Základy Védánty v otázkách a odpovědích

Tradiční Advaita Védánta krok za krokem

Jan Černý

studiumvedanty.cz

Základy Védánty v otázkách a odpovědích

Tradiční Advaita Védánta krok za krokem

Jan Černý

studiumvedanty.cz

2026

Jan Černý
Základy Védánty v otázkách a odpovědích
Tradiční Advaita Védánta krok za krokem

První vydání, elektronické (PDF, EPUB)
Vydal autor vlastním nákladem, Praha 2026
studiumvedanty.cz

Sazba písmy Source Serif 4 a Source Sans 3 (Adobe, licence SIL Open Font License 1.1)

© Jan Černý 2026

Text je k dispozici pod licencí Creative Commons Uveďte původ-Neužívejte komerčně-Nezpracovávejte 4.0 Mezinárodní (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.cs.

Obsah

Úvod **5**

Jak číst sanskrt **7**

I. Základy a prostředky poznání **9**
1. Čtyři lidské cíle 10
2. Védánta jako prostředek poznání 16
3. Základní pojetí Íšvary 22
4. Zákon karmy a znovuzrození 28
5. Karma-jóga: jednání a postoj k jeho výsledkům 34
6. Upásana-jóga: meditační praxe 40
7. Hodnoty připravující mysl 45
8. Jñāna-jóga: úvodní přehled 50
9. Čtyři kvalifikace 55

II. Rozbor člověka a jeho vnitřních vrstev **61**
10. Sebe-nevědomost a superimpozice 62
11. Metoda připsání a odvolání 67
12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného 72
13. Tři těla a pět obalů 76
14. Tři stavy 81
15. Skutečná povaha Já 85

III. Íšvara a stvoření **91**
16. Mája a tři guny 92
17. Projevení vesmíru 98
18. Íšvara jako příčina 105
19. Příčina, následek a řády skutečnosti 110

IV. Výrok o totožnosti (*mahāvākya*) **115**
20. Doslovný a zamýšlený význam 116
21. Výrok o totožnosti 121

V. Cesta a osvobození **127**
22. Jñāna-jóga podrobně 128
23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním 133
24. Osvobození za života 138
25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla 143

Přehled příkladů a metafor **149**
I. Základy a prostředky poznání 150
II. Jedinec a jeho vrstvy 152
III. Íšvara a stvoření 158
IV. Totožnost a *mahāvākya* 161
V. Cesta a osvobození 163

Úvod

Každý člověk chce být šťastný a spokojený. Hledáme jistotu, zdraví, dobré vztahy, úspěch. Zařizujeme si život tak, aby nám nechybělo nic podstatného. Něčeho dosáhneme, něco získáme, něco změníme. Spokojenost ale netrvá. Někdy chvíli, někdy déle. Dříve nebo později se objeví další touha a s ní pocit, že to pořád ještě není ono. Že ještě musíme něco získat, něčeho dosáhnout nebo změnit sebe či svůj život.

Právě tady stojí za to se zastavit. Proč se tento pocit stále vrací? Opravdu nám pokaždé něco chybí? Nebo je problém v tom, kde a jak štěstí a spokojenost hledáme?

Podle Védánty mají všechny tyto snahy společný základ. Člověk v nich nakonec hledá svobodu od pocitu nedostatku a omezenosti. Tuto svobodu Védánta nazývá *mokṣa*. Zásadní je, že *mokṣa* není něco, co teprve musíme získat. Není odměnou na konci cesty ani novým stavem, který bychom měli vytvořit. *Mokṣa* je naší skutečnou povahou. Problém tedy není v tom, že jsme neúplní, ale v tom, že nevíme, kým skutečně jsme.

Běžně se považujeme za tělo, mysl, osobnost a svůj životní příběh. Védánta učí, že pravé Já (*ātmā*) není omezeno tělem ani myslí. Kvůli Sebe-nevědomosti však omezení těla a mysli připisujeme sobě a považujeme se za omezené. Pokud je problémem nevědomost, nemůže ho odstranit jednání ani nový prožitek. Odstranit ho může pouze Sebe-poznání. To nevytváří osvobození ani nového, dokonalejšího člověka. Člověk díky němu poznává svou skutečnou povahu a přestává se považovat za to, čím není.

Tato kniha má pomoci pochopit základní učení Védánty krok za krokem. Proto má podobu otázek a odpovědí. Každá otázka se věnuje jedné části výkladu. Odpovědi na sebe navazují a postupně ukazují souvislosti mezi jednotlivými tématy. Čtenář se s nimi tak setkává až ve chvíli, kdy má potřebné předchozí znalosti.

Kniha vychází z tradiční Advaita Védánty v linii Šankaráčárji, svámího Dajánandy Sarasvatího a svámího Paramárthánandy. Základní osnovou je Tattvabódha. Výklad ji rozšiřuje o další témata potřebná k pochopení celého učení. Kniha tak vytváří pevný základ pro další studium. Cílem není Védántu modernizovat, ale vysvětlit ji co nejjasněji a přirozenou současnou češtinou.

Védánta není soubor názorů, kterým má člověk věřit. Je prostředkem poznání (*pramāṇa*). Člověk díky ní poznává svou skutečnou povahu. Od začátku je proto důležité rozlišovat mezi vírou a poznáním. Ve Védántě nejde o to něčemu uvěřit, ale poznat, co je pravda.

Knihu tvoří 25 témat rozdělených do pěti oddílů:

- Základy a prostředky poznání
- Rozbor člověka a jeho vnitřních vrstev
- Íšvara a stvoření
- Výrok o totožnosti (*mahāvākya*)
- Cesta a osvobození

Každá kapitola začíná krátkým úvodem. Následují otázky a odpovědi, které téma postupně vysvětlují. Na konci jsou otázky k samostatnému promyšlení. Příloha obsahuje čtyřiačtyřicet metafor, přirovnání a příkladů (*dṛṣṭāntāḥ*), které pomáhají pochopit složitější části učení.

Studium Védánty má tři části. Nejprve student naslouchá učení (*śravaṇam*), potom je promýšlí (*mananam*) a nakonec upevňuje získané poznání (*nididhyāsanam*).

Tato kniha slouží především k promýšlení učení (*mananam*). Pomáhá vracet se k tomu, co už bylo vysvětleno, promýšlet nejasná místa, odstraňovat pochybnosti a chápat souvislosti mezi jednotlivými tématy. Nenahrazuje soustavné studium s učitelem. Je určena tomu, kdo nechce pouze znát pojmy, ale chce opravdu pochopit, co Védánta říká a proč.

Cílem není zapamatovat si co nejvíce odpovědí. Cílem je pochopit učení natolik jasně, aby člověk věděl, kdo skutečně je.

Poznámka k edičním pravidlům

Odborné sanskrtské výrazy uvádíme v mezinárodním přepisu IAST, píšeme je kurzívou a neskloňujeme českými koncovkami. Zdomácnělá slova, například karma nebo guru, píšeme bez kurzívy a běžně je skloňujeme. U jmen osob a názvů textů používáme schválené české podoby tam, kde jsou zavedené. U odborných termínů zpravidla uvádíme český výraz a sanskrtský termín v závorce, například očištění mysli (*citta-śuddhi*).

Vědomí a Existence píšeme s velkým písmenem, pokud jimi míníme *cit* a *sat*. Pravé Já (*ātmā*) píšeme s velkým J. Malé „já“ používáme jako osobní zájmeno nebo jako označení jedince.

Jak číst sanskrt

Sanskrtské termíny v našich textech vypadají třeba takto: *mokṣa*, *ātmā*, *jñāna*. Je to mezinárodní přepis (IAST), ve kterém se sanskrt zapisuje po celém světě. Čte se skoro jako čeština. Stačí si zapamatovat pár věcí.

Tři pravidla

1. **Čárka nad samohláskou znamená délku:** ā, ī, ū = á, í, ú. Samohlásky e a o jsou v sanskrtu vždy dlouhé, čtou se é, ó.
2. **Tečky pod t, d, n, m si nevšímejte:** ṭ ḍ ṇ ṃ čtěte t d n m. Písmeno ḥ je slabý výdech, na konci slova se po něm ozve ještě jednou předchozí samohláska.
3. **Šest písmen se čte jinak než česky:** c = č, j = dž, y = j, ñ = ň, ś i ṣ = š, jñ = gň.

Nejčastější slova

píšeme	čteme
ātmā	átmá
mokṣa	mókša
jñāna	gňána
puruṣārtha	purušártha
saṃsāra	samsára
Vedānta	védánta
Bhagavadgītā	bhagavadgítá
Kṛṣṇa	kršna (ṛ jako r v „krk“)
duḥkha	duhkha (ḥ uvnitř slova jako slabé h)
śāntiḥ	šántihi (ḥ na konci slova)

Skupiny kh, th, ph, bh a podobné jsou souhláska a slabé h za ní, ne „f“ a ne anglické „th“.

Přesně vzato se jñ čte „džň“. V nahrávkách ale běžně uslyšíte „gň“, a tak to čteme i my.

Ukázka

sadāśiva-samārambhāṃ śaṅkarācārya-madhyamām | asmad-ācārya--paryantāṃ vande guru-paramparām ||
Čte se: sadášiva-samárambhám šankaráčárja-madhjamám, asmad--áčárja-parjantám vandé guru-paramparám.
(Verš k učitelské tradici, kterým se v tradiční linii často zahajuje studium: od Sadášivy přes Šankaráčárju až po mého učitele, klaním se posloupnosti učitelů.)
oṁ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ
Čte se: óm šántihi šántihi šántihi.

ODDÍL I

Základy a prostředky poznání

1 Čtyři lidské cíle
2 Védánta jako prostředek poznání
3 Základní pojetí Íšvary
4 Zákon karmy a znovuzrození
5 Karma-jóga: jednání a postoj k jeho výsledkům
6 Upásana-jóga: meditační praxe
7 Hodnoty připravující mysl
8 Jñāna-jóga: úvodní přehled
9 Čtyři kvalifikace

TÉMA 1

Čtyři lidské cíle

puruṣārtha-catuṣṭaya

Védská tradice rozlišuje čtyři lidské cíle (*puruṣārtha-catuṣṭaya*): *dharma*, *artha*, *kāma* a *mokṣa*. První tři jsou oprávněné, ale jejich výsledky jsou omezené, závisejí na podmínkách a nelze si je udržet natrvalo. Čtvrtým cílem je *mokṣa*, svoboda od základního pocitu omezenosti. Od ostatních se zásadně liší. Rozdíl mezi příjemným (*preyas*) a trvale prospěšným (*śreyas*) ukazuje, proč je *mokṣa* nejvyšším lidským cílem (*parama-puruṣārtha*). Není to nový prožitek ani něco, co by člověk vytvořil jednáním. Omezení, která si člověk připisuje, se jeho skutečné povahy (*ātmā*) netýkají. Základním problémem proto není chybějící prožitek, ale Sebe-nevědomost, kterou odstraňuje pouze Sebe-poznání.

A. Definice pojmů

1. Co znamená pojem *puruṣārtha*?

Puruṣārtha znamená lidský cíl, tedy něco, co člověk považuje za žádoucí a o co usiluje. Tradičně se rozlišují čtyři základní cíle: *dharma*, *artha*, *kāma* a *mokṣa*. Prvních tří člověk dosahuje jednáním. Jejich výsledky jsou proto omezené, pomíjivé a závislé na okolnostech. I když jich člověk dosáhne, základní pocit nedostatečnosti se dříve nebo později vrátí. *Mokṣa* se od nich zásadně liší. Není dalším výsledkem, který má člověk získat, ale svobodou od pocitu omezenosti a neúplnosti.

2. Co je *artha*?

Artha označuje vše, v čem člověk hledá bezpečí, jistotu a stabilitu. Patří sem například peníze, majetek, bydlení, zdraví, vzdělání nebo společenské postavení. Tyto věci mají v životě své místo a jsou oprávněným cílem lidského úsilí. Člověk je však má získávat a používat v souladu s dharmou, tedy s univerzálním etickým řádem. Může například usilovat o majetek, ale ne podvodem, krádeží nebo vědomým poškozováním druhých. Žádný vnější zdroj jistoty nemůže člověku zajistit absolutní a trvalé bezpečí. Vše, v čem hledáme jistotu, totiž podléhá změně a můžeme o to přijít.

3. Co je *kāma*?

Kāma označuje potěšení, příjemné prožitky a různé formy osobního uspokojení. Patří sem smyslové požitky, radost ze vztahů, umění, cestování, společenského života i další příjemné stránky života. Také *kāma* je oprávněným lidským cílem, pokud o něj člověk usiluje v souladu s dharmou. Žádný příjemný prožitek však nemůže člověku zajistit trvalé naplnění. Každý vzniká, nějakou dobu trvá a nakonec končí.

4. Co je *dharma* jako jeden z lidských cílů?

Dharma jako lidský cíl označuje příznivý neviditelný výsledek správného jednání. Tento výsledek se nazývá *puṇyam*. Podle védské tradice může přinést příznivé okolnosti v tomto životě i později.

Slovo *dharma* zde označuje něco jiného než v obratu „jednat v souladu s dharmou“. Tam označuje měřítko správného jednání. Jako jeden ze čtyř lidských cílů (*puruṣārtha*) označuje příznivý výsledek takového jednání.

Správné jednání má zároveň význam pro vnitřní zrání člověka. Připravuje mysl na Sebe-poznání, které je přímým prostředkem k osvobození.

5. Co je *mokṣa*?

Mokṣa je svoboda od samsáry. Zde *saṃsāra* označuje život založený na přesvědčení, že jsem omezený a neúplný a že svou spokojenost musím získat z vnějšího světa. *Mokṣa* tedy neznamená získat neomezené bezpečí ani nekonečné množství příjemných prožitků.

Mokṣa je svoboda, která je skutečnou povahou pravého Já (*ātmā*). Védánta odlišuje *ātmā* od těla, mysli a osobnosti. Jeho svoboda nezávisí na jejich stavu ani na životních okolnostech. Není tedy třeba ji nově vytvořit nebo získat. Sebe-poznání odstraňuje nevědomost, kvůli které člověk o své svobodě neví.

B. Rozlišení a vztahy

6. Co mají *artha*, *kāma* a *dharma* společného?

Všechny tři jsou cíle, kterých člověk dosahuje jednáním a které závisejí na podmínkách. Člověk může jednat, aby získal větší finanční jistotu, příjemný prožitek nebo příznivý výsledek správného jednání. Výsledky těchto snah však závisejí na okolnostech, podléhají změně a nejsou trvalé. Védánta je přesto nepovažuje za špatné nebo nežádoucí. Pouze ukazuje, že dosažením žádného z těchto cílů se člověk nemůže trvale osvobodit od pocitu omezenosti a neúplnosti.

7. V čem se *mokṣa* zásadně liší od ostatních tří cílů?

U cílů *artha*, *kāma* a *dharma* člověk usiluje o výsledky, které je třeba získat nebo vytvořit jednáním. *Mokṣa* se od nich zásadně liší. Není výsledkem, který by měl teprve vzniknout. Pravé Já (*ātmā*) je svobodné již nyní.

Žádné jednání proto nemůže tuto svobodu vytvořit. Člověk o ní však kvůli Sebe-nevědomosti neví. Jednání může mysl připravit na poznání, ale samo Sebe-nevědomost odstranit nemůže. Přímým prostředkem k osvobození je Sebe-poznání.

8. Proč dosažení omezených cílů nemůže vést k neomezenému naplnění?

Vše, co člověk získá ve světě, závisí na podmínkách a podléhá změně. Žádný majetek, vztah, postavení ani příjemný prožitek proto nemohou zajistit trvalou spokojenost.

Tradice u výsledků jednání uvádí tři vady. Za prvé jsou spojeny s nepohodou nebo bolestí (*duḥkha-miśritatvam*). Je třeba vynaložit úsilí na jejich získání (*arjana*), starat se o jejich udržení (*rakṣaṇa*) a nakonec se vyrovnat s jejich ztrátou (*nāśa*).

Za druhé člověka žádný výsledek neuspokojí natrvalo (*atṛpti-karatvam*). Když člověk dosáhne jednoho cíle, dříve nebo později se objeví další touha.

Za třetí se stáváme závislými na tom, čeho jsme dosáhli (*bandhakatvam*). Člověk začne svou spokojenost spojovat s tím, co získal, a má pocit, že bez toho nemůže být spokojený.

9. Znamená hledání osvobození, že máme odmítnout cíle *artha*, *kāma* a *dharma*?

Ne. Védánta nevyžaduje, aby se člověk vzdal oprávněných potřeb a cílů běžného života. O cíle *artha* a *kāma* má usilovat způsobem, který je správný a přípustný, tedy v souladu s dharmou jako měřítkem jednání.

Máme si však ujasnit, jak důležité pro nás tyto cíle jsou. Zralost znamená pochopit, co tyto cíle mohou poskytnout a co od nich očekávat nelze. Problém není v tom, že o ně usilujeme. Vzniká tehdy, když od omezených a podmíněných cílů očekáváme trvalé bezpečí, naplnění nebo svobodu.

10. Jak spolu souvisejí všechny čtyři lidské cíle (*puruṣārtha*)?

V běžném životě se pozornost člověka soustředí především na bezpečí a potěšení, tedy na cíle *artha* a *kāma*. *Dharma* má v tomto výkladu dvojí význam. Jako měřítko správného jednání usměrňuje způsob, jakým člověk o cíle *artha* a *kāma* usiluje. Jako samostatný lidský cíl označuje příznivý výsledek správného jednání.

Všechny tři však zůstávají omezenými cíli. Postupně může člověk pochopit, že se dosažením žádného z nich nemůže trvale osvobodit od pocitu omezenosti a neúplnosti. Když to jasně pochopí, stává se pro něj *mokṣa* nejdůležitější. Proto se nazývá nejvyšším lidským cílem (*parama-puruṣārtha*).

11. Co znamená rozlišení *preyas* a *śreyas*?

Upanišada Katha (1.2.1–2) rozlišuje mezi tím, co je příjemné (*preyas*), a tím, co je trvale prospěšné (*śreyas*). *Preyas* člověka bezprostředně láká, zatímco *śreyas* vede k trvalému prospěchu. Kdo dokáže rozlišovat, dává proto přednost tomu, co je trvale prospěšné, před tím, co je příjemné.

V tomto výkladu zahrnuje *preyas* první tři lidské cíle: *dharma*, *artha* a *kāma*. Člověk jejich prostřednictvím hledá prospěch, bezpečí nebo potěšení. To, co jimi získá, je však omezené, dočasné a závislé na podmínkách.

Mokṣa je *śreyas*, protože je svobodou, která nezávisí na získání ani udržení žádného výsledku. Je skutečnou povahou Já (*ātmā*). Rozlišování mezi tím, co je trvale prospěšné, a tím, co je příjemné (*śreyaḥ-preyaḥ-viveka*), je jednou z podob rozlišování (*viveka*), kterému se podrobněji věnuje téma 09.

12. Proč se *mokṣa* nazývá nejvyšší lidský cíl (*parama-puruṣārtha*)?

„Nejvyšší“ zde neznamená největší z několika srovnatelných výsledků. *Mokṣa* je zásadně jiným cílem. Není omezeným výsledkem jednání a nepodléhá jeho vadám. Ze čtyř lidských cílů je pouze osvobození (*mokṣa*) trvale prospěšné (*śreyas*).

C. Aplikace a typické omyly

13. Jaké podoby mají čtyři lidské cíle (*puruṣārtha*) v běžném životě?

Snaha vydělávat peníze, budovat kariéru, chránit zdraví nebo vytvářet finanční rezervy patří převážně k cíli *artha*, protože si tak člověk chce zajistit bezpečí a stabilitu. Cestování, dobré jídlo, kultura, vztahy nebo jiné příjemné prožitky mohou patřit k cíli *kāma*, pokud v nich člověk hledá potěšení.

Dharma jako lidský cíl se projevuje snahou jednat správně a získávat tak příznivý neviditelný výsledek (*puṇyam*). Hledání trvalé svobody od pocitu omezenosti a neúplnosti směřuje k osvobození.

Jednotlivé oblasti se mohou překrývat. Ke kterému cíli činnost patří, určuje to, co v ní člověk hledá.

14. V čem spočívá omyl, když člověk hledá trvalé naplnění v cílech *artha* nebo *kāma*?

Člověk může předpokládat, že trvalou spokojenost a bezpečí získá díky finančnímu zabezpečení, vztahu, úspěchu nebo příjemnému prožitku. Když takového cíle dosáhne, může skutečně pocítit radost, úlevu nebo větší jistotu. Tento stav však netrvá. Časem se objeví další přání, potřeby nebo obavy.

Omyl nespočívá v usilování o cíle *artha* nebo *kāma*. Spočívá v očekávání, že omezený a podmíněný výsledek může trvale odstranit základní pocit omezenosti a neúplnosti.

15. Proč *mokṣa* nemůže vzniknout jednáním?

Jednáním lze něco vytvořit, získat, změnit nebo očistit. Pokud by *mokṣa* vznikla některým z těchto způsobů, byla by závislá na jednání a měla by svůj začátek. Co vzniká v čase, také zaniká. Taková *mokṣa* by proto nemohla být trvalou svobodou.

Védánta učí, že pravé Já (*ātmā*) je svobodné již nyní. Jednání tuto svobodu nevytváří. Může však připravit mysl na poznání, díky kterému člověk pochopí svou skutečnou povahu.

16. Je *mokṣa* nějaký zvláštní prožitek blaženosti?

Ne. Každý prožitek vzniká, určitou dobu trvá a potom končí. Ani mimořádně klidný nebo blažený stav mysli proto nemůže být osvobozením. Je stále jen dočasným prožitkem.

Mokṣa není druh prožitku. Je svobodou, která je skutečnou povahou Já (*ātmā*) a nezávisí na momentálním stavu mysli. Člověk může prožívat radost, smutek, klid i neklid, aniž by se tím tato svoboda měnila.

17. Co znamená tvrzení, že základním problémem člověka je Sebe-nevědomost?

Sebe-nevědomost není nedostatek informací o vlastní osobnosti. Je to nevědomost o tom, kým člověk ve skutečnosti je. Člověk se běžně považuje především za tělo, mysl a osobnost a jejich omezení připisuje sobě. Proto se pokládá za omezeného a neúplného jedince, který musí ze světa získat to, co mu chybí.

Védánta však učí, že tato omezení nepatří pravému Já (*ātmā*). Sebe-poznání odstraňuje omyl o vlastní totožnosti. Člověk poznává, že *ātmā* bylo vždy svobodné.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč z omezenosti cílů *artha*, *kāma* a *dharma* nevyplývá, že jsou zbytečné nebo špatné?

2. Jak lze vysvětlit rozdíl mezi příjemným stavem mysli a osvobozením (*mokṣa*)?
3. Proč z toho, že je *ātmā* již svobodné, vyplývá, že přímým prostředkem k osvobození je poznání, nikoli jednání? Jakou roli přesto jednání má?

Příklady a metafory k tématu

Desátý muž, pes a suchá kost, náhrdelník na vlastním krku a cukr a čokoláda.

TÉMA 2

Védánta jako prostředek poznání

pramāṇa

Védánta není filozofická teorie, které máme slepě věřit. Je nezávislým prostředkem platného poznání (*pramāṇa*). Tvoří závěrečnou část Véd (*jñāna-kāṇḍa*). Dřívější části Véd učí, jak získat to, co člověk nemá (*sādhya*). Védánta učí o tom, co už je (*siddha*): o skutečné povaze Já. Pravé Já je samozřejmé, ale chápeme je chybně. Cílem Védánty proto není poznat nový objekt ani zažít něco nového. Slovem (*śabda-pramāṇa*) odstraňuje omyl o tom, kým jsme. Toto poznání je bezprostřední, protože pravé Já je stále přítomné. Bhagavadgíta a výukové texty vycházejí z Véd, především z Upanišad (*śruti*). Slova Upanišad vykládá učitel v tradici výkladu (*sampradāya*) s pomocí rozumového zkoumání (*yukti*). Čtyři předběžné otázky (*anubandha-catuṣṭaya*) se týkají toho, komu je učení určeno, o čem je, k čemu vede a jaký je vztah tématu k textu.

A. Definice pojmů

1. Co znamená, že Védánta je *pramāṇa*?

Pramāṇa je prostředek, kterým získáváme platné poznání. Védánta je *pramāṇa* pro Sebe-poznání, protože skutečnou povahu *ātmā* ani jeho totožnost s Brahmanem nelze poznat smyslovým vnímáním nebo úsudkem.

Védánta proto není pouze soubor informací nebo filozofických tvrzení. Jako prostředek poznání odstraňuje Sebe-nevědomost. Oči jsou nezastupitelným prostředkem k poznání barvy. Stejně tak je Védánta nezastupitelným prostředkem k poznání naší skutečné povahy.

2. Jaké místo má Védánta ve Védách?

Védy se tradičně dělí na dvě části: *veda-pūrva* a *veda-anta*. *Veda-pūrva* zahrnuje především část věnovanou jednání (*karma-kāṇḍa*) a část věnovanou meditační praxi (*upāsana-kāṇḍa*). Zabývá se jednáním, meditací a jejich výsledky. Díky nim člověk získává něco, co dosud nemá. To se označuje jako *aprāptasya prāpti*, dosažení dosud nedosaženého.

Védánta neboli *jñāna-kāṇḍa* se zabývá poznáním skutečnosti, která již je. *Mokṣa* proto není nový stav ani výsledek, který má člověk jednáním teprve vytvořit nebo získat. Je svobodou, která je skutečnou povahou *ātmā*. Díky Sebe-poznání člověk poznává, že *ātmā* bylo vždy svobodné. To se označuje jako *prāptasya prāpti*, zdánlivé dosažení toho, co člověk ve skutečnosti již má.

3. Jaký je rozdíl mezi pojmy *sādhya* a *siddha*?

Sādhya označuje něco, co má člověk jednáním teprve vytvořit, změnit nebo získat. Takovými cíli se zabývá především část Véd věnovaná jednání (*karma-kāṇḍa*).

Siddha označuje to, co už je skutečností a co není třeba teprve vytvořit nebo získat. *Mokṣa* je v tomto smyslu *siddha*, protože svoboda je již skutečnou povahou *ātmā*.

4. Co znamená *śabda-pramāṇa* v kontextu Védánty?

Śabda-pramāṇa znamená slovo jako prostředek platného poznání. V případě Védánty tuto roli plní *śruti*, tedy Védy, především Upanišady. Tradice nepovažuje Védy za dílo konkrétního lidského autora. Proto je označuje slovem *apauruṣeya*, což znamená, že nepocházejí od lidského autora.

Védánta je nezávislým prostředkem poznání skutečnosti, kterou nelze poznat smyslovým vnímáním ani úsudkem. Rozumové zkoumání (*yukti*) pomáhá její učení pochopit a odstranit pochybnosti. Nemůže však Védántu jako prostředek poznání nahradit.

Slova Upanišad nejsou pouhá tvrzení, kterým má student věřit. Při správném výkladu slouží jako prostředek poznání.

5. Co znamená, že Védánta je nezávislým prostředkem poznání (*pramāṇa*)?

Poznání, které člověk získává z Védánty v oblasti její působnosti, nevychází ze smyslového vnímání ani z úsudku. Nemusí je potvrzovat žádný jiný prostředek poznání. Skutečnou povahu *ātmā* a jeho totožnost s Brahmanem totiž nelze poznat žádným jiným platným prostředkem poznání.

Rozumové zkoumání (*yukti*) pomáhá učení pochopit a odstranit pochybnosti. Samotným úsudkem (*anumāna*) však člověk toto poznání získat nemůže.

Nezávislost Védánty zároveň neznamená, že může popírat platné poznání získané jinými prostředky. Každá *pramāṇa* má svou vlastní oblast. Pokud například smyslové vnímání ukazuje, že oheň je horký, Védánta nemůže platně tvrdit opak.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč nelze poznání *ātmā* získat běžným smyslovým vnímáním?

Smyslové orgány zprostředkovávají poznání objektů, které mají vlastnosti dostupné jednotlivým smyslům. Očima poznáváme barvu a tvar, ušima zvuk a podobně. *Ātmā* však není další objekt, který by bylo možné tímto způsobem poznat. Je Vědomím, díky kterému jsou známé smyslové vjemy, myšlenky i ostatní prožitky.

Mezi prostředky poznání tradice uvádí přímé vnímání (*pratyakṣa*), úsudek (*anumāna*) a slovo (*śabda*). Při úsudku člověk vychází z již známých skutečností a vyvozuje z nich závěr. Ani vnímáním, ani úsudkem však nelze poznat skutečnou povahu *ātmā*.

Védánta tento rozdíl vysvětluje rozlišováním poznávajícího a poznávaného (*dṛg-dṛśya-viveka*). Vše, co lze poznat jako objekt, patří na stranu poznávaného. Patří sem také mysl a empirický poznávající (*pramātā*). *Ātmā* je Vědomí, díky kterému jsou známé objekty i mysl. Samo není tím, kdo poznává, ani objektem poznání.

7. Pokud je pravé Já samozřejmé, proč vůbec potřebujeme Védántu?

Nikdo nepotřebuje důkaz, že existuje. Vlastní existence je každému bezprostředně zřejmá. Problém je, že sami sebe chybně ztotožňujeme s tělem, myslí, smysly a dalšími proměnlivými složkami osobnosti.

Védánta proto nepotvrzuje, že existuji. Ukazuje mi, jaká je moje skutečná povaha. Toto poznání odstraňuje Sebe-nevědomost.

8. Může člověk ze slova získat jen nepřímé poznání, nebo i poznání bezprostřední?

Z popisu se o věcech obvykle dozvídáme jen nepřímo. Kdo čte o Himálaji, něco o něm ví, ale zná ho jen z popisu. Takové poznání je nepřímé (*parokṣa*). Proto se objevuje námitka, že také studiem Védánty získáváme jen poznatky z druhé ruky a svou skutečnou povahu musíme teprve poznat vlastním prožitkem.

Záleží však na tom, co poznáváme. Pokud je objekt vzdálený a nepřítomný, známe ho ze slov pouze nepřímo. Pokud je ale přímo před námi a my jen nevíme, co to je, můžeme díky slovům zjistit, co máme před sebou. Takové poznání je bezprostřední (*aparokṣa*).

Uvádí se příklad člověka, který čeká na někoho, koho nezná od vidění. Ten, na koho čeká, už stojí přímo před ním, ale on o tom neví. Jakmile se příchozí představí, čekající ví, koho má před sebou. Nemusel ho teprve spatřit. Stačilo, aby se dozvěděl, kdo to je. Totéž

ukazuje příklad desátého muže, který zapomene započítat sám sebe a pochopí to teprve ze slov „ty jsi desátý“ (Přehled 2).

Právě tak působí slova Védánty. Pravé Já není vzdálený objekt. Jako Vědomí je vždy bezprostředně přítomné. Člověk však nezná svou skutečnou povahu. Díky slovům Upanišad, vyloženým v souladu s tradicí, ji poznává bezprostředně.

9. Jak se liší Védánta od filozofické spekulace nebo úsudku?

Úsudkem (*anumāna*) odvozujeme nové závěry z toho, co už víme. Skutečnou povahu *ātmā* však tímto způsobem poznat nelze. *Ātmā* totiž není objekt, a proto o jeho povaze nemůžeme usuzovat z jiných poznatků.

Védánta proto není výsledkem filozofických úvah ani závěrem odvozeným z pozorování. Je samostatným prostředkem poznání (*pramāṇa*).

Rozumové zkoumání (*yukti*) nám při studiu Védánty pomáhá správně chápat její výroky, zkoumat jejich význam a odstraňovat pochybnosti.

10. Jaký je vztah mezi Védami (*śruti*), Bhagavadgítou a výukovými texty (*prakaraṇa-grantha*)?

Śruti, tedy Védy, má postavení původního a nezávislého prostředku poznání (*pramāṇa*). Bhagavadgíta není součástí Véd. Patří k tradičním textům (*smṛti*), které předávají a vysvětlují védské učení. Její autorita vychází ze souladu s Védami.

Upanišady, Bhagavadgíta a Brahmasútra tvoří trojici základních textů Védánty (*prasthāna-trayī*). Brahmasútra soustavně vykládá učení Upanišad pomocí stručných výroků (*sūtra*). K této trojici napsal Šankaráčárja své hlavní komentáře.

Výukové texty (*prakaraṇa-grantha*) soustavně vysvětlují jednotlivá témata Védánty. Mají uspořádat a zpřístupnit učení Upanišad tak, aby je student mohl snáze pochopit. Ani ony nejsou nezávislým prostředkem poznání.

11. Jaký je vztah mezi Védántou, učitelem (guru), tradicí výkladu (*sampradāya*) a rozumovým zkoumáním (*yukti*)?

Védánta je *pramāṇa*. Její slova je však třeba správně vyložit. Učitel (guru) je vysvětluje v souladu s tradicí výkladu (*sampradāya*). Tradice uchovává způsob, jak slova Upanišad používat jako prostředek poznání.

Úkolem gurua není vytvářet nové učení. Má správně vysvětlit význam slov Upanišad.

Rozumové zkoumání (*yukti*) pomáhá studentovi učení pochopit a odstranit pochybnosti. Má důležitou roli při promýšlení učení (*mananam*). Není však nezávislým prostředkem Sebe-poznání a nenahrazuje Védántu.

C. Aplikace a typické omyly

12. Proč nestačí číst Upanišady samostatně bez učitele?

Nestačí znát běžný význam jednotlivých slov. Je třeba také chápat, co jimi Védánta vysvětluje a jak na sebe jednotlivé kroky výkladu navazují. Pokud student nezná tradiční výklad (*sampradāya*), může výroky o totožnosti pravého Já (*ātmā*) a Brahmanu chápat příliš doslovně, připisovat jim mystický význam nebo v nich vidět příslib budoucího prožitku.

Způsobilý guru zná tradiční způsob výkladu. Vysvětluje slova Upanišad tak, aby student postupně chápal, v čem se mýlí, a svůj omyl mohl opravit.

Guru má studenta vést k tomu, aby dokázal správně používat Védántu jako prostředek poznání, nikoli aby na něm zůstal závislý.

13. Je cílem studia Védánty získat přímý prožitek pravého Já (*ātmā*)?

Ne, pokud „přímým prožitkem“ rozumíme nový nebo mimořádný stav mysli, který vznikne a později zanikne. *Ātmā* není něco, co by měl člověk teprve prožít. Je Vědomím, díky kterému je každý prožitek známý. Jako pravé Já je vždy bezprostředně zřejmé.

Problémem proto není chybějící prožitek pravého Já (*ātmā*), ale chybné chápání jeho skutečné povahy. Člověk už říká „já jsem“, ale toto „já“ považuje za omezené tělo a mysl. Védánta odstraňuje Sebe-nevědomost, a člověk tak správně poznává to, co bylo vždy bezprostředně přítomné.

14. Co je *anubandha-catuṣṭaya* a proč je důležité?

Anubandha-catuṣṭaya označuje čtyři základní prvky, které určují studium textu. Jsou jimi *adhikārī*, tedy způsobilý student, *viṣaya*, tedy téma textu, *prayojana*, tedy účel nebo výsledek studia, a *sambandha*, tedy vztah mezi textem a jeho tématem.

V případě Védánty je *viṣaya* totožnost jedince (*jīva*) a Brahmanu. *Prayojana* je *mokṣa*. *Sambandha* spočívá v tom, že Védánta je prostředkem poznání totožnosti jedince a Brahmanu. Bez těchto čtyř prvků student neví, zda je text určen jemu a co od studia čekat.

15. Jaký je přesný význam pojmu *sambandha* ve čtveřici *anubandha-catuṣṭaya*?

Sambandha označuje vztah mezi textem a tím, o čem text učí. Textem jsou zde slova a věty Véd, především Upanišad. Jejich tématem je skutečná povaha *ātmā* a jeho totožnost s Brahmanem.

Vztah spočívá v tom, že prostřednictvím těchto slov člověk poznává skutečnou povahu pravého Já a jeho totožnost s Brahmanem.

16. Jaké jsou nejčastější omyly při chápání Védánty jako prostředku poznání?

Prvním omylem je chápat Védántu jako filozofickou teorii, kterou máme ověřit pouze vlastním úsudkem. Tím úsudku přisuzujeme roli, kterou nemá.

Druhým omylem je hledat *ātmā* jako zvláštní objekt, vnitřní prožitek nebo mystický stav. Tím z Vědomí děláme něco poznávaného.

Třetím omylem je očekávat, že *mokṣa* vznikne jako výsledek duchovní praxe nebo jiného jednání. Tím s ní zacházíme jako s něčím, co má člověk teprve vytvořit nebo získat (*sādhya*).

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nelze *ātmā* chápat jako nový objekt, který má student pomocí Védánty poznat?
2. Jak souvisí rozlišení mezi pojmy *sādhya* a *siddha* s tvrzením, že *mokṣa* nemůže být výsledkem jednání?
3. Jakou odlišnou roli mají při studiu Védánty Upanišady, guru, *sampradāya* a *yukti*?

Příklady a metafory k tématu

Oči jako prostředek poznání, desátý muž, rozsvícená lampa nepotřebuje druhou lampu, zakrytá rozsvícená svíčka, původní tvář a její obraz v zrcadle, sůl rozpuštěná ve vodě, náhrdelník na vlastním krku a muž se zavázanýma očima z Gandháry.

TÉMA 3

Základní pojetí Íšvary

Védánta chápe Íšvaru jako všeprostupující inteligentní řád, který se projevuje jako uspořádaný svět a řídí jej. Řád zahrnuje i etické zákonitosti, tedy dharmu. Jako dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*) Íšvara zajišťuje, že každé jednání přináší odpovídající výsledek. Člověk rozhoduje o svém jednání, výsledek však nemá plně ve své moci. Důvěra v tento řád není fatalismus ani víra v bytost, která svévolně odměňuje a trestá. *Bhakti* je vztah oddanosti k Íšvarovi. Není samostatnou cestou ani pouhým citem, prostupuje karma-jógu, upásana-jógu i jñāna-jógu. Její podoba se mění podle toho, jak člověk Íšvaru chápe: jako prostředek k vlastním cílům, jako cíl života, nebo jako vlastní Já. Modlitba není jen prostředek, jak získat požadovaný výsledek, a samotná láska k Íšvarovi Sebe-poznání nenahrazuje.

A. Definice pojmů

1. Co se v úvodním studiu Védánty rozumí pojmem Íšvara?

V úvodním studiu Védánty poznáváme Íšvaru prostřednictvím řádu, který prostupuje celým světem a svědčí o inteligenci. K tomuto řádu patří přírodní zákonitosti, činnost těla a mysli i souvislost mezi naším jednáním a jeho důsledky. Týká se i všeho, co v životě prožíváme. Íšvara není bytost, která sídlí někde mimo svět. S jeho řádem se setkáváme všude, včetně vlastního těla a mysli. Íšvaru jako příčinu světa podrobněji vysvětlíme v pozdějších kapitolách.

2. Co znamená, že Íšvara je všeprostupující inteligentní řád?

Znamená to, že tento řád není omezen na určitou oblast nebo místo. Íšvara se projevuje jako inteligentní řád všude, kde něco funguje uspořádaně, podle zákonitostí a vztahů příčiny a následku. Nejde pouze o fyzikální zákony, ale také o biologický, psychologický, etický a karmický řád. Student se proto učí vidět svět nikoli jako chaotické prostředí oddělené od Íšvary, ale jako svět prostoupený inteligentním řádem.

3. Co znamená označení *karma-phala-dātā*?

Dātā znamená dárce a *karma-phala* výsledek jednání. Označení *karma-phala-dātā* znamená, že Íšvara je dárcem výsledků jednání.

Jednání vytváří neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*), který má dvě možné podoby: *puṇyam* nebo *pāpam*. Ten později dozrává a v řádu Íšvary se projeví jako konkrétní životní okolnost nebo zkušenost. Člověk může volit své jednání, ale nemůže sám určit, jaký výsledek mu přinese. Výsledek závisí na mnoha známých i neznámých okolnostech. Všechny jsou součástí řádu Íšvary. Íšvara proto nerozdává odměny a tresty podle libovůle. Výsledky jednání přiděluje podle tohoto řádu.

4. Co je *bhakti* v tradiční Védántě?

Bhakti je oddanost Íšvarovi, která vychází z porozumění tomu, kým Íšvara je a jakou roli má v našem životě. Není to pouze silný cit, náboženské nadšení nebo nálada. Projevuje se důvěrou v Íšvaru a jeho řád, modlitbou a úctou, jednáním v souladu s dharmou a přijímáním výsledků jednání jako daru Íšvary (*prasāda*). Čím hlouběji člověk Íšvarovi rozumí, tím hlubší je i *bhakti*.

5. Je bhakti-jóga samostatnou cestou vedle karma-jógy a jñāna-jógy?

V tradičním výkladu není bhakti-jóga samostatnou cestou vedle ostatních jóg. *Bhakti*, tedy oddanost Íšvarovi, provází studenta celým duchovním životem. V karma-józe se projevuje tím, že člověk odevzdává své jednání Íšvarovi a jeho výsledky přijímá jako dar (*prasāda*). V upásana-józe se oddanost projevuje modlitbou, uctíváním a meditací o Íšvarovi. V jñāna-józe student poznává, že skutečná povaha Já a Íšvary je jedna a tatáž.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jaký je vztah mezi Íšvarou a dharmou?

Dharma je etickou součástí řádu Íšvary. Tento řád zahrnuje nejen zákonitosti fyzického světa, ale i pravidla lidského jednání. Některé způsoby jednání jsou s tímto řádem v souladu a jiné jej porušují.

Védánta tedy nechápe Íšvaru jako osobu, která svévolně stanovila soubor morálních příkazů. Člověk řád Íšvary nevytváří podle vlastních přání, ale postupně se jej učí chápat a respektovat.

Lze to přirovnat k fyzikálním zákonům. Gravitační zákon nezačne platit teprve tehdy, když jej člověk přijme. Člověk se pouze učí jednat s ohledem na to, co už platí. Podobně ani *dharma* není pouhou společenskou dohodou nebo osobním názorem na to, co je správné.

Pro studenta Védánty proto život podle dharmy znamená vědomě jednat v souladu s řádem. Sám je totiž jeho součástí. Takové jednání omezuje konflikty, pocity viny a vnitřní rozpory a připravuje mysl

na Sebe-poznání. Život v souladu s dharmou je proto nezbytnou součástí karma-jógy.

7. Jaký je vztah mezi lidským úsilím a Íšvarou jako dárcem výsledků jednání (*karma-phala-dātā*)?

Člověk má určitou svobodu ve volbě jednání. Může se rozhodnout, zda bude jednat, jak bude jednat a jaké prostředky použije. Tuto svobodu však vždy omezují jeho schopnosti, znalosti a okolnosti. Bhagavadgíta (2.47) to shrnuje zásadou, že člověk může rozhodovat o svém jednání, ale jeho výsledky nemá plně ve své moci.

Výsledek totiž neurčuje jen naše úsilí. Závisí na mnoha známých i neznámých okolnostech, které neovládáme. Íšvara jako *karma-phala-dātā* představuje řád, ve kterém každé jednání přináší odpovídající výsledek.

Lze to přirovnat k zemědělci. Může připravit půdu, vybrat semena, zasít je a zavlažovat. Nemůže však přikázat semenu, aby vyklíčilo, ani ovládat počasí. Jeho odpovědností je udělat co nejlépe to, co je v jeho moci. Výsledek závisí na působení celého řádu. Úsilí zemědělce je pouze jednou jeho součástí.

8. Jak se liší důvěra v Íšvaru od fatalismu?

Fatalismus tvrdí, že úsilí nemá smysl, protože vše je předem určeno. Védánta takový postoj neučí. Člověk má jednat podle svého nejlepšího úsudku a v souladu s dharmou, tedy s univerzálním etickým řádem.

Za své jednání nese odpovědnost, jeho výsledek však nemůže zcela ovlivnit, protože závisí na mnoha dalších příčinách a okolnostech. Důvěra v Íšvaru znamená tuto skutečnost přijmout.

9. Čím se *bhakti* liší od pouhého citového vztahu k Íšvarovi?

Emoce se mění podle našeho momentálního rozpoložení a okolností. *Bhakti* mohou provázet silné emoce, ale nezávisí na nich. Vychází z porozumění Íšvarovi a projevuje se trvalejší úctou, důvěrou a oddaností. Člověk proto může být Íšvarovi oddaný i tehdy, když k němu právě necítí žádnou zvláštní zbožnost, vděčnost nebo blízkost.

10. Jak spolu souvisejí *bhakti*, karma-jóga, upásana-jóga a jñāna-jóga?

Bhakti prostupuje všemi třemi způsoby praxe a v každém z nich se projevuje jinak. V karma-józe člověk věnuje své jednání Íšvarovi a jeho výsledky přijímá jako dar Íšvary (*prasāda*). V upásana-józe prohlubuje vztah k Íšvarovi modlitbou, uctíváním a pravidelnou meditací. V jñāna-józe poznává pomocí Védánty skutečnou povahu

Já a Íšvary a jejich nedvojnost. Ve všech třech jde o jeden vztah k Íšvarovi, který se postupně prohlubuje.

11. Jak se *bhakti* mění podle toho, jak člověk Íšvaru chápe?

Rozlišujeme tři stupně oddanosti (*bhakti*) podle toho, jaké místo má Íšvara v životě člověka. Na prvním stupni je Íšvara prostředkem k dosažení světských cílů. Člověk se modlí za zdraví, úspěch nebo ochranu. Jeho oddanost přitom závisí na tom, zda se jeho přání splní. Když se nesplní, může oddanost slábnout nebo se změnit v hněv. Taková *bhakti* není nesprávná a tradice ji neodmítá, jak ukazuje otázka o modlitbě v oddílu C.

Na druhém stupni je cílem sám Íšvara. Člověk se k němu už neobrací především proto, aby získal něco ve světě. V Íšvarovi hledá to, co mu žádná věc nemůže přinést, a považuje ho za konečný cíl svého života. Tato oddanost je stálejší, protože nezávisí na splnění jednotlivých přání.

Na třetím stupni člověk prostřednictvím Védánty poznává totožnost skutečné povahy Já a Íšvary. Íšvara už pro něj není ani prostředkem, ani vzdáleným cílem. Láska k Íšvarovi se neliší od lásky k vlastnímu Já. Člověk miluje vlastní Já nejvíc, jak vysvětluje téma 15. Proto je tato *bhakti* nejvyšší. Nejde o nový cit. Člověk poznává, že mezi skutečnou povahou Já a skutečnou povahou Íšvary není rozdíl.

