovídá však i bytostnému usebrání, a proto se zdá, že se člověk ocitl v transcendentním světě se všemi jeho kouzly a zázraky. Pak dochází k postřehům a zážitkům nebeským. Ale o tom nechť se čtenář poučí z vlastní zkušenosti.

(115) Zájem o jevy doprovázející mystické úsilí vede k odbočení z cesty úsilí na cestu zvědavosti. Na ní bude jistě zničena všechna konstruktivní mystická snaha jogína. I když jsou jevy, k nimž někdy na mystické cestě dochází, poučné pro toho, kdo jim rozumí, přece jen jsou vedlejšími a předčasnými výsledky mystické snahy. Proto je nutné pokládat za podstatné jen mystické úsilí, nikoli to, čím je provázeno. Neboť ať se v jistých fázích mystické snahy jeví toto úsilí jakkoli neomezené pro další a další možnosti mystického, mravního a duchovního vývoje, přece existuje hranice. Dospěje-li k ní člověk, poznává zcela objektivně, že dospěl k posledním stupňům tohoto vývoje.

Zájem o výsledky, k nimž snažíci se člověk dospívá dřív, než dosáhl poslední meze svých možností, znamená zastávku, která může být příčinou prodloužení celkového jeho mystického vývoje do ne-

konečna. Nesmí se totiž zapomínat na to, že tyto výsledky mohou představovat hranici rozvoje nového individua, které tu nalézá nesčetné nové možnosti vyžívat své sklony ke světu, jehož projevy jsou nespočetné.

Ať chceme, nebo nechceme, stává se nám nezbytným, abychom dosáhli nejvyššího stavu, z jehož výšek budeme spatřovat všechny možnosti individuálního žití. To se stejně v nebích jako ve světech pekelných setkává s pocity omezení, a proto s utrpením. Proto je nezbytné, aby se ten, kdo vstoupil na mystickou cestu, věnoval pouze úsilí o nejvyšší dosažení a dílčích výsledků si vůbec nevšímal, nerozumí-li jejich symbolické mluvě a mohl by se z nich proto pouze těšit. Jsou stanicí, kde by se mohl zdržet nepředstavitelně dlouho.

A nyní ještě jedna připomínka: slova textu vyjadřují, že jsou všechny uvedené výsledky založeny na transformaci semenného proudu, který je esencí pohlavních substancí. Čtenář proto musí tuto formu jógy chápat jako fyziologickou fakultu, která učí vhodným manipulacím s fyziologickými substancemi pomocí morálních a technických úkonů. Jelikož je k těmto manipulacím třeba přesné míry, nesmí se jich nikdo odvážit sám bez poučení zkušeného jogína.

(116) Dokud jogín zachovává podmínky pro kroužení a směřování určitých sil a kvalit a dbá přitom na to, aby u něho zůstaly uzavřeny všechny východy psychického dechu ve formě životní síly, je neomezeně odolný proti rušivým pochodům chřadnutí a jiným poruchám ve fyziologických funkcích. Nezdá se však, že by se jogíni těchto možností chápali. Když poznají příčiny utváření, věnují se více tomu, aby správnou životosprávou, jako je klid mysli a nezádobnost, uvedli do harmonie všechnu svou karmu. Její vyrovnaní znamená zánik toho, co je utvářené a co je i jejich vlastním zevním bytím.

Zánik toho, co je utvářené, konkrétně jejich fyzického bytí, pro ně znamená epizodický děj. Jejich poznání je povznáší nad všechny procesy a děje v neporušitelném klidu. Spíš se starají o to, aby vyrovnali procesy utváření na místě seskupujících se podmínek zevní

existence a na tomto místě pracují k tomu, aby zrušili síť své fyzické, duševní a duchovní bytnosti.

Tímto počínáním se také dočkají velkého osvobození, jež v první fázi znamená neporušitelné vyjití z dosavadního rozličnými klamy a zdáními zatíženého bytí. A když končí svou práci s rozrušováním subtilních fenomenů utváření, odkládají i moudrost, již k tomuto rozrušování používali. Pak spočinou v klidu nirvány, již dosáhli zaživa.

117. O druhé části, neobvyklých zážitcích psychického tepla, bylo řečeno:

*,V dalším postupu
vniknou životní síly
do styčného bodu tří psychických nervů.‘*

118. A dále bylo řečeno:

,Nyní se objeví pět znamení a osm schopností.‘

119. Vysvětlivky k tomu následují:

120. Vstup životní síly do ústředního nervu během obvyklých prožitků se označuje jako její vstup do ústředního nervu pomocí vitálního úsilí.

121. Odtud výraz: vniknutí životní síly do ústředního nervu vlastní silou jogína. Jinak řečeno, vnější a vnitřní životní síla budou spjaty v jediné silové těleso tvaru trubice.

122. Z krajiny pánevní hráze vstoupí životní síla v pupečném centru do ústředního nervu a projde středem čtyř psychických center. Tak se stane hřejivou silou vědění o psychickém teple, pronikne všemi semennými nervovými kanály a uvolní nervová centra.

123. Tímto uvolněním se dostaví pět neobvyklých znamení.

124. Jsou to: vzplanutí, Saturn, měsíc, slunce a jas.

125. Vzplanutí se objeví jako paprsky žluté, měsíc jako bílé, slunce jako červené, Saturn jako modré a jas jako růžové.

126. Každé toto záření propůjčuje tělu svatozář.

127. Bude získán hmatatelný důkaz, že bylo dosaženo těchto osmi schopností:

128. Ze zemního prvku (těla) síla Nárájany (být prost přání).

129. Z vodního prvku (těla) tělesná obratnost, mladistvá hebkost a nezranitelnost ohněm.

130. Z ohnivého prvku (těla) obratnost k proměně a rozpuštění každé hmoty, jakož i ochrana proti klesnutí do vody.

131. Ze vzdušného prvku (těla) schopnost vznášet se a tělesná lehkost chomáčku bavlny.

132. Z éteru (těla) pak schopnost létat a překonávat všechny překážky země a vody.

133. Z měsíčního kanálu (psychické síly) obdrží tělo průhlednost a nevrhá již stín.

134. Slunečním kanálem bude tělo očištěno ode všech hrubých látek a bude proměněno v tělo různobarevných záření podobných duze a pro druhé lidi bude neviditelné.

135. Uskutečněním všech těchto jógických sil bude uzavřeno devět bran těla, čtyři brány řeči, kdežto dvě brány vědomí (síla vůle a paměť) budou otevřeny, čímž v nitru vznikne veliká blaženost.

136. Tím zažíváme v každém stavu vědomého bytí nerušený proud samádhi, nazývaný „extatický stav klidu“.

(120–121) Kdo v úsilí o jógu lpí pouze na své snaze vyčistit vědomí — aniž se ohlíží na vedlejší výsledky, jež tuto snahu provázejí — může dosáhnout toho, že se jeho vědomí přesune ze sítě bytí a tvarů do Prázdnoty. Může-li tento přesun pozorovat, jako by se udál v jeho těle, znamená to, že živočišná síla vyjádřená vyšším obsahem nebo bdělostí jeho vědomí vstoupí do ústředního nervu, který symbolizuje kosmickou prázdnotu v subjektu. A ježto se tento přesun uskutečňuje nezávisle na mechanickém bytostném zrání, znamená dosažení dokonalosti z vlastní vůle jogína. To je subjektivně neobyčejně působivé a znamená to, že stačí, aby jen

čekal ve stavu nechtění, neboť již tímto způsobem bude moci realizovat stav zvaný dokonalost.

Výraz „vnější a vnitřní životní síla budou spjaty v jediné těleso tvaru trubice“ znamená, že uvedené pochody týkající se ústředního nervu jsou výsledkem podmínek vytvořených subjektem prostřednictvím jógického úsilí. V učebnici může být tento výsledek uveden proto, že ústřední nerv najde každý člověk, který promítá pozornost ze střediska vědomí, z hlavy, do břicha a neumožní pozornosti, aby klesala a stoupala. Avšak podle pouček o józe ve starých jógických pramenech je možné, že ústřední nerv je objektivní psychickou skutečností.

(122–123) Umístí-li člověk opěrný bod pro soustředění do břišní dutiny nad pudendem, pak semenná síla může teprve vystoupit do ústředního nervu nad psychickým gangliem svádhisthána, kam se klade spoj hlavních tří psychických nervů, totiž sušumny, idy a pingaly. Nalezne-li zde tato síla svůj správný vstup, ohlásí se to rozvíjením pupečního psychického ganglia, s čímž je spojeno prožívání nesčetných mystických stavů více méně fyzického rázu.

Za předpokladu, že člověk při svých předchozích jógických cvičeních upevňoval vidění na jednom bodě asi osm až deset centimetrů před očima a tímto způsobem se propracoval k psychickému vidění, může při rozvíjení tohoto a dalších psychických ganglií postřehovat mnohé bohy a nebeské děje. V každém případě však jde pouze o to, aby rozvíjení těchto ganglií bylo v přímém vztahu s rozvíjením živlových esencí, což se projevuje pocíťováním příslušného živlu a současným zabarvováním vizuální oblasti.

Jestliže živel, který je v přímém vztahu k některé zauzlině (psychickému centru), rozvojem tohoto centra dostatečně zesílí — to se projeví silným zabarvením vizuálního prostoru — může člověk konstatovat, že tento živel ovládl. Pupeční centrum koresponduje s ohnivým principem, srdeční s principem vzdušným a další dvě centra s éterickým a tzv. ádi čili prvotním. Hutnější principy, voda a země, náleží do center svádhisthána a múládhára. Protože leží níže než spoje tří hlavních psychických nervů, nemohou být ovládnuty živelným rozvíjením semenné síly v nich. Jejich rozvinutí závisí na univerzální zdrženlivosti, která symbolizuje rozvoj napětí

elektrické povahy. Toto napětí působí na semennou sílu ležící v nejnižším centru tak, že ji nutí rozvíjet se vzhůru ke spoji tří hlavních psychických nervů. Zatím co se tato semenná síla rozvíjí dvěma nejnižšími psychickými centry, přivádí je do „hnutí“. Jejich likvidace je ovládnutím principu země a vody. To znamená, že se jogín univerzální zdrženlivostí stane pánem země a vody, kdežto soustředěními, jimiž nutí semennou životní sílu, aby stoupala do dalších psychických center, rozvinula se v nich a „otevřela“ je, se stal pánem ohně a vzduchu a absorboval se v éteru „vtažením fyzického těla“. To je cesta k uvedeným pěti neobvyklým znamením, jež symbolizují rozvoj a ovládnutí všech pěti principů, totiž země, vody, ohně, vzduchu a éteru.

V některých jógických spisech nebo překladech se spoj tří psychických nervů (ida, pingala, sušumna) klade až na spodní konec páteře. Vzhledem ke zkušenostem, které souvisí s ovládnutím živlů a jež jsem právě popsal, a také vzhledem ke zkušenostem, jež se dotýkají duchovního znovuzrození bytosti, to neodpovídá žádnému přímému zjištění. Víím například — a domnívám se, že nemluvíím výhradně o své vlastní zkušenosti s procesy znovuzrození — že dostatečně intenzivní a dlouhodobé soustředění, vyjadřující se zahrocením pozornosti do břišní dutiny hluboko až k páteři, působí na rozvoj semenné síly tak, že se skutečně začnou rozdělovat dvě podstaty vlastního bytí.

Smím-li mluvit o své zkušenosti, mohu říci, že dostatečný psychický tlak do tohoto místa způsobuje, že mystickou dělohou lidského těla, mužského i ženského, propadne náhle — někdy jen projde — mystický foetus Mára (strážce Prahu), zatím co se nahoru rozvíjí prvek vyšší, mysticky řečeno „duše nebeská“. V samé mystické děloze pak spočine duchovním pozvednutím zlepšené dítě nového vlastního bytí, jež pak reprezentuje **skutečné** mystické znovuzrození.

Zahrocení pozornosti plného soustředění níž, než je manipulace (abdominální aorta), nevede nikdy k tomuto výsledku. Rozrušení struktury těchto nižších center pomocí mystické síly soustředění vede jen k nesčetným prožitkům a duševním stavům, jež však nemají nic společného s předpodstatňujícími procesy. . .

Na základě uvedených zkušeností s procesy znovuzrokování do-

poručuji, aby nikdo jen tak experimentálně nepodnikal mystický útok na toto středisko. Půda pro znovuzrození musí být předem připravena. Není-li tomu tak, nikdy se neví, k jakému výsledku povede náhlý rozpad tří složek, z nichž pudová dá vznik márům, běžná psychická mysticky znovuzrozeným lidem a nadvědomá andělům a bohům. Všechny tyto tři existence se nemusí vydařit, předcházeli-li jejich vzniku diletantský zásah.

(124–127) Jde o symbolické projevy živlových kvintesencí. Je-li jejich působení vystupňováno až k fyzickému projevu, přidávají tělu příslušné záření. Ale takováto kondenzace fyzikálně takřka nezjistitelných kvalit a kvant se neprojevuje pouze fyzickým zářením. Je totiž založena na stupňujícím se napětí v příslušném duševním stavu (odpovídajícím té které kvintesenci), a proto se projevuje i magickou účinností, již popisují aforismy.

(128–132) Evropští jogíni a mystikové ovšem nedosáhnou snadno úspěchu ve stupňování účinnosti živlového napětí, i když je jeho výsledky lákají. Ze zkušenosti vím, že pokud člověk nezíská vůdce na cestě mantrajány, může živlové napětí zesílit toliko vztahovým soustředěním, při němž vědomí a předmět soustředění budou vyňaty z času. V tomto stadiu — tedy při vědomí trvale vyproštěném z říše světského bytí a zapojením na předmět soustředění — vydají psychicko-fyzická ganglia konečně svůj vnitřní obsah. Přitom musí člověk navázat spojení s „dechem přírody“ a tím konečně dospět k rozvinutí živlů, jak se o tom mluví v těchto aforismech.

Ale pozor! Příslušného soustředění lze dosáhnout velmi nsnadno. Zatím co člověk vystihl, že se při soustředování vědomí nesmí zužovat a v této situaci pozornost náležitě zostřuje, prochází vlastně „oblastmi živlů“. To se projevuje „zvuky a zářeními“, o nichž je zmínka v nauce o bardu. Jogín tu prochází celou škálou zvuků působících na každou prostou duši úděsně a to často vede jogína k tomu, aby cvičení zanechal. Vyvstává děs ze zániku a zničení vlastní bytosti a to je argument, který ho jistě odvede z nastoupené cesty. A pak trocha zkušeností, jichž nabyl při dotyku vědomí s předmětem soustředění, mu vnucuje zhoubné přesvědčení, že dosáhl zasvěcení nebo že dále pokračuje. Toto přesvědčení znamená, že se uplatnil dlouhodobý samočinný trest za jeho zradu

ve věci duchovního vývoje. Může se stát, že takový člověk přijme špatné budoucí zrození i přes dřívější slibné předzvěsti.

Varuji proto každého, aby byl velmi opatrný v duchovním úsilí a snažil se spíš o „spojení s Bohem“ než o technické vyřešení problémů spojených s duchovním vývojem. Experimentální postup ke kondenzaci živlových kvintesencí může vést do kontaktu se strážnými silami duchovních hodnot a tyto síly již člověku nemusí poskytnout možnost, aby se vrátil k prostému lidství, které lehkomyslně opustil. Falešné přesvědčení a velkohubé fráze nejsou ještě zárukou opravdového uskutečnění. Spíš jsou vějičkou, jejíž pomocí ho tyto strážné síly vedou do jisté zhouby. Proto by měli všichni prostí lidé jít cestou ctnosti.

(133–134) Tato znamení fyzického bytí jsou závislá na rozvoji semenné (životní) síly ve dvou hlavních z vedlejších psychických nervů. Tento rozvoj je skutečně závislý pouze na psychických postojích, totiž na soustředění, ale jejich kvalita a působivá síla je v úzkém vztahu k morálnímu učlenění usilujícího člověka. To znamená, že člověk snažící se o jógické uskutečnění musí být vybaven jistými mravními kvalitami, jež eventuálně musí rozvinout mravním úsilím, aby se jeho soustředění stalo tak silným a intenzivním, že povede k rozvoji jinak téměř fluidické životní semenné síly v sílu éterickou. Tato síla se následkem tzv. pohraničního soustředění samovolně rozvíjí do dvou jmenovaných vedlejších psychických nervů, kde vykoná dílo proměny jevící se v uvedených znameních.

Jde tedy o přirozený následek soustředění, jehož kvality jsou získány příslušnou mravností a pojetím subjektu (prázdnoty) a objektu (bytnosti a jiných kvalit časného bytí vůbec) jakožto jediné, avšak nesmíšené podstaty pojaté vědomím.

(135) Brány těla: oči, uši, chřípě, ústa, řiť a pohlaví. Řeči: hrdlo, jazyk, patro a rty. Vědomí: síla vůle, paměť. — Mohlo by se též říci, že dojde k přesunu denního uvědomování od funkcí těla a počitků pocházejících z řeči do vůle a myšlení, jež symbolizují niterné žití.

(136) Duchovním zhodnocením bytosti se povznese vědomí tak daleko, že se začne pohybovat toliko duchovními sférami, v nichž neexistují žádné formace ani silové ani tvarové. Vzhledem k tomu

se možné proměny vědomí dějí v oblasti stavů označitelných za samádhi. Vědomí se již nenoří do dění, ale setrvává na úrovni náležející do uvažování, jehož formace se v prožitcích ohlašují vytržením v poznání. Proto se označuje jako extatický stav klidu.

3. Nadsmyslové psychické teplo

137. *O třetím základním cvičení, o nadsmyslovém psychickém teple, bylo řečeno toto:*

*„Nestvořený praduch, současně zrozený,
jest obydlím nevyčerpatelného samádhi.“*

138. *K tomu následující vysvětlení:*

139. *Životní síla pěti seskupení se ve své pravé podstatě vztahuje na mužský aspekt Buddhova principu, představovaný levým psychickým nervem.*

140. *Životní síla pěti elementů těla v pravé své podstatě vztahuje se na ženský aspekt Buddhova principu, představovaný pravým psychickým nervem.*

141. *Sestupuje-li životní síla sjednocená v obou aspektech do ústředního nervu, přichází postupně realizace moudrosti a současně zrozeného prastavu čistého vědomí, neodlučitelného od prázdnoty, obdařeného stále přítomnou nevyčerpatelnou velkou blažeností.*

142. *V pupečním centru spočívají karmické základy ke karmickým následkům odpovídajícího karmického dění. V srdečním centru spočívají karmické základy ke zranění těchto karmických následků. V hrdelním centru pak karmické základy ke stupňování karmických sklonů. V mozkovém centru pak karmické základy k osvobození ode všech karmických následků.*

143. *„Měsíční fluidum“ probouzí při výstupu nervovými centry tyto základní karmické síly k působnosti, čímž je horní konec ústředního nervu vystaven překonávající vibraci blažené přirozenosti.*

144. *Tak vyvstane neviditelné psychické vyvýšení na temeni hlavy.*

145. *Plní-li se toto vyvýšení životní silou proměněného semenného fluida, dosahuje se nadsmyslného cíle velkého symbolu a stavu velkého vadžradháry.*

146. *Současně s touto realizací vytéká zesílenou měrou bílé fluidum ze základny plodivého orgánu a teče vzhůru k temeni hlavy, jíž zcela pronikne; červené fluidum vytéká zesílenou měrou od temene hlavy a proudí dolů, až pronikne celé tělo až do špiček prstů na nohou.*

Zde končí druhá část — tři základní cvičení.

(137) Tím je řečeno, že univerzální předtvůrčí klid se jógickým postupem stane zážitkem. Není to tedy bezduchý prostor, jak se zdá těm, kdo do něho při počátečních krocích v józe z nějakých důvodů nahlédli, ale je to prostor potenciálně živoucí. Proto nelze jógu pokládat za cestu vedoucí do nicoty, ale do stále jemnějších stavů jsoucnosti, která vrcholí v jasuplné nepohnutelnosti. A jasuplná nepohnutelnost je zřídlem „prvotního pohybu“, ale je v ní možno potlačením životní žízně ukončit bolestné putování sansárem. Dokud usilující člověk neuskuteční toto „veliké zastavení na cestě bytím“, může v této sféře prožívat jen to, co se označuje jako „nevyčerpatelné samádhi“.

(139) Pět skupin (skandha): tělesný stav (rúpa), pociťování (védána), vnímání (sandžňna), duchovní tvořivé síly (sanskára) a vědomí (vidžňána).

(140) Pět elementů (prvků): element zemní, vodní, ohňový, vzdušný a éterický. — Buddhův princip — přesněji buddhovský princip — je jiným projevem dharmakáji. Jeho dvojí projev souhlasí s pravostranným a levostranným „dechem“, jehož duchovním projevem je sambhógakája a nirmánakája, z nichž mužský aspekt představuje vůli a ženský funkce.

(141) Sjednocení mužského a ženského aspektu životní síly pochází z toho, že člověk překoná vnímání, jímž se budí dojmy. Vjem sám o sobě je ještě možno považovat za pozitivní, a proto mužský projev

bytnostné síly, kdežto dojem budí předpoklad, že za pozitivní duševní činností existuje pasivní ženský faktor, člověk sám, lpící na prožitcích, které jsou silou funkcionální čili negativní. Jsou-li proto funkcionální síly vtaženy do pozitivních životních sil a potom jako síla jediné povahy stoupají vzhůru ústředním nervem, rozvíjejí se vlastně do moci čistého nazírání, jehož pravým a přirozeným objektem je čisté prázdno, budící v mravně očištěné bytnosti pocity vysoké blaženosti.

(142) Pupeční centrum odpovídá povaze břicha, které je prototypem uchopování za účelem výživy. Je proto i ústředím pro udržování chodu mechanické karmy, která je kolesem vlekcoucím bytí i nežádoucími životními podmínkami. Vše, co náleží do tohoto centra, se opírá o mechanicky spravedlivé reakce na živelné a živočišné chtění, jehož je člověk jakožto bytnost s rozvinutým uvědomováním, závislým již jen na tomto chtění, pouhou obětí. Kolo této karmy je však uváděno do chodu silami, jež přísluší srdečnímu centru. To vládne silami cítění, které se vyjadřuje přichylností a odporem.

Srdeční psychické centrum symbolizuje prvotní pocitová vzduť, za níž existuje sebevědomí nebo jáství, které se z nich chce těšit. Ale prvotní pocitová vzduť musí být něčím podmíněna. To se děje funkcí hrdelního psychického centra, jež symbolizuje prvotní styk vyšších psychických faktorů s faktory nižšími. Pravý počátek koloběhu funkcionálního žití je proto nutno hledat právě v tomto centru, které je jakoby protoplasmou složitěho buněčného bytí. Jeho duchovníma rukama jsou funkce srdečního centra a fyzickýma rukama funkce centra pupečního.

Psychické centrum mozkové je konkrétní psychická zauzlina, již mudrci Orientu nazývají pinda nebo džíva. Tato zauzlina poutá esenci prabytí, totiž onen faktor, který se bezprostředně nestává konkrétním, totiž fyzickým bytím.

Soustava nazývající se bytnost se takto zdá být zcela bezúčelná. Celá tragika jejího bytí se zakládá na subjektivních předpokladech a měřítkách, jež jsou v poměru k univerzu zcela bezduché. Kdyby nebylo spontánního uplatňování životních sil a napětí, byl by problém života jednotlivce řešitelný nihilismem. Ale spontánní uplatňování životních sil tu je a dokonce za ním stojí fiktivní a přitom z hlediska subjektivního prožívání přece jen reálný faktor –

– jáství. Tato skutečnost vyžaduje, aby byla uplatňována morálka formou zákona, neboť jáství je duchovní svazek, který vytváří řadu duchovních zážehů udávajících se na materiálu bytí jako vlna na vodních spoustách.

Není-li materiál bytí silou mravnosti učiněn hodnotným a v životních procesech harmonickým, bude duchovní svazek zvaný já trpět ve svém obydlí. A jestliže sub specie aeternitatis je utrpení čiré nic, je sub specie temporis živou skutečností. Jinými slovy: ačkoli jsou životní krize z hlediska věčnosti pouhé nic, jsou přece jen pro člověka, který lpí na životních pochodech, živou a bolestnou, do jeho uvědomění se vtírající skutečností. Proto mechanika životního dění vyjádřená funkcemi psychických center v hrdle, srdci a pupku a existující zde snad jen proto, aby se esence mozkového centra mohla využít v zauzlině zvané bytost, nepřipouští, aby se člověk opíral o nihilistický názor, jenž není oproštěn od egocentrismu. Naopak se musí pevně držet mravních zásad, jež vedou k poznání, jímž rozmnožuje dobro. Neboť jenom dobro umožňuje, aby se již bytost v konkrétních osudových situacích přestala vzpírat touhou po lepších prožitcích a mohla se najít ve stavu absolutní svobody docela přirozeně.

Všimněme si však toho, že tibetští mystikové na rozdíl od západních fyziologů a psychologů nekladou podmínky životnosti existence do mozku, nýbrž do psychických ganglií rozložených po celém stromu života, po páteři. Pindu a džívu, jehož můžeme chápat jako základ samé životnosti, proto umístili do středních částí mozku: kořen do centroencefalonu, stvol do brahmarandhry a květ do střediska mezi obočím. Přitom kořen „květiny bytí“ představuje elementární projev vůle vyjadřující se obrazně slovy „chci být“. Stvol sám symbolizuje cestu značící uplatňování vůle k životu, květ denní a konkrétní projev života. Proto jenom v těchto místech může člověk změnit chod „vozu života“ k vysvobození místo do sansára. Ve skutečnosti má „vůz života“ tento směr vždycky, když se mysl upíná ke kvalitám transcendentna. Mysl je totiž tažnou silou tohoto vozu.

Když však část uvědomění klesá pod hranici „biologického slunce“, tj. pod oblast centroencefalonu, nebo přesněji když životní proud (síla) nestoupá z brahmarandhry přes encefalon do květu

ádžňá, ale sestupuje přes prodlouženou míchu ústředním psychickým nervem ke květům višuddhy, anáhaty, manipúry, svádhišťhány a múládháry, pak tendence životní energie není ke ztotožnění s absolutnem, ale k vývoji individua. Touto cestou se pinda a džíva dostává do tísně individuálního bytí.

Na této cestě se v hrdelním centru začne se stupňující se touhou rozhlížet po světě hotových již jevů a v zaslepenosti, která způsobuje, že začne svět hotových jevů pokládat za skvělejší než bezmeznost absolutna, si začne přát, aby též „byl“ a mohl se jako jev účastnit života individuí. To vytváří cestu k srdečnímu květu, kde energetický svazek duchovního jevu pindy a džívy rozvine uchopovací energii do té míry a síly, že již přestane být „duchovním pindou“ a začne být „pindou substancionálním“.

„Substancionální pinda“ se rychle mění v biologickou skutečnost, která se částečným „vtělením“ do květu manipúra stává gravitační jednotkou. Její existence dovršuje zhutnění tohoto pindy, takže se stává živou bytostí. Tato bytost pak rozvíjením do svádhišťhány a múládháry přibírá na hmotnosti, ale i na elementárních duševních tendencích. Určitým stupněm tohoto vývoje je člověk, jehož vidíme chodit po zemi.

To pak je onen vývoj přírody shora dolů čili vývoj degenerací. Duchovní zauzlina se přitom zavíjí do známého nám materiálu a pak se začne — ve stavu člověka nebo níž ve stavu živočicha, rostliny nebo minerálu — pomalu vracet. Postupným vývojem, při kterém se těžké minerály odstředivou silou odstraní, se zase zbaví všech fyzikálních přítěží a stane se opět „duchovním pindou“, jehož touha se bude upínat k absolutnu.

Zdá se, že se v lidských bytostech objevují obě tendence, ke zhutnění i k sublimaci materiálů bytí. A pud rozhoduje, zda zvítězí jedno nebo druhé. Duchovní vývoj, o němž nás poučují duchovní nauky, nás má k tomu, abychom se vyvarovali každé tendence k dalšímu zhutňování materiálů bytí. Vizme v tom jejich dobrou starost o naše blaho. Jejich tvůrci byli mudrci, kteří dohlédli až na konec osudů provázejících toto zhutňování a také z těchto osudů zkusmo něco zažili. To činí jejich připomínku naléhavou a jako předzvěst příznivou.

(143) Astrální anatomie fyzických těl poukazuje na psychická

centra a obměněné životní síly a též na to, že jejich zvýšené funkce vedou k neobvyklým zkušenostem, které zná jen jóga. „Měsíční fluidum“ neboli sóma z tohoto hlediska znamená zesílené subtilní fluidum, jež se v těle chová jako povzbuzovatel rozvoje psychických center, která v konečné fázi vytvářejí bytost v celém jejím rozsahu.

Psychická centra však náležejí astrálnímu prototypu bytosti. Podněcování jejich funkcí je proto zásahem do duchovní embryonální struktury bytí a může vést i k nepříznivým výsledkům. Jógické školení by mělo přihlížet k tomu, aby ten, kdo jejich funkce podněcuje, byl již dříve vychován k nezávislosti na pociťování, aby se snad jako výsledek tohoto podněcování neutužily provazy lpění na zevním světě.

Musíme si být vědomi toho, že lidé jsou nemocní světskými sklony, které je hnaly ke špatnému konání. Zesilování příjemných pocitů může otevřít brány zla dokořán. Přitom neviňme nauku z toho, že ukazuje i nebezpečnou cestu. Racionalistický dnešek vyžaduje odhalování všech zásad praxe a z tohoto hlediska se tato nauka jeví jako odvětví každé dobré a spolehlivé vědy.

Měsíční proud je pokládán za centripetální, což se v bytostném smyslu jeví jako moc utvářecí a záchovná. Vzhledem k bytostné existenci v mystickém úsilí, jímž se rozvíjejí síly vyšších principů, může proto být rozvinutí tohoto proudu spojeno se zažitím blaženosti, což konečně umožňuje styk a spojení těchto principů s bytostným bytím.

(144) Usiluje-li člověk metodicky o rozvoj vyšších principů ve své bytosti, naplňuje se jimi postupně celé tělo. Rozvíjejí-li se již v hlavě, prorazí konečně temenem a vytvoří duchovní vyvýšeninu, již lze pokládat za vrchol duchovního těla, v něž se vyšší principy vždy formují. A tato vyvýšenina je znamením duchovní dokonalosti.

(145) Vyvýšenina, o níž jsem mluvil v předchozím komentáři, představuje útvar z psychické látky. Proto může být naplněna živou silou soustředění. Stane-li se to, bylo konečně vytvořeno duchovní tělo božské povahy, v tomto případě působivé bytí vadžradhary (dordžečanga) neboli hromovládce, jenž symbolizuje sílu dovršeného mystického zasvěcení.

(146) To znamená, že vzhledem k funkcím tohoto druhu je tento

proces u obecného člověka obrácený. Proto je přirozené, když na jóga přestává působit čas. To souvisí s tím, že „měsíční fluidum“ již není pohlcováno „sluncem“ (v pupku) a pak vyzařováno žádostmi, ale „moc slunce“ rozmnožuje amrtu bohů, nápoj nesmrtelnosti.

O kvalitě těchto proudů lze říci, že je to látka „lymfaticko-fyzikální“. Například bílý proud je esencí sperma, jejíž povaha a působnost se podobá elektrické energii procházející tělem. Červený proud je vitální energií, která se jako fyzikální energie projevuje žádostmi, ale zdrženlivostí se přetváří v lymfu. Vzhledem k tomu jsou tyto proudy obměněným semenným proudem. Tato obměna je závislá na postojích, o nichž nás poučuje jóga.

Za obvyklých okolností teče vzhůru červený proud jako zplodina fyziologických funkcí, jež probouzejí sexuální touhy. Tyto sklony jsou touto zplodinou. Bílý proud, který teče dolů, je za těchto okolností oním idealistickým nadšením, jež provází sexuální vzrušení, které se projevuje jako láska. Láska je fyzikálním faktorem sexuální potence. Všeobecná zdrženlivost tyto proudy obmění. Tím vzniknou duchovně i jinak oživující energie, o nichž mluví tento aforismus.

Část 3: Praktické použití

147. Třetí díl nauky o psychickém teple, praktické použití, se skládá ze dvou cvičení: z dosažení požehnání tepla a z dosažení požehnání blaženosti.

1. Dosažení požehnání tepla

148. Prvé cvičení, dosažení požehnání tepla, má tři pododdíly: ovládnutí tělesné pozice, ovládnutí dechu a ovládnutí zírání.

149. Aby bylo dosaženo požehnání tepla ovládnutím tělesné polohy, tomu slouží tato cvičení:

Posaď se se zkříženýma nohama (lýtka a stehna klidně položena na chodidlech, kolena nad prsty nohou, levé chodidlo dovnitř). Polož zkřížené ruce do obou prohlubní (vzniklých ohnutím kolenou) a uchop, jak jen je ti možno,

spodní část stehen. Při krátkých rukou je uchop, jak je možno. Otoč tělo třikrát zprava doleva a pak třikrát zleva doprava. Potom jím otřes co možná silným prudkým pohybem. Konečně se třes jako divoké zvíře, až se ti zjeví každý vlas. Současně málo poskoč (když se zvedneš na zkřížených nohou, a pak nech tělo dopadnout zpět na meditační podložku).

150. Po trojnásobném opakování těchto cvičení vyskoč jednou mocně vzhůru na znamení, žeš ukončil cvičení této tělesné pozice.

151. Aby bylo dosaženo požehnání tepla ovládnutím dechu, musí být vtažený vzduch vměstnán až do záhybů plic a bránice vtažena, až se vytvoří hrncitý tvar.

152. Aby bylo dosaženo požehnání tepla ovládnutím zírání, řiď se těmito poukazy:

153. Hleď na sebe jako na prázdný tvar vadžrajogínky s živou představou tří psychických nervů, čtyř hlavních center a poloviny A.

154. V tomto stadiu zírání si představ uprostřed každé dlaně a chodidla slunce. Pak viz tato slunce postavena proti sobě.

155. Potom si představ slunce na spoji tří hlavních psychických nervů (pod pupečním centrem na hrázi ve spodní části rozplozovacích orgánů).

156. Při vzájemném působení sluncí na dlaních a chodidlech vyšlehne oheň.

157. Tento oheň zanítí slunce pod pupkem (v tomto trojnásobném spoji).

158. Vzplanuvší tam oheň zanítí polovinu A.

159. Vzplanuvší oheň v polovině A zachvátí celé tělo.

160. Při výdechu nech celý svět proniknout ohněm v jeho vlastní povaze (jako neviditelné psychické teplo).

161. Během tohoto cvičení imaginace vyskoč jedenadvacetkrát silně do výše.

162. Cvič toto pozorování po sedm dní, pak budeš pouze v plátěném oděvu snášet nejsilnější zimu.

(149–151) Jestliže mysl nebloudí a vědomí není zneklidňováno akceptováním vjemů, vede otrásání tělem k tomu, že psychická síla naplní všechny psychické nervy, čímž se zvýší spalování a tím fyzický pocit tepla. Kromě toho působí i tělesné pohyby a městnání vzduchu v plicích.

(154–160) V tomto případě ovšem nepůsobí představa, jak jí rozumí člověk v józe neškolený. Spíš se jedná o živou skutečnost, z hlediska subjektu podobnou živé vzpomínce, schopné vzbudit dojmy. Představou musí být přelud slunce s jeho charakteristickým zevním působením a rovněž vzplanuvší oheň musí být vnímán jako oheň skutečný, který plane a působí při zavřených očích, místo otevřených.

Evropan skutečně jen velmi málo rozumí imaginaci. Proto ji obecně chápe jako vytváření obrazů, které jsou neživé. Jogín však ví, že imaginace je schopnost přenášet představou živé skutečnosti do oblasti subjektivního vnímání všemi smysly. To znamená, že ten, kdo správně ovládá imaginační sílu, vyvolá vjemy a pocity, jimž je například vystaven na slunci i ve zcela temné místnosti. To se ovšem nepodaří hned poprvé, když se o to pokusí, ale po určité řadě pokusů se to podaří jistě. Ostatně v mystice vede k úspěchu jen tato schopnost. Jde o to, aby člověk našel v řadě střídajících se stavů a pocitů stavy a pocity nejvyššího uvolnění (svobody) a pomocí zpřítomňující moci imaginace je rozvinul a počal v nich žít stejně přirozeně, jako nyní žije v bezvládnosti nad pocity a duševními stavy. Je nezbytné vědět, že jenom subjektivní pocitový stav je pro individuum stavem reálným a to právě ukazuje na velký význam imaginační schopnosti.

Víme například, že jsou lidé zimomřiví, kteří tuto subjektivní indispozici přemáhají nadměrným vnějším teplem. Lidé, kteří se až dosud neodchýlili od spontánního přesvědčení, že mají dostatek vlastního fyzického tepla, nejsou na zimu tak citliví. Teprve

když se trvalým působením chladu rozruší jejich spontánní přesvědčení o dostatku vlastního fyzického tepla, stanou se zimomřivějšími. A když si posléze toto přesvědčení nechají působením vnějšího chladu vzít docela, stanou se na chlad velmi citlivými.

Tím budiž řečeno, že to, co nazýváme autosugescí, působí v našem životě velmi přirozeně ve formě nenásilných přesvědčení. Tato skutečnost nás činí individualistickými jak fyziologicky, tak v mnohém ohledu i psychologicky. To lze ostatně snadno vystopovat. Když to člověk vystopuje, má toho využít v nejširší dovolené míře. Má se pomocí dokonalého zpřítomnění žádoucích stavů ve vědomí vzepřít samovolným individuálním (subjektivním) stavům nežádoucím a tak si pro sebe vytvořit lepší životní podmínky.

Toto úsilí je však nezbytné provázet vyššími zřeteli. Usilující člověk má uznávat moc dobra, jež jako účinné napětí prostoru jej zcela obklopuje, neboť tak toto dobro najde i v prostředí, v němž žije svůj život. A když si konečně bude vědom toho, že toto dobro jako božská moc se podobá větru provívajícímu všechno bytí, začne žít stavy, o nichž se mluví v mystických knihách jako o nejvyšších božských prožitcích lidí božstvím omilostněných.

Nebo se lidé chtějí nechat dál přesvědčovat rozumem onemocnělým mravními nedostatky, že je racionalističtější akceptovat vše, co jako následek porušené mravnosti v nich nyní budí jen nepříznivé stavy? Snad se, lidé, musíte tomu názoru podrobit, abyste vyžili zlou karmu, v jejíchž osidlech vězíte. Ale vězte: moc psychického činu, jímž vyměníte nežádoucí stavy za stavy žádoucí, má velký dosah. Chopíte-li se dobrých stavů, jež jsou jiným vyjádřením dobra, budete v dobru žít a nakonec je rozsévat svým počínáním. Z toho vám pak vzejde požehnání, jehož počátek najdete v malém aktu víry, jejíž pomocí jste se podrobili námaze změnit z vlastní neoblomné vůle řadu prožitků utvrzujících vás v jistém stavu.

Celá jóga je právě tak jako vyvolání psychického tepla založena na správném užití zpřítomňující moci zvané soustředění, imaginace i jinak. Úspěch může mít jen ten, kdo se místo vykreslování různých obrazů před duševním zrakem naučí zpřítomňovat žádoucí skutečnosti. V nauce o psychickém teple jde o nenáboženský akt, v mystice o akt duchovní. V nauce o psychickém teple se zpřítomněním slunce jako zápalky vzněcující oheň vše zachvacující vy-

volávají konkrétní tepelné efekty, kdežto v mystice se vyvolávají efekty duchovní. Proto nesmíme mystiku chápat jako hru s představami, jejichž tajemná sestava udává duchovní vysvobození nebo vykoupení individua. Musíme ji chápat jako zpřítomnění nejvyšších stavů ve vědomí, stavů, jež existují v kosmu a k nimž se člověk došplhá poznáním nižších transcendentálních stavů, které si ve vědomí správně zpřítomní. Když tyto nižší transcendentální stavy uskuteční ve stavu přirozeného žití, vytuší existenci stavů ještě vyšších. Tak stupeň po stupni může stoupat až k prázdnotě absolutna. Jejím zpřítomněním ve vědomí ji uskuteční a jejím uskutečněním skončí pouť života, vejde do nirvány.

Mluví-li zde text o spoji tří hlavních psychických nervů na hrázi ve spodní části rozplazovacích orgánů, je to odchylka, již nechť čtenář nedbá a všímá si předchozích aforismů a komentářů, které toto spojení kladou výše.

(162) Když člověk vyvoláním tepla dospěje k tomu, že se mu jeho psychické pojetí stane přirozeným, bude moci v tomto stavu žít jako ve stavu přirozeném. Proto uskutečnění psychického tepla působí trvale.

2. Dosažení požehnání blaženosti

163. Druhé cvičení praktického použití, dosažení požehnání blaženosti, má tři pododdíly: přípravné cvičení — vidění duchovního druhu vlastního vědomí; základní cvičení — hoření a kapání; závěrem tělesné školení.

164. Přípravné cvičení, vidění duchovního druhu vlastního vědomí, probíhá takto:

představ si paní dokonalé krásy a tak přitažlivou, že upoutá tvé smysly.

165. Základní cvičení, hoření a kapání, obsahuje zvládnutí šesti psychických cvičení k získání psychického tepla, čtyři spojené způsoby ovládnutí dechu a ovládnutí zírání.

166. Spatřuj se tak jasně jako dříve, ale jako sambhára čakra, dutý jako průsvitný hedvábný stan modré barvy. Uprostřed prázdna si představ tři hlavní psychické nervy, čtyři

hlavní nervová centra, polovinu A a písmeno HAM tak zřetelně nakresleno jako dříve.

167. Životní síla zanítí polovinu A a takto vzniklým teplem roztaje písmeno HAM, jehož kapky padají na polovinu A.

168. Praskajíce, proderou se plameny rychle dolů a dosáhnou se zvýšenou silou pupečního centra.

169. Když je písmeno HAM silně roztaveno, padají jeho kapky dolů a posilují plameny, až dosáhnou srdečního, hrdelního a mozkového centra.

170. Konečně se zcela roztavené písmeno HAM vylíje do hrdelního centra a zcela je pronikne. Přitom se prožije ‚blaženost slasti‘ čili tělesná blaženost.

171. Pak na okamžik vzejdou rozličné zkušenosti.

172. Zůstaň však v rovnováze prázdnoty.

173. Při nektaru, kanoucím z tajícího písmena HAM a naplňujícím srdeční centrum, dosahuje se ‚nadsmyslové blaženosti‘ a vědomí síly, jež působí na karmu, aby zrála, a prožívá se stav ‚nezměrného prázdna‘.

174. Když proniká nektar pupečním centrem, dostavuje se ‚podivuhodná blaženost‘ a pronikající nebo prochvívající pocit v celém těle. Je dosaženo stavu ‚velké prázdnoty‘.

175. Pronikne-li posléze tento životní oheň do základu rozplozovacích orgánů k nejspodnějšímu opěrnému bodu lotosu múládhára, kde sídlí hadí síla, prožívá se ‚současně zrozená blaženost‘.

176. Pak obdržíme sílu poznávat nejmenší chápatelné zlomky času, které jsou v normálním stavu vědomí mimo poznávání.

177. Je-li realizováno čiré světlo vše-prázdnoty, pohroužíme se do stavu vědomí, jenž je nedotčen všemi světskými (vnějšími) vzněty.

178. Uč se poznávat tyto stupně od obyčejných fyzických až k ‚současné zrozené blaženosti‘, jak po sobě vystupují silou životního ohně pronikajícího v daném pořadí nervová centra v mozku, hrdle, srdci a pupku.

