

Láma A. Góvinda

Základy tibetskej mystiky

(Český preklad Libuše Pávková)

OBSAH:

Predhovor

Prvý diel: ÓM

Cesta univerzality

1. Mágia slova a moc reči
2. Pôvod a univerzálna povaha posvätnej slabiky ÓM
3. Idea tvorivého zvuku a vibračná teória
4. Úpadok mantrickej tradície
5. Mantrické tradície raného buddhizmu
6. Buddhizmus ako živá skúsenosť
7. Univerzálne zameranie mahájánového buddhizmu a ideál bódhisattvu
8. Univerzálna cesta a nové ocenenie posvätnej slabiky ÓM

Druhý diel: MANI

Cesta zjednotenia a vnútornej rovnosti

1. Kameň mudrcov a elixír života
2. Guru Nágárdžuna a mystická alchémia siddhov
3. MANI, klenot ducha, ako 'kameň mudrcov' a 'prima materia'
4. MANI ako 'diamantové žezlo'
5. Mysel' a hmota
6. Päť skándh a náuka o vedomí
7. Dvojitá úloha mysle (manas)
8. Obrátenie v najhlbšom sídle vedomia
9. Premena a uskutočnenie dokonalosti

Tretí diel: PADMA

Cesta tvorivej vízie

1. Lotos ako symbol duchovného vývoja
2. Antropomorfná symbolika tantier
3. Poznanie a sila: pradžňá proti šakti
4. Polarita muža a ženy v symbolickej reči vadžrajánovej tradície
5. Vízia ako tvorivá skutočnosť
6. Päť dhjánibuddhov a Päť múdrostí
7. Tára, Akšóbhja a Vairóčana v tibetskom meditačnom systéme
8. Symbolika priestoru, farieb, elementov, gest a duchovných vlastností
9. Dôležitosť Bardo thöдолu ako sprievodcu v oblasti tvorivých vizualizácií

Štvrtý diel: HÚM

Cesta integrácie

1. ÓM a HÚM ako komplementárne hodnoty skúsenosti a ich metafyzické symboly

2. Náuka o psychických centrách v hinduizme a buddhizme
3. Princípy priestoru a pohybu
4. Psychické centrá kundaliní-jogy a ich fyziologické náprotivky
5. Náuka o psychických energiách a 'piatich obaloch' (kóša)
6. Fyzikálne a psychické funkcie prány a podstata pohybu (váju) ako počiatočný bod meditácie
7. Tri prúdy sily a jej dráhy v ľudskom tele
8. Joga vnútorného ohňa v tibetskom systéme meditácie (tapas a gtum-mo)
9. Psychofyzikálne procesy v joge vnútorného ohňa
10. Centrá psychických síl v joge vnútorného ohňa (gtum-mo)
11. Dhjánibuddhovia, semenné slabiky (bídža-mantry) a elementy v buddhistickom systéme čakier
12. Symbolika semennej slabiky HÚM ako syntéza Pätorakej múdrosti
13. Semenná slabika HÚM a dôležitosť dákiní v procese meditácie
14. Zasnávanie Padmasambhavu
15. Extáza preniknutia do meditačnej skúsenosti a mandala božstiev, ktoré sú držiteľmi poznania
16. 'Tajomstvo tela, reči a mysle' a 'vnútorná cesta' Vadžrasattvu v semennej slabike HÚM

Piaty diel: ÓM MANI PADMÉ HÚM

Cesta Veľkej mantry

1. Náuka o Troch telách a tri roviny reality
2. Májá ako tvorivý princíp a dimenzie vedomia
3. Nirmánakája ako najvyššia forma realizácie
4. Dharmakája a mystérium tela
5. Mnohonásobný rozmer Veľkej mantry
6. Zostup Avalókitéšvaru do šiestich oblastí sveta
7. Schéma závislého vzniku (pratítjasamutpáda)
8. Princíp polarity v symbolike šiestich oblastí a piatich dhjánibuddhov
9. Vzťah šiestich posvätných slabík k šiestim oblastiam existencie

Epilóg a syntéza: ÁH

Cesta činnosti

1. Amóghasiddhi: Pán Všetko-prenikajúcej múdrosti
2. Všetko-prenikajúca múdrosť Amóghasiddhu ako oslobodenie od zákona karmy
3. Bódhisattvova cesta nebojácnosti

Dodatok:

1. Poznámky k symbolom
2. Zoznam použitej literatúry
3. Abecedný zoznam tibetských slov, ich význam a výslovnosť

=====

PREDHOVOR

**Venované pamiatke môjho gurua, ctihodného
TOMO GEŠE RINPOČHE NGAWANG KALZANGA,
opáta kláštora Bielej ulity v údolí Tomo (Tibet),
ktorého život pozostával z realizácie ideálu bódhisattvu.**

Význam tibetskej tradície pre našu súčasnosť a pre duchovný vývoj ľudstva spočíva v tom, že Tibet je posledným živým článkom, ktorý nás spája s kultúrami vzdialenej minulosti. Tajné kulty Egypta, Mezopotámie, Grécka, Inkov a Mayov sú zánikom svojich kultúr, až na niektoré nepatrné zlomky, pre nás nenávratne stratené. Staré civilizácie Indie a Číny, hoci sú zabezpečené rozsiahlym umením a kultúrou a ešte tu a tam tlejú pod popolom novodobého myslenia, sú zaťažené vrstvami rôznorodých kultúrnych prúdov, ktoré sa nimi prelínajú, takže je ťažké, hoci nie nemožné, oddeliť od seba jednotlivé prvky a spoznať ich v ich pôvodnej podobe.

Tibetu se podarilo, kvôli jeho izolácii a neprístupnosti, spôsobenými prírodnými podmienkami (a v posledných storočiach navyše ešte politickými pomermi), uchovať nielen tradície dávnych čias, poznanie o skrytých silách ľudskej duše a najvyššieho poznania, ale aj ezoterické náuky indických mudrcov. Búrky udalostí prevracajúcich svet, ktorým sa žiadne národy nemôžu vyhnúť, vytrhli aj Tibet z jeho izolácie. Jeho duchovné výdobytky môžu buď zmiznúť navždy, alebo sa môžu stať duchovným majetkom budúcej vyššej ľudskej civilizácie.

Tomo geše Rinpoče (tro-mo dge-bšes rin-po-če), jeden z najväčších duchovných učiteľov Tibetu našich čias, skutočný Majster vnútorného zrenia, to vedel vopred, opustil svoju, od sveta odtrhnutú, horskú pustovňu, v ktorej spočíval v duchovnom ponorení dvanásť rokov, a oznámil, že prišiel čas, keď je možné sprístupniť svetu, po viac než tisíc rokov strážené duchovné poklady. Lebo ľudstvo stojí na križovatke veľkých rozhodnutí. Pred ním leží cesta ovládnutia prírodných síl, cesta, ktorá vedie k zotročeniu a sebazničeniu, a cesta osvietenia (bódhisattva-márga), ktorá cez ovládnutie síl, ktoré sú vnútri nás, vedie k slobode a realizácii nás samých. Životnou úlohou Tomo geše Rinpoče bolo ukázať túto cestu a uskutočniť ju svojim príkladom.

Živý príklad veľkého učiteľa, z ktorého rúk získal autor pred štvrtstoročím prvé zasvätenie, bol najhlbším duchovným impulzom v jeho živote. Otvoril mu brány k tibetskému tajomstvu a dodal mu odvahu odovzdať získané poznanie a skúsenosti okolnému svetu, ak sa vôbec dajú vyjadriť slovami. Keď toto podanie, napriek všetkej nedokonalosti, pomôže iným, patrí za to vďaka v prvom rade guruovi, ktorý dal to najvyššie - sám seba. Spolu s ním pripomína autor aj ostatných učiteľov, ktorí nastúpili po odchode prvého gurua, aby tak dokončili ním započaté dielo. Im všetkým vyjadruje autor svoju najhlbšiu vďaku.

Ich prostredníctvom však vyžaruje postava pragurua, ktorý žije stále vo vnútri srdc jeho žiakov.

Úcta Jemu, Osvietenému!

ÓM MUNI-MUNI MAHÁ-MUNI ŠÁKJÁMUNIJÉ SVÁHÁ!

Kasar Déví Ašram, Kumaonské Himaláje, India

v piatom mesiaci roku 2500 od Buddhovej parinirvány (október 1956)

Autor Khams-gsum Dbang-phjug

Prvý diel: ÓM

Cesta univerzality



ÓM

1. MÁGIA SLOVA A MOC REČI

"Všetko viditeľné spočíva v neviditeľnom, počutelné v nepočutelnom, hmatateľné v nehmatateľnom, a azda aj mysliteľné v nemysliteľnom."

(Novalis)

Slová sú pečaťou mysle, výsledkami, či lepšie zastávkami nekonečného radu skúseností, ktoré zasahujú do prítomnosti z nepredstaviteľne vzdialenej minulosti a stávajú sa samy východzími bodmi nových nekonečných radov, ktoré zasahujú do rovnako nepredstaviteľnej budúcnosti. Sú 'počutelným, ktoré spočíva v nepočutelnom', tvarom a mocou myšlienky, ktorá vychádza z toho, čo je za myšlienkami.

Základná povaha slov nie je vyčerpaná ani ich súčasným významom, ani ich využitím ako prostredníka medzi pojmami a myšlienkami. Vyjadruje súčasne vlastnosti nepreložiteľné do predstáv - podobne ako melódia, ktorá, hoci je spojená s myšlienkovým obsahom, predsa s ním nie je totožná a nemôže ním byť nahradená. Práve táto iracionálna vlastnosť, ktorá vyvoláva najhlbšie pocity, povznáša našu vnútornú podstatu a necháva ju súzvučať s ostatnými.

Čaro, ktorým na nás pôsobí básnické umenie, spočíva v tomto iracionálnom faktore, ktorý je spojený s rytmom, pochádzajúcim z rovnakého zdroja. Preto je čaro básne silnejšie než objektívny obsah jej slov, silnejšie než rozum so všetkou jeho logikou, v ktorého všemohúcnosť tak neochvejne veríme.

Úspech veľkých rečníkov je preto závislý nielen na tom čo hovoria, ale aj na spôsobe, ako to hovoria. Keby bolo možné ľudí presvedčiť logikou a vedeckými dôkazmi, potom by už filozofi presvedčili väčšinu ľudstva o svojich názoroch.

Na druhej strane by sväté písma svetových náboženstiev nemali ani ten najmenší vplyv, lebo to, čo vo forme čistého myslenia hlásajú, je celkom nepatrné v porovnaní s výtvormi veľkých učencov a filozofov. Môžeme preto oprávnene povedať, že moc týchto svätých písem spočíva na čare slova, t.j. na skrytej sile, ktorá bola známa mudrcom minulosti, lebo stáli bližšie pri zdrojoch reči.

Zrodenie reči bolo zdrojom ľudskosti. Každé slovo bolo zvukovým ekvivalentom skúsenosti, zážitku, vnútorného či vonkajšieho podnetu. V tomto procese bolo obsiahnuté úžasné tvorivé úsilie, ktoré sa muselo vyvíjať po dlhé časové obdobie. Ľuďom sa takto podarilo pozdvihnúť sa nad zvieratá.

Ak považujeme umenie za pretváranie skutočnosti prostredníctvom ľudskej skúsenosti, potom môže byť vytvorenie reči označené za najvyšší umelecký výkon ľudstva. Každé slovo bolo pôvodne ohniskom energií, pomocou ktorých prebiehala premena skutočnosti na vibrácie ľudského hlasu - živého vyjadrenia ľudskej duše. Pomocou týchto zvukových výtvorov ovládol človek svet. A okrem toho objavil nový rozmer, svet svojho vnútra, čím sa mu otvorila vyhládka na vyššiu formu života, ktorá sa tak výrazne týči nad súčasným stavom ľudstva ako vedomie civilizovaného človeka nad zvieratám.

Predtucha, dokonca istota takých vyšších stavov bytia je spojená s určitými skúsenosťami, ktoré sú také zásadné, že nemôžu byť ani objasnené, ani popísané. Sú také subtílné, že neexistuje nič, s čím by sa dali porovnať, nič, na čom by mohli spočínúť myšlienky alebo predstavy. A predsa sú tieto skúsenosti skutočnejšie než čokoľvek iné, čoho sa môžeme dotknúť, čo môžeme vidieť, pomyslieť, ochutnať, ovoňať alebo počuť, lebo sú spojené s tým, čo všetkým vnemom predchádza a čo ich zahrnuje. Preto sa nemôžu stotožniť so žiadnym z nich a môžu byť naznačené len symbolicky. Tieto symboly nie sú ľubovoľné výmysly, ale spontánne formy vyjadrenia, ktoré tryskajú z najhlbších oblastí ľudskej mysle. Objavujú sa ako forma božského života vo vesmíre, vo svete potom ako vízie svätca alebo zvuk speváka. Sú tu v čarovnej vízii zvuku, čisté a nepredstierané. Ich existencia je významným rysom kňazskej sily básnikov-veštcov. To, čo znie z ich úst, nie sú obyčajné slová - šabda, z ktorých pozostáva reč. Sú to mantry, tlak, ktorý vytvára mentálnu predstavu a núti byť tým, čím kto naozaj je vo svojej čistej podstate. To je poznanie, pravda bytia mimo dobro a zlo. Je to poznanie čisté a jednoduché, poznanie základného, véda (grécky oida, nem. wissen, angl. to know, t.j. 'vedieť'). Je to priame simultánne vedomie poznávajúceho a poznávaného.

Rovnako ako bolo určitým druhom duchovného nutkania, keď básnika-veštca premožila sila vízie a slova, tak aj ktorýkoľvek človek, ktorý vie, ako používať mantrické slová, ovláda magické sily, aby vyvolal bezprostrednú skutočnosť - či v tvare bohov, alebo v hre síl

V slove mantra je koreň man, ktorý znamená 'myslieť' (v gréčtine menos, lat. mens), spojený s prvkom -tra, ktorý znamená 'nástroj'. Preto je mantra 'nástrojom na myslenie', 'vecou vyvolávajúcou predstavu'. Jej zvukom sa vyvoláva jej obsah do bezprostrednej skutočnosti. Mantra je sila, žiadne drmolenie, ktoré môže odporovať rozumu, alebo sa mu vyhýba. Čo znie v mantre, to jestvuje, je to tu a deje sa to. "Tu, ako nikde inde, sa slová stávajú činmi, pôsobiacimi bezprostredne. Zvláštnosťou skutočného básnika je to, že jeho slovo vytvára skutočnosť, uvádza do činnosti a odhaľuje niečo skutočné. Jeho slovo nehovorí, ono koná!"^{1/}

Tak bolo slovo v hodine svojho zrodu zdrojom sily a skutočnosti a až zvyk ho premenil len na konvenčný, stereotypný vyjadrovací prostriedok. Slovo mantry do istej miery ušlo tomuto osudu, lebo nemalo žiadny konkrétny význam, a preto nemohlo byť zneužitú.

Hoci žili mantrické slová ďalej, ich tradícia takmer vymrela a dnes existujú len nemnohí, ktorí sú si toho vedomí a chápu skutočnú podstatu mantrických slov a vedia ich použiť. Moderné ľudstvo vôbec nie je schopné si predstaviť, ako hlboko bolo používané čaro slova a reči v starovekých kultúrach a aký silný vplyv malo na celý život, hlavne náboženský.

V dobe rádia a novín, v ktorej je vyrieknuté a napísané slovo miliónkrát rozmnožené a bez výberu vrhnuté do sveta, poklesla cena slova veľmi hlboko. Dnešnému človeku je dokonca ťažké pochopiť čo len vzdialenú predstavu úctivého vzťahu, ktorý projavoval človek v predošlých dobách slovu, ako nositeľovi najsvätejších tradícií a vtelenia ducha.

Posledné pozostatky týchto kultúr doznievajú ešte vo východných krajinách. Ale len jednej z nich sa podarilo udržať živú mantrickú tradíciu až do dnešných dní, a tou je Tibet. Tu je nielen slovo, ale aj každá hláska, každé písmeno abecedy svätým symbolom. Aj keď slúži svetským účelom, nebol zabudnutý jeho pôvod a hodnota alebo aspoň nezmizli zo zreteľa. S písaným slovom sa preto jedná stále s plným rešpektom a nikdy nie je nepozorne odhodené tam, kam šliapu nohami ľudia alebo zvieratá. Keď sa jedná o slová alebo spisy náboženskej povahy, potom sa jedná s úctou aj s najmenším zlomkom, akoby to bola drahocenná relikvia, a nikdy nie sú zbytočne ničené, dokonca ani v prípade, že už neslúžia žiadnemu účelu, ale sú odkladané do svätýň alebo jaskýň, kde sú ponechané svojmu prirodzenému rozpadu.

To môže cudziemu pozorovateľovi pripadať ako primitívna povera, ak sa na toto konanie díva oddelene od jeho psychologických súvislostí a duchovného pozadia. Tibeťan nie je taký primitívny, aby veril v nezávislý 'život' kusa papiera alebo písmen na ňom napísaných (akoby mohol veriť naivný animista). Najvyššiu dôležitosť prikladá len postoju svojej mysle, ktorá nachádza svoje vyjadrenie v každej z týchto činností a má svoj základ v rozoznaní večne prítomnej vyššej skutočnosti, ktorú v nás vyvoláva každý kontakt s jej symbolmi.

Symbol preto nesmie byť nikdy degradovaný na obyčajný prostriedok každodennej potreby, ani nie je vyhradený len na 'sviatočné' použitie alebo príležitostnú úctu. Je to živá prítomnosť, ktorej je podriadené všetko svetské, hmotné a pre život potrebné. To, čo voláme 'svetským' a 'hmotným', je týmto postojom zbavené svojej svetskosti a materiálnosti a stáva sa výrazom skutočnosti, ktorá je za

všetkými javmi a ktorá dáva zmysel nášmu životu a konaniu, skutočnosti, ktorá spája bezvýznamné a najnižšie veci a dáva ich do širokej súvislosti univerzálneho diania.

Rilke hovorí: "V najmenšom nájdete svojho učiteľa, ktorého to najhlbšie vo vás nikdy nemôže uspokojiť." Keď sa tento duchovný postoj na niektorom mieste poruší, stratí svoju základnú jednotu a tým aj svoju stabilitu a silu.

Veštec, básnik, spevák a svätec, duchovne tvoriaci a psychicky vnímaví - tí všetci poznávajú podstatu tvaru v slove a zvuku. Nepohrdajú malým, lebo dokážu v malom vidieť veľké. V ich ústach sa slovo stáva mantrou, zvuky a hlásky, ktoré mantru vytvárajú, sa stávajú nositeľmi tajných síl. Ich prostredníctvom viditeľné prijíma povahu symbolu, hmatateľné sa stáva tvorivým nástrojom ducha a život sa stáva hlbokým prúdom plynúcim z večnosti do večnosti.

Je dobré, aby sme si z času na čas uvedomili, že postoj Východu mal domov aj na Západe a že tradícia 'vnútorného' slova a symbolu skutočnosti mali svojich hlásateľov až do najnovších čias. Pripomínam tu len mantrické chápanie 'slova' Rainera Maria Rilkeho, ako vystihuje základnú mantrickú silu:

Kde sa pomaly dvíha,
z dlho zabudnutého v nás,
dávna skúsenosť,
čisto vytvorená, jasná, nezmerná,
prežitá v nehmatateľnom,
tam začína slovo, ako ho chápeme,
ktorého platnosť nás ticho prekonáva,
lebo myseľ, ktorá nás robí osamelými,
nás celkom iste zjednotí.

2. PÔVOD A UNIVERZÁLNA POVAHA POSVÄTNEJ SLABIKY ÓM

Význam, ktorý bol pripisovaný slovu v starej Indii, môže byť zjavný z nasledujúceho citátu:

Podstatou všetkého bytia je zem,
podstatou zeme je voda,
podstatou vody sú rastliny,

podstatou rastlín je človek,
podstatou človeka je reč,
podstatou reči je Rgvéda,
podstatou Rgvédy je Sámavéda,
podstatou Sámavédy je Udgíta (t.j. ÓM).
Táto Udgíta je najlepšia zo všetkých podstát, najvyššia,
ktorá zasluhuje najvyššie číslo, ôsme."
(Čhándógja upanišada)

Inými slovami, latentné sily a vlastnosti zeme a vody sú sústredené a premieňané na vyšší organizmus rastlín; sily rastlín sú premieňané a koncentrované v človeku, sily človeka sú sústredené do schopnosti duchovnej reflexie a jej vyjadrenia pomocou zvukových ekvivalentov, ktoré kombinovaním vytvárajú vnútorné (myšlienkové) a vonkajšie (počuteľné) formy reči, ktorou sa človek odlišuje od všetkých nižších foriem života.

Najcennejším výrazom tohto duchovného výkonu, výsledkom jeho skúseností, je posvätné poznanie (véda) vo forme poézie (Rgvéda) a hudby (Sámavéda). Poézia je jemnejšia než próza, lebo jej rytmus vytvára vyššiu jednotu a zbavuje myseľ pút. Ale hudba je ešte jemnejšia než poézia, lebo nás unáša mimo význam slov do stavu intuitívnej vnímavosti.

Nakoniec nachádzajú obe, rytmus i melódia, svoju syntézu a vyvrcholenie (čo môže bežnému intelektu pripadať ako rozpustenie) v hlbokéj a všetko-zahrnujúcej vibrácii svätého zvuku ÓM. Tu je dosiahnutý vrchol pyramídy, ak sa postupuje z úrovne najväčšieho rozlišovania a materializácie (v hrubých elementoch, mahábhúta) až k bodu najvyššieho zjednotenia a preduchovnenia, ktoré obsahuje skryté vlastnosti všetkých predchádzajúcich stupňov, ako je to u semena alebo zárodku (bídža). V tomto zmysle je ÓM základnou podstatou, kvintenciou, semennou slabikou (bídža-mantrou) vesmíru, absolútnym magickým slovom (čo bol základný význam slova brahma), univerzálnou silou všetko-zahrnujúceho vedomia.

Stotožnením svätého slova s vesmírom sa pojem brahma stal ekvivalentom univerzálnej mysle, všadeprítomnej moci vedomia, na ktorej se podieľajú ľudia, bohovia a zvieratá, ktorú však v jej celistvosti môžu pocítiť len svätci a osvietení.

ÓM hralo významnú úlohu už v kozmickom paralelizme védskych obetných obradov

a stalo sa v neskorších storočiach jedným z najdôležitejších symbolov jogy.

Keď sa oslobodilo od mysticizmu a mágie náboženských praktík a aj od filozofických špekulácií raného náboženského myslenia, stalo sa jedným zo základných prostriedkov v praxi meditácie a vnútorného zjednotenia (čo je pôvodný význam slova joga). Tak sa zo skutočného metafyzického symbolu stalo ÓM druhom psychologického prostriedku alebo médiom koncentrácie.

"Tak ako pavúk šplhá po svojom vlákne nahor a dosahuje slobodu, rovnako postupuje jogín k oslobodeniu pomocou slabiky ÓM." V Maitrájaní upanišade je ÓM prirovnávané k šípu, ktorého špičkou je myseľ (manas), a ktorý, potom čo bol vložený do luku ľudského tela, preniká temnotou nevedomosti a dosahuje svetlo Najvyššieho stavu.

Podobnú pasáž nachádzame aj v Mundaka upanišade:

Potom, čo vzal človek do rúk veľkú zbraň
Tajného učenia (upanišád) ako luk,
nech do nej vloží šíp zaostrený neustálou meditáciou.
Mysľou naplnenou Tým (brahma) ho napne
a prenikne, ušľachtilý žiak, do cieľa, ktorým je
Nepominuteľné.
Pranava (ÓM) je lukom, 'ja' je šípom,
brahma je cieľom./2/

V Mándúkja upanišade sa ÓM rozkladá na svoje zvukové časti, kde 'O' je chápané ako kombinácia 'A' a 'U', takže máme tri prvky: A-U-M. ÓM je výrazom najvyššieho stupňa uvedomenia, a preto sú tieto tri prvky chápané správne ako tri roviny vedomia: 'A' ako bdelé vedomie (džágrat), 'U' ako snové vedomie (svapna) a 'M' ako vedomie počas hlbokého spánku (sušupti), kým ÓM vcelku je všetko-zahrnujúce, jestvujúce mimo všetky slová, 'kozmicke' alebo 'štvrté' vedomie - vedomie štvrtej dimenzie (turíja).

Výrazy 'bdelé vedomie', 'snové vedomie', 'vedomie počas hlbokého spánku' nemožno prirodzene chápať doslovne, ale ako:

1. subjektívne vedomie vonkajšieho sveta, t.j. naše obyčajné vedomie,
2. vedomie nášho vnútorného sveta, t.j. nášho myslenia, citov, želaní

a chcení, čo tiež označujeme ako naše duchovné vedomie,
3. vedomie v sebe samom spočívajúce, už nerozdelené na subjekt a objekt,
nediferencovaná jednota, ktorá je označovaná v buddhizme ako stav
nerozlíšenej prázdnoty (šúnjatá).

Naproti tomu štvrtý a najvyšší stav (turíja) bol popísaný rôzne, podľa
chápania, čo má byť označené za najvyšší cieľ alebo ideál. Podľa niektorých je
to stav čistého bytia samého osebe (kévalatva), podľa iných výstup do vyššieho
bytia (sájudžjatva) alebo neosobný stav univerzálneho brahma. Podľa iných zase
neobmedzená sloboda a nezávislosť (svátantrja). Ale všetci sa zhodujú v tom,
že je to nesmrteľný stav bez utrpenia, kde nie je ani zrodzenia ani staroby,
a čím viac sa približujeme buddhistickej ére, tým je jasnejšie, že tento stav
nemôžeme dosiahnuť bez toho, aby sme odložili všetko, čo predstavuje naše
takzvané 'ja'.

Tým je ÓM spojené s oslobodením, buď ako prostriedok na jeho dosiahnutie,
alebo ako symbol dosiahnutia. Nehľadiac na rôzne cesty, ktorými bolo oslobodenie
hľadané, alebo ktoré ho definujú, nebolo ÓM nikdy výlučným vlastníctvom nejakej
zvláštnej školy myslenia. Zostáva verné svojmu symbolickému charakteru, a síce
tomu, čo vyjadruje to, čo leží mimo slová a tvary, mimo obmedzenia
a klasifikácie, mimo definície a vysvetlenia. Je to skúsenosť nekonečného v nás,
čo môže byť chápané ako vzdialený cieľ alebo len ako tušenie a túžba - alebo sa
poznáva ako narastajúca skutočnosť, alebo sa uskutočňuje prelomením obmedzenia
a spútania.

Existuje toľko nekonečností, koľko je rozmerov, toľko foriem oslobodenia,
koľko je temperamentov, ale všetky nesú rovnakú pečať. Tí, ktorí trpia
v otroctve a obmedzení, budú cítiť oslobodenie ako nekonečné rozpätie. Tí,
ktorí trpia temnotou, zažijú ho ako neobmedzené svetlo, tí, ktorí trpia pod
ŕarchou smrti a pomínutelnosti, zažijú oslobodenie ako večnosť. Tí, ktorí sú
nepokojní, ho zažijú ako mier a nekonečnú harmóniu.

Všetky tieto výrazy, bez toho aby stratili svoj charakter, nesú rovnaký
znak - 'nekonečnosť'. To je dôležité, lebo nám to ukazuje, že samotné najvyššie
dosiahnutie si môže podržať individuálnu príchuť zeme z ktorej vyrastáme,
bez toho, aby to utrpelo ujmu na svojej univerzálnej hodnote. V týchto
najvyšších štádiách vedomia neexistuje ani identita, ani neidentita v absolútnom
slova zmysle. Medzi nimi existuje hlboká príbuznosť, ale žiadna tupá rovnosť,
ktorá nemôže byť nikdy východiskom života a rastu, ale len výtvarom neživého

mechanizmu.

Skúsenosť nekonečnosti sa stala v raných védach kozmológiou, v bráhmaňach magickým obradom, v upanišadách výrazom idealistického monizmu, v džinizme výrazom biologického myslenia, v buddhizme hlbokou psychológiou založenou na skúsenostiach meditácie, vo védántizme metafyzikou, vo višnuizme výrazom lásky a uctievania (bhakti), v šivaizme výrazom 'nedvojnosti' (advaita), v hinduistickom tantrizme ženskou tvorivou silou vesmíru (šakti) a v buddhistickom tantrizme výrazom premeny psychokozmických síl preniknutím svetla transcendentálneho poznania (pradžňá).

Tým nie sú vôbec vyčerpané rôzne možnosti vyjadrenia, ani nie sú vylúčené ich kombinácie a vzájomné prelínanie. Naopak, vo väčšine prípadov sú ich rysy kombinované, a preto nie sú rôzne sústavy náboženského myslenia a praktík od seba ostro oddelené, ale prechádzajú čiastočne jedna do druhej. Predsa však zdôraznenie toho či onoho rysu alebo hlavného motívu dáva každej náboženskej sústave jej vlastný charakter.

V dôsledku toho sa niekomu ÓM javí ako symbol božského vesmíru, iným ako symbol nekonečnej moci, ďalším ako priestor bez hraníc a zase iným ako nekonečné bytie alebo večný život. Sú niektorí, pre ktorých ÓM znamená všadeprítomné svetlo, pre iných je vesmírnym zákonom a zase iní ho chápu ako všemohúce vedomie alebo všetko-prenikajúce božstvo alebo všeobjímajúcu lásku, kozmický rytmus, neustále prítomnú tvorivú silu, alebo ako neobmedzené poznanie, a tak do nekonečna.

Tak ako odráža zrkadlo všetky tvary a farby, bez toho aby sa tým zmenila jeho vlastná podstata, tak odráža ÓM všetky odtiene všetkých vyšších ideálov, bez toho aby sa samo obmedzovalo výlučne na tie či oné. Jeho podstatou je práve nekonečné. Keby bolo možné stotožniť túto svätú slabiku s nejakým pojmovým výrazom, potom by bola plne obrátená k jedinému a výlučnému ideálu, bez toho aby si zachovala iracionálnu a nepostihnuteľnú kvalitu svojho jadra, potom by nebola nikdy schopná symbolizovať ten nadvedomý stav mysle, v ktorom všetko individuálne úsilie nachádza svoju syntézu a svoje uskutočnenie.

3. IDEA TVORIVÉHO ZVUKU A VIBRAČNÁ TEÓRIA

Ako všetko živé, aj symboly majú obdobie rastu a úpadku, obdobie pribúdania

a ubúdania. Keď dosiahla ich moc svoj vrcholný bod, zostupujú dole po všetkých cestách každodenného života, až sa stanú bežnými konvenčnými pojмами, ktoré nemajú žiadnu spojitosť s pôvodnou skúsenosťou, alebo sa stávajú príliš tesnými a príliš všeobecnými vo svojom význame, takže strácajú svoj hlboký zmysel.

Potom nastupujú na ich miesto iné symboly, zatiaľ čo prvé sa stiahli do vnútorného okruhu zasvätených, z ktorého potom vychádzajú a rodia sa znova v omladenej forme, keď príde ich čas.

Pod slovom 'zasvätení' nerozumieme nejakú organizovanú skupinu ľudí, ale tých jednotlivcov, ktorí vďaka vlastnej citlivosti sú prístupní jemnému vplyvu symbolu, čo získali buď tradíciou, alebo vlastnou intuíciou. V prípade mantrických symbolov hrajú veľmi dôležitú rolu jemné vibrácie zvuku, hoci mentálne asociácie, ktoré vykryštalizovali okolo nich tradíciou alebo osobnou skúsenosťou, veľmi pomáhajú k zintenzívneniu ich sily.

Tajomstvo skrytej sily zvuku a jeho vibrácie predstavujú kľúč k otázkam tvorenia samotného, aj kľúč k tvorivým silám, ktoré sú zahrnuté v podstate vecí a v javoch života. To všetko bolo dobre známe žrecom starých čias, rišiom, ktorí žili na svahoch Himalájí, magikom Iránu, adeptom Mezopotámie, kňazom starého Egypta a mystikom Grécka - aby sme menovali len tých, ktorí zanechali v histórii stopy.

Pythagorás, ktorý sám bol zasvätený do východných múdrostí a filozofie, bol zakladateľom jednej z najvplyvnejších škôl mystickej filozofie na Západe. Hovoril o 'harmónii sfér', podľa ktorej nebeské telesá - a v skutočnosti aj každý z nás - vytvárajú na základe svojho pohybu a rytmu svojho chvenia zvláštny, im vlastný tón. Všetky tieto tóny a vibrácie tvoria vesmírnu harmóniu, v ktorej každý prvok prispieva k jednote celku, aj keď si zachováva svoju vlastnú funkciu a svoj vlastný charakter.

Idea o tvorivom zvuku bola ďalej rozvíjaná náukou o Logu (Slove), ktorá bola čiastočne prevzatá raným kresťanstvom, ako môžeme vidieť z Evanjelia sv. Jána, ktoré začína tajomnými slovami: "Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a Boh bol Slovo. A Slovo telom učené je ..."

Keby toto hlboké učenie, ktoré prepájalo kresťanstvo s gnostickou filozofiou a tradíciami Východu bolo schopné udržať svoj vplyv, univerzálne Kristove

posolstvo by bolo uchránené nástrahy intolerancie a úzkoprsosti.

V Indii však žilo učenie o tvorivom zvuku ďalej. Bolo ďalej rozvíjané v rôznych jogínskych systémoch a dosiahlo svoju dokonalosť v tých buddhistických školách, ktorých základy tvorili náuky vidžňánavádinov. Tieto náuky boli tiež známe pod názvom jogáčára t.j. 'spôsob života v joge', a ich tradícia sa udržala v teórii a praxi až do dnešných dní v krajinách mahájánového buddhizmu, od Tibetu až po Japonsko.

Alexandra David-Neelová popisuje v 8. kapitole svojej Tibetskej cesty jedného 'majstra tónu', ktorý bol schopný nielen vyvolať všetky možné druhy vzácných tónov na svojom nástroji, istom druhu cimbála, ale tiež, podobne ako Pythagorás, vysvetľoval, že všetky bytosti a veci vydávajú zvuky podľa svojej prirodzenosti a zvláštneho stavu, v ktorom sa nachádzajú. "Je to preto", povedal, "že všetky veci a bytosti sú zhluky atómov, ktoré tancujú a svojím pohybom vyvolávajú tóny.

Každý atóm spieva neustále svoju pieseň a tón vytvára v každom okamihu hutné či jemné formy. Rovnako ako existuje tvorivý zvuk, existuje aj zvuk ničivý. Kto je schopný vyvolať obidva zvuky, môže podľa svojej vôle tvoriť alebo ničiť."

Musíme sa vyvarovať toho, aby sme nechápali tieto veci v zmysle materialistickej vedy, a teda nesprávne. Tvrdilo sa, že sila mantier spočíva na 'zvukových vlnách' alebo vibráciách najmenších čiastočiek hmoty, ktoré sa môžu zoskupovať do určitých geometrických obrazcov, čo možno dokázať experimentálne, a tie zodpovedajú kvalite, sile a rytmu tónu.

Ak by mantra pôsobila takto mechanicky, potom by bol docielený rovnaký efekt samotnou reprodukciou z gramofónovej platne. Ale aj samotné jej opakovanie ľudským prostredníkom nemá žiadny účinok, ak sa jedná o človeka nevedomého, a ani vtedy nie, ak sa jeho intonácia rovná v každom smere intonácii majstra. Povera, že účinnosť mantry závisí na jej intonácii, je priamym dôsledkom pseudovedeckej vibračnej teórie predkladanej diletantami, ktorí zamieňajú pôsobenie duchovných vibrácií s účinkami fyzikálnych 'zvukových vln'. Keby účinnosť mantier závisela na správnej intonácii, museli by stratiť všetky mantry v Tibete svoj zmysel a silu pôsobenia, lebo tam neboli nikdy správne vyslovované podľa hláskových pravidiel sanskrtu, ale tibetsky (napr. namiesto ÓM MANI PADME HÚM - vyslovovali Óm, mani päme húm).

To znamená, že sila pôsobenia mantry je závislá na duchovnom postoji mysle,

poznání, zodpovednosti a duchovnej zrelosti jednotlivca. 'Šabda' alebo tón ('slovo'), nie je fyzickým tónom (hoci takým môže byť sprevádzaný), ale tónom duchovným. Ucho ho nemusí počuť, ale srdce musí. Ústa ho nemusia vysloviť, ale myseľ musí. Mantry majú silu a význam len pre zasvätenca, t.j. len pro toho, kto prešiel zvláštnymi skúsenosťami spojenými s vnútornou podstatou mantry.

Chemický vzorec dáva schopnosť použitia len tomu, kto pozná podstatu jeho symbolu, zákony a metódy jeho použitia. Podobne dáva mantra moc len tomu, kto pozná jej podstatu, zoznámil sa s metódami driemajúcej sily. Týmito silami je schopný ovplyvňovať osud svoj, i osud svojho okolia. Mantry nie sú žiadne 'čarovné slová', ako tvrdia početní západní učenci znova a znova, t.j. nepôsobia silou svojej vlastnej podstaty, ale len prostredníctvom nimi oživeného ducha. V nich nesídlí žiadna samostatná moc, sú len prostriedkom na koncentráciu už existujúcich síl. Ako šošovka neobsahuje žiadne teplo, ale môže pri správnom použití skoncentrovať samy o sobe neúčinné slnečné lúče až k žiaru, ktorý vyvolá plameň.

To sa môže zdať divochovi čistým čarodejníctvom, lebo vidí len výsledok a nevidí súvislosť. Preto, kto zamieňa mantriku s čarodejníctvom, nelíši sa v tomto bode od divocha. Existovali dokonca bádatelia (a pravdepodobne doteraz existujú), ktorí sa pokúšali pochopiť mantry jazykovednými štúdiami.

Keď zistili ich negramatickú štruktúru a nenašli logickú súvislosť, dospeli k záveru, že mantry sú len nezmyselnou hatlaninou./3/ Ich počínanie sa podobalo pokusu chytiť motýľa kováčskymi kliešťami. Ak vôbec nehľadíme na neprimeranosť prostriedku, ktorý použili, je udivujúce, že títo bádatelia si osobujú právo vynášať súd bez najmenej osobnej skúsenosti, bez toho, aby sa niekedy pokúsili študovať podstatu a metódy mantrickej tradície pod vedením kvalifikovaného učiteľa (guru). Ich tvrdenie nemá teda žiadne vecné a vedomé opodstatnenie.

Až odvážna a priekopnícka práca Arthura Avalona (hlavne v oblasti hinduistického tantrizmu) našla svojho najgeniálnejšieho interpreta a prehlbovateľa v nemeckom indológovi Heinrichovi Zimmerovi, bohužiaľ zomrelom predčasne. Bol to on, kto ukázal po prvý raz svetu, že tantrizmus nie je degenerovaným hinduizmom, ani degenerovaným buddhizmom, a že v mantrickej skúsenosti sú vyjadrené najhlbšie poznatky a skúsenosti ľudskej psychológie.

Tieto poznatky a skúsenosti môžu byť získané len pomocou kvalifikovaného guru

a pomocou vlastnej praxe, formou stáleho cvičenia. Až po takej príprave môžu mať mantry zmysel, lebo až potom môžu vyvolať potrebné myšlienkové a duševné asociácie a prebudiť sily nahromadené v predošlých skúsenostiach zasvätencom, a tým aj vyvolať účinky, pre ktoré bolo mantrické slovo vytvorené. Nezasvätenec môže vyslovovať mantru ľubovoľne často - nepodarí sa mu vyvolať ani najmenší účinok. Preto mohlo byť v knihách vytlačených tisíce mantier bez toho, aby vydali svoje tajomstvá, alebo stratili svoju cenu.

'Tajomstvo' mantier, o ktoré sa tu jedná, nemá nič spoločné s úmyselným utajovaním istého poznania, ku ktorému je potrebné sebaovládanie, koncentrácia, vnútorná skúsenosť a vŕhad. Rovnako ako ktorékoľvek poznanie, ktoré má nejakú cenu, aj toto poznanie môže byť dosiahnuté len veľkým úsilím. Len v tomto zmysle je ezoterické. Ako každá hlboká múdrosť, nemôže odhaliť samo seba na prvý pohľad, lebo to nie je vec povrchného poznania, ale uskutočňuje sa v hĺbke vlastnej mysle.

Keď sa piateho patriarchu čínskej meditačnej školy čchan pýtal jeho žiak Chuej-neng, či hlása nejaké ezoterické náuky, odpovedal: "Čo ti môžem povedať nie je ezoterické. Keď ale obrátiš svoje svetlo dovnútra, nájdeš vo svojej vlastnej mysli to, čo ezoterické je." Ezoterické poznanie je takto otvorené všetkým, ktorí sú odhodlaní o ne patrične usilovať a majú schopnosť si ho osvojiť.

Rovnako ako sú vyberaní pre vyššie vzdelanie na univerzite a iných školách žiaci s určitým nadaním a schopnosťami, takisto duchovní učitelia všetkých čias požadovali určité kvality a schopnosti u svojich žiakov skôr, než ich zasvätili do učenia mantrickej vedy. Lebo nič nie je také nebezpečné ako vedomosti polovičaté alebo poznanie, ktoré má len teoretickú hodnotu.

Požadovanými vlastnosťami boli neobmedzená dôvera v gurua, dokonalá oddanosť ideálu ktorý stelesňuje, a úcta k duchovným veciam. Zvláštnymi schopnosťami boli základná znalosť svätých písem a tradícií a pripravenosť venovať určitý počet rokov štúdiu a praxi vnútorných náuk pod vedením gurua.

4. ÚPADOK MANTRICKEJ TRADÍCIE

Mantrické poznanie môže byť preto volané menším či väčším právom tajnou

náukou. Podobne aj vyššia matematika, fyzika či chémia môžu obyčajnému človeku, neoboznámenému s ich vzorcami a symbolmi, pripadať ako čarodejnica kniha. Rovnako ako vyššie zmienené vedy môžu byť zneužitú k osobným a politickým účelom, a preto bývajú udržiavané v tajnosti určitými zainteresovanými kruhmi (dnešné štáty), tak aj mantrické poznanie sa z času na čas stalo obeťou mocenskej politiky určitých kruhov či spoločenských tried.

V starej Indii to boli brahmani, trieda kňazov, ktorí urobili mantry privilegiom svojej kasty, a tým nútili všetkých, ktorí nepatrili k ich kaste, aby slepo prijali príkaz tradície. Tak sa stalo dogmou to, čo kedysi vyplývalo z náboženského pohrúženia a spätne pôsobilo na svojich pôvodcov nevyhnutným tlakom. Z poznania sa stala viera a viera bez korekcie skúsenosťou sa stala poverou.

Skoro všetky na svete existujúce povery môžu byť spätne sledované až k nejakým pravdám, ktoré stratili svoj zmysel, keď boli oddelené od svojho pôvodu. Latinský výraz pre poveru *superstitia* doslovne znamená prebytok, niečo, čo prevyšuje. Pretože boli zabudnuté okolnosti, za ktorých boli také pravdy a idey nájdené, t.j. boli zabudnuté ich logické, duchovné alebo historické súvislosti, stali sa len slepou vierou. Vierou, ktorá nemá nič spoločné s pravou dôverou v ideu alebo osobnosť, vierou, ktorá vyrastá z vnútornej istoty zrodenej zo skutočnosti a ktorá je v harmónii so zákonmi rozumu a reality.

Tento druh dôvery a viery je nutnou predbežnou podmienkou každej duchovnej aktivity, či sa jedná o filozofiu alebo vedu, náboženstvo či umenie. Je to pozitívny postoj a sklon našej mysle a celého nášho bytia, bez ktorého nemôže byť dosiahnutý žiadny skutočný pokrok. Je to to, čo Buddha označoval ako *saddha*, a čo vyžadoval od tých, ktorí ho chceli nasledovať na jeho ceste. "Otvorené sú brány nesmrteľnosti, kto má uši na počutie, uskutočnite svoju vieru!" (apárutá tésam amatassa dvára jé sótavantá, pamuňčantu *saddham*). Týmito slovami Buddha začal svoj život náboženského učiteľa. *Pamuňčantu saddham* znamená 'dajte voľný priechod svojej viere, svojej dôvere, odstráňte vnútorné prekážky a otvorte sa pravde'.

Bol to duch dôvery, vnútornej pripravenosti a otvorenosti mysle, ktorá našla svoj výraz v oslobodení (*pamuňčati* - oslobodiť, nechať voľný priebeh) od psychického tlaku v tajnom zvuku ÓM. V tomto mantrickom symbole sú sústredené,

ako v hrote šípu, všetky pozitívne a pokrokové sny ľudskej mysle, ktorá sa pokúša prelomiť obmedzenosť a uvoľniť putá nevedomosti.

Veľmi skoro sa stal tento rýdzy výraz hlbokkej skúsenosti obeťou špekulácie. Tí, ktorí sa osobne nezúčastnili na tejto skúsenosti, pokúšali sa aspoň analyzovať jej výsledky. Nestačilo im, že odstránením príčin temnoty svetlo zvíťazí. Chceli diskutovať o vlastnostiach svetla skôr, než sa pokúsili preniknúť temnotou. Týmto diskutovaním vytvorili teológiu, do ktorej bolo ÓM tak šikovne votkané, že sa stalo nemožné ho vyslobodiť.

Namiesto toho, aby sa spoliehali na svoje vlastné sily, očakávali pomoc nejakej nadprirodzenej sily. Kým špekulovali o cieľi, zabudli, že sa mali usilovať o 'vystrelenie šípu'. Zabudli, že sa to nedá urobiť nejakou magickou silou, ktorá by sídlila v šípe alebo v cieľi. Ozdobili a uctievali šíp, namiesto aby ho obdarili všetkou svojou energiou. Uvoľnili napätie luku svojej mysle a tela, namiesto toho, aby ho napli.

Tak sa stalo, že v Buddhových časoch bol tento veľký mantrický symbol už natoľko zapletený do brahmanskej teológie, že nemohol byť použitý v náuke, ktorá sa tak pokúšala oslobodiť sa od poručníctva brahmanov, zbytočných dogiem a teórií. V náuke, ktorá zdôrazňovala vlastné vymedzenie a zodpovednosť človeka a jeho nezávislosť na silách bohov.

Bolo preto prvou a najdôležitejšou úlohou buddhizmu napnúť znova 'luk mysle a tela' pomocou cvičení a sebadisciplíny. Až potom, keď bola obnovená sebedôvera človeka a pevne zakotvená nová náuka, potom, keď bola odstránená pavučina teológie a špekulácie, ktoré odpadli od tajného hrotu šípu, ÓM mohlo byť opäť použité ako šíp meditácie.

Ako sme už uviedli, bolo ÓM tesne spojené s rozvojom jogy, ktorá bola druhom medzináboženského systému mentálnych a telesných cvičebných metód. Oplodňovala a bola oplodňovaná rôznymi školami náboženského myslenia.

Buddhizmus hneď na začiatku prevzal a ďalej rozvinul jogínsku prax a udržiaval dlhodobú výmenu skúseností medzi buddhizmom a inými náboženskými sústavami počas nasledujúcich dvoch tisícročí.

Nebolo preto prekvapujúce, že náboženská prax raného buddhizmu upotrebila mantrické formuly, hoci práve slabika ÓM stratila časom svoju

dôležitosť ako symbol. Každý taký symbol sa ukázal ako dôležitý pomocný prostriedok na prebudenie viery (saddha) alebo na oslobodenie od vnútorných zábran a na koncentráciu na najvyšší cieľ.

5. MANTRICKÉ TRADÍCIE RANÉHO BUDDHIZMU

Už v najdávnejších dobách obsahoval kánon mahásanghikov vo svojej zvláštnej zbierke mantrické formuly pod názvom Dháraní- alebo Vidjádharma-pitaka. Dháraní sú prostriedkom na upevnenie mysle (dháraná, fixácia, upevnenie) na ideu, víziu alebo skúsenosť, ktorá je dosiahnutá meditáciou. Môžu rovnako stelesňovať základnú podstatu náuky, ako skúsenosť určitého stavu vedomia, ktoré môže byť takto ľubovoľne vyvolané a obnovené v ktorejkoľvek dobe. Dháraní bolo preto nazývané schránkami múdrosti čiže nositeľmi poznania (vidjádharma). Nelíšili sa svojou funkciou od mantry, len svojou predĺženou formou. Často dosahovali veľkú dĺžku a predstavovali kombinácie niekoľkých mantier a zárodočných slabík (bídža-mantra) alebo kvintesenciu tajného textu. Práve preto boli v prvom rade produktom, aj pomocným prostriedkom meditácie: "Hlbokým vnorom (samádhi) sa osvojuje pravda, pomocou dháraní sa upevňuje a udržiava."

Hoci význam mantier a dháraní nebol nikdy théravádinmi (t.j. južnými buddhistami) vyzdvihovaný a zdôrazňovaný ako pomocný prostriedok a nástroj meditácie, aj tak nebolo nikdy pochyb o jeho účinnosti. V najstarších pálijských textoch nachádzame ochranné mantry zvané paritta na zariekanie nebezpečenstiev, chorôb, hadov, duchov, zlých vplyvov a im podobných, rovnako ako na vyvolávanie blahodarných účinkov, ako je zdravie, šťastie, mier, šťastné znovuzrodenie, blahobyť, apod./4/

V 86. sutte Madidihima-nikáje sa rozpráva o tom, ako vďaka Buddhovi bývalý zbojník Angulimála vyliečil ženu trpiacu po potrate vyslovením pravdy, t.j. silou mantier. Nemožno dostatočne zdôrazniť, že to záleží predovšetkým na čistote a pravdivosti recitujúceho. Účinok zosilňujú vedomé sily a vážna forma prednesu. Vnútorný postoj recitujúceho je tu prvoradou silou, ale ani forma vyjadrenia nie je ľahostajná. Forma recitácie musí zodpovedať duchovnému obsahu recitovaného, musí byť melodická, rytmická a podložená mentálnou a citovou asociáciou, ktorú vytvára buď tradícia, alebo osobná skúsenosť. V tomto zmysle sa počíta medzi mantry nielen slávnostná recitácia Ratana sutty, v ktorej každý verš končí uistením: "... silou tejto pravdy nech je tu šťastie" (éténa saččéna suvatthi hótú), ale aj starobylá formula hľadania útočiska. Táto formula

je recitovaná s hlbokou úctou až do súčasných dní v krajinách théravadového buddhizmu. Jej náprotivok, sanskrtské mantry, sú recitované v severných školách.

Dokonalý paralelizmus mantier oboch škôl spočíva nielen vo zvuku, rytme a ideí, ale aj v ich zameraní k najvyšším symbolom, ktorými sú Buddha, Dharma (učenie) a Sangha (mníšska obec). Všetky tieto vlastnosti, vrátane zbožného postoja (saddha) a lásky (mettá), z nich vytvárajú mantry v pravom slova zmysle. Ich formálne vyjadrenie je rovnako dôležité, ako ich idea, čo je zdôraznené ich trojnásobným opakovaním a skutočnosťou, že niektoré z nich sú recitované opakovane v jednom a tom istom obrade s mierne odlišným prízvukom/5/, aby bola zaistená správna forma, správna reprodukcia zvukového symbolu posväteného tradíciou. Táto tradícia plynie ako živý prúd z minulosti do budúcnosti a spája jednotlivca s minulými a budúcimi generáciami rovnako zmýšľajúcich a rovnako usilujúcich ľudí. V tom spočíva čaro mantrického slova, ktorého mystická moc presahuje moc jednotlivca.

Pravý buddhista neočakáva, že Buddha, jeho žiaci či Dharma príjmu modlitby alebo zázračne zapôsobia v prospech žiadateľa. Je mu jasné, že účinnosť takej formuly závisí na harmonickej spolupráci spôsobu (zvuk, rytmus), cítenia (zbožný podnet, viera, láska, úcta) a idey (mentálna asociácia, poznanie a skúsenosť), ktoré vzbudzujú, posilňujú a premieňajú latentné psychické sily, kde predsavzatie a vedomá sila vôle sú len jej malými zlomkami.

Forma je nutná, lebo je nádobou, ktorá obsahuje všetky ostatné vlastnosti, cit je nutný, lebo vytvára jednotu, čo sa dá porovnať so žiarom, ktorý taví kovy, privádza ich do novej zliatiny, do novej homogénnej jednoty, kým idea je substancia 'prima materia', ktorá oživuje všetky prvky ľudskej mysle a prebúdzajú jej spiace sily. Výraz 'idea' nemožno chápať len ako myšlienkovú abstrakciu, ale v pôvodnom zmysle gréckeho slova eidos. Je to tvorivý obraz alebo tvar skúsenosti, v ktorej sa odráža skutočnosť, ktorá sa neustále znova obnovuje.

Zatiaľ čo forma v praxi mnohých generácií vykryštalizovala, je idea, ktorá ju inšpirovala darom Buddhu, len v tomto zmysle môžeme povedať, že v mantre je prítomná duchovná sila Buddhu. Ale podnet, ktorý taví vlastnosti mysle a srdca, tvorivé sily, ktoré zodpovedajú ideí a napíňajú ju životom, sú tým, čím má prispieť žiak. Ak jeho myseľ nie je čistá, nepodarí sa mu obnoviť vnútornú jednotu, ak jeho myseľ nie je ovládnutá, nie je schopný prijať ideu a pretvoriť ju, keď je duševne tupý, nebudú jeho vnútorné sily nasledovať na

zavolanie, a ak má nedostatok koncentrácie, nie je schopný patrične zjednotiť srdce a myseľ.

Mantry preto nepredstavujú nejakú metódu, ktorou by sme mohli uniknúť nepríjemnostiam života, t.j. následkom nášho konania, ale sú prostriedkom, ktorý vyžaduje úsilie rovnako ako každá iná cesta k oslobodeniu, a len vtedy, keď toto spoznáme, môžu byť užitočné.

Keď sa hovorí, že mantry pôsobia bezpodmienečne, ak boli správne použité, potom to neznamená, že sú nadradené zákonom prírody alebo odporujú pôsobeniu karmy. Znamená to len, že ten, kto je dokonalý v koncentrácii, oddanosti a poznaní, nemôže zlyhať v dosiahnutí cieľa oslobodenia, lebo už je pánom svojej karmy (svojho konania a jeho následkov) a tým aj sám seba.

Aj v neskorších formách mantrajány (ako sa nazývali mantrické školy buddhizmu) sa veľmi dobre chápalo, že karmu nemožno zrušiť len mumlaním mantier, nejakým náboženským obradom alebo pomocou magických síl, ale len čistotou srdca a správnosťou duchovných snáh. O tom svedčia slová Milaräpu/6/, ktorý bol jedným z najväčších majstrov vnútorného zvuku: "Ak vás zaujíma, či môže byť zrušená zlá karma, potom vedzte, že môže byť zrušená len úsilím o dobro."

Čo sú platné náboženské obrady,
keď telo, reč ani myseľ nezodpovedajú Dharme?
Čím môžu prospieť náboženské obrady,
keď sa neovláda hnev svojím protikladom?
Čo je platné volať 'ó, milosrdenstvo',
keď nemilujeme nič iné, okrem svojho vlastného ja?

S rovnakými výrokmi sa stretávame často v literatúre mantrajány, t.j. napriek všetkým zmenám, ku ktorým došlo v metódach náboženskej praxe počas doby, zostal pôvodný duch buddhizmu živý. Len v zhode s týmto duchom boli mantry používané ako pomocný prostriedok pri meditačných cvičeniach, ak zostali prostriedkom na oslobodenie a neprijali umŕtvujúcu rolu dogmy. Boli liekom, keď bol ľuďom jasný ich pôvod, účinok a vnútorný význam a nestali sa predmetom slepej viery alebo prostriedkom svetského prospechu.

V teologickom dogmatizme brahmanského obetného rituálu sa však toto poznanie stratilo a mantrické slová upadli len na konvenciu a stali sa prostriedkom,

ktorý umožňoval vyhnúť sa vlastnej zodpovednosti spoliehaním sa na magickú silu formúl zaklínajúcich bohov a démonov.

Ale Buddha, ktorý postavil človeka do stredu svojho svetového systému, veril v oslobodenie len vlastnými prostriedkami a nie pomocou nejakého božieho zásahu, nemohol stavať na teologicky infikovanom mantrickom systéme, ale prenechal času a vnútornej skúsenosti svojich nasledovníkov, aby našli nové formy výrazu. Buddha na to mohol dať len návod, t.j. ukázať cestu, ktorou každý dôjde k vlastnej skúsenosti. Mantry totiž nemožno vytvoriť, musia vyrásť a vyrastajú len zo skúsenosti a zo spoločného poznania mnohých generácií.

Vývoj buddhistického mantrického systému nebol preto 'pádom naspäť' do brahmanského poznávania alebo prejavom degenerácie, ale dôsledkom prirodzeného duchovného vývoja, ktorý v každej fáze vyvolával potrebu svojich vlastných výrazových foriem, kde sa tieto výrazové formy podobali formám predošlých epoch, ale nikdy neboli opakovaním minulého, ale boli samy novým výtvorom z plnosti bezprostrednej skúsenosti.

6. BUDDHIZMUS AKO ŽIVÁ SKÚSEŇ

Každá nová skúsenosť, každá nová životná situácia, rozširuje náš duchovný obzor a spôsobuje v nás isté zmeny. Naša vlastná povaha sa mení nielen spolu s podmienkami nášho života, ale aj vtedy, keď tieto podmienky zostávajú rovnaké.

Stálym pridávaním nových dojmov sa totiž stáva štruktúra našej mysle mnohotvárnejšou a zložitejšou. Niektorí to volajú 'pokrokom', iní 'degeneráciou', kým v skutočnosti to nie je nič iné než zákon života, v ktorom diferenciacia a koordinácia sú vo vzájomnej rovnováhe. Každá generácia má svoje vlastné problémy a musí nájsť svoje vlastné prostriedky na ich prekonanie.

Problémy, rovnako ako prostriedky na ich riešenie, vyrastajú z podmienok minulosti a sú s ňou preto organicky späté, ale nie sú od nej úplne odlišné, ani s ňou nie sú plne totožné. Sú výsledkom plynulého vyrovnávacieho procesu.

Rovnako je nutné pozerať aj na vývoj náboženských problémov. Je ľahostajné, či ich hodnotíme ako 'pokrok' či ako 'krok späť' - sú nutnosťou duchovného života, ktorý nemôže byť vtesnaný do stuhnutých, večne rovnakých foriem.

Náboženstvo alebo svetové názory veľkého formátu nie sú individuálnou tvorbou, hoci za svoj impulz vďačia veľkým osobnostiam. Vyrastajú zo semien tvorivých ideí, veľkých skúseností a vnútorných zákonitostí, rovnako ako rastie strom alebo nejaký iný organizmus. Sú tým, čo voláme 'prirodzenými príhodami ducha'. Ale ich vývoj a zrenie potrebuje čas. Hoci je v semene obsiahnutý potenciálne celý strom, vyžaduje to čas, aby sa semeno mohlo premeniť na viditeľnú podobu stromu.

To, čo mohol Buddha učiť slovami, bolo len zlomkom toho, čo učil svojou osobnosťou a svojím živým príkladom. A toto dohromady bolo len zlomkom jeho duchovných skúseností. Buddha sám si však bol vedomý nedostatočnosti slov, keď váhal hlásať svoje učenie a zasadiť ho do slov, lebo toto učenie je "hlboké, jemné, ťažko pochopiteľné len ľudským rozumom." (Aj keď existujú ľudia, ktorí v buddhizme nevidia nič iné, než 'náboženstvo rozumu', a ich 'rozum' je striktno obmedzený na vedecké objasnenia a neomylnú logiku posledného storočia alebo posledných objavov vedy.)

Když sa napriek tomu Buddha rozhodol odhaliť pravdu zo súcitu k tým nemnohým, "ktorých oči boli pokryté prachom len slabo", vyhol sa rozhodne hovoru o 'posledných veciach' a chránil sa odpovedať na otázky, ktoré sa týkali mimosvetského stavu realizácie a podobných problémov, ktoré zachádzali za schopnosti ľudského intelektu. Obmedzil sa na to, že ukázal praktickú cestu, ktorá vedie k vyriešeniu týchto problémov, a ukázal ju tak, že bola primeraná schopnostiam jeho poslucháčov. K roľníkom hovoril vo výrazoch poľnohospodárstva, k remeselníkom v podobenstvách, ktoré boli odvodené z ich pracovnej činnosti, k brahmanom filozofickou rečou a v podobenstvách, ktoré zodpovedali ich svetovému názoru alebo mali vzťah k ich osobnej praxi, k občanom a hospodárom hovoril o občianskych a hospodárskych povinnostiach, kým hlbšie aspekty svojho učenia a výsledky vyšších meditačných skúseností zveroval úzkemu okruhu pokročilých žiakov, predovšetkým príslušníkom svojho mníšskeho rádu.

Neskoršie školy buddhizmu zostali verné tejto zásade, zatiaľ čo ich učebné metódy a prostriedky realizácie sa prispôbovali požiadavkam jednotlivca, podobne ako duchovnému (alebo historicky podmienenému) vývoju doby. Prehlbením a rozšírením buddhistickej filozofie sa objavil veľký počet učebných metód, vhodných pre stav každej jednotlivej mysle. A rovnako ako Buddha viedol svojich žiakov k rôznym stupňom, tak si podržali neskoršie školy buddhizmu obtiažnejšie aspekty svojich náuk, ktoré predpokladali vyššiu úroveň vzdelania pre tých,

ktorí mali potrebné predbežné znalosti.

Pokročilé náuky boli často označované ako ezoterické či 'tajné'. Nebol tu však žiadny úmysel niekoho zdržať od dosiahnutia vyšších stupňov poznania, ale len úsilie vyhnúť sa prázdnemu táranu a planým špekuláciám tých, ktorí sa pokúšajú intelektom urýchliť tieto ušľachtilé stavy vedomia bez toho, aby sa pričínili o to, aby ich získali praxou. Náuky, ktoré sú spojené s istými stupňami meditácie, môžu pochopiť len tí, ktorí sami tieto stupne dosiahli.

Buddha odmietal tajnostkárstvo a mysticismus kňazov, ktorí sa dívali na svoje vedomosti a na svoj úrad ako na privilégiá svojej kasty. Buddha nerobil žiadny rozdiel medzi 'vnútorným' a 'vonkajším' učením (ezoterickým a exoterickým) a to, že "nič neponechal v uzavretej pästi" ale neznamenal, že nerobil rozdiel medzi mudrcom a hlupákom. Bol však pripravený učiť bez výnimky všetkých, ktorí si ho želali nasledovať. Zo strany Buddhu teda neexistovalo žiadne obmedzenie.

Obmedzenie existovalo len zo strany poslucháčov a žiakov, hlavne ich vlastnou schopnosťou chápania. Tu teda viedol Buddha jasnú líniu medzi tým, čo sám vedel, a tým, čo považoval za vhodné učiť.

Raz, keď prebýval Vznešený v šimšapovom lese, vzal hrst lístia, ukázal ho svojim žiakom a povedal, že v jeho ruke je len málo lístia v porovnaní s listím celého lesa. Rovnako je to s tým, čo v skutočnosti vie a čo hlása. Poznamenal, že chce svojim žiakom odhaliť len to, čo im bude slúžiť na dosiahnutie oslobodenia.

Tento druh rozlišovania sa musí naučiť každý učiteľ, a to nielen všeobecne, ale aj v každom individuálnom prípade. Dharma nemá byť vnucovaná tým, ktorí sa k nej stavajú ľahostajne alebo pre ňu nie sú zrelí, má byť odovzdávaná len tým, ktorí túžia po poznaní, a má byť odovzdávaná v pravý čas a na pravom mieste.

Ak to aplikujeme na vývoj buddhizmu, znamená to, že každá doba a každá krajina musí nájsť svoje vlastné výrazové formy a učebné metódy, aby udržala ideu buddhizmu živú, aby táto 'idea' nebola filozofickou tézou ani metafyzickou dogmou, ale popudom k novému postoju mysle. Na základe tohto postoja je nutné pozeráť na svet a na fenomén vlastného vedomia, nie zo stanoviska 'ja', ale z hľadiska 'nie-ja'. Zmenou tohto spôsobu nazerania sa objavia všetky veci v novom svetle. A to do tej miery, ako sa vnútorný a vonkajší svet zjednocujú.

Naše vedomie podľa stupňa svojho vývoja vníma rozličný spôsob skutočnosti a rozličný svet. Stupeň vývoja však závisí na stupni prekonania ilúzie 'ja', egocentrickým nazeraním sú proporcie všetkých vecí pokrivené a vytrhnuté zo svojej vnútornej súvislosti. Obnovenie dokonalej duchovnej rovnováhy prekonaním klamu 'ja', z ktorého vyplýva všetka nenávisť, žiadostivosť a utrpenie, je stav osvietenia. To, čo vedie k uskutočneniu tohto stavu, je cestou Buddhovou, cestou, ktorá nie je stanovená raz a navždy, ktorá nie je nezávislá na čase a jednotlivcovi, ale musí byť uskutočnená a znova vytvorená každým pútnikom na tejto ceste. Na tomto základe sa Buddha obmedzil na to, že viedol ľudí svojím vlastným príkladom na cestu koncentrácie bez toho, aby túto cestu alebo svoj svetový názor pojmovovo pevne stanovil a definoval, alebo z neho vytvoril filozofický systém. Keby to ale urobil, potom by vytvoril dogmu a obmedzil by slobodu myslenia a individuálneho vývoja.

Najdokonalejšia formulácia Buddhovho učenia nezbavila jeho nasledovníkov nutnosti nových formulácií. Aj keď jeho učenie bolo dokonalé, ľudia, ktorým ho hlásal dokonalí neboli, a to, čo pochopili a mohli ďalej vysvetľovať a odovzdávať, tiež nebolo dokonalé - ako každé ľudské myslenie.

Okrem toho nesmieme zabudnúť, že Buddha bol nútený používať výrazy a ľudové predstavy svojej doby, aby mu ľudia rozumeli. Dokonca aj keby boli všetci, ktorí počúvali Buddhove slová arahatmi, t.j. svätcami, ani potom by to nič nemenilo na skutočnosti, že učenie, ktoré by ďalej odovzdávali v pôvodnej podobe, by bolo koncepčne a jazykovo zastarané. Tiež nemohli dopredu vyriešiť problémy, ktoré vtedy neexistovali, a dokonca aj keby ich predvídali, nemohli by ich formulovať, lebo ešte neexistovali príslušné jazykové výrazy, ktorými by ich mohli vyjadriť.

Buddha sám by formuloval svoje učenie ináč, keby žil v šiestom storočí po Kristovi namiesto v šiestom storočí pred Kristom. Nie preto, že by hlásaná pravda alebo Dharma bola iná, ale preto, že ľudstvo, ktorému by hlásal svoje učenie, sa zmenilo. Pridalo by ku svojmu vedomiu dvanásť storočí historických, praktických, mentálnych a duchovných skúseností. Ľudstvo by nemalo len väčšie chápanie a schopnosť vyjadrovania, ale aj iný mentálny postoj, s inými problémami a možnosťami ich riešenia.

Tí, ktorí slepo veria na slová, rovnako ako tí, pre ktorých je dôležitejšia starobylosť než pravda, to nikdy nepripustia. Budú vždy obviňovať buddhistické

školy, že zašli za Buddhove učenie, hoci v skutočnosti zašli len za časovo podmienené chápanie Buddhových súčasníkov a ich nasledovníkov.

Duchovné veci môžu byť 'ustálené' rovnako málo ako veci živé. Kde prestáva rásť, tam zostáva len mŕtva forma. Môžeme síce zachovať mumifikovanú podobu ako historickú kuriozitu, nie však život. Najlepšia potrava, keď sa dlho uchováva, sa môže stať jedom. Rovnako je to s duchovnou potravou. Pravda sa mení na dogmu, viera na poveru. Obe sú mŕtve, stávajú sa prekážkami myslenia, a tým aj jedom. Pravdy nemožno preberať, musia byť stále znova objavované a novo formulované, ak si chcú udržať svoj význam, svoju živosť a schopnosť duchovnej 'výživy'. To je zákon duchovného rastu, z ktorého vyplýva nutnosť prežívať tie isté pravdy v stále novej forme, neustále o nich premýšľať a odovzdávať ich, a to nielen ich výsledky, ale predovšetkým metódy, pomocou ktorých dosiahneme poznanie.

Tým, že každý jednotlivec v sebe opakuje a prežíva tento proces rastu, stáva sa nielen spojovacím článkom medzi minulosťou a prítomnosťou, ale oživuje minulosť v súčasnej skúsenosti a pripravuje tvorivé semená pre budúcnosť. Len týmto postojom dostáva 'historické' hodnotu v prítomnosti, stáva sa časťou našej vlastnej bytosti, nielen predmetom štúdia, ktoré stratilo organickú súvislosť vývoja, a tým svoju základnú hodnotu.

Len čo chápeme tento organický rast, prestaneme posudzovať jeho jednotlivé fázy ako 'správne' alebo 'nesprávne', 'cenné' či 'bezcné'. To nijako nevyklučuje, aby sme sa necítili silnejšie priťahovaní tou či onou formou náuky alebo tou či onou školou buddhistickej tradície. Určité rysy jednej tradície zodpovedajú viac nášmu temperamentu, nadaniu alebo chápaniu a sú bližšie nášmu súčasnému vývoju než tradície iné. Nesmie nás to však primäť k tomu, aby sme odsuzovali tie rysy náuky, ktoré nezodpovedajú našej povahe, tým menej smieme vyhlasovať zvolenú školu za jedine správnu.

Podstatnou charakteristikou stromu je napríklad to, že nie je obmedzený ani na svoje korene, ani na vetvy či lístie, ani na svoje kvety alebo ovocie. Podstata stromu spočíva v organickom vývoji a v súčasnom vzťahu všetkých týchto častí, t.j. v celku jeho priestorového a časového utvárania.

Rovnako dospievame k poznaniu, že podstatná povaha buddhizmu nemôže byť nájdená v bezpriestorovej oblasti abstraktného myslenia, ani v dogmách

posvätených storočiami. Môže sa rozvíjať len v čase a priestore, v nekonečnosti svojho pohybu, vo všeobklopujúcom vplyve na život a jeho aspekty, skrátka vo svojej univerzalite.

7. UNIVERZÁLNE ZAMERANIE MAHÁJÁNOVÉHO BUDDHIZMU A IDEÁL BÓDHISATTVU

Univerzálnosť buddhizmu, ktorá sa po prvý raz zjavila nad zmätenou rozmanitosťou náboženských a filozofických škôl, sa k vedomému princípu pozdvihla v mahájáne, vo 'veľkej ceste', ktorá bola dostatočne veľká, aby rozoznala rôznosti všetkých smerov a ideálov ako nutné formy vyjadrenia rôznych temperamentov a vývojových stupňov.

To se stalo zdôraznením ideálu bódhisattvu, ktorý postavil osobnosť Buddhu ako najvyššiu realizáciu buddhistického úsilia do stredu náboženského života.

Skutočnosť alebo neskutočnosť sveta bolo možné rôzne definovať. Rovnako vzťah sveta k duchovnej skúsenosti alebo stav oslobodenia v nirváne - jedno však bolo nezvratné, a to, že stav dokonalosti a osvietenia čiže buddhovstvo bolo dosiahnuté ľudskou bytosťou a že každá ľudská bytosť má možnosť dosiahnuť tento stav rovnakou cestou. V tomto bode boli všetky školy zajedno.

Táto cesta však nebola cestou úniku zo sveta, ale cestou prekonania sveta rastúcim poznaním (pradžňá), aktívnou láskou k blížnemu (maitrí), hlbokou účasťou na utrpení a radoostiach ostatných (karuná, muditá) a ľahostajnosťou (upékšá) voči vlastnému šťastiu či nešťastiu. Táto cesta bola živo zobrazená nespočetnými existenciami Buddhu (až k jeho poslednému vteleniu ako Gautama Šákjamuni), ktoré sú uvedené v džátakách, príbehoch z jeho predošlých zrodov. Aj keď neprikladáme týmto príbehom historickú hodnotu, napriek tomu ukazujú názory raného buddhizmu na cestu a vývoj osvietenia.

V Tipitake, kanonických spisoch pálijského buddhizmu, známeho ako théraváda, 'učenie starších', ktoré prevláda v južných buddhistických krajinách, sa rozlišujú tri druhy oslobodenia:

1. Svätec, čiže arahat, ktorý síce prekonal ilúziu jástva a vášne, ale nemá všetko-zahrnujúce poznanie a všetko-prenikajúce vedomie dokonalého osvietenia (ktoré by mu umožňovalo viesť nespočetné ostatné bytosti k tomuto ušľachtilému stavu, namiesto aby si želal oslobodenie len pre seba).

2. Mlčiaci osvietený čiže paččéka-buddha, ktorý má síce všetko-zahrnujúce poznanie buddhu, ale nemá schopnosť ho odovzdávať.

3. Sammásam-buddha, dokonale osvietený, ktorý je nielen svätým, vodiacim a osvieteným, ale aj dokonalým, v ktorom všetky duchovné schopnosti dospeli k dokonalosti, k zrelosti a súladu. Jeho vedomie zahrnuje celý vesmír, lebo ho už nemožno stotožňovať s hranicami individuálnej osobnosti a s individuálnou existenciou. Oprávnené ho môžeme nazvať tým, ktorého "nemožno zmerať žiadnou mierou - a neexistujú slová, ktoré by ho popísali"./7/

Zdá sa, že arahat, paččéka-buddha a sammásam-buddha boli pôvodne klasifikovaní ako typy ľudí, či stavy dosiahnutia. Podľa buddhistického chápania však nebol človek 'stvorený' s raz a navždy danými sklonmi a charakterovými vlastnosťami, ale je tým, čo zo sebe urobí. Znalosť týchto troch možností vedie k formulácii troch ideálov. Z tohto hľadiska nemôžeme pochybovať o tom, že ideál dokonalého osvietenia je ideálom najvyšším. Od tej doby bol schopný prevádzať nespočetné bytosti cez temný oceán pomínutelného sveta Zrodu a smrti k žiarivému brehu oslobodenia. Preto bol tento ideál nazvaný mahájánou - 'veľkou cestou' - kým ostatné ideály, hlavne ideál arahata, kde stála v popredí individuálna spása, bol nazývaný hínajánou - 'malou cestou'.

Označenie 'hínajána' a 'mahájána' boli razené po prvý raz na koncile kráľa Kanišku v 1. storočí n. l. Tu sa ukázalo, že ideál mahájány bol jediným princípom, ktorý mal dostatočnú šírku, aby preklenul rôznosť buddhistických tradícií. Nebolo preto divu, že väčšina prítomných sa rozhodla pre tento ideál a menšina, t.j. skupiny tiahnuce k hínajáne, čoskoro vymizla. Ale théravádinovia, ktorí na tomto koncile prítomní neboli (zrejme už zmizli z indickej pevniny), nemôžu byť stotožňovaní s hínajánou, lebo neodmietajú ideál bódhisattvu.

Nárada Maháthéra, jeden z uznávaných hovorcov cejlonského buddhizmu, vyjadril stanovisko théravádinov k ideálu bódhisattvu následovnými slovami:

"Buddhizmus je náuka, ktorá sa týka tých, ktorí usilujú o osobné oslobodenie, aj tých, ktorí chcú pracovať pre svoje osobné oslobodenie, aj pre oslobodenie ostatných.

Sú medzi nami niektorí, ktorí poznávajú márnosť svetských radostí a sú tak vážne presvedčení o všeobecnosti utrpenia, že sa chápu prvej príležitosti, aby unikli z kolobehu zrodov a smrtí a dosiahli oslobodenie.

Existujú však iní, ktorí utrpenie života nielen chápu, ale aj cítia. Ich láska je taká bezhraničná a ich súcit je taký prenikavý, že sa vzdávajú vlastného oslobodenia, aby zasvätili svoj život vznešenému cieľu - službe ľudstvu, aj vlastnému zdokonaleniu."

Taký je ušľachtilý cieľ bódhisattvu. Tento ideál je tým najlepším a najkrajším, čo bolo dovtedy dané svetu, lebo čo môže byť ušľachtilejšie, než život nesebeckej služby a dokonalej čistoty?

Ideál bódhisattvu je výlučne buddhistickou náukou.

Bolo by ale veľkým nedorozumením, keby sme predpokladali, že služba blíznym znamená odsunutie alebo oslabenie snahy a usilovania o najvyšší cieľ. Milaräpa, najväčší tibetský svätec a básnik, ktorý sám tento cieľ realizoval, varoval preto pred takým chápaním slovami:

"Človek by nemal byť príliš horlivý a uponáhľaný v zámeroch slúžiť iným skôr, než sám plne poznal Pravdu. Ak to robí, potom je to, ako keď slepý vedie slepých. Kým existuje nebo, kým nebude nedostatok ľudských bytostí, ktorým môže človek slúžiť, nájde sa pre každého príležitosť takej služby. Do tej doby nabádam každého z vás, aby sa pevne chopil odhodlania dosiahnuť buddhovstvo k spáse všetkých žijúcich bytostí."

Aby sme to dosiahli, je nutné prakticky vykonávať najvyššie cnosti bódhisattvu (páramitá)./8/

Páramity však nie sú cnosti v bežnom slova zmysle, ktoré spočívajú vo vyhýbaní sa zlu alebo jeho zanechaní, t.j. nie sú to morálne predpisy alebo pravidlá spoločenského konania, ale stupne k realizácii samých seba rozvinutím všetkého, čo vedie k spáse, v nesebeckých skutkoch lásky a súcitu zrodených z ohňa všeobecného utrpenia, v ktorom bolesti iných sú pociťované s rovnakou intenzitou ako bolesti vlastné. Bódhisattva nemá ťažnosť poučovať iných, robí to svojím vlastným príkladom, sleduje svoju životnú dráhu, bez toho aby pritom spustil zo zreteľa blaho svojich blízných. Tak zreje pre svoj vznešený cieľ a pozdvíha ostatných na svoju vlastnú úroveň.

Žiadna obeť na tejto ceste, ktorú prinášame pre pokrok ostatných, nie je márna, aj keď nie je rozoznaná, alebo je dokonca zneužitá tými, ktorým bola prinesená. Každá obeť je aktom zrieknutia sa, víťazstvom nad sebou samým, a preto oslobodzujúcim činom. Každý z týchto činov, ak neprihliadame k jeho vonkajšiemu účinku, nás privádza o krok bližšie k nášmu cieľu a mení teoretické chápanie idey anátmanu (neexistencie ega) na živé poznanie a istotu skúsenosti.

Čím viac sa od svojho ega oslobodzujeme, tým viac rúcame múry svojho väzenia, ktoré sme si sami vytvorili. Svetelná sila a prejasnenie našej bytosti bude tým väčšie, čím presvedčivejšia bude sila nášho života. To je to, čím pomáhame druhým - je to viac než len filantropická činnosť a viac než zbožné slová a kázanie.

Tí, ktorí sa stránia života, premárňujú príležitosť k obeti a sebazapreniu, okrádajú sa o možnosť vzdávania sa zisku a všetkého, čo je milé, a čo sa zdá žiadúce. Súčasne premeškávajú príležitosť k službe druhým a možnosť vyskúšania vlastnej sily pri pokušení a protivenstvách života, lebo pomáhať iným a pomáhať sebe samému ide ruka v ruke. Jedno nemôže existovať bez druhého.

Nikdy by sme nemali vnucovať mravnú prevahu našich dobrých skutkov iným, ale konať spontánne, z prirodzenej nesebeckosti, ktorá vyplýva z poznania solidarity všetkého živého a z neopakovateľnej skúsenosti jednoty, získanej v meditácii, skúsenosti, ktorej univerzálna povaha bola vyjadrená v slabike ÓM - vo všeobecnom náboženskom postoji mahájánovej tradície.

To bolo poznanie solidarity, ktoré Milaräpa považoval za základ mravného konania a za cnosti bódhisattvu. To bolo poznanie, aj keď ešte nedokonalé, ale pomaly sa vyjasňujúce, ktoré poznal Buddha vo svojich predchádzajúcich existenciách na ceste k osvieteniu a ktoré mu prikazovalo vzdať sa bezprostredného osvietenia (po stretnutí s Buddhom minulých čias). Vzdať sa tohto osvietenia, aby prostredníctvom utrpenia a skúseností z nespočetných zrodov vyvinul dokonalé buddhovstvo a získal v praxi cnosti bódhisattvu. To všetko mu umožnilo dosiahnuť najvyšší cieľ nielen pre seba, ale aj pre dobro nespočetných iných bytostí.

Toto poznanie prinútilo Buddhu vrátiť sa od stromu poznania späť do sveta, aby zvestoval náuku svetla a každej bytosti ukázal jej vlastnú schopnosť dôjsť

k osvieteniu (bódhičitta), ktoré spočíva odvždy v nej samej. Z každej bytosti sa zrodí bódhisattva, ak vznikne táto schopnosť a vedomá sila. Prebudiť toto vedomie v bytostiach bolo životnou úlohou Buddhu. Toto poznanie ho prinútilo vziať na seba ťažkosti štyridsať rokov dlhého putovania, namiesto potešenia z blaženosti, ktorá pramení z oslobodenia samého seba.

8. UNIVERZÁLNA CESTA A NOVÉ OCENENIE POSVÄTNEJ SLABIKY ÓM

Bezprostrední nasledovníci Buddhu, vo svojom úsilí zachovať každé majstrove slovo a kodifikovať spôsob života jeho prvých žiakov, vytvorili nespočetné pravidlá, ktoré išli až do maličkostí. Z nesebeckého, spontánneho a jednoduchého života prvých pútnikov v bezdomoví vyrástlo dobre orgnizované, svetu odcudzené mníšstvo, zbavené ťažkostí a životného zápasu v dobre zásobených kláštoroch. Takto boli oddelení od života laikov aj od ostatného sveta.

Počas prvého storočia buddhistickej histórie spočívala príčina prakticky všetkých rozkolov, nezhôd a kontraverzií skoro výlučne v rôznom náhľade na rádové pravidlá, netýkali sa ale základných otázok náuky a náboženstva. Občas sa objavil rozdiel v scholastickej a teoretickej interpretácii určitých názorov, väčší či menší dôraz na jednotlivé aspekty náuky a jej odpovedajúce písmo.

K prvému rozkolu došlo na koncile vo Vaišálí, sto rokov po Buddhovom skone, keď sa oddelili od hlavného prúdu buddhistickej obce ortodoxné skupiny sthaviravádinov (v jazyku páli théravádinov), lebo sa zdráhali uznať väčšinu prijatých liberálnejších interpretácií drobných rádových pravidiel. Na základe rozhodnutia, ktoré bolo prijaté väčšinou, bol kladený väčší dôraz na zmysel učenia a na individuálny pocit zodpovednosti.

Tu sú skúsenosti dvoch prominentných historikov:

"Nakoľko majú pravdu dejiny koncilu vo Vaišálí, nemožno rozhodnúť, lebo mnohé nám známe názory si protirečia a stavajú sa väčšinou na stranu sthavirov. Dôležité však je jedno zistenie: buddhisti sa štiepili v obci nie na základe rozdielov v dogmatike, ale na základe rozdielov v rádovej disciplíne."/9/ Je to veľmi príznačné, lebo ten istý jav nastal aj v dejinách džinistickej cirkvi. Digambarovia (dosl. odetí vzduchom) a švétambarovia (dosl. bielo odetí) sa rozštiepili nie pre rôzny výklad dôležitých bodov náuky, ale kvôli spôsobu obliekania. Pre Inda majú, na rozdiel od západného človeka, kultové zvyky rozhodujúci význam pre vonkajšie utváranie života. Odlišné názory

v nepodstatných bodoch sa preto stali popudom pre vytvorenie nových siekt.

Théravádinovia považovali prívržencov 'veľkého zhromaždenia' - mahásanghikov - za kacírov a v 12. kapitole Vinaja-čullavaggy uvádzajú vlastnú podrobnú správu o koncile. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že body konfliktu boli také triviálne, že sa čudujeme, ako je možné, že vyvolali také vzrušenie a že mohli viesť k tak vážnemu rozkolu v ráde. Pani C. A. F. Rhys-Davidsová správne poznamenala:

"Dôležitým bodom, o ktorý išlo, boli práva jednotlivca, rovnako ako práva provinčných obcí, ktoré stáli v protiklade k predpisom centralizovanej hierarchie. Nielen ako jednotka, ale aj v menších skupinách by mal mať väčšiu váhu človek ako taký.

Keby život jedinca, ako rádového mnícha, bol vyňatý z predpisov a tým z jednotvárneho života, bol by schopný ako človek putovať na ceste attá-dhammó. Bol by schopný voliť a rozlišovať podľa svojho svedomia."

Mahásanghikovia bývajú často označovaní za predošlú formu mahájány. Na to však chýbajú isté dôkazy, lebo rovnako transcendentálne chápanie Buddhovej postavy u lókóttaravádinov (odnože mahásanghikov) pripomína chápanie Buddhu mahájánovým buddhizmom. Nesmieme však zabúdať, že aj théravádinovia pozdvihli postavu Buddhy do nadľudskej veľkosti, a to vo forme, ktorá ju robí pre veriaceho omnoho nedosažiteľnejšou, než u najsmelších metafyzických špekulácií mahájány. V prísnej théraváde je dosiahnutie buddhovstva prakticky nedosiahnuteľným ideálom, kým v mahájáne sa každá bytosť podiela na metafyzickej podstate, ktorá je Buddhovi pripisovaná. Metafyzické je tu súčasne aj 'ľudské'. Podľa tradície théravádinov vývoj buddhu vyžaduje prípravu trvajúcu eóny rokov. Zjavuje sa len v astronomicky dlhých obdobiach ako jedinečný a výnimočný jav.

Až keď sa buddhisti začali vedome obracať k Buddhovej postave, ktorej život a skutky boli vyjadrené v jeho učení, a vymanili sa z početných vzájomne sa potierajúcich siekt, stal se buddhizmus svetovým náboženstvom. V krížovej paľbe rozdielnych názorov a skúseností, čo väčšie by tu mohlo byť, než nasledovanie príkladu Buddhu? Jeho vlastné slová môžu byť v určitej dobe rôzne vykladané, jeho živý príklad hovorí naproti tomu večnou rečou, ktorá môže byť chápaná ľuďmi vo všetkých dobách, dokiaľ bude človek existovať. Postava Buddhu a hlboká symbolika jeho historického aj jeho legendárneho života (z ktorého vyrastajú nesmrteľné diela buddhistického umenia a literatúry) má pre ľudstvo

väčší význam, než všetky filozofické sústavy a abstraktné abhidharmy, ktoré z nich vyplývajú. Môže existovať hlbšia demonštrácia nesebectva, je niečo hlbšie, než náuka o 'nie-ja' (anátmaváda), osemdielna spásna cesta, štyri vznešené pravdy a zákon o závislom vznikaní, osvietení a oslobodení? Buddhova cesta tak prekračuje všetky hlbiny i výšiny absolútna.

"Čo bolo vždy najvyšším kvetom ľudského ducha, nech sa obráti pre dobro všetkých!" To je zmysel sľubu bódhisattvu.

Rovnako ako si umelec berie príklad len z veľkých majstrov, tak každý, kto si želá duchovne postúpiť, musí sa obrátiť k najvyššiemu ideálu, ktorý je schopný pochopiť. To ho podnieti ku stále väčšiemu úsiliu. Nikto nemôže predom povedať, kde leží hranica jeho sily. Je omnoho pravdepodobnejšie, že je to sama intenzita úsilia, ktorá určuje tieto hranice. Kto usiluje o najvyššie, podieľa sa na najvyšších silách, a tým sám posúva tieto hranice do nekonečna, uskutočňuje nekonečné v konečnom, mení konečné na nádobu nekonečného a dočasné na nádobu bezčasového.

Aby tento univerzálny postoj mahájány vštíпил praktikujúcemu(sádhaka) sugestívnu silu koncentračného symbolu, začína posvätná slabika ÓM každý výrok, každú uctievaciu formulu, každú meditáciu.

Tento duševný postoj nemôže byť vyjadrený dokonalejšie než pomocou slabiky ÓM, ktorá, ako s bystrým postrehom hovorí Rabíndranáth Thákur, je "dokonalým zvukom, ktorý predstavuje celistvosť všetkých vecí a je symbolickým slovom pre nekonečné, dokonalé a večné. Všetky naše náboženské kontemplácie začínajú ÓM a končia ÓM. ÓM má naplniť myseľ pochopením večnej dokonalosti a oslobodiť ju od sveta úzkeho sebectva."