12. Jak tři stupně oddanosti (*bhakti*) souvisejí se čtyřmi druhy oddaných v Bhagavadgítě (7.16)?

Bhagavadgíta (7.16) rozlišuje čtyři druhy oddaných: toho, kdo se k Íšvarovi obrací v tísni (*ārta*), toho, kdo hledá prospěch (*arthārthī*), toho, kdo hledá poznání (*jijñāsu*), a toho, kdo poznal (*jñānī*). První dva odpovídají prvnímu stupni, protože Íšvara je pro ně prostředkem. *Jijñāsu* hledá poznání skutečné povahy Íšvary. *Jñānī* ji poznal a jeho oddanost odpovídá třetímu stupni, tedy oddanosti (*bhakti*) v jñāna-józe.

C. Aplikace a typické omyly

13. Jak se porozumění Íšvarovi jako řádu projevuje v každodenním životě?

Člověk si stále jasněji uvědomuje, že je součástí rozsáhlého řádu vztahů a zákonitostí, které nevytvořil a neovládá. Může usilovat o zdraví, dobré vztahy nebo pracovní úspěch, ale výsledek nikdy nezávisí pouze na jeho vůli a úsilí. Díky tomuto porozumění jedná člověk odpovědně a nepožaduje, aby výsledek odpovídal jeho představám. Přijímá, že řád Íšvary se neřídí jeho přáními.

14. Znamená přijetí výsledku jako projevu řádu Íšvary, že se člověk nemá snažit změnit nepříznivou situaci?

Ne. Přijetí se týká toho, co už nastalo. Znamená uznat skutečnost takovou, jaká je, i když si člověk přál jiný výsledek. Rezignace se naopak týká dalšího jednání. Znamená vzdát se snahy něco změnit, i když je možné a vhodné jednat. Pokud lze situaci změnit, člověk může dál jednat v souladu s dharmou, tedy univerzálním etickým řádem.

15. Je správné chápat Íšvaru jako bytost, která svévolně odměňuje a trestá jedince?

Ne. Označení dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*) neznamená, že Íšvara svévolně rozhoduje, koho odmění a koho potrestá. Íšvara je inteligentní řád, ve kterém každé jednání přináší odpovídající výsledek. Tento řád zahrnuje mnohem více příčin a souvislostí, než člověk v konkrétní situaci zná. Proto není vhodné představovat si Íšvaru jako lidského soudce, který rozhoduje podle nálady, sympatií nebo osobních přání.

16. Proč je problém chápat modlitbu pouze jako prostředek k získání požadovaných výsledků?

Modlitba může obsahovat prosbu o určitý výsledek a tradiční učení to nijak nevylučuje. Pokud se však vztah k Íšvarovi omezuje na získávání toho, co člověk chce, závisí na tom, zda se jeho přání plní. Když se plní, člověk má k Íšvarovi důvěru. Když se neplní, jeho důvěra může slábnout.

Jak se *bhakti* prohlubuje, tento postoj se mění. Člověk může dál prosit o to, co považuje za žádoucí, ale zároveň přijímá, že výsledek závisí na řádu Íšvary a nemusí odpovídat jeho představám. Taková modlitba upevňuje důvěru v Íšvaru i tehdy, když se přání neplní.

17. Jaký omyl vzniká, když někdo tvrdí, že stačí milovat Íšvaru a poznání už není třeba?

Takové tvrzení staví oddanost a poznání proti sobě, jako by si člověk musel vybrat jedno, nebo druhé. V tradiční Védántě však *bhakti* prostupuje karma-jógu, upásana-jógu i jñāna-jógu.

V karma-józe a upásana-józe se oddanost projevuje vztahem k Íšvarovi a pomáhá připravovat mysl. V jñāna-józe tento vztah nekončí. Student se obrací k učení, díky kterému poznává svou skutečnou povahu. Ani hluboká oddanost sama o sobě totiž Sebe-nevědomost neodstraňuje. Tu odstraňuje pouze Sebe-poznání.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jak se mění postoj k úspěchu a neúspěchu, pokud člověk přijímá Íšvaru jako dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*)?
2. Proč porozumění Íšvarovi jako všeprostupujícímu řádu nevede k pasivitě ani fatalismu?
3. Proč *bhakti* v tradiční Védántě nenahrazuje jñāna-jógu?

Příklady a metafory k tématu

Dva ptáci na jednom stromě.

TÉMA 4

Zákon karmy a znovuzrození

punarjanma

Zákon karmy vysvětluje, jak v řádu Íšvary souvisejí činy s jejich výsledky. Karma znamená především jednání. Jednání v souladu s dharmou vytváří příznivý karmický výsledek (*puṇyam*), jednání proti ní nepříznivý (*pāpam*). Tento neviditelný výsledek (*adṛṣṭa*) může dozrát až v dalších zrozeních. Smrtí zaniká jen hrubé tělo. Jedinec žije dál s jemným a příčinným tělem a podle své karmy získává nové tělo (*punarjanma*). Rozdíly, s nimiž se lidé rodí, proto nevznikají z nespravedlnosti Íšvary, ale z dozrávání jejich vlastní karmy. Znovuzrození se netýká *ātmā*, které se nemění. Zákon karmy nevede k fatalismu, minulé jednání vytváří podmínky a současné spoluutváří budoucnost. Neumožňuje určit, který čin stojí za konkrétní situací. Žádné množství příznivých karmických výsledků člověka neosvobodí. Lidské zrození je cenné, protože jako jediné umožňuje volbu a úsilí o Sebe-poznání.

A. Definice pojmů

1. Co znamená v tradiční Védántě slovo karma?

Karma znamená především jednání. Může jít o jednání tělem, řečí nebo myslí. Pro zákon karmy jsou důležité zejména vědomé činy, za které člověk nese odpovědnost. V některých souvislostech se slovem karma označují také výsledky dřívějšího jednání. Základním významem je však čin. Proto není přesné chápat karmu jednoduše jako „osud“.

2. Co je *adṛṣṭa*?

Neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*) vzniká z jednání, které je v souladu s dharmou nebo proti ní. Nelze jej přímo vnímat ani předem určit, kdy a v jaké podobě dozraje. Příznivý se označuje jako *puṇyam*, nepříznivý jako *pāpam*. Díky němu může čin přinést svůj výsledek až s velkým časovým odstupem, případně až v některém z dalších zrození.

3. Co jsou *puṇyam* a *pāpam*?

Příznivý karmický výsledek (*puṇyam*) vzniká jednáním v souladu s dharmou. Nepříznivý karmický výsledek (*pāpam*) vzniká jednáním proti dharmě. Nejde pouze o to, zda společnost čin oceňuje nebo zda po něm člověk cítí výčitky svědomí. *Puṇyam* a *pāpam* patří k objektivnímu řádu Íšvary a později dozrávají v odpovídající výsledky jednání (*karma-phala*).

4. Co znamená *karma-phala*?

Výsledek jednání (*karma-phala*) je to, co z činu vzejde. Některé výsledky jsou patrné přímo a jejich souvislost s jednáním je zřejmá. Označují se jako viditelný výsledek (*dṛṣṭa-phala*). Jiné nejsou bezprostředně patrné a mohou se projevit až později. Jde o neviditelný výsledek (*adṛṣṭa-phala*), který přetrvává jako neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*).

Jeden čin může mít příznivý viditelný výsledek, ale zároveň nepříznivý neviditelný výsledek. Védské učení (*śāstra*) proto bere v úvahu oba. Výsledek se navíc nemusí dostavit okamžitě ani v podobě, kterou člověk očekává.

Íšvara je dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*).

5. Co znamená *punarjanma*?

Znovuzrození (*punarjanma*) znamená, že život jedince nekončí smrtí současného hrubého těla (*sthūla-śarīra*). Po smrti tohoto těla žije dál *jīva*, tedy jedinec spojený s jemným tělem (*sūkṣma-śarīra*) a příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). Podle své karmické minulosti získává nové hrubé tělo (*sthūla-śarīra*) a odpovídající podmínky života. Výsledky dřívějšího jednání tak mohou dozrát i v některém z dalších zrození.

Znovuzrození se týká jedince (*jīva*), nikoli pravého Já (*ātmā*). *Ātmā* se podle Védánty nikdy nerodí ani neumírá.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak spolu souvisejí jednání (karma), neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*) a výsledek jednání (*karma-phala*)?

Jednání (karma) může vytvořit neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*), který později dozraje v konkrétní výsledek jednání (*karma-phala*). Jde o tři různé, ale vzájemně související pojmy. Člověk jedná. Jeho čin vytváří odpovídající karmický výsledek a ten se ve vhodné době projeví jako konkrétní výsledek v životě člověka. Kdy a jak k tomu dojde, závisí na celkovém řádu Íšvary. Proto mezi činem a jeho pozdějším výsledkem nemusí být bezprostředně viditelná souvislost.

7. Je zákon karmy totéž co mechanický vztah příčiny a následku, který pozorujeme ve fyzickém světě?

Ne. Některé následky našeho jednání vznikají z příčin, které můžeme přímo pozorovat. Když například člověk neopatrně sáhne na rozpálený předmět, popálí se. Souvislost mezi jednáním a jeho následkem je v takovém případě zřejmá. Zákon karmy však zahrnuje také neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*). Ten může dozrát až později a jeho souvislost s původním jednáním už nelze zjistit běžným pozorováním ani úsudkem. Tento neviditelný rozměr zákona karmy poznáváme z Véd.

8. Jaký je vztah mezi karmou a Íšvarou?

Zákon karmy není podle Védánty slepý mechanismus, který by působil nezávisle na Íšvarovi. Je součástí řádu Íšvary. Íšvara se proto označuje jako dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*). To neznamená, že svévolně rozhoduje, koho odmění a koho potrestá. Výsledky přicházejí podle zákonitého řádu, který bere v úvahu jednání i všechny ostatní okolnosti. Člověk má určitou svobodu v tom, jak jedná. Nemůže však určit, jaký přesně bude výsledek jeho jednání ani kdy se dostaví.

9. Proč rozdíly, s nimiž se lidé rodí, nesvědčí o nespravedlnosti Íšvary?

Lidé se rodí do velmi rozdílných podmínek. Jeden má zdraví, nadání a dobré zázemí, druhý se od narození potýká s nemocí nebo nedostatkem. Nabízí se proto otázka, zda Íšvara některým bytostem nestraní.

Védánta vysvětluje tyto rozdíly zákonem karmy. Životní podmínky nejsou výsledkem libovůle Íšvary, ale dřívějšího jednání každého jedince. Brahmasútra (2.1.34–36) proto odmítá námitku, že by Íšvara byl nespravedlivý nebo krutý. Íšvara jako dárce výsledků jednání (*karma-phala-dātā*) přiděluje každému výsledky podle jeho karmy. Řetězec jednání a zrození přitom nemá počátek (*anādi*), stejně jako nevědomost.

Tradiční příměr se soudcem ukazuje stejný princip. Soudce může jednoho člověka osvobodit a druhého odsoudit, aniž by někomu stranil. Rozdílný výsledek odpovídá rozdílnému jednání. Příměr neříká, že Íšvara je osoba, která bytosti soudí. Ukazuje jen, že rozdílné výsledky nejsou náhodné ani svévolné.

Z toho však nelze určit, který minulý čin vedl ke konkrétní životní situaci. Zákon karmy proto nelze používat k tvrzení, že si někdo své utrpení „zasloužil“, ani jako důvod, proč mu nepomoci. Člověku, který sám čelí těžké situaci, může toto pochopení pomoci přijmout, že jeho život není výsledkem náhody ani libovůle Íšvary.

10. Co přesně přechází z jednoho zrození do druhého?

Totéž hrubé tělo (*sthūla-śarīra*) nepřechází z jednoho zrození do druhého, protože smrtí zaniká. Jedinec (*jīva*) žije dál s jemným tělem (*sūkṣma-śarīra*) a příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). Smrt se definuje jako oddělení jemného těla od hrubého. Znovuzrození je spojení jemného těla s novým hrubým tělem. Jedinec tak žije dál a nevyčerpané karmické výsledky mohou dozrát v některém z dalších zrození.

11. Proč nelze znovuzrození (*punarjanma*) chápat jako převtělování pravého Já (*ātmā*)?

Pravé Já (*ātmā*) je podle Védánty nezrozené, neměnné Vědomí. Samo se nikam nepřesouvá, nerodí se ani neumírá. Zrození, smrt a další zrození se týkají jedince (*jīva*), který žije dál s jemným tělem (*sūkṣma-śarīra*) a příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). Když říkáme, že se člověk znovu narodí, mluvíme o pokračování jedince (*jīva*). Není přesné říkat, že se znovu rodí nebo převtěluje *ātmā*.

C. Aplikace a typické omyly

12. Znamená zákon karmy, že všechno, co se člověku stane, je trestem nebo odměnou za minulost?

Ne. Takové pojetí je příliš zjednodušené. Zákon karmy není systém trestů a odměn, ale součást řádu Íšvary, ve kterém jednání přináší odpovídající výsledky. To, co člověk prožívá, odpovídá jeho dřívějšímu jednání. Jak s tím naloží, závisí na jeho současném jednání.

Navíc nemůžeme vědět, která konkrétní minulá příčina vedla k současné situaci. Nemáme k tomu prostředek poznání. Zákon karmy proto nelze používat k tomu, abychom z něčího utrpení zpětně vyvozovali jeho vinu.

13. Vede víra v karmu k fatalismu?

Ne. Minulé jednání ovlivňuje podmínky, do kterých se člověk dostává. Neurčuje však každý jeho současný čin. V konkrétní situaci má člověk určitou možnost volby a může rozhodovat o tom, jak bude jednat. Proto mají smysl *dharma*, osobní odpovědnost i karma-jóga.

14. Můžeme podle současné životní situace určit, jaké činy člověk vykonal v minulých zrozeních?

Ne. Učení o karmě vysvětluje obecnou souvislost mezi jednáním a jeho výsledky. Neumožňuje však přesně rekonstruovat minulá zrození. Nemáme platný prostředek poznání (*pramāṇa*), který by nám umožnil z konkrétní současné události spolehlivě určit, jaký čin ji v minulosti způsobil.

Takové závěry by proto byly pouhou spekulací. Pro studium Védánty nejsou potřebné a snadno mohou vést k chybným soudům o sobě i o druhých.

15. Pokud dobré jednání vytváří příznivý karmický výsledek (*puṇyam*), stačí k osvobození dostatek takových výsledků?

Ne. Díky příznivým karmickým výsledkům (*puṇyam*) může mít člověk příznivější životní podmínky. Může se také dostat k učení Védánty a mít možnost je studovat. *Puṇyam* tak může nepřímo přispět k duchovnímu zrání. Stále je však výsledkem jednání, a proto může vést jen k podmíněným a časově omezeným výsledkům.

Mokṣa naproti tomu není nový výsledek, který lze jednáním vytvořit nebo získat. Je svobodou, která je skutečnou povahou pravého Já (*ātmā*). Když Sebe-poznání odstraní Sebe-nevědomost, člověk pozná, že *ātmā* bylo vždy svobodné. Žádné množství příznivých karmických výsledků proto člověka neosvobodí.

16. Proč tradice pokládá lidské zrození za zvlášť cenné?

Lidské tělo vzniká jako výsledek dobrých činů z minulosti (*sat-karma-janya*). Lidské zrození je přitom zvláštní. V jiných formách zrození se karma pouze vyčerpává. Zvíře sklízí plody svého dřívějšího jednání, ale novou karmu nevytváří, protože nemá možnost rozhodovat o svém jednání. Takové zrození se označuje jako zrození k užívání výsledků (*bhoga-janma*).

Člověk naproti tomu volbu má. Může jednat, nejednat nebo jednat jinak, a proto vytváří novou karmu. Zároveň se vyčerpává jeho dřívější karma a on může zrát. To je zrození k úsilí (*yoga-janma*).

Jen tam, kde je možnost volby, má smysl *dharma* a odpovědnost za vlastní jednání. Pouze člověk se díky rozlišujícímu intelektu může ptát po své skutečné povaze a toužit po osvobození.

Lidské zrození je cenné ne proto, že by bylo nejpříjemnější, ale proto, že jako jediné umožňuje usilovat o Sebe-poznání. Člověk proto nemá tuto příležitost promarnit.

17. Jak má porozumění zákonu karmy ovlivnit praktický život studenta Védánty?

Porozumění zákonu karmy má vést k odpovědnosti za vlastní jednání a k respektu k dharmě. Člověk si může zvolit, jak bude jednat. Výsledek svého jednání však nemá zcela ve své moci, protože závisí na celém řádu Íšvary.

Toto pochopení je základem karma-jógy. Člověk se soustředí na to, aby jednal správně, a výsledek přijímá jako dar Íšvary (*prasāda*), ať odpovídá jeho očekávání, nebo ne. Zároveň se učí, že když se mu

stane něco nepříjemného, nemusí hledat viníka ani v sobě, ani v druhých, ani ve světě.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč je nepřesné chápat karmu jednoduše jako „osud“ a jak souvisí neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*) s pozdějším výsledkem jednání?
2. Co podle Védánty přetrvává po smrti a proč nelze říci, že se znovu rodí samotné *ātmā*?
3. Jak Védánta vysvětluje vztah mezi výsledky minulého jednání a možností svobodně jednat v přítomnosti?

Příklady a metafory k tématu

Vystřelený šíp.

TÉMA 5

Karma-jóga: jednání a postoj k jeho výsledkům

Karma-jóga učí, jak jednat a jak přijímat výsledky jednání. Člověk volí jednání v souladu s dharmou, dává přednost sattvickému jednání před radžasickým a tamasickému se vyhýbá. Jedná s postojem odevzdání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) a výsledek přijímá jako dar Íšvary (*prasāda-buddhi*), protože ho nemá plně ve své moci. Tímto postojem se karma-jóga liší od pouhého etického jednání. Vzorem života ve prospěch celku je pět velkých obětí (*pañca-mahā-yajña*) v tradičním řádu povinností (*varṇāśrama-dharma*). Takové jednání očišťuje mysl (*citta-śuddhi*), oslabuje svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*) a vede ke způsobilosti k poznání (*jñāna-yogyatā*). Karma-jóga neznamená život bez tužeb, lhostejnost ke kvalitě práce ani pasivní přijímání nespravedlnosti.

A. Definice pojmů

1. Co je karma-jóga?

Karma-jóga je způsob života, ve kterém člověk jedná v souladu s dharmou a zároveň pěstuje správný postoj k jednání i k jeho výsledkům. Své jednání chápe jako příspěvek celku a odevzdává je Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*). Výsledky potom přijímá jako dar Íšvary (*prasāda-buddhi*), protože ví, že nejsou plně v jeho moci.

Karma-jóga není zvláštní druh činnosti. Stejnou práci, péči o rodinu nebo jinou každodenní povinnost může člověk vykonávat pouze pro vlastní prospěch, nebo s postojem karma-jógy.

Karma-jóga postupně čistí mysl (*citta-śuddhi*) a činí ji způsobilou pro Sebe-poznání.

2. Co znamená, že jednání má být v souladu s dharmou?

Jednat v souladu s dharmou znamená řídit se tím, co védské učení (*śāstra*) označuje za správné a nesprávné jednání. Nestačí tedy říci, že člověk své jednání odevzdává Íšvarovi. Jednání, které odporuje dharmě, se nestane součástí karma-jógy jen proto, že mu člověk přisoudí duchovní význam.

Védské učení rozlišuje obecnou dharmu (*sāmānya-dharma*) a specifickou dharmu (*viśeṣa-dharma*). Obecná *dharma* zahrnuje hodnoty

platné pro každého, například neubližování (*ahiṃsā*) a pravdivost. Specifická *dharma* se týká povinností, které vyplývají z konkrétní role, životního období a situace. Co má člověk v dané chvíli udělat, proto nelze určit pouze podle obecného pravidla. Je třeba vzít v úvahu i jeho konkrétní povinnost.

V karma-józe člověk nejprve volí jednání v souladu s dharmou. Potom je vykonává s postojem odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) a jeho výsledek přijímá jako dar Íšvary (*prasāda-buddhi*). *Dharma* určuje, co má člověk dělat, zatímco tyto dva postoje určují, jak jedná a jak přijímá výsledek svého jednání.

3. Jak se v karma-józe rozlišují různé druhy jednání?

V návaznosti na Bhagavadgítu (18.23–25) rozlišuje výklad karma-jógy tři druhy jednání podle toho, jak působí na mysl. V karma-józe tedy nezáleží jen na postoji k jednání a jeho výsledkům, ale také na tom, co člověk dělá.

Sattvické jednání (*sāttvika-karma*) podporuje vnitřní zrání. Patří sem především povinnosti a pět velkých obětí (*pañca-mahā-yajña*), kterým se věnuje oddíl B. Takové jednání pomáhá očišťovat mysl a připravuje ji na Sebe-poznání.

Radžasické jednání (*rājasa-karma*) vychází z vlastních tužeb. Patří sem dovolené jednání s přáním určitého výsledku (*kāmya-karma*). Může vést k majetku, úspěchu nebo jinému žádoucímu výsledku, ale k očištění mysli přispívá jen omezeně.

Tamasické jednání (*tāmasa-karma*) odporuje dharmě. Jde o zakázané jednání (*niṣiddha-karma*), například násilí, lež, podvod nebo krádež. Škodí druhým i samotnému člověku a přípravě mysli brání.

Člověk, který usiluje o osvobození, proto dává přednost sattvickému jednání, radžasické omezuje a tamasickému se vyhýbá. Postupně méně jedná kvůli vlastním přáním a více ve prospěch celku.

4. Co je postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*)?

Postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) znamená, že člověk své jednání nechápe pouze jako prostředek, jak získat osobní prospěch. Své povinnosti a každodenní činnosti vykonává také jako příspěvek celku, ke kterému sám patří.

Pozornost se tak přesouvá od otázky „Co z toho budu mít?“ k otázce „Co je v této situaci správné udělat?“. Člověk se soustředí na to, co je v jeho moci, tedy na správné a pečlivé jednání. Výsledek už není jediným měřítkem hodnoty jeho úsilí.

Své činy tak člověk přináší Íšvarovi jako oběť. Jedná s vědomím, že jeho činnost probíhá v řádu Íšvary.

5. Co je postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*)?

Postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*) se týká výsledku již vykonaného jednání. Člověk chápe, že výsledek nezávisí jen na jeho úsilí a přání, ale určuje ho celý řád Íšvary. Proto jej přijímá jako dar Íšvary (*prasāda*). Tento postoj vychází z učení Bhagavadgíty (2.47): člověk může rozhodovat o svém jednání, ale jeho výsledky nemá plně ve své moci.

To neznamená, že každý výsledek musí být příjemný nebo že s ním člověk musí být spokojen. Jde o to přijmout, co skutečně nastalo, a teprve potom se rozhodnout, jak na to správně reagovat. Pokud lze situaci změnit, může člověk podniknout další kroky. Přijetí výsledku tedy není rezignace.

6. Co jsou očištění mysli (*citta-śuddhi*) a způsobilost k poznání (*jñāna-yogyatā*)?

Očištění mysli (*citta-śuddhi*) znamená, že mysl zraje. Především slábnou svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*). Nejde o stav bez myšlenek ani o odstranění všech emocí. Zralejší mysl je vyrovnanější, méně podléhá okamžitým touhám a averzím a její stav méně závisí na vnějších okolnostech.

Svazující touhy a averze tradice označuje jako nečistotu (*mala*). Vedle ní rozlišuje ještě rozptýlenost (*vikṣepa*) a zahalení (*āvaraṇa*). Těmito třemi překážkami se podrobně zabývá téma 08. Nečistotu (*mala*) odstraňuje karma-jóga, rozptýlenost (*vikṣepa*) upásana-jóga a zahalení (*āvaraṇa*), tedy Sebe-nevědomost, odstraňuje jñāna-jóga.

Když je mysl dostatečně očištěná a soustředěná, je způsobilá k poznání (*jñāna-yogyatā*). Člověk pak dokáže soustředěně studovat Védántu a správně chápat její učení.

B. Rozlišení a vztahy

7. Proč karma-jóga není přímým prostředkem k osvobození?

Výsledkem jednání může být pouze něco, co je třeba nově vytvořit, získat nebo změnit. *Mokṣa* však podle Védánty není nový stav, který má člověk teprve získat. Svoboda je již skutečnou povahou pravého Já (*ātmā*). Překážkou není to, že by svoboda chyběla, ale Sebe-nevědomost.

Sebe-nevědomost může odstranit pouze Sebe-poznání, nikoli jednání. Nevědomost odstraňuje jen poznání, tak jako tmu odstraňuje jen světlo. Karma-jóga proto není přímým prostředkem k osvobození. Jejím úkolem je připravit mysl tak, aby byla pro Sebe-poznání způsobilá.

8. Jak spolu souvisejí postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) a postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*)?

Oba postoje se vzájemně doplňují. Postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) se týká samotného jednání. Člověk se soustředí na to, aby jednal správně a co nejlépe, aniž by ho zcela zaměstnával očekávaný výsledek.

Postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*) se uplatňuje ve chvíli, kdy výsledek přichází. Člověk jej přijímá jako součást řádu Íšvary, ať je příznivý, nebo nepříznivý. Úspěch tak nemusí vést k přehnané pýše a neúspěch k nepřiměřenému zklamání nebo odporu.

9. Jaký je rozdíl mezi karma-jógou a pouhým etickým jednáním?

Jednání v souladu s dharmou je nezbytným základem karma-jógy. Samo o sobě však nestačí. Člověk může jednat správně, a přesto být silně závislý na uznání, odměně nebo úspěchu.

V karma-józe se ke správnému jednání přidává postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) a přijetí jeho výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*). Člověk se tak učí věnovat plnou pozornost tomu, jak jedná, a zároveň nebýt vnitřně závislý na tom, zda výsledek odpovídá jeho představám.

10. Jakou roli má v karma-józe pět velkých obětí (*pañca-mahā-yajña*)?

Pět velkých obětí (*pañca-mahā-yajña*) je tradiční způsob, jak v každodenním životě prospívat celku. Připomínají člověku, že nežije sám pro sebe, ale je součástí širšího řádu. Od něj neustále něco přijímá a má k němu také svým jednáním přispívat.

Patří sem uctívání Íšvary (*deva-yajña*), péče o rodiče a úcta k předkům (*pitṛ-yajña*), studium Véd a péče o předávání tradice (*brahma-yajña*), pomoc druhým lidem (*manuṣya-yajña*) a ohleduplnost k ostatním živým bytostem a přírodě (*bhūta-yajña*). V tradičním životě mají tyto oblasti také své obřadní podoby.

Pro karma-jógu je podstatné hlavně to, k jakému postoji tento způsob života vede. Člověk se postupně méně ptá „Co mohu získat?“ a více „Čím mohu přispět?“. Tím slábne sebestřednost a člověk snáze jedná s postojem odevzdání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*).

11. Jak souvisí karma-jóga s tradičním uspořádáním povinností (*varṇāśrama-dharma*)?

Tradiční uspořádání povinností (*varṇāśrama-dharma*) určuje povinnosti člověka podle jeho společenské role a životního období. Člověk

karma-jógu uplatňuje v běžném životě, při plnění svých povinností a ve vztazích s druhými.

Pro pochopení karma-jógy není nutné podrobně probírat jednotlivé společenské role (*varṇa*) a životní období (*āśrama*). Životní období jsou čtyři: období studia (*brahmacarya*), období hospodáře (*gṛhastha*), období ústraní (*vānaprastha*) a období odříkání (*sannyāsa*). Podstatný je princip, že každodenní život se všemi svými povinnostmi může být prostředkem zrání mysli. Člověk nemusí nejprve opustit rodinu, práci nebo jiné závazky.

C. Aplikace a typické omyly

12. Jak má člověk uplatnit postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*), když jeho jednání přinese nepříznivý výsledek?

Člověk nejprve přijme výsledek takový, jaký je, i když očekával něco jiného. Přijmout jej jako dar Íšvary (*prasāda*) neznamená být s ním spokojený ani se vzdát dalšího jednání.

Může zjistit, co se nepodařilo, napravit chybu nebo podniknout další kroky. Rozdíl je v tom, že nejprve přijme výsledek, který už změnit nemůže, a potom se soustředí na to, co může udělat nyní. Jeho další reakce je novým jednáním, které má být opět v souladu s dharmou.

13. Znamená karma-jóga, že člověk nemá mít žádná přání ani cíle?

Ne. Karma-jóga nevyžaduje, aby se člověk vzdal všech přání a cílů. Může plánovat, usilovat o úspěch a snažit se dosáhnout toho, co považuje za správné a žádoucí.

Problémem není samotné přání. Přání člověka svazuje tehdy, když určitý výsledek považuje za nezbytnou podmínku své spokojenosti. V karma-józe proto o zvolený výsledek usiluje, ale zároveň přijímá, že jej nemá plně ve své moci.

14. Znamená odevzdání jednání Íšvarovi, že na jeho kvalitě nezáleží?

Ne. Postoj odevzdání jednání Íšvarovi (*īśvarārpaṇa-buddhi*) není omluvou pro nedbalost. Právě naopak. Jednat v souladu s dharmou znamená přiměřeně se připravit na to, co člověk dělá, a věnovat tomu pozornost a úsilí.

Člověk je odpovědný za své jednání, a proto se snaží jednat co nejlépe. Nemůže však zaručit jeho výsledek, protože ten závisí také na mnoha dalších okolnostech v řádu Íšvary.

15. Znamená postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*), že člověk musí považovat každou událost za dobrou a nesmí se bránit nespravedlnosti?

Ne. Přijmout to, co nastalo, jako součást řádu Íšvary neznamená považovat každou událost za dobrou ani každé lidské jednání za správné. Pokud člověk čelí nespravedlnosti, může být v souladu s jeho dharmou právě to, že se jí postaví.

Prasāda-buddhi se týká přijetí toho, co již nastalo. Neznamená zákaz dalšího jednání ani pasivní smíření se situací. Otázka, jak má člověk dále jednat, se znovu posuzuje podle dharmy.

16. Podle čeho lze poznat, že karma-jóga skutečně připravuje mysl?

Měřítkem není počet náboženských úkonů, které člověk vykonal, ani mimořádné duchovní prožitky. Postupně slábnou svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*) a člověk snáze přijímá výsledky, které neodpovídají jeho očekávání. Zároveň roste jeho schopnost jednat podle toho, co je správné, i když to není právě příjemné nebo výhodné.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nestačí ke karma-józe pouze správně jednat, pokud se nezmění vztah člověka k výsledkům jeho jednání?
2. Jak lze odlišit přijetí nepříznivého výsledku s postojem *prasāda-buddhi* od pouhé rezignace?
3. Proč může karma-jóga připravit mysl pro Sebe-poznání, ale sama nemůže odstranit Sebe-nevědomost?

Příklady a metafory k tématu

Herec a role, pes a suchá kost a voda na lotosovém listu.

TÉMA 6

Upásana-jóga: meditační praxe

Upásana-jóga je přípravná meditační praxe zaměřená především na Íšvaru s vlastnostmi (*saguṇa*). Védské učení (*śāstra*) určuje objekt meditace i jeho význam. V širším smyslu k ní patří i kázeň těla, řeči, smyslů a mysli. Jejím hlavním výsledkem je soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*). Zatímco karma-jóga oslabuje svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*), upásana-jóga odstraňuje rozptýlenost (*vikṣepa*). Meditace může mysl také uvolnit, zjemnit a otevřít širším souvislostem. Meditace o Íšvarovi je zároveň projevem *bhakti*. Od upevňování poznání (*nididhyāsanam*) se liší zaměřením i účelem: student při ní chápe Íšvaru jako odlišného od sebe a připravuje mysl na Sebe-poznání, *nididhyāsanam* upevňuje poznání už získané. Soustředěná mysl není poznání *ātmā* a žádný meditativní prožitek ho nedokazuje. Cílem není ani zastavení myšlenek, ani „neduální stav“.

A. Definice pojmů

1. Co znamená upásana-jóga?

Upásana-jóga je soustavná meditační praxe. Jejím objektem je především *saguṇa* Íšvara. Student záměrně a opakovaně přivádí mysl k jednomu zvolenému objektu podle pokynů védského učení (*śāstra*). Mysl se tím méně rozptyluje a člověk se dokáže déle soustředit na jedno téma. Hlavním výsledkem je soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*). Díky ní je mysl způsobilejší pro následné studium Védánty a Sebe-poznání.

2. Co znamená *saguṇa* Íšvara v kontextu upásana-jógy?

Saguṇa Íšvara je Brahman ve spojení s Májou. Mája je jeho *upādhi*. Proto Védánta mluví o Íšvarovi jako o vševědoucím, všemocném a všeprostupujícím. Íšvara je inteligentní i materiální příčinou celého světa a svět se řídí jeho řádem.

V upásana-józe člověk medituje o Íšvarovi způsobem, který je pro mysl přístupný. Může se soustředit na určitou božskou podobu, jméno, vlastnost nebo funkci. Může také meditovat o Íšvarovi jako o inteligenci a řádu, které jsou přítomné v celém světě.

Nejde o libovolné představy vytvořené jen proto, aby se mysl snáze soustředila. Tyto podoby meditace vycházejí z védského učení (*śāstra*) a patří k tradiční oddanosti (*bhakti*) k Íšvarovi.

3. Proč musí být *upāsana* založena na védském učení (*śāstra*)?

V tradiční Védántě není *upāsana* libovolně zvolená meditační technika. Védské učení (*śāstra*) určuje, o čem má student meditovat, jak má zvolený objekt chápat a jaký význam s ním má při meditaci spojovat. Tím se *upāsana* liší od pouhého cvičení soustředění.

4. Jakou roli má v upásana-józe kázeň těla, řeči, smyslů a mysli?

Upásana-jóga v širším smyslu nezahrnuje jen meditaci. Člověk se učí usměrňovat tělo, řeč, smysly a mysl, aby zbytečně nerozptyloval své síly a mohl je využít při úsilí o osvobození. Patří sem schopnost chtít (*icchā-śakti*), poznávat (*jñāna-śakti*) a jednat (*kriyā-śakti*).

Příměrem je přehrada. Zadržená voda neodteče, ale může být využita tam, kde je třeba. Podobně kázeň pomáhá soustředit naše síly na zvolený cíl.

Kázeň těla znamená rozumnou péči o zdraví a střídmost. Kázeň řeči znamená vyhýbat se hádkám, pomluvám a zbytečným řečem. Řeč má být pravdivá, zdvořilá a užitečná. Kázeň smyslů spočívá v tom, že si hlídáme, čemu je vystavujeme. Nejdůležitější je kázeň mysli, kterou dále posiluje meditace. Bhagavadgíta (17.14–16) podobně mluví o kázni těla, řeči a mysli.

5. Co ukazuje příměr vozu z upanišady Katha?

Upanišada Katha (1.3.3–4) přirovnává člověka k vozu. Pro upásana-jógu stačí část příměru, která se týká nástrojů člověka: tělo je vůz, smysly jsou koně, mysl jsou otěže a intelekt je vozataj. Aby vůz bezpečně směřoval k cíli, musí být v pořádku, koně musí být ukáznění a vozataj musí umět pevně držet otěže. Stejně tak člověk potřebuje usměrňovat tělo, smysly a mysl a intelektem vědomě řídit svůj život.

6. Jaký je hlavní bezprostřední výsledek upásana-jógy?

Hlavním výsledkem upásana-jógy je soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*). Mysl je méně rozptýlená množstvím nesouvisejících myšlenek a dokáže déle setrvat u jednoho objektu. Získává tak větší stálost a schopnost soustavně sledovat jedno téma. Rozptýlenost mysli označuje tradice termínem *vikṣepa* a řadí ji mezi tři překážky poznání, kterým odpovídají tři jógy. Vysvětluje to téma 08. Takto připravená mysl dokáže lépe naslouchat učení (*śravaṇam*), promýšlet je (*mananam*) a upevňovat získané poznání (*nididhyāsanam*).

7. Je upásana-jóga prostředkem k osvobození?

Upásana-jóga není přímým prostředkem k osvobození. *Mokṣa* vyžaduje odstranění Sebe-nevědomosti a nevědomost může odstranit pouze poznání. Upásana-jóga připravuje mysl tím, že posiluje její soustředěnost. Mysl je pak způsobilejší pro Sebe-poznání. Upásana-jóga je důležitým nepřímým prostředkem k osvobození, ne náhradou za jñāna-jógu.

B. Rozlišení a vztahy

8. Jaký je rozdíl mezi karma-jógou a upásana-jógou?

Karma-jóga se týká jednání a postoje k jeho výsledkům. Jejím hlavním výsledkem je očištění mysli (*citta-śuddhi*). Upásana-jóga pracuje s myslí prostřednictvím meditace. Jejím výsledkem je soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*). Obě připravují studenta na jñāna-jógu.

9. Jaký širší přínos může mít meditace pro přípravu mysli?

Upásana-jóga souvisí především se soustředěností mysli (*citta-ekāgratā*). Pro výklad lze její širší přínos shrnout do čtyř oblastí: uvolnění, soustředění, širší pohled a zjemnění mysli. Nejde o tradiční členění upásana-jógy, ale o praktickou pomůcku.

Sledování dechu může zklidnit tělo i mysl. Meditace na jeden objekt, například na Íšvaru, posvátnou formuli (mantra) nebo verš, posiluje soustředění.

Meditace může také pomoci vidět vlastní život jako součást většího celku. Příkladem je jedenáctá kapitola Bhagavadgíty, kde Kršna ukazuje Ardžunovi celý vesmír jako svou podobu. Osobní problémy pak člověk snáze vidí v širších souvislostech.

Meditace o hodnotách pomáhá zjemnit mysl. Člověk přemýšlí například o významu pravdivosti, soucitu a trpělivosti a o tom, jak závist nebo nenávist mysli škodí. Podrobněji se tomu věnuje téma 07 o hodnotách.

10. Jak souvisí *bhakti* s upásana-jógou?

Bhakti není v tradiční Védántě pouze citová náklonnost k Bohu. Je to postoj oddanosti a úcty k Íšvarovi, který se může projevovat v jednání, modlitbě, meditaci i studiu Védánty.

V upásana-józe má tato oddanost především podobu modlitby a meditace. Člověk při ní znovu a znovu obrací mysl k Íšvarovi a učí se ji u něj soustředěně udržet. *Upāsana* proto není pouhé cvičení pozornosti. Soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*) je jejím důležitým výsledkem, ale samotná praxe je projevem oddanosti Íšvarovi (*bhakti*).

11. Jaký je rozdíl mezi upásana-jógou a upevňováním poznání (*nididhyāsanam*)?

Upásana-jóga je přípravná praxe. Jejím objektem je především *saguṇa* Íšvara a jejím hlavním výsledkem soustředěnost mysli. Upevňování poznání (*nididhyāsanam*) naproti tomu patří k jñāna-józe. Předpokládá, že student už naslouchání učení (*śravaṇam*) získal Sebe-poznání a promýšlením učení (*mananam*) odstranil zásadní pochybnosti. *Nididhyāsanam* má postupně odstranit hluboce zakořeněné způsoby myšlení a reagování, které ještě odporují získanému poznání (*viparīta-bhāvanā*). Objektem meditace (*upāsana*) je Íšvara, kterého meditující chápe jako odlišného od sebe. Při upevňování poznání se student vrací k poznání své skutečné povahy. *Nididhyāsanam* pomáhá, aby se již získané poznání plně promítlo do toho, jak člověk chápe sebe a svůj život. Proto nelze *nididhyāsanam* chápat jen jako pokročilejší podobu meditace (*upāsana*).

12. Je soustředěná mysl totéž jako poznání *ātmā*?

Není. Soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*) znamená, že mysl dokáže klidně a soustavně zůstat u jednoho tématu. Sebe-poznání je poznání skutečné povahy *ātmā* a odstraňuje Sebe-nevědomost.

Člověk může mít velmi soustředěnou mysl a přitom se dál považovat za omezeného jedince. Samotné soustředění tento základní omyl neodstraňuje.

13. Jaký je vztah mezi upásana-jógou a jñāna-jógou?

Upásana-jóga připravuje mysl tím, že posiluje její soustředěnost (*citta-ekāgratā*). Takto připravená mysl dokáže pozorně a soustavně sledovat výklad Védánty. V jñāna-józe pak student nasloucháním učení (*śravaṇam*) získává Sebe-poznání a promýšlením učení (*mananam*) odstraňuje pochybnosti.

C. Aplikace a typické omyly

14. Jak se nedostatek upásana-jógy může projevit při studiu Védánty?

Student může rozumět jednotlivým větám a pojmům, ale přesto nedokáže souvisle sledovat delší výklad. Mysl mu snadno odbíhá k osobním starostem, plánům, vzpomínkám nebo okolním podnětům. Student pak ztrácí přehled o tom, jak spolu probírané myšlenky souvisejí. Nemusí to znamenat nedostatek inteligence ani nepochopení učení. Příčinou může být nedostatečná soustředěnost mysli (*citta-ekāgratā*), kterou má upásana-jóga posilovat.

15. Je cílem upásana-jógy zastavit všechny myšlenky?

Není. Cílem upásana-jógy není stav bez myšlenek, ale schopnost soustředěně a soustavně udržovat mysl u zvoleného objektu. Mysl pak neodbíhá od jednoho tématu k druhému. Myšlenky plynule navazují a stále se týkají téhož tématu.

I kdyby při praxi nastal stav, kdy se myšlenky téměř neobjevují, šlo by pouze o dočasný stav mysli.

16. Je mimořádný meditativní prožitek důkazem Sebe-poznání?

Není. Hluboký klid, blaženost, pocit splynutí s celkem nebo dočasné oslabení běžného pocitu vlastní oddělenosti jsou prožitky, které se objevují v mysli. Každý takový prožitek vzniká a zaniká, a proto sám nemůže být osvobozením.

17. Může člověk nahradit studium Védánty dlouhou meditací?

Nemůže, pokud je cílem *mokṣa*. Meditace může mysl zklidnit, zlepšit soustředění nebo navodit různé stavy mysli. Sebe-nevědomost však není způsobena tím, že člověku chybí určitý prožitek. Spočívá v tom, že nezná skutečnou povahu *ātmā*.

Nový prožitek proto Sebe-nevědomost neodstraní. Odstranit ji může pouze Sebe-poznání. Skutečnou povahu *ātmā* student poznává díky Védántě, která zde slouží jako prostředek poznání (*pramāṇa*).

18. Jak poznat, že upásana-jóga plní svou přípravnou funkci?

V praxi se to projevuje tím, že člověk dokáže lépe zaměřit mysl na zvolené téma a soustředit se na ně. Okolní podněty a vlastní myšlenky ho tak snadno nerozptýlí. Když jeho pozornost odběhne, rychleji si toho všimne a dokáže se znovu soustředit. Snáze také souvisle sleduje delší výklad nebo promýšlí jedno téma bez častého odbíhání. To se může projevit při studiu Védánty, modlitbě i v běžném životě.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nemůže ani dokonale soustředěná mysl sama odstranit Sebe-nevědomost?
2. Jak se upásana-jóga a *nididhyāsanam* liší svým zaměřením, předpoklady a účelem?
3. Proč neobvyklý meditativní stav sám o sobě nedokazuje Sebe-poznání ani osvobození?

Příklady a metafory k tématu

Vůz z upanišady Katha a přehrada na řece.

TÉMA 7

Hodnoty připravující mysl

amānitvādi

V Bhagavadgítě 13.7–11 (v jiném číslování 13.8–12) uvádí Kršna dvacet hodnot souhrnně označovaných jako *amānitvādi*. Patří k nim například absence pýchy a přetvářky, neubližování, chápavé přijímání, soulad myšlenek, slov a činů, služba učiteli, vytrvalost, sebeovládání, ne-lpění, vyrovnanost, neochvějná oddanost Íšvarovi a závazek k Sebe-poznání. Jsou to *jñāna-sādhanāni*, prostředky, které činí mysl způsobilou k Sebe-poznání (*jñāna-yogyatā*). Bhagavadgíta je nazývá *jñānam*, protože k poznání nepřímo vedou. Některé si jsou podobné a je třeba je rozlišovat, například pýchu od přetvářky nebo ne-lpění od lhostejnosti k blízkým. Láska ke klidnému místu neznamená odmítat společnost. Projevují se ve vztazích, v nepříjemných situacích i při studiu. Student je nemusí mít dokonale osvojené před začátkem jñāna-jógy.

A. Definice pojmů

1. **Co jsou hodnoty *amānitvādi* a proč je Bhagavadgíta označuje slovem *jñānam*?**

   Jde o dvacet vlastností a postojů, které připravují mysl na Sebe-poznání. Označení *jñānam* zde neznamená, že tyto hodnoty samy jsou poznáním. Bhagavadgíta je tak nazývá proto, že díky nim je mysl způsobilá k poznání (*jñāna-yogyatā*). Nevědomost však odstraňuje pouze poznání.

2. **Co znamenají *amānitvam*, *adambhitvam*, *ahiṃsā*, *kṣānti* a *ārjavam*?**

   Amānitvam znamená, že člověk netrvá na vlastní důležitosti a nevyžaduje od druhých úctu ani uznání. *Adambhitvam* znamená nepředstírat vlastnosti, znalosti nebo duchovní schopnosti, které člověk ve skutečnosti nemá. *Ahiṃsā* znamená vědomou snahu neubližovat druhým tělem, řečí ani myslí. *Kṣānti* je chápavé přijímání neboli snášenlivost, tedy schopnost unést nepříjemné nebo zraňující jednání druhých bez vnitřní nenávisti a bez potřeby odplaty. *Ārjavam* je přímost, tedy soulad mezi tím, co si člověk myslí, co říká a co dělá.

3. Co vyjadřují *ācāryopāsanam*, *śaucam*, *sthairyam* a *ātma-vinigraha*?

Ācāryopāsanam je úcta k učiteli a ochota učit se od něj. Student pozorně naslouchá jeho výkladu, bere jeho vedení vážně a podle možností mu také prakticky slouží (*śuśrūṣā*).

Śaucam znamená vnější i vnitřní čistotu. Vnější čistota se týká těla a prostředí. Vnitřní čistota znamená očišťování mysli od postojů a sklonů, které brání jasnému pochopení učení.

Sthairyam je pevnost a vytrvalost. Člověk pokračuje ve studiu a praxi i tehdy, když přijdou překážky, nepohodlí nebo pokles motivace.