179. Závěr, tělesné školení, se skládá ze základního tělesného školení, tzv. cvičení Naropových, šesti, dvaceti a padesáti, která musí být prováděna.

180. Toto je šest základních tělesných cvičení Naropových:

1. Polož pěsti na kolena s nohama v pozici Buddha. Pak několikrát otoč pasem těla napravo nalevo. Toto cvičení rozežene nesrovnalosti v pupeční oblasti a uvolní (uvádí do léčivé činnosti) nervová střediska pupku.

2. Pak v téže pozici otáčej krkem dokola a ohýbej jej vzad a vpřed. Tím se uvolní nervová střediska na temeni a v hrdle.

3. S otevřenýma rukama, dlaně obráceny dolů, ruce položeny na ohnutá kolena, tělo ve stejné pozici, otáčej trupem střídavě zprava nalevo a zleva napravo. Tím se rozeženou choroby trupu a uvolní jeho nervové zauzliny.

4. Roztažení a stažení údů (paží, rukou a chodidel) rozhání jejich onemocnění a uvolňuje jejich nervová střediska. Buď prováděno nejprve rukama a pažemi. Potom polož obě ruce na zem (nebo na meditační podušku) za sebe, zůstaň sedět na zemi, natáhni nohy a pak chodidly mocně zatřes ve vzduchu.

5. Vyskočením a dopadem zpět (při zkřížených nohou, ruce na kolenou, tělo zvednout a prudce nechat dopadnout zpět) se uvolňuje nervová síla nervových středisek celého těla. Při každém skoku otoč tělo doprava a doleva a kývej tělem prudce sem a tam, ruce maje opřeny o kolena.

6. Otřes tělem (v nakloněné poloze, tělo opřeno rukama o meditační podušku). Potom vyraz zvuk UH, masíruj a tři celé tělo. Tím budou uklidněny všechny nervy a každý zvlášť.

Zde končí nauka o psychickém teple.

(164) Toto cvičení neslouží výhradně vyvolávání psychického tepla. Setkáváme se s ním i v jiných mystických disciplínách a mnozí lidé, toužící po duchovním životě, je prováděli úplně nevědomě. Za elementární cvičení lze například pokládat už to, když se někdo zaujatě zabývá sám sebou. Stává se totiž, že se psychicky vybaví ze svého těla a pak náhle před sebou vidí temnou postavu, u níž nerozpoznává, zda se podobá jemu nebo někomu známému. To proto, že se zabývá jen sebou a nepředstavuje si. Silueta je temná proto, že se při přemýšlení o sobě nechápe stavů a věcí radostných, ale spíš temných a neurčitých.

V mystice jde o to, aby hledající člověk použil představ dobrých a jasných, jako je například zde představa vadžrajogínky. I když je tato vadžrajogínka pouhou představou, přece vzhledem ke kvalitě představy obsahuje samozřejmě síly a kvality božské. Následkem toho má „duchovní druh vlastního vědomí“ božskou přirozenost a na cvičícího člověka může působit pouze příznivě.

(165–167) Písmeno HAM symbolizuje konkrétní zdroj duchovnosti a světla. Nechá-li je člověk kapat, získává z něho posilující a teplo rozněcující fluidum. V nauce o psychickém teple se z něho dělá destilační materiál, který padá do pece, jíž je poloviční A. Jeho destilací mají být živeny síly vzbuzující teplo a tyto síly musí být proto podobné fluidu, aby mohly kroužit tělem, dodávající mu životodárné teplo, jako to činí krev.

Sambhara čakra — mužský aspekt vědomí v protikladu k ženskému aspektu vadžrajogínky. Modrá barva symbolizuje nekonečný dosah vyvolávaných tepelných efektů.

(168–170) Tato manipulace s imaginovaným ohněm a nektarem, symbolizovaným písmenem HAM, se stává mocně působivou pro životodárnou sílu představivosti. Živý imaginovaný oheň jako „plynný“ nebo éterický element a písmeno HAM jako element povahy fluidické jsou pozitivními činiteli, jejichž vůle a moc přítomňovací se mohou dobře užít k rozvoji psychických center. Nakonec se to projeví v rozvoji vlastností provázejících tato cvičení. A dosahuje-li se následkem pronikání hrdelního psychického centra životodárnou psychickou silou tělesné blaženosti, týká se to příjemných zmrazujících pocitů, jež se jakoby rozlévají po těle.

(171) Příjemné mrazení, rozlévající se v těle z buňky na buňku, je spojeno s mnoha dalšími pocity jiného druhu. Tyto pocity jsou poučné a v přímém vztahu k mnohým poznatkům rozšiřujícím znalosti, jež se týkají jógy.

(172) To znamená, že má cvičící člověk setrvat při předmětu své snahy (cvičení), i když se ho dotýkají pozoruhodné pocity a postřehy.

(173) Výrazu „nadsmyslová blaženost“ je užito proto, že rozvinutím srdečního centra dochází k přesunu vědomí do božské sféry, která je s tímto centrem ve spojení. Následkem tohoto přesunu se člověk někdy ocitá ve sféře nebeských bytostí, jež pro přítomnost vlastního vědomí postřehuje. Vědomá přítomnost a postřehy zesilují pocitové zážitky vyvolané nebeskou sférou. Tyto zážitky jsou tak mocné a čisté, že lze mluvit o nadpřirozené blaženosti. A protože se člověk noří do nebeských oblastí, jež nalézá v sobě, uvolňuje se soudržná moc napětí, které symbolizuje světskost. To je vlastně rozpouštění karmy, která je tmelem světského bytí. Kromě toho vstřebání se do srdečního psychického centra jakožto do centra bytí, jehož existence závisí na pocitových funkcích, vytváří se zpřítomňující mocí koncentrace, myslí a vůle centrum všebytostné. Tímto způsobem se člověk stává středem živoucího bytí v zážitku „mocného prázdna“.

(174) Výraz „podivuhodná blaženost“ se zakládá na zážitku přenosu vědomí do pupečního psychického centra. Zpřítomní-li se totiž člověk v psychickém břišním centru jako v oblasti bytí, resp. obydlené sféry, vstoupil vlastně do oblasti asurů (titanů). Jogín v ní, neupoutaný svým vědomím tak asi jako náhodný božský návštěvník ve světě, prožívá rozličné pocity vysoké, střední a nízké blaženosti; proto je užitý výraz přiléhavý. A jako se při rozvinutí hrdelního psychického centra zažívají zmrazující pocity na povrchu těla, tak se při rozvinutí psychického pupečního centra zažívají podobné, poněkud tepelnější pocity, jež vycházejí z hlubin vlastního těla. A protože pupeční psychické centrum symbolizuje nebeský prostor ve smyslu obsahovém a usilující člověk přítom musí vylučovat všechny eventuální vjemy, prožívá veliké (prostorové) prázdno.

(175) Výrazu „současně zrozená blaženost“ je třeba rozumět tak, že při rozvoji tohoto psychického centra člověk vstupuje do prapočátku bytostného utváření. V tomto stavu není bytí postihováno různými krizemi, ale zažívá rozkošné pocity podobné pocitům při páření. To znamená, že rozvojem tohoto psychického centra člověk zažívá prvotní okamžiky všeobecného utváření, které zakládá fyzickou bytnost. Vzhledem k tomu, že se toto psychické středisko rozvíjí ze stavu jemného uvědomění, ocitá se člověk ve stavu a místě božského demiurga, personifikovaného vládce světa.

(176) Prohloubením „současně zrozené blaženosti“ přechází člověk do pocitů nedefinovatelných. Ocitá se totiž v předtvůrčím stavu, který nemůže být vystižen pocity, ale prožitky, jež člověk zná jako úvahy. Proto se jako živá bytost ocitá mimo normálně možné smyslové chápání.

(177) Přesunem vědomí do sfér symbolizovaných psychickými nervovými centry se člověk ocitá v grandiózním světě tvůrčích zázraků a to zeslabuje jeho nekompromisní smyslové chtění až do neznatelnosti. Vzhledem k tomu se před jeho zrakem může rozvinout živá vizuální prázdnota, již poznává jako poslední a nejvyšší cíl, který vědomě nebo nevědomě hledají všechny bytosti. A protože poznává tuto prázdnotu jako bytost, jejíž chtíče jsou vyžehnuty, může ji i uskutečnit. V procesu jejího uskutečňování je s konečnou platností rušena i síla soudržnosti bytí — zakládající se na chtění — a to je předpoklad pro konečné bytostné vyhasnutí: vyhasnutí beze zbytku, nirvánu.

(178) Správným rozeznáváním celé škály pocitů, byť i blažených, nachází člověk cestu k vykoupení. Sdílením znalostí této cesty se člověk stává buddhou, jenž mocí spásného vědění roztáčí kolo zákona nejvyšší spásy a tak zachraňuje všechny živé bytosti.

(180) Z těchto cvičení je patrné, že nejde o abstraktní a zázračné zásahy, ale o fyzické úkony, jež mají působit na nervová a jiná centra v těle tak, aby se energie, obvykle v gangliích nahromaděná, uvolnila a tím se vyvolaly určité duchovní a fyziologické efekty. A protože na rozdíl od obvyklých evropských tělocvičných úkonů jsou

tato cvičení spíš statická, dosahuje se jimi daleko větších účinků co do podnětů působících na nervová centra.

Jakmile je životní energie z nervových center uvolněna, proudí tělem určitými drahami, jež tibetská mystika identifikuje jako psychické nervy. Oživení těchto drah životní energií vede k vyvstání pocitů a stavů příslušících mystickému růstu a vývoji. Vzhledem k povaze těchto pocitů a stavů je možné hodnotit mystický růst a vývoj jako faktickou transfiguraci fyziologické soustavy, která pak pouze z těchto předpokladů tvoří z lidské bytosti bytost elementární nebo duchovní typ.

To znamená, že stav zvaný duchovní dokonalost se zakládá na určitém seskupení složek bytí. Toto seskupení souvisí s vytvářením nosiče příznivější karmy, než jaká vede bytost, jejíž zřetele jsou nízké. A protože tato příznivá karma není jen pasivní, ale působí i dynamicky, znamená uvolnění životní energie nervových center činitele, který setrvává v klidu bytosti s inverzní tendencí duševních sil k usměrnění životních sil uvolňujících se smrtí k zdařilejším objektivacím, někdy božským, jinde nebeským a opět jinde k takovým, jež rychle (v jedné existenci) dosahují spásy.

II. NAUKA O KLAMNÉM TĚLE

1. Druhá nauka, o klamném těle, se skládá ze tří částí: poznání nečistého klamného těla jako máji, poznání čistého klamného těla jako máji a poznání všech věcí jako máji.

Část 1: Poznání nečistého klamného těla jako máji

2. O první části, poznání nečistého, klamného těla jako máji, bylo řečeno:

„Z ovoce karmy je zrozeno klamné tělo.“

3. Hleď na obraz svého těla v zrcadle upevněném před sebou.

4. Pokud přičítáš obrazu svého těla příjemné věci jako čest, slávu a lichocení, rozradostňuješ je. Odepřeš-li mu však některé z dobrých vlastností a přičteš mu nežádoucí

a nepotěšující vlastnosti, zaujmeš k němu nepřátelský postoj. Proto přičítej zrcadlenému obrazu svého těla střídavě příjemné a nepříjemné vlastnosti, zatím co na ně patříš v zrcadle.

5. Pozoruj sebe jen jako toto zrcadlení a přitom na ně použij šestnácti přirovnání o hmotném těle a navykni své vědomí, aby spatřovalo tělo jako máju, jako neskutečné.

Část 2: Poznání čistého klamného těla jako máji

6. Druhá část, poznání čistého klamného těla jako máji, se člení na dva oddíly: na máju viděného stavu a máju dokonalého stavu.

1. Mája viděného stavu

7. O prvním, o máji viděného stavu, bylo řečeno:

„Má být podoben (tento stav) zrcadlení dobře nakresleného obrazu Vadžrasattvy, jenž se při mystickém přenosu sil stává patrným v čistém zrcadle.“

8. Byla-li tedy nakreslena postava Vadžrasattvy nebo některého ochranného božství, nech obraz odrážet se v zrcadle.

9. Upni pohled a vědomí na tuto zrcadlenou formu, pohřiž se do ní, až se jeví postava jako ožívá.

10. Pozoruj ji, jako by byla téměř mezi tebou a zrcadlem.

11. Potom si představ své tělo jako zrcadlení těla božství. Bude-li viděné téměř uchopitelné, pokračuj; spatřuj nějakou jinou formu jsoucí v tvém zorném poli jako tělo božství. Stane-li se tato představa téměř skutečnou, představ si všechny viditelné formy jako těla ochranného božství.

12. Tak poznáš všechny věci světa jevů jako hru božství (tj. jako jeho různé projevy.)

13. Nazývá se to ,uskutečnění jšoucnosti božství‘, také ,vidění klamu‘ nebo ,přeměna předmětů v bohyni nebo v boha‘.

(1) Mája — veliká iluze, kterou je celá smyslová skutečnost, resp. všechno bytí a stvoření. Zde je vztažena především na lidské tělo i na tělo viděného božství, aby se člověk mohl vymanit ze zdánlivě přirozeného přesvědčení o důležitosti vlastní existence nebo bytí. Dokud člověk vězí v síti tohoto přesvědčení, nemůže uskutečnit absolutno, jímž není ani já ani ty ani ono. Absolutno je totiž vším, co existuje, ale pouze ve svém principu. Všechno existující je tedy stínohra, jež se odehrává na plátně skutečnosti, již je prázdnota absolutna.

Při prvních krocích na cestě poznání přijímá mnohý člověk poučku, že vnější bytí je klam a mam. V další etapě poznává jako neskutečnost i božské bytí a na konci této cesty se jeví jako neskutečnost i stav, který můžeme právem označit za dokonalost: stav, který představuje uskutečnění absolutna v dočasném bytí. I když si člověk po velkém duchovním úsilí zpřítomní ve vědomí nejvyšší skutečnost a naučí se ji žít ve svém časném životě, přece se to podobá tomu, jako kdyby v nekonečné říši královské vybudoval provincii spravovanou autokraticky. Jeho vymezené bytí zůstává nadále bytím založeným na vyměňování materiálu. Poznání toho při „prožívání bezčasnosti“ ho vede k závěru, že nejvyšší uskutečnění závisí na vědomém ztotožnění s absolutnem na úrovni prastavu, jenž se nepodobá ani tělesnému bytí ani psychickému napětí, ale vědomí, jež není možno označit jako determinované. Jenom toto vědomí jako transcendentní světlo obsažené v temnotách vesmíru a prolínající je, světlo nevymezitelné a neobsáhnutelné, může být poznáno jako skutečné a tudíž nenáležící k máji.

(2) I když karma není „látkou“, ale spíš psychickým napětím nebo dokonce jen psychickým naladěním, přece je pravou příčinou diferencovaného bytí. Jako naladění nebo napětí se karma stává gravitačním jevem, jenž jako fiktivní centrum poutá slabší „víry“. Tyto víry se pak kolem tohoto centra seskupují a seřazují vytvářejíce přelud — skutečnost, již je podle tohoto aforismu bytost — člověk. A karma jako psychické napětí nebo naladění určuje charakter

těchto seskupení. Takto vznikají skutečnosti dobré nebo zlé, příjemné nebo nepříjemné, krásné nebo ohyzdné apod. Člověka tedy můžeme právem pokládat za psychologický případ, jenž se jako gravitační moment halí do omezené mlhoviny, která vykrystalovala v lidské tělo a bytí vůbec. A tento „psychologický případ“ je vlastně napětím zvaným karma.

(3–4) To je třeba chápat jako cvičení. Očekává se od něho, že následkem střídání přiznávaných vlastností obrazu svého těla člověk pochopí bezcennost vlastností, jimiž je vybaven, a přestane si sebe vážit pro svůj charakter. Tím přestane být marnivý a naučí se konečně hodnotit jen svou vnitřní přirozenost, kterou je poután k bytí. Přiznáním vlastností odrazu sebe samého v zrcadle se podle této poučky uskutečňuje odpoutání od sebe samého a ruší se egocentrismus, který je pravou příčinou velikých strastí v životě.

(5) Cvičí-li se kdo v pozorování sebe jako zrcadlení, pozná se jako neskutečnost a tím provede sublimaci karmy. Ta ho tísní tím, že u něho vyvolává názor, na jehož základu setrvává smysly ve hmotě a uprostřed smyslových skutečností. — Šestnáct přirovnání se rovná šestnácti obrazům dokazujícím klamnou povahu hmotného těla.

(7) Obraz Vadžrasattvy jako symbolu jednoty nezrušitelného ducha. Obraz jednoho z obou bódhisattvů — zrcadlení dhjáni-buddhy Akšóbhji, pána zrcadelné moudrosti. Viz osmou knihu, Bardo thödol.

(9–10) Těmito úkony mají být božské kvality jako pojem přeneseny do živoucí skutečnosti na základě předpokladu, že živoucí lidství nemůže být přemoženo představou obrazu, ale jen živou skutečností; ta nemusí být objektivní, ale jen subjektivní. Tím se subjektivně živý Vadžrasattva stává účinnou božskou mocí, která může člověka svými vlastnostmi ovlivnit stejně, jako jej ovlivňuje z hmotné přírody vše, co člověk chápe jako živoucí skutečnost. Tím se sice přiznává účinná moc neskutečností, do nichž zahrnujeme představy ve všech projevech, ale je nutno uvážit, že i působení zevní přírody je závislé na vjemech, jež jsou neskutečné.

Pro subjekt je objektivně neskutečná jak představa, tak smyslová skutečnost, ale subjektivně může být oboje skutečné, neboť může vyvolávat dojmy. Představy mohou působit relativně slaběji jenom proto, že se zpravidla podobají neživým obrazům. Vymodelujeme-li představu pomocí imaginace a zpřítomňovací mocí vůle tak, že ji budeme moci chápat a vnímat jako živou, převáží její vliv určité vlivy přírody, jakmile nebudeme přírodě věnovat tolik pozornosti. Tak se svět představ a svět smyslových skutečností stávají relativními a to je zdůrazněno tím, že každá věc má na individuum tolik vlivu, kolik jí ho přiznává svým postojem k ní.

(11–12) Tento postup má zřejmě vést k vidění božství nebo Boha ve všem. Zdánlivě se tím má člověk stát panteistou, hledíme-li na to tak, že nikdo nemůže mít svůj originální názor, ale jen názor přijatý. Tibetská mystika se však dívá i na názory z hlediska účelnosti.

Podle tohoto hlediska ovlivňuje člověka božství, jež je schopen vidět ve všem, kladně — a to je podstatné. Je-li příroda v jistém smyslu Bohem nebo je-li Bůh pouze jsoucností transcendentní, sebevědomou a volně vládnoucí svou vůlí, nebo jenom inteligentním zákonem či zákonem mechanickým, to jsou jen dobré náměty ke sporům vyřizovaným tlacháním a případně krvavými hádkami. Rozhodující je, že Bůh jako pojem vzbuzující vysoká vnitřní hnutí a ideje může člověka zušlechtit tím víc, čím víc je člověk schopen spatřovat jej tak, že proniká všechno stvoření nebo jím dokonce je.

Lidé se mohou hádat, jak chtějí, o to, že Bůh je takový či jiný, a přece jejich hádka nemůže rozřešit otázku boží přirozenosti, i když jsou vzaty na pomoc náboženské texty církevních zakladatelů a otců. Jen víra v Boha, jehož jméno symbolizuje nejvyšší a nejušlechtilejší mravní hodnoty, může člověka přesvědčit, že se uchýlil ke zdroji světla a dobra. A tento zdroj jej na počátku naplní radostnými a duchovně i mravně povznášejícími zážitky a později se projeví i svým charakterem rozmnožujícím dobro skutky.

V povaze věcí světa jevů je snad skutečně správné vidět masku nejvyšší vesmírné kvality. Dokonce i člověk sám může být maskou této kvality, jestliže se v hlubině svého nitra nepoznává jako bytí s touto kvalitou totožné. A trpí-li právě nebo se raduje? Je možné, že tato kvalita již zítra stáhne tuto svou masku z těla a odhodí

mezi odpadky. Proto jí sami pomozme a odhodíme na smetiště nezajímavých věcí vše, čeho si vážíme jako atributů vlastního jáství. Tím naše vědomí zaujme původní přirozenou polohu a díky tomu se ztotožníme s touto kvalitou. Tak dosáhneme vykoupení poznáním sebe jako čehosi totožného s absolutnem.

2. Mája dokonalého stavu

14. *O druhém stavu, o máji dokonalého stavu, bylo řečeno:*

*,Je kořenem vševědounosti,
kdo do něho vejde, blíží se k cíli.‘*

15. *Zaujmi tedy sedm pozic spojených s Vairóčanou. Tím jsou rozuměny všechny duševně tělesné pochody.*

16. *Nedovol vědomí pitvat minulost. Nepředvídej též budoucnost ani nenech působit přítomnost. Ale upni pevně a nepohnutě zrak do prázdného nebeského prostoru.*

17. *Pak síla vědomí se životní silou vstoupí do ústředního nervu a proud myšlenek se uklidní.*

18. *Uskutečnění toho učiní patrnými pět znamení, totiž zdánlivý kouř a jiné jevy.*

19. *Především máš spatřovat proti bezoblačnému nebi Buddhovu postavu, jak se rýsuje jako zrcadlení měsíce ve vodě.*

20. *Nebo máš spatřovat nezatemnělou zářivou nirmánakáju podobnou zrcadlenému obrazu (čisté klamné tělo, v němž se Buddha ztělesňuje na zemi) s dvanácti znamenitými dokonalé krásy a půvabu.*

21. *Pak se objeví sambhógakája (neviditelné nadtělesné pojetí dokonalých duchovních přívlasků Buddhy) prožitá jako zvuk, tón.*

22. *O tom praví Árjadéva:*

*,Následovníci Buddhovi říkají,
že všechny viditelné jevy jsou jen sny a magická šálení.
Ti však (z jižní školy), kteří neuznávají cvičení, jež na
člověka přenášejí ,vlny milosti‘,*

nepoznají skutečným prožitím snově klamnou povahu věcí.‘

Část 3: Poznání všech věcí jako máji

23. O třetí části, poznání všech věcí jako máji, se praví:

„Každý pohyb a nehybnost tří světů (žádosti, tvaru a bez tvaru)

splyne v souhrnu v jednotu.‘

24. Smysl těchto slov je asi tento:

Byl-li ovládnut klidný stav samádhi, je-li již k dosaženému poznání přičleněno skutečné prožití prázdna a jsou-li všechny věci tak spatřovány, pak budou zdánlivě rozdílné stavy, sansarický a nirvanický, rozpuštěny v moudrosti „ne-dvojnosti“ a zdánlivé pravdy poznány jako klam přinesený ze samádhi.

25. Vědomé setrvání při tomto názoru a udržení dokonalého klidu prohloubí dosaženou moudrost v čiré světlo plného uskutečnění konečné pravdy.

Zde končí nauka o klamném těle.

(14) Výrazu „dokonalý stav“ je nutno rozumět tak, že usilující již ze sebe vytvořil vědomé centrum pro vibrace vytvářející těla bytí a kromě toho dovede vědomím obsáhnout nekonečný prostor živého i mechanického bytí. V takovém případě je vždy vládcem vesmíru, ať skutečným, nebo potenciálním. A protože je vědomým centrem bytí a dovede toto bytí též vědomím obsáhnout, je bytostí vědoucí, resp. vševědoucí.

(15) Sedm pozic spojených s Vairóčanou viz kniha 3, část 2/1, verš 48–50.

Vytvoří-li člověk ze sebe centrum bytí, je to centrum silové. A jelikož v tomto stavu stejně jako ve stavu obecném dovede sobě vládnout a podle pouček jógy používá této sebevlády k tomu, aby uvedl silové procesy do klidu, blíží se k nejvyššímu cíli, k vykoupení. Vzhledem k tomu „dokonalý stav“ znamená:

1. vědomé centrum bytí, napětí a vibrací ze sebe samého vytvořené;
2. vědomé obsažení živého i mechanického bytí existujícího v nekonečném vesmírném prostoru;
3. vědomé noření se do absolutního indiferentismu za podmínek uvedených ad 1 a 2. V tomto případě člověk jako bytost se znaky neohraňovaného vědomí a síly uskutečňuje stav tvůrčího klidu na tak široké základně, že ani jeho samého ani jeho počínání nelze považovat za výraz nedokonalosti.

(16) Duševní roztržštěnost vzniká zájmem o minulost a budoucnost a reakcemi na přítomnost. Proto ten, kdo nevzpomíná (minulost), nedoufá a nestrachuje se (budoucnost) a neobdivuje (přítomnost), ten opravdu setrvává v klidu. A tento klid přetvoří v soustředění, jakmile něco zvědavě pozoruje a nenechá to v sobě vzbudit dojmy.

(17) Myšlením se vzdouvá a klesá hladina vědomí, jež se vymezilo v mysl, když vyšlehlo jáství. Tyto transformace ustávají, jakmile vědomí přestane být napadáno vjemy. To se podle jógické teorie děje vstupem vědomí a životní síly do ústředního nervu a zakládá se na soustředění zaměřeném do nitra, aniž se zachycuje na jakémkoli objektu nebo opoře.

(18) Pět znamení viz kniha třetí, část 2/2, verš 123 a dál.

(19) Tím se představa stává čistou a její tělesný charakter ji činí obsahově uchopnou nebo pochopitelnou.

(20) To znamená, že nirmánakája je neviditelným tělem, jež zastupuje fyziologické bytí prozářené božstvím a jeho silami. Je duchovním tělem buddhů, tělem, které není porušeno působením mravních nedostatků.

(21) Tím sambhógakája zastupuje psychické bytí, jež nejlépe symbolizuje zvuk.

(22) Árjadéva byl jedním ze šesti slavných patriarchů mahájánské školy a žákem slavného mudrce Nágardžuny. Jím uváděné rozdíly

mezi severním buddhismem (mahájána) a buddhismem jižním (hínajána) vznikly z výkladu Buddhova učení. Pokud mne se týká, kloním se k mahájáně na základě toho, že jsem poznal účinnost pomocných vln pocházejících z božskosti, vln, které mohou ovlivnit subjekt uctíváním božství a jinými zbožnými skutky. Tím však nezamítám hínajánu. Vidím v ní nauku oproštěnou od vyšších zřetelů, založenou však na dokonalé mravní kázni, která člověka zbavuje záchytných prvků ve světě, a proto jej staví do jistého duchovního vakua, potenciálně světelného následkem ušlechtilých pohnutek ke zříkání. Hínajána obsahuje světelné a božské prvky zřetelné v mahájáně v tom, že stoupeni hínajány aktem zřeknutí nepropadají nihilismu, protože jsou povinni držet se v dobrých duševních stavech. Stoupenec hínajány se nesmí vzdávat světa jako člověk světem zklamaný, a proto mu klnout, ale jako ten, kdo uznal marnost světského způsobu života, proto se ho rozvážně a tudíž v dobré náladě vzdal.

Ale každý počin může mít dvě východiska. Stoupenec hínajány se totiž může stát člověk, který nemá dobře v moci své nálady. Tím se mu může snadno přihodit, že ho mocné úsilí o setřesení pout svěskosti následkem „přirozeného pesimismu“ může zavést na cestu sestupu. Každé zřeknutí totiž vede k duševní moci, která je vlivem pesimismu dříve či později užita nevhodně. Pesimista s mocí své bližní snadno zraňuje a tím uvádí do chodu kolo bolestné karmy, která vede do strastí jak jejího původce, tak i ty, kdo jím byli zraněni. Proti tomu jsou mahájánisté relativně chráněni. Uznávají božství jako zřídlo světla a dobra a vytvářejí tak vlastně kolem sebe psychickou atmosféru, která je chrání před zosobněním ve zlu a též tím, že dobro a světlo se v nich začne uplatňovat automaticky, čímž je chrání před „cestou temnoty“.

Vcelku však se mohou stejně mahájánisté jako hínajánisté blížit k vyvrcholení v dobru a světle nebo ve zlu a temnotě na základě nesčetných předpokladů obměňujících jejich základní linii. Záleží tedy na pochopení věci, na mravní síle a na základních zřetelích, aby se mohla jedna i druhá cesta stát bezpečnou, cestou k vykoupení člověka. Je-li totiž hínajánista vystaven nebezpečí, že zamítne jakékoli transcendentní ochrany, je mahájánista vystaven

stejnému nebezpečí proto, že může snadno zneužít božských prvků, které jím vanou.

(23) „Pohyb“ a „nehybnost“ značí též hmotu a ducha, stvoření a prázdnotu apod. Tyto protiklady se musí vidět jako jednota. Pak přestává i rozeznávání, jež je vyjádřeno slovy „já“ a „ty“ a následkem toho i rušivé momenty při uskutečňování ducha nebo prázdnoty za tělesné existence.

Člověk, jenž poznal protiklady jako jednotu, nachází totiž v duchu život a bytí, a proto není vystaven strastným pocitům vznikajícím z relativního odloučení od toho, co je dočasné a co v něm jakožto tělem vybavené bytosti může vzbudit pocitový nebo i jiný ohlas.

(24) Vytržení čili samádhi nemůže vyřešit problém jednoty toho, co se zdá být od sebe rozdílné, protože v něm člověk poznává již i své tělo jako vzdálené duchu. Může to však vyřešit tzv. nirvikalpasamádhi, při němž vědomí prostupuje tělo, které se jeví jako kouř nebo jiný neskutečný jev. A je-li v nirvikalpasamádhi poznáno vše jako bezduché a neskutečné, protože prostupné a prohlédnutelné, dospěje se snadno k přesvědčujícímu závěru, že všechno existující má jednu podstatu, resp. že je dvojí tváří jediné věci.

(25) Všeobsažné vědění je skutečně čirým světlem, jelikož se zakládá na poznání prostřednictvím postřehů pronikajících všechny stavy utváření. Tehdy je totiž nalezen nejvyšší vesmírný stav, ono světlo, v němž mohou být viděny všechny věci. A tyto věci jsou viděny jako mraky, jejichž tvar je nestálý, a poznává se, že jejich domnělá existence jim je propůjčena nekonečným prostorem, na jehož zdech se mohou objevit.

III. NAUKA O STAVU SNU

Úvodní poznámka

V mystice se snový život chápe jako projev vitality a jejích tendencí nebo také jako projev neuklidněného vědomí. To souvisí s duchovní

nedokonalostí, s pobytem vědomí v sansáru. I ve snech se totiž může projevovat vůle k činům, která zakládá koloběh karmy jako následek psychického rozvlnění. Proto si mystika snů všímá a projevuje zájem zabránit psychickému rozvlnění a zamezit tím tvoření karmy na úrovni mdlého vědomí.

Z psychologického hlediska je život ve snu podmíněn fyziologickými změnami, jež se za spánku udávají v mozkové kůře. Tyto změny jsou podmíněny dojmy předcházejícího bdění. Takto se však dá vysvětlit vznik snů bezvýznamných, ale nikoli jasnozřivých a ještě méně prorockých. Psychologie však na existenci dvou poslednějších druhů snů nevěří a to vede k jejich jednoduchému vysvětlování, které je někdy až směšné nebo i trapné.

Máme například v dobré paměti vysvětlení psychologického podkladu snění podle dr. Freuda, který jeho podklady viděl výhradně v potlačených erotických komplexech. Tato jeho teorie se ale jistě nemohla uplatnit v jednom mém malém prorockém snu, v němž sběh událostí vedl k tomu, že jsem upadl. Přitom jsem se probudil a pak se ihned průběh snu opakoval za bdění, ve skutečnosti. Tehdy mne totiž z bicyklu srazil autobus a já jsem se proto právem mohl domnívat, zvláště když se totéž stalo vzápětí ve skutečnosti, že nemám erotický poměr k autobusu ani k dívce autobusu podobné.

Než nechme stranou diletantskou psychologii, která své teorie zakládá na psychoanalýze, jejíž dosahy jsou nepatrné. Všimněme si raději nikoli bezvýznamných snů jasnozřivých a prorockých. První z těchto dvou druhů snů se zakládá na psychických reakcích na napětí těch lidí, kteří se vzápětí stávají původci nové situace. Myslím například na své sny o policii, která se mne chystala zatknout. V tom případě na mne policisté upínali zájem, který znamená vysílání energetických impulsů. V době fyzického klidu na ně má bytost reagovala, zatímco pasivní intelekt, jenž je v době spánku vždy takový, vytvořil z těchto energetických kvant v mém vědomí obraz stejně jako na obrazovce televizoru vytváří obrazy televizní vysílače.

Lidské myšlení tedy představuje elektrické impulsy zaměřené na bytosti, které je zajímají, a tyto bytosti na ně vždy reagují. Jako obrazy se jim však projeví jen tehdy, když je náležitě upra-

ven poměr mezi příslušnou částí mozkové kůry a správným stavem pasivity intelektu.

Prorocké sny však jsou něco úplně jiného. Jejich vznik musíme vysvětlovat tak, že bytí lidské jsoucnosti je povahou svého materiálu vrostlé do dimenze zvané čas ve všech třech jeho fázích – minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Čas sám z tohoto hlediska představuje fyzikální vztahy na fyzikální úrovni bytí a budoucích seskupení, jež nazýváme situací.

Tak jsou vytvářeny obrysy budoucích událostí. Mají-li tyto obrysy konkrétní formu — jako např. v mém snu s autobusem — pak musíme přijmout vysvětlení podle mystické nauky: budoucnost je nedozrálou přítomností, jakousi duchovní až fluidickou skutečností, která časem zraje ve skutečnost konkrétní.

Snění se však netýká jen spícího těla. Mám zkušenost, že neobyčejně uklidněné vědomí se uzpůsobuje k tomu, aby mohl být sám intelekt zasažen vizuálními asociacemi. Ty bývají bludné, když člověk nepoužívá zpřítomňující síly soustředění, proto je jeho uvědomování mátožné. Mají však povahu jasnozření, když člověk této síly používá.

Vznik těchto asociací se dá též vysvětlovat existencí fyzikálního dvojníka bytosti, jenž je vetkán do vnějšího světa právě svým elektromagnetickým potenciálem a jeho vztahy k elektromagnetickému potenciálu životního dění. Včlenění individua do prostředí tedy nepředstavuje pobyt jakéhosi hotového organismu do hotových skutečností a fyzických srážek představujících situace, ale spíš včlenění činitele, jenž akumuluje energii stále z něho vyzařující do elektromagnetického prostředí s velkým počtem podobných faktorů kladně nebo záporně nabitých, ovšem vzhledem k němu.

Těmito vztahy je vytvářena jak existence, tak i dění, jehož jsou tyto existence účastné ať dobrovolně, nebo nuceně. Snění za bdění za této situace znamená jen správný poměr mezi příslušnou částí mozkové kůry individua a správným stavem pasivity jeho intelektu.

Protože však tyto vztahy symbolizují individuální životnost, která nemůže vyjadřovat ztotožnění s absolutnem, ale jen sansarickou existenci, snaží se tibetská mystika upravit život individua

na této úrovni tak, že i na ní individuální žití zhasne a místo něho vzejde prožití stavu vykoupení, nirvány.

1. Třetí nauka, o stavu snu, se skládá ze čtyř částí: porozumění, proměny, poznání snu jako máji a pohřžení v bytí snu.

Část 1: Porozumění povaze snu

2. První díl, porozumění povaze snu, obsahuje tři cvičení: sílu rozhodnutí, sílu dechu a sílu vhledu.

1. Porozumění silou rozhodnutí

3. V prvním cvičení, porozumění snu silou rozhodnutí, je ‚počáteční porozumění snu‘ řízeno rozhodnutím k ustavičnému sledování vědomí (ve bdění i ve snu).

4. Podrž tedy ve dne (nebo ve bdění) bezpodmínečně přesvědčení o tom, že všechny věci jsou utkány z látky snů a že musíš poznat jejich pravou povahu.

5. Při usínání v noci pros gurua o sílu, abys porozuměl snu a rozhodni se pevně, že chceš porozumět. Tímto rozjímáním jistě snu porozumíš.

*6. Dále bylo řečeno v této souvislosti:
,Všechny věci jsou následky příčin,
závisí zcela na rozhodnutích (nebo motivech).‘*

2. Porozumění silou dechu

7. Ve druhém cvičení, porozumění snu silou dechu, se postupuje takto: spi na pravé straně jako lev. Pravým palcem a prsteníkem tiskni krční tepny. Nosní otvory uzavři prsty (levé ruky) a nech se sliny shromažďovat v ústech.

3. Porozumění silou vhledu

8. Třetí cvičení, porozumění snu silou vhledu, pozůstává z vidění samého, ze získání nejvyššího obšťastnění z vidění a ze zabránění, aby se rozplýval obsah snů.

9. *V prvé metodě vidění samého postupuj takto:*

spatřuj sebe jako božstvo vadžrajogínku a představ si v hrdelním centru červenou sršící hlásku AH jako skutečné ztělesnění božské řeči.

10. *Upneš-li všechno myšlení na záři tohoto AH a poznáš-li bytí všech věcí jako dobře viditelné, ale všeho podkladu prosté zrcadlení, porozumíš snu.*

(3) Pokud jsme se naučili silou soustředění, jež znamená dobré uvědomění své bytosti ve všech složkách, dobře sledovat stavy vědomí během dne a vůbec v každém okamžiku, můžeme snadno poznat, že se nezakládají jen na duševních vztazích ke vnějším smyslovým objektům. Sníme často za plného vědomí a to se podle hloubky snění jeví jako zřetelné vzpomínkové asociace nebo jako snění, jak jsme mu zvyklí ve spánku.

Zaměříme-li analyzující pozornost k proměnám vědomí tohoto druhu, naučíme se po kratší nebo delší době sledovat tyto proměny, jež běžný člověk pro poněkud ztlumené denní vědomí sledovat nemůže. Naučíme-li se tyto proměny vědomí dobře sledovat, uvidíme, že tyto vzpomínkové asociace jsou vlastně obrazové. Jakmile můžeme sledovat celý jejich průběh, porozumíme tomu, co je snění, ať je to ve bdění, nebo ve spánku. Ale teprve když dospějeme k tomu, abychom mohli vědomě zahrocovat pozornost ke spontánním duševním pochodům nespoutaným vědomě-zpřítomňující silou denního vědomí, poznáme, že je snění samostatný duševní proces, jehož svědkem se po dokonalém rozdělení vědomí a mysli stalo osamostatněné vědomí.

Vpravdě sníme neustále. Zatím, co se zabýváme věcmi denního života, probíhají vzpomínkové asociace, které se nezdají být sněním jen do té doby, než se vysvobodí z poutající moci vůle. Ve skutečnosti je již tento stav sněním, ale psychologicky může být pokládán za snění teprve od okamžiku, kdy se snění od této poutající moci osvobodilo a probíhá již jako spontánní obrazová asociace.

Spontánní obrazová asociace působí na člověka oslabivě. Proto je v józe obsažena nauka o snu. Člověk, který snění ovládl, získává schopnost mocněji zpřítomňovat ve vědomí viděné, slyšené atd. Teprve tato schopnost jej činí jogínem. Mystika ani jóga proto

nejsou sněním, ale vystupňovaným bděním. Jenom bdění uděluje poznání a jogín i mystik se musí před svým vykoupením stát člověkem vědoucím.

(4) Není rozhodující, zda člověk stupňováním extenzity a obsahovosti uvědomování učiní z viděné přírody stínové obrazy — což je správné podle skutečnosti — nebo se naučí vidět vše postřehnutelné jako sen. Druhý způsob je obecně snadnější. Pokud vše vidíme jakoby utkané z látky snů, dospějeme časem k přirozenému vnímání všeho jako fata morgany. Pak je konečně možné postupovat dál a poznat pomocí analytického pozorování jevů, že všechno, co existuje, je vlastní představou člověka.

Jakmile dospějeme k tomuto poznání, vyřešíme také problém objektivních (fyzikálních) důkazů zdánlivě potírajících toto poznání. Poznáme totiž, že žijeme v síti klamů, kde tzv. objektivní skutečnosti vznikají ustálenou „přirozenou“ sugescí, kdežto subjektivní jevy sugescí individuální. Vzhledem k tomu jsou vědecké důkazy konvencí založenou na shodě podmínek v síti univerzálního klamu.

(6) Neskutečnost objektivního světa není jogínovi zřejmá z fyzikálního rozboru hmoty, ale z toho, že v sobě vyvinul tvůrčí schopnost. Na jistém stupni jogín poznává, že vědomé a důrazné přání je matkou věcí a může se o tom i přesvědčit. Zdánlivě je to moc nebezpečná, přihlížíme-li k mnoha přáním vzbuzeným chtíči, ale jogín musí být ukázněný. Má-li moc nad popudy k přáním, zjišťuje, že je ve vesmíru dost jevů, jaké mohou život zpestřovat, takže není třeba vytvářet další.

Ostatně jogín má vždy směřovat k „zakuklení“ v univerzálním prastavu kosmického vědomí a nikoli k rozvoji individuality. Proto chápe, že rozvoj tvůrčí moci je pouze průchozím duchovním stavem ve zpětném postupu k zániku v prapůvodu. Ale tento přechodný stav na cestě k nejvyššímu cíli se mu přece projeví zkušeností, že použití imaginace znamená akt, jímž se oplodní „světový éter“. V něm pak dochází k tvůrčímu procesu, jehož konečnou fází bude porod fyzické skutečnosti, již jogín kdysi imaginoval. V tibetské mystice jsou mistři, kteří dokáží čas zrání duchovních skutečností

ve fyzické zkrátit na minimum. To je pro ně reálným důkazem, že věci vznikly nebo mohou vzniknout z vůle jedince.

(8) Vidění samo, tj. beze všech dalších psychických vzruchů, je psychický jev, který nezatěžuje sebeuvědomění žádným citovým hnutím. Vzhledem k tomu symbolizuje stav připisovaný Bohu jakési potenciální pozitivní naladění, které uzpůsobuje bytí k tomu, aby se projevilo jako činné bez osobních zřetelů.

Tento stav, protože není provázen žádným ze zosobňujících momentů, se podobá brahmické blaženosti. Její charakter je dán činností, která není založena na očekávání výsledků a která proto symbolizuje vitální mládí nezatížené žádným zájmem.

(10) Z jistého hlediska se bytí podobá obrazům vtisknutým do prázdného kosmického prostoru. Není v něm totiž nic trvalého, takže opravdu vlastně jen vzniká, trvá a zaniká jako stínový obraz. Jeho tvářnost vyjadřuje jen duchovně-psychickou zauzlinu, již konkretizuje síla uvědomění „já jsem“. Bez tohoto psychologického podkladu se tato zauzlina nemůže projevit ve sféře jevů, jejichž podstata je tatáž.

11. Druhá metoda, přijetí velké blaženosti z toho, co může být viděno, je tato:

Snaž se večer pochopit povahu snu pomocí popsaného vidění. Ráno cvič sedmkrát dýchání s „hrnčítým tvarem“. Jedenákrát učiň rozhodnutí (nebo pokus) pochopit povahu snu. Potom řiď všechno své myšlení na bílý, téměř kostěný bod mezi obočím.

12. Při překypujícím temperamentu si představuj červený bod, při nervozním zelený.

13. Nemůžeš-li pochopit povahu snu, zkus toto:

Pohřiž se večer do tohoto bodu. Zrána cvič jedenadvacet dechů s „hrnčítým tvarem“. Jedenadvacetkrát se rozhodni (nebo vyviň úsilí) pochopit povahu snu. Pochopíš ji soustředěním pozornosti na černý bod velikosti bobu umístěný téměř na spodní části pohlavních orgánů.