Tak se stalo, že v okamihu, keď si buddhizmus uvedomil svoje svetové poslanie a vstúpil do arény svetových náboženstiev, stala sa opäť posvätná slabika ÓM radiacim motívom náboženského života. Stala sa symbolom úsilia o spásu, zážitkom jednoty a univerzálnej solidarity, ktorá nie je posledným cieľom, ale predpokladom skutočného oslobodenia a dokonalého osvietenia. Bola symbolom úsilia o oslobodenie, ktoré však nebolo už úzkostlivo späté s vlastnou spásou alebo so spojením vlastnej duše (átman) s univerzálnou dušou (brahman).

Znamenalo to, že všetky bytosti a veci sú neodlučiteľne spojené, že všetko rozlišovanie 'vlastného' a 'cudzieho' spočíva na ilúzii. Túto ilúziu musíme

najprv zničiť a presadiť v sebe vedomie jednoty, skôr než budeme môcť dokončiť dielo oslobodenia.

V buddhistickom mantrickom systéme nie je preto ÓM posledné a najvyššie, ako uvidíme počas tohto diela. Je to základ, ktorý stojí na začiatku cesty bóddhisattvu, a preto je začiatkom každej mantry, každej uctievačej formuly alebo každej meditácie a náboženskej kontemplácie, nie však na jej konci. Buddhistická cesta začína vlastne tam, kde končí cesta upanišád. Hoci je pre oba svetové názory tento symbol ÓM rovnaký, jeho význam však rovnaký nie je.

Tento symbol závisí na postavení, ktoré zaujíma v jednotlivých systémoch, a na príbuznosti k iným symbolom, ktoré k nemu patria, rovnako ako postavenie závažia na decimálke určuje jeho hodnotu, rovnako závisí význam symbolu na jeho postavení, ktoré mu prísluší v tej ktorej náuke. Bolo by naprostým nepochopením, keby sme videli v použití svätej slabiky ÓM v buddhizme návrat k jej brahmanskému pôvodu alebo prispôsobenie sa názorom upanišád. Rovnako by bolo veľkým omylom sa domnievať, že výraz 'nirvána' v buddhizme je používaný rovnako ako v brahmanskom učení, že je význam tohto slova rovnaký pre buddhistov aj hinduistov.

Prehodnotenie slabiky ÓM v mahájánovom buddhizme, môže byť skutočne pochopené z hľadiska úplnosti systému a mantrickej praxe

Pre súčasnosť postačí pripomenúť oslobodzujúcu a myseľ otvárajúcu povahu posvätej slabiky.

Jej zvuk otvára vnútornú podstatu človeka vyšším vibráciám reality, nie vonkajšej skutočnosti, ktorá ho obklopuje.

Otvára človeka skutočnosti, ktorá v ňom bola odjakživa prítomná a z ktorej sa vylúčil vybudovaním nepriepustnej bariéry okolo svojho iluzórneho 'ja'.

ÓM je hlbokým pratónom bezčasovej skutočnosti, ktorá v nás znie od bezpočiatocnej minulosti a nalaďuje nás k tomu, aby sme rozvinuli vnútorný sluch prostredníctvom dokonalého stíšenia mysle. Je transcendentálnym zvukom, prirodzeným zákonom všetkých vecí, večným rytmom všetkého pohybu, rytmom, v ktorom zákon vyjadruje dokonalý mier.

Proto se hovorí v Šúrangama sútře: " Učili ste sa náuku nasledovaním Buddhových slov a potom ste ich zverovali pamäti. Prečo sa neučíte od samých

seba nasledovaním zvuku vnútornej Dharmy vnútri svojej vlastnej mysle a potom o ňom nemeditujete?"/10/

Zvuk ÓM, když je vyslovený žiakom v srdci a perami súčasne v hlbokoj viere (saddhá), podobá sa otvoreným rukám, ktoré objímajú všetko živé. Nie je to výraz vlastnej expanzie, ale skôr výraz všeobecného prijatia pokory a mierumilovnosti, porovnateľnej s kvetom, ktorý otvára svoje korunné lístky svetlu a všetkým, ktorí sa chcú podieľať na jeho sladkosti. Je to súčasne dávanie i branie: branie, ktoré je bez žiadostivosti, a dávanie, ktoré sa nepokúša vnucovať dar druhým.

Tak sa stala slabika ÓM symbolom univerzálneho postoja buddhizmu v jeho mahájánovom ideále, ktorý nepozná žiadne rozlišovanie medzi sektami, ale - podobne ako bódhisattvovia - pozná len úsilie pomáhať všetkým bytostiam k oslobodeniu podľa cesty, ktorá zodpovedá ich vlastnej povahe. Tento ideál sa však líši od dogmy tým, že pripúšťa slobodu individuálneho rozhodovania a priamo naň apeluje. Nehľadá svoje oprávnenie v historických dokumentoch, ale vo svojej vlastnej hodnote, nie v logických dôkazoch, ale vo svojej schopnosti inšpirácie a tvorivom vplyve na budúcnosť.

POZNÁMKY A DOPLNKY K I. DIELU

- 1) H. Zimmer: Ewiges Indien, Zürich 1930
- 2) Šrí Krišna Prem: Bhagavadgíta
- 3) L. A. Waddell: The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1985
- 4) Khudakapátha; Anguttara-nikája IV; Átánátija sutta, Díghanikája 32.
- 5) napr. v barmských obradoch, ako sú púdža, paritta, upasampadá, pátimokkha a podobných príležitostiach.
- 6) Tibets Great Yogi Milarepa, prel. Lama Kazi Dawa Samdup, vyd. W. Y. Evans-Wentz, Oxford Univ. Press, London 1928.
- 7) Sutta-nipáta.
- 8) šesť páramít; tieto 'cnosti' či 'dokonalosti' sú:
 - I. dávanie (dána), ktoré nachádza svoj najvyšší cieľ v úplnom sebaodovzdaní,
 - II. mravnosť (šíla), kulminujúca vo všeobjímajúcej láske,
 - III. trpezlivosť (kšánti), ktorá spočíva v odpustení všetkých krívd a v prekonaní pocitu nenávisťi,
 - IV. úsilie (vírja), neochvejné odhodlanie dosiahnuť osvietenie,
 - V. vhl'ad (dhjána), ktorý vrcholí v poznaní skutočnosti svojej vlastnej mysle,

VI. múdrosť (pradžňá), ktorá vrcholí dokonalým osvietením.

9) H. von Glasenapp: Der Buddhismus in Indien und in Fernen Osten, Berlin 1936.

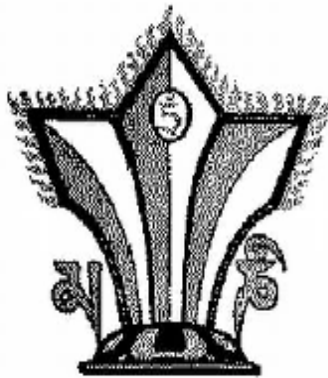
10) Šúrangama sútra in: Buddhist Bible, ed. Dwight Goddard, London 1957.



ÓM

Druhý diel: MANI

Cesta zjednotenia a vnútornej rovnosti



MANI

1. KAMEŇ MUDRCOV A ELIXÍR ŽIVOTA

Kým mantrické symboly majú svoj pôvod v kultúrnej oblasti určitého jazyka alebo civilizácie, existujú iné symboly 'obrazovo-pojmové', ktorých pôvod sa nedá odvodiť ani z určitého miesta ani z určitej kultúry, rasy či náboženstva, lebo sú majetkom celého ľudstva. Z času na čas môžu stratiť svoj význam alebo upadnúť do zabudnutia, či celkom zmiznúť z kultúrneho dosahu. Môžu dokonca zostať pochované po celé stáročia, aby znova povstali na inom mieste, v inej epoche a v novom rúchu. Môžu meniť svoje mená a do istej miery aj význam, podľa dôrazu na ten či onen aspekt, bez toho, aby tým stratili svoj pôvodný charakter alebo základné zameranie. V podstate každého symbolu totiž spočíva možnosť byť mnohostranným ako život, z ktorého vyrástli, a napriek tomu si uchovať svoj charakter a organickú jednotu v rozdielnosti svojich aspektov.

Najpopulárnejšie z týchto symbolov sú tie, ktoré majú viditeľný tvar - buď ako abstraktný (geometrický) obrazec, alebo ako kultový predmet. Existujú však aj neviditeľné symboly, ktoré existujú len ako mentálne obrazy, t.j. ako idey.

'Kameň mudrcov' je jedným z týchto neviditeľných symbolov a pravdepodobne aj jeden z najzaujímavejších a najtajomnejších. Dal vznik radu viditeľných symbolov a veľkých myšlienok v oblasti filozofie a vedy. 'Prima materia' ako prastupancia a základný princíp sveta je večná vízia stojaca v pozadí. Podľa tohto názoru všetky existujúce prvky alebo javy sú len obmenami jednej a tej istej substancie. Táto substancia môže byť obnovená vo svojej pôvodnej čistote redukciou a rozpustením rozličných vlastností, ktoré na seba navrstvila počas svojej diferenciácie a nasledujúcej špecializácie. Preto ten, kto usiluje o preniknutie do tejto čistej nediferencovanej pôvodnej formy, získava kľúč k tajomstvu tvorivej sily, ktorá sa zakladá na premenlivosti všetkých prvkov a javov.

Táto idea, ktorá ešte včera bola západnou vedou odmietaná ako výmysel stredovekého myslenia, stala sa dnes prijateľnou hypotézou. Spätné pôsobenie týchto objavov už teraz podstatne ovplyvňuje všetky oblasti moderného myslenia a vedie k vytvoreniu nového obrazu sveta.

Človek od nepamäti skúmal podstatu sveta z dvoch protikladných aspektov: ako prvé skúmal hmotu a ako druhé skúmal ľudskú myseľ. To sú zdanlivo dve celkom rozdielne oblasti. V skutočnosti nie sú tak rozdielne, ako sa nám na prvý pohľad zdá. Duchovné sily neboli pripisované len človeku, ale aj hmote, nehovoriac o zvieratách a rastlinách. Viera v psychický vplyv drahokamov, polodrahokamov a kovov sa udržala až do dnešných dní.

Či tieto sily boli hľadané v oblasti ľudskej duše alebo v oblasti prírodných prvkov, malo preto druhoradý význam: človek nebol nič iné, než časť elementárnej prírody. Výsledky museli byť v oboch prípadoch rovnaké, pretože rovnaké sily pôsobili na oboch stranách. Keby sa podarilo objaviť 'prima materia', potom by sa podarilo rozlúštiť tajomstvá prírody a súčasne získať moc nad jej prvkami, ale aj nájsť 'elixír života'. Lebo keby sa človeku podarilo zredukovať hmotu až na jej pôvod, mohol by potom príslušnou úpravou alebo pridaním určitých vlastností vytvoriť čokoľvek, po čom by túžil.

Zatiaľ čo sa pokúšali grécki, neskôr arabskí a nimi inšpirovaní stredovekí

alchymisti v Európe založiť svoje teórie o možnosti transmutácie prvkov na základe tejto idey, existovali v Indii skupiny mystikov, ktorí tento princíp použili pre svoj vlastný duchovný vývoj, pričom vysvetľovali, že ten, komu sa podarí preniknúť k prazákladu svojho vlastného bytia a základnému princípu jednoty v samom sebe, môže premeniť nielen prvky okolného sveta, ale aj seba.

Keď to dosiahne, získa tie tajomné sily, ktoré sú označované v buddhistických textoch ako siddhi (páli iddhi, tib. grub-pa). Tieto sily pôsobia tak v oblasti duchovnej ako aj v oblasti hmotného sveta. Hovorí sa, že na tomto základe skúšali pokročilí jogíni svoje sily pri transmutácii hmotných prvkov.

Tibetská tradícia nám zachovala životopisy, legendy a náuky veľkého počtu mystikov, ktorí tieto zázračné sily získali a môžu byť preto označení ako siddhovia (tib. grub-thob). Ich literárne diela a spomienky na ich životy boli v Indii zničené moslimským vpádom, takže v indickej literatúre zostalo len málo stôp po ich činnosti. V Tibete sú však známi ako 'osmdesiatštyri siddhov'. Ich diela, rovnako ako ich životopisy, sú však napísané symbolickou rečou istého druhu, ktorá sa volala sandhjá-bhášá. Tento sanskrtský výraz znamená doslova 'reč pološera' a naznačuje tým, že slová majú dvojaký zmysel podľa toho, či sa chápu vo svojom bežnom alebo vo svojom skrytom mystickom význame.

Táto symbolická reč nie je len ochranou pred znesvätením tajného, pred intelektuálnou zvedavosťou alebo zneužitím jogínskych metód a psychických síl nevedomými a nezasvätenými. Táto symbolika má svoj pôvod aj v tom, že bežná reč nemôže vyjadriť najvyššiu skúsenosť mysle. Nepopísateľné, pochopiteľné len zasvätencom a tými, ktorí to prežili, môže byť naznačené len podobenstvom alebo paradoxami. Podobný postoj nachádzame v čínskom čchane alebo japonskom zene.

Na ich duchovnú a historickú spojitosť som už poukázal v skorších prácach. Oba duchovné smery používajú paradoxy a predstavy groteskných situácií, aby zabránili jednostrannému, čisto rozumovému chápaniu, ktorým sa vykladajú najjemnejšie podobenstvá a legendy.

V symbolickej reči siddhov sú prekladané meditačné skúsenosti vonkajšími príbehmi, vnútorné dosiahnutia viditeľnými zázrakmi a podobenstvom kvazihistorických udalostí. Keď je napr. u istého siddhu uvedené, že slnko a mesiac sa zastavili, alebo že prekročili rieku Gangu, potom sa to nevzťahuje

na nebeské telesá alebo na indickú posvätnú rieku, ale na 'solárne' a 'lunárne' prúdy psychickej energie, ich spojenie a sublimáciu v tele jogína, atď. Podobne musíme chápať alchymistickú terminológiu siddhov a jej hľadanie 'kameňa mudrcov' a 'elixíru života'.

2. GURU NÁGÁRDŽUNA A MYSTICKÁ ALCHÝMIA SIDDHOV

Stredom všetkých príbehov, ktoré sa zaoberajú mystickou alchýmiou osmdesiatichštyroch siddhov, je guru Nágárdžuna (tib. 'phags-pa klu-sgrub). Nágárdžuna, ktorý žil v polovici siedmeho storočia nášho letopočtu, sa nesmie zamieňať s rovnomenným zakladateľom filozofie mádhjamiky, ktorý žil o 500 rokov skôr. Rozpráva sa o ňom, že premenil železnú horu na meď a zamýšľal ju ďalej premeniť na zlato, ale upustil od toho, keď ho bódhisattva Mandžušrí varoval, že z toho vzídu medzi ľuďmi len spory a chamtivosť, namiesto aby im to pomohlo.

Oprávnenosť tohto varovania sa skoro ukázala ako opodstatnená, lebo z buddhistického hľadiska predstavovala hmotnú stránku alchýmie. Počas guruovho experimentu bola premenená železná miska na almužnu na zlatú. Jedného dňa, keď jedol, pozoroval ho otvorenými dverami zlodej a zaumienil si ukradnúť zlatú misku. Nágárdžuna však poznal myšlienky zlodeja, vzal misku a vyhodil ju von. Zlodej bol taký zmätený a tak sa hanbil, že vstúpil do chaty, dotkol sa guruových nôh čelom a povedal: "Ctihodný pane, prečo to robíte? Prišiel som ako zlodej. Teraz však, keď ste odhodili, po čom som túžil, a daroval mi, čo som chcel ukradnúť, zmizla moja túžba, krádež stratila svoj zmysel a stala sa zbytočnou."

Guru odpovedal: "To čo vlastným, má prinášať úžitok nielen mne, ale aj ostatným. Jedz a pi a vezmi si čo chceš, aby si už nikdy nemusel kraďnúť."

Guruova dobrota a veľkodušnosť zapôsobili na zlodeja takým hlbokým dojmom, že požiadal o jeho učenie. Nágárdžuna bol presvedčený o vnútornom obrátení zlodeja, hoci videl, že nie je ešte dostatočne duchovne zrelý, aby pochopil jeho náuku, a preto mu povedal: "Predstav si všetky žiadúce veci ako rohy na svojej hlave (t.j. rovnako neskutočné a neužitočné). Keď budeš takto meditovať, potom uvidíš svetlo, ktoré žiari ako smaragd."/1/

S týmito slovami nasypal guru hromadu klenotov do rohu chaty, vyzval žiaka, aby sa pred ňou posadil, a zanechal ho jeho meditácii. Bývalý zlodej sa ponoril

do meditácie a jeho viera bola taká veľká ako jeho prostota, nasledoval doslova radu svojho majstra a hľa, na jeho hlave začali rásť rohy! Tento viditeľný úspech jeho duchovného úsilia ho naplnil pýchou a uspokojením. Po niekoľkých rokoch však s hrôzou zistil, že rohy neprestávajú rásť. Boli také veľké, že sa nemohol pohybovať, aby nenarazil na steny chaty, a čím viac tomu veril, tým to bolo horšie. Tým sa zmenila jeho predošlá pýcha na stav najhlbšej sklúčenosti, a keď sa guru po dvanástich rokoch vrátil, aby sa spýtal žiaka, ako sa mu darí, žiak sa mu sťažoval na svoj žalostný stav.

Guru sa smial a povedal: "Rovnako ako si sa stal nešťastným len predstavou rohov na svojej hlave, rovnako ničia živé bytosti svoje šťastie tým, že lipnú na falošných predstavách, ktoré považujú za skutočné. Všetky formy života a všetky objekty túžby sú ako mraky. Nad tými, ktorých myseľ je čistá a oslobodená od všetkých ilúzií, nemá zrodenie, život a smrť žiadnu moc. Ak dokážeš všetko bohatstvo tohto sveta považovať za neskutočné, nežiadúce a zaťažujúce, tak ako rohy na tvojej hlave, potom budeš oslobodený od kolobehu zrodenia a smrti."

Vtedy spadli šupiny z očí žiaka a on spoznal prázdnotu všetkých vecí, jeho žiadostivosť a falošné predstavy zmizli spolu s rohmi na jeho hlave. Získal siddhi a dosiahol dokonalú svätosť a neskôr je známy ako guru Nágábódhi a Nágárdžunuv nasledovník.

Iný siddha, ktorého meno je spojené s Nágárdžunom, je bráhman Vjáli. Podobne ako Nágárdžuna bol horlivým a1chymistom, ktorý sa pokúšal nájsť 'elixír života' (amrta). Premrhal celé svoje imanie na nákladné experimenty, až nakoniec v mrzutosti zahodil svoju čarodejnú knihu do Gangy a opustil miesto svojej neplodnej práce ako žobrák.

Stalo sa však, keď sa dostal do jedného mesta po prúde reky, že nejaká kurtizána pri kúpaní knihu vylovila a priniesla mu ju. Táto príhoda znova roznieťila jeho starú vášeň a začal znova pracovať, pričom ho kurtizána vydržovala.

Jedného dňa sa stalo, že pri príprave jedla šťava z korenia omylom kvapla do jeho a1chymistickej zmesi. A ajhľa, čo učený brahman po štrnástich rokoch usilovnej práce nebol schopný urobiť, stalo sa rukou nevedomej ženy z nízkej kasty.

Symbolický charakter tejto príhody zrejme nepotrebuje vysvetlenie. Podstata prírody a života a tajomstvo nesmrteľnosti nemôže byť nájdené suchou intelektuálnou prácou a sebeckou žiadostivosťou, ale len dotykom dokonale nefalšovaného života - priamou intuíciou. Príbeh ukazuje vo svojom ďalšom priebehu, nie bez istého humoru, ako ten brahman, ktorý zjavne pre toto šťastie duchovne nedorástol, ušiel so svojím elixírom do samoty, lebo sa nechcel s nikým deliť a chcel si svoje tajomstvo nechať pre seba. Usadil sa na vrchole neprístupnej skaly uprostred močiara.

Tam potom sedel so svojím elixírom života ako zajatec vlastného sebestva, podobný človeku, ktorý sa stal drakom na ochranu svojho pokladu získaného od bohov.

Nágárdžuna, ktorý bol naplnený ideálom bódhisattvu, chcel získať znalosť o podstate jeho drahocenného elixíru pre blaho všetkých, ktorí boli pre toto poznanie zrelí. Pôsobením svojej magickej sily sa mu podarilo nájsť pustovníka a prehovoriť ho na odovzdanie tajomstva.

Podrobnosti tohto príbehu, v ktorom sú zmiešané prvky ľudovej fantázie a humoru s mystickými symbolmi a spomienkami na historické osobnosti, majú len druhoradú dôležitosť.

Dôležité však je, že tibetský rukopis (grub-thob brgjad-ču-rca-bži'i rnam-thar), v oddiele Rgjud (Tantry), z ktorého je tento príbeh prevzatý, sa zmieňuje o ortuti (dngul-ču) ako o najdôležitejšej použitej substancii pri tomto experimente. Táto skutočnosť ukazuje na jeho spojitosť s najstaršími a1chymistickými tradíciami Egypta a Grécka, ktoré dávali do tesnej súvislosti ortuť s 'prima materia'.

3. MANI, KLENOT DUCHA, AKO 'KAMEŇ MUDRCOV' A PRIMA MATERIA

V mystickej reči a1chýmie sa stotožňuje ortuť s 'prima materia', ale v tomto prípade nie je myslená obyčajná ortuť, ale 'ortuť mudrcov', ktorá predstavovala podstatu, čiže dušu ortuti, oslobodenú od štyroch aristotelovských elementov - 'zeme', 'ohňa', 'vody' a 'vzduchu' - alebo skôr oslobodenú od kvalít, ktoré reprezentujú a ktorými sa nám prejavuje hmotný svet.

Buddhistom sú tieto štyri elementy alebo elementárne kvality (mahábhúta)

dobře známe ako skupenstvo pevné, tekuté a plynné a ako princíp žiarenia. Inými slovami, ako kvality ľahostajnosti, príľnavosti, vyparovania a vibrácie, ako vlastnosti štyroch stavov skupenstva, v ktorom sa nám prejavuje hmotný svet.

Nemôžu byť pochybnosti o tom, z ktorého zdroja vytvorila grécka filozofia ideu a definície týchto štyroch elementov. Ak sa potom dozvedáme, že problém a1chymistu spočíval v tom, ako oslobodiť 'prima materia' od elementu 'zeme', 'vody', 'ohňa' a 'vzduchu', potom si nemôžeme nespomenúť na Kévaddha suttu v Dígha-nikáji pálijského kánonu, kde sa nachádza podobný problém. Jedná sa o rozpustenie hmotných prvkov, ktoré trápili myseľ mnícha pri meditácii (dhjána), keď cestoval nebeskými svetmi a hľadal riešenia a odpovede na svoje otázky.

Nakonec prichádza k Buddhovi a dáva mu túto otázku: "Kedy dochádzajú zem, voda, oheň a vzduch k svojmu úplnému zániku? Kedy sú tieto štyri elementy kompletne zničené?" Buddha odpovedá: "Otázku nemožno klásť takto, ale: 'Kde nemajú už tieto elementy oporu?', a odpoveď znie: 'V neviditeľnom, nekonečnom, žiariacom vedomí (viññánam anidassanam anantam sabbato pabham), tam nemá oporu ani zem, ani voda, ani oheň, ani vzduch (ettha ápo ča pathaví tédžó vájó na gádhati).'"

Výraz anidassanam, doslova 'neviditeľný', naráža na skutočnosti, že diferencované a objektivizované vedomie sa viditeľne prejavuje, t.j. vteľuje sa a zráža v hmotnej podobe. To, čo voláme svojím telom, je v skutočnosti viditeľným prejavom nášho vedomia, čiže presnejšie povedané, výsledkom (vipáka) minulých stavov vedomia, ktoré tvoria neskorší tvar. 'Viññánam anidassanam' môže preto znamenať len vedomie v jeho neporušenej čistote, vedomie, ktoré nie je rozštiepené, ani nebude rozštiepené na dvojnosť subjektu a objektu.

Buddhaghóša, autor Visuddhimaggy (Cesta očisty), vysvetľuje tento stav vedomia ako totožný s nirvánou. Výraz anantam potvrdzuje toto vysvetlenie, lebo vedomie môže byť nekonečné len vtedy, keď nie je obmedzené subjektami, keď prekonal dualizmus 'ja' a 'nie-ja'. Čistota tohto stavu vedomia je zdôraznená výrazom sabbatá pabham, t.j. 'žiariaci na všetky strany' a všetko-prenikajúci svojím svetlom (bódhi). Inými slovami, je to vedomie v stave osvietenia (sambódhi). Buddha sa dovoľáva tohto stavu, keď hovorí v Udáne (kap. 8):

"Skutočne existuje oblasť, kde ani zem, ani voda, ani oheň, ani vzduch

neexistujú, neexistuje ani tento, ani onen svet, ani slnko, ani mesiac.

Existuje, mnísi, nezrodené, nevzniknuté, nestvorené, nestvárnené. Keby toto nezrodené, nevzniknuté, nestvorené, nestvárnené neexistovalo, potom by nemohlo existovať žiadne oslobodenie zo sveta zrodu, vzniku, tvorenia a tvarov."

Kto toto uskutočnil v celej hĺbke, ten našiel naozaj 'kameň mudrcov', drahocenný klenot (mani), 'prima materia' ľudského ducha, ba dokonca všetko poznanie! Toto bol skutočný cieľ najväčších alchymistov, ktorí pochopili, že ortuť je totožná s tvorivými silami vyššieho vedomia, že sa musí oslobodiť od elementov hmoty (t.j. od svojich vlastných vytvorených karmických obmedzení), aby dosiahla stav úplnej čistoty a žiarivosti, stav osvietenia.

Táto idea bola znázornená v príbehu o guruovi Kaňkanapovi, jednom z osmdesiatichštyroch siddhov. Kedysi na východe Indie žil jeden kráľ, ktorý bol veľmi pyšný na svoje bohatstvo. Jedného dňa stretol jogína, ktorý mu povedal: "Akú cenu má tvoje kraľovanie, keď je skutočným vládcom sveta bieda? Zrodenie, staroba a smrť sa otáčajú ako hrnčiarsky kruh. Nikto nevie, čo mu môže priniesť budúca otáčka. Môže pozdvihnúť človeka k najvyššiemu šťastiu alebo ho uvrhnúť do najväčšej biedy. Nenechaj sa preto klamať svojim súčasným bohatstvom."

Kráľ odpovedal: "Vo svojom postavení nemôžem slúžiť Dharme v rúchu askéta. Ale ak mi môžeš dať poučenie, ktoré by zodpovedalo mojej vlastnej prirodzenosti a možnostiam bez toho, aby sa zmenila forma môjho života, aby som ju mohol nasledovať, potom som pripravený ju prijať."

Jogín poznal kráľovu lásku ku klenotom, a preto mu vybral tento vrodený sklon ako východzí bod a predmet meditácie. Takto premenil slabosť na zdroj vnútornej sily, čo je často používaná tantrická metóda.

"Uvažuj o diamantoch na svojom náramku, zameraj naň svoju myseľ a medituj takto: 'Iskrí všetkými farbami dúhy, ale tieto farby, ktoré tešia moje srdce, nemajú svoju vlastnú podstatu. Duch sám je žiariacim drahokamom a všetky veci od neho prijímajú svoju dočasnú realitu.'"

Kráľ urobil ako mu poradil, a pretože sa tejto meditácii venoval celým srdcom, získala jeho myseľ čistotu a žiarivú silu nepoškvrneného klenotu.

Jeho družine však bolo nápadné, že sa s kráľom stala zvláštna zmena, a keď sa jedného dňa dívali kľúčovou dierkou jeho kráľovskej komnaty, videli kráľa obklopeného nebeskými bytosťami. Pochopili, že sa stal siddhom, a prosili ho o požehnanie a vedenie. Kráľ však povdla: "Nie je to bohatstvo, ktoré ma

urobilo kráľom, ale to, čo som získal duchovne vlastným úsilím. Mojm kráľovstvom je moja vnútorná blaženosť."

Od tej chvíle bol kráľ známy ako guru Kaňkanapa.

Už v najranejších formách buddhizmu sa stal trojitý klenot (triratna, páli tiratana) symbolom troch nádob osvietenia, t.j. Osvieteného (buddha), pravdy (dharma), na ktorej poznaní spočíva osvietenie, a spoločenstva (sangha) tých, ktorí vstúpili na cestu k osvieteniu.

Kto vlastní tento žiarivý klenot, prekonáva kolobeh zrodzenia a smrti a získava nesmrteľnosť a vyslobodenie. Tento klenot však nemožno najst' inde, než v lotose (padma) vlastného srdca.

Mani je tu tiež 'kameňom mudrcov', klenotom spĺňajúcim želania, ktorý pod názvom čintámani vošiel do nespočetných buddhistických legiend a v Tibete je dodnes ústredným bodom ľudovej a náboženskej poézie.

V neskorších formách buddhizmu sa stala idea klenotu ústredným symbolom v podobe diamantového žezla (vadžra). Toto žezlo bolo pôvodne znakom moci boha búrky Indru, indického Dia, o ktorom sa pálijské texty často zmieňujú.

Je príznačné pre duchovný postoj buddhizmu, že miesto toho, aby odmietal súdobé kozmologické a náboženské predstavy, ich len prehodnotil a presunul stred duchovného ťažiska.

4. MANI AKO 'DIAMANTOVÉ ŽEZLO'

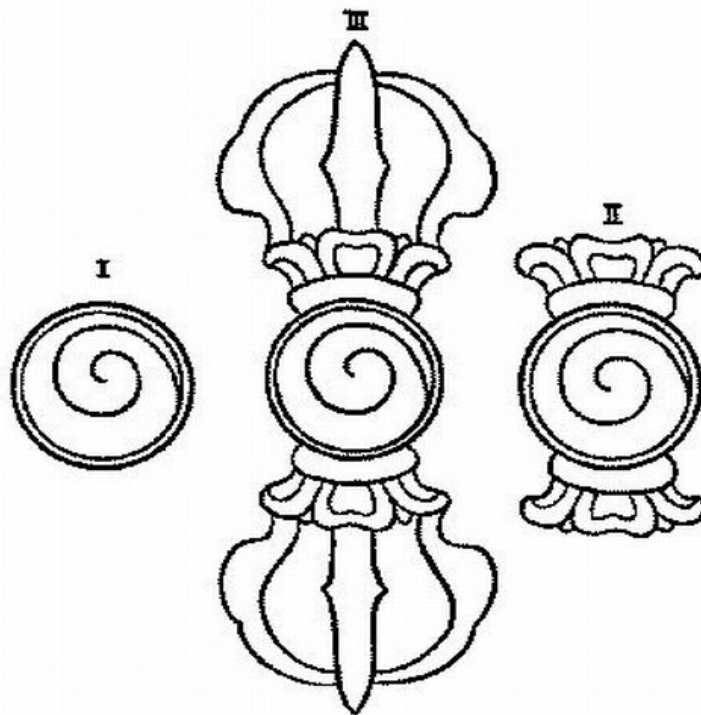
Stalo sa, že Indra - podobne ako všetci ostatní bohovia - sa stal čisto prízemnou postavou v porovnaní s prevyšujúcou osobnosťou Buddhu. Indrov symbol moci putoval zo sféry prírodných a fyzických síl do oblasti duchovnej nadvlády, a tým sa stal atribútom Osvieteného.

V tejto spojitosti už nie je vadžra 'hromoklínom', výraz, na ktorom tvrdošijne lipne mnoho prekladateľov a ktorý by bol vhodný len vtedy, keby sa to týkalo vadžry ako emblému boha búrky. V buddhistickej tradícii však neexistuje žiadna taká súvislosť. Vadžra sa naopak stala symbolom najvyššej duchovnej moci, moci, ktorej nemôže nič vzdorovať a ktorá sama je nepremožiteľná ako diamant, ktorý je najtvrdším zo všetkých substancií a môže rozrezať každú inú substanciu bez toho, aby sám mohol byť niečím rozrezaný. Aj drahocenosť,

ba dokonca najvyššia hodnota, ďalej potom nemennosť, čistota a jasnosť prispeli k tomu, že v buddhizme bola vadžra porovnávaná s diamantom. To je vyjadrené aj vo výrazoch 'diamantový trón' (vadžrásana) pre miesto, na ktorom dosiahol Buddha osvietenie, či 'diamantová píla' (vadžraččhédika) pre jeden z najhlbších filozofických spisov mahájány, ktorý končí slovami: "Tento svätý výklad sa volá Vadžraččhédiká-pradžňá-páramitá sútra, lebo je tvrdý a ostrý ako diamant, odrezáva všetky ľubovoľné predstavy a prevádza 'na druhý breh osvietenia'."

Školy, ktoré túto náuku umiestnili do stredu svojho náboženského života, boli preto zhrnuté do spoločného názvu vadžrajána t.j. 'diamantová cesta'. Vo všetkých týchto súvislostiach je celkom vylúčený pojem 'hromového klínu', a to isté platí aj pre názvy v pálijskom jazyku, ako sú vadžiraňana ('diamantové poznanie') a podobne.

Čo buddhisti ranej vadžrajány spájali s pojmom vadžra, je vyjadrené v tibetskom preklade slova rdo-rdže (čítaj dordže), rdo znamená 'kameň', rdže znamená 'vládca', 'majster', 'veliteľ', 'pán', atď. Dordže je preto pánom kameňov, najcennejší, najmocnejší, najušľachtilejší zo všetkých kameňov, t.j. diamant.



Vadžra v troch štádiách vývoja

Ako viditeľný symbol prijíma vadžra formu žezla (označenie suverénnej moci), a preto je správne označovať ju ako diamantové žezlo. Toto žezlo prijíma formu zodpovedajúcu jeho funkcii. Jeho stredom je guľa, ktorá predstavuje zárodok vesmíru v jeho nediferencovanej podobe, ako bindu (bod, kvapka, najmenšia

jednotka). Jeho potenciálna sila je vyznačená na zobrazeniach často ako špirála vychádzajúca z centra gule. Z nediferencovanej jednoty stredu vyrastajú dva protichodné póly rozvinuté vo forme lotosových kvetov, ktoré predstavujú polaritu všetkého vedomého bytia. Z toho vzniká priestor, t.j. trojrozmerný svet, predstavovaný štyrmi svetovými stranami a horou Méru ako osou uprostred.

Tento priestorový vývoj zodpovedá duchovnej diferenciacii princípu osvietenia v tvare piatich transformovaných prvkov vedomia a im zodpovedajúcich dhjánibuddhov. Osvietené vedomie sa u nich javí diferencované ako lúče svetla prechádzajúce hranolom. Preto vidíme, že z každého z oboch lotosových kvetov vychádza päť 'lúčov sily' (ktoré sú predstavované piatimi kovovými rebrami), ktoré sa nakoniec zbiehajú v jednom bode vyššej jednoty tvoriac na každej strane špičku vadžry. Podobne ako v meditácii sa zbiehajú vedomé sily sádhaku v jednom bode.

Tak ako v mandale/2/ môže byť počet lotosových lístkov zvýšený zo štyroch na osem, tak aj vo vadžre môže byť zvýšený počet ramien ich umiernením v mezismeroch zo štyroch na osem.

V prvom prípade sa hovorí o 'päťhrotovej' (tib. rce-linga) a v druhom prípade o 'deväťhrotovej' (tib. rce-dgu) vadžre. Stred sa vždy počíta podobne ako v mandale. Vadžra je v skutočnosti abstraktnou (nefigurálnou) plastickou dvojitou mandalou, pričom jej zdvojenie vyjadruje len polaritu. Relatívny dualizmus v štruktúre sveta a vedomí súčasne ukazuje 'jednotu protikladov', t.j. ich vnútornú príbuznosť.

Ústrednou ideou vadžry je však diamantová čistota žiarenia a nezničiteľnosť osvieteného vedomia (bódhičitta, tib. bjang-čhub-sems). Hoci diamant môže zažiarit všetkými farbami, je svojím charakterom bezfarebný.

Táto skutočnosť - ako bolo ukázané v príbehu o guruovi Kaňkanapovi - ho robí vhodným symbolom transcendentálneho stavu 'prázdnoty' (šúnjatá, tib. stong-pa ňid). Tento stav je neprítomnosť všetkého pojmového vymedzenia, ktoré Buddha označoval ako 'nezrodené, nevzniknuté, nestvorené, beztvaré', lebo nemôže byť vymedzené nejakou určitou pozitívnou vlastnosťou, a je prítomné vždy a všade. To je kvintesencia už spomínanej Diamantovej sútry a základom 'diamantovej cesty', vadžrajány.

Príbuznosť medzi najvyšším a bežným stavom vedomia bola prirovnávaná istými školami alchymistov k príbuznosti medzi diamantom a obyčajným kusom uhlia. Väčší rozdiel si je možné len ťažko predstaviť, a napriek tomu oba majú rovnaký chemický základ, teda uhlík.

Táto skutočnosť symbolicky poučuje o základnej jednote všetkých substancií a ich prirodzenej schopnosti premeny.

Pre alchymistu, ktorý bol presvedčený o hlbokoj podobnosti hmotného a nehmotného sveta a zhody prírodných a duchovných zákonov, mala schopnosť transmutácie univerzálny význam. Mohla byť aplikovaná rovnako na anorganické formy hmoty, ako aj na formy života a na psychické sily, ktoré prestupujú oboje.

Tak siahala táto zázračná sila premeny ďaleko za to, čo si davu predstavovali ako 'kameň mudrcov', ktorý by spĺňal všetky želania, alebo čo si predstavovali pod 'elixírom života', ktorý by im zaručoval ľubovoľné predĺženie pozemského života. Kto zažil túto premenu, ten už nemal žiadne želanie a predĺženie pozemského života nemalo preňho žiadny význam, lebo už žil v nesmrteľnosti.

To je vyjadrované opäť v príbehoch siddhov. Čokoľvek bolo získané pomocou zázračných síl, stráca pre adepta v okamihu dosiahnutia všetok význam, pretože vyrástol nad svetské ciele, ktoré robia dosiahnutie týchto síl žiadúce. V tomto prípade, ako v mnohých iných, to nie je účel, ktorý svätí prostriedky, ale prostriedky, ktoré svätia účel pri jeho premene na najvyšší cieľ.

Jeden zlodej sa podrobil prísnej meditačnej praxi, aby získal nepremožiteľný magický meč, a keď nakoniec tento meč získal, nemohol ho vôbec použiť, lebo sa mezitým stal svätcom.

Podobne sa stalo aj guruovi Nágárdžunovi, ktorý zachránil 'elixír života' pred sebeckým pustovníkom. Nepoužil ho pre svoje vlastné blaho, ale prenechal ho žiakom, zatiaľ čo sám obetoval svoj život blížnym, aby zachránil svoju krajinu pred veľkou biedou.

Jeho hlavný žiak, kráľ Šalabándha, sa pokúsil odradiť od tejto obete, ale guru odpovedal: "Všetko zrodené musí zomrieť, všetko zložené sa musí rozpadnúť, všetky svetské ciele sú pominuteľné, ako by som sa z nich mohol tešiť? Len choď a hľadaj si elixír života (amrita)."

Kráľ však odpovedal: "Budem ho užívať len so svojím guruom. Keď guru nezostane, načo budem potrebovať elixír života? Akú cenu má život bez duchovného vodcu?" Keď guru obetoval všetko, čo počas života vlastnil, a svoj život odovzdal ako poslednú obeť, zomrel kráľ pri nohách svojho guru.

Múdri neužívajú elixír života, aby si uchovali svoje telo, ale aby získali vyšší život, ktorý nepozná strach zo smrti. Ten, kto by elixír použil len pre zachovanie svojej fyzickej existencie, by zomrel - vnútri existencie by pokračoval len ako 'živá mŕtvola'. V sebeckých rukách sa mení 'elixír života' na jed, rovnako ako sa mení pravda v ústach blázna na lož a sila horlivej oddanosti na úzkoprsosť.

Preto, kto našiel 'kameň mudrcov', tento žiariaci klenot osvietenej mysle, vo vlastnom srdci, ten premenil svoje smrteľné vedomie na vedomie nesmrteľné, vidí nekonečné v konečnom a obracia sansáru v nirvánu. To je učenie 'diamantovej cesty', vadžrajány.

5. MYSEL' A HMOTA

Aby sme našli klenot (mani), symbol najvyššej hodnoty, vo vlastnej mysli, musíme si bližšie uvedomiť podstatu vedomia, ako je to popísané vo svätých buddhistických textoch. Prvý verš Dhammapady, najznámejšej zbierky veršov pálijského kánona, začína týmito slovami: "Všetky veci sú predchádzané myslou, riadené myslou a myslou vytvárané".

V menej známych, ale o to hlbších náukách abhidhammy je v jednom zo starších pokusov o systematický výklad buddhistickej filozofie a psychológie nazerané na svet výlučne ako na jav vedomia.

Sám Buddha však definoval svet ako to, čo sa nášmu vedomiu javí ako svet, bez toho, aby sa zaoberal otázkou objektívnej skutočnosti. Keďže zamietol pojem hmoty, keď hovoril o hmotných a fyzikálnych podmienkach, nemal by byť svet chápaný ako základný protiklad psychických funkcií. Skôr by mal byť pochopený v zmysle vnútornej alebo vonkajšej formy prejavu jedného a toho istého procesu, o ktorý sa zaujímal len do tej miery, kam až siahala oblasť jeho bezprostrednej skúsenosti, týkajúcej sa živého jedinca, t.j. procesu vedomia.

"Skutočne, vravím vám, že vnútri tohto skutočného tela, ktoré sa zdá smrteľné a neveliké, ale vedomé a vybavené myslou, je svet, vyrastajúci z vedomia a opäť sa do vedomia navracajúci, aj cesta, ktorá vedie k zániku tohto procesu."
(Anguttara-nikája II, Samjutta-nikája I).

V dôsledku tohto psychologického postoja neskúma buddhista podstatu hmoty, ale len podstatu zmyslového vnímania a skúseností, ktorými sa v nás vytvára predstava hmoty. "Otázka týkajúca sa podstaty tzv. vonkajších javov nie je zatiaľ rozhodnutá, je možné, že záležitosti zmyslové (rúpa) a mentálne, hoci súvzťažné, nemôžu byť od seba oddelené, aj keď môžu mať rovnaký prameň. V každom prípade starí učenci považovali vonkajší svet za spolutvorcu osobnosti - v súlade s teóriou karmy"./3/

Takto sa buddhizmus vyhol dileme duality. Vzhľadom na túto teóriu zostali myseľ a hmota náhodilo spojené entity, ktorých príbuznosť bola výnimočne stimulovaná. Z tohto dôvodu sa zhodujeme s Rosenbergom, že výraz rúpa v tejto súvislosti nemôže byť prekladaný ako 'hmota' alebo princípy hmotnosti, ale skôr ako záležitosti 'zmyslové', ktoré zahŕňujú predstavu hmoty z psychologického hľadiska. Bez pevne stanovenej dualistickej podstaty, v ktorej sa hmota stáva absolútnym opakom mysle (náma), je vonkajší hmotný svet skutočne 'svet zmyslov', ako poznamenáva Rosenberg, "bez zreteľa, či máme na mysli objekt fyzikálny alebo objekt psychologickéj analýzy".

Rúpa (tib. gzugs) znamená literárne 'tvar', 'podoba', bez akéhokoľvek určenia, či táto podoba je hmotná alebo nehmotná, konkrétna alebo len predstava, či je uchopiteľná zmyslami alebo len ideou mysle. Výraz rúpa-skandha sa všeobecne prekladá ako 'bytostná složka tvaru', 'hmotný agregát a 'agregát čiže zoskupenie telesného tvaru', atď. Zatiaľ čo výrazy rúpavačara-čitta ako 'vedomie oblasti tvaru', alebo rúpa-dhjána ako stav duchovnej vízie v meditácii - rúpa tu znamená uvedomenie si čistého, nehmotného čiže ideálneho tvaru. Svety (lóka) čiže oblasti existencie (avačara) zodpovedajú týmto ideálnym tvarom a boli nazvané 'jemnohmotné sféry' (rúpavačara), ktoré sú neviditeľné ľudským očiam a sú postrehnuteľné len jasnovidne. Tieto jemnohmotné sféry iste nezodpovedajú našej ľudskej predstave hmotnosti, nezodpovedajú ani pojmom fyzikov. Predstava rúpa je preto omnoho širšia než predstava hmoty. Takzvané hmotné veci patria do oblasti zmyslov, ale zmysly nie sú vyčerpané týmito kvalitami hmotnosti. To, na čom je hmota založená, nemusí byť nutne hmotné. Hmota či hmotnosť nie je niečo pôvodné, môže byť spätne vystopované až k silám pôvodnej energie,

alebo ako v tomto prípade, k elementom, ktoré z hľadiska subjektu sú považované za súčet dotykových skúseností./4/

Tieto elementy nemajú hmotnú skutočnosť, ale vždy sú opakujúcimi sa javmi, ktoré sa objavujú a miznú podľa určitých zákonov poradia a spolupôsobenia. Tvoria tak nepretržitý prúd, ktorý sa čiastočne stáva vedomím živých bytostí v spolupôsobení s ich sklonmi, vývojom a zmyslovými orgánmi. Tak sa náuka o momentálnosti všetkých javov nezastavuje pred predstavou hmoty. Podľa abhidhammy sedemnást' myšlienkových impulzov (každý z týchto impulzov je kratší než záblesk svetla) vytvára najdlhší pochod vedomia spôsobený zmyslovým vnímaním. V súlade s touto teóriou sedemnást' myšlienkových impulzov bolo prijatých ako trvanie hmotných javov v buddhistickej filozofii. Ako hypotéza je to nanajvýš zaujímavé, pretože tu hmotné súvisí s psychickým, a tak potvrdzuje základnú jednotu duchovných a hmotných zákonov. Z toho vyplýva to, čo voláme hmotou a čo môže byť definované len ako zvláštny spôsob zmyslového odtlačku alebo mentálnej skúsenosti, ktorá podľa toho zaujíma miesto buď medzi elementmi, alebo medzi schopnosťami vedomia./5/

O princípe hmotnosti je možné uvažovať z dvoch zorných uhlov:

- 1) ako o fáze procesu vnímania, t.j. ako o počiatocnom bode procesu vedomia, ktorý vzniká zo zmyslového dojmu (v páli phassa, v sanskrte sparšá) alebo z kombinácie zmyslových vnemov;
- 2) ako o výsledku (vipáka) opakovaných zmyslových vnemov a pripútanosti, ktorá z týchto opakovaných vnemov vzniká a na ktorej základe prijíma jedinec telesný tvar.

V prvom prípade máme do činenia so zmyslovými skúsenosťami, ako sú napr. tvrdý a mäkký, vlhký a suchý, chladný a teplý, stabilný a pohyblivý, atď. To znamená pevný odtlačok do vedomia hmatu. Skúsenosť svetla a farieb je odtlačená do vedomia zraku, zvuk do vedomia sluchu, vôňa do vedomia čuchu a chuť do 'vedomia jazyka' - lebo pojem hmoty alebo hmotných predmetov vznikne len v spolupráci mentálneho vedomia, ktoré mu potom dáva význam. Preto sa hmoty môžeme dotýkať rovnako málo ako dúhy - a rovnako ako dúha je ilúziou, nie však halucináciou, lebo môže byť pozorovaná všetkými, ktorí majú zrak, môže byť zachytená kamerou a podlieha určitým zákonom a podmienkam. Rovnako sú všetky vnútorné aj vonkajšie objekty nášho vedomia, vrátane tých, ktoré voláme 'hmotnými' a z ktorých pozostáva náš viditeľný svet, skutočné len v relatívnom zmysle.

To isté sa dá povedať o našej vlastnej telesnosti, o psychosomatickom organizme (náma-rúpa) jednotlivca. Tento organizmus je podľa buddhistického chápania produktom vedomia akosi zhusteného, skryštalizovaného, zhmotneného vedomia minulosti. Je to aktívny princíp vedomia (karma), ktorého účinok (vipáka) vstupuje do viditeľného prejavu.

Telo je produktom vedomia, ale vedomie nie je, alebo je len čiastočne produktom tela, a to len do tej miery, ako telo, t.j. zmyslové orgány, odovzdávajú dojmy z vonkajšieho sveta. Prijatie a prepracovanie týchto dojmov však závisí na citovej a intelektuálnej reakcii nášho vnútorného vedomia a na ňom spočívajúcom vôľovom postoji. Je to len vôľový postoj, ktorý pôsobí ako čin (karma) a prejavuje sa ako viditeľný a hmatateľný účinok (vipáka).

Čo sa javí ako tvar, patrí v podstate minulosti, a preto je pociťované ako cudzie tými, ktorí sa duchovne rozvinuli nad tieto pocity, ale doteraz nie do tej miery, aby videli minulé v jeho úplnosti a v jeho univerzálnom aspekte.

Celé nedorozumenie dualistického chápania ducha a hmoty, tela a duše spočíva na tomto pociťovaní. Presnejšie povedaná, na toto vysvetlenie sú duchovne pokročilí vnímavejší než priemerný človek.

Preto pre väčšinu ľudí, ktorých vedomie ešte neprerástlo nad 'minulé', z ktorého vznikol ich viditeľný tvar, môže byť telo oprávnené považované za patriace do prítomnosti. Zodpovedá to momentálnemu stavu mysle.

Čím väčší je duchovný pokrok a rýchlejší psychický rast, tým väčšia je vzdialenosť medzi telesným tvarom a duchovným postojom, lebo telo nemôže v dôsledku väčšej hustoty a menšieho stupňa pohyblivosti, a preto aj dlhších amplitúd vibrácií, udržať krok s vývojom mysle.

Telo sa prispôsobuje len pomaly a len v medziach určitého limitu, ktorý závisí na stave organického rastu, zákonoch stavby hmoty a povahe ich pôvodných prvkov.

Telesný tvar môžeme prirovnať k ťažkému kyvadlu, ktoré sa ešte dlho hojdá po ukončení pôvodného impulzu. Čím je kyvadlo dlhšie a ťažšie, tým má 'lenivejší' spôsob oscilácie. Keď myseľ už dosiahla stav klľudu a harmónie, vyrovnaním alebo

protipôsobením zmeneného postoja, účinok predošlej činnosti, karmický výsledok (vipáka), ktorý vykryštalizoval v telesnej podobe, môže ešte dlho ticho oscilovať, kým dôjde k úplnému zharmonizovaniu, a kým sa dosiahne telesná dokonalosť. To je možné dosiahnuť len vedomým prestúpením, preduchovnením a premenou tela, ako bolo popísané u niektorých siddhov a predovšetkým u Buddhu. Hovorí sa, že jeho telo bolo také nadpozemsky krásne a žiarivé, že aj zlaté rúcha, ktoré mu darovali, stratili svoj lesk.

Jeden z najväčších náboženských mysliteľov modernej Indie popisuje úlohu tela v duchovnom vývoji človeka takto: "Prekážka, ktorú predstavuje fyzické preduchovné, nie je žiadnym argumentom pre odmietnutie fyzického, lebo v skrytej prozreteľnosti vecí sa stávajú naše najväčšie ťažkosti našimi najlepšimi príležitosťami. A zdokonalenie tela by malo byť naším posledným triumfom"./6/

"Život by mal byť premenený na niečo veľké, tiché, intenzívne a mocné, takže už nikdy nespozná znova svoje staré, slepé, sebecké ja, alebo jeho malicherné podnety a priania. Samotné telo sa musí podrobiť premene a nesmie sa už nikdy stať hlučným zvieraťom alebo ťažkopádny kusom hliny, ktorým je doteraz, ale sa miesto toho musí stať vedomým služobníkom, žiariacim nástrojom a živou formou ducha"./7/

Len na základe tohto vnútorného vzťahu medzi telom a myslou je možné pochopiť siddhi, telesné dokonalosti, o ktorých sa opakovane zmieňujú životopisy buddhistických svätcov. To je úplne v rozpore s obvyklým chápaním telu nepriateľského, asketicko-intelektuálneho buddhizmu, ktorý sa prostredníctvom jednostranného chápania a predstáv vkradol do historickej a filozofickej predstavy Buddhovej Dharmy.

6. PÄŤ SKÁNDH A NÁUKA O VEDOMÍ

Ak je v buddhizme definovaná ľudská osobnosť, alebo to, čo voláme jedincom, ako spolupôsobenie piatich bytostných zložiek čiže skándh, potom je to v popise aktívnych a spätne pôsobiacich funkcií jednotlivcovho vedomia. Tieto funkcie sú vyjadrené pomerom medzi hustotou čiže 'hmotnosťou' a pribúdajúcim zjemnením, dematerializáciou a preduchovnením (čo znamená ich narastajúce oživenie).

Tieto skandhy sú:

1) rúpa-skandha (tib. gzugs-kji phung-po): bytostná zložka telesnosti,

presnejšie zložka zmyslov, ktoré v sebe zahrnujú prvky minulého vedomia predstavované telom, prítomné prvky, ktoré sú vnímané ako predstavy vecí, a budúce, potenciálne zmyslové prvky (dharma) v ich formách prejavu./8/ Táto definícia v sebe zahrnuje zmyslové orgány, predmety zmyslov, ich vzájomné vzťahy a psychologické dôsledky.

- 2) védaná-skandha (tib. cchor-ba'i phung-po): bytostná zložka pocitov, ktorá zahrnuje všetky citové reakcie odvodené zo zmyslových vnemov a rovnako z emócií, ktoré vznikli z vnútorných príčin, t.j. pocity žiadostivosti a odporu, radosti a utrpenia alebo necitlivosti a ľahostajnosti.
- 3) saňdžňá-skandha (tib. 'du-šes-kji phung-po): bytostná zložka rozlišovacích procesov, ktorá v sebe zahrnuje diskurzívne (skt. savičara, tib. rtog-bčas) aj bezprostredne intuitívne (skt. avičara, tib. rtog-med) schopnosti rozlišovania.
- 4) sanskára-skandha (tib. 'du-bjed-kji phung-po): bytostná zložka tvorivých síl, ktoré predstavujú aktívny princíp vedomia, vlastnú povahu jedinca, predovšetkým karmické dôsledky vytvorené vedomou vôľou.
- 5) vidžňána-skandha (tib. nam-par šes-pa'i phun-po): bytostná zložka duchovného vedomia, ktorá zahrnuje všetky predošlé funkcie, koordinuje a zlučuje ich, čiže predstavuje potenciálne vedomie v jeho čistej, nerozlišenej forme.

V tejto skupine je možné rozlišovať, ako sa uvádza v najstarších kanonických textoch, šesť druhov vedomia:

- 1) vedomie zraku (doslova 'očné vedomie')
- 2) vedomie sluchu (doslova 'ušné vedomie')
- 3) vedomie čuchu (doslova 'nosové vedomie')
- 4) vedomie chuti (doslova 'vedomie jazyka')
- 5) vedomie hmatu (doslova 'telesné vedomie')
- 6) mentálne vedomie (doslova 'vedomie mysle', manó-vidžňána, tib. jid-kji nam-par šes-pa)

Zatiaľ čo je možné rozlíšiť týchto šesť druhov vedomia jednoznačne podľa ich objektov, nemožno to jednoznačne urobiť u piatich skándh. Tie zodpovedajú očividne piatim fázam, ktoré ležia v základe každého vedomého procesu:

- 1) kontakt (zmyslov s ich objektami, sparšá)
- 2) pocity (totožné s definíciou pri védaná-skandhe)
- 3) vnímanie (totožné s definíciou pri sandžňá-skandhe)

- 4) vôľa (čétaná, sila, ktorá spôsobuje myšlienkové formácie, sanskára)
- 5) úplné vedomie zodpovedajúce jednému zo spomínaných šiestich druhov vedomia, vzhľadom k povahe objektu

Vzhľadom na to, že sú skandhy spolu funkčne spojené, môžu byť chápané nie ako samostatné 'časti', z ktorých je jednotliviec zložený, ale len ako rôzne aspekty neoddeliteľného procesu, ku ktorému sa nehodí ani atribút 'bytie', ani atribút 'nebytie'. Cítenie, vnímanie a vôľa, ako neodlučné súčasti vedomia, sú preto podobne delené do šiestich tried. Rozdiely spočívajú v ich závislosti na viditeľných objektoch či dojmoch, závisia na znakoch, vôňach, chutiach a telesných alebo mentálnych dojmoch. Vzájomné závislosti skándh sú vyjadrené v 43. sútte Madždžhima-nikáje pálijského kánonu, kde sa hovorí, že "čokoľvek je pociťované, vnímané a mentálne utvárané, spolu súvisí. Jedno od druhého nemožno oddeliť a ukázať ich rozdielnosť. Lebo to, čo človek cíti, to vníma, a čo vníma, toho si je vedomý".

Je to rovnaké ako farby dúhy: sú od nej odlišné, nemôžu však byť od nej oddelené, sú síce vnímané zmyslami, napriek tomu nemajú vlastnú samostatnú existenciu (rovnako ani dúha ako celok).

Táto analýza sa ešte nedotýka otázky skutočnosti vonkajšieho sveta. Pretože všetky prvky zmyslového vnímania, vrátane orgánov hmotného tela, sú založené na vedomí, vzniká otázka, či každé jednotlivé vedomie je nezávislou, samostatnou skutočnosťou a či to, čo cítime alebo vnímame ako vonkajší objekt, môže byť vystopované ako podnet prameniacci mimo alebo vnútri nás samých.

Táto otázka bola zodpovedaná rôznymi školami buddhizmu rôzne. Buddha sám vysvetlil predstavu oddeleného osobného jástva či večného nemenného individuálneho ega, ako iluzórnu a princíp nestálosti ako prirodzenosť všetkých javov a foriem života (anitjátá). V 8. kapitole Visuddhi-maggy sa hovorí toto:

"V presnom slova zmysle je trvanie 'žitia' živej bytosti mimoriadne krátke, nie je dlhšie než trvanie myšlienky. Rovnako ako koleso voza, ktoré sa pri státi aj pri otáčaní dotýka zeme len v jedinom bode, presne rovnako žitie živej bytosti trvá len po dobu jednej myšlienky.

Len čo táto myšlienka zanikla, hovorí sa, že zanikla aj bytosť." Preto bolo ďalej povedané: "Čo prežila bytosť v minulom okamihu myšlienky, neprežíva teraz,

ani nezažije v budúcnosti. Čo zažije bytosť v okamihu budúcej myšlienky, nezažíva v prítomnosti, ani neprežila v minulosti. Čo prežíva bytosť v prítomnom okamihu myšlienky, neprežila v minulosti, ani neprežije v budúcnosti" /9/

Tento výrok živo pripomína slávne Hérakleitove slová: "Nikto nemôže vstúpiť dvakrát do toho istého prúdu rieky", slová, ktorých prirovnanie zahŕňa nielen premenlivosť všetkých vecí a javov, ale aj spôsob zmien: plynulé prúdenie jedným smerom, ireverzibilita pohybu a jeho závislosť na určitých zákonoch. Buddha učil, že premenlivosť nie je totožná s chaosom alebo ľubovôľou, ale že podlieha istému poriadku, t.j. zákonu vzájomnej závislosti javov, čo je všeobecne známe ako kauzalita.

Z toho vyplýva dynamický charakter vedomia a bytia, ktoré je porovnateľné s riekou, ktorá napriek premenlivosti udržiava smer svojho pohybu a svoju relatívnu identitu. Théravádinovia volajú tento prúd vo svojich komentároch k abhidhamme 'bhávanga-sóta', podvedomý prúd, presnejšie 'stávanie sa', v ktorom sú nahromadené všetky skúsenosti a obsahy vedomia od bezpočiatočného času, aby vstúpili do aktívneho bdelého vedomia, len čo im to určité podmienky a súvislosti dovoľia.

Napriek nepretržitému prúdu a stálym zmenám jeho prvkov, nemožno pochybovať o existencii prúdu. Existuje vo svojej kontinuite (santána) a v stálosti alebo zákonitosti vzťahov, ktoré existujú vnútri meniacich sa komponentov.

Pozorovanie tejto kontinuity je tým, čo vedie k vzniku vedomia samého seba, ktoré vidžňánavadinovia popisujú ako funkciu siedmeho druhu vedomia (manas), ktoré sa líši od púhej koordinácie a spracovania zmyslových dojmov v zoskupení 'myšlienka-vedomie' (manó-vidžňána).

7. DVOJAKÁ ÚLOHA MYSLE (MANAS)

Objektom siedmeho vedomia (manas) nie je len zmyslový svet, ale ten večne tečúci prúd vedomia, ktorý nie je obmedzený ani zrodením, ani smrťou, ani tou či onou individuálnou formou prejavu. Vzhľadom na to, že zrodenie a smrť sú len priechodzími dverami z jedného života do druhého, obsahuje pretekajúci kontinuálny prúd vedomia nielen kauzálne formácie, ktoré sa objavujú na jeho povrchu, ale aj súhrn všetkých možností vedomia, súhrn všetkých skúseností nekonečnej 'minulosti', ktorá je totožná s nekonečnou 'budúcnosťou'. Je to

vyžarovanie a prejav univerzálneho vedomia spočívajúceho v základe všetkého, ktoré bolo vidžňánadinmi označované ako ôsme vedomie, pokladnica vedomia (álaja-vidžňána).

V Lankávatára sútre je definované šieste vedomie (manó-vidžňána) ako vedomie intelektuálne, ktoré spracováva výsledky piatich druhov vedomia, ktoré spočívajú na zmyslových orgánoch a určuje, kam bude smerovať averzia alebo žiadostivosť, ktoré sprevádzajú ilúziu objektívneho sveta a ňou vyvolané lipnutie.

Naproti tomu je možné porovnať univerzálne vedomie so svetovým oceánom, na povrchu ktorého sú prúdy, vlny a víry, ktorého hlbiny sú však nehybné, čisté a priehľadné.

"Univerzálne vedomie (álaja vidžňána) prekračuje všetku individualitu a obmedzenia. Svojou základnou povahou je čisté, nemenné a bez nestálosti a sebestva, nedotknuté rozlišovaním, žiadosťami a nenávisťou."/10/

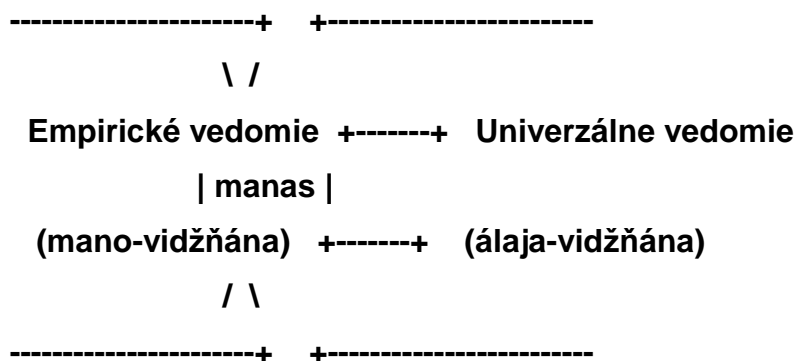
Ako prostredník medzi univerzálnym a individuálno-intelektuálnym vedomím je duchovné vedomie (manas) zúčastnené na oboch stranách. Predstavuje stabilizačný prvok mysle, udržiava jej súdržnosť a je ústredným bodom rovnováhy. Z rovnakých dôvodov je príčinou predstavy ega u neosvietených bytostí, ktoré ho omylom považujú za skutočné a stále centrum svojej osobnosti. V Mahájána-samparigraha šastre je preto manas označovaný ako 'poškvrnená myseľ' (klišta manas), ktorej povaha pozostáva z neprerušovaného procesu egocentrických myšlienok.

Manas vo svojom univerzálnom aspekte je totožný s univerzálnou myslou (álaja vidžňána), a na základe toho sa podieľa na transcendentálnej inteligencii (árja-džňána). Na druhej strane je manas totožný so systémom mysle (t.j. päť zmyslov plus intelekt) svojím chápaním odlišného poznania (vzhľadom k rozdeleniu do šiestich tried vidžňány).

Intuitívna myseľ nemá telo ani vlastné znaky, ktorými by ju bolo možné odlíšiť. Univerzálna myseľ je jej príčinou a oporou (álambana), ale v spojení s manasom vzniká predstava ega a toho čo s tým súvisí, k čomu ego lipne a na čom sa odráža./11/

Ak manas nemá žiadne vlastné telo a je totožný s univerzálnym aj individuálno-

empirickým vedomím, potom môže byť chápaný ako 'prienik' univerzálneho do individuálno-empirického vedomia. To vysvetľuje dvojaký charakter manasu, ktorý, hoci bez vlastnej charakteristiky, sa v smere od univerzálneho k individuálnemu vedomiu stáva zdrojom omylu, zatiaľ čo pri postupe opačným smerom, t.j. od individuálneho k univerzálnemu vedomiu, je zdrojom najvyššieho poznania (árja-džňána).



Rôznosť smerov môže byť porovnaná s pohľadom človeka, ktorý pozoruje rozmanitosť a pestrosť krajiny a cíti sa od nej oddelený (ako 'ja' a 'tu'), a pohľadom iného človeka do hĺbín oblohy, čo ho oslobodzuje od všetkého objektívneho a aj od samého seba, keď si uvedomuje len nekonečnosť priestoru čiže 'prázdnotu'. Jeho ego stratilo svoju oporu, pretože nemá rozdiel alebo protiklad, nenachádza nič, čoho by sa chytilo, ani od čoho by sa odlíšilo.

Manas je takým prvkom nášho vedomia, ktorý udržiava rovnováhu medzi empiricko-individuálnym a univerzálno-duchovným vedomím. Je tým, čo nás buď viaže na svet zmyslov, alebo nás od neho oslobodzuje. Je 'základným kovom alchymistov', ktorý je zázračnou magickou silou (siddhi) premenený na zlato, uhlie sa stáva žiarivým diamantom, jed je premenený na elixír života.

Skutočné siddhi spočíva vo vnútornom obrátení, v premene na najhlbšom mieste vedomia (ako to nazýva Lankávatára súra), je to nová orientácia, nové ladenie, odvrátenie od vonkajšieho sveta predmetov k vnútornému, je to celistvosť a všetko-zahrnujúca univerzalita mysle. Je to nový smer pohľadu, 'zameranie na srdce' (ako hovorí Rilke), je to vstup do prúdu oslobodenia. Je to jediný zázrak, ktorý uznával Buddha, a vedľa neho sú všetky ostatné siddhi detskými hračkami.

Preto sa opakovane stáva v živote siddhov, že magická sila, o ktorú spočiatku usilovali, sa v okamihu dosiahnutia stáva bezcennou, lebo medzitým

sa uskutočnil oveľa väčší zázrak obrátenia. To, čím hrešíme, je práve tým, čo nás môže opäť pozdvihnúť.

Toto sa uvádza vo všetkých príbehoch siddhov, v ktorých guru premieňa žiakovu slabosť na zdroj jeho sily.

Manas je princíp, v ktorom prežíva univerzálne vedomie samo seba a čím zostupuje do mnohosti vecí, do rozdielnosti zmyslov a ich objektov, z čoho potom vzniká skúsenosť univerzálneho sveta. To, čo voláme procesom 'stávania sa', je tým, čo pythagorejci volajú 'postupným obmedzovaním neobmedzeného'. Oslobodenie pozostáva z opačného postupu, predovšetkým v postupnom zničení obmedzenosti.

V Aggaňňa sutte v zbierke Dígha-nikáje je popísaný postupný proces obmedzovania neobmedzeného žiariaceho vedomia, vykonávaný nami samotnými, v hlbokom mýte, ktorý sa objavuje ako predchodca učenia vidžňánavády a ukazuje, ako uvedený citát udáva (viňňánam anidassanam), že názory vidžňánavádinov majú svoje korene v ranom pálijskom buddhizme a predstavujú len logický vývoj toho, čo tu bolo vždy prítomné, ale ešte nebolo dostatočne jasne definované.

V Aggaňňa sutte sa uvádza: "V minulosti sme boli bytosťami stvorenými duchom a vyživovanými radosťou. Vznášali sme sa priestorom žiariac nepredstaviteľnou krásou. Zotrvali sme takto po dlhý čas. Po nekonečnom čase sa vytvorila z vôd sladko voniaca zem, mala farbu, vôňu a chuť. Začali sme ju formovať do hrudiek a jesť. Ako sme jedli, naša žiarivosť mizla. Po jej zmiznutí sa objavilo slnko a mesiac, hviezdy a súhvezdia. Vznikol deň a noc, týždeň a mesiac, ročné obdobia a roky. Radovali sme sa zo sladko chutiacej zeme, živil sa ňou a takto sme žili dlhú dobu. Ale prijímaním potravy telá bytostí zhrubli a diferencovali sa, vznikli sexuálne rozdiely spolu so zmyselnosťou a pripútanosťou. Len čo sa v nás vytvorili zlé návyky, sladkosť zeme zmizla. Keď zem stratila svoju príjemnú chuť, objavili sa rastliny a vzišlo obilie majúce vôňu, farbu a chuť. V dôsledku pokračujúcich zlých mravov a ďalšieho zhrubnutia povahy živých bytostí aj toto obilie zmizlo a ostatné jedlé plodiny tak degenerovali, že nič jedlé nerástlo samo od seba. Potravu bolo nutné pestovať a dorábať ťažkou prácou. To viedlo k rozdeleniu zeme a vymedzeniu polí, čím vznikla idea 'ja' a 'moje', 'vlastné' a 'cudzie'. Tak vzniklo vlastníctvo, závisť, žiadostivosť a závislosť na hmotných veciach."

8. OBRÁTENIE V NAJHLBŠOM SÍDLE VEDOMIA

Zatiaľ čo manas odráža empirické vedomie tohto zhmotneného sveta, je toto vedomie pociťované ako činiteľ a subjekt zmyslových skúseností, ako 'ja', čiže vedomie samého seba. Ale v okamihu, keď sa manas odvráti od zmyslového vedomia a intelektu a svoju pozornosť zameria na prazáklad svojej bytosti, na univerzálny zdroj všetkého vedomého, ukáže sa ničotnosť predstavy 'ja' a objaví sa skúsenosť šúnjaty v celej svojej veľkosti a hĺbke. Tento jav sa uskutočňuje nie rozumovým premýšľaním a intelektuálnou logickou či inou dedukciou, ale úplným stíšením a oslobodením sa od všetkej zmyslovej činnosti. Tým sa vytvárajú nutné podmienky, za ktorých môže nastať priama vízia reality. Predovšetkým intenzívna skúsenosť nekonečnosti a všeobjímajúcej jednoty všetkého života.

Tu končia všetky názvy nášho trojrozmerného sveta predstáv. Tu sme si vedomí nekonečného nasledovania vyšších dimenzií, pre ktoré však nemáme žiadne pomenovanie, hoci ich tušíme a môžeme ich vnímať orgánom svojho vnútorného vedomia (a to manasom, myslou, ktorá je odvrátená od empirického a oslobodená od intelektuálneho).

Tento orgán môže byť vytvorený len meditáciou, t.j. stíšením mysle (jej neustáleho vnútorného tárania a rozumovania) premenou smeru vnútorného pohľadu. Je treba hľadiť od mnohosti k jednote, od ohraničeného k neohraničenému, (pričom intuitívne môže pôsobiť na všetkých mysliteľných úrovniach, od zmyslovej až po najvyššiu duchovnú skúsenosť), od intuitívneho k univerzálnemu, od 'ja' k 'nie-ja', od konečnosti objektu k nekonečnosti priestoru. Potom sme prestúpení touto bezhraničnosťou a univerzalitou, takže len čo sa vrátíme k pozorovaniu malého, jednoduchého a individuálneho, nikdy nestratíme zmysel a súvislosť s celkom a neupadneme naspäť do omylu 'jástva'.

Meditácia, v ktorej by sme sa pokúšali vyslobodiť z empirického sveta a použili na to analytické metódy a intelektuálnu pitvu, by nás nutne vťahovala späť do tohto sveta. Pretože namiesto obrátenia svojej mysle, sústredili by sme svoju pozornosť na veci svetské. Takto by sme vlastne posilňovali svoju iluzórnu koncepciu. Pitvanie empirických javov by nás nevyslobodilo z ich základného práva reprezentovať realitu na tejto úrovni, ale len by ich obralo o ich základné súvislosti a zmysel bez toho, aby prinieslo akýkoľvek pozitívny vhľad do najvnútornejšej skutočnosti.

Rozloženie tela na jeho časti alebo systémy, ktoré sme si umelo vytvorili, (ako jednotlivé funkčné systémy, orgány a tkanivá) a úplným zanedbaním jeho organickej jednoty a svojvoľným poprením duchovných síl, ktoré telo vytvárajú, formujú a udržiavajú - takými celkom nepravdivými a klamnými metódami neprekonávame telo a jeho funkcie, ale len ich redukuje na stav hrubej hmoty a seba na pocit márnosti, lebo sme sa zaplietli do najprimitívnejšieho materializmu.

To isté sa stane s mentálnymi funkciami, ak sú pitvané. Môžeme docieľť izoláciu a objektivizáciu určitých javov, ale to neznamená, že sme sa od nich oslobodili. Len sme ich zbavili ich spontánnosti a významu v širšom vývoji vedomia. V skutočnosti cvičíme a posilňujeme funkciu intelektu, ktorý sme dúfali prekonať.

Podľa Lankávatára sútry je to práve toto 'objektívne' zaujatie svetskými javmi, táto racionalizácia a intelektuálne analýzy, ktoré nás zavádzajú hlbšie do sansárovej ilúzie. Čím viac sa pokúšame bojovať s týmto svetom jeho vlastnými zbraňami, tým pevnejšie veríme v realitu sveta a stávame sa jeho otrokmi. Preto Lankávatára sútra hovorí: "Činnosťou rozlišujúceho vedomia vzniká tento klam, vyvíja sa objektívny svet, upevňuje sa ego"./12/

Toto rozlišujúce vedomie je manó-vidžňána, intelekt, ktorý chápe manas ako ego, pretože je to stále stredisko odkazov, v ktorých sa odráža predošlé vedomie. To vyplýva z Lankávatára sútry, kde sa hovorí, že manas, rovnako ako álaja-vidžňána, čiže univerzálne vedomie, nemôže byť zdrojom omylu.

Inými slovami, hoci manas prispieva ku vzniku predstavy 'ja' a má odvtedy funkciu vlastného vedomia (podporuje vzťah medzi minulým a prítomným vedomím a tým vytvára zdanie stability), nemôže byť nazvaný príčinou, ani pôvodcom omylu. Je len prispievajúcim faktorom - rovnako ako zrkadlo, ktoré odráža predmety môže viesť k omylu, a to tak, že odraz je považovaný za skutočný objekt. Tento omyl nespočíva v zrkadle, ale v mysli pozorovateľa. Nie je teda omyl v manase, ale v intelektu, ktorý sa preto volá klištamanó-vidžňána (poškvrnené intelektuálne vedomie)./13/

Dvojaká povaha manasu, ktorá sa podieľa tak na empiricko-intelektuálnom, ako aj na univerzálnom (intuitívnom) vedomí, je základom toho, že sa manas a manó-vidžňána často zamieňajú a stotožňujú. V buddhistickej sanskrtskej

literatúre sa rozlišuje aspekt manasu na 'vyšší' a 'nižší' podľa toho, či je manas obrátený k svetu alebo nie.

V Mahájána-šraddhótpáda šástre sa uvádza: "Myseľ (manas) má dvoje dvere, ktorých funkcia je rozdielna: jedny vedú k realizácii čistej podstaty mysle (álaja-vidžňána), druhé k mnohosti javov života a smrti. Čo je ale čistá podstata mysle? Je to čistota a jednota, všetko-zahrnujúca plnosť, kvintesencia pravdy. Podstata mysle nepatrí ani smrti, ani znovuzrodeniu - je nestvorená a nepominuteľná. Predstava vedomej mysle bola individualizovaná a odlíšená falošnou obrazotvornosťou. Keby bolo možné zbaviť myseľ rozlišujúceho myslenia, potom by sa nevytvárali žiadne ľubovoľné myšlienky, z ktorých sa tvoria iluzórne javové tvary a podmienky existencie".

Aby sa tento pokyn nestal lovišťom špekulatívnych filozofov a slovíčkárov, nasleduje varovanie: "Žiadne slovo, ktorým sa pokúšame popísať podstatu mysle, nie je adekvátne, lebo v čistej podstate mysle neexistuje nič, čo by bolo možné uchopiť alebo pomenovať. Používame slová len preto, aby sme sa oslobodili od slov, len čo dosiahneme nepomenovateľnú podstatu".

Prekonanie ľubovoľne diskriminujúceho intelektu môže nasledovať podľa Lankávatára sútry len vtedy, keď nastalo úplné obrátenie v najhlbšom sídle vedomia. Zvyk vedomia dívať sa von, t.j. na vonkajšie predmety, musí byť odstránený a musí byť vytvorený nový duševný postoj, a to najzákladnejšia skutočnosť a pravda. Musí byť nájsené intuitívne vedomie a dosiahnuté s ním úplné zjednotenie. Kým nie je dosiahnutá táto intuitívna sebarealizácia, najvyššie poznanie a múdrosť, pokračuje vývojový a sebaobmedzujúci proces empirického vedomia.

Nejedná sa o odstránenie činnosti zmyslov alebo o potlačenie zmyslového vedomia, ale o nový postoj, protichodný, spočívajúci v odstránení ľubovoľného rozlišovania, zaujatosti a predsudkov, inými slovami, v odstránení karmických tvorivých síl, ktoré nás pútajú k svetu zmiem, alebo správnejšie, z ktorých tvoríme ilúziu premenlivého sveta zrodu a smrti (sansára).

'Rozlišovacia schopnosť' znamená kontrast medzi jednostranným úsudkom o veciach videných z hľadiska ega a schopnosti nazerať tie isté veci v širšej súvislosti, predovšetkým z hľadiska základnej jednoty alebo celistvosti, ktorá spočíva na dne každého vedomia a jeho objektu. Len zo skúseností a poznania, že

sme nielen časťou celku, ale že každý jedinec má tento celok v sebe - len prostredníctvom tejto skúsenosti sa prebúda ku skutočnosti a najvyššiemu mieru. Neosvietený jedinec je ako rojko, ktorý je viac a viac vťahovaný do ilúzie, ktorú si sám vytvára.

9. PREMENA A USKUTOČNENIE DOKONALOSTI

Skúsenosť nekonečnosti, ktorá je vyjadrená v posvätnnej slabike ÓM a ktorá je základom a východným bodom mahájánovej tradície, sa prehĺbuje a dopĺňa skúsenosťou vnútornej jednoty a spojitosti všetkého života a vedomia. Táto jednota sa neuskutočňuje ľubovoľným stotožnením vlastného vedomia s inými žijúcimi bytosťami (t.j. nie zvonku), ale vyplýva zo základného poznania, že názor 'ja' a 'nie-ja', 'vlastný' a 'cudzí' spočíva na ilúzii nášho povrchného vedomia. Poznanie a skúsenosť jednoty všetkých bytostí (samatá) pozostáva z uskutočnenia konečného dovŕšenia, ktoré je ukryté v každej bytosti.

Nie je preto úsilím buddhistu rozpustiť svoje konečné vedomie v absolútnom vedomí, alebo spojiť svoju dušu s dušou absolútnou, jeho cieľom je stať sa vedomým si svojej večnej existencie, nedeliteľnej a nerozlíšenej dokonalosti. K tejto dokonalosti nemôže byť nič pridané a nič ubrané, môže byť len poznaná a prežitá viac-menej dokonale. Rozdiely vo vývoji bytostí sú spôsobené väčším či menším stupňom poznania a skúseností. Osvietení sú tí, ktorí sa prebudili k úplnému vedomiu dokonalosti. Preto všetci buddhovia majú tie isté vlastnosti, hoci na základe požiadavky času a okolností môže vystupovať do popredia ten či onen rys ich charakteru.

Mani je možné poeticky interpretovať ako 'kvapku rosy v lotose', ktorá plynie do svetového oceána. Keby toto nádherné prirovnanie bolo obrátené, bolo by asi bližšie buddhistickej predstave o konečnej realizácii. Nie je to kvapka, ktorá plynie do oceána, ale oceán, ktorý plynie do jedinej kapky. Vesmír sa stáva vedomím v jedincovi (nie opačne). V tomto procese je dosiahnutá dokonalosť, takže už nemôžeme hovoriť ani o 'jednotlivcovi', ani o 'vesmíre'. Tu vychádzame v istom smere nad ÓM, nad najvyšší cieľ védského usilovania, lebo vo védach neexistuje medzi konečným a nekonečným žiadny styčný bod.

Znamená to stratiť vlastnú vôľu ako šíp, ktorý opustil tetivu, aby prenikol do priepastného priestoru, ktorý sa roztvára medzi 'tu' a 'tam' a spojil sa s transcendentálnym cieľom.

Ale jogačárinovia, ktorí sa pokúšali uplatniť náuky vidžňánavády v praxi, a medzi nimi hlavne potom siddhovia, majstri mystickej cesty, usilovali o to, aby vybudovali most, ktorý by spájal toto 'tu' a 'tam', ktorý by preklenul nielen rozdeľujúcu priepasť, ale dal nášmu životu impulz najvyššej méty, ku ktorej by bol nasmerovaný, a tak ho urobil inšpirovaným nástrojom oslobodenia.

'Jástvo' a 'univerzum' sú len 'vnútornou' a 'vonkajšou' časťou tej istej ilúzie. Uskutočnenie dokonalosti má všetky rysy univerzality, bez predpokladu vonkajšieho kozmu, a všetky rysy univerzálnej skúsenosti, bez toho, aby predpokladalo 'jástvo'. Pojem realizácie dokonalosti vychádza z dualistickej koncepcie 'jednoty' a 'mnohosti', 'ja' a 'nie-ja', lebo dokiaľ môžeme ukázať protikladné dvojice, dovtedy sa pohybujeme na úrovni nášho empirického vedomia.

Toto vedomie je použiteľné na všetkých úrovniach skúsenosti a existencie, od hmotnej po nanajvyšš duchovnú, od empiricky danej po metafyzicky tušenú. Cesta dokonalosti, 'dovršenia', nie je cestou potlačenia a nihilizácie, ale cestou vývoja, zušľachtenia a sublimácie všetkých existujúcich vlastností, cestou, ktorá sa vyhýba nezrelým záverom, ale skúma plody.

Moderný majster mystickej cesty na Západe odel túto ideu do nesmrteľných slov:

"Pominuteľné preniká všade do hlbokého stavu bytia. Preto všetky tvary tohto sveta nie sú len na to, aby boli používané dočasnými zmyslami, ale aby boli zahrnuté do javov najvyššieho významu, ktorých sa zúčastňujeme (alebo ktorých sme súčasťou). Akokoľvek to nie je v kresťanskom zmysle, ale v čisto pozemskom, - hlboko pozemskom - pozemsky radostnom vedomí, to, čo sme videli a čoho sa dotýkame 'tu', to by sme mali zahrnúť do širších súvislostí. Nie do 'onoho sveta', ktorého tieň zatemňuje zem, ale do celku, do univerza. Príroda, veci v našom okolí a používaní, tieto všetky sú nestále a vratké, ale sú tu, tak dlho ako my, sú naším majetkom, našimi priateľmi, dôverníkmi našich bolestí aj radostí rovnako, ako boli dôvernými spoločníkmi našich predkov. Preto by sme sa nemali len zdržiavať zľahčováním a znehodnocovaním všetkého, čo patrí k nášmu svetu. Naopak, veci a javy, vzhľadom k svojej nestálej povahe podobnej našej, by mali byť pochopené a premenené v najvnútornejšom zmysle. Premenené? Áno, pretože to je naša úloha vštepiť si túto nestálu, pominuteľnú zem tak hlboko a bolestne a s takou mierou utrpenia, že podstata jej povahy je 'neviditeľne' vzkriesená vnútri nás. Len vnútri nás sa môže realizovať táto dôverná a stála

premena z viditeľného do neviditeľného"./14/

Len v nás môže byť obnovená táto jednota úplnou premenou našej osobnosti. Vyjadrené buddhistickou terminológiou - premenou skándh, t.j. zmenou alebo zrušením (paravrtti) základnej príčiny (ášraja) našej existencie, premenou do stavu univerzálnosti a odhmotnením pevne usadenej vrstvy nášho individuálneho 'jástva'. K tomu dochádza prebudením našich schopností osvietenia, vnútorným popudom k svetlu a slobode, ktoré latentne driemu vo všetkých živých bytostiach.

Podobne ako prinúti tento mocný impulz a túžba po slnku a vzduchu rastlinu, aby opustila semeno a prerazila temnú zem, tak preráža semeno osvietenia (bódhičitta) dvojité závoj - ilúziu jástva, ktoré zatemňuje vášňami (kléšavarana) a ilúziami objektívneho sveta (džňéjavarana).

Cesta osvietenia je cestou dokončenia. Túto cestu môžeme nastúpiť, ako ukázali Buddha a množstvo jeho nasledovníkov svojím príkladom. To dokazuje, že každá bytosť má túto potenciálnu schopnosť pretvoriť pominuteľné elementy svojej empirickej osobnosti na orgány vyššej skutočnosti, kde "nenachádzajú oporu ani zem, ani voda, ani oheň, ani vzduch". Je to cesta veľkej premeny, ktorá je popísaná v mystickej alchýmii siddhov ako transmutácia (premena) neušľachtilých kovov, ktoré podliehajú rozkladu a zániku, na čisté zlato 'prima materia', na nepominuteľný klenot (mani) diamantovej mysle.

Ako sa táto premena uskutočňuje?

Ako sme videli, je to manas (mysel'), ktorý udržiava rovnováhu medzi obmedzeným a neobmedzeným, medzi vznikáním a 'rozpustením', medzi 'konečným' a 'nekonečným'. Preto je to manas, z ktorého vychádza premena osobnosti (ášraja paravrtti), ktorá je príčinou zmenenej role sebavedomia. Sebavedomie, ktoré je ináč základom odlišnosti, sa tu mení na princíp základnej jednoty života - na príčinu skúsenosti vnútornej rovnováhy (samatá) všetkých žijúcich bytostí.

Tak sa stáva manas v okamihu vnútorného obrátenia klenotom (mani), osvieteným vedomím (bódhičitta), 'kameňom mudrcov', ktorého dotyk sa stávajú všetky elementy vedomým nástrojom osvietenia (bódhijanga). Tak sa sebecká vôľa a zmyslové žiadosti (káma-čanda) menia na vôľu k oslobodeniu a úsilie o spásu (dharma-čanda). Rovnako sa obracia individuálne vedomie (vidžňána-skadha)

k poznaniu univerzálneho zákona a základnej skutočnosti (dharma-dhātu-džňána) /15/, ktorú reprezentuje dhjánibuddha/16/ Vairóčana, 'Žiariaci', ktorý je symbolizovaný svojím znakom, kolesom zákona (dharma-čakra).

Potom sa náš pohľad obráti späť, od sveta materiálnych a zmyslových objektov ku zdroju, v ktorom sú obsiahnuté predobrazy všetkých foriem a semená (bídža) všetkých tvarov (kálaja) vedomia. Potom budú stíšené vlny na tomto univerzálnom vedomí, ktoré sa podobá svetovému oceánu obsahujúcemu poklady všetkých skúseností i budúcich zážitkov, ako plocha hladkého zrkadla, v ktorom sa odrážajú obrazy rôznych tvarov (rúpa) vo svojej kryštalickej čistote.

'Zmyslové', javiace sa ako 'hmotný' tvar (rúpa-skandha), sa takto stáva ukazovateľom nadzmyslového. Stáva sa východným bodom skúsenosti šúnjaty - bez tvarého, ktoré je základom všetkých tvarov, rovnako ako zvuk môže viesť k uvedomeniu si ticha. Preto sa v Mahá-pradžňáparamitá-hrdája sútre hovorí:

"Forma (rúpa) je prázdnotou (šúnjatá) a prázdnota nie je odlišná od formy, ani forma nie je odlišná od prázdnoty: skutočne je prázdnota formou."

Rôzne formy existencie, vznikanie a opätovné rozpúšťanie, duchovný vdych a výdych, sa stávajú symbolmi reality presahujúcimi všetky tvary, ale súčasne sa stávajú vedomými prostredníctvom tvaru, podobne ako obrazce hieroglyfov ukazujú znalcom význam, ktorý siaha za konkrétne objekty na nich zobrazené.