Ātma-vinigraha je sebeovládání. Člověk má své tělo, smysly a mysl natolik ve své moci, aby se neřídil jen okamžitými impulzy a dokázal jednat podle toho, co vědomě považuje za správné. Slovo *ātma* zde označuje celek těla, orgánů poznání, orgánů činnosti a mysli (*kārya-karaṇa-saṅghāta*), nikoli *ātmā* jako pravé Já. *Ātmā* žádné ovládání nepotřebuje, protože nejedná a nelze je poznat jako objekt.

4. Co znamenají *indriyārtheṣu vairāgyam*, *anahaṅkāra* a *janma-mṛtyu-jarā-vyādhi-duḥkha-doṣānudarśanam*?

Indriyārtheṣu vairāgyam znamená odpoutanost od smyslových objektů a od toho, co od nich člověk očekává. Nejde jen o potěšení (*kāma*), ale i o bezpečí, jistotu a další formy zabezpečení (*artha*). Člověk tyto věci neodmítá. Chápe však jejich omezenost a nečeká od nich trvalé štěstí ani svobodu.

Anahaṅkāra znamená neztotožňovat se mylně s tělem, myslí, schopnostmi, rolemi a dalšími součástmi toho, co není pravé Já (*anātmā*). Neznamená zničení praktického neboli empirického „já“, které člověk potřebuje k běžnému jednání. Jako přípravná hodnota tento omyl postupně oslabuje. Odstranit jej může až Sebe-poznání.

Janma-mṛtyu-jarā-vyādhi-duḥkha-doṣānudarśanam znamená opakovaně si připomínat omezení spojená se zrozením, smrtí, stářím, nemocí a dalšími nevyhnutelnými podobami utrpení. Smyslem není pěstovat pesimismus. Člověk má střízlivě vidět omezení života ve světě a přestat od něj očekávat trvalé a bezpodmínečné naplnění.

5. Jaký význam mají *avyabhicāriṇī bhakti*, *adhyātma-jñāna-nityatvam* a *tattva-jñānārtha-darśanam*?

Avyabhicāriṇī bhakti znamená výlučnou a neochvějnou oddanost Íšvarovi. Trvá bez ohledu na to, zda se člověku daří nebo zda z ní má nějaký osobní prospěch.

Adhyātma-jñāna-nityatvam znamená vytrvale usilovat o Sebe-poznání a soustavně se věnovat studiu a zkoumání vlastní skutečné povahy.

Tattva-jñānārtha-darśanam znamená jasně chápat, k čemu poznání skutečnosti směřuje: k osvobození.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jaký je rozdíl mezi hodnotami *amānitvam* a *adambhitvam*?

Amānitvam znamená nepovažovat uznání, úctu nebo zvláštní zacházení od druhých za něco, na co máme nárok. *Adambhitvam* znamená nesnažit se před druhými vzbudit dojem, že jsme lepší, schopnější nebo máme větší zásluhy než ve skutečnosti. Člověk může o sobě mluvit pravdivě, a přesto od druhých vyžadovat uznání a respekt. Ani jedna z těchto hodnot neznamená sebepodceňování ani popírání skutečných schopností.

7. Jak se od sebe liší *sthairyam* a *ātma-vinigraha*?

Sthairyam znamená stálost a vytrvalost v úsilí, které považujeme za správné. *Ātma-vinigraha* znamená sebeovládání, tedy schopnost řídit tělo, orgány poznání, orgány činnosti a mysl tak, aby nás jejich impulzy neodváděly od zvoleného cíle. Slovo *ātma* zde označuje tento celek (*kārya-karaṇa-saṅghāta*), ne *ātmā* jako pravé Já. Pravé Já žádné ovládání nepotřebuje.

Bez stálosti a vytrvalosti člověk od svého úsilí snadno upustí. Bez sebeovládání může mít člověk správně zvolený cíl, ale tělo, smysly a mysl ho budou stále odvádět jinam.

8. Jaký je rozdíl mezi hodnotami *vairāgya*, *asakti* a *anabhiṣvaṅga*?

Vairāgya znamená odpoutanost od smyslových objektů a od toho, co od nich člověk očekává. Netýká se jen potěšení (*kāma*), ale také bezpečí a jistoty (*artha*). Člověk chápe, že tyto věci jsou omezené a nemohou mu zajistit trvalé štěstí ani svobodu.

Asakti znamená nepřipoutanost k věcem a lidem, se kterými jsme spojeni. Člověk je může mít rád, pečovat o ně a využívat je. Jeho vnitřní jistota na nich ale nezávisí.

Anabhiṣvaṅga se týká hlavně vztahu k blízkým lidem, zejména k dětem a partnerovi. Člověk jejich stav nepovažuje za svůj vlastní. Když se jim daří, má z toho radost. Když trpí, dotýká se ho to. Neodvozuje však svůj vlastní pocit štěstí nebo neštěstí přímo od toho, co se děje jim.

9. Co znamená *sama-cittatvam* a jak souvisí s oddaností Íšvarovi?

Sama-cittatvam iṣṭa-aniṣṭa-upapattiṣu znamená vyrovnanost při příznivých i nepříznivých událostech. Student si ji postupně osvojuje.

Neznamená to potlačit emoce ani reagovat na všechno stejně. Mysl se však nenechá událostí snadno vyvést z rovnováhy.

V karma-józe tuto vyrovnanost podporuje postoj přijetí výsledku jako daru Íšvary (*prasāda-buddhi*). Člověk přijímá výsledek jako součást řádu Íšvary. Oddanost Íšvarovi tak pomáhá přijmout i nečekaný výsledek a neztratit rovnováhu.

10. Co znamenají *vivikta-deśa-sevitvam* a *arati jana-saṃsadi* a proč nejde o odmítání společnosti?

Vivikta-deśa-sevitvam znamená, že si člověk cení klidného a nerušeného prostředí a vyhledává je pro studium, promýšlení učení a soustředění. *Arati jana-saṃsadi* znamená nevyhledávat neustále společnost, společenský ruch a rozptýlení.

Ani jedna z těchto hodnot neznamená nechuť k lidem ani požadavek žít v odloučení. Člověk omezuje kontakt se společností, která jeho mysl převážně obrací k vnějším záležitostem. Neznamená to ale, že se vyhýbá učiteli nebo společnosti lidí zaměřených na poznání (*satsaṅga*).

C. Aplikace a typické omyly

11. Jak se *asakti* a *anabhiṣvaṅga* projevují v běžných rodinných vztazích?

Člověk dál plní své povinnosti, pečuje o blízké a má je přirozeně rád. *Asakti* znamená, že na nich není závislý a jejich chování, úspěch ani souhlas nepovažuje za podmínku své spokojenosti a úplnosti. *Anabhiṣvaṅga* znamená, že se s nimi neztotožňuje natolik, aby všechno, co se děje jim, automaticky prožíval jako něco, co se děje jemu. Má radost z úspěchu dítěte a trápí ho jeho bolest, ale jeho duševní rovnováha není zcela závislá na tom, co se dítěti právě děje.

12. Jak se při nepříjemné události mohou společně projevit *ahiṃsā*, *kṣānti* a *sama-cittatvam*?

Díky chápavému přijímání (*kṣānti*) člověk nepříjemnost unese bez okamžitého vnitřního odporu, stížností nebo touhy po odplatě. *Sama-cittatvam* mu pomůže zachovat vnitřní vyrovnanost, aby situaci neposuzoval jen pod vlivem první reakce. *Ahiṃsā* ho vede k tomu, aby svým jednáním zbytečně nezpůsobil další újmu. Tyto hodnoty neznamenají nečinnost. Člověk může jednat rozhodně, stanovit hranici nebo zasáhnout proti nespravedlnosti, aniž by jednal z nenávisti nebo touhy po pomstě.

13. Jak se hodnoty *ācāryopāsanam*, *ārjavam* a *adhyātma-jñāna-nityatvam* projevují při studiu Védánty?

Ācāryopāsanam se projevuje ochotou studenta držet se způsobu výuky a tradice výkladu způsobilého učitele, místo aby si z jednotlivých výroků skládal vlastní systém. *Ārjavam* znamená intelektuální poctivost: přiznat si, čemu skutečně rozumíme a čemu ještě ne, a nepředstírat, že chápeme víc, než ve skutečnosti chápeme. *Adhyātma-jñāna-nityatvam* znamená trvale se věnovat Sebe-poznání. Studium Védánty tak není nahodilé ani závislé jen na chvilkovém nadšení. Tyto hodnoty vytvářejí podmínky pro účinné naslouchání učení (*śravaṇam*) a jeho promýšlení (*mananam*).

14. Musí mít student všech dvacet hodnot dokonale osvojených ještě před zahájením jñāna-jógy?

Ne. Způsobilost ke jñāna-józe neznamená mravní ani psychickou dokonalost. Student potřebuje dostatečně zralou mysl, aby mohl učení správně pochopit a promyslet. Nemusí však mít všech dvacet hodnot dokonale osvojených.

Práce na těchto hodnotách proto nekončí, když student začne studovat Védántu. Karma-jóga, upásana-jóga i vědomé pěstování těchto hodnot mohou pokračovat souběžně s jñāna-jógou. Pomáhají dál očišťovat a zklidňovat mysl a odstraňovat překážky, které mohou bránit pevnému zakotvení v poznání.

15. Jaký je nejzávažnější omyl při chápání těchto dvaceti hodnot?

Nejzávažnějším omylem je zaměnit přípravu mysli za Sebe-poznání. Člověk může být klidný, skromný, ukázněný a laskavý, a přesto u něj může přetrvávat Sebe-nevědomost. U člověka se Sebe-poznáním se tyto hodnoty projevují přirozeně. Pokud některé z nich nejsou pevné, může to znamenat, že poznání ještě není plně upevněné (*jñāna-niṣṭhā*). Samotné poznání tím ale nezaniká. Tyto hodnoty jsou mimořádně důležité jako prostředky přípravy mysli na Sebe-poznání (*jñāna-sādhanāni*).

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč může být člověk velmi morální, ukázněný a vyrovnaný, a přesto nemusí mít Sebe-poznání?
2. Jak lze v praktické životní situaci rozlišit zdravou náklonnost k blízkému člověku od ztotožňující připoutanosti (*abhiṣvaṅga*)?
3. Proč je *tattva-jñānārtha-darśanam*, tedy jasné pochopení, že cílem poznání je *mokṣa*, důležité pro pěstování ostatních hodnot?

TÉMA 8

Jñāna-jóga: úvodní přehled

Jñāna-jóga je soustavné studium učení Védánty jako prostředku poznání (*pramāṇa*), při kterém člověk získává a upevňuje Sebe-poznání. Má tři části: naslouchání učení (*śravaṇam*), při kterém student poznává svou skutečnou povahu, promýšlení učení (*mananam*), které odstraňuje pochybnosti, a upevňování poznání (*nididhyāsanam*), které odstraňuje navyklou opačnou představu (*viparīta-bhāvanā*). *Nididhyāsanam* není další *pramāṇa*. Tři jógy souvisejí se třemi překážkami. Karma-jóga oslabuje nečistotu mysli (*mala*) a upásana-jóga rozptýlenost (*vikṣepa*). Zahalení (*āvaraṇa*), tedy Sebe-nevědomost, odstraňuje až Sebe-poznání získané při naslouchání učení. Toto pořadí má svůj důvod. Mysl zatížená silnými touhami a averzemi se obtížně soustředí. Nesoustředěná mysl zase nedokáže pozorně sledovat výklad Védánty. Samotné čtení knih proto nestačí a *śravaṇam* nelze nahradit meditací.

A. Definice pojmů

1. Co je jñāna-jóga?

Jñāna-jóga je soustavné studium učení Védánty, jeho promýšlení a upevňování poznání. Člověk při ní poznává svou skutečnou povahu, odstraňuje pochybnosti a upevňuje toto poznání. Védánta zde slouží jako platný prostředek poznání (*pramāṇa*), protože skutečnou povahu *ātmā* nelze poznat běžnými prostředky poznání. Jñāna-jóga nic nového nevytváří, odstraňuje Sebe-nevědomost.

2. Jaké jsou tři části jñāna-jógy?

Tři části jñāna-jógy jsou naslouchání učení (*śravaṇam*), promýšlení učení (*mananam*) a upevňování poznání (*nididhyāsanam*). *Śravaṇam* znamená soustavné studium Védánty pod vedením způsobilého učitele. Při promýšlení učení student pomocí rozumového zkoumání (*yukti*) odstraňuje pochybnosti o jeho pravdivosti. *Nididhyāsanam* upevňuje už získané Sebe-poznání a odstraňuje navyklé způsoby myšlení a reagování, které jsou s tímto poznáním v rozporu.

3. Co přesně znamená *śravaṇam*?

Śravaṇam není pouhé poslouchání duchovních přednášek ani četba různých knih. Je to soustavné studium Védánty pod vedením způso-

bílého učitele, který zná tradici výkladu (*sampradāya*). Při tomto studiu student poznává, že svou skutečnou povahou není omezený jedinec, za kterého se dosud považoval, ale *ātmā*. Smyslem naslouchání učení (*śravaṇam*) je, aby student správně pochopil, co Védánta o skutečné povaze Já učí, a svou skutečnou povahu poznal.

4. Co je *mananam*?

Mananam je promýšlení učení, které student pochopil při naslouchání (*śravaṇam*). Student při něm pomocí rozumového zkoumání (*yukti*) odstraňuje pochybnosti o tom, zda je učení Védánty pravdivé a vnitřně soudržné. Rozumové zkoumání zde není samostatným prostředkem poznání skutečné povahy *ātmā*. Student jím prověřuje své pochopení učení a řeší zdánlivé rozpory.

5. Co je *nididhyāsanam*?

Nididhyāsanam je dlouhodobé upevňování již získaného Sebe-poznání. Je pro člověka, který učení pochopil a nemá o něm zásadní pochybnosti. V běžném životě u něj ale stále mohou přetrvávat navyklé způsoby myšlení a reagování založené na ztotožnění s tělem a myslí.

Příměrem je cukr v šálku čaje. Cukr už je přidaný a další není třeba přidávat. Čaj je ale třeba promíchat, aby byl sladký celý. Podobně *nididhyāsanam* nepřináší nové poznání. Postupně odstraňuje staré návyky, které jsou v rozporu s tím, co už člověk jasně poznal.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč je poznání jediným přímým prostředkem k osvobození?

Podle Védánty je základním problémem Sebe-nevědomost. Kvůli ní se člověk mylně považuje za omezeného jedince tvořeného tělem a myslí.

Nevědomost může odstranit pouze poznání. Jednání může změnit tělo, mysl nebo okolnosti a může vytvořit příznivější podmínky pro studium. Samo však nemůže odstranit omyl o tom, kým člověk ve skutečnosti je. Karma-jóga proto může připravit mysl na poznání, ale Sebe-nevědomost odstraňuje pouze Sebe-poznání.

Poznání je proto jediným přímým prostředkem k osvobození. *Mokṣa* není nově vytvořený stav. Je svobodou, která je skutečnou povahou Já. Člověk o ní kvůli Sebe-nevědomosti neví.

7. Jaký je vztah mezi karma-jógou a jñāna-jógou?

Karma-jóga připravuje mysl na poznání, zatímco v jñāna-józe student poznává skutečnou povahu *ātmā*. Karma-jóga vede k očištění mysli (*citta-śuddhi*). Svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*) slábnou

a mysl je vyrovnanější a zralejší. Tím karma-jóga přispívá ke způsobilosti k poznání (*jñāna-yogyatā*). Soustředěnost pak posiluje upásana-jóga. Tato příprava je pro jñāna-jógu nezbytná.

8. Jak se jñāna-jóga liší od upásana-jógy?

V upásana-józe člověk pomocí meditace připravuje mysl. Posiluje soustředěnost, stálost a schopnost udržet mysl u zvoleného objektu. Tím se mysl připravuje na studium Védánty.

Jñāna-jóga má jiný úkol. V jñāna-józe je Védánta prostředkem poznání (*pramāṇa*), díky kterému student poznává skutečnou povahu *ātmā*. Toto poznání odstraňuje Sebe-nevědomost a základní omyl o tom, kdo člověk ve skutečnosti je.

9. Proč se při přípravě mysli a získávání poznání rozlišují právě tři jógy?

Védánta rozlišuje tři jógy podle tří překážek, které brání Sebe-poznání: nečistoty (*mala*), rozptýlenosti (*vikṣepa*) a zahalení (*āvaraṇa*).

Nečistota (*mala*) znamená svazující touhy a averze (*rāga-dveṣa*), které člověka ovládají. Mysl se pak stále zabývá tím, co chce získat a čemu se chce vyhnout. Karma-jóga tento vliv oslabuje a očišťuje mysl (*citta-śuddhi*).

Rozptýlenost (*vikṣepa*) je neschopnost udržet mysl u jednoho objektu. Upásana-jóga ji oslabuje meditací a vede k soustředěnosti mysli (*citta-ekāgratā*).

Zahalení (*āvaraṇa*) je sama Sebe-nevědomost. V jñāna-józe student naslouchá učení a poznává skutečnou povahu *ātmā*. Sebe-poznání tuto nevědomost odstraňuje.

10. Proč se tři jógy uvádějí právě v tomto pořadí?

Pořadí není libovolné. Mysl ovládaná touhami a averzemi se nedokáže dobře soustředit. Mysl, která se nedokáže soustředit, nemůže pozorně sledovat podrobný výklad Védánty. Proto se člověk nejprve věnuje karma-józe, potom upásana-józe a nakonec jñāna-józe.

Důležité je přitom odlišit první dvě překážky od třetí. Nečistota a rozptýlenost jsou vady mysli jako nástroje. Zahalení je Sebe-nevědomost, kterou způsobuje zakrývající síla Máji (*āvaraṇa-śakti*), o které mluví téma 16.

11. Jaký je vztah mezi nasloucháním (*śravaṇam*), promýšlením (*mananam*) a upevňováním poznání (*nididhyāsanam*)?

Každé z nich má jinou úlohu. Při naslouchání učení student poznává svou skutečnou povahu. *Mananam* odstraňuje pochybnosti o tomto poznání. *Nididhyāsanam* potom odstraňuje navyklou opačnou před-

stavu (*viparīta-bhāvanā*), kvůli které člověk stále reaguje, jako by byl tělem a myslí.

12. Je *nididhyāsanam* dalším prostředkem poznání vedle Védánty?

Není. *Nididhyāsanam* nevytváří ani nepřináší nové poznání. Jeho úkolem je odstranit navyklou opačnou představu (*viparīta-bhāvanā*) a upevnit poznání, které student získal při naslouchání učení (*śravaṇam*) a o němž už díky promýšlení učení (*mananam*) nepochybuje. Proto je třeba rozlišovat mezi Sebe-poznáním a pevným zakotvením v poznání (*jñāna-niṣṭhā*).

C. Aplikace a typické omyly

13. Proč nestačí pouze číst knihy o Védántě?

Samostatné čtení může být užitečné. Význam mnoha výroků Védánty ale není na první pohled zřejmý a snadno je pochopíme nesprávně. Védánta se proto tradičně studuje pod vedením způsobilého učitele, který zná tradici výkladu (*sampradāya*) a umí vysvětlit jednotlivé výroky v souvislosti s celým učením.

Učitel také studentovi pomáhá vidět, kde ho vlastní předpoklady vedou k nesprávnému chápání textu a k nesprávným závěrům.

14. Je cílem jñāna-jógy získat prožitek jednoty?

Není. Každý prožitek vzniká, určitou dobu trvá a zase končí. *Mokṣa* proto nemůže být nějakým mimořádným prožitkem, ani kdyby šlo o prožitek jednoty. Védánta neučí, že člověk má někdy v budoucnu získat nový stav a v něm prožít *ātmā*. *Ātmā* není objekt, který by člověk mohl nově prožít. Je Vědomím, díky kterému jsou všechny prožitky známé.

15. Může člověk přeskočit *śravaṇam* a získat Sebe-poznání pouze meditací?

Podle tradiční Védánty ne. Meditace může zklidnit a soustředit mysl nebo pomoci upevnit již získané poznání. Sama však k Sebe-poznání nestačí. Aby student odstranil Sebe-nevědomost, potřebuje odpovídající prostředek poznání (*pramāṇa*). Tím je Védánta.

16. Jak se pozná, že člověk potřebuje *mananam*?

Mananam je třeba tehdy, když student rozumí tomu, co Védánta učí, ale stále pochybuje, zda je to pravda. Může například chápat, že *ātmā* není omezené tělem ani myslí, a přesto mu může připadat, že to odporuje tomu, co sám prožívá, nebo že to není logické.

Takovou pochybnost je třeba přesně formulovat a podrobit rozumovému zkoumání (*yukti*), dokud se zdánlivý rozpor nevyjasní. *Mananam* neznamená pochybnosti potlačit ani učení prostě přijmout. Jeho cílem je pochybnosti odstranit porozuměním.

17. Jaký je častý omyl týkající se výsledku jñāna-jógy?

Častým omylem je představa, že po Sebe-poznání musí být mysl trvale bez myšlenek, emocí a reakcí. Každý stav mysli ale závisí na podmínkách a může se změnit. *Mokṣa* proto nemůže být stav mysli, který je třeba udržovat.

Sebe-poznání znamená, že člověk ví, kým ve skutečnosti je. To ale neznamená, že s tímto poznáním hned zmizí všechny zažité způsoby myšlení a reagování.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nemůže jednání samo o sobě odstranit Sebe-nevědomost a jak meditace připravuje mysl na Sebe-poznání?
2. Jak se od sebe liší úlohy naslouchání učení (*śravaṇam*), promýšlení učení (*mananam*) a upevňování poznání (*nididhyāsanam*) a proč nelze jejich funkce navzájem zaměňovat?
3. Proč tradiční Védánta nepovažuje zvláštní neduální prožitek za řešení Sebe-nevědomosti?

Příklady a metafory k tématu

Oči jako prostředek poznání, desátý muž, zakrytá rozsvícená svíčka, náhrdelník na vlastním krku a muž se zavázanýma očima z Gandháry.

TÉMA 9

Čtyři kvalifikace

sādhana-catuṣṭaya-sampatti

Aby student mohl učení Védánty správně pochopit a promyslet, potřebuje připravenou mysl. Tradice tuto připravenost popisuje jako soubor čtyř kvalifikací (*sādhana-catuṣṭaya-sampatti*). Patří k nim rozlišování trvalého od pomíjivého (*viveka*), odpoutanost (*vairāgya*), soubor šesti vnitřních kvalit (*śamādi-ṣaṭka-sampatti*) a touha po osvobození (*mumukṣutvam*). Rozlišování vede k odpoutanosti od pomíjivých výsledků. Odpoutanost zároveň posiluje touhu po osvobození a silná touha po osvobození pomáhá člověku odpoutat se od jiných cílů. Šest vnitřních kvalit činí mysl způsobilou ke studiu Védánty. *Śraddhā* přitom není slepá víra a *samādhāna* není *samādhi*. Odpoutanost neznamená odmítat příjemné věci ani se vzdát běžných životních cílů. Student také nemusí mít všechny čtyři kvalifikace v plné míře ještě před začátkem studia. Silná touha po duchovních prožitcích není *mumukṣutvam*. Podle síly touhy po osvobození se rozlišují čtyři stupně a pro vytrvalé studium musí být tato touha dostatečně silná. Tyto kvalifikace student získává a posiluje především prostřednictvím karma-jógy, meditační praxe (upásana-jógy) a vědomého života v souladu s hodnotami.

A. Definice pojmů

1. Co znamená *sādhana-catuṣṭaya-sampatti*?

Sādhana-catuṣṭaya-sampatti označuje soubor čtyř kvalifikací, které student potřebuje, aby mohl učení Védánty správně pochopit a promyslet. Patří k nim rozlišování (*viveka*), odpoutanost (*vairāgya*), soubor šesti vnitřních kvalit (*śamādi-ṣaṭka-sampatti*) a touha po osvobození (*mumukṣutvam*).

Nejde o čtyři samostatná cvičení, která člověk jednou dokončí. Jsou to vzájemně související kvality mysli, které postupně sílí a prohlubují se. Připravují mysl na studium Védánty a Sebe-poznání. Samy Sebe-nevědomost neodstraňují.

2. Co znamená *viveka* jako jedna ze čtyř kvalifikací?

Viveka obecně znamená schopnost rozlišovat. V karma-józe má nejprve podobu rozlišování mezi tím, co je v souladu s dharmou, a tím,

co je s ní v rozporu (*dharma-adharma-viveka*). Patří sem také rozlišování mezi trvale prospěšným (*śreyas*) a pouze příjemným (*preyas*), tedy *śreyaḥ-preyaḥ-viveka*, které vykládá téma 01.

V souboru čtyř kvalifikací (*sādhana-catuṣṭaya-sampatti*) má *viveka* konkrétnější význam. Jde o rozlišování mezi tím, co je trvalé, a tím, co je pomíjivé (*nitya-anitya-vastu-viveka*). Student chápe, že tělo, mysl, vztahy, majetek, postavení i výsledky jednání jsou proměnlivé a omezené. Trvalou a neomezenou svobodu proto zaručit nemohou. Trvalé je pouze *ātmā* neboli Brahman.

V jñāna-józe má *viveka* podobu rozlišování mezi pravým Já a tím, co není pravé Já (*ātma-anātma-viveka*). Student zkoumá svou běžnou představu o sobě a rozlišuje pravé Já od všeho, co je poznávané a proměnlivé. Nakonec poznává, že pravé Já (*ātmā*) není tělem, myslí ani individuální osobností, ale Vědomím, díky kterému jsou tělo, mysl i všechny prožitky známé.

3. Co je *vairāgya*?

Vairāgya je odpoutanost, která vychází z rozlišování (*viveka*). Člověk chápe, že omezené a pomíjivé objekty mu mohou přinést jen omezený a pomíjivý výsledek. Platí to pro bezpečí a jistotu (*artha*), potěšení (*kāma*) i další dosažitelné cíle. Neznamená to odmítat svět nebo příjemné věci. Člověk je může dál využívat a těšit se z nich. Neočekává však, že v nich najde trvalé naplnění nebo svobodu.

4. Co znamená *śamādi-ṣaṭka-sampatti*?

Śamādi-ṣaṭka-sampatti je soubor šesti vnitřních kvalit: *śama*, *dama*, *uparati*, *titikṣā*, *śraddhā* a *samādhāna*.

Śama je schopnost usměrňovat mysl a *dama* je schopnost usměrňovat orgány poznání a orgány činnosti. *Uparati* znamená věnovat se tomu, co je třeba dělat, a nezabývat se zbytečným jednáním. Tradičně se definuje jako plnění vlastní dharmy (*svadharma-anuṣṭhānam*). *Titikṣā* je schopnost snášet nevyhnutelné protiklady, aniž nás odvádějí od cíle.

Śraddhā je důvěra ve Védántu jako platný prostředek poznání (*pramāṇa*) a v učitele, který ji správně vykládá. Nejde o slepou víru. Student Védántě a učiteli důvěřuje, dokud sám jasně nepochopí význam učení. *Samādhāna* je schopnost udržet mysl u toho, čemu se právě věnujeme, a vracet ji zpět, když odbíhá. Zároveň znamená neztrácet ze zřetele konečný cíl, osvobození (*mokṣa*), ani uprostřed běžných životních povinností. Jako cestující ve vlaku víme, kam jedeme, i když po cestě míjíme mnoho zastávek.

5. Co je *mumukṣutvam*?

Mumukṣutvam je touha po osvobození, tedy po svobodě od samsáry. *Saṃsāra* je život v pocitu omezenosti, spojený s koloběhem zrození a smrti. Nejde o touhu po mimořádném prožitku, dokonale příjemném životě ani zvláštním duchovním stavu.

Člověk chápe, že žádný nový prožitek pocit omezenosti neodstraní, protože jeho příčinou je Sebe-nevědomost. *Mumukṣutvam* znamená, že se *mokṣa* stává jeho nejdůležitějším životním cílem.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak spolu souvisejí *viveka* a *vairāgya*?

Vairāgya, tedy odpoutanost, je přirozeným důsledkem rozlišování (*viveka*). Když člověk jasně chápe, že omezené a pomíjivé objekty mu mohou přinést jen omezené a pomíjivé výsledky, přestává od nich očekávat trvalé naplnění a svobodu.

7. Jaký je vztah mezi odpoutaností (*vairāgya*) a touhou po osvobození (*mumukṣutvam*)?

Vairāgya a *mumukṣutvam* vycházejí z rozlišování (*viveka*). Když člověk jasně chápe omezenost materiálního zabezpečení (*artha*), potěšení (*kāma*) a dalších dosažitelných cílů, přestává od nich očekávat trvalé naplnění. To je *vairāgya*.

Zároveň chápe, že skutečnou svobodu nemůže získat prostřednictvím omezených objektů. Proto se *mokṣa* stává jeho hlavním cílem. To je *mumukṣutvam*.

8. Proč je soubor šesti vnitřních kvalit (*śamādi-ṣaṭka-sampatti*) potřebný, když má nevědomost odstranit poznání?

Sebe-nevědomost odstraňuje pouze Sebe-poznání. K tomu však člověk potřebuje dostatečně připravenou mysl. Silné touhy, emoce a rozptýlenost mu znesnadňují jasně pochopit a promyslet učení Védánty.

Śamādi-ṣaṭka-sampatti patří k přípravě mysli. Jejích šest kvalit posiluje způsobilost k poznání (*jñāna-yogyatā*), aby mysl mohla dobře plnit svou roli při Sebe-poznání.

9. Je *śraddhā* slepá víra?

Śraddhā není slepá víra ani bezmyšlenkovité přijímání tvrzení Védánty. Je to důvěra ve Védántu jako platný prostředek poznání (*pramāṇa*) a v učitele, který její učení správně vykládá.

Student tedy učení předem neodmítá jen proto, že odporuje jeho dosavadním představám, ale snaží se přesně pochopit, co říká.

Pochybnosti jsou přirozenou součástí studia. Odstraňuje je promýšlením učení (*mananam*) a rozumovým zkoumáním (*yukti*).

10. Je *samādhāna* totéž jako *samādhi*?

Není. *Samādhāna* v souboru čtyř kvalifikací (*sādhana-catuṣṭaya-sampatti*) znamená soustředěnost a schopnost udržet mysl u toho, čemu se člověk právě věnuje. Když pozornost odběhne, člověk ji dokáže vrátit zpět. Jde o kvalitu mysli, která je důležitá pro studium Védánty.

Samādhi naproti tomu označuje stav, ve kterém mysl po určitou dobu zůstává soustředěná na jediný objekt, aniž by ji člověk musel znovu a znovu vracet zpět. Ani *samādhi* však samo o sobě nevede k Sebe-poznání. *Ātmā* není objekt, který by se v takovém stavu nově objevil. Je přítomné ve všech stavech jako samotné Vědomí. Neznámá je jen jeho skutečná povaha. Tu neukáže žádný stav mysli, ale jen prostředek poznání (*pramāṇa*).

C. Aplikace a typické omyly

11. Znamená *vairāgya*, že by student neměl mít rád příjemné věci nebo usilovat o běžné životní cíle?

Ne. Člověk může mít rád dobré jídlo, vztahy, práci či majetek a může usilovat o tyto i jiné oprávněné životní cíle. *Vairāgya*, tedy odpoutanost, neznamená vzdát se příjemných věcí, ale přestat od nich očekávat trvalé bezpečí, naplnění a svobodu.

Vairāgya se projevuje tím, že celková spokojenost člověka už nezávisí na tom, zda určitou věc získá nebo ztratí. Proto je plně slučitelná s aktivním životem.

12. Musí mít student všech šest vnitřních kvalit (*śamādi-ṣaṭka-sampatti*) v plné míře ještě před zahájením studia Védánty?

Ne. Student je však potřebuje alespoň v takové míře, aby dokázal učení pozorně sledovat, promýšlet je a pracovat s vlastními pochybnostmi.

Tyto kvality se mohou dále posilovat při karma-józe, upásana-józe, vědomém pěstování správných hodnot i při samotném studiu Védánty. Pokud mysl ještě není dostatečně připravená, nemusí student studium opouštět.

13. Jak se *śama*, *dama* a *titikṣā* projevují v běžném životě?

Śama se projevuje tím, že člověka každá myšlenka nebo emoce hned nestrhne. *Dama* tím, že se automaticky neřídí každým smyslovým podnětem nebo impulzem k jednání.

Titikṣā se ukazuje ve chvílích nepohodlí, zklamání nebo frustrace. Člověk dokáže nevyhnutelné nepříjemnosti snášet, aniž na ně hned reaguje odporem, stížnostmi nebo nepřiměřeným jednáním.

14. Je silná touha po duchovních prožitcích známkou touhy po osvobození (*mumukṣutvam*)?

Ne nutně. Touha po mimořádných duchovních stavech může být jen další podobou hledání příjemného nebo výjimečného prožitku. Každý prožitek však vzniká, nějakou dobu trvá a končí. Nemůže proto sám o sobě být osvobozením.

Mumukṣutvam je silná touha po svobodě od samsáry, ne po novém prožitku. Člověk, který jasně rozlišuje (*viveka*), chápe, že *mokṣa* nemůže být zvláštní ani časově omezený stav mysli.

15. Jaké čtyři stupně touhy po osvobození (*mumukṣutvam*) tradice rozlišuje?

Mumukṣutvam je touha po osvobození. Tradice rozlišuje čtyři stupně této touhy podle její síly. Velmi slabá touha (*ati-manda*) se dá vyjádřit slovy: „Bude dobře, když se osvobodím, a když ne, snad příště." Za touhu po osvobození se ani nepovažuje. Člověk se slabou touhou (*manda*) odkládá studium na později, třeba na dobu, kdy už nebude mít tolik pracovních a rodinných povinností. Při střední touze (*madhyama*) chce svobodu co nejdříve. Při silné touze (*tīvra*) ji chce nyní, s naléhavostí tonoucího, který potřebuje vzduch.

16. Musí být touha po osvobození (*mumukṣutvam*) silná?

Pro účinné a vytrvalé studium ano. Silná touha po osvobození (*mumukṣutvam*) přirozeně podporuje i ostatní tři kvalifikace. Když má člověk jeden hlavní cíl, zaměří na něj svou pozornost i úsilí. Ví, proč potřebuje rozlišování, odpoutanost a šest vnitřních kvalit, a má důvod na nich pracovat. Studium Védánty navíc vyžaduje vytrvalost a ochotu zůstat u učení tak dlouho, dokud mu člověk skutečně neporozumí. Slabá touha na to často nestačí.

Síla této touhy však nerozhoduje o samotném osvobození. Sebe-nevědomost odstraňuje pouze Sebe-poznání. *Mokṣa* je skutečnou povahou *ātmā* a tato svoboda je přítomná i tehdy, když ji člověk ještě nezná.

17. Proč není *sādhana-catuṣṭaya-sampatti* konečným výsledkem duchovní cesty?

Ani dokonale připravená mysl sama o sobě neodstraňuje Sebe-nevědomost. Karma-jóga, upásana-jóga, správné hodnoty a další prostředky přípravy vedou ke způsobilosti k poznání (*jñāna-yogyatā*). Sebe-nevědomost však odstraňuje pouze Sebe-poznání.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jak lze v běžném životě rozlišit pouhé intelektuální pochopení pomíjivosti věcí od skutečné odpoutanosti (*vairāgya*)?
2. Proč ani velmi klidná, ukázněná a soustředěná mysl sama o sobě neznamená Sebe-poznání?
3. Jak spolu souvisejí karma-jóga, upásana-jóga, správné hodnoty, čtyři kvalifikace (*sādhana-catuṣṭaya-sampatti*) a jñāna-jóga?

Příklady a metafory k tématu

Pes a suchá kost, muž se zavázanýma očima z Gandháry, vůz z upanišady Katha, tlumič vozidla a přehrada na řece.

ODDÍL II

Rozbor člověka a jeho vnitřních vrstev

10 Sebe-nevědomost a superimpozice
11 Metoda připsání a odvolání
12 Rozlišení poznávajícího a poznávaného
13 Tři těla a pět obalů
14 Tři stavy
15 Skutečná povaha Já

TÉMA 10

Sebe-nevědomost a superimpozice

avidyā *a* adhyāsa

Avidyā je Sebe-nevědomost, nevědomost o skutečné povaze sebe sama. Nemá počátek, ale má konec. Projevuje se jako vzájemná superimpozice (*adhyāsa*) mezi pravým Já (*ātmā*) a tím, co není pravé Já (*anātmā*): vlastnosti těla a mysli se připisují pravému Já a jeho Existence a Vědomí se připisují tělu a mysli. Existence a Vědomí přitom nejsou dvě vlastnosti pravého Já, ale jeho skutečná povaha. Ze záměny vzniká ztotožnění s tělem (*dehātma-buddhi*), které vede k přesvědčením „já jednám“ (*kartṛtva*) a „já sklízím plody činů“ (*bhoktṛtva*), a z nich vzniká *saṃsāra*. Cílem není odstranit tělo, mysl ani to, co člověk prožívá, ale omyl o tom, kým je. *Jñānī* dál říká „jsem unavený“, ale neztotožňuje se přitom s tělem ani myslí. Pouhé intelektuální přijetí věty „nejsem tělo ani mysl“ nestačí.

A. Definice pojmů

1. Co znamená *avidyā* v kontextu Védánty?

Avidyā znamená nevědomost o skutečné povaze sebe sama. Nejde o nedostatek běžných informací ani o nízkou inteligenci. Člověk neví, že *ātmā* je svobodné a nepodléhá vlastnostem těla a mysli. Tato nevědomost je *anādi*. Není událostí v čase a počátek vůbec nemá. Má však konec, protože ji lze odstranit poznáním.

2. Co znamená, že *avidyā* je *anādi*?

Anādi znamená „bez počátku“. Sebe-nevědomost (*avidyā*) nevznikla v určitém okamžiku. Neplatí tedy, že jsme kdysi znali svou skutečnou povahu a později na ni zapomněli. Kvůli Sebe-nevědomosti se mylně považujeme za omezeného jedince (*jīva*). *Ātmā* však omezené nikdy nebylo.

Pomáhá příměr stromu a semene. Ze semene vyroste strom, který vytvoří další semena. Každé semeno pochází z předchozího stromu a každý strom z předchozího semene. Nelze určit první strom ani první semeno. Stejně tak nelze v samsáře určit první okamžik Sebe-nevědomosti. Z ní vzniká mylné ztotožnění, z něj touhy a averze, potom jednání a jeho následky. Tento koloběh nemá počátek.

To ale neznamená, že Sebe-nevědomost nemůže skončit. Když člověk díky Védántě pozná svou skutečnou povahu, *avidyā* končí. Není třeba vědět, kdy začala.

3. Co je *adhyāsa*?

Adhyāsa znamená superimpozici. Člověk zaměňuje to, co patří pravému Já (*ātmā*), s vlastnostmi toho, co není pravé Já (*anātmā*), a naopak.

Vlastnosti těla a mysli připisuje sobě: „jsem starý“, „jsem unavený“, „jsem smutný“. Tím bere vlastnosti toho, co není *ātmā*, za vlastnosti Já. Zároveň považuje tělo a mysl za vědomé a skutečné samy o sobě, přestože Existence a Vědomí patří pravému Já.

Z této vzájemné superimpozice vzniká ztotožnění s tělem a myslí (*dehātma-buddhi*): „já jsem toto tělo a mysl“. Na něj navazuje přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*) a „já sklízím plody činů“ (*bhoktṛtva*). Tím vzniká *saṃsāra*.

Příklad: Když řeknu „jsem unavený“, připisuji únavu, která náleží tělu nebo mysli, pravému Já. Když naopak považuji tělo samo za vědomého jedince, připisuji tělu Vědomí, které není jeho vlastní povahou.

4. Co je *dehātma-buddhi*?

Dehātma-buddhi je přesvědčení „já jsem toto tělo“. V širším smyslu se člověk ztotožňuje také se smysly, myslí, emocemi, intelektem a dalšími složkami toho, co není pravé Já (*anātmā*).

Když říká „jsem vysoký“, „jsem nemocný“ nebo „jsem smutný“, bere vlastnost těla nebo mysli za svou vlastní. Vlastnosti těchto složek tak připisuje pravému Já. Toto chybné ztotožnění je jedním z hlavních projevů superimpozice (*adhyāsa*).

5. Co ve vztahu k superimpozici (*adhyāsa*) znamenají *kartṛtva* a *bhoktṛtva*?

Kartṛtva je přesvědčení „já jednám“. Tím se považujeme za toho, kdo jedná (*kartā*). *Bhoktṛtva* je přesvědčení „já sklízím plody činů“. Tím se považujeme za toho, kdo sklízí plody činů (*bhoktā*). Obojí vzniká kvůli superimpozici (*adhyāsa*). Činnosti těla, smyslů a mysli připisujeme pravému Já (*ātmā*), a proto se považujeme za toho, kdo jedná a sklízí plody činů. *Ātmā* samo však nejedná ani nesklízí plody činů.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jaký je vztah mezi Sebe-nevědomostí (*avidyā*) a superimpozicí (*adhyāsa*)?

Avidyā je Sebe-nevědomost. *Adhyāsa* je omyl, který z ní vzniká. Protože neznám skutečnou povahu *ātmā*, připisuji mu vlastnosti těla, smyslů a mysli, i když mu nepatří. Zároveň připisuji tomu, co není pravé Já (*anātmā*), Existenci a Vědomí, které mu samo o sobě nepatří.

7. Proč se *adhyāsa* označuje jako vzájemná superimpozice?

Chybné připisování probíhá v obou směrech. Vlastnosti toho, co není pravé Já (*anātmā*), například smrtelnost, velikost, věk, emoce nebo změna, se připisují pravému Já (*ātmā*). Současně se tělu a mysli připisují Existence a Vědomí, které patří pravému Já. Říkáme pak například „tělo je vědomé“ nebo považujeme mysl za samostatně existující vědomou skutečnost.

8. Znamená tvrzení, že Existence a Vědomí náležejí pravému Já (*ātmā*), že *sat* a *cit* jsou jeho dvě vlastnosti?

Ne. *Sat* a *cit* nejsou vlastnosti přidané k nějakému samostatnému pravému Já (*ātmā*). Označují skutečnou povahu *ātmā* (*svarūpa*). Význam termínů *sat*, *cit* a *ānanda* podrobně vysvětluje pozdější rozbor skutečné povahy Já (*ātma-svarūpa*). Existence a Vědomí zároveň nejsou nezávislými vlastnostmi těla a mysli.

9. Jak ze ztotožnění s tělem (*dehātma-buddhi*) vznikají přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*) a „já sklízím plody činů“ (*bhoktṛtva*)?

Jakmile se považuji za tělo a mysl, považuji jejich činnosti za své. Tělo jedná a mysl se rozhoduje, ale protože se s nimi ztotožňuji, vzniká přesvědčení „já jednám“. Tím se považuji za toho, kdo jedná (*kartā*). Stejně tak považuji za své i příjemné a nepříjemné výsledky jednání a vzniká přesvědčení „já sklízím plody činů“. Tím se považuji za toho, kdo sklízí plody činů (*bhoktā*).

10. Jak souvisejí *avidyā*, *adhyāsa* a *saṃsāra*?

Avidyā vede k superimpozici (*adhyāsa*) a *adhyāsa* k chybné představě o tom, kdo jsem. Z ní vznikají *kartṛtva* a *bhoktṛtva* a s nimi pocit omezení, závislosti a neúplnosti. Člověk se pak snaží tuto domnělou neúplnost odstranit. Chce získat to, co považuje za žádoucí, a vyhnout se tomu, co považuje za nežádoucí. Tím vznikají další touhy, jednání a jejich následky.

C. Aplikace a typické omyly

11. Jak se *adhyāsa* projevuje v běžném životě?

Projevuje se pokaždé, když vlastnost těla nebo mysli považujeme za vlastnost pravého Já. Výroky jako „jsem starý“, „jsem úzkostný“, „jsem neúspěšný“ nebo „jsem šťastný“ na běžné úrovni směšují pravé Já s měnícími se stavy toho, co není pravé Já (*anātmā*). Védánta nepopírá, že tělo stárne nebo že mysl může být smutná. Zpochybňuje pouze závěr, že tyto vlastnosti určují skutečnou povahu *ātmā*.

12. Je cílem odstranit tělo, mysl nebo to, co člověk prožívá, aby zmizela *adhyāsa*?

Ne. Problémem není tělo, mysl ani svět, ale chybné ztotožnění s nimi. Védánta proto neusiluje o jejich odstranění. Odstraňuje Sebe-nevědomost, kvůli které člověk považuje tělo a mysl za svou skutečnou povahu.

Prostředkem je Sebe-poznání. Tělo a mysl mohou dál fungovat, aniž se s nimi člověk ztotožňuje nebo je považuje za pravé Já (*ātmā*).

13. Lze Sebe-nevědomost odstranit meditací, jednáním nebo zvláštním duchovním prožitkem?

Ne. Jednání může něco vytvořit nebo změnit, ale nemůže odstranit nevědomost. Tu může odstranit jen poznání. Meditace a další praxe mohou mysl připravit a zklidnit. Pro studium Védánty je to důležité. Samy však Sebe-nevědomost neodstraňují.

Stejně tak ji neodstraní ani zvláštní duchovní prožitek. Každý prožitek se odehrává v mysli a po určité době končí. Není prostředkem poznání (*pramāṇa*). Sebe-nevědomost přímo odstraňuje pouze Sebe-poznání.

14. Znamená odstranění superimpozice (*adhyāsa*), že *jñānī* už nikdy nepoužije věty jako „jsem unavený“ nebo „bolí mě tělo“?

Ne. Člověk může běžný jazyk používat i po poznání. Nemusí si zakazovat určité věty. Rozumí však tomu, co označují a čeho se týkají. V objektivním řádu může být tělo unavené a mysl rozrušená. Díky poznání člověk tyto proměnlivé stavy nezaměňuje za skutečnou povahu *ātmā*.

15. Proč nestačí intelektuálně přijmout myšlenku „nejsem tělo ani mysl“?

Pouhé opakování výroku ještě není poznání. Je třeba přesně pochopit, co Védánta označuje jako *ātmā* a co jako to, co není pravé Já (*anātmā*), a jak jejich směšování vzniká. Toto poznání musí člověk

získat platným prostředkem poznání a odstranit své pochybnosti o něm. Jinak zůstane věta „nejsem tělo“ jen další představou, která Sebe-nevědomost neodstraňuje.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jak může být *avidyā* bez počátku, a přesto mít konec?
2. V čem spočívají obě strany vzájemné superimpozice mezi pravým Já (*ātmā*) a tím, co není pravé Já (*anātmā*)? Uveď vlastní příklad ke každé z nich.
3. Proč odstranění přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*) a „já sklízím plody činů“ (*bhoktṛtva*) vyžaduje poznání, a nikoli pouze změnu chování nebo dosažení klidného stavu mysli?