14. Způsob jak zabránit snu, aby se nerozplynul, má čtyři díly: rozplývání při procitnutí, rozplývání z únavy (následkem cvičení), z tělesné nebo duševní malátnosti a rozplývání popíráním (negací).

15. Když bys mu již porozuměl, rozplyne se při probuzení, protože jsi myslel na to, že mu musíš porozumět a přitom právě procitáš.

16. Nejlepším prostředkem k odstranění této nesnáze je silný pokrm a práce až do únavy. Tím se spánek prohloubí a to léčí.

17. Rozplynutí následkem únavy se dostavuje při častém opakování stejného snu s úplně stejným obsahem.

18. Prostředkem proti tomu je častější rozjímání o tomto snu a pevné odhodlání vyzkoumat jeho podstatu. To se má spojit s dechovým cvičením ‚hrncitého tvaru‘ a viděním bodu mezi obočím.

19. Příčinou rozplynutí pro duševní nebo tělesnou malátnost je množství snů, na něž nebyla zachována vzpomínka při procitnutí.

20. Prostředkem proti tomu je neposkvrněnost a čistota, zasvěcení do samádhi a představa bodu uvnitř kořene pohlavních orgánů. Tak se zabráni rozplynutí.

21. Rozplývání do negace je způsobeno odporem snu se dostavit.

22. Abys ji překonal, použij při rozjímání o ‚hrncitém tvaru‘ představu bodu u kořene pohlavních orgánů a uctívej především smířlivými oběťmi víry a dákiní.

(11) Barva tohoto bodu odpovídá barvě čelního psychického nervového centra (lotosu); reakcí na soustředění do něho je nabytí rozvahy spojené s duševní pevností, která je potřebná k objektivnímu chápání a poznávání věcí.

(12) Tato obměna barvy bodu se doporučuje pouze kvůli temperamentu, který je v přímém vztahu k subjektivnímu převládnutí

živlu, odpovídajícímu stavu kvintesencí ve vesmírném prostoru při utváření a vzniku těla bytosti. Předpokládá se snad, že subjektivně převládající kvintesence poněkud obměňuje základní trvalou kvintesenci tohoto psychického nervového střediska.

(13) Soustředění na bod mezi obočím má zvýšit rozlišovací schopnost a vůbec člověka duševně posílit. Soustředění na bod umístěný na spodní části pohlavních orgánů má umožnit, aby byly zaznamenány duševní procesy, které nám jinak unikají. Pokud se tyto procesy odehrávají na rozhraní denního vědomí a podvědomí, dějí se ve sféře snění. Snění vyžaduje, aby byl člověk v mezích polobdění, neboť tento stav umožňuje vědomě postřehovat samovolné psychické vzdouvání.

(16) Silný pokrm a práce až do únavy podporuje dobrý spánek, při němž se člověk psychicky víc uklidní, takže jeho odpočívající intelekt je vnímavější pro psychické vzruchy, vystupující pouze v době hlubokého fyzického klidu. Je-li však tohoto klidu dosaženo jógickým školením, mohou být tyto vzruchy vnímány i za bdění. Tímto způsobem se zvedají stavy snění na úroveň denního vědomí mimo dobu spánku. Když je toho dosaženo, začíná člověk rozumět snovým stavům přímo, totiž nezávisle na schopnosti uhádat smysl symboliky snů. Takto se pak dostává k rozvoji schopnosti poznávat smysl předzvěstí, které snad vždy přicházejí prostřednictvím psychických vzruchů v době spánku nebo v době hlubokého klidu.

(18) Podstatou snů všeobecně je vlastně psychický vzruch, který znamená předzvěst. Zachytí-li člověk tento vzruch za bdění, nemusí čekat na předzvěsti z oblasti snů. Přesto však obrazový vjem předzvěsti, jež se dere do našeho vědomí sněním, má své sympatické stránky. Může se v tom případě především věřit, že „mluvu předzvěstí“ člověk neovlivnil zásahem vůle, myšlenky, představy apod.

(20) Mravní čistota a neposkvrněnost stejně jako samádhi činí člověka vnímavějším pro snové vzruchy. Proti tomu soustředění na bod uvnitř kořene pohlavních orgánů vede k přenosu vědomí do oblasti podvědomí. Toto místo koresponduje se sférou životních sil téměř absolutně se uplatňujících. To je také prostředkem k uzpůsobení, aby byly zaznamenávány vzruchy, které jsou předzvěstmi,

a tím ovšem i vzruchy na psychické úrovni, která je nositelem snění. Ostatně toto soustředění vede poměrně snadno k rozvinutí astrálního vidění. Soustředění myslí, při němž není variační schopnost vědomí zmenšována, ale naopak duševním uvolněním zvětšována, zvyšuje postřehovací schopnost, která nezdokonaluje jen smyslové vnímání, ale i zjišťování vlastních duševních stavů. Následkem toho lze kontrolovat sny.

(22) Vírové a dákiní jsou obyvateli astrální oblasti, do níž jsou lidé včleněni celou psychickou přirozeností. Z toho vzniká vzájemné ovlivnění jedněch druhými. Uctíváním těchto neviditelných bytostí si je člověk nakloní tak, že mu budou vnukat předzvěsti, které k nám přicházejí prostřednictvím hlubších psychických vzruchů.

Část 2: Proměna obsahu snu

23. Druhá část, tzv. proměnění, se děje takto:

Při snu o ohni myslí například: „Čím je bázeň před vysněným ohněm?“ Drž se pevně této myšlenky a šlápní na oheň. Právě tak pošlap všechno sněné.

24. Veď pak myšlení na rozličné Buddhovy říše (a myslí, že mohou být dosaženy).

25. V okamžiku, kdy usínáš, si představ v hrdelním centru rudý bod a věř pevně, že přitom živě spatříš kteroukoli z žádaných říší se všemi jejími zvláštnostmi.

26. Je-li vědomí zcela na to soustředěno, spatříme žádané Buddhovy říše, nebe Tušita, ‚šťastnou západní říši‘, ‚říši nazývanou šťastnou‘ nebo kteroukoli jinou.

27. Toto cvičení má prokázat účinnost (ovládnutí snové proměny).

Část 3: Poznání snu jako máji

28. Třetí část, poznání snu (nebo obsahu snu) jako máji, bývá vysvětlována:

,Zpočátku při poznání snu jako máji zažeh každý pocit bázně.

Sen o ohni proměň v sen o vodě jako protiklad.

Sen o předmětech malých proměň v sen o velkých.

Jedná-li se o předměty velké, proměň je v malé.

Tak se naučíš poznávat povahu rozměrů.

Sen o jedné věci změň v sen o mnohých věcech.

Mnohé věci proměň v jednu.

(Tak se naučíš poznávat povahu jednotlivého a mnohého.)‘

Toto cvičení prováděj tak dlouho, až v něm nabudeš dokonalosti.

29. Pohlédneš-li na vlastní tělo i na všechna jiná, viděná ve snu, jako na klamné tělo božství, shledáš je pak takovými.

Část 4: Pohřížení do pravého bytí snu

30. Čtvrtá část, pohřížení do pravého bytí snu, je ,rozjímání o pravé podstatě jsoucnosti‘. Přitom budou vytříbeny snové sklony, z nichž povstávají ve snu všechny božské zjevy.

31. Zaměříš-li vědomí na božské tvary viděné ve snu a prost myšlenek je uchováš v klidu, uvedou se božské postavy v soulad s nemyslicím stavem vědomí. Přitom svítá čiré světlo, jehož podstata spočívá v prázdnu.

32. Ovládneš-li tyto metody, poznáš ve bdění i ve spánku, že oba stavy (co do obsahu) jsou klamné. Všechny jevy poznáš jako zrozené z čirého světla (jímž je skutečnost sama o sobě, skutečnost udržující máju) a jev a duchovní vědomí (jako věci samé o sobě) splynou.

Zde končí nauka o snovém stavu.

(23) To je ovšem možné teprve tehdy, když se člověk naučí být si vědom sebe ve snu. Dosáhne toho soustředěním, jehož pomocí si sebe bytostně zpřítomňuje ve vědomí. Tímto způsobem bude „bezvědomý“ stav spánku snižován na minimum. Člověk sebe si

zpřítomňující ve svém „vědomí“ si bude sebe více a více vědom v běžném smyslu. Toto sebevědomí pomalu přenesse i do spánku, čímž se stav snění přenesse z hlubokého podvědomí do vědomí a tak přispěje k tomu, aby i ve snu jednal vědomě. Tím chci říci, že snění duchovně a mysticky neškolených lidí probíhá ve velké hlubině jejich podmíněného uvědomění, jež navazuje na denní uvědomění při přechodných vzduších duševní hladiny směrem k uvědomění, aniž se přitom těžiště jejich přirozeného uvědomování zásadně odchýlí od hluboké duševní nepohnutelnosti spánku. U člověka duchovně probuzeného je toto těžiště posunuto směrem k dennímu vědomí. To způsobuje, že je jeho snění založeno na klidu organismu, který s sebou strhuje vědomí jen relativně. Za bytostného klidu nazývaného spánkem je duchovně probuzený člověk bdělý a to se jeví především ve vysokém stupni sebevědomí a ve schopnosti uplatňovat vůli ve snění.

(24) Anguttara-Nikája (14/24) rozděluje světy do 31 sfér od nejhlubších pekelných oblastí až po nebeské světy bez tvaru, jak je ukazuje tabulka „Buddhistické říše“ v příloze. Všechny tyto světy jogín poznává jako stavy svého vědomí při svých džhána (vhledech) ve světě bytí své bytosti. Podle toho je rozdělení těchto sfér založeno na určitém rozdělení stavů vědomí, k němuž dochází vyvíjením vědomí k jeho nejvyšší očistě. Jeho jednotlivé články představují tedy koloběh, jenž začíná okamžikem, kdy se monada upoutá na garbha čili nevědomou materii. To se děje pomocí sahadža karmy (samočinného nebo přírodou podmíněného napětí), jejíž pomocí se posléze tvor vnoří do nejvyššího brahma, tj. do absolutního Boha. Ale v tomto mezidobí se monada jakožto džíva (individuální uvědomování ve formě živoucí bytosti) zaplétá do džíva-karmy (individuálního chtěného příčinného napětí), jež vytváří osudové zvláštnosti.

V normálním sledu (sahadža karma) však vchází do života jako rostlina a potrvá v ní po 20 lakh. Pak prochází 11 lakh oblastí života zárodkového, 19 lakh zrody z vejce, po 34 lakh oblastí života z těla zrozeného, až dosáhne stavu člověka. Jako člověk prochází monada po 2 lakhy životem barbara a potom se stane civilizovaným člověkem. Období lakh trvá 432×10^5 pozemských roků.

(28) Změny rozměrů předmětů, jichž chceme dosáhnout působením vůle, mají snad rozrušit ustálený názor na tyto věci, založený spíš na představách než na skutečnostech. Mám například zkušenost, že vesmír, který jsem kdysi také viděl jako prostor bez hranic, se jednou působením duchovního úsilí „zmenšil“. Zatím co se schopnost mého sebeuvědomění jako subjektu rozšiřovala přes hranice těla do nekonečných prostorů a konečně dosáhla absolutních rozměrů, „přepadl“ tento obvykle viditelný nekonečný vesmír do vnitřních prostorů sebeuvědomování, do prostoru mého sebeuvědomění. A pak mi náhle vystalo pochopení, že rozměry jsou iluzí snad přímo závislou na rozměrech sebeuvědomění. Kde se sebeuvědomění rozroste tak, že se stane co do rozměrů absolutně objemným, tam se vesmír jeví dost malý, aby se vešel do subjektu jako malá opora pro pozornost.

Nevím, zda manipulace s rozměry předmětů viděných ve snech může vést tak daleko, jak jsem právě naznačil. Já sám jsem tohoto stupně duchovního vývoje dosáhl tím, že jsem také podle pouček nauky bagatelizoval význam předmětů, jež chtěly na mé vědomí působit jako faktory používající sugesce.

Manipulace s kvantitou má vést k poznání, že všechny věci mají jedinou, stejnou podstatu. I toto poznání se může vyvinout během normálního mystického vývoje. Doporučuje-li text provádět tuto manipulaci na úrovni snění, je to jen hlubší školení, které pokračuje tam, kde člověk obvykle propadá malátnosti na úrovni uvědomění a bdění. O významu poznání, že všechny věci mají jedinou, stejnou podstatu, je možno říci, že člověka osvobozuje od působivé moci zevních věcí.

(29) Pokud člověk následkem smyslovosti pokládá lidi a ostatní tvory za hotovou hmotnou skutečnost, zužuje své vědomí i možnost poznávání. Vnímá-li je však jako živoucí skutečnost puženou k aktivitě spravedlivým karmickým zákonem, propracovává se k jejich hlubšímu poznání. Ale když sleduje stezku vlastního zdokonalení, má se na ně dívat jako na vehikl, jež ovládá božství, které v nich bydlí. Tímto způsobem dosáhne toho, že uvidí vše jako projev božství a to bude přispívat k jeho celkovému požehnání.

(30) Pravá podstata jsoucnosti není, jak se mnozí domnívají, mechanická nebo ďábelská, ale božská. Jestliže člověk rozjímá o této podstatě, začne jej božství provázet v celém jeho životě. To znamená, že bude o věcech božských i snít.

(31) Výraz „nemyslíci stav vědomí“ se vztahuje na očištěné vědomí, jímž se smyslové vědomí přetvoří ve vědomí samo o sobě. Vědomí samo o sobě je prvotním světlem bytí, oním „čirým světlem“, které je totožné, ať je nalézáme v bytostech, nebo v kosmu.

Zušlechťujeme-li názory o věcech a poznáme-li čiré světlo nejvyšší prázdnoty, uvidíme, že všechny věci ve svém prapůvodu jsou tímto světlem. Toto zjištění je osvobozující, neboť jsme vždy jen tím, co vidíme, jak chápeme a jak na všechno nazíráme. Vidíme-li všude zlo, jsme zlí; vidíme-li všude dobro, jsme dobří; vidíme-li všude nebeskost, jsme nebeští; vidíme-li všude čistotu, jsme čistí; vidíme-li jen vysvobození, jsme svobodní.

(32) Skutečnost a neskutečnost jevů a dění závisí na našem poměru k nim. Naučí-li se tedy člověk dívat na všechno jako na sen, stane se mnohem silnějším proti působení vnějších věcí. Ale i v tom se skrývá jisté nebezpečí. Toho jsme svědky, pozorujeme-li mravní zásady světa. Místo náboženské mravnosti, která by mohla prostřednictvím skutků ctnosti vytvořit ráj na světě, drží se lidé subjektivních mravních norem, jež konec konců slouží jen jejich chtíčům.

Aby se tato zásada mohla bezpodmínečně uplatňovat, musí člověk určité skutečnosti vidět a jiné nevidět. Viděné skutečnosti se mu stávají skutečnostmi objektivními; ty, jichž si nepovšiml, se mu stávají neskutečností. Když mu přestane být skutečností bolest druhých lidí a tvorů, může ubližovat. A to by se mu mohlo stát, kdyby mu bylo všechno snem. Proto směřuje i nauka o snovém stavu k poznání všech věcí jako ztělesnění čirého světla, jež se nechává sjednotit s vlastním až do stavu čirého světla očištěným vědomím jogína, toužícího po poznání. Tím je konečně vykořeněna i tendence ubližovat.

IV. NAUKA O ČIRÉM SVĚTLE

1. Čtvrtá nauka, o čirém světle, se skládá ze tří dílů: z čirého světla o sobě, z čirého světla na Stezce, a ze zplozeného čirého světla.

Část 1: Čiré světlo o sobě

2. O prvním, čirém světle o sobě, bylo řečeno:

,Věz, žáku, že vznešená nauka o poznání čirého světla je pramenem, cestou i ovocem.'

3. Bylo řečeno, že prasuvětlem nebo čirým světlem o sobě je pravý stav vědomí, vzcházející ze zážitku veliké, myšlení přesahující blaženosti; stav, jenž je bytím všech věcí, bytím, ležícím na druhém břehu říše jevů a neoddělitelným od prázdnoty.

Část 2: Čiré světlo na Stezce

4. Druhý díl, čiré světlo na Stezce, se skládá ze tří cvičení: splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou za dne (tj. při zkušenostech bdění), splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou za noci (tj. při zkušenostech spánku), splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou ve (po) smrti (tj. při zkušenostech barda mezi smrtí a opětným zrozením).

1. Splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou za bdění

5. Prvé cvičení, splynutí čirého světla se Stezkou za dne, je známo jako ‚pět nauk‘. Neboť na každém stupni vědění o bytí, dosahovaném silou trojí moudrosti, můžeš rozpoznat skutečný postup na cestě k dokonalosti.

6. Prvním stupněm je sjednocení s guruem.

7. Právě zrozené dítě nechť slouží k podobenství (při vysvětlování jógické nauky, jak je popsána v následujícím).

8. *Hranice jsou vyznačeny světlem, zažehnutím a splněním.*

9. *Dokonalá jednota (nebo uskutečnění čirého světla) musí být dosažena v okamžiku, kdy zaniká jedna myšlenka a vzniká myšlenka druhá.*

10. *Čiré světlo bude prospěšné na Stezce cvičením šesti Tilopových pravidel. Jsou to tato pravidla:*

*,Nic si nepředstavuj, nemysli, neanalyzuj,
nepozoruj, nerozvažuj, setrvávej v přirozeném stavu.‘*

11. *Tímto rozjímáním svítá čiré světlo jako prázdnota a viditelné jevy (jehož pravou povahou je dvojnost, která tvoří jednotu).*

12. *Nezkalený prastav vědomí mezi zánikem jedné myšlenky a vyvstáním druhé je ,rodící čiré světlo‘.*

13. *Poznání obou je splynutí rodícího a zplozeného čirého světla a nazývá se ,splynutí přirozenosti čirého světla se stezkou vedoucí k jednotě‘.*

(1) Čiré světlo symbolizuje stav, který není vyhraněný žádným povahovým zabarvením ani výsledkem reakcí dvou na sebe působících věcí. Je-li mu však připisován charakter, je to následkem toho, že vyvstává za rozdílných okolností. O tom však bude řeč v dalším textu a komentářích.

(2) Čiré světlo může být poznáno jako předtvořící stav v kosmu a ten vábí k uskutečnění. Po jeho uskutečnění se vědomí člověka nachází ve stavu, jenž může být identifikován jako spása.

(3) Čiré světlo o sobě — stav vědomí podmíněný bděním a neomezeným sebeuvědoměním. Též dharmakája jako transcendentní stav dotýkající se vědomí, případně praprojev bytí, jenž může být determinován jako světlo stvoření, které se až dosud neprojevalo ve formách a objektech (hvězdy, bytosti atp.). Prožití tohoto čirého světla se pozná v tom, že člověk úsilím o nejobsáhlejší zpřítomnění všech jevů a všeho bytí ve svém vědomí přesáhne na úrovni svého vědomí tvůrčí oblast jevů, totiž vesmír, a tímto způsobem se nad ni povznesou ve stavu sebeuvědomění.

Obecně se jistě zdá, že je tato zkušenost nedosažitelná. Ve skutečnosti však dosažitelná je, neboť čiré světlo o sobě je obsaženo v bytosti asi tak jako voda v houbě do vody ponořené. Konečným výsledkem analýzy, tedy v jistém smyslu i snahy o všeobsáhlé uvědomění sebe sama a případně i vesmíru jakožto sebe sama, proto může být pouze nalezení a uskutečnění čirého světla. Ale čiré světlo o sobě musí být nalezeno a nikoli vydobyto metodicky uplatňovaným názorem na fyzickou nebo psychickou strukturu bytosti. Tato druhá cesta by ovšem byla schůdnější. K čirému světlu o sobě se člověk musí propracovat tzv. vylučovací metodou. Její pomocí upírá charakter absolutna každému stavu svého psychického bytí i jevům, až mu konečně ve vědomí zůstane jen to, co pro charakter absolutna nebude moci vyloučit. Co zbude, bude čiré světlo o sobě, pokud to bude vidět a chápat jako cosi určitého, prostě jako existenci. Představuje totiž boha Šivu v jeho všeničícím aspektu.

(4) Toto chtěné splývání čirého světla se stavem bdění, spánku a mezistavu vyžaduje, aby člověk čiré světlo již znal buď ve skutečnosti, nebo správným odvozením jeho povahy. K odvození jeho povahy je možno říci, že je lze považovat za vědomí ve smyslu jeho funkce a síly, jež činí vědomí více světlem než bytím. Proto dokáže-li člověk čirým světlem jako silou nebo schopností prozření a sebeuvědomění procházet denním životem jako děním, spojil čiré světlo se stezkou za dne.

Dokáže-li kromě toho s tímto světlem procházet fyzickým klidem spánku, spojil čiré světlo se stezkou za noci. A dokáže-li s tímto světlem procházet pokračujícími stavy za nepřítomnosti vědomí čili čirou mechanikou dění, stavů a napětí v bytosti, spojil čiré světlo se stezkou ve smrti.

(5) Pět nauk: vědění o bytí, stupně čirého světla, tři moudrosti, poznání dokonalosti a porozumění pokroku. Tři moudrosti: zplozené čiré světlo, rodící čiré světlo a sjednocené čiré světlo.

(6) Mystické nauky obsahují mnohé psychologické a technické postupy, jež nelze pochopit jinak než zkušeností. Proto se užívá jako pomocného prostředku sjednocení žáka mystiky s guruem (učitelem). K tomu je třeba, aby hledající člověk, žák mystiky, dovedl

být oddaný, ale nikoli nekritický. Musí si umět najít cestu k srdci gurma buď duševní zralostí, nebo ohnivou snahou, nebo nezměrnou touhou po poznání. Jen prostřednictvím těchto kvalit mohl i guru realizovat vysoké cíle, po nichž hledající člověk touží.

Tak se hledající člověk stejnými duševními kvalitami dotkne nitra člověka, který uskutečnil, a vytvoří jimi předpoklad nezbytné důvěry a porozumění. Potom dochází k přenosu zkušeností gurma na hledajícího člověka a vytváří se možnost, aby hledající guruovi porozuměl. To znamená, že mystické poznání není prodejné, nýbrž přenosné. A k přenosu je nezbytné nejhlubší vzájemné porozumění a důvěra.

Nevěř tedy, hledající člověče, že mudrce ošálíš předstíráním. Buď splníš předložené podmínky, týkající se možnosti tvého duchovního postupu na cestě, nebo ničeho nedosáhneš, pokud přímo nepadneš. Nauka je svatá vzhledem k výsledkům, k nimž vede. Proto je všestranně pochopitelná jen těm, kdo neskrývají v záhybech svých srdcí temnotu. . .

(8) Tři formy čirého světla, o nichž byla zmínka.

(9) Stav, vyznačený dobou mezi zánikem jedné myšlenky a vznikem myšlenky druhé, se podobá nejvyššímu uskutečnění. Právím: podobá. To proto, že doba mezi dvěma myšlenkami, doba klidu, je prakticky takovým zlomkem času, že bouře zvaná myšlení je vlastně nepřerušovaná. Vzhledem k tomu nevím, proč autor tento okamžik uvádí. Snad jen proto, že bere v úvahu pouze lidi pro mystickou cestu a poznání připravené a nikoli obecný lid, jak jej známe v našich zemích. U těchto lidí lze totiž pozorovat, že jejich duševní neklid je nepřerušovaný. Pro ně je toto poučení bezpředmětné.

K zjistitelnému okamžiku klidu mezi dvěma myšlenkami je obecně nutno se teprve propracovat. Člověk musí po dlouhou dobu usilovat o zkušenost naprostého duševního klidu, než se mu podaří jednotlivá vzduť mysli od sebe oddělit a zjistit povahu stavu, který se mezi nimi vynořuje. Jinak nebude vůbec vědět, co se myslí tímto stavem, který symbolizuje druhý projev čirého světla, jež se nazývá „zplozené čiré světlo“.

(10) To vše se musí činit vědomě. Potom je tento stav, který by obecný člověk pro zevní znaky považoval za duševní lenost, stavem práce. I duševní netečnost je třeba pokládat za nezbytný výsledek cílevědomého úsilí, jestliže se o její uskutečnění člověk namáhá. A když ji uskuteční a namáhá se, aby se v ní udržel, pak je prací i trvání netečnosti. K tomu se musí přihlížet, chceme-li duševní netečnost správně zhodnotit.

(11) Když člověk tímto postupem dosahuje toho, že se jeho duševní činnost zastaví, dosahuje schopnosti postřehovat přímo. To se děje pouze v čirém světle, které text označuje jako „zplozené“, protože vyvstalo tím, že člověk pro to vytvářel podmínky. Přímé postřehování pak ukáže, že jsou jevy projevem prázdnoty, která se pro svůj obsah může projevit jako něco stvořeného. V tom případě jsou prázdnota a viditelné jevy jednotou.

(12) Rozvine-li se stav, který vzniká vědomým zastavením duševní činnosti, je poznán jako potenciálně tvůrčí moment, který se podle toho nazývá „rodící čiré světlo“. Tento tvůrčí moment se pak představuje jako stav, který člověk může uskutečnit tím, že jej poznal. Jeho uskutečnění symbolizuje duchovní zhodnocení bytosti mystickým vývojem založeným na pochopení.

Je proto nemyslitelné, že by podle jakéhosi odvozeného mystického učení člověk mohl mít úspěch při stopování „stavu mezi dvěma myšlenkami“ tím, že by se snažil soustředit „mezi dvě myšlenky“. Pojem soustředění „mezi dvě myšlenky“, jak byl vykládán, nevytváří předpoklad, aby se „klid mezi dvěma myšlenkami“ mohl vynořit.

Obecný člověk nemůže vyřešit problém vyjádřený evidencí právě zaniklé myšlenky a vznikající myšlenky druhé. Tato evidence je obvykle též založena na myšlení. Tím buď řečeno, že evidence stavu „mezi dvěma myšlenkami“ je možná teprve po vyřešení široce založeného a dlouhodobého úsilí o zkušenost chtěného nemyšlení za doprovodu vystupňovaného uvědomování. Teprve za těchto okolností poznává člověk stav duševního klidu, stav založený na klidu mentálním. Když tento stav pozná, může jej cílevědomě rozvíjet — a to se označuje jako „rodící čiré světlo“.

(13) To znamená, že „splnutí přirozenosti čírého světla se Stezkou vedoucí k jednotě“ je založeno na zkušenosti, která vyplývá jednak ze zastavení duševní činnosti, jednak z výsledku tohoto zastavení. Ten se projevuje v tom, že poznání může identifikovat potenciální tvůrčí stav nebo moment, který je dharmakájou poněkud obměněnou, čili sambhógakájou.

2. Splynutí přirozenosti čírého světla se Stezkou v noci

14. O druhém cvičení, splnutí přirozenosti čírého světla se Stezkou za noci bylo řečeno:

*„Když jsi přivedl k rozpuku lotos v srdci,
spatřuj na jeho čtyřech plátcích a semeníku
slabiky AH, NU, TA, RA, HÚM“.*

15. Nebo bylo také řečeno:

*„Řiď všechny síly ,dvojnásobně poznávajícího‘ (vědomí)
na vztahy, složeniny a smyslové kvality.
Kdo je dokáže proměnit ve velké prázdno,
tomu se vynoří sny za spánku po dechových cvičeních.“*

16. První spánek je hluboký, podobá se klidnému moři. Jeho hranice jsou stanoveny světlem, zažehnutím a splněním.

17. Poznání čírého světla bude dosaženo mezi skončením zkušeností bdění a počátkem zkušeností spánku.

18. Číré světlo je učiněno užitečným na Stezce použitím vznešené nauky o splnutí dhjány (hlubokého soustředění) a spánku.

19. K poznání čírého světla (v sjednoceném stavu dhjány a spánku) musí být vzýváni guruové. Pak se pevně rozhodni k jeho poznání.

20. Ke spánku uléhej na pravém boku jako ležící lev.

21. Představuj si své tělo jako tělo ochranného božství. Potom zři ve svém srdci čtyřplátečný květ lotosu se slabikou HÚM uprostřed semeníku, slabikou AH na předním plátku (sever), NU na pravém (východ), RA na levém (západ), Ta na zadním (jih). Každá slabika buď přesně nakreslena.

22. *Upadáš-li do spánku, nech do sebe vniknout všechno viděné a slyšené.*

23. *Pak spadni sám do čtyřplátečného lotosu.*

24. *Přepadne-li tě spánek, převed' všechny tyto zkušenosti do předního AH, toto do pravého NU, toto do zadního TA, to zas do levého RA, toto do HÚM uprostřed, značku HÚM do její části HA, tuto do měsíci podobné části HÚM nad ní ležící, tuto pak do kruhu nad ní a ten konečně do plameni podobné značky nad kruhem.*

25. *Mizí-li toto vidění, myslí, že spíš hlubokým spánkem ve stavu čirého světla. Přitom se začíná jóga zpětné analýzy.*

26. *Nebo může být vědomí řízeno na celou řadu slabik AH, NU, TA, RA, HÚM. Toto je pak nazýváno dokonalé poznání.*

27. *Za tohoto soustředění na rozhraní bdění a spánku se prožívá čiré světlo.*

28. *Přemožení spánkem se nazývá zažehnutím.*

29. *Usnutí se nazývá splněním (dosažením).*

30. *Vystoupení čirého světla za hlubokého spánku je ,rodící čiré světlo'.*

31. *Je-li vědomí oproštěno od myšlenek (stav vědomí, v němž se pomalé pohřžování jeví jako prázdnota) a postupné usínání je základem cvičení, vzejde ,zplozené čiré světlo'.*

32. *Poznání ,čirého světla o sobě' pomocí tohoto prožitku, což se rovná rozpomenutí na dříve poznané, se nazývá ,splynutí rodícího a zplozeného čirého světla'.*

3. Splynutí přirozenosti čirého světla se Stezkou ve stavu po smrti

33. *Třetí cvičení, splynutí čirého světla se Stezkou po smrti bude vyloženo v následující nauce o stavu po smrti.*

(14) Srdeční centrum samo o sobě se rozvine duševním povznesením, z něhož tryskají city lásky k Bohu nebo k nejvyššímu stavu (anuttara). To mohou lidé našeho kontinentu dobře pochopit, neboť se na tomto postupu zakládá celá křesťanská mystika. Jen duševním povznesením, při němž tryskaly pocity lásky k Bohu, docilovali křesťanští mystikové přenosu vědomí do blažených stavů, neboť si tímto aktem tuto sféru zpřítomnili ve vědomí. Vědomí se přirozeně přeneslo do sféry, již si v něm někdo zpřítomní. Je-li člověk v blaženosti, je blíže čirému světlu, než když setrvává vědomím ve světě.

(15) Dvojnásobně poznávající — princip vnímání (vědomí), identifikující jevy a projevy buď přímo, nebo smysly. Tento princip má být zaměřen za prvé na vztahy, které se mezi živými bytostmi projevují přichylností a odporem; v jiném smyslu jde o vzájemné působení jevů a věcí buď na sebe, nebo na určitý časový moment, ponejvíce na budoucnost. Za druhé na složeniny, jimiž se myslí složky vlastního nebo cizího bytí. Za třetí pak na smyslové pocity.

Tímto zaměřením, jež má mít povahu analyzujícího vhledu, dosahuje se poznání jak příčin bytí a jevů (vztahy a složeniny), tak i příčin pobytu v sansáru (smyslové pocity). Ale analyzující vhléd sám ukazuje, že všechny jevy mají jednu podstatu, která je manifestací prázdna. Zapomene-li se na tuto manifestaci, ukazuje se, že jevy jsou prázdny v určitém aspektu. Toto poznání zbavuje vědomí „příkrovu přesvědčení“. Když je tento příkrov odstraněn, je vědomí uzpůsobeno, aby převedlo na úroveň uvědomění vjemy spánku, jež jsou způsobeny psychickými dotyky, které buď předvídají něco z budoucnosti, nebo modelují symboly přítomnosti.

Vzhledem k tomu nejde tedy o sny obyčejné, ale o prorocké nebo symbolické, jež člověku zjevují, v jaké situaci se nachází.

(16) Světlo, zažehnutí, splnění: svítání zkušeností, jejich trvání, dosažení cíle.

(17) Na přechodu mezi bděním a spánkem vystupuje týž klid jako mezi dvěma myšlenkami. Tento klid symbolizuje prastav bytí, který je však poněkud obměněn následkem jiného psychického stavu. Když však člověk postoupí na cestě mystického školení, je tento

klid přenesen do spánku, v němž se čiré světlo nepoznává, ale prožívá. Zkušenost čirého světla v době spánku může být přenesena do bdění.

(18) Indická jóga nazývá tento druh vnitřního vývoje „jóganidra“. Znamená vlastně zachování dhjány ve spánku, což lze poměrně snadno uskutečnit, neboť dhjána (trvalé hluboké soustředění) je vlastně prožitkem, který ve formě dojmu člověka může provázet dobou spánku. Přesto však by toto samo o sobě „jóganidrou“ nebylo. Je nezbytné zážitek dhjány zachovat po celou dobu spánku, aby se člověk mohl v témž stavu probudit. Když se to podaří, setrvává na cestě (mystické) po celý den i noc, což zkracuje dobu, již potřebuje k pochopení nejvyššího stavu, v tomto případě čirého světla.

(19) Viz kniha čtvrtá, kap. Řada guruů. Vyzývání viz kniha 3, I, část 1/5, verš 44.

(20) „Lví pozice“ ležíme na pravé straně s nataženým tělem, položíme pravou tvář pravou rukou, kdežto levá leží rovně natažena na těle. Obměna: viz kniha 3, III, verš 7.

(21) Aby byl květ lotosu viděn v přesné orientaci, musí se jogín sedící v pozici obrátit tváří k severu.

(22) To se dělá tak, že člověk usíná s uvědoměním ustupujícím do nitra vlastní bytosti. Nesmí se tedy myslet na něco tak dlouho, až se usíná, nýbrž tak, že člověk myslí více a více na sebe. Než usne, má být ponořen do svého nitra jako tichá o nic se nezajímající bytost.

(23) Hráz při pánevním východu, sídlo čtyřplátečného lotosu múládhára.

(25) Myslí-li člověk na to, že spí hlubokým spánkem ve stavu, jež vyvolává poznání čirého světla, pak do opravdového spánku upadá opačným způsobem. Místo aby zapomínal na svět a pomalu se nořil do spánku obohaceného zkušenostmi s čirým světlem, upadá do spánku z uvědomění si čirého světla, což zkušenost z přechodu mezi spánkem a bděním obměňuje.

(30) To proto, že se zkušenost s čirým světlem vynořuje ve vědomí, ale člověk si je může uvědomit teprve tehdy, když je rozvinuto. Jinými slovy: prožití čirého světla se projevuje stavem ve spánku.

(31) To proto, že se vměšuje osobité uvědomění.

(32) Když se stavem mysli (koncentrace) při usínání dostaneme k čirému světlu, rozvinulo se „rodící čiré světlo“. Když se však člověk cele uzpůsobil k vystupování čirého světla v době spánku, čeká na něho v době spánku čiré světlo o sobě. Vzhledem k tomu je usnutí provázeno uskutečněním čirého světla, což je spojení obou, totiž „čirého světla o sobě“ a „rodícího čirého světla“.

Část 3: Zplozené čiré světlo

34. O třetí části, o zplozeném čirém světle, bylo řečeno:

„Čisté klamné tělo, nadané poznáním čirého světla, jež se vynořilo z čirého světla jako ryba z vody nebo postava Vadžradhary podobná tomu, kdo procitl ze spánku, zobrazují splynutí rodícího a zplozeného čirého světla dosaženého školením, jehož základem je nauka a ji následující žák.“

35. Poznání označuje ty stupně dosažené dokonalosti vědomí, jež mezi dvanácti stupni bývají nazývány jako „veliké radostné“ a je o nich psáno:

„Dotýkají-li se klamné tvary beztvareho, svítá vědění.

Učíš se chápat pomíjející a skutečné bytí.

A rovněž vládu čirého zářícího světla a věčna i dokonalou sílu proměny.

Toto je osm nejvyšších vloh.“

36. To je dokonalé buddhovství velkého Dordžečhanga (Vadžradhary), jež pochází z nenaučitelné moudrosti, ve které nauky i naučené končí (neboť bylo dosaženo cíle).

37. O tom bylo řečeno:

*„Slast dokonalé skutečnosti, základní síla božského těla,
božského slova*

i božského ducha a siddhi proměny,

jak se všechny současně projevují ,v pohybu a nehybnosti‘,

každé přání uspokojují, všemi ctnostmi jsou nadány

*a tvoří osm všemocných sil, ovoce jógy.‘
Zde končí nauka o čirém světle.*

(34) Vzhlíží-li člověk vzhůru k vyšším stavům bytí, dostihne především božské oblasti. Ale pohlíží-li bůh vzhůru k vyšším stavům bytí, dosáhne prastavu, který je vědomím o sobě. Proto je nezbytné, aby hledající člověk nejprve názorem a mravností své bytí zbožštil — což se rovná přetvoření nečistého klamného těla v čisté klamné tělo — a pak bude i bytostně blízký čirému světlu.

(35) Vědomí, které se projevuje v oblasti determinované, nemá nezávislé existence. Vyšlehuje na styčném bodě tvarů a prázdnoty jako nejvyšší produkt napětí složek působících vzájemně na sebe. V tomto svém stavu se však podobá kladnému prvku přírody v předtvůrčím stavu čili vědomí kosmickému, jehož funkční charakter závisí na existenci tvůrčích formací. Proto odpoutá-li se člověk vědomím od stvoření (tvarů) tím, že potlačí vnímání stvořeného, přepodstatní se jeho osobní vědomí ve vědomí kosmické. Potlačí-li funkce, k nimž dochází v tomto novém stavu možného uvědomování, dospěje uvědoměním na úroveň, již je možno označit za pozitivní vesmírný prvek nebo stav.

Karmicky pomíjející bytí je bytí složené. Za skutečné bytí je možno označit kosmické vědomí jak v aspektu vědomí, tak i kladného vesmírného prvku v jeho předtvůrčím stavu. Oba tyto stavy jsou totiž nadčasové. Zanikne-li stvořené, zanikne v kosmickém vědomí nebo v kladném předtvůrčím stavu, alespoň jde-li o stvoření, které je vybaveno sebevědomím.

Pochopíme-li pravou povahu čirého světla, poznáme, že je základním prvkem bytí, jenž pro svůj charakter musí být nejvyšší instancí v nespočetných jevech stvoření. Ono je dokonce jejich prapůvodem, a proto ten, kdo je dovede vnímat, dospěje k vnitřní proměně, neboť jakmile jím je útvar zcela prostoupen, stane se jím.

K dvanácti stupňům dosažené dokonalosti. Prvních deset bodů uskutečnění nebo Stezky jest: 1. Velký zážitek (velké radosti). 2. Neposkvrněné. 3. Činnost (nebo způsob) světla. 4. Rozšíření světla. 5. Velmi těžce dosažitelné. 6. Vynikající. 7. Daleko pokročilé. 8. Nepohnuté. 9. Správné porozumění. 10. Oblak ctnosti.

Toto vše znamená: V prvním stupni převládá blaženost. Ve druhém vzniká překonáním blaženosti čistota, která se stává evidentní na úrovni vědomí. Ve třetím je oblast čistoty nebo světla překročena vstoupením na stezku činnosti, rozvazující karmické uzly. Ve čtvrtém se činností očištěnou od sobectví vytvářejí zásluhy, vedoucí k bohům. V pátém se bytost prostřednictvím karmických zásluh z předchozího počínání propracovává ke stavu, který je obecnému typu člověka nedosažitelný. V šestém začínají karmické zásluhy působit zpětně a to činí člověka na duševní úrovni bohem. Na sedmém stupni se bytost začíná zavíjet a připravuje se na nirvánu. Na osmém stupni vzniká spokojenost čili pravé soustředění. Na devátém je nirvána chápána jako nezbytnost pro subjektivní uspokojení. Desátý stupeň symbolizuje vykoupení za živa se všemi morálními a duševními atributy.

Shrnuty v jeden časový moment by tyto body znamenaly dokonalost adeptů nesmrtelných i na fyzické úrovni. Vzhledem k tomu jejich postupné nabývání znamená cestu k nejvyššímu cíli, k parinirváně.

(36) Stav buddhy je možno dosáhnout jenom na základě vnitřních předpokladů a nikoli induktivními a deduktivními mentálními postupy. Hledající člověk musí rozbít stagnující prvky bytostného egocentrismu a tímto způsobem připravit podmínky k vědomému postižení neohraňovaného bytí ve způsobu kvalit. Tím teprve vytvoří předpoklady pro reakci bytostného prapřincipu (sebevědomí) na dění v univerzálním smyslu. Z této reakce vzniká moudrost. Jejím přirozeným působením vůle bytosti, dosáhnuvší tohoto stavu, zpomaluje a nakonec zastavuje sansáró, jehož odbojným působením je její vědomí uvrháváno do závislosti na dění. Tato závislost je hlavní příčinou nevědomosti a na ní závislých strastí.

Z tohoto hlediska je stav buddhy výsledkem rozrušení struktury a kontinuity fyzicko-psychických karmických svazků. Výsledkem, který vzchází z působení časoprostorovými vztahy nevázaného osobního vědomí proti tělu a bytí jako faktorům fyzikálně podmíněně ustrnulým. Za těchto okolností proniká vědomí jak děním, tak i jeho strukturami. Majitel takového vědomí nemůže být ničím jiným než buddhou.

Dordžečang, dhjánibuddha Středu, jehož moudrost pochází

z přímého vnímání, k němuž nás má nauka dovést, ale nikoli nás tímto stavem provázet. Naopak člověk musí s touto moudrostí kráčet dál sám, neboť zákon karmy se uplatňuje nejen vzhledem k okamžiku, ale i ke stavu tohoto okamžiku.

Než však člověk dosáhne schopnosti přímého vnímání a naučí se ho používat s buddhovskou moudrostí, musí se řídit pravidly. To proto, že tato pravidla ukazují přímou cestu k nejvyššímu uskutečnění. Po jeho dosažení se zase hlásí život se svými problémy, které mohou být vyřešeny výhradně tím, že se člověk řídí požadavky okamžiku.

Je tedy značný rozdíl mezi těmi, kdo teprve dosahují, a těmi, kdo dosáhli. Zatím co první jsou vázáni předpisy, druzí se musí držet příkazu, že je nezbytné usměrňovat všechny síly a projevy bytí k jejich pravému cíli a určení. Ti druzí používají moudrosti, již není možné se naučit, proto jsou buddhy nebo mudrci, podle toho, zda mají pouze poznání nebo poznání a duchovní moc.

(37) Osm všemocných sil nebo schopností čili siddhi: schopnost učinit se malým jako atom; schopnost učinit se velkým jako země; schopnost všude dosáhnout, třeba na měsíc; schopnost učinit se lehkým jako bavlna; schopnost učinit se těžkým jako země; schopnost splnit všechna přání; tvůrčí moc a síla všemu rozkazovat.

V. NAUKA O STAVU PO SMRTI

Toto je zkrácené pojednání o bardu, které jako samostatnou knihu pojednávající o témž předmětu čtenář najde v druhém svazku tohoto spisu pod názvem „Tibetská kniha mrtvých“ (Bardo thödol). V této části knihy se proto omezují jen na některé komentáře.

1. Pátá nauka, o bardu, má tři části: Skutečné poznání stavu čirého světla dharmakáji (božského těla pravdy) v bardu.

Skutečné poznání stavu sambhógakáji (božského těla dokonalého vybavení) v bardu.