Vedomie álaja sa tým premieňa, ako sa uvádza vo Vidžňapti-mátra-siddhi šástre/17/, na druh vedomia, ktoré je spojené s poznaním veľkého zrkadla (mahádarša-džňána-samprajukta-čitta-varga), ktoré sa v tibetčine volá 'Zrkadlu podobná múdrosť' (me-long lta-bu'i je-šes) a je reprezentovaná dhjánibuddhom Akšóbhjom, ktorý stelesňuje princíp neotrasiteľnosti tejto múdrosti. S ním je spájaný element vody (vedomie álaja ako oceán v stave klúdu s povrchom, ktorý sa podobá zrkadlu), rúpa-skandha a znak vadžra.

Egoistické cítenie (védaná), ktoré pretrváva dovtedy, kým manas hrá svoju sebavedomú rolu a vytvára ilúziu oddelenosti a rozdielnosti bytostí. Teraz však sa cítenie obracia k ostatným. Obracia sa k vnútornej spoluúčasti a ku zjednoteniu so všetkým, čo je živé. Do vedomia spojeného s poznaním rovnosti (samatá-džňána-samprajukta-čitta-varga) vstupuje 'Múdrosť rovnakosti (všetkých javov)', základnej jednoty všetkých bytostí (tib. mňam-pa-ňid-kji je-šes), ktorú znázorňuje postava dhjánibuddhu Ratnasambhavu, ktorý je predstavovaný s gestom

dávania (dána-mudra) a so znakom klenotu (ratna-mani).

Nikde nie je jednota všetkých bytostí pociťovaná hlbšie než v súcite, v spoluprežívaní radosti a utrpenia, šťastia a bolesti iných, z čoho pramení mocný popud k dávaniu, k účasti a nakoniec k odloženiu vlastného ega a obetovaniu sa všetkým bytostiam.

Empirické rozlišujúce vedomie a úsudkový intelekt (manóvidžňána) prechádza do intuitívneho vedomia vnútornej vízie, v ktorej sa stávajú zvláštne aj všeobecné charakteristiky všetkých vecí (dharma) jasne viditeľné a spontánne (doslova 'bez prekážok' - asanga). V tomto intuitívnom vedomí nastáva objasnenie rôznych duchovných schopností - vedomie spojené s následným poznaním (pratjávékšana-džňána-samprajukta-čitta-varga) čiže 'Rozlišujúca múdrosť'. Touto múdrosťou sa mení funkcia sandžňá-skandhy, zoskupenia rozlišovacích procesov, ktoré zahrnujeme pod všeobecný pojem vnímania, ktoré je obrátené dovnútra, transformované a zosilnené na intuitívnu víziu (dhjána). Tu sa potom stávajú individuálne vlastnosti všetkých javov spolu sa svojimi hlavnými a univerzálnymi vzťahmi jasne viditeľné. Stelesnením tejto rozlišujúcej múdrosti je dhjánibuddha Amitábha, ktorý je predstavovaný s gestom meditácie (dhjána-mudra) a jeho emblémom je otvorený lotosový kvet (padma).

Päť zostávajúcich druhov vedomia, ktoré môžu byť zhrnuté do jednej kategórie zmyslového vedomia, sa stáva nástrojom premeny večného života na život bódhisattvu. Život, ktorý je zasvätený realizácii osvietenia, v ktorom činnosť a motivácia už nie sú egocentrické, a preto sú bez 'ega' v pravom slova zmysle.

Táto činnosť je viac než altruistická a výrazy založené na rozlišovaní medzi vlastným a cudzím sú celkom odlišné v motivácii od idey kresťanskej charity alebo modernej sociálnej služby. Tieto činy neviažu a nevytvárajú karmu, ale obrodzujú činiteľa rovnako, ako tých, ktorí sú touto činnosťou ovplyvnení.

Funkcie označené ako zoskupenie mentálnych síl (sánskára-skandha) sú takto premenené na 'vedomie spojené s poznaním dokonalosti toho, kto koná' (krtjánušthána-džňána-samprajukta-čitta-varga).

"Tento druh vedomia sa prejavuje pre blaho všetkých žijúcich bytostí v desiatich oblastiach vesmíru troma spôsobmi premenenej činnosti a dokončuje činy, ktoré majú byť vykonané s ohľadom na sľub." (Vidžňáptimátra-siddhi

šástra).

Sľuby, o ktorých je tu reč, sú sľuby bódhisattvu, že bude pôsobiť pre dobro všetkých živých bytostí, inými slovami - nielen usilovať o vlastné oslobodenie, ale aj o oslobodenie všetkých bytostí uskutočnením dokonalého osvietenia. Tri druhy premeneného konania sa týkajú tela, reči a mysle. Telo tu znamená univerzálne telo (dharma-kája), ktoré zahŕňa všetky bytosti. Reč je slovom sily, tajným slovom (mantrou) a myseľ je univerzálnym vedomím, vedomím osvietenia. Pôsobí a prejavuje sa všade 'v desiatich smeroch', t.j. v štyroch hlavných smeroch (hlavných svetových strán) a štyroch vedľajších smeroch, vrátane zenitu (neba) a nadiru (podsvetia), symbolizovaných dvojitou vadžrou (višva-vadžra), ktorá je znamením dhjánibuddhu Amóghasiddhu, ktorý stelesňuje 'Všeobjímajúcu múdrosť' (tib. bja-ba-grub-pa'i je-šes).

Rozvinutie týchto transcendentálnych múdrostí a premena vedomia duchovnej vízie je témou ďalšieho dielu, ktorý je venovaný padme, tretiemu symbolu Veľkej mantry.

POZNÁMKY A DOPLNKY K II. DIELU

- 1) Táto fráza má svoj pôvod v dobre známej sanskrtskej metafore 'roh zajaca', ktorá sa používa na označenie neskutočnosti.
- 2) Mandala je koncentrický diagram alebo plastický model používaný pre účely meditácie. Podrobnejšie v III. diele (Padma).
- 3) Otto Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg 1924
- 4) To neprotirečí faktu, že 'veľké elementy' (mahábhúta), o ktorých sme sa už zmienili, sú niekedy chápané v hrubom, materiálnom zmysle. Vid' Rosenberg.
- 5) Anágárika Govinda: The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy according, Abhidharma Tradition, Patna Univ. 1937; Rider, London 1961
- 6) Sri Aurobindo: The Synthesis of Yoga, Pondicherry, 1955
- 7) Tiež tam
- 8) Rozdelenie na minulosť, prítomnosť a budúcnosť je spomenuté vo Vasubandhuovej Abhidharma-kóša-šástre, I, 14b, cit. Rosenbergom
- 9) Visuddhi-magga, VIII, preložil H. C. Warren
- 10) Lankavatára sútra, pre1. D. T. Suzuki, in The Buddhist Bible, vyd. D. Goddard, zv. 1., 1938
- 11) Tiež tam

12) Tiež tam

13) V tibetčine sú oba výrazy uvedené s 'jid' alebo jid a jid-kji rnam-par

šes-pa (vys1. jikji nampar šepa)

14) R. M. Rilke: Letters from Muzot

15) čhos-kji dbjings-kji je-šes (vys1. čökji jingki ješe)

16) Výraz dhjánibuddha bol propagovaný západnými učencami, aby rozlíšili duchovné alebo symbolické postavy buddhov a bódhisattvov, vizualizovaných v meditácii (dhjána), od postavy historického Buddha a jeho predchodcov a následníkov. V Tibete je historický Buddha vždy uvádzaný ako Šákjamuni (Bčom-Idan-'das šákjathub-pa, vys1. Čomdändä Šákjathubpa).

17) Jiryo Masuda: Der individualistische Idealismus der Yogacara-Schule, Heidelberg 1926 a L. de la Vallée Pousin: Vijnaptimátra-siddhi, Paris 1928.



ÖM



MANI



PADMA

Tretí diel: PADMA

Cesta tvorivej vízie



PADMA

1. LOTOS AKO SYMBOL DUCHOVNÉHO VÝVOJA

Lotos je symbolom svätého a čistého duchovného vývoja. Legenda o Buddhovi uvádza, že keď sa práve narodený chlapec Siddhártha, budúci Buddha, dotkol pôdy a urobil prvých sedem krôčkov, vyrástlo zo zeme sedem lotosových kvetov. Takto je každý krok bódhisattvu aktom duchovného vývoja. Meditační buddhovia sú predstavovaní ako sedia na lotosovom kvete, ktorého stred a okvetné lístky nesú znamenia alebo zobrazenia rôznych buddhov a bódhisattvov, ich atribútov

a mantier.

Rovnako sú znázorňované centrá vedomia v ľudskom tele - ku ktorým sa neskôr vrátim - ako lotosové kvety, ktoré sú podľa svojej funkcie vybavené väčším či menším počtom okvetných lístkov a ktorých farba zodpovedá ich rôznemu charakteru.

Pôvodný význam lotosa je uvedený v nasledujúcom podobenstve:

"Lotos vyrastá z temnoty bahna k povrchu vody a tam sa otvára, potom čo sa pozdvihol nad hladinu vody. Hoci sa zrodil zo zeme a vody, oboma zostáva nedotknutý." Podobne sa rodí myseľ v ľudskom tele, otvára svoje kvality ako okvetné lístky, keď sa pozdvihla nad kalné prúdy vášní a nevedomosti a premenila temné sily hlbín na žiarivo čistý nektár osvieteného vedomia (bódhičitta), neporovnateľný klenot (mani) v lotosovom kvete (padma). Tak prevyšuje svätec svet, lebo ho prerástol. Jeho korene sú v temnej hlbine tohto sveta, ale hlava sa týči do plnosti svetla. Stáva sa živou syntézou najnižšieho s najvyšším, temnoty a svetla, hmoty a nehmotnosti, tvaru a beztvárnosti, obmedzenej individuality s bezhraničnou univerzalitou - sansáry a nirvány. Preto sa hovorí o dokonale Prebudenom:

Vznešený nie je spojený ani s bytím ani s nebytím,
svätý je oprostený od všetkých protikladov.

(Nágárdžuna)

Keby v semene lotosa ukrytom v temnote nedriemal silný podnet k svetlu, potom by sa kvet lotosa k svetlu nemohol obrátiť. Keby podnet k najvyššiemu vedomiu a poznaniu nedriemal aj v stave najvyššej nevedomosti, osvietení by nemohli nikdy povstať z temnoty sansáry.

Podľa tradície uznávanej všetkými školami buddhizmu je semeno osvietenia vo svete stále prítomné. Rovnako ako v minulých svetových cykloch vystúpili buddhovia, vystúpia osvietení v súčasnosti, aj v cykloch budúcich, kdekoľvek nastanú vhodné podmienky pre vývoj organického a vedomého vývoja.

Historický Buddha je preto považovaný za článok v nekonečnej reťazi osvietených, nie za ojedinelý a výnimočný zjav. Historické rysy Buddhu Gautama Šákjamuniho pre buddhistu ustupujú za všeobecné rysy buddhovstva, v ktorom sa prejavuje večne prítomná realita potenciálneho osvietenia ľudskej mysle. Dokonca

sa prejavuje u všetkých vedomých bytostí a týka sa každého jedinca v jeho najhlbšej podstate.

Povrchní pozorovatelia sa pokúšajú poukázať na paradox, že Buddha, ktorý chcel oslobodiť ľudstvo od závislosti na bohoch a od viery v neobmedzeného boha Stvoriteľa, bol sám v neskoršej forme buddhizmu zbožštený. Nechápu, že Buddha, ktorému je preukazovaná úcta, nie je historická osobnosť, teda človek Siddhártha Gautama, ale vtelenie božských kvalít, ktoré driemajú v každej bytosti a ktoré sa v Gautamovi prejavili, podobne ako v množstve iných buddhov. Nesmieme nesprávne chápať výraz 'božský'. Ani sám Buddha sa v pálijskom texte nebránil jeho použitiu pre označenie praxe najvyšších duchovných kvalít (ako je láska, súcit, spoluúčasť a pokoj mysle) v meditácii, ako napr. 'zotrvávanie v bohu' (brahmavihára) alebo v 'božskom stave'.

Nie je to preto človek Gautama, ktorý sa pozdvihol k stavu boha, ale 'božské', ktoré bolo rozoznané ako možnosť realizácie v človeku. Tým nenadobudlo božské menšiu cenu, ale naopak väčšiu, lebo z čistej abstrakcie sa stalo niečím, čo môže byť poznané. Nebol to teda zostup na nižšiu úroveň, ale vzostup na úroveň vyššiu.

Preto buddhovia a bódhisattvovia nie sú čisto personifikácie abstraktných princípov - ako bohovia, ktorí sú personifikáciami prírodných síl alebo psychických kvalít, ktoré primitívny človek môže pochopiť len v antropomorfnnej predstave. Sú to prototypy stavu najvyššieho poznania múdrosti a harmónie, ktoré sa uskutočnili v človeku a môžu byť uskutočnené znova a znova. Je celkom ľahostajné, či sú títo buddhovia chápaní ako javy za sebou idúce v čase, ako historicky konkrétne bytosti (ako sa uvádza v pálijskej tradícii) alebo ako bezčasové archetypy ľudského vedomia, ktoré sú vizualizované v meditácii (dhjána), kvôli čomu sa nazývajú dhjánibuddhovia. Nie sú to alegórie transcendentálnej dokonalosti alebo nedosiahnuteľné ideály, ale viditeľné symboly duchovnej skúsenosti a dokonalosti v ľudskej podobe. Lebo múdrosť sa pre nás stáva skutočnosťou až vtedy, keď sa uskutoční v živote a keď sa stane súčasťou ľudskej existencie.

Učítelia ' Veľkej cesty', a hlavne tantrickej vadžrajány to nikdy nezabudli zdôrazniť, pretože rozoznali nebezpečenstvo, ktoré pramení zo zotrvávania v čistej abstrakcii. A nebezpečenstvo bolo tým väčšie, čím vyššie bola vyvinutá filozofia, ako náuka šunjavádinov a s ňou kombinovaná zložitá a hlboká

psychológia jogačárinov čiže vidžňánavádinov.

2. ANTROPOMORFNÁ SYMBOLIKA TANTIER

Abstraktnosť filozofických pojmov a záverov vyžaduje trvalú korekciu pomocou bezprostrednej skúsenosti, meditačnej praxe a príhod každodenného života. Antropomorfný prvok sa tu nezrodil z neschopnosti intelektuálneho chápania (ako u primitívnych ľudí), ale práve naopak, zrodil sa z vedomého úmyslu, z čisto intelektuálnych, teoretických zámerov preniknúť do bezprostrednej skutočnosti. To sa nedá dosiahnuť rozumovým presvedčením, ale len vedomým preniknutím tých vrstiev mysle, ktoré nemôžu byť dosiahnuté alebo ovplyvnené logickými závermi a diskurzívnym myslením.

Také preniknutie a pretvorenie je možné len donútením, silou vnútornej vízie, ktorej prvopočiatkové predstavy čiže archetypy sú utvárajúcimi princípmi našej mysle. Ako semená, ktoré klesajú do úrodnej pôdy nášho podvedomia, aby vyklíčili, rástli a rozvinuli svoje schopnosti.

Možno namietnuť, že také videnie je čisto subjektívne, a preto nie je ničím konečným, ale tie slová a idey nie sú ničím konečným. Nebezpečenstvo prilipnutia je o to väčšie, že slová majú obmedzujúcu a zužujúcu tendenciu, zatiaľ čo skúsenosti a symboly pravej vízie sú niečím živým, rastúcim a vnútorne zrelým. Určujú a prerastajú samy seba. Sú príliš nehmotné, príliš 'transparentné' a vyhýbavé, než aby sa mohli stať pevnými a 'večnými' a vyvolať lipnutie. Nemôžu byť ani 'uchopené', ani jednoznačne popísané alebo definované. Majú preto tendenciu prerastať z tvaru do beztvareho, zatiaľ čo čisto vymyslené má opačnú tendenciu, a to stuhnúť do neživej dogmy.

Nie sú žiadnou halucináciou, lebo ich realita je realitou ľudskej psychiky. Sú to symboly, v ktorých sa stelesňujú najvyššie poznanie a úsilie ľudskej mysle. Ich vizualizácia je tvorivým procesom duchovnej projekcie, ktorej prostredníctvom sa mení vnútorná skúsenosť na viditeľnú formu, porovnateľnú s tvorivým aktom umelca, ktorý mení svoje subjektívne idey, emócie alebo vízie na objektívne umelecké dielo, ktoré sa teraz stáva nezávislým na svojom tvorcovi.

Rovnako ako musí umelec dosiahnuť úplné zvládnutie svojich výrazových prostriedkov a používať rôzne techniky, aby dosiahol dokonalé vyjadrenie svojej idey, rovnako musí duchovne tvoriaci človek úplne ovládnuť funkcie svojej mysle

a používať určité techniky, aby silou umocnil svoju predstavu a dodal jej hodnotu skutočnosti. Jeho technikami sú: jantra, mantra a mudra, porovnanie s viditeľným, počuteľným a hmatateľným. Sú to exponenty mysle (čitta), reči (vák, váča) a tela (kája).

Jantra je použitá ako mandala (tib. dkjil-'khor), ktorá predstavuje systematické usporiadanie symbolov, na ktorom sa zakladá proces vizualizácie. Je obyčajne vybudovaný na predstave lotosového kvetu o štyroch, ôsmich alebo šestnástich okvetných lístkoch, ktoré vytvárajú viditeľný východzí bod meditácie.

Mantra, symbolické slovo, je posvätným zvukom (tib. gzungs-sngags), ktorý odovzdáva guru žiakom počas obradu zasväcovania pre ich ďalšie duchovné cvičenia. Vnútorne vibrácie vydávané týmto posvätným zvukom a asociácie, ktoré vzbudzuje vo vedomí žiakov, otvára ich myseľ skúsenostiam vyššej dimenzie.

Mudra (tib. phjag-rgja) je telesným gestom (predovšetkým rúk), ktoré doprevádza obrad alebo mantrické slovo ako vnútorný postoj, ktorý sa týmto gestom zdôrazňuje a vyjadruje.

Len spoločným pôsobením všetkých týchto faktorov môže adept vybudovať, krok za krokom, svoj duchovný vývoj a uskutočniť svoje videnie. Nejedná sa však ani o citové extázy, ani o neskrotnú fantáziu, ale o vedome riadený tvorivý proces realizácie, v ktorom nie je nič ponechané náhode, kde nie je miesto pre temné emócie ani pre zmätené myslenie.

"Staré buddhistické predstavy, že každá vykonávaná činnosť tela, reči a mysle (kájéna, váčajá, uda čétasá) vytvára nadzmyslový účinok, dostávajú vo vadžrajánovej tradícii nový význam. Zodpovedá to novej predstave o dôležitosti rituálnych aktov. Spoločné pôsobenie činnosti tela, reči a mysle umožňuje žiakovi (sádhaka) začleniť sa do dynamických síl kozmu a urobiť ich nápomocnými svojim vlastným zámerom." (H. von Glasenapp)/1/.

Dynamické sily vesmíru sa však podľa tantrického chápania nelíšia od dynamických síl ľudskej mysle a poznať tieto sily vo vlastnej mysli a premeniť ich, nie však pre vlastné dobro, ale pre dobro všetkých živých bytostí, je cieľom buddhistických tantier.

Buddhista neverí v nezávislý a oddelene existujúci vonkajší svet, na ktorého dynamické sily by sa mohol napojiť. Vonkajší svet a jeho vnútorný svet sú len dve strany jednej a tej istej tkaniny. Vlákna všetkých síl aj udalostí, všetky tvary vedomia i jeho objekty sú votkané do tejto tkaniny, do neoddeliteľnej siete nekonečnej navzájom sa prelínajúcej závislosti.

Slovo tantra, rovnako ako jeho tibetský ekvivalent rgyud, má veľa významov, ktoré sa však všetky dajú viac-menej odvodiť od slov 'vlákno', 'tkanina' alebo 'utkané'. Tantra tu ukazuje na vzájomnú väzbu všetkých vecí a konaní, na vzájomnú súvislosť existujúceho, súvislosť príčiny a následkov, rovnako ako na kontinuitu v duchovnom a tradičnom vývoji. Táto súvislosť sa tiahne ako niť tkaninou historických udalostí aj života jedinca. Spisy, ktoré v buddhizme existujú pod menom tantry, sú prevažne mystického charakteru, t.j. snažia sa upevniť vnútornú príbuznosť vecí - podobnosť mikrokozmu a makrokozmu, mysle a vesmíru, rituálu a skutočnosti, sveta hmoty a sveta ducha.

To je jadro tantrickej tradície, ako sa vyvinula logickou nevyhnutnosťou z náuky a náboženskej praxe školy vidžňánavády čiže jogáčáry (prvé označenie zdôrazňuje teoretickú a filozofickú stránku, druhé označenie potom praktickú stránku tej istej školy mahájánového buddhizmu). Tantrická koncepcia sveta sa prevalila ako obrovská vlna cez celú Indiu. Prenikla a modifikovala buddhizmus aj hinduizmus a zotrela mnohé z ich rozdielov.

3. POZNANIE A SILA: PRADŽŇÁ PROTI ŠAKTI

Vplyv tantrického buddhizmu na hinduizmus bol taký hlboký, že dodnes má väčšina západných vedcov dojem, že tantrizmus je hinduistickým výtvorom, ktorý bol neskôr prevzatý viac-menej dekadentnými buddhistickými školami.

Proti tomuto názoru hovorí veľká starobylosť a dôsledný vývoj tantrických tendencií v buddhizme. Už raná škola mahásánghika mala zvláštnu zbierku mantrických formúl vo svojej Dháraní-pitace a Maňdžušrímúlakalpe, ktoré podľa niektorých autorov je možné datovať do 1. storočia n.l. Tieto diela obsahujú nielen mantry a dháraní, ale aj rad mandál a mudier. Aj keď datovanie Maňdžušrímúlakalpy je svojím spôsobom neisté, zdá sa pravdepodobné, že buddhistický tantrický systém kryštalizoval do svojej definitívnej podoby koncom 3. storočia n.l. Dokazuje to dobre známa Guhjasamádža tantra (tib. dpal-gsang 'dus-pa).

Odvodzovať buddhistický tantrizmus zo šivaistického hinduizmu je možné len pri skutočnej neznalosti tantrickej literatúry. Porovnávanie hinduistických tantier s buddhistickými (ktoré boli väčšinou zachované v tibetčine, a preto zostali dlho indológmi nepovšimnuté), ukazuje nielen udivujúci rozdiel v metódach a zámeroch, napriek vonkajším podobnostiam, ale dokazuje ďalekosiahlu historickú a ideovú prioritu buddhistických tantier.

Veľký hinduistický filozof 9. stol. n.l. Šankaráčárja, ktorého práce tvoria základ celej šivaistickej filozofie, prevzal vo veľkom rozsahu idey Nágárdžunu a jeho nasledovníkov, takže ortodoxní hinduisti ho považovali za tajného prívrženca buddhizmu. Hinduistické tantry prevzali metódy a princípy tantier buddhistických a prispôbili ich svojim účelom (tak ako buddhisti prispôbili prastaré princípy a techniky jogy svojej vlastnej meditačnej praxi). Hinduistický tantrizmus je teda produktom tantrizmu buddhistického, čo považujú za správne nielen tibetskí, ale aj indickí učenci.

Napríklad Benoytosh Bhattacharyya vo svojej knihe *Introduction to Buddhist Esoterism* dospel k záveru, že je možné bez obáv z nedorozumení vyhlásiť, že "buddhisti boli prví, ktorí zaviedli tantry do svojho náboženstva a hinduisti ich neskôr prevzali. Vyhlasovať, že neskorší buddhizmus vyšiel zo šivaizmu, je pohodlné zjednodušovanie vecí."/2/ Jeden z hlavných propagátorov tejto mylnej myšlienky, ktorý staval na povrchných podobnostiach hinduistických a buddhistických tantier, bol Augustin L. Waddell/3/, ktorý sa často uvádza ako odborník na tibetský buddhizmus.

Podľa jeho mienky buddhistický tantrizmus nie je nič než šivaistické zbožňovanie, uctievanie šakti a démonologie. Podľa neho sú jeho "takzvané mantry a dhárání nezmyselnou hatlaninou, mysticismus naivnou maškarádou nezmyselného žargónu a magických kruhov, jeho joga parazitom, ktorého strašidlo prerastá, gniavi a znesväcuje väčšinu čisto buddhistickej pôvodnej náuky, ktorá ešte zostala v mahájánovej tradícii zachovná". Doktrína mádhjamiky bola v podstate "solistickým nihilizmom", "Kálačakra si nezasluhuje, aby bola považovaná za filozofiu".

Niet preto divu, že dodnes na Západe existuje mnoho predsudkov proti buddhistickým tantrám, keď Západ dostal prvé informácie o tibetskom buddhizme z pera takých 'autorít'. Tieto názory pevne zakorenili v západnom myslení aj v povedomí tých, ktorí pristupovali k tantrám na základe tejto zavádzajúcej literatúry.

Posudzovanie buddhistického tantrického učenia a symbolov z hľadiska šaktických tantier nie je len neprimerané, ale priamo zavádzajúce, pretože oba systémy vychádzajú z rôznych premís. Rovnako ako nemožno porovnávať buddhizmus s bráhmaizmom len preto, že oba používajú podobné jogínske metódy, filozofické alebo technické výrazy. Práve tak je neprípustné interpretovať buddhistické tantry vo svetle tantier hinduistických.

Nikto neobviňuje Buddhu, že by kazil svoju náuku prijímaním hinduistických mytologických božstiev za základ svojho učenia, alebo že by ich používal ako symboly určitých síl, meditačných skúseností či ako exponentov vyšších stavov vedomia. Ak ale tantry sledujú rovnakú cestu, sú obviňované zo znečisťovania pravého buddhizmu. Niektorým náboženským pohnútkam nemožno porozumieť, ale je možné sa im priblížiť v duchu humanity a úcty, ako to robia veľkí mudrci a hlásatelia učení. Vždy by sme mali vidieť rôzne vyjadrené formy v ich genetickej súvislosti. Dávať sa na ne z hľadiska duchovného zázemia z ktorého sa vyvinuli, skôr než ich začneme porovnávať s podobnými rysmi v inom systéme.

Mnohé veci, ktoré sa javia na povrchu ako rovnaké, sú často práve tými, v ktorých sa sústava líši najpodstatnejšie. Rovnaký postup, ktorý vedie v jednej súvislosti nahor, môže v inej súvislosti viesť dole. Preto filozofické závery a ideologické porovnávanie sú síce cenné v iných prípadoch, tu však sú nedostatočné.

Rozvoj tantrického buddhizmu a jeho mimoriadne plastické umenie pôsobilo hlbokým dojmom aj na myseľ hinduistov. Tí pohotovo vteliť mnohú ideu, doktrínu a prax, pôvodne pochopiteľnú buddhistom, do svojho náboženstva. Literatúra, ktorá je označovaná ako hinduistické tantry, vyrástla bezprostredne z predstáv buddhistov a trvalo sa upevnila v hinduistickom myslení.

Bhattacharyya na konci svojho historického a literárneho skúmania a ikonografického porovnávanie zhrnuje to, čo je každému žiakovi buddhistickej tantry a tibetskej tradície celkom jasné. Hovorí: "Je preukázané, že buddhistické tantry hlboko ovplyvnili hinduistickú tantrickú literatúru, a je preto nesprávne tvrdiť, že buddhizmus vychádzal zo šivaizmu. Naproti tomu sa diskutuje o tom, že hinduistický tantrizmus vyšiel z ideí vadžrajánovej tradície a predstavuje vlastne nižšiu napodobeninu tantier buddhistických."

Plne súhlasíme s Bhattacharyom, keď hovorí: "Buddhistické tantry sa navonok zdanlivo podobajú tantrám hinduistickým, aj to len do určitej miery, v skutočnosti je medzi nimi len veľmi nepatrná podobnosť. Nemožno sa preto čudovať, že ciele aj účely v buddhizme sú evidentne rozdielne od hinduistických".

Buddhistický tantrizmus nie je šaktizmom, to je základný rozdiel. Pojem šakti, božskej sily, ženského tvorivého aspektu najvyššieho boha Šivu alebo jeho emanácie, nehrá v buddhizme vôbec žiadnu rolu. Zatiaľ čo v hinduistických tantrách je pojem sily (šakti) ústredným bodom záujmu, ústrednou ideou tantrického buddhizmu je poznanie, múdrosť (pradžňá).

Pre buddhistu je šakti majú, tou silou, ktorá vytvára ilúziu, a z ktorej ho môže vyslobodiť len pradžňá. Májá nie je preto cieľom buddhistov. Netúžia získať sily, ani sa z vesmírnych síl neradujú, nepovažujú ich za nástroj ani za svojho učiteľa. Naopak, snažia sa oslobodiť od síl, ktoré sa stávajú ich väzením, sansárou. Buddha usiluje prehliadnuť tieto sily, ktoré ho nútia putovať v kolobehu života a smrti, aby sa vyslobodil z ich nadvlády. Avšak nepokúša sa ich poprieť alebo zničiť, ale premeniť ich v ohni poznania tak, aby sa stali silami osvietenia. Namiesto vytvárania ďalšieho rozlišovania v dualite, plynú v opačnom smere, t.j. k jednote, k celistvosti a k úplnosti.

Hinduistické tantry zaujímajú celkom iný, často opačný postoj: "Spojený so šakti buď plný sily", hovorí sa v Kulačúdamani tantre. "Zo spojenia Šivu a šakti sa rozvíja celý svet." Buddha však nehľadá rozvoj sveta, ale návrat do 'nezrodeného', 'beztvarého', do stavu 'šúnjaty' (tib. stong-pa-ñid), z ktorého vzniká všetka tvorba, čiže stav, ktorý je pred a nad všetkou tvorbou (ak sa dá vôbec previesť nevyjadriteľné do ľudského jazyka).

Byť si vedomý tejto šúnjaty je pradžňá (tib. šes-rab) najvyššie poznanie. Uskutočnenie tohto najvyššieho poznania je osvietenie bódhi (tib. bjang-čhub).

To nastane, keď pradžňá (alebo šúnjatá), všeobjímajúci ženský princíp, z ktorého všetko vychádza a do ktorého sa všetko vracia, je spojený s dynamickým mužským princípom činnej univerzálnej lásky a súcitu. Tieto dve kvality predstavujú prostriedok, metódu (upája, tib. thabs) k realizácii pradžňi a šúnjaty, k dosiahnutiu pravého buddhovstva. Lebo rozum bez citu, poznanie bez lásky a súcitu vedú k čistej negácii, k ustrnutiu, k duchovnej smrti, k púhému vákuu,

zatiaľ čo cit bez rozumu, láska bez poznania (slepá láska), súcít bez porozumenia vedú ku zmäteniu a rozkladu.

Kde sú však spojené obe stránky, kde nastala veľká syntéza srdca a mozgu, citu a rozumu, najvyššej lásky a najhlbšieho poznania, tam je obnovený celok a dosiahnuté dokonalé osvietenie.

Proces osvietenia je preto predstavovaný najjasnejším, najľudskejším a súčasne najuniverzálnejším symbolom - spojením muža a ženy v extáze lásky, pričom aktívny element (upája), je predstavovaný mužskou postavou, pasívny (pradžňá) je predstavovaný ženskou postavou. V hinduistických tantrách je naopak chápaný ženský princíp ako šakti, t.j. ako princíp aktívny a mužský aspekt, Šiva je čistý stav božského vedomia 'bytia', t.j. pasívny princíp 'spočívajúci sám v sebe'.

V buddhistickej symbolike sa zjednocuje poznávajúci (buddha) s poznaním (pradžňá) tak, ako muž a žena v milostnom objatí sa stávajú jedným, a toto zjednotenie je najvyššou nepopísateľnou blaženosťou (mahásukha, tib. bde-mčhog). Dhjánibuddhovia a dhjánibódhisattvovia, ako stelesnenia aktívneho podnetu osvietenia, ktoré je vyjadrené v upáji, vo všeobjímajúcej láske a súcíte, sú preto predstavovaní v objatí so svojou pradžňou, ktorú symbolizuje ženské božstvo, vtelenie najvyššej múdrosti.

To nie je ľubovoľné zrušenie hinduistickej symboliky, v ktorej "museli byť zrejme vymenené póly mužský a ženský ako znaky božstva a jeho rozvinutie, ako ináč by bolo možné, aby rod symbolov, ktoré mali stelesňovať buddhizmus, nebol s týmto v súlade", mieni H. Zimmer./4/

Podobne sa v hinduistických tantrách pevne uplatňujú základné idey hinduizmu, rovnako myšlienky, prevzaté prostredníctvom buddhistických metód, musia plne vyhovovať ich účelom, lebo tá istá metóda použitá z opačného hľadiska musí nutne viesť k opačným výsledkom. Nie je treba sa uchýlovať k takému povrchnému odôvodneniu, ako je gramatický rod spomínaných pojmov (pradžňá je fem., upája mask.). Také zdôvodnenie môže viesť len k falošným záverom, že buddhistické tantry sú len napodobením tantier hinduistických, a čím skôr sa zbavíme tohto predsudku, tým bude jasnejšie, že pojem šakti nemá v buddhizme miesto.

Podobne by sa čo najostrejšie ohradil théravádin, ak by bol pojem anattá

(v sanskrte anátman) obrátený vo svoj opak a preložený brahmánskym výrazom átman, alebo bol vykladaný tak, že théravádin prijal ideu átmanu (lebo buddhizmus je len variáciou brahmanizmu). Podobne sa bráni tibetský buddhista proti sfalšovaniu svojich náboženských tradícií zavedením výrazu šakti, ktorý patrí do hinduizmu.

Tento výraz sa v tibetských spisoch vôbec nevyskytuje a znamená priamy opak toho, čo chcú buddhisti vyjadriť pomocou pojmu pradžňá alebo pomocou ženského náprotivku dhjáníbuddhov a bódhisattvov (tib. jum). Preto nemožno svojvoľne prevádzať pojmy z teistického systému, v ktorého strede stojí idea boha Stvoriteľa, do neteistického systému, ktorý zásadne takého boha Stvoriteľa odmieta.

Z takého miešania pojmov vznikla mylná predstava, že ádibuddha neskorých tantier nie je nič iné, než iná verzai boha Stvoriteľa, čo vôbec nezodpovedá buddhistickému chápaniu. Predsa však je ádibuddha symbolom vesmíru, bezčasovosti a plnosti osvietenej mysle, ako to výstižne vyjadril Guenther:

"Vyhlasať, že vesmír alebo človek je ádibuddhom, je trochu neprimeraným slovným vyjadrením pre všeobjímajúcu skúsenosť. Nepochobne nie je ádibuddha bohom, ktorý hrá kocky so svetom, aby si skrátil čas. Táto koncepcia nie je ani druhom monoteizmu. Také myšlienky sú omylom profesionálnych sémantistov. Buddhizmus nemá záľubu v teoretizovaní. Pokúša sa skúmať tajomnú hĺbinu nášho bytia a prežiť ju. Preto je ádibuddhu najlepšie prekladať ako rozvinutie pravej ľudskej podstaty"./5/

4. POLARITA MUŽA A ŽENY V SYMBOLICKEJ REČI VADŽRAJÁNOVEJ TRADÍCIE

Zámenou a miesením buddhistického tantrizmu so šaktizmom hinduistov vznikol nesmierny zmätok, ktorý až dodnes zabraňoval jasnému pochopeniu vadžrajánovej tradície a jej symbolickej reči. Touto symbolickou rečou nemyslím len ikonografiu, ale aj tantrickú literatúru, hlavne literatúru siddhov, ktorých jediných môžeme považovať za zasvätencov. Tí používali, ako sme už videli, určitý druh tajnej reči, v ktorej zahaľovali najvyššie do formy najnižšieho, nejsvätejšie do formy najobyčajnejšieho, transcendentálne do formy pozemskej a najhlbšie poznanie do formy groteskných paradoxov.

Nebol to len jazyk pre zasvätených, ale aj istý druh šokovej terapie, ktorá sa stala nutnou pre prílišné preintelektualizovanie náboženského a filosofického

života tých čias.

Rovnako ako sa Buddha búril proti tesnému dogmatizmu privilegovanej triedy kňazov, aj siddhovia sa bránili proti sebauspokojeniu pohodlnej kláštornej existencie, ktorá stratila všetok kontakt so skutočným životom. Jazyk siddhov bol taký neobvyklý ako ich život. Tí, ktorí chápali ich slová doslova, boli buď zavedení k usilovaniu o magické sily a svetské blaho, alebo boli odradení tým, čo sa im zdalo byť rúhaním. Nie je preto prekvapujúce, že po zmiznutí buddhistických tradícií v Indii táto literatúra upadla do zabudnutia alebo degenerovala do hrubého erotického kultu ľudového tantrizmu.

Nemohlo byť nič mylnejšie než čerpať informácie a robiť závery o duchovnom postoji buddhistických tantier (alebo aj rýdzich hinduistických tantier) z tejto degenerovanej formy. Slová siddhov nemôžu byť pochopené teoretickým, ani porovnávacím štúdiom starodávnej literatúry, ale len praktickou skúsenosťou z kontaktu s doteraz existujúcimi tantrickými tradíciami a ich kontemplatívnymi metódami. Tieto metódy sú doteraz pestované v Tibete a Mongolsku, rovnako ako niektorými školami v Japonsku (hlavne Šingon a Tendai).

So zreteľom k spomínaným školám poznamenáva Glasenapp:

"Ženský bódhisattvovia, ktorí sú predstavovaní v mandalách, ako Pradžňapáramitá a Čándí (Džundei), sú bezpohlavní. V súlade so starou tradíciou tu bola prísne odstránená ich sexuálna povaha. Preto sa tieto školy líšia od škôl známych v Bengálsku, Nepále a Tibete, ktoré zdôrazňujú polárny protiklad medzi mužským a ženským princípom"./6/

Fakt, že autor uvádza Bengálsko, Nepál a Tibet vedľa seba znamená, že ich tantrizmus považuje za rovnaký ako tantrizmus tibetský.

Autor síce vidí nutnosť rozlišovania medzi tantrizmom a šaktizmom, nevyčerpal však doteraz posledné závery - menovite to, že buddhistické tantry stavajú svoju symboliku na polarite muža a ženy, nikdy však nepredstavovali ženský princíp, ako je šakti, ale vždy jej opak, predovšetkým pradžňá (múdrost'), vidjá (poznatie) alebo mudra (duchovná predstava zjednotenia, realizácia šúnjaty). Tento fakt ničí základnú ideu šaktizmu a jeho svet vytváraný erotizmom.

Hoci polarita mužského a ženského princípu vo vadžrajánových tantrách je uznaná a je dôležitým základom symboliky, stalo sa to na úrovni, ktorá je rovnako vzdialená hrubej sexualite ako matematické používanie kladných

a záporných znamienok, ktoré platia rovnako v oblasti iracionálnych hodnôt ako v oblasti racionálno-konkrétnych predstáv.

V Tibete sú chápaní mužskí a ženskí dhjánibuddhovia a bódhisattvovia rovnako málo ako 'pohlavné bytosti', ako v spomínaných japonských tantrických školách. Pre Tibeťana je aspekt ich spojenia (jugañaddha, tib. jab-jum) nerozlučne spojený s najvyššou duchovnou realitou procesu osvietenia, takže súvislosti s oblasťou fyzickej sexuality sú celkom prehliadané.

Nesmieme zabúdať, že spomínané figurálne predstavy týchto symbolov nie sú portréty obyčajných ľudí, ale stelesňujú skúsenosti, ktoré vychádzajú z meditačných predstáv. V tomto stave však už neexistuje nič 'sexuálne' v obvyklom slova zmysle, ale len nadindividuálna polarita všetkého existujúceho. Tejto polarite podlieha všetka mentálna aj fyzická činnosť.

Transcendentálnou sa stáva táto činnosť až v konečnom štádiu integrácie, keď je uskutočnená šúnjatá. Je to stav, ktorý sa volá mahámudrá (tib. phjag-rgja-čhen-po, 'Veľký Symbol, 'Veľká pečať'). Tento stav dal svoje meno jednému z najdôležitejších meditačných systémov v Tibete.

V skorších formách indicko-buddhistického tantrizmu bola mahámudrá (Veľký symbol) chápaná ako 'večne ženský' princíp, ako je zjavné z Advajávadžrovej definície:

"Slová veľký a mudra tvoria spolu výraz mahámudrá. Mahámudrá nie je 'niečím' (nihsvabháva), je bez závojov, ktoré zahaľujú poznateľný objekt. Žiari ako jasné nebo jesenného poludnia, je základom všetkého zdaru, je identitou sansáry a nirvány, jej telom je súcit (karuná), ktorý nie je obmedzený na jediný predmet, je jedinečnosťou veľkej blaženosti (mahásukhaikarúpa)."/7/

Ak sa v jednom z najspornejších miest Áñangavadžrovej Pradžňópájáviníščájá-siddhi/8/ hovorí, že všetky ženy by mali byť 'potešené' sádhakom, aby získali skúsenosť mahámudry, je jasné, že to nemôže byť chápané vo fyzickom zmysle. Môže to byť aplikované len na vyššiu formu lásky, ktorá nie je obmedzená na jediný objekt. Je to láska, ktorá je schopná rozoznať všetky 'ženské vlastnosti' aj vo všetkých ostatných bytostiach ako kvality 'Božskej matky' (Pradžňápáramitá, t.j. 'transcendentálna múdrosť')./9/

Iný výňatok, ktorý práve svoju grotesknosťou dokazuje, že bol myslený ako paradox a nie doslova, je charakteristický pre sandhjábhášu a hovorí, "že sádhaka, ktorý pestuje pohlavné styky so svojou matkou, sestrou, dcérou a dcérou svojej sestry, ľahšie dosiahne najvyšší cieľ (tattvajóga)".

Výrazy ako 'matka', 'sestra', 'dcéra' alebo 'dcéra sestry' brať v tejto súvislosti doslova je práve taký nezmysel, ako doslova chápať známy verš Dhammapady (strofa 294), v ktorom sa hovorí, že brahman, keď usmrtil otca a matku a dvoch kráľov z kšatrijskej kasty a zničil celé kráľovstvo so všetkými jeho obyvateľmi, zostane bez hriechu.

Slová 'otec' a 'matka' tu znamenajú, ako vysvetľuje komentár, 'egoizmus' a 'žiadostivosť' (v páli asmimána a tanhá). Dvaja 'králi' - klamný názor nihilizmu alebo eternalizmu (v páli učchéda vá sassata ditthi), 'kráľovstvo a jeho obyvatelia' znamenajú 'dvanásť oblastí vedomia' (dvádasájatanáni) a 'brahman' je 'oslobodený mních' (bhikkhu).

Je to neobyčajná zhoda, ak nie vedomá narážka na toto známe prirovnanie z Dhammapady, pretože zničenie kráľovstva s jeho kráľom a všetkými poddanými je pripisované tiež veľkému učencovi a svätcovi Padmasambhavovi, ktorý priniesol buddhizmus v pol. 8. storočia n. l. do Tibetu a založil tam prvý kláštor. V jeho symbolickom životopise napísanom v sandhjábháši sa hovorí, že Padmasambhava v podobe strašného božstva zničil kráľa aj s jeho kráľovstvom. Ďalej sa hovorí, že vzal všetky ich ženy k sebe, aby ich očistil a urobil matkami zbožných detí.

Je úplne jasné, že to nemožno chápať v tom zmysle, že Padmasambhava vyvraždil ľud celého kraja a zneužil zákony sexuálnej morálky. To by bolo v príkrom rozpore s dielami, ktoré sú mu pripisované, a ktoré majú najvyšší morálny a etický štandard. Tieto diela sú mimoriadneho duchovného vhl'adu, založeného na prísnej kontrole zmyslov. Je to jedna z charakteristík sandhjábháše, ako mnohých starobylých náboženských textov, predstavovať skúsenosti meditácie formou vonkajších udalostí (podobne ako Buddhov zápas s Márom a zástupom jeho démonov).

Poznámka, že Padmasambhava vzal na seba podobu hnevivého božstva ukazuje, že bojoval s diabolskými silami vnútri samého seba. Rozoznanie ženského princípu v procese vnútornej integrácie spočíva v zjednotení dvoch strán jeho povahy, a síce mužského princípu činnosti (upája) a ženského princípu múdrosti (pradžňá), ako uvidíme v nasledujúcich kapitolách.

Tvrdenie, že tantrický buddhizmus skutočne povzbudzuje krvismilstvo (incest) a bezuzdnosť, je rovnako smiešne, ako obžalovať théravádinov, že podporujú vraždy otca či matky a podobné zločiny.

Ak si dáme prácu a študujeme doteraz živé tradície tantier v ich čistých a neskreslených podobách tak, ako sú dodnes praktikované v tisícoch kláštoroch a pústovniach Tibetu, zistíme, že sú tu ideály odriekania a ovládania zmyslov držané v najvyššej vážnosti. Len potom môžeme rozoznať, ako zle podložené a bezcenné sú všeobecne prijaté teórie, ktoré sa pokúšajú zavliecť tantry do oblasti zmyselnosti.

Z hľadiska tibetskej tantrickej tradície môžu mať hore uvedené pasáže zmysel len v súvislosti s terminológiou jogínskej praxe:

'všetky ženy sveta' znamenajú všetky prvky, ktoré tvoria ženské princípy našej psychosomatickej osobnosti, ktoré, ako hovorí Buddha, reprezentujú to, čo voláme 'svetom'. Tieto princípy zodpovedajú rovnakému počtu mužských princípov na opačnej strane.

Štyri ženské princípy tvoria zvláštnu skupinu predstavujúcu vitálne sily (prána), štyri 'hlavné elementy' (mahábhúta), a to: zem, vodu, oheň a vzduch a im zodpovedajúce psychické centrá (čakry) čiže úrovne vedomia v ľudskom tele. V každom z týchto centier musí nastať spojenie mužských a ženských princípov skôr, než je dosiahnutý piaty a najvyšší stupeň. Ak sú výrazy 'matka', 'sestra', 'dcéra', atď. použité na vlastnosti základných elementov, potom je význam tejto symboliky úplne zrozumiteľný.

Inými slovami - namiesto aby sádhaka hľadal spojenie so ženou vo vonkajšom svete, musí v procese meditácie uskutočniť toto spojenie sám v sebe, vo svojej vlastnej "rodine", zjednotením mužských a ženských vlastností (preto to podobenstvo o krvismilstve). Je to jasne povedané v slávnych Náropových Šiestich jogach (tib. čhos-drug bsdus-pa'i zin-bris), na ktorých sú založené najdôležitejšie jogínske metódy školy Kagjüpa. Tieto metódy boli praktikované Milaräpom (tib. Mi-la-ras-pa), najväčším a najprísnejším tibetským svätcom medzi všetkými veľkými meditačnými majstrami (ktorého skutočne nikto nemôže viniť zo 'sexuálnych praktík'). Hoci tu nemôžeme zabiehať do detailov tejto jogy, krátka citácia bude na mieste:

"Vitálna sila (prána, tib. šugs rlung) piatich bytostných zložiek (skandha, tib. phung-po Inga-po) patrí svojou skutočnou podstatou k mužskému aspektu buddhovej podstaty, ktorý sa prejavuje ľavým psychickým kanálom (idá-nádí, tib. rkjang-ma- rca). Vitálna sila piatich elementov (dhátu, tib. 'bjung-ba) patrí svojou skutočnou povahou k ženskému aspektu buddhovej podstaty, ktorý sa prejavuje pravým psychickým kanálom (pingala-nádí, tib. ro-ma-rca). Ak je vitálna sila v spojení s týmito dvoma aspektami, zostupuje do stredného kanála (sušumna, tib. dbu-ma-rca) a postupne tam dochádza k realizácii ..." a jedinec získava 'transcendentálny dar Veľkého symbolu' (mahámudrá, tib. phjag-rgja-čhen-po)/10/. Dochádza ku spojeniu mužského a ženského princípu (ako upája a pradžňá) v najvyššom stave buddhovstva.

Sexuálna polarita sa tak stáva čistým prípadom univerzálnej polarity, ktorá musí byť rozoznaná na všetkých úrovniach. Musí byť prekonaná múdrosťou, ktorá vedie od biblického 'poznania ženy' až po poznanie 'večného ženstva' mahámudry či šúnjaty v realizácii najvyššej múdrosti. Ak sme schopní pochopiť príbuznosť tela a mysle, a dívať sa na fyzikálnu a duchovnú súhru z univerzálnej perspektívy, až potom môžeme vstúpiť do oblasti čistého vedomia. Vyžaduje to prekonanie pojmu 'ja' a 'moje', aj celú štruktúru egocentrických pocitov, skúseností a predsudkov, ktoré sú vytvárané ilúziou o našej oddelenej individualite.

Tantry preniesli náboženskú skúsenosť z abstraktných oblastí špekulatívneho intelektu späť na zem a odeli ju do mäsa a kostí, nie však s úmyslom dať jej svetský charakter, ale naopak, urobiť náboženskú skúsenosť aktívnou silou vedúcou k realizácii. Autori tantier vedeli, že poznanie založené na vízi, je silnejšie než sila riadiaca podvedomie a túžby, že pradžňá je silnejšia než šakti. Šakti je slepá sila vytvárajúca svet (májá), ktorá vedie hlbšie a hlbšie do oblasti hmoty a duality. Jej účinok môže byť len polarizovaný alebo obrátený v opak vo vnútornej vízii, ktorá premieňa silu vzniku na silu oslobodzujúcu.

5. VÍZIA AKO TVORIVÁ SKUTOČNOSŤ

Dokonalá premena každej slepej túžby vytvárajúcej svet na silu oslobodenia závisí na dokonalosti videnia a na univerzalite vnútorného poznania. Lebo tým, že si uvedomujeme svet a sily, ktoré ho tvoria, stávame sa ich pánom. Dovtedy, kým v nás tieto sily driemu, nemáme k nim žiadny prístup. Musia byť preto premietnuté ako videné obrazy do oblasti viditeľného. Symboly, ktoré slúžia

tomuto účelu, pôsobia podobne ako chemický katalyzátor, pomocou ktorého sa kvapalina náhle zmení na pevné kryštály, a tak odhaľuje svoju skutočnú povahu a štruktúru.

Tento duchovný proces kryštalizácie tvorí tvorivú fázu meditácie a volá sa procesom odhalenia alebo tvorenia (sršti-krama; utpannakrama; tib. bskjed-rim).

Vedomé predstavy premenené týmto procesom na pevné a viditeľné tvary by sa však stali duchovnými skamenelinami s umŕtvujúcim účinkom, keby neexistovala metóda opätovného rozpustenia kryštalických foriem do normálneho prúdu života a vedomia.

Táto metóda sa volá proces uvoľňovania integrácie (laja-krama) alebo stav dokonalosti (sampanna-krama; tib. rdzogs-rim). Demonštruje neprítomnosť ega (pudgala-nairátmja) a nehmotnosť (dharma-nairátmja), premenlivosť a relativitu všetkých tvarov, ich prázdnotu (šúnjatá), t.j. absenciu akejkoľvek pozostalej alebo absolútnej kvality.

To sa učia v každom tibetskom meditačnom systéme, takže tu neexistuje žiadna možnosť nedorozumenia alebo zaujatia vlastnými zážitkami a skúsenosťami, čo je nebezpečenstvom pre väčšinu nebuddhistických mystikov.

Ten, kto zistil na základe vlastnej skúsenosti, že tzv. 'skutočnosť' je produktom nášho vlastného pôsobenia, ten je najnázornejšie zbavený materialistických predstáv sveta o jeho samostatnej, nezávislej skutočnosti.

To je oveľa presvedčivejšie než všetky teoretické a filozofické úvahy. Je to praktická skúsenosť a tá má nekonečne hlbšie pôsobenie než najsilnejšie intelektuálne presvedčenie, lebo duchovné zrenie mení vidiaceho, čo jasne ukazuje zásadný protiklad aktu vnímania, ktorý odlišuje vnímajúceho od vnímaného objektu, a tak ho robí vedomým jeho tesnej oddelenosti.

"Proces premeny, ktorý spôsobuje ľudské vedomie na hmotné kvality jantry, je dosiahnutý aktom uctievania - púdžou. Obraz či socha nie je božstvom, ani netvorí jeho podstatu. Až potom, ako je vyvolaný, magicky vstupuje do jadra obrazu alebo sochy odkiaľsi zvonku počas uctievacieho rituálu. Je to uctievať, ktorý vytvára vnútri seba víziu božskej bytosti a premieta ju na obraz alebo sochu pred sebou, aby spoznal a precítil božskú bytosť v tvare, teda v stave duality, ktorý zodpovedá vedomiu uctievať. To prebieha bez toho, aby sa dalo povedať, že táto vnútorná vízia je nad všetku ľudovôľu. Božská

bytosť v pozadí vonkajšieho oka človeka je vytváraná, aby sa objavila vo vnútornom poli vízie, nadľudská realita sa zrkadlí v ľudskom vedomí."

Vec existuje len dovtedy, kým pôsobí. Jej realita spočíva v aktívnom pôsobení. Aktívny symbol alebo obraz duchovnej vízie je skutočnosťou. V tomto zmysle sú dhjánibuddhovia vizualizovaní v meditácii skutoční, ako je skutočná myseľ, ktorá ich vytvára, zatiaľ čo čisto historická osobnosť Buddhu nie je v tomto zmysle skutočná. Nepôsobiaci symbol alebo obraz či socha je prázdnu formou, v najlepšom prípade dekoratívnym predmetom alebo spomienkou na predstavu, myšlienku alebo udalosti v minulosti.

Preto všetky dôležité tibetské tantrické meditácie predpokladajú predstavu univerzálneho cieľa, veľkú mystickú syntézu, predtuchu ideálneho stavu buddhovstva v mysli uctievaného; a len potom, keď zjednotil seba s týmto cieľom, opúšťa rozmanité formy meditačných skúseností a metód.

Rovnako ako si lukostrelec berie na mušku svoj cieľ, stotožňuje sa s ním, aby ho s istotou zasiahol, rovnako si musí meditujúci uvedmiť svoj cieľ a celkom sa s ním stotožniť. To dáva vnútornému úsiliu smer a intenzitu. Nech si meditujúci vybral ktorúkoľvek cestu či metódu, vždy musí postupovať k cieľu a nikdy sa nesmie stratiť v osamelosti čistej analýzy, alebo prilipnúť na výtvoroch svojej predstavivosti. Spomínané nebezpečenstvo je odstránené, ako už bolo pripomenuté, rozpustením samotnej činnosti procesu integrácie. Schopnosť vytvoriť svet a opäť ho rozpustiť demonštruje lepšie než intelektuálna analýza pravú povahu všetkých javov a nezmyselnosť všetkého lipnutie a túžob.

Prv než dosiahneme tento stupeň, musíme sa zaoberať tvorivým obdobím budovania predstáv vnútri seba, čo je založené na sústrednom diagrame, mandale, ktorú tvorí lotos (padma) so štyrmi lístkami. Tento lotos predstavuje rozvinutie dokonalej mysle, ideálneho buddhovstva, v ktorom vlastnosti osvietenia alebo vlastnosti buddhu, ktoré sú sádhakovou snahou, sú diferencované vo viditeľnej podobe.

Aby sme porozumeli vlastnostiam slnečného svetla alebo vlastnostiam slnka, musíme rozložiť jeho lúče do spektra. Rovnako, ak chceme porozumieť povahe Osvieteného alebo osvieteného vedomia, musíme vyvolať pred vnútorným zrakom rôzne vlastnosti tohto stavu. Neosvietená bytosť nemôže pochopiť osvietenú myseľ v jej celistvosti, ale len v čiastkových aspektoch, teda v rovine, na ktorej sú

pociťované, a na rade ich rozmanitých vzťahov a mentálnych asociácií, ktoré vedú vždy k širšiemu a hlbšiemu porozumeniu.

Upevnenie vnútorných súvislostí medzi duchovnými vlastnosťami, psychologickými princípmi, rovinami vedomia, elementami existencie a ich symbolizujúcimi postavami, gestami, farbami, priestorovým postavením, apod., nie je prázdna hra predstavivosti alebo ľubovoľná špekulácia, ale je to viditeľná predstava nahromadených skúseností, posilnených náboženskou praxou nespočetných generácií.

Predstavuje skoro symfonickú viacrozmernú vedomú skutočnosť, v zmysle všetkých spolupôsobiacich aktívnych síl na úrovni hmotnej, psychickej, mentálnej a duchovnej aktivity.

Táto spolupráca je harmonická len vtedy, keď nečisté vibrácie (napr. sebecko) nerušia príbuzenstvo alebo vnútorné súvislosti medzi týmito silami. Vyžaduje to jasné poznanie a účelné úsilie nasmerované na konečný cieľ, úsilie, ktoré by podriaďovalo tieto sily vedúcemu princípu a držalo ich navzájom v súzvuku.

Nástroj ľudského vedomia, rovnako ako nástroj hudobný, má znieť harmonicky. Toto znenie záleží na znalosti správnej vibrácie, čo vyžaduje vyšší stupeň citlivosti a zbožnosti.

Preniknúť do tohto poznania na rôznych rovinách skúsenosti je cieľom všetkých tantrických metód vnútornej vizualizácie. Skutočné spolupôsobenie a prenikanie týchto rovín a ich súčasná funkcia sa intelektom premieňa na niečo, čo existuje v rôznych dimenziách ako postupnosť času, čo môže byť preto poznané a vyjadrené čiastočne v oddelených fázach.

Filozofické a duchovné významy môžu preto byť odhalené, len keď pristupujeme k daným problémom z rôznych strán a hľadísk, možno povedať 'sústredeným útokom'.

Pri každom čiastočnom pohľade na vec, pri každom čiastočnom riešení zostáva nemerateľný zvyšok, ktorý môžeme odstrániť len úplnou víziou alebo skúsenosťou celku. Táto skúsenosť celistvosti kombinuje všetky aspekty do jednoty vyššej dimenzie. Ak sledujeme tento princíp do jeho konečných dôsledkov, zistíme, že dokonalé riešenie problémov našej existencie je možné len v dokonalom osvetení. Nemožno ich uskutočniť len popretím sveta a jeho problémov, týmto postojom môžeme dôjsť len k čistému nihilizmu, duchovnej stagnácii a smrti.

Musíme si preto byť vedomí nedostatočnosti slovného vyjadrenia a všetkého intelektuálneho úsilia o výklad, v ktorom nikdy nezachytíme viac než približnosť a predbežnosť, ktorá nás pripravuje na hlbšiu formu skúsenosti - podobne ako teoretická znalosť hudobnej harmónie a kontrapunktu sú úvodom, nie subtílnym potešením z hudby alebo jej tvorby.

Zhrnutie piatich skándh (rúpa, védana, sañdžňá, sanskára, vidžňána) do vzájomnej súvislosti a návaznosti na päť vlastností osvieteného vedomia a jemu zodpovedajúcich múdrostí nám odhaľuje základný princíp - že najvyššie vlastnosti sú obsiahnuté v nižších ako semeno: zlo, dobro, profánne a sväté, zmyslové a duchovné, svetské a transcendentálne, nevedomosť a osvietenie, sansára a nirvána, atď., nie sú absolútne protiklady alebo predstavy neoddeliteľne odlišných kategórií, ale dve stránky tej istej skutočnosti.

6. PÄŤ DHJÁNIBUDDHOV A PÄŤ MÚDROSTÍ

Svet nie je ani zavrhnutý, ani rozorvaný nezmieriteľnými protikladmi, ale je tu most, ktorý vedie z dočasného sveta zmyslového vnímania do ríše bezčasového poznania. Táto cesta nevedie za tento svet prostredníctvom pohrdania týmto svetom a jeho negáciou, ale očistením a premenou kvalít našej súčasnej existencie.

Z hľadiska piatich bytostných zložiek (skándh) to znamená, že v procese osvietenia alebo na ceste, ktorá k nemu vedie, sa jedná o premenu všetkých týchto zložiek. Princípy telesnosti (rúpa), pocitu (védaná), vnímania (sañdžňá), karmicky podložené mentálne formácie alebo predstavy (sanskára) a vedomie (vidžňána) sú premenené na im zodpovedajúce kvality osvieteného vedomia (bódhičitta).

Poznaním a realizáciou univerzálneho zákona (dharma) prerastá ego, vytvárajúce individuálne vedomie, do vedomia kozmického, ktoré je predstavované postavou Vairóčana, 'Ožarovateľa' (tib. nam-par-srang-mdzad).

Podstata individuálnej telesnosti sa súčasne obracia do univerzálneho tela, v ktorom sú potenciálne prítomné tvary všetkých vecí. Vzhľadom na svoju povahu sú rozoznateľné 'Zrkadlu podobné múdrosti' ako exponenty Veľkej prázdnoty (šúnjatá). Táto múdrosť odráža tvary všetkých vecí bez prilipnutia, bez toho, aby nimi bola dotknutá alebo pohnutá. To je predstavované postavou buddhu

Akšóbhju, 'Nepremenného' (tib. mi-bskjod-pa). Ako svedectvo svojej nepremennosti a pevnej podstaty dotýka sa zeme v bhúmisparša-mudre, čo znamená, že prsty jeho pravej ruky sa dotýkajú zeme, ktorá je symbolom nepohnutelnosti a konkrétnosti.

Je nositeľom 'Zrkadlu podobnej múdrosti, ktorej je Akšóbjova pradžňá, múdrosť', ktorá je od nej neoddeliteľná, ako Božská matka (tib. jum) Buddhalóčéna, Vidiaca', ktorá sa v tibetčine volá 'Buddhovým okom' (tib. sangs-rgjas-spjan-ma). Je vtelením veľkej, širej prázdnoty, kde veci ani 'neexistujú', ani 'existujú' - kde sa veci objavujú bez toho, aby bolo možné povedať, že by boli vnútri alebo mimo zrkadla.

Rovnako sa mení sebecké cítenie na súcitiť so všetkým živým, ktoré stelesňuje postava Ratnasambhavu (tib. rin-čhen-'bjung-gnas) z klenotového rádu, ktorý je príčinou prejavení sa Troch skvostov (triratna) vo svete: Je to Buddha, jeho učenie (dharma) a mníšsky rád (sangha). Aj Ratnasambhava sa dotýka pravou rukou zeme. Jeho ruka je ale obrátená dlaňou nahor v geste dávania (dána-mudra), ako udeľovateľ darov. Dáva svetu tri drahocenné veci, v ktorých sa stáva Akšóbhjova múdrosť šúnjaty a stav bez ega základom solidarity všetkých bytostí.

Je preto neoddeliteľne spojený sa svojou pradžňou - Múdroťou 'rovnakosti' (všetkých javov), ktorá ho objíma ako Božská matka Mámakí. Jej meno naznačuje, že pozerá na všetky bytosti ako na svoje vlastné deti, ktoré sú v podstate s ňou totožné.

Tento pocit identity je zrodený z poznania vnútornej jednoty, ako hovorí Vidžňapti-mátra-siddhi šástra, 'zvláštny základ (ášraja) skúmajúceho poznania' (pratjávékšaná džňána). Len na základe plného uvedomenia si veľkej syntézy sa môžeme venovať analytickému poznávaniu jednotlivostí bez toho, aby sme stratili zo zreteľa väčšie súvislosti.

Tak sa stáva zo zmyslového vnímania a intelektuálneho rozlišovania transcendentálna schopnosť vnútornej vízie a duchovného postrehu v meditačnej praxi, ktorá je zvláštnou funkciou Amitábhu, dhjánibuddhu 'Nekonečného svetla' (tib. 'od-dpag-med) alebo 'Nekonečného lesku' (tib. snang-ba-mtha-jas). Jeho ruky spočívajú v geste meditácie (dhjána-mudra). Je obdarený 'Rozlišujúcou múdroťou', ktorá ho objíma ako Božská matka Pándaravásiní (tib. gos-dkar-mo), 'Bielo odená'.

V Indrabhútiiovom spise Džňanasiddhi sa uvádza, že táto múdrosť sa volá pratjavékšaná džňána, lebo je od počiatku nestvorená, sama v sebe žiariaca a všetko-prenikajúca.

Táto definícia ukazuje, že sa nejedná o intelektuálnu analýzu, ale o intuitívne čisté videnie, neovplyvnené logickým alebo rozumovým rozlišovaním. Je to čistá spontánnosť vnútorného videnia, bez predsudkov a ľubovoľných záverov.

Rovnako v pálijských textoch je výraz paččavekhana-ňána spájaný s víziami v meditácii (džhána), hlavne ako 'retrospektívne poznanie', v ktorom sú vyvolané spomienky na podobu duchovných dojmov a skúseností.

Ak označíme múdrosť Amitábhu ako 'analytickú' Rozlišujúcu múdrosť, v protiklade k 'reflexnej' Zrkadlu podobnej múdrosti, potom sa nevzťahujú výrazy ako 'analytický', 'rozlišujúci' a 'skúmajúci', ktorými bola pratjavékšaná vyjadrená, na logické reductio ad absurdum prejaveneho sveta cestou filozofickej alebo vedeckej analýzy. Nedostatočnosť týchto analýz poznal už Buddha a na základe toho odmietol špekulácie metafyzikov a filozofov. Práve na základe tohto faktu dospeli niektorí indológovia minulého storočia k záveru, že buddhizmus je čisto rozumovým učením, bez akéhokoľvek metafyzického pozadia.// Buddha rozhodne nebol nepriateľom logického myslenia, ktoré naopak v plnej miere využíval. Rovnako dobre však poznal jeho hranice, a preto učil to, čo ich prekračuje, t.j. bezprostredné duchovné videnie (dhjána), ktoré prekračuje čisto racionálne myslenie (vitarka-vičára). To je vyjadrené v postave Amitábhu a jeho pradžňi v čistej a nepoškvrnenej intuícii.

Na základe takej vízie sa na ego viazaná karma vytvárajúca vôľu mení na bezkarmovú činnosť svätca, ako je buddha alebo bódhisattva. Život oboch nie je motivovaný žiadosťami ani pripútaním, ale univerzálnym súcitom. Tieto vlastnosti symbolizuje postava Amóghasiddhu (tib. don-jod-grub-pa, 'Dosahujúci cieľ'). Jeho pradžňou je 'Všeobjímajúca múdrosť', predstavovaná Božskou matkou Tárou (tib. sgröl-ma, 'Vysloboditeľka'), s ktorou je neoddeliteľne spojený. Pravou rukou žehná všetkým bytostiam rituálnym gestom nebojácnosti (abhaja-mudra).

Ak tu, ale aj v iných súvislostiach, používame slovo 'božský', potom to nie je myslené v teistickom slova zmysle, ale ako povznesenie nad oblasť ľudského zmyslového vnímania. Toto mimozmyslové vnímanie patrí k najvyšším duchovným

skúsenostiam. Ďalej potom dávame prednosť tibetskému slovu jum alebo jum-čog, ktorým sa označuje ženský aspekt dhjánibuddhu ako 'Božská matka'. Podobne používajú Tibeťania slovo lha, čo bežne zodpovedá indickému pojmu déva, t.j. obyvatelia vyšších úrovní existencie (porovnateľné s kresťanskou anjelskou hierarchiou), pre dhjánibuddhov a bódhisattvov. Slovo lha nemožno preto stotožňovať so západným pojmom 'Boh', lebo by nebolo nič grotesknejšie než označovať rôznych buddhov ako 'bohov', ako sa bohužiaľ často stáva. Význam slova lha sa tiež riadi podľa daných súvislostí a môže byť označený týmito definíciami:

1. obyvateľ vyšších úrovní existencie (déva), ktorý v istom zmysle prevyšuje človeka, ale podlieha univerzálnym, vesmírnym zákonom,
2. k zemi pútaní duchovia, démoni a géniovia určitých miest a elementov,
3. myslou vytvorené tvary a sily, ako dhjánibuddhovia, atď.

7. TÁRA, AKŠÓBHJA A VAIRÓČANA V TIBETSKOM MEDITAČNOM SYSTÉME

Mezi ženskými vteleniami múdrosti pradžňá zaujíma Tára zvláštne postavenie, pretože je nielen mocným ženským aspektom dhjánibuddhu, ale hrá pre svoje zvláštnosti aj vonkajšiu rolu v náboženskom živote Tibetu. Reprezentuje podstatu láskyplnej zbožnosti, ktorá je základom každej náboženskej praxe, od najjednoduchšieho aktu uctievania (púdža) až po vysoko meditatívne cvičenie. Je preto najpopulárnejšou, najprístupnejšou a najpríťažlivejšou postavou tibetského panteónu. Zjednocuje v sebe všetky ľudské aj božské vlastnosti madony, ktorej materská láska objíma všetko živé. Rozširuje svoju láskavú starostlivosť na dobrých aj zlých, múdrych aj pochabých ako slnko žiari na hriešnikov rovnako ako na svätcov.

Označuje sa preto v tibetčine ako dam-cchig-sgrol-ma, 'Verná Dölma'. Je stelesnením viery a oddanosti (tib. dam-cchig, skt. bhakti), ktorá sa rodí z lásky a je posilňovaná sľubom bódhisattvu oslobodiť všetky živé bytosti.

Dam-cchig znamená doslova 'tajný či svätý sľub'. V mystickom jazyku tantier je to sila, ktorá sa rodí takým sľubom viery a úplným sebauzdaním. Je to vernosť, 'ktorá hory prenáša' - je to múdrosť srdca. V teistických indických náboženstvách znamená bhakti lásku k Bohu, úplnú oddanosť a stotožnenie sa s Bohom. Je preto viac než šradhá, viac než jednoduchá dôvera, lebo je inšpirovaná láskou; bhakta je preto rovnako milujúci, ako oddaný a veriaci.

Tibetské slovo dam-cchig je oddanosť Buddhovi vo vlastnom srdci. Slabika dam znamená 'spojený, upevnený'. Dam-cchig môže preto znamenať tiež prísľub, prísahu, slávnostný záväzný sľub, rovnako ako dohodu alebo dohovor (skt. samája). Znamená to však byť viazaný, lepšie povedané zviazaný silou milujúcej oddanosti, ktorej prostredníctvom sa meditujúci stotožňuje s Buddhom, ktorý tvorí stred jeho mandaly alebo predmet jeho praktického uctievania (skt. sádhaná) a zasväcuje sa dielu Osvieteného a službe všetkým bytostiam. V tomto zmysle znamená dam-cchig rovnako oddanosť ako prísľub.

Dam-cchig je v najvlastnejšom slova zmysle náboženskou podstatou (vnútornou väzbou v zmysle latinského slova religio, ktoré je odvodené od ligere - viazať), bez tejto väzby nemá žiadny rituál ani žiadna meditácia zmysel a hodnotu. Je to postoj hlbokej úcty pred nevysloviteľným, postoj, bez ktorého strácajú symboly svoju silu a význam.

Pojem dam-cchig hrá v náboženskom živote Tibetu priamo ústrednú rolu a je jedným z mnohých dôvodov pre mlčanlivosť zasvätených, ktorá sa týka zasväcovacích obradov a meditačných skúseností. Sádhaka je nabádaný, aby o svojich skúsenostiach nehovoril s nezasvätenými alebo dokonca so zvedavcami, nie preto, že sú to tajomstvá, ale preto, že by stratil svoj dam-cchig, svoju silu vnútornej oddanosti, a slovami by znehodnotil najsvätejšie a znížil ho na úroveň profánneho.

Povrchným rozprávaním o mystériách sa totiž ničí čistota vnútorného postoja a úcta, ktorá je kľúčom k chrámu zjavenia. Ako sa nemôže rozvinúť mystérium lásky pred pohľadmi davu a ako milujúci nediskutuje o milovanom s okolostojacimi, nemôže nastať ani tajomstvo vnútornej premeny, ak tajná sila symbolu nie je vzdialená profánnemu pohľadu a svetskému táranu.

V tibetskom meditačnom systéme existujú božské tvary, ktoré sa objavujú v tvorivej fáze vizualizácie a naplňajú sústredené kruhy mandaly, ktorá je rozdelená na je-šes-pa a dam-cchig-pa, t.j. na poznávajúceho (skt. džňánin) a na oddaného (skt. bhakta). Obe časti reprezentujú dve hlavné sily meditácie, citu a poznania, etosu a logosu, ktorých prostredníctvom sa realizuje oslobodenie a osvietenie.

Štyria vonkajší dhjánibuddhovia základnej päťnásobnej mandaly môžu byť podľa

toho rozdelení na dve skupiny: Akšóbhja-Amitábha (os východ-západ) zdôrazňujúci poznanie (je-šes-pa) a Amóghasiddhi-Ratnasambhava (os sever-juh) zdôrazňujúci city (dam-cchig-pa), Vairóčana ako stred predstavuje ich kombináciu, ich vznik a ich integráciu, a to podľa hľadiska, z ktorého vychádzame pri kontemplácii dhjánibuddhov.

Podľa názoru vidžňánavádinov je v skutočnosti len jediná skandha, a síce vidžňána. Ostatné štyri skandhy boli chápané ako modifikácie vidžňány a štyri (prípadne osem) triedy vedomia, ako pominuteľné javy vedomia univerzálneho. Z tohto dôvodu Vidžňapti-mátra-siddhi šástra hovorí len o štyroch múdrostiach.

S premenou štyroch druhov vedomia, čiže štyroch skándh (ktoré na nich závisia), je dosiahnutá premena základného princípu vedomia. Inými slovami, päť múdrostí, čisté transcendentálne buddhove poznanie, realizácia univerzálneho zákona (dharmadhátu-džňána) je celkový súčet, rovnako ako pôvod štyroch múdrostí.

Môže byť umiestnený na začiatku práve tak dobre ako na konci radu podľa toho, ako chápeme štyri múdrosti, t.j. buď ako rozvinutie buddhovho poznania zo stredu nediferencovanej 'takosti' (tathatá) na aktívnu diferencovanú existenciu, alebo ako progresívny prístup z aktívnych aspektov poznania (všetko-vyplňujúcej múdrosti a múdrosti vnútornej tvorivej vízie) na konečné uskutočnenie dokonalého buddhovstva.

V prvom prípade reprezentuje Akšóbhja prvý krok vývoja buddhovho poznania, v ktorom všetky veci vstupujú do viditeľného prejavu zo stavu prázdnoty bez toho, aby stratili svoj vzťah k povahe svojho pôvodu (šúnjatá). V druhom prípade reprezentuje Akšóbhja najvyšší stupeň integrácie v oblasti ľudských skúseností, v ktorej sa spätne zrkadlí skutočnosť sféry Dharmy, ktorá je bez všetkých pojmových obmedzení. V tomto prípade sa stáva Akšóbhja odrazom Vairóčana, v skúsenosti šúnjaty, na najvyššiu úroveň individuálneho vedomia.

V Indrabhútiom spise Džňanasiddhi sa uvádza o Zrkadlu podobnej múdrosti (ádarša-džňána) toto: "Rovnako ako vidí človek v zrkadle svoj vlastný zrkadlový obraz, tak sa tiež javí dharmakája v zrkadle múdrosti."

Akšóbhja sa tak ukazuje ako najbližšie stojaci pri transcendentálnom centre - Vairóčanovi, najtajomnejšom zo všetkých dhjánibuddhov. Akšóbhja, podobne ako jeho atribút, diamantové žezlo (vadžra), zahrnuje obe stránky

skutočnosti - v tvare aj bez tvaru. Keď je 'Zrkadlu podobná múdrosť' obrátená k svetu vecí, potom sa stáva prirodzenosťou všetkých týchto vecí, či sú hmotné alebo nehmotné, v tvare alebo bez tvaru, ako výraz šúnjaty. Keď sa však obráti zrkadlo poznania na sféru Dharmy, potom poznáva šúnjatá sama seba.

Tak odráža Akšóbhja vo svojom aspekte obrátenom k svetu skutočnú prirodzenosť vecí mimo bytie a nebytie (dharma-nairátmja), ale vo svojom aspekte obrátenom na dharmadhátu odráža povahu Vairóčana.

V školách vadžrajánovej tradície, ktoré sledujú mystickú, čiže 'vnútornú cestu Vadžrasattvu' ('diamantového bytia'), sú úlohy Akšóbhju a Vairóčanu obrátené, pretože tu sú kombinované múdrosti oboch zjednotené v postave dhjánibódhisattvu Vadžrasattvu, ktorý predstavuje aktívny princíp dhjánibuddhu Akšóbhju. Tak spojenie Vadžrasattva-Vairóčana sa stáva ukazovateľom všetkých premenených skándh, zoskupených do očistenej bytostnej zložky vedomia (tib. nam-par-šes-pa'i-phung-pognas-su dag-pa), zatiaľ čo Vairóčana sa stáva predstaviteľom očistenej bytostnej zložky telesného tvaru (tib. gzugs-kji phung-po gnas-su dag-pa), t.j. princípu priestorového rozšírenia, čiže priestoru ako predbežnej podmienky celej telesnej existencie.

Tým nadobúda Vairóčana viac-menej úlohu latentného univerzálneho vedomia, základnej príčiny všetkých tvarov existujúcich pred svojou manifestáciou, zatiaľ čo Vadžrasattva-Akšóbhja predstavuje uvedomenie si tohto stavu vedomia.

Subtílnosť týchto rozlišovaní je taká, že je ťažké ju vyjadriť slovami bez toho, aby ju príliš konkretizovali, a tak prekročili svoj zámer. Slová majú sklon veci vulgarizovať, hlavne keď dôvod ku zmene dôrazu nespočíva na logickej potrebe, ale na individuálnom východnom bode meditácie a na duchovných a citových postojoch, ktoré z toho pramenia.

Napríklad meditácia, ktorá vychádza z idey alebo skúsenosti Amitábhu miesto Vairóčanu alebo Akšóbhju, je riadená odlišným princípom a môže umiestniť Amitábhu na miesto Vairóčanu a opačne/12/, tým sa celá mandala javí z inej perspektívy. Hudobne vyjadrené - tú istú skladbu je možné previesť do rôznych tónin.

Ňingmapovia (rňing-ma-pa), príslušníci najstaršej školy tibetského buddhizmu, ktorú založil Padmasambhava, autor Bardo thödolu (Bar-do-thos-grol), sledujú tradíciu stojacu bližšie vidžňánavádinom, v ktorej je Vairočana zástupcom nedefinovaného univerzálneho princípu vedomia. Vairočana je neoddeliteľne zjednotený so svoju pradžňou - Božskou matkou nekonečného priestoru (tib. nam mkha'i-dbjings dbang-phjug-ma, skt. ákáśadhátíśvari), ktorá je vtelením všeobjímajúcej veľkej prázdnoty.

Kagjüovia sa naproti tomu prikláňajú k inému hore uvedenému názoru, podľa ktorého je Vairočana spájaný so zoskupením, ktoré 'rozpúšťa hmotu do jej pôvodného stavu', zatiaľ čo Akśóbhjovi je daná aktívnejšia a dôležitejšia rola čisto vedomého princípu./13/

Tento tradičný postoj vysvetľuje rozdiel medzi rukopisom Lama Kazi Dawa Samdupa a všeobecne známou a autorizovanou verziou tibetského Bardo thödolu, tlačeného z drevených dosiek. Tibetský text je zrejme založený na staršej tradícii, ktorá pripisuje Vairočanovi čistý princíp vedomia. Z tohto princípu môžu vychádzať bytostné zložky - tvaru, pocitu, vnímania a vytvárania predstáv, ako učia vidžňánavádinovia.

Na druhej strane si musíme uvedomiť, že sa v žiadnom prípade v tradícii Kagjüov nejedná o svojvoľné 'novoty', ale o silnejší dôraz na metafyzický aspekt šúnjaty, ako bol prevzatý z tradície šúnjavádinov v ranej vadžrajáne, a zostáva tak spodným prúdom v duchovnom živote buddhistických tantier.

8. SYMBOLIKA PRIESTORU, FARIEB, ELEMENTOV, GEST A DUCHOVNÝCH VLASTNOSTÍ

Formy prejavov dhjánibuddhov môžeme prirovnať k slnečným lúčom prechádzajúcim hranolom, v ktorej sa stávajú viditeľnými rôzne vlastnosti svetla vo forme rôznych farieb. Toto prirovnanie je presné, lebo vo výzore dhjánibuddhov hrajú farby dôležitú úlohu. Reprezentujú isté vlastnosti a duchovné asociácie, ku ktorým je zasvätený rovnako vnímavý, ako hudobne vzdelaný človek k tónom.

Odovzdávajú jednotlivé vibrácie, vlastné každej forme osvietenia, každému aspektu poznania či múdrosti, ktoré sú vyjadrené vo zvukovej oblasti

zodpovedajúcimi vibráciami mantier, v oblasti tela prostredníctvom gest (mudra) a v najvnútornejšej oblasti zodpovedajú duchovnému postoju.

Sieť vzťahov sa rozprestiera na všetky oblasti duchovného, mentálneho a zmyslového vnímania a predstáv, takže z chaosu svetového vedomia pomaly vzniká usporiadaný, jasný, zrozumiteľný a ovládateľný vesmír.

Základným elementom tohto vesmíru je priestor. Priestor je všetko-zahrnujúcim princípom jednoty. Jeho prirodzenosťou je prázdnota a pretože je prázdny, môže všetko zahrnovať a všetko obsahovať. V protiklade k priestoru je princíp substancie, diferenciacie a večnosti. Bez priestoru nemôže byť nič. Priestor je prvou podmienkou všetkého bytia a všetkého existujúceho či už hmotného alebo nehmotného druhu, lebo bez priestoru si nemôžeme predstaviť žiadny objekt a žiadnu existenciu. Preto je priestor nielen podstatou všetkej existencie, ale aj základnou vlastnosťou nášho vedomia.

Naše vedomie zodpovedá tomu druhu priestoru, v ktorom žijeme. Nekonečnosť priestoru a nekonečnosť vedomia sú totožné. V tom okamihu, keď si je bytosť vedomá svojho vedomia, je si vedomá aj priestoru. V okamihu, keď si je vedomá nekonečnosti priestoru, je si vnútorne vedomá aj nekonečnosti vedomia.

Ak je teda priestor vlastnosťou nášho vedomia, potom môžeme oprávnené povedať, že zážitok priestoru je kritériom duchovnej aktivity a vyššieho vedomia. Druh priestorového zážitku čiže vnímania priestoru je charakteristický pre dimenziu nášho vedomia. Trojrozmerný priestor, ktorý vnímame naším telom a jeho zmyslami, je len jednou z mnohých možných dimenzií. Ak hovoríme o 'časopriestore', máme na mysli ešte vyššiu dimenziu, t.j. priestor, ktorý už nie je vnímaný telesnými zmyslami, ale ako možnosť pohybu v celkom odlišnom smere.

Ak hovoríme o skúsenosti priestoru v meditácii, potom máme do činenia s úplne inou dimenziou, v ktorej nám slúži 'tretia dimenzia' len ako východzí bod. V tejto skúsenosti priestoru sa mení časová postupnosť na súčasnú spoluexistenciu vecí vedľa seba existujúcich a vzájomne sa prelínajúcich. Ani to však nezostáva nehybné, ale stáva sa živou ustavičnosťou, v ktorej sú čas a priestor spojené v 'bodovej' jednote, ktorá sa v tibetčine označuje ako thig-le a v sanskrte ako bindu. Toto slovo má viac významov, ako 'bod', 'nula', 'bodka', 'kvapka', 'semeno', 'zárodok' a i., a hrá v tibetskej meditácii dôležitú úlohu. Označuje východzí bod koncentrácie v rozvinutí 'vnútorného

priestoru' v meditácii, rovnako ako posledný bod konečného zjednotenia. Je to bod, z ktorého vychádza tak vnútorný, ako aj vonkajší priestor, a v ktorom sa opäť zjednocujú.

Keď sa ľudia dívajú nahor do neba a 'nebo' vzývajú, alebo vzývajú nejakú moc, o ktorej si predstavujú, že tam sídli, potom v skutočnosti vyvolávajú sily svojho vlastného vnútra. Tieto sily sú premietnuté von a sú vizualizované alebo tušené ako nebo či kozmický priestor. Keď pozorujeme tajomnú hĺbku a blankyt oblohy, potom kontemplujeme o hĺbke nášho vlastného bytia, nášho vlastného všetko-zahrnujúceho vedomia v jeho pôvodnej neskalenej čistote, nepoškvrnenej myšlienkami a predstavami, nerozdelenej diskrimináciou, túžbami alebo odporom. V tom spočíva nepopísateľná a nevysvetliteľná blaženosť, ktorá nás naplňuje pri takej kontemplácii.

Z takej skúsenosti začíname chápať význam hlbokého blankytu ako centra a východzieho bodu meditačnej symboliky a vízie. Je to svetlo transcendentálnej múdrosti dharmadhátu, ktorá je pôvodcom všetkého uvedomovania si, všetkého poznania, nerozdeleného, potenciálneho a všetko-zahrnujúceho ako nekonečný priestor, žiariaca modrá vychádzajúca zo srdca Vairóčanu, ústredného dhjáníbuddhu, ktorý zaujíma stred mandaly, kvetnej základne štvorplátkového lotosa.

Preto sa uvádza v Bardo thödole, že sa vznešený Vairóčana zjavuje "z blankytnej strednej ríše 'všetko-prenikajúcich svetelných kruhov' (thigle-bdal-ba). Farba jeho tela je biela, sedí na levom tróne, v ruke drží koleso Dharmy s ôsmimi lúčmi a je v objatí Božskej matky nebeského priestoru." Blankytné svetlo múdrosti dharmadhátu, ktoré je stotožňované s pratvarom čiže čistým elementom vedomia (rnampar-šes-pa'i phung-po gnas-su dag-pa), symbolizuje súčasne potencialitu 'veľkej prázdnoty', ktorá je vyjadrená v krásnom a všeobecne zrozumiteľnom podobenstve šiesteho patriarchu školy čchan, Chuejnengom:

"Keď počujete hovoriť o prázdnote, potom sa nenechajte zviest' k tomu, že myslím 'prázdnotu' (len vákuum). Omnoho dôležitejšie je neupadnúť do takej predstavy, pretože keby sa niekto pohodlne usadil a udržiaval by svoju myseľ celkom prázdnu, potom by zotrval len v stave ničoty a úplnej ľahostajnosti. Nekonečná prázdnota vesmíru je však schopná vytvoriť myriady vecí rôznych tvarov

a podôb - slnko a mesiac, hviezdy a svety, hory a rieky, potoky a pramene, lesy a kroviny, dobrých ľudí a zlých ľudí, zákony pripúšťajúce dobro alebo zlo, nebeské a pekelné svety, najhlbšie svetové oceány a najvyššie hory. Priestor toto všetko obklopuje a rovnako tak to robí aj 'prázdnota' našej vlastnej povahy.

Hovoríme, že podstata mysle je veľká, lebo zahrnuje všetky veci, lebo všetky veci sú vnútri našej podstaty."/14/

Rovnako ako priestor, hoci v ňom zdanlivo žijeme a sme ním naplnení a obklopení a jeho celú nekonečnosť nosíme v srdci, nemôže byť ako celok popísaný, ani vysvetlený, ani definovaný. Môže byť vysvetlený len vo svojich dielčích aspektoch, vo vzťahu ku skúsenostiam jednotlivca. Len tak môže byť povaha vedomia a buddhovstva priblížená nášemu chápaniu, pomocou vysvetlenia ich jednotlivých vlastností a jednotlivostí ich rôznych aspektov.

Aby sme sa orientovali v priestore, hovoríme o východnom, južnom, západnom a severnom smere na oblohe a spájame s každým týmto smerom určitú fázu obehu slnka bez toho, aby by sme popierali jednotu priestoru alebo diskutovali skúsenosť, že zdroj svetla zostáva rovnaký vo všetkých fázach. Rovnako rozoznávame v priestore našej vnútornej skúsenosti, keď prihliadame k fázam jej vývoja, k smeru východnému, južnému, západnému či severnému alebo k forme vedomia, vnímania alebo k postoju bez toho, aby by sme popierali jednotu a súčasnú koexistenciu všetkých dielčích aspektov a kvalít vedomia. V semene už potenciálne existujú koreň, kmeň, listy, kvety a ovocie v nediferencovanej jednote.

Až vtedy keď sa časovo a priestorovo rozostúpia, stávajú sa pre nás skutočnosťou. Aby bola poznaná skutočnosť univerzálnej mysle, vystupujú postavy a svetelné lúče dhjánibuddhov z hlbiny modrého priestoru nediferencovaného vedomia. Na východe sa zjavuje tmavomodro sfarbený Akšóbhja, z ktorého srdca vyžaruje ešte nerozlíšené, bezfarebné, čisté, biele svetlo Zrkadlu podobnej múdrosti/15/, v ktorom sa rozlišujú tvary všetkých vecí (rúpa) prvý raz a odrážajú sa s jasnosťou a nestrannosťou zrkadla, ktoré zostáva nedotknuté odrážaným predmetom.