Příklady a metafory k tématu

Zakrytá rozsvícená svíčka, provaz a had, perleť a stříbro, modrá obloha, fata morgána a voda v poušti, žluté brýle, bezbarvý křišťál a červená květina, rozžhavená železná koule, herec a role, dva ptáci na jednom stromě a voda na lotosovém listu.

TÉMA 11

Metoda připsání a odvolání

adhyāropa-apavāda

Adhyāropa-apavāda je základní výuková metoda Védánty. Jednotlivé výukové postupy (*prakriyā*) jsou jejími nástroji. Védské učení (*śāstra*) nejprve pro potřeby výuky přijme určité vysvětlení, které odpovídá tomu, čemu student už rozumí. Později je odvolá. Nejde o omyl ani o rozpor, ale o záměrný postup. Jednotlivé výukové postupy (*prakriyā*) proto mohou skutečnost popisovat různě. Každý z nich má odstranit určitý omyl a nemá být chápán jako konečný popis skutečnosti. K odvolání patří také metoda *neti neti*. Pomáhá odstranit ztotožnění s tělem a myslí. Nepopírá jejich existenci ani existenci světa a nevede k nějakému „prázdnému vědomí“. Chybou je ulpět na jednom výukovém postupu a považovat ho za konečné vysvětlení. Smyslem výuky je postupně odstranit mylné představy, které brání pochopení neduální skutečnosti.

A. Definice pojmů

1. Co znamená metoda *adhyāropa-apavāda*?

Adhyāropa je dočasné připuštění určitého rozlišení nebo vysvětlení, které studentovi pomůže pochopit další krok výkladu. *Apavāda* je jeho pozdější odvolání. Védánta tak nemusí hned sdělit konečný závěr, ale postupuje od běžného chápání k přesnějšímu poznání.

Příkladem je vztah Íšvary a světa. Nejprve se učí, že Íšvara je příčinou a svět následkem. Později Védánta ukazuje, že následek neexistuje nezávisle na příčině. Nádoba není nic jiného než hlína v určité podobě. Stejně tak svět není skutečnost oddělená od Brahmanu. Původní rozlišení mezi příčinou a následkem se proto nakonec odvolá.

2. Proč *śāstra* vůbec používá předběžné vysvětlení (*adhyāropa*), jestliže má být později odvoláno?

Student začíná s hotovými představami o sobě, světě a Íšvarovi. To, co Védánta nakonec učí, nelze vždy pochopit přímo, protože tyto představy brání porozumění. *Śāstra* proto nejprve použije předběžné vysvětlení a s jeho pomocí odstraní hrubší omyly. Teprve potom toto vysvětlení odvolá postupem *apavāda*.

3. Je *adhyāropa* omyl, který *śāstra* učí nevědomky?

Ne. Jde o vědomě použitý výukový prostředek. Učitel i tradice vědí, že takové vysvětlení není konečné. V určité fázi výuky však má svůj přesný účel. Chybou by bylo považovat dočasné vysvětlení za konečné učení.

4. Co je *prakriyā* v kontextu Védánty?

Prakriyā je výukový postup, který pomáhá odstranit určitý omyl v chápání. Védánta používá různé výukové postupy podle toho, co je právě třeba objasnit. Jednou zkoumá jedince, jindy svět nebo vztah příčiny a následku. Každý postup má svůj konkrétní účel.

Příkladem je rozbor tří stavů: bdění, snu a hlubokého spánku. Svět vnímaný v bdění není ve snu přítomný, sen končí probuzením a v hlubokém spánku není přítomen ani jeden z nich. Přesto jsou všechny tři stavy známé. Védánta tím ukazuje, že skutečnou povahou *ātmā* nemůže být žádný z těchto proměnlivých stavů. *Ātmā* je Vědomí, díky kterému jsou všechny tři známé.

Smyslem tohoto postupu není podat úplný popis člověka. Má odstranit přesvědčení, že *ātmā* je totožné s některým ze tří stavů. Stejně je třeba chápat i ostatní výukové postupy: každý ukazuje určitou část problému a slouží k odstranění konkrétního omylu.

5. Jaký je konečný účel odvolání (*apavāda*)?

Účelem postupu *apavāda* je odvolat to, co výklad dočasně připustil. Spolu s ním odstraňuje i původní omyl, který měl tento postup napravit. Nemá po sobě zanechat nový objekt, stav nebo představu, které by se student měl držet. Výsledkem správně vedeného výkladu je jasnější poznání skutečnosti, nikoli další vrstva představ.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč Védánta používá různé výklady, které někdy vypadají, jako by si odporovaly?

Každý výukový postup řeší určitý problém a používá k tomu vhodné pojmy. Kdybychom všechny jeho dočasné prvky přijali jako současně a definitivně skutečné, mohly by mezi různými výklady vznikat zdánlivé rozpory. Tyto rozpory mizí, když pochopíme, k čemu jednotlivá vysvětlení ve výuce slouží. Rozhodující není zachovat všechny výukové konstrukce, ale pochopit, jaký omyl mají odstranit.

7. Znamená *apavāda*, že *śāstra* později popírá své předchozí učení?

Nejde o rozpor ani opravu předchozí chyby. Dřívější výklad odpovídal tomu, čemu student v dané chvíli dokázal porozumět. Když svou

funkci splní, *śāstra* ukáže jeho omezenost a vede studenta dál. Podobně může být jeden pojem užitečný k odstranění jednoho omylu, aniž by měl být konečným vysvětlením.

Například *śāstra* může nejprve označit *ātmā* za svědka (*sākṣī*) těla a mysli. Tento pojem pomáhá odlišit Vědomí od poznávaných objektů. Později je však třeba opustit i představu „svědka“ jako něčeho odděleného od poznávaného. Taková představa totiž stále předpokládá dvojnost.

8. Jak souvisí *neti neti* s metodou *adhyāropa-apavāda*?

Neti neti, tedy „ne toto, ne toto“, říká, že nic z toho, co člověk mylně považuje za pravé Já nebo mu připisuje, není jeho skutečnou povahou. Proto patří k odvolání (*apavāda*). Nejde o to odstranit všechno, co člověk prožívá, a vytvořit nějaký nový stav „čistého vědomí“. Odstraňuje se pouze omyl: ztotožnění s tím, co není *ātmā*, a chybné připisování vlastností těla a mysli pravému Já.

9. Je *neti neti* samostatná meditační cesta k nedualitě?

V tradiční Védántě ne. *Neti neti* je součástí výukové metody védského učení (*śāstra*) a jeho význam je třeba chápat v souvislosti s celým učením. Samotné opakování negací poznání nezaručuje. Je třeba chápat, co výrok popírá a proč. Není to technika, jak navodit stav bez myšlenek, ani metoda, jak dosáhnout zvláštního vědomí.

10. Znamená negace při odvolání (*apavāda*), že všechno kromě pravého Já (*ātmā*) přestává existovat?

Ne. Negace se týká chybného ztotožnění a představy, že to, co člověk poznává, je nezávisle skutečné. Když *śāstra* odvolává výukové vysvětlení, netvrdí tím, že to, o čem mluvilo, vůbec neexistuje. Vztah světa ke skutečnosti přesněji vysvětluje učení o nezávislé a závislé skutečnosti (*satyam-mithyā*). Zde je důležité, že *apavāda* odstraňuje chybnou představu o světě, nikoli svět samotný. Ten je i nadále součástí běžné zkušenosti.

C. Aplikace a typické omyly

11. Jaký omyl vzniká, když student ulpí na určitém výukovém postupu (*prakriyā*) jako na konečném vysvětlení?

Student zamění výukový postup za konečný popis skutečnosti. Začne se držet určitého modelu i tam, kde jej další výklad opouští. Místo aby mu pomohl odstranit chybnou představu, stane se sám novou představou, které student věří. Proto je důležité ptát se nejen, co daný výklad říká, ale hlavně jaký omyl má odstranit.

Například při výkladu pěti obalů (*pañcakośa*) může vzniknout představa, že *ātmā* je jakési nejvnitřnější jádro ukryté v člověku. To ale není smyslem tohoto výukového postupu (*prakriyā*). Jeho účelem je odlišit poznávané obaly od poznávajícího Vědomí.

12. Jak se má student zachovat, když se dva védántské výklady zdají být v rozporu?

Neměl by ihned předpokládat, že jeden z nich musí být chybný. Nejprve je třeba zjistit, v jakém kontextu se používají a jaký problém každý z nich řeší. Zdánlivý rozpor může vzniknout tím, že výrok z jedné fáze předběžného vysvětlení (*adhyāropa*) porovnáváme s výrokem, který patří k pozdějšímu odvolání (*apavāda*). Právě zde je důležitý výklad způsobilého gurua a znalost celé metodiky tradice.

Například výrok „Íšvara je stvořitelem světa“ a výrok „ve skutečnosti žádné stvoření nevzniklo“ nejsou nutně v rozporu. Mohou patřit k různým stupňům výkladu a k různým řádům skutečnosti.

13. Proč je chybné chápat *neti neti* jako snahu přestat vnímat tělo, mysl a svět?

Cílem není změnit to, co člověk vnímá a prožívá. Tělo lze dál vnímat, mysl dál myslí a svět trvá stejně jako před poznáním. Výklad odmítá chybnou představu „toto jsem skutečně já“ nebo tvrzení, že to, co je závislé, existuje nezávisle. Poznání proto nevyžaduje stav, ve kterém člověk nic nevnímá ani neprožívá.

14. Jak se pozná, že je princip *adhyāropa-apavāda* pochopen správně?

Dokážeme odlišit výukový prostředek od konečného záměru učení. Nemate nás, že Védánta v různých souvislostech používá různé způsoby vysvětlení. Zároveň nechápeme odvolání (*apavāda*) jako nihilistické popření všeho ani jako techniku, jak dosáhnout stavu prázdnoty. Výukové konstrukce používáme tak dlouho, dokud plní svou funkci. Nepovažujeme je za něco víc, než čím podle Védánty jsou.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nelze konečný význam učení vždy vysvětlit přímo, bez fáze předběžného vysvětlení (*adhyāropa*)?
2. Jaký problém vznikne, když se výukový prostředek použitý v jednom výukovém postupu (*prakriyā*) začne považovat za definitivní popis skutečnosti?
3. Proč *neti neti* nevede ke „stavu prázdnoty“ a co je jeho funkcí při odvolání (*apavāda*)?

Příklady a metafory k tématu

Provaz a had, perleť a stříbro, fata morgána a voda v poušti, sen a snící a filmové plátno a film.

TÉMA 12

Rozlišení poznávajícího a poznávaného

dṛg-dṛśya-viveka

Dṛg-dṛśya-viveka rozlišuje mezi poznávaným (*dṛśya*) a poznávajícím (*dṛg*). Poznávané je vše, co lze poznat jako objekt: svět, tělo, smysly i mysl. Patří sem i empirický poznávající (*pramātā*), protože také myšlenka „poznávám“ je známá jako stav mysli. Konečným poznávajícím není mysl, ale svědek (*sākṣī*), tedy Vědomí, díky kterému jsou tělo, smysly a mysl známy. *Sākṣī* není další pozorovatel uvnitř člověka ani zvláštní prožitek. Nelze ho poznat jako objekt. Toto rozlišení nepopírá tělo ani mysl. Ukazuje pouze, že pravé Já není ničím z toho, co lze poznat jako objekt. V běžném životě může toto pochopení pomoci například při silné emoci. Neznamená však celý den „zůstávat pozorovatelem“ ani si držet od života odstup. Nestačí ani mechanicky opakovat „nejsem tělo ani mysl“.

A. Definice pojmů

1. Co znamená *dṛg-dṛśya-viveka*?

Dṛg znamená poznávající a *dṛśya* poznávané. *Viveka* znamená rozlišení těchto dvou. Základní pravidlo zní: co je poznávané, nemůže být konečným poznávajícím. Zkoumání proto postupně odlišuje *ātmā* od všeho, co lze poznat jako objekt. Označení poznávající zde neznamená, že *ātmā* vykonává činnost poznávání. Je Vědomím, díky kterému je poznávání možné.

2. Co všechno patří do kategorie poznávaného (*dṛśya*)?

Do kategorie poznávaného patří nejen vnější objekty, ale také tělo, smysly a všechny stavy mysli. Myšlenku, emoci, vzpomínku, pochybnost i pocit „já něco poznávám“ lze poznat. Proto patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Pojem objekt zde neznamená pouze hmotnou věc, ale cokoli, co se může stát obsahem poznání.

3. Kdo je *pramātā*?

Pramātā je empirický poznávající, který říká například „vidím“, „slyším“, „myslím“ nebo „nevím“. Poznává pomocí těla, smyslů a mysli a pro běžné poznávání světa je nezbytný. I tento pocit poznávajícího

je však znám jako stav nebo role v mysli. Proto *pramātā* není *ātmā*, ale patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*).

4. Co znamená pojem *sākṣī*?

Sākṣī znamená „svědek“. Označuje *ātmā* jako Vědomí, díky kterému jsou známy tělesné a smyslové vjemy, myšlenky, emoce i další stavy mysli. Není to vnitřní pozorovatel, který by tyto prožitky sledoval, ani zvláštní činnost pozorování. *Sākṣī* sám nic nedělá.

Když se v mysli objeví hněv, je známý jeho vznik, trvání i odeznění. Mysl a její stavy tedy patří k poznávanému, ne k poznávajícímu Vědomí. *Sākṣī* je neměnné Vědomí, díky kterému jsou měnící se stavy těla a mysli známy.

5. Proč *ātmā* nemůže být poznáno jako objekt?

Každý objekt je něčím, co je poznáváno. *Ātmā* je však Vědomí, díky kterému je přítomnost nebo nepřítomnost objektu známa. Kdyby bylo *ātmā* poznávaným objektem, muselo by je poznávat ještě jiné Vědomí. *Ātmā* proto není neznámý objekt, který musíme objevit.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak probíhá základní rozlišení mezi poznávajícím a poznávaným?

Vnější objekt poznáváme smyslovým orgánem. Stav smyslového orgánu zase zná mysl. Známé jsou i myšlenky a další změny mysli. Takto můžeme postupovat až k Vědomí, díky kterému jsou všechny tyto věci známé. U Vědomí zkoumání končí. Není třeba hledat dalšího poznávajícího, který by poznával Vědomí. Vědomí totiž není objektem poznání.

7. Proč není mysl konečným poznávajícím (*dṛg*)?

Mysl může poznávat smyslové vjemy, ale sama je také poznávaná. Víme například, zda je mysl klidná, rozrušená, soustředěná nebo zmatená. Její stavy vznikají, mění se a mizí. I tyto změny jsou známy. Proto je mysl z konečného hlediska *dṛśya*, nikoli *ātmā*.

8. Jaký je rozdíl mezi empirickým poznávajícím (*pramātā*) a svědkem (*sākṣī*)?

Pramātā je ten, kdo poznává objekty. Používá k tomu smysly, mysl a příslušný prostředek poznání. Může něco vědět, pochybovat nebo se mýlit. *Sākṣī* nic takového nedělá. Není tím, kdo poznává objekty. Je Vědomím. Díky němu jsou známé objekty, mysl i samotný *pramātā* se všemi svými poznatky, pochybnostmi a omyly.

9. Proč není *sākṣī* „někdo uvnitř“, kdo sleduje mysl?

Při představě vnitřního pozorovatele si člověk domýšlí další, skrytou osobu někde za myšlenkami. Takový pozorovatel by však měl vlastnosti a mohl by se opět stát objektem poznání. *Sākṣī* není druhá mysl ani jemnější ego. Je to Vědomí, díky kterému je znám i pocit „já pozoruji svou mysl“. Sám se však nemůže stát objektem poznání.

10. Znamená rozlišení poznávajícího (*dṛg*) a poznávaného (*dṛśya*), že tělo a mysl neexistují?

Ne. Tělo, smysly i mysl existují, ale patří k ne-Já (*anātmā*). Jsou poznávané a mění se, proto nemohou být pravým Já (*ātmā*). Rozlišení poznávajícího a poznávaného tedy nepopírá jejich existenci, ale ukazuje, že nejsou tím, kým skutečně jsme.

C. Aplikace a typické omyly

11. Jak lze rozlišení poznávajícího a poznávaného (*dṛg-dṛśya-viveka*) uplatnit při silné emoci?

Když se objeví například strach nebo hněv, můžeme si uvědomit, že o tomto stavu víme. Je tedy poznávaný (*dṛśya*) a je obsahem mysli. To neznamená emoci potlačovat ani předstírat, že neexistuje. Smyslem tohoto rozlišení je pochopit, že měnící se stav mysli není skutečnou povahou *ātmā*.

12. Je správné snažit se během dne neustále „zůstávat jako pozorovatel“?

Ne, pokud tím myslíme snahu udržovat určitý stav mysli. Člověk se při tom snaží získat odstup od svých prožitků a pozorovat je. Takové pozorování je stále činnost mysli. Začíná, nějakou dobu trvá a potom končí. *Sākṣī* však není žádná činnost ani stav mysli.

Sākṣī není pozorující část mysli. Je to Vědomí, díky kterému jsou známé myšlenky a emoce i samotné pozorování mysli.

Například při hněvu si člověk může říci: „Pozoruji svůj hněv.“ Takový odstup může prakticky pomoci při zvládání emoce. Sám o sobě však není poznáním svědka (*sākṣī*). Hněv i jeho pozorování patří k tomu, co je poznáváno.

13. Znamená „být *sākṣī*“, že má být člověk vůči životu odtažitý a bez emocí?

Ne. *Sākṣī* není osobnostní vlastnost ani duševní odstup. Člověk může prožívat radost, smutek, rozrušení nebo klid. Všechny tyto stavy patří k mysli a jsou známy. Poznání *ātmā* proto nelze měřit mírou emočního odstupu.

14. Proč nestačí říci „nejsem tělo ani mysl“?

Pouhé opakování této věty samo o sobě není poznáním. Student musí pochopit, proč tělo a mysl nemohou být pravým Já: jsou proměnlivé a poznávané. Stejně důležité je pochopit, čím *ātmā* je. *Ātmā* není nějaké prázdné nic po odstranění všech objektů. Je to Vědomí, díky kterému je známo vše, co není pravé Já (*anātmā*).

15. Jaký omyl vzniká, když se *sākṣī* chápe jako zvláštní prožitek?

Potom se člověk může snažit vyvolat stav ticha, odstupu od myšlenek nebo čistého pozorování a považovat jej za pravé Já (*ātmā*). Každý takový stav je však prožitek, který vzniká a zaniká. Proto je *dṛśya*. *Ātmā* není obsah konkrétního prožitku.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jestliže si můžeme uvědomit, že je mysl zmatená, proč nemůže být mysl konečným poznávajícím?
2. V čem přesně spočívá rozdíl mezi empirickým poznávajícím (*pramātā*) a svědkem (*sākṣī*)?
3. Proč představa „jsem vnitřní pozorovatel, který sleduje své myšlenky“ ještě nevystihuje význam pojmu *sākṣī*?

Příklady a metafory k tématu

Rozsvícená lampa nepotřebuje druhou lampu, modrá obloha, rozžhavená železná koule, světlo na ruce, elektřina a žárovka nebo ventilátor, brýle jako velmi blízký nástroj, slunce, zrcadlo a tmavá místnost, filmové plátno a film, herec a role, dva ptáci na jednom stromě, původní tvář a její obraz v zrcadle a jedno slunce v mnoha odrazech.

TÉMA 13

Tři těla a pět obalů

śarīra-traya *a* pañcakośa

Śarīra-traya a *pañcakośa* jsou dva způsoby, jak rozdělit to, co není pravé Já (*anātmā*). Tři těla jsou hrubé (*sthūla-śarīra*), jemné (*sūkṣma-śarīra*) se sedmnácti složkami a příčinné (*kāraṇa-śarīra*), tedy Sebe-nevědomost, ze které obě předchozí vznikají. Pět obalů (*kośāḥ*) dělí tentýž celek podrobněji: hrubému tělu odpovídá obal potravy, jemnému obaly životních funkcí, mysli a intelektu, příčinnému obal blaženosti. Nejde o osm vrstev ani o skutečné obaly kolem Vědomí. Těla se liší dostupností a trváním, žádné však netrvá věčně. Ani obal blaženosti není *ātmā*. Věta „nejsem tělo“ odstraňuje ztotožnění, nepopírá existenci těl ani neodmítá péči o ně. Omylem je přestat se považovat za tělo a začít se považovat za mysl. Rozbor slouží k tomu, aby student poznal, že žádná z těchto složek není pravým Já.

A. Definice pojmů

1. Co označuje pojem *śarīra-traya*?

Śarīra-traya je rozbor jedince pomocí tří těl: hrubé tělo (*sthūla-śarīra*), jemné tělo (*sūkṣma-śarīra*) a příčinné tělo (*kāraṇa-śarīra*). Všechna tři patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Jedinec se s nimi přesto chybně ztotožňuje a považuje je za pravé Já. *Ātmā* není žádným z těchto tří těl.

2. Co je *sthūla-śarīra*?

Sthūla-śarīra je hrubé tělo složené z pěti hrubých prvků. Konkrétní tělo, do kterého se jedinec narodí, je výsledkem jeho dřívější karmy. Lidské hrubé tělo je plodem dobrých činů (*sat-karma-janya*). V něm jedinec prožívá příjemné a nepříjemné výsledky své dřívější karmy. Hrubé tělo má ještě jeden znak: podléhá šesti proměnám (*ṣaḍ-vikāra*). Existuje (*asti*), rodí se (*jāyate*), roste (*vardhate*), proměňuje se (*vipariṇamate*), chřadne (*apakṣīyate*) a zaniká (*vinaśyati*). Všechny tyto proměny jsou poznávané, a proto patří tělu, ne tomu, kdo je zná. V členění *pañcakośa* mu odpovídá *annamaya-kośa*, tedy obal tvořený a udržovaný potravou. Patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a nemůže být *ātmā*. V běžném životě přesto říkáme například „jsem vysoký“ nebo „jsem unavený“.

3. Co je *sūkṣma-śarīra* a z čeho se skládá?

Sūkṣma-śarīra je jemné tělo. Vzniká z pěti jemných prvků podle karmy. Také lidské jemné tělo je plodem dobrých činů (*sat-karma-janya*). Jedinec s jeho pomocí prožívá příjemné a nepříjemné výsledky karmy. Tvoří ho sedmnáct složek. Patří sem pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*), pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*), pět životních funkcí (*prāṇāḥ*), mysl (*manas*) a intelekt (*buddhi*).

Jemné tělo tak zahrnuje schopnosti vnímání a jednání, životní funkce, myšlení a rozhodování. Orgány poznání a činnosti zde neznamenají viditelné části těla. Oko nebo ruka jsou jen sídlem příslušného orgánu (*golaka*) a patří k hrubému tělu. Orgánem (*indriya*) se zde myslí schopnost, například vidět nebo uchopovat. Tato schopnost působí prostřednictvím příslušné části těla. Slepý člověk má oči, ale nemá zrak.

4. Co je *kāraṇa-śarīra*?

Kāraṇa-śarīra je příčinné tělo. Nejde ale o další tělo podobné hrubému nebo jemnému tělu. Je to Sebe-nevědomost (*avidyā*) v nerozlišeném příčinném stavu. Nazývá se příčinným, protože jemné a hrubé tělo jsou v něm přítomny v zárodečné podobě a znovu se z něj projevují.

Příčinné tělo nemá počátek (*anādi*), je nevysvětlitelné (*anirvācya*) a nerozlišené (*nirvikalpa*). Člověk v tomto stavu nezná své pravé Já ani svou skutečnou povahu, kterou je Existence (*sat*) nezávislá na těle a mysli. Nerozlišené znamená, že zde ještě není rozlišení na poznávajícího a poznávané. Příčinné tělo obsahuje také otisky dřívějších zkušeností (vásany). V členění pěti obalů mu odpovídá *ānandamaya-kośa*.

5. Co označuje členění *pañcakośa*?

Pañcakośa rozlišuje pět obalů, se kterými se člověk z nevědomosti ztotožňuje. Jsou to obal potravy (*annamaya-kośa*), obal životních funkcí (*prāṇamaya-kośa*), obal mysli (*manomaya-kośa*), obal intelektu (*vijñānamaya-kośa*) a obal blaženosti (*ānandamaya-kośa*). Nejde o pět skutečných vrstev, které by fyzicky obklopovaly *ātmā*. Jde o členění různých složek toho, co není pravé Já (*anātmā*), pro účely výuky.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak spolu souvisejí členění *śarīra-traya* a *pañcakośa*?

Obě členění popisují z různých hledisek tentýž celek, tedy to, co není pravé Já (*anātmā*). *Śarīra-traya* jej člení na tři těla, zatímco *pañcakośa* jej rozlišuje podrobněji na pět obalů. Nejde o dva různé soubory částí jedince. Rozdíl je jen v tom, jak jsou pro výuku uspořádány.

7. Jak přesně si tři těla a pět obalů odpovídají?

Hrubému tělu (*sthūla-śarīra*) odpovídá obal potravy (*annamaya-kośa*). Jemné tělo (*sūkṣma-śarīra*) se v systému pěti obalů dělí na obal životních funkcí (*prāṇamaya-kośa*), obal mysli (*manomaya-kośa*) a obal intelektu (*vijñānamaya-kośa*). Příčinnému tělu (*kāraṇa-śarīra*) odpovídá obal blaženosti (*ānandamaya-kośa*).

Jednotlivé obaly jemného těla se rozlišují podle své funkce. Obal životních funkcí zahrnuje pět životních funkcí (*prāṇāḥ*) a pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*). Obal mysli zahrnuje mysl (*manas*) spolu s pěti orgány poznání (*jñānendriyāṇi*). Obal intelektu zahrnuje intelekt (*buddhi*) spolu s týmiž pěti orgány poznání.

8. Proč se jemné tělo dělí právě na tři obaly?

Každému ze tří obalů jemného těla odpovídá jedna ze tří schopností, kterými jedinec ve světě působí. Obalu životních funkcí odpovídá schopnost jednat (*kriyā-śakti*), obalu mysli schopnost chtít (*icchā-śakti*) a obalu intelektu schopnost poznávat (*jñāna-śakti*). Orgány poznání se počítají k oběma posledním obalům, protože poznání i touha na nich závisí. Nelze toužit po tom, co člověk nezná.

9. Proč je chybou chápat tři těla a pět obalů jako osm různých vrstev?

Takové počítání směšuje dvě různá členění. Tři těla jsou jedno členění a pět obalů druhé členění téhož celku, toho, co není pravé Já (*anātmā*). Například *prāṇamaya-kośa*, *manomaya-kośa* a *vijñānamaya-kośa* společně spadají do jemného těla. Proto neplatí, že by člověk měl tři těla a k nim dalších pět obalů.

10. Jak se tři těla liší tím, komu jsou dostupná a jak dlouho trvají?

Hrubé tělo mohu vnímat já i druzí. Jemné tělo je přímo dostupné jen mně. Své myšlenky a pocity znám, druzí k nim přímý přístup nemají. Příčinné tělo běžnými smysly nevnímáme. Jemné a hrubé tělo jsou v něm v nerozlišeném stavu. Na jeho přítomnost usuzujeme z toho, že se z něj znovu projevuje jemné a hrubé tělo, například při novém projevení vesmíru. Při rozboru spánku na přítomnost příčinného těla podobně usuzujeme z toho, že se po probuzení znovu projeví mysl.

Tři těla se liší také délkou trvání. Hrubé tělo trvá nejvýš jeden život. Jemné tělo přetrvává i po smrti hrubého těla. Pokud jedinec nepoznal svou skutečnou povahu, jeho jemné tělo se spojuje s dalšími hrubými těly až do rozplynutí projeveného vesmíru (*pralaya*). Příčinné tělo, tedy Sebe-nevědomost, trvá i po rozplynutí vesmíru a končí teprve Sebe-poznáním. Rozbor postupuje od nejhrubšího těla k nejjemnějšímu a zároveň od nejkratšího trvání k nejdelšímu.

11. Proč má *sūkṣma-śarīra* sedmnáct složek, když se někdy mluví také o paměti (*citta*) a egu (*ahaṅkāra*)?

V počtu sedmnácti složek se mysl (*manas*) a intelekt (*buddhi*) počítají jako dvě samostatné složky. Paměť (*citta*) a ego (*ahaṅkāra*) se zvlášť nepřidávají, protože jsou zahrnuty do funkcí mysli a intelektu. Jindy se vnitřní nástroj popisuje podrobněji a rozlišují se čtyři jeho funkce: mysl, intelekt, paměť a ego (*manas, buddhi, citta, ahaṅkāra*). Počet sedmnácti složek se tím nemění. Jde jen o podrobnější popis téhož jemného těla.

12. Proč nesmíme obal blaženosti (*ānandamaya-kośa*) zaměnit za pravé Já (*ātmā*)?

Ānandamaya-kośa patří k příčinnému tělu, a tedy k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Označení *ānandamaya* proto neznamená, že tento obal je neomezené *ātmā*.

Tento obal má čtyři znaky. Je spojen se Sebe-nevědomostí, protože ani v tomto stavu člověk nezná svou skutečnou povahu. Proto je nečistý. Má podobu příčinného těla. Je spojen také s příjemnými stavy mysli: s radostí z myšlenky na milovanou věc (*priya*), z jejího získání (*moda*) a z jejího užívání (*pramoda*). Tyto radosti jsou proměnlivé stavy mysli. Když se touha na chvíli utiší, mysl je klidnější a může se v ní projevit štěstí. Toto štěstí je jen odrazem blaženosti (*ānanda*) v klidné mysli, nikoli blažeností samotnou.

Ānanda ve spojení *sat-cit-ānanda* ale neznamená nějaký vyšší nebo trvalejší pocit blaženosti. Označuje neomezenost a plnost, která je skutečnou povahou *ātmā*.

C. Aplikace a typické omyly

13. Co přesně znamená v tomto rozboru říci „nejsem tělo“?

Neznamená to, že tělo neexistuje nebo že je třeba jeho existenci popřít. Znamená to opravit chybný závěr, že hrubé tělo je pravým Já. Tělo empiricky existuje a funguje v běžném životě, ale patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Jednoduše to ukazuje slovo „moje“: náramek, dům nebo hodinky označuji jako „moje“, a proto jimi nejsem. Stejně říkám „moje tělo“, „můj dech“ a „moje mysl“. Co poznávám jako své, se ode mne liší. Pravé Já je Vědomí, díky kterému je to všechno známé.

14. Není péče o tělo v rozporu s poznáním, že tělo je *anātmā*?

Není, protože rozlišení pravého Já (*ātmā*) a toho, co není pravé Já (*anātmā*), neruší běžné fungování. Hrubé tělo zůstává prostředkem jednání a studia a vyžaduje odpovídající péči. Chybou není starat se

o tělo, ale považovat je za pravé Já. Díky poznání člověk tělo správně chápe.

15. Jaký omyl vzniká, když člověk pochopí, že není hrubé tělo, ale začne se považovat za mysl?

Člověk se tak místo hrubého těla začne ztotožňovat s jemným tělem. Myšlenky, emoce, vzpomínky a rozhodnutí patří k jemnému tělu (*sūkṣma-śarīra*) a jsou stejně *anātmā* jako hrubé tělo. Co je jemné nebo neviditelné, není proto ještě pravým Já (*ātmā*). Rozbor proto nekončí u poznání, že hrubé tělo není Já.

16. Jaký omyl vzniká, když se pět obalů (*kośāḥ*) chápe jako skutečné vrstvy obklopující Vědomí?

Člověk si pak může představit, že *ātmā* je skutečně ukryté pod pěti vrstvami, které je třeba jednu po druhé odstranit. Tak to ale není. Členění na pět obalů (*kośāḥ*) je způsob, jak při výuce rozdělit různé části toho, co není pravé Já (*anātmā*), se kterými se člověk ztotožňuje. *Ātmā* není něco schovaného uvnitř, co bychom po odstranění těchto vrstev mohli najít nebo nově prožít.

17. K čemu tedy rozbor tří těl a pěti obalů ve studiu Védánty slouží?

Pomáhá přesně určit, co je *anātmā*, tedy to, co není pravé Já a nemůže jím být. Student postupně chápe, že hrubé tělo, životní funkce, mysl, intelekt i příčinná nevědomost patří k tomu, co není *ātmā*. Nejde o zničení těla, životních funkcí ani mysli. Jde o odstranění omylu, kvůli kterému jejich vlastnosti připisujeme pravému Já a tyto složky považujeme za sebe.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nelze tři těla a pět obalů sečíst a říci, že člověk má osm různých vrstev?
2. Jak se pět obalů (*kośāḥ*) vztahuje ke třem tělům? Proč má jemné tělo (*sūkṣma-śarīra*) právě sedmnáct složek?
3. Co přesně Védánta popírá výrokem „nejsem tělo“ a co tím naopak vůbec nepopírá?

Příklady a metafory k tématu

Bezbarvý křišťál a červená květina, rozžhavená železná koule, světlo na ruce, elektřina a žárovka nebo ventilátor, brýle jako velmi blízký nástroj, slunce, zrcadlo a tmavá místnost a jedno slunce v mnoha odrazech.

TÉMA 14

Tři stavy

avasthā-traya

Rozbor tří stavů (*avasthā-traya*) zkoumá bdění, sen a hluboký spánek. Jedinec ztotožněný s hrubým tělem v bdění je *viśva*, s jemným tělem ve snu *taijasa* a s příčinným tělem v hlubokém spánku *prājña*. Tři stavy jsou tak klíčem ke třem tělům. Žádný nemůže být skutečnou povahou Já, protože všechny vznikají, zanikají a jsou poznávány. *Ātmā* je jejich svědkem (*sākṣī*), Vědomím, díky kterému je známa i jejich nepřítomnost, jak ukazuje vzpomínka „dobře jsem spal, nic jsem nevěděl“. Hluboký spánek není osvobozením, protože nevědomost v něm trvá, jen v neprojevené podobě. Sen není bezvýznamný, vzniká z otisků dřívějších zkušeností (vásany). Cílem praxe není stav bez myšlenek ani odstup od života. *Turīya* není čtvrtý stav ani mystický prožitek, ale samo *ātmā*, přítomné ve všech stavech.

A. Definice pojmů

1. Co znamená pojem *avasthā-traya*?

Avasthā-traya znamená trojici stavů: bdění, snění a hluboký spánek. V sanskrtu se bdění označuje jako *jāgrat-avasthā*, snění jako *svapna-avasthā* a hluboký spánek jako *suṣupti-avasthā*. V každém z nich se tělo, mysl a svět projevují jinak. Všechny tři stavy se však mění a žádný z nich není *ātmā*.

2. Kdo je *viśva*?

Viśva označuje jedince v bdělém stavu (*jāgrat-avasthā*). Člověk se v tomto stavu ztotožňuje především s hrubým tělem a vnější svět vnímá smysly. Upanišada Mándúkja proto bdícího jedince označuje jako *bahiḥ-prajña*, tedy jako toho, kdo obrací pozornost k vnějšímu světu. Tento svět mohou v bdělém stavu vnímat i ostatní lidé.

3. Kdo je *taijasa*?

Taijasa označuje jedince ve stavu snění (*svapna-avasthā*). Ve snu se člověk ztotožňuje s jemným tělem (*sūkṣma-śarīra*) a prožívá svět, který mysl vytváří z otisků dřívějších zkušeností z bdění (vásany). Vnější smyslové orgány se přitom na vnímání tohoto světa nepodílejí tak jako v bdělém stavu. Upanišada Mándúkja proto označuje snící-

ho jedince jako *antaḥ-prajña*, tedy jako toho, kdo obrací pozornost k vnitřnímu světu mysli. Dokud sen trvá, považuje snící snový svět za skutečný.

4. Kdo je *prājña*?

Prājña je jedinec v hlubokém spánku (*suṣupti-avasthā*), ztotožněný (*abhimāna*) s příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). V tomto stavu se neprojevuje rozlišení mezi poznávajícím, poznávaným a poznáním, protože mysl nerozlišuje jednotlivé objekty. Upanišada Mándúkja proto označuje jedince v hlubokém spánku jako *prajñāna-ghana*. V tomto stavu se rozlišené poznávání neprojevuje.

Tělo ani mysl nezanikají. Mysl je pouze neprojevená a Sebe-nevědomost trvá. Proto se po probuzení znovu projeví tentýž empirický jedinec se svou myslí a pokračuje ve svém životě.

5. Co znamená *turīya*?

Slovo *turīya* doslova znamená „čtvrté“. Ve Védántě však neoznačuje čtvrtý stav, který by následoval po bdění, snění a hlubokém spánku. Označuje pravé Já (*ātmā*), které je přítomné ve všech třech stavech a není omezené žádným z nich. Proto se *ātmā* označuje jako svědek tří stavů (*avasthā-traya-sākṣī*).

B. Rozlišení a vztahy

6. Jaký je hlavní účel analýzy tří stavů (*avasthā-traya*)?

Jejím účelem není navodit nějaký zvláštní stav, ale odlišit pravé Já (*ātmā*) od tří stavů. Bdění přichází a mizí. Totéž platí pro sen a hluboký spánek. To, co se střídá, nemůže být neměnnou skutečností Já. Védánta tím ukazuje, že *ātmā* není žádným ze tří stavů ani ničím, co se v nich objevuje.

Rozbor má ještě druhý účel. Tři těla spolu úzce souvisejí a v běžném životě není snadné je od sebe odlišit. Rozbor tří stavů v tom pomáhá. V bdění se projevuje hrubé tělo, ve snu jemné tělo a v hlubokém spánku zůstává jemné tělo neprojevené v příčinném těle. Hluboký spánek proto slouží jako model rozplynutí vesmíru (*pralaya*).

7. Jak spolu souvisejí *viśva*, *taijasa* a *prājña*?

Viśva, *taijasa* a *prājña* nejsou tři různí jedinci. Jsou to názvy téhož empirického jedince ve třech stavech. V bdění se označuje jako *viśva*, ve snu jako *taijasa* a v hlubokém spánku jako *prājña*. Se změnou stavu se mění i toto označení.

8. Proč hluboký spánek není *mokṣa*, když v něm člověk nezažívá samsáru?

V hlubokém spánku *saṃsāra* nezmizela díky poznání. Mysl je pouze dočasně neprojevená. Proto se neprojevuje ani pocit „jsem tento jedinec“, ani problémy a touhy, které jsou s myslí spojené. *Avidyā* však zůstává v neprojevené podobě. Po probuzení se znovu objeví ztotožnění s tělem (*dehātma-buddhi*) i běžné problémy jedince. K osvobození proto nestačí, že se Sebe-nevědomost dočasně neprojevuje.

9. Jak se hluboký spánek liší od poznání *ātmā*?

V hlubokém spánku člověk nezískává poznání „Já jsem *ātmā*“. Mysl, která je nástrojem poznání, je v hlubokém spánku v nerozlišeném neprojeveném stavu. Díky Védántě naproti tomu člověk dospívá k poznání (*jñāna*) své skutečné povahy, a tím odstraňuje Sebe-nevědomost. Proto nelze nepřítomnost běžných myšlenek nebo prožívané dvojnosti zaměňovat za poznání.

10. Jaký je vztah mezi pravým Já (*ātmā*) a jednotlivými stavy?

Ātmā není bdící, snící ani spící jedinec. Bdění, snění i hluboký spánek jsou známy díky Vědomí, kterým je *ātmā*. Obsahy jednotlivých stavů se mění, ale *ātmā* se jejich změnami nemění. Proto Védánta používá označení svědek (*sākṣī*). Nemyslí tím zvláštního pozorovatele uvnitř těla.

Ukazuje to hluboký spánek. Člověk ho po probuzení popisuje slovy: „Nic jsem nevěděl, spal jsem dobře.“ Tato vzpomínka by nebyla možná, kdyby v hlubokém spánku nebylo přítomno Vědomí. Nepřítomnost světa i myšlenek byla známa díky pravému Já.

C. Aplikace a typické omyly

11. Jak nám analýza tří stavů pomáhá zpochybnit běžnou představu „jsem tělo“?

S hrubým tělem se člověk ztotožňuje především v bdělém stavu. Ve snu člověk prožívá jiné tělo a jiný svět. V hlubokém spánku si žádné tělo neuvědomuje. Přesto nikdo nepovažuje každý přechod do spánku za vlastní zánik.

12. Je snový svět podle Védánty pouze bezvýznamná iluze?

Ne. Dokud sen trvá, je pro snícího skutečný. Může v něm prožívat radost, strach i bolest. Teprve po probuzení pozná, že snový svět nebyl skutečný ve stejném smyslu jako svět bdělého stavu.

To, že něco působí naprosto skutečně, ještě neznamená, že je to nezávisle skutečné. Podrobněji se tento rozdíl vysvětluje v učení o nezávislé a závislé skutečnosti (*satyam*, *mithyā*).

13. Je cílem duchovní praxe prodloužit stav podobný hlubokému spánku bez myšlenek?

Není. Stav bez myšlenek je stále stavem a každý stav má začátek a konec. Odstranění myšlenek samo o sobě neodstraňuje Sebe-nevědomost. Cílem Védánty není trvale zastavit činnost mysli, ale poznat vlastní skutečnou povahu prostřednictvím jñāna-jógy.

14. Znamená „být *sākṣī*“ učit se odstupovat od života a pozorovat všechno z nadhledu?

Ne. Takový odstup může být užitečným cvičením, ale stále se týká mysli a jejího postoje. *Sākṣī* ve védántském smyslu není postoj mysli ani skrytá pozorující osoba. Je to Vědomí, díky kterému je známa mysl i její případný pocit odstupu. Samo se však objektem poznání stát nemůže.

15. Jaký omyl vzniká, když se *turīya* chápe jako zvláštní mystický prožitek?

Člověk pak hledá nějaký výjimečný „čtvrtý stav“, který má být hlubší nebo duchovnější než bdění, snění a hluboký spánek. Tím ale z pravého Já (*ātmā*) znovu dělá něco, čeho musí teprve dosáhnout nebo co musí prožít. Podle Védánty však *turīya* není další stav ani zvláštní prožitek. Je to *ātmā*, Vědomí, které je přítomné v bdění, snění i hlubokém spánku.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jestliže v hlubokém spánku není projevena běžná dualita, proč to samo o sobě nestačí k osvobození?
2. Jak se liší *viśva*, *taijasa* a *prājña* a co je ve všech třech případech stejné?
3. Proč je chybné chápat pojem *turīya* jako mimořádný čtvrtý stav, když smyslem analýzy tří stavů (*avasthā-traya*) je ukázat to, co je přítomné ve všech třech stavech?

Příklady a metafory k tématu

Brýle jako velmi blízký nástroj, sen a snící, včely a med, řeky a oceán a prostor v nádobě a celkový prostor.

TÉMA 15

Skutečná povaha Já

ātma-svarūpa, sat-cit-ānanda

Sat, *cit* a *ānanda* nejsou tři vlastnosti ani tři části pravého Já (*ātmā*). Jsou to tři způsoby, jak ukázat na jeho jedinou skutečnou povahu (*svarūpa*). Každý odstraňuje jiný omyl: že pravé Já je pomíjivé, že je nevědomé, že je omezené. *Ātmā* se popisuje podle vlastní povahy (*svarūpa-lakṣaṇa*) nebo podle vztahu k tomu, co pravým Já není (*taṭastha-lakṣaṇa*). *Ānanda* neznamená příjemný pocit, ale neomezenost a plnost (*anantatvam*, *pūrṇatvam*): pravému Já nic nechybí. Ukazuje na ni láska k sobě samému i to, že štěstí není vlastností objektů. Prožitek štěstí, blaženost hlubokého spánku i obal blaženosti (*ānandamaya-kośa*) jsou proměnlivé stavy. Nejsou blažeností (*ānanda*) ani její slabší podobou, jen ji odrážejí. Proto *jñānī* nemusí být stále příjemně naladěn, silný prožitek blaženosti nedokazuje poznání a *ātmā* je plné, i když člověku mnoho chybí.

A. Definice pojmů

1. Co znamená, že *sat*, *cit* a *ānanda* vyjadřují skutečnou povahu (*svarūpa*) *ātmā*?

Svarūpa znamená vlastní povahu, tedy to, co od věci samé nelze oddělit, aniž by přestala být tím, čím je. Například teplo není něco, co by oheň mohl jednou mít a jindy nemít. Patří k povaze ohně. Naproti tomu velikost nebo tvar plamene se mohou měnit, aniž by oheň přestal být ohněm.

Podobně *sat*, *cit* a *ānanda* nejsou vlastnosti, které by *ātmā* získávalo nebo mohlo ztratit. Vyjadřují jeho skutečnou povahu (*svarūpa*). Védánta neříká, že *ātmā* má Existenci, Vědomí a Neomezenost. Říká, že *ātmā* samo je Existence, Vědomí a Neomezenost.

2. Co znamená *sat* ve vztahu k pravému Já (*ātmā*)?

Sat znamená Existenci, která nikdy nevzniká ani nezaniká. Platí to pro všechny tři časy: minulost, přítomnost i budoucnost. Každý objekt světa naproti tomu v některém z těchto časů neexistuje. Tělo, smysly i mysl vznikají, mění se a zanikají, a proto jejich existence není absolutní. *Ātmā* není další trvale existující věc vedle nich. Je

Existence, díky které cokoli existuje. Výraz *sat* tak odstraňuje představu „jednou přestanu existovat“.

3. Co znamená *cit* ve vztahu k pravému Já (*ātmā*)?

Cit znamená Vědomí, díky kterému je známo všechno, co člověk prožívá, včetně stavů mysli. Vědomí není myšlenka, pozornost ani schopnost mozku něco poznávat. Mysl je poznávaná. Její přítomnost i nepřítomnost jsou známy díky Vědomí. Výraz *cit* odstraňuje představu, že pravé Já je samo nevědomé a Vědomí získává prostřednictvím mysli.

4. Co znamená *ānanda* jako skutečná povaha *ātmā*?

Ānanda zde znamená především neomezenost (*anantatvam*), a proto také plnost (*pūrṇatvam*). Nejde o emocionální blaženost ani o trvale příjemný stav mysli. *Ātmā* je neomezené a nic mu nechybí. Výraz *ānanda* odstraňuje základní přesvědčení „jsem omezený a neúplný“.