Skutečné poznání stavu nirmánakáji (božského těla vtělení) v bardu (čili přijetí zrození jako tulku).

1. Skutečné poznání stavu čirého světla dharmakáji v bardu

2. *O prvé, poznání čirého světla dharmakáji v bardu, bylo řečeno:*

*,Propadá se světlo světa, klesá hrubohmotné,
klesají myšlenky i jemné.*

Po klesnutí nadchází ‚bytí doma‘.

Zazáří čiré prาสvětlo

a obě těla se jeví jako jediné.

Z naučeného vědění i z nenaučeného vědění

klesá tu naučené v nenaučené,

to se jmenuje dosažení ovoce.‘

3. *Smrt předchází bardo.*

4. *Bezoblačné podzimní nebe je symbolem barda.*

5. *Světlo, vzplanutí a dosažení v okamžiku smrti vytyčí hranice barda.*

6. *Poznání čirého světla musí být skončeno v době mezi zánikem vědomí tohoto světa a počátkem vědomí posmrtného. Čiré světlo musí být na Stezce zúrodněno použitím vznešené nauky, aby Stezka a pravé vědomí splynuly v jednotu.*

7. *Jinými slovy, prchá-li do nitra životní síla pěti smyslů včetně vidění, následuje ji též chápání tvaru a všech vnějších věcí (viděných ve světle tohoto světa).*

8. *Pak klesá země do vody, tělo ztrácí své opory (nebo soudržnost jako jednotu organické hmoty).*

9. *Pak klesá voda do ohně; ústa a nos vyschnou a vyprahnou.*

10. *Pak klesá oheň do vzduchu (jako životní síla); teplo prchá (z těla).*

11. *Pak klesá vzduch (jako životní síla) do vědomí (éteru).*

12. *Lidé se zlou karmou zažijí smrtelnou úzkost v okamžiku smrti.*

13. Dobří lidé jsou vítáni dévy, guruy a dákiními.
14. S posledním vydechnutím klesá hrubohmotné.
15. V první polovině vnitřního dýchání (životní síly, tj. mezi ustáním dechu a ztrátou vědomí) ubývá pozvolna poznání. Vně (umírajícího) jsou postřehována znamení podobná zsinalému měsíčnímu světlu. Vnitřně vnímána zatemňují vědomí jako kouř. Vtom zazáří světlo (okamžiku smrti).
16. Tyto znaky zanikají ve ‚vzplanutí‘ (to jsou zkušenosti okamžiku smrti). Ustane třiatřicet pohnutek hněvu. Zevně se to podobá paprskům slunce, vnitřně blikajícím světlušším. To je čas ‚vzplanutí‘.
17. Čas ‚vzplanutí‘ přechází v bezprostřední dosažení. Ustává čtyřicet pohnutek žádosti. Vně se to jeví jako temný pruh nebo jako Ráhu (sluneční zatmění); vnitřně jako matné světlo zacloněné lampy. Tyto jevy označují (okamžik smrti, jenž je znám jako) bezprostřední dosažení.
18. Stav bezprostředního dosažení splývá se stavem čirého světla. Ustane sedm pohnutek nevědění. Pak zaniká jemné. Vně se to jeví jako kmitání polosvětla; vnitřně jako bezoblačné podzimní nebe. To je čtvrté období čirého světla.
19. Počáteční zkušenosti smrti souhlasí s prvními zkušenostmi barda. Žák vznešené nauky nazývá tento stav prvním bardem (čhikhä bardo čili bardo okamžiků smrti).
20. Účinné zásahy pro tento stav:
21. V okamžiku smrti přervi všechny navázané vztahy (ke světu a majetku) zároveň s pocity nenávisti.
22. Jestliže při pohroužení bude vědomí oproštěno od myšlenek, povedou takto získané zkušenosti k přirozenému stavu klidu ihned, jakmile nastane pohroužení. Přitom vzejde zplozené čiré světlo.
23. Potom jako druhotný výsledek svítá rodící (mateřské) čiré světlo, čtvrté čiré světlo.

24. *Vzpomínkové poznání těchto dvou aspektů čirého světla (z dřívějších zážitků smrti), podobné rozpomínání na dobře známého přítele, je známo jako splynutí zplozeného a rodicího čirého světla.*

25. *Když mistr jógy (přenosu vědomí), jenž setrvává v čirém světle, pokud mu je libo, se z něho povznese trojnásobným zpětným postupem do těla božsky sjednoceného čirého světla a přenesení vědomí Brahmovým otvorem, dosáhne stavu buddhy (dokonalého osvícení). Je-li v tom nedostatečně vycvičen, stane se držitelem dordže v bytí desátého stupně (nejvyšších nebeských bódhisattvů).*

2. Skutečné poznání stavu sambhógakáji v bardu

26. *O druhé části, o uskutečnění božského těla dokonalého vybavení, bylo řečeno:*

,To tělo je stejně viditelné jako ono v pozemském bytí.

Má všechny smyslové schopnosti, je vybaveno schopností nebrzděného pohybu

a vybaveno zázračnými karmickými silami proměny i klamu.‘

27. *Z neschopnosti poznat čiré světlo povstává sedm popudů, vystupujících z nevědomosti. Začíná kmitat zplozené světlo. Prožívá se veliké prázdno.*

28. *Potom vystoupí čtyřicet popudů z touhy mít (nebo ze vztahu). Stav zažehnutí svítá. Prožívá se intenzivnost prázdnoty.*

29. *Potom vystupuje třiatřicet pohnutek z nenávisti (zloby). Začíná stav nazývaný světlem. Prožívá se (sama) prázdnota.*

30. *Nejvyšším úsilím vše pronikající životní síly bude vědomí ze starého těla přeneseno některou z jeho „devíti bran“ a vytvoří nové bardické tělo.*

31. Bardické tělo je nadáno všemi smyslovými schopnostmi chtíčů a tvarů, které odpovídají té úrovni bytí, na níž má dojít k příštímu zrození.

32. V pohybech má naprostou volnost. Jen do mateřského lůna nemůže vstoupit.

33. Má podivuhodnou schopnost pronikat třetí prázdnotou kosmu rychlostí myšlenky.

34. V bardu se spatří všichni, kdo jsou stejného duchovního vývoje a mají stejné vědění.

35. Ti, kteří se mají zrodit ve světě dévů, vidí se navzájem očima dévů.

36. Obyvatelé barda se živí příjemnými pachy (nebo esencemi hmotných věcí).

37. Protože v bardu není vidět slunce ani měsíc, není tam ani světlo ani tma. Světlo bardického světa je světlo–tma (polosvětlo).

38. Půltřetího dne (po smrti na pozemské úrovni) zůstává vědomí nepohnuté (v bezmocnosti).

39. Pak zemřelý zvolna pochopí svou smrt a pocítí velký žal.

40. V tom okamžiku lze však poznat bardický svět v jeho pravém bytí.

41. Před poznáním barda se však obyčejně prchá (do jiného stavu vědomí).

42. Veliká moc myšlenek v té době (kdy může být poznáno bardo) svádí na scestí. Ta doba se jmenuje „stupeň času“ (psychologický okamžik k činu). Neboť nyní je nutno se rozpomenout na nauku o bardu (získanou na zemi).

43. Zaměření vědomí od umírání na Stezku po smrti a k bytí v bardu je popisováno takto:

„Po tomto stavu barda, v němž hledáš nové zrození (sipä bardo)

dosáhneš přijetím klamného tvaru sjednocených božských těl

těla dokonalého vybavení (sambhógakája).‘

44. Když sis uvědomil smrt, spatřuj své tělo, jako by bylo tělem božství, a potom procesem retrospektivního pozorování nebo dokonalým porozuměním umísti sebe do stavu čirého světla.

45. Cvičením trojího světla (nebo záření) v obráceném sledu se udá výstup do sjednoceného stavu Dordžečhanga, kde dosáhneš stavu dokonalého osvícení.

3. Skutečné poznání stavu nirmánakáji v bardu

46. Třetí část je uskutečnění nirmánakáji (čili hledání nového zrození jako božského vtělení) v bardu.

47. Nenalezneš-li východisko v druhém bardu (čhöñi bardo), uslyšíš čtyři zvuky budící strach, první jako pád hory ze životní síly zemního prvku, druhý jako příboj mořských vln ze síly vodního prvku, třetí jako planoucí požár ze síly ohnivého prvku, čtvrtý jako tisíc ozvěnou opakovaných hromů ze životní síly vzdušného prvku.

48. Místo úkrytu před těmito zvuky je lúno.

49. Hrůzu vzbuzující tři propasti (jež prchajícímu člověku překážejí v útěku před zvuky) jsou bílá, červená a černá propast. Zřítit se do jedné z nich je vstupem do mateřského těla.

50. Pět zářících stezek, mezi nimi stezka bílé záře, jsou známy lidem správně poučeným. Kráčet po některé z nich je vstupem do sansarického bytí.

51. Pronásledují a straší též jiné jevy: kulovité shluky oslnivého světla se zářícími jiskrami, příšerný liják, vynořující se hrozivé a hněvivé mužské a ženské postavy. Po zkoušce (zrcadlem karmy u Dharmarádžova soudu) je bytost odvedena a dána do železného domu, symbolického pekla.

52. Hledat ochranu v dutém stromě nebo v jámě či v rozsedlině značí vstup do světa nešťastných duchů nebo zvířat.

53. Ponořit se do jezera s plovoucími labutěmi je znamením, že se vtělení udá na východě.

54. Ponořit se do jezera, na jehož břehu se pase dobytek, znamená, že se vtělení udá na západě.

55. Ponořit se do jezera, na jehož břehu se pasou koně, znamená, že se vtělení udá na severu.

56. Spatřit velké obydlí s rodiči v pohlavním spojení znamená zrození na jihu Džambudvípa.

57. Spatřit rozsáhlé nebeské příbytky a vstoupit do jednoho z nich je zrození jako déva.

58. Mají-li velký vliv (na tomto stupni) myšlenky (vyrostlé z karmických sklonů), svádějící na scestí, hledá se mateřské tělo. Proto se tato doba jmenuje ,časem, v němž hledá příjemnými pachy se živící (na úrovni barda žijící člověk) mateřské tělo k novému zrození‘.

59. O praktickém použití (vznešené nauky o umění volby mateřského těla k novému zrození) bylo řečeno:

,Odlož všechny pocity příchylnosti a odporu.

Potlač neklidně těkající sklony rozumu vzpomínkou bdělosti.

Zaměř svou sílu k vchodu do žádaného lůna.

Přenes ,šťastně vědoucího‘

a dosáhneš žádaného zrození.‘

60. Když jsi poznal všechny zdánlivé zvuky a strašné tvary (v bardu, kde se přijímá zrození) jako klam, zůstává každé nežádoucí lůno uzavřeno (vstupu).

61. Také vzpomínkou na prázdnotu (v souhlasu s přijatou vznešenou naukou), na svého lidského gurua a ochranné božství se uzavře nežádoucí lůno.

62. Volba žádoucího lůna v rodině vyšší kasty, vysokého postavení a vládnoucí bohatstvím — nazývá se zrozením v božském vtělení tulku.

63. Velký žák jógy se stane i bez vidění čirého světla bódhisattvou toho stupně, kteří se již nevtělují na zemi, nýbrž v některé z čistých říší, v říši blaženosti či v říších nazývaných šťastnými nebo podobných.

Zde končí nauka o stavu po smrti.

(1) Dharmakája v bardu se vynořuje jen za předpokladu, že vědomí umírajícího člověka odráží pouze čiré transcendentální světlo. To se může stát tehdy, když člověk své vědomí osvobodil již za svého života ze sféry smyslového světa a povznesl je nad úroveň veškerých diferenciací.

Sambhógakája se v bardu vynoří tehdy, když umírající člověk již za živa dosáhl toho, že se dokonale, tj. jako individuum, uvědomil v oblasti božských jevů.

Nirmánakája se v bardu vynořuje za předpokladu, že umírající člověk již za života byl bytostí ušlechtilou, která z vyšších pohnutek vykonává skutky ctnosti a která věří a doufá v Boha, jehož existenci si pro sebe nedefinovala.

Všechny tyto stavy musí být zažity do té míry, že relativně vysoce převládají nad všemi ostatními bytostnými sklony, vytvářejícími jiné tendence.

(2) Propadá se atd.: člověk si nejprve svět přestává uvědomovat a pak pro něho přestává vůbec existovat. — Klesají myšlenky atd.: člověk se na okamžik octne v nejpřirozenějším stavu. — Zazáří atd.: přitom mu zasvitne a představí se mu božský prapůvod všebytí ve stavu nediferencovaném. — A obě atd.: zdá se být na okamžik zahalen do onoho prapůvodního světla, z něhož se vytvořil v pozdějším sledu všechn svět — čili ocitá se u bran nejvyššího uskutečnění. — Z nenaučeného atd.: mizí všechno, co se kupí na jeho sebeuvědomění jako teorie, přesvědčení, domněnky aj. a on se náhle stává tím, čím vskutku je po odbourání všech psychologických zábran. — To se jmenuje atd.: je-li po odbourání těchto

zábran člověkem „božím“, bude vykoupen. Je-li však pln chtivosti, poputuje dál do neutěšených stavů.

(3) Teprve po klinické smrti dochází k poslednímu vyzařování životních sil a jejich vyzařování se stává putováním intelektu mrtvého člověka světem obrazů a personifikací, které vytvořil tím, že žil a byl činný. Proto lze stav dharmakája uskutečnit pouze před objevením se bardického kaleidoskopu.

(5) Toto jsou tři psychologické momenty mezistavu barda. Světlo jako obrácení intelektu k bardickému kaleidoskopu, vzplanutí jako bardické asociace a dosažení jako závěr bardických pochodů na úrovni intelektu.

(6) Mezidoba, vyplňující psychický čas vědomí denního a posmrtného, značí snížení variační schopnosti uvědomování do té míry, že místo kmitů ve smyslu výšlehů uvědomění bychom mohli zaznamenat pouze přímku. V tomto okamžiku je intelektu představeno samo absolutno, a to vzhledem k psychické nepohnutelnosti člověka. Pak se opět hladina uvědomění rozvlní, ale intelektu je již představen jiný fyzikální svět, svět posmrtný.

(8–11) Mizí postupně: pocit tepla, vědomí pocitů, tepelné vjemy (na úrovni uvědomování, které je hranicí denního vědomí), každá forma dechu. Vše zakotví v subliminálním vědomí, které se pojí na jednoduchý psychický svazek, jenž ve smyslu nekompromisních žádostí představuje sílu, která táhne k určité, individuálním karmickým dispozicím odpovídající objektivaci.

(15) Jedná se o poznání světa čili poznání empirické. V tu chvíli mohou dobří zřeci zaznamenat tendenci životních sil a vědomí (intelektu) umírajícího člověka.

(18) Zjevení bezoblačného podzimního nebe značí začátek bardického kaleidoskopu.

(21) Běžně tato připomínka nemá význam, protože člověk je obětí tendence životních sil. Zde se však myslí pomoc prostřednictvím čtení Bardo thödolu, o němž však bude řeč v druhém svazku tohoto spisu.

(22) Zplozené čiré světlo vzejde proto, že ho bylo dosaženo snažením nebo úsilím.

(23) Jedná se o vyvstání čhöni barda.

(25) Předpokládá se, že jogín, jenž zná přenosy vědomí do stavů, jež si přeje, může za předpokladu, že zná nejvyšší prasnvětlo, dosáhnout vykoupení, rozpomeneli se na toto světlo nebo poněkud dříve vytáhne sílu (kvalitu) sebevědomí na vrch hlavy. Desátým stupněm se rozumí „mrak pravdy“. Je zároveň desátým stupněm nejvyššího nebe sansára a tibetsky se nazývá „og-min“, to znamená „žádné zpět“. To je říše, ze které již není možné padnout.

(26) To znamená, že se začíná objevovat bardické tělo, jež v oblasti psychického času odpovídá sambhógakáji.

(30) Oči, uši, chřípě, ústa, říř a pohlaví.

(41) Je to následkem nepoznání, které zakládá celé jednání individua na reakcích na to, co vidí.

(63) Ovšem jen za předpokladu, že se „upamatuje“, což značí, že se vzepře popudům, jež v něm vzbuzují bardické vjemy. — Je to asi jako na zemi. Jestliže člověk začne vzdorovat vizím z hrozících předzvěstí, získá sílu čelit zlu a posléze i příležitost získat výhodnější postavení ve světě. To proto, že téměř všichni lidé jsou vlečeni popudy, jež formují jejich osud jako mocné síly na bezbranných bytostech.

VI. NAUKA O PŘENOSU VĚDOMÍ

1. Tři přenosy

1. Šestá nauka, o pho-va, se dělí na trojí přenesení: nejlepší nebo přenesení do dharmakáji, střední nebo přenesení do sambhógakáji a poslední nebo přenesení do nirmánakáji (přijetí božského znovuzrození).

2. Prvé, nejlepší, přenesení do dharmakáji, předpokládá poznání čirého světla na prvých stupních barda.

3. *Druhé, střední, přenesení do sambhógakáji, je vystoupení do sjednoceného božského těla při defilování barda.*
4. *Třetí, poslední, přenesení do nirmánakáji, je přijetím božského znovuzrození.*
5. *Ač se to zdají být tři rozličné výsledky, přece nejsou vznešené nauky k vedení po Stezce (k těmto třem výsledkům) třemi rozličnými naukami (nůbrž jedním a týmž naukovým systémem).*

2. Přenesení vědomí rozjímáním o guruovi

6. *Nyní následuje pho-va, přenesení vědomí rozjímáním o guruovi.*
7. *Bylo popsáno takto:
 ,Po vytvoření hrnčitého tvaru
 vtáhni jedenadvaceti dechy
 vědomí celou silou z jeho místa
 lotosovými květy páteře vzhůru,
 hledě na jedenadvacet lotosů.
 Při výstupu a sestupu mantrických slabik
 postupuj od lotosu k lotosu.
 Použij k tomu jednoslabičné a poloviční slabiky.
 Při hlasitém vyslovování slabik
 veď ,vědoucího‘ do dévachanu;
 v pravém okamžiku nastane přenesení.‘*
8. *Jsou dvě části: čisté cvičení a praktické použití.*
9. *Při cvičení se usiluje o stav buddhy.*
10. *Potom si představ sebe jako prázdnou postavu božské paní (Vadžrajogínky). Uprostřed těla měj ústřední nerv, podobný nejdůležitějšímu pilíři prázdného domu, jehož spodní část je uzavřena a horní otevřena jako světlík. Nad tímto otvorem zří božského gurua Dordžechanga rovněž s prázdným tělem, v jehož středu je též ústřední nerv moudrosti, ale spojen s tvým vlastním (takže je vytvořeno nerušené spojení tvého srdce se srdcem gurua).*

11. Pak zři modrou, vlasově nakreslenou slabiku HÚM v srdci svého gurua a právě takovou ve svém vlastním, přičemž toto HÚM považuj za skutečnou podstatu svého vědomí.

12. Potom se pohřiž do dechu vytvořeného hrncitým tvarem.

13. Nyní zři samohlásku slabiky HÚM (na konci znaku HÚM) v srdci gurua prodlouženou dolů a spojenou se symbolem podstaty vědomí ve tvém srdci; mysl, že (HÚM jako symbol vlastní podstaty vědomí) je taženo vzhůru (pomocí HÚM v srdci guruově).

14. Přitom vyraž při každém výdechu zvuk HIK tak hlasitě jako při útoku a doprovázejícím jej výkřiku o pomoc. Toto cvičení proved' jedenadvacetkrát (nebo od lotosu k lotosu).

15. Pak si představ HÚM na temeni hlavy.

16. Přiměj je k sestupu ústředním nervem k srdečnímu centru volaje přitom KA.

17. Vyraž KA (jako HIK) jedenadvacetkrát, udržuje přitom představu o sestupování HÚM od lotosu k lotosu.

18. To vše cvič tak dlouho, až v tom budeš mistrem.

19. V druhé části praktického použití je HÚM (v srdci žáka) vsáto do HÚM v srdci gurua, přičemž guru vstupuje do říše, z níž není návratu novým zrozením a setrvá ve stavu nepochopitelném rozumem.

Zde končí nauka o přenosu vědomí.

(2–4) To znamená, že je tato nauka psána pro ty, kdo ji budou moci použít při odchodu z tohoto života. Mnohý tibetský mystik se s ní seznamuje již za svého života při „cvičení se v umírání“.

Stavy umírání totiž prochází každý mystik, když se postupně noří do božského centra své bytosti. Tibetský mystik však jimi dovede procházet, neboť může vstoupit na cestu mystiky za účelem prozkoumání nauky, nikoli jako křesťanský mystik za účelem rozhodujícího odvrácení se od světa a přimknutí se k Bohu.

Kdo vstupuje na mystickou cestu jenom proto, aby se přesvědčil, na jakých základech stojí a buduje mystická nauka, zachová ke všem dějům na mystické cestě stanovisko zcela nezaujaté. Proto bude moci zachovat stanovisko pozorovatele i k nejhlubším momentům noření se vědomí do nitra, takže bude moci ze základny nezaujatého pozorovatele psychických změn a postupů pozorovat etapy tohoto noření, které jsou vlastně mystickou smrtí. A zatím, co je bude pozorovat, zjistí, že jsou závislé na duševních stavech. Takto se jako objektivní pozorovatel seznámí s pochody smrti.

Není však snadné zachovat si kritérium objektivního pozorovatele pochodů mystické smrti, která je shodná se stavy skutečného umírání. Když se snažíme vytvořit pojítka mezi neomezovaným denním vědomím a transcendentálním centrem vlastního bytí, pohybujeme se vlastně na ostrém přechodu mezi vědomím objektivním (denním) a „niterným“. Kdo upadne do niterného vědomí, začne prožívat a nikoli pozorovat.

Vzhledem k tomu musí být vyřešen problém vystupňování niterného života, při čemž se člověk nesmí nechat strhnout do jeho víru. Když se mu to podaří, bude moci pozorovat své stavy i za nejhlubšího ponoření. To z něho učiní člověka, který prošel smrtí, aniž ztratil vědomí. Projde-li jí však jen jednou, nebude ještě znát bardo. Musí svůj sestup do centra vlastní bytosti a výstup z něho mnohokrát opakovat jako člověk sebe si vědomý a pak bude konečně znát pochody smrti tak, jak je znají tibetští mystikové.

Dokonalá znalost pochodů smrti souvisí s poznáním stavů dharmakája, sambhógakája a nirmánakája. Tím jsou vytvořeny předpoklady přenosu vědomí do těchto stavů. Přenosem vědomí do dharmakáji je dosaženo vykoupení sjednocením prvků poutaných sebevědomím s vesmírným principem. Přenosem vědomí do sambhógakáji je dosaženo ztělesnění v božských praprocích, které jsou z fyzikálního hlediska jenom silou a nikoli jevy. Přenosem vědomí do nirmánakáji je uskutečněno ztělesnění ve stavu buddhů a bódhisattvů, kteří jsou nadáni nejvyšším poznáním.

Opakuji: poznání pochodů smrti je založeno na empirickém postupu ke zvnitřnění, symbolizovaném ustálením vědomí v bodě, který je předobrazem absolutna. A tuto cestu je třeba poznat stopu po stopě jako prožitek, neboť každý prožitek odpovídá jednomu ze

stavů smrti a barda. Po dokonalém poznání těchto jednotlivých stupňů na cestě zvnitřnění vzejde poznání tří uvedených stavů a schopnost přenosu vědomí do nich.

(7) Místo vědomí je lotos ádhára, symbolizující obecný stav vědomí. Toto vědomí má být vytaženo všemi jeho stavy, jež odpovídají psychickým gangliím, o nichž již byla zmínka, k centru nejvyššímu, jež symbolizuje nejvyšší kosmický princip, známý pod jmény božské vědomí, pravědomí, čiré světlo, dharmakája aj. — Za výstupu vědomí se užívá mantrické slabiky HIK, při sestupu KA (vysloveno KAH). Slabiky viz příloha.

(14) Podle udání zraje tímto cvičením tělo rychle ke smrti. Asi proto, že slabika HIK symbolizuje rozhodnutí uskutečnit rychle nejvyšší stav, při čemž se nepřihlíží k tělu. Ale jelikož je dovoleno mezi jednotlivými HIK zůstat vědomím při těle, oddaluje se i smrt. Ostatně vedení gurma zaručí, že k smrti může dojít, teprve když k ní bytost uzraje.

(15) Užívá se představy zkrácené formy HÚM (viz příloha Tibetské slabiky).

(19) Tohoto postupu se může úspěšně použít pouze tehdy, když guru hledajícímu člověku představuje božskou bytost jako např. Ježíš křesťanovi.

KNIHA ČTVRTÁ

STEZKA PŘENESENÍ: JÓGA PŘENOSU VĚDOMÍ

PŘEDMLUVA

Nauka o přenosu vědomí chce vytvořit předpoklady buď k vykoupení, nebo k dosažení znovuvtělení v božských oblastech i tehdy, kdyby člověk musel zemřít před vyčerpáním karmy, předurčující jeho sansarické bytí. Takovou situací je člověk ohrožen častěji než šťastnější vyhlídkou, že se kolo sansarické karmy dotočí. To se stává zřejmým, když z tohoto hlediska sledujeme lidi kolem sebe. Nevykytuje se mezi nimi téměř nikdo, kdo by své názory a úsudky neopíral o smyslové zřetele. Ty jsou jasným důkazem, že je bytostí sansarickou.

Většina lidí příklánějících se k mystickým naukám se rekrutuje právě z těch, kdo podléhají sansáru. Vzhledem k tomuto jejich duchovnímu původu platí pro ně nebezpečí, že zemřou dřív, než se jim podaří dospět k poznání dharmakáji. Nauka o přenosu vědomí má toto nebezpečí odstranit; to se však podaří, teprve když ji člověk uskuteční ve svém životě.

Nauka o přenosu vědomí je násilný zásah do „přirozeného běhu věcí“, pokud člověk, který ji uskutečňuje, dovede z vyšších stavů vědomí učinit objekt, realizovatelný v jeho v životě v běžném stavu (lidského) vědomí. Ale v této formě mystiky nejde ani tak o odtahité duchovní objekty postřehnutelné pochopením nebo imaginací, ale o bytostné substance hrubým vnímáním a prostředky fyziologicky nezjistitelné, ale přece jen poznatelné v okamžiku, kdy se uplatňují. V této formě mystiky nemusí být vysvětleny určité kvality, jejichž rozvoj je umožněn určitými psychickými postupy, ale poukazuje se na postupy, které svou povahou mají donutit téměř

fluidickou magnetickou esenci těla, aby vystoupila do oblasti denního vědomí. Pak vyvolá žádoucí signifikaci, která se stává počátkem funkčního cyklu, jehož výsledkem je mystické zdokonalení člověka. Je to tedy téměř fyzická forma mystiky, což je patrné z toho, že se jejím výsledkům má čelit přáním, aby se cvičící člověk dožil dlouhé doby.

Lidé jiných kontinentů, než pro které byla tato mystika myšlena, mohou v ní mít úspěch pouze tehdy, budou-li schopni téže víry a tvůrčí imaginace jako Asijci. Rozhodně lze považovat za překážku, pokud podmíněná důvěra přechází v nedůvěru, jak je to tak časté u lidí našich zemí. Pro Asijce je vnitřní život skutečností a tento jeho poměr k vnitřnímu životu je dále možný, neboť vyplývá z nezkomoleného názoru na něj.

V našich zemích jsou lidé dezorientováni v názoru na vnitřní život proto, že ho sami nezkoumají. Snaží se opřít o náboženství, které za tento život činí zodpovědným Boha — Stvořitele, nebo o marxistický názor, který pokládá život za produkt a stav vývoje čiré hmoty. Ve skutečnosti tuto otázku nemůžeme takto vyřešit. Musíme se snažit pochopit vnitřní život především v jeho funkcích a v jeho společensko-mravním a osobitě-karmickém významu. Duševní stavy jsou symbolem sfér od božských až po pekelné, kdežto vědomí, pokud není obětí těchto stavů, je symbolem sfér nadbožských. Tím jsou tyto sféry obsaženy v člověku, který je proto může uvést na scénu systematickým rozvinutím příslušných stavů nebo „dobýváním esencí“ ze svého těla, esencí, které představují latenci těchto sfér.

Nauka o přenosu vědomí poučuje o dobývání těchto esencí. Tibetští mystikové se za tímto účelem noří do své vlastní bytosti takovým způsobem, že se svým vědomím chápou těla zevně i vnitřně. Přitom si uvědomí tyto esence. Když si jsou dobře vědomi jak těla, tak i těchto esencí, vyrážejí slovo HIK. Tímto způsobem se esenciální složky bytí dostanou na rozhraní bytí a nebytí a to se rovná postupu na rozhraní života a smrti. Jóga přenosu vědomí je cvičením s dotykovými fenomeny těchto stavů, které přísluší smrti, resp. je „cvičením se v umírání“. K poznání skutečné odluky vědomí od těla se vyslovuje PHAT.

To ovšem neznamená, že tímto cvičením, totiž HIK, jogín de-

monstruje touhu po smrti. Je to jen výzkum smrtných pochodů, což podle mých zkušeností vede k lidsky nepochopitelnému poznání. Kdo prošel kursem „přenosu vědomí“, zná zákony života, smrti i utváření a jako takový je takřka imunní k překvapujícím momentům, jejichž účelem je zničení života a plné uplatnění nového, většinou nepříznivého druhu karmy.

I. NEJHLUBŠÍ STEZKA PŘENOSU VĚDOMÍ (Srdeční sémě)

1. Útočiště:

*,Utíkám se k božskému guruovi, ztělesnění veškeré
ochrany,*

od nynějška až do dne, kdy dosáhnu dokonalosti.

Ó vy nespočetné sansarické bytosti,

zasvěťte myšlení božské stezce dobrých přání,

abyste dosáhly dokonalosti.‘

(Představa Vadžrajogínky a guruů.)

2. Duchovní představa k vlastnímu použití:

Vzdej se špatných myšlenek o těle a nech vyzařovat nezadržitelnému lesku svého vědomí jako Vadžrajogínky. Její červené tělo má tvář a dvě ruce, z nichž pravá třímá nad hlavou zahnutý nůž a levá drží lebku naplněnou krví před srdcem. Je opřena o bílou hůl, již drží v ohbí levé paže. Okrášlena pěti symbolickými znaky a rozličnými ozdobami stojí na lotosovém trůnu, na němž spočívá sluneční kotouč a ležící lidská mrtvola. Její postoj je pokorný, její viditelné, ale prázdné tělo je obklopeno plameny moudrosti jako svatozáří.

3. Vysoko nad sebou na nebi na lotosovém trůnu, na němž je srpek měsíce, zří základního gurua, nejvyššího ochránce, s modrým tělem, tváří a dvěma rukama, zcela zahaleného do slavnostního šatu dokonalých bytostí. V ruce zkřížených nad srdcem drží dordže a zvonky.

4. *Bezprostředně nad svou hlavou viz v zářící pětibarevné duze své pány, jednoho nad druhým, guruy z linie hluboké stezky přenosu vědomí, sedící v poloze buddhů.*

5. *Modlitba ke guruům zní:*

,K tobě, Pane, z čisté svaté říše pravdy, z níž není návratu ke zrozování,

ó Pane s božským žezlem, ty pravé já šestého dhjáni-buddhy,

k tobě se modlím, tvůj syn, s uctivou vírou, pln pokory.

Dopřej mi dokonalé ovládnutí stezky přenosu vědomí a dej mi dosáhnout nádherné, nebesky božské říše neproměnného stavu dharmakáji.

K vám, páni Tilopo, Naropo, Marpo, otci a synové, kteří jste ve svaté říši ráje,

k vám se modlím, váš syn, v uctivé víře, pln pokory.

Dopřejte mi dokonalého ovládnutí stezky přenosu vědomí

a dejte mi dosáhnout nádherné, nebesky božské říše neproměnného stavu pradharmakáji.

K tobě jako k samým ze sebe tryskajícím paprskům uskutečněné neskutečnosti jevů

úctyhodný Milaräpo, jehož milost je neodplatitelná,

k tobě se modlím, tvůj syn, v uctivé víře, pln pokory.

Dopřej mi dokonalého ovládnutí stezky přenosu vědomí a dej mi dosáhnout nádherné, nebesky božské říše neproměnného stavu pradharmakáji.

K tobě jako k paprskům tryskajícím z pra-pravdy, prameni všech pramenů ducha,

nezadržitelné zjevení duchovní síly, Šákja-šrí,

k tobě se modlím, tvůj syn, v uctivé víře, pln pokory.

Dopřej mi dokonalého ovládnutí stezky přenosu vědomí a dej mi dosáhnout nádherné, nebesky božské říše neproměnného stavu pradharmakáji.

K tobě na lotosovém trůnu sedícímu, který

vynikáš nad sluneční kotouč nad mou hlavou,

*základní guru neproměnně velké dobroty,
k tobě se modlím, tvůj syn, v uctivé víře, pln pokory.
Dopřej mi dokonalého ovládnutí stezky přenosu vědomí
a dej mi dosáhnout nádherné, nebesky božské říše
neproměnného stavu pradharmakáji.*

*Kéž pohnu řadu guruů u své hlavy uctivou vírou
a pokorou,
aby splynuli ve světlo
a stali se samým Pánem, Dordžečchangem, základním
guruem.‘*

6. *Potom se modli v hluboké úctě k základnímu guruovi:
,Čest všem vládcům v jediném těle sjednocení!
Ty, pravé ztělesnění ochránce,
ty, pane nade všemi věrami velké mystiky,
svatý vládce mého útočiště nyní i vždycky,
ty, jehož milost nemůže být odplacena,
ty víš, základní guru nejvznešenější dobroty,
že se k tobě modlím z hloubi srdce
o brzké dosažení dokonalosti
na nejhlubší stezce přenosu vědomí.
Ó ty v nebi akaništá,
vyslaný z čisté říše dharmakáji,
uděl mi svou milost, abych mohl dosáhnout sebe-
poznání
věčně stejného stavu dharmakáji.‘*

7. *Modlil-li ses takto znovu a znovu, představ si tento ob-
raz:*

*Nejprve si myslí: ,Povedu všechny cítící bytosti, ne-
sčetné jako neohraničený prostor, k nejvyšší dokona-
losti a pro tento cíl se vnořím do nejhlubší stezky pře-
nosu vědomí.‘*

8. *Rozjímání provázející tyto myšlenky:*

*,Vidím svého gurua, pravé ztělesnění trojnásobného
útočiště, před sebou na obloze. Všechny cítící bytosti,
nesčetné jako neohraničený prostor, utíkají se k němu,*

až i poslední bytost dosáhne dokonalosti. Buď naším úkolem přivést k nejvyšší stezce všechny bytosti čtyř druhů zrození.

9. *Na konci rozjímání vtáhni představu gurua do sebe.*

10. *Viz své tělo proměněno v prázdnotu (nemyšlení) a představ si náhlé vystoupení červené Vadžrajogínky se šperky a oděné v mocný, sám ze sebe vybuchující lesk zářícího (prázdného) rozumu.*

11. *Ve středu jejího těla viz ústřední nerv silný jako obyčejný šíp z rákosu, vně bílý a uvnitř červený se čtyřmi zvláštními znaky (červenost, průhlednost, vzpřímenost a dutost). Spodní konec je uzavřen a končí čtyři prsty pod pupkem (tj. na pánevní hrázi u pohlavních orgánů). Horní konec se otevírá na temeni hlavy (v Brahmově otvoru).*

12. *Pak jej viz, jak prochází tvým srdcem. Tam spatřuj bod na semeníku čtyřplátečného lotosu, ve skutečnosti symbolické ztělesnění dechu nerozlučně spjatého s vědomím. Je bílé a červeně zbarven a lehce nakloněn vzhůru.*

13. *Tato vidění mají být co nejživější.*

14. *Pak zři s nemenší životností svého vlastního základního gurua, jenž v postavě Vadžradhary zastihuje temeno hlavy tvého těla (viděného jako Vadžradákiní). Nad jeho postavou spatřuj sedět guruy nauky o přenosu vědomí, jednoho nad druhým, (počínaje tvým) až po sedmého Vadžradharu.*

15. *Projevuj pokoru, horoucí víru, až se zjeví každý vlas tvého těla a slzy smáčejí líce a v této náladě říkej modlitbu k řadě guruů: „K tobě, Pane z čisté, svaté říše pravdy. . . “*

16. *Po modlitbě si představuj, že se všichni lamové posloupnosti guruů rozplývají v záři, která nakonec vchází do základního gurua.*

17. *Upni se v nejhlubší a nejpokornější důvěře k základnímu guruovi, pravému útočišti, jako v modlitbě: „Ty víš. . . “ a modli se (k němu) vnitřně, jak často můžeš.*

18. Po modlitbě zři, jak slabika HÚM, modře zbarvená v srdci gurua, ztělesnění pravého bytí všech buddhů, září paterou moudrostí.

19. V této živé obraznosti podrž pevně představu a volej přitom hlasitě HIK za představy, že se bod v srdci Vadžradákiní zvedá do srdce gurua.

20. Pak nech bod s HÚM v srdci gurua rozplýnout ve sjednocení a setrvej v tom nějaký čas.

21. Potom zvolj KA a nech bod vrátit se na staré místo (do srdce Vadžradákiní).

22. Po častém cvičení by měl pokročilý jogín dosíci znaků úspěchu po jedenadvaceti HIK, průměrně nadaný po jednom cyklu modliteb (za jednu až půldruhé hodiny), méně nadaný pak po jednodenním cvičení.

23. Těmito znaky jsou: zduření masa na temeni lebky (u Brahmova otvoru). Vylití krve a žlutých vodnatých výměšků na tomto místě. Možnost propíchnout tuto zduřeninou stéblem trávy (tj. vložit tenké stéblo trávy do Brahmova otvoru, kudy má vyjít vědomí).

24. Jakmile je toho dosaženo, není třeba pokračovat ve cvičení.

25. Po úspěšném zakončení těchto cvičení si představ Vadžradharu, základního gurua, jako Amitáju, jenž z urny života ve svých rukou naplňuje ambrozií centra řeči a vědomí tvého těla, a myslí, žes tím dosáhl cíle neohraničeného života.

26. Opakuj častěji významnou mantru Amitájovu a zři jej jako proměněného do kruhu svatozáře, již pak do sebe vsáváš.

27. Abys pak povstal jako bůh v nejvyšším vnitřním oprostění či jako pták nezanechávající za sebou stopu, hleď setrvat v pravém stavu neohraničené dharmakáji a v modlitbě o jeho uskutečnění.

28. Ten, kdo věří a kráčí stezkou přenosu vědomí, má trvale toužit po dlouhém životě.

29. Toto je část nauky o přenosu vědomí, jež může být tlumočena veřejně.

Závěr jogína, jenž sestavil tento text

Když jsem trávil svůj život v uzavřené zbožné odloučenosti, měl jsem ve stavu čirého světla mnoho rozprav se ctihodným Milaräpou a ve vznešené lásce a planoucí víře jsem přijal od tohoto světce mnohé mystické nauky.

Posléze se mi zjevila stará žena s červenožlutými brvami a vousatým horním rtem a řekla mi: „Bratře, prosím tě o nauky přenosu vědomí“ a zmizela pak jako duha.

Tehdy zapsal učitel bytostí, tento zvláštní žebravý mnich Šakja-šrí na příkaz avatáry (tulku) ze severu všechno, co se tvořilo v jeho vědomí (jakoby božským vnuknutím).

Kéž se stane toto pojednání dobrou předzvěstí.

(1) Viz druhý svazek, „Tibetská kniha mrtvých“, oddíl „Stezka dobrých přání“.

(2–4) Viz třetí kapitolu této knihy.

(5) Tuto modlitbu a modlitby vůbec nikdo nemá pokládat za pravé prostředky k dosažení žádoucích cílů, ale za prostředky k niternému naladění, které se někdy může stát magnetickou silou přitahující žádoucí výsledek. Vždy je významná sestava modlitby, neboť musí především přivodit určité vize a potom vyvolat niterný stav, který odpovídá žádoucímu uskutečnění. Tato modlitba je dobrý ladící prostředek, protože se dovolává věcí božských. — Dhjánibuddhové: Vairóčana, Akšóbhja, Ratnasambhava, Amitábha, Amóghasiddhi. Tito dhjánibuddhové vzešli z rozjímání Ádibuddhy. — Tilopa, Naropa, Marpa, Milaräpa a Šakja-šrí symbolizují posloupnost guruů školy Kagjüpa.

(6) Akaništa, tibetsky Og-min, nejvyšší oblast rúpadhátu, totiž oblasti forem. Viz komentář ke knize 3/III, verš 24 a tabulku budhistických říší v příloze.

(7) Rozhodnutí vést všechny lidi k dokonalosti v dočasném stavu vlastní nedokonalosti by jistě každý křesťan odsoudil jako opovržlivost proti Bohu. Ale tibetská mystika se řídí jinými názory. Rozhodnutí se pokládá za dobré a zavazující člověka, aby rozhodně, až ohnivě usiloval o dosažení dokonalosti. Kromě toho toto rozhodnutí symbolizuje široce založené mystické úsilí. Kdo neskuhrá o vlastní vykoupení do ráje, ale nekompromisně chce být vůdcem lidí v dobru a božskosti, stane se jistě bódhisattvou. A zpronevěří-li se této základní myšlence a následkem toho karmicky propadne do běd a utrpení, přece si zaslouží úctu, neboť hrál velkou hru. Zařadil sebe mezi bohy a lidi, tedy do oblasti, kterou křesťanská náboženství s ohledem na posmrtný život nechávají neobsazenu. Zaslouží úctu, neboť náleží mezi ty, kdo způsobují, že je náboženský život Asie ještě svěží a nezkomírá v neživé scholastice jako náboženský život na evropském a americkém kontinentu.

(8) Trojnásobné útočiště: Buddha, nauka (dharma), mnišský řád (sangha). Čtyři druhy zrození: z vejce, z klína, nadpřirozené zrození a zrození z tepla a vlhka.

(10) Prázdnota nemyšlení: zpřítomnění těla ve vědomí ve stavu úplné duševní nepohnutelnosti. Za těchto okolností je tělo vnímáno jako účinná síla unášející osobní vědomí k nejvyšším stavům, totiž dharmakáji a sambhógakáji.

(12) Čtyřplátečný lotos: múládhára neboli psychické středisko pod genitáliemi. Toto centrum odpovídá životnímu pratypu, proto v něm jogínové předpokládají základní tvůrčí síly bytí a tím ovšem i základní síly bytostného života, totiž dech a vědomí.

(15) Toto naladění je očišťující, a proto nezbytné.

(16) Lama je představený kláštera, jenž již nenáleží k dříve jmenovaným velkým guruům, ale přece jen je jejich dědicem v nauce. Tedy vlastně hierarchie týkající se v tomto případě školy a nauky Kagjüpa.

(18) Paterá moudrost: 1) moudrost odrážející postřehy a podobající se proto zrcadlu, takže se projevuje poznáním samým o sobě; 2) moudrost získaná kontemplací, která zprostředkuje poznání o iden-

titě všech věcí; 3) moudrost rozeznávající, rozlišující a třídící věci podle jejich zvláštních vlastností; 4) moudrost obrácená k záslužným skutkům a zajišťující jejich úspěch; 5) moudrost univerzální, která vše proniká, objevující principy, z nichž jsou složeny věci a prvky, i prvky, z nichž jsou tyto prvky složeny atd. až do nekonečna. Tato moudrost ruší klam o realitě forem a osobnosti.

(21) Slabika KA má povahu uklidňující a vyrovnávající. Proto se jí používá k vyrovnání stavu, který je vzburzen při cvičení s HIK.