Je to postoj nestranného pozorovateľa, čisté a spontánne sprostredkovanie (bezprostrednosť satori v zenovom buddhizme), pri ktorom je naše navyknuté predsudkové myslenie vylúčené spolu so svojím zdanlivo objektívnym, ale v skutočnosti ľubovoľným odlúčením od časovo podmienených udalostí a vzťahov organických dejov.

Vo svetle Zrkadlu podobnej múdrosti sú veci oslobodené od svojej 'večnosti' bez toho, aby boli obrané o svoju formu, zbavené svojej hmotnosti, bez toho, aby boli rozpustené, pretože tvorivý princíp mysle, ktorý spočíva na dne všetkých tvarov je rozoznaný ako aktívna strana univerzálneho vedomia álaja-vidžňána, na ktorej povrchu vznikajú a zanikajú tvary, ako vlny na hladine mora. Pri úplnom klude zrkadlí jej povrch čistú prázdnotu (Vairóčana v jeho ženskom aspekte: šúnjatá) a čisté svetlo (Vairóčana v jeho mužskom aspekte) ako Ožarovateľa nebeského priestoru.

Preto sa v Bardo thödole píše, že 'druhý deň' prežívania skutočnosti "svieti čistá forma elementu vody, ako biele svetlo".

Súčasne sa zjavuje z modrej východnej ríše 'dokonalej radosti' vznešený Vadžrasattva-Akšóbhja. Farba jeho tela je blankytne modrá. V ruke drží päťhrotovú vadžru a spočíva na sloňom tróne/16/ v objatí Božskej matky Buddhalóčany (tib. sangs-rgyas-spjan-ma) zvanej 'Buddhove oko'. Čistý princíp tvaru (gzugs-kji phung-po gnassu dag-pa), čisté biele žiariace svetlo Zrkadlu podobnej múdrosti - vychádzajúce zo srdca Vadžrasattvu, v aspekte otec-matka (jab-jum).

Dhjánibuddha južného smeru je ako poľudňajšie slnko - symbolom dávania a plnosti duchovnej sily. Ratnasambhava, ktorého farba zodpovedá teplému slnečnému svetlu, sa zjavuje v geste dávania (dánamudra) Troch klenotov (triratna). Z jeho srdca vyžaruje zlaté svetlo múdrosti pôvodnej jednoty všetkých bytostí. Čistý princíp citu, ktorý je mu pripisovaný, sa premieňa na lásku a súcit ku všetkým bytostiam v pocite jednoty.

Na elementárnej úrovni zodpovedá Ratnasambhava zemi, ktorá nesie všetky bytosti a živí ich s pokojom a trpelivosťou matky, pre ktorú sú všetky z nej zrodené deti rovnaké. Tradičná symbolická farba elementu zeme je žltá. Vo svojej najčistejšej forme sa javí ako zlato alebo ako klenot (ratna), v alchymistickej terminológii ako prima materia, alebo ako 'kameň mudrcov' (čintámani).

Preto stojí v Bardo thödole: "Tretí deň sviety čistá forma elementu zeme ako žlté svetlo. Súčasne sa objavuje zo žltej južnej ríše 'plnej lesku' vznešený Ratnasambhava žltej farby s klenotom v ruke, sediaci na konskom tróne/17/ v objatí Božskej matky Mámakí (tib. jum-mčhog ma-ma-ki)."

Čistý praprinčíp citu (tib. cchor-ba'i phung-po dbjings-su dag-pa) sviety ako žlté svetlo predstavujúce múdrosť rovnakosti (všetkých javov).

Amitábha, dhjánibuddha západnej strany, sa zjavuje vo farbe zapadajúceho slnka (červenej) a jeho ruky spočívajú v geste meditácie, ako to zodpovedá tejto dennej kontemplatívnej hodine. Tmavočervené svetlo rozlišujúcej vnútornej vízie vyžaruje z jeho srdca a plne otvorený lotos (padma) tvorivej rozvinutej meditácie odpočíva na jeho rukách. Schopnosť intuitívneho videnia vychádza z prečisteného princípu vnímania, ktoré je atribútom Amitábhu. Na elementárnej úrovni mu zodpovedá oheň, v starej tradičnej symbolike oko a funkcia videnia./18/

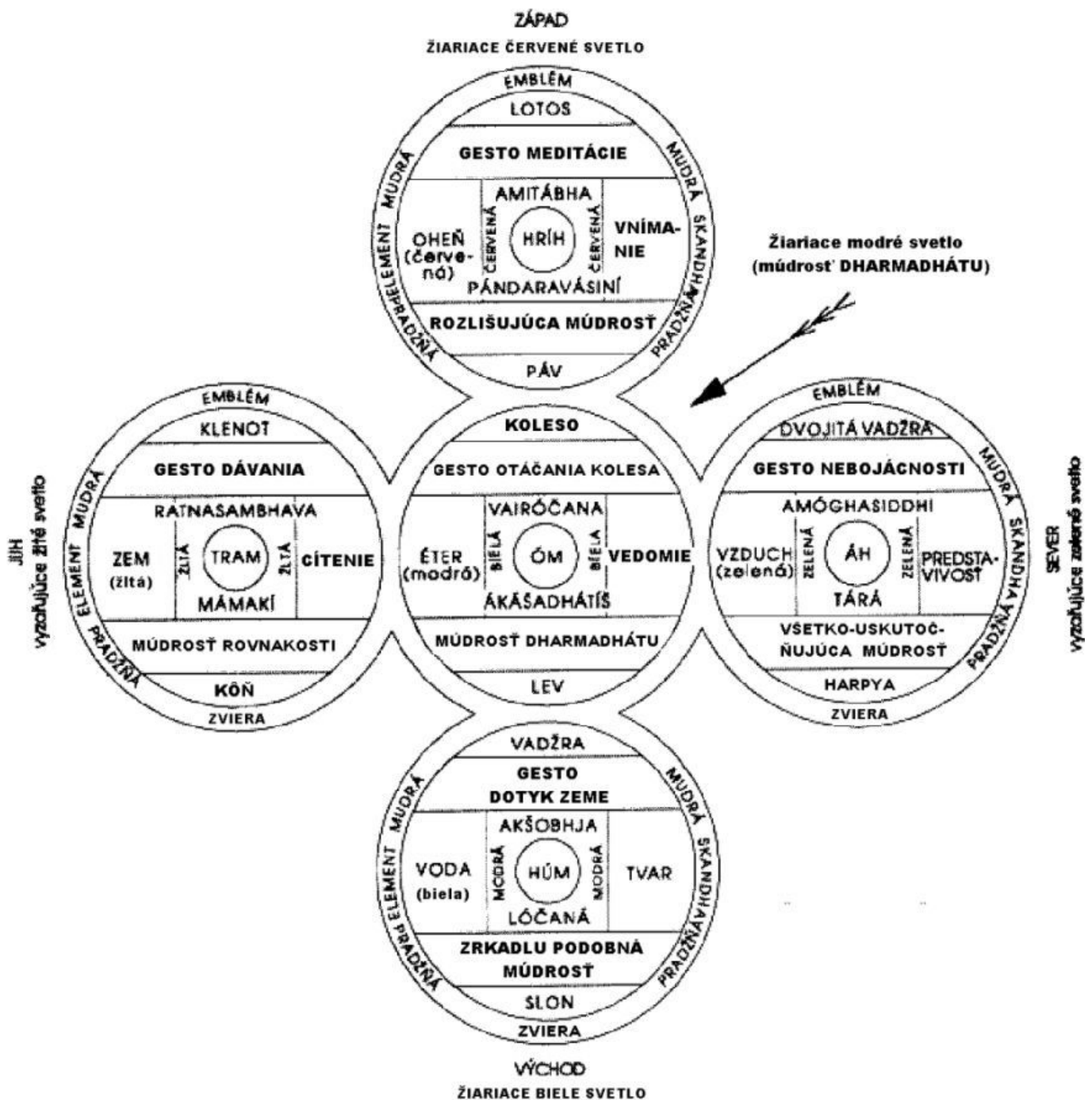
Bardo thödol podľa toho hovorí: "Štvrtý deň sviety čistá forma elementu ohňa ako červené svetlo. Súčasne z červenej západnej ríše 'blaženosti' žiari vznešený Amitábha červenej farby s lotosom v ruke, sediaci na pávom tróne, v objatí Božskej matky Pándaravásiní, 'Bielo odenej' (tib. gos-dkar-mo). Čistý princípu vnímania (tib. 'du-šes-kji phung-po gnas-su dag-pa) sviety ako červené svetlo rozlišujúcej múdrosti ..."

Amóghasiddha, dhjánibuddha severného nebeského smeru, reprezentuje 'polnočné slnko', t.j. tajomnú aktivitu duchovných síl, ktoré pracujú vzdialené od zmyslov, neviditeľné a nehmatateľné, aby priviedli bytosť k zrelosti poznania a k oslobodeniu. Žlté svetlo vnútorného slnka, neviditeľného ľudskému oku (bódhi), pretkaného tmavou modrosťou nočného neba, tvorí pokojnú mystickú zeleň Amóghasiddhu. Zelené svetlo aktívnej, Všeobjímajúcej múdrosti, vychádza z jeho srdca. Spája tak univerzalitu modrého svetla Vairóčanu s citovou vrúcnosťou vytvorenou žltým svetlom Ratnasambhavu a jeho múdrosti.

Úplným odovzdaním sa sa mení poznanie základnej rovnosti a jednoty všetkých bytostí na univerzálnu preduchovnenú aktivitu pre dobro všetkých. Deje sa to pomocou všetko-prenikajúcej lásky (maitrí) a neobmedzeného súcitu (karuná).

LOTOS ČIŽE MANDALA PIATICH DHJÁNIBUDDHOV

s ich ženskými aspektami, kvalitami a symbolmi podľa učenia Bardo thödolu



Amóghasiddha, dhjánibuddha severného nebeského smeru, reprezentuje 'polnočné slnko', t.j. tajomnú aktivitu duchovných síl, ktoré pracujú vzdialené od zmyslov, neviditeľné a nehmatateľné, aby priviedli bytosť k zrelosti poznania a k oslobodeniu. Žlté svetlo vnútorného slnka, neviditeľného ľudskému oku (bódhi), pretkaného tmavou modrosťou nočného neba, tvorí pokojnú mystickú zeleň Amóghasiddhu. Zelené svetlo aktívnej, Všeobjímajúcej múdrosti, vychádza z jeho srdca. Spája tak univerzalitu modrého svetla Vairóčanu s citovou

vrúcnosťou vytvorenou žltým svetlom Ratnasambhavu a jeho múdrosti.

Úplným odovzdaním sa sa mení poznanie základnej rovnosti a jednoty všetkých bytostí na univerzálnu preduchovnenú aktivitu pre dobro všetkých. Deje sa to pomocou všetko-prenikajúcej lásky (maitrí) a neobmedzeného súcitu (karuná). Tieto dve sily tvoria, ak sú zakotvené v hore spomínaných múdrostiach, nezničiteľné dvojité diamantové žezlo (skt. višva-vadžra, tib. rdo-rdže rgja-gram) Amóghasiddhu. Toto dvojité žezlo je možné považovať za zosilnenie vadžry Akšóbhjovej a predstavuje magickú duchovnú silu buddhu, kde princíp vôle je oslobodený od sebeckých sklonov. Táto všetko-prenikajúca sila zodpovedá na elementárnej úrovni vzduchu, princípu pohybu a rozsahu života a dychu (prána).

V Bardo thödole sa uvádza: "Piaty deň svieti čistá forma elementu vzduchu ako zelené svetlo. Súčasne sa zjavuje zo zelenej severnej ríše 'nahromadenia najlepších skutkov' vznešený Amóghasiddhi v čele svojej družiny s telom zelenej farby, s dvojitou vadžrou v ruke, sedí na harpyovom tróne/19/, ktorý sa vznáša v nebeskom priestore. Je v objatí Božskej matky Samajatáry (tib. dam-cchig sgröl-ma). Čistý princíp vôle (tib. 'du-bjed-kji phung-po gnas-su dag-pa) vyžaruje ako zelené svetlo Všeobjímajúcej múdrosti."

9. DÔLEŽITOSŤ BARDU THÖDOLU AKO SPRIEVODCU V OBLASTI TVORIVÝCH VIZUALIZÁCIÍ

Popisy týchto vizí, ktoré sa zjavujú bezprostredne po smrti v 'mezistave' (tib. bar-do), nemožno podľa Bardo thödolu chápať ani ako primitívnu ľudovú vieru, ani ako 'teologické' špekulácie, lebo to nie je zjavenie nadprirodzených bytostí, ako sú bohovia, duchovia a géniovia, tu sa jedná o viditeľné projekcie alebo odraz vnútorných procesov, skúseností a stavov mysle, ktoré vznikli v tvorivej fáze meditácie. Sú výsledkom dlhoročného tréningu v metódach koncentrácie a v praxi tvorivej vizualizácie. Javy týchto svietiacich tvarov tvoria ochrannú stenu, ktorá chráni adeptov pred desom smrti a nebezpečenstvom klesnutia do nižších stavov znovuzrodenia. Vyvoláva v mysliach adeptov všetko vznešené, povznášajúce a osvetľujúce.

Také vyvolávanie vnútorných obrazov a duchovných síl je hlbším zmyslom skúsenosti thödolu (thos grol, 'vyslobodenie cez počúvanie'). Len ten, kto má uši na počúvanie, t.j. ten, kto sa počas tohto života pripravil na volanie

k oslobodeniu a vytvoril na to cvičením vnútorný orgán sluchu, môže toto volanie počuť a nasledovať ho. Len ten, kto otvoril svoje vnútorné oko, môže vidieť ochranné vízie. Ale tým, ktorí si nevytvorili ani schopnosť vnútorného počutia, ani vnútorného videnia, nemôže len počutie recitácie Bardo thödolu nijako prospieť.

Preto sa v texte hovorí, že tí, "ktorí meditovali o Veľkej dokonalosti (tib. rdzogs-čhen, skt. sampannakrama, stav dokonalosti, ktorý bol dosiahnutý na ceste úplného zjednotenia lajakráma) a o Veľkom Symbole (skt. mahámudra, tib. phjag-rgja čhen-po), spoznajú v okamihu smrti jasné svetlo osvietenia a realizujú stav oslobodenia (dharmakája); preto nepotrebujú recitácie thödolu".

Podobne stojí na inom mieste, že "keď niekto meditoval o predstavách týchto božských foriem, a to počas svojho pozemského života, potom tento človek získava oslobodenie v dôsledku ich opätovného rozoznania v barde. Ak si však človek v stave smrti na uvedené učenie nespomenie, nepomáha ani počúvanie recitácie Bardo thödolu".

Bardo thödol je najmä knihou pre živých, aby ich pripravila na nebezpečenstvo smrti, aby im poskytla príležitosť využiť veľké možnosti, ktoré sa im ponúkajú v okamihu opustenia tela - buď aby ju využili k lepšiemu znovuzrozeniu, alebo ku konečnému oslobodeniu.

Každému, kto sa zoznámil s buddhistickou filozofiou je jasné, že zrodenie a smrť nie sú javom, ktorý sa prihodí len raz za ľudský život, ale niečo, čo v nás neprestajne prebieha. V každom okamihu v nás niečo zomiera a v každom okamihu sa v nás niečo rodí. Rôzne bardá nie sú ničím iným než rôznymi stavmi nášho života: stav vedomia v stave bdenia, normálne vedomie bytosti zrodenej v ľudskom svete (tib. skjes-gnas bar-do), stav snového vedomia (rmi-lam bar-do), stav hlbokého vnoru v meditácii (bsam-gran bar-do), bardo hodiny smrti ('čhi-kha' bar-do), bardo prapodstaty (čhos-ñid bar-do), bardo vznikania (srid-pa bar-do).

Všetchno toto je jasne uvedené v Základných strofách o šiestich bardách (bar-do'i rca-cchig), ktoré spolu s Modlitbou (smon-lam)/20/ tvoria pôvodné jadro Bardo thödolu, okolo ktorého vykryštalizovali prozaické časti ako komentáre. To dokazuje, že sa jedná o samotný život ako taký, a nie len o zádušnú omšu, na ktorú toto dielo degradovalo v neskorších dobách.

Bardo thödol sa nezameriava len na tých, ktorí vidia, ako sa približuje koniec ich života, alebo pred ním bezprostredne stoja, ale aj na tých, ktorí majú ešte život pred sebou a ktorí si po prvý raz uvedomujú plný význam svojho pozemského bytia, hlavne svojej ľudskosti. Byť zrodený v podobe ľudskej bytosti je privilegium, ktoré poznal už Buddha, lebo práve ono ponúka vzácnu príležitosť dosiahnutia oslobodenia prostredníctvom vlastného úsilia, 'obrátením sa do najhlbšieho sídla vedomia'.

Základné verše Barda začínajú týmito slovami:

Ach! Teraz, keď mi nadchádza bardo miesta zrodenia,
odvrhnem lenivosť, pre ktorú v živote niet miesta,
vstúpim na nerušenú cestu učenia, premýšľania a meditácie
a povzbudím svojho ducha aj predstavy, aby som uzrel tri
buddhovské telá.

Teraz, keď som už raz získal ľudské telo,
nie je čas zdržiavať sa na cestách rozptyľovania.

(Z českého vydania Bardo thödolu/21/)

Počúvanie, uvažovanie a meditácia sú tri stupne žiakovstva. Tibetské slovo pre 'počúvanie' alebo 'počutie' - thos (vysl. thö) je v tejto súvislosti rovnaké ako výraz thödol(thos-grol) a nemôže byť zamenené len za fyzikálne prebudenie zmyslov 'počutia', ako je vidno z tibetského výrazu (non-thos), čo je ekvivalent sanskrtského šrávaka (žiak), predovšetkým osobný žiak Buddhov, nie príležitostný poslucháč náuky. To sa vzťahuje na toho, kto prijal učenie srdcom a vzal ho za svoje vlastné. Tak slovo 'počúvať' znamená v tejto súvislosti 'počuť vlastným srdcom', t.j. s úprimnou dôverou. To je prvý stupeň žiakovstva.

Na druhom stupni sa mení tento vnútorný postoj na rozumové chápanie, zatiaľ čo na treťom stupni sa žiakove intuitívne pocity, rovnako ako intelektuálne chápanie, menia na živú skutočnosť, priamej skúsenosti. Z rozumového poznania sa stáva vnútorná duchovná istota, v ktorej sa poznávajúci zjednocuje s poznávaným.

Je to vysoký duchovný stupeň, ktorý poskytuje učenie Bardo thödolu. Pomocou tohto učenia dosahuje zasvätený žiak oblasti idúce za ríšou smrti, tým pochopí iluzórnu povahu smrti a oslobodzuje sa od strachu z nej. Počas zomierania prechádzame rovnakým stupňom, ktorý prežívame v pokročilých štádiách meditácie.

Už Plutarchos hovorí: "V okamihoch smrti prežíva duša to isté, čo prežívajú zasvätení do veľkých mystérií."

Bardo thödol je kniha zasvätenia do jedného z týchto veľkých mystérií, ktorá v obrazoch umierania odhaľuje zasvätencovi tajomstvo života. Zasvätenec musí prejsť skúsenosťou smrti, aby dosiahol vnútorné oslobodenie. Musí nechať zomrieť svoju minulosť a svoje 'ja' skôr, než môže byť prijatý do spoločnosti osvietených.

Len ten, kto pozoruje a hodnotí každý okamih svojho života tak, ako by bol jeho posledný, môže pochopiť zmysel a význam Bardo thödolu ako sprievodcu pre zasvätenie, ako vodičko pre toho, kto vykonáva meditáciu (sádhaka-žiak) a ako neporovnateľnú inšpiráciu pre rozvoj vnútornej vízie.

V tom pre nás spočíva hodnota tejto knihy patriaca k najstarším tibetským dielam, ktorá je považovaná za odkaz Padmasambhavu, a ktorej pokyny sú základom pre všetky neskoršie mandaly čiže systémy tvorivej vizualizácie. Na tomto základe sme Bardo thödol urobili základom svojich úvah a pozorovaní./22/

POZNÁMKY A DOPLNKY K III. DIELU

- 1) H. von Glasenapp: Die Entstehung des Vajrayana, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, zv. 90, Leipzig 1936
- 2) B. Bhattacharyya: Introduction to Buddhist Esoterism, Oxford Univ. Press, Bombay 1932
- 3) L. A. Waddell: Buddhismus of Tibet or Lamaism, London 1895
- 4) H. Zimmer: Kunstform und Yoga im Indischen Kunstbild, Berlin 1926
- 5) H. V. Guenther: Yuganaddha, the Tantric View of Life. (Chovkhamba SanskrakobySeries), Banaras, 1952
- 6) H. von Glasenapp: Die Entstehung der Vajrayana, ZDMG, Vol. 90, Leipzig 1936
- 7) Advajavadžra, Čaturmudrá, str. 34, citov. v: Yuganaddha
- 8) V dvoch vadžrajánových spisoch, G.O.S. No. XLIV
- 9) Anangavadžra: Pradžňópájaviniščajasiddhi, V. 25, citované v: Yuganaddha. Rovnaká pasáž sa nachádzav Guhjasamája tantre, z ktorej Anangavadžra použil túto citáciu.
- 10) W. Y. Evans-Wentz: Tibetan Yoga and Secret Doctrine, Oxford Univ. Press, London 1935

11) Tvrdenie, že buddhizmus má negatívny postoj k metafyzickým otázkam, je celkom neudržateľné, keď sa zoznámime so scholastickou literatúrou raného buddhizmu. Buddhizmus odmietal tieto otázky nie preto, že boli metafyzické, ale preto, že metafyzické otázky, podľa Buddhovho názoru, je nemožné logicky zodpovedať. (O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg 1924).

Rosenberg vysvetľuje skutočnosť, že európski autori upierali existenciu metafyziky pôvodnému buddhizmu s takým dôrazem preto, že kresťanskí misionári vo svojich správach zdôrazňovali, niekedy nechcene, inokedy zámerne, neprítomnosť metafyziky v buddhizme, aby tak dokázali jeho nedokonalosť ako náboženského systému. Neprítomnosť metafyzického názoru v modernej vedeckej koncepcii vesmíru, s ktorou bolo možné uviesť buddhizmus do súladu, tento názor ešte viac potvrdil. (Nesmieme zabudnúť, že začiatky buddhistického bádania v Európe sa stretli so zrútením metafyzickej filozofie a vzostupom materialistických systémov.)

12) To ukazuje kresba na titulnej strane tohto dielu, ktorá predstavuje mandalu Amitábhu. Obsahuje Amitábhovu semennú slabiku (bídža-mantra) HRÍH v centre, zatiaľ čo Vairóčanove ÓM je umiestnené na najvyššom ('západnom') liste lotosa, pôvodnom mieste Amitábhu. Tu treba pripomenúť, že v tibetských mandalách sú svetové strany priestoru usporiadané tak, že západná strana je na vrchole, východná dole, južná vľavo a vpravo je severný smer.

13) Vid' The Tibetan Book of the Dead (preložená Lámom Kazi Dawa Samdupern, v edícii W. Y. Evansa Wentza)

14) Sútra šiesteho patriarchu, z čínštiny preložil Wong Mou-lam, publikované v Dwight Goddardove A Buddhist Bible, London '57.

15) Farba Vairóčanovho tela je biela, jeho svetlo modré, zatiaľ čo farba tela Akšóbhjova je modrá a jeho vyžarovanie biele. To značí ich doplnkovú povahu.

16) Trón je nesený alebo podopieraný slonmi, symbolmi pevnosti. Sú to znaky Akšóbhjove, znaky stálosti 'Nepremenného'.

17) Kôň je slnečným symbolom, spojený s juhom a slnkom stojacim v zenite.

18) Preto páv, ktorého perie zdobia 'oká' je zvierat'om, ktoré podopiera Amitábhov trón.

19) Človek - vták (tib. šang-šang), tvor napol človek, napol vták. Od pása nahor má ľudskú podobu muža alebo ženy a krídla sú vtáčie.

20) Tibetský výraz smon-lan (mönlam) zodpovedá sanskrtskému pranidhána, čo nie je modlitba v zmysle prosby, ale vzývanie najvyšších síl našej mysle, našich najvyšších ideálov a pripomienka tých, ktorí ich uskutočnili, t.j. buddhov. Býva to spojené so sľubom alebo s rozhodnutím nasledovať ich príklad a uviesť ho do praxe.

21) Lama Kazi Dawa Samdup uviedol Bardo miesta zrodu. V jeho rukopise bolo očividne skjes-gnas namiesto skjes-nas, ktoré sa nachádza v tlači z drevených dosiek (autorizované tibetské vydanie). Skjes-nas literárne znamená 'byť zrodený', t.j. zrodiť sa v stave zvanom ľudský život.

Skjes-gnas znamená lono, miesto zrodu (gnas), a ako také je predmetom šiestich veršov, zaoberajúcich sa bardom znovuzrodenia. To však nemôže byť myslené, pretože by v tom prípade bolo len päť bárd namiesto šiestich. Ak je použité slovo gnas určitými tradíciami, potom si musíme uvedomiť, že výraz gnas má viac významov. Môže znamenať miesto, region, oblasť, patriace k určitým triedam, ako je ľudská existencia, svet života a smrti, atď.

22) Všetchny odkazy na pôvodný text Bardo thödolu v tejto kapitole aj v kapitolách ďalších, sú založené na autorizovanom tibetskom vydaní.

Prekladateľka porovnala bardové texty uvedené autorom v tejto knize s novým českým prekladom, ktorý urobil tiež z tibetského autorizovaného originálu J. Kolmaš. Kniha vyšla pod názvom Tibetská kniha mŕtvych, Odeon, Praha 1991. Odkaz na preklad L. K. Dawa Samdupa vid' W. Y. Evans-Wentz, The Tibetan Book of the Dead, Oxford Univ. Press, London 1957.



ÖM



MANI



PADMA



HÜM



HÚM

Štvrtý diel: HÚM

Cesta integrácie

1. ÓM A HÚM AKO KOMPLEMENTÁRNE HODNOTY SKÚSENOSTÍ A ICH METAFYZICKÉ SYMBOLY

Aby sme sa nestratili v labyrinte jednotlivostí, je nutné sa z času na čas vrátiť k hlavným liniám našej témy. Vychádzame z idey mantrického slova, z prazvuku, v ktorom je obsiahnutá moc mysle a základná podstata, kvintesencia všetkej pradávnej skúsenosti. Ako prvý prejav tohto prazvuku sme sledovali vznik a osudy svätej slabiky ÓM.

Pri skúsenosti slabiky ÓM sa človek 'otvára', 'vychádza zo seba von', oslobodzuje sa, prelamuje sa tenkou škrupinou 'jástva' a sebaomedzení a zjednocuje sa so všetkým - s nekonečnom. Ak by v tomto stave zotrval, potom by jeho pozemský život dospel ku koncu. Dosiahol by dokonalé vyhasnutie samého seba, dokonalý kl'ud, ale aj dokonalú nehybnosť, pasivitu, nevzrušenie a neschopnosť postrehu utrpenia všetkých živých bytostí.

Je to však ideál, ktorý sa nám predstavuje v postave Buddhu? Čo to je, čo nás k nemu neprekonateľne priťahuje? Je to Buddhov pokoj? Jeho múdrosť? Jeho žiarivosť? Hlboký mier jeho bytosti? Iste, ale všetky tieto vlastnosti tvoria len časť sily jeho príťažlivosti. Nech už si akokoľvek ceníme tieto vlastnosti, sami o sobe nie sú dostačujúce, aby vystihli podstatu Buddhu. Urobili by z neho v najlepšom prípade mudrca či svätca, ale nie Buddhu. Čo ho vyznačilo ako Buddhu, ako Osvieteného, je žiarivá sila jeho bytosti, ktorej lúče prenikajú do srdca každej bytosti, sila jeho neobmedzeného súcitu, jeho neohraničená

schopnosť spolucítiť utrpenia i radosti všetkých živých bytostí a podieľať sa na nich bez toho, aby bol nimi absorbovaný a obmedzovaný. Práve to ho vnútorne spája s každou bytosťou, a preto každý jednotlivec, ktorý sa mu približuje, cíti sa ním priťahovaný a dojatý. Nie je nejakým vzdialeným nedotknuteľným božstvom, ku ktorému človek vzhliada s bážňou, ale múdрым priateľom a dobrotivým vodcom v labyrinte sveta premien, v sansáre.

Je to ľudský prvok, ktorý Buddhovej dokonalosti odníma výlučnosť a vzdialenosť od zeme a obyčajných ľudí. Pretože jeho súcít je rovnako veľký ako jeho múdrosť, jeho ľudskosť je rovnako všezahrnujúca, ako je jeho univerzálnosť presiaknutá vrelou ľudskosťou.

Vrátil sa zo skúsenosti univerzality, zo svätého, všestavujúceho a prečisťujúceho plameňa ÓM na ľudskú úroveň bez toho, aby stratil vedomie celistvosti a poznania jednoty človeka a vesmíru. Preto sa mení v hlbine jeho srdca prátón skutočnosti na zvuk kozmicky-ľudského mystéria (očisteného utrpením a súcitom), ktorý znie ozvenou vo všetkých spisoch mahájánovej a vadžrajánovej tradície a je vyjadrený semennou slabikou HÚM.

ÓM je vzostupom k univerzalite, HÚM je zostupem univerzality do hlbiny ľudského srdca. HÚM nemôže existovať bez ÓM. Ale HÚM je viac než ÓM, je to stredná cesta, ktorá sa nestráca ani v konečnom, ani v nekonečnom, ktorá nelipne ani na jednom, ani na druhom extrémе. Preto sa píše:

"V temnote sú tí, ktorí uctievaajú svet (t.j. usilujú len o poznanie konečného), ale ešte do väčšej temnoty upadajú tí, ktorí uctievaajú samotné Nekonečno. Ale ten, kto v sebe prijíma oboje, oslobodzuje sa od smrti poznaním nekonečného a získava nesmrteľnosť poznaním konečného."/1/ (Išá upanišada)

ÓM vo svojom dynamickom aspekte je prelomením individuálneho k nadindividuálnemu vedomiu, prelomením k 'absolútnu', oslobodením od ega, od ilúzie 'ja'. Ale zotrávať v absolútnu je pre živú bytosť rovnako nemožné ako vznášať sa vo vzduchoprázdne, lebo život a vedomie sú možné, len keď existujú vzťahy. Skúsenosť ÓM musí byť preto skrytá a privedená k zrelosti v skúsenosti HÚM.

ÓM je nekonečno, ale HÚM je nekonečno v konečnom, bezčasové v čase, večnosť v okamihu, nepodmienené v podmienenom, bez tvaré v tvare, transcendentálne

v pominuteľnom. Zrkadlu podobná múdrosť, ktorá zrkadlí rovnako prázdnotu (šúnjatá) ako objekty, odhaľuje prázdnotu vo všetkých veciach, rovnako ako veci v prázdnote.

"Vidieť veci ako časti, ako neúplné elementy, je nižšie analytické poznanie. Absolútne je všade, je videné a nachádzané všude. Všetko konečné je nekonečnosť - a malo by byť poznané a pociťované vo svojej vnútornej nekonečnosti, rovnako ako vo svojom povrchnom konečnom prejave. Takto je nutné spoznať svet, takto ho chápať a vnímať, intelektuálna idea alebo predstava, že to tak je, je nedostatočná. Je potrebná určitá božská vízia, božský zmysel a božská extáza, je potrebná aj skúsenosť jednoty medzi nami a objektami nášho vnímania. V tejto skúsenosti ... každá vec vo všetkých sa nám stáva našou vlastnou .../2/

Taká 'božská vízia' je možná len vtedy, keď je uskutočnená univerzalita nášho vyššieho vedomia. Musíme prejsť skúsenosťou ÓM, aby sme porozumeli HÚM. Preto stojí ÓM na začiatku a HÚM na konci mantry. V ÓM sa otvárame, v HÚM sa obetujeme. ÓM je bránou k poznaniu, HÚM je bránou k uskutočneniu v živote. HÚM je zvukom obetným. Sanskrtská slabika hu znamená obetovať, vykonávať obetný obrad. Jedinou obeťou, ktorú poznal Buddha, je obeť vlastného 'ja'.

"Nekladiem žiadne drevo na oltáre," odpovedal Buddha brahmanským zapaľovačom ohňa, "zapaľujem len plameň v sebe samom. Moje srdce je oltárom, plameňom je skrotené 'ja'."/3/

HÚM je symbolizované v Buddhovom geste dotýkania sa zeme, v ktorom volá zem ako svedka svojich nespočetných obetí samého seba, prinesených v tejto, aj minulých existenciách. Je to táto sila najvyššej obete, ktorá zráža Zlého (Mára) a zaháňa preč zástupy jeho démonov.

Bolo by úplným opakom príčiny a následku definovať zvuk HÚM ako výraz hnevu, vzdoru, ako vyhrážku alebo zastrašovanie, či dokonca ako zaklínanie démonov.

Pokusy o také vysvetlenie spočívajú v úplnej neznalosti mantrickej praxe a tradície, zaznamenatej v mnohých zbierkach mantrických formúl nachádzajúcich sa v kláštorných knihovniach. Tieto knihy formúl zostali bádateľmi pre svoj čisto ezoterický a nepreložiteľný obsah opomenuté. Pri starostlivej analýze však vydávajú veľa cenných záverov o vývoji, štruktúre a vnútornej zákonitosti

týchto zdanlivo ľubovoľných zvukových foriem, ktoré nepodliehajú ani gramatickým pravidlám, ani filozoficky definovaným slovným významom, a preto nemajú zmysel, ale zodpovedajú určitým, čisto vnútorným víziám (mentálnym obrazom, symbolom, atď.), ktoré je zasvätený schopný s ich pomocou v sebe vyvolať. Nehľadiac na to, sú cenným pomocníkom pre štúdium tibetskej ikonografie.

Ak by bolo HÚM výrazom hnevu či hrozby, potom by bolo použité len v mantrách 'hnevivých' aspektov dhjánibuddhov alebo dhjánibódhisattvov. To však nie je ten prípad, ako je možné vidieť zo spomínaných zbierok mantrických formúl, naopak, HÚM sa nachádza práve v mantrách mierumilovných aspektov, ako je mantra Avalókitéšvaru, ktorého mantra ÓM MANI PADMÉ HÚM je najvyšším výrazom múdrosti srdca, ktorá odvážne zostupuje do sveta a aj do najnižších pekiel, aby premenila jed smrti na elixír života. Sám Avalókitéšvara berie na seba podobu Jamu, boha smrti a sudcu mŕtvych, aby premenil konečné na nádobu nekonečného, aby premenil náš morálny život v lúčoch svojej lásky a uvoľnil ho od smrteľnej strnulosti, opustenosti a separácie od duchovného života.

Skôr než sa budeme zaoberať metafyzickými aspektami slabiky HÚM a abstraktnými princípmi s ňou spojenými, musíme si všimnúť jej čisto zvukový symbolizmus. Musíme mať jasno v tom, že všetko, čo tu vyslovujeme slovami a v pojmoch, a to platí pre všetky definície mantrických zvukov a formúl, nie je nič konečne platné a stvorené, ale len pokus o priblíženie, ktorý má objasniť isté aspekty, ktoré sa objavujú ako záblesky v skúsenosti tejto svätej slabiky.

Slabika HÚM pozostáva z aspiráty (h), z dlhej samohlásky (ú) a doznievajúceho nosového zvuku (m), ktorý je v sanskrte známy ako anusvára (anu-svára, doslova 'po zvuku') a približuje sa nosovému 'ng' (húng). Zvuk aspiráty je zvukom dýchania, súhrn všetkého živého, zvukom prány (tib. šugs), subtílnej životnej sily, 'átmana' v jeho pôvodnom význame, ešte egocentricky nepokrivenom - stále prúdiacej a vytekajúcej, všetko-prenikajúcej životnej sily.

Dlhá samohláska Ú je zvukom hlbiny, vibrujúcej ďalej v anusváre, kde prechádza do nepočuteľného. U je spodnou hranicou v škále ľudských hlasových zvukov, prahom mlčania, alebo ako sa to volá v tibetčine 'bránou k nepočuteľnému' (tib. u-ni thos-pa-med-pa'i sgo [bka'-gjur, mjang-'das, K. 206]).

Sonorný, dovnútra smerujúci, dovnútra vibrujúci konečný zvuk reprezentovaný anusvárou stojí do istej miery medzi spoluhláskami a samohláskami, a tak sa

stáva neoddeliteľným spojením oboch. Je preto predstavovaný v sanskrte aj v tibetčine diakritickým znamienkom vo forme bodky, kvapky či malého krúžku (skrt. bindu, tib. thig-le), t.j. symbolom jednoty, celku, absolútna, nezmeniteľného, nezničiteľného (skt. akšara), prázdnoty (šúnjatá), stavom nad dualitou, dharmadhátu, atď. Každý zvuk, ktorý je s ním spojený, sa tým stáva mantrou, psychickou vibráciou, vnútorným zvukom. (Takto sa stáva z prirodzeného zvuku mantrický zvuk ÓM.)

Na tomto základe spočívajú písmená sanskrtskej abecedy, ktorá je podľa indickej tradície božského pôvodu, a na rovnakom základe je vybudovaný aj posvätný tibetský abecedný systém. Keď má byť zdôraznená jeho mantrická povaha, je opatrený anusvárou, ako napr. v obrazovom znázornení psychických centier (čakra) ľudského tela, v ktorých je každé stredisko označené určitým počtom semenných slabík a je riadené hlavnou semennou slabikou, ktorá zodpovedá určitému elementu, čiže stavu zoskupenia, a jemu prislúchajúcej symbolickej farbe

2. NÁUKA O PSYCHICKÝCH CENTRÁCH V HINDUIZME A BUDDHIZME

Hoci fyziologické základy náuky o psychických centrách sú rovnaké tak v hinduistickom, ako aj v buddhistickom tantrizme, musíme si uvedomiť, že spôsob použitia a spôsob ich definovania v buddhistickom meditačnom systéme, napriek určitej technickej podobnosti, vykazuje podstatné rozdiely. Je preto neprípustné miešať tieto dva systémy a vykladať buddhistickú meditačnú prax tak, akoby bola založená alebo odvodená z učenia o symbolike hinduistických tantier. Bohužiaľ sa tak deje vo veľkej väčšine kníh, ktoré sa touto tematikou zaoberajú. Tak vznikol úplne mylný dojem, akoby buddhizmus prevzal niečo, čo bolo cudzie jeho vlastnej povahe, a neskôr prispôbil tantry vlastnej terminológii a zaradil ich do buddhistického systému.

Hlavný rozdiel medzi oboma systémami spočíva v rozdielnom zaobchádzaní s rovnakými základnými skutočnosťami. Ako cestujúci rôzneho temperamentu, rôznych záujmov a mentálneho založenia by popísali tie isté krajiny celkom ináč, bez toho, aby si preto odporovali, rovnako napíňajú buddhistickí a hinduistickí tantrikovia tie isté krajiny ľudskej mysle rôznou skúsenosťou.

Hinduistický systém zdôrazňuje prírodnú - statickú stránku čakier, ktoré sú stotožňované so základnými elementami a silami vesmíru. Čakrám je prepožičaný 'objektívny' obsah formou pevne stanovených semenných slabík a im zodpovedajúcich božstiev, ktoré ich riadia.

Buddhistický systém sa nezaobera staticko-objektívnou stránkou čakier, ale tým, čo nimi prúdi, ich dynamickými funkciami, t.j. premenou tohto prúdu, prírodno-kozmickej energie do duchovných potencií./4/

Mantrické symboly prazvukov, predstavované pomocou abecedy, nie sú v určitých centrách pevne stanovené, ale sú zaradené do živého prúdu síl, predstavovaných ako polarizované prúdy energie. Na vzájomnom pôsobení a prenikaní týchto síl závisí pokrok duchovného tréningu.

Dráhy, ktorými táto psychická energia prúdi ľudským telom, sa volajú nádi (tib. rca) a sledujú štruktúru tela a nervový systém, hoci s ním nemôžu byť stotožňované, ako sa často mylne tvrdí. Skúsenosti z jogínskej praxe nemôžu byť merané merítkami 'exaktných', t.j. prírodných vied, fyziológie, anatómie alebo experimentálnej psychológie.

Zatiaľ čo podľa západných názorov je mozog výlučným sídlom vedomia, jogínske skúsenosti dokazujú, že naše 'mozgové vedomie' je len zvláštnym prípadom v množstve možných foriem vedomia a že tieto vedomia podľa svojej funkcie a svojej povahy môžu byť lokalizované či sústredené v rôznych orgánoch tela. Tieto 'orgány', ktoré zhromažďujú prúdiacu energiu sa označujú ako čakry, ležia na vertikálnej osi tela, premieňajú ju a rozdeľujú. Z týchto centrálnych síl vyžarujú druhotné prúdy psychických síl, ktoré je možné prirovnať k lúčom kola alebo okvetným lístkom lotosa.

Inými slovami - čakry sú body, v ktorých do seba vzájomne prechádzajú duševné sily a telesné funkcie a vzájomne sa prelínajú. Sú to body, v ktorých sa kozmické a psychické kryštalizuje do telesného a v ktorých sa telesné kvality opäť rozpúšťajú a transformujú na sily psychické.

"Sídlo duše je tam, kde sa stretáva vnútorný a vonkajší svet. Nachádza sa v každom bode tohto prelínania." (Novalis)

Môžeme preto povedať, že každé psychické centrum, v ktorom sme si vedomí tohto duchovného prelínania, je sídlom duše. Aktiváciou či prebudením činnosti rôznych centier preduchovňujeme a premieňame svoje telo. V tejto súvislosti by sme mohli spomenúť iný Novalisov výrok:

"Aktívne použitie orgánu nie je nič iné než magicky zázračné pôsobiacie myslenie." (Nie však myslenia v bežnom slova zmysle.) "Myslenie v bežnom slova zmysle je premýšľaním o myslení." Myslenie, ktoré je tu mienené, je totožné s tvorivou činnosťou. 'Myslenie je tvorenie', to je základným princípom celej mágie, predovšetkým mantrickej vedy. Rytmické opakovanie tvorivej myšlienky, idey alebo mentálnej predstavy pôsobí jej rozšírenie a upevňuje ju, až prestúpi všetky orgány činnosti a stane sa mentálnou a hmotnou skutočnosťou, skutkom v pravom slova zmysle.

"Vieme niečo len vtedy, keď to môžeme vyjadriť, t.j. predviesť. Čím dokonalejšie a rozmanitejšie môžeme niečo vytvoriť, tým lepšie to poznáme. Poznáme to dokonale, keď to môžeme vykonať a odovzdať vždy a každou možnou cestou a keď môžeme pôsobiť individuálne v každom orgáne." (Novalis)

Veľké tajomstvo tantrickej jogy spočíva v skúsenosti reality na rôznych rovinách, pokiaľ možno na všetkých rovinách nám dostupných psychofyzikálnych centier. Len tým získava naše vedomie tú hlbokú perspektívu, ktorá obracia predtým len povrchné vnímané k prežitiu úplnému, a tým aj k bezprostrednej skutočnosti.

Ako sa dosahuje vyšší stupeň skutočnosti pri stereoskopickom obraze spojením dvoch obrazov toho istého objektu braného z trochu odlišného pohľadu - alebo ako kombinácie priestorovo odlišných záznamov rovnakej hudobnej skladby dáva plastickejší, priestorovo pravdivejší zvuk, podobne je to so skúsenosťou vyššej dimenzie, ktorá je zachytená spojenými skúsenosťami z rôznych centier a úrovní vedomia. Nepopísateľnosť určitých meditačných skúseností pomocou trojrozmerného vedomia a logického systému spočíva v tom, že tento systém redukuje možnosti vyjadrenia obmedzením pri procese myslenia.

Mlčky prijatý predpoklad, že svet, ktorý sme si vytvorili vo svojom myslení, je totožný s našou skúsenosťou, je jedným z hlavných zdrojov nášho klamného chápania sveta. Svet, ktorý prežívame, zahrnuje aj svet nášho myslenia, nie však obrátene, lebo žijeme súčasne v rôznych dimenziách, v ktorých je intelekt a schopnosť diskurzívneho myslenia len jedným z rozmerov. Ak reprodukuje intelektuálne skúsenosti, ktoré svojou povahou patria do iných dimenzií, potom robíme niečo podobné ako maliar, ktorý znázorňuje trojrozmerný priestor v medziach dvojrozmernej plochy. Robí to na základe vedomého zrieknutia sa istých vlastností patriacich k vyššej dimenzii a zavedením nového usporiadania

tónových hodnot, proporcií a optických skratiek, ktoré platia len v umeleckej jednote jeho obrazu a len z určitého hľadiska.

Zákony tejto perspektívy zodpovedajú v podstate zákonom logiky. Obe obetujú vlastnosti vyššej dimenzie, vyberajú a obmedzujú sa na jedno hľadisko, takže ich objekty sú videné len z jednej strany a naraz; tomuto hľadisku zodpovedajú proporcie. Zatiaľ čo umelec vedome prenáša svoje dojmy z jednej dimenzie do druhej a nemá v úmysle napodobňovať skutočnosť alebo ju reprodukovat', ale vyjadriť svoje reakcie na túto 'skutočnosť', mysliteľ sa zvyčajne mylí, ak sa domnieva, že zachytil vlastným myslením skutočnosť, zatiaľ čo považuje 'skrátenu' perspektívu svojej jednostrannej logiky za zachytenie univerzálneho zákona.

Použitie logiky v myslení je rovnako nutné a oprávnené ako použitie perspektívy v maliarstve, napriek tomu je to len prostriedok vyjadrenia, nie kritérium reality. Ak používame logické definície pre popis meditačných skúseností a centier vedomia, s ktorými súvisí, musíme sa na tieto definície dívať len ako na nutný odrazový mostík pre pochopenie vedomia iných dimenzií, v ktorých sa spájajú rôzne roviny a merítka do organického celku.

3. PRINCÍPY PRIESTORU A POHYBU

Podľa staroindického názoru sa prejavuje vesmír vo dvoch podstatných vlastnostiach - ako pohyb a ako to, v čom sa tento pohyb uskutočňuje, teda priestor. Tento priestor sa označuje ako ákáša (tib. nam-mkha') a je tým, v čom sa prejavujú veci, t.j. získavajú svoje rozpätie a stelesnenie. Ako všeobsahujúca zodpovedá ákáša trojrozmernému priestoru našej zmyslovej skúsenosti a ako taká sa volá mahákáša. Povaha ákáše sa však netvorí v tejto trojrozmernej dimenzii, ale zahrnuje všetky možnosti pohybu, nielen fyzikálne, ale aj duchovné. Zahrnuje nekonečné dimenzie.

Na tejto úrovni duchovnej aktivity sa ákáša označuje ako 'vedomý priestor' čiže dimenzia vedomia (čittákáša), zatiaľ čo na najvyššom stupni duchovnej skúsenosti, na ktorom je prekonaná dualita subjektu a objektu, sa volá čidákáša.

Ákáša vychádza zo slovného koreňa káš, 'svietiť', 'žiarit', a má aj preto význam 'éteru', ktorý slúži ako prostriedok pohybu. Princípom pohybu je však prána (tib. šugs), životný dych, všemocný a všetko-prenikajúci rytmus vesmíru,

v ktorom za sebou nasleduje vznikanie a zanikanie svetov ako vdychovanie a vydychovanie v ľudskom tele, v ktorom je obiehajúce slnko a planéty uzavreté rovnako ako obeh krvi či prúdy psychických energií v ľudskom organizme. Všetky sily vesmíru, podobne ako sily ľudskej mysle, od najvyššieho vedomia až po hĺbinu podvedomia sú modifikáciami prány. Pojem prány však nemožno stotožňovať s fyzickým dychom, hoci dych (prána v užšom slova zmysle) je jednou z mnohých funkcií, v ktorých sa táto univerzálna prasa prejavuje.

Hoci v najvyššom zmysle nemožno od seba oddeliť ákášu a pránu, pretože jedna podmieňuje druhú podobne ako 'hore' a 'dole', 'vpravo' a 'vľavo', je však možné pozorovať a rozlišovať prevahu toho či onoho princípu v oblasti praktickej skúsenosti.

Všetko čo má tvar a zaujíma priestor, predstavuje povahu ákáše, ktorá vstupuje do svojho priestorového prejavu. Tak sú chápané štyri hrubé elementy (skt. mahábhúta, tib. 'bjung-ba) čiže stavy zoskupenia, hlavne pevný ('zem'), kvapalný ('voda'), plamenný alebo tepelný ('ohneň') a plynný ('vzduch'), ako štyri modifikácie ákáše, priestoru - éteru.

Všetko pohyblivé, dynamické, vyvolávajúce zmenu, prejavuje povahu prány. Všetky telesné a psychické procesy, všetky psychické a fyzické sily, od funkcie dýchania, krvného obehu a nervového systému až po funkciu vedomia, myslenia a všetky vyššie duševné funkcie, sú modifikáciami prány.

Ákáša sa predstavuje vo svojej najhustejšej forme ako hmota; vo svojich najjemnejších formách prechádza nepostrehnuteľne do dynamických síl - do energie. Stav zoskupenia, ktorý napr. označujeme ako 'ohneň' alebo 'ohnivý', je rovnako materiálny, ako energetický. Prána sa na druhej strane prejavuje v takých telesných funkciách, ako je dych, trávenie, atď., a je príčinou fyzického a psychického tepla (tib. gtum-mo).

Keby to tak nebolo, potom by nebolo možné pôsobenie duchovného na telesné a telesného na duchovné, a toto vzájomné pôsobenie je práve tým, čo jogín (jedno či je buddhistom či hinduistom) pre seba využíva a na čom je vybudovaná technika meditácie.

"Ak je pravdivé indické pravidlo, že telo je nástrojom, ktorý slúži naplneniu skutočného zákona našej podstaty, potom musí byť každý definitívny útek z fyzického života odvrátením od dokonalosti božskej múdrosti a vzdaním sa jej

cieľa v pozemskom prejave. Nemôže existovať žiadna integrálna joga, ktorá ignoruje telo alebo ktorá robí z odmietania alebo umrtvovania tela nutnú predbežnú podmienku dokonalej duchovnosti."/2/

Centrá psychicko-kozmickej síl v ľudskom tele a ich prípadné orgány zodpovedajú modifikácii ákáše, t.j. základným primárnym elementom. Prúdy síl, ktoré nimi prechádzajú a sú nimi premieňané a rozdeľované, predstavujú modifikáciu prány.

Štyri nižšie energetické centrá predstavujú vo svojom vzostupnom rade rôzne aspekty ákáše (z ktorých každé nasledujúce centrum je vždy subtilnejšie než predošlé) v podobe elementu 'zeme', 'vody', 'ohňa' a 'vzduchu'.

Najnižšie z týchto centier, ktoré predstavuje element 'zeme', sa volá múládhára čakra a je umiestnené naspodu chrbtice. Predstavuje plexus pelvis (panvový pletenec) podľa západnej fyziológie a obsahuje doteraz presne neurčenú prvopočiatočnú životnú energiu, ktorá slúži buď pre funkciu reprodukcie alebo, po predošlej sublimácii, dáva sily duchovnej moci.

Latentná energia tohto centra sa znázorňuje ako driemajúca sila bohyne Kundalíní, ktorá predstavuje tvorivý princíp vesmíru čiže šakti Brahma. Je to prirodzená schopnosť mohutnej sily, ktorá môže pôsobiť rovnako božsky, ako démonicky. Múdri, ktorí kontrolujú tieto sily, môžu dosiahnuť ich prostredníctvom najvyššiu duchovnú silu a dokonalosť, ale nevedomí, ktorí ich zneužívajú, budú nimi zničení.

Rovnako ako prasila uzavretá v atóme môže byť využitá tak pre dobro, ako aj na zničenie ľudstva, rovnako môžu sily uzavreté v ľudskom tele viesť k oslobodeniu alebo k zotročeniu, k svetlu alebo temnote. Len pri úplnom sebaovládaní a jasnom poznaní povahy týchto síl sa môže jogín odvážiť ich prebudiť. Návody na ich prebudenie sú preto v náboženskej literatúre podávané takou formou, aby ich mohol použiť len zasvätený pod vedením kompetentného gurua podľa pravidiel vyskúšaných tisícročnou meditačnou skúsenosťou. Udržiavanie tohto poznania v tajnosti a zahalení istých ezoterických textov do reči zrozumiteľnej len adeptom má svoj základ nie v úsilí zabrániť ostatným v dosiahnutí týchto síl a poznania, ale chrániť nevedomých pred nebezpečenstvami, ktoré by mohli byť vyvolané zneužitím alebo ľahkomyselným experimentovaním s týmito praktikami.

Buddhistická meditačná prax sa týmto nebezpečiam vyhýba nielen tým, že nenechá meditujúceho koncentrovať sa priamo na šakti ani na nižšie centrá, ale na také vlastnosti vedomia a na psychické centrá, ktorá regulujú a premieňajú prúd týchto síl. Miesto šakti stojí v buddhizme dákiní, t.j. miesto princípu sily stojí princíp poznania vo svojej intuitívnej spontánnej podobe; miesto prírodných síl zjednotenie sily inšpirácie. (K tomuto problému sa vrátíme v 13. kapitole tohto dielu.)

4. PSYCHICKÉ CENTRÁ KUNDALINÍ-JOGY A ICH FYZIOLOGICKÉ NÁPROTIVKY

Rovnako ako základné centrum múládhára predstavuje element 'zeme', najbližšie vyššie položené stredisko zodpovedá plexu hypogastricu (ovláda vnútorné orgány vylučovania a rozmnožovania) a predstavuje element 'vody'. Označuje sa ako svádhištána čakra.

V tibetských meditačných systémoch sa toto centrum zvyčajne neuvádza ako oddelené alebo ako samostatné centrum (a to sa týka nielen všeobecného buddhistického chápania psychických centier, ako je zrejmé z neskoršieho cejlonského pálijského diela lógávačara)/5/, ale je spájané spolu s múládhára čakrou pod názvom Sang-nä (gsang-gnas), 'tajné' miesto ('tajné' v zmysle 'sakrálnom', zodpovedajúce nášmu 'sakrálnemu plexu'). Sakrálny pletenec tvorí teda oblasť reprodukčných, plodivých síl, sexuálnej a prasexuálnej povahy, zatiaľ čo tie isté funkcie svádhištána čakry patria k negatívnej stránke tráviaceho systému (ako je chemický rozklad potravy, rozpúšťanie a oddeľovanie výživných látok a vstrebateľných substancií a odstraňovanie nevstrebateľných zvyškov), a sú podriadené najbližšie nad ním položenému centru - plexu epigastriku čiže solárnemu plexu.

Stredisko zodpovedajúce solárnemu plexu, zvané manipúra čiže nábhypadma, t.j. pupočný lotos (tib. lte-ba'i 'khor-lo), predstavuje element 'ohňa' a sily premeny, tak vo fyzickom, ako aj v psychickom zmysle (trávenie, asimilácia, rovnako ako premena organických látok na psychické energie, atď.).

Stredisko zodpovedajúce srdcu, anáhata čakra, reprezentuje element 'vzduchu'. Toto centrum sa nemusí nutne stotožňovať so srdcom. Reguluje a ovláda dýchacie orgány a srdce a leží podľa tradičných názorov na vertikálnej stredovej osi tela.

Tri najvyššie centrá sú: višuddha čakra, zodpovedajúca krčnému centru; ďalej cervikálnemu plexu blízka ádžňá čakra, ležiaca v čele medzi obočím, ktoré má podľa moderných fyziológov zodpovedať predĺženej mieche - medule oblongate; a lebečné centrum, označované ako sahasrárapadma, 'tisícílistkový lotos', ktoré býva spájané s epifýzou.

Tri posledné najvyššie centrá zodpovedajú tým formám ákáše, ktoré ležia mimo hrubé elementy, a predstavujú vyššie dimenzie priestoru. V nich sa nakoniec stotožňuje vlastnosť svetla s vlastnosťou priestoru, a tým aj prechádza do psychicko-energetického stavu prány a do oblasti vyššieho vedomia. Rovnako ako obe najspodnejšie centrá, sú aj obe najvyššie centrá v tibetskom meditačnom systéme zlúčené do jedného centra; ádžňá čakra sa nepovažuje za oddelenú, ale je považovaná za prislúchajúcu k 'tisícílistkovému lotosu' ('dab-stong)/6/.

V týchto siedmich centrách ľudského tela sa predstavuje elementárna štruktúra a rozmernosť vesmíru, od stavu najväčšej hustoty a hmotnosti až po stav nehmotného, viacrozmerného rozšírenia; od orgánov temnej, podvedomej, ale mocnej kozmickej prasy až k svetlému žiarivému vedomiu. V týchto strediskách existujú latentne všetky možné tvary celého vesmíru, ktorým sú pripisované zvuky sanskrtskej abecedy v tvare semenných slabík.

Každé psychofyzikálne centrum je predstavované ako kvet lotosa, ktorého okvetné lístky nesú zodpovedajúce semenné slabiky (bídža), vyjadrujúce určité kvality a sily. Stred kvetu obsahuje symbol elementu, ktorý toto centrum ovláda spolu sa svojou elementárnou semennou slabikou. Každá táto semenná slabika je spájaná so symbolickým zvieratím ako jeho 'vozom', 'nosičom' (váhana), ktorým sa vyjadruje povaha elementu. Bez toho, aby sme uvádzali jednotlivé božstvá spájané s jednotlivými centrami, lebo by to predpokladalo podrobné znalosti hinduisticko-tantrického panteónu, chceme sa obmedziť len na tieto elementárne aspekty centier.

Základné centrum - múládhára - je predstavované ako štvorlístkový lotos so semennými slabikami VAM, ŠAM, SAM, SAM, jeho stredom je žltý štvorec so semennou slabikou LAM ako symbol elementu Zeme. Zvieracím symbolom je Indrov slon Airávati so sedmimi chobotmi.

Ďalším centrom - svádhišthána - zodpovedajúce plexu hypogastriku, sa znázorňuje ako šesťlístkový lotos so semennými slabikami BAM, BHAM, MAM, JAM,

RAM, LAM, ich stred obsahuje biely polkruh, t.j. biely mesačný kosák s hlavnou semennou slabikou VAM ako symbolom elementu vody. Ako zvierací symbol je mu priradený krokodíl (makara).

Centrum manipulúra, zodpovedajúce slnečnému' pletencu (solárnemu plexu), sa predstavuje ako desaťlístkový lotos so semennými slabikami DAM, DHAM, NAM, TAM, THAM, DAM, DHAM, NAM, PAM, PHAM. Jeho stred obsahuje červený, na špičku postavený trojuholník s hlavnou semennou slabikou RAM ako symbolom elementu ohňa. Jeho zvieracím symbolom je baran.

Srdcové centrum anáhata je dvanásťlístkový lotos, ktorého okvetné lístky nesú zárodočné slabiky KAM, KHAM, GAM, GHAM, NAM, ČAM, ČHAM, DŽAM, DŽHAM, ŇAM, TAM, THAM a ich stred je dymovo sfarbený (šedomodrý) hexagram so zlatým lemovaním a semennou slabikou JAM ako symbolom elementu vzduchu čiže vetra. Jeho základnou charakteristikou je pohyb, a preto je mu pripisovaná gazela, symbol rýchlosti.

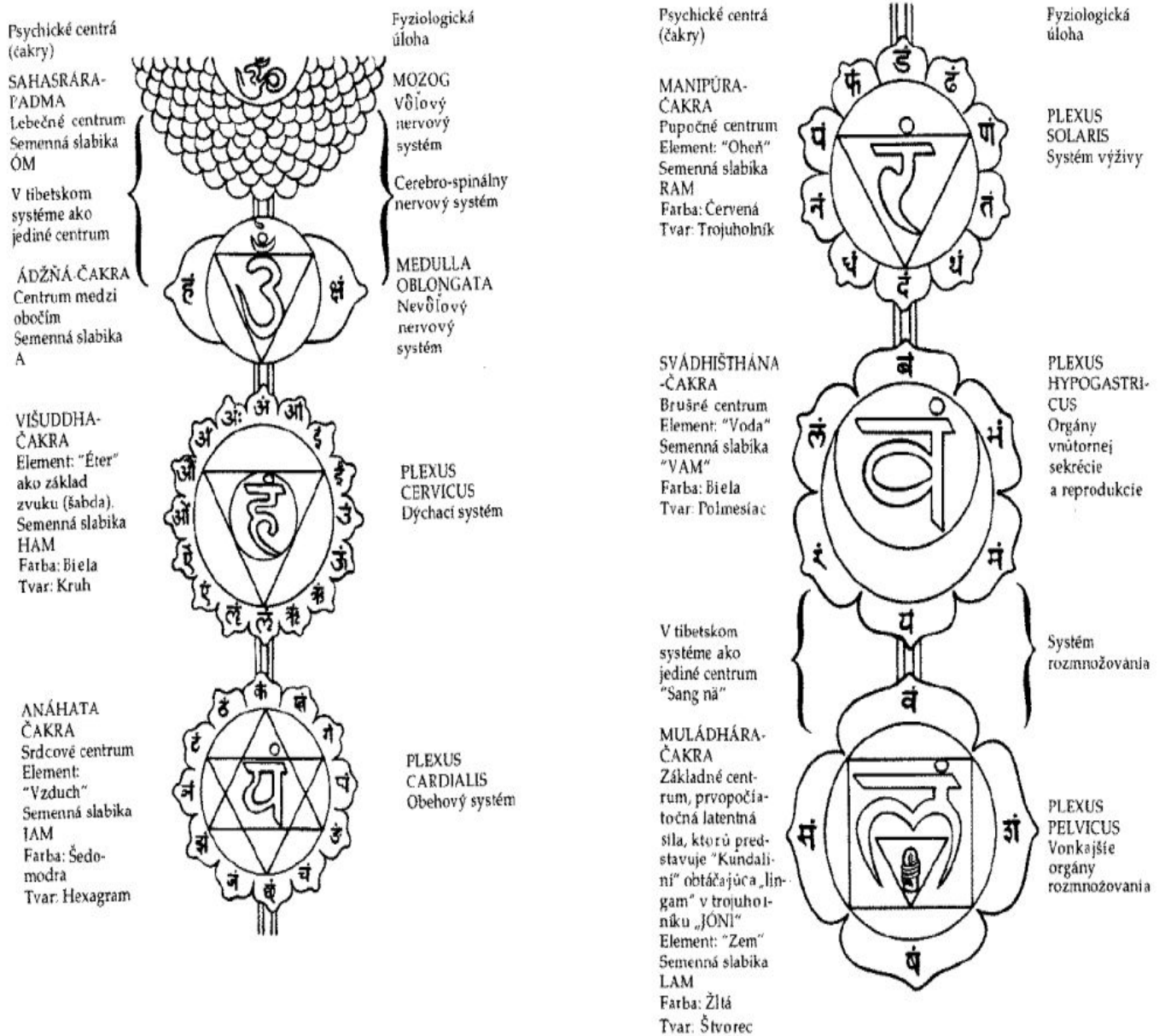
Tieto štyri centrá predstavujú štyri hlavné elementy a v nich sú obsiahnuté dovedna spoluhlásky sanskrtskej abecedy. Ako je možné vidieť z pribúdajúceho počtu okvetných lístkov a semenných slabík, vykazujú za sebou nasledujúce centrá rastúcu diferenciáciu, t.j. vyššie vibrácie alebo stupeň aktivity, čo zodpovedá vyšším dimenziám vedomia. Dochádza k vývoju od relatívne nediferencovaného podvedomia k diferencovanému stavu plne prebudeného vedomia, ktoré je označované ako 'tisícílistkový lotos' (sahasrárapadma).

Krčné centrum višuddha, ktoré sa zrodilo z reči a sily mantrického zvuku, obsahuje spolu všetky samohlásky, používané v sanskrte na šestnástich okvetných lístkoch, a priraduje sa jemnému elementu priestoru (ákáši), nositeľovi zvuku a prostrediu vibrácie. Jeho ústredná semenná slabika je HAM. Znázorňuje sa na bielej kvapke alebo na bielom disku vnútri trojúholníka postaveného na špičku a je nesený bielym slonom so šiestimi klami.

Centrum ádzňá, ležiace medzi obočím, patrí do oblasti 'tisícílistkového lotosa', a preto nie je podľa tibetskej tradície považované za zvláštne stredisko, obsahuje len dva okvetné lístky so semennými slabikami HAM a KŠAM a ako hlavnú zárodočnú slabiku krátke čiže polovičné A. K tomu sa ešte neskôr vrátíme.

Lebečné centrum - tisícílistkový lotos (sahasrárapadma) má ako ústrednú semennú slabiku ÓM, zatiaľ čo jeho okvetné lístky predstavujú nekonečné množstvo a súhrn všetkých semenných slabík všetkých čakier.

Na tomto základe je tisícílistkový lotos považovaný za nadradený všetkým ostatným šiestim centrá a výraz 'čakra' je používaný v užšom slova zmysle len pre toto centrum. Preto tiež názov diela zaoberajúceho sa kundaliní-jogou je Šatčakranirúpana (Popis šiestich centier), na ktorom spočíva fundamentálne dielo Artura Avalona o kundaliní-joge "Šest centier a hadia sila", ktoré slúži ako základ súčasného skúmania, toto dielo sa týka hinduistickej tradície.



ZJEDNODUŠENÝ DIAGRAM CENTIER PSYCHICKÝCH SÍL A ICH VZŤAH K TRADÍCII KUNDALINÍ JOGY



PSYCHOSOMATICKÉ CENTRÁ A PRIEBEH TROCH HLAVNÝCH PSYCHICKÝCH PRÚDOV V ĽUDSKOM TELE

Vertikálna os zodpovedajúca chrbtici je tvorená jednoduchou čiarou
a predstavuje sušumnu nádí, dvojité krivky idá nádí,
jednoduchá krivka pingala nádí

5. NÁUKA O PSYCHICKÝCH ENERGIÁCH A 'PIATICH OBALOCH' (KÓŠA)

Neviditeľné kanály a jemné 'cievy' slúžiace ako priechody síl prúdiacich ľudským telom sa volajú nádí (tib. rca), ako sme spomenuli už skôr.

Je lepšie nechať slovo nádí nepreložené, aby sa zabránilo nedorozumeniu, ku ktorému často dochádza, keď sa toto slovo prekladá ako 'nervy', 'cievy' alebo 'artérie'. Mystická anatómia a fyziológia jogy nie je založená na vedeckom výskume 'izolovaných objektov', ale na subjektívnom, nezaujatom pozorovaní vnútorných procesov. To znamená, nie na pitve mŕtveho tela alebo na pozorovaní vonkajších životných funkcií ľudského či zvieracieho organizmu, ale na pozorovaní samého seba a na priamej skúsenosti dejov a pocitov vo vlastnom tele.

Objav nervového systému a krvnej cirkulácie patrí k celkom inému obdobiu.

Aj keď bolo slovo nádí prijaté neskôr lekárskou vedou Indie ako najviac

vyhovujúci výraz pre nervovú a cievnu sústavu, neznamená to, že pôvodný jogínsky výraz bol nahradený výrazom fyziologického chápania.

Čo bolo prehliadnuté radom autorov, zaoberajúcich sa pránájámou (joga kontrolujúca pránu) je skutočnosť, že tá istá energia (prána) nie je len predmetom neustálej premeny, ale je súčasne schopná využiť rôzne prostredie k prieniku bez toho, aby sama prerušila smer svojej dráhy. Rovnako ako elektrický prúd môže prechádzať meďou, železom, vodou, striebrom, apod., ale môže tiež prechádzať priestorom bez akéhokoľvek média, ak jeho napätie má dostatočnú intenzitu, alebo sa môže pohybovať vo forme rádiových vln.

Rovnako môže prúd psychických síl používať dýchanie, krvný obeh alebo nervy ako vodič. Súčasne môže pôsobiť bez týchto médií a pohybovať sa v nekonečnom priestore, ak je jeho intenzita dostatočne koncentrovaná a usmernená. Prána je viac než len dýchanie, viac než nervová energia alebo vitálne sily krvného obehu. Je viac než plodivá sila semena alebo sila motorických nervov, viac než schopnosť myslenia, než intelekt a vôľa. To všetko je len modifikáciou prány, tak ako čakry sú modifikáciou princípu ákáše.

Nadí sa môžu čiastočne zhodovať s priebehom nervov alebo ciev a byť tak často zamieňané s ich funkciou, ale identické s nimi nie sú. Vzťah medzi oboma je podobný vzťahu čakier s telesnými orgánmi a ich funkciami, ku ktorým sú pridružené. Inými slovami, sme tu konfrontovaní s určitou podobnosťou telesných, psychických a duchovných funkcií.

Táto súbežnosť a podobnosť je najlepšie demonštrovaná v náuke o piatich obaloch (kóša) ľudského vedomia, ktoré kryštalizuje so stále sa zväčšujúcou hustotou okolo centra nášho najvnútornejšieho bytia. Podľa buddhistickej psychológie je toto centrum nemenný bod, do ktorého sa zbiehajú všetky naše vnútorné sily, ktorý však sám o sobe je prázdny, bez akejkoľvek kvality a mimo akúkoľvek definíciu. Vonkajší a najhrubší z týchto obalov je fyzické telo udržiavané hmotnou výživou (anna-maja-kóša), nasledujúci obal je subtílny, jemnohmotný (prána-maja-kóša), pozostávajúce z prány, udržiavanej a vyživovanej dýchaním. Tento obal prestupuje fyzické telo. Môžeme ho aj volať telom pránickým alebo éterickým. Ďalším jemnejším obalom je naša osobnosť (maná-maja-kóša), ktorú formuje aktívne myslenie. Štvrtým obalom je telo nášho potenciálneho vedomia (vidžňána-maja-kóša), ktoré siaha ďaleko za naše aktívne myslenie a obsahuje v sebe celkovosť našej duchovnej kapacity.

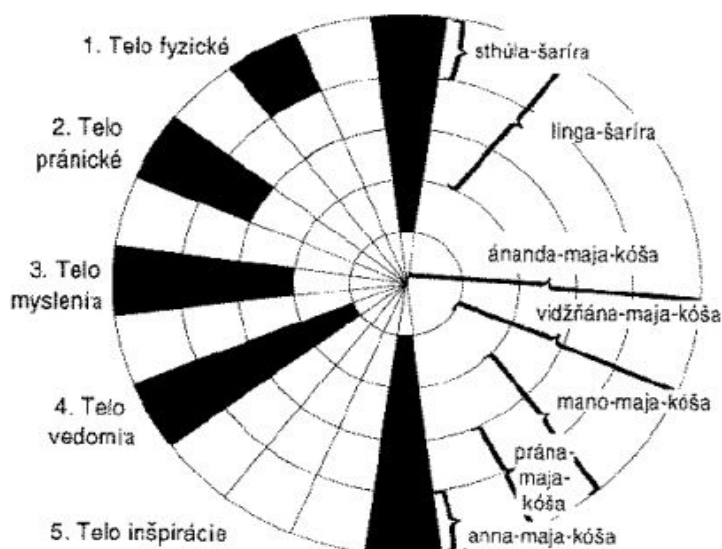
Posledným a najjemnejším obalom, ktorý preniká všetky predchodzie, je telo najvyššieho univerzálneho vedomia, vyživované a udržiavané blahom (ánanda-maja-kóša). Toto telo je pociťované len v stave najvyššieho osvietenia alebo v najvyšších stavoch meditácie (dhjána). V mahájánovej terminológii zodpovedá výrazu 'telo inšpirácie' alebo 'telo blaženosti' (sambhógakája).

Tieto obaly nie sú oddelenými vrstvami, ktoré jedna po druhej kryštalizujú okolo pevného jadra, ale svojou povahou sú to skôr vzájomne sa prelínajúce energie, od najjemnejšieho, všeožarujúceho a všetko-prenikajúceho žiarivého vedomia, až k najhustejšej, najhutnejšej forme 'zhmotneného vedomia', ktoré sa nám javí ako fyzické telo.

Rovnako, ako je vytvárané hmotné telo potravou, zatiaľ čo je prestupované vitálnou silou prány, rovnako prestupuje aktívne myšlienkové vedomie funkciu prány a predurčuje tvar telesného vzhľadu. Myšlienky, dych a telo sú prestúpené a motivované stále hlbším vedomím minulých skúseností, v ktorých je uložený nekonečný materiál, z ktorého čerpá naša myseľ a predstava svoju podstatu. Voláme ju podvedomím, alebo tiež hlbším vedomím.

V pokročilých stavoch meditácie sú vedomie, podvedomie, jemnohmotné telo, vitálne a fyzické funkcie prestúpené a transformované na plamene inšpirácie a duchovného blaha (ánanda), a to vtedy, keď prevládne univerzálne vedomie. To je základ, na ktorom spočíva 'joga vnútorného ohňa' (tib. gtum-mo)/7/, o ktorej budeme hovoriť v 8. kapitole.

PÄŤ "OBALOV" ČIŽE "TIEL" ČLOVEKA



Je to len duchovné telo, zrodené z inšpirácie (skt. ánanda-majakáša, ktoré preniká všetkých päť vrstiev, integruje všetky orgány a schopnosti jedinca do úplnej celistvosti. V tomto procese úplnej a celkovej integrácie spočíva tajomstvo nesmrteľnosti. Kým sme nezískali túto dokonalosť (svätosť) a stotožňujeme sa s časťami alebo čiastočnými aspektami, sme podrobení zákonu hmoty, teda zákonu dočasnosti a smrteľnosti.

Bolo by omylom podceňovať hodnotu a význam nášho fyzického tela (sthúla-šaríra), vytváraného potravou (anna-maja), lebo je toto telo prírodou najviac obmedzené a celkom mu chýba schopnosť prestupovať 'ostatné telá', ale naopak je samo týmito 'ostatnými telami' prestupované, a tak sa stáva prirodzeným dejiskom duchovnej činnosti.

Dalo by sa povedať, že telo je javiskom medzi nebom a zemou, na ktorom sa odohráva psycho-kozmickej dráma.

Pre znalého a zasväteného je to tajomné javisko nesmierne hlbokých dejov. Preto sú znalosti, či lepšie vedomé skúsenosti tohto tela také nesmierne dôležité pre jogína a vôbec pre každého, kto chce nastúpiť cestu meditácie. Telu môže byť vedomie navrátené preduchovnením prány v jej najprístupnejšej forme, v procese dýchania.

6. FYZIKÁLNE A PSYCHICKÉ FUNKCIE PRÁNY A PODSTATA POHYBU (VAJU) AKO POČIATOČNÝ BOD MEDITÁCIE

V pálijských textoch tvorí vedomé sledovanie dychu základ meditácie. Podľa Buddhových slov v 118. príhovore Madždžhima-nikáje, vedie vedomé sledovanie dychu a výdychu k rozvinutiu štyroch základov pozornosti (satipatthána), k siedmim faktorom osvietenia (sambódždžhanga), a nakoniec k dokonalému poznaniu a oslobodeniu.

Text hovorí, že meditujúci, len čo sa usadí na osamelom mieste, zaujme tradičnú meditačnú polohu, vedome vdychuje a vydychuje.

Dlho nadýchne a sprevádza to predstavou "nadychujem dlho", pri výdychu opakuje predstavu "vydychujem dlho". Pri nádychu a výdychu krátkom vie, že nadychuje krátko, aj krátko vydychuje. Všetko je plne vedomé.

To je prvý krok, je to jednoduché pozorovanie procesu dýchania, bez mentálnej

účasti, bez násilia, bez rušenia prirodzených funkcií tela. Také dýchanie sa stáva vedomým a s ním aj orgány, ktorými také dýchanie prechádza.

Ak sa tohto procesu zúčastňujeme len intelektuálnym pozorovaním a analýzou dychového procesu, takto vykonávané cvičenie skôr či neskôr vedie k ukončeniu vývoja. Výsledkom takého cvičenia je však presný opak, než aký sme chceli docieľať, t.j. dosiahnutie syntézy, skúsenosti tela ako celku.

"Preciťujem celým telom (sabba-kája) nádych, preciťujem celým telom výdych", takto cvičí meditujúci.

Tu sa myslí celým telom 'telo dychu' (prána-maja-kóša), lebo telo fyzické má druhotný význam. Pretože telo pránické celkom prestupuje telo fyzické, bez toho, aby obmedzovalo samo seba na dychové orgány.

Nasledujúci stupeň je stíšenie všetkých funkcií tela prostredníctvom vedomého rytmu dýchania. Z tohto stavu dokonalej mentálnej a fyzickej rovnováhy vzniká vnútorná harmónia, narastá klud a pocit šťastia, ktoré naplňa celé telo pocitom najvyššieho blaha, ako osviežujúci jarý vánok čeriaci číru vodu hlbokého jazera.

"Prežívam priezračnú čistotu, chcem ju vdychovať, prežívam priezračnú čistotu, chcem ju vydychovať", tak cvičí meditujúci. Ďalej potom: "Mám skúsenosti blaha, chcem vdychovať aj vydychovať blaho". Tak pokračuje ďalšie cvičenie.

Dych sa stáva nosičom duchovnej skúsenosti, prostredníkom medzi telom a myslou. Je to prvý krok k transformácii tela, prvý stupienok od viac-menej automaticky fungujúcich fyzických orgánov k vytvoreniu dokonalého nástroja, ktorým je vyvinutá osvietená myseľ, ako napokon dokazuje dokonalé a žiarivé telo Buddhove.

Ďalšie stupne sú venované vteleniu alebo začleneniu duchovných predstáv do procesu dýchania. "Preciťujem mentálnu aktivitu, vedomie svojej mysle, rozveselenie mysle, koncentráciu mysle a oslobodzovanie mysle. Chcem tieto jednotlivé stavy mysli vdychovať a vydychovať." Inými slovami: "Čokoľvek sa môže stať objektom meditácie, či je to telo, cítenie, myseľ alebo čo prochádza myslou (fenomény, idey).

Táto predstava sa spája s funkciou dýchania, je to jej projekcia v dýchaní, je dychom podopieraná a precitovaná. Tak je vytvárané 'telo dychu'. Je to proces, ktorý nie je možné vysvetliť, je treba ho prežiť a zakúsiť. Môže ho pochopiť len ten, kto získal praktické skúsenosti z tejto meditácie". Potiaľto stručné znenie pálijského textu, v ktorom je tento proces popísaný.

Všetkým, ktorí sú oboznámení s indickou tradíciou je jasné, že tieto návody na cvičenie predpokladajú znalosti pochádzajúce pôvodne z Indie, ako súčasť náboženskej praxe. Napriek svojej stručnosti a triezvosti boli schopné jasne odovzdať obsah tým, ktorí boli v styku s touto tradíciou. Len keď bol buddhizmus zavedený v krajoch, kde nebola táto tradícia živá, degenerovala táto meditatívna prax len na povrchnú slovnú znalosť, ako môžeme vidieť z literárnych komentárov k neskoršej tradícii théravádinov. Chvályhodné je, že sa tradícia južného buddhizmu k týmto cvičeniam vracia a znovu oživuje tieto starobylé praktiky a cvičenia./7/

Najdôležitejším výsledkom tejto praxe (ánápána-sati čiže pozornosť vo vzťahu k dýchaniu) je poznanie, že proces dýchania je spojujúcim článkom medzi vedomím a podvedomím, medzi hrubohmotným a jemnohmotným, vôľou ovádanými a mimovoľnými funkciami, a preto najlepším, najdokonalejším výrazom povahy všetkého života.

Cvičenia, ktoré vedú k hlbším stavom meditácie (dhjána a samádhi), začínajú teda pozorovaním a reguláciou dychu. Je to cesta odklonu od automatickej, mimovoľnej funkcie k funkcii vedomej, ktorá je v strede duchovných síl - k práne v jej hlbšom slova zmysle.

V tibetskom buddhizme, ktorý nikdy nestratil spojenie s pôvodnou tradíciou v Indii, žije ďalej technika pránájámy a kontrola pránických síl až do dnešných dní. Aby sme porozumeli tomuto výrazu v plnej šírke a hĺbke, nesmieme spájať pránu s 'dychom' v bežnom a striktno fyziologickom význame tohto slova. Napriek tomu, že pránájáma začína jednoduchou funkciou dýchania a má svoju základňu v tomto cvičení, je omnoho viac, než len čistou mechanikou dychovej kontroly.

Samozrejme že je to prostriedok na kontrolu životných a psychických energií vo všetkých formách ich prejavu, medzi ktorými je funkcia dýchania

najjasnejšou a najpochopteľnejšou. Mezi všetkými fyzikálnymi činnosťami a účinkami prány, dýchanie je najpriateľnejšie, najľahšie ovplyvniteľné a teda najvhodnejším východným bodom pre meditáciu. Dýchanie je kľúčom k tajomstvu života tela rovnako ako duša.

Keď sme vylúčili funkcie zmyslových orgánov a dokonca aj vedomie, ako je to v hlbokom spánku alebo v stave mdlôb, dýchanie aj tak pokračuje. Kým je dýchanie, trvá aj život. Môžeme existovať neporovnateľne dlhšie bez všetkých vedomých funkcií mysle a zmyslov, ako bez dýchania. Dych je preto symbolom životných síl a stojí ako prvý medzi telesnými funkciami prány.

Tieto telesné funkcie, ktoré predstavujú 'negatívnu', t.j. hrubohmotnú stránku subtílnej (jemnohmotnej) vitálnej energie, neviditeľnej psychickej prány - sú spojené pod spoločným výrazom 'váju'./8/

Tento výraz hrá v tibetskom meditačnom systéme dôležitú úlohu, hlavne medzi príslušníkmi rádu Kagjüпов (v spojení s rlung-sgom a s pôsobením gtum-mo, 'vnútorného ohňa'). Povieme si preto o tom niekoľko slov skôr, než pristúpime k praktickým aspektom buddhistickej jogy.

Váju, rovnako ako jemu zodpovedajúce tibetské slovo lung (rlung), znamená zvyčajne 'výdych' alebo 'vietor'. Ako také sa často objavuje v prekladoch do európskych jazykov, hoci sa zdá, že toto slovo odporuje fyziologickým faktom, keď napr. povieme, že 'vzduch' dychu preniká do nôh, do končekov prstov, alebo preniká celou chrbticou až k mozgu.

Slovo 'inšpirácia' môže byť použité v zmysle 'nádychu', rovnako dobre ako v zmysle priamej duchovnej skúsenosti. Podobne grécke slovo pneuma môže znamenať 'ducha' rovnake dobre ako výraz 'vzduch'. Tak váju môže byť použité na vyjadrenie elementárneho stavu zoskupenia (čiže plynného stavu) rovnake ako pre vyjadrenie vizualizácie dynamických síl v ľudskom organizme. V oboch prípadoch znamená, že jeho povaha spočíva v pohybe, slabika 'vá' znamená pohyb, 'vietor'. V tom spočíva jeho vnútorný vzťah k všeobecnejšiemu výrazu prána.

To je tiež vyjadrené tibetskou definíciou slova 'lung', ktoré, ak je použité k psycho-fyzikálnym alebo meditatívnym procesom, vyjadruje nasledujúce funkcie (v dokonalom súlade s indickou tradíciou):

- 1) Srog-'dzin - to, čo podporuje život ('dzin-pa - podporovať, udržiavať, srog - život), to, čo je príčinou dychu, čo nás núti nadýchnuť, prána v najužšom slova zmysle.
- 2) Gjen-rgju - to, čo je príčinou (rgju) nahor smerujúceho pohybu (gjen) výdychu (podnet k opätovnému nádychu) a schopnosť reči, (skt. udána-vāju).
- 3) Thur-sel - to, čo tlačí dole (thur) a je príčinou rôznej sekrécie (sel), (skt. apána-vāju).
- 4) Me-mňam - oheň (me), ktorý všetko vyrovnáva (mňam-pa, bjed-pa), je to schopnosť asimilácie, trávenia, rovnako ako dýchanie, funkcie, ktoré produkujú teplo, oxidačné pochody, (skt. samána-vāju).
- 5) Khjed-bjed - to, čo preniká telo, čo spôsobuje (bjed) prenikanie (khjed); t.j. čo spôsobuje svalové pohyby, krvnú cirkuláciu a metabolické funkcie premeny (skt. vjana-vāju).

René Guénon, ktorý sa hlbšie zaoberal týmito piatimi funkciami podľa sanskrtských tradícií, definuje prvý váju ako 'ašpiráciu, t.j. vdychovanie, ktoré vo svojej prvej počiatkovej vzostupnej fáze priťahuje ešte neindividualizované častice z kozmického priestoru a umožňuje im účasť na asimilácii a individuálnom vedomí.

Podľa tibetskej definície je apána-vāju považovaná za príčinu rôznej sekrécie, Guénon tento výraz definuje ako 'inšpiráciu, ktorú považuje za zostupnú v nasledujúcej fáze (apána), kde častice ešte neindividualizované prestupujú do 'individuality'.

Vjana-vāju je popisovaná Guénonom ako fáza prostredná medzi dvoma predošlými jednotkami, ktoré pozostávajú na jednej strane zo všetkých týchto vzájomných akcií a reakcií, ktoré sú produkované stykom elementov jedinca s elementami vonkajšími a na druhej strane pozostávajú z rôznych výsledných životných pochodov. Takou hybnou silou v organizme je krvný obeh.

Udána-vāju je podľa Guénona funkcia, ktorá, ak je transformovaná, premieta dych za hranice obmedzujúcej individuality do sféry možností, ktoré túto individualitu presahujú. Dych sa potom stáva nosičom mysle, slova a reči. V určitom slova zmysle prostredím rozšírenej individuality.

Konečne samána-vāju je vykladaná ako funkcia trávenia alebo vnútornej asimilácie, pri ktorej sa prijaté elementy vstrebávajú a stávajú sa súčasťou

jedinca. Inými slovami: je jasne preukázané, že to všetko nie je len záležitosťou a činnosťou jedného alebo viacerých telesných orgánov. V skutočnosti nie je ťažké dokázať, že sa to netýka len príslušných fyziologických funkcií toho ktorého orgánu, ale skôr životnej asimilácie v najširšom možnom zmysle./9/

Nie je zásadne dôležité, ako vyznačíme hranice týchto čiastočne sa prekrývajúcich funkcií. Dôležitejšie je pochopenie skutočnosti, že sa tu jedná o vzájomnú závislosť a interakciu psychických a fyzických, individuálnych a univerzálnych, hmotných a duchovných funkcií. Len ak je toto zakotvené a uskutočnené, môžeme pochopiť mnohostrannú povahu čakier a nádí a poznať, že nie sú vlastnosťami alebo orgánmi hrubohmotného tela (sthúla-šaríra), ale tela jemnohmotného, éterického (linga-šaríra), z ktorého viditeľné telo vystupuje.

Linga-šaríra je kombináciou vidžňána-maja, manó-maja a prána-majakóše, t.j. hlbokého vedomia čiže podvedomia, myšlienkového vedomia a životného či pránického tela.

Organická príbuznosť medzi nádí a nervovým systémom alebo medzi čakrami a im zodpovedajúcimi nervovými centrami je preto druhotná a nesmie nás miasť a odvádzať od popisu týchto hlavných nádí, ktoré sú dôležité pre meditačnú prax a pochopenie jogínskych skúseností.

7. TRI PRÚDY SILY A JEJ DRÁHY V ĽUDSKOM TELE

Tak ako osciluje ákáša medzi pólom nehmotného priestoru (čistá mentálna dimenzia) a pólom hmotnej telesnosti, prejavuje sa prána rovnako vo forme dvoch dynamických prejavov, ich kvalita sa vzájomne vyrovnáva, podobne ako kladný a záporný pól magnetického alebo elektrického poľa. V súlade s názorom na ľudské telo ako na kópiu univerza, sú nazývané prúdy síl v ľudskom tele, ktoré prebiehajú medzi pólmi, silou solárnou - snečnou (súrja-svarúpa) a lunárnou - mesačnou (čandra-svarúpa).

Solárna energia reprezentuje sily denné, t.j. sily odstredivé, ktoré smerujú k dennému vedomiu - sú to objektívne skúsenosti, diferenciácie a intelektuálne rozlišovanie. Lunárna energia symbolizuje sily noci, pracujúce v temnotách podvedomia. Sú to regeneratívne, nerozlíšené, dostredivé sily, prúdiace zo zdroja všeobklopujúceho života, smerujúce znova k zjednoteniu (napr. impulz

k láske) všetkého, čo bolo oddelené intelektom.