5. Proč nejsou *sat*, *cit* a *ānanda* tři vlastnosti pravého Já (*ātmā*)?

Vlastnost patří nějakému nositeli a dá se od něj pojmově odlišit. Kdyby Existence, Vědomí a Neomezenost byly vlastnostmi pravého Já (*ātmā*), muselo by *ātmā* být samo o sobě něčím jiným a tyto vlastnosti pouze mít. Védánta však takové rozdělení nepřipouští. *Sat*, *cit* a *ānanda* jsou tři způsoby, jak ukázat na jedno nedělitelné *ātmā*.

6. Jakými dvěma způsoby lze popsat *ātmā*?

Ātmā lze popsat dvěma způsoby. První (*svarūpa-lakṣaṇa*) říká přímo, čím *ātmā* samo je: *sat*, *cit* a *ānanda*, tedy Existence, Vědomí a Neomezenost. Tomu se věnuje celé toto téma.

Druhý způsob (*taṭastha-lakṣaṇa*) popisuje *ātmā* nepřímo, pomocí vztahu k něčemu, co nepatří k jeho skutečné povaze. Například se o pravém Já mluví jako o svědkovi stavů mysli. Podobně se Brahman ve vztahu k Máji označuje jako Íšvara, příčina světa (*jagat*). Mysl i svět se mohou projevit a zaniknout, ale *ātmā* se tím nijak nemění.

Oba způsoby popisují totéž *ātmā*. Vztah Brahmanu, Máji a příčiny světa (*jagat*) podrobněji vysvětluje téma 18.

B. Rozlišení a vztahy

7. Jak spolu *sat*, *cit* a *ānanda* souvisejí?

Neoznačují tři různé složky, které by bylo třeba spojit. Každý výraz označuje totéž *ātmā*, ale odstraňuje jiný omyl o něm. *Sat* popírá skutečnou pomíjivost Já, *cit* představu, že postrádá Vědomí, a *ānanda* jeho omezenost. Po odstranění těchto omylů nezůstávají tři skutečnosti, ale jedno *ātmā*.

8. Proč se *cit* nesmí zaměnit s myslí nebo s empirickým poznávajícím?

Mysl v běžném životě poznává jednotlivé objekty i vlastní prožitky, a proto se jeví jako poznávající. Tímto „empirickým poznávajícím“ se myslí člověk jako konkrétní osoba, která říká například „vidím strom“, „rozumím této větě“ nebo „pamatuji si včerejší rozhovor“. Tento poznávající používá smysly, mysl a intelekt a jeho poznávání se mění podle okolností.

Mysl však může být poznána. Víme o svých myšlenkách, emocích, pochybnostech i vzpomínkách. Mysl proto patří na stranu poznávaného, tedy k tomu, co není pravé Já (*anātmā*).

Cit není mysl ani tento empirický poznávající. Je to Vědomí, díky kterému jsou známy jak objekty, tak i mysl a osoba, která je v běžném životě poznává.

9. Proč *ānanda* neznamená příjemný psychický stav?

Každý psychický stav vzniká, určitou dobu trvá a potom mizí. Příjemný prožitek proto nemůže být skutečnou povahou (*svarūpa*) *ātmā*. Když je člověk smutný, rozrušený nebo fyzicky trpí, mění se stav mysli nebo těla, nikoli skutečná povaha *ātmā*. *Ānanda* jako označení této povahy znamená plnost a neomezenost, nikoli nepřetržitý pocit štěstí.

10. Jaký je vztah mezi prožitkem štěstí a blažeností (*ānanda*) jako skutečnou povahou (*svarūpa*)?

Když se splní nějaká touha, na chvíli zmizí pocit, že nám něco chybí. Mysl se zklidní a člověk prožívá štěstí. Obvykle ho připisuje objektu, který právě získal. Objekt však štěstí nevytvořil. Jen na čas odstranil touhu, která mysl zneklidňovala. V klidné mysli se pak projeví odraz blaženosti (*ānanda*), skutečné povahy *ātmā*.

Samotná *ānanda* není prožitek ani stav mysli. Označuje plnost a neomezenost, které jsou skutečnou povahou *ātmā*. *Mokṣa* proto neznamená nepřetržitý pocit blaženosti. Mysl může dál procházet příjemnými i nepříjemnými stavy. Sebe-poznání odstraňuje představu, že plnost musíme získat z objektů nebo prožitků.

11. Proč je *ātmā* to, co člověk miluje nejvíc?

Lásku lze rozlišit podle toho, co je člověku milé a proč. Některé věci máme rádi jen jako prostředek k něčemu jinému. Peníze, nástroje nebo pomoc druhých jsou nám milé proto, že díky nim můžeme získat to, co chceme.

Víc nám záleží na samotném cíli. Může jím být vztah, úspěch, majetek nebo příjemný prožitek. Ani ten ale nechceme kvůli němu

samému. Chceme ho kvůli štěstí, které od něj očekáváme. Když v něm štěstí nenajdeme, začneme hledat jiný cíl.

Nakonec tedy všechno směřuje k nám samým. Člověk chce být šťastný ne proto, aby tím získal ještě něco dalšího. Vlastní štěstí už není prostředkem k jinému cíli.

Právě na to ukazuje upanišada Brhadáranjaka (2.4.5). Nic nám není milé samo o sobě. Všechno je nám milé kvůli pravému Já (*ātmā*). Ani člověk, který říká, že se nenávidí, si nepřeje vlastní utrpení.

12. Co plyne z toho, že člověk miluje nejvíc sám sebe?

Člověk miluje nejvíc to, co je mu nejdražší. Všechny ostatní věci chce proto, že od nich očekává štěstí. Sám sebe však nemiluje kvůli něčemu jinému. Védánta tím ukazuje, že štěstí (*ānanda*) nepatří pravému Já jako nějaká získaná vlastnost. Je jeho skutečnou povahou (*svarūpa*).

Přesto hledáme štěstí v objektech, vztazích a situacích. Důvodem je Sebe-nevědomost. Nevíme, že štěstí není něco, co musí pravé Já získat zvenčí. Je jeho skutečnou povahou.

13. Jak se *ānanda* jako skutečná povaha *ātmā* liší od obalu blaženosti (*ānandamaya-kośa*)?

Ānandamaya-kośa patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a souvisí s příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). Projevuje se v ní dočasný klid a štěstí, například v hlubokém spánku nebo při uspokojení touhy. Tyto stavy vznikají a zanikají. *Ānanda* naproti tomu není stav ani prožitek. Je skutečnou povahou *ātmā*. Když je mysl klidná, může se v ní toto štěstí projevit. Proto se může zdát, že jeho zdrojem je *ānandamaya-kośa*. Zdroj však není v obalu samotném. *Ānandamaya-kośa* patří k poznávanému, zatímco *ānanda* je skutečná povaha Já.

C. Aplikace a typické omyly

14. Jaký základní omyl stojí za hledáním trvalého štěstí v objektech a situacích?

Člověk vychází z přesvědčení „jsem neúplný a něco mě musí doplnit“. Proto očekává, že vztah, majetek, postavení nebo prožitek odstraní pocit omezenosti. Dosažení jednotlivých cílů může přinést skutečné, ale omezené uspokojení. Nemůže však změnit omezeného jedince v neomezeného. Podle učení o blaženosti (*ānanda*) je chybný už předpoklad, že pravé Já je neúplné. Že štěstí není vlastností objektů, lze ověřit jednoduchou zkouškou, kterou uvádí následující otázka.

15. Jak lze ověřit, že štěstí není vlastností objektů?

Jednoduchá zkouška ukáže, zda štěstí pochází z objektu samotného. Kdyby tomu tak bylo, byl by díky stejnému objektu šťastný každý a za všech okolností. S rostoucím množstvím daného objektu by navíc mělo přibývat i štěstí.

Tak to ale není. Táž čokoláda těší jednoho a druhému nechutná. Téhož člověka těší odpoledne, ale ne o půlnoci, když ho kvůli ní vzbudí. A z padesáté tabulky je mu špatně. Totéž platí o vztazích, majetku i postavení. Štěstí tedy nepochází z objektu samotného.

16. Co se z hlubokého spánku dozvídáme o zdroji štěstí?

V hlubokém spánku nejsou žádné objekty, a přece se z něho člověk probouzí s tím, že spal dobře. Štěstí tedy nepochází z objektů. Tuto skutečnost je ale třeba správně chápat. V hlubokém spánku je mysl neprojevená a jedinec se ztotožňuje s příčinným tělem. Blaženost spánku je pouze odrazem blaženosti (*ānanda*), která je skutečnou povahou *ātmā*. Sebe-nevědomost přitom trvá dál. Proto spánek není *mokṣa*, jak vysvětluje téma 14.

17. Znamená poznání „jsem *ānanda*“, že *jñānī* musí být stále příjemně naladěn?

Ne. *Ānanda* není příjemný pocit ani trvalá dobrá nálada. Je skutečnou povahou *ātmā* (*svarūpa*).

Mysl se dál mění. Může být klidná, smutná nebo podrážděná. *Jñānī* však ví, že žádný z těchto stavů neurčuje, kým ve skutečnosti je. Nepříjemná emoce proto není v rozporu s poznáním, že *ātmā* je *ānanda* a *pūrṇam*.

18. Je silný prožitek blaženosti důkazem poznání *ātmā*?

Není. Každý prožitek má začátek a konec, a proto je sám proměnlivý. I velmi hluboký stav klidu nebo blaženosti je poznávaným stavem mysli. Poznání *ātmā* neznamená vytvořit výjimečný prožitek. Je pochopením skutečnosti, která je přítomná během příjemných, nepříjemných i neutrálních prožitků.

19. Jak může být *ātmā* plné (*pūrṇam*), když člověku v běžném životě mnoho věcí skutečně chybí?

V objektivním řádu může tělu a mysli samozřejmě něco chybět. Člověk může potřebovat jídlo, znalosti, peníze, zdravější podmínky nebo pomoc druhých. Védánta tyto běžné potřeby nepopírá. Omyl vzniká tehdy, když se omezení těla a mysli přenesou na pravé Já (*ātmā*). Člověk pak dospěje k závěru, že neúplné je pravé Já.

20. Jak má student při promýšlení učení (*mananam*) pracovat s tvrzením, že *ātmā* je *sat*, *cit* a *ānanda*?

Nemá si mechanicky opakovat „jsem věčný, vědomý a blažený“, aby si tím navodil lepší pocit. Má zkoumat, zda jsou pomíjivost, nevědomost a omezenost skutečně vlastnostmi pravého Já (*ātmā*), nebo patří k poznávanému, tedy k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Zvlášť u pojmu *ānanda* je třeba zpochybnit hluboce zakořeněný závěr, že plnost musí přijít z nějakého budoucího prožitku. *Mananam* tak odstraňuje pochybnosti a vede k jistotě, že *sat*, *cit* a *ānanda* označují neměnnou skutečnou povahu *ātmā* (*svarūpa*).

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč je nepřesné říci, že *ātmā* „má“ Existenci, Vědomí a blaženost (*ānanda*)?
2. Jak může analýza běžného štěstí pomoci pochopit blaženost (*ānanda*), aniž by se *ātmā* ztotožnilo s příjemným prožitkem?
3. Jak spolu souvisí omezenost těla a mysli s tím, že *ātmā* je *anantam* a *pūrṇam*?

Příklady a metafory k tématu

Rozsvícená lampa nepotřebuje druhou lampu, zakrytá rozsvícená svíčka, bezbarvý křišťál a červená květina, rozžhavená železná koule, světlo na ruce, elektřina a žárovka nebo ventilátor, slunce, zrcadlo a tmavá místnost, filmové plátno a film, dva ptáci na jednom stromě, původní tvář a její obraz v zrcadle, pes a suchá kost, sůl rozpuštěná ve vodě, tentýž člověk jako otec rodiny a předseda vlády, náhrdelník na vlastním krku a cukr a čokoláda.

ODDÍL III

Íšvara a stvoření

16 Mája a tři guny
17 Projevení vesmíru
18 Íšvara jako příčina
19 Příčina, následek a řády skutečnosti

TÉMA 16

Mája a tři guny

guṇa-traya

Mája je princip, ze kterého se projevuje svět jmen a forem (*nāma-rūpa*). Nemá počátek, závisí na Brahmanu, tvoří ji tři guny a sama není vědomá. Je silou Íšvary, který ji ovládá, kdežto jedinec jí podléhá. Jedinci zakrývá skutečnou povahu Brahmanu (*āvaraṇa-śakti*) a promítá svět (*vikṣepa-śakti*), jako když člověk vidí v provazu hada. U celku působí Mája, u jedince Sebe-nevědomost (*avidyā*). Guny patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), *ātmā* je *guṇātīta*. Pěstování sattvy připravuje mysl na Sebe-poznání, samo však neosvobozuje, i sattva patří k tomu, co není *ātmā*. „Být *guṇātīta*“ neznamená mít mysl bez radžasu a tamasu. To, že svět souvisí s Májou, neznamená, že neexistuje. Ani bezpočáteční nevědomost není neodstranitelná. Bhagavadgíta chápe *prakṛti* a *puruṣa* jinak než sánkhja: Vědomí je jedno a *prakṛti* na něm závisí.

A. Definice pojmů

1. Co označuje pojem Mája?

Mája je síla Íšvary (*śakti*), ze které se projevuje svět jmen a forem (*nāma-rūpa*). Před projevením v ní jména a formy existují v neprojevené podobě. Proto se slovem Mája někdy označuje i celý projevený svět.

Z hlediska celku (*samaṣṭi*) se Mája označuje také jako makrokosmická nevědomost. Má dvě síly: zakrývající (*āvaraṇa-śakti*) a promítající (*vikṣepa-śakti*). První zakrývá skutečnou povahu Brahmanu, druhá promítá svět jmen a forem. U jedince (*vyaṣṭi*) se nevědomost o skutečné povaze *ātmā* označuje jako *avidyā*. Íšvara však Máji nepodléhá, ale vládne jí.

Mája sama není vědomá (*jaḍa*), nemá počátek (*anādi*) a její existence závisí na Brahmanu (*brahmāśrayā*). Není tedy druhou samostatnou skutečností vedle Brahmanu. Je *anirvacanīyā*: není skutečná v nejvyšším řádu skutečnosti, ale zároveň nelze říci, že vůbec neexistuje. Védánta ji proto označuje jako *mithyā*.

2. Co znamená, že Mája je *anādi*?

Anādi znamená, že Mája nemá počátek v čase. Nelze tedy určit okamžik, kdy Brahman už existoval a Mája ještě ne. To však neznamená, že by byla stejně nezávislou a absolutní skutečností jako Brahman. Její existence je vždy závislá na Brahmanu.

3. Co znamená označení *brahmāśrayā*?

Brahmāśrayā znamená, že Mája má základ v Brahmanu. Nemůže existovat nezávisle na něm. Brahman však není jednou ze složek Máji a její změny ho ve skutečnosti nemění. Nelze ji postavit vedle Brahmanu jako druhou samostatnou skutečnost. Jak se o Brahmanu mluví ve vztahu ke vzniku vesmíru, vysvětluje až téma o Íšvarovi jako příčině.

4. Co znamená, že Mája je *triguṇātmikā*?

Triguṇātmikā znamená, že Mája má tři guny: sattvu, radžas a tamas (*sattva*, *rajas*, *tamas*). Sattva se projevuje jasností a schopností poznávat. Radžas aktivitou, pohybem a neklidem. Tamas otupělostí, nečinností a neschopností jasně vnímat. Každý projev toho, co není pravé Já (*anātmā*), obsahuje všechny tři guny, jen v různém poměru. *Ātmā* žádné guny nemá.

5. Co znamená, že Mája je *jaḍa*?

Jaḍa znamená „nevědomá“, tedy bez vlastní schopnosti poznávat nebo prožívat. Mája sama nic nepoznává, nerozhoduje ani nejedná jako samostatná vědomá bytost. Stejně jako vše, co není pravé Já (*anātmā*), je sama poznávaná.

Proto Mája není druhou vědomou silou vedle Brahmanu.

6. Jaké dvě síly se Máji připisují?

Máji se připisují dvě síly (*śakti*). Síla zakrývat (*āvaraṇa-śakti*) odpovídá nevědomosti o skutečné povaze Brahmanu. Síla promítat (*vikṣepa-śakti*) je spojena s projevením jmen a forem (*nāma-rūpa*), tedy celého vesmíru (*jagat*).

Jejich vztah ukazuje příklad provazu a hada (Přehled 5). Dokud člověk neví, že před ním leží provaz, může jej považovat za hada. Když provaz jasně pozná, tento omyl zmizí. Podobně kvůli nevědomosti považujeme svět za nezávisle skutečný, i když jeho existence závisí na Brahmanu.

S první silou se spojuje tamas, s druhou radžas. Sattva umožňuje jasné poznání. Všechny tyto síly patří Máji, tedy oblasti *anātmā*. Brahman se jimi nijak nemění.

Sebe-poznání odstraňuje nevědomost (*āvaraṇa*). Svět proto po poznání nezmizí. Člověk jej dál vnímá, ale už jej nepovažuje za nezávisle skutečný.

B. Rozlišení a vztahy

7. Jaký je vztah mezi Májou a Sebe-nevědomostí (*avidyā*)?

Mája se vztahuje k celku (*samaṣṭi*), *avidyā* k jedinci (*vyaṣṭi*).

Íšvara je Brahman s Májou jako *samaṣṭi-upādhi*. Pojem Mája slouží k vysvětlení projeveného vesmíru, jeho rozmanitosti a uspořádání.

Avidyā je Sebe-nevědomost jedince. Kvůli ní člověk nezná skutečnou povahu *ātmā* a ztotožňuje se s tělem a myslí. Proto si myslí například „jsem tělo“, „jsem smutný“ nebo „jsem nedostatečný“.

Tělo, mysl i celý projevený svět patří do oblasti Máji. Problém jedince však vzniká tehdy, když je kvůli Sebe-nevědomosti (*avidyā*) považuje za sebe nebo za něco, co určuje jeho skutečnou povahu.

8. Jak souvisejí guny s pravým Já (*ātmā*)?

Guny náležejí Máji a všemu, co z ní pochází, tedy oblasti *anātmā*. Tělo, smysly i mysl proto mohou být sattvické, radžasické nebo tamasické. *Ātmā* naproti tomu žádnou z těchto gun nemá. Je *guṇātīta*, tedy vždy mimo jejich dosah.

9. Proč se pěstuje sattva, když ani sattva nepatří pravému Já (*ātmā*)?

Sattvická mysl je klidnější, jasnější a způsobilejší k pochopení učení Védánty. Proto je pěstování sattvy důležitou součástí přípravy na poznání. Sattva však stále patří mysli, a tedy k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). *Mokṣa* proto není výsledkem zdokonalení mysli. Je svobodou, která je skutečnou povahou *ātmā*.

10. Jaký je vztah mezi Májou a Íšvarou?

V objektivním řádu (*vyāvahārika*) je Mája spojena s Íšvarou. Neznamená to však, že by Íšvara Máji podléhal nebo že by ho Mája klamala. Naopak se o Máji mluví jako o jeho síle (*śakti*), kterou vládne. Proto se Íšvara označuje jako vládce Máji (*Māyā-adhīśa*).

V tom se Íšvara liší od jedince. *Jīva* podléhá Sebe-nevědomosti (*avidyā*). Proto nezná svou skutečnou povahu a ztotožňuje se s tělem a myslí. Tradice ho označuje jako podřízeného Máji (*Māyā-adhīna*).

Vesmír se projevuje prostřednictvím Máji jako Íšvarovy síly. Přesný vztah mezi Brahmanem, Májou, Íšvarou a vesmírem se vysvětluje až později.

11. Jak se v chápání pojmů *prakṛti* a *puruṣa* liší Bhagavadgíta od školy sánkhja?

Bhagavadgíta používá pojmy *prakṛti* a *puruṣa* v různých významech. Proto je třeba vždy sledovat, v jakém významu je text na daném místě používá.

V sedmé kapitole Kršna rozlišuje dvě podoby principu *prakṛti*. *Aparā-prakṛti*, tedy nižší *prakṛti*, zahrnuje pět prvků, mysl, intelekt a ego. Patří tedy k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a odpovídá oblasti Máji a jejích projevů. *Parā-prakṛti*, tedy vyšší *prakṛti*, naopak označuje Vědomí, díky kterému je tělo živé a všechny jeho funkce jsou poznávané.

Také slovo *puruṣa* může v Bhagavadgítě označovat vědomý princip, jeho přesný význam však závisí na konkrétním místě.

Védánta se v tom liší od školy sánkhja. Nepřijímá názor, že *prakṛti* a *puruṣa* jsou dva na sobě nezávislé základní principy. Nižší *prakṛti* závisí na Vědomí a sama o sobě neexistuje. Vědomí je jen jedno. Sánkhja naproti tomu učí, že existuje mnoho vědomých principů (*puruṣa*).

C. Aplikace a typické omyly

12. Jak se tři guny projevují v mysli člověka?

Převaha sattvy se projevuje větší jasností, vyrovnaností, schopností rozlišovat a učit se. Převaha radžasu vede k aktivitě, neklidu a silným touhám a ztěžuje soustředění. Převaha tamasu se projevuje otupělostí, nepozorností, pasivitou nebo neschopností správně chápat situaci. Mysl není trvale jen sattvická, radžasická nebo tamasická, protože poměr gun se v ní neustále mění.

13. Je cílem duchovního života vytvořit dokonale sattvickou mysl?

Ne. Sattvická mysl je pro duchovní cestu velmi důležitá, protože je klidná, jasná a připravená správně pochopit učení. Proto sattva podporuje naslouchání učení (*śravaṇam*), jeho promýšlení (*mananam*) i upevňování poznání (*nididhyāsanam*) a vytváří vhodné podmínky pro Sebe-poznání.

To však platí i opačně. Když člověk získá jasné Sebe-poznání a postupně z něj vychází i v běžném životě, slábne pocit omezenosti, lpění, strach a další zdroje neklidu. Mysl se proto přirozeně stává vyrovnanější a převážně sattvickou.

Ani tak však není cílem vytvořit mysl, ve které už nikdy nevznikne radžas nebo tamas. Všechny tři guny patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a jejich poměr se může měnit podle těla, okolností a dozrá-

vající karmy (*prārabdha*). Konečným cílem je poznání, že *ātmā* stojí mimo všechny tři guny.

14. Znamená tvrzení, že svět souvisí s Májou, že svět vůbec neexistuje?

Ne. Védánta netvrdí, že svět vůbec neexistuje nebo že je pouhou halucinací jedince. Svět běžně vnímáme, má svůj řád a platí v něm zákonitosti i vztahy příčiny a následku.

Pojem Mája má ukázat, že svět není nezávisle skutečný. Jeho existence závisí na Brahmanu a jeho projevení je spojeno s Íšvarou. To však neznamená, že je svět v běžné zkušenosti jednoduše „nereálný".

V jakém smyslu svět existuje a v jakém smyslu není nezávisle skutečný, vysvětlí přesněji až pozdější rozbor pojmů *satyam* a *mithyā*.

15. Jestliže je Mája *anādi*, má vůbec smysl snažit se odstranit nevědomost?

Ano. To, že *avidyā* nemá počátek, neznamená, že ji nelze odstranit. Co nemá počátek, může mít konec. Nevědomost odstraňuje poznání, ať trvala jakkoli dlouho. Pro člověka, který usiluje o osvobození, je rozhodující odstranit Sebe-nevědomost. Její první okamžik nelze určit. Sebe-poznáním ji však lze odstranit. Sebe-poznání přitom neodstraňuje Máju jako sílu Íšvary ani svět. Odstraňuje Sebe-nevědomost jedince.

16. Znamená „být *guṇātīta*", že člověk už nemá radžasické nebo tamasické stavy mysli?

Ne. *Guṇātīta* neznamená, že mysl přestane podléhat radžasu a tamasu. Mysl stále patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a její stav se může měnit podle okolností, těla i dalších vlivů.

Označení *guṇātīta* se vztahuje k pravému Já (*ātmā*), které vždy stojí mimo všechny tři guny. Sebe-poznání znamená jasně poznat, že tyto proměnlivé stavy patří mysli a nevypovídají nic o skutečné povaze *ātmā*.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč z toho, že Mája nemá počátek, nevyplývá, že je druhou absolutní skutečností vedle Brahmanu?
2. Jaký je rozdíl mezi pěstováním sattvy a poznáním, že *ātmā* je *guṇātīta*?
3. Proč nelze pojmy *prakṛti* a *puruṣa* v Bhagavadgítě chápat stejně jako v dualistické škole sánkhja?

Příklady a metafory k tématu

Sen a snící, banyánový strom a nepatrné semeno, včely a med a konkávní a konvexní zrcadlo.

TÉMA 17

Projevení vesmíru

sṛṣṭi-prakriyā

Sṛṣṭi-prakriyā je výklad projevení vesmíru od neprojeveného stavu (*avyakta*) přes jemný vesmír k hrubému. Pracuje s dvaceti čtyřmi složkami (*tattvāni*): pěti jemnými prvky, pěti orgány poznání, pěti orgány činnosti, pěti životními funkcemi a čtyřmi funkcemi vnitřního nástroje (*antaḥkaraṇa*). Ze sattvických podílů prvků vznikají orgány poznání a vnitřní nástroj, z radžasických orgány činnosti a životní funkce a spojováním (*pañcīkaraṇam*) tamasických podílů vznikají hrubé prvky. Jednotlivé a souhrnné podíly tvoří základ vztahu jedince (*vyaṣṭi*) a celku (*samaṣṭi*): každá schopnost jedince závisí na celku, za kterým stojí dohlížející božstva a Íšvara jako *virāṭ*, *hiraṇyagarbha* a *antaryāmī*. Projevení se opakuje v cyklech, rozplynutí není *mokṣa*. *Ātmā* mezi složky nepatří. „Jemný“ neznamená duchovní a výklad není fyzikálním popisem vzniku světa. Student má pochopit, že od celku není oddělen.

A. Definice pojmů

1. Co znamená *sṛṣṭi-prakriyā*?

Sṛṣṭi-prakriyā je tradiční výklad projevení vesmíru. Popisuje postup od neprojeveného příčinného stavu (*avyakta*) přes jemný vesmír (*sūkṣma-prapañca*) až k hrubému vesmíru (*sthūla-prapañca*). Vysvětluje také vznik orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*), orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*), životních funkcí (*prāṇāḥ*) a mysli (*manas*). Tento výukový model pomáhá soustavně zkoumat jedince (*vyaṣṭi*) a celek (*samaṣṭi*) a pochopit vztah mezi nimi.

2. Jaké tři úrovně vesmíru *sṛṣṭi-prakriyā* rozlišuje?

Výklad rozlišuje tři úrovně vesmíru: neprojevený příčinný stav (*avyakta*), jemný vesmír (*sūkṣma-prapañca*) a hrubý vesmír (*sthūla-prapañca*).

V neprojeveném stavu jsou všechna budoucí jména a formy (*nāma-rūpa*) ještě nerozlišené. Na úrovni celku se tento příčinný stav označuje jako Mája, na úrovni jedince jako *avidyā*. Obojí je bez počátku. Patří však k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), nikoli k Vědomí.

Tři guny jsou v tomto stavu v rovnováze (*guṇa-sāmya-avasthā*). Projevení začíná, když se jejich rovnováha poruší.

Z Máji se postupně projevuje pět jemných prvků (*tanmātrāṇi*): prostor (*ākāśa*), vzduch (*vāyu*), oheň (*agni*), voda (*āpaḥ*) a země (*pṛthivī*). Každý z nich má sattvický, radžasický a tamasický podíl.

Ze sattvických a radžasických podílů vznikají orgány poznání (*jñānendriyāṇi*), orgány činnosti (*karmendriyāṇi*), životní funkce (*prāṇāḥ*) a vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*). Z tamasických podílů vzniká smísením pěti jemných prvků (*pañcīkaraṇam*) hrubý svět, který vnímáme smysly.

3. Co se myslí dvaceti čtyřmi základními složkami (*tattvāni*) neboli *caturviṃśati-tattva*?

Jde o dvacet čtyři základních složek, pomocí kterých Védánta rozebírá jedince i projevený vesmír (*jagat*). Patří sem pět prvků (*bhūtāni*), pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*), pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*), pět životních funkcí (*pañca prāṇāḥ*) a čtyři funkce vnitřního nástroje (*antaḥkaraṇa*). Celkem 5 + 5 + 5 + 5 + 4 = 24.

4. Co je čtyřsložková *antaḥkaraṇa*?

Vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*) je jeden, podle funkce se však rozlišují jeho čtyři složky: mysl (*manas*), intelekt (*buddhi*), paměť (*citta*) a ego (*ahaṅkāra*).

Mysl (*manas*) pochybuje, zvažuje možnosti a prožívá emoce. Intelekt (*buddhi*) rozlišuje a rozhoduje. Paměť (*citta*) uchovává a vybavuje vzpomínky. Ego (*ahaṅkāra*) si myšlení a jednání připisuje jako vlastní: „já myslím“, „já jednám“.

5. Co je *pañcīkaraṇam*?

Pañcīkaraṇam je tradiční výklad toho, jak z pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*) vzniká pět hrubých prvků (*pañcīkṛta-mahābhūtāni*) a z nich hrubý vesmír (*sthūla-prapañca*). Tento proces se týká tamasických podílů pěti jemných prvků.

Těmito pěti prvky jsou prostor (*ākāśa*), vzduch (*vāyu*), oheň (*agni*), voda (*āpaḥ*) a země (*pṛthivī*). Každý jemný prvek se nejprve rozdělí na dvě poloviny. Jedna polovina zůstává beze změny. Druhá se rozdělí na čtyři stejné části. Každá z těchto částí se potom spojí s polovinou jednoho z ostatních čtyř prvků.

Žádný hrubý prvek proto nevzniká pouze z jednoho jemného prvku. Každý obsahuje **polovinu svého vlastního prvku a po jedné osmině každého ze zbývajících čtyř**. Hrubá země (*sthūla-pṛthivī*) například obsahuje převážně prvek země, ale také menší podíl vody, ohně, vzduchu a prostoru.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak vzniká pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*)?

Pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*) vzniká ze sattvických podílů pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*). Ze sattvického podílu prostoru (*ākāśa*) vzniká sluch (*śrotra*), ze vzduchu (*vāyu*) hmat (*tvak*), z ohně (*agni*) zrak (*cakṣus*), z vody (*āpaḥ*) chuť (*rasana*) a ze země (*pṛthivī*) čich (*ghrāṇa*).

Orgán poznání (*jñānendriya*) není fyzický orgán. Je to jemná schopnost (*indriya*) slyšet, vnímat dotyk, vidět, vnímat chuť nebo pach. Fyzické oko nebo ucho je pouze sídlem příslušného orgánu (*golaka*). Patří k hrubému tělu. Těchto pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*) patří k jemnému tělu.

Každému jemnému prvku odpovídá určitá vlastnost. Prostoru náleží zvuk (*śabda*), vzduchu zvuk a dotek (*sparśa*), ohni navíc tvar (*rūpa*), vodě chuť (*rasa*) a zemi pach (*gandha*). Každý další prvek přebírá vlastnosti předchozích a přidává jednu další. Čím více vlastností má, tím je hrubší a méně pronikavý.

Jemné prvky (*tanmātrāṇi*) samy smysly nevnímáme. Smyslům jsou dostupné až jejich hrubé projevy. Sluch vzniká z prostoru, protože jeho vlastností je zvuk.

7. Jak vzniká *antaḥkaraṇa* a jak se tím liší od orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*)?

Vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*) vzniká ze společného sattvického podílu všech pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*). Každý z pěti orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*) naproti tomu vzniká ze sattvického podílu jednoho konkrétního prvku.

Liší se tím, z čeho vznikají. Každý orgán poznání je spojen s jedním druhem smyslového vnímání. Vnitřní nástroj vzniká ze společného podílu všech pěti prvků. Proto může přijímat a spojovat vjemy všech pěti orgánů poznání a není spojen jen s jedním druhem vnímání.

8. Jak vzniká pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*)?

Pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*) vzniká z radžasických podílů pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*). Jsou to řeč (*vāk*), ruce (*pāṇi*), nohy (*pāda*), vylučovací orgán (*pāyu*) a rozmnožovací orgán (*upastha*). Umožňují mluvit, uchopovat, pohybovat se, vylučovat a rozmnožovat se.

Jejich vznik se vykládá podobně jako vznik orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*). Orgány poznání vznikají ze sattvických podílů jednotlivých jemných prvků. Orgány činnosti vznikají z jejich radžasických podílů. Radžas je spojen s aktivitou, proto z něj vznikají schopnosti jednat.

9. Jak vzniká pět životních funkcí (*pañca prāṇāḥ*) a proč je nelze ztotožnit pouze s dýcháním?

Pět životních funkcí (*pañca prāṇāḥ*) vzniká ze společného radžasického podílu všech pěti jemných prvků. Slovo *prāṇa* zde neznamená jen dech, ale souhrn životních sil, které umožňují fungování těla. Podle hlavních úloh rozlišuje tradice pět životních funkcí: prána zajišťuje především dýchání a přijímání, *apāna* vylučování, *vyāna* rozvádění po těle, *samāna* trávení a zpracování potravy. *Udāna* je spojena zejména s pohybem vzhůru, řečí a odchodem jemného těla při smrti.

10. Jak spolu souvisejí jedinec (*vyaṣṭi*) a celek (*samaṣṭi*)?

Vyaṣṭi označuje jedince nebo jednotlivý projev. *Samaṣṭi* označuje celek, do kterého jedinec patří. Tradičně se tento vztah vyjadřuje dvojicí pojmů: jednotlivý organismus (*piṇḍa*) a celý vesmír (*brahmāṇḍa*).

Toto rozlišení ukazuje, že člověk není samostatný systém oddělený od světa. Tělo i mysl jsou součástí stejného vesmíru a podléhají stejným zákonitostem. *Sṛṣṭi-prakriyā* se tak dívá na totéž ze dvou stran.

11. Jakou roli mají dohlížející božstva (*adhiṣṭhātṛ-devatāḥ*) jednotlivých orgánů?

Každý orgán poznání, orgán činnosti i každá funkce vnitřního nástroje (*antaḥkaraṇa*) má své dohlížející božstvo (*adhiṣṭhātṛ-devatā*). Sluchu odpovídá božstvo světových stran (*dik-devatā*), hmatu Váju, zraku Súrja, chuti Varuna a čichu Ašvinové. Řeči odpovídá Agni, rukám Indra, nohám Višnu, vylučování Jama a rozmnožování Pradžápati. Mysli odpovídá Čandra, intelektu Brahmá, egu Rudra a paměti Vásudéva.

Smyslem tohoto výkladu není naučit se seznam božstev. Má ukázat, že schopnosti jedince (*vyaṣṭi*) nejsou nezávislé. Každá funguje jen jako součást širšího řádu Íšvary. Zrak potřebuje světlo, chuť vodu a podobně jsou i ostatní schopnosti závislé na podmínkách, které jedinec sám nevytváří.

Dohlížející božstva označují odpovídající síly na úrovni celku (*samaṣṭi*). Nejsou to nezávislí bohové vedle Íšvary. Jejich moc patří do jeho řádu.

Pro studenta je tento výklad důležitý také proto, že oslabuje představu „já sám vidím, slyším, myslím a jednám“. Schopnosti těla a mysli nejsou vlastnictvím nezávislého jedince. Fungují v celkovém řádu Íšvary. Dohlížející božstva nejsou *ātmā*.

12. Jak se Íšvara označuje ve vztahu k hrubému, jemnému a příčinnému vesmíru?

U jedince rozlišujeme hrubé, jemné a příčinné tělo. Stejné členění lze použít i pro celý vesmír. Mluvíme pak o hrubém vesmíru (*sthūla-prapañca*), jemném vesmíru (*sūkṣma-prapañca*) a příčinném vesmíru (*kāraṇa-prapañca*).

Íšvara dostává podle vztahu k těmto třem podobám vesmíru různá označení. Ve vztahu k hrubému vesmíru je *virāṭ*. Ve vztahu k jemnému vesmíru je *hiraṇyagarbha*. Ve vztahu k příčinnému, dosud neprojevenému vesmíru je *antaryāmī*, vnitřní vládce.

Totéž členění máme i u jedince. Ve vztahu k hrubému tělu se jedinec označuje jako *viśva*, k jemnému jako *taijasa* a k příčinnému jako *prājña*. Rozdíl mezi jedincem (*jīva*) a Íšvarou tedy nespočívá v tom, že by šlo o dvě různá Vědomí. Liší se jejich *upādhi*: na jedné straně je jedinec (*vyaṣṭi*), na druhé celek (*samaṣṭi*).

To je důležité i pro výrok (*mahāvākya*) *tat tvam asi*. *Tvam* odkazuje na jedince (*jīva*) a *tat* na Íšvaru. Když odhlédneme od toho, čím se jejich *upādhi* liší, na obou stranách je totéž Vědomí.

C. Aplikace a typické omyly

13. Je *sṛṣṭi-prakriyā* konečným fyzikálním popisem vzniku vesmíru?

Ne. Je to tradiční výuková *prakriyā*. Má umožnit rozlišení potřebné pro další studium Védánty. Není třeba ji převádět na současnou fyziku ani hledat přesnou shodu mezi pěti prvky a moderními chemickými nebo fyzikálními pojmy. Při takovém pokusu bychom mylně považovali výklad určený k výuce za přírodovědeckou teorii.

14. Je projevení světa jednorázová událost?

Ne. Projevení (*sṛṣṭi*) probíhá v cyklech. Vesmír se projeví, určitou dobu trvá (*sthiti*) a potom se vrací do neprojeveného stavu (*laya*). Rozplynutí celého vesmíru se nazývá *pralaya*. Po něm následuje další projevení.

Nejde o vznik z ničeho ani o zánik v nic. Při rozplynutí se projevené vrací do svého příčinného stavu. Podobně po roztavení prstenu zmizí jeho tvar, ale zlato nezanikne. Hrubý a jemný vesmír se při rozplynutí (*pralaya*) vracejí do neprojeveného příčinného stavu a při dalším cyklu se znovu projeví.

Určitou podobnost můžeme vidět v hlubokém spánku. Pro spícího člověka nejsou tělo, mysl ani svět projevené tak jako v bdění. Po probuzení se znovu objeví. Hluboký spánek však není *pralaya*. Pouze pomáhá pochopit rozdíl mezi projeveným a neprojeveným stavem.

Při rozplynutí vesmíru (*pralaya*) nezaniká nevědomost ani příčiny budoucího projevení. Proto se bytosti v dalším cyklu znovu objevují podle své karmy. Sebe-poznání tento koloběh ukončuje odstraněním Sebe-nevědomosti. *Pralaya* proto není *mokṣa*.

15. Patří *ātmā* mezi dvacet čtyři základních složek (*tattvāni*)?

Ne. Těchto dvacet čtyři základních složek (*tattvāni*) tvoří projeveného jedince a svět a všechny patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Patří sem pět prvků (*bhūtāni*), orgány poznání, orgány činnosti, životní funkce a vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*).

Ātmā není jednou z těchto složek ani nějakou další, pětadvacátou součástí člověka ukrytou uvnitř těla. Je Vědomím, díky kterému jsou všechny tyto složky poznávané.

16. Znamená „jemný“ v pojmu jemný vesmír něco duchovního nebo transcendentního?

Ne. „Jemný“ zde znamená, že danou skutečnost nelze vnímat vnějšími smysly tak jako hrubé tělo nebo jiné hrubé objekty. K jemné úrovni patří například mysl, intelekt, orgány poznání, orgány činnosti a životní funkce.

To všechno stále patří k projevenému světu a k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Jemné tělo ani mysl nejsou *ātmā* jen proto, že je nelze vnímat stejným způsobem jako hrubé tělo.

17. Vzniká smísením pěti jemných prvků (*pañcīkaraṇam*) také jemné tělo?

Ne. Jemné tělo (*sūkṣma-śarīra*) vzniká ještě před smísením pěti jemných prvků (*pañcīkaraṇam*), tedy z pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*). Ze sattvických podílů těchto prvků vzniká pět orgánů poznání (*jñānendriyāṇi*) a vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*). Z radžasických podílů vzniká pět orgánů činnosti (*karmendriyāṇi*) a pět životních funkcí (*prāṇāḥ*).

Pañcīkaraṇam se týká pouze tamasických podílů pěti jemných prvků (*tanmātrāṇi*). Výsledkem tohoto smísení je pět hrubých prvků (*mahābhūtāni*). Z nich potom vzniká smyslově vnímatelný svět včetně hrubého těla (*sthūla-śarīra*).

18. Jaký praktický význam má studium výkladu projevení vesmíru (*sṛṣṭi-prakriyā*) pro promýšlení učení (*mananam*)?

Studium výkladu projevení vesmíru (*sṛṣṭi-prakriyā*) pomáhá pochopit, že tělo, smysly, životní funkce a mysl nejsou samostatným celkem odděleným od světa. Jsou součástí téhož řádu, který platí v celém vesmíru. Jednotlivý organismus (*piṇḍa*) je proto součástí celého vesmíru (*brahmāṇḍa*), ne něčím odděleným.

Při promýšlení učení (*mananam*) to pomáhá odstraňovat pochybnosti, například o tom, zda tělo a mysl nejsou samostatnou skutečností oddělenou od celku. Upevňuje se tím rozlišení pravého Já (*ātmā*) a toho, co pravým Já není (*anātmā*).

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč vznikají orgány poznání (*jñānendriyāṇi*) a orgány činnosti (*karmendriyāṇi*) z jednotlivých podílů pěti prvků, zatímco vnitřní nástroj (*antaḥkaraṇa*) a pět životních funkcí (*pañca prāṇāḥ*) vznikají z jejich souhrnných podílů?
2. Jak lze vlastními slovy vysvětlit rozdíl mezi jemným prvkem a hrubým prvkem vzniklým smísením pěti jemných prvků (*pañcīkaraṇam*)?
3. Jak *sṛṣṭi-prakriyā* pomáhá pochopit vztah mezi jedincem (*vyaṣṭi*) a celkem (*samaṣṭi*)? Proč Védánta tento výklad nepovažuje za konečný popis skutečnosti?

Příklady a metafory k tématu

Hlína a nádoba, zlato a šperk, pavouk a vlákno, banyánový strom a nepatrné semeno, oheň a jiskry, včely a med, řeky a oceán, prostor v nádobě a celkový prostor a vlna, oceán a voda.

TÉMA 18

Íšvara jako příčina

Íšvara je neoddělenou inteligentní i materiální příčinou vesmíru (*abhinna-nimitta-upādāna-kāraṇa*). Na rozdíl od hrnčíře, který pracuje s hlínou existující mimo něj, nepotřebuje Íšvara žádný materiál mimo sebe. Tradičním příměrem je pavouk, který vytváří síť ze sebe samého. Svět tedy nevzniká z ničeho ani z materiálu mimo Íšvaru. Prostřednictvím Máji se projevují jména a formy (*nāma-rūpa*), aniž se Brahman skutečně mění. Jde o zdánlivou proměnu (*vivarta*), ne o skutečnou přeměnu. Íšvara je Brahman ve vztahu k Máji a svět (*jagat*) na Íšvarovi závisí. Neznamená to, že každý objekt je doslova Brahman nebo že svět je jedna božská hmota. Výklad postupuje ve třech stupních: nejprve říká, že Íšvara svět tvoří, potom že svět není od Íšvary oddělený a nakonec že se Íšvara jako svět pouze jeví. Tak postupuje metoda *adhyāropa-apavāda*. Totožnost Brahmanu a pravého Já (*ātmā*) pak ukazuje výrok (*mahāvākya*) *tat tvam asi*.

A. Definice pojmů

1. Co znamená, že Íšvara je příčinou vesmíru?

Védánta říká, že Íšvara je příčinou vesmíru ve dvojím smyslu. Je zdrojem jeho uspořádání i materiálu, ze kterého se vesmír projevuje. Svět tedy nevytváří z nějakého materiálu, který by existoval nezávisle na něm. Íšvara je zároveň inteligentní příčinou (*nimitta-kāraṇa*) i materiální příčinou (*upādāna-kāraṇa*) vesmíru. Tento vztah vyjadřuje pojem *abhinna-nimitta-upādāna-kāraṇa*, tedy neoddělená inteligentní a materiální příčina světa.

2. Co znamená *nimitta-kāraṇa*?

Nimitta-kāraṇa je inteligentní příčina, tedy ten, kdo má znalosti a schopnosti potřebné k vytvoření a uspořádání následku. V běžném příkladu je hrnčíř inteligentní příčinou nádoby, protože zná její podobu a způsob výroby. Íšvara je inteligentní příčinou celého vesmíru (*jagat*), protože řád, uspořádání a zákonitosti vesmíru nejsou oddělené od vševědoucnosti Íšvary. Nejde přitom o lidské plánování přenesené na kosmickou úroveň.

3. Co znamená *upādāna-kāraṇa*?

Upādāna-kāraṇa je materiální příčina, tedy to, z čeho je následek vytvořen. Hlína je například materiální příčinou hliněné nádoby a zlato je materiální příčinou zlatého šperku. Védánta říká, že ani vesmír nemá materiální příčinu existující mimo Íšvaru. Proto je Íšvara nejen inteligentní, ale také materiální příčinou vesmíru (*jagat*).

4. Co vyjadřuje slovo *abhinna* ve spojení *abhinna-nimitta--upādāna-kāraṇa*?

Abhinna znamená neoddělený. U běžného výrobku mohou být inteligentní a materiální příčina oddělené, například hrnčíř a hlína. U vesmíru však vedle Íšvary není žádný nezávislý materiál. Íšvara je proto zároveň inteligentní i materiální příčinou vesmíru.

5. Jakou roli má při projevení světa Mája?

Mája je závislý princip. Díky ní se projevují rozmanitá jména a formy (*nāma-rūpa*). Brahman ve spojení s Májou, tedy jako příčina vesmíru, se označuje jako Íšvara. Mája není druhá nezávislá skutečnost vedle Brahmanu.

B. Rozlišení a vztahy

6. Čím se Íšvara jako příčina liší od běžného výrobce nějaké věci?

Běžný výrobce zpravidla potřebuje materiál, který existuje nezávisle na něm. Hrnčíř potřebuje hlínu a tesař dřevo. Íšvara však žádný materiál mimo sebe nemá. Před projevením nebylo nic jiného než Íšvara. Proto je Íšvara současně *nimitta-kāraṇa* i *upādāna-kāraṇa*. Tradičním příkladem je pavouk. Síť tvoří podle svého záměru, a je tedy její inteligentní příčinou. Vlákno pochází z jeho vlastního těla, a pavouk je tedy i příčinou materiální. Příklad přibližuje neoddělenost obou příčin, nikoli skutečnou přeměnu příčiny v následek. Proto je třeba tento příklad chápat v souvislosti s výkladem zdánlivé proměny (*vivarta*).