Jinak celé toto cvičení uvedené v aforismech 18–21 zobrazuje přenos vědomí z bytosti na bytost. V tom smyslu slabika HÚM symbolizuje akt vytváření duševního spojení, dále prostředí, které se příjemně cítí, a též naladění cvičícího člověka. HIK symbolizuje akt přenosu, pocit sjednocení, čas přenosu, směřování vědomí a vytváření podmínek k opětovnému rozdělení vědomí; KA apel k návratu na původní místo.

K bližšímu vysvětlení: celé toto cvičení je operací s duševním svazkem, který činí těla živými. Je to útok na duševnost, aby již neulpívala na těle cvičícího jogína, ale aby se mohla od něho odpoutat. Význam toho je v možnosti uvolnit se kdykoli z těla za účelem vlastní ochrany nebo záchrany.

Jogín, který dokáže celou duševnost oddělit od svého těla, je prakticky nezranitelný nejen lidmi, ale i bohy, démony a všemi bytostmi neviditelného světa. Získává možnost absorbovat se kdykoli ve stavu dharmakáji, čili dlí i osobním vědomím na rozhraní sansára a nirvány; ve stavu, který neumožňuje pobyt žádné bytosti, která se k němu nepropracovala. A příčina možnosti tohoto pobytu? Zaslíbení, které umožnilo odpoutat duševnost od těla.

(22) Cvičební systém ovšem není lehký, protože slabika HIK je správně vyslovena jen tehdy, když ten, kdo se tomuto cvičebnímu systému oddal, sjednotí všechny duševní síly v aktu jednobodového uvědomění. Než se vysloví slabika HIK, musí být usilující tak soustředěn, že objímá celou svou bytost dokonalým uvědoměním v nejvyšším stupni bdělosti. Slabika HIK pak znamená náhlé přerušování soustředění, jakýsi šok psychicko-fyzické soustavy, kterým se uvolňuje elektromagnetický potenciál bytosti. Za předpokladu, že jsou správně připraveny tendence pro vědomí, totiž ty, které je

vedou do nejvyššího stavu (dharmakája), je slabika HIK psychologickým momentem, jenž napomáhá uskutečnění tohoto stavu.

(23) Z těchto znaků je patrné, že správně prováděné toto cvičení vede na hranici smrti i fyziologicky. Tibetští mystikové však znají kritické rozhraní, které nepřekračují, leda chtějí-li odejít z tohoto života. Pak připojují k slabice HIK slabiku PHAT, při jejímž vyslovení uskuteční nejvyšší duchovní stav, stav dharmakáji. Jinak setrvávají na hranici života a smrti. Osvěcující životní zkušenosti se této hranice dotýkají mnohem intenzivněji než oblasti robustní životnosti, která se cítí daleko od smrtelného momentu.

(25) Toto cvičení má zaručit, aby ten, kdo cvičí přenos, dosáhl i zevního mystického oslavení. Má totiž brát v úvahu, že se musí stát dobrým vůdcem hledajících lidí, vůdcem, který je schopen nauku správně vysvětlit.

(26) Mantra Amitájova (odlesku Amitábhova): „Aum! Kéž je dosaženo nesmrtelného života! Sváha!“

(27) Pták nezanechávající stopu je symbolem člověka, který dospěl tak vysoko, že svým žitím již nevytváří karmu, která by jej zaváděla do sansára.

(28) Jakmile někdo po prudkém a mocném úsilí dosáhne realizace duchovnosti a tímto způsobem poruší rovnováhu mezi dvěma podstatami, tělesnou a duchovní, musí přijmout životosprávu, která působí na fyzické a psychické bouře konejšivě. Obyčejně se používá opačného postupu, totiž mentálního zavíjení úsilí a tužeb, jestliže předcházelo jejich rozvinutí a rozpínání. Usilující člověk musí být od okamžiku realizace spokojený a nehledat již další mystické zážitky a zkušenosti, k jejichž získávání našel klíč. Musí se stát zdrženlivým ve svých touhách a snahách a věnovat pozornost tělu, aby mohlo setrvat v klidu díky chtěné úplné a nestranné nezádobivosti. Neboť předcházejícím úsilím vyvolal již stejně bouři, jejíž vlny se na přirozené základně uvědomování vzdouvají nahoru až ke dharmakáji a dolů až k oblastem podsvětským. A zatím, co tato bouře trvá a člověk se snaží svou bytost zcela uklidnit, musí pozorovat sebe. Za výstupů a poklesů přirozené základny uvědomování, k čemuž dochází za přítomnosti denního vědomí, nezbyt-

ného k sebezpozorování, se pozorující člověk seznamuje se všemi mezistavy a tím se vyvíjí v mystika, jenž zná cestu tak, jak ji musí znát mistr.

Nauka o přenosu vědomí, která učí jak mocným mentálním a psychickým tlakem vyvolat mocná duševní vzduť, jež usilujícího přenáší ze světa smyslů do nejvyššího světa božského a na druhém pólu do podsvětí, je vlastně nauka o nejradikálnější cestě k mocně působivým mystickým zkušenostem. Z tohoto hlediska je žádoucí, protože je plná přesvědčujících momentů. Je však otázka, zda v ní bude mít úspěch i průměrný člověk. Ti, kdo se jí chtějí řídit, totiž musí mít žhavé duše, které vedou k provádění askeze a k zapomnění na sebe asi tak, jako to činil Rámakršna, když v touze po božském uskutečnění na sebe zapomněl do té míry, že si ptáci mohli dělat hnízdo v jeho vlasech.

Menší touha a menší mystické úsilí nepovede k tak mocnému duševnímu rozvlnění, aby mohlo klesat do podsvětí a stoupat do nebe.

Komentář k závěru:

Tato stará žena byla dákiní čili víla. Tyto víly jsou ženskou personifikací ochranné moci, která se za mocného úsilí promítá vně těla jako příznivá emanace a pak se za kritičtější situace, kdy jogín může být pokoušen nižšími zřeteli, objevuje v podobě duchovní ženy. Záleží na duchovní orientaci člověka, zda se mu jako ochranná bytost projeví žena nebo muž. Chápe-li transcendentální všepřekonávající moc jako aspekt ženské síly, bude personifikací jeho ochranné síly žena; jinak to bude muž.

Podle některých názorů je lépe, je-li touto personifikací žena. Pokud však mluvím za sebe, chápu ženskou a mužskou personifikaci jako rovnocennou, i když beru v úvahu předpoklad, že mateřská personifikace tlumí elementární popudy, totiž sexuální.

Podmaňující element tohoto druhu sebeochrany má svoje stinné stránky v tom, že se hledající člověk nemůže rozvinout k vrcholu moci královské jógy. Následkem toho v něm může dřímat touha po dokonalém osamostatnění, ale poměr dítěte k matce může bránit, aby se stal skutečně nezávislým. Právě tato touha skrývá stejné nebezpečí jako samostatnost, při níž mnohé omyly mohou být osudné.

Tibetská mystika dovede řešit i tuto situaci a nabádá mystiky tohoto směru k tomu, aby si naklonili všechny vnější síly, ať jsou pouhými svazky nebo personifikacemi. Nakloní si je neutuchajícím přáním všeho dobrého všem bytostem. Kdo v těchto přáních dospěje k vrcholu, najde všude jen přátelství, jež láme hroty i sexuálním zřetelům k ženám.

Vesmír je takový, jaký je. Proto nemůžeme vyřešit některé problémy skrýváním se a jiné čelem k čelu. Skrývání jen oddaluje řešení. Kdo dovede pochopit i nejhrůznější momenty jako úsměvného a láskyplného Boha, má čáku na plné vítězství. Pravím čáku, neboť plného vítězství dosáhne jenom ten, kdo překoná všechno jako bytost dobrodějná. Kdo zdánlivě překonal vše ve zlé vůli, ten jenom zápasí a jistě najde dost nepřátel, kteří ho přemohou.

Chvála žebravého mnicha Šakja-šrí je jistě oprávněná. Chce-li člověk být skutečně vykoupen, musí se vzdát nejen zevního světa, ale i sebe sama a všech duchovních darů, které získal jógickou snahou.

Avatára nebo tulku: božské vtělení v lidském těle, které text pravděpodobně připisuje Milaräpovi. — Vzdání se toho, co tvoří vědomí, znamená očistu vědomí správnými zřeteli.

II. PŘENOS VĚDOMÍ ZEMŘELÉHO ČLOVĚKA

Úvodní slovo komentátora

Této nauky se používá k tomu, aby životnost nebo vědomí při smrti vyšly z těla zemřelého člověka temenem hlavy. Tím je dosaženo jejich osvobození v říši dharmadhátu. Ritus a vedení provádí jako pomocník mrtvého živý člověk, který zná tuto část jógické nauky. Rozhoduje přitom představa a duševně vědomá uchopovací moc, již člověk znalý přenosu dovede použít na „materiálu životnosti“.

Obecně je tento „materiál“ neúchopný. Ale pomocí jógy lze poznat, že životnost je závislá na elektromagnetických proudech a napětích, které musí být v jistém stavu a vztazích, aby vůbec mohla bytost žít. A tyto „silokřivky“ po smrti pomalu mizí. Mizí tou částí těla, která symbolizuje stavy nebo oblasti, které si člověk karmickými zásluhami vysloužil.

U člověka běžného typu, který vychází ze smyslových postřehů a dává průchod živočišnému chtění, mizí nebo vyzáří se tyto „silokřivky“ jistě jinou částí těla než právě temenem hlavy. A tomu má člověk znalý přenosu zabránit. Předpokládá se, že tomu zabránil, když spoutal životnost umírajícího nebo již zemřelého člověka a za výkřiků HIK a PHAT poznal, že s touto životní silou vyšel on sám hlavou zemřelého člověka jako jeho zástupce.

Je možno soudit, že člověk již zemřelý, jehož životnost z těla téměř vyprchala, může být tímto způsobem též zachráněn. Emanace jsou totiž nepřerušované a jogín schopný provádět přenos může svým úsilím vrátit zpět ty, které jsou již vyzářené, a donutit je, aby následovaly zbylé životní síly, které pomocí přenosu vyvedl jako další emanace temenem hlavy.

Lidé západních zemí se snad na tato odvětví tibetské mystiky mohou dívat jen skepticky. Ale nauka o přenosu je odvozena ze zkoušek na živých lidech. To, co nazýváme životní silou, která uvádí do chodu veškerou bytnost, může být u živých lidí dobře spoutáno. Manipulace s ní zřejmě tyto lidi ovlivňuje. Kdo již tyto manipulace zná, musí nezbytně zjišťovat životní sílu u bytostí. Když ji zjišťuje, poznává, že se drží v tělech ještě po smrti. A když tutéž sílu zjišťuje v tělech bytostí zemřelých, proč by nemohl předpokládat, že manipulace s ní je stejně významná jako manipulace za života? Jen proto, že tuto manipulaci nedovedeme empiricky ověřit? Je přece ještě dost záhad vědou nevyřešených, abychom toto kritérium nemuseli brát v úvahu, alespoň pokud se týká duchovních věcí.

Mám sám zkušenost, že jsem načerpal vědecké poznatky pouze pomocí sebepozorování. Za jejich hranicemi jsem našel mnohé další, které nevybočily z cest logické zákonitosti. Proč bych si tedy neměl věřit? A význam toho?

Vím, že je mnohem prospěšnější pomáhat lidstvu na duchovní úrovni než v zevních věcech. Co dělá lid šťastnějším, nejsou automobily a mnohé jim podobné technické vymoženosti, ale stavy nitra. Když porovnáváme život lidí za posledních padesát let, vidíme, že je přemíra strojů nečinila šťastnějšími. Tyto stroje na ně kladou další požadavky časové a finanční a člověk si dál utahuje opasek... Snad ještě víc strojů? Kterýsi spisovatel řekl, že u nich

pak člověk bude stát nahý, supající a hladový, aby je vyleštil, očistil a udržel v chodu. Já tomu spisovateli věřím.

Oblast zájmů mystiky je tedy podstatně jiná než oblast zájmů světských lidí. Jejím mistrům záleží na tom, aby udělali pořádek v duchovních silách a napětích v bytosti a v tom vidí záruku všeobecného zlepšení osudů lidí. Při přenosu jde o to, aby „monada“ našla vyústění lepší než obvykle, neboť se předpokládá, že se tyto duchovní svazky znovu a znovu dostávají do koloběhu hmotného žití. Jejich předchozí východisko při smrti je předzvěstí charakteru nově se rodících bytostí. Zřetele jsou tedy obráceny výš než k bezprostřední pomoci.

1. Zde je zaznamenáno učení o přenosu vědomí zemřelého člověka, pocházející z nauk tajné stezky přenosu vědomí.

2. Věřící lidé, kteří krácejí stezkou a nedosáhli dosud dokonalého oprostění od myšlenek, mají se přičiňovat takto:

3. Při opakování formule o útočišti a rozhodnutí při mohutnící myšlence o skutečnosti postavy, již chceš vidět, rozjímej o tělesné mrtvole zemřelého člověka, jako by neexistovala.

4. Zříš-li zřetelně viditelné, ale prázdné tělo Vadžradákiní, představ si ve středu jejího těla vzpřímený ústřední nerv, vně bílý a uvnitř červený, velikosti šípů. Spodní konec právě pod pupkem, horní jako otevřený světlík.

5. V ústředním nervu v místě srdce zří pak kmitající, velmi jemně nakreslenou slabiku HÚM v červené barvě jako skutečné ztělesnění vědomí zemřelého člověka.

6. Nad temenem hlavy zemřelého (bezprostředně nad Brahmovým otvorem) zří lotosový trůn. Nad ním srpek měsíce, na němž trůní božský osvoboditel v pětibarevné duze jako ve svatozáři, základní guru, ve skutečnosti ztělesnění jednoty všech útočišť, všeobjímající jako moře, v modré podobě Vadžradhary s tváří a dvěma nad srdcem zkříženými pažemi. Pravice třímá dordže, levice zvonek. Je

zahalen v různá hedvábná roucha a má šperk z nádherných drahokamů. Nohy má zkříženy v poloze dordže.

7. Pak zři modrou slabiku HÚM na měsíčním terči v srdci gurua, ve skutečnosti ztělesnění pateré moudrosti všech vítězů. V duchu pros vážně z hluboce pokorné víry o odpověď (myšlenkovým přenosem) svého gurua z inspirační linie (myšlenkového přenosu).

8. Posléze myslí na to, že se hláska u modrého HÚM se současně vysloveným HIK v srdci gurua prodlužuje dolů a objímá kruh značky M v červeném HÚM v srdci zemřelého a že toto červené HÚM se počíná vytahovat vzhůru. Při druhém cvičení pak, že červené HÚM dosahuje hrdla zemřelého člověka, při třetím pak temene a při čtvrtém že splyne s modrým HÚM v srdci gurua.

9. Posléze vejde sám guru (myšlený jako proměněný na úrovni klamně přirozenosti) s hlasitým výkřikem PHAT do stavu dharmadhátu, do nebe Akaništha a tam (ve své pravé podobě) do srdce Vadžradhary.

10. Setrvej pak nějaký čas v tomto stavu duševního pozvednutí.

11. Pak vykonej obyčejně oddanosti a vždy znovu odřikávej stezky dobrých přání.

12. Ti, kdo věří a uskutečnili sjednocení vědomí a jevů, mají vykonat ritus pro zemřelého takto:

13. Nejdříve vyslov útočiště a rozhodnutí ve stavu dokonalého oprostění od myšlenek (klidu vědomí). A modli se opětovně o vnuknutí k inspirační řadě guruů, v nichž tkví pravé ztělesnění všech vítězů a zjevení nerozlučné jednoty vědomí a jevů.

14. Pak dej splynout vědomí zemřelého člověka se svým vlastním ve stavu sjednocení.

15. Pak nech splynout vlastní vědomí s Vadžradharou pomocí výkřiku PHAT! a zůstaň dlouho v říši prázdna dharmadhátu.

16. Bylo-li skutečně dokonale oproštění od myšlenek, bude ritus skončen v podstatě modlitbou a oddaností.

17. Nejvýš vyvinutí věřící lidé, jejichž vědomí v uskutečnění prázdnoty dharmadhátu dosáhlo míru, jsou vyňati z nutnosti rozeznávat mezi tím, co má být přenášeno, a tím, kdo přenáší.

18. Ti, kdo nabyli míru v uskutečnění čirého světla ducha bez počátku, ti, kdo jsou ztělesněním všech těch, kteří vešli do blaženosti, do čistého prázdného nemyšlení, v němž není ani zjevu ani pozorujícího (principu) — pro takové věřící není již rozdíl mezi předmětem ochrany a ochráncem.

19. Těm jsou pojmy sansáro a nirvána jako dva (stavy bytí) toliko ve vzduchu nakreslené, stopu nezanechávající, pomíjivé, které se jejich zrakům jeví ihned jako klamné a neskutečné.

20. Jsou mimo pojmy zrození a smrt a neexistuje pro ně Já jako cosi odlučitelného od všech druhých Já.

21. Nemohou tedy použít přenosu.

22. Zbožný člověk, jenž porozuměl tomuto nesrozumitelnému, tomu k rozjímání neuchopitelnému a šeptá to jako mystické pravdy do ucha zemřelému člověku, uzavírá mu tím brány zrození v šesti světech a s určitostí mu daruje cíl stavu anágamin.

Tato vodítka pro přenos vědomí zemřelého byla napsána jogínem nebeského éterického prostoru Šakja-šrí, jenž jest mimo nezbytnost takového přenosu, s přestávkami (za jeho zbožného osamocení) na prosbu jeho hlavního žáka, avatáry, jogína severních kopců.

Nechť zásluhy vzniklé napsáním prospějí všem nesčetným bytostem k dosažení stavu anágamin.

(3) Vztahy k zemřelému člověku však nesmějí být přerušeny. Vyloučí-li se jeho tělo, musí zůstat symbol jeho ducha. Tibetští mystikové berou jako tento symbol představu Vadžrajogínky. Ale ať je tomu jakkoli, každá duchovní představa musí být ve vztahu k vnitřní představě (duchovnímu tělu) člověka, který je objektem jogína usilujícího o přenos. Za těchto okolností dochází ke zpřítomnění duchovních prvků jeho bytí ve vědomí jogína, prvků, které spějí za svým karmicky spravedlivým cílem a určením. Tyto cesty však jogín, který zná přenos, může změnit. Vyvolá představu (duchovní bytnost) zemřelého člověka, nechá ji proměnit v představu Vadžrajogínky a přemístí ji do žádoucí oblasti.

(5) Tím budou vloženy předpoklady pro opětné vzbuzení duchovního života zemřelého člověka.

(8–10) Toto je proces sjednocovací a jogínem zvolené správné východisko. Slabika PHAT souvisí s dovršením úsilí jogína. Tvrdí se, že ji používá k odvrácení zlých vlivů nebo duchovních bytostí nepřátelsky smýšlejících o józe a obřadech.

(11) Viz 2. svazek, Tibetskou knihu mrtvých, kde jsou „Stezky dobrých přání“ uvedeny.

(14–15) V tomto případě se výkřik PHAT smí vyslovit bez nebezpečí vlastní smrti, neboť vedení se týká druhé osoby. Jinak prý může usmrtit toho, kdo tuto slabiku vyřkl.

(17–18) Ten, jehož víra ve vlastní bytí je závislá na ideji já, by při pomoci zemřelému člověku pomocí „přenosu“ asi sám též zemřel, kdyby měl ve sjednocení se zemřelým úspěch v přenosu jeho vědomí do nadfyzických oblastí. Kdežto ti, kdo jsou, jak řečeno, nejvýš vyvinutí, jsou nejen odosobnění, ale zažívají totožnost s transcendentálními kvalitami. Proto když provedou přenos, poznají se znovu ve svém těle jako ve svém dosavadním bydlišti. Toto upamatování uvádí opět do pořádku stav existence, která se přenosem prodlužovala do nadsvětských oblastí. Kromě toho prožívají totožnost se vším a díky tomu těm, kdo jsou na cestě bardem, mohou pomoci i prostým ztotožněním s nimi při zřetelném uvědomování si nadsvětských stavů. Ti jsou tedy schopni pomáhat umírajícím a zemřelým velmi lehce prostými akty uvědomování a sebeuvědomování.

(19) Kdo dosáhl nejvyššího uskutečnění, ten již nehledá. Ať jde o stavy božské nebo nižší, není jejich připomínkou porušena jeho niterná rovnováha. Z toho se usuzuje, že je osvobozen. San-sáró jako procesy a nirvána jako stav nebo bytí mimo procesy mu nejsou ničím, neboť poznal, že poměr k těmto stavům je založen na vztazích k procesům a vědomí, které dovede od sebe odloučit.

Odloučení procesů od vědomí uděluje zkušenost, která zobrazuje bytí jako sen, v němž nauka o věčném já nemá žádného podkladu. Tím je zničeno pocíťování, svědomí, lpění na já a jiné neblahé duševní stavy, ale zůstává blaženost okamžiku, jenž je naplněn žitím a poznáním. Blaženost, která je regulovaná a korigovaná okamžitými odezvami vlastních činů v prostoru i v jiných bytostech.

(20–21) Smrt představuje pokračování života jiným způsobem, kdežto vzhledem k pojmu já u obecného člověka je násilným aktem snaha o samovolně vystupující uvědomění se ve všech bytostech a odstranění sobectví a smyslové osobitosti. Když člověk odstraní já a sobectví a vzhlíží k božství, které je všudypřítomné, pocítí se ve všech bytostech a přebýváje v nich tímto způsobem, dospívá k nezvratitelnému přesvědčení o bezčasnosti života. A protože se poznává pouze v dobrých pocitech a stavech, žije ve vyšších prvcích ve všech lidech čili je podoben božství, jež jako esence nebo vyšší stavy bytí je nezávislé na životě jednotlivce a trvá tak dlouho jako samo lidstvo a bytosti vůbec.

Ten, kdo pomocí duchovního vývoje dosáhl poznání transcendentna v pravém slova smyslu a ztotožnil se s ním, ten žije v bezčasnosti. Z hlediska bezčasnosti pak chápe, že konkrétní bytí je pouze odloučením od věčnosti. To ho vede k myšlence, že zánik existencí je pouhým návratem do věčnosti. Tato myšlenka je ovšem pro mrtvé, kteří jsou v dosahu jeho osobitého prostředí, spásná sama o sobě. Kdyby síla hnacích impulsů vedla to, co se z nich má někde vtělit, do neblahých stavů, změnil by tak dalece duchovně vyvinutý člověk toto předurčení pouhou připomínkou, že on sám a tím i předmět jeho zájmů (mrtvý člověk) náležejí do stavů příslušících spáse. To ostatně potvrzuje aforismus 22.

(22) Anágamin (ten, kdo se nevrací) je označení pro „vznešeného člověka“, jenž dosáhl nejvyššího ze tří stupňů svatosti podle buddhismu.

III. ŘADA GURUŮ

1. *Nyní bude popsána řada guruů, sedících kolmo nad sebou.*

2. *Nad hlavou vlastního základního gurua, představovaného Dordžechangem (Vadžradharou) sedícím na lotosovém měsíčním trůnu, (má být spatřován) světlemodrý Džecün Milaräpa. Jeho pravice tvoří dordžemudru a spočívá na pravé tváři. Vodorovně držená levice na jeho klíně drží lidskou lebku naplněnou nektarem. Nohy v pozici bódhisattvů, tělo oděno do bílého hedvábí.*

3. *Nad ním Marpa, červenohnědý, přitloustlý, v lamaickém šatě. Nohy má pod sebou zkříženy, ruce jsou položeny vodorovně (nad sebou) a drží nektarem naplněnou lidskou lebku; jeho oči jsou obráceny k nebi.*

4. *Nad ním Naropa, světlemodrý. Vlas zauzlený nad temenem (po způsobu indických jogínů). Na hlavě má korunu z lidských lebek se šesti ozdobami z kostí. Bedra má obtočena látkou, jak se nosí v Indii. V pravici drží trubku z rohu antilopy, levice spočívá v hrozivé mudře na trůně za ním. Nohy v pozici indického kováře.*

5. *Nad ním veliký, slavný Tilopa, hnědé barvy, s lehce rozhněvaným, přece však usměvavým výrazem. Jeho vlas je svázan do uzlu a je na něm drahokam. Má korunu z bílých lotosových pupat a je volně ovinut provazem rozjímání. Jeho tělo je zářivé, ozdobené lidskými kostmi a zahalené do tygří kůže, která je položena kolem kyčlí jako zástěra. Nohy pohodlně složeny, pozvednutá pravice drží velkou zlatou rybu, levice ve vodorovné poloze drží nektarem naplněnou lidskou lebku.*

6. *Nad ním pán Vadžradhara, modrý, v honosném oděvu božství sambhógakáji. Obě ruce jsou zkříženy na prsou. V pravici drží dordže, v levici zvonek.*

7. *Každý guru sedí ve věnci paprsků pětibarevné duhy.*

Kéž je tato kniha dobrou předzvěstí!

Zde končí třídílný rukopis nauky o přenosu vědomí čtvrté knihy.

Jmenovaní guruové až na gurma základního (Vadžradharu) jsou historické osoby, které založily mystickou školu Kagjüpa, jejíž nauky obsahuje tato kniha. Základní guru je osobním učitelem žáka této školy. Žák je povinen pokládat jej za Dordžečanga, mocného držitele žezla. Nejvyšší, Vadžradhara, symbolizuje skutečnost, že nauku školy Kagjüpa přinesl na zemi Tilopa, první její představitel. Podle udání dosáhl Tilopa stavu avadhúta, což znamená někoho, kdo překročil všechny časové, mravní a společenské zákony na základě božského uskutečnění. Cestu k tomuto učení formuloval v nauku, do níž zasvětil Naropu, který ji odevzdal Marpovi a tento Milaräpovi. Od Milaräpy ji přijali další lidé. Jejich prostřednictvím se přenáší do našich časů.

Nauka těchto mistrů se mi zdá nejpříjemnější ze všech mystických nauk pro lidi našeho kontinentu a věku, neboť se zakládá na psychologických výzkumech. Překračuje však oblast dějové mechaniky bytí směrem k jeho transcendentálním formacím, chápaným někde jako bohové, jinde jako individuálně působivé síly a napětí a opět jinde jako iluzorní projevy kosmické prázdnoty jen individuálně významné. Tento racionalistický charakter tibetské mystiky je výsledkem osobního postoje jejích mistrů k „nepoznatelnému“ skutečnu transcendentna. Tibetští mystikové náležící k této mystické škole nevidí v nadsmyslných personifikacích božskou moc, která může překonávat člověka bezpodmínečně, jak je tomu například v křesťanství, ale jen energičtější formace a svazky, protože pocházejí z vyšších látek veškerého stvoření.

V tibetské mystice je proto vytváření mezi člověkem a transcendentální personifikací zcela jiný vztah, než s jakým se setkáváme v našich krajích. Tibetští mystikové jsou schopni vidět ve formacích božské povahy náhodné jevy stejně jako v lidech. Tyto jevy

se pak snaží si naklonit, aby s jejich pomocí dosáhli ochrany na cestě přetváření vlastní bytosti a při vyvolávání niterných bouří, jež jako kvas mají v bytosti působit tak, aby v poměrně krátkém čase dozrála k dokonalosti.

Tibetský mystik se podle svého vlastního zdání nepohybuje světem predestinace Bohem vytvořené, ale spíš světem zapříčiněných náhod, jež se snaží žádoucími zřeteli a zavedením nových bytostných tendencí změnit. Je to člověk znalý psychologických příčin, jež vyvolávají všechny následky, v jejichž skladbě v podobě svého osudu je pak nucen žít, neboť zřetele a tendence ho vždy v přítomnosti zcela ovládají.

Proto je tibetská mystika mystikou racionalistickou a my můžeme být jen vděční jejím zakládajícím mistrům, Tilopovi, Naropovi, Marpovi a Milaräpovi, že nám ji zanechali. Čelí totiž rozkladné síle těch náboženství, která předpokládají Boha jako alfu a omegu veškerého bytí a dění proti poznané zákonitosti, jež vyplývá spíš ze silových vztahů než z konstantních skladeb představujících bytí.

Kéž by nás chránilo jejich poznání!

KNIHA PÁTÁ

STEZKA MYSTICKÉ OBĚTI: JÓGA PODROBENÍ NIŽŠÍHO JÁ

PŘEDMLUVA

Tato kniha pojednává o čö čili o rituálním potlačení osobního já. Ideou tohoto rituálu je, aby člověk vhodnými mantrami vyvolal vnitřní stavy, které jeho bytost symbolicky připraví, aby byla boží obětinou trpícím, neuvědomělým a žádostivým bytostem v odplatu za to, že dříve sám svou nevědomostí a žádostivostí vyžadoval od nich oběti. Je to tedy duševně možné a ušlechtilé vyrovnávání karmických dluhů, jejichž splacením se člověk stává nezávislým a získává nejvyšší duchovní svobodu, jak ji chápe jóga.

Čö nemůžeme pokládat za temný a strašidelný pohanský obřad, který musí odpuzovat „ušlechtilé cítící bytost“. Pokud se člověk nezřekne smyslového života a v něm i příjemných pocitů ze smyslového uspokojení, zůstává vlastně dravcem mezi ostatními bytostmi, neboť jim bere to, po čem ony také touží. Když se všeho vzdává a nedovolí vystoupit ani pocitu uspokojení z naplněného břicha ani z existenčních a jiných úspěchů, začíná žít v askezi, již čö formuje v rituálu.

Rituál je prospěšný jen tehdy, jestliže se člověk snaží žít to, co jeho verše připomínají. Nestačí tedy napsané odříkat, jak se to často činí při modlitbách, ale je nutno pochopit myšlenku rituálních průpovědí a snažit se podle ní niterně orientovat, cítit a žít. Dokonce se vyžaduje, aby to, co se v rituálu odříkává, vyvolávalo příslušné představy a prožitky, neboť vše, čemu čö učí, musí být prožito jako skutečnost. Jsou v něm verše „jógického tance“, jejichž odříkáváním se má člověk připravit na zřeknutí se sansarického čili na zevních faktorech závislého já. Pak se má nabídnout

jako navršená obětina ve způsobu mrtvoly, na jejímž mase se živí ti, kdo jsou právě vlečeni chťiči z hladu — odplata to za vlastní chťiče břicha.

Nebo se má dát rukám hříchu jako dobrovolný duchovní příjemce všech útrap a bolestí v odplatu za vědomé i nevědomé příkoří, které učinil jiným lidem a tvorům. Neboť jenom takto zatížen může být žádoucí potravou nebo obětí pro ty, kdo mají svá těla vybudována z černých hříchů.

Nebo se má nabídnout bohům ve stavu nejušlechtilejšího citění, v lásce objímající všechny bytosti nebo v dobrých stavech, jež ho podněcují k oddanosti bohům nebo Bohu. Má se jim obětovat proto v takovém stavu, že jenom tyto stavy mohou být v proměně pokládány za potravu, jíž se živí bohové.

V každé z těchto tří obměn čö se jogín chtěně zříká sebe a činí ze sebe obětinu pro příslušné tři druhy bytostí. A právě proto, že jde o zřeknutí chtěné, vede čö k moci nad příslušným druhem bytostí. Ale to nesmí mít nikdo na zřeteli. Je nutno dát se v oběť bez myšlenky na odměnu, neboť má-li si člověk proklestit cestu k nejvyššímu stavu, musí dát sebe a zřici se všeho bez výhrad.

Z tohoto hlediska je čö „srdečním semenem“, aktem pravé lásky v hrdinném postoji. Člověk se dává bohům, lidem a démonům bez myšlenky na odměnu a jen samozřejmost této oběti z něho činí mocného dárce. Pro tento fakt je čö zařazen do mystických nauk jako jedna z cest k vykoupení. Proti ostatním mystickým naukám, jež většina lidí chápe tak, že jim mají potlačením živočišných a případně i zlovolných tendencí vlastního počínání pomoci k úniku ze strastných duševních stavů do stavů spokojených dravců, má čö tu přednost, že je formulován tak, že k němu člověk nenajde dveře, jestliže své nízké mravní názory neznásilní.

Běžně nazírajícím lidem se tedy čö nebude zdát dobrou a správnou cestou. Ale přece: ať při posuzování mystických cest člověk dospěje k jakýmkoli závěrům, vždy se vlastně jedná jen o snahy, jejichž cílem je zřeknutí vedoucí k odosobnění. Jiné představy o mystice jsou falešné a vedou člověka na cesty, na nichž si svou karmu ještě více zkomplikuje, než kdyby mystiku neprováděl. Vystavuje se totiž nebezpečí, že místo toho, aby vystupňoval mravní autokritiku, dospěje v tomto směru k úplnému nezájmu

a dbá jen toho, aby dobře žil, jak to dovede jen tvor postrádající svědomí.

Právě tato cesta je v čö zatarasena. Ukazuje, jakým způsobem se v co nejkratším čase dostaneme ze sansarického koloběhu, a je zřejmé, že je touto cestou radikální a pozitivní zříkání se sebe sama. Volají se bohové, jogínové a démoni, aby člověka přijali jako obětinu a pak dokonce se provádí toto odevzdání sebe pomocí živých představ. To je příznakem tzv. prudké cesty. Ale i na ní rozhoduje, jak kdo pochopí pravý význam odříkání. Jestliže ten, kdo provádí čö, nepochopí, že musí ztratit své já k dobru všech bytostí, pak může provádět čö, jak dlouho chce, a přece z toho nebude mít žádný prospěch, ale jen strastné stavy odpovídající ničení sebe sama jako bytosti obdařené tělem.

Předpokládá se, že vysoce výrazné pocity rituálního sebezničení povedou rychleji k poznání smyslu mystické oběti než potěšující a blažené stavy, jež člověk získává na jiných mystických cestách – a dá se to považovat za rozumné hledisko. Přesto se však nesmí zapomínat, že vliv zkrušujících zkušeností stejně jako vliv zkušeností příjemných má své kritické hranice. Když se člověk na nich octne, musí si nechat poradit zkušeným mistrem jógy, jestliže není vybaven vzácným stupněm rozeznávací schopnosti. Proto je téměř nezbytné, aby žák čö získal pro tuto cestu dobrého učitele. Sám se může odvážit rituálního způsobu zříkání se sebe pouze v nejhlubší víře v Boha. Na cestě čö mu bude Bůh kriteriem, jež ho nenechá upadnout do démonických ovlivnění. A rituální zřeknutí může vyhladit sansarickou bytnost beze zbytku.

JÓGICKÝ TANEC, KTERÝ NIČÍ MYLNÉ NÁZORY

AUM!

- 1. Hleď proměnit se nyní v okamžiku
v bohyni všenaplňující moudrosti,
plnou síly, abys pochopil dálky univerza,
nadán krásou poslední dokonalosti.
Nech hlasitě pak zaznít píšťale*

*vyřezané z lidské stehenní kosti
a tančí tanec rozptylující klamnou víru.*

PHAT!

2. *Jako jogín namáhaje se s největší odvahou, užívaje vůle a myšlenkové síly jen ve službách poznání o nerozlučné jednotě nirvanického a sansarického světa, tančím řadami obrazů duchovních bytostí, symbolů všech nižších já.*

Dejte mi sílu, abych pronikl klamem dvojího bytí.

*V zástupech přijďte, ctihodní guruové základní víry,
vy hrdinové a hrdinky, nesčetní jako kapky moře,
vy, kteří neznáte úzkosti ani hranic svých poutí.*

V zástupech přijďte a vylijte plnost požehnání k šťastnému dokonání mého úsilí.

PHAT!

JÓGICKÝ TANEC PĚTI SMĚRŮ

3. *Tluku v rytmu východní nadlidské říše,
tančete, hrdinové a hrdinky na pláni tvaru měsíce
při zvucích flétny zrcadelně jasné zářivé moudrosti.
To dotýkají se nohy lehce těl královských démonů, symbolů nenávisti a zloby.*

HÚM! HÚM! HÚM!

PHAT!

4. *Tančící pláň jižního lidského světadílu
na trojbokém jevišti otáčejí se hrdinové a hrdinky,
dotýkající se lehce hlav pýchy ztělesněných ve vládci smrti,
pronikavě víří buben tvaru lebky o poznání rovnosti.*

HÚM! HÚM! HÚM!

PHAT!

5. *Pohledte k řadám západního světadílu dobyt看kem požehnaného,
na kruhovitě pláni otáčejí se hrdinové a hrdinky.
Měkce plynou nad rozkoší stravující lidi*

za sladce znějících zvonků rozličných vědění.

HÚM! HÚM! HÚM!

PHAT!

6. *Pohybujte se zástupy v říši neradostného zvuku na severu,*

*na pláni tvaru kostky otáčejí se hrdinové a hrdinky,
vznášejíce se nad hlavami žárlivých duchů,
jasně září koruna vše naplňující moudrosti.*

HÚM! HÚM! HÚM!

PHAT!

7. *Tančí na středu světa, na bodu dokonalosti
a žehnají taneční pláni hrdinové a hrdinky.*

Jejich nohy se lehce dotýkají vampirizující hlavy tuposti

za radostné melodie zpěvu HÚM o moudrosti skutečného bytí.

HÚM! HÚM! HÚM!

PROBODENÍ TOUHY PO JÁ

8. *(Instrukce pro jogína.) Mysli, že jsi nyní připraven
probodnout oštěpem kořeny touhy po já.*

PHAT!

9. *Božská dákiní se přiblížila z východu,
v rukou oštěp všeobjímající lásky.*

*Nádherná dákiní přiblížila se z jihu,
v rukou oštěp všeslitovného soucitu.*

*Lotosová dákiní přiblížila se ze západu,
oštěp hluboké nesobeckosti v rukou.*

*Karmadákiní přiblížila se ze severu,
třímajíc oštěp nedílné spravedlnosti.*

*Buddhadákiní vyšla ze středu,
v rukou oštěp bódhisattvického ducha.*

*Stojí na hřebenech touhy po já
na čtyřech údech její bytosti*

*a zabodávají bez pohnutí do nich své oštěpy,
zůstávající na místech nepohnuty.*

PHAT!

*10. (Instrukce pro jogína.) Když poznals kořeny jáství
(hněv či nenávisť, pýchu, smyslnou rozkoš, žárlivost,
tupost), poznej teď obětní dar svého těla.*

(1) Toto je evokace božských prvků skrytých vždy v člověku s atributem moudrosti. Je to evokace, která má přimět bytost toho, kdo provádí obřad čö, aby se formami zbožnosti více připravila jako vhodná obětina pro ty, jimž se ten, kdo provádí čö, později nabídne.

(2) Pokud člověk nedosáhne takového stupně poznání, že časnost (sansáró) sama splyne s nadčasností (nirvána), může jejich jednotu uznat jen prostřednictvím víry. Proto ve smyslu zde uvedeném evokuje žák čö přesvědčení o této jednotě spolu s tím, že pokládá jevy živého světa (bytosti) za pouhé symboly. To mu má dopomoci k tomu, aby ihned, tj. nezávisle na své duchovní zralosti, zaujal stanovisko bytosti vědoucí. Tak se celé jeho duchovní bytí dostane bezprostředně do pohybu, který vlastně znamená duchovní vývoj v jeho nejzřetelnější formě.

(3) Takto ten, kdo koná čö, evokuje duchovní vody (vodní princip) a vše, co s nimi souvisí, aby to mohl položit jako obětinu sansarickým existencím v pozdějších aktech rituálního zřikání se světa. Charakteristika duchovních vod odpovídá projevům bytí v živoucím světě. Princip vody, vyjádřený povahou životnosti a osudovosti, je princip příznivě působící a vládne vlastně dévům.

Vzhledem k tomu v období, kdy společenství lidských bytostí žilo pod tímto principem ve vesmíru (nebo ve sluneční soustavě) převládajícím, jevílo se spíš jako společenství bohů. Byli vybaveni zásluhami, jejichž působením měli schopnosti, jakými je vybaveno bardické tělo, o němž se čtenář dočte v druhém svazku v Tibetské knize mrtvých. — Královští démoni jsou obyvateli opačného projevu vodního principu, který svítí kouřově a je pokládán za peklo.

(4) Nyní evokuje princip země a vše, co s ním souvisí. — Další charakteristika jižního světadílu odhaluje mravní nedostatky světa lidí, který je symbolizován principem země a jižním světadílem.

Ale zemní princip je příznivý a jeho božské působení se projevuje poznáním rovnosti, které budí nejmocnější ctnost, pokoru.

(5) Nyní evokuje princip ohně a vše, co s ním souvisí. Jeho charakteristika určuje působení sféry dhjánibuddhy Amitábhy, jehož protějškem je přetalóka, sféra velikých muk.

(6) Nyní evokuje princip vzduchu a vše, co s ním souvisí. Jeho charakteristika označuje asuralóku, svět vyspělých démonických bytostí, jemuž je nadřazen dhjánibuddha Amóghasiddhi.

(7) Nyní evokuje princip éteru a vše, co s ním souvisí. Tento princip působí na člověka psychicky tlumivě, neboť se nejvíce uplatňuje v době tvůrčího klidu, alespoň vzhledem k živlovým vibracím. Proto ten, kdo se snaží urychlit svůj duchovní růst mystickým úsilím, musí se naučit odvracet záporný vliv tohoto principu rozvojem optimistické nálady. Musí ho přemáhat tím víc, čím usilovněji se namáhá o to, aby se povznesl nad živočišnou přirozenost. Jinak se ocitne v démonickém ovlivnění v odpověď na svou snahu vyvolávat síly embryonálního světa. Embryonálně-duchovní svět je totiž onou sférou, v níž se mystik na své cestě k absolutnu ocitne nejdříve. Jeho zpětné působení je vždy nepříznivé, pokud se člověk nestane dětským zrovna tak jako jevy tohoto světa, totiž prvotvarů. A toto dětství musí vidět spíš v optimismu než v přísné a chmurné morálce askety.

Jen dítě se může snadno pohybovat v tomto světě monstrózních a duchovitých útvarů, ve světě, jenž na vymezující moc přísnosti a chmur reaguje jako na moc zlovolnou. Proto ti, kdo se zříkají sebe samých a tím si klestí cestu až do sféry předtvůrcí, musí právě optimismem spojeným s pocitem všeobecné vlastní nevinnosti vytvořit předpoklady, aby se uvědomili v této sféře bez nepříznivých reakcí, jež se tak snadno dají vyvolat každou formou vlastního zosobnění.

(8) Předchozí modlitbou a evokací má člověk vytvořit náladu, jíž se niterně otevře pro přijetí hříchu a zla a začne vyzařovat sebe v pocitu sebeoběti. To se však vždy neobejde bez niterných krizí. Zejména začátečníci v čö, kteří jako lidé duchovně neškolení a přece jen vyvolávající čisté duchovní síly zažívají velmi tragicky (alespoň

ve smyslu pocitových krizí) kontrastní stavy, pocházející z jejich vlastní světskosti a evokované duchovní čistoty.

To znamená, že čö klade požadavky i na nervovou soustavu toho, kdo jej provádí, ale to se příliš v úvahu nebere. Pro tibetské mystiky jsou cennější mystické poznání a zkušenosti než zdraví, neboť pomáhají odstranit závažnější karmické indispozice, než přináší špatný zdravotní stav. Objektivně počítají s tím, že o zdraví člověk stejně tak či onak přijde. Po všech mystických zkušenostech, jež jsem v životě získal, věřím sám, že je naprosto pochybné, snaží-li se kdo zachovat si zdraví, jak to chápe světský člověk. Má-li mít dobré zdraví proto, aby se vyžíval ve smyslových vzrušeních, pak ani tento stav ani účel nejsou hodny závisti. I nejvyrovnanější osud bez mystického a duchovního poznání je jen ztělesněná strast; skutečné poznání vyvažuje až nadpomyslné strasti.