Tieto dve sily prúdia ľudským telom ako psychické energie v dvoch hlavných kanáloch: ako lunárna energia idá-nádí (tib. rkjang-ma-rca) a solárna energia čiže pingalá-nádí (tib. re-ma-rca). Z týchto dvoch hlavných kanálov sa potom šíria do nespočetných druhotných nádí. Podľa textu Šatčakranirúpany sú idá a pingalá predstavované ako dve špirály, vychádzajúce z ľavej a pravej nozdry a pohybujúce sa okolo sušumná-nádí - opačným smerom. Sušumná-nádí prebieha ako dutý kanál stredom chrbtice, s idou a pingalou sa stretáva v perineu na dolnom konci chrbtice.

Sušumná (tib. dbu-ma-rca), ktorá je porovnávaná s posvätnou horou Méru, mystickou osou sveta, zaisťuje priame spojenie sedmich centier. Súčasne pôsobí zlučovanie solárnych a lunárnych prúdov a zjednocovanie síl vychádzajúcich z vyšších a nižších centier: zjednotené solárne a lunárne energie sú sublimované a stúpajú od centra k centru, až dostúpia 'lotos o tisíciach lístkoch', čo je rovina najvyššieho vedomia, majúca mnoho dimenzií.

Inými slovami, jedná sa o zjednotenie dvoch polarít, ktoré sa prezentujú jednak ako 'pravá' a 'ľavá', alebo solárna a lunárna forma prány na svetskej ľudskej úrovni. Ako 'horná' a 'dolná', nehmotná a hmotná podoba ákáše na 'zvislej osi' kozmickej duchovnej ríše. Táto integrácia je pociťovaná ako nepretržitý priebeh za sebou idúcich čakier, kde každá z nich reprezentuje odlišnú rovinu vedomia a kde každá vyššia rovina zahrnuje v sebe aj rovinu nižšiu bez toho, aby rušila jej kvalitu. Takto ani najvyšší stav zjednotenia nepozostáva z popretia rozdielnych kvalít, ale z ich dokonalého prieniku a harmonizácie, takže sa stávajú kvalitami jedného jediného orgánu, orgánu univerzálneho vedomia.

V tibetskom popise meditácie alebo jogínskej praxe sú často nazývané ida a pingala jednoducho 'pravá a ľavá nádí' (rca-g.jas, rca-g.jon). Nie je tu zmienka o špirálovom pohybe týchto nádí okolo sušumny. Zdá sa, že to zodpovedá pôvodnej tradícii, ktorú spomína Svámí Vivékánanda vo svojej Rádža joge podľa Patandžaliho Jogy aforizmov. Popisuje tu štruktúru chrbtice nasledujúcimi slovami: "Ak položíme horizontálne číslicu osem, vzniknú dve časti spojené uprostred. Keď si predstavíme, že jedna osmička je položená na druhú, vznikne predstava chrbtice s dvoma súbežnými kanálmi. Ľavý je idá, pravý pingalá. Dutý kanál, ktorý prechádza stredom chrbtice na spojení dvoch častí osmičky, je

sušumná" /10/

Sušumná je uzavretá na svojom dolnom konci tak dlho, kým nie je prebudená tvorivá sila kundaliní (alebo slovami modernej psychológie libido). V tomto stave kundaliní, ktorá je spojená a zvinutá ako had (symbol latentnej energie), uzatvára vstup do sušumny. Prebudením spiacich síl kundaliní, ktoré sú ináč uložené v podvedomí a čisto telesných funkciách, sú tieto riadené do vyšších centier. Energie takto oslobodené sú transformované a sublimované v najvyššom centre, len čo dôjde k ich dokonalému rozvinutiu a vedomej realizácii. K tomu smeruje kundaliní-joga, pránajáma, aj ostatné cvičenia, ktorými sa aktivujú čakry a menia sa na vedomé centrá.

Keď definujeme pojem 'geniality' ako schopnosť priameho uvedomenia si vnútorného vzťahu medzi ideami, faktami, vecami a zmyslovými údajmi a silami, príbuznosť, ktorú normálny intelekt môže odhaliť len po dlhej a namáhavej práci, môžeme povedať, že táto meditatívna prax nemá iný význam než navodenie stavu 'geniality' v človeku. Jogínom je ten, kto našiel strednú os bytia, kto 'otvoril sušumnu, kto získal priamy prístup k najvnútornejším silám a kto dosiahol pevne stanovený kontakt medzi extrémami svojej povahy spojením najnižšieho s najvyšším.

Sušumná je symbol všetkých týchto schopností, ktoré ležia spiace v každej ľudskej bytosti a ktoré jogín uskutočnil. Všetci ľudia sa narodili s rovnakými orgánmi, ale nie všetci ich rovnako využívajú. "Keď sa sušumná otvorí a prúd začne stúpať, získavame dojem, že naše vedomie sa stáva supervedomím (nadvedomím) a že náš intelekt dosahuje to, čo by rozumom nemohol dosiahnuť." /11/

Podľa tibetského textu Čhos-drug bsdus-pa'i zin-bris /12/ (Traktát o šiestich náukách, ktorý je pripisovaný Náropovi) si meditujúci predstavuje a vizualizuje sušumnu (dbu-ma-rca) ako kolmicu siahajúcu od temena hlavy až do miesta štyri prsty pod pupkom (miesto lotosa múládhára čakra), a od sušumny napravo a naľavo pravú a ľavú nádí (rca-g.jasg.jon).

Opäť sa tu nespomína priebeh nádí, ani to, či sú lokalizované vnútri alebo mimo chrbtice, je len zdôraznené, že meditujúci by ich mal vizualizovať zreteľne a jasne ich nakresliť vo svojej myslí, akoby vystupovali z nozdier do mozgu a cez mozog dolu do základu genitálu (v perineu). Súčasne si predstavuje meditujúci tieto nádí ako duté a premietne do ľavej z nich semenné slabiky

všetkých samohlások, do pravej nádí potom semenné slabiky všetkých spoluhlások sanskrtskej abecedy.

To znamená, že semená všetkých slabík, ktoré sa objavujú a pôsobia vo svete, sú vizualizované ako živý tok, ktorý je polarizovaný do dvoch prúdov síl, ľavej lunárnej a pravej solárnej. Semenné slabiky, ktoré sú mentálne promietnuté do týchto dvoch prúdov, sú ako tenké, žiarivé červené písmená, idúce v rade jedno nad druhým a pohybujúce sa striedavo dovnútra a von v harmónii s rytmem nádychu a výdychu.

Semenné slabiky nie sú vdychované zo vzduchu a opäť s ním vydychované. Počas nádychu akoby vstupovali otvorením sexuálnych orgánov a výdychom opúšťali opäť telo bez toho, aby zmenili svoj smer v konštantne stúpajúcom prúde. (Čo by sa stalo, keby jednoducho sledovali vstup a výstup vzduchu pri dýchaní.) Pretože sústrediť sa súčasne na dva rôzne pohyby je nemožné, dýcha sa striedavo ľavou a pravou nosnou dierkou, čím sa striedavo uvedomuje pravý a ľavý prúd, ktorý sa vizualizuje.

Aký je účel tohto cvičenia? Text udáva prekvapujúci a súčasne dôkladný výklad, ktorý osvetľuje postavenie buddhistických jogových praktík dodnes jednostranne posudzovaných vzhľadom na neporovnateľne mladšie hinduistické tantry./13/

Text porovnáva tieto cvičenia so zvodom vody do rečišťa alebo s hĺbením kanála či priekopy, inými slovami cvičenie vytvára podmienky, v ktorých sú psychické energie uvedené do pohybu, nasmerované a vedome kontrolované.

Buddhistické tantry nahradzujú statickú, fyziologicky podloženú definíciu nádí, definíciou dynamickou, psychologickou a duchovnou. Nasledovníci buddhistických tantier sa nezaoberajú tým, či tri hlavné nádí sú vnútri alebo mimo chrbtice, ani ako ďaleko súvisia čakry s určitými orgánmi v tele, koľko má okvetných lístkov ten ktorý lotos, ktoré kvality sa s ním spájajú a ktoré božstvá zodpovedajú príslušným čakrám. Vedia, že to všetko je len pomocné a prípravné, že tu niet pevnej skutočnosti, ktorá by trvala nezmenená navždy.

Považujú tieto energie skôr za niečo, čo je závislé na tom, čo s nimi robíme, za niečo, čo sami vytvárame, rovnako ako vytvárame svoje vlastné telo, v medziach určitých vnútorných univerzálnych zákonov, v súlade s naším vývojom a našimi karmickými predpokladmi.

Tibetský učiteľ meditácie netvrdí niečo, čo by žiak mal akceptovať ako objektívne fakty, netvrdí, že nádí sú tu alebo tam, ale nabáda žiaka, aby vytvoril sám v sebe živú mentálnu predstavu tohto prúdu vitálnych síl, ktoré prechádzajú telom. Takto riadi vedomie žiaka a jeho tvorivú predstavivosť na určitú funkciu orgánov (napr. dýchania), ktoré potom môžu byť ovplyvnené priamo alebo nepriamo. Meditujúci vytvára psychické alebo fyzické podmienky pre prúdenie mentálnych síl. Inými slovami, vytvára kanály, ktoré potom tvoria citlivý 'nervový systém' jemnohmotného preduchovneného tela (skt. súkšma alebo linga-šaríra).

Nie je dôležité, kde je lokalizovaná sušumná, pretože sa nachádza tam, kam riadime hlavné prúdenie psychických síl po uvedomení si polarizovaných nádí. Sušumná môže byť jemná ako vlas, inokedy môže byť rozšírená do celého tela, takže vytvára jediný prúd síl, plameň najvyššej inšpirácie, ktorý prekračuje všetky ohraničenia, stále rastie, až vyplní celý vesmír.

8. JOGA VNÚTORNÉHO OHŇA V TIBETSKOM SYSTÉME MEDITÁCIE (TAPAS A GTUM-MO)

Konkrétny príklad toho, o čom sa hovorilo v minulej kapitole, má slúžiť ako súhrn typickej meditácie, kde tvorba a kontemplácia 'vnútorného ohňa' (gtum-mo) tvorí hlavnú tému.

Potom, čo sádhaka očistil svoju myseľ zbožným cvičením a uviedol sa do stavu vnútornej pripravenosti a vnímavosti, vyrovná rytmus dychu, plne si ho uvedomí a preduchovní mantrickými slovami, uprie svoju pozornosť na pupočné centrum (manipúra, tib. lte-ba'i khor-lo). V tomto lotose vizualizuje semennú slabiku RAM a nad ňou semennú slabiku MA, z ktorej neskôr vystúpi Dordže-naldžorma (skr. Vadžra-jóginí), khadoma (dákini), žiarivo červenej farby, obklopená plameňmi./14/

Len čo sa meditujúci zjednotil s božskou formou khadomy a uvedomil si seba ako Dordže naldžormu, umiestni semennú slabiku A do najnižšieho centra (prvý lotos) a semennú slabiku HAM do najvyššieho centra (siedmy lotos s tisícami okvetnými lístkami).

Intenzívnou mentálnou koncentráciou s hlbokým vedomým dýchaním rozžeraví semennú slabiku A, tento oheň je každým ďalším dychom rozduchavaný, zvyšuje sa

jeho intenzita, zväčšuje sa z pôvodnej ohnivej perly až do divých plameňov, ktoré úplne vyplnia strednú nádí (skt. sušumná). Tieto plamene stúpajú a dosahujú najvyššie centrum (siedmy lotos), z ktorého teraz steká biely nektár, 'Elixír života', prameniáci zo semennej slabiky HAM (ktorú meditujúci umiestnil a vizualizoval v tomto najvyššom centre).

Toto cvičenie môže byť popísané v desiatich štádiách./15/

V prvom štádiu je vizualizovaná sušumná so stúpajúcim plameňom, jemným a tenkým ako vlas, v druhom štádiu stúpajúci plameň silnie na šírku štíhleho prsta, v treťom dosahuje hrúbku ruky, vo štvrtom vyplní celé telo (akoby sušumná neprestupovala telo, ale telo naopak prestupovalo sušumnu, ktorá sa mení na jediný tok plameňov). V piatom štádiu dosahuje vízia svoje maximum (skt. utsakrama, tib. bskjed-rim), pre meditujúceho prestáva telo existovať. Celý svet sa mení na oceán plameňov.

V šiestom stupni nastupuje opačný proces (skt. sampanna-krama, tib. rdzogs-rim): búrka tichne, oceán plameňov je absorbovaný späť telom.

V siedmom stupni sa zmenší sušumná na hrúbku ruky, v ôsmom stupni na hrúbku malého prsta, v deviatom na hrúbku vlasu. V desiatom štádiu je všetko rozpustené a zmizne vo Veľkej prázdnote (skt. šúnjatá, tib. stong-pa-nid). Je prekročená dualita poznávajúceho a poznávaného, nastáva veľká syntéza duchovnej realizácie.

Oheň duchovnej integrácie, ktorý zjednocuje všetky polarity, všetky navzájom sa vylučujúce prvky, ktoré pramena z oddelenosti jednotlivcov, to je pravý význam tibetského slova tum-mo (gtum-mo) v najhlbšom slova zmysle a robí tum-mo jedným z najdôležitejších objektov meditácie. Je to všespaľujúca sila vnútorného ohňa, ktorý od védskych čias sprevádzal náboženský život Indie: je to sila, tapas.

Tapas, rovnako ako gtum-mo, je to, čo prebúdzá človeka z driemoty svetskej spokojnosti, to, čo ho odvádzda od rutiny denného života. Je to vrelá duchovná emócia, ktorá, keď nadobudne príslušnú intenzitu, zapáli plamene inšpirácie, z nej sa rodí sila odriekania, ktorá sa javí nezúčastneným ako askéza. Pre tých, ktorí sú duchovne prebudení a inšpirovaní, sa stáva zdržanlivosť a zrieknutia sa svetských vecí prirodzeným spôsobom života, pretože nie sú už viac zaujatí hrou

svetských záležitostí. Ich nádhera mizne a javí sa ako úbohosť, potešenia sa zdajú banálne a prázdne.

Buddha, ktorý žil v plnosti dokonalého osvietenia, necítil, že by sa niečoho vzdal, nebolo na svete nič čo by si želal, ani nepotreboval nič vlastniť, preto nebolo nič, čoho by sa mohol zrieknuť. Slovo tapas preto znamená omnoho viac než asketizmus alebo nejaká forma sebatrýznenia, ktoré Buddha dôrazne odmietal. Jeho náklonnosť k oslobodeniu sa od vecí tohto sveta sa zrodila z intenzívneho poznania a vnútorného zrenia.

Tapas je tvorivým princípom, ktorý pôsobí na hmotu aj myseľ. Čo sa týka hmoty, je princípom organizujúcim, dávajúcim tvorivý poriadok: "Z plameňov tapasu zrodil sa poriadok a pravda." (Rgvéda 10, 190, 1). V duchovnej oblasti potom predstavuje silu, ktorá nás pozdvihuje nad prírodu, nad to, čo bolo stvorené, nad to, čo má tvar. Pozdvihuje nás nad hranicu našej úzkej individuality a nami vytvorený svet. Pretvára a rozpúšťa všetko, čo 'ustrnulo' v nehybnej podobe.

Rovnako ako slová, ktoré sa zrodili z ohňa 'silou vnútorného tepla' (ako hovorí Hymnus tvorenia v Rgvéde), sú opäť silou toho istého ohňa rozpúšťané. Tapas je práve tak tvorivý ako oslobodzujúci. V tomto zmysle je možné povedať, že tapas je v základe kámačhandy (výraz pre zmyselnú lásku) rovnako ako v základe dharmáčhandy (čo je označenie pre pravdu a úsilie o uskutočnenie dharmy). Všeobecnejšie vyjadrené: Je to to vzrušenie, ktoré vo svojej najnižšej podobe je ako horiaca slama, oheň živený okamžitým nadšením a slepými žiadosťami. Vo svojej najvyššej podobe je to plameň intuície živený duchovným vhľadom, priamym poznaním a vnútornou istotou.

Podstatou oboch je teda oheň. Pekelné sily plameňov horiacej slamy nepopierajú nijako skutočnosť, že rovnaký element ohňa, keď je nasmerovaný do správneho riečiska a zásobený vhodným palivom, je schopný taviť najtvrdšiu oceľ. Nemali by sme podceňovať sily emócií len preto, že sa niekedy spotrebujú na len krátkodobé nadšenie. Mali by sme si uvedomiť, že vrelosť emócií je neoddeliteľná od inšpirácie.

Stav, v ktorom skutočne a úplne zabudneme sami na seba v záblesku skúsenosti vyššej reality, je stav, ktorý transformuje a oslobodzuje naše najvnútornejšie bytie. Je to to, čo v náboženskom živote voláme najrôznejšími menami - extáza, trans, vnor, vízia (dhjána), atď.

Chlad rozumového chápania je v protiklade k vzrušeniu emócie, k súcnosti, ktorá je 'udržiavaná' neodolateľnou silou pravdy. Intelekt chápe vzťah subjektu k objektu tak, že subjekt zostáva mimo objektu. Emócia je dynamický postoj voči predmetu našej kontemplácie vtedy, keď sme zachytili jeho pohyb, keď sme sa s ním zjednotili a sme schopní rozoznať ho vnútri, v jeho vnútornej podstate, v jeho vlastnom rytme. A to vedie nakoniec k veľkej syntéze všetkých duchovných, mentálnych, emotívnych aj telesných kvalít človeka k stavu úplnosti. V tomto najvyššom stave je vrelosť emócie premenená na plameň intuície.

Podstatu inšpirácie nepopísal nikto lepšie než Nietzsche:

"Má niekto na konci devätnásteho storočia poňatie, čo básnici nazvali 'inšpiráciou'? Keď nie, dovoľte mi ju popísať.

Bez nepatrného zvyšku povier by sa človek ťažko vyhol predstave o existencii prevtelenia nadnormálnych ľudských síl. Idea zjavenia spočíva v tom, že sa náhle niečo stane s neuveriteľnou samozrejmosťou, či je to počutie alebo videnie, ktoré nami otrasie až k podstate našej existencie. Potiaľ fakty: Človek potom počúva a prijíma bez toho, aby sa vypytoval a pátral, odkiaľ to prichádza a kým je to dávané. Je ako ožiarený bleskom. Nikdy som nemal voľbu. Je to extáza radosti, ktorá sa rozpúšťa v prúde slz, niekedy má skutočne podobu víchrice, inokedy prináša upokojenie a mier.

Tento stav bytia je celkom mimo naše ego, ale je najjasnejším vedomím. Je sprevádzaný jemným chvením, vlneniu podobnou vibráciou, ktorá prebieha celým telom až do končekov prstov na nohách. Je to hĺbina šťastia, v ktorej je všetko bolestné a temné, nepôsobí to však ako kontraindikácia, ale ako pohnútko, výzva - je to nutné sfarbenie v tejto záplave svetla. Inštinkt pre rytmický súzvuk, ktorý patrí k ríši tvarov - rozsah a potreba všeobklopujúceho rytmu je vždy kritériom pre 'silu inšpirácie' - je to spôsob vyrovnávania opačných síl, protikladov a napätí. To všetko sa odohráva celkom nedobrovoľne ako 'víchrica mieru' bez podmienenosti a zbožnosti.

Nedobrovoľná povaha vnútornej skúsenosti alebo podobenstva je najpozoruhodnejšou časťou, človek nemá najmenej potuchy, čo je skúsenosť a čo podobenstvo, všetko sa ponúka ako najbližšie, najprijateľnejšie a najjednoduchšie vyjadrenie."/16/ Tieto slová pripomínajú čitateľovi podobné vyjadrenie a popis stavu hlbokého vnoru (dhjána) v buddhistických textoch:

- 1) Vizualizácia vnútorných skúseností, priama potreba obrazu alebo symbolu k vizualizácii.
- 2) Pocit blaha a zanietenia idúceho až do končekov prstov (v pálijskom texte označený ako píti-sukha, v texte tibetskom ako bde). Milaräpa to popisuje ako pocit niekoho, koho celé telo je naplnené blahom až po končky prstov na nohách, Buddha z vlastnej skúsenosti hovorí v Dígha-nikáji, že u toho, kto zotrúva v stave džhány čiže v hlbokom vnore, "je jeho telo prestupované a naplňované blahom tak, že ani najmenší kúsok tela nezostane bez blaženosti".
- 3) Preklenie a spojenie všetkých kvalít a všetkých centier, zjednotenie najvyššieho s najnižším.
- 4) Pribúdajúca jasnosť mysle a postupná premena tela.
- 5) Pocit oslobodenia a mieru, ktoré vedú za osobné chcenie a vôľu.
- 6) Prebudenie tzv. 'božských síl' (siddhi) prebudením psychických centier a dosiahnutie najvyššej realizácie v stave úplného osvietenia.

Zahrnutie tela do procesu duchovného vývoja, ktoré Buddha umiestnil do stredu svojej meditačnej praxe, nie je charakterizované len už predtým spomínaným preduchovnením dychového procesu (tak, že z dýchania vytvára vedomú funkciu), ale viac je tu zdôraznená skutočnosť neexistencie duality tela a duše. Preto sa telesné, mentálne, psychické a duchovné funkcie líšia od seba v stupni, nie v podstate. Ak je myseľ presvetlená, aj telo sa účastní na tejto žiarivej prirodzenosti./17/ To je dôvod žiarenia, ktoré obklopuje všetky osvietené bytosti, aura, ktorá je okolo nich, je popisovaná a maliarsky znázorňovaná vo všetkých náboženstvách. Toto žiarenie (pá-tédžasá, skt. tédžas), ktoré je viditeľné len duchovným okom, je priamy efekt tapasu, je to plameň zbožnosti a vzdanie sa seba, v ktorom svetlo poznania a vrúcnosť srdca je jedno a to isté.

Preto sa hovorí o Buddhovi: Slunko žiari vo dne, mesiac svieti v noci,
bojovník žiari vo svojom brnení, brahman v meditácii,
ale Buddha vyžaruje lúče vo dne v noci!"

(Dhammapada, 387)

To nie je len básnická metafora, ale skúsenosť spojená so starodávnou tradíciou, ktorej korene sú hlbšie než ktorákoľvek forma náboženstva.

Slnko a mesiac zodpovedajú silám dňa a noci - povrchné smerované činnosti 'bojovníka' a dovnútra obrátené činnosti 'kňaza'. Dokonalý človek (osvietený)

spája obe stránky aktivity. Zjednocuje v sebe hĺbinu noci a svetlo dňa/18/, temnotu všeobjímajúceho priestoru a svetlo slnka a hviezd, tvorivú prasilu života a všetko-prenikajúcu silu poznania.

Tak dlho, kým tieto symboly zostanú oddelené, presnejšie, kým sa vyvíjajú oddelene a jednostranne, zostávajú neplodné, neschopné rozvinúť svoju vlastnú povahu a význam - pretože sú len druhou stranou mince, druhou stranou jedného organického celku.

Tvorivá prasila života je slepá, bez sily poznania. Je len nekonečnou hrou vášne vo večnom kruhu smrti a zrodu (sansára), samotná sila poznania bez zjednocujúcej prasily života sa obracia k prázdnemu smrteľne jedovatému intelektu, démonickému princípu, ktorý smeruje k nihilizmu života.

Tam, kde tieto dve sily spolupracujú, prenikajúce a vyrovnávajúce sa navzájom, vznikajú tajomné plamene ožarujúce myseľ (bódhičitta), ktoré šíria svetlo i teplo. V nich sa pretavuje poznanie do živej múdrosti a slepý pud existencie a bezuzdnej vášne do síl univerzálnej lásky.

Preto sa 'joga vnútorného ohňa' netýka produkcie telesného tepla ani ostatných mimoriadnych síl, ktoré sú považované len za vedľajší produkt. Často sa opakuje predstava a nedorozumenie, že tieto praktiky boli vynájdené, aby umožnili prežiť sádhakovi v mrazivých horách Tibetu. Tí, ktorí vyslovujú túto teóriu zabúdajú, že táto joga pochádza zo žeravých plání Indie, kde by ľudia dali čokoľvek za to, aby sa trochu ochladili. Účel tejto jogy je teda čisto duchovný, smerujúci k stavu dokonalej vnútornej jednoty a plnosti, v ktorej zatiaľ odpočívajúce sily a kvality našej bytosti sú koncentrované a spojené ako lúče slnka, ktoré sú sústredené šošovkou.

Tento proces úplnej integrácie je predstavovaný symbolom plameňa alebo ohnivej kvapky (skt. bindu, tib. thig-le) a vyjadrený v symbolickej slabike HÚM (o ktorej sa dozvieme viac v budúcich kapitolách). Predstava ohňa, ako treba znova podotknúť, nie je len metafora, ale vyjadrením reálnej skúsenosti psychicko-fyzikálnych procesov, v ktorých sa môžu prejaviť všetky vlastnosti ohňa aj v jeho elementárnych prejavoch (tédžas), aj v jeho subtílnych účinkoch (taidžasa) ako teplo, horúčosť, žiar, očistenie, zjednotenie, žiarenie, prenikanie, osvietenie, pretavenie, atď.

9. PSYCHOFYZIKÁLNE PROCESY V JOGE VNÚTORNÉHO OHŇA

Najžiarivejším príkladom života naplneného ohňom gtum-mo je najväčší tibetský básnik a svätec Milaräpa (Mi-la-ras-pa, 1052-1135), štvrtý patriarcha/19/ školy Kagjüpov (bka'-rgjud-pa). Jeho životopis (rdže-beunnam-thar; rdže-bcun bka'-' bum) nie je len jedným z najkrajších literárnych pomníkov vytvorených na pamiatku veľkého svätca, je súčasne historickým monumentom prvého rádu. Je to doklad živej skutočnosti toho, čo poznáme o procesoch, ktoré sa odohrávajú v 'joge vnútorného ohňa'.

Keď sa čitateľ zamýšľa nad popísaným systémom meditácie a duchovného cvičenia, iste by rád vedel, či sa jedná len o šikovnú špekuláciu, alebo o skutočné fakty, či výsledky vybudované na týchto cvičeniach oprávňujú očakávanie. Milaräpov život (tak ako život mnohých, väčšinou neznámych, nasledovníkov) je najväčším ospravedlnením a najpreukázateľnejšou skúškou možností, praktickej ceny a duchovnej spôsobilosti cvičenia gtum-mo. Bez nich by Milaräpa bol ťažko schopný uskutočniť svoj vznešený cieľ za takých ťažkých podmienok a zanechať duchovný testament, ktorý prináša úžitok až do dnešných dní.

Len ten, kto mal to šťastie ako autor, navštíviť miesta Milaräpovho pôsobenia, prečítať jeho nevyjadriteľnú prítomnosť vo vzdialených horských jaskyniach, kde strávil Milaräpa roky v osamelej meditácii a božskom zanietení, len ten, kto získal svetlo duchovnej cesty pri nohách majstrov, ktorí dodnes žijú a praktikujú túto meditačnú metódu, len ten, kto ju vyskúšal, môže podať správnu predstavu o vznešených možnostiach tejto metódy, ktorá ukazuje praktickú cestu k duchovnej (ale aj fyzickej) obrode človeka.

Ako vidíme z Milaräpovho životopisu, získal od svojho učiteľa Marpu, žiaka Narópovho, zasvätenie do ezoterickej náuky a cvičenia Demčhog tantry (skt. Mahásukha; tib. Dpal 'khor-lo bde-mčhog, čo je 'mandala najvyššieho blaha'), a do Šiestich náuk (tib. Čhos-drug), ktorými sú:

- 1) Náuka o vnútornom ohni (gtum-mo)
- 2) Náuka o neskutočnom tele (sgju-lus)
- 3) Náuka o snovom stave (rmi-lam)
- 4) Náuka o čírom svetle ('ód-gsal)
- 5) Náuka o prechodnom stave (bar-do)
- 6) Náuka o prenose vedomia ('pho-ba).

Spoločnou základňou týchto náuk, ktoré sú viac-menej identické s náukami Bardo thödolu (ako vidno z číslovania), je 'joga vnútorného ohňa' najdôležitejším predmetom Milaräpovej duchovnej praxe. Podľa vlastných Milaräpových slov mu Marpa daroval na rozlúčku rukopis Náuky o gtum-mo, spolu s Náropovým plášťom, symbolom duchovnej autority. Marpa bol totiž presvedčený o tom, že Milaräpa dosiahne najvyššiu dokonalosť pomocou tejto jogy./20/

Túto príhodu zaznamenal Rächung, Milaräpov žiak a autor jeho životopisu. Napísal o Milaräpovi, že celé jeho telo bolo naplnené blahom (dga'), ktoré zostupovalo až do končekov prstov na nohách (mthe-ba-jan) a vystupovalo nad temeno hlavy (spji geug-tu). Tam sa potom uskutočnilo splynutie oboch uzlov hlavných nádí a štyroch/21/ psychických centier (rca gco-mo gsum dang 'khor-lo bži'i mdud-pa), ktoré vytrvalo pokračovalo, až všetko bolo premenené na povahu strednej nádí (dbu-ma'i ngo-bor gjur-pa)./22/

'Uvoľnenie zväzkov' je veľmi starobylé a hlboké prirovnanie, ktoré podľa Šúrangama sútry/23/ použil Buddha, keď vysvetľoval proces oslobodenia, spočívajúci len v uvoľnení zväzkov nášho bytia, ktorými spútavame sami seba a stávame sa otrokmi zatemnenosti a ilúzií.

Aby Buddha názorne demonštroval podstatu cesty k oslobodeniu, vzal hodvábnu šatku, urobil na nej uzol, zodvihol ju a spýtal sa Ánandu: "Čo je to?" Ánanda odpovedal: "Hodvábna šatka, na ktorej ste urobili uzol." Buddha uviazal ďalší uzol, potom tretí, štvrtý a pokračoval takto ďalej, až uviazal celkom šesť uzlov cez ten prvý. Vždy sa spýtal Ánandu čo vidí, a ten mu dal vždy rovnakú odpoveď.

Nato Buddha povedal: "Keď som uviazal prvý uzol, nazval si ho uzlom, keď som uviazal druhý, tretí, atď., vždy som dostal od teba rovnakú odpoveď." Ánanda nepochopil, kam Buddha mieri, začal hádať a povedal: "Keď uviažete jeden uzol alebo sto uzlov, vždy to zostane uzlom. Aj keď je šatka urobená z rôznofarebných vláken, utkaná je ale z jediného kusa."

Buddha to pripustil, zdôraznil, že hodváb tvorí jeden kus, všetky uzly zostanú uzlami, ale predsa je tu rozdiel, a síce v usporiadaní uzlov, v akom poradí boli viazané.

Keď ukázal tento jemný, ale dôležitý rozdiel, spýtal sa Buddha, ako sa dajú tieto uzly rozviazať. Súčasne sa začal pokúšať tu a tam uzly rozväzovať, ale

uzly, namiesto aby sa uvoľňovali, začali sa viac zaťahovať. Ánanda na to odpovedal: "Najprv by som skúsil nájsť, ako boli uzly viazané."

"Dobre Ánanda, ak chceš rozviazať uzol, musíš objaviť, ako bol každý uzol viazaný. Pre toho, kto pozná pôvod vecí, pozná aj, ako tento pôvod zrušiť. Dovoľ mi ale inú otázku: Môžu byť tieto uzly rozviazané naraz?"

"Nie, Blažený. Pretože boli uzly viazané jeden po druhom v určitom poradí, môžeme ich rozviazať len vtedy, keď zachováme toto poradie."

Buddha potom vysvetľoval, že šesť uzlov zodpovedá šiestim zmyslovým orgánom, ktorých prostredníctvom naväzujeme kontakt s okolným svetom. Ak pochopíme, že to isté platí aj pre šesť centier, ktoré sú *conditio sine qua non* zmyslových orgánov, potom sme tiež pochopili základ zákona buddhistickej jogy a dôvody, prečo sa nemôžeme koncentrovať priamo na najvyššie centrá (ako naivne veria niektorí moderní 'mystici', domnievajúc sa, že môžu prekročiť zákony prírody alebo tých, ktorí vypracovali túto jogu, od ktorých prevzali len znalosti čakier bez predchodzej kontroly nad centrami nižšími.

My sme urobili opačný postup a síce zostup ducha do hmoty (presnejšie: vstup vedomia do stavu hmotnosti), uvoľňujeme 'uzly' jeden po druhom v opačnom poradí, ako boli vytvorené. "Sú to uzly vytvorené s podstatným súhlasom našej mysle", vyhlásil Buddha v tom výstižnom a ľahko pochopiteľnom dialógu s Ánandom.

Z upanišád vieme, že v Buddhových časoch bola už vypracovaná nádí-joga a joga čakier. V upanišádach Kathá a Mundaka je výraz 'uzol' (*granthi*, od *granth* - upevniť, točiť okolo, obtáčať) použitý v tomto kontexte.

Keď sú všetky 'uzly' srdca rozviazané,
práve tu, v tomto ľudskom zrode,
sa smrteľné stane nesmrteľným.

Toto je celé učenie Písma!" (Katha upanišada II, 3, 15)

V nasledujúcom speve je sušumná pripomenutá slovami, že zo 101 nádí lotosa srdca (*hrdjasja nádjastásam*) len jediná sušumná vyúsťuje temenom hlavy, t.j. *sahasrára-padmou* čiže lotosom s tisícmi okvetnými lístkami.

V Mundaka upanišade (11,2,9) čítame: "Keď je uzol v srdci uvoľnený (*bhidjaté hrdaja-granthih*), sú preťaté všetky pochybnosti a práca človeka je ukončená, potom je videné 'TO', ktoré je hore i dole (*tasmin dršté parávaré*)".

Obráťme svoju pozornosť k ďalšiemu spevu, ktorý nasleduje a nápadne sa podobá Udáne VIII: "Najvyššiemu stavu, ktorý je príznačný pre 'TO', sa nevyrovnajú ani slnko, mesiac alebo hviezdy, ani svetlo blesku, tobôž potom pozemský oheň"./24/

Nie je to preto otázka získavania ani vývoja nadnormálnych síl, ale len obnovenie prerušenej rovnováhy našich psychických síl, uvoľnením vnútorného napätia a mentálnej aj duchovnej zovretosti. Taký stav je možné dosiahnuť len relaxáciou, jasným a blaženým stavom tela a duše, nie však sebatrýznením, asketizmom alebo umelými metódami vytvárania odporu, ako sú nesprávne pochopené kontemplácie o mŕtvoľe, prostredníctvom ktorých nebola prekonaná zmyslovosť, ale len potlačená. To nemožno docieľiť násilným ovládnutím tela a mysle cestou neprirodzených dychových cvikov alebo horlivým úsilím pripútať myseľ k predom určeným ideám.

V Milaräpovej zbierke Stotisíc piesní (mgur-'bum), ktorá tvorí podstatnú časť jeho životopisu, je nasledujúca pasáž: "Jeho celé telo (jongs-lus) je naplnené blahom (bde), keď vzplanie ('bar-ba) vnútorný oheň (gtum-mo). Cíti blaho, keď pránické prúdy slnečnej sily pingaly (ro-ma) a lunárne sily idy (rkjang-ma) vstúpia do sušumny (dhu-ti), prostrednej nádí. Cíti blaho v horných centrách (stod) svojho tela, ktoré steká dole (rgjun-'bab) v podobe osvieteného vedomia (bjang-čhub-sems). Cíti blaho v dolných centrách (smad), kvôli prenikavej (khjab-pa) tvorivej energii (thig-le). Cíti blaho uprostred v srdčnom centre (bar), keď nežný súcit (thugs-phrad-brce-ba) vystupuje z dôvodu jednoty bieleho a červeného (dkar-dmar) prúdu sublimovanej lunárnej a solárnej sily. Pociťuje blaho, keď je telo ako celok (lus) preniknuté (cim-pa) nepoškvrneným šťastím (zad-med-bde-ba). To je šesťnásobné blaho jogínov"./25/

Aby sme porozumeli tomuto popisu, musíme sa vrátiť späť k už spomínanému traktátu o 'šiestich náukách'. Bylo tu povedané, že meditujúci po dosiahnutí stavu dokonalej koncentrácie a vnútornej pokory, stotožní seba s predstavou Vadžra-jóginí, ktorá je predmetom a symbolom jeho meditácie. Odosobní svoje vlastné telo a chápe ho v jeho pravej prirodzenosti - ako prázdne (šúnja), t.j. ani jestvujúce, ani nejestvujúce, len ako výtvar svojej mysle. V tomto priesvitnom, nehmotnom tele meditujúci vizualizuje a kontempluje štyri hlavné centrá - a síce centrum lebečné (siedmy lotos), krčné (piaty lotos), srdcové (štvrtý lotos) a pupočné centrum (tretí lotos). Týmito centrami prebieha sušumná ako spojnica. Meditujúci nato vizualizuje semennú slabiku krátke A na najnižšom konci sušumny (v základnom centre), v mieste, kde sa schádzajú idá a pingalá

a vstupujú do sušumny. Toto A je prapočiatočným zvukom všetkých rečí. Je vlastné všetkým ostatným zvukom, dokonca aj v spoluhláskach je obsiahnuté, a je preto prima materia, lono čiže matrica všetkých zvukov. Táto matričná 'slabika' sa objaví alebo je vizualizovaná ako písmeno červenohnedej farby, jemné ako vlas, na pol prsta vysoké, akoby bolo tvorené vibráciou, žeravé vlákno vyžarujúce teplo a vydávajúce zvuk ako lano rozochvievané vetrom.

Tento matričný symbol, dokonale oživený, sa musí objaviť na všetkých rovinách vyššieho zmyslového vnímania, vo sfére myšlienkovvej, zvukovej, zrakovej, aj citovej. Nie je to mŕtvy znak, ale je ako bytosť naplnená svojím vlastným životom, tajomne žijúca neobyčajne skutočná sila.

Rovnako musí meditujúci vizualizovať semennú slabiku HAM bielej lunárnej farby, akoby naplnenou nektárom. Vizualizuje ju na hornom konci sušumny v lebečnom centre. Zatiaľ čo krátke A je ženského rodu (negatívnym pólom), HA je považované za mužské bytie (pozitívny pól). HA je aspiráta, zóna dýchania, ktorá je predstaviteľom najdôležitejšej funkcie živého organizmu. Oboje dohromady tvorí skúsenosť jednoty individua. Sanskrtské slovo aham znamená 'ja'.

Toto 'ja' nie je statické, nie je to stála entita, ale niečo, čo je znova a znova vytvárané. Je to možné prirovnať k rovnováhe cyklistu, ktorý udržiava rovnováhu neustálym pohybom. Dá sa to prirovnať aj k relatívnej stabilite atómového alebo planetárneho systému, ktorý tiež závisí na neustálom pohybe. Keď sa zastaví pohyb, štruktúra sa hneď rozpadne. To je univerzálne platná skutočnosť.

V okamihu, keď sa pokúsime zastaviť, upevniť, obmedziť alebo zhmotniť túto skúsenosť jednoty, zrúti sa. Stane sa vlastným protikladom, vnútornou disharmóniou, smrteľným jedom. Naopak, keď túto skúsenosť jednoty rozpustíme vo svetle vyššieho poznania, roztaví sa v ohni nadosobného vedomia a ponechá mu voľný priechod, pretože sa stalo nosičom všeobjímajúcej nezničiteľnej plnosti, v ktorej už neexistuje obmedzené individuálne ego.

Dokazuje to predstava splynutia A a HAM. V okamihu tohto splynutia vznikne symbol AHAM, ktorý sa rozpustí. V žiare plameňa sa A a HAM roztaví a steká dole ako elixír osvietenia (skt. bódhičitta, tib. bjang-čhub-sems) do všetkých psychických centier tela, "kým nie je ani tá najmenšia čiastočka preniknutá".

Vzhľadom na mystickú formulu ÉVAM /26/ môže byť AHAM definované v jazyku tantier nasledovne: A je semenná slabika ženského princípu, 'matky' (tib. jum), ktorá, plne rozvinutá, predstavuje seba ako múdrosť alebo transcendentálne poznanie (skt. pradžňá), HA je semenná slabika mužského princípu, 'otca' (tib. jab), aktívna realizácia (upája) všetko-prenikajúcej a žiariacej lásky a všeobjímajúceho súcitu. Nosovka M, bod (skt. bindu, tib. thig-le), je symbolom poznania (pradžňópája), v tomto prípade je to spojenie poznania a lásky, pretože poznanie bez oplodnenia silou lásky a súcitu zostáva neplodné a sterilné.

Latentné kvality semennej slabiky A sú rozduchované dobiela rozžeraveného stavu inšpirácie. Inšpirujúcou postavou je tu božská Vadžra-jóginí, dákiní najvyššieho stupňa. Ona uvoľňuje poklad skúseností, ktoré driemu v podvedomí, a poznáša ho do oblastí vyššieho vedomia, ktoré presahuje náš intelekt.

Keď sme takto vysvetlili a objasnili podstatu mantrických semenných slabík a ich funkcie, budeme pokračovať v popise hlavných vlastností tejto jogínskej praxe.

Pri vedomom nádychu postupuje psychická životná energia (prána, tib. rlung rovnake ako suga) pravou a ľavou nádí a vstupuje do strednej nádí (sušumná), dotkne sa ako vlas tenkého krátkeho A a doplní ho tak, že dosahuje svoj plný tvar.

Zosilnenou koncentráciou, zintenzívnením vizualizácie a pravidelným, rytmickým a vedomým nádychom a výdychom je semenná slabika A rozduchovaná do červenej žiary tak dlho, kým z nej nevystreľujú rotujúce plamene s každým nádychom a výdychom plamene stúpajú o pol prsta vyššie nahor.

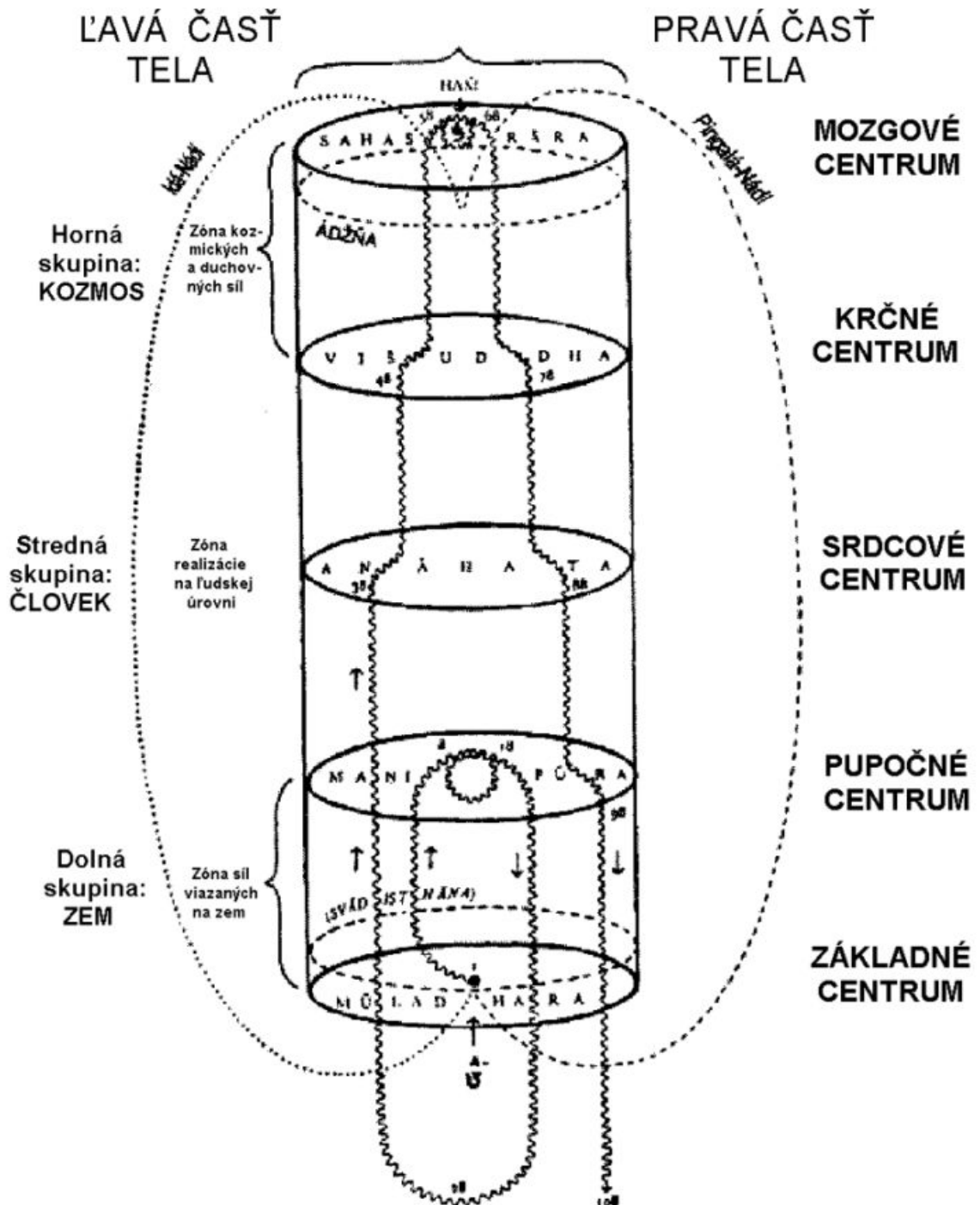
S ôsmym nádychom a výdychom dosahujú plamene pupočného centra (8 dychov), s desiatimi ďalšími nádychmi a výdychmi naplní pupočné centrum (18 dychov), s desiatimi nádychmi a výdychmi sa pohybuje dole a plní najspodnejšie partie tela ohňom (28 dychov). S ďalšími desiatimi nádychmi a výdychmi stúpa opäť a dosahuje srdcové centrum (38 dychov), potom krčné centrum (48 dychov) až nakoniec dosiahne centrum lebečné (58 dychov).

S každým ďalším cyklom nádychu a výdychu sa vizualizovaná semenná slabika HAM v lebečnom centre taví ohňom a transformuje sa na elixír osvieteného vedomia (tibo bjang-čhub-sems), kým nenaplní celé centrum (68 dychov).

Z tisíclicového lotosa prúdi teraz dole do dolných centier. S každými nasledujúcimi desiatimi dychmi dosahuje opäť krčné centrum (78 dychov), potom

srdcové centrum (88 dychov), pupočné centrum (98 dychov), a celú dolnú partiu tela až po končeky prstov nôh, čo reprezentuje celkom 108 dychových cyklov./27/

STÚPAJÚCI A KLESAJÚCI POHYB VNÚTORNEHO OHŇA V SUŠUMNA NÁDÍ



10. CENTRÁ PSYCHICKÝCH SÍL V JOGE VNÚTORNÉHO OHŇA (GTUM-MO)

Tu treba pripomenúť, že popis daný v predošlej kapitole je extrémne zjednodušený a sotva kostrou procesu tejto meditácie. Ale z mnohých dôvodov je vhodný pre schématické znázornenie vo forme grafu, ktorý je uvedený na nasledujúcej strane a ilustruje buddhistický systém čakier a ich funkcií.

Tento systém, ako vidíme, sa obmedzuje len na päť hlavných centier, ktoré môžu byť poznateľné každým a ktoré, vzhľadom na tibetskú tradíciu, sú rozdelené do troch zón: horná zóna (stod), ku ktorej patria centrá mozgové a krčné, prostredná (bar), ku ktorej patrí centrum srdcové, a nakoniec dolná zóna (smad), ku ktorej patrí solárny plexus a reprodukčné orgány.

Tieto tri zóny súvisia jedna s druhou rovnako ako idá, pingalá a sušumná (tib. rkjang-ma, ro-ma, dbu-ma).

Idá a pingalá stoja navzájom v protiklade ako mužský a ženský princíp, tvorenie a vnímanie. Aj nižšie centrá reprodukcie a výživy sú v protiklade k centrá vyšším t.j. centrá vedomého poznávania a rozlišovania. Podobne stojí sušumná medzi oboma vonkajšími nádí a upevňuje ich vnútornú príbuznosť a nakoniec ich zjednocuje a absorbuje. Rovnako srdcové centrum, ktoré je uprostred medzi centrami nižšími a vyššími, sa stáva oblasťou realizácie na ľudskej úrovni a po integrácii oboch polárnych síl zaujíma miesto v najvyššom centre (siedmy lotos).

Tieto tri zóny reprezentujú vo svojom najhlbšom zmysle tieto roviny:

- 1) Pozemskú rovinu, menovite zemou viazané elementárne sily prírody, hmotnosti a telesnosti (zhmotnenej minulosti).
- 2) Kozmickú čiže univerzálnu rovinu večných zákonov, bezčasového vedomia (ktoré z ľudského hľadiska je živé ako budúci stav 'dosiahnutia', ako medzník, ktorý by mal byť ešte dosiahnutý) a rovinu spontánneho duchovného vedomia nekonečnosti, ako symbolu bezhraničného priestoru v skúsenosti Veľkej prázdnoty (šúnjatá, tib. stong-pa-nid), ktorá v sebe zahrnuje bytie i nebytie.
- 3) Ľudskú úroveň individuálnej realizácie, v ktorej kvality pozemskej existencie sú spriaznené s kozmickými. Ľudská duša si uvedomuje sily zeme a univerza ako odvždy prítomné, ako 'hlboko pociťovanú' skutočnosť.

Srdcové centrum sa preto stáva sídlom semennej slabiky HÚM v protiklade k ÓM lebečného centra./28/

Skôr než budeme diskutovať mantrické kvality centier, venujme sa ďalšej analýze ich podstaty. Ako bolo na začiatku tejto stati pripomenuté, buddhistická tantra-joga nepracuje s pevnými veličinami a statickými predstavami, ale so systémom dynamických funkcií, vzájomne závislých a príbuzných. Hodnota týchto funkcií závisí na pozícii symbolu alebo centra, ktoré volíme ako náš východzí bod, inými slovami, je to náš postoj, naša duchovná úroveň, ktoré určujú smer nášho vnútorného vývoja.

Lebečné centrum nie je od prírody sídlom kozmického, transcendentálneho vedomia (alebo akokoľvek nazveme túto najvyššiu funkciu) rovnako, ako nie je srdcové centrum prirodzeným sídlom intuitívno-duchovného vedomia, alebo základné centrum (prvý lotos múládhára) sídlom psychických tvorivých alebo fyzicky zdravých síl. Môžu sa stať nosičom týchto vlastností až prostredníctvom vedomej transformácie ich funkcií z takých síl, aké predstavuje sila inštinktívnej individuálnej sebazáchovy, ktorá je spoločná všetkým, aj zvieratám, až k silám duchovnej sebarealizácie. Prvá z nich je smerovaná k materiálnej existencii, druhá k oslobodeniu od pút hmoty.

Rovnako ako slnečné, odstredivé sily pingaly (ako von smerujúca aktivita bojovníka), obsahujú princípy individuálneho poznania a rozlišovania, súčasne s nimi aj jed smrteľnosti - tak ako ida, mesačná, dostredivá sila, reprezentuje 'elixír nesmrteľnosti', ale súčasne aj slepé podnecovanie existencie, ktorá spôsobuje nekonečný kolobeh zrodov (sansára). Lebečné centrum vo svojej nesublímovanej podstate reprezentuje rovnakým spôsobom pozemskú aktivitu intelektu, ktorý nás oddeľuje viac a viac od zdroja života a od vnútornej jednoty všetkých bytostí.

Navonok nasmerovaný intelekt nás zaťahuje stále hlbšie do procesu vonkajšieho bytia, do sveta 'vecí' a hmotných foriem, do ilúzie o samostatnej a oddelenej existencie ega, a teda do smrti. Pokiaľ je intelekt obrátený dovnútra, stráca sa v čisto rozumovom myslení, vo vákuu abstrakcie ako mentálna skamenelina.

Keď sa intelektu podarí príležitostne zachytiť záblesk pravej a skutočnej podstaty vecí, jeho svet sa zrúti a končí v deštrukcii a chaose. Pre duchovne nepripravenú a nezrelú myseľ sa preto javí realita odhalenej pravdy ako

strašná. Preto sa skúsenosti spojené s preniknutím k vyššiemu poznaniu a vedomiu reality znázorňujú symbolicky strašnými postavami božstiev 'pijúcich krv'. Ich mandala je spojená s mozgovým centrom, zatiaľ čo mandala mierumilovných a pokojných aspektov dhjánibuddhov je vizualizovaná v lotose srdcového centra.

Krv, ktorú pijú 'hnevivé božstvá', je elixírom poznania (plod 'stromu poznania'), ktorý je tu vo svojej čistej a nedotknutej forme - t.j. bez spojenia s kvalitami súcitu a lásky - ktorý takto pôsobí na človeka ako smrteľný jed.

Mozgové centrum neprebudeného človeka má v sebe sídlo smrti, princíp mortality. Základné centrum (múládhára) na opačnom konci sušumny obsahuje sídlo života, a ako sme už prv pripomenuli, aj príčinu nekonečného cyklu znovuzrodzovania - sansáry. Vedomie neprebudeného mozgového centra má schopnosť rozlišujúceho uvažovania, chýba mu však zjednocujúca sila tvorivého života a spontánnosť. Základné centrum je zdrojom zjednocujúcej, ale slepej tvorivej vitálnej sily, ktorého funkcia ho vyčerpáva v pude sebazáchovy. Chýba rozlišujúce uvažovanie, ktoré by dalo zmysel a smer tejto slepej sile.

Preto poznávajúce a rozlišujúce vedomie slnečného princípu (ktoré vo svojom činnom stave sa stáva subjektom našej vôle a môže byť posilnené a riadené vedomým dýchaním) musí zostúpiť k prameňom života a vyzdvihnúť svoje obnovujúce sily z ríše sexu a previesť ich na psychickú a duchovnú činnosť.

Semenná slabika A, ktorá predstavuje princíp poznania, vo vyššie spomínanej meditačnej praxi, ktorú hinduistický systém čakier charakteristicky spája s centrom vnútorného videnia (ádžňá čakra), je vizualizovaná v najnižšom centre, presne v mieste vstupu do sušumny (netýka sa to teda priamo základného centra - múládháry). Semenná slabika HAM, ktorá je predstavovaná tvorivým princípom čiže elixírom života, je vizualizovaná v lebečnom centre. Táto vizualizácia je symbolickou predtuchou cieľa, ako je vidno zo skutočnosti, že len vtedy, keď žiar planúceho A dosiahne počas meditácie slabiku HAM, oživuje ju a prebúdza k aktivite. Rozžeravený a planúci vzhľad semennej slabiky A je ukazovateľom stupňa realizácie a je cennou skúsenosťou pre sádhaka, ktorému ukazuje plynulosť jeho koncentrácie. Preto keď dostúpi žiar planúceho A k slabike HAM, je táto aktivovaná a roztavená v regenerujúcej sile osvieteného vedomia (bódhičitta), ktoré naplní lotos s tisícmi okvetnými lístkami a zostupuje do všetkých ostatných centier.

Tento zostup znamená druhotnú transformáciu týchto centier. Prvá transformácia pozostáva z prebudenia a oživenia týchto centier stúpajúcim plameňom inšpirácie, princípom duchovného poznania a priamou skúsenosťou, ktorú rozduchava dokonalá koncentrácia do stavu 'bieleho žiaru'. Druhá a najdôležitejšia transformácia znamená premenu centier na nástroje osvieteného vedomia, v ktorom poznané a pociťované, múdrosť a láska, rozsah svetla a vrúcnosť života splývajú v jedno. Symbolom tejto integrácie je semenná slabika HÚM.

Táto dvojaká transformácia zbavuje centrá ich nepresublimovaných elementárnych kvalít a umožňuje im dosiahnuť nové impulzy a sily z navzájom sa prelínajúcich vzostupných a zostupných prúdov vedomia. Tieto dva prúdy pohybu majú povahu ohnivú (prúd vzostupný) a tekutú (prúd zostupný), navzájom sa ovplyvňujú a prestupujú. Ich koexistencia a súčasné pôsobenie je symbolizované v známom rozprávaní o Buddhovom 'dvojtom zázraku' (uvedenom v texte Dhammapada-atthakathá, XVI, a spomenutom v Nidána-kathá, džátake č. 483 a Milinda-pañge, rovnako aj v úvode k Atthasáliní), v ktorom sa hovorí, že Buddha silou svojej koncentrácie spôsobil, že jeho telo vyžarovalo súčasne lúče ohňa a vody ako mnohofarebnú auru.

II. DHJÁNIBUDDHOVIA, SEMENNÉ SLABIKY A ELEMENTY V BUDDHISTICKOM SYSTÉME ČAKIER

Z toho, čo sme vysvetlili v minulej kapitole vyplýva, že v buddhistickej čakra-joge závisí význam centier na zvláštnom procese meditácie, na východnom bode meditácie, rovnako ako na jej ciele. Práve elementárne vlastnosti centier sú vytvárané týmito procesmi, ktoré závisia na rovine vedomia meditujúceho, na zameraní vnútorného podnetu a stave jeho mysle. V buddhistickom tantrickom systéme sú elementy menej oddelené od svojich hmotných kvalít a ich prírodných prototypov. Ich vzájomná príbuznosť je považovaná za dôležitejšiu než ich organická funkcia čiže ich objektívna podstata. Päť centier buddhistického systému je vo vzájomnej príbuznosti ako päť elementov, ale nie tak, že by vždy rovnaké centrum bolo nutne reprezentované rovnakým elementom, alebo že by rovnaký element vždy predstavoval rovnakú vlastnosť. Symbolika elementov sa pohybuje na niekoľkých úrovniach: na úrovni prírody, na úrovni abstraktných predstáv, na úrovni zmyslového vnímania, na rovine emocionálnej, psychickej, intuitívnej, duchovnej, atď.

Element 'ohňa' nie je len symbolom pre zodpovedajúci hmotný stav alebo z neho vznikajúce fyzikálne teplo, ale častejšie je symbolom svetla, slnečných síl, viditeľnosti, alebo deštrukcie, transformácie, očisťovania, zlučovania a integrácie, alebo psychického tepla, nadšenia, inšpirácie, emócie, temperamentu, vášne, alebo ako prosba o poznanie, zbožnosť, zasvätenie, apod.

Rovnako 'voda' nemá len význam elementárnej kvality, alebo nevyjadruje len tekuté skupenstvo, ale je aj symbolom asimilácie, rovnováhy a rozpúšťacích schopností, alebo môže byť symbolom Elixíru života, lunárnych síl, plodnosti a ženského princípu, alebo je výrazom pre bezfarebnosť a zrkadlenie, kvality zrkadla, alebo hlboké, priepastné podvedomie, atď.

Každý symbolický systém má svoje vlastné spojenie, svoju jednotu, ktorá závisí na vývoji. Nie je stavaný na abstraktnej logike, ani nie je intelektuálne premyslený, ale dozrieva a rozvíja sa v priebehu času. Symbolické systémy sú ako veci v stave toku, v stave splynutia: úseky jednotlivých fáz pohybu závisia na mnohých faktoroch, od počiatočného nasmerovania pôvodného impulzu, až po ovplyvňujúce okolnosti, rezistenciu alebo príliv nových impulzov k ďalšiemu pohybu.

Počiatočný bod buddhistickej jogy nemá charakter kozmický ani teologicko-metafyzický, ale psychologický v najhlbšom slova zmysle. Povaha psychických centier nie je určovaná kvalitami elementov, ale psychickými funkciami, ktoré sú im pripisované alebo vedome prisudzované.

Centrum intelektu, v ktorom sídli najviac nehmotných kvalít, je transformované na orgán univerzálneho vedomia, ktorému zodpovedá element priestoru, 'étér'.

Centrum reči sa stáva orgánom mantrických zvukov, kde je fyzické dýchanie transformované na vedomú pránu, duchovné vibrácie mentálne-sluchovo formulovaného poznania. Element tohto centra je elementom pohybu, reprezentovaný symbolom 'vetra' alebo 'pohybujúceho sa vzduchu' (v tvare polkruhového oblúka).

Srdcové centrum sa stáva orgánom intuitívnej mysle preduchovneného cítenia (všeobjímajúceho súcitu), centrálnym orgánom procesu meditácie, kde je kozmická abstrakcia transformovaná na ľudské skúsenosti a realizáciu. Z roviny absolútna (dharmadhātu) univerzálne platnej (dharma) je najprv prevedená na rovinu ideálneho vnímania (sambhógakája), t.j. mantrických formúl (v centre reči)

a vnútorného videnia, nakoniec potom do roviny ľudskej realizácie (nirmánakája) v srdcovom centre.

Ak je srdcové centrum spojované s elementom 'ohňa', musíme to chápať v tom zmysle, že sa tu nejedná o fyzický element ohňa, ale o oheň inšpirácie, psychický oheň, náboženské zanietenie, apod. Preto bolo srdce spájané s brahmanským oltárnym ohňom.

Pupočné centrum je spájané s elementom 'vody'. To však neznamená, že nemôže byť súčasne aj centrom psychického tepla, ako napr. v 'joge vnútorného ohňa', pretože tento 'oheň', ako vieme, prechádza postupne cez všetky centrá. Spojenie s elementom 'vody' len znamená, že pupočné centrum je väčšinou považované za orgán transformácie, vyrovnávania a asimilácie podvedomého obsahu a nehmotných síl. V buddhistickom systéme sú oddávna spájané funkcie svádhisthána čakry čiastočne s pupočným centrom, čiastočne centrom základným. Potreba spojenia elementu 'vody' s pupočným centrom by tým bola jasná. Pre prax jogy nie sú tieto dôvody konečné, hlavne nie pre buddhistickú jogu, ktorá, ako vieme, nevychádza zo statických údajov, existujúcich raz a navždy, ale vychádza z dynamických princípov a z možností psychickej transformácie. Adept buddhistických tantier nehovorí, 'čo tam je', ale 'čo z toho môže urobiť'.

Z tohto zoskupenia elementárnych kvalít by sa ľahko mohlo usudzovať, že dhjánibuddhovia a semenné slabiky zodpovedajú týmto elementom a príslušným centrá, ktorým sú tieto elementy pripisované. Ale nie je to tak, pretože, ako bolo už vyššie spomenuté, na elementy sa tu dívame z iného hľadiska, patria k iným kategóriám symbolov. Čo spája napr. buddhu Amitábhu a element 'ohňa' nie je zvláštna vlastnosť tepla, ale vlastnosť svetla, schopnosť robiť veci viditeľnými, a kvalita červenej farby. Čo spája absolútne s elementom 'vody' nie je kvalita tekutosti, ale zrkadlu podobný povrch, ktorý odráža číre, bezfarebné svetlo zodpovedajúce 'Múdrosti veľkého zrkadla' a metaforická príbuznosť medzi vedomím álaje a oceánom.

Vo všetkých týchto kategóriách symbolov nemôžeme počítať so stálym významom, z ktorého by sme vytvárali stále rovnako definované rovnice, rovnice dávajúce len jediný výsledok, ako napr.: ak platí $A = X$ a $B = X$, vyplýva z toho, že $A = B$. V symbolike pracujeme s kategóriami alebo radom mentálnych asociácií, nie s rovnicami. Tieto kategórie asociácií nie sú ľubovoľné, ale sledujú svoju vlastnú zákonitosť. Z tohto hľadiska sú porovnateľné so živým organizmom,

ktorého pohnútky nie sú predurčené, hoci závisia na určitých zákonoch.

V každej mnohostrannej symbolike musí jeden bod zvíťaziť. Čím rozmanitejší a komplikovanejší je tento systém, tým obmedzenejší je zmysel jeho jednotlivých prvkov.

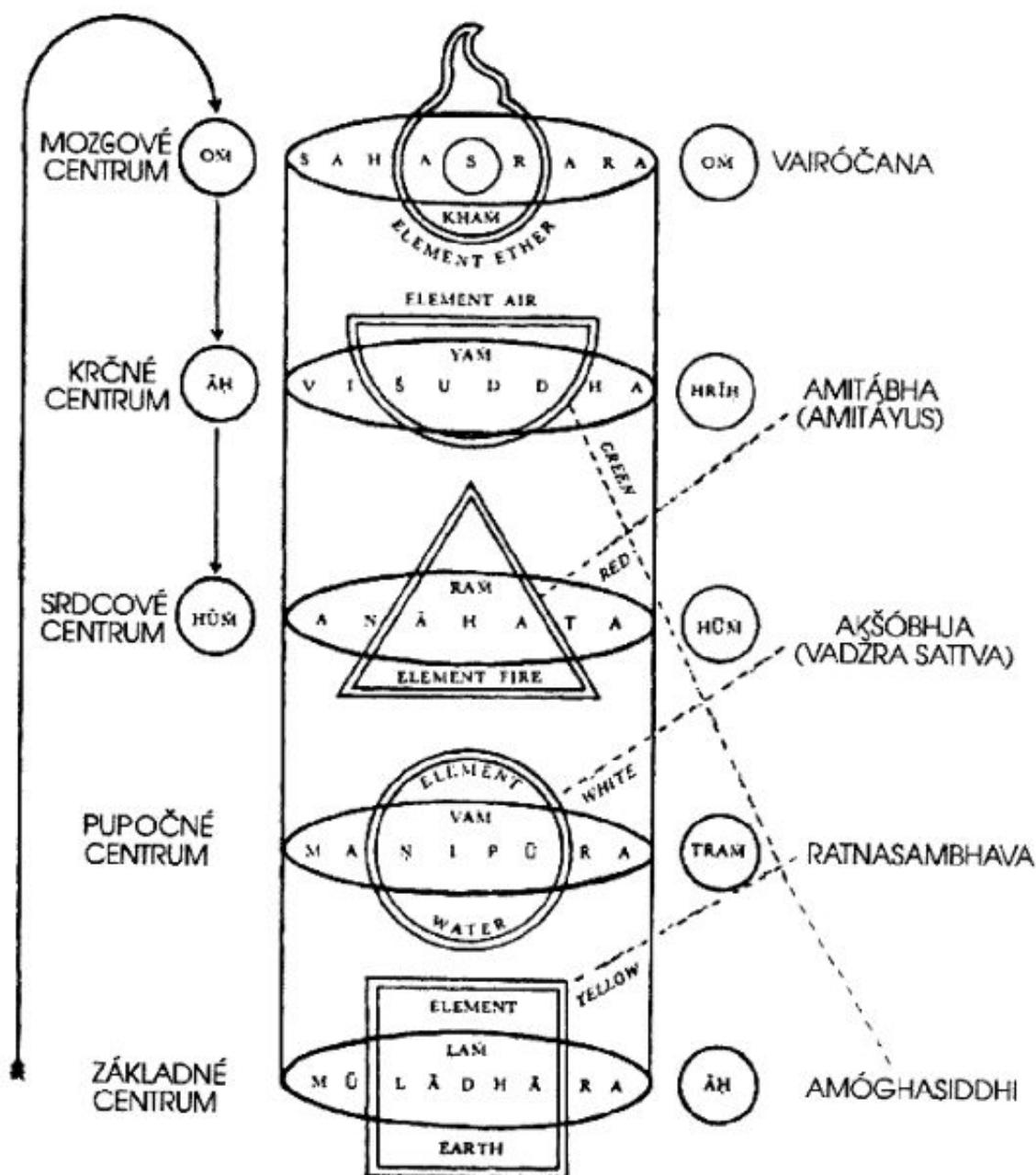
V symbolike meditačných procesov nie je vedúcim princípom teoretický názor, ale prax a skúsenosť z nej odvodená. Preto každá meditačná škola, každá sekta má svoj systém, ktorý je udržiavaný tradíciou a prechádza z majstra na žiaka.

Preto rozdelenie dhjánibuddhov a ich mantier do jednotlivých psychofyzikálnych centier tela nie je jednoduché a nemá pevný systém. Závisí to na meditujúcom, ktorý dielčí symbol si želá umiestniť do stredu svojej kontemplácie, na tejto voľbe závisí umiestnenie všetkých ostatných symbolov mandaly. Počas meditácie sa telo samo stáva mandalou, v ktorej je množstvo menších mandál, pretože každé centrum je jednou z nich. Výraz čakra je v skutočnosti používaný ako synonymum pre mandalu. Vonkajší svet obklopujúci telo rastie do všeobjímajúcej mandaly, ktorej sústredné kruhy sa šíria ďalej a ďalej, až zmiznú v nekonečne, podobne ako sústredné kruhy na pokojnej hladine vody spôsobené hodeným kameňom.

Preto sa hovorí v Demčhog tantre (Dpal 'khor-lo bde-mčog), že jedinec by mohol považovať sám seba a všetko, čo je viditeľné (bdag dang snang thams-čad), za božskú mandalu (lha'i dkjil-'khor), všetky počuteľné zvuky (grags-pa'i-sgra thams-čad) za mantry (sngags) a každú myšlienku, vzniknutú vo vlastnej mysli (sems-kji rtog pa'i 'du-'phro thams-čad) za magický prejav Veľkej múdrosti (je-šes čhen-po'i čhos-'phrul).

Inými slovami, meditujúci si musí predstaviť sám seba v centre mandaly ako vtelenie božskej postavy dokonalých vlastností buddhu, realizácie, ktorej cieľom je jeho sádhaná. Tým všetka ľubovôľa mizne. Nezostal priestor pre čokoľvek, čo je nepodstatné alebo zbytočné. Nič nebolo ponechané náhode alebo len subjektívnej predstave. Veci vonkajšieho sveta sa spájajú a transformujú na posvätný kruh, v ktorého strede sa mení telo sádhaka na chrám.

Číra skutočnosť bytostného vedomia a vlastníctvo duchovných tvorivých síl sa stáva nevyjadriteľným zázrakom. Viditeľné sa stáva mantrou, hmota, zhustenie elementárnych síl a psychické centrá tela sa menia na päť poschodí posvätného chrámu. Každé z nich má oltár a mandalu dhjánibuddhu.



PRÍBUZNOSŤ MEDZI CENTRAMI, SEMENNÝMI SLABIKAMI, ELEMENTAMI A DHJÁNIBUDDHAMI

Najnižším poschodím - 'prízemím' - je základné centrum (múládhára), ktoré je predstavované žltým štvorcom alebo kockou, predstaviteľkou elementu 'zeme', v ktorej temnom lone dozrieva zdroj všetkej činnosti. Je to oblasť karmického zákona a karmicky viazanej aktivity. Táto závislosť ukazuje na povahu elementu 'zeme', elementu, ktorý je viazaný na tvar, t.j. stav strnulosti a ľahostajnosti. Amóghasiddhi, ktorý

stelesňuje 'všetko-prenikajúcu', od karmy oslobodenú múdrosť, je preto vybratý za Pána a premieňateľa tejto ríše. Jeho semennou slabikou je ÁH.

Pán tohto centra nie je predstaviteľom jeho povahy, ani zosobnením jeho elementárnych kvalít. Je symbolom síl, ktorými chceme toto centrum naplniť a oživiť. Výber tohto symbolu závisí na jeho primeranosti. Musí mať schopnosť pôsobiť na vlastnosti tohto centra v zmysle, buď že sa s ním stotožní, alebo ho zušľachtí. Aby sa to mohlo dosiahnuť, musí sa symbol stretnúť s určitými vlastnosťami centra, ktoré by boli odlišné od jeho elementárnej povahy.

To by malo byť zjavné hlavne na poli mantier: semenné slabiky elementov sa líšia od semenných slabík dhjáníbuddhov, zatiaľ čo po inej stránke s nimi súhlasia.

Farby elementov majú podobnú tendenciu, keďže nesúhlasia s farbami dhjáníbuddhov, ktoré sú s nimi spojené v rovnakom centre. To tiež svedčí o tom, že príbuznosť jedného systému nemôže a nesmie byť mechanicky prenášaná na systém druhý. Ak to platí v blízko príbuzných systémoch buddhistických, o to viac to platí medzi jogou buddhistickou a hinduistickou.

Naivita, s ktorou západní autori tieto veci navzájom miešajú, pôsobí neveriteľný zmätok, ktorého dôsledky budeme krok za krokom prekonávať, až položíme základy k hlbšiemu pochopeniu a nezaujatému názoru.

Vráťme sa k podobenstvu päťposchodového chrámu nášho tela. Druhé poschodie (pupočné centrum), ktoré je symbolizované bielym diskom alebo guľou (forma kvapky), zodpovedá elementu 'vody', kvalite asimilácie a dhjáníbuddhu Ratnasambhavu, veľkého vyrovnávateľa. Jeho múdrosť 'rovnosti' je poznaním základnej jednoty všetkých bytostí. Jeho semennou slabikou je TRAM.

Asimilačná funkcia pupočného centra je vyjadrená v Demčog tantré ideou premeny hrubých elementov na častice vitálne a psychické.

Ďalej sa hovorí, že človek by mal vizualizovať v tomto centre lotos so štyrmi okvetnými lístkami.

Počínajúc východným lístkom (prvým) a ďalej by pokračoval v smere hodinových ručičiek, v každom lístku by umiestnil nasledujúce kvality:

1. lístok: pránická podstata vitálneho princípu elementu 'zeme'
(skt. prána, tib. rlung)
2. lístok: vitálny princíp elementu 'vody' (čhu-rlung)
3. lístok: vitálny princíp elementu 'ohňa' (me-rlung)
4. lístok: vitálny princíp elementu 'vzduchu' (rlung-gi-rlung).

Spolu s elementami by sa mali vizualizovať nasledujúce semenné slabiky:

1. žlté LA(M), 2. biele VA(M), 3. červené RA(M), 4. zelené JA(M).

V centre lotosa je vizualizovaná podstata 'éteru' (elementu priestoru(nam-mkha', skt. ákáša) ako modrá kvapka (tib. thig-le, skt. bindu). V inej pasáži rovnakého textu je vitálna podstata štyroch veľkých elementov nazývaná štyrmi bránami ('bjung-ba bzi'i rlung-rgju-ba-sgo bži) tajného chrámu tela. Je treba znova zdôrazniť, že v týchto vizualizáciách sa najedná o hmotné elementy alebo fyzikálnu podstatu, ale výlučne o vitálne a psychické sily a zákony, nemajúce nič spoločné s tým, z čoho je vytvorený náš svet.

Tretie poschodie, zodpovedajúce srdcovému centru, je predstavované červeným trojuholníkom (tiež kužeľom alebo pyramídou) a vytvára strednú časť pagody.

Obsahuje posvätný oltár ohňa. Tajomného ohňa, ktorým sú transformované, prečisťované, tavené a spájané elementy našej osobnosti. Tento posvätný plameň zodpovedá semennej slabike HÚM a postave buddhu Vadžrasattvu-Akšóbhju.

V nasledujúcej kapitole sa budeme detailnejšie zaoberať semennou slabikou HÚM, ako symbolom konečnej integrácie, konečného zjednotenia, rovnako ako zvláštnou úlohou buddhu Vadžrasattvu.

Štvrté poschodie zodpovedá krčnému centru, je venované elementu 'vzduchu' a je symbolizované polkruhovým oblúkom alebo polguľovitým telesom zelenej farby(otvorená, rovná strana je obrátená nahor). Už predtým sme sa zaoberali rôznym významom tibetského slova rlung a jeho sanskrtských ekvivalentov prána a váju.

Dolný oblúk naznačuje dynamický charakter tohto elementu. V spojení s krčným centrom nemožno vidieť len pripomienku životodarného dychu, ale predovšetkým pripomienku jeho funkcií ako prostredia tajného slova, pôvodcu všetkých zvukov a najjemnejších duchovných vibrácií, z ktorých vznikajú odlišné povahy všetkých vecí a každá podoba rozlišujúceho poznávania, základňu mantier a vízií.

Amitábha je stelesnením rozlišujúcej múdrosti vnútornej vízie. Jeho činný aspekt, Amitájus, je stelesnením nekonečného života, uctievaný ako Pán tohto centra. Jeho semennou slabikou je HRÍH./29/

Piate a najvyššie poschodie, zodpovedajúce lebečnému centru, je reprezentované modrou žiarivou kvapkou (bindu, tib. thig-le) a symbolom elementu priestoru či éteru (ákáša, tib. nam-mkha'). Pánom centra je Vairóčana, ktorý stelesňuje 'univerzálny zákon', a je objatý Matkou nebeského priestoru. Jeho semenná slabika je ÓM.

ÓM-ÁH-HÚM na ľavej strane diagramu ilustruje súvislosť medzi centrami, elementami, semennými slabikami a dhjánibuddhami, a zodpovedá trom povahám 'tela' (kája, tib. sku), reči (vák, tib. gsung) a 'mysle' (čitta, tib. thugs), ktoré, po zjednotení všetkých psychických kvalít a síl meditujúceho, sú transformované na:

1. Princíp všeobjímajúceho univerzálneho tela (ÓM) realizovaného v lebečnom centre.
2. Princíp všeobjímajúcej mantrickej reči (tib. gzung) alebo tvorivého zvuku ÁH, realizovaného v krčnom centre.
3. Princíp všeobjímajúcej lásky osvietenej mysle (bódhičitta, tib. bjang-čhub-sems) buddhov (HÚM), realizovanej v srdcovom centre (viac v budúcich kapitolách).

Prerušovaná čiara na pravej strane diagramu ukazuje príbuznosť medzi dhjánibuddhami a elementami v kategóriách symbolov, založených na identite farieb, ako ju nachádzame v mandale dhjánibuddhov v predchádzajúcej hlavnej časti.

Ak umiestnime symboly piatich elementov jeden nad druhý, ako ukazuje diagram piatich centier buddhistického jogového systému, zodpovedajú trojrozmernému tvaru, ktorý vytvára podstatu tibetského chörtenu (mčhod-rten)/30/, náboženského monumentu, ktorý sa vyvinul z indickej stúpy, pôvodne slúžiacej k uchovaniu ostatkov Buddhu a jeho hlavných žiakov/31/. V Tibete má už len symbolickú štruktúru, je to vlastne plastická mandala.

Najkrajší a najpôsobivejší príklad takej mandaly je chörten Sto tisíc buddhov (Sku-'bum) v Gjance, tvoriaci impozantný terasovitý, pagode podobný chrám, ktorý má okolo sto kaplniek, z ktorých každá tvorí mandalu sama o sebe. Najväčšia z týchto kaplniek obsahuje mandaly (vo forme fresiek a sôch), pričom žiadna z nich nemá menej než osemtisíc postáv.

Štvorcový pôdorys najnižšieho poschodia zodpovedá elementu 'zeme', guľatá stredná časť elementu 'vody', kónická časť elementu 'ohňa', dáždňnik nad ňou elementu 'vzduchu'/32/. Ohnivá kvapka elementu 'éteru' spočíva na nádobe s 'elixírom života' (amrta-kalaša, tib. bum-pa), ktorý korunuje čestný dáždňnik.



12. SYMBOLIKA SEMENNEJ SLABIKY HÚM AKO SYNTÉZA 'PÄTORAKEJ MÚDROSTI'

Ako sme videli v 'joge vnútorného ohňa', meditačná skúsenosť prechádzarôznymi fázami. Prvá je charakterizovaná zvládnutím a prienikom tepla'vnútorného ohňa' do manipúra čakry. Sily nižších oblastí, predstavujúce všetkotelesné, elementárne a pozemské, sú koncentrované a sublimované. Preto sa hľadá na pupočné centrum ako na skutočný štartovací bod, hlavný orgán psychického tepla (gtum-mo). Potlačením nižších oblastí je odstránená prekážka, meditácia môže teraz pokračovať na bezpečnom základe a bez zábran sa môže obrátiť hlavným smerom k zj ednoteniu v mysli.

To nastáva v druhej fáze meditácie pri dosiahnutí univerzálneho vedomia, v ktorom vyhasína dualita, mizne vlastná obmedzenosť, zaniká dualita 'ja' a 'nie ja'.

Tretia fáza pozostáva z návratu k ľudskej dimenzii, v ktorej sa všetko získané uplatní a prevedie do života a činov. Miestom tejto skúsenosti je ľudské srdce, v ktorom sa realizuje Vadžrasattva, 'Diamantové bytie', a stáva sa stále prítomnou silou v semennej slabike HÚM.

Vadžrasattva je aktívnym aspektom buddhu Akšóbhju, t.j. tej časti jeho existencie, ktorá je obrátená k svetu. V existencii Vadžrasattvu, ktorý je najvyššou skutočnosťou sféry dharmy, sa zrkadlí a odráža vedomie na individuálnej úrovni.

Je aktívnym lúčom 'Zrkadlu podobnej múdrosti, ktorá osvetľuje prázdnotu, rovnako ako bytosti. Je to zrkadlenie 'prázdnoty' v bytostiach a bytostí v 'prázdnote'. Je poznaním univerzálnej podstaty, poznaním, ktoré rozoznáva celistosť sveta v každej jednotlivnej forme prejavu, je poznaním nekonečného v konečnom, bezčasého v zdanlivo pominuteľnom. Je vadžrou srdca, nepremenný, nezničiteľný.

Je duchovnou istotou, ktorá plynie z priamej skúsenosti reality, v ktorej sa spájajú všetky múdrosti v jednu, plameňom všeobjímajúceho pocitu solidarity a túžby pracovať pre dobro všetkých živých bytostí (môžeme to volať láskou, sympatiou, dobročinnosťou alebo akokoľvek chceme).

Keď vystupuje ÓM k univerzalite, potom HÚM zostupuje z univerzality do hlbiny ľudského srdca. ÓM predchádza HÚM. ÓM (ako stred mandaly) obsahuje potenciálne všetky ostatné semenné slabiky a môže byť precítené len vtedy, keď boli všetky tieto slabiky oživené v procese meditácie. Rovnako HÚM obsahuje skúsenosti ÓM a stáva sa živou syntézou všetkých piatich múdrostí. To je skúsenosť, ktorú nemožno vyjadriť slovami, ale len stavom mysle (ako náprotivok k mentálnemu objektu) /33/.

Demčog tantra hovorí, že HÚM predstavuje 'mysel' oslobodenú od všetkých pojmov a všetkých myšlienok' ('dzig-dang bral-ba'i sems). Päť častí, z ktorých pozostáva slabika HÚM zodpovedá piatim dhjánibuddhom a ich múdrosti (a to v indickej, aj tibetskej verzii tohto textu).

Samohláska Ú, ktorá tvorí najnižšiu časť slabiky HÚM, zodpovedá podľa pradžňápáramít múdrosti Amóghasiddhu, ktorá 'dovršuje dielo' (bja-ba grub-pa'i je-šes). Telo písmena H zodpovedá 'Rozlišujúcej múdrosti (so-sor rtogs pa'i je-šes) Amitábhu, 'hlava' písmena H (horizontálna závesná linka, ktorú majú všetky písmená), táto linka zodpovedá 'Múdrosti rovnakosti (všetkých javov)'(mñam-pa-ñid-kji je-šes) Ratnasambhavu. Polmesiac zodpovedá 'Múdrosti podobnej zrkadlu' (me-long lta-bu'i je-šes) Akšóbhju a planúca kvapka (thig-le) múdrosti Dharmadhátu (čhos-kji dbjins-kji je-šes) Vairóčanu.

Každá z týchto piatich častí obsahuje farbu zodpovedajúcu príslušnému dhjánibuddhovi. Samohláskový znak je zelený, telo písmena H červené, hlava žltá, polmesiac biely a planúca kvapka modrá.

To je príklad oživenia mantrického symbolu, ktorý nie je len počuteľný a vysloviteľný, t.j. vnútorný a vonkajší zvuk, ale aj vo viditeľnom tvare konečného božského vzhľadu, ktorý vystúpi tvárou v tvár meditujúcemu ako priestorovo objektívna bytosť.

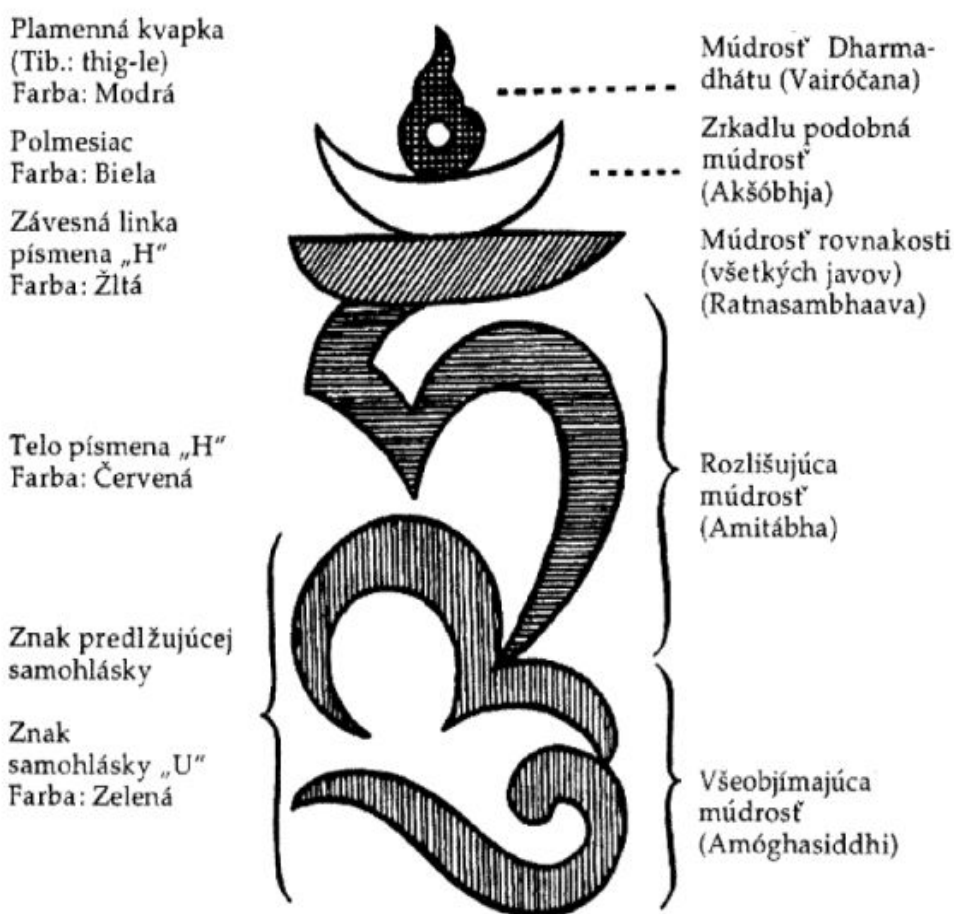
Vo vyššie spomenutom texte sa hovorí, že semenná slabika HÚM vyžaruje lúče modrého, zeleného, červeného a žltého svetla. Tieto lúče sú považované za výsledok štyroch síl ústredného božstva(bde-mčog, skt. mahásukha, vtelenie najvyššej blaženosti, do formy ktorej je HÚM transformované), a ktoré nakoniec vypĺňajú celý vesmír ('džig-rtens-gji-khams thams-čad). Biele vyžarovanie bolo vynechané. Dôvodom je skutočnosť, že biele svetlo predstavuje

vnútornú podstatu Mahásukhu, ktorou sa prejavuje ako Vadžrasattva, vnútorná všetko-prenikajúca skutočnosť 'diamantovej prázdnoty'

Potom čo meditujúci oživil mantrický symbol vnútornou víziou, s ktorou sa zjednotil telom i myslou, vracia sa späť. Aby mohol realizovať diamantovú prázdnotu, musí obrátiť proces meditácie (rdzogs-rim) a rozpustiť samohláskový symbol U tým, že ho nechá vstúpiť do H, symbol H do jeho 'hlavy', 'hlavu' písmena H do polmesiaca a polmesiac do planúcej modrej kvapky - až nakoniec sa aj kvapka rozpustí a zmizne v prázdnom priestore, alebo vibruje ako čistý mantrický zvuk, až sa aj ten stratí v tichu mlčania.

Tým bola dosiahnutá hranica toho, čo je možné vyjadriť slovami, preto je bezpečnejšie zostať pri symbolickom jazyku tantier, ktoré nám pomôžu podobenstvom preniknúť do tajomstva, ktoré ide ďalej, až za slovo.

Symbolika semennej slabiky HÚM, podstata "Pätorakej múdrosti"



13. SEMENNÁ SLABIKA HÚM A DÔLEŽITOSŤ DÁKINÍ V PROCESSE MEDITÁCIE

Keď chceme pochopiť hlboký význam semennej slabiky HÚM pre mantrickú a meditačnú prax vadžrajány, musíme sa plne tomuto systému zasvätiť. Tento

system je západným ľuďom dosť cudzí, tak myšlenkovo, ako aj citovo. Preto je chápaný mylne častejšie ako ostatné formy tantrického buddhizmu. Pripomíname si tu triedy bytostí, síl alebo symbolov, ktorých povaha jasne súvisí so semennou slabikou HÚM, a ktoré pripadajú nezasväteným viac-menej démonické. Tieto bytosti sa zdajú stelesnovať všetko, čo nemôžeme zaradiť do nášho, nám dobre známeho myšlienkového sveta, a ktoré sa nám preto zdajú nebezpečné, desivé a ohrozujúce.