7. Znamená materiální příčinnost, že se Brahman skutečně proměnil ve vesmír?

Ne. Védánta neříká, že by Brahman prošel skutečnou změnou a přestal být tím, čím byl. Projevení světa se vysvětluje jako *vivarta*, tedy jako projev, při kterém se základní skutečnost sama nemění. Rozmanitá jména a formy (*nāma-rūpa*) se projevují skrze Máju, zatímco Brahman zůstává beze změny.

8. Jak se *vivarta* liší od skutečné přeměny příčiny?

Při skutečné přeměně se příčina mění ve svůj následek. Tradice takovou přeměnu označuje jako *pariṇāma*. Mléko se například skutečně promění v jogurt a původní stav mléka už nezůstává zachován. Při zdánlivé proměně (*vivarta*) se rozmanité formy jen projevují. Neexistují nezávisle na Brahmanu. Brahman se přitom skutečně nemění. Brahman se proto nedělí na části rozptýlené v jednotlivých objektech.

9. Co přesně se při vzniku vesmíru projevuje?

Projevují se *nāma-rūpa*, tedy jména a formy, které byly dosud v příčinném stavu nerozlišené. Projevení (*sṛṣṭi*) proto není vytvoření něčeho zcela nového z ničeho. Je to přechod jmen a forem z neprojeveného stavu do projeveného. Děje se skrze Máju. Celý tento projev závisí na Brahmanu.

10. Jaký je v tomto tématu vztah mezi Brahmanem, Íšvarou a světem (*jagat*)?

Brahman je nezávislá skutečnost, na které závisí celý projev. Ve vztahu k Máji a jako příčina vesmíru se Brahman nazývá Íšvara. *Jagat* je projevený soubor jmen a forem (*nāma-rūpa*), který není na Brahmanu nezávislý. Toto téma však ještě neřeší totožnost pravého Já (*ātmā*) a Brahmanu. Tu vykládá až velký výrok (*mahāvākya*).

C. Aplikace a typické omyly

11. Jaký omyl vzniká z představy Íšvary jako řemeslníka stojícího mimo svět?

Člověk pak chápe Íšvaru pouze jako inteligentní příčinu, ale nedokáže vysvětlit, odkud pochází materiál světa. Védánta však nepřijímá nezávislou hmotu stojící vedle Íšvary. Vše, co se ve vesmíru objevuje jako látka, tělo nebo objekt, patří k projeveným jménům a formám (*nāma-rūpa*). Proto nelze Íšvaru chápat jako bytost, která stojí někde mimo vesmír a z vnějšího materiálu ho vyrábí.

12. Pokud je Íšvara, tedy Brahman ve vztahu k Máji, materiální příčinou světa, znamená to, že každý jednotlivý objekt je Brahman v doslovném smyslu?

Takto jednoduše to formulovat nelze. Jednotlivé objekty mají svá vlastní jména a formy (*nāma-rūpa*) a své empirické vlastnosti, které nelze připisovat Brahmanu. Existence, která se v každém objektu projevuje jako „je“, nepatří jménu a formě, ale Brahmanu. Jméno a forma samy Brahmanem nejsou. Výrok o materiální příčině ukazuje, že existence světa není nezávislá na Brahmanu. Přesný vztah

mezi příčinou a následkem a význam pojmů *satyam* a *mithyā* rozebírá až následující téma.

13. Proč není správné říci, že Védánta učí stvoření světa z ničeho?

Protože podle Védánty následek nevzniká z absolutní neexistence. Před projevením jsou *nāma-rūpa* v Máji v neprojeveném stavu. Při vzniku vesmíru (*sṛṣṭi*) se projevují. Není tedy žádný okamžik, kdy by nezávislý Íšvara stál proti absolutní nicotě a z ní vytvořil svět. Vesmír je projev závislý na své příčině.

14. Je cílem tohoto učení vytvořit představu, že celý svět je jedna božská hmota?

Ne. Taková představa by z Brahmanu udělala jakousi vesmírnou látku, která se skutečně rozdělila a proměnila v množství věcí. Védánta této představě brání učením o zdánlivé proměně (*vivarta*). Brahman zůstává nedělitelný a neměnný, zatímco skrze Máju se projevují rozmanitá jména a formy (*nāma-rūpa*).

15. Jak se postupně chápe Íšvara jako příčina světa?

Nejprve je Íšvara chápán jako inteligentní příčina (*nimitta-kāraṇa*), tedy jako tvůrce uspořádaného světa.

Další otázka zní, z čeho svět vznikl. Protože před jeho projevením nebylo nic mimo Íšvaru, musí být Íšvara také jeho materiální příčinou (*upādāna-kāraṇa*). Nestojí tedy mimo svět. Svět z něj není vytvořen jako z cizího materiálu.

Nakonec je třeba pochopit, že Íšvara se světem skutečně nestává. Je podkladem (*adhiṣṭhānam*) všech jmen a forem, které ho však nemění. Tento vztah vyjadřuje pojem *vivarta*.

16. Jak tři stupně chápání Íšvary souvisejí s metodou *adhyāropa-apavāda*?

Tři stupně odpovídají postupu, který téma 11 popisuje jako *adhyāropa-apavāda*. Nejprve se přijme představa tvůrce a materiální příčiny, protože bez ní by student nepochopil, že svět nemá příčinu mimo Íšvaru. Potom se tato představa opraví. Třetí stupeň přitom nepopírá svět ani Íšvaru jako jeho příčinu. Popírá jen to, že by se Íšvara světem skutečně stal a že by ho některá podoba omezovala.

Předchozí stupně tím neztrácejí smysl. Student, který pochopil třetí stupeň, může Íšvaru dál ctít jako osobu i jako celek světa. Ví ale, že žádná z těchto podob není skutečnou povahou Íšvary.

17. Proč je pochopení Íšvary jako neoddělené inteligentní a materiální příčiny (*abhinna-nimitta-upādāna-kāraṇa*) důležité pro další studium Védánty?

Odstraňuje představu, že svět, jeho příčina a jedinec jsou tři nezávislé skutečnosti. Zároveň připravuje studenta na přesnější rozbor vztahu mezi příčinou a následkem a mezi pojmy *satyam* a *mithyā*. Teprve potom lze správně vyložit velký výrok (*mahāvākya*) a totožnost pravého Já (*ātmā*) a Brahmanu. Kdyby student slyšel o této totožnosti dřív, než pochopí příčinnost a závislost světa, snadno by ji chápal jako fyzickou totožnost jedince s vesmírem.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč nestačí říci, že Íšvara je pouze inteligentní příčinou vesmíru?
2. Jak je možné současně tvrdit, že Íšvara, tedy Brahman ve vztahu k Máji, je materiální příčinou světa (*jagat*), a přitom říci, že se Brahman skutečně nemění?
3. Proč je nutné odložit konečný výklad totožnosti pravého Já (*ātmā*) a Brahmanu až k tématu o velkém výroku (*mahāvākya*)?

Příklady a metafory k tématu

Hlína a nádoba, zlato a šperk, pavouk a vlákno, banyánový strom a nepatrné semeno, oheň a jiskry, včely a med, sůl rozpuštěná ve vodě, vlna, oceán a voda a tentýž člověk jako otec rodiny a předseda vlády.

TÉMA 19

Příčina, následek a řády skutečnosti

kārya-kāraṇa, satyam-mithyā

Následek (*kārya*) neexistuje nezávisle na své materiální příčině (*upādāna-kāraṇa*). To ale neznamená, že neexistuje. Šperk není nic jiného než zlato. Závislost je jednostranná: následek závisí na příčině, příčina na následku ne. Tento vztah vede k rozlišení *satyam* a *mithyā*. *Satyam* je to, co existuje nezávisle, *mithyā* to, co existuje závisle. *Mithyā* neznamená neexistenci (*asat*, jako dítě neplodné ženy), prázdnotu (*śūnya*) ani pouhou iluzi. Védánta rozlišuje tři řády skutečnosti: nejvyšší řád skutečnosti (*pāramārthika*), objektivní řád (*vyāvahārika*), který je společný všem, a subjektivní řád (*prātibhāsika*), který existuje pouze pro daného jedince. Patří sem například sen nebo had mylně viděný v provaze. Svět je *mithyā*: nelze ho popřít ani ignorovat, jen mu nelze přisoudit nezávislou skutečnost, která patří pouze Brahmanu. Omylem je zaměnit závislou skutečnost (*mithyā*) za nezávislou (*satyam*) a hledat v tom, co je závislé, trvalou oporu.

A. Definice pojmů

1. Co znamenají pojmy *kārya* a *kāraṇa*?

Kārya znamená následek, tedy něco, co vzniká z příčiny. *Kāraṇa* znamená příčinu. Pro toto téma je rozhodující především materiální příčina (*upādāna-kāraṇa*). Zlatý šperk je například následkem a zlato jeho materiální příčinou. Nádoba je následkem a hlína její materiální příčinou.

2. Co znamená tvrzení, že následek neexistuje odděleně od příčiny?

Šperk nemůže existovat bez zlata. Je z něj vyroben. Je to *vikāra*, tedy proměněná podoba zlata. Jeho jméno, tvar a funkce patří ke jménům a formám (*nāma-rūpa*), které na zlatě závisejí. Zlato však může existovat i bez tohoto konkrétního šperku.

3. Znamená závislost následku na příčině, že následek vůbec neexistuje?

Ne. Šperk existuje a lze ho vidět, nosit, koupit nebo prodat. Jeho existence však není nezávislá na zlatě. Proto se o něm neříká, že neexistuje, ale že existuje závisle. Tento způsob existence vyjadřuje pojem *mithyā*.

4. Co znamená *satyam* v tomto rozboru?

Satyam označuje to, co ve své existenci nezávisí na něčem jiném. Podle konečného výkladu Védánty je takto nezávislý pouze Brahman. To, co závisí na něčem jiném a nemá samostatnou existenci, není *satyam* v tomto absolutním smyslu. Neznamená to však, že neexistuje.

5. Co přesně znamená *mithyā*?

Mithyā označuje to, co existuje, ale ne samo o sobě. Jeho existence závisí na něčem jiném. Šperk je *mithyā* ve vztahu ke zlatu, protože bez zlata nemůže jako šperk existovat. *Mithyā* tedy neznamená „neexistující“ ani „pouhá iluze“.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč je závislost mezi následkem a příčinou jen jednostranná?

Následek závisí na své materiální příčině. Materiální příčina ale na tomto konkrétním následku nezávisí. Šperk nemůže existovat bez zlata, zatímco zlato může existovat bez šperku. Stejně tak nádoba nemůže existovat bez hlíny, zatímco hlína může existovat bez nádoby.

7. Je šperk něco jiného než zlato?

Šperk se od zlata liší jménem, tvarem a způsobem použití. Neexistuje však odděleně od zlata. Když si zlato odmyslíme, nezůstane nic, co by bylo šperkem. Šperk se tedy od zlata liší jménem a formou, ale neexistuje jako něco samostatného.

8. Jak vztah *kārya-kāraṇa* souvisí s rozlišením *satyam-mithyā*?

Zkoumání příčiny a následku ukazuje, že něco může být součástí běžné zkušenosti, a přitom jeho existence závisí na něčem jiném. Následek je proto ve vztahu ke své materiální příčině *mithyā*. Védánta tento princip používá také při zkoumání vztahu mezi světem a tím, na čem jeho existence závisí. Příčinou světa se podrobně zabývá předchozí téma o Íšvarovi, tedy Brahmanu ve vztahu k Máji.

9. Jaké jsou tři řády skutečnosti ve Védántě?

Védánta rozlišuje tři řády skutečnosti. *Pāramārthika* je nejvyšší řád skutečnosti. Skutečný v tomto smyslu je pouze Brahman. *Vyāvahārika* je objektivní řád, tedy svět, ve kterém žijeme, jednáme a poznáváme. Platí v něm vztah příčiny a následku, *dharma* i zákon karmy. *Prātibhāsika* je subjektivní řád skutečnosti založený na chybném poznání. Patří sem například svět snu nebo had mylně viděný v provaze.

10. Jaký je rozdíl mezi objektivním řádem (*vyāvahārika*) a subjektivním řádem (*prātibhāsika*)?

Vyāvahārika je objektivní řád, který sdílíme s ostatními. Patří do něj svět, který běžně vnímáme a ve kterém jednáme. Naproti tomu *prātibhāsika* je subjektivní řád skutečnosti. Platí jen pro konkrétního člověka a po určitou dobu, například ve snu nebo při záměně provazu za hada.

Když se člověk probudí nebo zjistí, že se zmýlil, přestane sen či chybný vjem považovat za skutečný. Poznání platné v objektivním řádu (*vyāvahārika*) tak ukáže, že to, co patřilo k subjektivnímu řádu (*prātibhāsika*), bylo pouze zdánlivé. Běžný sdílený svět tím však nezaniká.

C. Aplikace a typické omyly

11. Znamená *mithyā*, že svět lze ignorovat, protože není skutečný?

Ne. V objektivním řádu (*vyāvahārika*) svět existuje a řídí se svými zákonitostmi. Tělo potřebuje potravu, oheň pálí a každé jednání má své důsledky. Jednání v souladu nebo v rozporu s dharmou proto přináší odpovídající výsledky.

Říci, že svět je *mithyā*, tedy neznamená tvrdit, že neexistuje nebo že na něm nezáleží. Znamená to pochopit, že svět neexistuje nezávisle. Jeho existence závisí na Brahmanu.

12. Proč je nepřesné překládat *mithyā* jako „iluze“?

Slovo „iluze“ často vyvolává dojem, že něco vůbec neexistuje nebo že jde jen o subjektivní klam. Védánta ale empirický svět neřadí do stejného řádu skutečnosti jako sen nebo chybný vjem. Empirický svět patří do objektivního řádu (*vyāvahārika*), zatímco sen nebo chybný vjem do subjektivního řádu (*prātibhāsika*). *Mithyā* je proto přesnější chápat jako závislou skutečnost.

13. Znamená tvrzení, že svět je *mithyā*, totéž jako tvrzení, že je *śūnya*?

Ne. *Śūnya* by zde znamenalo úplnou nepřítomnost nebo neexistenci. *Mithyā* naopak označuje něco, co se běžně jeví a funguje, ale nemá vlastní nezávislou existenci. Nádoba není nicota, protože ji můžeme vidět, používat a rozbít. Neexistuje však odděleně od hlíny, na které závisí.

14. V čem se liší *mithyā* a *asat*?

Asat je něco, co nemůže existovat vůbec. Příkladem je kulatý čtverec nebo dítě neplodné ženy. Nejde o skutečný objekt, se kterým bychom se mohli setkat.

Mithyā je něco jiného. S takovou věcí se setkáváme a můžeme ji vnímat, ale její existence není nezávislá. Nádoba závisí na hlíně, šperk na zlatě a celý svět na svém podkladu. Proto nejsou *asat*, ale ani *satyam*.

Stejně je to s hadem, kterého člověk omylem vidí v provaze. Člověk může hada vnímat a mít z něj strach, ale had nemá samostatnou existenci. Kulatý čtverec se naproti tomu objevit nemůže vůbec.

Sat je pouze to, co nikdy nepřestává být a není závislé na ničem jiném. V tomto smyslu je *satyam* pouze Brahman.

15. Jak může analýza šperku a zlata změnit způsob, jakým člověk chápe svět?

Šperk má své jméno, tvar a funkci, ale jeho existence není oddělená od zlata. Bez zlata žádný šperk není. Rozdíl mezi prstenem, náramkem nebo řetízkem tedy patří ke jménu a formě, ne k jejich existenci.

Stejným způsobem běžně vidíme *jagat* jako množství samostatných objektů. Védánta ukazuje, že jejich existence není nezávislá. Rozbor vztahu příčiny a následku (*kārya-kāraṇa*) učí mysl rozlišovat mezi různými jmény a formami a tím, na čem jejich existence závisí. Tím připravuje mysl na pochopení, že svět (*jagat*) je *mithyā*.

16. Jaký typ omylu vzniká záměnou závislé skutečnosti (*mithyā*) za nezávislou (*satyam*)?

Omyl je v tom, že závislou skutečnost považujeme za nezávislou. To, co je proměnlivé a samo nemá vlastní nezávislou existenci, bereme jako něco pevného a trvalého.

Proto od majetku, vztahů, postavení nebo prožitků čekáme trvalou jistotu, bezpečí nebo plnost. Védánta jejich význam v běžném životě nepopírá. Ukazuje jen, že jsou závislé a omezené. To, co je omezené a pomíjivé, nám nemůže zajistit něco trvalého.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Jak lze na příkladu nádoby a hlíny vysvětlit, že následek závisí na své materiální příčině, ale materiální příčina na následku nezávisí?
2. Jak může být něco skutečné v objektivním řádu (*vyāvahārika*) a přitom být *mithyā*?
3. Jak se od sebe liší nejvyšší řád skutečnosti (*pāramārthika*), objektivní řád (*vyāvahārika*) a subjektivní řád (*prātibhāsika*)? Proč jejich rozlišení brání chybnému závěru, že svět je „pouhá iluze“?

Příklady a metafory k tématu

Provaz a had, perleť a stříbro, modrá obloha, fata morgána a voda v poušti, sen a snící, filmové plátno a film, hlína a nádoba, zlato a šperk, pavouk a vlákno a vlna, oceán a voda.

ODDÍL IV

Výrok o totožnosti (*mahāvākya*)

20 Doslovný a zamýšlený význam
21 Výrok o totožnosti

TÉMA 20

Doslovný a zamýšlený význam

upādhi, vācyārtha, lakṣyārtha

Omezující podmínka (*upādhi*) způsobuje, že se něco jeví jako omezené, aniž by se měnila jeho skutečná povaha. Klasickým příkladem je nádoba a prostor. Nádoba prostor nerozděluje, jen vytváří dojem omezeného prostoru uvnitř. Kvůli rozdílným omezujícím podmínkám se jedno Vědomí jeví jako omezený jedinec (*jīva*) a jako vševědoucí Íšvara. Omezení jedince (*jīva*) souvisí se Sebe-nevědomostí (*avidyā*), zatímco u Íšvary je omezující podmínkou Mája. Protikladné vlastnosti jedince (*jīva*) a Íšvary patří těmto podmínkám, ne Vědomí. Proto nejsou totožní v doslovném významu slov (*vācyārtha*). Totožnost se ukáže až v zamýšleném nepřímém významu (*lakṣyārtha*), kde se od rozdílů daných omezujícími podmínkami odhlédne. *Saguṇa* a *nirguṇa* Brahman nejsou dvě skutečnosti. Jde o tentýž Brahman chápaný ve vztahu k Máji a bez tohoto vztahu. Odražené Vědomí (*cidābhāsa*) je pomocný výukový model. Nejde o druhé Vědomí.

A. Definice pojmů

1. Co znamená pojem omezující podmínka (*upādhi*)?

Omezující podmínka (*upādhi*) způsobuje, že se něco jeví jako omezené nebo jako nositel určité vlastnosti, aniž by se tím měnila jeho skutečná povaha.

Klasickým příkladem je prostor v nádobě. Nádoba vytváří dojem odděleného prostoru uvnitř, ale prostor sám se nerozdělil.

Stejně se jedno Vědomí může kvůli různým omezujícím podmínkám jevit jako omezený jedinec nebo jako Íšvara. Omezení patří těmto podmínkám, ne Vědomí.

2. Co je *avidyā-upādhi* u jedince (*jīva*)?

U jedince tvoří omezující podmínku (*upādhi*) Sebe-nevědomost (*avidyā*) spolu s tělem, smysly a myslí. Kvůli tomuto omezení se neomezené Vědomí jeví jako konkrétní jedinec, který má omezené poznání, schopnosti a možnosti jednání.

Tato omezení však patří tělu a mysli, ne Vědomí. *Jīva* se proto jeví jako omezený, ale Vědomí samo omezené není.

3. Co je *Māyā-upādhi* u Íšvary?

U Íšvary je omezující podmínkou (*upādhi*) Mája. V ní jsou v neprojevené podobě všechna jména a formy (*nāma-rūpa*), ze kterých se projevuje celý vesmír. Brahman ve vztahu k Máji je Íšvara, vševědoucí a všemocná příčina vesmíru.

Vševědoucnost a všemocnost patří Íšvarovi v objektivním řádu (*vyāvahārika*), kde má smysl mluvit o stvořiteli a stvoření. Nejsou však skutečnou povahou Brahmanu (*svarūpa*). Jsou to vlastnosti, které Brahmanu náležejí jen ve vztahu k Máji. Skutečná povaha Brahmanu (*svarūpa*) je *nirguṇa*, tedy bez vlastností.

4. Co znamená *vācyārtha*?

Vācyārtha je přímý neboli doslovný význam slova tak, jak se běžně chápe v daném kontextu. Slovo *jīva* ve svém přímém významu označuje konkrétní osobu s tělem, myslí a omezeným poznáním. Slovo Íšvara ve svém přímém významu označuje vševědoucího a všemocného Pána vesmíru. V doslovném významu jsou tedy *jīva* a Íšvara zjevně rozdílní.

5. Co znamená *lakṣyārtha*?

Lakṣyārtha je zamýšlený nepřímý význam slova. Používá se tehdy, když doslovný význam v daném výroku nelze přijmout celý.

U slov *jīva* a Íšvara proto nebereme v úvahu všechny jejich vlastnosti zahrnuté v doslovném významu. Odhlédneme od vlastností daných jejich rozdílnými omezujícími podmínkami (*upādhi*) a ponecháme to, co je oběma společné: Vědomí.

Rozlišení doslovného významu (*vācyārtha*) a nepřímého významu (*lakṣyārtha*) umožňuje pochopit totožnost jedince (*jīva*) a Íšvary ve výroku (*mahāvākya*).

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč nelze říci, že *jīva* a Íšvara jsou totožní na úrovni doslovného významu (*vācyārtha*)?

Protože jejich doslovné významy zahrnují navzájem neslučitelné vlastnosti. *Jīva* je z objektivního hlediska omezený jedinec s omezenými znalostmi a schopnostmi, zatímco Íšvara je vševědoucí a všemocná příčina a řád celého vesmíru.

Totožnost se týká toho, co je oběma společné, když člověk odhlédne od rozdílů daných jejich omezujícími podmínkami (*upādhi*). Tím je Vědomí.

7. Jak spolu souvisejí *upādhi* a protikladné vlastnosti jedince (*jīva*) a Íšvary?

Rozdílné vlastnosti jedince (*jīva*) a Íšvary nevycházejí z Vědomí, ale z jejich odlišných omezujících podmínek (*upādhi*). Na straně jedince (*jīva*) vytváří *avidyā-upādhi* zdání omezenosti, neúplného poznání a omezených schopností. U Íšvary se vševědoucnost a všemocnost pojí s Májou, která je jeho omezující podmínkou.

Samotné Vědomí však není ani omezené svým poznáním, ani vševědoucí. Tyto rozdíly se objevují teprve ve vztahu k příslušným omezujícím podmínkám. Proto se *jīva* a Íšvara liší svými vlastnostmi, ale jejich skutečná povaha je tatáž.

8. Jsou *saguṇa* Brahman a *nirguṇa* Brahman dvě různé skutečnosti?

Ne. Nejde o dvě různé podoby Brahmanu ani o dvě odlišné skutečnosti. *Saguṇa* Brahman je Brahman chápaný ve vztahu k Máji a vesmíru, tedy jako Íšvara, příčina a řád celého světa.

Nirguṇa Brahman označuje tutéž skutečnost podle její skutečné povahy (*svarūpa*), kterou neomezují žádné vlastnosti. Rozdíl vzniká pouze tím, zda o Brahmanu mluvíme ve vztahu k Máji, nebo podle jeho skutečné povahy.

9. Jak se liší Vědomí od odraženého Vědomí (*cidābhāsa*)?

Model odrazu (*pratibimba-vāda*) rozlišuje Vědomí a jeho odraz v jemném těle (*sūkṣma-śarīra*), především v mysli. Vědomí je nezávislé a neměnné. Mysl sama vědomá není. Díky odraženému Vědomí (*cidābhāsa*) se však jeví jako vědomá.

Člověk pak říká „já vím“, „já myslím“ nebo „já prožívám“ a tyto činnosti připisuje sobě jako jedinci. Nejde přitom o dvě samostatná vědomí. Odražené Vědomí je závislé na původním Vědomí i na mysli, stejně jako odraz slunce závisí na slunci i na vodní hladině.

10. Jaký je vztah mezi modelem odrazu (*pratibimba-vāda*) a učením o omezujících podmínkách (*upādhi*)?

Oba výklady pomáhají pochopit, proč se jedno neomezené Vědomí jeví jako mnoho jednotlivých vědomých bytostí. Učení o omezujících podmínkách (*upādhi*) ukazuje, že tělo a mysl vytvářejí zdání omezeného jedince. Model odrazu (*pratibimba-vāda*) vysvětluje stejnou věc pomocí obrazu odrazu. Jedno Vědomí se zdánlivě odráží v mnoha myslích, podobně jako se jedno slunce odráží v mnoha vodních hladinách.

Nejde o dvě různé teorie skutečnosti. Jsou to dva výukové postupy pro vysvětlení téže zdánlivé mnohosti.

C. Aplikace a typické omyly

11. Jaký omyl vzniká, když člověk připisuje vlastnosti mysli samotnému pravému Já (*ātmā*)?

Pak to, co patří mysli, připisujeme sobě. Říkáme například „jsem zmatený“, „jsem nečistý“ nebo „moje Vědomí je omezené“, jako by se tyto vlastnosti týkaly pravého Já (*ātmā*).

Ve skutečnosti zmatek, proměnlivost nebo omezené poznání patří mysli, která je součástí omezující podmínky (*upādhi*). *Ātmā* je Vědomí, díky kterému jsou všechny tyto stavy poznávány. Samo se jimi však nemění.

12. Je správné chápat Íšvaru jako Brahman zahalený nějakou vadou zvanou Mája?

Ne. Mája není vada, která by Brahman narušovala, omezovala nebo uváděla do nevědomosti. Íšvara na rozdíl od jedince (*jīva*) nemá o sobě mylnou představu a zná svou skutečnou povahu.

V objektivním řádu (*vyāvahārika*) je Mája omezující podmínkou (*upādhi*) Íšvary. Brahman s touto omezující podmínkou označujeme jako Íšvaru, vševědoucí a všemocnou inteligentní i materiální příčinu vesmíru. Omezující podmínku Íšvary (*Māyā-upādhi*) proto nelze zaměňovat s omezující podmínkou jedince (*avidyā-upādhi*).

13. Znamená rozlišení zamýšleného významu (*lakṣyārtha*), že máme osobnost nebo svět jednoduše popřít jako neexistující?

Ne. Při rozlišování zamýšleného nepřímého významu (*lakṣyārtha*) nepopíráme tělo, mysl, osobnost ani svět. To vše nadále existuje v objektivním řádu (*vyāvahārika*).

Jde pouze o to pochopit, že vlastnosti spojené s tělem, myslí a světem neurčují skutečnou povahu Vědomí. Védánta netvrdí, že svět vůbec neexistuje. Ukazuje, že jeho existence je závislá.

14. Jaký omyl může vzniknout, když odražené Vědomí (*cidābhāsa*) chápeme příliš doslovně?

Můžeme získat dojem, že v mysli je skutečně nějaké druhé, samostatné Vědomí. To by ale bylo chybné. *Cidābhāsa* není další samostatné Vědomí. Je to závislý odraz, který bez původního Vědomí a bez mysli neexistuje. Mysl sama o sobě vědomá není. Model odraženého Vědomí (*cidābhāsa*) vysvětluje, proč se mysl jeví jako vědomá a proč vzniká přesvědčení o individuálním „já“. Vědomí samo se přitom nijak nemění ani neomezuje.

15. Jak může porozumění omezujícím podmínkám (*upādhi*), doslovnému významu (*vācyārtha*) a zamýšlenému nepřímému významu (*lakṣyārtha*) změnit pohled člověka na sebe sama?

Člověk dál žije jako konkrétní osoba se svým tělem, myslí, vztahy a povinnostmi. Zároveň ale chápe, že omezení těla a mysli nejsou omezením pravého Já (*ātmā*).

Když říká „jsem omezený“, připisuje sobě něco, co ve skutečnosti patří tělu, mysli, poznání nebo schopnostem. Védánta ukazuje, že skutečnou povahou *ātmā* je Vědomí, které těmito omezeními dotčeno není.

Nejde o autosugesci ani o vytváření nového přesvědčení. Jde o odstranění omylu v tom, za koho se člověk považuje.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč je při výkladu totožnosti jedince (*jīva*) a Íšvary nutné rozlišovat doslovný význam (*vācyārtha*) a zamýšlený nepřímý význam (*lakṣyārtha*)?
2. Které vlastnosti jedince (*jīva*) a Íšvary patří jejich omezujícím podmínkám (*upādhi*) a proč nepatří samotnému Vědomí?
3. K čemu slouží model odrazu (*pratibimba-vāda*)? Jaký omyl vzniká, pokud odražené Vědomí (*cidābhāsa*) chápeme jako druhé, samostatné Vědomí?

Příklady a metafory k tématu

Bezbarvý křišťál a červená květina, rozžhavená železná koule, elektřina a žárovka nebo ventilátor, slunce, zrcadlo a tmavá místnost, filmové plátno a film, herec a role, dva ptáci na jednom stromě, původní tvář a její obraz v zrcadle, oheň a jiskry, prostor v nádobě a celkový prostor, jedno slunce v mnoha odrazech, konkávní a konvexní zrcadlo, „tento je onen Devadatta“, vlna, oceán a voda a tentýž člověk jako otec rodiny a předseda vlády.

TÉMA 21

Výrok o totožnosti

mahāvākya tat tvam asi

Velký výrok (*mahāvākya*) *tat tvam asi* učí, že skutečná povaha jedince a nejvyšší skutečnost nejsou dvě skutečnosti. Tato totožnost platí vždy. V doslovném významu (*vācyārtha*) označuje *tat* vševědoucího Íšvaru s celým vesmírem a *tvam* omezeného jedince s tělem a myslí. Vlastnosti obou jsou neslučitelné. Výrok proto míří na zamýšlený význam (*lakṣyārtha*). Při výkladu metodou *bhāga-tyāga-lakṣaṇā* se vyloučí neslučitelné vlastnosti obou omezujících podmínek (*upādhi*). Zamýšleným významem slov *tat* a *tvam* je pak totéž Vědomí. Tělo, mysl ani Mája tím nepřestávají existovat. Ukazuje se pouze, že jejich existence není nezávislá. Každá Véda má takový výrok. Poznání totožnosti není splynutí, prožitek ani zisk vševědoucnosti. Jedinec, Íšvara i svět zůstávají v objektivním řádu. Jedinou nezávislou skutečností je Brahman. To, co člověk hledal, je už jeho skutečnou povahou.

A. Definice pojmů

1. Co je *mahāvākya* a proč má ve Védántě zvláštní význam?

Mahāvākya je výrok Upanišad. Vyslovuje totožnost jedince a Brahmanu. Nejde jen o vznešené tvrzení o Bohu. Jeho tématem je skutečná povaha našeho Já. *Mahāvākya* je prostředkem poznání (*pramāṇa*). Když student správně chápe jeho význam, poznává skutečnou povahu *ātmā*. Není to mantra k opakování. Není to ani formule, která by poznání vytvořila pouhým odříkáváním. *Mahāvākya* odstraňuje Sebe-nevědomost, kvůli které se člověk považuje za omezeného jedince (*jīva*).

2. Co znamená *tat tvam asi*?

Výrok *tat tvam asi* znamená „ty jsi To“. Slovo *tvam* znamená „ty“ a odkazuje na člověka, který se běžně považuje za omezeného jedince (*jīva*). Slovo *tat* znamená „To“ a odkazuje na nejvyšší skutečnost, která se ve vztahu k celku označuje jako Íšvara. Slovo *asi* znamená „jsi“ a vyjadřuje totožnost. Výrok tedy neříká, že je jedinec Íšvarovi podobný, že k němu má vztah nebo že se s ním teprve v budoucnu

sjednotí. Učí, že skutečná povaha jedince (*jīva*) a skutečná povaha Íšvary jsou totožné.

3. Jaké jsou doslovné významy (*vācyārtha*) slov *tat* a *tvam*?

Vācyārtha označuje přímý neboli doslovný význam slova. Doslovným významem slova *tvam* je empirický jedinec (*jīva*) spojený s tělem, myslí a omezeným poznáním. K tomuto jedinci patří přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*) a „já sklízím plody činů“ (*bhoktṛtva*). Doslovným významem slova *tat* je Íšvara spojený s Májou jako omezující podmínkou (*Māyā-upādhi*). Je vševědoucí, všemocný a je příčinou vesmíru. V doslovném významu nemohou slova *tat* a *tvam* označovat totéž. Vlastnosti jejich omezujících podmínek (*upādhi*) si totiž přímo odporují.

4. Co je zamýšlený význam (*lakṣyārtha*) výroku *tat tvam asi*?

Lakṣyārtha je zamýšlený význam. Je třeba ho určit, když přímý význam věty nelze přijmout doslova. U slova *tvam* je tímto významem Vědomí, které není omezeno tělem ani myslí. U slova *tat* je tímto významem totéž Vědomí, když člověk odhlédne od odlišujících vlastností spojených s Májou jako omezující podmínkou (*Māyā-upādhi*). V zamýšleném významu proto *tat* a *tvam* označují totéž Vědomí.

5. Co je *bhāga-tyāga-lakṣaṇā*?

Bhāga-tyāga-lakṣaṇā je metoda výkladu, při které se část doslovného významu ponechá a část opustí. Nazývá se také *jahad-ajahal-lakṣaṇā*, tedy způsob výkladu, který něco opouští a něco zachovává.

Tradičním příkladem je věta: „Tento člověk je tamten Devadatta.“ Slovo „tamten“ odkazuje na Devadattu v minulosti na jiném místě. Slovo „tento“ označuje člověka, který stojí před námi tady a teď. Místo, čas i vnější okolnosti se liší. Když od těchto rozdílných okolností odhlédneme, poznáváme téhož člověka. Rozdílné okolnosti nepopíráme, jen je při určování totožnosti osoby nebereme v úvahu.

Stejně se vykládá výrok (*mahāvākya*) *tat tvam asi*. U slova *tvam* se odhlédne od těla, mysli a omezení jedince. U slova *tat* se odhlédne od vlastností spojených s Májou jako omezující podmínkou (*Māyā-upādhi*), tedy od role Íšvary jako příčiny vesmíru.

Po vyloučení těchto rozdílů mají obě slova tentýž zamýšlený význam: Brahman, Vědomí.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč nelze říci, že empirický *jīva* je totožný s empirickým Íšvarou?

V objektivním řádu se *jīva* a Íšvara zjevně liší. *Jīva* má omezené poznání (*alpajña*), omezené schopnosti (*alpaśaktimān*) a působí jen v určitém rozsahu (*alpavyāpī*). Íšvara je naproti tomu v objektivním řádu vševědoucí (*sarvajña*), všemocný (*sarvaśaktimān*), všeprostupující (*sarvavyāpī*) a vládne celému karmickému řádu. Takto rozdílné vlastnosti nelze jednoduše prohlásit za totožné.

Výrok *tat tvam asi* proto neříká, že empirický jedinec je totožný s Íšvarou ve všech jeho vlastnostech. Totožnost se týká jejich skutečné povahy. Společným základem jedince (*jīva*) i Íšvary je Vědomí, které samo není omezeno vlastnostmi jejich jednotlivých omezujících podmínek (*upādhi*).

7. Co přesně se při výkladu výroku *tat tvam asi* vylučuje a co zůstává?

Výklad výroku *tat tvam asi* nepopírá existenci jedince ani Íšvary v objektivním řádu (*vyāvahārika*). Odhlíží pouze od protikladných vlastností daných omezujícími podmínkami (*upādhi*). Tím ukazuje, že výrok o totožnosti není rozporný.

Vylučují se rozdílné znaky dané omezujícími podmínkami. Omezenost jedince (*jīva*) patří k tělu a mysli. Vševědoucnost a všemocnost Íšvary patří k celkovému řádu spojenému s Májou jako omezující podmínkou.

Po vyloučení těchto rozdílů je zamýšleným významem slov *tat* i *tvam* totéž neomezené Vědomí, Brahman.

8. Znamená vyloučení vlastností omezujících podmínek (*upādhi*) z významu výroku, že tělo, mysl nebo Mája přestanou existovat?

Ne. Tělo, mysl ani svět poznáním nezmizí. Odstraňuje se chybná představa, že jejich vlastnosti patří ke skutečné povaze Já.

Jñānī dál používá tělo a mysl. Íšvara zůstává v objektivním řádu příčinou a řádem vesmíru.

Člověk však tělo, mysl a svět už nepovažuje za nezávisle existující. Chápe je jako závislou skutečnost (*mithyā*).

9. Jaký je skutečný vztah mezi jedincem (*jīva*) a Íšvarou?

V objektivním řádu (*vyāvahārika*) se jedinec (*jīva*) a Íšvara liší svou funkcí. *Jīva* je omezený jedinec, zatímco Íšvara je celek, řád a příčina světa. V zamýšleném nepřímém významu (*lakṣyārtha*) však oba označují totéž Vědomí, Brahman. Tato totožnost platí vždy. Védánta

rozdíl mezi jedincem (*jīva*) a Íšvarou v objektivním řádu nepopírá, ale ukazuje, že není nezávisle skutečný.

10. Které čtyři výroky (*mahāvākya*) tradice spojuje se čtyřmi Védami?

S Rigvédou je spojen výrok (*mahāvākya*) *prajñānaṃ brahma* z upanišady Aitaréja, tedy „Vědomí je Brahman“. Tento výrok ukazuje, že Brahman není vzdálená skutečnost, kterou je třeba teprve hledat. Je to samotné Vědomí, díky kterému člověk poznává veškeré objekty.

S Jadžurvédou je spojen výrok (*mahāvākya*) *ahaṃ brahmāsmi* z upanišady Brhadáranjaka, tedy „Já jsem Brahman“. Slovem „Já“ se zde nemyslí tělo, mysl ani proměnlivá osobnost, ale *ātmā*, skutečná povaha člověka. Výrok ukazuje, že pravé Já není od Brahmanu odlišné.

Se Sámavédou je spojen výrok (*mahāvākya*) *tat tvam asi* z upanišady Čhándógja, tedy „Ty jsi To“. Slovo „To“ doslova označuje Íšvaru jako inteligentní a materiální příčinu vesmíru, slovo „ty“ jedince (*jīva*). Výrok ukazuje, že jejich skutečná povaha je totožná.

S Atharvavédou je spojen výrok (*mahāvākya*) *ayam ātmā brahma* z upanišady Mándúkja, tedy „Toto *ātmā* je Brahman“. Toto *ātmā* je bezprostředně přítomné jako pravé Já. Výrok zdůrazňuje, že není ničím jiným než Brahmanem.

Všechny čtyři výroky učí totožnost (*aikyam*) pravého Já a Brahmanu.

C. Aplikace a typické omyly

11. Znamená *tat tvam asi*, že se *jīva* musí s Brahmanem teprve spojit?

Ne. Jakékoli skutečné spojení předpokládá dvě původně oddělené věci, které se později spojí. Podle Védánty však oddělenost jedince (*jīva*) od Brahmanu nikdy nebyla skutečná. Vzniká tím, že se člověk chybně ztotožňuje s omezujícími podmínkami (*upādhi*).

12. Je poznání významu výroku *tat tvam asi* zvláštním mystickým prožitkem?

Ne. Každý prožitek vzniká v čase, trvá a zaniká. Časově omezený prožitek nemůže vést k trvalé svobodě (*mokṣa*).

Brahman navíc není objekt, který by mysl mohla vnímat nebo prožívat. Je samotným Vědomím, díky kterému jsou všechny stavy mysli i prožitky poznávané.

Výrok *tat tvam asi* je součástí Védánty jako prostředku poznání (*pramāṇa*), který odstraňuje Sebe-nevědomost.

13. Znamená poznání „Já jsem Brahman“, že jedinec získá vševědoucnost nebo všemocnost Íšvary?

Ne. Takový závěr směšuje doslovný význam (*vācyārtha*) a zamýšlený význam (*lakṣyārtha*). Vševědoucnost a všemocnost patří Íšvarovi ve vztahu k Máji jako omezující podmínce (*Māyā-upādhi*), stejně jako omezené poznání patří jedinci ve vztahu k tělu a mysli. Poznání Brahmanu nezmění omezenou mysl jedince v mysl vševědoucí. Člověk poznává, že pravé Já není žádnou myslí omezeno.

14. Co se po pochopení výroku *tat tvam asi* stane se světem (*jagat*)?

Se světem se nestane nic, svět nezmizí. Člověk jej vnímá i nadále.

Mění se však jeho chápání světa. Svět už nepovažuje za nezávislou skutečnost, ale za skutečnost závislou (*mithyā*), která neexistuje odděleně od Brahmanu.

Stejně je třeba chápat rozdíl mezi jedincem (*jīva*) a Íšvarou. V objektivním řádu se liší svými omezujícími podmínkami (*upādhi*). Jejich zamýšleným významem je však totéž Vědomí.

15. Jaký praktický význam má správné pochopení výroku *tat tvam asi* pro hledajícího člověka?

Člověk přestává hledat trvalé naplnění v těle, mysli a proměnlivých okolnostech. Chápe, že jejich omezení se skutečné povahy Já netýkají.

To neznamená odmítat svět nebo zanedbávat své povinnosti. V objektivním řádu dál platí *dharma* i běžné vztahy a závazky.

Pochopení výroku *tat tvam asi* odstraňuje přesvědčení „jsem omezený *jīva*“, ze kterého plyne *saṃsāra*, tedy život v pocitu omezenosti.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč by doslovná totožnost jedince (*jīva*) a Íšvary vedla k rozporu? Jak tento rozpor řeší *bhāga-tyāga-lakṣaṇā*?
2. Které vlastnosti jedince (*jīva*) a Íšvary patří k jejich omezujícím podmínkám (*upādhi*) a co je zamýšleným významem (*lakṣyārtha*) slov *tvam* a *tat*?
3. Proč lze současně říci, že *jīva*, Íšvara a *jagat* existují v objektivním řádu (*vyāvahārika*) a že Brahman je přitom jedinou nezávislou skutečností?

Příklady a metafory k tématu

Oči jako prostředek poznání, desátý muž, bezbarvý křišťál a červená květina, sen a snící, dva ptáci na jednom stromě, hlína a nádoba,

zlato a šperk, banyánový strom a nepatrné semeno, oheň a jiskry, řeky a oceán, sůl rozpuštěná ve vodě, prostor v nádobě a celkový prostor, jedno slunce v mnoha odrazech, konkávní a konvexní zrcadlo, „tento je onen Devadatta“, vlna, oceán a voda, tentýž člověk jako otec rodiny a předseda vlády a náhrdelník na vlastním krku.

ODDÍL V

Cesta a osvobození

22 Jñāna-jóga podrobně
23 Člověk s ustáleným Sebe-poznáním
24 Osvobození za života
25 Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla

TÉMA 22

Jñāna-jóga podrobně

Jñāna-jóga, soustavné studium učení Védánty, je jediným přímým prostředkem Sebe-poznání. Má tři navazující části. Při naslouchání učení (*śravaṇam*) student pod vedením učitele poznává svou skutečnou povahu přímo ze slov Védánty. Při promýšlení učení (*mananam*) pomocí rozumového zkoumání odstraňuje pochybnosti (*asambhāvanā*). Nejde o volné filozofování. Upevňování poznání (*nididhyāsanam*) odstraňuje navyklou opačnou představu (*viparīta-bhāvanā*), která může přetrvávat kvůli otiskům dřívějších zkušeností (vásany) a bránit pevnému zakotvení v poznání. *Nididhyāsanam* se od upásana-jógy i od stavu mysli zvaného *samādhi* liší tím, že vychází z již získaného poznání. Není jen opakováním věty „jsem Brahman“. Konečným výsledkem je pevné zakotvení v poznání (*jñāna-niṣṭhā*). Kdo pochybuje, potřebuje *mananam*. Kdo i přes jasné poznání automaticky reaguje podle starých návyků a ztotožnění, potřebuje *nididhyāsanam*. Zakotvené poznání se projevuje v běžném životě.

A. Definice pojmů

1. Co je jñāna-jóga a proč má v učení Védánty výjimečné postavení?

V jñāna-józe člověk soustavně studuje a promýšlí učení Védánty, a tím získává a upevňuje Sebe-poznání. Jñāna-jóga má tři části: *śravaṇam*, *mananam* a *nididhyāsanam*. Výjimečné postavení má proto, že základním problémem je Sebe-nevědomost. Tu může odstranit pouze poznání. Karma, meditace nebo jiné jednání mohou připravit mysl, ale nevědomost samy neodstraňují.

2. Co přesně znamená *śravaṇam*?

Śravaṇam je soustavné naslouchání výkladu Védánty pod vedením způsobilého učitele (*ācārya*).

Nejde o pouhý poslech přednášek ani o hromadění informací. Učitel soustavně vykládá význam slov Védánty. Student z nich poznává, co Védánta učí o pravém Já (*ātmā*) a Brahmanu. Jde především o jejich totožnost (*aikyam*).

Ze slov o běžných vzdálených objektech získáváme jen nepřímé poznání (*parokṣa*). *Ātmā* však student z Védánty poznává bezprostředně

(*aparokṣa*), protože je vždy přítomné jako Vědomí. Člověk pouze nezná jeho skutečnou povahu.

Pokud je mysl dostatečně připravená a student výklad správně pochopí, Sebe-nevědomost se odstraní právě při *śravaṇam*.

3. Jakou funkci má *mananam*?

Mananam odstraňuje pochybnosti, které mohou po naslouchání učení (*śravaṇam*) zůstat. V tradici se tato překážka nazývá *asambhāvanā*, tedy pochybnost o tom, zda je učení Védánty vůbec možné a pravdivé.

Při *mananam* student pomocí rozumového zkoumání (*yukti*) promýšlí své námitky a zdánlivé rozpory v učení. Tím odstraňuje pochybnosti, kvůli kterým si získaným poznáním není jistý. Nové poznání při tom student nezískává.