Toto stanovisko k zevním věcem nemůže pochopit ten, kdo nedosáhl duchovního poznání. Proto také mnozí lidé hájí opačné mínění. Domnívám se však, že je lépe, abych nezakrytě prozradil své stanovisko, neboť někteří lidé mohou dosáhnout určitého poznání a tím se ocitnou před problémem hodnoty poznání a světských osudů. Jóga jistě není jen k tomu účelu, aby se člověk stal zdravým. Poznání je přednější a rozumný člověk je rád zaplatí zdravím, jestliže si v určitých podmínkách nemůže zařídit život tak, aby se při úsilí o jógu nadměru nezatěžoval fyzicky a duševně.

Obecný člověk však nevyhledává nesnadnější cestu za duchovním poznáním, ale hladkou cestu za požitky. Proto se málokdy setkáváme s lidmi, kteří poznali, ale zato častěji s těmi, kdo v honbě za smyslovými požitky postrádají spolehlivé mravní stanovisko. To však není předpoklad k myšlence na čö a jeho provádění.

(9) Přívlasky a atributy dákiní (víl) odpovídají božským personifikacím elementů udaných světovými stranami. Tak první dákiní pocházející z východu symbolizuje božskou personifikaci vody s její vlastností, láskou. A poněvadž je voda praelementem bytí, je její personifikace božská. Druhá, zemní personifikace, je nádherná, jak jen může být personifikace země na prvním stupni dekadence božskosti v tělesném smyslu. Její pozitivní duch se projevuje v soucitu a ve slitování, jak tomu je vždycky, je-li země v bytosti lidského

vzezření. Ohnivý element, jehož vibrace se kladou na západ, je po očištění božským působením plný nesobeckosti a jeho personifikace se podobá řeckým typům. Ze severu, odkud proudí vzdušný element, vychází personifikace podobná lidským typům židovským. Jeho povahou je nestranná rozumovost, která nebrání tomu, aby se zpětné působení citových vzduchů mohlo plně uplatnit.

Když jsou konečně zevní zřetele překonány a člověk nalézá sebe sama jako místo pravého odpočinutí, může vystoupit personifikace středu, která je „poznáním v lásce“. Vzhledem k tomu má tedy evokace, modlitba a niterné zaměření vyústit ve zjišťování ztělesněných elementů jako božských personifikací a člověk provádějící čö jim má umožnit, aby probodením zničily jeho já.

Ve skutečnosti tu jde o transmutaci vnitřních živlů v živly božské silou lidského ducha, neboť nikoli idea, ale spontánní živelné působení musí člověka unášet božskými hnutími.

Lidé našeho kontinentu příliš nechápou poslání mystiky. Domnívají se, že se její pomocí má vyvolat vizuální ohňostroj, jehož formace je utěší jako božská podívaná. A přece se jedná o to, aby božské věci mohly být zažity nosnými vlnami bytí stejně, jako se běžně zažívají stavy světské a stavy smyslové. Když se to podaří, dospěl člověk tam, kam ho měl dovést čö.

VIDĚNÍ GURUŮ A BOŽSTEV

PHAT!

11. *Nejvyšší milostí čírého světla pravědomí naplněný,
povznesen vysoko nad konání, chtění a sansarické vě-
dění
musíš živě vidět ve svatozáři duhových barev,
živoucí v jasně zářících praprscích,
svého základního gurma Vadžradharu, šestici (dhjáni-
buddhů a Ádibuddhu)
a řady oněch vůdců pravdy přenášené znamením (sym-
boly) a šeptem sdělované.
Pohled na dákiní a obhájce pravdy, bohy a bohyně,
obklopující tě v bezpočtu jako mračna.*

12. *(Instrukce pro jogína.) V hluboké víře hled' na tyto bohy a plně se oddej jejich uctívání.*

JOGÍNOVA MODLITBA A ROZHODNUTÍ

PHAT!

13. *Neosvícený člověk nepoznává jako pravou spásu vhled, jenž nestvořen ze sebe jen vychází.*

Ó kéž by mohli ti ve světovém moři utrpení získat ochranu v duchu pra-trojjednoty.

14. *(Instrukce pro jogína.) Říkej třikrát tuto modlitbu a soustřed' na ni své myšlenky. (Pak učiň toto rozhodnutí:)*

PHAT!

15. *„Klamné myšlení, jež pokládá to, co je viditelné, za skutečné,*

usiluje zcela zničit mé zbožné úsilí.

K poznání a ovládnutí pravé skutečnosti buď učiněno toto rozhodnutí:

jsem prost všeho strachu a naděje.‘

16. *(Instrukce pro jogína.) Při obětování si představ své tělo naplněné všemi žádoucími věcmi světa.*

OBĚTOVÁNÍ KLAMNÉHO TĚLA

PHAT!

17. *Klamné tělo, jež jsem měl za tak nádherné, buď dáno jako navršená oběť bez hnutí myšlenky všem božstvům, jejichž společnost vidím, a až do kořene svého já budiž zničeno.*

18. *(Instrukce pro jogína.) Nyní následuje modlitba ke guruovi:*

MODLITBA KE GURUOVI

PHAT!

19. *„Otče z věčné říše dharmakáji
v záři duhy a paprsků,
vševědoucí otče, který znáš včerejšek, dnešek i zítřek,
ty zrozený z lotosu,
zjevující se jako kající héruka obklopen mátrikami
a bezpočtem zástupů dákiní,
zářící v půvabu důstojné krásy,
zvěstující svatou nauku hlubokým, příjemným hlasem,
věčně spočívající v čirém světle, bytosti božské moud-
rosti.*

*K tobě se obrací tvůj syn s důvěryplnou, pokornou
prosbou.*

*Mnou samým vytvořené myšlenky obrátily se z vnějšku
nepřátelsky proti mně jako božstva a démoni,
z nitra pak myšlenky dvojnosti, zřídla bázně a doufání,
a ze středu klamné obrazy, zlé to překážky na stezce.
To všechno budiž zničeno, zatím co zde trvám pln
zbožnosti.*

*Pomocí tajuplné hluboké nauky
dej mi, svatý otče, rušit síly nepřátel a tu milost a po-
žehnání,
abych dosáhl říše dharmakáji.“
PHAT! PHAT! PHAT!*

20. *(Instrukce pro jogína.) Udržuj vědomí ve sjednocení
(nebo v jógickém klidu).*

VIDĚNÍ TĚLA A HNĚVIVÉ BOHYNĚ

PHAT!

21. *Představ si své tělo, souhrn karmických sklonů,
jako tučnou odpornou mrtvolu (nesmírnou jako svět),
vyslov PHAT! a viz své niterné zářící vědomí*

jako hněvivou bohyni (vedle těla).

Má tvář a dvě ruce, v nichž třímá nůž a lebku.

Nyní viz, jak ti odděluje hlavu od trupu

*jako umrlčí lebku (podobnou obrovské číši) stojící
na třech lebkách jako na trojnožce, objímající
tři říše.*

*Viz, jak rozřezává tvé tělo na kousky a vrhá je do lebky
jako oběť bohům.*

*Jako mystickou silou zářením trojslabičné mantry
AUM, ÁH, HÚM a HÁ, HÓ, HRÍ*

*jsou obětní dary dokonale proměňovány v amrtu
jasně zářící.*

*22. (Instrukce pro jogína.) Opakuj několikrát zmíněné
mantry a mysl si, že tím budou smyty nečistoty mysticky
obětovaného těla, že je celá oběť proměněna v amrtu a tato
pak rozmožena tak, že naplňuje svět k dobru všech bytostí.*

(11) Toto naplnění a povznesení musí být dosaženo zpřítomňující silou uvědomění. Proto jde o soustředění, jehož podkladem jsou duchovní kvality; čiré světlo pravědomí je symbolizováno potenciálně světelnou, imaginací vyvolanou prázdnotou, která musí být navíc obdařena charakteristikou vědomí, tj. světla evidentního uvědomění, které je schopné akcí. A pokud jde o povznesení samo, jedná se o to, aby konání nebylo provázeno touhou po výsledcích, chtění aby bylo vyloučeno a sansarické, tj. obyčejné rozumové vědění neuznáno jako činitel rozhodující o poznání, jaké má na zřeteli duchovní nauka mluvící o poznání a spáse.

To znamená, že v celé této akci nejde o pouhé vidění čirého světla o sobě. O vidění založené na představě světla, již by bylo možno srovnávat se smyslovým viděním světla denního. Spíš jde o to, aby člověk v psychickém povznesení žil jakoby v jasu nespátřitelného a božsky působícího záření, jež se v náladě obráží tak, že člověka oprostuje od smyslových hnutí. Toto nespátřitelné světlo má být plné síly, jejíž vliv činí člověka podobným Bohu.

Duhové barvy tu symbolizují živelnost čirého světla, neboť barevná vibrační pole jsou vždy jen kvintesencemi živelů. Kmitočet projevující se ve vizuálním poli jako barva je vlastně již hmo-

tou, jejíž smyslová prokazatelnost je závislá na frekvenci. Tyto vibrace projevující se barvami se povýšením kvalitativně zlepšují. Barvy jsou čistší a čistší a tím je vyjádřen jejich božský charakter. Nejvyšší pročištění živlových vibrací (barev), pocházející v tomto případě z neosobního (nadcitového) poměru ke chtěnému vidění, symbolizuje fyzickou božskou existenci, která, protože sama není personifikována, ale pouze vibrační, je v úzkém a přímém vztahu k čirému světlu, symbolizujícímu absolutno.

Když tuto hru světél snažíci se člověk zabydlí svým duchovním vůdcem jako Vadžradharou a jinými vůdci této řady, naplnil ji symbolicky Inteligencí. Tento akt vede k absorpcím vysokých vibrací, které se v lidském životě projeví jako moudrost. A vidění dákiní oživuje prostor, který na člověka působí jako účinná moc zasvěcovací, neboť vidění bohů a bohyň nelze oddělovat od dalších forem společného sdílení pravd, sdílení, které se obvykle projevuje v poučných hovorech.

Je nezbytné vědět, že vidění — nikoli představa — bohů a bohyň, symbolizovaných vždy představou živých nesvětských bytostí, spojené s jejich uctíváním, náleží vlastně do vysoké magie. Uctívejte třeba jen tušené bohy a bohyně jako zástupce Boha — Stvořitele nebo absolutní božstvo, uctívejte je neviděné jako živé a v živých aktech úcty a budete již mocnými zaklínači božských věcí a bohů samých. Když to budete činit déle, zpřítomníte si je duševně. Jejich trvalé zpřítomnění vede k vlastnímu morálnímu zhodnocení člověka.

Kdo tedy mocnými akty vnitřního uctívání svolá do své blízkosti bohy nebo božské vlivy, ten se stal člověkem zasvěceným, člověkem, který bude působit jako mystik. Přitom je jisté, že se nesmí stát vizionářem abstrakt, ale jen a jen mystikem. A o to právě jde. Musí se docílit toho, aby člověk to „božské“ realizoval, čili aby je mohl žít v lidském stavu. Takové realizaci se ovšem musí rozumět tak, že při žití božských věcí a hodnot zůstane člověk vždy člověkem rozumně a logicky uvažujícím, jaký se zdá mít tak blízko k životní a světské problematice jako člověk světský.

Co mne se týká, neuznávám jinou realizaci za hodnotnou. Pokud jsme lidmi ze světa lidí, musíme mít k životní a světské problematice tak blízko jako každý obecný člověk. Navíc však musíme

dokázat, že se v nás rozvinulo žití věcí a stavů božských. Jejich žití musí působit jako činitel proměňující celou naši bytost postupně až do stavu, kdy světské zřetele budou eliminovány do té míry, že zapomeneme zcela na svět v živém prožitku světa transcendentního. Když to uskutečníme, budeme si moci myslit, že jsme dosáhli realizace transcendentna v normálním stavu vědomí. Předpokládá se, že vyvrcholením těchto realizací je vyloučení viditelnosti vlastní bytosti, což znamená, že člověk dospěl k tomu, o čem říká Bible: . . . „a chodil Henoch stále s Bohem, až přestal být viděn, neboť ho Bůh vzal. . . “

(12) První výsledky mocného a pravého uctívání bohů a bohyň, v tomto případě vůdců a dákiní, se nezdají mít tak velký dosah, jaký skutečně mají. Blaženostní vzruchy jsou zpravidla chápány spíš jako přirozené pocitové stavy, jež přicházejí v řadě všemožných pocitů. Ve skutečnosti to však jsou počátky duchovního života. Trvá-li totiž člověk na svém uctívání, zachytí jako první záblesky duchovnosti blaženostní vzruchy, které se mění v blažený klid, pak ve světelné vize a nakonec ve vědomí, že ze sebe vytvořil božské vesmírné centrum. A zaklíná-li (uctíváním) bohy dále, až ke stupni, který bych nazval dovršením, pozná se jako Íšvara, svrchovaný vládce stvořeného světa, kosmu.

Teprve tento stav lze pokládat za dobré východisko k potlačení životního pudu. Jenom ten, kdo se stal pánem bohů a všeho světa v subjektivních pocitových kategoriích, je zralý k tomu, aby se dovedl stát „nežízňivým“ a „zanikl“ ve spokojenosti. Za jiných okolností, například když se snaží o nežádostivost jako tvor neuspokojený, skryje se touha v jeho vlastní bytosti v podvědomí jako had pod kámen. Když se to stane, sotva se mu podaří uskutečnit ve zřikání ještě něco navíc. Leda by dovedl použít dobrého klíče, jímž je nekompromisní a absolutní otevření se Bohu.

Kdo však dovede být skutečně zbožný? Ctíme Boha, pokud je pro nás zajímavým objektem. Když jím přestane být, odvracíme se od něho. A přece nejzledovatější duševní stavy, pudů, vášně a jiné atavistické sklony mohou být přeměněny v páry smírné oběti mocí uctívání, které je provázeno neomezeným otevřením se Bohu. Proto nedovedeš-li člověče projít stavem Íšvary, musíš se stát tak průlinči-

tým božskému větru, aby jeho tlakem mohly z tvé bytosti vyvanout všechny atavistické sklony. Jiné cesty není, leda pro marnivé typy.

(13) Vhled v tomto smyslu znamená pochopení založené na zírání, které proniká tvářností jevů. Toto pochopení však není pouhý vjem a jeho abstraktní (intelektuální) zpracování. Je to osvobozující moc, již ten, kdo provádí čö, přeje sansarickým bytostem, které skutečně žijí v moři utrpení, protože v nevědomosti na sebe narážejí a následkem chtění si ubližují.

(15) Dokud člověk nedosáhne nejvyššího poznání, může být jeho úsilí založeno pouze na víře ve šťastnější utváření transcendentních hodnot. Jelikož však transcendentní formace mohou být toliko abstraktní, podléhá i jeho důvěra v ně značným výkyvům. Vměšují se mu neustále názory, přesvědčení a postoje, jež si jako vrozená stigmata přináší fyzická soustava bytosti na svět. To může být odstraněno jen bojem zaměřeným proti vlastní přirozenosti.

Je nezbytné neustále odrážet nápory, jež pocházejí z přirozených stavů vlastní bytosti. Odrážet je tím, že budeme bez ustání překonávat sklon k obvyklému duševnímu postoji ke světu vírou v transcendentní bytí složené ze štěstí, světla a pravdy. Nebo se snad máme smířit s psychicko-morálními hodnotami, jež jsme získali zrozením v lidském těle? Představme si psychickou soustavu vlastní bytosti jako spleť psychických nervů, jejichž soustava opravdu nemůže vydat nic jiného než to, čím je v přirozeném stavu. Ale je to přece jenom soustava psychická. Stejně jako v obvyklém stavu vydává ze sebe jen to, čím jsme v přirozeném stavu, může se i změnit, když do její sítě zasahujeme chtěnými duševními stavy, které v přirozeném stavu v sobě nenacházíme. Psychickou bytnost tedy můžeme ovlivnit a toho může člověk využít ke svému dobru. Změní-li svou niternou soustavu zavedením chtěných dobrých duševních stavů, vydá je později tato soustava ze sebe jako přirozené morální hodnoty i s jejich výsledky.

Lidé jsou velice konzervativní. Obdrží-li zrozením určitou psychickou strukturu, která se projeví určitými přesvědčeními, názory a postojem ke světu, přijmou ji jako základnu k objektivnímu hodnocení všeho, co je. A proto to není nic jiného než přijetí psychické struktury jako sítě pro vědomí, sítě, kterou člověk nechce zničit,

protože je k tomu třeba určitého úsilí. Ale může vědět, že existují-li lidé se skutečně objektivními názory, existují jen proto, že se z této sítě nějakým způsobem víc nebo méně vyprostili. Jak? Tím, že překonávali živočišně-bytostné citění úzkým vztahem k transcendentní bytnosti, souhrnu to nejlepších morálních a intelektuálních hodnot. Neboť nemůže existovat živý ideál, který by člověk nerealizoval, jestliže k němu má trvalý a dobrý poměr.

Zdá se to snad být nevědecké tvrzení, ale jen potud, pokud se držíme mechanické vědy. Objevná psychologická věda ví, že je psychické hodnoty možno vytvářet a že člověk není nezbytnou obětí fyziologické a psychické struktury. Jenom dosah úsilí na tomto poli jí není znám.

(16) Tato příprava na mystické obětování se má dotýkat až fyzické bytnosti. To proto, že se tibetská mystika nespokojuje s ideálními mystickými prožitky, jako je mystické unesení a stavy, jichž si vážili křesťanští mystikové a světci. Spokojuje se jen s prožitky, jež jsou jasným znakem transsubstanciace, jejímž výsledkem na smyslové úrovni je evidentní projev božských hodnot, v tomto případě především intelektuálních.

(17) Mystické úsilí vidí člověk především v tom, že se odevzdává Bohu vnitřně. Ale touží-li po celkové proměně, musí se mu odevzdávat cele. Musí si ve vědomí zpřítomnit své tělo a ve svém vědomí je též pozvednout k Bohu nebo bohům jako obětinu. Tím je připraví k tomu, aby mohlo být Bohem prostoupeno. Je-li člověk Bohem cele prostoupen, bude se mystický vývoj týkat celé bytnosti.

Člověk, který se dovede **odevzdat** Bohu právě fyzickým tělem počínaje, odevzdá se mu jistě celý, neboť dá-li mu své tělo jako předmět svého vědomí, dá mu i toto vědomí a tím i to, co je mezi vědomím a tělem, totiž celou svou psychickou přirozenost. Pravím odevzdávat se Bohu. Tím se zdá, že jsou z této možnosti transsubstanciace vyňati všichni ateisté. Ale není tomu tak. Ztělesnění lze spatřovat v prostorovém vymezení této kvality. To znamená, že Bůh může být ateistou pojat jako kosmické světlo, nám známé dobro a absolutní nebo objektivní pravda, již je možno obsáhnout duševním zrakem asi tak jako vzpomínku na nějakou událost. Když se mu to podaří, vytvořil podmínky k realizaci sobě přijatelného

Boha. Neboť v poměru k oběti a k Bohu nejde o pravé a dokazatelné — nebo fiktivní a nedokazatelné — skutečnosti duchovních zřeců, ale o vytváření osobního vztahu k jistým kvalitám. Tento poměr není právě aktuální, protože člověk zachovává vztahy ke kvalitám jiným, symbolizovaným světem.

Psychicko-morální život člověka je závislý právě na vztazích k abstraktním skutečnostem. Ať jde o svět nebo o Boha, vždy jsou to pro jednotlivce pouze symboly, které ho duševně modelují na základě přímého vztahu. Svět jako duchovní symbol jej činí sobeckým, úzkoprsým a lpícím na těle, kdežto Bůh jako symbol — je-li chápán jako živoucí absolutno — jej činí duševně volným, moudrým a ve svém vědomí všudypřítomným. Proto má i ateista možnost realizovat božské věci. Může je realizovat pochopením významu nejvyšších morálních a intelektuálních kvalit, k nimž si vytvořil dobrý poměr svými zřeteli, jako si vytvořil dobrý poměr ke světu, který ho obdařuje strastmi.

(19) Nábožensky založení Evropané vidí prostředníka mezi sebou a Bohem pouze v Ježíšovi, který je pro ně bytostí spíš ideální než skutečnou. Asijci — a především mahájánisté — si tohoto prostředníka nacházejí ve svých duchovních vůdcích. Guru jim ztělesňuje božské hodnoty a v tom mají velkou výhodu před lidmi z evropského a amerického kontinentu. Pro Asijce je guru reálným představitelem božských hodnot, kdežto Ježíš je dnes již převážně pouhou představou, která lidem prchá do neskutečna. Na tom nemůže nic změnit ani Písmo. Představuje nám Ježíše jako bytost legendární, jako jediné božské vtělení; lidé nám bližší neodpovídají našim nesmyslným představám o božských avatárech.

Asijci — a jak jsem řekl, především mahájánisté — rozumí duchovnímu životu mnohem lépe než Evropané. Vědí, že božský život je jen vyšší oktávou obecného života a že jej mudrc může žít stejně výrazně, jako jej podle našich představ žil Ježíš. Proto mají hloubkou úctu ke svým guruům. Hledají v nich božský život, a protože jej hledají, nacházejí jej. K tomu, aby někdo byl pokládán za guru, jsou nutné jen určité znaky. Vidí je především v moudrosti,

v určitých projevech zbožnosti a v určitých duševních schopnostech, jichž guruové používají.

A to nakonec stačí. Nebo musíme podle představ těch, kdo jsou mravně nadpomyslitelně rozvráceni, každého podezřívát z ďábelské posedlosti a pobloudilosti, když spásným životem „roztrhl chrámovou oponu“ a na základě toho poznal, že se ztotožnil s Bohem? Bohudík se toto podezřívání dosud nevtisklo do tvůrčího vesmírného dění jako zákon pravdy. Zůstává jen znamením hlubokého odklonu od božských principů, symbolem neznalosti duchovního života a duchovní bezcennosti pochybujících tvorů.

Kajícník, který provádí čö, volá ke svému guruovi, že se jeho myšlenky obrátily proti němu jako božstva a démoni. To se může našim lidem zdát symbolické. Ve skutečnosti každá myšlenka, která se nestala bhútou (bludným duchem), protože byla slabá a nezřetelná, se mění v božskou nebo démonickou formaci automatickým vývojovým procesem všeho, co právě vzniklo ze spontánního tvůrčího aktu, jehož semenný základ udává i počátek vývojového procesu.

Tím chci říci, že vědomá myšlenka je duchovním embryem, jež je vybaveno vývojovou silou. Její počátek je v aktu označeném právě slovem „vědomá myšlenka“. Taková myšlenka je tedy silou uvedenou do časoprostorových vztahů, které jsou vnějším prostředím, a to si přetváří v určitou formaci. Vzhledem k tomu, že člověk své myšlení vždy provází sebevědomím v ideji já, jsou tyto formace procesem personifikačním.

Myslíme; myslíme-li vědomě, zakládáme personifikační proces, jehož počátkem jsou substancionální vizuálně-duchovní středy a koncem personifikace fyzické. Tak se člověk stává tvůrcem jako každá jiná bytost, která dovede myslit chtěně a nikoli jen mechanicky, pod tlaky přírodních sil a působení.

Tím ovšem nechci tvrdit, že všechno, co je, má původ v člověku jako tvůrci. Je více tvůrčích zřidel a člověka je možno pokládat za jejich zdařilejší výtvar, než jsou např. bludní duchové nebo zvířata. Řekl bych, že je vzhledem k tomu člověk vysokou částí bytí svého stvořitele, neboť je schopen vědomě myslit. Takové myšlení je tvůrčí síla. Aby se výtvar boží, totiž člověk, mohl takovým stát, musel jeho stvořitel zpřítomněním sama sebe na substancionální

úrovni ve svém vlastním vědomí dospět k nalezení se ve vlastním pratyphu (při dokonalém sebeuvědomování). Tímto způsobem vzniká tulpa čili magická podoba, která zraje od typu smysly nepostřehnutelného k typu hmotnému.

Stejně si může počínat i člověk. Cvičí-li se ve zpřítomňování sebe ve vlastním vědomí za stavu, v němž nejsou tlumeny funkce denního vědomí, zpřítomní se v tomto vědomí jako typ, který se může osvobodit od jeho poutající moci jako od svého tvůrce a stane se též tulpou. Tento tulpa musí zrát ze stavu smysly nepostřehnutelného do stavu fyzického, jestliže člověk nedosáhl takového stupně imaginace, že sebe jako typ je schopen vidět až fyzicky.

Tito tulpové, většinou vlastně jen typy světa neviditelného, jsou tedy vyžralými myšlenkovými formacemi, jež se hlásí ke svému stvořiteli — člověku — jako bytosti neviditelné sféry, aby ho strašily na cestách, kudy svým vědomím kráčí v prostoru vizí. Děje se to zejména v době, kdy se člověk snaží pohřbít svou karmickou minulost duchovním úsilím, jehož zřetele jsou obráceny jen vpřed k duchovnímu osvobození. Jde-li o Evropana, který nemůže o původu těchto jevů být informován, domnívá se, že se setkává s bytostmi neviditelného světa, které se mohou vměšovat nebo se i vměšují do jeho snah. Mahájánista si proti tomu situaci zjednodušuje. Když vidí tyto jevy jako dozrálé formace, jež vznikly z jeho vlastních myšlenek, vyvine úsilí, aby je zničil. To se děje tak, že je vábí, aby do něho vstoupily. Když do něho vstoupí, musí vyrovnat psychické poruchy tímto aktem vzniklé. Potom je psychická minulost člověka zničena.

Tento způsob potírání psychické minulosti je vhodný pro ty, kdo postoupili na cestě poznání. Žák čö volá na pomoc svého guru, který pro něho je ideálem dokonalosti. Tím guru jako vyšší žákem imaginovaný magnetický typ může sám automaticky vyrovnat staré myšlenkové formace.

Za špatné se považuje i dualistické pojetí světa, proto žák čö cílí ihned k monistickému pojetí sebe a jevů. To vede ke směšování sebe se stvořením, k jakési absorpční bouři, v níž musí setrvat ve zbožném naladění, aby se v něm absorpčním procesem zničené formace přetvořily v živé a aktivní žehnání všemu tomu, co existuje. Tímto způsobem dospěje žák čö k dokonalé změně osobní karmy.

Místo karmy lidství, podrobeného mnohým mechanickým vlivům, přejde do karmy božské; ta se vyznačuje tím, že bytosti ponechává možnost dokonale kontrolovat sebe samu a do jisté míry i moc čelit uplatnění karmy lidství. Když se mu podaří žít v silách označitelných za božskou karmu, může již s nadějí na úspěch hledět k realizaci stavu dharmakáji.

Klamné obrazy pocházející ze středu jsou výplody přirozených funkcí denního vědomí. Právě denní vědomí je zastiňováno bludy, jež vznikají z přirozeně vystupujících zjištění, k nimž nás vede funkce smyslů. Vidíme něco, cítíme, slyšíme, okoušíme a tělesně zjišťujeme a to nás vede k přesvědčení, že se tu setkáváme se skutečností. A přece pravá skutečnost není dosažitelná zevními smysly. Skrývá se za hranicemi smyslového světa jako duchový kejklíř, který má sílu sugerovat nám představy, jež pokládáme za skutečnosti proto, že se tak dobře shodují se schopností zraku a hmatu přesvědčovat se.

Toto ovlivnění se žák čö snaží zrušit, aby jeho zjišťovací schopnosti nemohla být položena žádná hranice a on mohl nejen dohlédnout, ale i „dočichat se“, „doslyšet“, dopátrat se chutí a dohmatat se k prázdnotě absolutna. Tím bude odvrhnut každý klam a získána platforma pravdy.

(20) Čili ve stavu totožnosti s prvkem, jež lze označit za zřece zastoupeného guruy. Zřec totiž nejlépe symbolizuje nejvyšší kosmický prvek, z něhož se dekadencí jeho vlastních emanací vyvinulo stvoření. V tom smyslu můžeme chápat zření jako kosmickou sílu zvanou kosmické vědomí, jehož fyzikální podoba je určena vědomým vnímáním prostřednictvím zraku. Podle toho je zrak v nejvyšším pojetí nepohybným předstvořením v bytosti, odrazovou deskou prapůvodu stvoření, kdežto jeho akty, vjemy, vznikají proto, že je tu přítomno vědomí.

Působí-li tedy vědomí na úrovni zrcadlení skutečnosti, působí v praelementu zvaném dharmakája. Uvědomí-li se člověk v tomto stavu a poznává se jako tento stav, trvá ve sjednocení, jehož realizace je závislá na čase a znamená poznání sebe jako absolutna.

(21) Pravým pojátkem hmotné skutečnosti zvané tělo jsou psychičtí činitelé. A tito činitelé vyrůstají z bytostného hlediska z poten-

ciálu zvaného karma. Vykonáváme skutky jako viditelné projevy psychického napětí, jehož účinná moc tím sice ihned klesá ve sféře bezprostředních projevů, ale trvá dál jako významná příčina k novým impulsům. Zapadne-li však psychické napětí až do stavu příčin k impulsům, přetvoří se v napětí podvědomé. Svazky těchto napětí tvoří prostředí, které je psychickou bytností. Ta na sebe gravitačně poutá ty vibrace, které se v smyslovém vidmu jeví jako fyzická těla.

Proto se o těle mluví jako o souhrnu karmických sklonů, jež ten, kdo provádí čö, předkládá bytostem sansarického světa v přijatelné formě jako potravu. A protože jim má dát jako potravu i své hmotné tělo, pracuje s představou odporné tučné mrtvoly. Slabikou PHAT! ji povyšuje do stavu mrtvé hmoty na úrovni sil a vibrací, mantrickými slabikami až na úroveň nektaru, potravy bohů.

Je to tedy akt usebrání až na fyzické úrovni a postupné povyšování fyzického těla jako náplně vědomí až na úroveň nektaru, který člověk odevzdává k dobru celého světa. Tímto aktem se vzdává sebe sama i v tom nejlepším smyslu. Tato dokonalá oběť nemůže zůstat bez příznivé odezvy. Kdo se dá cele bohům, ten bude bohy proměněn v boha. A to je smysl čö.

(22) Přetvoří-li člověk sebe v nektar, který vidí rozmnožovat se ve formě nadmyslové výživy všech bytostí, dosáhl přepodstatnění z moci vlastní vůle. A právě o to v orientální mystice vždycky jde. Tato mystika neznamena jen pasivní postoj s očekáváním možnosti proměny od Boha, jemuž se člověk vlastně odevzdává, ale vědomé a systematické úsilí vytvořit podmínky této proměny nezávisle na tom, co nazýváme Bohem. Možné to je, neboť ať se člověk jakkoli domnívá, že duchovní proměna je možná jen s cizí pomocí, přece vždy jde jen o vytvoření podmínek, které tu vznikají popřením bytosti ve stavu oddanosti (křesťanství) nebo mocí uvědomění, že jsme bytí, které je příjemné bohům.

OBĚTNÍ HOSTINA

(Výtah)

PHAT!

23. *,Vám úctyhodní, trojice a bozi, kteří ochraňujete víru, především vám, osmi řadám elementálních bytostí, vám zástupcům zlých duchů hodných soucitu, vám přináším svou oběť.*

Přiblížte se ke zbožnému kajícímu!

*K oběti zasvěcuji zde jako jogín bez bázně své
klamné tělo,*

které vytvořilo rozdělení (prapůvodu) na sansáró a nirvánu.

*A tak jako je veliký kosmos trojnásob prázdný,
rozšířil jsem svou lebku a naplnil ji nevyčerpatelným
nápojem moudrosti.*

*Vy, které těší kouzelná moc proměňovat se v každou formu,
vám všem buď tato oběť bez váhání a bez nářku přinesena.*

*Strojte se k vznešené hostině, hosté,
volá vás bubínek z lebky, nejlepší, nejuzácnější z bubnů
svým jasným zvukem.*

*Přikrývka z lidské kůže je připravena k hostině,
jak krásná je na pohled!*

*A trubka z lidské stehenní kosti vydává melodický zvuk.
Zvonek uprostřed mnoha maličkých a koruna,
to vás okouzlí.*

*Jako supové sletující se na mrtvolu
přijďte sem všichni!*

PHAT!

24. *(Instrukce pro jogína.) Pak obětuj hostinu a posvěť přinesenou oběť.*

Obětování hostiny v obřadu

PHAT!

25. *Počínaje Prapánem a mým guruem
obětují pln úcty duchovní proměnu této mrtvoly
světcům tří řad moudrých guruů,
ochráncům, bohům a dákiním, kteří opatrují víru.
Aby všechny bytosti, především zlí duchové a geniové,
získali se mnou dvojitou zásluhu ke zčištění dvojná-
sobné temnoty.*

*Bude-li toto pokání úspěšně dokonáno
a bude-li poznána klamnost zjeveného,
chci zaniknout v čirém světle
a hledat osvobození v dharmakáji prost strachu a pla-
chosti.*

*Udělte mi k tomu, guruové, bozi, své požehnání,
abych se jednou stal hérukou.*

PHAT!

Obětování hostiny duchovním bytostem

PHAT!

26. *Vy, duchové osmi řádů sansarického a nesansaric-
kého bytí,
vy elementální bytosti nelidské,
vy zlé škodolibé voje masožravých šotků,
kteří svádíte zbožné na falešnou stopu.
Natažená lidská kůže pokrývající všechn prostor
je naplněna masem, kostmi a krví oběti.
Slabochem bych byl, kdybych pomyslíl,
že je to „moje“ a že jsem to „já“.
Nevděčníky pak vy, kdybyste si nedopřáli té oběti.
Pospěšte si a zhltněte ji syrovou,
nebo chcete-li, v klidu uvařenou a jezte ji kus po kusu
a nenechte ani drobeček.*

Obětování oběti

PHAT!

27. *Z nezbadatelných dob dřívějších existencí
jsou nevypořádané karmické chyby,
zlé následky požívání masa.
Proto zasvěcují tuto hostinu oněm bezmocným slabým
hostům,
kteří, jak vidím, jsou již naplněni slitováním,
přece však ještě neměli podílu, ač po každém soustu
tolik lační.
K ukojení jejich přání nabízím tuto mandalu,
zásobárnu nevyčerpatelných požitků.
Nechť každá bytost, kterou zde a kdekoli potkám,
dosáhne buddhovství a všech osudových vin buď zproš-
těna.*

PHAT!

Obětování zásluh

PHAT!

28. *Nesmí zde již být stínu naděje či bázně,
jsou zničeny pojmy „zbožný“, „bezbožný“.
Přece však podle věčně platného zákona (o příčině
a následku)
budte dány všechny zásluhy ve svém nevyčerpatelném
počtu říši pravdy.*

PHAT!

29. *Zásluhou mého klamného hrubohmotného těla
budte smazány všechny karmické viny hromaděné
po eony.
Po mém osvícení čistou pravdou dharmy
bude při této slavnosti dovoleno vám všem, neosvícení
bozi a elementární bytosti,
znovuzrození v lidské podobě, abyste byli mými žáky.*

*Nechť se pozvednete v nezplozené bytosti čirého nestvo-
řeného ducha*

trojí povahy: bohů, lidí a elementálních bytostí.

*Aby zmizela vaše klamná sobecká víra v já a jeho sku-
tečnost,*

naplňte své vědomí proudy soucitu a lásky.

Bud' mi dáno šťastné dokonání zbožného úsilí,

mírnost ke snášení všech radostí a strastí

a pochopení nerozlučnosti sansára a nirvány;

ovládnutí všech lidských projevů.

*Síla k službě všem bytostem, jež kdykoli zkříží mou ži-
votní dráhu.*

*Bud' úspěšné mé božské poslání, abych obdržel tělo
nádhery.*

PHAT!

(Zde končí rítus vyhlazení sansarického já.)

(23) Počítá se s tím, že ten, kdo provádí čö, považuje všechny bytosti, jednající z popudu své moci a bytostného působení, za podřízené kosmickým mravním a karmickým zákonům, z jejichž moci se sám chce vymanit. To je nebezpečná aspirace, ačkoli je v józe samozřejmá. Proto jogín shrne všechny druhy bohů i démonů do kategorie bytostí, které mají přijmout jeho bytost jako oběť. V postoji hrdiny zanedbává obvyklou úctu k sobě a dává se duchovním bytostem kosmu jako potrava. To se musí dít tak, jako to někdy dělají lidé v nebezpečí života, když jdou nebezpečí vstříc s nekompromisním odhodláním. V běžném případě však člověk nabízí svůj život nevyhnutelným světským okolnostem, kdežto jogín dává sebe bohům a démonům a obětuje všechny složky své bytosti v božském duchu. I když je tato oběť symbolická, přece opravdové odezdávání způsobuje, že se stane neohroženým, a to je na mystické cestě nezbytné.

Mluví-li zde jogín o tom, že bylo jeho tělo stvořeno rozdělením sansarického a nirvanického světa, přenáší semeno tohoto poznání na bytosti, které volá; říká tím, že opustil nirvánu proto, že věnoval pozornost stvoření a nikoli nejvyššímu stavu svého vědomí. Připomíná si to a touží zlepšit svou současnou situaci hrdinskou obětí.

Neboť nirvány dosáhne skutečně jen hrdina, který se dovede všeho vzdát a dostat se tak do situace, v níž je mu kladeno před oči pouze absolutno čili nic z toho, o co se opírá světský člověk.

Kdo se všeho vzdal, nesmí spoléhat na nic ze světa smyslů. Musí mít před očima toliko nejvyšší skutečno a odkládat vše ze světa, co v něm vystupuje třeba jen v podobě zájmů. Snad se to zdá snadné, ale jenom potud, pokud osud nesvraští čelo. Svraští-li je, snadno se zapomíná na dobrá předsevzetí a člověk se vrací ke světskosti.

Zřikání se až do zájmů o svět je proto nejtěžší životní zkouškou, která končí teprve ztotožněním s nejvyšším skutečnem. I když někdy ještě na počátku odříkání zůstávají zevní okolnosti velmi příznivé, samo zřikání způsobí, že jiné věci začnou člověka znovu zajímat. Chce-li dodržet zřeknutí, vyskytnou se konflikty, jež ho povedou k tvrdým životním zkušenostem. Kromě toho zřikání znamená též nezájem o světské věci. I z toho mohou vzniknout zkoušky pro dodržení nekompromisního zřikání.

V každém případě je nezbytné vydržet až do sjednocení s nejvyšším skutečnem, jestliže člověk chce být pokládán za toho, kdo se skutečně zřekl. Jinak podobné úsilí nelze považovat za skutečné zřeknutí, ale za marnivý pokus, chce-li člověk tvrdit, že se zřikal.

Bubínek, kůže, trubka a zvonek se používají při rituálu. Kromě toho se čö provádí u lidské mrtvoly, která se v Tibetu vždycky nepochovává, ale někdy se rozřezává a dává supům.

(25) Touží-li ten, kdo provádí čö, aby se stal hérukou, je to jen proto, že jsou tato božstva mocná a hrozná proti zlu. Kromě toho jsou člověku bližší než bohové řádu dhjáni. Tím se člověk vlastně smiřuje s normálním vývojovým postupem. Neopouští své lidství, aby se stal bytostí k svému dosavadnímu stavu indiferentní, ale bytostí, která tím, že poskytuje ochranu náboženskému životu, vyrovnává i ty nejjemnější karmické závazky. Po jejich vyrovnání je člověk zralý zařadit se mezi bohy řádu dhjáni.

(26) Vzhledem k tomu, že musíme pokládat každou bytost za proces, je vlastně každá bytost sansarická. Proto dovolává-li se žák čö nesansarických bytostí, může jít jen o typy vytvořené časově a prostorově pojatým kosmickým vědomím. Mají-li tyto typy podobu bytostí, nebo nemají, na tom nezáleží. Neboť každá forma,

vytvořená časově-prostorovým pojetím, k čemuž je třeba subtilního kosmického materiálu, se musí vždy pokládat za životnou, i když se někdy zpočátku jeví jako zrcadlení fantasmagorie v prostoru.

Když si jogín uvědomuje kosmické vědomí v časově-prostorových vztazích, vyvolává bohy, kteří mohou pro svůj původ být pokládáni za nesansarické. Jóga právě kvůli samozřejmým vztahům člověka ke světu poukazuje na tyto vyšší funkce determinačního uvědomování, jehož pomocí lze paralyzovat vliv nižších formací. Jakmile si člověk uvědomí nejvyšší vesmírný prvek v časově-prostorových vztazích, vyvolá životnou bytnost, která jej ovlivní stejně, jako jej až dosud ovlivňují nižší transcendentální formace, jenže kladně. Tyto formace jsou vytvářeny z nejvyšší kosmické látky, proto působí očistně. Tak ten, kdo myslí v časově-prostorových vztazích na nejvyšší vesmírné skutečno, volá k sobě příznivě ovlivňující vlivy, jako obecný člověk světským smýšlením volá k sobě duchovní vlivy, které jej ovlivňují nepříznivě.

Co má člověk před svýma očima jako skutečnost, to jej vždy nadměrně ovlivňuje. Světský člověk pro svou mentální orientaci do smyslového světa žije uprostřed vlivů a působení, které jej strhují ke smyslovosti a tím do strastí s ní spojených. Kdo ze svého vědomí vyloučil všechno kromě absolutna, ten se vystavil jeho vlivům. Když si bude takto počínat dlouho, uskuteční absolutno v sobě.

Nabízení kostí, masa a krve svědčí o tom, že se popisuje červená obětní hostina.

(27) Bytostná existence je důkazem, že existuje činná karma, projevující se podvědomými činiteli v každé bytosti. Tito činitelé jsou vlastně konkrétně se projevující sklony, pudy a chtíče, jichž člověk ve svých minulých existencích dbal tak dlouho, až se projevily jako jeho povahové kvality. V této formě zapadly do jeho bytosti jako podvědomé hnací síly a ovlivňují jeho duševní orientaci, názory, myšlení a jiné psychické síly, takže z něho vytvářejí subjektivní typ.

Dokud člověk může o svých sklonech, citech atd. rozhodovat, drží ve svých rukou klíče svého vlastního budoucího osudu. Ale je téměř pravidlem, že těchto klíčů užívá nesprávně. Místo aby odmítal podněty vyjadřující se chtěním, přijímá je a tím se vystavuje

nebezpečí, že se přetvoří v pevně ustálený charakter, který jistě zmenší jeho duševní obzor.

Ti, kdo provádějí čö, mají za úkol vykořenit zledovělý karmický potenciál vytvářející bytostné tendence. Zde se to vztahuje pouze na karmu pocházející z masité výživy. Proto se nenabízejí duševní sklony, stavy, příčiny myšlení aj., ale jen symboly fyzického těla. A zvou se slabí a bezmocní hosté, bytosti, které se z karmických příčin dostaly do defenzivního postavení, do duševní pasivity, která je počátkem povšechného bytostného zeslabení až zhroucení.

Kdo provádí čö, zve zvláště tyto bytosti, aby jim pomohl vrátit se do stavu duševní aktivity. Tím vykoná mnohem záslušnější čin, než kdyby se odevzdal těm, kdo až dosud mají pozitivní temperament. Ostatně se předpokládá, že má lidská existence přirozenou povinnost setrvávat v aktivitě. Bereme-li v úvahu bytosti nejnižší, je člověk bytostí, která pro rozvinuté denní vědomí náleží do kategorie těch, jejichž povinností je povznášet fyzické prvky k výšinám ducha.