Je to druh znalosti, ktorá je vyjadrená nedefinovateľnou kvalitou slabiky HÚM, táto kvalita je poznateľná len po prekročení myšlienkového hranice, v blesku podobnom okamihu priameho vhl'adu, skúsenosti pravej podstaty všetkých vecí, teda aj nás samých. Je to prelomenie napätia našej vnútornej bytosti, ktoré nás núti vkročiť do neznámeho.

Paradox Vadžrasattvu je tvorený súčasným preniknutím do celku, aj do jeho častí, do bezčasovosti aj do času, do prázdnoty aj do tvaru, do individuality aj universality, do bytia i nebytia. Cesta k realizácii tohto paradoxu vedie ku skoku cez priepasť, priepasť, ktorá je tvorená oboma polárnymi protikladmi.

Aby sme našli odvahu k takému skoku cez priepasť, musíme byť povzbudení silným impulzom a skúsenosťou. Tie sú symbolizované v tajných tantrických náukách ako dákiní, t.j. ženské vtelenia poznania a magických síl, ktoré buď v ľudskej alebo nadľudskej podobe hrajú dôležitú úlohu v živote adeptov.

V životopise Padmasambhavu, ktorý je napísaný krásnym symbolickým jazykom charakteristickým pre literatúru siddhov, nachádzame popis jeho zasvätenia do tajov buddhistickej čakra-jogy prostredníctvom dákiní/34/.

Dákiní prebýva, ako hovorí text, v záhrade santalových stromov uprostred cintorína, v paláci z ľudských lebiek. Keď Padmasambhava došiel ku dverám paláca, našiel ich zavreté. Potom sa objavila služobná, nesúca vodu do paláca. Padma sedel pohrúžený v meditácii a silou svojej jogínskej sily zadržal dievča s vodou/35/.

Nato dievča vytvorilo nôž z kryštálu, rozrezala a otvorila svoju hrud' a ukázala v hornej časti hrude štyridsaťdva pokojných božstiev a v dolnej časti päťdesiatosem hnevivých božstiev. Oslovila Padmu: "Vidím, že si obdivuhodný tulák, že vlastníš veľké sily. Pozri na mňa, neunáhľuješ sa s dôverou ku mne?"

Padma sa pred ňou uklonil k zemi, omluvil sa a spýtal sa na učenie, ktoré hľadal. Ona odpovedala. "Som len slúžiaca. Vojdi."

Nato vstúpil do paláca, uvidel dákiní sediacu na slnečnom a mesačnom tróne. V jednej ruke držala dvojitý bubienok (damaru), v druhej pohár z ľudskej lebky. Bola obklopená tridsiatimidvoma dákiní, ktoré konali obeť. Padma sa uklonil na tróne sediacej dákiní, podal jej dar a požiadal ju, aby ho učila a odovzdala mu ezotérne a exotérne náuky. Sto pokojných a hnevivých božstiev sa zjavilo okolo. "Pozri na božstvá," povedala dákiní, "a prijmi zasvätenie." Padma odpovedal: "Všetci buddhovia mali po eóny vekov gurua, prijmi ma preto za žiaka."

Nato dákiní v sebe rozpustila všetky božstvá. Premenila Padmu na slabiku HÚM. Toto HÚM spočinulo na jej perách, a nato mu udelila požehnanie buddhu Amitábhu. Potom prehltna slabiku HÚM a v jej žalúdku Padma získal tajné zasvätenie Avalókitéšvaru. Potom HÚM dosiahlo oblasť základného centra, kde mu odovzdala zasvätenie tela, reči a mysle.

Táto symbolická poviedka obsahuje mnoho cenných informácií, aby sme však porozumeli jej zmyslu, objasníme si postavenie dákiní v tibetskom meditačnom systéme. V sanskrte boli dákiní chápané hlavne ako démonické bytosti nepriateľské človeku, žijúce v miestach, na ktorých sa konali kremácie, a na iných podobných osamelých a príšerných miestach, kde sa skrývalo neznáme nebezpečenstvo.

Ale práve tieto miesta, ktorým sa obyčajní ľudia vyhýbali, preferovali jogíni ako najvhodnejšie pre osamelé kontemplácie a náboženský vnor. Boli to pre nich zasvätené miesta, oslobodené od svetských žiadostí a nádejí, tu počúvali hlas mlčania. Čo pôsobilo bázeň svetsky zmýšľajúcich ľudí, to plnilo jogína pokojom a predsavzatím. Stávalo sa preňho zdrojom sily a podnetom k pokračovaniu na ceste realizácie.

Dákiní sa stávali strážnymi duchmi meditácie, duchovnými pomocníkmi, ktoré inšpirovali sádhaku a prebúdžali ho z ilúzie svetskej spokojnosti. Boli silami, ktoré prebúdžali driemajúce vlastnosti mysle a ducha.

Tieto zmeny v názore na dákiní pod vplyvom buddhistických meditačných škôl (hlavne v 6. a 7. storočí n. l.) sa odrážajú v tibetskom význame slova dákiní (khandoma, mkha'-'gro-ma). Mkha' znamená priestor, rovnako ako éter

(skt. ákáša), piaty element vzhľadom na buddhistickú definíciu. Inými slovami, je to prostredie umožňujúce pohyb ('vietor', tib. rlung), ktorý je základom prejavu sa tvaru (tib. snang-ba) bez toho, aby sám bol pohybom alebo tvarom.

Jeho číselným symbolom je 'nula', jeho filozofickým a metafyzickým ekvivalentom je šúnjatá (tib. stong-pa-ñid), 'veľká prázdnota' čiže 'myseľ' (tib. sems), o ktorej sa hovorí, že môže byť chápaná ako rovnaká s nebeským priestorom (tib. nam-mkha').

Gro znamená 'ísť', 'pohybovať sa'. V ľudovom podaní znamená khandoma nebeskú bytosť ženského pohlavia (vid' časticu 'ma'), ktorá sa účastní žiarivej povahy priestoru alebo éteru, v ktorom sa pohybuje. Je obdarená vyšším poznaním a zjavuje sa tým, ktorí vážne hľadajú, hlavne tým, čo praktizujú jogu. Zjavuje sa v rôznych podobách, v podobe ľudskej, božskej alebo démonickéj, je buď pekná, milostivá a mierna, alebo strašná, a vedie hľadajúceho na cestu vyššieho poznania a vedomej realizácie.

V zmysle meditačnom a v jazyku jogy to nie sú bytosti existujúce samy o sebe, ale duchovné impulzy k uskutočneniu všetkých síl, ktoré doteraz driemali v temnotách podvedomia. Impulz, ktorý je za týmto stúpajúcim vedomím, vzrastá úmerne pokroku, pôsobí neodolateľne, kým skryté svetlo poznania neodhalí svoje tajomstvo. Toto poznanie je desivé pre ľudí ešte viazaných putami sveta a vecí, je však oslobodzujúce pre tých, ktorí sú dostatočne silní, aby mohli pohliadnuť do tváre pravde.

Khandomy najvyššieho rádu sú preto predstavované nahými bytosťami. Sú stelesnením poznania nahej skutočnosti. Aby bola vyjadrená neohrozenosť, ktorá je potrebná k pohľadu na nahú pravdu, sú khandomy znázorňované ako víťazné postavy, charakterom aj chovaním. Nie sú to slepé sily prírody, ale schopnosti, prinášajúce úžitok a zlučujúce sily prírody a prvopočiatkovej inštinktívnosti s vedomým poznaním. Sú zábleskom inšpirácie, ktorá transformuje prírodné sily na tvorivé vedomie génia.

Dôraz v buddhistickej joge nie je kladený na aspekt sily (šakti), ale na aspekt poznania (pradžňá), preto sa pripomína šakti-kundaliní v buddhistickom systéme stále zriedkavejšie a stále menej sa používa aj ako objekt meditácie. Pokus o porovnanie buddhistického systému meditácie s kundaliní-jogou tantrického hinduizmu je preto rovnako nesprávny ako volať ho priamo

kundaliní-jogou. V Náropovej joge 'šiestich náuk' je sídlo kundaliní vylúčené z vizualizácie. Žiakovi sa radí: "Medituj o štyroch čakrách, z ktorých každá má tvar dáždika alebo kolesa bojového voza"/36/. Štyri čakry tvoria kolesá ohnivého voza ducha. Lebečné a krčné centrum kolesá predné, srdcové a pupočné centrum zadné kolesá tohto voza.

Namiesto kundaliní-šakti zaujímajú centrum meditácie opačné princípy, totiž princípy dákiní, v tomto prípade khandomy Dordže Naldžormu (rdo-rdže nal-'bjor-ma, skt. Vadžra-jóginí). To však neznamená, že buddhistické tantry popierajú alebo podceňujú dôležitosť a skutočnosť síl spojených s kundaliní. Znamená to len, že ich metódy sú odlišné, aj využitie síl je odlišné. Nepoužívajú ich v ich prírodnom stave, ale prostredníctvom vplyvu iného prostredia.

Sila vody, ktorá je vo vodopáde, je jej hrubá, neskrotená forma, môže však byť skrotená, nasmerovaná, rozdelená a využitá na rôzne účely. Podobne v buddhistickej tantra-joge nie je sústredenie nasmerované k sile kundaliní alebo k základnému centru, ale ku kanálom, ktorých hlavné silové prúdy alebo 'gravitačné sily' sú regulované dočasným uzavretím a obmedzením energetického obsahu vo vyšších centrách. Miesto prírodnej sily kundaliní je to inšpirujúci impulz vedomia (pradžňá) vo forme khandomy a jej mantrických ekvivalentov, ktoré sa stávajú vedúcim princípom, otvárajúcim vstup do sušumny tým, že odstraňujú jej uzáver a usmerňujú vtekajúce sily.

Khandomy, ako všetky ženské vtelenia poznania či múdrosti (vidjá), majú zvláštne vlastnosti zosilňovať, koncentrovať a zjednocovať sily, z ktorých plynie úžitok, kým sú sústredené do jediného ohniska, kde zapalujú plameň inšpirácie vedúci k dokonalému osvieteniu. Khandomy, objavujúce sa vo vízii alebo vo vnútornej vedomej imaginácii počas meditácie, sú spodobňované plamennou aurou a vyvolávané semennou slabikou HÚM, mantrickým symbolom zjednotenia. Sú stelesnením 'vnútorného ohňa', ktorý je v Milaräpovom životopise nazývaný 'hrejivý dych khandom', obklopujúci a chrániaci ako čistý a mäkký plášť/37/.

Tak ako má poznanie mnoho stupňov a foriem, tak aj khandomy prijali mnoho podôb. Od ľudských džigten khandom ('džig-rten) sveta zmyslového vnímania, až k ženským podobám dhjánibuddhov, ktoré sú ako pradžňá (múdrost') zjednotené so svojimi náprotivkami v podobe 'jab-jum'.

V meditačnom procese môžu khandomy zodpovedať takým predbežným skúsenostiam, ako uvedomenie si tela v prvej etape štyroch základných cvičení pozornosti (známych v pálijských textoch ako satipatthána). Demčog tantra/38/ preto hovorí: "Pokiaľ sa jedná o khandomu, myslí na súvislosť s telom (mkha'-'gro-ma ni lus-rdžes-su dran-pa'o). Cesty božského prejavu cháp ako tvary (lha-rnams lam-gji ngo-bor dran-par bja'o)." Realita khandom, rovnako ako 'démonov' a 'božstiev' spočíva na podobných skúsenostiach, nie na vonkajších faktoch. Táto skutočnosť je z hľadiska buddhizmu omnoho dôležitejšia než tzv. hmotné objekty, pretože je to skutočnosť, ktorá povstala priamo z duchovného vedomia, nie prostredníctvom vonkajších zmyslov a ich orgánov.

Najvyššia, t.j. najdokonalejšia forma khandomy je tá, ktorá stelesňuje syntézu všetkých múdrostí buddhu v diamantovej sfére šúnjaty ako rôzne aspekty Vadžra-dákiní, hlavne Vadžra-jóginí (rdo-rdže mal'bjor-ma), v ktorej dosahujú meditačné skúsenosti kulminačný bod. Taká forma dákiní je stredom zasvätenia Padmasambhavu.

14. ZASVÄTENIE PADMASAMBHAVU

Aký je ezoterický význam tohto Padmasambhavovho zasvätenia? Zahrada santalového hája uprostred cintorína je svetom sansáry, zdanlivo radostným, ale obklopeným smrťou a skazou. Palác z ľudských lebiek, v ktorom žije dákiní, symbolizuje, že ľudské telo pozostáva z nespočetných minulých životov, zo zhmotnení minulých myšlienok a činov, z karmy minulosti.

Keď tam Padmasambhava došiel našiel dvere paláca zatvorené, nenašiel ešte kľúč k pochopeniu hmoty a tela. Pravá, skutočná podstata tela mu ešte nebola známa.

Potom sa objavila služobná nesúca do paláca vodu. 'Voda' znamená životnú silu, pránu. Padmasambhava nato zastavil toto dievča s vodou silou svojej meditácie, t.j. túto životnú silu priviedol pod svoju kontrolu pránajámou. Preto bolo povedané, že dievča s vodou bolo zadržané jeho jogínskou mocou.

Potom služobná vytvorila nôž z kryštála (čisté ostrie noža predstavuje prenikajúci vhl'ad analytického poznania) a rezom otvorila svoju hrud', t.j. ukázala skrytú vnútornú povahu tela (ako khandoma v Demčog tantre, ktorá predstavuje vhl'ad do tela) a Padmasambhava vnímal mandaly pokojných a hvevivých foriem dhjánibuddhov. Súčasne spoznal, že jeho telo, napriek svojej dočasnosti, je chrámom najvyšších síl a poznání.

Poklonil sa pred služobnou, ktorá sa opäť ukázala ako dákiní, a požiadal ju o učenie. Nato ho dievča pozvalo dovnútra paláce. Pokora a ochota vidieť veci aké skutočne sú, otvorili mu dovtedy uzavreté dvere paláca, t.j. jeho vlastného tela, ktorého tajné sily mu boli doteraz nedosiahnuteľné. Teraz uvidel hlavnú dákiní (forma Vadžra-jóginí), ktorá sedela na slnečnom a mesačnom tróne. Slnko a mesiac reprezentujú, ako vieme, psychokozmické slnečné a mesačné energie, polarizované v pingale a ide. Tieto sily sú pod kontrolou hlavnej dákiní.

Dvojitý bubienok (damaru) v jej pravej ruke je symbolom večného rytmu vesmíru a transcendentálneho zvuku Dharmy, na ktorý poukázal Buddha vo svojej reči krátko po dosiahnutí osvietenia. Vtedy hovoril o 'bubne nesmrteľnosti (amata dundubhi), ktorý, si želal, aby bol počuteľný po celom svete.

Dákiní drží v ľavej ruke pohár z ľudskej lebky naplnený krvou, symbol poznania, ktoré je možné dosiahnuť len za cenu smrti.

Je obklopená tridsiatimidvoma dákiní nižšieho rádu, ktoré pripomínajú tridsaťdva znakov fyzickej dokonalosti, charakterizujúcej telo osvieteného.

Keď Padmasambhava požiadal o učenie, obe mandaly dhjánibuddhov, ktoré sa mu zjavili pri slúžiacej dákiní, sa teraz ukázali v plnej skutočnosti nad hlavou ako projekcia v priestore. V okamihu zasvätnia boli vstrebané hlavnou dákiní, ktorá sa takto stala stelesnením všetkých buddhov, kvôli čomu je potom nazývaná Sarvabuddha-dákiní.

Padmasambhava bol premenený na semennú slabiku HÚM a zjednotil sa s objektom svojho uctievania. Inými slovami, sádhaka sa plne stotožňuje s mantrou, ktorá vyrastá z jeho meditácie, zjednocuje sa s inšpirujúcou silou (túžbou po osvietení) všetkých buddhov a takto sa dotýka všetkých centier vedomého blaha buddhovstva a premieňa ho na plameň osvietenia.

Centrá, ktoré sa tu spomínajú, sú:

- 1) centrum, v ktorom sa premieta Amitábha (keď je HÚM na perách), to znamená krčné centrum (višuddha čakra), z ktorého vystupuje mantrický zvuk
- 2) centrum, v ktorom sa premieta Avalókitéšvara (symbolizovaný 'klenotom' mani), pupočné centrum (manipúra čakra)
- 3) základné centrum (múládhára čakra), miesto stretania troch nádí (trojité spojenie, tib. gsum-mdo), v ktorom tvorivé sily tela sú transformované na duchovné sily, prinášajúce regeneráciu tela, reči a mysle.

Toto sú tri zasvätenia, ktoré dákiní odovzdáva trom centráм psychických síl. Trojnásobná moc najvyššej dákiní a jej integrujúca podstata zahrnujúca múdrosť všetkých buddhov je vyjadrená aj v najstaršej známej mantre Vadžra-jóginí, ktorá sa nachádza v sanskrtskom diele tantrického buddhizmu, Sádhanámále.

Formula znie: **ÓM ÓM ÓM SARVA, BUDDHA, DÁKINÍJE VADŽRA, VARNANÍJE VADŽRA, VAIRÓČANÍJE HÚM HÚM HÚM PHAT PHAT PHATSVÁHÁ/39/**

Trojnásobné ÓM, HÚM a PHAT zodpovedá trom hlavným formám Vadžra-jóginí na troch rôznych úrovniach skúseností. Presnejšie vyjadrené, úrovňou nie je myslená 'vyššia' alebo 'nižšia' kvalita idey, vyšší alebo nižší stupeň skutočnosti, ale tri rôzne spojenia, z troch rôznych hľadísk meditačnej skúsenosti.

Ako Sarvabuddha-dákiní, 'duch všetkých buddhov', je inšpiračným impulzom, ktorý núti k realizácii buddhovstva, k realizácii dokonalého osvietenia a je radiacou silou všetkých aspektov múdrosti.

Ako Vadžra-varnaní reprezentuje pravú prirodzenosť (varna je doslova 'farba') vadžry: priehľadnosť, čistotu, nehmotnosť, nedvojnásť, nezničiteľnosť a nepremennosť ako veľká prázdnota. Preto sa hovorí na začiatku výkladu praxe gtum-mo, že Vadžra-jóginí má byť vizualizovaná ako prázdna a priehľadná, jednoducho ako symbol skutočnosti, ktorým je prázdnota vo vzťahu k svojej pravej povahe

Ako Vadžra-vairóčaní reprezentuje aktivitu smerujúcu von, aktivitu vadžry, jej vyžarovanie, aktívne vedomie diamantovej sféry, realitu dharmy.

Semenná slabika HÚM je prítomná vo všetkých formách prejavu Vadžra-jóginí a jej mužského náprotivku, známeho ako héruka, s ktorým je zjednotená v aspekte jab-jum. Hérukovia sú stelesnením 'mužských' vlastností buddhu, dynamického aspektu osvietenia.

HÚM je kvintesenciou rádu vadžry v jeho pokojnej a mierumilovnej podobe (skt. śānta, tib. ži-ba), rovnake ako v jej podobe strašnej (skt. bhairava, tib. drag-po).

V mantrách sa často pridáva za HÚM onomatopoické PHAT, ktoré podľa kontextu a okolností slúži ako ochrana pred nepriateľskými vplyvmi alebo vnútornými zábránami, alebo na posilenie sústredivej sily sádhaku, či ako výkrik, ktorý znova spája sily mysle.

SVÁHÁ vyjadruje dobrú vôľu a priaznivé znamenie ako pozdrav pre dobro a požehnanie'. Je to výraz používaný pri obetovaní a modlitbách, podobne ako kresťanské amen. Táto formula stojí vždy na konci mantier.

PHAT SVÁHÁ je ochrana pred negatívnymi silami, privoláva sily pozitívne a prospešné, súčasne odstraňuje zábrany, je aktom otvorenia sa svetlu.

Na koniec Padmasambhavovho zasvätenia treba dodať, že získal zasvätenie tela, reči a mysle, čo znamená, že jeho telo sa stalo telom všetkých buddhov, jeho reč posvätným slovom osvietených a jeho myseľ bódhičittou (tib. bjang čhub sems), osvietenou myslou buddhov.

Demčog tantra hovorí: "Pri vyslovení slova kája ním myslíme telo všetkých buddhov, všetkých jeho božských foriem a ich aspektov, (tib. ká-ja šes brdžod-pas thams-čad kji sku), vák znamená reč (myslíme tým reč všetkých buddhov), ak hovoríme čitta, znamená to myseľ všetkých buddhov. To všetko je neoddeliteľné jedno od druhého. (Vak-jis-gsung dang či-tta-jis thugs rnam dbjer mi phjed-par bsams)."

15. EXTÁZA PRENIKUTIA DO MEDITAČNEJ SKÚSENOSTI A MANDALA BOŽSTIEV, KTORÉ SÚ DRŽITELMI POZNANIA

Tak ako sú dákiní predstaviteľkami inšpirujúceho impulzu vedomia, ktoré vedie k skúsenosti a pochopeniu, tak sú hérukovia (mužské kvality buddhovej podstaty) predstaviteľmi aktívneho aspektu karuná - vedúceho k nekonečnému súcitu v extatickom akte preniknutia hranicami ega do univerzálneho stavu všetko-zahrnujúcej podstaty (Vadžrasattva). V tomto aspekte padajú všetky bariéry medzi iluzórnymi 'ja', myšlienky vlastníctva, mizne všetka oddelenosť individualít, rozumové a intelektuálne myslenie.

Intuitívne poznanie a spontánne pocity smerujú k nedeliteľnej jednote, ktorá je ako jednota dákiní a héruku v aspekte jab-jum. Tento aspekt len zdôrazňuje vo viditeľnej podobe to, čo je prítomné vo všetkom dianí a v každom symbole buddhov, aj keď sa jedná len o jeho mužskú podobu. Mierumilovná forma (šánta, tib. ži-ba) dhjánibuddhov predstavuje najvyššiu ideu buddhovho stavu v jeho úplnosti, konečnosti a statickom stave najvyššej dokonalosti. Je to stav dokonalého kludu a harmónie.

Naproti tomu hérukovia - ako všetky extatické emanácie tantrického panteónu vadžrajánového buddhizmu - sú popisovaní buď ako bytosti 'krvilačné' (tib. khrag-'thung), 'hnevivé' (kródha, tib. khro-bo) alebo 'strašné' (bhairava, tib. drag-po), a sú dynamickým výrazom osvietenia. Sú procesom vedúcim k dosiahnutiu stavu buddhu, symbolicky sú znázorňované Buddhovým zápasom so zástupmi Márových služobníkov.

Extatické postavy hrdinských a strašných božstiev vyjadrujú proces sádhakovho preniknutia 'nemysliteľným' (ačintjā) a intelektuálne nedosiahnuteľným (anupalabdha), ako ich výstižne spomína Pradžňápáramitá sūtra v odpovedi Subhútiho na Buddhovu otázku, či by mohlo byť popísané najvyššie osvietenie (anuttara-samjāk-sambódhi), alebo či učil niekedy niečo také. Subhúti odpovedal: "Ak rozumiem učeniu Vznešeného, nie je nič také, ako je anuttara-samjāk-sambódhi. Ani pre Táthagatu nie je možné, aby učil nejakú pevnú Dharmu. Prečo? Pretože veci, ktoré učí Táthagata, sú vo svojej pravej podstate nemysliteľné a nevyspytateľné, nemajú ani existenciu, ani neexistenciu. Čo sa tým myslí? Znamená to, že buddhovia a bódhisattvovia nie sú osvietení nejakým pevným učením, ale intuitívnym procesom, ktorý je spontánny a prirodzený."/40/

Nekompromisná realizácia a neustále pokračovanie tradície pradžňápáramít našlo svoje viditeľné vyjadrenie vo forme fantastických postáv vadžrajánového buddhizmu, predovšetkým v mystickej ceste Važdrasattvu (aktívneho odrazu buddhu Akšóbhju), ceste transformácie a zjednotenia. Rozmanité tvary božských postáv, ktoré na tejto ceste stretávame, sú predovšetkým špecificky tantrické, asketicky nahé stelesnenia odhalenej skutočnosti. Dákiní, vírovia (hrdinové) a hérukovia sú čiastočne dôležití z hľadiska jogy, lebo dokresľujú skúsenosti meditácie a udalosti na ceste realizácie a oslobodenia.

Narastajúce množstvo postáv tantrického panteónu neznamenaá pribúdajúce polyteistické tendencie 'degenerovaného' buddhizmu, ktorý z prebytku náboženských emócií a predstáv hľadá stále nové objekty uctievania a pozdvihuje výtvory ľudskej špekulácie až do postavenia bohov. Naopak, vznikol z tendencie nahradiť náboženské špekulácie praktickými skúsenosťami. Každý nový objav vedy neprináša len obohatenie údajov a rozšírenie nášho zorného poľa a poznania, ale vedie k ďalším budúcim objavom a súčasne vedie k prehodnoteniu údajov predošlých.

Rovnako každá nová skúsenosť v meditácii otvára nové obzory a vytvára nové metódy praxe a realizácie. Ľudská myseľ nemôže ustrnúť na nejakom bode na ceste

k poznaniu. Zastavenie znamená strnulosť, úpadok a smrť. To je zákon ducha, z ktorého pramení život a vedomie.

Rovnako ako v matematickom myslení, každá dimenzia vyžaduje inú, vyššiu. Až potom poznávame, že existuje nekonečný rad dimenzií. Rovnako každé rozšírenie duchovného obzoru prináša ďalšie, doteraz netušené dimenzie vedomia.

Každá skúsenosť presahuje samu seba a nemôže byť preto definovaná a obmedzená ako niečo, čo existuje samo o sebe (čo má svoju vlastnú existenciu), ale táto skúsenosť existuje len vo vzťahu k iným skúsenostiam. Táto skutočnosť je ideou šúnjaty, prázdnoty všetkého obmedzeného, neabsolútneho a nekonečnej príbuznosti všetkých skúseností. Táto 'super-relativita' obsahuje súčasne zjednocujúci prvok živého vesmíru. Nekonečná príbuznosť sa stáva všeobšiahlou príbuznosťou, a teda metafyzickou veličinou, ktorá nemôže byť popísaná ani ako 'jestvujúca' ani ako 'nejestvujúca', ani ako pohyb, ani ako nepohyb.

Dosiahli sme hranice myslenia, koniec všetkého, čo je mysliteľné a pochopiteľné. Ako je pohyb vo svojej konečnej hranici a vo svojej najvyššej forme neodlíšiteľný od dokonalého klúdu a nehybnosti, je relativita v najvyššom zmysle univerzálnou príbuznosťou neodlíšiteľná od 'absolútna'. "Večná nepremennosť môže byť vyjadrená v premenlivosti, večná premena len stálosťou nepremenného, ako celok, ako prítomný okamih." (Novalis)

Z tohto dôvodu sú šúnjatá a tathatá (takosť) svojou povahou identické. Prvná charakterizuje negatívnu, druhá pozitívnu stranu tej istej reality. Realizácia prázdnoty vychádza zo skúsenosti pominuteľnosti, okamžitosti časovej aj priestorovej relativity. Realizácia takosti (tathatá) zo skúsenosti bezčasovosti, dokonalosti, celistvosti a absolútna. To však neznamená, že šúnjatá sa vyčerpáva v kvalite relativity, a ani tathatá nie je identická s absolútnom. Tieto označenia používame len na preklopenie rozdielu medzi západným a východným chápaním, presnejšie na preklopenie rozdielu medzi myslením logicko-filozofickým a intuitívno-metafyzickým.

D. T. Suzuki má pravdu, keď poukazuje na intelektuálnu povrchnosť, ktorá sa pokúša porovnávať modernú koncepciu relativity so šúnjatou len na logických podkladoch. "Prázdnota je výsledkom intuitívnej, nie rozumovej činnosti. Idea prázdnoty vyrastá zo skúsenosti, a aby jej bol daný logický základ, bolo nájdené prirovnanie s relativitou. Prísne logicky vzaté, medzi relativitou

a prázdnotou je trhlina. Relativita nám neumožňuje preskočiť túto trhlinu dovedy, kým zotrváme v relativite. Sme uzavretí v kruhu, a preto z tohto kruhu musíme vyjsť, aby sme videli jeho nedeliteľný aspekt, čo predpokladá jedine vystúpiť nadeň."/41/

Prekročenie kúzla, stojaceho medzi povrchným intelektuálnym vedomím a čisto osobným hlbokým vedomím, je vyjadrené extatickým tancom 'krvilačných božstiev', ktoré sú v objatí svojich dákiní. Inšpirujúci impulz dákiní nás riadi dovedy, kým neprekročíme ochranný, ale tesný kruh našej iluzórnej osobnosti a konvenčného myslenia - až do prelomenia bariéry tohto kruhu a vlastného ega v extatickom okamihu realizácie jednoty a úplnosti. V tomto okamihu sa trhajú všetky záväzky, všetky svetské putá, všetky predsudky a ilúzie sú zničené, všetky konvenčné myšlienky sú odstránené, všetka dychtivosť a lipnutie sú preťaté v základoch, minulosť a budúcnosť je zrušená, sila karmy zlomená a veľká prázdnota je precítená ako večná prítomnosť a konečná realita. Prudkosť a sila tohto 'prielomu' môže byť predstavovaná len nadľudskou démonickou postavou s mnohými rukami a mnohými hlavami, ako symbol viacrozmernej vševidiacej bytosti. Bytosti, ktorá súčasne preniká všetkými smermi a prevádza 'tri časy' do bezčasovej prítomnosti (čo je naznačené troma očami v každej tvári).

Taká bytosť sa nemôže javiť svetskému vedomiu ináč než 'desivá', lebo v bojových symboloch, ktorými táto bytosť máva a ktoré symbolizujú vnútorný zápas, svetský človek nevidí nástroje oslobodenia, ale zbrane ničiace všetko, čo patrí k jeho svetu.

U všetkých týchto extatických alebo 'krvilačných' božských postáv je prevládajúcim aspektom poznanie. Tieto božstvá, rovnako ako ich ženské náprotivky, s ktorými sú zjednotené, držia v rukách poháre z lebiek naplnených krvou. Krv je symbolom červenej solárnej energie, vedúcej k uvedomeniu si samého seba. Pre tých, ktorí zotrávajú v tesnom ohraničení svojho ega, obracia sa toto uvedomenie na jed smrteľnosti, ale pre tých, ktorí sú ochotní vzdať sa svojho iluzórneho 'ja', stáva sa oslobodzujúcim poznaním. 'Krvilačné' božstvá sú preto všeobecne znázorňované v aspekte jab-jum, zjednotené so svoju pradžňou (múdrost'ou). Ich východným bodom je rozpoznávajúce vedomie, slnečný princíp, ktorý má svoje sídlo v mozgovom centre.

Najvyšší, a tomu zodpovedajúco najstrašnejší aspekt 'krvilačných' božstiev patrí k mozgovému centru a je predstavovaný v Bardo thödole ako päť hérukov so svojimi múdrost'ami (pradžňá) v tradičných symbolických farbách, patriacich jednotlivým smerom priestoru. Naopak, mierumilovné formy dhjانبuddhov patria

k srdcovému centru, zatiaľ čo božstvá, ktoré sú 'držiteľmi poznania' (vidjádharma, tib. rig-'dzin), stoja uprostred medzi oboma extrémami a patria ku krčnému centru, centru mantrického zvuku.

'Držitelia poznania' sú zobrazovaní ako ľudské, prevažne heroické postavy, ktoré extaticky tancujú, držia v rukách lebky naplnené krvou a sú objímané svojimi dákiní. Sú miernejším aspektom 'krvilačných' božstiev a dá sa povedať, že je to odraz individuálneho alebo ľudsky dosiahnuteľného poznania na najvyššej úrovni, ktoré dosahuje vedomie veľkých jogínov, inšpirovaných mysliteľov a podobných hrdinov ducha (víra, tib. dpa'-bo). Je to posledný stupienok pred 'vlámaním sa' do univerzálneho vedomia - alebo prvý stupeň pri návrate z tohto univerzálneho vedomia späť do vedomia ľudského.

Podľa Bardo thödolu sú pokojné formy dhjánibuddhov vystriedané siedmy deň mezistavu (bardo) 'držiteľmi poznania' (tiež označovaní ako 'opatrovníci poznania'). Božstvá sa objavujú vo forme mandaly, ktorej centrum tvorí postava 'najvyššieho držiteľa poznania karmických výsledkov' (tib. nam-par-smin-pa'i rig-'dzin), ktorý predstavuje prejav všetkej činnosti (skt. vipáka). Je obklopený aurou dúhovej farby. Nazýva sa tiež 'Pánom tanca', t.j. pánom všetkého pohybu, pretože psychické centrum, ktorého je vládcom, je elementom pohybu (tib. rlung). Tento pohyb je charakterizovaný kvalitami vzduchu, vetra alebo dychu a je považovaný za 'nosiťľa' života, za tvorivý zvuk - tajné slovo a múdrosť duchovnej aktivity a rozvoja.

Múdrosť, ktorá chápe výsledky všetkej činnosti a 'dovršuje' všetko snaženie, je atribútom Amóghasiddhu, ktorý je spojený s elementom 'vzduchu' (rlung), dákiní s ním zjednotená má červenú farbu, jeho titul 'Pán tanca' predchádza slovo 'Padma' (tib. Padma-gar-gji-dbang-phjung). Obe tieto skutočnosti poukazujú na to, že tieto dve postavy súvisia s rádom 'lotosa' (padma), rádom, ku ktorému patrí Amitábha. V postave Pána tanca sú kombinované vlastnosti Amóghasiddhu i Amitábhu.

Amitábha je spájaný so životným aspektom dychu, aj s aspektom poznania mantrického zvuku, ktorý vytvára predstavu a rozlišujúce poznanie, pretože Amitábha je vtelením 'Rozlišujúcej múdrosti vnútorného videnia. V aspekte činnosti ako Amitájus, je 'Pánom nekonečného života' (skt. ajuṣ = život, trvanie života). Toto má byť hlavný dôvod, prečo je Amitábha (alebo Amitájus) spájaný s krčným centrom.

Štyri smery mandaly obsahujú tieto postavy:

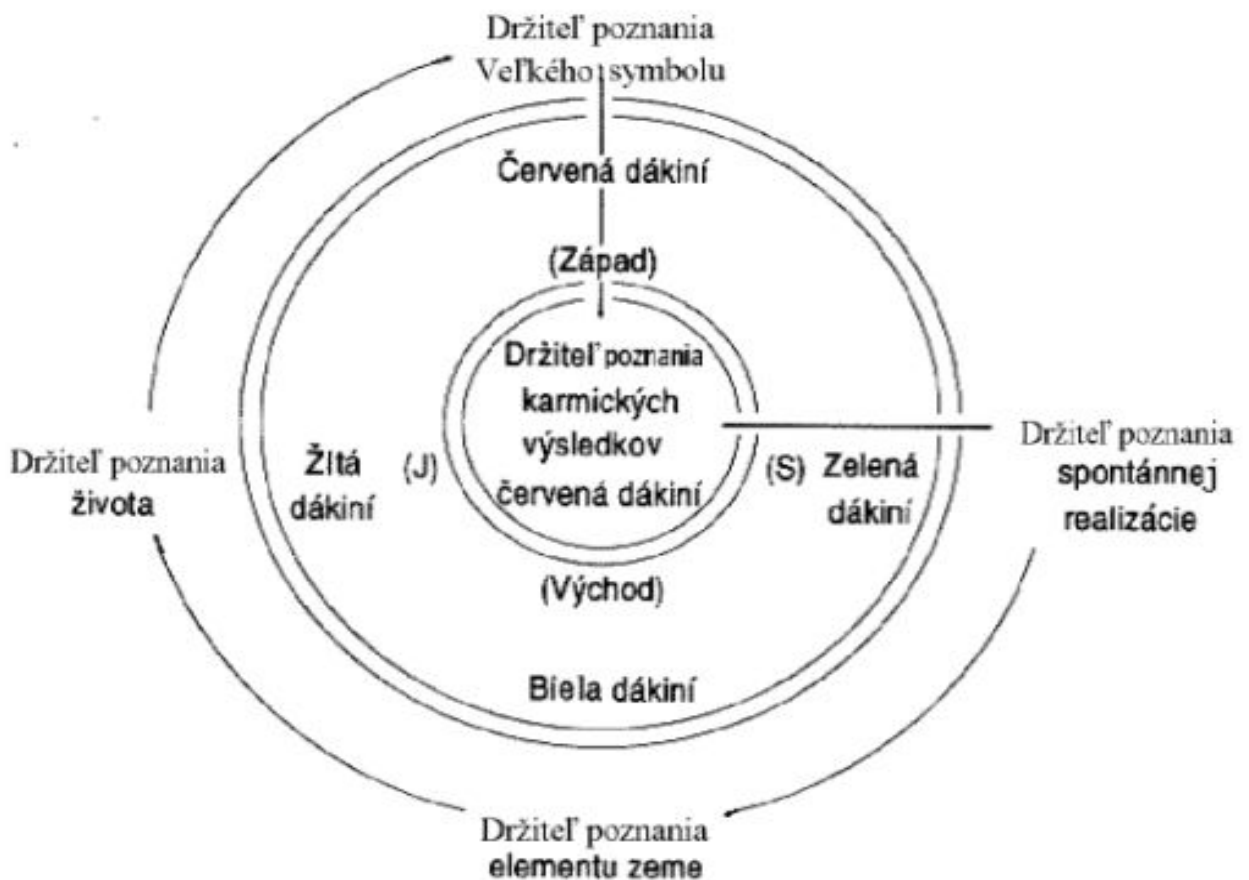
Na strane východnej je 'biely držiteľ poznania', zvaný 'Prebývajúci na zemi', v objatí bielej dákiní, jeho prostredím je element vzduchu (tib. sa-la gnas-pa'i rig-'dzin).

Na južnej strane 'žltý držiteľ poznania', zvaný 'Vládca nad životom', je v objatí žltej dákiní a je pánom dĺžky života (tib. cche-la dbang-pa'i rig-'dzin).

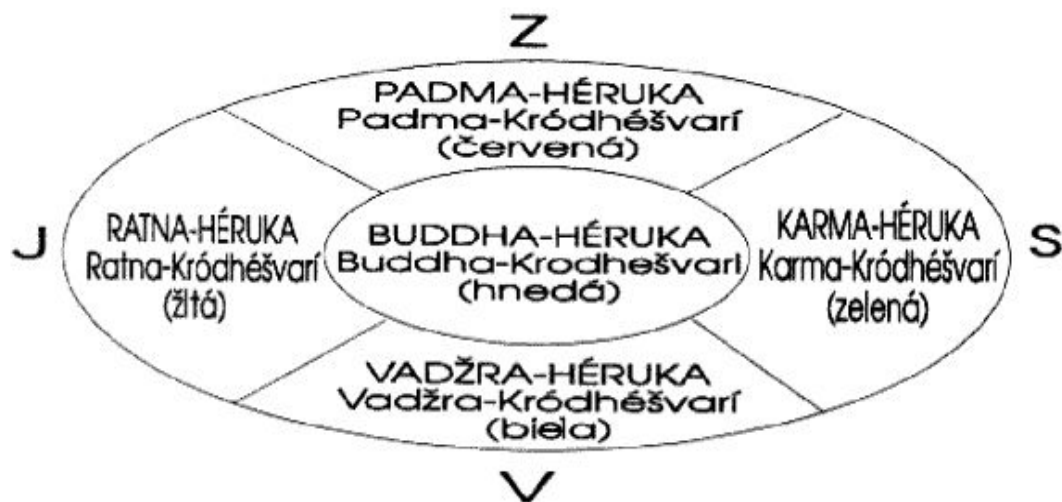
Na západnej strane je 'červený držiteľ poznania', zvaný 'Veľká pečať'(tib. phjag-rgja čhen-pa'i rig-'dzin), ktorého objíma červená dákiní.

Na severnej strane je 'zelený držiteľ poznania', zvaný 'Zázračne vzniknutý'(tib. lhag-gjis-grub-parig-'dzin), ktorého objíma zelená dákiní.

Mandala božstiev "DRŽITEĽOV POZNANIA" podľa Bardo thödolu



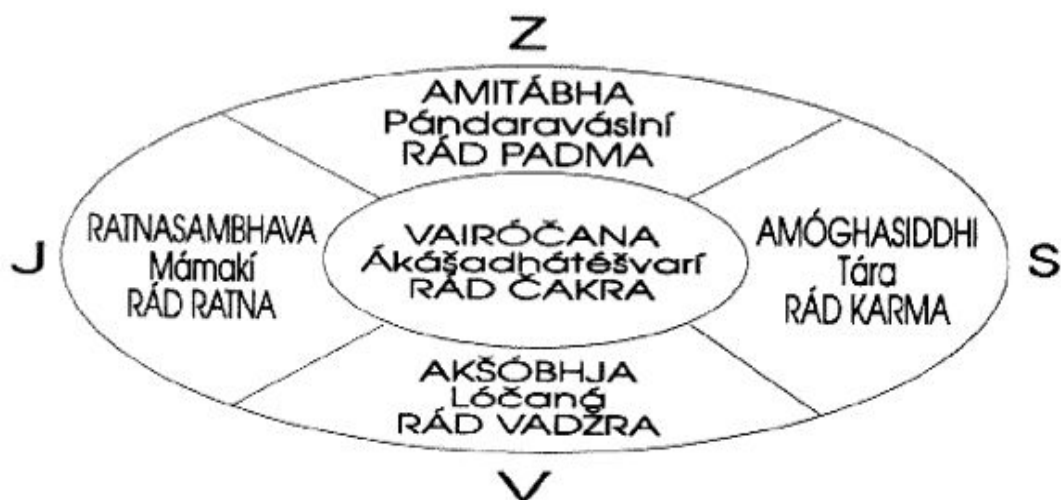
RÍŠA ZJEDNOTENIA (ÓM) A UNIVERZÁLNEHO TELA:
MANDALA „MOZGOVÉHO CENTRA“



RÍŠA POZNANIA (ÁH) A TVORIVÉHO ZVUKU:
MANDALA „KRČNÉHO CENTRA“



RÍŠA USKUTOČNENIA (HÚM) A OSVIETENEJ MYSLE:
MANDALA „SRDCOVÉHO CENTRA“



Vytvorili sme mandalu, t.j. systém, v ktorom sú kombinované dve kategórie symbolov. Ak preskupíme jeden súbor symbolov vnútri štruktúry mandaly, vstupuje teraz do novej kombinácie so súborom druhým. To nie je nič výnimočné v tibetskej meditačnej praxi, deje sa to v mnohých mandalách a má to určitý zmysel, ktorý sa nedá ľahko vysvetliť. Vyžadovalo by to hlbšie a detailnejšie skúmanie tejto subtílnej látky na mnohých príkladoch. Obmedzím sa len na zmienku z tradície Bardo thödolu, ktorá je tradíciou Amitábhu. Ten tu zaujíma určitú zvláštnu pozíciu, a Padmasambhava, tvorca tejto tradície, je tu považovaný za pozemskú projekciu (nirmánakája) Amitábhu, ako vyplýva z úvodného verša Bardo thödolu./42/ Prítomná mandala je preto videná očami Amitábhu, z jeho hľadiska.

Centrum mandaly predstavuje kombináciu prvku Amitábhu a Amóghasiddhu, východný smer kombináciu prvku Ratnasambhavu (element zeme) a Vadžrasattva-Akšóbhju (biela farba tela a biela dákiní), južná časť obsahuje kombináciu prvku Amitábhu (v podobe Amitájusa, Pána života) a Ratnasambhavu (žltá farba tela a žltá dákiní), západná časť kombináciu princípu Vairóčanu ('Veľký symbol' zjednotenia) a Amitábhu (červená farba tela a červená dákiní), severný smer kombináciu princípu Akšóbhju (spontánna múdrosť) a Amóghasiddhu (zelená farba tela a zelená dákiní).

Táto koordinácia zodpovedá presne stavu a názorom Bardo thödolu, rovnako vytvárajú určité modifikácie mandál aj iné meditačné školy. Je to obmena hlavnej základnej tradičnej mandaly v súzvuku s jej postavením, aké má v uctievaní. Aby sme pochopili tieto modifikácie, musíme byť dôverne oboznámení so základnou rovinou. Preto predkladáme nasledujúce tri mandaly, reprezentujúce srdcové centrum, krčné a mozgové centrum, ktoré ilustrujú prísny paralelizmus a vnútornú identitu božských postáv, patriacich tomu-ktorému centru.

16. 'TAJOMSTVO TELA, REČI A MYSLE' A 'VNÚTORNÁ CESTA VADŽRASATTVU' V SEMENNEJ SLABIKE HÚM

Pripomeňme si znova skutočnosť, že všetky tieto božské vtelenia a mandaly, ktoré vytvárajú, nie sú len prirodzené kvality psychofyzikálnych centier, ktoré im zodpovedajú, ale sú to predovšetkým symboly meditatívneho dosiahnutia a uskutočnenia, ktorými sa tieto centrá premieňajú na nositeľa vyššieho vedomia. Je to vedomie, v ktorom sa vesmír stáva 'telom', univerzálne vedomie mantrickým zvukom, univerzálna láska a súciti živým duchom, ktorý poučuje všetky osvietené bytosti.

Na ceste k osvieteniu zaujíma toto tajomstvo 'tela, reči a mysle svoje miesto v troch horných centrách. Táto cesta nie je len cestou vlúčnosti, dobročinnosti a sebaovládania, ale aj cestou 'desivej priepasti, ako ju nazýva Bardo thödol (tib. 'jigs-pa'i phrang). Cestou, ktorá nás stavia tvárou v tvár bezodnej priepasti našej vlastnej bytosti, našim vášňam a utrpeniu. Je to cesta hrdinského zápasu a vzrušujúceho oslobodenia, kde našimi spoločníkmi sú nielen božstvá pokojné, ale aj hrdinské a krvilačné. Pokiaľ im nezasvätime krv svojho vlastného srdca, nikdy nedôjdeme do konca tejto cesty a neuskutočíme tajomstvo 'tela, reči a mysle.

Psychické centrá obyčajných ľudí sú naplnené len svetským vedomím a elementárnymi silami tela. U duchovne rozvinutých ľudí, t.j. u tých, ktorí usilujú o preniknutie za svoje 'ja', sily tohto snaženia ovplyvňujú tieto centrá a sublimujú ich hlavnými silami dhjánibuddhov, ktorých symboly sú v týchto centrách umiestnené. Úplnej transformácie týchto centier je schopné len dokonalé duchovné zjednotenie. Preto sú na tibetských chrámových obrazoch (thang-ka) buddhovia, bódhisattvovia a svätci predstavovaní len svojimi semennými slabikami 'tela, reči a mysle, predovšetkým ÓM-ÁH-HÚM, ktoré sú napísané na rubovej strane kresby na miestach zodpovedajúcich trom najvyšším psychickým centráom.

Význam týchto troch slabík preto siaha za tieto symbolické postavy, t.j. Vairóčanu, Amóghasiddhu a Akšóbhju. Inými slovami, na úrovni najvyšších skúseností sa uplatňujú oddelené aspekty dhjánibuddhov zjednotene. Rovnako tri vyššie centrá prekrývajú psychické funkcie centier zostávajúcich (nižších). Pôsobenie Amóghasiddhihu je spojené, ako vidno, s pôsobením Amitábhu v krčnom centre, takže semenná slabika ÁH, ktorá teraz zaujíma miesto slabiky HRÍH, sa stáva činiteľom celej mandaly božstiev 'držiteľov poznania'. HÚM zhrnuje všetky aspekty integrácie od Ratnasambhavovej syntetickej 'múdrosti jednoty všetkých bytostí' (ktorá by ináč bola spojená s pupočným centrom) a Akšóbhjovej 'múdrosti podobnej zrkadlu', v ktorej sa odráža beztvárnosť rovnako ako tvary všetkých vecí, až po Vadžrasattvovu integráciu všetkých dhjánibuddhov v diamantovej realite a aktivite jeho spontánnej cesty.

Takto môže mať rovnaký mantrický zvuk rôzny význam. Iný význam má vo vzťahu, v ktorom sa objavuje, iný vo vzťahu k rovine vedomia, v ktorej je použitý. Stretávame sa tu s rôznymi stupňami intenzity alebo s rôznym zosilnením rovnakého princípu. Duplikácia niektorého zvuku (napr. HÚM) nevyjadruje len

jeho intenzitu alebo príbuznosť k vnútorným aspektom rovnakej symbolickej postavy, ale často aj tú istú skúsenosť na dvoch rôznych hladinách reality.

Preto treba rozlišovať medzi jednoduchým Akšóbhjovým HÚM, a HÚM, ktoré predstavuje najvyššiu moc ako symbol integrácie všetkých dhjánibuddhov. Je jedno či sa to deje v aktívnej podobe Vadžrasattvu, Samantabhadru (čo je najvyššia forma buddhu v sekte Ňingma) alebo Vadžradharu, najvyššej podobe buddhu v tradícii Kagjü. Posledné dve uvedené formy buddhov, rovnako ako Vadžrasattva, sú esenciami dhjánibuddhov, sú však predstavované v pasívnom aspekte čistej "takosti" (tathatá), a preto sú nazývaní ádibuddhovia. Sú vlastne dharmakájou Vadžrasattvu alebo potenciálnym 'buddhovstvom', spočívajúcich v každej bytosti. (Nie Bohom Stvoriteľom, tvorcom vesmíru, ako sa mnohí učenci domnievajú.)

Aby sa stala buddhova podstata a kvality buddhovstva ľudsky zrozumiteľnejšie, musíme vizualizovať a tiež rozlišovať ich rôzne aspekty, tak ako sklenený hranol rozkladá slnečné svetlo. Z tohto analytického spôsobu chápania sa postupne vrátíme opäť k syntéze. Syntéza začína meditačnou vizualizáciou, čo je cesta Amitábhu, a je privedená k svojmu dokonalému naplneniu na ceste konečného zjednotenia Vadžrasattvu a Akšóbhju. Preto sa hovorí v Bardo thödole, že cesta Vadžrasattvu pozostáva zo zloženého svetla spojených 'múdrosťí'.

Táto skúsenosť vnútornej jednoty je vyjadrená v snahe všetkých meditačných škôl o kombináciu piatich dhjánibuddhov do jedinej postavy. Je jedno, či sa to deje vo forme ádibuddhu, alebo v postave héruku (ako Mahásukha, tib. bde-mčhog). V tejto postave je potom symbolizovaný "prielom" do dokonalosti alebo okamih jej dosiahnutia.

Po tomto prielome je dosiahnutá jednota a univerzalita (ÓM). Vedomie sa potom vracia späť na ľudskú úroveň a mení sa v srdcovom centre pôsobením HÚM. Toto HÚM spája obe strany reality: živú, pulzujúcu prítomnosť individuálnej existencie a nadindividuálne, bezčasové bytie, ktoré je za všetkým dualistickým.

Je to najvyšší princíp, najvyššia forma skúsenosti vnútornej reality, ktoré je vlastná všetkým bytostiam. Preto bolo povedané: "Mysel" všetkých buddhov troch časov, ktorá je svojím pôvodom čistá/43/, spontánna/44/, ktorá ide za svet, myšlienku a reč/45/, vystupuje ako nezničiteľná/46/, prázdna, ožarujúca telo 'piatimi múdrost'ami vo forme HÚM, číra a dokonalá/47/ na všetkých poliach svojej aktivity/48/.

Päť 'jedov'/49/ sa premieňa v nezničiteľnej sebaosvecujúcej múdrosti prostredníctvom tvorivého/50/, pohlcujúceho/51/ procesu meditácie v joge 'vnútorného ohňa'/52/. S dozretím štyroch tiel/53/ a Piatich múdrostí môže byť uskutočnená vadžra srdca/54/ ešte v tomto živote/55/."

Teraz sa vraciame z plurality vízií a tvarov do vnútornej plnosti, k jednote všetkých buddhov a k realizácii buddhovstva v sebe, tu a teraz.

POZNÁMKY A DOPLNKY K IV. DIELU

- 1) Táto interpretácia, za ktorú vďačím Rabíndranáthovi Thákurovi, sa zdá byť bližšia pôvodnému názoru než početné literárne preklady, vzájomne sa líšiaci jeden od druhého. "Tí, ktorí uctievať svet", hlavne sansáru, stav nevedomosti (avidjá), sú takí, ktorým sa svet javí skutočnosťou (preto avidjám-upasate). Zatiaľ čo tí, ktorí získali poznanie (vidjá), nie však múdrosť, tí upadajú do druhého extrému. Zbožne zotrávajú len v abstraktnom, konceptuálnom poznaní (vidjámratáh), t.j. v uctievaní nekonečného a zavrhovaní konečného. Tí však, ktorí realizovali oboje, vedia, že sú to len dve strany tej istej skutočnosti. "Prekonávajú smrť" poznaním povahy nevedomosti, ktorá vytvára ilúziu smrti (vytvára ju pomocou neznalosti skutočnosti, že život je nepretržitý, ale mení len svoju formu). "Získavajú nesmrteľnosť" poznaním relatívnej povahy pojmového poznania idúc za jeho dvojnosť (subjekt-objekt), dosahujú priamu a spontánnu skúsenosť reality v sebe samých.
- 2) Sri Aurobindo: The Synthesis of Yoga, Pondicherry 1955
- 3) Samjutta-nikája I. (preklad I. B. Hornerovej).
- 4) "Všetky metódy zoskupenia pod spoločným názvom joga, sú zvláštne psychologické procesy založené na pevných zákonoch prírody a vývoja, sú mimo normálne funkcie, sily a ich výsledky, ktoré boli vždy latentné, a nemanifestujú ľahko a často svoje bežné prejavy." Šrí Aurobindo: The Synthesis of Yoga, Pondicherry 1955
- 5) Publikovala Spoločnosť pre pálijské texty pod názvom Manual of a Mystic, London 1916, prel. F. L. Woodward.
- 6) Aby čitateľ, ktorý je oboznámený so západnou fyziológiou, ľahšie pochopil toto špecificky indické učenie, ktoré súvisí s psychickými centrami, uvádzam

nasledujúce definície sedmich centier ľudského tela, ako sa nachádzajú v knihe A. M. Curtisa Health and Meditation. Keď vypočítavame jednotlivé systémy postupne od základu chrbtice až po jej horný koniec, dostávame tento súhrn:

- I. Reprodukčný systém, ktorý predstavuje sakrálny pletenec cerebro-spinálneho nervového systému, ktorý kontroluje dolné končatiny a vonkajšie orgány reprodukcie.
- II. Negatívny systém výživy, reprezentujúci hypogastrický plexus sympatického nervového systému, tento nervový systém kontroluje orgány vylučovania, močový mechúr a močovody, črevá a vnútorné sexuálne orgány.
- III. Pozitívny systém výživy reprezentovaný solárnym pletencom sympatického nervového systému, ktorý kontroluje žalúdok, črevá, žlčový mechúr, žlčovody, močovody, semenníky, orgány ako pečeň, ľadviny, slezina a intestinálny lymfatický systém.
- IV. Obehový systém reprezentovaný srdcovým sympatickým pletencom kontrolujúcim srdce a cievy.
- V. Respiračný systém, ktorý predstavuje cervikálny pletenec cerebro-spinálneho systému spolu s pletencom brachiálnym, kontrolujúcim dýchanie a horné končatiny.
- VI. Sympatický nervový systém (vôľou neovládaný), ktorý je predstavovaný medulou oblongátou (predĺženou miechou), ktorá tvorí bázu mozgu a kontroluje zmyslové orgány (oči, uši, nos, jazyk a kožu).
- VII. Vôľou ovládaný nervový systém predstavovaný epifýzou, malým kónickým telieskom v hĺbke tkaniva veľkého mozgu.

Pozornosť budí aj tesný prirodzený vzťah k optickým nervom v súvislosti s vyššou interpretáciou tohto orgánu ako nevyvinutej báze vedomia siedmeho rádu.

Význam: Reprodukčný systém vyjadruje túžbu po pokračovaní vedomia. Pre priemerného človeka je táto túžba uspokojená životom detí. Na vyššej úrovni vývoja je časť jeho fyzickej energie premenená na energiu psychickú, ktorá nachádza svoju vlastnú formu vyjadrenia. Táto dvojnásobná úloha väčšinu ľudí uspokojuje. Dnes si narastajúci počet ľudí uvedomuje, že tento systém reprodukcie naráža na sily, ktoré majú produkovať konečného, čiže duchovného človeka, a že telo a duša sú len materiálom, z ktorého pomocou transformácie by sa mal vyvinúť nadľudský vzťah.

- 7) "Pripúšťame, že vo väčšine buddhistických krajín zostáva pravé chápanie súčasnej praxe satipatthány veľmi pozadu za prevládajúcimi prejavmi zbožnosti. Jedinou výnimkou, ako uvádzajú písomné doklady, sa zdá byť Barma, kde je rozšírená seriózna prax satipatthány, ktorá sa ďalej rozvíja."
- Nyanaponika Thera: *The Heart of the Buddhist Meditation*, Colombo, 1954. Táto vynikajúca malá knižka dáva jasnú a obdivuhodnú predstavu o 'novej barskej metóde satipatthany' a dôležitosti 'cesty vedúcej k pozornosti v buddhistickom živote.
- 8) Rovnako ako fyzické telo predstavuje spätné pôsobenie (vipáka) a v tomto zmysle 'negatívnu' stranu vedomia.
- 9) René Guénon: *Man and his Becoming According to the Vedanta*, London 1945. Guénon, rovnako ako Avalon, Coomaraswami, Heinrich Zimmer a Richard Wilhelm sa pokúšajú odovzdať múdrosť Východu ako niečo živé a životne dôležité Západu.
- 10) Swami Vivekananda: *Raja Yoga*
- 11) Swami Vivekananda: *Raja Yoga*
- 12) Tento text zostavil Padma Karpo, preložil Lama Kazí Dawa Samdup a publikoval Dr. Evans-Wentz v *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* pod názvom *Yoga of the Six Doctrines*, Oxford Univ. Press, London 1935.
- 13) Text Šatšakranirúpany nie je, vzhľadom na svoj ráz, starší než z 15.-16. storočia, t.j. je najmenej o tisíc rokov mladší než najstaršie známe buddhistické tantry. Určité jogové cvičenia sú pripisované samotnému Buddhovi, čo dokladá, že s nimi nebol len oboznámený, ale že ich sám aktívne praktizoval pod názvom nádí-joga. Starobylosť nádí-jogy je pevne stanovená rozborom niektorých upanišád, ako je Čhándógja 8, 6, 6; Kathá 6, 16; Maitrájana 6, 21; alebo Kšurika 8-16.
- V Madždžhima-nikáji 36 Buddha uvádza, že kontrolou dychu, alebo ako sa hovorí v pálijských textoch, zadržiavaním nádychu a výdychu ústami a nosom vyskúšal mocný 'vzduch' (vátaváju), ktorý preniká jeho hlavou a bruchom, a vytvára tak pocit planúceho ohňa. Z faktu, že Buddha hovoril o zastavení bežného dýchania jasne vyplýva, že tento vnútorný 'vzduch' sú v skutočnosti vitálne sily (nádí). Skutočnosť, že kontroloval dych, jasne ukazuje, že poznal zmysel týchto praktík. Jeho znalosť prebuddhistických jógových tradícií je navyše dokázaná tým, že bol žiakom Álara Kálámu a Uddaka Rámaputtu, ktorých po svojom dosiahnutí osvietenia označil za ľudí schopných pochopiť jeho Dharmu.
- 14) Mkha'-'gro-ma rdo-rdže nal-'bjor-ma. Khandomy (skt. dákiní), ktoré sú podľa ľudového názoru božské alebo démonické bytosti, predstavujú (podľa

tantrického buddhizmu) inšpirujúce sily vedomia.

15) Alexandra David-Neel: With Mystics and Magicians in Tibet, London 1937

16) Preložené z originálu Krönerovho vreckového vydania. Vo1. 77

17) Zaujímavý popis tohto javu obsahuje denník baróna Dr. von Veitheim-Ostrau, ktorý pozoroval u súčasného svätca Ramana Mahářišiho z Tiruvannamalai. Z druhého dielu Der Atem Indiens (Hamburg 1955) som preložil nasledujúcu pasáž:

"Zatiaľ čo moje oči boli ponorené do zlatistej hĺbky Mahářišiho očí, stalo sa niečo, čo sa odvažujem popísať len s najväčšou pokorou, najkratšími a najjednoduchšími slovami vzhľadom k pravde. Temný vzhľad jeho tela sa menil pomaly na biely. Toto biele telo sa stávalo čím ďalej tým viac jasné, akoby prežarované zvnútra, až pomaly začalo žiariť. Táto skúsenosť bola taká prekvapujúca, že len čo som sa ju pokúsil uchopiť zmyslami a jasným pohľadom, hneď som pomyslel na sugesciu alebo hypnózu. Urobil som preto malú 'kontrolu'. Pozrel som na svoje hodinky, vybral diár a čítal v ňom, načo som siahol aj po svojich okuliaroch. Potom som sa pozrel na Mahářišiho, ktorý neprerušil svoje žiarenie. Rovnakými očami, ktoré boli pred okamihom schopné čítať poznámky v diári, videl som ho sedieť na tigrej koži ako žiarivú postavu.

Nie je ľahké vysvetliť tento stav, lebo to bolo také prosté, také prirodzené, také neproblematické. Želal by som si, aby som sa rozpomenul na tento výjav v plnej jasnosti aj v hodine svojej smrti."

18) V jazyku neskorých tantier: činnosť slnku podobnej pingaly a mesiaca podobnej idy; prvá menovaná obsahuje elixír smrteľného života, druhá elixír nesmrteľnosti.

19) Prvými patriarchami boli Tilópa (Tailópa asi v roku 975 n. 1.). Náropa (Náropá) a tibetský guru Marpa (locáwa, "Prekladateľ").

20) W. Y. Evans-Wentz: Tibets Great Yogi Milarepa, Oxford Univ. Press, London 1928

21) Skutočnosť, že v pojednaní o joge vnútorného ohňa sú zahrnuté len štyri horné centrá, by mala otvoriť oči tým, ktorí stále spájajú tento systém so systémom kundaliní-jogy. Prax gtum-mo zaujíma miesto v celkom odlišnej rovine. Tieto podstatné rozdiely sa zdajú nevedomým nedôležité, ale sú podstatné pre praktikujúceho sádhaku. Ďalšie podrobnosti sú diskutované v 13. kapitole tohto dielu.

22) Rdže-bcun mi-la-ras-pa'i rnam-thar, Kha, list 32.

23) Preložili mních Wai-tao a Dwight Goddard (A Buddhist Bible).

24) Niektorí pálijskí učenci, predovšetkým nasledovníci théravady, sa pokúšali

vykresliť buddhizmus, akoby vznikol v duchovnom vákuu, bez akýchkoľvek vzťahov k bezprostredne predchádzajúcim tradíciám upanišád, ktoré si podržali dosť silno niektoré z primitívnych pluralistických rysov z najranejších védskych čias. Každý, kto číta upanišady v originále, musí byť prekvapený niektorými podobnými frázami, technickými výrazmi, náboženskými predstavami, podobenstvami a základnou symbolikou. Hlavne posledný bod ukazuje na podobnosť duchovných skúseností, ktoré sú dôležitejšie než intelektuálna nadstavba, ako sú označenia 'monizmus' alebo 'pluralizmus'. Táto podobnosť neubrala nič na Buddhovej veľkosti a originalite, len preukázala objektívnu realitu určitých skúseností a duchovných zákonov. Buddha dal svojim dynamickým postojom celkom nový prístup k týmto veciam, prístup, ktorý nebol ani 'pluralistický' (ako rané védy) ani 'monistický' (ako upanišady). Oboje sú statické predstavy. Buddha však zdôrazňoval ideu 'cesty', 'nasledovníka cesty', povahu toho, čo je vhodné, a dosiahnutie dokonalého osvietenia (samjak-sambódhi), ktoré hlásal ako cieľ učenia vo svojom prvom kázaní vo Váránasí a takto ich oddeľoval od pasívneho a statického chápania nirvány. Na druhej strane by sme sa dopustili nespravodlivosti voči Buddhovi, keby sme predpokladali, že nebol oboznámený s najväčším duchovným hnutím svojej doby. To je predpoklad, ktorý priamo odporuje tradičnému popisu Buddhovho života, ktorý zdôrazňoval jeho znalosť brahmanskej literatúry a poznania. To sa odráža v Buddhovom celoživotnom rešpekte k brahmanským ideálom, ako vidno z oddielu Brahmana-Vaggy v Dhammapade, kde je použitý výraz brahmana k predstave dokonalého nasledovníka Dharmy (pravého bhikkhua). Popretím duchovného a historického pozadia, z ktorého buddhizmus vyrastal, vytvorili moderní interpreti intelektuálny buddhizmus bez koreňov.

- 25) Životopis ctihodného Milaräpu, rozšírený o Stotistic piesní (rdže-bcun mi-la-ras-pa'i rnam-thar rgjas-par-phje-ba mgur-'bum). Tibetský text tejto citácie pripomína aj Jäschke v Tibetan-English Dictionary.
- 26) Nasledujúca pasáž z Subhášitasamgraha Dévéndra-pariprčchá tantry, ktorú H. V. Guenther cituje vo svojom diele Yuganaddha, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1952 a ktorá tu slúži ako príklad:
- 'E' je matkou (tib. jum),
 - 'Va' je otcom (tib. jab),
 - bindu je zjednotením,
 - táto jednota je najjemnejším zvukom,
 - 'E' je múdrosťou (pradžňá; tib. šes-rab),
 - 'Va' je milujúcim manželom,

bindu je panenskou realitou,
zo všetkých ostatných zvukov vznikajúcou.

- 27) Tu by sa malo pripomenúť, že číslo 108 je nanajvyš dôležité (9 x 12), hinduistický aj buddhistický ruženec má 108 korálikov.
- 28) Je zaujímavé pripomenúť, že filozofia I-ťingu, starodávnej čínskej knihy o 'princípoch prírody', je založená na večnom usporiadaní a vnútornej príbuznosti neba, zeme a človeka. Pri spojení neba a zeme s človekom, získava človek najhlbšiu harmóniu a dokonalosť. Mundaka upanišada hovorí aj o stretnutí neba a zeme v človeku: "Ten, v ktorom sa spojili nebo, zem a stredný región dohromady s mysl'ou a životnými silami, je známy ako niekto, kto je sám sebou, vzdá sa všetkých ostatných vecí; toto je most k nesmrteľnosti." (II, 2, 5).
- 29) 'H' je zvuk dychu, symbol života; 'R' je zvuk 'ohňa' ('ram'); 'l' je samohláskou najvyššej intenzity, čiže najvyššieho stupňa vibrácie, zaujíma postavenie najvyššej duchovnej činnosti a diferenciácie. Aspiráta (visarga), ktorá nasleduje po 'l' hoci písaná v tibetských textoch, je vo výslovnosti vypustená, takže semenná slabika môže foneticky znieť ako HRI (ako sa často stáva).
- 30) Vid' kresba na konci kapitoly.
- 31) O vývoji a symbolike stúpy vid' autorovu monografiu Some Aspects of Stupa Symbolism, Kitabistan, Allahabad, London 1940, rovnako ako Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stúpa Architecture, 'Marg', Bombay 1950. Ďalej Giuseppe Tucci: Mc' od rten' e 'Ts'a ts'a' nel Tibet Indiano ed Occidentale, Roma 1932.
- 32) Symboly štyroch hlavných elementov hrali určitú rolu v časti Milaräpovho životopisu. Jeho guru Marpa, aby mu umožnil odpykať jeho predošlé zločiny a ich karmické následky, ktoré stáli v ceste jeho duchovnému postupu, nariadil mu vystavať holými rukami štyri domy a každý po dokončení opäť zničiť, s výnimkou poslednej stavby. Pôdorys prvého domu bol kruhový, druhého polkruhový, tretieho trojuholníkový a štvrtého štvorcový. Inými slovami Milaräpa uskutočnil koncentráciu na psychické centrá elementov vody, vzduchu, ohňa a zeme, predstavujúce, ako hovorí text, štyri typy činnosti: pokojnú (ži-ba), veľkú alebo ďalekosiahlu (rgjas-pa), mocnú (dbang) a prísnu (drag-pa). Odčinil tak všetko svoje predošlé konanie tým, že ich najskôr vystaval a potom ich zničil až do základov, do elementu zeme a centra múládháry. Až potom mu bolo dovolené vybudovať konečnú stavbu svojho nového duchovného života.
- 33) "Joga je víťazstvom vnútorného vedomia nad vonkajším vnímaním. Všetky

dôležité skúsenosti nie sú nič iné než vlastné skúmanie života. Živý celok sveta môže vidieť a zaradiť sám seba, akoby bol niečo vonkajšie; môže pozorovať a pochopiť svoju hru vnútri samého seba ako objektívnu realitu; môže pochopiť príbuznosť, ktorá existuje medzi utváraním síl ako platné pravidlo - touto cestou sa vytvárajú vedomosti. Skúsenosť vzniká prostredníctvom vnútorného vedomia. Čo sa týka odovzdateľnosti a všeobecného uznania tejto skúsenosti, vedomie je tu v menej výhodnom postavení než veda. Konvenčne platná hmotnosť tvaru je zničená a svet mien olúpený o svoj obvyklý význam, pretože svet mien je platný len z hľadiska vnímania, nie z pozície vnútorného vedomia. Z posledne menovaného hľadiska to platí len v zmysle podobenstva, t.j. oboje, platnosť i neplatnosť." (H. Zimmer: Ewiges Indien, Zurich 1930.

- 34) U-rgjan gu-ru pa-dma-'bjung-gnas-kji rnam-thar' - výňatky preložil S. W. Laden La, vydal W. Y. Evans-Wentz v knihe The Tibetan Book of Great Liberation, Oxford Univ. Press 1954).
- 35) Tento motív je prevzatý z Lalitavistary a popisuje nasledujúci príbeh, ako sa mladý Siddhártha ponoril do hlbokého stavu meditácie, zatiaľ čo sedel pod ružovou jabloňou. Päť askétov obdarených mimoriadnymi silami sa nad ním vznášalo vzduchom, ktorý poškvrnili, a boli preto zastavení Siddhárthovou koncentráciou. Pokračovať v ceste boli schopní až po zložení poklony budúceму Buddhovi.
- 36) Klasická definícia čakry sa nachádza v Mundaka upanišade: "Áráiva rathanabhau samhatá jatra nádjah." ("Nádí sa stretávajú ako lúče v strede kola bojového voza." 2, 2, 6). Sto vedľajších nádí sa stretáva v srdcovom centre, zatiaľ čo sušumná prebieha kolmo stredom čakry.
- 37) Lama Kazi Dawa Samdup a Evans-Wentz poeticky prekladajú: "Hrejivý dych anjelov chráni ako čisté a mäkké rúcho." (W. Y. Evans-Wentz: Tibets Great Yogi Milarepa, Oxford Univ. Press 1928).
- 38) A. Avalon: Tantric Texts, London 1919, Vol. VII. Všetky citáty z Dpal-'khor-lo bde-m'chog sú odvodené z ručne písanej kópie tibetského textu. Avalonova edícia textu zostala dlho nevytlačená.
- 39) Sádhanamálá (Gaekwad Oriental Series No. XLVI); Benoytosh Bhattacharyya: An Introduction to Buddhist Esoterism).
- 40) Preložili mních Wai-tao a Dwight Goddard v knihe A Buddhist Bible, London 1957.
- 41) D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, III, London 1953.
- 42) ÓM! Buďte pozdravení guruovia vo svojej trojakej podobe: v podobe dharmakáje ako Svetlo od večnosti - Amitábha;

v podobe sambhógakáje ako pokojné a hnevivé božstvá lotosového rádu;
v podobe nirmánakáje ako Padmasambhava, ktorý prišiel ako pán tvorstva.

43) Ka-dag.

44) Lhun-grub.

45) Smra-bsam-brdžod-med; 'Brdžod-med môže byť prekladané aj ako
'transcendentálny'.

46) Ma-'gags. H. V. Guenther ma upozornil na omyl v nemeckej edícii tejto knihy,
v ktorej som preložil výraz ma-'gags ako 'nezatarasený' namiesto
'nezničiteľný'. 'Ma-'gags', ako správne poznamenal, je synonymom pre
'aniródha', zatiaľ čo 'nezatarasený' by sa prekladalo 'gegs-med';
skt. aviródha, čo znamená 'neprítomnosť prekážky'.

47) "Tibetská meditácia kladie veľký dôraz na jasné predstavy. Nie je tu hmlistosť ani
nezreteľnosť, tie nie sú tolerované a nič nie je ponechané náhode. Každý znak, každá farba,
každý tvar musí byť jasne určený a naplnený životom. Tibetská mystika nemá nič spoločné s
'mystickým šerosvitom' alebo neurčitou individuálnych vízií emocionálne ladenej mysle.
Je založená na duchovnej disciplíne, ktorá nedovoľuje žiadne vzplanutie emócií, ani
špekulatívne myšlienky či bezuzdnosť predstáv a fantázie. Joga je cestou vedúcou k
zastaveniu stále sa meniacej hry vedomia, prehradenie hučiaceho prúdu, premenou na
nehybné a čisté zrkadlo, z ktorého je odstránený odrazsveta. Je to moc nad pohnútkami, ktoré
zvnútra pokrývajú jeho povrch, zvrchované vymedzenie toho, čo má byť zrkadlené v jeho
tichu, ako vnútorná vízia, avšak len ak má byť niečo zrkadlené." (Zimmer, Ewiges Indien)

48) Skje-mched, skt. ájatana.

49) Tradičných 'päť jedov' ľudskej mysle: nevedomosť (avidjá, tib. marig),
zloba (dvéša, tib. že-sdang), pýcha (mána, tib. nga-rgjal), žiadostivosť
(rága, tib. 'dod-čhags), závišť (írša, tib. phrag-dog)

50) Bskjed-rim.

51) Rdzogs-rim.

52) Výraz 'zung-'džug' je použitý ako technický výraz pre prax gtum-mo, t.j. 'jogu vnútorného
ohňa', ktorá spočíva v zjednotení psychických prúdov (idá a pingalá) v strednej nádí
(sušumná).

53) 'Štyri telá': dharmakája, sambhóghakája, nirmánakája a vadžrakája, sú predmetom V.
dielu.

54) Thugs-kji-rdo-rdže.

55) Tibetský text, na ktorom je založený môj preklad, bol reprodukováný v knihe W. Y.
Evans-Wentze Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Tabule VIII), Oxford University Press,
London 1935.

=====



ÓM



MANI



PADMA



HÚM

Piaty diel: ÓM MANI PADMÉ HÚM

Cesta Veľkej mantry

1. NÁUKA O 'TROCH TELÁCH' A TRI ROVINY REALITY

Zoznámili sme sa so skutočnosťou univerzality v tajnej slabike ÓM, so žiarivou nesmrteľnou myslou v MANI, s rozvojom lotosového centra vedomia v slove PADMA a s integráciou všetkých v semenné slabice HÚM.

Cesta k realizácii ÓM je všeobecnou cestou mahájánového buddhizmu. Cesta od ÓM k HÚM je to, čo uskutočňuje univerzálne v individuálnom. Je to cesta vadžrajánovej tradície, čiže mystická cesta Vadžrasattvu, ktorá uskutočňuje premenu nášho pozemského, 'hmotného' sveta na hlbšiu skutočnosť. Z neviditeľného vyrastá viditeľné, z nepočuteľného sa rodí zvuk, nehmatateľné preniká každým dotykom a myseľ prevyšujúca vedomie prestupuje a motivuje myslenie.

Rovnako ako Vadžrasattva predstavuje aktívne sily Akšóbhje, tak bódhisattva Avalókitéšvara reprezentuje dynamický aspekt Amitábhu na úrovni ľudskej skúsenosti a aktivity. Každý buddha sa prejavuje na troch úrovniach skutočnosti: na úrovni univerzálnej, úrovni idey a úrovni individuálnej.

Rozoznávame potom v postave buddhu tri 'telá' čiže princípy:

1. Princíp, v ktorom sa stotožňujú všetci osvietení - skúsenosť dokonalosti, univerzalita, najhlbšia nadindividuálna realita Dharmy, prvopočiatočný zákon a príčina všetkých vecí, z ktorých vychádza všetok fyzický, morálny a metafyzický poriadok, dharmakája.
2. Princíp, ktorý vytvára duchovný čiže ideový charakter buddhu, tvorivý výraz tohto univerzálneho princípu v ríši vnútorného videnia - sambhógakája, 'telo blaženosti', z ktorého sa rodí všetka pravá inšpirácia.
3. Princíp, v ktorom sa táto inšpirácia transformuje do viditeľného tvaru nirmánakája, 'tela premeny', čo predstavuje ľudské vtelenie osvieteného.

V dharmakáji, v univerzálnom princípe vedomia, je potenciálne obsiahnutá úplnosť bytia, ktoré je porovnateľná s nekonečným priestorom, ktorý objíma všetko a je *conditio sine qua non* všetkého, čo existuje. Nemôžeme povedať, že priestor je identický s vecami v ňom obsiahnutými, ani že je od nich odlišný.

Tým menej si môžeme uvedomovať priestor bez tvaru. Rovnako sa pre nás nemôže dharmakája stať realitou, kým nezostúpi do tvaru.

To sa uskutočňuje dvoma spôsobmi: v ríši čistých tvarov čiže čistého mentálneho vnímania, t.j. v ríši ideí - a v ríši individuálnej činnosti, t.j. zhmotnenia či vtelenia. V stave vytrženia a najvyššej intuície, ktorú predstavuje stav hlbokého vnoru v meditácii (*dhjána*), môžeme poznať dharmakáju ako žiarivú podobu čistého duchovného vnemu - ako čistý, večný princíp tvaru oslobodeného od všetkého náhodilého. Je to povznášajúca vízia vyššej skutočnosti. V nej sa realizuje 'telo blaženosti', *sambhógakája*. Z neho pramení všetko nesmrteľné umenie, všetka múdrosť, všetka hlboká pravda (*dharma*, v zmysle vyjadrenej a proklamovanej pravdy). Jeho radosť je dvojaká: ako radosť prameniaca z každého veľkého umeleckého diela, ako zanietenie z tvorivej práce samej, a potom ako radosť tých, ktorí pozorujú dokončené dielo a spätne prežívajú tento tvorivý akt.

Zanietenie porovnateľné s prvým z oboch predošlých príkladov je skúsenosť všetkých buddhov a *bódhisattvov* v ich *sádhane* a praktizovaní vysokých cností (*páramitá*)/1/, ako ukazuje ich život, zatiaľ čo zaujatie porovnateľné s druhým príkladom je pociťované všetkými, ktorí rozjímajú o význame ich života a nasledujú ich myslenie a činy.

Rozoznávame dva druhy *sambhógakáje*: *sva-sambhógakája* a *parasambhógakája*. Prvá z nich je telo 'čistej formy' (*rúpa-kája*), ktoré je mimoriadne dokonalé, čisté, večné a univerzálne. Je bezhraničné, má rýdze vlastnosti vytvorené nezmernou cnosťou a poznaním, ktoré nahromadili všetci osvietení (*tathágotovia*) v priebehu nespočetných *kálp*. Ticho bude pokračovať do konca vekov a bude vždy samo v sebe požehnaním *Dharmy*.

Druhé, *para-sambhógakája*, je 'telo', ktoré pôsobí radosť druhým. Je to jemné 'telo' s vlastnosťami čistoty, ktorým všetci osvietení (*tathágotovia*) prejavujú Múdrosť rovnosti (*samatá-džňána*)/2/. Takto sa realizuje dharmakája vnútri ľudskej mysle.

Ľudská myseľ je to, čím je vytvárané ľudské telo. Čím viac sa napĺňa 'sférou zákona' (dharmakája) a zrkadlí ju, tým viac je schopná ovplyvniť a transformovať hmotné telo. Táto premena dosahuje najvyššiu dokonalosť u plne osvieteného. Preto sa tiež hovorí, že Buddhove telo je poznamenané tridsiatimidvoma znakmi dokonalosti. Odtiaľ je výraz 'nirmánakája', t.j. 'telo transformácie', 'magické telo'.

Buddhova nirmánakája (tib. sprul-sku) je často nazývaná iluzórnym telom, telom zdanlivým. Táto predstava je rovnako zavádzajúca ako bežný výklad náuky o máji (ilúzii). Indickí mudrci definovali tento stav ako máju. To však neznamená, že tento svet je celkom bez skutočnosti, znamená to len, že nie je tým, čím sa nám zdá byť, inými slovami, že jeho skutočnosť je len relatívna, predstavuje realitu nižšieho stupňa, ktorá, keď je porovnaná s najvyššou skutočnosťou (ktorá je prístupná len dokonale osvieteným) nemá viac existencie než objekt vo sne.

Keď sa dívame na všetko z druhej strany, vidíme, že práve tie najnestálejšie z týchto javov nie sú čisté halucinácie, t.j. nie sú ani ľubovoľné, ani nezmyselné, ale sú výrazom vlastného zákona, ktorého skutočnosť je nepopierateľná.

Ak je náš svet a to, čo voláme svojou osobnosťou, ilúzia vytvorená našou myslou, neznamená to, že sú neskutočné. Sú také skutočné ako myseľ, ktorá ich vytvára. Telo, ktoré sme vytvorili, nezmizne v tom okamihu, keď sme ho rozoznali ako produkt vlastnej mysle, alebo keď sme ním unavení. Len čo prijme produkt našej mysle hmotnú podobu, podlieha zákonu hmoty, alebo akokoľvek chceme volať zákony, ktoré ho ovládajú.

Dokonca ani svätec nemôže ľubovoľne meniť hmotnú podobu a funkcie tela. Môže ich len transformovať a krok za krokom ich ovládať v ich počiatočnom stave alebo v okamihu ich zrodu. Zhmotňovanie čiže materializácia môže byť ovplyvnená, riadená a modifikovaná len kým je v stave zrodu, t.j. v priebehu vzniku.

Teória premeneného tela Buddhu nie je preto v protiklade k jeho skutočnosti. Realizmus ranej aj neskorej théravadovej tradície a jej viery v historickú ľudskú osobnosť Buddhu nie je v rozpore s vierou v jeho nadľudské sily a dokonalosť. Iná tradícia hovorí o tom, že Vznešený vlastní nádhernú rúpakáju, poznamenanú ôsmymi malými a tridsiatimidvoma hlavnými znakmi mahátmu. Vlastná dharmakája, úplne očistená a oslávená piatimi cnosťami: (šíla, samádhi, paňña,

vimutti a vimuttiñānadassana), je plná veľkoleposti a sily, neporovnateľná a plne bdelá/3/.

V úvodnom pojednaní k svojmu textu Atthasāliní popisuje Buddhaghóša mnohofarebné vyžarovanie, ktoré vychádza z tela Buddhu. Klasickú krásu tohto popisu nemôže znížiť žiadny mahájánový text popisujúci tento aspekt, ktorý hrá takú dôležitú úlohu predovšetkým v predstave a sádháne dhjánibuddhov. Oslnivé lúče šiestich farieb, indigovo modré, zlaté, červené, biele, hnedožlté vychádzali z tela Majstra, keď rozjímal o jemnom a neľahko pochopiteľnom zákone pomocou svojej vševědučnosti. Indigovo modré lúče žiarili z jeho vlasov a modrej časti očí. Zlaté lúče vychádzali z jeho kože a zlatej časti obočia. Červená žiara z jeho mäsa a krvi a červenej časti očí. Biela z jeho kostí, zubov a bielej časti očí. Hnedožlté oslnivé lúče z ďalších častí tela. V texte nasleduje krásny popis, ako zem, voda, vzduch, priestor a všetky nebeské oblasti a miriady svetov boli prestúpené Buddhovou zlatou žiarou. Popis končí významnými slovami (narážkou na transformáciu a sublimáciu fyzického tela): "Keď Pán sveta kontemploval tento taký jemný a abstraktný zákon, stala sa jeho krv čírou, takisto fyzická podstata myšlienok, aj jeho vzhľad. Element farby, vytváraný tepelným podnetom zrodeným z mysle sa ustálil a upevnil lúčmi osemdesiat lakt'ov dlhými."/4/

V pálijskej literatúre je Buddhovi pripisované nielen silné vyžarovanie, ale aj vytváranie nimmita-buddhov, to znamená mentálne projekcie samého seba (vlastnosť dhjánibuddhov v ich vlastnej podobe) počas svojej neprítomnosti vo svete, keď vysvetľoval abhidharmu svojej matke v raji Tušita.

Hoci nebola náuka o 'troch telách' v pálijskom buddhizme jasne formulovaná, ani neboli známe zvláštne vlastnosti týchto tel, ani duchovné kvality, na ktorých sa zakladajú, napriek tomu boli poznané práve tými, ktorí zdôrazňovali historickú a ľudskú osobnosť Buddhu. Ľudská bytosť im nebola len fyzickou realitou, ale považovali človeka, vrátane nekonečných možností ducha, za bezhraničnosť univerza. Neexistovali teda rozpory medzi realizmom a idealizmom.

2. MÁJÁ AKO TVORIVÝ PRINCÍP A DIMENZIA VEDOMIA

Z predchádzajúceho výkladu by sa zdalo, že sa nezaujímate o subjektívny individualizmus, založený na logických špekuláciách, pojmoch a kategóriách, ale o náuku, založenú na realite mysle a jej najhlbších skúsenostiach.

Keď voláme máju skutočnosťou nižšieho stupňa, robíme to preto, lebo pojem ilúzia spočíva na nesprávnom výklade čiastočného aspektu skutočnosti.

V porovnaní s najvyššou čiže 'absolútnou' skutočnosťou, sú všetky tvary, v ktorých sa nám táto realita javí, len iluzórne. Sú len čiastočným aspektom a ako také sú neúplné, vytrhnuté zo svojich organických súvislostí, sú olúpené o svoju univerzálnu príbuznosť. Len tá skutočnosť, ktorú môžeme volať 'absolútnou' je tá, ktorá všetko prestupuje. Jej čiastočný aspekt musí preto predstavovať nižší stupeň skutočnosti - menej univerzálny, tým viac, čím je iluzórnejší a nestálejší.

Bodové vedomie je také, u ktorého je pokračovanie čiary nemožné. Pre také vedomie existuje len tvorba a zánik zdanlivo nesúvisiacich bodov.

Lineárnym vedomím by sme mohli nazvať jednorozmerné vedomie - na rozdiel od vedomia bodového, ktoré je bez rozmeru. Súvislosť plochy by bola nemožná, pretože čiara sa môže pohybovať len jedným smerom a zahrňovať len lineárnu príbuznosť bodov idúcich za sebou.

Dvojrozmerné vedomie sa podobá súvislosti plochy, t.j. je možná súčasná existencia bodov, rovných čiar, kriviek a najrôznejších vzorov, nie však zvláštna príbuznosť plôch v zmysle ich tvaru, ako je napríklad povrch kocky.

V trojrozmernom priestorovom vedomí je príbuznosť rozličných plôch usporiadaná tak, že tvorí predstavu telesa, v ktorom môžu súčasne existovať rôzne plochy, čiary a body. To všetko je pochopiteľné a tiež uchopiteľné vo svojej celistvosti

Takto vedomie vyššej dimenzie pozostáva zo súradného a súčasného vnímania rôznych systémov príbuznosti a smerov pohybu v rozsahu viacobsažnej jednoty bez toho, aby pritom boli zničené individuálne znaky zjednotených nižších dimenzií. Skutočnosť nižšej dimenzie nie je preto popretá dimenziou vyššou, ale je len 'relativizovaná', t.j. je jej daná iná, perspektívna hodnota.

Ak pozorujeme bod v rôznych fázach pohybu, ktorý pokračuje jedným smerom, dochádzame k predstave priamej čiary.

Ak sledujeme a zoraďujeme za sebou rôzne fázy pohybu priamej linky, ktorej pohyb sa deje jedným smerom, dochádzame k predstave plochy.

Ak pozorujeme a radíme rôzne fázy pohybu plochy v smere doteraz neobsiahnutom vo svojej dimenzii, vzniká v nás predstava telesa.

Keď pozorujeme a za sebou radíme rôzny pohyb telesa, dochádzame k predstave a chápaniu jeho podstaty, t.j. poznávame jeho vnútorné zákony a spôsob existencie.

Ak pozorujeme a radíme za sebou vnútorný pohyb (ako je rast, vývoj, emocionálne, mentálne a duchovné podnety, atď.) vedomej bytosti, dochádzame k poznaniu individuality a psychickej povahy tejto bytosti.

Ak vnímame rozmanité formy existencie, ktorými jednotliví jedinci prechádzajú, a ak pozorujeme, ako tieto tvary za rôznych podmienok vznikajú, ako závisia na početných vnútorných faktoroch, dochádzame k pochopeniu a porozumeniu zákona akcie a reakcie - zákona karmy.