4. Co přesně znamená *nididhyāsanam*?

Nididhyāsanam je soustavné upevňování Sebe-poznání, které student získal při naslouchání učení (*śravaṇam*) a rozumově si ujasnil při promýšlení učení (*mananam*).

Jeho jediným účelem je odstranit navyklé opačné představy (*viparīta-bhāvanā*), především automatické ztotožňování s tělem a myslí. Tyto navyklé sklony jsou uloženy jako otisky dřívějších zkušeností (vásany). Na síle těchto návyků záleží, jak dlouho trvá, než zeslábnou.

Při *nididhyāsanam* se student k už pochopenému poznání znovu a znovu vrací a vychází z něj v běžném životě. Může se soustředit na význam klíčových výroků (*mahāvākya*), připomínat si rozdíl mezi pravým Já (*ātmā*) a tím, co není pravé Já (*anātmā*), nebo posuzovat své reakce ve světle poznání.

5. Co znamená *jñāna-niṣṭhā*?

Jñāna-niṣṭhā znamená pevné zakotvení v Sebe-poznání. Člověk už nejen správně rozumí tomu, co Védánta učí o skutečné povaze Já. Toto poznání je v něm navíc tak pevné, že ho v běžném životě snadno nepřekryjí staré návyky a ztotožnění s tělem a myslí. Přirozeně z něj vychází i při jednání, ve vztazích a v náročných situacích. *Nididhyāsanam* k této pevnosti přispívá. Odstraňuje překážky, které brání tomu, aby se už získané poznání plně uplatnilo. *Jñāna-niṣṭhā* přitom není zvláštní stav mysli, který by člověk musel neustále vytvářet nebo udržovat.

B. Rozlišení a vztahy

6. Proč mají *śravaṇam*, *mananam* a *nididhyāsanam* právě toto pořadí?

Pořadí odpovídá různým překážkám, které brání získat a upevnit poznání. Při naslouchání učení (*śravaṇam*) student díky správnému výkladu Védánty získává Sebe-poznání. Při promýšlení učení (*mananam*) odstraňuje pochybnosti o něm. *Nididhyāsanam* pak odstraňuje navyklé ztotožňování s tělem a myslí, které poznání odporuje. Tento návyk je překážka (*pratibandha*), která může zbývat i po pochopení učení a odstranění pochybností. Kvůli němu člověk ze získaného poznání v běžném životě dosud spolehlivě nevychází. Nejde o tři různé cesty, ale o tři části jñāna-jógy.

7. Jaký je hlavní rozdíl mezi nasloucháním učení (*śravaṇam*) a promýšlením učení (*mananam*)?

Při *śravaṇam* student nezískává jen teoretické informace, které by se teprve později měnily v poznání. Soustavně naslouchá učení a Védánta přitom působí jako *pramāṇa*, tedy jako platný prostředek poznání. Student získává Sebe-poznání právě ze slov Upanišad.

Při *mananam* student promýšlí námitky a pochybnosti, které po *śravaṇam* zůstaly. Pomocí rozumového zkoumání (*yukti*) je postupně odstraňuje. *Yukti* nenahrazuje Védy a není samostatným prostředkem poznání *ātmā*. Slouží k odstranění pochybností a zdánlivých rozporů v pochopení učení.

8. Jak se *mananam* liší od volného filozofického přemýšlení?

Student při promýšlení učení (*mananam*) nevytváří vlastní teorii o skutečnosti. Rozumové zkoumání (*yukti*) používá v souladu se záměrem Upanišad a s tradičním výkladem. Může klást jakékoli otázky, které se týkají učení, a prověřovat zdánlivé rozpory. Nevytváří ale nezávislou nauku, která by měla Védy nahradit. *Mananam* končí, když student odstraní podstatné pochybnosti o významu a pravdivosti učení.

9. Jaký je rozdíl mezi upevňováním poznání (*nididhyāsanam*) a upásana-jógou?

Upásana-jóga je meditační praxe, při které se mysl soustředí na *saguṇa* Íšvaru. Patří k přípravě mysli. Pomáhá ji zklidnit, ukáznit a soustředit (*citta-ekāgratā*).

Nididhyāsanam naproti tomu přichází až po naslouchání učení (*śravaṇam*) a jeho promýšlení (*mananam*). Předpokládá, že student už učení porozuměl a pochybnosti vyřešil.

Při meditační praxi (*upāsana*) student záměrně udržuje určitou představu nebo mentální obraz. *Nididhyāsanam* naproti tomu vychází z již získaného poznání. Nevytváří nové poznání ani zvláštní stav mysli. Odstraňuje navyklé opačné představy (*viparīta-bhāvanā*), které tomuto poznání odporují.

10. Jaký je rozdíl mezi upevňováním poznání (*nididhyāsanam*) a stavem mysli zvaným *samādhi*?

Samādhi je stav mysli. Vzniká, nějakou dobu trvá a potom končí. *Ātmā* však není stav mysli. Neobjevuje se teprve tehdy, když se mysl ztiší nebo přestane běžné myšlení. Samotné *samādhi* proto Sebe-nevědomost neodstraňuje.

Nididhyāsanam má jiný účel. Navazuje na poznání získané z Védánty a pomáhá ho pevně zakotvit i v každodenním životě.

C. Aplikace a typické omyly

11. Co to znamená, když student říká: „Učení chápu, ale v obtížných situacích na něj úplně zapomenu“?

Může to znamenat, že starý způsob ztotožňování je stále velmi silný. Student může učení rozumět a mít jasné Sebe-poznání. V náročné situaci se ale automaticky vrací ke starým způsobům myšlení a reagování. Tyto hluboce zakořeněné návyky postupně odstraňuje *nididhyāsanam*. Silná emoční reakce sama o sobě však ještě neznamená, že poznání chybí. Důležité je, zda student skutečně poznal, že je *ātmā*. Toto poznání se pak promítá i do každodenních reakcí.

12. Co má student dělat, pokud stále pochybuje, zda může být *ātmā* totožné s Brahmanem?

Pokud student stále pochybuje o pravdivosti učení, nestačí se soustředit na upevňování poznání (*nididhyāsanam*). Je třeba vrátit se k promýšlení učení (*mananam*) a podle potřeby také k naslouchání učení (*śravaṇam*). Samotné opakované připomínání závěru, o kterém člověk dosud není přesvědčen, totiž pochybnost neodstraní. Nejprve je třeba učení správně pochopit a promyslet tak, aby se pochybnosti vyřešily.

13. Proč je hledání zvláštního prožitku potvrzujícího Sebe-poznání omylem?

Každý prožitek je něco, co poznáváme. Objevuje se, nějakou dobu trvá a potom mizí. Proto patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), tedy k poznávanému a proměnlivému. *Ātmā* naproti tomu není další prožitek ani objekt, který bychom mohli poznat. Je samotné

Vědomí, díky kterému známe všechny prožitky. Kdo čeká na zvláštní „prožitek *ātmā*“, dělá z pravého Já další objekt poznání.

14. Znamená *nididhyāsanam* pouze opakovat si „jsem Brahman“?

Mechanické opakování výroku samo o sobě není *nididhyāsanam*. Student musí výrok nejprve správně pochopit pomocí Védánty a při promýšlení učení (*mananam*) odstranit své pochybnosti o něm. *Nididhyāsanam* znamená znovu a znovu přivádět mysl k už pochopené skutečnosti a zpochybňovat automatické ztotožňování s omezeným tělem a myslí. Bez jasného poznání se opakování snadno mění v pouhou autosugesci.

15. Jak se jñāna-jóga projevuje v běžném životě?

V každodenních situacích se ukazuje, kde stále přetrvává navyklé ztotožnění s tělem, myslí, společenskými rolemi nebo úspěchem a neúspěchem. Právě tam se uplatňuje *nididhyāsanam*.

Člověk si připomíná rozdíl mezi tím, co je proměnlivé a není pravé Já (*anātmā*), a neměnným pravým Já (*ātmā*). Smyslem není potlačovat emoce ani si vynucovat dokonalý klid.

Poznání se postupně projevuje tím, že ani změny těla a mysli nemění to, co člověk ví o skutečné povaze Já.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Pokud Sebe-poznání vzniká už při naslouchání učení (*śravaṇam*), jakou úlohu pak mají promýšlení učení (*mananam*) a upevňování poznání (*nididhyāsanam*)? A proč jsou stále součástí jñāna-jógy?
2. Jak lze na konkrétním příkladu ze života rozlišit pochybnost (*asambhāvanā*) od navyklého mylného ztotožnění (*viparīta-bhāvanā*)?
3. Proč ani hluboké *samādhi* samo o sobě neodstraňuje Sebe-nevědomost? Proč nemůže nahradit Védántu jako prostředek poznání *ātmā*?

Příklady a metafory k tématu

Oči jako prostředek poznání, desátý muž, rozsvícená lampa nepotřebuje druhou lampu, zakrytá rozsvícená svíčka, provaz a had, žluté brýle, „tento je onen Devadatta“, náhrdelník na vlastním krku a muž se zavázanýma očima z Gandháry.

TÉMA 23

Člověk s ustáleným Sebe-poznáním

jñānī

Jñānī je člověk se Sebe-poznáním. Bhagavadgíta ho popisuje jako *sthitaprajña*, člověka s ustáleným poznáním (2. kapitola), a jako *guṇātīta*, toho, kdo překročil guny (14. kapitola). Oba popisy ukazují, jak se ustálené Sebe-poznání projevuje v mysli: jako plnost, nezávislost na vnějších okolnostech a vyrovnanost. To jsou plody Sebe-poznání (*jñāna-phalam*), odlišné od osvobození (*mokṣa*), které je skutečnou povahou Já. Popisy slouží jako vodítko pro upevňování poznání (*nididhyāsanam*), ne jako seznam vnějších znaků pro posuzování druhých. Vnější klid není důkazem poznání a silná reakce ho nevyvrací. Mysl člověka se Sebe-poznáním nemusí být stále dokonale klidná, emoce v ní vznikají, ale nesvazují ho. Jeho svoboda nespočívá v potlačení reakce silou vůle. Cílem studenta není zbavit se emocí, ale poznat, kým je. Omylem je člověka se Sebe-poznáním idealizovat jako člověka bez lidských projevů.

A. Definice pojmů

1. Kdo je *jñānī*?

Jñānī je člověk, který díky výkladu Védánty poznal, že jeho skutečnou povahou je neměnné Vědomí (*ātmā*), nikoli tělo a mysl.

Nejde o nový prožitek, ale o odstranění nevědomosti o tom, kým člověk skutečně je. *Jñānī* ví, že omezení těla ani proměnlivé stavy mysli se skutečné povahy Já netýkají.

Samotné Sebe-poznání nemá stupně a je u všech stejné. Lišit se může jen míra jeho upevnění (*jñāna-niṣṭhā*). Ta závisí na tom, jak dalece zeslábly dřívější navyklé sklony.

2. Co znamená označení *sthitaprajña*?

Prajñā zde znamená pevné poznání skutečnosti a *sthita* označuje jeho ustálenost. *Sthitaprajña* je tedy člověk s pevně zakotveným poznáním (*jñāna-niṣṭhā*). Když pohlíží na sebe i na svět, pevně se opírá o toto poznání. Bhagavadgíta ve 2. kapitole popisuje, jak se tato jasnost odráží ve vztahu k touhám, příjemným a nepříjemným situacím a smyslovým podnětům. Nejde o člověka bez emocí nebo bez činnosti.

3. Co znamená *guṇātīta*?

Guṇātīta doslova znamená „ten, kdo překročil tři guny“. Neznamená to, že by jeho tělo a mysl přestaly podléhat sattvě, radžasu a tamasu. Tělo, smysly i mysl patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*), a zůstávají proto součástí světa tří gun. *Jñānī* však ví, že *ātmā*, jeho skutečná povaha, není těmito gunami nijak ovlivněno. Překročit guny neznamená změnit tělo nebo mysl.

4. Co v tomto tématu znamená výraz *jñāna-phalam*?

Jñāna-phalam jsou plody Sebe-poznání, které se projevují v mysli a v každodenním jednání. Patří k nim větší vnitřní vyrovnanost a menší závislost na vnějších okolnostech.

Tradice uvádí především tři projevy těchto plodů v mysli:

1. **Plnost (*pūrṇatvam*):** Člověk už nehledá naplnění ve vnějších věcech, protože ví, že plnost je skutečnou povahou Já, kterému nic nechybí.
2. **Nezávislost (*asaṅgatvam*):** Citová vyrovnanost nezávisí na přítomnosti či nepřítomnosti osob, majetku ani příznivých situací.
3. **Vyrovnanost (*samatvam*):** Schopnost snášet příznivé i nepříznivé životní události bez prudkých výkyvů a ztráty stability.

Tyto projevy v mysli nejsou samotným Sebe-poznáním ani osvobozením (*mokṣa*). Jsou jeho přirozeným odrazem v připravené mysli, ve které díky poznání postupně slábnou staré návyky.

5. Musí být mysl člověka se Sebe-poznáním stále dokonale klidná?

Ne. Klid nebo neklid patří k mysli, nikoli k pravému Já (*ātmā*). Stav mysli se proto může měnit podle okolností, vrozené povahy i působení dozrávající karmy (*prārabdha*). Také *jñānī* může zažívat neklid, silné emoce nebo proud myšlenek. Díky Sebe-poznání však ví, že tyto změny patří mysli a nijak nemění jeho skutečnou povahu. Dokonalý a nepřetržitý psychický klid není podmínkou ani měřítkem osvobození.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jaký je rozdíl mezi člověkem se Sebe-poznáním (*jñānī*) a člověkem, který je pouze velmi klidný?

Člověk může mít vyrovnanou a ukázněnou mysl, a přesto zůstávat v nevědomosti o své skutečné povaze. Samotný klid není důkazem Sebe-poznání – je to jen příznivý stav mysli, který vzniká a zaniká.

Jñānī naproti tomu ví, že je neměnným Vědomím (*ātmā*), nikoli tělem ani myslí. Toto poznání nezávisí na chvilkovém rozpoložení. I když mysl pod vlivem okolností reaguje smutkem, hněvem nebo rozrušením, poznání tím nijak neztrácí platnost.

7. Jaký je vztah mezi označeními *sthitaprajña* a *guṇātīta*?

Oba výrazy označují člověka se Sebe-poznáním, ale zdůrazňují různé stránky téhož poznání. Popis člověka s ustáleným poznáním (*sthitaprajña*) ve 2. kapitole Bhagavadgíty zdůrazňuje pevnost poznání a vyrovnanost vůči proměnlivým prožitkům. Popis člověka, který překročil guny (*guṇātīta*), ve 14. kapitole zdůrazňuje poznání, že *ātmā* je nezávislé na třech gunách. Nejde o dva různé stupně osvobození.

8. Proč nelze podle popsaných vlastností spolehlivě určit, kdo je *jñānī*?

Na vnějším chování člověka se podílí mnoho okolností: povaha, výchova, kultura, životní situace nebo stav těla a mysli. Dva lidé se Sebe-poznáním proto nemusí v podobné situaci jednat stejně. Zároveň může i člověk bez Sebe-poznání působit klidně, zdrženlivě nebo odpoutaně. Podle chování nemůžeme spolehlivě určit, zda druhý člověk získal Sebe-poznání.

9. Jak souvisejí popisy člověka se Sebe-poznáním s upevňováním poznání (*nididhyāsanam*)?

Popisy člověka s ustáleným poznáním (*sthitaprajña*) a člověka, který překročil guny (*guṇātīta*), mohou studentovi sloužit jako vodítko pro upevňování poznání (*nididhyāsanam*). Pomáhají mu zjistit, ve kterých situacích jeho reakce stále vycházejí z navyklého ztotožnění s tělem, myslí nebo společenskými rolemi. Smyslem není napodobovat chování člověka se Sebe-poznáním. Jde o to, aby student postupně odstraňoval tyto zažité návyky. Upevňuje tak poznání, které získal při naslouchání učení (*śravaṇam*) a o kterém už díky promýšlení učení (*mananam*) nepochybuje. Popisy v Bhagavadgítě tak ukazují, jak se poznání projevuje u člověka se Sebe-poznáním.

10. Jaký je rozdíl mezi potlačením reakce a svobodou člověka se Sebe-poznáním?

Potlačení znamená, že reakce v mysli vznikne, ale člověk ji nechce projevit, a proto ji silou zadržuje. U člověka se Sebe-poznáním nejde jen o ovládání reakcí. Díky Sebe-poznání ví, že *ātmā* je vždy svobodné a jeho skutečnou povahou je plnost. Žádná situace ani výsledek jednání na tom nemohou nic změnit. Proto postupně slábne přesvědčení „budu v pořádku jen tehdy, když se stane právě toto“.

Reakce v mysli mohou dál vznikat, ale člověka už tolik nesvazují. Nemá totiž pocit, že jeho svoboda a plnost závisí na tom, jak situace dopadne. Reakce také mohou rychleji odeznívat. To je však jen jeden z možných projevů Sebe-poznání v mysli. Není to definice člověka se Sebe-poznáním ani měřítko jeho poznání. Navenek proto může potlačená reakce vypadat stejně jako skutečná vyrovnanost. Rozdíl je v tom, zda člověk reakci pouze zadržuje, nebo už nemá pocit, že jeho svoboda a plnost závisí na tom, jak situace dopadne.

C. Aplikace a typické omyly

11. Znamená silná emoce, že člověk nemůže být *jñānī*?

Ne. Emoce je změna v mysli a patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Samotný vznik smutku, hněvu nebo strachu proto Sebe-poznání automaticky nevyvrací. Rozdíl je v tom, zda člověk podle této reakce posuzuje, kým skutečně je, a zda kvůli ní ztrácí jistotu, že je jako *ātmā* plný a ničím neomezený.

12. Je cílem studenta přestat emocionálně reagovat?

Není. Kdyby si student stanovil takový cíl, zaměňoval by osvobození za stav mysli. Díky přípravě mysli, praxi a postupnému upevnění poznání může být mysl klidnější a vyrovnanější. Žádný její stav ale není trvalý. Cílem je jasné poznání, že *ātmā* není žádným stavem mysli dotčeno ani omezeno. Větší emocionální vyrovnanost může být přirozeným důsledkem tohoto poznání, ale není samotným poznáním ani jeho měřítkem.

13. Jak může student používat popis člověka s ustáleným poznáním (*sthitaprajña*) při upevňování vlastního poznání (*nididhyāsanam*)?

Student si může v běžných situacích všímat, kdy stále hledá pocit úplnosti, bezpečí nebo vlastní hodnoty ve vnějších okolnostech. V takové chvíli si připomene, že tato závislost vychází ze zakořeněného ztotožnění s omezeným jedincem, nikoli ze skutečné povahy *ātmā*. Cílem není své reakce potlačovat ani se za ně odsuzovat. Jde o to uvědomit si chybný předpoklad, ze kterého vznikají, a znovu se opřít o již získané poznání.

14. Jak může student využít popis toho, kdo překročil guny (*guṇātīta*)?

Může vnímat stavy sattvy, radžasu a tamasu jako proměnlivé vlastnosti mysli, které patří k tomu, co není pravé Já (*anātmā*). Neklid, otupělost i chvíle jasnosti a klidu se týkají pouze mysli, nikoli skutečné povahy Já (*ātmā*).

K získání i upevnění poznání potřebuje člověk dostatečně sattvickou mysl. Péče o stav mysli však zůstává pouhým prostředkem.

Překročit guny neznamená navodit trvalý sattvický stav, ale pevně vědět, že pravé Já (*ātmā*) na žádné z nich nezávisí.

15. Jaký typický omyl vzniká při idealizaci člověka se Sebe-poznáním?

Student si může představovat, že *jñānī* musí být vždy klidný, tichý, laskavý, pomalý, usměvavý a bez viditelných emocí. Tím ale zaměňuje představu svatého člověka za skutečné védántské měřítko poznání. *Jñānī* může mít výraznou osobnost, může projevovat emoce a může jednat velmi rozhodně, pokud to situace vyžaduje. Rozhodující není způsob vystupování, ale pevné Sebe-poznání.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč vnější klid mysli není důkazem Sebe-poznání? A proč ho silná emoční reakce sama o sobě nevyvrací?
2. Jak mohou popisy člověka s ustáleným poznáním (*sthitaprajña*) a člověka, který překročil guny (*guṇātīta*), sloužit jako vodítko pro upevňování poznání (*nididhyāsanam*), aniž by se z nich stal seznam znaků pro posuzování druhých?
3. V čem se liší potlačení reakce silou vůle od svobody, která vychází ze Sebe-poznání?

Příklady a metafory k tématu

Fata morgána a voda v poušti, žluté brýle, filmové plátno a film, herec a role, voda na lotosovém listu, pražené semeno, vystřelený šíp a tlumič vozidla.

TÉMA 24

Osvobození za života

mokṣa *a* jīvanmukti

Mokṣa není stav, který by bylo třeba vytvořit, ani prožitek dosažený jednáním. Je svobodou a plností (*pūrṇatvam*), které jsou skutečnou povahou *ātmā*. Proto se nazývá *prāptasya prāpti*, dosažení toho, co už máme. Poznání této svobody se označuje jako osvobození za života (*jīvanmukti*). *Jīva* se neproměnil v nic jiného, jen zmizel omyl o tom, kým skutečně je. V objektivním řádu život pokračuje i s obtížemi těla a mysli. Z hlediska nejvyšší skutečnosti *ātmā* nikdy spoutané nebylo, je vždy svobodné (*nitya-mukta-svarūpa*). Poznat vlastní plnost neznamená přesvědčovat o ní mysl. *Mokṣa* neznamená konec tužeb. Silná emoce neznamená, že člověk Sebe-poznání nemá. Nelze čekat, že osvobození nastane v budoucnosti. Plody poznání se projevují v mysli, ne ve zvláštních schopnostech.

A. Definice pojmů

1. Co znamená *mokṣa* ve Védántě?

Mokṣa znamená osvobození od samsáry, tedy od pocitu, že jsem omezený, neúplný a že ke své spokojenosti potřebuji něco získat, změnit nebo odstranit. Toto osvobození nevzniká tím, že by se člověk stal dokonalejší nebo dosáhl nějakého nového stavu. Sebe-poznání odstraňuje Sebe-nevědomost a člověk poznává, že jako *ātmā* nikdy nebyl omezený ani neúplný. Omezenost, kterou si dosud připisoval, patří tělu a mysli, nikoli jeho skutečné povaze.

2. Co znamená výraz *prāptasya prāpti*?

Prāptasya prāpti znamená získání toho, co už člověk má. Nejde tedy o získání něčeho nového, ale o poznání, že to, co člověk hledal, mu nikdy nechybělo. Klasickým příkladem je hledání ztraceného náhrdelníku, který má člověk celou dobu na krku. Hledání nekončí tím, že náhrdelník získá, ale tím, že si uvědomí, že ho nikdy neztratil. Stejně tak Sebe-poznání nevytváří ani nepřináší novou svobodu. Odstraňuje Sebe-nevědomost a s ní omyl, kvůli kterému se člověk považuje za omezeného. Poznává, že svoboda (*mokṣa*) je skutečnou povahou Já (*ātmā*).

3. Co v souvislosti s osvobozením (*mokṣa*) znamená *pūrṇatvam*?

Pūrṇatvam znamená plnost neboli neomezenost. Nejde o pocit spokojenosti nebo naplnění, který závisí na okolnostech a může se měnit. Sebe-poznáním člověk poznává, že všechna omezení patří tělu, mysli a ostatním složkám toho, co není pravé Já (*anātmā*), nikoli pravému Já. Poznává, že jeho pravému Já nikdy nic nechybělo a není třeba je ničím doplňovat.

4. Co znamená *jīvanmukti*?

Jīvanmukti znamená osvobození za života. Je to označení pro Sebe-poznání, které odstranilo Sebe-nevědomost, zatímco tělo a mysl dál běžně fungují. Osvobozený člověk proto stále může mít myšlenky a emoce. Jeho tělo nadále podléhá obvyklým omezením, změnám a nemocem. *Jīvanmukti* neznamená, že člověk přestane tyto změny a omezení prožívat. Člověk však jasně ví, že *ātmā* je vždy svobodné.

5. Co znamená *nitya-mukta-svarūpa*?

Nitya-mukta-svarūpa znamená, že pravé Já (*ātmā*) je svou skutečnou povahou vždy svobodné.

Není to vlastnost, kterou by šlo získat nebo ztratit. Svoboda patří výhradně k pravému Já, nikoli k tělu či mysli. *Ātmā* o svobodu neusiluje a nemusí jí dosahovat. Žádné omezení se ho totiž nikdy skutečně netýkalo.

B. Rozlišení a vztahy

6. Jak spolu souvisejí *mokṣa* a Sebe-poznání?

Sebe-poznání je přímým prostředkem k osvobození (*mokṣa*), protože základním problémem není opravdová nesvoboda, ale nevědomost o skutečné povaze *ātmā*. Pokud je svoboda skutečnou povahou *ātmā*, není třeba ji vytvářet ani získávat nějakým jednáním. Jednání může mysl připravit, aby byla způsobilá k poznání. Samo však osvobození (*mokṣa*) přinést nemůže. Sebe-poznání odstraňuje nevědomost a s ní i mylné ztotožnění s omezeným tělem a myslí.

7. Jaký je rozdíl mezi osvobozením (*mokṣa*) a příjemným nebo mimořádným prožitkem?

Každý prožitek začíná, nějakou dobu trvá a končí. Cokoli vzniká v čase, je nutně dočasné. *Mokṣa* proto nemůže být žádným novým stavem ani mimořádným prožitkem.

Svoboda je skutečná povaha Já (*ātmā*). Ta se s proměnami mysli nemění. Klidná mysl může usnadnit Sebe-poznání, ale samotný pocit klidu ještě není *mokṣa*.

Osvobození nepřináší ani žádné nadpřirozené schopnosti nebo zvláštní moc nad světem. Plodem poznání je vnitřní nezávislost, která se projevuje v mysli.

8. Jak se liší pohled na osvobozeného člověka z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) od pohledu z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*)?

V objektivním řádu (*vyāvahārika*) osvobozený člověk dál žije ve světě. Má tělo a mysl, vztahy i povinnosti. Jedná, rozhoduje se a setkává se s příjemnými i nepříjemnými situacemi.

Z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*) však *ātmā* nikdy nejedná, netrpí ani není omezené. *Ātmā* bylo svobodné vždy. Sebe-poznáním se mění pouze to, co o sobě člověk ví. Zaniká omyl, kvůli kterému se považoval za tělo a mysl.

9. Znamená *jīvanmukti*, že se *jīva* proměnil ve svobodné pravé Já (*ātmā*)?

Ne. *Jīvanmukti* neznamená, že se omezený *jīva* změnil v něco jiného. Védánta učí, že *ātmā* bylo vždy svobodné a nikdy nepodléhalo skutečnému omezení. Pocit omezenosti vzniká proto, že se člověk mylně ztotožňuje s tělem, myslí a dalšími částmi toho, co není pravé Já (*anātmā*). Sebe-poznání nevytváří svobodu, která by předtím neexistovala. Odstraňuje pouze chybnou představu „jsem omezený *jīva*“.

10. Proč mohou i po Sebe-poznání pokračovat tělesné a psychické obtíže?

Sebe-poznání neodstraňuje tělo ani mysl a nemění, jak běžně fungují. Tělo proto dál stárne, může onemocnět, být unavené nebo pociťovat bolest. Také mysl může nadále prožívat různé emoce a nepříjemné stavy. Rozdíl je v tom, že člověk už tyto změny nepovažuje za změny pravého Já (*ātmā*). Ví, že patří k tělu a mysli, nikoli k jeho skutečné povaze. Proč tělo a mysl i po získání Sebe-poznání dál fungují, podrobně vysvětluje učení o třech druzích karmy (*karma-traya*).

C. Aplikace a typické omyly

11. Je poznání vlastní plnosti jen přesvědčování mysli, že člověku nic nechybí?

Ne. Plnost (*pūrṇatvam*) není myšlenka, kterou bychom si měli opakovat nebo se jí snažit přesvědčit sami sebe.

Netýká se stavu těla, mysli ani životních okolností. Vyjadřuje skutečnou povahu *ātmā*. Nejde tedy o snahu cítit se spokojeněji nebo si namlouvat, že nám v životě nic nechybí.

V mysli se mohou dál objevovat pocity nedostatku nebo nejistoty. Patří však mysli a nic nemění na tom, že plnost je skutečnou povahou *ātmā*.

12. Znamená *mokṣa*, že člověk přestane mít přání a záliby?

Ne. I po Sebe-poznání mohou na úrovni těla a mysli zůstávat běžná přání, potřeby a záliby. Člověk může dávat přednost určitému jídlu, pohodlí nebo způsobu života. Rozdíl je v tom, že už nečeká, že bude díky splnění těchto přání úplný. Ví, že jako *ātmā* je úplný bez ohledu na to, zda se jeho přání splní. Přání proto mohou dál vznikat, ale člověka nesvazují. Nestojí za nimi přesvědčení: „Teprve když toto získám, budu úplný a spokojený."

13. Je silná negativní emoce důkazem, že člověk nemá Sebe-poznání?

Ne. Silná emoce sama o sobě neznamená, že člověk nemá Sebe-poznání. Emoce patří mysli a jejich sílu ovlivňuje povaha člověka, dřívější návyky i současná situace. Sebe-poznání znamená jasně vědět: „Já jsem *ātmā*, odlišné od toho, co není pravé Já (*anātmā*), a totožné s Brahmanem." Neznamená to, že mysl bude za všech okolností dokonale klidná.

Pokud však staré návyky stále silně ovlivňují prožívání a člověk se znovu a znovu ztotožňuje s tělem a myslí, pomáhá *nididhyāsanam* upevnit poznání a oslabit navyklou opačnou představu (*viparīta-bhāvanā*).

14. Proč je omylem čekat, že osvobození nastane až někdy v budoucnosti?

Co má teprve vzniknout v budoucnosti, nyní ještě neexistuje. *Mokṣa* však není nový stav, který by měl teprve vzniknout. Je svobodou, která je skutečnou povahou *ātmā*. Čas proto nemůže svobodu vytvořit ani přinést. Duchovní příprava a studium probíhají v čase. Příprava činí mysl způsobilou k poznání. Sebe-nevědomost pak odstraňuje poznání, k němuž vede učení Védánty. Védánta označuje osvobození (*mokṣa*) jako *prāptasya prāpti* neboli „dosažení toho, co už je dosaženo".

15. Jak se osvobození za života (*jīvanmukti*) projevuje v běžném životě?

Člověk nepovažuje tělesné potíže, výkyvy mysli ani nepříznivé okolnosti za důkaz, že by jeho svoboda nebyla skutečná.

V objektivním řádu (*vyāvahārika*) se dál stará o tělo, vztahy i své povinnosti. Ví však, že nic z toho není jeho skutečnou povahou. Ve světě už nehledá něco, co by ho učinilo úplným nebo odstranilo jeho pocit omezenosti.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč se *mokṣa* označuje jako *prāptasya prāpti*? A co tento výraz vypovídá o tom, zda lze svobody dosáhnout jednáním?
2. Jak může být *jñānī* za života osvobozený, i když dál zažívá bolest, emoce a praktické problémy?
3. Jaký omyl vzniká, když se směšuje pohled na život člověka se Sebe-poznáním z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) s učením o pravém Já (*ātmā*) z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*)?

Příklady a metafory k tématu

Desátý muž, zakrytá rozsvícená svíčka, provaz a had, fata morgána a voda v poušti, žluté brýle, sen a snící, filmové plátno a film, herec a role, původní tvář a její obraz v zrcadle, pes a suchá kost, řeky a oceán, prostor v nádobě a celkový prostor, vlna, oceán a voda, náhrdelník na vlastním krku, muž se zavázanýma očima z Gandháry, pražené semeno, vystřelený šíp a tlumič vozidla.

TÉMA 25

Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla

karma-traya *a* videhamukti

Učení o třech druzích karmy (*karma-traya*) vysvětluje, jak na ně působí Sebe-poznání. Nahromaděná (*sañcita*) je zásoba výsledků dřívějšího jednání, dozrávající (*prārabdha*) určila toto tělo a délku života, budoucí (*āgāmi*) vzniká současným jednáním. Sebe-poznání nahromaděnou zneplatňuje, protože zaniklo ztotožnění s tím, kdo jedná a sklízí plody činů. Budoucí karma člověka se Sebe-poznáním nezavazuje, plody činů jeho těla připadají druhým a dozrávající karma se vyčerpává až do smrti těla. Obtíže člověka se Sebe-poznáním proto neznamenají, že mu Sebe-poznání chybí. Sebe-poznání není prostředkem, jak se zbavit nepříjemné karmy, ani důvodem jednat libovolně. Po vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*) tělo zanikne a jemné tělo nepřechází do dalšího zrození, protože Sebe-poznání odstranilo Sebe-nevědomost, která je příčinou zrození. To je *videha-mukti*, osvobození po odložení těla, ne druhé, vyšší osvobození ani okamžik, kdy *jñānī* teprve dosáhne osvobození (*mokṣa*).

A. Definice pojmů

1. Co znamená *karma-traya*?

Karma-traya je tradiční rozdělení karmy na tři druhy: nahromaděnou (*sañcita*), dozrávající (*prārabdha*) a budoucí (*āgāmi*). Toto rozdělení se týká karmických následků jednání jedince a jejich vztahu k současnému životu i budoucím životům. Zvlášť důležité je pro vysvětlení toho, co se s karmou děje po získání Sebe-poznání.

2. Co je *sañcita-karma*?

Sañcita-karma je nahromaděná zásoba karmy z minulých jednání, která dosud nezačala přinášet následky. Je to zásoba karmického potenciálu z minulosti, který téma 4 popisuje jako neviditelný karmický výsledek (*adṛṣṭa*), jehož podobami jsou *puṇyam* a *pāpam*. Tento potenciál by mohl vést k budoucím prožitkům a zrozením. Sebe-poznání tuto zásobu zneplatňuje. Odstraňuje totiž nevědomost, kvůli které se člověk stále považuje za jedince, který jedná.

3. Co je *prārabdha-karma*?

Prārabdha-karma je ta část dříve nahromaděné karmy, která už začala přinášet výsledky a vedla k současnému zrození. Určuje podobu těla, prostředí, do kterého se jedinec rodí, délku života i hlavní životní okolnosti. Její následky se dál projevují v těle, mysli a životě člověka. Sebe-poznání tento už započatý běh nezastaví. Tělo a mysl člověka se Sebe-poznáním proto dál fungují až do vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*). Pro člověka se Sebe-poznáním však tato karma už není příčinou spoutanosti. Díky Sebe-poznání ví, že jeho skutečnou povahou je *ātmā*, které nejedná ani nesklízí plody činů.

Tradičním příměrem je šíp vypuštěný z luku. Jakmile letí, nelze ho vzít zpět. Letí dál, dokud se nezastaví. Podobně Sebe-poznání nezruší následky dozrávající karmy (*prārabdha*), které se už začaly projevovat. Odstraňuje však ztotožnění s tělem a myslí, a tím i představu, že tyto následky určují to, kým člověk skutečně je.

4. Co je *āgāmi-karma*?

Āgāmi-karma je nová karma, která vzniká jednáním v současném životě. Její výsledky se mají projevit v budoucnosti. Dokud se člověk považuje za toho, kdo jedná (*kartā*), vytváří svým jednáním novou karmu. Ta se přidává k dosud nevyčerpané zásobě karmy a může se stát příčinou dalších zrození.

U člověka se Sebe-poznáním je tomu jinak. Díky Sebe-poznání ví, že *ātmā* ve skutečnosti nejedná. Jednání nadále probíhá na úrovni těla a mysli, ale *jñānī* je nepovažuje za jednání pravého Já (*ātmā*). Nová karma ho proto nezavazuje a nestává se příčinou dalšího zrození. Vyjadřuje to tradiční příměr lotosového listu, na kterém neulpívá voda. Příměr ukazuje pouze, že poznání odstraňuje mylnou představu „já jednám“, která je základem karmického závazku. Neznamená, že poznání opravňuje člověka jednat libovolně, jak vysvětluje otázka v oddílu C.

5. Co znamená, že plody činů vykonaných tělem člověka se Sebe-poznáním připadají druhým?

Tattvabódha říká, že plody činů vykonaných tělem člověka se Sebe-poznáním připadají druhým. Příznivé plody připadají těm, kdo ho ctí a slouží mu, nepříznivé těm, kdo ho haní nebo mu ubližují. Tento výrok platí z objektivního hlediska (*vyāvahārika*). Popisuje, jak karmické výsledky souvisejí s jednáním druhých lidí vůči člověku se Sebe-poznáním poté, co u něj zanikla mylná představa „já jednám“. Nejde o trest za kritiku.

6. Co znamená *videhamukti*?

Videhamukti doslova znamená „osvobození po odložení těla“. Neznamená však, že by člověk byl svobodný teprve po smrti. Svobodu, která je skutečnou povahou *ātmā*, poznává už za života. Z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) tento pojem označuje okamžik, kdy se vyčerpá *prārabdha-karma*, která udržovala současné tělo při životě. Tělo pak zanikne a nenásleduje další zrození (*punarjanma*). Co se přitom stane s jemným a příčinným tělem, vysvětluje otázka v oddílu B. Z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*) se však na pravém Já (*ātmā*) nic nemění.

B. Rozlišení a vztahy

7. Jaký je hlavní rozdíl mezi nahromaděnou (*sañcita*) a dozrávající karmou (*prārabdha*)?

Oba druhy karmy jsou důsledkem minulých činů. Rozdíl je v tom, zda se už projevují v současném životě.

Nahromaděná karma (*sañcita*) je celá dosud neuplatněná zásoba činů z minulosti. Dozrávající karma (*prārabdha*) je její vyčleněná část, která zformovala současné tělo a určuje životní okolnosti člověka.

8. Proč Sebe-poznání odstraní nahromaděnou karmu (*sañcita*), ale nezastaví karmu dozrávající (*prārabdha*)?

Sebe-poznání odstraňuje Sebe-nevědomost, a tím i mylné ztotožnění s tím, kdo jedná a sklízí plody činů (*kartā* a *bhoktā*). Nahromaděná karma (*sañcita*) dosud nezačala přinášet výsledky a může působit jen na člověka, který se považuje za toho, kdo jedná a sklízí plody činů. Jakmile toto ztotožnění zanikne, nahromaděná karma už člověka se Sebe-poznáním nezavazuje.

Dozrávající karma (*prārabdha*) už naproti tomu začala přinášet výsledky a vedla ke vzniku současného těla. Tělo a mysl proto dál fungují až do jejího vyčerpání.

Na svobodě člověka se Sebe-poznáním to nic nemění. *Prārabdha* se týká těla a mysli, nikoli pravého Já (*ātmā*). Celé rozlišení tří druhů karmy platí pouze v objektivním řádu (*vyāvahārika*).

9. Jak spolu souvisí budoucí karma (*āgāmi*) a přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*)?

Budoucí karma (*āgāmi*) vzniká z jednání v současnosti. Člověka zavazuje jen tehdy, když v mysli trvá přesvědčení „já jednám“ (*kartṛtva*). V nevědomosti si člověk přisuzuje činnost těla i mysli, vztahuje výsledky činů na sebe a tím si vytváří budoucí karmické následky.

Jñānī naproti tomu ví, že *ātmā* je neměnné Vědomí, které samo nikdy nejedná. Tělo a mysl sice dál jednají, ale přesvědčení „já jednám“ pominulo. Z činnosti bez tohoto přesvědčení nevzniká budoucí karma (*āgāmi*), která by člověka se Sebe-poznáním zavazovala nebo způsobila další zrození.

10. Znamená pokračování dozrávající karmy (*prārabdha*), že Sebe-poznání není úplné?

Ne. To, že tělo a mysl dál fungují, neznamená, že trvá Sebe-nevědomost. Sebe-poznání tělo ani mysl neodstraňuje. Odstraňuje jen mylné ztotožnění s nimi.

Dozrávající karma (*prārabdha*) proto na úrovni těla a mysli dál přináší příjemné i nepříjemné situace. *Jñānī* však ví, že jeho skutečnou povahou je *ātmā*, kterého se tyto proměny netýkají.

11. Jak spolu souvisejí *jīvanmukti* a *videhamukti*?

Jīvanmukti znamená osvobození za života. Člověk díky Sebe-poznání ví, že jeho skutečnou povahou je *ātmā*, které bylo vždy svobodné. Tělo a mysl přitom dál fungují podle dozrávající karmy (*prārabdha*).

Videhamukti neznamená dokončení osvobození ani nějaký vyšší stav, kterého by *jñānī* dosáhl až po smrti. Z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) pouze označuje zánik těla po vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*). *Āgāmi* už člověka se Sebe-poznáním nezavazuje a *sañcita* ztratila platnost, a proto nenásleduje další zrození (*punarjanma*).

12. Co se po smrti stane s jemným a příčinným tělem člověka se Sebe-poznáním?

Z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) se hrubé tělo (*sthūla-śarīra*) člověka se Sebe-poznáním po smrti rozloží na základní prvky stejně jako tělo kohokoli jiného.

Rozdíl je v jemném a příčinném těle. Jemné tělo (*sūkṣma-śarīra*) nevědomého člověka přechází kvůli nevyčerpané karmě do dalšího zrození. U člověka se Sebe-poznáním však již zanikla Sebe-nevědomost, která je příčinným tělem (*kāraṇa-śarīra*). Příčinné tělo už proto nemůže způsobit další zrození. Zároveň pominula nahromaděná karma (*sañcita*) a budoucí karma (*āgāmi*) člověka se Sebe-poznáním nezavazuje. Po vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*) se jemné tělo rozpouští v jemných prvcích celku (*samaṣṭi*), protože už je nic nedrží pohromadě. Žádné individuální tělo nepřetrvává.

Rozpuštění těl se však týká pouze ne-Já (*anātmā*). Z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*) se na pravém Já (*ātmā*) nic nemění. Prostor uvnitř hrnce se po jeho rozbití ve skutečnosti nespojuje s okolním prostorem, protože byl vždy jeden a nerozdělený. Stejně

tak *ātmā* nebylo nikdy omezeno tělem. Po zániku těla se tedy nemá s čím spojovat ani kam odcházet.

C. Aplikace a typické omyly

13. Proč může mít *jñānī* i po Sebe-poznání zdravotní, vztahové nebo jiné životní problémy?

Sebe-poznání neodstraňuje dozrávající karmu (*prārabdha*), která už začala přinášet výsledky. Tělo proto může onemocnět, vztahy mohou být obtížné a životní okolnosti se mohou měnit stejně jako u kohokoli jiného. Také mysl může prožívat bolest, smutek nebo jiné reakce podle své povahy, dosavadních návyků a konkrétní situace.

Rozdíl je v tom, že *jñānī* už nepovažuje tělo, mysl ani prožitky, které se v nich objevují, za své pravé Já.

14. Je správné chápat Sebe-poznání jako způsob, jak se zbavit nepříjemné karmy?

Ne. Smyslem Sebe-poznání není změnit životní okolnosti ani zajistit, aby člověk měl jen příjemné prožitky. Sebe-poznání odstraňuje základní omyl, že jsem omezený jedinec (*jīva*), kterého karma skutečně svazuje.

Karma dál působí na úrovni těla, mysli a jedince, který jedná, tedy z objektivního hlediska (*vyāvahārika*). Karma však pravé Já (*ātmā*) nikdy nesvazovala.

15. Smí *jñānī* jednat libovolně, když ho *āgāmi* nezavazuje?

Ne. Sebe-poznání neospravedlňuje jednání proti dharmě. Sebe-poznání obvykle předchází dlouhá příprava mysli: karma-jóga, pěstování správných hodnot a úcta k dharmě. Tyto postoje poznáním nezmizí.

Tvrzení, že *āgāmi* člověka se Sebe-poznáním nezavazuje, říká jen toto: nové jednání už nevytváří karmu, která by vedla k dalšímu zrození.

16. Je smrt člověka se Sebe-poznáním okamžikem, kdy konečně dosáhne osvobození (*mokṣa*)?

Ne. Kdyby *jñānī* dosáhl osvobození (*mokṣa*) teprve smrtí, znamenalo by to, že osvobození je budoucí výsledek určité události. To však není učení Védánty.

Jñānī už za života poznává, že jeho skutečnou povahou je *ātmā*, které je vždy svobodné (*nitya-mukta*). Smrtí proto nevzniká žádné nové osvobození. Z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) pouze znamená, že se vyčerpala *prārabdha* a současné tělo i individuální život končí. Podle závěru Tattvabódhy nezáleží ani na tom, kde a jak *jñānī* tělo

odloží. Může to být na posvátném místě, jako je Káší, nebo kdekoli jinde.

17. Jaký omyl vzniká, když se *videhamukti* chápe jako vyšší stav než *jīvanmukti*?

Vzniká dojem, že Sebe-poznání osvobozuje jen částečně a že úplné osvobození nastane až po smrti. To odporuje učení Védánty. *Mokṣa* není nový stav. Je svobodou, která je vždy skutečnou povahou *ātmā* a kterou člověk poznává už za života.

Videhamukti není vyšší stupeň osvobození. Z objektivního hlediska (*vyāvahārika*) jen označuje zánik těla po vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*). Další zrození už nenásleduje.

Kontrolní otázky k samostatnému promyšlení

1. Proč Sebe-poznání zneplatňuje nahromaděnou karmu (*sañcita*), zatímco dozrávající karma (*prārabdha*) pokračuje až do svého vyčerpání?
2. Proč budoucí karma (*āgāmi*) člověka se Sebe-poznáním nezavazuje? Jak to souvisí s poznáním, že *ātmā* není tím, kdo jedná a sklízí plody činů (*kartā* a *bhoktā*)?
3. Proč *videhamukti* nelze chápat jako vyšší nebo úplnější osvobození než *jīvanmukti*?

Příklady a metafory k tématu

Sen a snící, řeky a oceán, prostor v nádobě a celkový prostor, voda na lotosovém listu, pražené semeno a vystřelený šíp.

PŘÍLOHA

Přehled příkladů a metafor

Účel a způsob použití

Tento přehled doplňuje 25 témat knihy a umožňuje vracet se k jejich výkladu prostřednictvím příměrů. Nejde o samostatné učení ani o soubor důkazů. Příměry (*dṛṣṭāntāḥ*) jsou výukové pomůcky, které názorně vysvětlují určitou část učení. U každého je proto uvedeno, co přesně ilustruje a kde jeho platnost končí.

Sebe-poznání a Sebe-nevědomost se týkají skutečné povahy *ātmā*. Ani jeden z těchto pojmů neoznačuje psychologické sebepoznávání, změněný stav mysli ani mimořádný prožitek.