Nerozumní tvorové nemohou transformovat hmotu v ducha nebo alespoň v síly. Jejich vědomí totiž zcela podléhá tělu a psychickým napětím řízeným z podvědomí. Tělo je jim proto pouhým nositelem, který však určuje všechno, co je v jejich vědomí a pochází ze síly zvané pud sebezáchovy. Člověk však může o hnacích silách svého podvědomí uvažovat. Uvažuje-li dobře, nebude jich již dbát, ale bude se starat o to, aby měl na zřeteli živou skutečnost, která jej pozvedá na žebříčku bytostných existencí.

Proto je třeba proklestit si cestu k aktivitě. Symbolizujeme vědomou životnost, která snadno obsáhne i fyzické prvky našeho bytí, a budeme-li dbát, abychom tyto prvky skutečně obsáhli, pozvedneme kus mrtvé přírody do samého života.

Řekl jsem, že je to naše povinnost. To znamená, že nejsme samoučelným bytím, ale malým kolečkem ve velikém vesmírném organismu. Každá jeho částička musí dbát svých povinností, jako jich dbají nevědomě všechny buňky našeho těla. Nemůžeme to však ukládat jiným lidem, začít musíme sami. To můžeme tehdy, až tuto ideu pochopíme. Ať se z nás živí ti, kdo jsou lačni potravy! Jsou dosud ve stavu, který jim neumožňuje pochopit zřeknutí, a jejich život udržující se chtěním, je přece jen pomalu vede k žádoucímu

pochopení. Mystika totiž není filozofie, ale způsob života. Vnutíte-li ji někomu, může snahy pouze předstírat, ale nikoli je žít. Studovat však může každý. Zdá se mi, že národy západních kontinentů jsou již dost karmicky vyspělé, aby mohly uvažovat o karmickém významu psychických činitelů, které, ačkoli samy také vzešly z karmických dispozic, přece dál modelují bytost na cestě, která nikdy nekončí, jestliže se člověk nezřekne všeho definitivně.

(28) Duchovně probuzený člověk nedělá rozdíly mezi lidmi zbožnými a bezbožnými, jestliže jsou takoví na základě svého povahového založení. Teismus a ateismus mají být podloženy poznáním. Správně poznávající člověk se přiklání k teismu, jelikož je pravda, že smyslové skutečnosti jsou stavem emanací a nejsou tudíž skutečností primární.

Víme-li, že smyslové skutečnosti jsou výsledkem dekadence kvality, již známe jako vědomí — které, protože tu je stále, svědčí o tom, že hmota je skutečně emanací — pak se nám též ozřejmí, že naše vědomé psychické upoutání ve hmotě je možno zeslabit i zrušit zřeteli obrácenými k nadfyzickým kvalitám. Tyto kvality jsou z hlediska bytostné jsoucnosti nejlépe vyjádřeny právě vědomím. Chceme-li vědomí jako kvalitu vyjádřit tak, aby se stalo blízkým celé naší bytosti, musíme se chopit pojmu vyjádřeného slovem Bůh. A Bůh jakožto personifikace kvality vědomí nejlépe symbolizuje vyšší stavby bytí, k nimž se musíme upínat, abychom pro naléhavé vlivy světa neupadli do hmoty, smyslovosti a živočišnosti.

Kdo tvrdí, že opírá svůj eventuální ateismus o objektivní poznání, proto jistě bloudí. Může jej opírat o poznání mechaniky života, které je sice smyslovým faktem, ale faktem nikoli konstruktivním, nýbrž anarchistickým. Ostatně mechanický názor je neudržitelný i proti současné psychologii, která ví, že faktory, jež se obecně bez překážek uplatňují, mohou být ovládnuty. Kromě toho ideál jáství, jež vždy potlačuje některé mechanické síly bytosti, ukazuje na dosažitelnost kvalit uplatňujících se v mechanickém postupu. Člověk si například dovede odříci to, nad čím bdí policie, kdežto ostatním věcem a silám se podrobuje.

Kdyby své sebeovládání rozšířil za sféru postihovanou zákonem, poznal by, že se do jeho dosahu hned dostávají kvality vyšší. Po-

znal by, že snění o krásách jej po čase vede k jejich uskutečnění v životě, a zjišťoval by, že může dál snít o krásách vyšších a vyšších, až by náhle zjistil, že Bůh je vlastně personifikací krásy nejčistší a neušlechtilejší. Zjistil by, že tento jím nalezený Bůh je mocným a permanentním strážcem před možností opětovného pádu do smyslového světa a strastných stavů, pokud k němu obrací svůj zřetel. A tento poznatek z něho musí udělat teistu.

Jinak tomu však je s těmi, kdo jsou zbožní nebo bezbožní na základě tradice nebo všeobecného mravního úpadku. Takoví lidé jsou stejně otroky bytostných sil jako lidé zcela vlažní. Jogín mezi nimi nevidí rozdíl. Oba hledají na cestách života, oba se plahočí světem a jejich náboženský názor je jen pentličkou na jejich strastném bytí. Neměl by jim člověk přát osvícení a vůbec všechno dobré?

(29) Dokud se člověk nevzepře sklonům, jež pocházejí z jeho fyzické přirozenosti, potud je vlečen sansárem, jehož smyslem je, aby určovalo vystupování rozhodujících hnacích momentů. Vzepře-li se těmto sklonům tím, že se všeho zříká, ničí bytostná pojítka k sansáru. Ale ničení těchto pojítek neznamená jejich zničení. Je to doba zkoušek a nezbytného úsilí, neboť vrozené sklony se znovu a znovu vměšují do okamžiku, kdy je realizováno vyšší bytí. Jakmile totiž úsilí ve zříkání dozraje, přesune se obvyklý duševní stav a vědomí do stavu prostého nižších hnacích momentů a pak člověk začne žít tento stav normálně, jako až dosud žil normálně stav živočišný.

Jestliže ten, kdo provádí čö, volá neosvícené bohy a elementální bytosti do lidského světa k jejich opětovnému zrození, urychluje jen normální osudový běh jejich bytí. Všechny nelidské bytosti musí přijmout lidské zrození, aby mohly dosáhnout vykoupení. Ale nevolají se všichni bozi, jen bozi neosvícení čili ti, kteří jimi jsou jen proto, že mají božskou přirozenost, pocházející z mechanické karmy.

Bohové, kteří svého stavu dosáhli moudrostí a poznáním, nemusí — jak vím — již přijímat lidské zrození. Vznikají totiž z toho, že jejich fyzická bytnost nesnesla v lidském bytí zatěžkávací zkoušky posledních fází bytostné proměny, pocházející z mystického vývoje. Následkem toho se převtělili do stavu bohů v takovém

stupni bytostného usebrání, že jsou fyziologicky lépe vybaveni než lidé. Proč by tedy měli sestoupit do lidské inkarnace?

Vibrační povaha jejich těl je vyšší a dokonalejší než vibrační povaha těl lidských, a proto končí cestu velikého uskutečnění ve svém stavu, který ostatně pro lidi může být jen ideálem. To je konečně zřejmé z následujících dvou vět.

Tělo nádhery je vlastně sambhógakája čili jsoucnost transcendentální, přece však vyhraněná. Žák čö se tím přiznává, že ne-cílí k nirváně, která může být samočinným následkem jeho zřetelů, úsilí a snah.

ZÁVĚR

*Chopte se dobré, požehnané příležitosti lidského bytí.
Nic není jisto před smrtí a proměnlivým osudem.
Bolesti nalezneme ve všech tvarech bytí,
neboť jsou nezadržitelným následkem dobré a zlé karmy
(která nás uvazuje a natahuje na pádící kolo života).
Ó guru, dej mně (i všem bytostem) milost osvobození.
A příznivá buď tato kniha a její nauka.*

Kdyby lidé nepřijímali svůj život jako samozřejmost a uvažovali o smrti jinak než jako o faktu, který postihl jejich příbuzné a bližní, poznali by, že je smrt dalším rozhodným východiskem na cestách života. Poznali by, že energie zplozená jejich usilováním, touhami a předsevzetími není zcela závislá na existenci jejich vědomého žití, ale trvá i tehdy, když vydechují naposled. A kdyby se naučili dobře pozorovat, jaké energie v nich účinkují, viděli by, že jejich energie vyzařuje z jejich těl, unášejíc něco z jejich bytosti, co by se dalo nazvat nerozvinutým vědomím.

Ano! Pokud žijeme v úsilích, touhách a předsevzetích, vylučujeme ze svých bytostí síly, jež jako energie putují za cílem těmito bytostnými projevy vytčeným. Dostihnou-li ho, dospívají k utišení, které se v nás na základě příbuzenských vztahů též jistým způsobem projeví. Tím jsme podobní radaru, jenž vydá impuls, který se vrací jako zpráva o předmětu, po němž slídl. Ale spokojíme se s tím?

Chceme i reálné, resp. fyzické zážitky toho, po čem toužíme. Proto se námi vzbuzené energie dávají na nekonečnou pouť a my za nimi klopýtáme po celé eony. Fyzicky přitom zrajeme jako plody stromu. Po dozrání musíme svá těla, plody naší karmy, odevzdat zemi. A zatím co svá těla odevzdáváme zemi, protože je postihla smrt, putují námi zplozené energie dál, takže můžeme zmírat jen v touhách a nadějích, které jsou nejen tendencemi našeho vědomí, ale i objektem, k němuž se v smrtelných křečích nekompromisně upneme. To je ovšem nový počátek nového koloběhu existencí, zatížených nepochopenými touhami a tím i nepřekonatelnými osudovými silami.

Z tohoto hlediska je lidská bytost poměrně zdařilým výrobkem karmy, neboť neobsahuje pouze nekompromisně se uplatňující životní pud, ale i rozum a inteligenci. Proto tato nauka lidi vybízí, aby usilovali o mystické zkušenosti. Právě mystické zkušenosti mají vnést světlo do karmické problematiky jak co do příčin, tak co do následků. Mají člověku ukázat, jak mnoho záleží na životním východisku stanoveném způsobem života, myšlení, cítění a snah. Mají ho přivést k pochopení, že je nutné, aby se snažil vytvořit nejlepší vyhlídky v přirozeném běhu žití morálním úsilím a nejvyššími možnými zřeteli. Pak konečně bude možno předpokládat, že svůj život nepromarnil. Vždyť dovedl všechny své bytostné síly k jejich nejlepšímu a nejvyššímu cíli a určení.

Marná je tedy filozofie, jež obsahuje živočišné tendence, které se tak mocně derou na světlo světa, když jim člověk přímo nebrání, aby mohly vystupovat. Je to filozofie dekadentní a jejími zastánci mohou být pouze lidé, kteří nechtějí zkusit účinek sebeovládání na úrovni pocitů a duševních stavů. Svou slabost chtějí zkrášlit zsinálním květem agnosticizmu, aby se zdálo, že přece jen duševně žijí. Tím zakrývají, že se vlastně nechávají duševně jenom vléci životními silami.

Vystupuje již jen otázka, proč se právě tito lidé stali mluvčími velké většiny lidí ostatních? I zde najdeme snadno odpověď: protože obecný člověk je přirozeně lhostejný k niternému potenciálu a silám své vlastní bytosti na jedné straně a bezpodmínečně se podrobuje hnacím silám svého nitra na straně druhé. Tím potvrzuje tuto filozofii vlastními životními zkušenostmi.

Filozofie si však osobuje právo vést obecný lid. Má proto vyvěrat z průzkumu bytnosti těch, kdo chtějí být filozofy. Tím dostávají za úkol zkusit a dovršit ideál sebeovládání a dekadentní filozofii ponechat lidem obecným alespoň do doby, než najdou spolehlivější a všeobecně zachraňující stanovisko.

Dekadentní filozofie je oprávněná podle všední skutečnosti. Ale chceme-li vést lid, musíme jít cestami nových objevů a ty nikdy nejsou dary shůry, nýbrž ovocem skutečné námahy.

Objektivně tedy nelze smrt pokládat za ukončení existence, ale jen za ukončení určité její fáze. To lze poznat při jógických snahách mravních, soustředovacích a při přenášení vědomí a jeho pozorování vůbec. Vyřadíme-li totiž mentální činnost, vidíme, že životní síly fungují úplně neztěněně.

Stejně tomu je, když se nám podaří přenést vědomí do stavu prázdnoty a nepohnutelnosti. Proč by se tedy měla změnit situace, když člověk zemře? Jím zplozená energie vibruje v prostoru jako vržený kámen, zatím co ten, kdo ji zplodil, zemřel — jako může ten, kdo vrhl kámen, zemřít dřív, než kámen dopadne. A jako kámen za dopadu po smrti člověka může ztropit mnoho zlého, tak může zplodit zlo i zplozená a vesmírem putující energie. Ale tato energie symbolizuje též vnitřní stav člověka. Je jeho vnitřním určením a jako účinná síla vede jej po smrti ve formě fyziologických emanací k novým objektivacím.

Proto je nutné dbát mysticko-mravních zásad jógické nauky. Jejich pomocí se člověk duševně uvede do takového stavu, že jeho energie již nebude směřovat k časným věcem, ale k absolutnu, jež nelze sevřít do hranic času a prostoru. Že o tom nebudeme vědět, stejně jako nevíme o sobě nic před svým současným zrozením? Zdělili jsme strast a žijeme ve stavu napětí, protože naši předkové nemířili k absolutnu. A my jsme částí svých předků. Nejsme tedy také jimi? Problém jistě nemůžeme zodpovědět jednoduše, ale jsme předky zplozeni a tudíž jsme jimi, jenže jsme na sebe ve svých předcích zapomněli. Ostatně duchovní dokonalost v této otázce nemá problém. Amplituda paměti se v ní zvětšuje až na okamžik početí a pak snadno ve zpětném sledu zjišťuje člověk své minulé inkarnace jako jednotlivé perly na niti vzpomínek. Vzpomíná si správně? Skutečně vzpomíná a nesní. Vzpomíná na sebe, a proto

se nedívá jenom jako na siluety bytostí náhodně vystupujících před jeho zraky, ale jako na sebe sama. A to se subjektu stává důkazem.

DOSLOV

Následuje ještě několik důležitých pokynů, seřazených podle jejich původního sledu, které v uvedeném rituálu čö chybí. Jsou vyňaty z podrobnějšího rukopisu o čö s názvem „Základy nejvyšší pravdy“ čili „Krúpěje srdce z velkého prostoru“.

Předměty potřebné k obřadu

*Abys přemohl pýchu (elementálních bytostí), přemohl své důstojné vzezření,
poslouží ti kožešina s obrovskými dravčími spáry,
malý stan, symbol úsilí proniknout vzhůru,
trojzub, symbol vysokých cílů,
píšťala z lidské stehenní kosti, již lze ovládat genie a démony,
bubínek damaru k vítězství nad strašidelnými bytostmi,
zvonek uprostřed mnoha malých na očarování matrik
a praporec z úzkého pruhu tygří a pardálí kůže a lidských vlasů.*

Předeepsané místo

*Na tichém důstojném místě,
pln úcty, prost bázně před vztekem geniů a démonů
a před vpádem osmi pozemských pudů,
buď proniknut mocí čtverého bezmezného přání
a překonej každý klamný jev své mysli.
Na těchto stupních, kdybys nebyl pod ochranou obrazů
a vidění,
nepřítel by měl otevřené tajné dveře tvé slabosti.*

*Genie, démony neviditelných světů, zloduchy bludných míst
žeň před sebou jako stádo zbožných ovcí
a očaruj je bezmocné do důstojnosti místa.
Uchop je nadpřirozenou silou za nohy a zamávej jimi
třikrát nad hlavou
a pomysli, žes je přikoval k zemi.
Ponořen ještě do tohoto obrazu shoď na zem stan
a kožešinu.
I nejsilnější a nejmocnější z duchů a geniů
podlehnu a budou bezmocní tvým očarováním. (1)*

Představa mandaly

*Tuto oběť předchází toto významné vnitřní vidění, které
je vynecháno v malém textu:
Když učinils slavnostně kruh kolem oběti,
viz ve středu obrazu jako vrch Méru vzpřímený
střed těla.
Spatřuj čtyři veliké údy svého těla jako čtyři okrsky
světa,
součástky těch údů pak jako části těchto okrsků,
hlavu jako svět dévů, oči jako slunce a měsíc,
srdce, plíce, játra, ledvinu a slezinu
jako symboly všeho bohatství a všech radostí mezi lidmi
a bohy. (2)*

*Je-li mandala úctyplně sestavena, bude jogínovi poručeno:
Vtěl potom úctyhodně to, co vidíš, do ducha
a drž mysl v rovnováze pravého bytí. (3)*

Smíšená, červená a černá hostina

V malém rukopisu je popisována jen bílá obětní hostina, zde pak následují rozličné způsoby rituální.

*Po skončení smíšené obětní hostiny viz,
jak z mrtvoly vystupuje, naslouchajíc volání tvých
přání,
plnost zahrad a výživy, oděvů a léků, tebou rozmnožená
a proměněná.
Při červené obětní hostině patři na sebe jako na hněvi-
vou černou bohyni,
stáhni si svou kůži, zbytky osobnosti, a rozprostři ji,
až pokryje vesmír trojnásobného prázdna.
K tomu shromáždí své kosti a svou krev,
takže se tvá kůže bude podobat jatečnímu špalku.
Při černé obětní hostině spatřuj,
jako by se v tobě hromadily vlastní i cizí nemoci, zlo-
myslnost, hříchy a utrpení všeho druhu,
dílo zlých démonů od pradávných dob,
jako bys zlou karmu podobnou černým mračným sál
do těla,
jež požíráno genii a démony se proměňuje v černě jejich
těl. (4)*

Čas k pořádání různých hostin

*K dosažení úplné dvojité zásluhy
buď uspořádána bílá obětní hostina plodící amrtu,
když úsvit zaplašuje noc.
K smazání dřívějších karmických vin a povinností
vystroj slavnost smíšené obětní hostiny
v poledne v udanou hodinu. (5)
Užitek a zbožnost tvých přísných cvičení
zdokonalí noční červená hostina ničící osobnost.
Při večerním šeru svěť černou obětní hostinu
na vykoupení ze zlých pout karmy
a k přinesení duchovní svobody všem bytostem.*

Po dalších poukazech na důležitost duchovního vidění, které se v těchto knihách opakuje jako nejzákladnější předpoklad popisov-

vaného pravého klidu vědomí, a na požehnání, jež přináší čö, končí tento větší rukopis vzýváním skryté bytosti těchto nauk a mantrou:

„Pak bude vtištěna trojnásobná pečeť tajemství.“

MAMA KO-LING SAMANTA

(1) Očarování symboly a postojem toho, kdo provádí čö, dociluje jiný člověk se stejným cílem jenom postojem a stavy své mysli. Kdo je neohrožený a nepřipustí, aby jeho vědomí bloudilo za předměty živočišných sklonů, ale aby setrvalo v pojetí neomezené vesmírné prázdnoty s příděchem jasu, jistoty a pocitů štěstí, ten si též podmaní tvary vymezené duchovní síly, jež jako bohové, geniové a démoni brání jeho vnitřnímu rozvoji do vesmírné neomezenosti. Ale čö je vlastně rituál. Proto se k vnitřnímu postoji přibližují skutečnosti, jež si má podmanit. Tyto symbolické znaky působí především na něho. Připravují ho vizuálně na to, co může unikat tomu, kdo se symbolickým znakům vyhýbá. Tím je čö rituálem, jehož soustava činí jogínovo úsilí úplnějším.

(2) Méru je symbolický střed světa, jeho pupek. — Veliké rozměry při představě vlastního těla mají učinit oběť větší.

(3) To znamená, že nemáme příslušné představy umísťovat do prostředí symbolizovaného smyslovým stavem, na jehož úrovni vědomí obvykle setrává, ale že je máme přenést do oblasti transcendentální vnitřním povznesením až do stavu zneprítomnění smyslového světa ve vědomí za stavu, který je vyjádřen bezpříčinným pocitem štěstí. V tomto stavu máme setrávat v průběhu „hostiny“.

Kdyby někdo, odevzdávaje sebe sama jako symbolickou oběť všem bytostem viditelným i neviditelným, setrával ve stavu vědomí, které je v permanentním vztahu ke smyslovému světu, proměnil by svou oběť v přemíru vlastního utrpení a nezískal žádoucí zásluhy. Byl by totiž činný ve světě chtění, s vědomím tomuto světu podrobeným. Následkem toho by vytvářel energii, jež by mu jako karmické napětí přinášela věci a stavy stejného druhu, jaké již vlastní, a které chce zaměnit za věci a stavy lepší. Když však za této oběti povznese své vědomí do čisté transcendentální oblasti, stane se průběh jeho oběti činností na této úrovni. Jakmile je člověk činný v oblasti nadmyslové, není mu již tato oblast dosažitelná

jen ve snění, ale stává se mu reálnou a žije v ní tak, jako až dosud žil v oblasti smyslové.

(4) Tři obětní hostiny, totiž červená, černá a bílá, mají vyčerpat všechny karmické fondy vytvářející bytost tak, jak ji známe. Červená obětní hostina má vyrovnávat karmické účty ve sféře chtění, které tak nesnadno odstraňujeme, protože je svět bez výjimek ospravedlňuje. Necháváme platit jiné bytosti za svou existenci bez výčitek svědomí jako dravci a cítíme se přitom mírumilovně. Dokud sedlák a řezník obstarává naše denní potřeby, můžeme se tím chlubit. Ale jak by se vyjádřil pud sebezáchovy, kdyby nám tito lidé nepomáhali k našemu živobytí?

Červená hostina má člověka přivést k tomu, aby se za určitých okolností dovedl vzdát požadavků na uhájení svého života. V prvních fázích se tyto „jisté okolnosti“ téměř nevyskytují. Člověk hájí svou existenci tím, že sám nemusí požadovat přímých obětí, protože ví, že sedlák a řezník svým lpěním sami vyrovnají kruté dluhy. Ale jednou vzejde pochopení, že se za těmito viníky nemůžeme skrývat. Pak ovšem nezbývá, než abychom svůj život skutečně obětovali. Ale připravíme se tím o existenci? Kdo se zřekne požadavku na jakoukoli oběť, ten se stává duchovní bytostí, na niž se nevztahuje problém kruté výživy. Až tedy náš soucit bude tak velký, že nebudeme žádat ani přímé ani nepřímé oběti, a proto budeme muset zahynout, předpodstatníme se v bytosti, které jsou, aniž kohokoli zatěžují problémem své vlastní výživy.

Černá obětní hostina má vynést na světlo denního vědomí nejhluběji ležící sklony, které se projevují bezděčnými úkony, jaké nebudí pozornost. Z těchto sklonů však vyrůstá bytost, jak ji poznáváme v jejím charakteru, proto je jóga pokládá za skutečnosti nejzávažnější. Příčiny našeho bytí jsou nám celkem lhostejné a tato lhostejnost pomíjí počátky jeho utváření. Ale v józe jde o to, aby byly odstraněny nejhlubší příčiny bytí, zatíženého impulsy triumfujícími nad naším vědomím a vůlí. Proto je nezbytné proklestit si cestu až k praprincipům utvářejícím naši bytost. K tomu vedou dvě cesty. Buď analytická, která se nesmí odchýlit z přímého směru tím, že by člověk svou analýzu založil na subjektivní orientaci, ale naopak tuto orientaci ruší — za předpokladu, že si zachová bděním

prosvětlenou pozorovací sílu. Nebo cesta rituálního ničení vlastního já, jehož pomocí člověk dospěje až do stavu psychického očištění, jež vede ke vzniku objektivního nazírání.

Tato cesta se může jevit jako barbarská, vezmeme-li v úvahu, že rituální postup musí vést k předchozím nadpomyslitelným útrapám. Máme na sebe duševně stahovat zlo, nemoci, bolesti a hříchy tak živě, že nás to duševně ovlivní natolik, že tím budeme skutečně trpět. Toto utrpení se liší od utrpení běžně žijícího člověka jenom tím, že v koutku srdce jako psychologická záloha žáka čö zůstává naděje a vysoká víra v uskutečnění dokonalosti, překonávající všechny strasti. To je záruka úspěchu na cestě rituálního vyhlazování já pomocí černé obětní hostiny.

Může se člověk této cestě vyhnout tím, že vstoupí na cestu analýzy? Cesta rituálního vyhlazování já pomocí černé hostiny se vine nížinami v porovnání s cestou analýzy. Ale k tomu, aby cesta analýzy mohla vést k dobrým výsledkům, je třeba mít nadprůměrné schopnosti. Člověk musí být již tak dalece zralý, že mu nečiní obtíže odpoutat se od svého já, nikoli však v bezpředmětném přesvědčení, ale ve skutečnosti. Musí být schopen pozorovat své city, myšlení a duševní stavy jako jevy samé o sobě, dokud se mu vše nebude jevit jako procesy, které tu mohou být, aniž sebemeně ruší jeho chtěný základní stav.

Tato cesta je ostatně v buddhismu obsažena v příkazu, že máme pozorovat tělo, myšlenky, pocity a duševní stavy. Je to skutečně velmi dlouhá cesta. Člověk nachází svou bytost jako nevyčerpatelnou studnici vznětů. Někdy, když se již domnívá, že je přivedl do naprostého a definitivního klidu, může být znovu překvapen její nežádoucí životností. Proto vím ze zkušenosti: jakmile se člověku podaří uvést vlastní psychickou bytost do naprostého a definitivního klidu, je zničena celá jeho bytost zatížená morálními nedostatky a nevědomostí tak dokonale, že je ztraceno i tělo.

Bílá obětní hostina má rozmnožit ony životní síly, které se stávají životním magnetismem přitahujícím duchovnost a s ní spojené mystické vlastnosti a síly. Jde při ní o to, aby se člověk nabízel bohům (Bohu) při pozvednuté mysli a srdci a tímto způsobem vytvořil kontakt mezi sebou a jejich sférami. Jakmile je tento stav uskutečněn, vytvořil si člověk dobré prostředí. Jako nemůže být

houba ponořena ve vodě, aniž se jí nasytí, tak také nemůže člověk zůstat nenaplněn božskými vibracemi, jestliže se k nim povznesl v citech, myšlenkách a ve vědomí.

(5) Smíšená obětní hostina je založena na předpokladu, že se člověk niterně povznese k bohům, ale svou bytost nabízí tak, jak je to předepsáno v červené obětní hostině za současného postoje udaného pro černou obětní hostinu. Za těchto okolností se člověk dostane do stavu, v němž se jako trpící bytost upíná k Bohu. Když se dlouho cvičí v tomto postoji, získá pokoru a moudrost současně s duchovní mocí a tím se jistě stane bódhisattvou, jehož život je poznamenán moudrostí a sebeobětí.

Zde končí pátá kniha.

KNIHA ŠESTÁ

STEZKA PATERÉ MOUDROSTI: JÓGA DLOUHÉHO HÚM

PŘEDMLUVA

HÚM je slovo. Mystikové školy Kagjüpa je pojali jako symbol, jehož jednotlivé znaky přiřkli dhjánibuddhům a tím vytvořili předpoklady, aby se toto slovo stalo duchovně povznášejícím. Lidé jiných kontinentů tyto mystické pomůcky sotva chápou. Spíš se na podobné snahy mystiků dívají jako na blouznění. Ti však, kdo se zabývají prostředky působivými na vědomí člověka, vědí, že věci nebo symboly mají pro individuum takový význam, jaký vědomě či nevědomě přiřkne jejich působení na sebe.

Z obecného hlediska je HÚM pomůckou. Jeho znaku jsou přiřznány symboly, jež mohou mít velikou a hlubokou moc, obrátí-li se k nim člověk. Jako slovo je HÚM tomu, kdo nezná povahu absolutna, vždy bližší než absolutno a k tomu se právě při stanovení symbolů přihlíží. HÚM jako znak, jehož jednotlivé části jsou symboly dhjánibuddhů, přibližuje člověku vybavenému průměrnou analytickou schopností nikoli snad absolutno, nýbrž božské oblasti. To je také to nejvyšší, co lze takovému člověku předložit jako ideál. Takový člověk není schopen prohlédnout pravou povahu skutečnosti, a proto musí šplhat k vyšším metám pomocí představ. Tibetská mystika mu předkládá takové představy, jaké ho tak dalece očistí, že nejpravděpodobněji absolutno pochopí.

Z toho, co jsem právě řekl, je asi zřejmé, že mystika musí z velké části vést lidi k tomu, aby pracovali s představami. To se jí může vytýkat a předpokládat, že tím člověka odvádí od racionalismu k bludnému chtění. Bylo by však dobře nezapomínat na to, že chápe-li někdo svět a jeho jednotlivé jevy jako absolutní skutečnost,

přece to vše je pro individuum pouhou představou. Jednotlivec vidí objektivní svět podle svého niterného poměru k němu, zvlášť podle úrovně vztahů k němu. Ale smyslový svět působí na každého jednotlivce tak, jak na něho mohou působit představy. Ale protože svět dráždí smysly, působí spíš nepříznivě, kdežto vysoké představy, dhjánibuddhové, nikoli. Jejich vlastnosti jsou tak čisté a vysoké, že zvýší-li se jejich vliv tím, že se v meditaci o nich člověk zdokonalí, budou jej zdokonalovat ještě prudčeji.

Ať tedy člověk na světě žije ve snaze vnitřně se nad něj pozvednout, nebo se mu zcela podrobuje, žije vždy jen v představách. Snaží-li se pozvednout nad svět a nemá-li dokonalé rozeznávací schopnosti, učiní nejlépe, když k tomu použije vysokých, čistých a ušlechtilých představ. Světský člověk žije v představách, jež je možno nazvat jeho zdáním o světě.

Tyto představy ho však duševně ponižují, vedou k zatemnění a tuposti. Proto hledme na „jógu dlouhého HÚM“ jako na metodu, jež se opírá o ušlechtilé představy, jejichž pomocí máme analyzovat vlivy přírody, které se též mohou uplatňovat jen na základě smyslových vjemů a tudíž představ.

SYMBOLICKÝ VÝZNAM DLOUHÉHO HÚM

- 1. Zahrocený kruh (hrotitý plamen vybíhající do prostoru je symbolem) Vairóčany (jako ztělesnění) moudrosti dharmadhátu.*
- 2. Srpek měsíce (je symbolem) Akšóbhji (jako ztělesnění) zrcadelně jasné moudrosti.*
- 3. Zahrocený díl (je symbolem) Ratnasambhavy (jako ztělesnění) moudrosti rovnosti.*
- 4. Dyšné HA (je symbolem) Amitábhy (jako ztělesnění) rozlišující moudrosti.*
- 5. Tiché HA se samohláskovým znakem představuje Amóghasiddhiho (jako ztělesnění) vše zdokonalující moudrosti.*

6. *Tak (ve své symbolice) objímá HÚM povahu (nebo podstatu) pěti řádů (buddhů meditace).*

VZÝVÁNÍ A ROZJÍMÁNÍ

7. *Buď pozdraven Vadžrasattvo! Aum! Svasti!*

8. *Duch všech buddhů tří dob,
od času bez počátku neposkvrněn, dokonalý, lidské chápání přesahující,
svaté tělo pateré moudrosti, prázdné, zářící, vše pronikající
jest zjevem (symbolu) tohoto HÚM jasně nakresleného a dokonale vyznačeného.*

9. *Pateronásobný jed se lehce promění v přirozeně zářící paterou moudrost
tímto jógickým viděním a zduchovněním HÚM (nebo stezkou sjednocení).*

10. *Bytím čtyř těl a pateré moudrosti
nechť se uskuteční ještě v tomto životě vadžra srdce.*

ZÁVĚREČNÁ MANTRA

11. *SARVA SIDDHI KARIŠJANTU!*

Šubham.

Zde končí šestá kniha.

(1) Vairócana: dhjánibuddha středu, znamená „učinit (něco) viditelným ve tvarech“. Vztahuje se na božskou personifikaci éteru.

(2) Akšóbhja: „Neotřesitelný“ nebo „Nepohnutelný“, dhjánibuddha východního směru. Vztahuje se na božskou personifikaci vodního prvku.

(3) Ratnasambhava: „Zrozený z klenoty“, vládne jižnímu směru a vztahuje se na božskou personifikaci zemního prvku. Zahrocený díl je vodorovná čárka, nad níž je srpek; podobá se pětce.

(4) Amitábha: „Z neomezeného, nepochopitelného světla“, vládne západnímu směru a vztahuje se na božskou personifikaci ohnivého prvku.

(5) Amóghasiddhi: „Všemocný ovladatel“ (sansarického bytí). Ovládá severní směr a vztahuje se na božskou personifikaci vzdušného prvku.

(6) To je návod, jak užívat představy HÚM a každé představy vůbec. Musíme vždy znát symbolické znaky této představy, jinak o ní budeme uvažovat jen jako o viděném předmětu. To asi nevědí mnozí z hledajících, proto operují pouze s představami. Ty snad zapůsobí na jejich mentální těkavost, ale nikoli na kvalitativní psychickou bytnost.

Právě s ohledem na to je třeba symbol — představu — označit jistými kvalitami, jež si pak zpřítomněním tohoto symbolu — představy — ve vědomí připomínáme. Tak učiníme představu působivou v oblasti, kterou tyto kvality symbolizují.

Při představě dlouhého HÚM jsou nám předkládány kvality symbolizované dhjánibuddhy. To je skvělá idea, která člověka očišťuje a povznáší na úrovni celé jeho bytostnosti. Tu totiž můžeme analyticky vyčerpat, jestliže ji budeme zkoumat z hlediska živlového.

Všechno to, čím se můžeme projevovat fyzicky i duševně, je jen živlové skupenství. Jeho různé modifikace nám ukazují člověka jako soubor duševních a fyzických kvalit. Jen vědomí je esencí, kterou hlavně v kosmickém aspektu můžeme kvalifikovat jako nadživlovou. Z tohoto hlediska se vědomí může stát faktorem, který provede rozbor bytosti, a vůlí vyvolaným sublimačním procesem bytost jako strukturální jev přivede k přepodstatnění. Podle podmínek k přepodstatnění takovému, že již přestane náležet sféře smyslových jevů a začne náležet sféře označené slovek dharmakája.

(7) Vadžrasattva: „Triumfující s božským heroickým duchem.“ Je to sambhógakája čili oslavený kladný odlesk dhjánibuddhy Akšóbhji.

(9) Jed nižšího působení pěti prvků, totiž éteru, vody, země, ohně a vzduchu, jejichž vliv se uplatňuje následkem světského zaměření.

Obecně se usuzuje, že proti světskosti existuje „nadživlové“ duchovno, do něhož člověk vchází v okamžiku, kdy se zcela odvrátí od světa. Tibetská mystika však tento problém chápe lépe. I když se člověk světa nabažil, a proto se obrací k duchovním výšinám, vždy k nim lne jako on čili jako bytost, jejíž základ je živlový. Z toho vzniká nezbytný požadavek očisty. Zříkající se světa, jsme to právě my, kdo se zříká, a proto dochází k uplatňování vyšších forem živlů. Jejich uplatňování je vlastně příčinou bytostného povznášení se z lidské úrovně na úroveň božskou. Teprve v božském prožívání je člověk schopen zřici se světa dokonale a tím položit předpoklad k vlastnímu povznesení do oblasti „nadživlové“.

Dokud se cítíme jako bytosti, dotud se poutáme na složky, které jsou ztělesněním živlů. A na tomto ztělesnění lpíme, i když se z nějakých příčin začneme zřikat světa. To je důvod, abychom kráčeli cestou bytostného očištění. Jenom bytostným očištěním se uplatní vyšší modifikace živlů. Kdo se mravně povznese a očistí, aniž se zřekne sebe sama, bude procházet božským prožíváním, jež je též živlovým vyjádřením. Až se člověk božského prožívání nabaží, zatonouží po bytostné „neexistenci“, která je symbolizována ve všech variantách — v božských, lidských i duchových projevech — a teprve potom bude získán nirvánský klid, ona nepohnutelnost, která je spojena s uvědomováním se v absolutnu.

(10) Čtyři těla: ztělesnění principu vody, země, ohně a vzduchu. Paterá moudrost: vlastnosti dhjánibuddhů, uvedené v prvním a čtvrtém komentáři této knihy. Viz také kniha 4/I, verš 18. Vadžra srdce se vztahuje k uskutečnění dokonalého osvícení a buddhovství.

(11) Překlad této mantry: Nechť jsou uskutečněny všechny jógické výsledky! Amen.

KNIHA SEDMÁ

STEZKA NADSMYSLOVÉ MOUDROSTI: JÓGA PRÁZDNOTY

PŘEDMLUVA

Pokud se mohu pamatovat, vždy jsem se setkával s přesvědčením, že jsme právě my, totiž lidé naší doby, dosáhli vrcholu rozumnosti a správného poznání. Lidé dřívějších dob byli podle téhož přesvědčení tím méně rozumní a znalí světa i všech jeho záhad, čím v dávnějších dobách žili. V šeré minulosti se podle toho lišili od zvířat leda v tom, že dovedli používat nástrojů.

„Stezka nadsmyslové moudrosti“ pochází z raných dob historického dávnověku. A přece obsahuje učení, jež dnes potvrzuje fyzika, která k němu dospěla po dlouhé a křivolaké cestě plné předsudků. A nadto je toto učení založeno na přímých postřezích, jež byly prohloubeny metodickou psychickou kázní. Je to vlastně stezka, která i na základě našich poznatků musí být pokládána za stezku nejvyšší a za nejvyšší vždy pokládána byla.

Z toho je nutno soudit, že se lidé historického dávnověku nemýlili. Omylu by se však nevyhnuli, kdyby jejich úsudky byly založeny na subjektivním pojetí světa, které je nezbytným průvodcem duševní zaostalosti. Z toho je nutno vyvodit, že naše úsudky o stálém, podle úsudku některých dokonce lineárním, vývoji lidských bytostí stojí na velmi vratkých základech, zejména pohlížíme-li z hlediska naší technické vyspělosti na lidi věku, kdy vznikla „stezka nadsmyslové moudrosti“.

Naše poznání, že vše, co existuje, je jenom děním, jež se odehrává na nezměrném těle prázdnoty, vyplývá z dedukcí, k nimž dospívají vědci pomocí technických vymožeností. Tyto vymoženosti však ti, kdo našli „stezku nadsmyslové moudrosti“, určitě neměli. Musili to tedy být lidé duševně vyspělejší, než jsme my.

Proti tomuto tvrzení se lidé naší doby budou bouřit. Ale pohledme jen, kolik z nich má na skutečnost svůj vlastní názor. Já sám jsem se za svého života nesešel ještě s nikým, jehož názor by nebyl stmelen z pouček, jichž se mu dostalo ve školách, v literatuře nebo ve společnosti. A přitom vím, že nejvyšší poznání, že všechno stvořené je vlastně prázdnotou, musí ten, kdo se neopírá o informace, ale o vlastní postřehy, odhalit sám a ve velmi krátké době. I tato skutečnost svědčí o tom, že lidé dávných dob, z nichž tato kniha pochází, musili být duševně vyspělejší, než jsme my. Na tom nemůže naše pyšné sebevědomí opravdu nic změnit, i když nechce minulosti přiznat nic konstruktivnějšího než právě absolutní závislost na smyslových postřezích, jež nás, současníky, informují pouze o tvaru a charakteru, který můžeme odhadovat hmatem, chutí, čichem, zrakem a sluchem.

Ať tedy dosahujeme rukama naší historie do jakékoli hloubky dávných dob, vždy najdeme lidi, kteří byli velmi moudří, zejména dostaneme-li do rukou důkaz v podobě takového učení, jaké je obsaženo v této knize. Pokud takové lidi nenajdeme na našem kontinentu, najdeme je na kontinentu asijském. Ale když je tam najdeme, ztratíme náhle nit, jíž jsme se drželi, stopující lidský rod do minulosti. Za moudrými lidmi Orientu nenajdeme postupující technickou vyspělost, která je k jejich poznatkům přivedla. Ocitáme se v místech, kde se ztrácí každá stopa vývoje, alespoň ve smyslu psychickém. A tak jsme odkázáni na „legendy“, obsažené v duchovním učení, podle něhož člověk vznikl degenerací božských bytostí. Jak jinak by se mohla zrodit moudrost v téměř chlupatém těle lidských zvířat? Nebo jsem sám nezískal poznání přímým postřehem, k němuž jsem dospěl tím, že jsem vystihl nezbytné psychické podmínky? — Víím, že ty, on a všichni ostatní lidé se mohou stát moudrými, jestliže budou také schopni zahrotit své pozorování na nekonečně malý bod, přičemž si dokáží zachovat schopnost analytického nazírání a myšlení.

Učiň ze všeho, co vábí tvoji pozornost, nekonečně malý bod a pozoruj ho tak, že o něm budeš moci uvažovat a zajímat se o něj jako o pomocný předmět pro pozorování, a staneš se jistě moudrým. Jen jednu připomínku: abys to dokázal, musíš být mravný

podle zásad duchovní nauky. Jinak nebudeš mít sílu k tomu, abys uskutečnil to, co jsem předložil jako metodu.

Nauka pradžña páramitá mluví o prázdnotě. Vidí ji ve všem, co existuje jako jev, ať již fyzický, nebo psychický. To je poznání nejvyšší moudrosti. Její pomocí proráží člověk k nejvyššímu *vlastnímu poznání* a toto poznání je ovšem životní zkušenost, která hluboce ovlivní jeho život.

Kdo ví, že je všechno prázdnota, ten nemůže na ničem lpět, alespoň bezprostředně, totiž na úrovni svého vlastního denního vědomí. A lpí-li ještě následkem vrozených bytostných dispozic, nerozvíjí se již v tomto lpění. Jeho lpění na těle a snaha zachovat je bude vyčerpána při dožití tělesné existence. To neznámá, že se tímto poznáním člověk stane pesimistou, jak jsou domněle buddhisté. Pesimismus stejně jako optimismus mohou provázet lpění na životě stejně jako nelpění. Ale dojde-li k nelpění díky správnému poznání, pak rozhoduje spíše úvaha o nezbytnostech než pesimismus, alespoň pokud člověk nedosáhl stavu, který symbolizuje vyčerpání karmy živočišného žití.

Po jejím vyčerpání se tzv. absolutní zničení, za něž je mnohdy nirvána pokládána, jeví jako resorpce bytosti v bytí transcendentální.

Vyhasnutí bludu, záští, vášně, to je nirvána a nikoli vyhasnutí pojetí absolutna. Proto je nirvána žádoucí. Je to konec strastí provázejících bludy, zášť a vášně a nikoli konec „nepostřehnutelná“, které člověk pochopil. A dochází-li ten, kdo uskutečnil nirvánu za svého života, k popření bytí, popírá jen bytí bytostné. Co potom zůstane? Nedokonalé přirovnání nacházíme v řečech Buddhových o bolavém zubu, jež nám lékař vytrhl. Můžeme chodit za kouzelníky, aby bolest nemocného zubu měnili v pocit příjemný, ale přece se bolest bude stále vracet, neboť nebyla odstraněna příčina bolesti. Vytržením bolavého zubu příčina odstraněna byla a není tedy třeba se ptát, jaký pocit bude následovat.

Nauka pradžña páramitá se od vědy liší tím, že vynechává stupně mezi absolutní závislostí na smyslech a pochopením, že je všechno prázdno, bezduché. Proto se jeví jako filozofie, jejíž závěry vzešly z úvah a přemýšlení. Ve skutečnosti je založena na přímých

postřezích, proto je stejně racionalistická jako věda, která se opírá o příslušné zkušenosti.