Keď pozorujeme rôzne fázy karmických reťazových reakcií v ich príbuznosti k iným úsekom karmickej akcie a reakcie (tak ako to vidí Buddha), získame vedomie nadindividuálnej karmickej príbuznosti, zahrnujúcej národy, rasy, civilizácie, ľudstvo, planéty, slnečné sústavy a nakoniec celý vesmír. Stručne povedané, poznávame kozmický svetový poriadok, nekonečnú vzájomnú príbuznosť všetkých vecí, bytostí a udalostí, kým s konečnou platnosťou nerealizujeme univerzálne vedomie a dharmakáju a nezískame osvietenie.

Videné zo zorného uhla dharmakáje, sú všetky oddelené tvary prejavu majúou. Májá je v najhlbšom slova zmysle skutočnosťou vo svojej tvorivej činnosti alebo tvorivým aspektom reality. Tak sa májá stáva príčinou ilúzie, ale sama ilúziou nie je, kým je videná ako celok v súvislosti jej tvorivých funkcií, kým je vnímaná ako nekonečná sila transformácie a univerzálnej príbuznosti.

Len čo sa však zastavíme na niektorom jej výtvore alebo na svojej vlastnej existencii a pokúšame sa ju vymedziť, upadáme do ilúzie. V ilúzii považujeme následok za príčinu, tieň za podstatu, čiastočný pohľad za konečnú realitu, dočasné za niečo, čo existuje samo o sebe.

Je to sila máje, ktorá vytvára iluzórne tvary všetkých javov pozemskej reality. Májá sama o sebe nie je ilúzia. Ten, kto ovláda túto silu, získal nástroj oslobodenia, magickú silu jogy, tvorivú silu transformácie a opätovnej

integrácie (skt. laja-krama, tib. rdzogs-rim).

"Sila vnútornej vízie vytvára v joge tvary a svety, ktoré v okamihu, keď si ich uvedomíme, nás môžu naplniť takým pocitom neuveriteľnej skutočnosti, že každodenný svet vnímaný zmyslami sa rozplynie a zmizne. Takto vnímame niečo, čo pre naše myšlienky neznamená nič, a pritom je ešte pravdivé. Táto realita má stupne. Táto božská vonkajšia a vnútorná cesta k plnosti tvarov a k plnosti vnútornej skúsenosti je odstupňovaná. Joga je sila k výstupu a zostupu po týchto stupňoch."/5/

Kdo si myslí, že tvar je nedôležitý, klame sa rovnako ako ten, kto lipne k tvarom. Tvar a pohyb je tajomstvo života a kľúč k nesmrteľnosti. Tí, ktorí vidia len nestálosť vecí a zavrhnú svet lebo má nestálu povahu, vidia len premenu na povrchu vecí. Ešte neobjavili, že podoba premien a spôsob, ktorým sa táto premena deje, zjavujú ducha, ktorý inšpiruje všetky tvary, skutočnosť, ktorá vysvetľuje všetky javy. Fyzickými očami vidíme len premeny. Len duchovný zrak je schopný pozorovať stabilitu v premene. Premena je spôsobom, ako sa duch pohybuje, je to sám život. Pretože hmotný tvar nemôže nasledovať pohyb ducha, objavuje sa rozklad. Smrť je protestom ducha proti nechote tvaru prijať zmenu, protestom proti stagnácii.

V Pradžňápáramitá sútre sú všetky javy vzhľadom k ich skutočnej povahe považované za prázdne (šúnja). Šúnjatu považujú potom za neoddeliteľnú, t.j. že šúnjatá je ekvivalentná máji. Šúnjatá nie je len prázdnotou všetkých pojmov označujúcich obmedzenú povahu, ale súčasne vyjadrením konečnej reality rovnako, ako májá nie je len negatívnym závojom všetkých vecí, ale súčasne aj dynamickým princípom, ktorý vytvára všetky tvary prejavu. Nikdy neobmedzuje samu seba v jednotlivom, hotovom, konečnom produkte, ale len v procese vzniku, v živom prúde, v nekonečnom pohybe.

Májá ako niečo, čo sa stuhlo a znehybnelo v podobe a predstave, je ilúziou, pretože bola odklonená od svojich živých zdrojov a je obmedzená v čase a priestore. Neosvietené ľudské bytosti, ktoré sa vo svojom pocite jedinečnosti vlastného tela pokúšajú uchopiť svoje iluzorne ego, predstavujú máju v jej negatívnom zmysle.

Telo osvieteného je tiež májá, ale už nie v negatívnom zmysle. Je to vedomé vytvorenie mysle oslobodenej od ilúzie, mysle nekonečnej a už neviazanej na 'ego'.

Len bytosť neosvietená, ktorá je naďalej zapletená do nevedomosti a klamu, považuje vonkajšiu podobu, osobnosť Buddhu, za máju v bežnom slova zmysle. Mahájána-šraddhótpáda šástra hovorí: "Harmonizujúca činnosť tathágotov nie je aktivitou v pravom slova zmysle - a je dvojaká. Prvá môže byť vnímaná myslou obyčajného človeka a je známa ako nirmánakája ... druhá môže byť vnímaná len očistenou myslou ... a je to dharmakája vo svojom aspekte duchovnej podstaty. Sambhógakája má širokú, bezhraničnú moc.

To, čo z dharmakáje môže vnímať myseľ obyčajného človeka, je len jej tieňom. Prijíma rôzne aspekty vzhľadom na to, za čo je považovaná z rôznych hľadísk šiestich oblastí existencie. Hrubé vnímanie dharmakáje obyčajnými ľuďmi nezahrnuje žiadne predstavy o možnostiach jej šťastia a radosti, títo ľudia vnímajú len jej odraz v nirmánakáji.

Ako bódhisattvovia robia pokrok na svojej ceste k osvieteniu, ich myseľ sa očisťuje a ich predstava o dharmakáji sa prehlbuje, ich aktivita sa stáva harmonickou a (nadmyslovou), až nakoniec dosiahnu najvyšší stupeň, keď sú schopní intuitívne uskutočniť jej realitu. V tejto konečnej realizácii zmiznú všetky stopy ich ega a zostáva len uskutočnenie nediferencovaného stavu buddhu."/6/

3. NIRMÁNAKÁJA AKO NAJVYŠŠIA FORMA REALIZÁCIE

Telo obyčajnej ľudskej bytosti je májou, aj telo osvieteného je májou. To však neznamena, že telo obyčajného človeka môže byť nazývané 'nirmánakájou'. Rozdiel je v tom, že telo osvieteného je výtvorom jeho vedomia, zatiaľ čo telo neosvietenej bytosti je výtvorom, riadeným jeho podvedomou náklonnosťou. Oboje je májou, ale jedno je vedomie, druhé podvedomie. Prvé je majstrom máje, druhé je jej otrokom, rozdiel spočíva v poznaní (pradžňá).

To isté platí pre dharmakáju. Tá je všeobjímajúca, a teda všadeprítomná, či sme si toho vedomí alebo nie. Len keď pozdvihneme dharmakáju z potenciálneho stavu podvedomia do plného vedomia otvorením duchovného zraku, len tak sa môže stať jeho povaha aktívnou silou v nás a oslobodiť nás od smrtonosnej odlúčenosti.

Toto je však zhodné s premenou mysle a tela, t.j. celej našej osobnosti na nirmánakáju. Len v nirmánakáji môže byť účinne realizovaná dharmakája, a to

obrátением do večne prítomných, vedomých síl, do páliaceho, všetko-pohlcajúceho ohniska skúsenosti, v ktorom sú očistené a zjednotené všetky elementy našej osobnosti. To je premena tela a mysle, ktorú dosiahli len najväčší svätci. Nirmánakája je preto najvyššou formou realizácie, a len vďaka nej môže byť otvorený vnútorný zrak duchovne slepých bytostí. Je to najvyšší plod dokonalosti, je to príčina, kvôli ktorej sa buddhovia prejavovali v nespočetných predošliých existenciách po dlhé periódy vekov (zvaných v buddhistickej terminológii kalpy, t.j. 'svetové cykly').

Buddhova dôležitá poznámka v Maháparinibbána sutte (Díghanikája) o tom, že by mohol pokračovať vo svojej telesnej existencii až do konca kalpy, keby si to želal, môže byť chápaná len v kontexte nirmánakáje.

Videné zvonku, t.j. zo zorného uhla pojmového myslenia, sú sambhógakája a nirmánakája prejavom dharmakáje, v ktorej sú obsiahnuté. V tomto zmysle sa dharmakája prejavuje ako vyššia a univerzálnejšia podstata.

Videné zvnútra, t.j. z hľadiska skúsenosti, sambhógakája aj dharmakája sú obsiahnuté v nirmánakáji a ako také môžu byť ikonograficky znázornené. Určitou formou nirmánakáje je napríklad tisícokuký Avalókitéšvara, o ktorom sa zmienime neskôr. Len v nirmánakáji môžu byť obe 'telá' precítené a realizované.

Prvý názor je názorom mahájánovej filozofie a druhý názorom jogačárovej, predovšetkým vadžrajánovej praxe. Tá preto umiestňuje nirmánakáju do stredu záujmu, a to buď ako Vadžrasattvu, alebo ako Avalókitéšvaru.

Nirmánakája v aspekte priamej skúsenosti (nielen v pohľade na vonkajšiu formu vzhľadu), v ktorej všetky tri 'telá' existujú vedľa seba a sú precíťované súčasne, sa volá vadžrakája, alebo tiež 'štvrté telo'^{7/}. Oprávnené ho môžeme volať 'telom štyroch dimenzií'. Tieto 'dimenzie' nemožno chápať v zmysle matematickom, ale v zmysle psychologickom, predovšetkým ako štyri dimenzie vedomia na buddhistickej ceste k realizácii. Spája tak dimenziu individuálnej telesnej skúsenosti so skúsenosťou nekonečnosti dharmakáje a s dimenziou duchovného tvorivého zanietenia sambhógakáje.

Skúsenosť tejto štvrtej dimenzie ako integrácie univerzálneho a individuálneho, bola pôsobivo popísana v Gandavjúge, texte zo sútier Avatamšaka (tib. phal-po-čhe) v podobenstve o pevnosti bódhisattvu Maitréju,

ktorú navštívil zbožný pútnik Sudhana. Tento popis potvrdzuje náš minulý výklad o tom, že každá vyššia dimenzia obsahuje charakteristiky všetkých predošlých dimenzií a zlučuje ich vo vyššiu jednotu, t.j. v nový spôsob alebo smer pohybu.

Maitréjova pevnosť je symbolom ríše dharmy (dharmadhátu) v jej univerzálnom aspekte, v ktorom sú všetky veci obsiahnuté, a v ktorom je súčasne dokonalý poriadok a harmónia. To je popísané nasledovnými slovami: "Veci sú usporiadané tak, že ich vzájomná oddelenosť už neexistuje, pretože sú zjednotené, pričom si každý objekt ponecháva svoju individualitu. Pre podobu Maitréjovho uctievača (t.j. pre individualitu sádhaku, ktorý prežíva tento stav dhjány) sa odráža v každom objekte, a to nielen v určitom mieste, ale všade okolo 'pevnosti', takže tu dochádza k úplnému vzájomnému prieniku obrazov."

Poeticky krásny a hlboký popis je ukončený slovami: "Mladý pútnik Sudhana cítil, akoby sa úplne rozplynulo telo aj myseľ, videl, že všetky myšlienky zmizli z jeho vedomia; v jeho mysli nebolo viac prekážok a všetko opojenie zmizlo."/8/

Vzájomné dokonalé prenikanie tvarov, vecí, bytostí, činov a udalostí, a prítomnosť jedinca, ktorý to všetko prežíva - inými slovami, súčasná existencia odlišnosti a jednoty, rúpa a šúnjatá, tvar a prázdnota, je veľkým objavom v Nágárdžunovej filozofii 'strednej cesty' (mádhjamika), ktorá vyjadruje povahu reality ako 'bytia' i 'nebytia' zároveň.

Táto cesta je založená na novom spôsobe myslenia, ktoré je oslobodené od prísnej koncepcie hmoty a statického vesmíru, v ktorom pozeráme na veci a bytosti ako na vznikajúce a opäť zanikajúce viac-menej nezávisle na sebe.

Koncepcie, ako 'identita' a 'neidentita', môžu formovať základ myslenia. Naproti tomu, kde je všetko v stave toku, nemôže byť také chápanie primerané, preto príbuznosť rúpy a šúnjaty, tvaru a prázdnoty, nemôže byť naďalej braná ako stav dokonalého vzájomného protikladu, ale len ako dva aspekty tej istej reality, ktoré spolu existujú a sú v ustavičnej spolupráci.

Keby to tak nebolo, museli by sme sa nutne pýtať, ako môže vzniknúť z dokonale homogénneho, nediferencovaného stavu prázdnoty diferencovaný tvar a pohyb. Nezaoberáme sa tu pojmom 'skorší' a 'neskorší' ani koncepciou 'vyššej' a 'nižšej' reality, ale aspektami jednej a tej istej reality. Tvar a priestor

sa navzájom podmieňujú, preto nemôžeme tvrdiť, že nie-tvar je vyšším a tvar nižším stavom reality. Je to tak len vtedy, keď chápeme tvar v statickom zmysle, ako niečo čo vzniklo, čo je prísne obmedzené a trvá samo osebe, nie ako výraz tvorivého procesu nekonečného a bezpočiatočného pohybu.

Ak pozorujeme povahu všetkých tvarov a všetkého, čo je utvárané bez toho, aby sme to zamieňali s ich hmotnosťou, potom sme schopní vidieť neoddeliteľnosť tvaru a prázdnoty. Len zo skúsenosti tvaru môžeme pochopiť beztvárnosť. Bez skúsenosti 'prázdnoty' či priestoru, pojem tvaru stráca svoju dynamiku a živý význam.

Vesmír a pravá schopnosť vedomia oscilujú stále medzi dvoma všadeprítomnými pólmami. Pólom prázdnoty a pólem tvaru, priestorom a pohybom. Živý tvar môže byť definovaný len ako pohyb, nie ako niečo staticky trvalé (ináč máme do činenia s abstrakciou, nie so skutočnosťou). Len tí, ktorí môžu zo skúsenosti poznať beztvárnosť v tvare a tí, čo môžu rovnako vystihnúť tvar v beztvare - len tí sú si vedomí najvyššej skutočnosti.

V tomto poznaní spočíva najvyššia hodnota pradžňápáramitových sútier, ktorých podstata je vyjadrená slávnymi slovami Hrdaja sútry ('Sútry podstaty', ktorú sa každý študent mahájany učí naspamäť, a ktorá nemôže byť nikdy opakovaná dost často): "Tvar je prázdnotou a prázdnota sa nelíši od tvaru, ani tvar nie je odlišný od prázdnoty - v skutočnosti prázdnota je tvarom. Pretože všetky veci majú povahu prázdnoty, nemajú ani začiatok ani koniec a nie sú ani dokonalé, ani nedokonalé (to znamená nemajú ani vlastnú existenciu, ani nie sú úplne bez individuálnych znakov)."

Dharmakája nie je preto len skúsenosť nediferencovanej prázdnoty, ale koexistencia všetkých tvarov. Je to tá kvalita, ktorá je prítomná vo všetkých tvaroch a ktorá pre nedostatok vhodných slov je označená a vyjadrená slovom šúnjatá, prázdnota, nehmotnosť, priestor-vedomie, dimenzia, nekonečná možnosť pohybu, nekonečnosť vzájomnej príbuznosti všetkých tvarov, premenlivosť a dynamika všetkých tvarov, apod.

Tým, že v ranej mahájánovej tradícii tá kvalita bola vyjadrená negatívnou stránkou dharmakáje, vznikla otázka, akým spôsobom sa viditeľné tvary prejavujú, alebo ako sa vzťahujú k podstatnej prázdnote dharmakáje. Mahájána - šraddhótpádašástra formuluje a zodpovedá tieto problémy nasledovne: "Keď

dharmakája buddhov je bez akýchkoľvek pojmov a predstáv tvarov, ako sa môže prejavovať zraku ako viditeľný tvar? Odpoveď znie: dharmakája je pravou podstatou zraku aj všetkých viditeľných tvarov, preto sa môže manifestovať v zraku aj tvare. Oboje, myseľ i zrak, ktorý to všetko pozoruje, sú v jednej a tej istej jednote od počiatku času, pretože základná povaha zraku a tvaru nie je nič iné než len myseľ. Ako podstata zraku nevlastní fyzikálny tvar, tak aj dharmakája je bez tvaru a stále prenikajúca všetky časti vesmíru."/9/

4. DHARMAKÁJA A MYSTÉRIUM TELA

Z predošlého vyplýva, že dharmakája nie je len abstraktným princípom, ale živou skutočnosťou, ktorá sa prejavuje v rôznych tvaroch na rôznych rovinách skúsenosti - slovo kája (telo) je tu použité v metaforickom význame. Osobnosť duchovne nevyvinutej ľudskej bytosti je obmedzená len na hmotný tvar svojho fyzického vzhľadu. Osobnosť duchovne pokročilého človeka v sebe nezahŕňa len hmotnú časť svojho vzhľadu, ale aj mentálnu, psychickú a duchovnú činnosť: jeho 'vedomé telo' presahuje ďaleko za obmedzené telo fyzické.

V človeku, ktorý žije vo svojich ideáloch a myšlienkach, ktoré presahujú oblasť individuálnych záujmov a skúseností, toto 'vedomé telo' zasahuje do oblasti univerzálne platnej pravdy, do ríše krásy a intuitívneho vzhľadu.

Osvietenému človeku, ktorého vedomie objíma vesmír, sa stáva vesmír 'telom', pretože jeho fyzické telo sa stalo prejavom univerzálnej mysle. Jeho vnútorná vízia je skúsenosťou najvyššej skutočnosti, jeho reč je vyjadrením večnej pravdy a mantrickej sily.

Tajomstvo tela, reči a mysle tu dosahuje svoju konečnú dokonalosť a ukazuje sa vo svojej pravej povahe ako tri roviny činnosti, na ktorých sa zúčastňujú všetky duchovné sily.

Mystériom tela tu nie je myslené hmotné fyzické vtelenie, ale tajomstvo bezhraničnej, všeobjímajúcej plnosti 'vesmírneho tela'.

Tajomstvo reči je viac, než len slová alebo predstavy, je to základ všetkej mentálnej komunikácie, či už vyjadrenej počuteľnými, viditeľnými alebo myslenými symbolmi, v ktorých je zastúpené najvyššie poznanie. Je to tajomstvo tvorivého zvuku, mantrickej reči, posvätných vízií, z ktorých pramení zjavenie-dharmy svätca, osvieteného čiže buddhu.

Tajomstvo mysle je viac než len to, čo môže byť pochopené a uchopené cestou myšlienok. Je to spôsob preduchovnenia, realizácie ducha v ríši hmoty, nekonečno v konečnom. Je to premena smrteľného tela na drahocennú nádobu nirmánakáje - viditeľný prejav dharmakáje.

Dualita, rozdiel medzi myslou a telom, svetský tvar a mimosvetská beztvárnosť sú anulované. Telo osvieteného tak prijíma žiarivý zjav, presvedčivý a inšpirujúci svojou čistou prítomnosťou, lebo každé slovo, každé jednotlivé gesto, aj samotné mlčanie sprostredkuje zdrvivú skutočnosť Dharmy. Nie je to počuté slovo, ktorým sa ľudia obrátili k svojej najvnútornejšej podstate, ale myšlienky, ktoré prenikajú za slová a pramena priamo z prítomnosti svätca: je to nepočuteľná zvuková matrica, ktorá tryská z jeho srdca./10/ Preto je dokonalý svätec nazývaný muni, 'mlčiaci'. Jeho duchovné vyžarovanie, ktorým sa prejavuje ako 'vnútorný zvuk' alebo 'vnútorná vízia' preniká nekonečno vesmíru.

V tejto súvislosti by sme opäť pripomenuli slová Mahájána-šraddhótpádašástry:

"Zvláštne znaky, ktorými sa prejavuje 'podstata mysle, spočívajú v jej základnej povahe, ktorá je bez akéhokoľvek obmedzenia. Keď sú priaznivé podmienky pre prejavenie, môže sa manifestovať v ktorejkoľvek časti vesmíru, lebo svojím prejavom závisí len na mysli. Takto vzniká široký priestor bóddhisattvov a buddhov, ako aj paleta vlastností a cností, ktoré ich zdobia a súčasne sa líšia jedna od druhej. Tathágotovia nie sú obmedzení akoukoľvek sférou alebo stupňom definície, môžu sa prejaviť fyzickým telom kdekoľvek v rovnakom okamihu ako iní tathágotovia, bez akýchkoľvek stretov či obmedzení.

Tento podivuhodný výklad je nemysliteľný a nepochopiteľný pre vedomie, ktoré je závislé na zmyslovom vnímaní. Naproti tomu je celkom všedný pre ťažko pochopiteľnú spontánnu činnosť univerzálnej mysle."/11/

Tibeťania zobrazujú buddhov, ktorí sú v hlbokom stave meditácie alebo vyučujú Dharmu tak, že ich telá obklopuje aura pozostávajúca z nespočetných dhjánibuddhov. To znamená, že aktívna sila v najvyššom osvietení nie je len subjektívnym procesom, ale mocným duchovným vyžarovaním, v ktorom sa uskutočňuje dharmakája v individuálnom ľudskom vedomí a preniká cez obmedzenú individualitu všetkými smermi do vesmíru a spôsobuje vo všetkých zodpovedajúcich centrách vedomia rovnaké vibrácie a tvorivé sily.

Sú to mocné vibrácie nadzmyslovej skúsenosti reality znejúce cez 'masku'

ľudskej individuality, a preto modifikované vlastnosťami a znakmi osobnosti (persona v starých gréckych drámach bola maska, ktorou herec predstavoval charakter a ktorou prenikal jeho hlas). 'Personalita' vo svojom pôvodnom zmysle je viac než 'individualita'/12/, lebo okrem len predstavy, že náš súčasný vzhl'ad je dočasne prijatou maskou, cez ktorú zaznieva hlas vyššej reality, je zároveň predpokladaná neklamná neoddeliteľnosť a jedinečnosť oddelenej bytosti.

K predošlému poznamenáva D. T. Suzuki, že predstava dharmakáje zahrnujúca pojem 'osobnosti' môže byť veľmi ľahko pochopiteľná. "Najvyššia skutočnosť", hovorí, "nie je čistou abstrakciou, ale je niečím, čo je veľmi živé, čo má zmysel, vedomie a inteligenciu, a predovšetkým s láskou očisťuje ľudské slabosti a poklesky."/13/

Inými slovami, je to živá sila, ktorá prejavuje samu seba v individuálnom svete tým, že prijíma tvar 'osobnosti. Ide však za individuálne vedomie a ako jeho pôvod je v univerzálnej ríši ducha 'sférou dharmy'. Prijíma charakter 'osobnosti', pretože sa uskutočňuje v ľudskej mysli. Keby bola len abstraktnou ideou, nemala by vplyv na život, keby bola len nevedomou životnou silou, nemala by duchovnú cenu, pretože by neovplyvňovala myseľ.

Preto Suzuki zdôrazňuje, že práve dhjánibuddhovia, ako je napr. Amitábha, majú všetky charakteristické vlastnosti osobnosti, či sa jedná o zmysel života, sebaudržiavanie alebo o vedomé sily. Nie sú teda len 'personifikáciou' abstraktnej predstavy. Ľudské vlastnosti Amitábhu nie sú ľubovoľne pridané atribúty, ale premena univerzálnej skutočnosti do tvaru ľudskej skúsenosti. Len tak si môže táto skutočnosť zachovať živú hodnotu a účinnosť na ľudské úrovni.

Rovnako ako je transformované vysoké elektrické napätie na napätie nízke pre bežnú potrebu (bez toho, aby tým stratilo svoju povahu), tak univerzálna hodnota je transformovaná na hodnotu ľudskú, ak má pôsobiť na ľudský život.

Tento princíp je aplikovateľný u všetkých dhjánibuddhov a podobných foriem náboženských alebo jogínskych skúseností. Sú to prvopočiatkové tvary (čiže archetypy, ako by povedal Jung) ľudskej mysle. Tieto prvky sú potrebné v procese realizácie a ako účinná ochrana proti unáhlenej abstrakcii, rozumovaniu alebo mentálnemu predbiehaniu duchovných cieľov a hodnôt.

(Nebezpečenstvo tu spočíva v povrchnom intelektuálnom prijatí alebo v napodobení tantrických a zenových paradoxov, ako sa o nich zmieňujú siddhovia a zenoví majstri. Platnosť týchto paradoxov neleží na začiatku, ale až na konci duchovnej cesty, keď už sme schopní zaoberať sa bez všetkých tradícií, náboženských foriem a logických vysvetlení.)

Abstraktná idea nie je v žiadnom prípade 'vyššia' než jej zľudštená 'personifikácia', alebo vizualizovaný tvar - symbol. Beztvarý stav nemusí byť nutne cennejší alebo pravdivejší než stav tvaru. Všetko záleží len na tom, či sme schopní vidieť 'cez' tvar a uskutočniť realitu oboch, tvaru aj beztvarej skúsenosti. Oboje má svoje nebezpečenstvo: prvé spočíva v tom, že budeme považovať tvar za konečný, druhé, že sa stratíme v zovšeobecnení a zabudneme na vzťahy s druhou stranou reality - tvarom. V skutočnosti, dovtedy, kým žijeme výhradne v niektorej z troch rovín reality, nemôžeme uniknúť tomuto nebezpečenstvu. Preto je nutná ich integrácia tak, aby sa stali súčasne vedomím vo vadžrakáji.

5. MNOHONÁSOBNÝ ROZMER VEĽKEJ MANTRY

Význam a účinnosť mantry spočíva v jej mnohonásobnom rozmere, v schopnosti pôsobiť nielen v jedinej, ale vo všetkých rovinách skutočnosti. Každá z týchto rovín musí ukazovať nový význam dovtedy, kým nie sme schopní uchopiť celok mantrickej skúsenosti, čo obvykle nasleduje až po opakovanom prechode dielčimi skúsenosťami rôznych stavov.

Preto sa uvádza v Kárandavjúge/14/, že Avalókitéšvara odmietal učiť šesť slabík Veľkej mantry, t.j. ÓM MANI PADMÉ HÚM, bez zasvätenia do symboliky mandaly, ktorá s touto mantrou súvisí. Z toho istého dôvodu sme sa venovali s takou dôkladnosťou výkladu o povahe mandaly a čakier.

"Ak Avalókitéšvara nechcel vyjaviť tých šesť slabík bez popisu príslušnej mandaly, bolo to preto, že formula, ako tvorivá v ríši zvukov, je neúplná a zbytočná, kým s ňou nie sú kombinované jej 'sestry' z ríše vnútornej a vonkajšej vízie a príslušná sféra gest (mudrá). Ak má táto formula transformovať jestvujúce a viesť k stavu osvietenia, musí povaha tejto formuly a podivuhodná ideálna povaha Avalókitéšvaru byť schopná zasiahnúť všetky roviny reality a činnosti zasväteného, t.j. rovinu reči, predstavy, držania tela aj pohybu. Jantra, v prípade Kárandavjúhy mandala, nemá a nemôže stať funkčne osamotene, ak má vyvolať žiadané poznanie a skúsenosti rôzne a odlišne

pôsobiacich prejavov 'najvnútornejšieho srdca' božskej bytosti, ktoré ju robia poznateľnou aj vo sfére viditeľnej. Jej manifestácia však nezostáva len v ríši viditeľnej."/15/

Táto 'božská bytosť' nie je nikým iným než vlastnou mysl'ou sádhaku, ktorý je v hlbokom stave vnoru a sebazabudnutia. V akte oslobodenia sa od ilúzií a pút vlastného ega, v oslobodení sa od obmedzení individuality, stáva sa telo sádhaku 'tepnu', viditeľným prejavom Avalókitéšvaru, ktorého povahu vyjadruje mantra **ÓM MANI PADMÉ HÚM.**

Význam tejto mantry nemôže byť vyčerpaný významom jej jednotlivých častí, rovnako ako v živom organizme alebo na poli tvorivej aktivity je celok vždy viac než jeho jednotlivé časti. Znalosť častí nám môže pomôcť k pochopeniu celku len vtedy, keď si uvedomíme ich organické príbuznosti. Tieto organické vzťahy sú také dôležité, že nemožno skúmať a analyzovať každú časť zvlášť a až dodatočne ich spájať jednu s druhou. Je vždy nutné pozeráť na všetky časti súčasne v priamom vnútornom videní. To je dosiahnuté v symbolike mandaly.

V tomto prípade je Amitábha reprezentovaný semennou slabikou ÓM v dharmakáji. Amitábha tu zastupuje v centre mandaly Vairóčanu. Toto centrum mandaly súčasne zodpovedá najvyššiemu psychickému centru.

V MANI sa Amitábha objavuje ako Amitájus v rúchu kráľa Dharmy. V tomto aspekte je symbolizovaná sila a dokonalosť kráľovskými znakmi (korunou a ostatnými atribútmi), t.j. v sambhógakáji. Ako taký predstavuje aktívnu časť svojej povahy a je darcom nekonečného života. V ňom sa nekonečné svetlo Amitábhu stáva skutočným životom, ktorý je bez hraníc. Je to život, ktorý nie je vtiesený do úzkeho obmedzenia ega, život, v ktorom mnohonásobnosť očividne oddelených tvarov existencie je realizovaná v jednote všetkých živých bytostí.

V PADMÉ sa Amitábha zjavuje v aspekte nirmánakáje rozvinutím nekonečnej aktivity, ktorá je symbolizovaná tisícrukou podobou Avalókitéšvaru.

V HÚM sa nakoniec Avalókitéšvara stáva 'diamantovým telom' (vadžrakájou sádhaku). Takto sa prostredník stáva vtelením Avalókitéšvaru a nirmánakájou Amitábhu.

To vyjadruje integráciu mantrickej formuly s pečaťou Amitábhu v tajnej semennej slabike HRÍH. Celá formulka teda znie: ÓM MANI PADMÉ HÚM: HRÍH.

V pokročilej meditačnej praxi sa prenášajú rôzne formy, v ktorých sa objavuje Amitábha, do príslušných psychických centier (čakier) sádhaku. Aspekt dharmakáje Amitábhu je vizualizovaný v lebečnom centre (sahasrára čakra), Amitájus v krčnom centre a Avalókitéšvara v srdcovom centre.

Z hľadiska troch mystérií: tela, reči a mysle, zaujíma formula (mantra) nasledujúci význam:

V ÓM precitujeme dharmakáju a tajomstvo univerzálneho tela, v MANI sambhógakáju a tajomstvo mantrického zvuku, ktorý prebúda psychické vedomie vnútorného zraku a inšpiráciu, v PADMÉ precitujeme nirmánakáju a tajomstvo plne premenenej mysle, v HÚM precitujeme vadžrakáju ako syntézu transcendentálneho tela troch mystérií, v slabike HRÍH zasväcujeme celú svoju premenenú osobnosť službe Amitábhovi. Je to uskutočnenie ideálu bódhisattvu, symbolizované postavou Avalókitéšvaru.

Semenná slabika HRÍH/16/ nie je len pečatou Amitábhu, má svoj špecifický význam pre uskutočnenie cesty bódhisattvu. HRÍH je vnútorným hlasom, morálnym zákonom v nás, hlasom vedomia vnútorného poznania - nie poznania intelektuálneho, ale intuitívneho. Je to spontánne poznanie, ktoré spôsobuje, že robíme správne veci pre dobro samo, nie pre výhody. To je vedúcim princípom cností bódhisattvov, smerujúcich k osvieteniu všetkých, tak ako slnko ožaruje rovnako hriešnikov aj svätcov.

HRÍH ako zvukový symbol znamená omnoho viac než len jeho jazyková asociácia. Nie je v ňom obsiahnuté len slnečné teplo, čo znamená citový princíp dobra, súcitu a lásky, ale predovšetkým je v ňom sila osvietenia. To znamená, že má schopnosť vnímania a zviditeľňovania vecí v priamom nazeraní. HRÍH je mantrický slnečný symbol, osvetľujúci, povznášajúci a stúpajúci zvuk, ktorý pozostáva z pránickej aspiráty (H), ohnivého R, (RAM je semenná slabika elementu 'ohňa') a vysokého zvuku Í, ktorý vyjadruje vzostupný pohyb a intenzitu.

V univerzálnej sfére je všetko, čo súvisí so svetlom a ohňom v harmónii s Amitábhom, buddhom nekonečného svetla. Jeho symboly sú element 'ohňa', červená farba a západná svetová strana. Jeho myšlienková a citová strana patrí čiastočne sfére ľudskej, čiastočne sfére Avalókitéšvaru.

Bódhisattva Avalókitéšvara, 'Ten, ktorý zhliada dole', Pán súcitu, je vtelenie lásky Osvieteného ku všetkým žijúcim a trpiacim bytostiam. Je to tá láska, ktorá je bez vlastníctva, láska, ktorá vytvára nekonečnú neosobnú sympatiu. Kdekoľvek sa prejavuje v činnosti tento pocit a postoj mysle, tam sa prejavuje a vteľuje Avalókitéšvara. Preto je možné povedať, že Avalókitéšvara sa prejavuje v nekonečnom množstve tvarov v každej podobe

Pradžňá, princíp poznania, víťazí vo Vadžrasattvovi, v diamantovej povahevedomia. Toto vedomie je rozoznané ako nehynúce, nesmrteľné a večné v každom človeku (hlavne zjavné u tých, ktorí usilujú o oslobodenie). Rovnako karuná, citový princíp buddhovstva, prevláda u Avalókitéšvaru. Ich spolupôsobenie vyjadruje dokonalú cestu osvietenia. Mantrická formula Avalókitéšvaru nachádza preto svoje uplatnenie a naplnenie v konečnej pečati Vadžrasattvu, v semennej slabike HÚM

"Dovtedy, kým zostávame na úrovni džňány (rovina transcendentálneho poznania), okolitý svet sa nezdá byť príliš reálny. Jeho preludná existencia, ktorou sa svet prejavuje džňáne, je veľmi hmlistá. Keď však dôjdeme k aspektu adhišthána bódhisattvovstva, cítime svet, akoby sme držali niečo pevné a súdržné. Tu začína mať život svoj zmysel, prestáva byť čisto slepým súhlasom prvopočiatočného podnetu, lebo duchovná sila emanujúca z pranidhané (etického princípu bódhisattvu, sľubu bódhisattvu) vytvára s džňanou podstatu bódhisattvovstva.

Prostredníctvom džňány vystupujeme nahor a dosahujeme vrchol tridsiatehotretieho neba, ticho sedíme, sledujeme dolný svet a jeho dianie akoby to boli pohybujúce sa mraky pod nohami. Sú to prevažujúce sa hmoty existencie, ktoré sa však nedotýkajú toho, kto je nad nimi. Svet džňány je priehľadný, žiariaci a večne jasný. Ale bódhisattva nezostáva v tomto stave večnej kontemplácie nad svetom zápasiacich a trpiacich jednotlivcov, pre jeho srdce je to bolestný pohľad, je odhodlaný zostúpiť do stredu búrlivej masy existencie."/17/

Podľa dobre známej starej legendy, díval sa Avalókitéšvara svojím všetko-prenikajúcim okom múdrosti dole na trpiaci svet. Bol naplnený takým hlbokým súcitom a želaním doviest' tieto trpiace bytosti k oslobodeniu, že sa jeho hlava rozskočila na nespočetné ďalšie hlavy/18/ a z jeho tela vzniklo tisíc pomocných rúk ako aura oslepujúcich lúčov. Na dlani každej ruky sa objavilo oko, pretože súcit bódhisattvu nie je slepé pohnutie, ale láska spolu s múdrosťou. Je to spontánna výzva na pomoc druhým, prameniaca z poznania vnútornej jednoty. Táto múdrosť predchádza súcitu a je preto od neho neoddeliteľná, pretože pozostáva z rozoznania vnútornej spolupatričnosti so všetkými bytostami. Skúsenosť tejto spolupatričnosti so všetkým živým vedie k vnímaniu cudzej bolesti ako svojej vlastnej.

Tento súcit nie je založený na morálke alebo na pocite duševnej nadradenosti, ale na základnej rovnosti s ostatnými: attánam upamam katvá - "byť zjednotený s ostatnými", ako sa

hovorí v pálijskej Dhammapade. Inými slovami, znamená to poznať seba v ostatných. To je kľúč k vzájomnému porozumeniu a pravej etike.

"Veľkým tajomstvom morálky je láska a vzdanie sa svojej vlastnej povahy, v čom spočíva umenie stotožnenia sa s krásou, ktorá pramení z myšlienky činnosti pre druhých, nie pre seba. Aby sa človek stal skutočne dobrým, musí si vedieť intenzívne predstaviť a pochopiť seba na mieste druhých a brať ich bolesti a radosti ako svoje vlastné." (Shelley)

Protože bódhisattva premieta svoj súcit na trpiaceho, poznáva zo skúsenosti jeho bolesť, túžby a želania, môže teda porozumieť najhlbšej povahe jeho utrpenia a ponúknuť mu pomoc, ktorá je najvhodnejšia za daných okolností a je plne v súlade s charakterom trpiaceho

Pomoc bódhisattvu nie je preto ničím, čo prichádza zvonku, nie je ani vnútená tým, čo priamo pomáhajú. Je to len prebudenie sily, ktorá je odvždy prítomná v najvnútornejšej povahe každej bytosti. Táto sila, ktorá je prebudená duchovným vplyvom, alebo príkladom bódhisattvu nám umožňuje sa stretnúť s každou situáciou bez strachu a premeniť ju na pozitívnu hodnotu, na prostriedok pre oslobodenie. Lenže nesmieme zachádzať príďaleko v stotožňovaní tejto sily priamo s nebojnosťou.

Práve táto nebojnosť môže zlomiť silu karmy, čiže jazykom sútier: "Meč kata sa rozpadne na kusy, ak odsúdený väzeň vzýva meno Amitábhu z hlbín svojho srdca."/19/ Katom nie je nikto iný než karma odsúdeného. V okamihu, keď odsúdený spozná a úprimne prijme túto skutočnosť, vezme na seba ochotne dôsledky svojej činnosti. Vo svetle vnútornej istoty, ktorá pramení z posolstva a príkladu Osvieteného, obráti sa pasivita slepej obeti na aktívneho tvorcu svojho 'osudu'

V prítomnosti vznešenej postavy Avalókitéšvaru sa prebudí v srdci sila svetla a duchovnej jednoty so všetkými, ktorí dosiahli stav osvietenia. Tento zázrak vnútornej premeny láme meč Sudcu mŕtvych (Jama, tib. gšin-dže) a on sa potom prejaví ako Veľký zľutovník - Avalókitéšvara. Ako doklad tejto skutočnosti môžeme vidieť medzi jedenástimi hlavami tisícrukého Avalókitéšvaru aj strašné rysy Pána smrti, a to hneď vedľa mieruplnej tváre Amitábhu, ktorý tu predstavuje aspekt dharmakáje (sféru zákona) Avalókitéšvaru. Ako ukazuje mnohorozmernosť Veľkej mantry, nie je postava Avalókitéšvaru výlučne prejavovým tvarom nirmánakáje, ale zahŕňa v sebe súčasne aj dharmakáju a sambhógakáju.

Je to vyjadrené ikonograficky: "Tisíc rúk je rozdelených takto: osem rúk patriacich najvnútornejšiemu kruhu patrí prejavu dharmakáje, štyridsať rúk patriacich k druhému kruhu je prejavom sambhógakáje a zostávajúcich deväťstopäťdesiatdva rúk patrí k tretiemu až siedmemu kruhu a predstavuje prejav nirmánakáje"./20/

Ruky patriace k prejavu dharmakáje vyplňajú najvnútornejší okruh a obklopujú telo. Štyridsať rúk (nie sú vidieť) patrí k sambhógakáji a vyplňajú nasledujúci okruh, zatiaľ čo ruky nirmánakáje (natiahnuté v geste pomoci, bez akýchkoľvek symbolických doplnkov) vyplňajú v zväčšujúcich sa kruhoch ďalších päť okruhov. Ďalšie pomocné sily bódhisattvov sa noria do hlbín sveta./21/

6. ZOSTUP AVALÓKITÉŠVARU DO ŠESTICH OBLASTÍ SVETA

Čo je povahou sveta, do ktorého sa noria pomocné sily bódhisattvov? Podľa buddhistickej definície to, čo voláme podľa svojej skúsenosti svetom: je to výsledok zmyslovej činnosti, myslenia, pocitov a činov. Kým je táto činnosť (t.j. myslenie a city) motivovaná ilúziou samostatnej a oddelenej osobnosti, je naša skúsenosť sveta príslušne obmedzená, jednostranná, a teda neúplná. V tomto jednostrannom a nedokonalom svete, v jeho ničote sa pokúšame zachovať si svoju identitu a svoje imaginárne ego proti neodolateľnému prúdu večne sa meniacich tvarov a podmienok. Tento svet sa nám preto javí ako nestály, neistý a obávaný- je to obava, ktorá obklopuje každú bytosť ako stena a oddeľuje ju od ostatných a od skutočného života.

Bódhisattva oslobodzuje bytosti od tohto strachu príkladom svojej nebojácnosti a bezhraničnej zbožnosti, a takto prelamuje oddeľujúcu bariéru a otvára pohľad do ríše slobody a mieru. Spolupatričnosť, ktorú bytosti poznávajú, sa stáva prirodzeným základom vzájomného pochopenia. Súcit, dobrá vôľa, nesebecká láska, ľútosť, atď. nie sú síce považované za 'cnosti, ale stávajú sa prirodzeným dôsledkom duchovného mieru. Preto Lao-c' v Tao te t'ing hovorí: "Pravá cnosť si nie je vedomá svojej cnosti. Človek s nižšou cnosťou má úzkostlivú starosť o svoju cnosť, a preto je bez cnosti. Pravá cnosť je celkom spontánna a nerobí si nárok na to byť cnosťou. Cnosť pravého mudrca sa tým nezaoberá, tá spolupracuje s otvorenou a súcitnou myslou. Naproti tomu cnosť nižšieho človeka spolupôsobí so zámerom a je ovplyvnená túžbami"./22/

Šúrangama sútra hovorí, že Avalókitéšvara urobil sľub oslobodiť všetky bytosti z pút a utrpenia hneď potom, čo získal sily najvyššieho mieru a nebojácnosti. Aj my by sme mali mať na zreteli tento sľub ako nevynútenú výzvu, vyvierajúcu z hlbiny srdca do vedomia základnej jednoty života. Keď vyhasne ilúzia ega a je rozoznaná skutočnosť, že nie je oddelené 'ja', ako môže existovať niečo také, ako je naše vlastné oslobodenie?

Len čo vieme o utrpení svojich blížnych a rozoznávame ho ako svoje vlastné (či presnejšie, keď nerobíme rozdiel medzi 'sebou' a 'ostatnými'), môže byť naše oslobodenie ospravedlnené len oslobodením všetkých

To však neznamená odklad na neurčito. Znamená to len, že akt oslobodenia zahŕňa všetky živé bytosti, že je to akt bezhraničnej oddanosti, v ktorom nie je miesto pre pojem času. Je to akt v ríši Dharmy, mimo priestor a čas, t.j. v sfére, v ktorej je polarita času a priestoru nadzmyslová a je pociťovaná len ako vnútorná prítomnosť a úplnosť. Tak ako je povedané o kresťanstve, že sa plne zasväčuje humanite a každej jednotlivkej bytosti, rovnako ako doteraz nezrodeným generáciám, môžeme takto povedať, že Buddhove osvietenie (aj osvietenie ktorejkoľvek inej bytosti) zahŕňa všetky živé bytosti a bude im navždy prinášať prospech.

Intelektu to zostáva nepochopiteľné, lebo je to mimo jeho dimenziu. Len u veľkých duchov humanizmu môže z vnútornej skúsenosti vzniknúť náklonnosť k tomuto hlbokému mystériu. Je to mystérium sily osvietenia mysle, ktoré pôsobí za hranicami času a priestoru a zjavuje sa vo 'Všeobjímajúcej múdrosti' Amóghasiddhu

Symbolizuje ho višvavadžra, dvojité vadžra, ktorá predstavuje dimenziu času a priestoru, kombinovanú s dimenziou 'štvrtou', s dimenziou vyššej reality. Je to dimenzia vedomia, ktoré je nadzmyslovou silou osvieteného a je podstatou všetkých bódhisattvov. Tu je to Avalókitéšvara, vtelenie aktívneho bódhisattvovstva, ktoré sa prejavuje nespočetnými tvarmi. Ak sa chceme podieľať na týchto silách, je na to potrebná naša spolupráca, a to buď vo forme čistého úsilia, alebo duchovného vnímania a pripravenosti.

Rovnako ako sa kvet otvára slnku, musíme sa aj my otvoriť týmto silám. Keď ich chceme využiť, musíme sa k nim správne 'nasmerovať'. Tak ako málo prenikne slnko ku kvetu, ktorý sa mu neotvoril, rovnako málo na nás môže zapôsobiť Buddhove osvietenie, ak zostaneme uzavretí jeho pôsobeniu. Podobne ako uzavretie, pôsobí odklon našej pozornosti k svetským žiadostiam a sebeckým želaniam.

Tento problém osvetľuje Mahájána-šradhópáda šástra: "Keď mali všetci buddhovia od prvopočiatku výnimočné sily múdrosti a súcitu a vlastnili neobmedzené prostriedky pre dobro všetkých bytostí, ako je možné, že to ostatnými bytosti nespoznali a neprijali? Prečo neprijali ich dobrodinie a neodpovedali im prejavom vernosti a duchovným zdokonalením, a touto cestou nedosiahli osvietenie? Odpoveď znie: Všetci buddhovia, len čo sa stotožnia s čistou dharmakájou, prenikajú celý vesmír, spontánne, rovnomerne a účinne.

Okrem toho objímajú svojou čistou podstatou všetky bytosti, aj bytosti príbuzných vlastností a podobné povahy, a očakávajú nevyhnutnú odozvu, ktorá je potrebnou súčasťou dokonalej čistoty a jednoty dharmakáje"./23/. Takto sa prejavuje postava Osvieteného vo všetkých ríšach existencie. V najnižších peklách, rovnako ako v najvyšších nebesiach. V ríši ľudí a zvierat rovnako ako v ríši nie-ľudí.

Prakticky vo všetkých chrámoch Tibetu sa nachádza vyobrazenie predstavujúce šesť ríš sansárového sveta. Odpovedá povahe tohto sveta, kde nasleduje nekonečný cyklus zrodov. Šesť ríš je predstavovaných ako koleso, ktorého šesť výsečí zodpovedá šiestim hlavným typom svetského, t.j. neosvieteného bytia. Tieto formy existencie sú podmienené ilúziou o samostatnej a oddelenej osobnosti, ktorá vrúčne túži po všetkom, čo slúži uspokojeniu alebo zachovaniu ega. Opovrhuje všetkým a nenávidí čokoľvek, čo odporuje tejto túžbe.



TIBETSKÉ "KOLESO ŽIVOTA"
(Tibetská chrámová freska zo Sankar gompy, Leh)

Tieto tri základné pohnútky čiže 'koreňové príčiny' (hétu) neosvietených bytostí sú zobrazené v strede kruhu existencií a predstavujú ich tri zvieratá, ktoré symbolizujú žiadostivosť, nenávisť a klam:

červený kohút znamená žiadostivosť a pripútanie (rága, tib. 'dod-čhags);

zelený had je vtelením nenávisť, nepriateľstva a odporu (dvéša, tib. že-sdang), čo je kvalita, ktorá otravuje náš život;

čierne prasa predstavuje temnotu, tuposť a klamnú predstavu ega (móha, tib. gti-mug).

Je to slepá žiadostivosť, ktorá znova a znova, v nekonečnom cykle, vedie bytosti k zrodeniu a smrti.

Tieto tri zvieratá sú zahryznuté navzájom do chvosta, takže vytvárajú kruh - to znamená, že žiadostivosť, nenávisť a klam sú vzájomne neoddeliteľne spojené.

Keďže sú konečným dôsledkom nevedomosti (avidjá, tib. ma-rig), týkajú sa skutočnej podstaty vecí. Na ich základe považujeme dočasné hodnoty za hodnoty trvalé a neskutočné veci za veci reálne a žiadúce. U mentálne a duchovne nezrelých bytostí, ovládaných slepými žiadosťami a podvedomým riadením, tento nedostatok poznania vedie k zmätku, halucináciám a klamu (móha), alebo, ako to vyjadrujú Tibeťania, k mentálnej temnote a sklúčenosti (gti-mug). Toto zatemnenie nás vtáhuje stále viac do kolobehu sansáry, do honby za prchavým šťastím, k zápasom o vlastníctvo klamných vecí, k pokusom o únik z utrpenia a prenasleduje nás strach zo straty toho, čo bolo získané. Sansára je svetom večného konfliktu a nehody, nezmieriteľných kontrastov dvojnosti, ktoré stratili svoju rovnováhu. Výsledkom je pád bytostí z jedného extrému do druhého.

Stav nebeskej blaženosti je postavený proti stavu pekelných múk; ríša titanských konfliktov a túžby po moci sa nachádza oproti ríši zvierat, kde panuje prenasledovanie a strach; ľudská ríša tvorivej činnosti, pýchy a zdokonaľovania je postavená proti ríši 'hladných duchov' (préta, tib. ji-dwags), kde neukojené vášne a nesplnené túžby vedú k existencii 'strašidiel'.

Tibetské 'Koleso života' ukazuje v hornom sektore ríšu bohov (déva, tib. lha), znázorňuje bezstarostný život vyvolaný estetickým potešením, ktoré je predstavované hudbou a tancom. V dôsledku tohto jednostranného zasvätenia sa vlastnému potešeniu zabúdajú na pravú podstatu života. Zabúdajú na obmedzenosť svojej existencie, na utrpenie ostatných bytostí, aj na svoju vlastnú

pominuteľnosť. Netušia, že žijú len dočasne v stave harmónie, ktorá skončí, len čo budú ich zásluhy, ktoré ich priviedli k tomuto šťastnému zrodu, vyčerpané.

Dalo by sa povedať, že žijú z nahromadeného kapitálu minulých dobrých skutkov bez toho, aby by k nemu pridali akúkoľvek ďalšiu hodnotu. Sú omámení krásou, dlhovekosťou a mierom bez akejkoľvek bolesti. Ale práve tento nedostatok utrpenia, prekážok a námahy ochudobňuje harmóniu ich existencie o akýkoľvek tvorivý impulz, o všetku duchovnú činnosť a podnet k hlbšiemu poznávaniu.

Nakoniec opäť klesnú do nižších stavov existencie. Z buddhistického hľadiska nie je nijako žiaduce znovuzrodenie v nebeských ríšach. Je to len dočasný odklad, nie riešenie problému života. Vedie totiž k posilneniu ilúzie ega, a teda k hlbšiemu zaplietaniu sa do sansárového sveta.

V najnižšom sektore 'Kolesa života' vidíme opačnú stranu nebeskej blaženosti, ríšu pekelných múk (nirája, tib. dmjal-ba). Toto pekelné utrpenie, drasticky zobrazené v podobe rôznych múk, nie je 'trestom', ktorý ukladá všemohúci Boh a stvoriteľ chybujúcim bytostiam, ale nevyhnutnou reakciou na ich vlastné činy.

Sudca zomrelých nezatraca, ale len nastavuje zrkadlo vedomia, podľa ktorého vysloví každá bytosť svoj vlastný rozsudok. Ortieľ sa zdá vychádzať z úst Sudcu mŕtvych, v skutočnosti je vnútorným hlasom. Semenná slabika tohto vnútorného hlasu je HRÍH a je viditeľná v strede zrkadla. Preto je Jama, sudca a kráľ zákona (dharmarádža, tib. gšin-rdže-čhos-rgjal), emanáciou buddhu Amitábhuv postave Avalókitéšvara. Ten, pohnutý nekonečným súcitom, zostúpil do najnižších pekiel silou zrkadla poznania. Avalókitéšvara je ten, kto prebúdzá hlas svedomia a takto premieňa utrpenie na očistný oheň. Bytosti takto očistené môžu postúpiť do lepších foriem existencie

Aby bolo neklamne jasné držiteľovi 'Kolesa života', že je tu Avalókitéšvara reprezentovaný viac vo svojej podobe buddhu než vo svojej strašnej podobe Jamu, sudcu a pána zomrelých, vychádza z jeho ruky očistný oheň. Podobne sa prejavuje aj vo všetkých ostatných ríšach existencie. Vzhľadom k povahe príslušnej ríše nesie v rukách symboly svojho špecifického poslania v tejto oblasti.

V ríši dévov sa Avalókitéšvara zjavuje s lutnou v ruke, aby prebudil bohov zvukom Dharmy z ich zahľadenosti do seba a z ilúzií večnej radosti. Prebúdzá ich k bezčasovej harmónii vyššej skutočnosti.

V oblasti titánov, 'anti-bohov', asurov (tib. lha-ma-jin), ktorá je na zobrazení umiestnená vpravo

od sveta dévov, sa objavuje Avalókitéšvara s plamenným mečom, lebo bytosti tejto oblasti rozumejú jazyku sily a zápasu. Namiesto bojov o plody 'stromu želaní' (kalpataru), ktorý sa nachádza medzi oblasťou bohov a titanov, učí ich bódhisattva vznešenému zápasu o plody poznania a bezžiadostivosti. Plamenný meč je symbolom aktívneho, 'rozlišujúceho poznania', ktoré preniká temnotou nevedomosti a roztína uzol pochyb a zmätkov.

Protistranou ríše 'titanov milujúcich silu' je ríša strachu - ríša zvierat (na zobrazení sa nachádza v ľavom dolnom sektore). Je to ríša prenasledovania a odovzdanosti slepému osudu a nekontrolovateľných inštinktov. V tejto oblasti sa zjavuje Avalókitéšvara s knihou v ruke. Zvieratám totiž chýba schopnosť artikulovanej reči a rozjímavého myslenia, ktoré by ich oslobodilo z temnoty podvedomých pudov a ľahostajnej tuposti nevyvinutej mysle.

Vľavo od ríše bohov vidíme na symbolickej kresbe svet ľudí. V tejto ríši zámernej aktivity a vyššieho snaženia hrá základnú rolu slobodná voľba, lebo tu sa stávajú kvality všetkých ostatných oblastí existencie plne vedomé. Dosiachnutie všetkých možností týchto ríš je rovnaké - záleží na voľbe. Medzi týmito všetkými možnosťami je aj možnosť dosiahnutia najvyššieho oslobodenia z kruhu zrodov a smrtí prostredníctvom hlbokého vnoru do pravej podstaty sveta

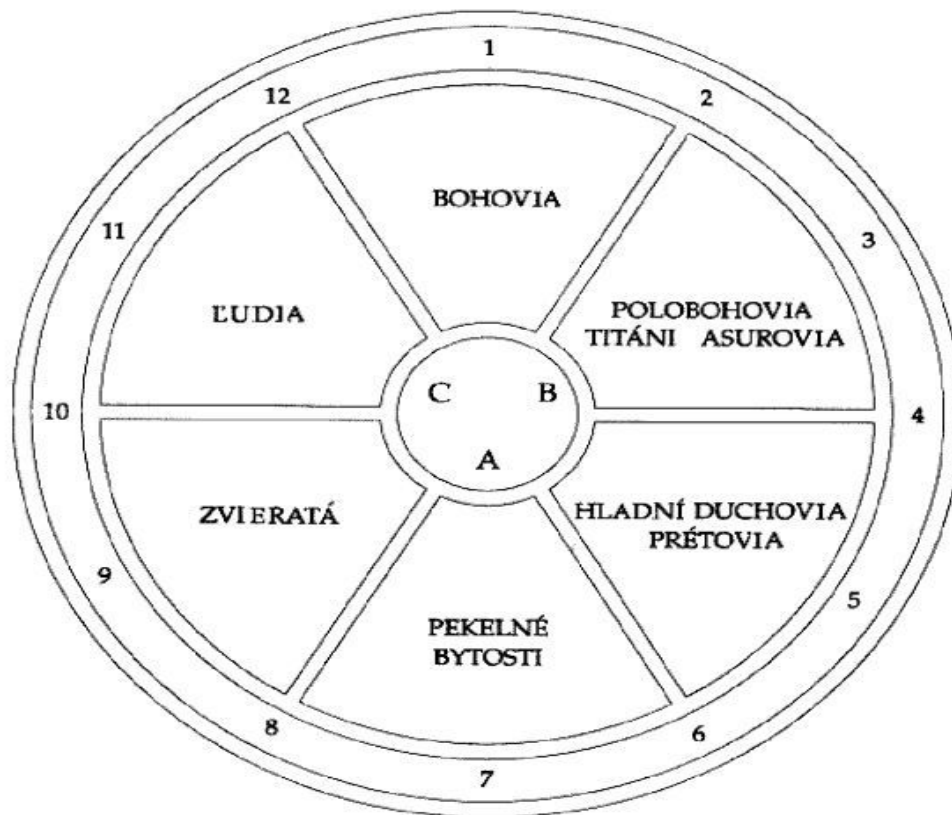
Tu sa Avalókitéšvara zjavuje ako Buddha Šákjamuni s miskou na almužnu a palicou askéta, aby zdôraznil, že cesta k oslobodeniu je len pre tých, "na ktorých očiach je len málo prachu", lebo len málo je tých, ktorí sú pripravení ísť po ceste konečného oslobodenia. Väčšina je zamestnaná svetskou aktivitou, bažením po vlastníctve, zmyslových radoostiach, moci a sláve

Proti svetu zámernej ľudskej činnosti a pyšnej sebarealizácie nachádzame ríšu nesplnených túžob a nerozumných žiadostí. Táto ríša je znázornená vpravo dole na kresbe 'Kolesa života'. Tu vidíme rub vlastníctva, jeho nemohúce lipnutie na objektoch túžob bez akejkoľvek možnosti ich uspokojenia. Bytosti tejto oblasti sú tzv. prétovia (tib. ji-dwags). Sú to nepokojní duchovia, naplnení neukojenými vášňami. Vedú nepokojnú existenciu ako strašidlá vo svete neskutočných objektov svojej túžby. Tieto bytosti stratili vnútornú rovnováhu, pretože mylne nasmerovali túžbu po živote vytvárajúc disharmonické formy existencie, ktoré však nemajú silu hmotného stvárnenia, ani možnosť preduchovnenia. Sú to stratené bytosti, entity alebo vedomé sily, ktorými sú klamaní účastníci špiritistických seáns. Podľa všeobecnej mienky navštevujú miesta svojej predošlej existencie, ku ktorým sú pútané svojím neukojeným želaním. Sú spodobnované ako strašidelné tvory s tenkými údmi a nafúknutým bruchom. Sú mučené neustálym hladom a smädом, ktorý nemôžu utíšiť, lebo to málo, čo môžu prijať svojím úzkym hrdlom, im pôsobí nepredstaviteľné utrpenie a je pre ne nestráviteľné. Čokoľvek vypijú, mení sa na oheň. Je to drastické prirovnanie k náruživéj žiadostivosti (rága, tib. dod-čhags), ktorá nemôže byť utíšená. Svet len zvyšuje silu tejto náruživosti ako olej priliaty do ohňa. Inými

slovami, vášne sú podstatou utrpenia, pretože sú neustále vyvolávané vlastnosťami svojej vlastnej povahy, a každý pokus o ich uspokojenie vyvolá len ďalšie ztročenie a hlbšie zapletenie, a teda väčšie utrpenie.

Oslobodenie od žiadostí je možné len vtedy, keď nahradíme veci neužitočné a neprospešné objektami záslužnými (t.j. premenu káma-čhandu zmyslových žiadostí na dharma-čhandu, túžbu po pravde a poznaní). Buddha, v ktorého podobe sa Avalókitéšvara v ríši prétov zjavuje, drží v rukách schránku nebeských pokladov, ktoré oslobodzujú bytosti od neuhasiteľných túžob a nekonečných želaní. Vedľa nich sa zdajú veci svetskej túžby nepatrné a úbohé.

7. SCHÉMA ZÁVISLÉHO VZNIKU (PRATÍTJASAMUTPÁDA)



- A. Klam, podvod B. Lakomosť C. Nenávisť
1. Slepá žena: „nevedomosť“
 2. Hrnčiar: „karmické utváranie“
 3. Opica: „vedomie“
 4. Dvaja muži v člne: „telo a myseľ“
 5. Dom so šiestimi oknami: „šesť zmyslov“
 6. Milenci: „dotyk“
 7. Šíp v oku muža: „pocit“
 8. Opilec obsluhovaný ženou: „smäd“
 9. Muž česajúci ovocie: „lipnutie“
 10. Pohlavný styk: „vznikanie“
 11. Rodiaca žena: „zrod“
 12. Muž nesúci mŕtvolu: „smrť“

Zatiaľ čo 'šesť ríš' zobrazuje rozvoj sansárového sveta pomocou takých síl a tlakov, ktoré zodpovedajú stredu 'Kolesa života', jeho vonkajší okraj ukazuje rozvinutie týchto princípov a motivácií v individuálnom živote. Nevedomosť je tu znázornená slepou ženou, ktorá hľadá cestu pomocou palice (je znázornená ženou (1), pretože avidjá, tib. ma-rig je ženského rodu). Pod vplyvom tejto duchovnej slepoty človek životom tápa a vytvára si klamný obraz samého seba i sveta. Táto slepota smeruje vôľu človeka k nepravým hodnotám, zatiaľ čo jeho povaha je vytváraná v súlade s jeho žiadosťami a predstavami.

Aktivita (sanskára, tib. 'du-bjed), ktorá vytvára tvary, je výstižne symbolizovaná obrazom hrnčiara (2). Tak ako hrnčiar tvaruje nádoby, tak aj my sami vytvárame svoju povahu a svoj osud. Presnejšie povedané, svoju karmu, t.j. výsledok svojej činnosti, slov a myšlienok. Sanskára je činnosť vôle a synonymom s vôľou (čétaná). Karma (účinnok vytvorený skutkami) je naopak v protiklade k sanskára-skandze, k zoskupeniu mentálnych výtvorov vzniknutých z tejto vôľovej činnosti. Tieto výtvory sa stávajú príčinou novej aktivity a vytvárajú aktívny riadiaci princíp čiže charakter nového vedomia.

Povaha nie je nič iné než smer našej žiadosti, vytváraný opakovanou činnosťou. Každý čin vytvára náčrt, vyšliapanú cestu. Kdekoľvek takú vyšliapanú cestu nájdeme, celkom bezpečne na ňu vkročíme, keď nastane vhodná situácia. To je zákon akcie a reakcie, ktorý nazývame karmou. Je to zákon pohybu v smere najmenšieho odporu, t.j. vstup na cestu najčastejšie prejdenú, a teda pre nás najschodnejšiu. Všeobecne to voláme 'silou zvyku'.

Ako hrnčiar tvaruje nádoby z beztvaréj hlíny, tak aj my vytvárame svojimi činmi, slovami a myšlienkami z doteraz beztvarého materiálu svojho života a svojich predstáv nádoby svojho budúceho vedomia. Vytvárame to, čo im dáva tvar a udáva smer ich pohybu.

Takto utvárané vedomie prechádza z jedného života do druhého ako zárodok nového vtelenia. Toto vedomie (vidžňána, tib. nam-šes), ktoré stojí na počiatku nového života, je predstavované opicou, ktorá chytá konár (3). Rovnako ako opica nepokojne skáče z vetvy na vetvu, preskakuje aj vedomie od objektu k objektu.

Vedomie nemôže existovať samo o sebe. Má zvláštnu vlastnosť uchopovať objekty zmyslov alebo predstáv, má schopnosť zanechať jednu vec pre vec inú, ale má aj schopnosť kryštalizovať a polarizovať samo seba do hmotných tvarov a mentálnych

formácií. Preto sa hovorí, že vedomie je základom 'spojenia tela s myslou' (náma-rúpa, tib. ming-gzugs), akousi prapodmienkou psychofyzického organizmu. Blízka príbuznosť medzi telesnými a mentálnymi funkciami je na obrázku prirovnávaná k dvom mužom v člne (4).

Psychofyzický organizmus je ďalej rozlišovaný utváraním činnosti šiestich zmyslov (sadájatana, tib. skje-mched), predovšetkým schopnosťami myslenia, videnia, počutia, čuchania, chutnania a hmatania. Tieto schopnosti sú ako okná domu, cez ktoré sa dívame von do sveta. Sú preto všeobecne znázorňované ako dom so šiestimi oknami (5). Umelec, ktorý kreslil toto koleso života, spodobnil priečelie chrámu, kde bola táto freska načrtnutá.

Šiesty obraz predstavuje kontakt (skt. sparšá, tib. reg-pa) zmyslov s ich objektami. Je symbolizovaný prvým dotykom medzi milencami.

Pocit (védaná, tib. čhor-ba) prameniaci z tohto dotyku zmyslov s ich objektami predstavuje siedmy obrázok ako muža, v ktorého oku trčí šíp.

Ôsmy obrázok ukazuje pijana obsluhovaného ženou. Predstavuje smäd po živote (tršná, tib. sred-pa) alebo po príjemných pocitoch.

Zo smädu po živote vzniká uchopovanie a lipnutie na predmetoch túžby (upadána, tib. len-pa). Toto je symbolizované na mužom, ktorý očesáva zo stromu plody a ukladá ich do tašky (9).

Lipnutie vedie k určitému stupňu pripútania k životu a k novému procesu stávania sa (bhava, tib. srid-pa), čo symbolizuje sexuálny styk muža a ženy (10).

Vznik vedie k zrodu v novej existencii (džáti, tib. skje-ba). Jedenásty obrázok preto predstavuje ženu, ktorá dáva život dieťaťu. Tibetský prístup k veciam sexu má odzbrojujúcu prirodzenosť a vecnosť. U Tibeťanov preto neexistuje odpor k znázorňovaniu sexuálneho aktu ani pôrodu. Robia to nepokryte, bez dvojzmyselnosti. Kladú väčší dôraz na blízkosť života než na filozofické abstrakcie. Ale neváhajú použiť v symbolizme (a to slovami i kresbou) najjemnejší náčrt duchovných skúseností s prekvapujúcou presnosťou. Ich mystika nie je nikdy nepriateľská voči životu, ich filozofia nevyjadruje špekulatívne myšlienky, ale výsledok praktických skúseností. Rovnako sa snažia dať aj

náboženským ideám pochopiteľné tvary a podobenstvá, takže aj jednoduchá myseľ ich môže pochopiť a začleniť do oblasti denného života. Aby nedošlo k žiadnemu nedorozumeniu, každé z týchto vyššie spomenutých symbolických zobrazení je sprevádzané krátkou poznámkou, ako napr. 'opica - vedomie', 'slepá žena - nevedomosť', atď.

Dvanásty obrázok znázorňuje muža nesúceho na chrbte mŕtvolu na kremáciu, zaviazanú podľa tibetského zvyku do kusa látky so skrčenými kolenami. Toto zobrazenie je posledným, dvanástym článkom reťazca, ktorý graficky znázorňuje schému závislého vzniku (pratítjasamutpáda, tib. rten-'brel-gji jan-lag bču-gñis), v ktorom sa hovorí, že všetko zrodené vedie k starobe a smrti (džará-marana, tib. rgas-ši).

Toto naučenie patrí k najstarším buddhistickým tradíciám. Vďaka grafickému znázorneniu sa stala táto schéma v Tibete populárnejšou než v iných buddhistických krajinách./24/ Avidjá, nevedomosť, nerozoznanie skutočnosti, nie je primárnou príčinou metafyzickej podstaty existencie alebo kozmotvornou pohnútkou. Je podmienkou, v ktorej sa náš súčasný život vyvíja, je podmienkou, zodpovednou za súčasný stav nášho vedomia.

Buddha hovoril len o podmienenom a závislom vzniku, nie o zákone kauzality, kde by jednotlivé fázy vývoja nasledovali jedna po druhej v stále rovnakých koľajách s mechanickou nevyhnutnosťou. Začal jednoduchou otázkou: "Na účet zrodu trpíme starobou a smrťou." Podobne je zrodenie závislé na procese stávania sa. Tento proces by nemohol byť uvedený do pohybu, keby tu nebola túžba po živote a náklonnosť k zodpovedajúcej forme života. Lipnutie je spôsobené túžbou a neukojiteľným 'smädom' po objektoch zmyslového potešenia. Potešenie je opäť podmienené pocitmi naplnenia (rozlišovaním príjemných a nepríjemných vnemov). Na druhej strane je pociťovanie možné len pri styku zmyslov s ich objektami. Zmysly závisia na psychofyzickom organizme. Posledne menované môže vzniknúť len z vedomia. Vedomie obmedzuje našu podobu a je podmienené individuálnou egocentrickou aktivitou. Schéma závislého vzniku je správne predstavovaná ako kruh, lebo nemá začiatok ani koniec. Každý článok reťaze predstavuje súčet všetkých ostatných článkov a je počiatočnou podmienkou rovnako ako východiskom všetkých ostatných článkov. Komentáre zvyčajne rozdeľujú schému na tri za sebou idúce existencie tak, že prvé dva články reťaze (avidjá a sanskára) zodpovedajú minulosti. Posledné dva články (zrod a smrť) zodpovedajú budúcnosti. Zostávajúce články reťaze (3 - 10) súčasnej existencii, súčasnému bytiu. To svedčí o tom, že

avidjá a sanskára predstavujú rovnaký proces, ktorý je v súčasnej existencii rozdelený do ôsmich fáz a v budúcej existencii je vyjadrený slovami 'zrod, staroba a smrť'. Inými slovami: rovnaký proces je popísaný raz zo stanoviska vyššieho poznania (1 - 2), druhý raz z pohľadu psychologickéj analýzy (3 - 10) a tretí raz z hľadiska fyziologických javov (11 - 12). Aby sme tomu lepšie porozumeli, musíme si uvedomiť pôvodnú Buddhovu otázku, ktorá vychádza z konkrétnej fyzickej existencie. To znamená, že vychádza z problému staroby, smrti a zrodu a pomaly ide hlbšie. Najprv do oblasti psychológie, potom do oblasti duchovnej reality, ktorá odhaľuje iluzórnosť ega, a tým aj povahu nevedomosti s jej karmickými dôsledkami.

Nie je vcelku dôležité, či rozdelíme schému 'závislého vzniku' na tri za sebou idúce existencie, alebo na tri za sebou idúce periódy vnútri jedného a toho istého života. Podľa učenia abhidharmy 'zrod a smrť' je proces, ktorý prebieha v našom živote neustále./25/ Táto schéma preto nesúvisí ani s abstraktnou logikou, ani s čisto dočasnou kauzalitou. Súvisí s nezávislosťou rôznych podmienok.

Všetky štádiá tohto 'závislého vzniku' sú prejavy tej istej ilúzie, ilúzie 'jástva'. Po prekonaní tejto ilúzie sa dostávame za tento kruh, v ktorom väzníme sami seba. Tým nadobúdame poznanie, že veci i bytosti nemôžu existovať nezávisle samy o sebe, ani samy pre seba. Každá forma života má svoju základňu v celom vesmíre a zmysel individuálneho tvaru môže byť nájdený len v jeho príbuznosti s celkom.

V okamihu, keď ľudská bytosť získa vedomie tejto univerzality, prestane sa stotožňovať so svojim obmedzeným vtelením, pocíti plnosť života, v ktorej prestávajú existovať rozdiely medzi minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou.

O hĺbke tejto skúsenosti spieva Milaräpa:

"Keď som si zvykol meditovať o tomto živote, aj o živote budúcom, zabudol som na strach zo zrodzenia a smrti"./26/

Táto nebojácnosť je charakteristickou vlastnosťou bódhisattvov. Kto sa stane sám sebou, je oslobodený od ilúzie zrodu a smrti, je ochotný zostúpiť do trpiaceho sveta smrteľníkov, aby oznámil šťastnú novinu o konečnom oslobodení z pút karmických zväzkov.

8. PRINCÍP POLARITY V SYMBOLIKE ŠIESTICH OBLASTÍ A PIATICH DHJÁNIBUDDHOV

V súlade s rôznymi činnosťami prijíma Avalókitéšvara v každej oblasti sansárového sveta rôzne podoby:

v nebeských svetoch má meno 'Majúci moc sto požehnaní' (tib. dbang-po brgja-bjin) a prejavuje sa v tvare 'bieleho' buddhu;

v pekelných ríšach očisty sa zjavuje v podobe buddhu pod menom Dharmarádža (tib. čhos-kji rgjal-po), v postave dymovej farby;

vo svete ľudí sa zjavuje v podobe 'žltého' buddhu a má meno 'Lev zo Šákjov' (tib. šá-kja-seng-ge);

vo svete prétov sa objavuje pod menom 'Planúce ústa' (tib. kha-'bar-ba) v postave červeného buddhu;

vo svete titánov-asurov sa zjavuje ako 'zelený' buddha s menom 'Božský hrdina' (skt. Vírabhadra, tib. 'thag-bzang-ris);

a v ríši zvierat sa prejavuje ako 'modrý' buddha a má meno 'Odhodlaný lev' (tib. seng-ge rab-brtan).

Farby uvedené v tomto zozname sú podľa všeobecne prijímanej ikonografickej tradície. V týchto farbách sa objavuje na thangkách alebo chrámových freskách. Táto tradícia viedla k mylnému názoru, že farba týchto buddhov zodpovedá farebnému vyžarovaniu, ktoré vychádza z každej tejto ríše./27/ Tak to však nie je. Farby buddhov sú celkom nezávislé a odlišné od tých, ktoré patria jednotlivým oblastiam - ríšam. Výnimku tvorí len najvyššia a najnižšia oblasť, ktoré vlastne neobsahujú žiadnu farbu v pravom slova zmysle, lebo ich reprezentuje kontrast svetla a temnoty, biela a čierna farba krajnej hranice možností sansárovej existencie.

Tieto postavy buddhov nepochybne predstavujú neskorší ikonografický vývoj a boli dodatočne pridané do pôvodného 'Kolesa života', aby zobrazili činnosť Avalókitéšvaru v šiestich oblastiach existencie. Preto nemali vplyv na pôvodnú symboliku týchto šiestich oblastí. Keby boli vzaté farby tela jednotlivých buddhov, ako sú vyššie popísané, za východzí bod a základ symboliky 'Kolesa života', nutne by to viedlo k úplne odlišnému systému vzťahov a jeho logického, historického a ideologického vývoja. Skutočnosť, že text Bardo thödolu uvádza len mená, nie farby jednotlivých buddhov prítomných v šiestich oblastiach, poukazuje na to, že ich farby sa nevzťahujú ani k podstate, ani k časti pôvodného systému.

Základná symbolika spočíva na princípe polarity, ako vidno z popisu farieb v Bardo thödole. Nielen z popisu farieb, ale aj z popisu psychologických príčin, stavov a kvalít šiestich ríš, vysvitá ich príbuznosť s kvalitami a vyžarovaním piatich dhjánibuddhov.

V texte sa hovorí, že prvý deň posmrtnej skúsenosti reality (čhos-ñid bar-do) žiari blankytné svetlo múdrosti dharmadhátu, ktoré vychádza zo srdca Vairóčanu s takou silou, že oslepuje oči. "Súčasne s tým ťa tiež prenikne matné biele svetlo bohov (lha'i-i 'od dkar-po bkag-med). Silou zlej karmy ťa žiarivé modré svetlo bude desiť a prinúti ťa ujsť, zatiaľ čo z matného bieleho svetla sa neraduj, nelipni k nemu, neprahní po ňom. Keď premožený klamom, dáš sa ním zlákať, pôjdeš do sveta bohov, ktorý je zahrnutý do šiestora stavov. Je to prekážka, ktorá ti zatarasuje cestu k oslobodeniu."

Druhý deň 'reality barda' žiari biele svetlo 'Zrkadlu podobnej múdrosti'. Toto svetlo vychádza zo srdca Vadžrasattvu Akšóbhju a súčasne sa zjaví matné dymové svetlo očistnej ríše (dmjal-ba'i-'od du-kha bkrag-med). "Pôsobením nenávisti (že-sdang-gi dbang-gis) zmocní sa ťa z tohto oslnivého bieleho svetla hrôza a strach a budeš chcieť pred ním utiecť, zatiaľ čo matným dymovým svetlom pekiel budeš priťahovaný. Ak sa ním necháš zväbiť, zrútiš sa do pekelných svetov nevýslovných múk a nadhlo budeš zdržaný od cesty oslobodenia."

Tretí deň žiari žlté svetlo 'Múdrosti rovnakosti (všetkých javov)', ktoré vychádza zo srdca Ratnasambhavu. Súčasne s týmto žiarivým svetlom sa zjavuje matné modré svetlo ľudí (mi'i 'od sngon-po bkrag-med). "Vplyvom pýchy (nga-rgjal-gji dbang-gis) sa pokúsiš pred ním ujsť, lebo sa budeš cítiť priťahovaný matným modrým svetlom sveta ľudí. Ak sa necháš zlákať týmto svetlom, zrodíš sa vo svete ľudí (mi'i gnas) a spoznáš utrpenie zrodu, starnutia, choroby a smrti, a čas vyslobodenia zo sansáry ti tak skoro nenastane."

Štvrtý deň žiari červené svetlo 'Rozlišujúcej múdrosti, ktoré vychádza zo srdca Amitábhu. Súčasne s ním sa objavuje matné žlté svetlo ríše prétov (ji-dwags-kji 'od ser-po bkrag-med). "Silou vášnivej žiadostivosti ('dod-čhags drang-po', dbang-gis) zmocní sa ťa strach zo žiarivého červeného svetla 'Rozlišujúcej múdrosti' a budeš chcieť utiecť, lebo sa budeš cítiť priťahovaný matným žltým svetlom prétov. Keď sa ním necháš zlákať, zrútiš sa do sveta hladných duchov (ji-dwags-kji-gnas), budeš prežívať nevýslovné muky hladu a smädu." (Táto oblasť sa preto volá 'svet hladných duchov', lebo hlad a smäd

sú symboly neuhasiteľnej žiadosti a túžby po živote.)

Piaty deň žiari zelené svetlo 'Všeobjímajúcej múdrosti, ktorá vyžaruje zo srdca Amóghasiddhu a súčasne sa objavuje matné červené svetlo asurov (lha-ma-jin-gji 'od dmar-po bkrag-med). "Vášnivé nepriateľstvo a závisť (phrag-dog-drag-pos) spôsobí, že budeš zdesený žiarivým zeleným svetlom 'Všeobjímajúcej múdrosti a budeš pred ním chcieť utiecť. Z toho matného červeného svetla polobohov budeš mať radosť a budeš k nemu priťahovaný. Keď sa necháš týmto matným červeným svetlom zlákať, upadneš do ríše polobohov (lha-ma-jin gji-gnas) a budeš trpieť nevýslovnými mukami bojov a hádok."

Šiesty deň spoločne žiari všetkých päť múdrostí piatich dhjánibuddhov, objavujú sa ochranné božstvá a buddhovia šiestich oblastí (ktorých mená sme uviedli na začiatku tejto kapitoly). "Súčasne s týmito žiariacimi svetlami všetkých Piatich múdrostí sa objavujú matné svetlá šiestich svetov: biele matné svetlo bohov, červené polobohov, modré ľudí, zelené matné svetlo ríše zvierat, žlté svetlo prétov a dymovo sfarbené svetlo ríš pekelných." (Tieto dôrazne opakované údaje o farbách súvisiacich so šiestimi oblastami (svetmi) by mali odstrániť akúkoľvek pochybnosť v tejto záležitosti.)

Siedmy deň sa objavuje päťnásobné žiarenie božstiev 'držiteľov poznania' spolu s matným zeleným svetlom sveta zvierat (dud-'gro'i 'od ldžang-khu bkrag-med). "Pod vplyvom mámenia iluzórneho pripútania (čhags-'khrul-pa'i dbang-gis) budeš zdesený nádherou päťfarebného žiarenia a budeš chcieť pred ním ujsť, lebo ťa bude priťahovať matné svetlo sveta zvierat. Ak nájdeš v tomto matnom zelenom svetle zaľúbenie, zrútiš sa do sveta nevedomých (gti-mug) zvierat (dud-'gro'i gnas), kde budeš musieť prežívať nekonečné muky tuposti, nemoty a otroctva."

Ako vidíme na tomto výňatku z tibetského textu, základ polarity nie je aplikovaný len na symboliku šiestich svetov a ich postavenie v 'Kolese života', ale vzťahuje sa aj na súvislosť medzi kvalitami a múdrosťami dhjánibuddhov a psychologickými príčinami šiestich stavov existencie.

Bytosti, ktoré nie sú v súlade s duchovnými kvalitami dhjánibuddhov, klesajú dole od posledného čistého žiarenia a sú priťahované tými oblastami existencie, ktoré zodpovedajú ich vlastným kvalitám a ktoré sú diametrálne odlišné od tých, ktoré patria dhjánibuddhom. Symbolika 'svetla' alebo farebného vyžarovania, ktorá sa objavuje ruka v ruke s každou fázou skúsenosti reality (označované ako

'deň' v našom texte), nemôže mať rovnaké farby (ako napr. žiarivo zelené svetlo nemôže byť vedľa matného zeleného svetla - ako sa pokúšal uvádzať Lama Kazi Dawa Samdup). Súčasne so žiarivým svetlom každého dhjánibuddhu sa objavuje matné svetlo protikladnej oblasti celkom odlišnej farby. (Pretože je šesť oblastí a len päť dhjánibuddhov, ktorí im zodpovedajú, nie je úplná polarita možná).

Sily dhjánibuddhov sú tak prostriedkami na vylúčenie piatich jedov: nevedomosti, nenávisť, chamtivosti, nepriateľstva a pýchy - príčin svetskej sansárovej existencie. Buddhovia sú preto nazývaní najväčšími duchovnými lekármi mysle a duše (bčom-ldan-'das-smān-bla, čo vedie k nepeknému, ale často používanému názvu 'lékárski buddhovia'). V skutočnosti nie sú iní než dhjánibuddhovia v ôsmich rôznych mudrách a farbách, ktorí sú chápaní ako zástupcovia najvyšších uzdravujúcich síl, ktoré nás chránia v ôsmich svetových smeroch od zla tohto sveta.

Bytosti sa rodia opäť v jednej z uvedených šiestich oblastí existencie podľa toho, ktorý z piatich jedov u nich prevláda. Neznalosť iluzórnej povahy svetského šťastia a pominuteľnosť individuálnej existencie (aj v najvyšších formách) je charakteristická pre svet bohov. Naopak nenávisť, ktorá vedie k opačnému extrém, je hlavnou príčinou pekelných existencií. Prevládajúcou vlastnosťou ľudskej existencie je pýcha a vedomie ega (skt. asmi-māna), zatiaľ čo pripútanosť k nespĺniteľným túžbam (skt. rága) je charakteristickou vlastnosťou pre svet prétov. Hlavnou vlastnosťou stále sa hašteriacich a zápasiacich asurov je nepriateľstvo (skt. írśā), zatiaľ čo vo svete zvierat víťazí klam a nevedomosť v najhrubšej forme (skt. avidjá, móha) nad málo vyvinutým vedomím a nedostatkom intelektuálnych schopností (logika, úsudok, myslenie, atď.).

Prostriedkom na zrušenie týchto 'piatich jedov' je päť múdrostí dhjánibuddhov. Múdrost' dharmadhātu, ktorá sa zjavuje v najvyššej ríši skutočnosti, vylučuje ilúziu bohov a túžbu po tejto forme existencie, Zrkadlu podobná múdrost', neotrasiteľná a neoddeliteľná jednota, ktorá ukazuje veci a bytosti v ich pravej podobe (skt. jathābhūtam), ruší nenávisť, ktorá vedie k pekelným formám existencie. Múdrost' rovnakosti všetkých bytostí ničí predstavu ega v ľudskej forme existencie. Rozlišujúca múdrost' vylučuje vášnivú žiadostivosť vedúcu do sveta prétov. Hlboký súcit a láskavosť Všeobjímajúcej múdrosti ruší nepriateľstvo, ktoré vedie do sveta asurov.

- Blankyté žiarenie Vairóčanu marí účinok matného bieleho svetla dévov (1)
- Biele žiarenie Vadžrasattva Akšóbhju ruší účinok dymovo sfarbeného svetla očistcov (2)
- Žlté vyžarovanie Ratnasambhavu marí účinok matného modrého svetla ľudského sveta (3)
- Amitábhove červené žiarenie ruší účinok matného žltého svetla prétov (4)
- Zelené žiarenie Amóghasiddhu ruší účinok matného červeného svetla sveta asurov (5) /28/
- Duchovná tuposť sveta zvierat (6) je rušená vyžarovaním piatich farieb božstiev 'držiteľov poznania' (rig-'dzin-gji lha-cchogs).

Tento princíp polarity existuje na všetkých úrovniach duchovnej činnosti, počínajúc ríšami existencie:

- (1) nebeské radosti - pekelné muky (2)
- (3) ľudské činnosti - bezmocné túžby (4)
- (5) sila titanov - strach zvierat (6)

sú vo vzájomnom protiklade ako:

- (1) matné biele svetlo - dymovo sfarbené svetlo (2)
- (3) matné modré svetlo - matné žlté svetlo (4)
- (5) matné červené svetlo - matné zelené svetlo (6)

Takto dochádza ku vzájomnému pôsobeniu nadzmyslových faktorov mimopozemského vnímania a svetských stavov existencie, vzájomné pôsobenie vlastností a farebného vyžarovania dhjánibuddhov a vyžarovania šiestich oblastí existencie.

Všetky tieto závislosti sú znázornené v nasledujúcom grafe (<obr. vzťahy>). Toto grafické znázornenie ukazuje vnútornú príbuznosť veľkej šesťslabičnej mantry so šiestimi ríšami existencie a je predmetom pojednania v nasledujúcej kapitole.

9. VZTAH ŠIESTICH POSVÄTNÝCH SLABÍK K ŠESTIM OBLASTIAM EXISTENCIE

Tibetológii nič neublížilo viac, ako domýšľavý postoj tých učencov, ktorí videli v Tibeťanoch len primitívnych ľudí, pohrúžených do šamanizmu a poverčivej bázne. Ľudí, "ktorých praktické náboženstvo väčšinou pozostáva z vykonávania

určitých rituálov a ceremónií"/29/. "Ich mysticismus spočíva v prihlúplom mumlaní nič neznamenajúcich 'táranín' a v 'magických kruhoch'"/30/. "Ich filozofia je popretím reality"/31/, "je výsmechom pravde. Ich joga je parazit, ktorého strašidlo prerastá, drví a kazí pôvodnú čistotu buddhistického základu, ktorý sa teraz stráca v mahájánovej tradícii"/32/.

Učenci, hoci sa pokúšajú prekladať a vysvetľovať tibetskú literatúru, ak sú naklonení týmto predsudkom, nemôžu porozumieť jej významu, ani ho oceniť, tým menej sa účastniť duchovného života Tibetu. Nemôžu preniknúť do jeho náboženstva, umenia, ani do filozofie. Nemôžu sa preto zmieňovať o takej ezoterickej záležitosti, akou je mantrická tradícia, ktorú je možné pochopiť len cestou náboženskej praxe.

Práve taký učenec ako je Jäschke, je neschopný vidieť akýkoľvek zmysel v tibetskom vysvetlení závislosti šiestich posvätných slabík mantry ÓM MANI PADME HÚM na šiestich oblastiach existencie. Zamieta celú záležitosť slovami: "Sami Tibeťania nepoznajú vlastný význam týchto šiestich slabík, ak vôbec majú nejaký zmysel. Je pravdepodobné, že niektorí vychytralí kňazi vymysleli túto formu modlitby, aby tak obstarali obyčajným ľuďom symbol, ktorý by sa ľahko pamätal a ktorý by uspokojil častým opakovaním ich náboženské snaženie.

Mnohonásobné pokusy uspokojivo vysvetliť 'Om mani padme hum' a nájsť v ňom hlbší zmysel alebo skrytú múdrosť dopadli viac-menej neúspešne. Najjednoduchšie a najznámejšie, ale súčasne najpovrchnejšie z týchto vysvetlení je odvodené z čisto vonkajších okolností. Sanskrtské slová tejto modlitby totiž obsahujú šesť slabík a vzhľadom na to sa zdalo, že každá z týchto slabík, ak je vyslovená zbožným buddhistom, prináša požehnanie 'šiestim triedam bytostí'"/33/.