Přehled obsahuje 44 příkladů vztahujících se k jednotlivým tématům knihy. Jsou mezi nimi klasické příměry doložené v Upanišadách, u Šankaráčárji nebo v tradičních výukových textech (*prakaraṇa-grantha*) i moderní výukové příklady. Sanskrtské označení uvádíme jen tam, kde je ustálené nebo doložené přímo v textu. U příkladů použitých přímo v knize je doplněna poznámka „v textu“ s číslem tématu a otázky.

I. Základy a prostředky poznání

1. Oči jako prostředek poznání

Co přesně ilustruje: Každý prostředek poznání (*pramāṇa*) umožňuje poznat určitý okruh skutečností. Barvu a tvar člověk poznává očima a nepotřebuje jejich správnost ověřovat sluchem. Stejně tak Védánta nepotřebuje potvrzení empirickou vědou tam, kde učí o skutečnosti, která není dostupná smyslům ani úsudku. Védánta je samostatným prostředkem poznání založeným na slovech (*śabda-pramāṇa*), díky kterému člověk poznává totožnost *ātmā* a Brahmanu. Člověk ví, že existuje, ale mylně chápe, kým je. Slova Védánty tento omyl odstraňují.

Kde příměr končí: Védánta není smyslový orgán. Její věty je třeba vykládat podle učitelské tradice (*sampradāya*) a správně při tom používat rozumové zkoumání (*yukti*). Příměr také neznamená, že tvrzení připisovaná Védám nelze zkoumat nebo ověřovat, pokud se týkají oblasti dostupné jinému prostředku poznání.

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 8. Jñāna-jóga, 21. Výrok o totožnosti, 22. Jñāna-jóga podrobně.

2. Desátý muž, *daśama-puruṣa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Deset mužů přejde řeku. Při počítání každý zapomene započítat sebe, a skupina proto oplakává domněle ztraceného desátého. Člověk, který si omylu všimne, je nejprve ujistí, že desátý existuje, a potom počítajícímu ukáže „ty jsi desátý“. Žádný nový

člověk nepřibyl. Počítající díky slovům pochopil, že zapomněl započítat sám sebe. Příklad tak ukazuje, jak člověk poznává přímo ze slov (*śabda-pramāṇa*). Současně vysvětluje princip *prāptasya prāpti*, zdánlivé dosažení toho, co již bylo dosaženo.

Kde příměr končí: Brahman není desátým členem množiny a výrok (*mahāvākya*) neříká, že jedinec je částí většího celku. Příběh o počítání vysvětluje, jak omyl vzniká a jak jej poznání odstraňuje. Sám však nevysvětluje povahu Brahmanu.

K jakým tématům patří: 1. Čtyři lidské cíle, 2. Védánta jako prostředek poznání, 8. Jñāna-jóga, 21. Výrok o totožnosti, 22. Jñāna-jóga podrobně, 24. Osvobození za života.

3. Rozsvícená lampa nepotřebuje druhou lampu, *dīpa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Rozsvícená lampa osvětluje jiné věci, ale aby byla sama vidět, nepotřebuje druhou lampu. *Ātmā* je podobně *svayam-prakāśa*, samozřejmé Vědomí, díky kterému známe všechny objekty i stavy mysli. Sebe-poznání proto nedělá z *ātmā* nový objekt poznání. Odstraňuje mylné připisování vlastností *anātmā* pravému Já a Sebe-nevědomost o jeho skutečné povaze.

Kde příměr končí: Vědomí není fyzické světlo a „svítit“ zde neznamená skutečně něco osvětlovat. Lampa je objekt mezi jinými objekty. *Ātmā* naproti tomu není objektem poznání, ale Vědomím, díky kterému jsou všechny objekty známé.

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 15. Skutečná povaha Já, 22. Jñāna-jóga podrobně.

4. Zakrytá rozsvícená svíčka

Co přesně ilustruje: Příbuzným příkladem je rozsvícená svíčka zakrytá nádobou. Když nádobu odstraníme, svíčka je vidět. Žádné další světlo nepotřebujeme. Podobně poznání vzniklé v mysli (*vṛtti-jñāna*) odstraňuje Sebe-nevědomost. Vědomí tím nevzniká ani se nestává nově poznatelným, protože pravé Já je samozřejmé. Příměr také ukazuje, proč Védánta ani meditace nemají vytvořit zvláštní „prožitek *ātmā*“.

Kde příměr končí: *Avidyā* není fyzická pokrývka, která by skutečně zakrývala *ātmā*. Kdyby bylo Vědomí skutečně zakryté, nemohli bychom vědět ani to, že něco nevíme.

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 8. Jñāna-jóga, 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 15. Skutečná povaha Já, 22. Jñāna-jóga podrobně, 24. Osvobození za života.

II. Jedinec a jeho vrstvy

5. Provaz a had, *rajju-sarpa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Za slabého světla člověk omylem pokládá provaz za hada. Z omylu vzniká skutečný strach. Had není zcela neexistující, protože ho člověk vnímá. Neexistuje ale nezávisle na provazu. Správné poznání provazu odstraní omyl i strach. Člověk nemusí hada zabíjet. Příklad vysvětluje superimpozici, Sebe-nevědomost a to, jak poznání odstraňuje omyl.

Kde příměr končí: Had patří k subjektivnímu řádu (*prātibhāsika*), zatímco sdílený svět patří k objektivnímu řádu (*vyāvahārika*). Z příkladu proto nelze vyvozovat, že člověk po Sebe-poznání musí přestat vnímat empirický svět. Ani z něj neplyne, že svět je stejně soukromý omyl jako had na provaze.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 11. Metoda připsání a odvolání, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 22. Jñāna-jóga podrobně, 24. Osvobození za života.

6. Perleť a stříbro, *śukti-rajata-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Člověk může lesklou perleť zaměnit za stříbro, pokud ji dostatečně nezná. Něco vidí a podle paměti si doplní to, co na místě není. Omylu uvěří a může podle něj začít jednat. Příklad tak podrobněji vysvětluje superimpozici (*adhyāsa*), při které člověk skutečnému podkladu připisuje vlastnost či objekt, které mu nepatří. Po přesnějším poznání se ukáže, že domnělé stříbro nikdy nemělo v perleti samostatnou skutečnost.

Kde příměr končí: Jde opět o omyl subjektivního řádu (*prātibhāsika*) uvnitř empirického světa. Nelze ho jednoduše ztotožnit s tím, jak existence celého světa (*jagat*) závisí na Brahmanu.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 11. Metoda připsání a odvolání, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti.

7. Modrá obloha

Co přesně ilustruje: Prostor se běžně jeví jako modrá klenba, přestože modrost ani klenutý tvar nejsou vlastnostmi samotného prostoru. Příklad ukazuje, že tomu, co je podkladem určitého jevu, můžeme mylně přisuzovat vlastnosti tohoto jevu. Ukazuje také, že správné poznání nemusí změnit to, co dál vnímáme. Člověk může stále říkat „modrá obloha“, i když ví, že prostor sám modrý není.

Kde příměr končí: Fyzikální příčinu modré oblohy lze vysvětlit a samotný prostor patří k projevenému vesmíru. *Ātmā* proto není „něco jako jemný prostor“. Příklad slouží pouze k vysvětlení superimpozice.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti.

8. Fata morgána a voda v poušti

Co přesně ilustruje: V dálce se může zřetelně jevit voda, přestože tam žádná není. Člověk může tento obraz vidět i potom, co zjistí, že o vodu nejde. Už se za ní ale nevydá. Příklad pomáhá pochopit, že *mithyā* není totéž co naprostá neexistence. Vnímaná podoba může zůstat stejná, ale člověk už ví, čím skutečně je. Příměr také ukazuje, že zdání nemůže existovat nezávisle na svém podkladu.

Kde příměr končí: Domnělá voda patří k subjektivnímu řádu (*prātibhāsika*). Svět patří k objektivnímu řádu (*vyāvahārika*) a není soukromým omylem jednoho člověka. *Jñānī* proto nepovažuje svět za optický přelud. Dál ho vnímá a běžně v něm jedná.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 11. Metoda připsání a odvolání, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života.

9. Žluté brýle

Co přesně ilustruje: Člověk se žlutými skly může říkat, že celý svět je žlutý. Zabarvení přitom pochází z brýlí, kterými svět vidí. Příklad vystihuje, jak Sebe-nevědomost a chybné ztotožnění s tělem a myslí ovlivňují celý pohled na život. Člověk pak hledá příčinu své nespokojenosti ve věcech a situacích. Ve skutečnosti se ale především mýlí v tom, kým je. Sebe-poznání tento omyl odstraňuje, a mění tak jeho pohled na život.

Kde příměr končí: *Avidyā* není fyzický filtr, který lze prostě sundat rozhodnutím nebo změnou nálady. Základní omyl lze odstranit jen poznáním z Védánty jako prostředku poznání (*pramāṇa*).

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 22. Jñāna-jóga podrobně, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života.

10. Bezbarvý křišťál a červená květina, *sphaṭika-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Čirý křišťál položený vedle červeného květu se jeví červený. Červeň se přitom nestala jeho vlastní povahou. Podobně člověk mylně připisuje pravému Já (*ātmā*) vlastnosti omezujících podmínek (*upādhi*). Tělesnost, proměnlivost, jednání, prožitek, smutek nebo omezenost patří *anātmā*. Kvůli superimpozici (*adhyāsa*) pak člověk říká „já jsem takový“. Příměr proto ukazuje rozdíl mezi skutečnou povahou *ātmā* (*svarūpa*) a vlastnostmi *upādhi*, které se mu zdánlivě připisují.

Kde příměr končí: Křišťál a květina jsou dva prostorově oddělené objekty. Vztah *ātmā* a *upādhi* není fyzická blízkost a *ātmā* nelze od těla prostorově oddělit jako jeden objekt od druhého.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 13. Tři těla a pět obalů, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

11. Rozžhavená železná koule, *tapta-ayaḥ-piṇḍa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Železná koule vložená do ohně získá žár a záři, zatímco oheň jako by přijal její tvar. Oheň a železo pak působí jako jeden celek a jejich vlastnosti se snadno zamění. Příměr ukazuje vzájemnou superimpozici *ātmā* a *anātmā*. Tělu a mysli připisujeme Vědomí a Existenci, které jsou skutečnou povahou pravého Já (*ātmā*). Naopak omezení, jednání a sklízení plodů činů, které patří tělu a mysli, připisujeme pravému Já (*ātmā*).

Kde příměr končí: Oheň a železo jsou dvě fyzické látky a jejich spojení má začátek i konec. *Ātmā* není jemná látka přítomná uvnitř těla a *adhyāsa* není fyzikální smísení.

K jakým tématům patří: 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam.

12. Světlo na ruce

Co přesně ilustruje: Když se díváme na ruku, pozornost míří k ruce, jejím vráskám nebo nehtům. Světla, díky kterému je vůbec vidíme, si obvykle nevšímáme. Podobně se naše pozornost obrací k tělu, mysli a ostatním objektům, zatímco stále přítomné Vědomí přehlížíme. Světlo není částí ani vlastností ruky a ruka ho nevytváří. Když ruku odtáhneme, světlo zůstává. Stejně tak Vědomí není částí ani vlastností těla, nevzniká jeho činností a není omezeno jeho hranicemi.

Kde příměr končí: Fyzické světlo je měřitelný objekt, který existuje v prostoru a může vznikat i zanikat. Vědomí není fyzická energie ani pole a nelze si je představovat jako něco, co se nachází uvnitř těla nebo je obklopuje.

K jakým tématům patří: 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 15. Skutečná povaha Já.

13. Elektřina a žárovka nebo ventilátor

Co přesně ilustruje: Ventilátor se otáčí a žárovka svítí díky elektřině, která není částí, vlastností ani produktem samotného spotřebiče. Podobně ani tělo a mysl nejsou vědomé samy ze sebe. Jejich schopnost vnímat, myslet a jednat závisí na přítomnosti Vědomí. Příměr také ukazuje, že zánik těla sám o sobě neznamená zánik Vědomí.

Kde příměr končí: Elektřina je fyzická energie přenášená vodičem. Dá se vypnout a elektrický proud lze měřit. *Ātmā* není energie, životní síla ani něco, co „vtéká“ do těla.

K jakým tématům patří: 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam.

14. Brýle jako velmi blízký nástroj

Co přesně ilustruje: Brýle jsou těsně u těla a člověk jimi vidí svět. Přesto je nepovažuje za své pravé Já. Podobně ani tělo a mysl nejsou pravým Já jen proto, že jejich prostřednictvím člověk bezprostředně vnímá svět. Tělo lze pozorovat a navíc se neustále mění. V bdění a ve snu člověk vnímá svět různými prostředky. Při rozlišování poznávajícího a poznávaného (*dṛg-dṛśya-viveka*) proto k *anātmā* patří i tělo a mysl, přestože jsou člověku velmi blízké.

Kde příměr končí: Nositel brýlí i brýle patří k objektivnímu řádu a lze je od sebe prostorově oddělit. Příměr proto neznamená, že uvnitř těla sídlí malá duše, která tělo používá jako vnější nástroj.

K jakým tématům patří: 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 14. Tři stavy.

15. Slunce, zrcadlo a tmavá místnost

Co přesně ilustruje: Zrcadlo samo nemá světlo, ale může odrazit sluneční světlo do tmavé místnosti a stát se tak druhotným zdrojem osvětlení. Slunce v příkladu odpovídá původnímu Vědomí, zrcadlo odpovídá mysli, která světlo odráží. Mysl je sama o sobě nevědomá, ale díky odraženému Vědomí (*cidābhāsa*) funguje jako empirický poznávající (*pramātā*). Totéž lze říci dvěma způsoby: mysl poznává svět díky *ātmā*, nebo *ātmā* osvětluje svět prostřednictvím mysli.

Kde příměr končí: Mezi *ātmā* a myslí není prostorová vzdálenost ani fyzický paprsek. Model odrazu je pomocný výukový postup (*prakriyā*). Nelze z něj vyvozovat, že skutečně existují dva druhy Vědomí.

K jakým tématům patří: 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam.

16. Sen a snící, *svapna-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Ve snu se objevuje snový subjekt, objekty, prostor, čas i příčinné souvislosti. Dokud sen trvá, celý tento svět se jeví jako skutečný. Po probuzení člověk ví, že snový svět neměl samostatnou existenci. Příměr ukazuje rozdíl mezi řády skutečnosti a také to, že snový poznávající i celý snový svět existují pouze v rámci snu. Pomáhá také rozlišit tři stavy a pochopit *ātmā* jako svědka všech tří stavů (*avasthā-traya-sākṣī*).

Kde příměr končí: Bdělý svět patří k objektivnímu řádu (*vyāvahārika*) a není soukromým snem jednoho člověka. Sebe-poznání není probuzením do čtvrtého stavu. Po Sebe-poznání svět nemizí jako sen po probuzení. Člověk poznává, že svět neexistuje nezávisle. Dál ho vnímá a jedná v něm.

V textu: téma 14, otázka 12, a téma 19, otázka 10.

K jakým tématům patří: 11. Metoda připsání a odvolání, 14. Tři stavy, 16. Mája a tři guny, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 21. Výrok o totožnosti, 24. Osvobození za života, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

17. Filmové plátno a film

Co přesně ilustruje: Film může zobrazovat požár, povodeň, válku i smrt, ale nic z toho plátno nespálí ani nenamočí. Obrazy se neustále mění, zatímco plátno zůstává stejné. Příměr tak ukazuje *ātmā* jako neměnný podklad (*adhiṣṭhānam*) těla, mysli a světa. Sebe-poznání nic nového nevytváří. Člověk poznává, že stejně jako film nemůže existovat bez plátna, ani proměnlivý svět neexistuje nezávisle na pravém Já.

Kde příměr končí: Plátno je nevědomý objekt a od filmu je možné je oddělit. Film navíc závisí na projektoru a dalších vnějších příčinách. *Ātmā* není pasivní věc ukrytá za světem. Nedualita také neznamená, že vedle sebe existují dvě skutečnosti podobně jako plátno a film.

K jakým tématům patří: 11. Metoda připsání a odvolání, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 15. Skutečná povaha Já, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života.

18. Herec a role

Co přesně ilustruje: Herec může dokonale hrát žebráka, plakat a jednat podle scénáře. Přitom stále ví, že je herec. Role na něm zcela závisí, ale neurčuje, kým skutečně je. Příměr ukazuje, že problém není v těle, osobnosti ani společenských rolích, ale v tom, že se s nimi člověk ztotožňuje a považuje se proto za omezeného. Role, emoce i jednání mohou u člověka se Sebe-poznáním pokračovat. Už se s nimi ale neztotožňuje a nepovažuje je za pravé Já.

Kde příměr končí: *Ātmā* není skrytá osobnost stojící „za“ empirickou osobností a svět není doslovné divadelní představení. Herec i role patří k objektivnímu řádu (*vyāvahārika*). Příměr proto sám nevysvětluje vztah *satyam-mithyā* mezi *ātmā* a *anātmā*.

K jakým tématům patří: 5. Karma-jóga, 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 20. Doslovný

a zamýšlený význam, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života.

19. Dva ptáci na jednom stromě, *dvā suparṇā*

Co přesně ilustruje: Upanišada Mundaka (3.1.1–2) popisuje dva spřátelené ptáky na jednom stromě. Jeden jí sladké a hořké plody, druhý pouze přihlíží a jejich chutí není dotčen. První představuje jedince (*jīva*) jako toho, kdo jedná a sklízí plody činů (*kartā* a *bhoktā*). Druhý představuje Íšvaru, který zůstává nedotčen tím, co *jīva* prožívá. Když *jīva* pozná svou totožnost s nejvyšší skutečností, zaniká zármutek založený na mylné představě o sobě.

Kde příměr končí: Nejde o dvě nezávislá Vědomí ani o dvě duše uvnitř člověka. Dva ptáci jsou výukovým příměrem. Výklad nakonec ukazuje totožnost skutečné povahy jedince (*jīva*) a Brahmanu.

K jakým tématům patří: 3. Základní pojetí Íšvary, 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

20. Původní tvář a její obraz v zrcadle

Co přesně ilustruje: V zrcadle člověk vidí obraz své tváře. Samotnou tvář však tímto způsobem přímo nevidí. Příměr pomáhá odlišit blaženost (*ānanda*) jako skutečnou povahu pravého Já (*ātmā*) od jejího odrazu v klidné mysli, který člověk prožívá jako štěstí. Každý příjemný prožitek lze poznat jako objekt a každý se mění. Nemůže proto být samotnou blažeností (*ānanda*). *Ānanda* je skutečnou povahou Já a nelze ji prožívat jako nějaký zvláštní objekt. Člověk ji proto nemá očekávat jako budoucí mimořádný prožitek.

Kde příměr končí: Fyzickou tvář může vidět jiný člověk nebo kamera. *Ātmā* naproti tomu není objektem poznání. Příměr tedy platí jen v tom smyslu, že pravé Já nelze poznat jako objekt. Svou tvář člověk bez zrcadla nevidí, zatímco *ātmā* je vždy samozřejmé. Prožitek štěstí v klidné mysli je pouze odrazem blaženosti (*ānanda*) v mysli. Tento prožitek se mění, ale samotná *ānanda* objektem není.

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 15. Skutečná povaha Já, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 24. Osvobození za života.

21. Pes a suchá kost

Co přesně ilustruje: Pes kouše suchou kost, poraní si dásně a krev mylně připisuje kosti. Příklad ukazuje omyl, při kterém člověk považuje objekty za zdroj blaženosti (*ānanda*). Když člověk získá žádaný objekt, může se jeho touha utišit. Mysl se pak zklidní a projeví se v ní odraz blaženosti (*ānanda*), která je skutečnou povahou pravého

Já. Objekt ale není jejím zdrojem. Příklad pomáhá rozlišit omezený požitek a plnost (*pūrṇatvam*), která je skutečnou povahou *ātmā*.

Kde příměr končí: Objekty nejsou bez užitku a mohou být empirickou podmínkou příjemného prožitku. Příměr popírá, že by štěstí bylo uloženo v objektech. Objekt může touhu utišit a být tak podmínkou příjemného prožitku, jeho zdrojem však není.

K jakým tématům patří: 1. Čtyři lidské cíle, 5. Karma-jóga, 9. Čtyři kvalifikace, 15. Skutečná povaha Já, 24. Osvobození za života.

III. Íšvara a stvoření

22. Hlína a nádoba, *mṛd-ghaṭa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Upanišada Čhándógja (6.1.4) říká, že kdo pozná hlínu, zná v zásadě všechny hliněné výrobky. Liší se totiž jen jménem, formou a funkcí. Nádoba neexistuje odděleně od hlíny, zatímco hlína na existenci nádoby nezávisí. Příklad tak ukazuje, že následek (*kārya*) závisí na materiální příčině (*upādāna-kāraṇa*), zatímco příčina na tomto následku nezávisí. Pomáhá pochopit, proč *mithyā* neznamená neexistující, ale závisle existující.

Kde příměr končí: Hlína je sama materiální následek a při výrobě nádoby prochází empirickou proměnou. Brahman není fyzická látka, která se skutečně přetvořila ve vesmír. Příklad sám nevysvětluje ani neoddělenost inteligentní a materiální příčiny.

V textu: téma 19, otázky 1, 6 a 13, a téma 18, otázka 3.

K jakým tématům patří: 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 21. Výrok o totožnosti.

23. Zlato a šperk

Co přesně ilustruje: Řetízek, prsten a náramek mají různé názvy, tvary a použití, ale žádný z nich neexistuje odděleně od zlata. Šperk tedy není neexistující, neexistuje však nezávisle na zlatě. Právě tuto závislou skutečnost Védánta označuje jako *mithyā*. Tvar šperku se může změnit, zlato však zůstává zlatem. Příměr ukazuje, že následek (*kārya*) nemůže existovat nezávisle na své materiální příčině (*upādāna-kāraṇa*), a pomáhá pochopit vztah *satyam-mithyā*.

Kde příměr končí: Zlato samo šperk nevytváří. K jeho výrobě je třeba zlatník jako inteligentní příčina (*nimitta-kāraṇa*). U Íšvary však inteligentní a materiální příčina nejsou dvě oddělené příčiny.

V textu: téma 19, otázky 1, 2, 6, 7 a 15, a téma 18, otázka 3.

K jakým tématům patří: 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 21. Výrok o totožnosti.

24. Pavouk a vlákno, *ūrṇanābhi-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Upanišada Mundaka (1.1.7) přirovnává vznik a zánik světa k pavoukovi, který ze sebe vytváří vlákno a opět je stahuje. Příměr ukazuje, že materiál stvoření nepochází z jiného zdroje, nezávislého na příčině. Projevený svět se zase vrací do neprojeveného stavu v příčině. Příměr proto pomáhá pochopit Íšvaru jako neoddělenou inteligentní a materiální příčinu vesmíru. Ukazuje také, jak se jména a formy (*nāma-rūpa*) projevují a opět vracejí do neprojeveného stavu.

Kde příměr končí: Pavouk je omezený živý organismus a vlákno je fyzický produkt. Pavouk také není totožný s celým prostředím. Z příměru se nesmí odvozovat skutečná proměna Brahmanu ani představa, že Brahman „vyrábí“ svět tak, jako organismus vytváří hmotný výrobek.

V textu: téma 18, otázka 6.

K jakým tématům patří: 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti.

25. Banyánový strom a nepatrné semeno

Co přesně ilustruje: V upanišadě Čhándógja (6.12) nechá Uddálaka Švétakétua rozlomit plod banyánu a potom jedno z jeho drobných semen. Pouhým okem v něm není vidět nic, co by připomínalo mohutný strom. Přesto z tohoto nepatrného semene vyroste celý strom. Příklad ukazuje, že jména a formy (*nāma-rūpa*) mohou být v příčině přítomné v neprojevené podobě. Zároveň ukazuje, že to, co není dostupné smyslům, nemusí být neexistující. Uddálaka na tento příklad navazuje učením o Existenci (*sat*) a výrokem *tat tvam asi*.

Kde příměr končí: Dnešní biologie umí popsat strukturu semene, genetickou informaci i proces růstu stromu. Příměr proto nemá dokazovat existenci nějaké neviditelné látky, kterou přírodní vědy nedokážou zachytit. Slouží k vysvětlení vztahu mezi projevenou a neprojevenou podobou jmen a forem.

K jakým tématům patří: 16. Mája a tři guny, 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 21. Výrok o totožnosti.

26. Oheň a jiskry

Co přesně ilustruje: Upanišada Mundaka (2.1.1) říká, že z dobře rozhořelého ohně vycházejí tisíce jisker stejné povahy. Příměr ukazuje, že množství projevených bytostí má jednu příčinu a jejich existence na této příčině závisí. Jedinci (*jīva*) se proto nemají chápat jako navzájem zcela nezávislé skutečnosti. V této upanišadě příměr uvádí výklad, podle kterého vše projevené pochází z nezničitelného (*akṣara*).

Kde příměr končí: Jiskry jsou skutečné části hmotného ohně. Oddělují se od něj a mohou zhasnout. Brahman však nemá části a jedinci (*jīva*) nejsou jeho úlomky. Projevení mnohosti proto neznamená, že se Brahman fyzicky rozdělil na mnoho částí.

K jakým tématům patří: 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

27. Včely a med

Co přesně ilustruje: Upanišada Čhándógja (6.9) popisuje včely, které přinášejí nektar z různých rostlin a vytvářejí z něj med. V medu už nelze rozlišit, ze které rostliny jednotlivé části pocházejí. Uddálaka tím ukazuje stav, ve kterém se individuální rozdíly neprojevují, ale bytost přesto neví o své totožnosti se *sat*. Příměr je důležitý zejména pro pochopení hlubokého spánku (*suṣupti-avasthā*) a příčinného stavu. V obou případech se individuální rozdíly neprojevují, ale Sebe-nevědomost trvá. Samotná nepřítomnost rozdílů proto není poznáním.

Kde příměr končí: Příměr neukazuje osvobození. Cílem Védánty není, aby jedinec zanikl ve stejnorodé látce. V upanišadě Čhándógja se bytosti z neprojeveného stavu znovu projevují podle své karmy. Sebe-nevědomost tímto stavem nekončí.

K jakým tématům patří: 14. Tři stavy, 16. Mája a tři guny, 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina.

28. Řeky a oceán

Co přesně ilustruje: Upanišada Čhándógja (6.10) přirovnává neprojevený stav bytostí v *sat* k řekám, které se vlévají do oceánu. V oceánu už jednotlivé řeky nemají svá vlastní jména a formy. Upanišada Mundaka (3.2.8) používá podobný obraz v souvislosti se znalcem Brahmanu, který překračuje jméno a formu. V prvním případě jde o neprojevený stav, ve druhém o Sebe-poznání. Tyto dva významy je třeba odlišit, aby se hluboký spánek nebo rozplynutí vesmíru (*pralaya*) nezaměňovaly s osvobozením (*mokṣa*).

Kde příměr končí: *Mokṣa* není splynutí dvou věcí. *Jīva* se nemusí s Brahmanem spojit, protože Brahmanem už je. Sebe-poznání odstraňuje Sebe-nevědomost o této totožnosti. Obraz kapky, která zmizí v oceánu, proto může být zavádějící, pokud budí dojem, že *ātmā* zaniká nebo že se *mokṣa* odehraje jako nějaká událost.

K jakým tématům patří: 14. Tři stavy, 17. Projevení vesmíru, 21. Výrok o totožnosti, 24. Osvobození za života, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

IV. Totožnost a *mahāvākya*

29. Sůl rozpuštěná ve vodě

Co přesně ilustruje: V upanišadě Čhándógja 6.13 se sůl rozpuštěná ve vodě už nedá ukázat jako oddělený viditelný kus. Její přítomnost se ale pozná, když člověk ochutná vodu na různých místech. Uddálaka tím vede Švétakétua k pochopení skutečnosti, která je přítomná, i když ji nelze běžně vidět. Příklad připravuje výklad *tat tvam asi*. Ukazuje, proč *sat* nelze hledat jako viditelný objekt a proč není třeba hledat zvláštní místo, kde by Brahman byl.

Kde příměr končí: Sůl a voda jsou dvě fyzické látky a sůl je ve vodě prostorově rozptýlená. Brahman není neviditelná přísada rozpuštěná ve světě a jeho všudypřítomnost není prostorové rozložení látky.

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 15. Skutečná povaha Já, 18. Íšvara jako příčina, 21. Výrok o totožnosti.

30. Prostor v nádobě a celkový prostor, *ghaṭa-ākāśa-mahā-ākāśa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Jeden nedělený prostor se kvůli nádobám jeví jako mnoho oddělených prostorů. Když se nádoba rozbije, prostor uvnitř nikam neodchází ani se nespojuje s prostorem kolem. Mizí pouze zdánlivé omezení způsobené nádobou. Stejně tak *jīva* není skutečně oddělenou částí Vědomí. Tělo a mysl jsou pouze omezující podmínkou (*upādhi*), kvůli které se Vědomí jeví jako omezené. Vznik ani zánik *upādhi* proto neznamená vznik nebo zánik *ātmā*.

Kde příměr končí: Prostor sám patří k projevenému vesmíru a lze ho poznat jako objekt. Je tedy *mithyā*. Brahman proto není doslova nějaký nekonečný prostor, ve kterém se nachází svět.

V textu: téma 20, otázka 1.

K jakým tématům patří: 14. Tři stavy, 17. Projevení vesmíru, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti, 24. Osvobození za života, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

31. Jedno slunce v mnoha odrazech, *bimba-pratibimba-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Jedno slunce se může odrážet v mnoha nádobách s vodou nebo v mnoha zrcadlech. Odrazů je mnoho a jejich podoba závisí na stavu vody nebo zrcadla. Slunce samo přitom zůstává jedno a nijak se nemění. V modelu odrazu (*pratibimba-vāda*) představuje původní slunce Vědomí a jeho odraz odražené Vědomí (*cidābhāsa*) v jednotlivých myslích. Příměr vysvětluje, proč se v objektivním řádu objevuje mnoho jedinců (*jīva*), přestože Vědomí zůstává jediné a nedělí se.

Kde příměr končí: Slunce a jeho odraz jsou od sebe prostorově oddělené. Vědomí a odražené Vědomí (*cidābhāsa*) ale nejsou dvě věci na různých místech. *Pratibimba-vāda* je pouze výukový model, ne konečný popis skutečnosti.

K jakým tématům patří: 12. Rozlišení poznávajícího a poznávaného, 13. Tři těla a pět obalů, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

32. Konkávní a konvexní zrcadlo

Co přesně ilustruje: Tatáž tvář může v různě tvarovaných zrcadlech vypadat zvětšená, zmenšená nebo pokřivená. Tvář sama se přitom nemění. Rozdíl způsobují zrcadla. Podobně se *jīva* jeví jako omezený, zatímco Íšvara jako vševědoucí a všemocný. Tyto rozdíly patří jejich omezujícím podmínkám (*upādhi*), ne Vědomí samotnému. Když při výkladu výroku *tat tvam asi* odhlédneme od těchto rozdílů, zůstává v obou případech totéž Vědomí. Příměr tak pomáhá pochopit rozdíl mezi doslovným významem (*vācyārtha*) a zamýšleným nepřímým významem (*lakṣyārtha*).

Kde příměr končí: Íšvara není „pokřiveným obrazem“ Brahmanu a *jīva* není jeho nedokonalým odrazem. Zrcadla pouze ukazují, že rozdíly, které vidíme v obrazech, mohou pocházet ze zrcadla, nikoli z toho, co se v něm odráží.

K jakým tématům patří: 16. Mája a tři guny, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

33. „Tento je onen Devadatta“, *so 'yaṃ devadattaḥ*

Co přesně ilustruje: Člověk po letech potká Devadattu a pozná, že je to tentýž člověk, kterého znal dříve. Tehdy byl jinde a vypadal jinak, ale pořád jde o stejného Devadattu. Když od rozdílů v čase, místě a vzhledu odhlédneme, totožnost je zřejmá. Stejný princip se používá při výkladu *tat tvam asi*. U slov *tat* a *tvam* se odhlíží od rozdílů, které patří k *upādhi* jedince (*jīva*) a Íšvary. Zamýšlený nepřímý význam (*lakṣyārtha*) obou slov je tentýž: Vědomí. Tento postup se nazývá *bhāga-tyāga-lakṣaṇā* neboli *jahad-ajahal-lakṣaṇā*.

Kde příměr končí: Rozdíl mezi jedincem (*jīva*) a Íšvarou není jen rozdílem místa, času nebo vzhledu jedné osoby. Příměr pouze ukazuje, jak lze od doslovného významu dojít k zamýšlenému nepřímému významu (*lakṣyārtha*). Sám nevysvětluje celý význam výroku (*mahāvākya*).

K jakým tématům patří: 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti, 22. Jñāna-jóga podrobně.

34. Vlna, oceán a voda

Co přesně ilustruje: Vlna může být malá a oceán obrovský. Liší se velikostí, tvarem i pohybem. Obojí je ale voda. Jména a formy (*nāma-rūpa*) se liší, voda zůstává stejná. Z pohledu vlny lze říci: „Jsem v oceánu." Z pohledu vody ale vlna ani oceán nejsou ničím jiným než vodou. Příměr pomáhá pochopit vztah jedince (*jīva*), Íšvary a světa (*jagat*) i rozdíl mezi *satyam* a *mithyā*.

Kde příměr končí: Vlna je skutečně částí oceánu, ale *jīva* není částí Brahmanu. *Mokṣa* také neznamená, že se jedinec jednou rozpustí v Brahmanu jako vlna v oceánu.

K jakým tématům patří: 17. Projevení vesmíru, 18. Íšvara jako příčina, 19. Příčina, následek a řády skutečnosti, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti, 24. Osvobození za života.

35. Tentýž člověk jako otec rodiny a předseda vlády

Co přesně ilustruje: V rodině je tentýž člověk otec, ve státě předseda vlády. Osoba se nemění, mění se jen souvislost a s ní i označení. Příklad v úvodu do Védánty vysvětluje, proč se totéž Vědomí při rozboru jedince označuje jako *ātmā* a při rozboru celku jako Brahman. Pomáhá tak předejít představě dvou různých Vědomí.

Kde příměr končí: Otec a předseda vlády jsou dvě společenské role jedné osoby. *Ātmā* a Brahman ale společenské role nejsou. Příklad objasňuje pojmenování z hlediska jedince (*vyaṣṭi*) a celku (*samaṣṭi*), ale sám ještě nedokazuje výrok (*mahāvākya*).

K jakým tématům patří: 15. Skutečná povaha Já, 18. Íšvara jako příčina, 20. Doslovný a zamýšlený význam, 21. Výrok o totožnosti.

V. Cesta a osvobození

36. Náhrdelník na vlastním krku, *sva-kaṇṭha-ābharaṇa-dṛṣṭānta*

Co přesně ilustruje: Člověk hledá náhrdelník, který má celou dobu na krku. Když ho na něj někdo upozorní, zjistí, že to, co hledal, nikdy neztratil. Átmabódha 44 používá tento obraz pro *ātmā*. Pravé Já člověku nikdy nechybí, ale kvůli Sebe-nevědomosti (*avidyā*) o tom neví. Sebe-poznání proto nevytváří osvobození ani nepřináší něco nového. Jde o *prāptasya prāpti*: člověk poznává, že to, co hledal, už vždy měl.

Kde příměr končí: Náhrdelník je objekt, který se skutečně může ztratit a znovu najít. Pravé Já ale nikdy nechybí a není objektem, který by člověk mohl někde najít nebo získat.

V textu: téma 24, otázka 2.

K jakým tématům patří: 1. Čtyři lidské cíle, 2. Védánta jako prostředek poznání, 8. Jñāna-jóga, 15. Skutečná povaha Já, 21. Výrok o totožnosti, 22. Jñāna-jóga podrobně, 24. Osvobození za života.

37. Muž se zavázanýma očima z Gandháry

Co přesně ilustruje: Upanišada Čhándógja (6.14) vypráví o člověku, kterého se zavázanýma očima odvedli z Gandháry a nechali na neznámém místě. Když mu někdo sejme pásku a ukáže správný směr, může se vrátit domů. Příměr ukazuje význam učitele. Student sám neví, jaký je jeho skutečný problém ani jak ho odstranit. Učitel mu prostřednictvím Védánty ukazuje jeho skutečnou povahu a odstraňuje Sebe-nevědomost.

Kde příměr končí: Brahman není vzdálené místo a *mokṣa* není cesta, kterou je třeba někam dojít. Cesta domů proto neznamená postupné přibližování k Brahmanu ani postupné získávání Sebe-poznání. Jakmile člověk pozná svou skutečnou povahu, poznání je úplné. Tělo pak dál žije až do vyčerpání dozrávající karmy (*prārabdha*).

K jakým tématům patří: 2. Védánta jako prostředek poznání, 8. Jñāna-jóga, 9. Čtyři kvalifikace, 22. Jñāna-jóga podrobně, 24. Osvobození za života.

38. Voda na lotosovém listu, *nalinī-dala-gata-jalavat*

Co přesně ilustruje: Kapka vody leží na lotosovém listu, ale neulpívá na něm. Bhagavadgíta 5.10 používá podobný obraz (*padma-patram ivāmbhasā*) pro člověka, který jedná bez připoutanosti k výsledkům. U člověka se Sebe-poznáním příměr ukazuje, že nová karma (*āgāmi*) už nevytváří další pouto. V objektivním řádu (*vyāvahārika*) dál jedná, ale ví, že jako *ātmā* není tím, kdo jedná. Nepovažuje proto výsledky jednání za něco, co by patřilo pravému Já.

Stejný obraz se tedy používá ve dvou souvislostech. V karma-józe označuje postoj, který připravuje mysl. U člověka se Sebe-poznáním vyjadřuje, že nová karma již nesvazuje.

Kde příměr končí: Sebe-poznání nechrání člověka před běžnými následky jednání ani před dozrávající karmou (*prārabdha*). Neznamená také, že by mohl jednat proti dharmě bez následků.

V textu: téma 25, otázka 4.

K jakým tématům patří: 5. Karma-jóga, 10. Sebe-nevědomost a superimpozice, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

39. Pražené semeno

Co přesně ilustruje: Pražené semeno může vypadat téměř stejně jako nepražené, ale ztratilo schopnost vyklíčit. Příklad vysvětluje, co se po Sebe-poznání stane s nahromaděnou karmou (*sañcita*). Poznání

ji spálí, jako oheň spálí dřevo (Bhagavadgíta 4.37). Nahromaděná karma je pak jako pražené semeno. Zásoba dosud neuplatněných výsledků jednání ztrácí platnost. Už nemůže vyklíčit, tedy vést k dalšímu zrození. Důvod je v tom, že pominulo přesvědčení „já jednám a sklízím plody činů“, na kterém závaznost karmy stojí.

Kde příměr končí: Příměr se týká jen nahromaděné karmy. Dozrávající karma (*prārabdha*) tím zasažena není a dobíhá až do zániku těla. Jednání člověka se Sebe-poznáním má nadále běžné empirické následky a probíhá v mezích dharmy a řádu Íšvary. Příčinnost ani odpovědnost za jednání ve světě tím nepřestávají platit.

K jakým tématům patří: 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

40. Vystřelený šíp

Co přesně ilustruje: Vystřelený šíp letí dál, dokud nedopadne. Šankaráčárja při výkladu upanišady Čhándógja (6.14.2) používá tento obraz k vysvětlení, proč tělo žije dál i po Sebe-poznání. Dozrávající karma (*prārabdha*) už začala působit a její následky se musí vyčerpat. Sebe-poznání ji nezastaví. Odstraňuje však Sebe-nevědomost a s ní přesvědčení „já jednám“ a „já sklízím plody činů“. *Jñānī* proto může dál žít v těle, aniž by se za tělo považoval.

Kde příměr končí: Karma není síla, která by člověka mechanicky poháněla jako vystřelený šíp. Z hlediska nejvyšší skutečnosti (*pāramārthika*) *ātmā* nikdy nejedná ani nesklízí plody činů. Dozrávající karma (*prārabdha*) patří pouze tělu a mysli v objektivním řádu (*vyāvahārika*).

V textu: téma 25, otázka 3.

K jakým tématům patří: 4. Zákon karmy a znovuzrození, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života, 25. Tři druhy karmy a osvobození po odložení těla.

41. Vůz z upanišady Katha

Co přesně ilustruje: Upanišada Katha (1.3.3–4) přirovnává člověka k vozu. Tělo je vůz, smysly koně, mysl otěže a intelekt vozataj. Cestujícím je jedinec (*jīva*), který se považuje za toho, kdo sklízí plody činů (*bhoktā*). Příměr ukazuje, že tělo, smysly, mysl a intelekt musí správně spolupracovat. Když mysl neovládá smysly, ženou se za svými objekty jako nezkrocení koně. Nestačí ale ani samotná mysl. Směr určuje intelekt, který má otěže pevně v rukou. Příměr proto dobře vysvětluje sebeovládání smyslů (*dama*) a ovládání mysli (*śama*) jako součást přípravy mysli.

Kde příměr končí: Cestující ve voze je pouze výukové připuštění (*adhyāropa*). Pravé Já (*ātmā*) nikam necestuje, nejedná ani nesklízí plody činů. Cestuje *jīva*, který se ztotožňuje s tělem a myslí. Cíl cesty také není místo, kam by člověk měl skutečně dorazit. Příměr ukazuje, jak připravit mysl, ne jak vzniká Sebe-poznání. Sebe-nevědomost odstraňuje až naslouchání učení (*śravaṇam*), ne samotná kázeň smyslů a mysli. Intelekt je navíc stále jen nástroj a patří k *anātmā*.

V textu: téma 06, otázka 5.

K jakým tématům patří: 6. Upásana-jóga, 9. Čtyři kvalifikace.

42. Cukr a čokoláda

Co přesně ilustruje: Cukr je sladký pro každého a pokaždé, když ho ochutnáme. Sladkost totiž patří k jeho vlastní povaze. Kdyby štěstí patřilo objektům stejně jako sladkost cukru, musely by nás stejné věci těšit vždy a všechny stejně. To se ale neděje. Čokoláda jednomu chutná a druhému ne. Někdy ji chceme, jindy ne. Po příliš velkém množství nám může být špatně. Totéž platí o vztazích, majetku nebo postavení. Štěstí proto není vlastností objektů. Když se po splnění touhy mysl na chvíli uklidní, projeví se v ní plnost, která je skutečnou povahou *ātmā*.

Kde příměr končí: Sladkost je vlastnost cukru a patří k *anātmā*. *Ānanda* naproti tomu není vlastnost, kterou by *ātmā* mělo. Je jeho skutečnou povahou (*svarūpa*). Příměr pouze ukazuje, že štěstí nepochází z objektů. Neznamená to, že objekty nemají žádný užitek. Mohou utišit určitou touhu a mysl se potom na chvíli zklidní. V tomto klidu se projeví odraz blaženosti (*ānanda*). Podobně je tomu v hlubokém spánku. Ani tam však Sebe-nevědomost nekončí, a hluboký spánek proto není *mokṣa*.

V textu: téma 15, otázky 15 a 16.

K jakým tématům patří: 1. Čtyři lidské cíle, 15. Skutečná povaha Já.

43. Tlumič vozidla

Co přesně ilustruje: Silnice může zůstat hrbolatá, ale dobré tlumiče zmírní nárazy. Podobně ani po Sebe-poznání nezmizí příjemné a nepříjemné události. Mění se ale to, jak na ně mysl reaguje. Člověk ví, že se týkají těla a mysli, ne jeho skutečné povahy. Proto ho mohou zasáhnout, ale nemusí ho zcela ovládnout. Příměr ukazuje vyrovnanost (*samatvam*) jako jeden z plodů Sebe-poznání v mysli.

Snášenlivost (*titikṣā*) je něco jiného. Patří mezi přípravné kvality a člověk ji pěstuje ještě před Sebe-poznáním. Totéž platí o vyrovnanosti, kterou student pěstuje v karma-józe a mezi hodnotami (*sama-cittatvam*, téma 07): je to příprava mysli. Vyrovnanost, o které mluví příměr, je naopak důsledkem poznání. Člověk se Sebe-poznáním ji

nepěstuje úsilím, vyplývá z toho, že se už nepovažuje za toho, koho se události týkají.

Kde příměr končí: Tlumič je součást auta, kterou lze přidat nebo vyměnit. Vyrovnanost po Sebe-poznání ale není něco, co si člověk dodatečně vytvoří. Vychází z poznání, že události mění tělo a mysl, ne pravé Já. Neznamená to necitlivost. *Jñānī* dál vnímá bolest, radost i zklamání, ale nenechá se jimi strhnout. Samotná vyrovnanost přitom není *mokṣa*. *Mokṣa* je svoboda, která je skutečnou povahou Já.

K jakým tématům patří: 9. Čtyři kvalifikace, 23. Člověk s ustáleným Sebe-poznáním, 24. Osvobození za života.

44. Přehrada na řece

Co přesně ilustruje: Voda řeky, která by jinak volně odtekla do moře, se přehradou zadrží a může zavlažovat pole nebo pohánět turbíny. Bez přehrady hrozí v jedné oblasti záplavy a v jiné sucho. Příklad vysvětluje kázeň, a to na dvou místech. Při výkladu upásana-jógy ukazuje, jak kázeň osobnosti zachovává a usměrňuje síly člověka, tedy schopnost chtít (*icchā-śakti*), poznávat (*jñāna-śakti*) a jednat (*kriyā-śakti*). Teprve touha umožňuje člověku usilovat o nejvyšší cíl, osvobození. U šesti vnitřních kvalit ukazuje, co je *śama*. Při ovládání mysli (*śama*) ji člověk nepotlačuje. Učí se její síly soustředit tam, kde je potřebuje, a zbytečně jimi neplýtvat. Příměr proto opravuje častou představu, že ovládnout mysl znamená ji umlčet.

Kde příměr končí: Přehrada zadržuje vodu silou zdí. *Śama* není potlačení a nevzniká násilím proti mysli. Vzniká rozlišováním a soustavným cvičením, kterému mysl postupně přivyká. Síly, které člověk usměrňuje, stále patří mysli, tedy k *anātmā*. Kázeň proto patří k přípravě a Sebe-nevědomost neodstraňuje. Usměrněná mysl je lépe připravená k naslouchání učení. Sebe-poznání však člověk získává až z Védánty jako prostředku poznání (*pramāṇa*).

V textu: téma 06, otázka 4.

K jakým tématům patří: 6. Upásana-jóga, 9. Čtyři kvalifikace.