Popis a objasnění významu stupňů mezi absolutní závislostí na smyslech a pochopením prázdnoty jako nejvyšší skutečnosti ponechává různým formám jógy a morálce. Přijetí teorie pradžňa páramitá tedy nemá význam, i když někdo zastává zcela pravdivé tvrzení shodné s pradžňa páramitou. Je nezbytné nekompromisně se oddat kázni, jejímž prostřednictvím si člověk podrobí svou bytost do té míry, že bez jeho vůle v ní nemohou nastat žádné duševní změny. Teprve potom se zvýší postřehovací síla natolik, že pronikne zevní tvářností věcí až k jejich nejhlubší podstatě. A prozíraje jevy a bytí, zjišťuje člověk, že učení pradžňa páramitá je založeno na pravdě.

Věda se ubírá k stejnému poznání jako pradžňa páramitá cestami docela jinými. Shromažďuje dílčí poznatky, na nichž se budují nové a nové dedukce, až konečně dospívá k základním kamenům bytí, které všechny skutečnosti vytvářejí jen formou rotačních momentů. Registracemi dílčích pravd symbolizuje věda na nejnižším stupni vývoj celého lidstva, na středních vývoj nečetných jedinců a na nejvyšších stupních vývoj jen několika málo jednotlivců, neboť její vývody jsou z nejvyšších hledisek pro většinu lidí abstraktní.

Tím ovšem odpadá případná výtka duchovním naukám, jež mnohým lidem uzavírají vstup, pokud jim chybí mravní předpoklady. Jejich nejvyšší poznání je obecně stejně nedostupné jako poznání vědecké. Kromě toho zde rozhodují ještě další okolnosti. Věda je povolání, kdežto duchovní výzkum je soukromá věc jednotlivce, který jej často musí platit nadměrným vypětím duševním a fyzickým. Duchovní výzkum se zařazuje do oblasti náboženské, i když je to výzkum věcný, a proto vlastně věda. Vzhledem k tomu, že je duchovní, je obecně pokládán za „koníčka“, ačkoli někdy bývá životní nutností.

Jisté však je, že ať dospějeme k nejvyššímu poznání pomocí mystiky, nebo vědy, vždy je třeba je podepřít morální silou! To vidíme na technice, která má svůj pravý původ v dílčích výsledcích hledání nejvyšších pravd. Jakmile postrádáme morální oporu, vždy se poznání obrací v kletbu pronásledující nejen ty, kdo poznání

dosáhli, ale i lidi ostatní. A to byl pravý důvod, proč se duchovní a mystické nauky uzavíraly lidem světským, resp. světu.

Nebudu-li si všímát zlých následků profanace dílčích mystických pravd, mohu alespoň naznačit, jaké nebezpečí by mohlo vyplynout z pradžňa páramity, kdyby její poznání neprovázely morální zřetele. „Všechno je prázdnota“. Neztratil by nemorální člověk tímto poznáním poslední mravní zábrany ochraňované jeho svědomím? Proto nechť je poznání pradžňa páramity výsledkem morálního a psychického úsilí, jež vyvrcholí v pochopení prázdnoty jako prvotní příčiny bytí a jako jeho posledního, nejvyššího cíle. Potom prázdnota nebude heslem při pustošení světa, ale poznáním, které člověka vykupuje ze strastného kolotání života.

VZÝVÁNÍ

1. *Bud' pozdravena vládkyně, nadmyslová moudrost!*
2. *V řeči Indie je nazývána (,vládkyně bytostí nadmyslové moudrosti‘) bhagavatí pradžňápáramitáhrdaja. V tibetštině bčom-ldan das-ma šes-rab-kji pha-rol-tu phjin-pa'i sňing-po (čti čomdändäma šerabkji pharoltu čhinpä ňingpo).*
3. *Toto je úryvek (z objemného zákona pradžňa páramitá).*

OTÁZKA ŠARIPUTROVA

4. *Tak jsem slyšel. Jednou seděl Pán ve velikém shromáždění sanghy skládajícím se z bhikšu a bódhisattvů na Supí hoře Rádžagrha ve stavu samádhi ponořen do hlubokého osvícení.*
5. *V tutéž dobu se pohroužil bódhisattva mahásattva árja Avalókitéšvara do hluboké nauky pradžňa páramitá, že pět stavů přirozenosti přírody jsou prázdnotou.*

6. Nato se obrátil Šari-putra osvícen Buddhovou silou s těmito slovy k bódhisattvovi, veliké jsoucnosti, árja Avalókitéšvarovi: „Kterak může urozený porozumět hluboké nauce pradžña páramity, již hodlá cvičit?“

ODPOVĚĎ AVALÓKITÉŠVAROVA

7. Na tuto otázku odpověděl bódhisattva mahásattva árja Avalókitéšvara a takto promluvil k synu Šaridvatí:

8. „Šariputro, každý urozený, ať syn či dcera, jenž se hodlá cvičit v hlubokých naukách pradžña páramity, má jim takto porozumět:

9. Pět seskupení (skandha) je podle své povahy dokonalým prázdňem.

10. Tvary jsou prázdnotou a prázdnota je tvarem. Tvary a prázdnota jsou neodlučitelné a tvary nejsou ničím jiným než prázdnotou.

11. Stejně jsou prázdnotou i vnímání, pocity, chtění a vědomí.

12. Jsou tedy Šariputro prázdnotou všechny věci, jsou bezpodstatné, nezrozené, nezadržené, čisté, neposkvrněné, nepohyblivé, nenaplněné.

13. Tak tomu jest, Šariputro, prázdnota nemá ani tvaru ani vnímání ani pocitu ani vůle ani vědomí. Nemá oka, ucha, nosu, jazyka, těla ani ducha ani tvaru, zvuku, zápa-chu, chuti, pocitu nebo vlastnosti.

14. Kde není oka, nemůže povstat přání atd., není nemoci ani smrti ani vědomí přání.

15. Není nevědomosti ani ovládání nevědomostí atd., není nemoci ani smrti ani ovládání nemocí a smrtí.

16. Právě tak není utrpení ani zlého, není postupu ani stezky, není moudrosti ani nějakého dosažení či nedosa-žení.

17. *Tak tomu jest, Šariputro, neboť sami bódhisattvové nemají ničeho, co by mohlo být dosaženo. Pro toho, kdo bude na pradžña páramitě a v ní žije, není žádného duchovního zatemnění (pravdy) a tedy ani strachu. Kráčeje vysoko nad klamnými stezkami (nebo naukami) úspěšně dosahuje nirvány.*

18. *Těž všichni buddhové žijící ve třech dobách dosáhli nejvyššího, nejčistšího a nejdokonalejšího buddhovství opírajíce se o pradžña páramitá.*

MANTRA PRADŽÑA PÁRAMITY

19. *Tak tomu jest a nyní bude vyslovena mantra pradžña páramity, mantra velkého dosahu, nejvznešenější mantra, povyšující člověka k nesrovnatelnému, mantra mírnící každou bolest, poznávaná jako pravá, jež nemůže být falešná, mantra pradžña páramity:*

TADJATHÁ GATÉ GATÉ PARAGATÉ PARASAMGATÉ BÓDHI SVÁHA

20. *Šariputro, takto má bódhisattva mahásattva porozumět pradžña páramitě.‘*

BUDDHŮV SOUHLAS

21. *Pak zvedl se Pán ze samádhi a pravil bódhisattvovi mahásattvovi árja Avalókitéšvarovi: ‚Dobře učiněno! Dobře učiněno! Dobře učiněno!‘*

22. *Když vyslovil svůj souhlas, připojil: ‚Tak tomu je, urozený, tak tomu je. Jak jsi ukázal, tak má být porozuměno pradžña páramitě. Těž tathágotové jsou s tím spokojeni.‘*

23. *Když vyslovil Pán svou řeč, byli naplněni radostí syn ctihodného Šaridvatí, bódhisattva mahásattva árja Avalókitéšvara a všechny tam shromážděné bytosti — dévové, lidé, asurové, gandharvové, celý svět a vážili si slov Pána.*

Tím je dokonána ,esence podivuhodné nadpřirozené moudrosti‘.

(4) Bódhisattva — „buddha soucitu“ — čili člověk, jenž dosáhl poznání, jež ho vede k lásce a sebeoběti, jak například Ježíš. Též bezprostředně předcházející stav buddhy, který je již symbolizován neomezeným poznáním a indiferentismem.

(5) Árja Avalókitéšvara: jeden z prvních představitelů mahájánského buddhismu. Jeho poznání, že pět stavů přírody odpovídá prázdnotě, je nutno rozumět tak, že mu předcházelo úsilí, aby získal samozřejmé přesvědčení, resp. zkušenost, že tvary, pozorování, pocity, vůle a vědomí jsou pouze průvodními stavy bytí a následkem toho prázdne a bezpodstatné. Toto přesvědčení nebo zkušenost se tedy nesmí opírat o něčí tvrzení, schválené jako pravda, ale musí být přijato celou bytostí, vpravdě každou buňkou fyzického těla člověka, který toto přesvědčení nebo zkušenost přijal. Je-li toto dosaženo, pozvedl se nad oblast pokušení uznat zevní svět jako skutečnost a nad nutnost s tímto uznáním spojenou, totiž nad defenzivní psychický postoj k tomuto světu.

Svět je v poměru k subjektu skutečně pouhou abstrakcí. Je možno pokládat jej za poslední skutečnost nebo za bezdechý a zcela nezajímavý jev a vzhledem k tomu se stát na něm naprosto nezávislým nebo zažívat pocity absolutní nespoutanosti. Proto je bezpředmětná sporná otázka, zda je svět objektivní nebo subjektivní. Vnitřním postojem jej člověk může učinit takovým nebo onakým. Zdá-li se někomu toto řešení neuspokojivé, nechť ví, že se pravdy nedopátrá. Jsme proces a svět je taktéž proces a nikde není opěrného bodu, z něhož by se dala určit absolutní fakta tohoto procesu, která by mohla být základem pro stanovení relativních dat poměrně větší nebo menší skutečnosti subjektu — člověk — nebo objektu — světa.

Vzhledem k těmto základním podmínkám pro stanovení povahy skutečnosti těchto dvou faktorů jsou všechna zdánlivě bližší určování skutečnosti naprosto bezpředmětná. Poznání povahy sebe a světa nemá totiž stejně žádný jiný účel, než aby člověk mohl zlomit pouta držící ho na zemi. To je otázka, již je možno uspokojivě řešit právě tím, že můžeme pokládat svět buď za absolutně

skutečný, nebo za řadu subjektivních asociací. Pokládáme-li jej za řadu subjektivních asociací, vyprošťujeme se z jeho poutající moci. Pradžňa páramitá ukazuje cestu k absolutní volnosti, jestliže ukazuje svět jako pouhé nic — podle našich představ jako řadu fyzikálních vírů, jejichž výsledné projevy jsou pouze podmíněné.

(6) Šariputra (Sáriputta), též Šaridvatí, čili syn Šariův, nejučenější a nejslavnější žák Gautamy Buddha. Tuto otázku pokládá Šariputra proto árja Avalókitěšvarovi, aby se ukázalo, zda chápe problém převodu bytí do stavu prázdnoty jako problém rozumový a tím i vědomý, nebo zda jen formálně přijímá otázku převodu bytí do prázdnoty jako předmět meditace, ježto se tato otázka v buddhistickém vývoji vyskytovala.

Na to se ostatně vždycky musí dávat pozor. Jsou lidé, kteří tvrdí, že provádějí „bezpředmětnou koncentraci“, která znamená osvěcující vhled, a přece je zřejmé, že se jen snaží upadnout do co největší duševní pasivity. Proč by tedy někdo nemohl přijmout jako předmět své meditace myšlenku, že tvary, myšlení, pocity atd. jsou prázdnotou, aniž pochopil její význam? Proto pokládá Šariputra árja Avalókitěšvarovi otázku s požadavkem, aby mu ji zodpověděl.

(10–11) Počátkem stvoření je v pravém slova smyslu převod absolutna do stavu, který lze definovat jako jeho prosté vymezení. Přitom je lhostejné, zda je toto vymezení vyvoláno samým kosmem nebo bytostí či snad vzniká ze sebe sama. V každém případě je bezprostředně následujícím stavem po absolutnu prostor. Jeho existence je podmínkou činnosti (vibrací), jejíž interferenční charakter je pravou příčinou jevů. Vzhledem k tomu je prapočátkem každé jsočnosti prázdnota. Jelikož si jev nemůžeme odmyslit od jejího prapočátku, je prázdnota jevem a jev prázdnotou. — Člověk, jehož myšlení je činno v těchto filozofických oblastech, je bytost duchovně svobodná.

(12) Tak se alespoň věci jeví od svého prapočátku, od centra svého bytí. To znamená, že nejsprávnější úvahou můžeme dospět pouze k tomu, že i to, co se nám jeví jako samo zlo, pekelná strast a temnota duševní i fyzická, má svůj původ v kosmické prázdnotě, jejíž prvotní emanace jsou božské povahy. Dále že právě pozorovaný jev

je výsledkem svého vlastního spontánního zavíjení se, jež je vyvoláno existencí jáství.

Vzhledem k tomuto hodnocení povahy nebo přirozenosti jevů lze předpokládat, že odpověď na Šariputrovu otázku dává člověk duchovně velmi vyspělý. Neboť jenom ten, kdo je mravně tak čist, že touto čistotou dosahuje nejvyšších nebeských stavů, je schopen poznávat věci jako nezrozené, čisté, neposkvrněné atd. Jiní lidé mají své nazírání zabarveno svými mravními nedostatky. Proto je jisté, že učení, obsažené v pradžña páramitě, je určeno lidem tak mravně očištěným, že je v nich nutno vidět bódhisattvy, kteří se eventuálně ještě nepoznali.

(13) Árja Avalókitéšvara připomíná Šariputrovi, že sebe chápe jako prázdnotu a že psychické vybavení své bytosti chápe jenom jako vedlejší časové jevy. Na toto stanovisko se musí dostat každý, kdo chce uskutečnit absolutno. Musí vědět, že je prázdnotou, která je skutečná a existuje nad časem a prostorem, zatím co psychické faktory jsou toliko přechodnými jevy, jež při vstupu do nirvány nechá za sebou jako faktické okovy časnosti.

(14) Způsob „atd.“ ukazuje, že je tento text silně zhuštěnou formou původního textu pradžña páramity. Přesto by tento kusý poukaz na uvedené závislosti měl být každému hledajícímu významným poučením: když se nebudeme na nic dívat tak, aby to v nás vzbudilo dojem, nebudeme podněcováni k přání prostřednictvím vidění.

A nebudeme-li si nic přát, nedáme příčinu k bytí, k němuž se poutá nemoc, smrt a vědomí o přání jako nejjemnější příčině sansára. Proto musíme v jógické kázni vidět především kázeň smyslů, jejichž prostřednictvím se uvádí do chodu kolo sansára. Uvědoměle nevidíce, neslyšíce atd., dosáhneme toho, že vyřadíme dojmy a tím i chtění a s ním spojenou vůli. Po zrušení těchto faktorů se zcela uklidníme. Klid, který je spojen s bdělostí, je vlastně soustředěním, které má přímý vliv na rozvoj nejvyšších kvalit, totiž kosmického vědomí a jasu. Ten náleží do vyšší oblasti času a prostoru.

Můžete se tedy soustřeďovat jakkoli dlouho, a přece tím nedosáhnete nejvyššího rozvinutí duchovních kvalit, jestliže ve svém soustředění nebudete zírat na bytostnost ve stavu vědomí, které není omezeno časem a prostorem. To však závisí na mravním po-

žadavku, který lze zápornou formou definovat takto: kdo se ne-zřekne světa, nemůže přemístit vědomí ze sféry času a prostoru do absolutna. Jestliže vědomí člověka setrvává v časově-prostorových vztazích, nepomáhá k jeho převedení do absolutna ani hloubka soustředění ani jeho intenzita. Právě na základě těchto vztahů na úrovni vědomí vnáší člověk do svého soustředění napětí, zužující nebo zmenšující základnu uvědomění. Místo analytického soustředění, které vše rozkládá, zesiluje vnímání předmětu soustředění, a to jenom jako tvaru, tj. masky bytí.

Proto je nezbytné, aby každý, kdo chce zrušit příčiny strastného života, počal svůj vývoj k dokonalosti zřeknutím se světa. Nechť je však nejdříve provádí kázní smyslového vnímání. Nechť vidí, slyší, cítí atd., ale bez dojmu, jako někdo, kdo musí zevně reagovat, ale vnitřně zůstává nevzrušitelný.

(15) Smyslové vztahy mezi subjektem a objektem jsou pravou příčinou osobitého hlediska, které vždy je důkazem překonávající nevědomosti. Když však pomocí kázně smyslů dosáhneme realizace kvalit transcendentální oblasti, stáváme se objektivními. I proto je nezbytné vyřadit vidění, slyšení atd., provázené dojmy. Tím budou odstraněny všechny příčiny smrti, nemoci a bojů s nimi, neboť právě na smyslových vjemech a reakcích na ně je závislý stále se opakující vznik bytí. To proto, že smyslové vjemy jsou psychickými činiteli, které uvádějí do chodu kolo sansára.

(16) Z nejvyššího hlediska je vývoj jako cesta k dosažení dokonalosti pouhé absurdum. Vývoj je jenom vnitřní přetvářecí proces, protože opatřuje člověku zkušenosti, z nichž mu vzejde poznání, že je žití jako postup nebo proces v mezích času a prostoru marnost. Je třeba se zastavit, abychom se mohli octnout v absolutnu. Proces je totiž jev na absolutnu zcela nezávislý, jestliže tyto dvě krajní skutečnosti pokládáme za jevy samé o sobě.

Dokud budeš, člověče, žít a vidět žití jako cíl, můžeš putovat do nekonečna, aniž narazíš na to, co je nehybné. A žije, můžeš podle náklonnosti k dobru nebo ke zlu procházet do nekonečna nebi nebo pekly a nikdy nenajdeš odpočinutí v neobsažném klidu. Z tohoto hlediska je sansaró věčné alespoň potud, že není dohledný ani počátek ani konec. Když se však nasytíš časově neomezeného puto-

vání a usednuv na své nekonečné cestě, vzhledně k absolutnu, tu tě tento bezčasý klid prostoupí. Díky tomu poznáš, že jda v časovosti, kráčels v neznámé ti věčnosti. Tím se časnost a věčnost stávají pro člověka dosažitelnými duševní orientací a není proto třeba dlouho se namáhat v časnosti, aby bylo dosaženo věčnosti.

Kdyby časnost ve formě zkušeností nevedla člověka (časnost) k poznání marnosti nekonečného putování, podobalo by se hledání věčnosti na cestách časnosti tomu, jako kdyby člověk neustále kráčel v kruhu, hledaje na jeho obvodu střed jako místo svého odpočívání. Je nutno zastavit se ve všech formách, v žádostech, myšlení, cítění a vnímání, jež vyvolává dojmy, v hledání a vůbec ve všech projevech považovaných za duševní akce. Potom člověka začne prostupovat transcendentní jas, z něhož lze postřehnout absolutno.

Nezapomeňme, že mystické úsilí urychluje pouť. Čím rychleji člověk jde cestami světských zkušeností, tím dříve pozná marnost všeho, co může zažít. Poznání marnosti prožívání tvoří předpoklad, aby se zastavil na cestě životem z vlastní vůle — a to znamená dokonalost. To, co označujeme za dosažení nebo nedosažení ve skutečnosti neexistuje. Oboje pochází z příslušných podmínek a z absolutního hlediska na sobě nezávisí.

(17) Aby se člověk stal bódhisattvou, musí vyvinout úsilí, které k tomu směřuje. Musí se vytrhnout z živočišných zřetelů a pocítování a žít ve stavu lásky a ve stavech lásku provázejících. Musí se ve šťastných pocitech niterně pozvedávat k Bohu nebo k věčnosti, a to i tehdy, když tvrdá ruka osudu bude násilím sklánět jeho šíji k zemi. Právě v době osudových nepřízní se musí co nejvíce niterně pozvedat, neboť je to bouře, která odpovídá na jeho snahy, jež se právě staly opravdovými.

Upřímní a žhavě se snažící a toužící lidé již po této první bouři dospívají k posilujícím prožitkům. Proto překonávají-li tuto první bouři jako velké pokušení, stane se jim bolest vztahující se k této bouři pouhým snem. Začne je pak již pronikat blaženost z velké volnosti a pak je na nich, aby se v těchto lepších pro ně časech znovu neobraceli ke světu, který jim za těchto okolností ukazuje tu lepší tvář. Musí překonat i toto jemné pokušení, dokud nebudou moci konstatovat, že se niterně zastavili do té míry, že se jako by-

tosti ocitli na prahu věčnosti. Pak sami najdou podmínky absorpce ve věčnost. . .

Ale pozor! Člověk sám může těžko odhadnout, zdali jsou jeho snahy opravdové tak, aby již po první osudové bouři mohl čekat jen radost a štěstí. Snahy mohou být podmíněny nižšími motivy než čistou snahou po dosažení nejvyššího cíle a mohou být provázeny rozžehnaváním se se světem. To jsou nedostatky, které mohou způsobit, že se bolesti budou opakovat. Ale i přitom je jisté, že v tu chvíli, kdy touhy člověka budou dokonale očištěny, přežene se poslední zkrušující bouře.

Zatím co se člověk „vyvíjí“ ze stavu, v němž podléhá smyslům, do stavu, který symbolizuje dosažení prahu absolutna, stává se za předpokladu, že je pln ušlechtilých citů a lásky, bódhisattvou. A čím víc tyto city rozvíjí, tím víc se stává božskou bytostí. Tak na základě lásky, očištěné od osobitosti, stávají se lidé bódhisattvy různých stupňů, z nichž nejvyšší je láska sama, a proto i téměř absolutní vědění.

Tehdy se hledající člověk skutečně ocitá nad klamnými stezkami, jejichž cílem jsou různé osobní výhody. Když pak vystoupí nad klamnou stezku, vyvstává před jeho očima samo absolutno. Tím je vytvořen předpoklad pro jeho uskutečnění.

(18) Stav buddhy (buddhovství) je založen výhradně na poznání. Dobročinnost buddhů je produktem jejich poznání v oblasti činnosti. Přesně vzato je tedy stav buddhy provázen dobrými skutky proto, že buddha je bytost, která i na tomto stupni žije z obětí druhých bytostí, což poznávající bytost zavazuje k tomu, aby se držela skutků ctnosti. Naproti tomu duch stavu buddhy závisí na existenci poznání, že všechno existující je pouhá prázdnota, která ovšem má božský charakter. Toto poznání vyjadřuje pradžňa páramitá. Vzhledem k tomu duch stavu buddhy a pradžňa páramitá jsou jedním a týmž vyjádřením sebe samých.

(19) Tato mantra jako vůbec všechny mantry má být odříkávána trvale. V překladu zní takto: Ó moudrosti, která jsi odešla k druhému břehu; ty, jež jsi přistála na druhém břehu. Sváha! Mantry jsou vyšším duchovním prostředkem upoutávajícím vědomí člověka tak, jako je upoutává svět, pokud se mu člověk duševně oddává.

Mantry jsou však tím působivější, čím je člověku jasnější jejich smysl. Jejich mechanické odříkávání chrání před vnikáním nízkých zájmů, jestliže si je člověk alespoň poněkud vědom toho, že je odříkává. Když si je však vědom smyslu mantry a uvažuje o ní, zaměnil předmět svých zájmů, totiž svět, za vznešené symboly. Jakmile těmito symboly zcela naplní své vědomí, stává se mu mantra meditační pomůckou, která ho přetváří ze smyslové bytosti na bytost duchovní.

Tak se mantry vyrovnají soustředovacím pomůckám, jimiž se člověk zabývá za tělesného klidu. Neboť ať jakkoli intenzivně usilujeme o duchovní zdokonalování pomocí soustředování, přece je jeho duchovní působení omezeno na uplatnění kvalit, které podmiňují duchovní růst. Mantra symbolizuje nenásilné uplatnění nejvyšších kvalit tohoto druhu, neboť zabýváme-li se jí, máme ještě možnost věnovat se poněkud světu ve smyslu svých občanských povinností. Při soustředění — zejména při soustředění bezpředmětném — se člověk smí zabývat toliko kvalitami, jež podmiňují duchovní růst.

Kdyby totiž při soustředění věnoval část svých zájmů — byť jen neuvědomělých — světu, rozvine v sobě světskost natolik, že bude vždy stačit k tomu, aby v dostatečné míře jeho duchovní růst tlumila. Proto vždy záleží na poměru sil. Jestliže někdo při soustředovacím úsilí ze svého vědomí světskost zcela vyloučí a naopak v něm rozvine čistotu, duchovnost a jas, pak v krátké době intenzivním úsilím o rozvinutí těchto kvalit — jež soustředění vždycky představuje — vytvoří faktory překonávající světskost. Veliký počet těchto činitelů může světskost zcela vykořenit.

Meditace jako mírnější vývojový prostředek při ztrátě předmětu (meditace) nikdy nevyvolá tak mocně působivé strhující faktory jako soustředění. Proto se hodí pro lidi, kteří nemají tak mocnou vůli, aby dovedli nezapomenout na svůj ideál a udržet se při zvoleném předmětu. — Věnujte se mantrám, jako se mnozí křesťané věnovali modlitbám. To opravdu stačí k tomu, abyste duchovně rostli. Prudší žádost po dosažení duchovní dokonalosti klade jako podmínku nekompromisní vyhlazování světskosti v mysli, v citech a vůbec v celé bytosti, a to na úrovni vědomí i v podvědomí.

Moudrost se v souvislosti s touto mantrou vztahuje na Buddhu, který překročil sansáró, aby spočinul v nirváně, na druhém břehu.

Zde končí sedmá a poslední kniha tohoto svazku.

PŘÍLOHY

BUDDHISTICKÉ ŘÍŠE

člení sutty Anguttara-nikája (14/24) takto:

Kámalóka — oblast smyslů

1. Naraka (peklo)
2. Tiraččanagata (svět zvířat)
3. Préta (astrální svět)
4. Asura (svět démonů)
5. Mánúša (svět lidských bytostí)

Dévalóka — oblast nižších bohů

6. Déva čaumharadžika (nižší ráj)
7. Déva tavatimsa (vyšší ráj)
8. Dévajama (vyšší ráj)
9. Tušita (nebeský svět)
10. Nimmáranatinó (nebeský svět)
11. Paranimittavasavattino (nebeský svět)

Brahmalóka — oblast brahmů

12. Brahma parisadža
13. Brahma purohita
14. Mahábrahma

Rúpadhátu — bohové a světy čistých forem

15. Parittabha (jejichž záře je ohraničena)
16. Appanbbha (jejichž záře je neohraničena)
17. Abhassara (zářící)
18. Parittasubha (jejichž zářící lesk je omezen)
19. Appamanasubha (jejichž zářící lesk je neomezen)
20. Subhakinha (utkaní z nezměrné záře)
21. Vehapphala (jejichž zásluhy jsou ohromné)
22. Asaññasatta (bez postřehovací, zjišťovací a pociťovací schopnosti)
23. Aviha (nerozlišitelný)

24. Atappa (bez námahy)
25. Sudassa (krásně vypadající)
26. Sudasino (nádherně zářící)
27. Akanitta (nejvyšší)

Arúpadhátu — bohové a nebeské světy bez tvaru

28. Akasanaňčajatanupaga (dosažitelné v pátém džhána)
29. Viňňañčajatanupaga (dosažitelné v šestém džhána)
30. Akiňčaňňajatanupaga (dosažitelné v sedmém džhána)
31. Névásaňňanasaňňajatanupaga (dosažitelné v osmém džhána)

Poznámky:

Ad 1: Je osm velkých pekel a každé má šestnáct předpekli. To je 136 pekel, kde musí být každý jednotlivý hřích zvlášť odpykán. K tomu se druží mezisvět, kde je pustá temnota.

Ad 5: Délka lidského života je v přímé souvislosti s mravními hodnotami nebo bezcenností lidských bytostí a kolísá mezi 84.000 a 10 roky.

Ad 6: Nižší ráj obývaný polobožskými a polodémonickými bytostmi.

Ad 7: Rajští bohové zvaní třiatřicet, jimž vládne Indra.

Ad 8: Bohové smrti.

Ad 9: Spokojení bozi.

Ad 10: Radující se nad tím, co sami v sobě stvořili.

Ad 11: Vládnoucí nad tím, co ostatní stvořili. Bytosti přebývající ve světech 6–11 zveme andělé.

Ad 12: Nižší dvořané Brahmovi.

Ad 13: Velcí hodnostáři Brahmovi.

Ad 14: Zde končí vláda Mahábrahmy čili velkého boha — Stvořitele.

Ad 17: Mezi tisíci světy pokládá se Mahábrahma za nejvyššího. Při zániku kosmu se však většina tvorů zrodí mezi bohy abhassara. Asi proto, že byli očištěni utrpením a hrůzami posledních dnů světa. V této sféře pak žijí pouze v radosti, putují kosmem a žijí nezměrnou dobu, snad osm světových období čili $248 \times 832 \times 10^7$, měřeno zemskými oběhy kolem slunce.

Kromě toho se uvádí:

Tvorové světa

1–11	mají různé tvary a různé schopnosti zjišťovací					
12–14	"	"	"	stejně	"	"
15–17	"	stejně	"	různé	"	"
18–20	"	"	"	stejně	"	"
21–22	nemají zjišťovací a pociťovací schopnosti.					

Šest následujících druhů tvorů (23–28) nezná ani tvar ani různosti, ale zná nekonečný prostor. Sedmý druh bytostí zná jen nekonečné vědomí. Osmý druh bytostí nezná ani něco ani nic. Devátý druh bytostí je mezi stavem, v němž nezjišťují ani něco ani nic.

TIBETSKÉ SLABIKY

AUM (ÓM) ཨུམ་

HÚM ཨུམ་ ; zkrácená forma HÚM ཨུམ་

AH ཨ་

ČA ཇ་

A ཨ་ ; poloviční A ཨ་

HAM (HUM, symbol osobního zájmena „já“) ཨུམ་

NU ཨུ་

TA ཨ་

RA ཨ་

HIK ཨི་ཀ་

KA (KAH) ཀ་

VYSVĚTLIVKY

abhidharma (sans.) nejvyšší zákon; systematický výklad Buddhova učení.

ádhára (sans.) podpora, základna, životní středisko.

ádi (sans.) počátek, první.

ádžňá (sans.) neuropsychické centrum mezi obočím; viz lotos.

Amitájus (sans.) buddha „nekonečného života“, duchovní reflex buddhy Amitábhy.

amrta (sans.) nektar věčného života.

anágamin (sans.) ten, kdo se již znovu nenarodí.

anáhata (sans.) neuropsychické centrum v oblasti srdce; viz lotos.

apána (sans.) druhý z deseti váju (dechů; viz váju); je umísťována do krajiny vyměšovacího a pohlavního ústrojí, kde vládne podvědomým komplexům.

apas (sans.) voda, živel tekutého stavu, princip chuti.

arhat (sans.) důstojný; nejvyšší mnišský stupeň.

árja (sans.) ušlechtilý, vznešený.

Árjadéva (sans.) významný buddhistický filozof žijící ve 3. stol. po Kr.

arúpa (sans.) bez tvaru.

astrální (z lat.) hvězdný, nadpozemský; sféra obydlená bytostmi podrobenými svým pudovým složkám.

asura (sans.) zlý duch, démon; v buddhismu též kladné bytosti, nižší bohové žijící na svazích duchovní hory Méru (viz tam).

avadhúta (sans.) asketa, který dosáhl božského vědění a vzdal se všech vztahů ke světu.

avatára (sans.) božské vtělení ve tvaru bytosti

bardo (tib. bar-do) „uprostřed dvou“ nebo „mezi dvěma“; stav mezi okamžikem smrti a okamžikem nového vtělení; trvá různě dlouho, většinou v rozmezí 7–49 dnů.

baulové (beng.) „šílení“; potulní pěvci, kteří uctívají Boha tím, že o něm zpívají.

bhikšu (sans.) buddhistický mnich, který získal vysoké zasvěcení.

bhúta (sans.) bludný duch nebo duch zemřelého ovládaný pudovým já.

bódhi (sans.) probuzení, procitnutí, poznání; dokonalá moudrost.

bódhisattva (sans.) probuzená bytost, kandidát buddhovství.

Brahma (sans.) tvůrce světa, analogie Boha Stvořitele.

brahmarandhra (sans.) Brahmova dutinka ústící v ústech nad patrem.

Buddha (sans.) „osvícený“, „probuzený“ princ Gautama Siddharta, tj. „ten, jehož cíl je naplněn“; žil 563–483 př. Kr.

buddha (sans.) osvícená, probuzená bytost prostoupená indiferentismem s nádechem neosobního soucitu se vším, co žije.

bytnost jsoucnost, existence, podstata; vědomím vybavená procesující struktura.

bytost tvor, osoba, stvoření; zdánlivě statická čili neprocesující bytnost.

bytostnost soubor fyzických a psychických složek, jež člověk zpravidla klamně pokládá za bytost.

čakra (sans.) kolo; psychické centrum, zvané též lotos nebo padma; viz lotos.

čö (tib. gčod) rituální vyhlazování jáství.

dákiní (sans.) nebeská víla.

dalajlama (mong. dalaj=moře, tib. lama=duchovní vůdce) od 16. stol. titul hlavy sekty tzv. Žlutých čepic, do čínské okupace i světský vládce Tibetu.

damaru (sans.) bubínek ze dvou vrchních částí lidských lebek, potažený lidskou kůží; symbol pomíjivosti lidské existence, užívá se při tibetských náboženských obřadech.

déva (sans.) bůh nižšího řádu.

dévačan (tib. bde-ba-čan), sans. sukhávati = blaženost, západní ráj buddhy Amitábhy.

dharma (sans.) „pravda o sobě“, zákon, Buddhovo učení.

dharmadhátu (sans.) „moudrost pocházející z prázdna“, věčné bytí.

dharmakája (sans.) „tělo pravdy“, stav „pravdy samé o sobě“, čisté transcendentní bytí buddhy, nejvyšší ze tří mystických těl podle mahájánského buddhismu; další viz sambhógakája a nirmánakája.

dharmarádža (sans.) „král zákona“, přívěsko boha smrti, soudce mrtvých.

dhjána (sans.) rozjímání, meditace.

dhjánibuddhové (sans.) „nebeští“ buddhové, vzniklí z rozjímání kosmické moudrosti (Ádibuddhy): Vairóčana, Akšóbhja, Ratna-sambhava, Amitábha, Amóghasiddhi.

dordže (tib. rdo-rdže; sans. vadžra) rituální žezlo, hromoklín.

Dordžečhang (tib. Rdo-rdže-'čhang; sans. Vadžradhara) „Držící dordže“ — jeden z bódhisattvů v doprovodu dhjánibuddhy Amóghasiddhiho.

dordžemudra viz mudra.

Dvagpo Lardže viz Gampopa.

Džambudvípa (sans.) bájný jižní kontinent.

džhána (sans.) vnor.

džíva (sans.) duše, „to, co má vědomí“.

elementální bytosti zosobněné přírodní živly (vzduch, oheň, voda, země).

exoterní (z řec.) určený pro širší okruh, pro veřejnost.

ezoterní (z řec.) tajný, určený jen zasvěcencům.

Gampopa hlavní žák tibetského světce Milaräpy, známý též pod jménem Dvagpo-lardže; nástupce Milaräpy (viz tam), autor duchovních spisů.

garbha (sans.) zárodek.

guru (sans.) duchovní učitel.

hadí síla ohnivá tvůrčí síla uložená v múládháře; viz lotos.

hathajóga (sans.) metoda k dosažení duchovní dokonalosti nebo i vykoupení pomocí tělesných poloh.

héruka (sans.) hrozivý bůh, „krev pijící a plameny hořící“; hněvivý aspekt dhjánibuddhů (viz tam).

ida (sans.) psychický nerv (kanál), který se vine po levé straně páteře od rozplazovacích orgánů po levé chřípí.

inkarnace (z lat.) vtělení.

Íšvara (sans.) „Pán vesmíru“, bůh.

juga (sans.) věk, světová perioda; současný věk je kalijuga, viz tam.

Kagjüpa (tib. Bka'-rgjud-pa) mystická škola tibetského buddhismu, založená v 1. polovině 11. stol. po Kr. světcem Marpou.

kalijuga (sans.) „černý věk“, v němž žijeme; podle indické mytologie čtvrté a poslední období jedné mahájogy (velkého věku); údajně potrvá 432.000 let.

karma (sans. karman = čin) zákon univerzální kauzality, zřetězení příčin a následků.

kumbhaka (sans. hrnec) zadržetí dechu.

kundaliní (sans.) hadí síla (viz tam).

lotos (sans.) neuropsychické centrum v lidském těle, též čakra, padma:

1. múládhára — leží v míšní oblasti pod genitáliemi;
2. svádhisthána — leží v míšní oblasti nad genitáliemi;
3. manipúra — leží v míšní oblasti proti pupku;
4. anáhata — leží v míšní oblasti srdce;
5. višuddha — leží v krajině hrdla;
6. ádzña — leží mezi obočím;
7. sahasrára — leží na temeni hlavy.

Mahábrahma (sans.) Velký Brahma.

mahásattva (sans.) velký princip kosmické energie.

mája (sans.) klam, prelud.

mandala (sans. kruh) kruh, v němž se provádí obřad; kruhovitě uspořádané obětiny; zobrazení kruhově uspořádaných božstev.

mangala (sans.) štěstí přinášející.

manipúra (sans.) neuropsychické středisko v oblasti pupku (viz lotos).

mantra (sans.) modlitba, posvátná slabika nebo magická formule.

mantrajána (sans.) cesta k duchovnímu osvobození pomocí manter; do Tibetu tuto nauku přinesl v 8. stol po Kr. Padmasambhava z Indie.

Máró (pálj., sans. Mára) zosobněné zlo.

mátrika (sans.) ochraňující bohyně, které se zjevují v odporudivé podobě.

Méru (sans.) duchovní hora tvořící svislou osu země.

Milaräpa (tib. Mi-la-ras-pa) tibetský světec a básník, příslušník sekty Kagjüpa (viz tam); žil 1040–1123.

monada (z řec. jednotka) v duchovním pojetí životný prvek, který se zachycuje v organismu složeném z živých buněk.

mudra (sans.) gesto ruky se symbolickým významem.

múládhára (sans.) psychické centrum na konci páteře (viz lotos).

naldžorpa (tib. rnal-'bjor-pa) „ten, jenž dosáhl pokoje“, tj. asketa, mystik.

Nárájana (sans.) jedna z forem hinduistického boha Višnu; osvěcující princip v procesu tvůrčí činnosti.

Naropa žák Tilopův (viz tam), indický buddhistický filozof, u něhož našel poučení zkladatel tibetské školy Kagjüpa Marpa v 11. stol. po Kr..

nirmánakája (sans.) „zázračně transformované tělo“; lidský buddha; bytost žijící na rozhraní nirvány; viz též dharmakája a sambhógakája.

nirvána (sans.) vyvanutí; vykoupení ze životní žízně.

nirvikalpasamádhi (sans.) ponoření vědomím v sebe až s odpoutáním se vědomí od těla a s psychickou strnulostí provázenou potenciální tendencí vědomí do absolutna.

pálijský kánon v jazyce páli sepsaný soubor textů Buddhova učení.

páramitá (sans.) doslova „ten, kdo dosáhl druhého břehu“; ctnost.

parinirvána (sans.) naprosté nebytí po vyčerpání karmy.

pinda (sans.) tělo, individuum.

pingala (sans.) psychický nerv (kanál), který se vine po pravé straně páteře od rozplzovacích orgánů po pravé chrípí.

pradžña páramitá (sans.) moudrostí provázený život ve ctnosti.

prána (sans.) karmická energie obsažená v prostoru, jejíž jeden aspekt souvisí s dechem.

pránajáma (sans.) dechová cvičení provázená soustředěním.

pratjéka buddha (sans.) buddha, který nesdíluje osvobozující nauku jiným bytostem.

préta (sans.) strašidlo; trvale hladové bytosti s obrovským břichem a malinkými ústy.

psychický nerv viz ida, pingala.

rádžajóga (sans. královská jóga) razí si cestu k dokonalosti ovládním celé bytosti vůlí a bdělým vědomím.

Ráhu (sans.) démon požírající Slunce a Měsíc.

Rámakršna, šrí, Parahansa (1834–1886) v pravdu nejhloběji proniknuvší indický světec nedávné doby.

reinkarnace (z lat.) znovuvtělení.

rúpa (sans.) vzhled, forma.

rúpadhátu (sans. rúpa=tvar, dhátu=poloha, oblast) oblast forem.

sádhana (sans.) uskutečnění, dosažení.

sádhu (sans.) ušlechtilý, svatý muž.

sahadža (sans.) vrozený, přirozený.

sahasrára (sans.) psychické centrum na temeni hlavy (viz lotos).

samádhi (sans.) ponoření mysli, vytržení.

samána (sans.) jeden z psychických dechů (viz váju), který sídlí nad pupkem.

sambhógakája (sans.) „tělo dokonalého vybavení“; znamená projevenou moudrost; viz též dharmakája a nirmánakája.

sandžňa (sans.) rozum, poznání.

sangha (sans.) mnišská obec, mnišský řád.

sansároró (pálíj.; sans. sansára) věčný koloběh zrozování a umírání.

siddhásana (sans.) tzv. pozice adepta.

siddhi (sans.) jógické síly.

skandha (sans.) oddíl, obor.

sóma (sans.) posvátný nápoj, nektar.

sušumna (sans.) nejdůležitější tzv. psychický nerv, probíhá středem míchy.

sútra (sans.) krátká poučka, pravidlo; sútry jako soubor buddhistické filozofie pocházejí z doby kolem r. 200 př. Kr.

svádhišthána (sans.) psychické centrum v míšní oblasti nad genitáliemi (viz lotos).

sváha (sans.) sláva!, požehnání.

svasti (sans.) štěstí, blaho.

Šakja-šrí (sans.) jeden z guruů školy Kagjüpa (viz tam), přišel do Tibetu z Kašmíru asi 1202 po Kr. a pomáhal přeložit indické buddhistické texty do tibetštiny.

Šiva (sans.) „Milostivý“, nejvíce uctíváný hinduistický bůh.

tamas (sans.) temnota, nevědomost.

tantry (sans.) náboženská pojednání buddhismu a hinduismu.

tathágata (sans.) takto se chovající = buddha, zcela probuzený.

tattva (sans.) pravda, základní princip.

Tilopa (sans.) indický jogín, jemuž podle tradice Dordžečhang, nebeský buddha, svěřil v pol. 10. stol. učení, jež se stalo základem filozofie školy Kagjüpa (viz tam).

tulku (tib.) vtělený tzv. žijící buddha.

tulpa (tib.) magická podoba, fantom vytvořený tibetským mystikem vtisknutím jasné představy do prostoru.

Tušita (sans.) buddhistické nebe, kde sídlí bódhisattva Maitréja.

vadžra (sans.) diamant; blesk; žezlo — hromoklín; totéž jako tibetský výraz dordže.

vadžradhara (sans.) „ten, kdo je držitelem (nositelem) vadžry“; viz též Dordžečhang.

Vairóčana (sans.) „ten, který činí viditelným (něco) ve tvarech“; ústřední buddha z pěti dhjánibuddhů (viz tam).

váju (sans.) deset psychických dechů, které jsou rozmístěny různě po těle a udržují svým působením veškeré funkce těla v rovnováze.

védana (sans.) znalost, vědění.

vidžňána (sans.) poznání (duše).

viparitakarání (sans.) obrácená pozice, „lomená svíčka“.

víra (sans.) muž, hrdina.

višuddha (sans.) psychické centrum v hrdle (viz lotos).

Vivekánanda, svámí (1862–1902) hlavní žák Rámakršňův (viz tam).