Keď chceme pochopiť myšlienky a pocity Tibeťanov, musíme najprv odložiť svoje vlastné skúsenosti a predsudky a pokúsiť sa vstúpiť do sféry náboženskej skúsenosti, z ktorej odvodzujú veriaci zmysel slov svätého písma, zvuky mantier, posvätné obrady a svoje postoje k nim.

V takom prípade zistíme, že logika myslenia historickej a filozofickej analýzy abstraktných pojmov a hodnôt nie je len jediná, ale že tu existuje rovnako opodstatnená a oveľa hlbšia logika, vyrastajúca z oblasti duchovných skúseností. Ako hovorí Otto Strauss vo svojom klasickom diele o indickej filozofii, "v prvom rade by sme nemali nikdy zabudnúť, že duchovná prax nemôže byť nikdy pochopená

len z knižného podania. Skúsenosti by mali byť precítené alebo aspoň pochopené pomocou psychológie, ktorú až teraz Európa začala využívať".

Nie je to plochosť ani povrchnosť tibetského myslenia, keď používa čisto vonkajšie okolnosti, aby potvrdilo príbuznosť medzi šiestimi slabikami formuly a šiestimi oblastami existencie. Je to vnútorná povaha Avalókitéšvaru, ktorá umožňuje túto interpretáciu a dvíha význam každej slabiky do takej výšky. Inými slovami, je to obsah skúsenosti, ktorá dáva význam mantre, nie pôvodný alebo filozofický zmysel jej jednotlivých slov.

Čisto historická alebo filozofická interpretácia mantier je samozrejme celkom povrchný a nezmyselný prístup k nim, lebo slová nie sú neživé veci, ktoré môžeme hromadiť ako mince, odložiť, uschovať do sejfu alebo zakopať, a ktoré potom môžeme, keď sa nám zachce, celkom nezmenené vytiahnuť opäť von hoci po storočiach. Sú skôr ako symboly alebo hieroglyfy rastúceho a rozširujúceho sa vedomia a poľa skúseností. Sú tým, čo z nich urobíme a čo k nim pridáme cestou asociácie, vedome alebo nevedome.

Tak ako Avalókitéšvara zostupuje do sveta a každý lúč jeho súcitu je ako pomocná ruka natiahnutá k tým, ktorí pomoc potrebujú, tak aj každá slabika jeho mantry je naplnená silou lásky. Preto je celkom prirodzené, že šesť posvätných slabík je prirovnávaných k šiestim oblastiam existencie. Tým, že oslobodzuje bytosti od ilúzií a pripútanosti, mierni utrpenie týchto oblastí. Pre tých, ktorí sa otvoria sile mantier, t.j. pre tých, ktorí neveria len v ich účinnosť, ale súčasne ich naplňajú potencujúcou silou svojej zbožnosti, nestačí myslieť len na svoju vlastnú spásu, ale je treba príspeť k možnosti oslobodenia všetkých ostatných živých bytostí.

Po prejdení rôznymi stavmi duchovnej reality, ktoré sú obsiahnuté v mantre, obracia sádhaka svoju myseľ k rôznym triedam bytostí, a ako vyslovuje týchto šesť posvätných slabík, zameriava pozornosť vždy na jednu zo šiestich oblastí života.

Tak sa každá slabika stáva nositeľom Avalókitéšvarových síl súcitu. Súčasne s tým si sádhaka uvedomuje neuspokojivú povahu jednotlivých stavov existencie. Preto sa hovorí, že kto recituje túto posvätnú formulu s čistým srdcom, nie je len požehnaním pre všetko živé, ale súčasne si uzatvára brány zrodov v týchto ríšach. Lebo oblasti existencie, ktoré vyvolávajú náš súcit, stracajú súčasne

pre nás svoju príťažlivosť. To, z čoho si želáme oslobodiť ostatných, nemôže byť predmetom túžby pre nás.

Keď vyslovujeme ÓM, zameriavame svoju myseľ na svet bohov, ktorí sú zapletení do siete ilúzií o svojej dokonalosti a stálosti. Zatiaľ čo im otvárame bránu oslobodenia silou tejto mantry, zatvárame sebe vstup do tejto oblasti zrodu.

Rovnako smerujeme myseľ na bytosti ostatných oblastí. Keď vyslovujeme slabiku MA, zameriavame ju na bytosti ríše asurov. Tieto bytosti sú riadené nepriateľstvom a ustavičnou nenávisťou voči silám svetla. Slabika NI zameriava myseľ na svet ľudí, ktorí sú zaslepení predstavou vlastného 'ja'. Ak je vyslovovaná slabika PAD, zameriavame myseľ na ríšu zvierat, bytostí, ktoré sa pohybujú v duchovnej temnote a mlčaní. Slabiku MÉ zameriavame na hladných duchov ríše préto. Vyslovovaním slabiky HÚM vysielame súciti so všetkými bytosťami trpiacimi pekelnými mukami v najhlbšej priepasti existencie.

Tak sa ÓM MANI PADMÉ HÚM stáva šestorakou zvesťou oslobodenia a lásky ku všetkým bytosťam, stáva sa cestou, ktorá vedie ku konečnému dovŕšeniu.

Vyslovovaním týchto posvätných slabík s hlbokou úprimnosťou a plným uvedomením si ich významu vstúpi žiara 'veľkého súcitu' do srdca sádhaku a premení jeho smrteľné telo na nirmánakáju Avalókitéšvaru. Jeho myseľ sa naplní Amitábhovým bezhraničným svetlom. Potom sa hrôzy sansáry zmenia na zvuky šiestich slabík.

V Bardo thödole sa hovorí, že v okamihu veľkého poznania, v stave medzi smrťou a znovuzrodením, "prvopočiatkový zvuk skutočnosti sa odráža ako tisícnásobné hrmenie búrky, môže sa však stať, že je premenený na zvuk šiestich slabík".

Podobne čítame v Šúrangama sútre: "Aký sladko tajomný je transcendentálny zvuk, zvuk Avalókitéšvaru. Je to prvopočiatkový zvuk vesmíru (čistý zvuk Brahmú). Je to hukot morského prílivu. Tento tajomný zvuk prináša oslobodenie a mier všetkým bytosťam, ktoré v úzkosti volajú o pomoc. Prináša pocit stálosti tým, ktorí naozaj hľadajú dosiahnutie pokoja nirvány." *

Hlbokú zbožnosť, s ktorou bolo toto posolstvo nádeje prijaté, a ako zakotvilo v srdciach tibetského ľudu, ukazujú nespočetné skalné nápisy a votívne kamene s touto posvätnou formulou Avalókitéšvaru (tib. spjan-ras-gzigs), ktorá je na nich vytesaná. Je šepkaná perami všetkých pútnikov, je poslednou modlitbou umierajúcich i nádejou živých. Je večnou melódiou Tibetu, ktorá znie v mumlavom

čítaní kníh, v hrnení vodopádov aj v hukote padajúceho kamenia, pripomínajú ju nápisy na skalách a kameňoch, ktoré nachádzame všade na karavanových cestách aj horských sedlách. Tak si vždy predstavujú Tibeťania, že sú v prítomnosti Osvieteného. Sú si vedomí drahocenného klenotu, ktorý očakáva svoje prebudenie v lotose ich srdca. Život a smrť sa stávajú neskutočné v takej vznešenej prítomnosti a večný protiklad sansáry a nirvány mizne v svetle poznania.

Bódhisattva Sarvanívaranaviškambhin ('Odstraňovateľ prekážok') povedal v Kárandavjúge: "Tomu, kto by mi podal veľkú múdrosť šiestich slabík, tomu by som daroval štyri kontinenty sveta naplnené klenotami. Keby nenašiel brezovú kôru na písanie, ani atrament a pero, mohol by urobiť atrament z mojej krvi, použiť moju kožu namiesto brezovej kôry, rozštiepiť jednu z mojich kostí a urobiť z nej pero. To všetko by nespôsobilo môjmu telu žiadnu bolesť. Bol by ako môj otec a matka, najvznešenejší z vznešených."/34/

POZNÁMKY A DOPLNKY K V. DÍLU

1) Páramity ('dokonalosti') sú:

1. dokonalosť dávania (dána-páramitá), vrcholiaca v sebazasvätení
2. dokonalosť morálky (šíla-páramitá), vrcholiaca vo všeobjímajúcej láske a súcite
3. dokonalosť trpezlivosti (kšánti-páramitá), vrcholiaca v odpustení a vykorenení nevôle k niečomu alebo niekomu
4. dokonalosť odhodlanosti (vírja-páramitá), vrcholiaca v neotresiteľnom rozhodnutí dosiahnuť oslobodenie
5. dokonalosť meditácie čiže vnútorného zrenia (dhjána-páramitá), vrcholiaca v dosiahnutí reality a uskutočnení sústredenosti mysle ako takej
6. dokonalosť poznania (pradžňá-páramitá), vrcholiaca v transcendentálnom poznaní dokonalého osvietenia.

Neskoršie pálijské písma, ako Buddhavamsa a Čarijápitaka, pravdepodobne pod vplyvom mahájánovej tradície, pripomínajú páramity takto: dokonalosť dávania, morálka, zrieknutie sa (nekkhamma), múdrosť, pripravenosť, pravdivosť (sačča), odhodlanie (aditthána), nesebecká láska (mettá) a pokojná myseľ (upékkhá).

2) Vidžňaptimátra-siddhi šástra X; Jiryo Masuda: Der individualistische Idealismus der Yogacára-Schule; Vijňaptimátratásiddhi, la Siddhi de Hiuan-Tsang, preložil Louis de la Vallée Poussin, Vol. 2, Paris 1929.

- 3) Cituje Nalinaksha Dutt v Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana.
- 4) The Expositor (Atthasáliní); prel. Maung Tin, Pali Text Society, London 1920.
- 5) Heinrich Zimmer: Ewiges Indien, Zurich 1930.
- 6) Prel. mních Wai-tao a Dwight Goddard v A Buddhist Bible, London 1957.
- 7) Preto: S dozretím 'štyroch tiel' a 'piatich múdrostí' má byť vadžra srdca realizovaná v tomto skutočnom živote.
- 8) D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, vol. III, London 1953.
- 9) Prel. mních Wai-tao a Dwight Goddard v A Buddhist Bible, London 1957
- 10) Ramana Maháriši, svätec z Tiruvannamalai, ktorý odišiel pred niekoľkými rokmi, presvedčil tých, ktorí sa k nemu priblížili, svojou mlčanlivou prítomnosťou, nie svojimi slovami. Tie z jeho preslovov, ktoré zachytili jeho žiaci, nijako nepresahujú tradičnú formuláciu zbožného Inda a ako také by nikdy nevysvetlili mimoriadne pôsobenie jeho osobnosti. To isté platí pre Šrí Rámakrišnu.
- 11) A Buddhist Bible
- 12) Rozdiel medzi individualitou a osobnosťou vyjadril René Guénon, a D. T. Suzuki pravdepodobne zaujal rovnaké stanovisko, keď videl prvok osobnosti v dharmakáji.
- 13) D. T. Suzuki: The Essence of Buddhism, The Buddhist Society, London 1947
- 14) Kárandá-vjúha, dielo o náukách a zvykoch buddhistov, v edícii Satja-Bratu Samasrami, Ca1cutta 1873. Plný názov sanskrtského diela znie Avalókitéšvara-gunakárandá-vjúha.
- 15) H. Zimmer, Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild
- 16) Čo nás vedie k červenaniu sa je hanba, ktorú cítime v prítomnosti svojho lepšieho vedomia či svedomia. Literárny význam slabiky HRÍ (v páli hiri) je 'červenat' sa', cítiť hanbu. Bez zveličovania je možné povedať, že mantrický význam ide ďaleko za význam slovný. Dá sa povedať, že mantrický význam je prvopočiatočnou skúsenosťou, ktorá je základom spoločnej reči, zdroja, z ktorého sú odvodené slová dennej potreby. Aspiráta (H) zvaná visarga, ktorá, ako som predtým spomenul, je používaná v Tibete len ako písaný symbol bez toho, aby sa vyslovovala, len ako odlíšenie semennej slabiky od bežne používaného slova, a zdôrazňuje tak jeho mantrickú povahu (podobne ako nosovka anusvara).
- 17) D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, vol. III., (Rides & Co., London 1953).

- 18) Ikonograficky je predstavovaný s jedenástimi hlavami.
- 19) D. T. Suzuki: The Essence of Buddhism. The Buddhist Society, London 1947.
- 20) Čínsky lamaistický text Cao Siang Liang-tu ťing, vytlačený na želanie Čang Ťia Chu-tchu-kche-tchua v trinástom roku panovania cisára Čchien Lunga (1748). Cituje ho dr. P. H. Pott vo svojej knihe Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology, Leiden 1951
- 21) Nejnútornejší kruh - 8 rúk (dharmakája)
druhý kruh - 40 rúk (sambhógakája)
tretí kruh - 142 rúk (nirmánakája)
štvrtý kruh - 166 rúk (nirmánakája)
piaty kruh - 190 rúk (nirmánakája)
šiesty kruh - 214 rúk (nirmánakája)
siedmy kruh - 240 rúk (nirmánakája)
dohromady - 1000 rúk (nirmánakája)
- 22) Lao-c', Tao-te-ting 38, český preklad B. Krebsová, Praha 1971
- 23) Prel. mních Wai-Tao a Dwight Goddard v A Buddhist Bible
- 24) V jaskynnom chráme v Adžante (2. st. pr. n. l. až 7. st. n. l.) sa nachádza aj 'Koleso života', ktorého fragmenty sú dodnes zjavné. Autor tejto knihy ho videl, keď pred niekoľkými rokmi jaskyňu navštívil. Vtedy bola maľba mylne považovaná za zodiakálny kruh, ktorý je tiež rozdelený na 12 častí. Sarat Chandra Das pripomína vo svojom Tibetskom slovníku tibetský traktát Rten-'brel-gji-'khor-lo mi-'dra-ba bco-brgjad, ktorý, ako titul hovorí, obsahuje 18 rôznych popisov 'Kolesa života', ako ilustráciu pratítjasamutpády. O najranejšej z týchto ilustrácií sa hovorí, že je dielom Nágárdžunu, podľa Bstan-'gjuru No. 32.
- 25) Viac o tom v mojej knihe The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, University of Patna 1937; Rider & Co. 1961.
Nasledujúca tabuľka ukazuje pohľad na časovú a kauzálnu súvislosť a vzťah dvanástich spojovacích článkov z formuly závislého vzniku podľa tradície abhidhammy:

Časový aspekt	článok reťaze pratítjasamutpáda	Kauzálny aspekt
minulosť	1. ilúzia ega (avidjá) 2. utváranie karmy (sanskára)	karmická príčina
	3. vedomie (vidžňána) 4. myseľ a telo (náma-rúpa) 5. zmyslové orgány (sadájatána) 6. kontakt (sparšá)	karmický následok
prítomnosť	7. pocit (védaná)	
	8. žiadostivosť (tršná) 9. lipnutie (upádána) 10. vznik (bháva)	karmická príčina
budúcnosť	11. znovuzrodenie (džáti) 12. staroba, smrť (džará marana)	karmický následok

26) Tibets Great Yogi Milarepa, preložil Lama Kazi Dawa Samdup, vydal W. Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London 1928

27) Lama Kazi Dawa Samdup sa napríklad domnieva, že farby šiestich ríš či oblastí existencie by mali súhlasiť s farbami buddhov, ktorí sa v tejto oblasti objavujú. Bez udania dôvodu vyhlásil, že "tlač z drevených dosiek je chybná". Vychádzajúc z tohto svojho predpokladu, L. K. D. Samdup dosadil farebné symboly podľa vlastného výberu do oficiálne uznávanej tlače z dosiek. Preto je nutné porovnať pôvodné princípy týchto symbolov s autorizovaným a všeobecne prijatým tibetským textom ak chceme dosiahnuť hlbšie psychologické porozumenie.

28) Pozitívne číslce označujú vyžarovanie dhjánibuddhov v jednotlivých oblastiach Bardo thödolu, v ktorých sa zjavujú. Negatívne číslce uvádzajú súčasne sa objavujúce matné svetlá, ktoré vychádzajú zo šiestich oblastí existencie. Svetlo sveta zvierat (6) sa objavuje v barde siedmy deň.

29) H. A. Jäschke: Tibetan-English Dictionary, London 1949.

30) L. A. Waddell: The Buddhism of Tibet, or Lamaism, London 1895.

31) Jäschke: ako 29)

32) Waddell: ako 30)

33) Jäschke: ako 29)

32) Avalókitéšvara-guna-káranda-vjúha, edícia Satya Bratu Samasrami,
Calcutta 1873.

Epilóg a syntéza: ÁH

Cesta činnosti

1. AMÓGHASIDDHI, PÁN VŠETKO-PRENIKAJÚCEJ MÚDROSTI

Postupne sme sa zoznámili s dhjánibuddhami, a to Vairóčanom, Ratnasambhavam, Amitábhom a Akšóbhjom, a s im zodpovedajúcimi symbolmi - kolesom zákona, klenotom, lotosom a vadžrou. Každý z nich je spojený s jednou zo štyroch hlavných slabík mantry ÓM MANI PADMÉ HÚM. V predošlom texte sme sa len dotkli úlohy piateho dhjánibuddhu Amóghasiddhu. Teraz aj jeho zahrnieme do našej mantry, hoci menej zjavnou cestou.

ÓM predstavuje cestu 'univerzality', MANI cestu 'jednoty' a 'rovnosti' všetkých bytostí, PADMA cestu rozvinutého 'videnia' a HÚM cestu 'integrácie'. Tu treba pripomenúť, že za tým všetkým stojí akt realizácie, tajomná duchovná sila (skt. siddhi), ktoré nás neposmeľuje len kráčať vpred na zvolenej ceste, ale ktorá nás usmerňuje, zatiaľ čo kráčame vpred tak dlho, kým sme sami nenašli správny smer svojho usilovania. To napokon ukazuje, že Buddhove učenie nie je nejaký hmlistý idealizmus, usilujúci o večný, ale nedosiahnuteľný ideál. Naopak, je to náuka sebarealizácie činnosťou, praktická náuka - cesta, po ktorej môžu ísť všetci, ktorí vážne usilujú o tento cieľ.

Idea cesty a pohybu boli od počiatku základným rysom buddhizmu, ako naznačujú výrazy ako 'osemdielna cesta' (aštángika-márga), 'stredná cesta' (madhjamá pratipad), malá a veľká cesta (hínajána, mahájána), 'prekročenie prúdu alebo mora k inému brehu' (páragatam), 'vstúpenie do prúdu oslobodenia' (sótápatti) lebo Buddha, ako ten, ktorý 'takto prišiel' a 'takto odišiel' (tathágata), atď. Vo všetkých týchto výrazoch sa odráža dynamický charakter buddhizmu a u žiadneho z dhjánibuddhov to nie je vyjadrené silnejšie než u buddhu Amóghasiddhu. Zatiaľ čo buddha Akšóbhja stelesňuje zrkadlenie čistoty, dokonale utíšenej mysle, čiže 'Zrkadlu podobnú múdrosť',

Ratnasambhava hlboký pocit solidarity všetkých bytostí a Amitábha vnútorné videnie, ktoré odstraňuje ilúziu 'ega' a 'sveta', Amóghasiddhi všetky tieto skúsenosti a poznanie, ktoré z nich vzišlo, obracia k činnosti a dokonalým skutkom. Také skutky najväčšej dokonalosti robia z adepta Osvieteného. Sila jeho vôle, ktorá ho tak dlho pútala v nepokojnom kruhu znovuzrodení, je premenená na spontánnu, neúmyselnú činnosť svätca, bódhisattvu, ktorého život už nespočíva v smäde po existencii, ale len vo všeobjímajúcom súcite. Jeho telo je premenené na 'telo transformácie' (nirmánakája), na posvätnú nádobu dokonalosti, jeho myseľ na myseľ buddhu a jeho reč sa stáva prebudeným zvukom, ktorý je vyjadrením najvyššej múdrosti (dharma) a mantrickou silou.

Amóghasiddhi je dhjánibuddhom splnenia a uskutočnenia cesty bódhisattvu, je dhjánibuddhom dokonalej nirmánakáje, v ktorej sambhógakája a dharmakája prijali viditeľnú podobu a stali sa živým procesom. Toto výnimočné postavenie Amóghasiddhu vysvetľuje zvláštne vyhlásenie v Bardo thödol: hovorí sa tu, že šiesty deň sa objavuje žiarenie len štyroch spojených múdrostí, hoci sú prítomné kompletne mandaly piatich dhjánibuddhov a ich sprievodu. "Zelené svetlo Všeobjímajúcej múdrosti", ako bolo povedané, "nebude nad nami žiariť, kým nebude dokonale rozvinutá schopnosť duchovného vnímania". To jasne dokazuje, že realizácia 'Všeobjímajúcej múdrosti Amóghasiddhu je konečným a najvyšším stupňom na ceste osvietenia v rámci ľudskej ríše.

Vyjadruje to aj višva-vadžra (dvojité vadžra) Amóghasiddhu, ktorá je tak zosilnením vadžry Akšóbhju. Nie je myšlená len v zmysle zdvojenia, ale v zmysle novej perspektívy, novej roviny činnosti - novej dimenzie. Vnútorná cesta Vadžrasattvu, podľa Bardo thödol, spočíva v spojení štyroch lúčov múdrosti spomínaných dhjánibuddhov a vstrebaní týchto lúčov do vlastného srdca každého z nich. Inými slovami to znamená, že všetky tieto lúče sú vyžarovaním ich vlastnej mysle, ktorá je v stave dokonalého utíšenia a priezračnosti, v stave, v ktorom myseľ prejavuje svoju pravú univerzálnu povahu. Táto vnútorná cesta vedie k tajomstvu Amóghasiddhu, v ktorom je zjednotený vnútorný a vonkajší svet, viditeľné i neviditeľné. Tu potom duchovné prijíma telesnú podobu a telo sa stáva prejavom ducha. Amóghasiddhi je pánom veľkej premeny, ktorej nositeľom je 'okrídlený' človek, človek v prechode k novej dimenzii vedomia. Je pánom elementu 'vzduchu', princípom pohybu, živým duchom, životnou silou. V tejto kvalite splýva s postavou Amitáju, ktorá je emanáciou buddhu Amitábhu v centre mandaly božstiev 'držiteľov poznania', ktorý je známy pod menom 'Lotosový pán tance'. Táto mandala sa vizualizuje v krčnom centre.

Význam tohto 'tanca' by mala osvetliť kapitola z Šúrangama sútry, kde bódhisattvovia popisujú svoju cestu k duchovnému prebudeniu. Každý z nich bol dovedený k oslobodeniu praxou koncentrácie na určitý meditačný predmet. Jeden koncentráciou na element 'zeme', druhý koncentráciou na element 'vody', tretí na element 'ohňa', štvrtý na element 'vzduchu'. Posledný bódhisattva-mahásattva, Védžurja, vlastne stelesňuje základné rysy Amóghasiddhu, ktoré ukazujú dôležitú povahu týchto elementov, ako dynamických princípov v podstate všetkého života a každej existencie. Hovorí: "V svojej praxi dhjané (meditácie) som sa koncentroval na to, ako je veľký svet udržiavaný v priestore a v ustavičnom pohybe. Premýšľal som, ako je moje telo udržiavané v pohybe, ako sa pohybuje a stojí. Koncentroval som sa na rytmické vibrácie života, ktoré sú udržiavané a upevňované dýchaním, na pohyb mysle, ako myšlienky vystupujú a opäť zanikajú.

Premýšľal som nad týmito rôznymi vecami a žasol nad ich veľkou podobnosťou - neboli tu nejaké rozdiely, okrem pomeru vibrácií. Zistil som, že tieto vibrácie nemajú žiadny zdroj, nie je nič odkiaľ by vznikali, nemajú ani určenie svojho konania. Všetchny bytosti, ktoré sú také početné ako nespočetné častice prachu v nekonečnom priestore, boli, každá svojím vlastným spôsobom, neusporiadanou rovnováhou vibrácií a každá z týchto bytostí bola posadnutá ilúziou o svojom jedinečnom stvorení"./1/

Znie to skoro ako moderný popis sveta, ktorý je založený na posledných výskumoch nukleárnej fyziky. Poskytuje nám predstavu o hĺbke vnútornej vízie ľudí vo vzdialenej minulosti, predstavu o ich schopnostiach vidieť to, čo dnes začíname opäť znova objavovať, bez toho, aby sme boli zatiaľ schopní vyvodit' dôsledky z týchto objavov, ktoré provokujú k boju všetky naše vedomosti o podstate a skúsenosti tohto 'hmotného' sveta.

V trochu ťažkopádnej dialektike pradžňáparamitových sútier sa buddhistickí myslitelia starej Indie pokúsili načrtnúť zodpovedajúce epistemologické závery, ktoré sa však dostali tak ďaleko za schopnosti ľudského jazyka, že učenci tých čias boli nutení uchýliť sa k paradoxom. Ďalší filozofický vývoj nebol vtedy ďalej možný, ľudská myseľ dospela k hraniciam myslenia.

Zostala len cesta vedúca za myslenie. Cesta rozšíreného vedomia, ktorá dosahuje za hranice rozumového myslenia a takto vedie do ríše intuitívnych skúseností prostredníctvom vnútorného videnia (dhjána) a duchovného zjednotenia (joga).

Jazyk roumového myslenia bol tak nahradený jazykom zvukových symbolov, v ktorých je kombinovaná vibrácia svetla a zvuku v stupnici nových skúseností - hodnôt, ktoré sa stávajú navzájom odovzdateľné.

Demonštruje to zlúčenie Amitábhu s Amóghasiddhom, dvoch predstaviteľov mystickej vízie a mystického zvuku v centre božstiev 'držiteľov poznania'. Odohráva sa to v procese realizácie vnútornej cesty Vadžrasattvu. V tomto centre sa stáva prána Amóghasiddhu, stúpajúca z najnižšieho centra, princípom duchovného života, a vibrácie sa stávajú mantrickým zvukom. Rovnako sa v tomto centre premieňa Amitábhova nekonečnosť svetlom prestúpeného vedomia na Amitájovu nekonečnosť života.

Tieto veci môžu byť len naznačené, ale nie vysvetlené v ich najhlbšom význame. Jedna vec však z našej diskuzie vyplynula, a to, že povaha Amóghasiddhu predpokladá skúsenosti ostatných dhjánibuddhov. Amóghasiddhi totiž dynamicky zjednocuje rad ich základných kvalít. (Pripomenieme len tmavozelenú farbu Amóghasiddhu, ktorá zjednocuje modrú farbu Akšóbhjovu, rovnako ako modré žiarenie Vairóčanovej múdrosti dharmadhátu so žltým svetlom Ratnasambhavovej 'Múdrosti rovnakosti (všetkých javov)').

Štyria dhjánibuddhovia z okraja mandaly sa tu tiež stávajú predstaviteľmi štvornásobnej kontemplácie Rinzai./2/

V múdrosti 'Veľkého zrkadla' ničíme subjekt (subjektívnu koncepciu sveta) v prospech objektu (objektívnej 'takosti')/3/; vo 'Vyrovňavajúcej múdrosti' ničíme objekt (oddelenú odlišnosť vonkajšieho sveta javov) v prospech subjektu (živej bytosti); v analytickej múdrosti 'Vnútorného videnia' ničíme subjekt aj objekt (v konečnej skúsenosti prázdnoty - šúnjatá); vo 'Všeobjímajúcej múdrosti' neničíme subjekt ani objekt, t.j. dosiahli sme konečný mier.

Rovnako ako Buddha po dosiahnutí osvietenia, aj my sa môžeme vrátiť do sveta pre blaho žijúcich bytostí, a to bez nebezpečenstva pre nás, lebo na svete už viac nelipneme. Takže "hory sú pre nás opäť horami, voda opäť vodou", ako kdysi povedal majster meditácie/4/, lebo sme dosiahli konečnú veľkú syntézu, v ktorej dokonalá prázdnota (šúnjatá) a konkrétna skutočnosť sveta sú pochopené vo svojom najhlbšom zmysle. Buddhove učenie sa nepokúša poprieť dôležitosť rozlišovania v prospech absolútnej jednoty či hlásať neodlíšiteľnú rovnosť

všetkých vecí. Toto učenie neusiluje o zničenie a znehodnocovanie protikladov, ale usiluje o rozoznanie ich relativity vnútri jednoty, ktorá existuje súčasne s nimi, v nich, aj za nimi./5/ Každý jav je jedinečným vyjadrením celku, je jedinečný vo svojom zvláštnom, dočasnom a podmienenom postavení. Nemôžeme preto hovoriť o identite ani o neidentite, o existencii ani o neexistencii vo vzťahu k tvarom a vzhľadu jednotlivých bytostí, vecí či podmienok života.

2. VŠETKO-PRENIKAJÚCA MÚDROŠŤ AMÓGHASIDDHU AKO OSLOBODENIE OD ZÁKONA KARMY

Amóghasiddhi je vtelením najvyššieho mieru, v ktorom sa osvietený pohybuje týmto svetom bez toho, aby vytváral novú karmu svojou činnosťou, t.j. nevytvára egocentrické tendencie (sanskára). Premieňa tieto tendencie na taveninu všetko-prenikajúcej lásky a súcitu v neosobnej pohnútko osvieteného pomocníka.

Konflikt medzi zákonom a slobodnou vôľou zdá sa vychádzať z prílišnej špecializácie jedného dielčieho centra nášho vedomia, v ktorom prevážili reflektívne a egocentrické tendencie. Prehnaným zdôrazňovaním týchto tendencií zabúdame na svoju skutočnú povahu a strácame spojenie s ostatnými, rovnako dôležitými centrami. Takto sa porušuje duchovná rovnováha, ktorá je založená na harmonickej spolupráci všetkých našich vnútorných síl. Jednostranný rozvoj intelektu jednotlivca nemôže vyjadriť jeho pravú povahu, ale zdôrazňuje len jeho povrchné sebavedomie, čistý vedľajší produkt procesu rozumovania, ktorý vyžaduje pevný záchytný bod. Tento hypotetický záchytný bod nemôže obsahovať nič, čo je charakteristické pre vlastnosti nejakého zvláštneho jedinca; v skutočnosti je to posledný osobný rys, ktorý je spoločný všetkým mysliacim bytostiam.

Každý jednotlivec predstavuje určité postavenie v priestore a čase. Aj keď sa jeho vedomie stane všeobjímajúcim a súčasne sa zbaví všetkej obmedzenosti, aj potom si podrží charakter svojho postavenia a východisko svojej pôvodnej povahy ako čiastočný stredobod skúsenosti.

To vysvetľuje, prečo si každý buddha zachováva svoj zvláštny charakter napriek úplnej totožnosti buddhovstva. Prečo práve dhjánibuddhovia sú považovaní za vtelenia alebo vyjadrenia určitých odlišných kvalít či charakteristík a prečo je im symbolicky určené zvláštne, odlišné postavenie.

V ich prípade nie je individuálna povaha putom, karmickým pripútaním, v ktorom sanskáry minulosti ovládajú prítomnosť a budúcnosť. U osvieteného už neexistuje konflikt medzi zákonom a slobodnou vôľou. V svetle plného poznania, jeho vlastná 'vôľa' i zákony, ktoré riadia vesmír, spolupracujú alebo sa vzájomne dopĺňajú. Jeho povaha, ak správne pochopila a oslobodila sa od ilúzie jástva, dokazuje, že sa prispôsobila a stala sa vedomým vtelením univerzálneho zákona (dharmakája), či harmónie univerzálnych síl, nech sa už tieto nazývajú akokoľvek.

Harmónia, ako vidíme u hudby, je najlepším príkladom skúsenosti, v ktorej sa spája zákon a mier a v ktorej toto vyjadrenie stráca svoj protikladný význam.

Hudobník necíti nejaké násilie (alebo obmedzenie), ak sleduje zákony hudobnej harmónie. Naopak, čím lepšie je schopný tento zákon vyjadriť vo svojej hre alebo skladbe, tým cíti väčšiu radosť tvorivého mieru. Nie je už otrokom zákona, ale stáva sa jeho majstrom. Pochopil a uskutočnil ho tak hlboko, že sa s ním zjednotil a urobil ho najlepším vyjadrením svojej vlastnej bytosti. Poznaním sme ovládli zákon a jeho ovládnutím ustala potreba. Zákon sa stal nástrojom skutočného sebavyjadrenia a duchovného mieru. Len spätne ho môžeme chápať ako zákon, t.j. pod zorným úhľadom času a minulosti.

Podľa buddhistickej tradície karma stráca svoju silu a rozpúšťa sa vo svetle dokonalého poznania. Kým trvá karma, zostáva aj sila temnoty a aj nepreniknuteľná minulosť. Je to pevná, nepreniknuteľná veličina, ktorú cítime ako 'silu osudu', proti ktorej sa márne namáhame. V okamihu hlbokkej intuície alebo osvietenia je minulosť transformovaná na súčasnú skúsenosť.

V tejto skúsenosti je jasne pochopená pravá štruktúra skutočnosti, t.j. jej hybné sily a okolnosti, všetky vnútorné aj vonkajšie vzťahy, motívy, situácie, príčiny a účinky - skrátka celé závislé tvorenie. V tomto okamihu sa osvietený stáva majstrom zákona, majstrom-umelcom, pre ktorého sa mení strnulá nevyhnutnosť zákona na najvyšší mier a harmóniu.

Skúsenosť tejto harmónie nie je zameniteľná s tou, bližšie neurčenou jednotou, absolútnou jednotou, či rovnakosťou. Harmónia, napriek svojej všeobjímajúcej povahe, nemôže vyhladiť rozdielnosť (bez ktorej sa jednota stáva nezmyselnou uniformitou - ekvivalentom hlúposti), a je navyše schopná nekonečných premien.

Hoci celá hudobná harmónia je založená na rovnakých zákonoch, neexistujú dvaja skladatelia, ktorí by komponovali rovnakú hudbu. To znamená, že individuálny zákon a tvorivosť nie sú univerzálnym zákonom odstránené, ani pohltené. Naopak, individuálny a univerzálny zákon sa vzájomne doplňajú. Keby to tak nebolo, neexistoval by dostatočný dôvod pre existenciu rozdielnych osobností a slobodnej vôle.

"Prvok slobodnej voľby prestupuje vesmír. Ako môžeme lepšie popísať skutočnosť, že sa od galaxie až po atóm, od améby až po človeka líši každý jedinec od všetkých ostatných? Ako najlepšie vyjadriť skutočnosť, ktorá sa javí v každej čiastočke: nepravidelnosť molekulárneho pohybu kvapalín a plynov, rozdiel v pohyboch chromozómov, variabilitu živých organizmov, odlišné pôsobenie na inštinkty hmyzu a zvierat toho istého druhu, špecifické rozdiely v chemickom zložení všetkých tkanív a funkcií tela? Ako najlepšie popísať skutočnosť nespočetných smerov, ktoré život volí, smeru od univerzálneho, nerozlíšeného k variabilnému a oddelenému, výnimku zo všeobecného poriadku, samozrejmu u každého stupňa a v každej sfére vzniku? Ako najlepšie zaznamenať ľudskú nezávislosť voľby, pocit slobody, ktorý v sebe máme?"/6/

"Vesmír je konečný, ale bezmedzný." Je konečný v tom zmysle, že je prestúpený hierarchiou poriadku, z ktorého nemožno vystúpiť. Je bezmedzný v tom zmysle, že je prestúpený prvkom slobody a voľby./7/

Táto hierarchia poriadku je súčasne aj hierarchiou kauzality, kauzality rôznych rovín existencie, v ktorých každá vyššia rovina ponúka väčší počet možností, väčší počet riešení každého problému, a teda väčšiu príležitosť voľby, seba vymedzenia a slobodnej vôle.

Keď využijeme podobenstvo o vibrácii, môžeme hovoriť o rôznych rovinách vibrácií alebo o vyššom a nižšom ráde, o "hrubšom" a "jemnejšom" prostredí vibrácií, atď. V oblasti pevnej anorganickej hmoty prevládajú mechanické príčiny, pretože tu vibrácie zaujímajú miesto len na jedinej rovine. V oblasti organického života sa stáva determinizmus menej pevný, zatiaľ čo v duchovnej ríši sa kombinujú vibrácie mnohých úrovní. Niektoré z nich sú predom predurčené, iné nie. Rozličné oblasti zodpovedajú rozličným dimenziám alebo rozličným typom matematiky. Vyššie oblasti pripúšťajú viac spôsobov riešenia toho istého problému, kým nižšie typy obmedzujú samy seba len na riešenie jediné.

Nemecký filozof a vedec Alwin Mittasch hovorí o 'gradácii kauzality' v prírode a poukazuje na to, že kauzalita má viac rôznych stupňov. Najvyšší z nich je protikladom jednoduchej mechanickej príčinnej závislosti, ktorá je v zásade vypočítateľná. Je pozorovateľná vtedy, ak je celok nejako stimulovaný, t.j. keď jeho celkový stav spolu so stavom jeho systému je porušený a odpovedá na porušenie aktívne a selektívne v súhlase so svojou vlastnou zásobou energie.

"Predstava gradácie príčinných podnetov vnútri celkovej príčinnej súvislosti organizmu otvára výhľady problému tela a duše do tej miery, do akej sa objaví nevedomosť alebo vedomie ako najvyššia forma príčinného podnetu. Tento podnet sa tu stáva smerodatnou, riadiacou a expanzívnu príčinou veľkolepej stupnice neustále narastajúcej rozmanitosti"./8/

Tu sa kauzalita mení na vnútornú samoregujúcu a samoochrannú silu, ktorá by mala byť stimulovaná vonkajšími náhodami, ale ktorá nemôže byť braná vo forme vonkajšieho alebo všeobecného zákona. Keď hovoríme o kauzalite v tomto prípade, potom pripúšťame, že je len spätným mentálnym výtvorom, v ktorom sa pokúšame definovať nepretržitosť a súvislosť ináč neurčiteľného smeru akcie a reakcie. "Skutočnosť, že existuje gradácia, umožňuje sledovať systém príčinnosti, buď vzostupom zdola, alebo zostupom zhora. Keď sa dívame zdola, všetko je príčinou a následkom, dôvodom a dôsledkom. Ak sa ale dívame zhora, všetko je cieľom, usporiadaním a vedením (usmerňovaním). Pravý a univerzálny determinizmus, ktorý nemá nič spoločné s determinizmom mechanickým, obsahuje nutnosť a slobodu, obmedzenosť a konečnosť; príčinnosť zdola či zvonku vzhľadom na kauzálny zákon a príčinnosť zhora či 'zvnútra' vzhľadom na cieľ a účel, má plán a zmysel."

'Vedenie', o ktorej Mittasch hovorí, nemôže byť prirodzene nejaký vonkajší činiteľ alebo nadprirodzená sila (ako boh), ináč by nemohla byť spojená so slobodou. Ani 'cieľ' a účel, plán a zmysel' nemôže byť vložený zvonku, ale každá myslivca bytosť vytvára svoj vlastný vnútorný poriadok a dáva zmysel a význam svojej vlastnej existencii i svetu, ktorý chápe svojou mysl'ou.

Vedenie (usmerňovanie), ktoré tu môže existovať, je vedenie vnútorným svetlom, silou vedomia, ktoré postupne rastie rozlišovaním a chápaním až k poznaniu a múdrosti. Ani vedenie duchovného učiteľa alebo gurua nepozostáva z ničoho iného, len z prebudenia tohto vnútorného svetla. Čím je toto svetlo čistejšie, tým dokonalejší je vhl'ad do povahy skutočnosti.

Keď sa výsledky tohto vnútorného poznania stávajú stále stálejšie, postúpime ďalej, nie však na úkor vnútornej uniformity individuálnych kvalít alebo duchovných síl, v ktorých sa individuálne podieľa pasívne, podobne ako kryštál v slnečnom svetle. Je to pasívna reakcia, v ktorej každý jednotlivec nachádza svoju vlastnú cestu k rovnakej skutočnosti. Vedomie, ako latentná iskra svetla, je vlastné všetkému životu, ale má mnoho stupňov intenzity a práve toľko odtieňov a farieb, koľko je živých bytostí. Čím viac sú osobne obmedzené, tým výraznejšia je 'farba' ich svetla. Rovnako ako každá farba, má svoj vlastný zákon. Len keď je dosiahnuté plné osvetlenie, v ktorom všetky farby splývajú v najvyššej nádhere, myseľ sa stáva slobodne vibrujúca všetkými smermi, obklopuje a ovláda všetky hierarchie poriadku.

Potom sa stáva možným - ako hovorí Krišnamúrti - "... stretnúť skúsenosť celkom a plne, bez náklonností a predsudkov, bez toho, aby sa jej dotkli vlny mysle", t.j. vlny minulosti. "Naopak, keď je vaša činnosť neúplná, keď nestretnete skúsenosť plne a priamo, ale cez bariéru tradície, predsudkov alebo strachu, je činnosť sprevádzaná chvením mysle. Tak dlho, kým jestvuje jazva na mysli, musí byť čas delený na minulosť, prítomnosť a budúcnosť. Dovtedy, kým je myseľ pripútaná k ideí o rozdelení činnosti na minulú, prítomnú a budúcu, dochádza k identifikácii prostredníctvom času, a teda aj k súvislosti, z ktorej pramení strach zo smrti, zo straty lásky, apod. Pochopenie bezčasovej skutočnosti a bezčasového života musí byť úplné. Ak ale pátrate po tejto bezčasovej skutočnosti, neuvedomujete si ju."

Táto bezčasová skutočnosť je to, čo volám 'skúsenosťou prítomnosti, pretože prítomnosť nemá časové rozpätie, je preto bezčasová. Je to pomyselná hranica medzi dvoma smermi času. Prítomnosť nemá rozsah, len intenzitu. Nepozná kauzalitu, ktorá môže byť myslená len v čase, ale súčasnú príbuznosť, ktorá môže existovať len v priestorovej dimenzii.

Myslenie môže zaujímať miesto len v čase a kauzalita je nutná kvalita myslenia. Vízia, ktorá je viazaná s priestorom vyššej dimenzie, je bezčasová. Z tohto dôvodu zaujíma 'žrec' vyššie miesto než mysliteľ. Umelec nevymýšľa svoj výtvar, ale vizualizuje ho spontánne. Tvorivý čin je silná skúsenosť prítomnosti a ako taký je bezčasový.

Na druhej strane je kauzalita myšlienkové očakávanie ('mysliteľove čakanie',

ako uvádza Mittasch) založené na minulosti, predovšetkým na pamäti predošlých skúseností. Tieto skúsenosti ako také, sú skutočné udalosti, ale perspektíva času, v ktorej ich vidíme, kreslí v skrátenej podobe ich pomer a relatívnu hodnotu a nahradzuje ich skutočné vzťahy dočasným poradím, ktoré vylučuje všetky ostatné vrodené možnosti.

Inými slovami, je to premýšľavá, diskurzívna myseľ, náš spôsob myslenia, ktorý triedi a vymedzuje stanovisko na ktorom závisí perspektíva a z nej vzniknuté zákony. Ak je naše vedomie čisté a neroztrieštené odleskom, oslobodené od minulosti a úplne prebývajúce v prítomnosti, potom táto dočasná perspektíva nemôže existovať a s ňou zmizne sebestvom vnútený zákon kauzality. Prejaví sa pravá príbuznosť vecí so svojimi nekonečnými možnosťami vzájomne na seba pôsobiť. Zatiaľ čo v minulosti je všetko konečné a pevné, podľa nemenného zákona kauzality, prítomnosť je živý pomer, je premenlivá, plynúca a v "teraz a tu" nekonečná. Tak sa stáva prítomnosť oslobodením od kauzality.

V tejto súvislosti by bolo iste užitočné pripomenúť, čo sme predtým hovorili o dynamickej povahe formuly 'závislého vzniku' (pratítjasamutpáda). My sme sa tu totiž nezaoberali ani čisto dočasnou, ani čisto logickou kauzalitou, ale živou, organickou príbuznosťou, súčasným vzájomným vzťahom všetkých článkov, z ktorých každý, dá sa povedať, reprezentuje priemerný súčet všetkých ostatných. Má v sebe svoju celú minulosť rovnako, ako možnosti svojej budúcnosti. Presnejšie povedané, celá reťaz 'závislého vzniku' je v každom okamihu a v každej svojej fáze prerušiteľná. Viazaná nie je ani na príčiny, ktoré ležia v nedostižne 'vzdialenej minulosti, ani nie je odkázaná na neurčitú budúcnosť, ktorá leží za hranicami predstáv, kedy možno budú vyčerpané účinky týchto príčin.

Len tak je mysliteľné a možné oslobodenie. Za ako dlho môžu skončiť príčiny nahromadené od nepamäti a pracujúce s prirodzenou zotrvačnosťou? Predstava, že následky všetkých hriechov, či už mentálnych alebo telesných, musia byť vychutnané do poslednej kvapky, a že každá, aj najmenšia, triviálna činnosť, dokonca aj najnepatrnejšie hnutie srdca, vťahuje človeka do neúprosnej siete osudu, táto idea je nesporne najdesivejšou predstavou, ktorú kedy vyvolal ľudský intelekt. Táto predstava by znamenala mechanický zákon slepej nutnosti, celkom mimo živý zákon našej najvnútornejšej bytosti. Mechanický zákon je aplikovateľný len na nehybné veci a mentálne abstrakcie, ale nie na živé rastúce organizmy, ktoré sú jednotkami len v zmysle svojho pokračovania (santána) a smeru transformácie. To neznamená, že by mal byť eliminovaný zákon príčiny a následku

z oblasti psychológie a biológie, ale znamená to len, že je obmedzený a modifikovaný, a môže pôsobiť len za určitých podmienok. Pratiťjasamutpáda je v skutočnosti 'strednou cestou', odstraňuje extrémny prísnej nutnosti, s ktorou by bola slobodná vôľa nezlučiteľná a zavrhuje slepú náhodu, ktorá by znemožňovala vývoj a postup k vyšším métam.

'Stredná cesta' nie je ani teoretickým kompromisom, ani intelektuálnym únikom, ale rozoznaním oboch strán našej existencie, z ktorých jedna patrí minulosti a druhá prítomnosti. Svojím intelektom, myšlienkovou činnosťou aj svojimi telesnými funkciami žijeme v minulosti, v intuitívnom videní a duchovnom vedomí žijeme v bezčasovej prítomnosti.

Takto sme schopní prekročiť myšlienku víziou (dhjána), minulosť realizáciou prítomnosti, a ilúziu času skúsenosťou priestoru. Tento priestor nie je vonkajším, 'viditeľným' priestorom, v ktorom veci existujú vedľa seba, ale priestorom vyššej dimenzie, ktorá zahŕňa i prekračuje trojrozmerný priestor.

V takom priestore veci neexistujú ako oddelené jednotky, ale skôr ako súvisiace časti a funkcie jedného organizmu, ovplyvňujú sa a prenikajú navzájom./9/ To je priestor, ktorý nie je len vizualizovaný, ale súčasne pociťovaný, priestor naplnený vedomím - vedomý priestor - je to realizácia kozmického vedomia.

V takom vedomí problém slobodnej vôle prestáva existovať, pretože napriek rozdielnosti tu už niet duality. Tu nevedie vedomie rozdielnosti k ilúzii ega, a preto nenachádza chamtivosť a nenávisť živnú pôdu. Je to oslobodenie od utrpenia diktujúcej vôle. Vôle zápasiacej márne proti bariére, ktorú si sama stavia. Je to oslobodenie od vôle, ktorá nie je v súlade so skutočnosťou.

Problém slobodnej vôle je rozpustený v lúčoch poznania, pretože vôľa nie je primárnou vlastnosťou, s ktorou by sme mali zaobchádzať ako s nezávislým prvkom, ale je stále sa meniacim výrazom, ktorý má vzťah ku stupňu nášho vhľadu. Ak je tento vhľad dokonalý, aj naša vôľa je dokonalá, t.j. je v súlade so silami vesmíru, a my sme oslobodení od karmických pút minulosti, oslobodení od vôle, ktorá sa stavia proti skutočnosti a nachádza v nej protiklad.

Kým nedosiahneme tento vysoký stav, aspoň by sme mali vedieť, "že sa nám

nemôže stať nič, čo by k nám vnútorne nepatrilo" (ako hovorí Rainer Maria Rilke vo svojich Dopisoch mladému básnikovi). Môžeme tu ešte pripomenúť iného básnika a veštca: "Nevolím si sám svoj osud od nepamäti?" (Novalis).

3. BÓDHISATTVOVA CESTA NEBOJÁCNOSTI

Istota, "že sa nám nemôže stať nič, čo by nepatrilo k nášmu najvnútornejšiemu bytiu", je základom nebojácnosti, ktorú hlása Avalókitéšvara, a ktorá je vyjadrená gestom (abhajamudrá) Amóghasiddhu. Toto gesto stelesňuje povahu Maitréju, 'Veľkého milujúceho', budúceho buddhu, ktorého ľudská inkarnácia bude odrážať vlastnosti Amóghasiddhu.

Nebojácnosť je povahou všetkých bódhisattvov a všetkých, ktorí sledujú ich cestu. Pre nich stratil život svoj des a utrpenie svoj osteň. Táto dočasná existencia je pre nich prestúpená novým významom, namiesto opovrhovania a zatracovania tohto života pre jeho nedokonalosť, ako to robia mnohí, keď sa pokúšajú nájsť v Buddhovom učení zámienku pre svoju vlastnú negatívnu koncepciu sveta. Je usmievajúca sa tvár Buddhu, ktorá sa odráža miliónkrát na nespočetných sochách v buddhistických krajinách, výrazom postoja, ktorý je nepriateľský k životu? Postoja, ktorý sa tak často snažia vyvolať moderní intelektuálni predstavitelia buddhizmu hlavne na Západe.

Odsúdiť život ako zlo, skôr ako boli vyčerpané jeho možnosti vyššieho vývoja, skôr ako sa podarilo preniknúť do pochopenia jeho univerzálneho aspektu, skôr než boli realizované vlastnosti najvyššieho vedomia a dosiahnutého osvietenia, najušľachtilejší plod naplnenia všetkých existencií? Taký postoj nie je len opovážlivosť a nezodpovednosť, ale úplná hlúposť. Pripomína to postoj hlupáka, ktorý po ochutnaní nezrelého ovocia, ho vyhlási za nejedlé a zahodí bez toho, aby mu doprial čas na dozretie.

Len ten, kto dosiahol tento nadindividuálny stav dokonalého osvietenia, môže poprieť 'individualitu'. Tí, ktorí len potlačili svoju zmyslovú činnosť a prirodzené funkcie života skôr ako sa pokúsili o dosiahnutie pravého úžitku z nich, nestanú sa svätcami, ale len skamenelinami. Línia svätcov, ktorá je založená len na negatívnych cnostiach, len na úniku a vyhýbaní sa životu, môže byť braná ako skúška sebakontroly a duchovnej sily, ale povedie len k duchovnému popretiu, nie k osvieteniu. Je to cesta stagnácie a duchovnej smrti. Je to oslobodenie od utrpenia za cenu života a potenciálnej iskry svetla v nás.

Objavenie tejto iskry je začiatok cesty bódhisattvu, ktorá dosahuje oslobodenie od utrpenia a od pút ega nie popretím života, ale službou ostatným bytostiam, zatiaľ čo usiluje o dokonalé osvietenie.

V Šántidévovom nesmrteľnom diele Cesta k osvieteniu (Bódhicarjá~atára) sa hovorí:

Kto si želá odstrániť stonásobnú bolesť existencie,
kto si želá stíšiť utrpenie bytostí,
kto si želá tešiť sa zo stonásobného šťastia (ducha),
ten sa nesmie nikdy vzdať myšlienky na osvietenie.

Len čo myšlienka osvietenia v ňom zapustí korene,
úbožiak, ktorý je pútaný utrpením k väzeniu existencie,
stane sa bezprostredne synom buddhu,
stane sa ctihodným vo svete ľudí i bohov.

Len čo sa táto myšlienka
stane vlastníctvom jeho nečistého tela,
premení ho v drahocenný klenot tela buddhu.
Preto hľadaj tento elixír,
ktorý pôsobí túto zázračnú premenu,
a ktorý je nazývaný myšlienkou osvietenia./10/

Bódhičitta (tib. bjang-čhub-sems) je iskrou hlbšieho vedomia, ktoré je v procese osvietenia obrátené z latentnosti do aktívnej, všetko-prenikajúcej a vyžarujúcej sily. Kým k tomuto prebudeniu nedôjde, je naša existencia nezmyselným otáčaním v kruhu. Kým nenájdeme nejaký zmysel vnútri samých seba, svet okolo nás je rovnako nezmyselný.

Skôr než vynesieme úsudok o význame života a skutočnej povahe vesmíru, mali by sme sa spýtať sami seba: "Kdo je za tým všetkým, kto tu preberá rolu sudcu? Nie je súdiaca a rozlišujúca myseľ sama časťou a produktom toho sveta, ktorý odsudzuje?" Ak považujeme svoju myseľ za schopnú súdu, potom priznávame svetu duchovnú hodnotu. Predovšetkým mu priznávame schopnosť vytvárať vedomie, ktoré siaha za čistú potrebu a obmedzenia dočasného života. Ak je tu táto okolnosť, nemáme rozumný dôvod pochybovať ďalej o možnostiach vývoja takého vedomia alebo o možnosti hlbšieho druhu vedomia, ktoré spočíva na skutočnom

základe vesmíru, z ktorého poznáme len nepatrnú a povrchnú časť.

Na druhej strane, ak prijímame názor, že vedomie nie je produktom sveta, ale naopak, že svet je produktom vedomia (čo je v podstate mahájánový názor), je jasné, že prežívame skutočne typ sveta, ktorý sme vytvorili, a preto si ho aj zaslúžime. Liekom teda nemôže byť 'únik' zo 'sveta', ale len zmena 'mysle'. Taká zmena môže nastať len vtedy, keď spoznáme najvnútornejšiu povahu tejto mysle a jej sily. Mysel', ktorá je schopná interpretovať lúče nebeských telies vzdialených milióny svetelných rokov, nie je menej pozoruhodná, než povaha svetla samého. O čo väčší je však zázrak vnútorného svetla, ktoré spočíva v našom najhlbšom vedomí!

Buddha a rad jeho veľkých žiakov nám umožnili vhl'ad do tohto najhlbšieho vedomia. Táto skutočnosť má sama väčšiu cenu než všetky vedecké a filozofické teórie, pretože ukazuje ľudstvu cestu budúcnosti. Je tu však pre nás jeden problém: dokázať prebudiť v sebe toto hlbšie vedomie a preniknúť do stavu, ktorý Buddha nazval 'prebudenie' alebo 'osvietenie'. Toto je bódhisattvamárga, cesta k realizácii buddhovstva v sebe.

V určitých kruhoch ortodoxného buddhizmu panuje názor, že taká realizácia v súčasnom svete môže byť len ťažko možná. Iní sa zas domnievajú, že získanie dokonalého osvietenia (samjaksambódhi) by mohlo byť možné pre jednotlivca len za tisícročia, takže je úplne nezmyselné usilovať o taký cieľ. Také a podobné názory nie sú nič iné než prístup skostnateného dogmatizmu a duchovného úpadku. Náboženstvo, ktorého ideál je len vecou minulosti alebo veľmi vzdialenej budúcnosti nemá cenu pre živú prítomnosť.

Hlavná vada tohto názoru spočíva v oddelení Buddhovho učenia od živej osobnosti Učiteľa. To vysvetľuje, ako sa jeho náuka stala odl'udštenou, sterilnou a obrátenou do pseudovedeckého systému čistej negácie a abstrakcie. V systéme takej meditácie sa všetko obracia do chorobného, analyticky pitvajúceho postoja, kde je všetko rozobraté na čiastočky a nakoniec rozmelené na zotletú matériu či prázdne funkcie nezmyselného mechanizmu.

Ak budeme skúmať majstrovské umelecké dielo, napríklad maľbu mikroskopom, dôjdeme k záveru, že to nie je nič iné než určitý druh vláknitej hmoty kombinovanej s najakou farebnou látkou. To môže byť opäť zredukované na čisto elementárne vibrácie. Toto všetko nás ale neprivedie ani o stupienok

bližšie k pojmu krásy, alebo k pochopeniu zmyslu diela, jeho významu či jeho poslania. Ukáže to len nezmyselnosť takej filozofie a jej metód, t.j. takzvanej 'objektívnej' analýzy. (V skutočnosti to nie je ani 'objektívne', t.j. nestranné, ani otázka analýzy vecí, pretože to je úmyselné, žiadnym pravidlom neviazané popretie všetkých nehmotných faktorov, bez ktorých nemôže existovať žiadny tvar, ani usporiadanie hmoty.)

Avšak sú ľudia, ktorí sa pokúšajú takto skúmať povahu života, telesných, psychických a fyzikálnych funkcií. V tejto súvislosti potrebujeme len pripomenúť tie pasáže v postkanonickej buddhistickej literatúre, v ktorých vychádza analýza tela a jeho funkcií zo základov naivného realizmu, bez najmenšieho pokusu vidieť vnútornú súvislosť duchovných a fyzikálnych funkcií alebo porozumieť vnútornej jednote fyziologických, vitálnych, psychologických a duchovných javov.

Kým sa dívame na telo a jeho orgány akoby to bolo "vrece naplnené rôznymi druhmi tkanív, buniek a záchvevov" ľubovoľne alebo náhodilo spolu rastúcich, neobchádzame len skutočný problém, ale priamo klameme sami seba. Je to rovnaký sebaklam, ako vytváranie umelého odporu voči telu pomocou kontemplácie o mŕtvole v rôznom štádiu rozkladu. Kým budeme cítiť odpor k telu, dovtedy sme telo neprekonali. Prekonáme ho len tak, že nad ne vyrastieme. A nad ne môžeme vyrásť len tak, keď vidíme ďalej, t.j. keď vidíme telo v súvislosti s jeho predchádzajúcimi udalosťami. Keď vidíme sily, ktoré ho vytvárali, nechali vyrásť, svet v ktorom sa pohybuje, skrátka, v súvislosti s celkom v jeho všestranných pohľadoch. Analýza dostáva význam len v syntéze, ináč by sa znižovala len na bezvýznamný proces rozkladu. "Máme v ruke len časti, zatiaľ čo chýba ich duchovná súvislosť" (Goethe), skutočná esencia - *conditio sine qua non* - ktorú priamo vytvára živý *organismus*.

To neznamena, že máme zatvárať oči pred neradosnými aspektami existencie. Majstri vadžrajánovej tradície často používajú v meditačnej praxi cintorín alebo miesta, kde sa vykonávajú kremácie. Nie však preto, aby vytvorili odpor k životu, ale aby sa zoznámili so všetkými aspektami života. V neposlednom rade aj preto, že tieto miesta, opustené od ostatných, im poskytujú príležitosť k nerušenému rozjímaniu, sádhane.

Pre začiatočníkov je také miesto, a zvláštna meditácia s ním spojená, cestou k nebojácnosti, k prekonaniu odporu a k dosiahnutiu pokojnej mysle. Práve

Buddha hovorí, že často navštevoval počas svojich duchovných cvičení opustené a príšerné miesta, aby prekonal strach.

Rozjímanie v blízkosti mŕtvol a podobné cvičenia, ktoré sa môžu zdať laikom extrémne, majú zmysel len vtedy, keď vedú k nebojácnosti. Tá potom umožňuje sádhakovi postaviť sa zoči-voči realite a vidieť veci v ich pravej podobe, bez príťažlivosti či odporu. Kto bojuje s túžbou vytváraním odporu a ošklivosti, nahradzuje len jedno zlo druhým. Voči mŕtvemu lístiu alebo suchým kvetom, odpor necítíme. Netešíme sa však z kvetov menej len preto, že vieme, že sú pominuteľné. Naopak, poznanie ich nestálosti ich robí o to milšími - rovnako, ako každý z prchavých okamihov ľudského života dáva svoju zvláštnu hodnotu. Urobiť toto pominuteľné telo príbytkom nepominuteľnosti, chrámom Mysle, rovnako ako kvet robí svojou nestálou podobu príbytkom bezčasovej krásy, to je podľa 'diamantovej cesty' (vadžrajány) úlohou človeka.

Rovnako by sme sa mali dívať na svoje duchovné a intelektuálne funkcie. V takom prípade potom ego stráca svoju dôležitosť celkom automaticky a prirodzene, bez najakého zvláštneho úsilia z našej strany. Pokus zničiť ego silou vedie len k zosilneniu jeho zdanlivej skutočnosti a len popretie jeho reálnej existencie, bez pokusu o jeho zničenie, by viedlo k pokrytectvu a sebaklamu. Kým každý náš čin smeruje k našej sebaobrane a kým sa každá naša myšlienka točí okolo našich vlastných osobných záujmov, dovedy sú všetky naše protesty proti existencii ega nezmyselné. Skutočne, v tomto prípade by bolo pravdivejšie pripustiť, že ego máme, alebo presnejšie, že ego vlastní nás (ako pijan je v zajatí pretrvávajúcich halucinácií). My sa vo svojom súčasnom stave môžeme len pokúšať získať pred ním ochranu.

K tomuto cieľu vedie bezpečná cesta len ak sa díváme na seba v skutočnej perspektíve ostatného sveta, t.j. v pohľade univerzálnom, ktorý nám otvárajú osvietené bytosti svojím učením a príkladom svojho života. Kým vidíme život obmedzenosťou svojho obyčajného ľudského vedomia, dovedy sa nám zdá, že nemá zmysel. Keby sme však videli celý obraz vesmíru ako zrkadlenie v mysli Osvieteného, objavili by sme jeho význam. Tento význam, ktorý by sme mohli nazvať 'základnou skutočnosťou', by sa pravdepodobne nedal vyjadriť ľudskými slovami, okrem symbolov ako sú samjaksambódhi, nirvána, pradžňápáramitá, apod.

Tieto symboly sa nedajú vysvetliť, a aj Buddha ich odmietol definovať. Význam tohto života a vesmíru, ktorý sa javí, spočíva vo vedomí samotnom, nikde mimo

nás samých.

Či život v sebe má alebo nemá zmysel, to záleží na nás, či a aký zmysel mu dáme. V rukách inšpirovaného umelca sa mení beztvárá hruda ílu na vzácne umelecké dielo. Prečo by sme sa aj my nemohli pokúsiť urobiť niečo cenné z obyčajnej hliny nášho života namiesto nárekov nad jeho bezcennosťou? Náš život a svet, v ktorom žijeme, má toľko zmyslu, koľko sme mu ochotní dať.

"Človek je presne taký nesmrteľný ako jeho ideál a rovnako skutočný ako energia, s ktorou mu slúžime." Tieto slová grófa Keyserlinga ukázali pravý smer. Problém hodnoty a skutočnosti je vecou postoja a tvorivého uskutočnenia, nie pojmov.

Preto predstavujú buddhovia alebo stav buddhovstva najvyššiu realitu, a tí, ktorí si tento stav želajú realizovať, musia nasledovať ich príklad. Cesta bódhisattvu, v ktorej nie je miesto pre vyhýbanie sa alebo pre útek pred nepohodlím a utrpením, núti k rozoznaniu, pochopeniu a prijatiu skutočnosti, že dokonalé oslobodenie sa nedá dosiahnuť bez pohotovosti a ochoty vziať na seba utrpenie sveta.

Presne toto je bod, v ktorom Buddha išiel za učenie véd a upanišád. Vďaka tomuto názoru sa jeho náuka nestala jednou z ďalších siekt hinduizmu, ale prerástla vo svetové náboženstvo.

Vziať na seba utrpenie sveta neznamená, že vyhladávame utrpenie, alebo ho oslavujeme, či ho berieme na seba ako trest, ako to robia istí askéti medzi hinduistami alebo kresťanmi. To je extrém, ktorý by mal byť odstránený, rovnako ako zdôrazňovanie vlastného blaha. Buddhistický postoj pramení z vnútorného popudu stotožniť sa so všetkými živými a trpiacimi bytosťami.

Tento postoj nielenže nás chráni pred tým, aby sme na seba brali príliš mnoho ťažkostí navyše k vlastnému utrpeniu, čo by potom len posilňovalo naše egocentrické vedomie, ale nám naopak pomáha naše vlastné utrpenie prekonať a minimalizovať.

Neukázal nám túto cestu v príhovore ku Kisá Gautamí sám Buddha,¹¹¹ keď vyhlásil, že smrť je všeobecnou, univerzálnou útrapou a že táto žena, ktorá podľa legendy stratila dieťa, nie je sama so svojím zármutkom? Kto prijal utrpenie v tomto duchu, vyhral polovicu boja - ak nie boj celý.

Buddha neučil len nevyhýbanie sa utrpeniu, ináč by bol zvolil 'krátku cestu' k oslobodeniu, ktorá bola v jeho dosahu za čias buddhu Dípankaru, a ušetril by si tak nespočetné bolestné zrody. Vedel však, že len prejdením očistným ohňom utrpenia je možné dosiahnuť najvyššie osvietenie, a bol preto pripravený slúžiť svetu.

Jeho cesta nebola únikom z utrpenia, ale jeho premožením (preto sa buddhovia volajú Džina - 'Premožiteľia'). Prekonať utrpenie znamená postaviť sa mu zoči-voči a pochopiť, že nie je len osobným postihnutím, ale je nutné rozoznať jeho celistvosť, ako spoločný osud všetkých živých bytostí.

V tomto duchu prijímajú sľub bódhisattvu všetci, ktorí si želajú nasledovať tajnú cestu buddhov:

"Beriem na seba bremeno všetkého utrpenia. Som rozhodnutý toto utrpenie znášať. Neobrátim sa späť, neutečiem, ani sa nebude chvieť. Nebojím sa, neustúpim, ani nebudem váhať. Prečo? Pretože oslobodenie všetkých bytostí je mojím sľubom ... Pracujem pre nastolenie neporovnateľnej ríše poznania medzi všetkými bytosťami. Nestarám sa len o svoje vlastné oslobodenie. Všetky bytosti musia byť zachránené z oceána sansáry loďou dokonalého poznania"./12/

Dosiahnutie tohto stavu spásy zahrnuje prekonanie všetkého individuálneho obmedzenia a poznania nadindividuálnej skutočnosti vnútri vlastnej mysle. Je to najuniverzálnejšia skúsenosť, ktorú môže ľudská myseľ dosiahnuť, a od začiatku vyžaduje univerzálny postoj. Ten, kto usiluje o svoje vlastné oslobodenie alebo o svoju záchranu pred utrpením po najkratšej možnej ceste, bez prihliadnutia ku svojim blíznym, oberá sa vždy o najpodstatnejší zmysel, ktorý dáva realizácia tohto cieľa.

Či je objektívne možné oslobodiť celý svet, je mimo podstatu veci - už preto, že tu neexistuje nič, čo by buddhisti mohli nazvať 'objektívnym svetom'. Môžeme hovoriť len o svete vlastnej skúsenosti, ktorú nemožno oddeliť od poznávajúceho subjektu. Za druhé, stav osvietenia nie je stavom dočasným, ale skúsenosťou najvyššej dimenzie, ktorá je za oblasťou času.

Ak malo osvietenie Buddhu Šákjamuniho miesto v určitom historickom okamihu ľudstva, nemôžeme stotožňovať proces osvietenia s týmto bodom v čase. Podľa Buddhových vlastných slov, jeho vedomie prenikalo nespočetnými minulými

svetovými periódami, rovnako tak prenikalo nespočetnými dobami budúcnosti. Inými slovami, nekonečný čas, či ho už voláme minulosť alebo budúcnosť, sa pre Buddhu stal bezprostrednou prítomnosťou.

Čo sa nám javí ako postupne odhalený význam týchto udalostí v časovom úseku je to, čo bolo prítomné v Buddhovej mysli ako dokonalá skutočnosť. Vyjadrené jazykom svetskej skúsenosti, univerzalita Buddhovej mysle vytvorila taký ďalekosiahly účinok, že jeho prítomnosť môže byť pociťovaná až do súčasnosti. Svetlo oslobodenej múdrosti, ktoré žiarilo pred dva a pol tisícročiami, žiari stále a žiariť neprestane, kým tu budú bytosti silno túžiace po svetle.

Pravá povaha osvietenia netoleruje výlučnosť (ktorá je koreňom všetkého zla), a to tak na ceste k realizácii, ako aj po jej uskutočnení, lebo sama žiari bez obmedzenia a bez vyčerpania samej seba a dovoľuje ostatným, aby sa na nej podieľali. Podobne ako slnko, ktoré žiari neobmedzene na všetkých, ktorí majú oči aby videli, vnímavosť, aby cítili jeho teplo, a orgány, ktoré by absorbovali jeho životodarné lúče.

Rovnako ako slnko, ktoré aj keď všetko ožaruje rovnomerne, pôsobí na rôzne bytosti rôzne, podľa ich vlastností a vnímavosti, tak aj Osvietený objíma vo svojej mysli všetky živé bytosti bez rozdielu. Vie však, že nie všetci môžu byť oslobodení v rovnakom čase, ale semeno osvietenia, ktoré zasial, skôr či neskôr prinesie ovocie, podľa zrelosti a pripravenosti každého jedinca.

Pre osvieteného je čas rovnako iluzórny ako priestor. On len prebehol v najvyššej skúsenosti osvietenia, konečné oslobodenie všetkých ostatných. V tom je univerzálnosť buddhovstva a splnenie sľubu bódhisattvov, to je 'múdrost', ktorá preniká celým dielom', múdrost' Amóghasiddhu.

Táto 'Všetko-prenikajúca múdrost' spočíva v syntéze síl srdca a mysle, v jednote všeobjímajúcej lásky a najhlbšieho poznania a v úplnom sebaodovzdaní najvyššej idey ľudského úsilia, t.j. v oslobodení. Je to úsilie, ktoré nachádza silu k uskutočneniu nebojácnosti prijať životné utrpenie. Nebojácnosť je gesto buddhu Amóghasiddhu.

Kto je inšpirovaný týmto postojom, berie na seba sľub bódhisattvu pri nohách Buddhu vo večnej prítomnosti Osvietených, ako pripomína Rabindranáth Thákur vo svojich krásnych veršoch:

Daj, nech sa nemodlím o odvrátenie nebezpečenstva,
ale o nebojácnosť pri pohľade do jeho tváre.
Daj, nech neprosím o utíšenie bolesti,
ale o srdce, ktoré by jej čelilo.
Daj, nech sa neobzerám po spojencoch v životnom zápase,
ale po svojej vlastnej sile.
Daj, nech snažne nežiadam ani v strachu úzkosti,
aby som bol zachránený,
ale nech trpezlivo dúfam v získanie slobody.

POZNÁMKY A DOPLNKY K EPILÓGU

- 1) Z čínštiny prel. mních Wai-tao a Dwight Goddard v A Buddhist Bible, London 1957
- 2) 'Štvornásobnú kontempláciu' Rinzai (Katto-shu, časť II, folio 27b-28a) cituje Ohasama-Faust v Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Stuttgart 1925
- 3) Vo Vidžňáptimátra-siddhi šástre, X., nachádzame nasledujúcu definíciu: "Vedomie, ktoré je spojené s poznaním Veľkého zrkadla, odráža povahu všetkých objektov čisto a správne - rovnako, ako veľké zrkadlo odráža podoby rôznych tvarov (rúpa)." (Jiryō Masuda)
- 4) Majster hovorí: "Skôr než niekto študuje zen, hory sú horami a voda je vodou. Keď však prenikne do zenovej pravdy prostredníctvom vedenia dobrého majstra, hory prestávajú byť preňho horami a voda vodou. Ale neskôr, keď dosiahl mieru (t.j. keď dosiahl satori), hory sú preňho opäť horami a voda vodou!" D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, I, London 1953
- 5) "Dá sa povedať, že Pradžňápáramitá stojí na línii, ktorá delí absolútny aspekt existencie od aspektu relatívneho. Táto línia je pomyselnou geometrickou čiarou bez vlastnej dimenzie, ktorá tvorí hranicu. Rovnako si nesmieme predstavovať pradžňu, akoby sa dívala na tú alebo onú stranu, keď si želá prehliadnúť obe oblasti existencie. Keby pradžňá uchopila šúnjatu samotnú, bez ašúnjaty, alebo ašúnjatu samotnú bez šúnjaty, potom by to nebola pradžňá! Symbolicky to vyjadruje zvláštne (tretie) oko, ktoré majú indickí bohovia uprostred medzi obočím. Je to oko poznania (pradžňá). Význam tohto tretieho oka osvietenia umožňuje zachytiť realitu (jathábhútam) bez toho, aby ju štiepilo na dve časti, ktoré až potom zjednocuje. Toto štiepenie a zjednotenie je dielom abstraktného myslenia. Oko pradžňá umiestňuje samo seba na hraničnú líniu jednoty a mnohosti šúnjaty

a ašúnjaty ... prijíma na prvý pohľad tieto dva svety ako jedinú realitu."

D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, III.

6) Frank Townshend: Becaming, str. 88, Allen & Unwin, London 1939.

7) Frank Townshend: tiež tam

8) Research and Progress, Vol. IV.

9) Filozofia školy Avatamšaka, na ktorej je založený čchan (zen), by sa bez znalosti toho, z čoho zen pochádza, stala len intelektuálnou hračkou alebo v najlepšom prípade psychoanalytickým experimentom. Väčšina očividne paradoxov nie sú ľubovoľne vymyslené vtipy alebo výrazy okamžitej nálady či situácie, alebo len klamanie žiakovej mysle, ale sú založené na trvalých symboloch a kľúčových výrokoch buddhistickej tradície. Bez tohto podkladu stráca zen svoj zmysel a svoj hlboko metafyzický a náboženský význam. Skutočnosť, že zenoví majstri kladú veľký dôraz na tradíciu kóanov, ktoré boli zbierané a uchovávané po mnohé storočia, dokazujú dôležitosť živej tradície v zene, ktorú sa moderní napodobitelia pokúšajú minimalizovať a diskreditovať.

10) Bódhičarjávátára I., 8-10 (tib. bjang-čhub-sems-dpa'aj spjad-pa spjad-pa).

11) Mladá matka, ktorej náhle zomrelo jediné dieťa, nemohla stále uveriť v jeho smrť. S mŕtvym dieťaťom v náručí prišla k Buddhovi a prosila o liek. Buddha, ktorý rozoznal stav jej mysle, odpovedal: "Chod' do mesta a prines mi horčičné semená z domu, kde nikdy nikto nezomrel." Mladá žena chcela urobiť ako povedal, ale nemohla nájsť dom, ktorý by nikdy nenavštívila smrť. Napokon pochopila, že nie je sama so svojím zármutkom, vrátila sa k Buddhovi, odložila telo svojho dieťaťa a našla vnútorný mier.

12) Z Vadžradhvaja sútry, ktorú cituje Šántidéva vo svojom kompendiu Šikšásamuccaja, XVI.

=====

Dodatok:

1. Poznámky k symbolom

DIEL I. Koleso zákona (dharma čakra), ktoré vyjadruje univerzální i duchovný zákon a jeho etickú aplikáciu v živote jedinca. Je to symbol Vairóčanu, ktorý je zobrazovaný s gestom (mudrou) 'Uvádžanie kolesa dharmy do pohybu', ako duchovný inšpirátor. Jeho semenná slabika ÓM je prvopočiatkový zvuk vyjadrujúci skúsenosť univerzality a mieru.

Preto stojí ÓM v centre kola, ktorého osem lúčov predstavuje Buddhovu Osemdielnu cestu, ktorá vedie z okraja sveta premien do stredu oslobodenia.

DIEL II. Trojitý klenot (triratna) je symbolom Ratnasambhavu, ktorý je znázornený s gestom dávania (dána-mudrá). Dáva tri klenoty, t.j. Buddhu, dharmu a sanghu, teda sám seba, svoje učenie a obec tých, ktorí realizovali jeho učenie. Trojnásobný klenot vyrastá z lotosa a vytvára jeho základ. Stredný vrchol klenotu nesie semennú slabiku Ratnasambhavu TRAM. V základe klenotu sú slabiky MA a NI. Plamene, ktoré vystupujú z klenotu sú symbolom múdrosti.

DIEL III. Lotos je symbolom Amitábhu, ktorý je znázornený s gestom meditácie (dhjána-mudrá). Jeho semennou slabikou je HRÍH, preto sa nachádza v strede lotosa, ktorý znázorňuje Amitábhovu mandalu. Amitábha, ako pán mandaly, zaujíma tým miesto Vairóčanu, zatiaľčo Vairóčanove ÓM zaujíma Amitábhove miesto v západnom (hornom) lotosovom lístku. Na východe (dole) sa nachádza Akšóbhjove HÚM, na juhu (vľavo) Ratnasambhavove TRAM a na severe (vpravo) Amóghasiddhove ÁH. Vo všetkých tibetských mandalách sú svetové strany reprodukované takto:

Z
J S
V

Diel IV. Symbolom Akšóbhju je vadžra (žezlo), jeho semennou slabikou je HÚM, jeho gestom je dotýkanie sa zeme (bhúmispārša-mudrá).

Diel V. Šesťlístkový lotos, ktorý má na lístkoch šesť posvätných slabík ÓM MA NI PA DMÉ HÚM a vo svojom strede HRÍH, je symbolom Avalókitéšvaru, ktorý sa tiež volá Padmapáni (Držiteľ lotosa) a patrí k 'Lotosovému rádu' Amitábhu. Avalókitéšvarova mantra sa vytesáva v tejto forme do tisícov kameňov 'mani' po celom Tibete.

Diel VI. (Epilóg) Dvojitá vadžra (višva vadžra) je symbolom Amóghasiddhu, ktorého semenná slabika ÁH sa objavuje v strede dvojitej vadžry. Amóghasiddhi je znázornený s gestom nebojácnosti (abhájamudrá).

2. Zoznam použitej literatúry

1. Agganna-sutta (Dígha-nikája 27, pálijský kánon)
2. Ánangavadžra, Pradžňópája-viniščaja-siddhi (sanskrtský vadžrajánový text)
3. Ánápánasati-sutta (Madždžhima-nikája 118, pálijský kánon)
4. Atthasáliní, Buddhaghóšov komentár k Dhammasangani, prvej knihe
5. Abhidhamma-pitaky (pálijský kánon)
6. Aurobindo, Šrí, The Synthesis of Yoga, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1955
7. Avalókitéšvara-guna-karanda-vjúha (sanskrtský mahájánový text), vyd. Satyavrata Sámušramí, Calcutta 1873
8. Avalon, Arthur, The Serpent Power, Two works of Tantrik Yoga (Satcakra-nirúpana and Pádúká-pamcala), preklad zo sanskrtu s úvodom a komentárom, Luzac & Co., London 1919
9. Luzac & Co., London 1919
10. Bar-do-thos-grol (Bardo Thödol), tibetské xylografické vydanie
11. Bhattacharyya, Benoytosh, An Introduction to Buddhist Esoterism, Oxford University Press, Bombay 1932
12. Bódhičarijávatára, Šántidévova mahájánová didaktická báseň
13. Buddhavamsa, (Khuddaka-nikája, pálijský kánon)
14. Buddhist Bible, vyd. Dwight Goddard, antológia textu z pálijských, sanskrtských, čínskych, tibetských prameňov
15. Cao Siang Liang-tu ťing, čínsky lamaistický text
16. Čarijápítaka (Khuddaka-nikája, pálijský kánon)
17. Čhándógja-upanišad
18. Čhos-drug bsdus-pa'i zin-bris, tibetské xylografické vydanie Náropových
19. Šiestich náuk, kompilácia Padma Karpo
20. Das, Sarat Chandra, A Tibetan-English Dictionary, Calcutta 1902
21. David-Neel, Alexandra, Tibetan Journey With Mystics and Magicians in Tibet, Penguin, London 1937
22. Demčhog-tantra, viď dPal-hKhor-lo bDe-mchog
23. Dévéndra-pariprčča-tantra (sanskrt)
24. Dhammapada Atthakathá (pálijský komentár)
25. Dígha-nikája (pálijský kánon)
26. Dutt, Nalinaksha, Aspects of Maháyána Buddhism and its Relation to Hínayána (Calcutta Oriental Series, No. 23), Luzac & Co., London 1930
27. Džátaka (Khuddaka-nikája, pálijský kánon), príbehy Buddhových minulých životov
28. rDže-bcun bka'-'bum, tibetské xylografické vydanie Milarepových Stotisíc veršov
29. rDže-bcun rnam-thar (tibetské xylografické vydanie Milarepovej biografie)

30. Expositor, The, anglický preklad Buddhaghóšovho textu Atthasáliní, preklad Maug Tin, Pali Text Society, London 1920
31. Evans-Wentz, W. Y. and Lama Kazi Dawa-Samdup, The Tibetan Book of the Dead, with a Psychological Commentary by C. G. Jung, Introductory Foreword by Lama
32. Anagarika Govinda, and Foreword by Sir John Woodroffe (3. vyd., 1957)
33. Tibet's Great Yogi Milarepa (1928)
34. Tibetan Yoga and Secret Doctrines (1935)
35. The Tibetan Book of the Great Liberation, with a Psychological Comentary by Dr. C. G. Jung. (1954)
(Všetkyy tieto knihy publikoval Oxford University Press London)
36. Gandavjúha-sútra, jeden z hlavných textov mahájánového súboru avatamšakových sútier (sanskrt)
37. Glasenapp, H. von, Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, Atlantis-Verlag, Berlin/Zurich 1936
38. Die Entstehung des Vajrayána. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 90, Leipzig 1936
39. Goddard, Dwight, A Buddhist Bible, vid' Buddhist Bible.
40. Govinda, Lama Anagarika, The Psychological Attitude of Early Buddhist
41. Philosophy (according to Abhidhamma Tradition), Patna University 1937; Rider & Co. 1961
42. Some Aspects of Stúpa Symbolism (Kitabistan, Allahabad and London 1940)
43. Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stúpa Architecture, Marg, Bombay 1950

Výňatky z mojich nasledujúcich publikácií sú uvedené vo viac či menej modifikovanej podobe v zodpovedajúcich kapitolách tejto knihy:

1. The Significance of OM and the Foundations of Mantric Lore.
2. Stepping Stones ,Kalimpong 1950-1
3. The Philosopher's Stone and the Elixir of Life. The Maha Bodhi Journal, Calcutta 1937
4. Masters of the Mystic path. The Illustrated Weekly of India Bombay 1950
5. Principles of Tantric Buddhism. 2500 Years of Buddhism, Publications Division, Government of India, Delhi 1956
6. The Tibetan Book of the Dead. The Times of India Annual, Bombay 1951
7. Time, Space, and the Problem of Free Will, Pt. II: The Hierarchy of Order:
8. Causality and Freedom. The Maha Bodhi Journal, Calcutta 1955
9. Grub-thob brgjad-ču-rca-bži'i rnam-thar (tibetské vydanie textu z Tandžuru)

10. Guénon, René: Man and His Becoming, According to the Védanta, Luzac & Co., London 1945
11. Guenther, H. V.: Yuganaddha, the Tantric View of Life, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1952
12. Guhjasamádža-tantra, Gaekwad's Oriental Series, No. LIII
13. mGur-'bum, tibetské vydanie Milärepových Stotisíc spevov
14. rGjud, sekcia tantier v tibetskom Kandžure
15. Chuej-neng, Sútra Šiesteho patriarchu (z čínštiny preložil Wong Moulam v knihe A Buddhist Bible)
16. Indrabhúti, Džňanasiddhi, (sanskrtský vadžrajánový text) Gaekwad's Oriental Series, No. XLIV
17. Íša-upanišad
18. Jäschke, H. A., A Tibetan-English Dictionary, Routledge & Kegan Paul, London 1949
19. Kandžur, tibetské kanonické spisy (Slovo Buddhovo)
20. Káranda-vjúha, vid' Avalókitéšvara-guna-káranda-vyúha.
21. Kathá-upanišad
22. Kévaddha-sutta (Dígha-nikája 11, pálijský kánon)
23. Khuddakapátha (Khuddaka-nikája, pálijský kánon)
24. Krishna Prem, Srí, The Yoga of the Bhagavat Gíta, John M. Watkins, London 1951
25. Kulačúdámani-tantra
26. Lankávatára-sútra, (originál v sanskrte, z. čínskeho prekladu preložil
27. D. T. Suzuki do antológie A Buddhist Bible
28. Lao-c', Tao te ťing
29. Maháparinibbána-sutta (Dígha-nikája, pálijský kánon)
30. Mahá-pradžňápáramitá-hrdaja (mahájánová sútra)
31. Mahájána-samparigraha-šástra (mahájánový filozofický text)
32. Mahájána-šraddhótpáda-šástra (originál v sanskrte), z čínskeho textu preložil Bhikshu Wai-tao and Dwight Goddard v knihe A Buddhist Bible
33. Maitrájaní-upanišad
34. Madždžhima-nikája (Sutta-pitaka, pálijský kánon)
35. Mándúkja-upanišad
36. Manjušrímúlakalpa (vadžrajánová tantra)
37. Masuda, Jiryó, Der individualistische Idealismus der Yogácára-Schule, 10. Heft der Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heidelberg 1926
38. Mundaka-upanišad
39. Nyanaponika Mahathera, Heart of Buddhist Meditation, Colombo 1954,

Rider & Co. 1962

40. Ohasama-Faust, Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Perthes, Gotha 1925

41. 'dPal-gsang 'dus-pa, tibetská verzia Guhjasamádža-tantry

42. dPal-'khor-lo bde-mčhog, tibetská verzia Šrí-čakra-samvara-tantry (existuje len v tibetčine)

43. Pott, H. P., Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology, Leiden 1951

44. Pradžňápáramitá-sútra. Anglický preklad z čínskeho prekladu bhikshu Wai-tao a D. Goddard v knihe A Buddhist Bible

45. Pradžňópája-viniščaja-siddhi, Ángavadžrov tantrický text v sanskrte,

46. Gaekwad's Oriental Series, XLIV

47. Rgvéda

48. Rhys-Davids, C. A. F., Sakya, or Buddhist Origins, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1931

49. Rosenberg, Otto, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 7-8, Heidelberg 1924 (Harassowitz, Leipzig)

50. Sádhanamálá (sanskrtský vadžrajánový text), Gaekwad's Oriental Series, No. XLVI

51. Samjutta-nikája (pálijský kánon)

52. Satipatthána-sutta (Madždžhima-nikája 10 a Dígha-nikája 22, pálijský kánon)

53. Subhášitasamgraha (Dévéndra-pariprcchá-tantra)

54. Sútra Šiesteho patriarchu (Chuej-nenga čiže Wei-lang). Z čínštiny preložil

55. Wong Mou-lam v A Buddhist Bible

56. Suzuki, D. T., Essays in Zen Buddhism (3 volumes), Rider & Co., London 1953

57. The Essence of Buddhism, The Buddhist Society, London 1947

58. Šántidéva, Bódhičarjávatára, mahájánová didaktická báseň

59. Šikšásamuččaja, kompendium mahájánových sútier

60. Šat-čakra-nirúpana, hinduistický tantrický text, náuka o šiestich centrách tela, Purna nan da Swami. Tantrik Texts, vol. II, vydal Arthur Avalon

61. Šikšásamuččaja, Šántidévova antológia mahájánových sútier. Preklad Cecil Bendall a W. H. D. Rouse. John Murray, London 1922

62. Šrí-čakra-samvara, buddhistická tantra, ed. Kazi Dausamdub (Lama

63. Kazi Dawa Samdup). Vol. VII of Arthur Avalon's Tantrik Texts

64. Šúrangama-sútra (mahájánová sútra), z čínskeho prekladu preložili bhikshu Wai Tao a Dwight Goddard v A Buddhist Bible

65. Rten-'brel-gji-'khor-lo mi-' dra-ba bčo-brgjad (tibetský text patriaci do bsTan-hgyur)

66. Tandžur, 225 zväzkov filozofických komentárov a tantrických textov, ktoré tvoria druhú časť tibetského buddhistického kánonu
67. Tucci, Giuseppe, Mc'od rten' e 'Ts'a ts'a' nel Tibet Indiano ed Oecidentale, Roma 1932
68. Udána (Khuddaka-nikája, pálijský kánon)
69. U-rgjan gu-ru pa-dma-'bjung-gnas-kji rnam-thar' (tibetské vydanie životopisu Guru Padmasambhavu)
70. Vadžraččhédiká-pradžňápáramitá-sútra, z čínskej verzie do angličtiny preložili Bhikshu Wai-tao and Dwight Goddard v knihe A Buddhist Bible
71. Vadžradhvadža-sútra, mahájánová sútra citovaná v Šántidévovej antológii Šikšásamuččaja
72. Veltheim-Ostrau, Baron von, Der Atem Indiens, Claassen Verlag, Hamburg 1955
73. Vidjádharma-pitaka, pravdepodobná súčasť kánonu školy mahásanghika
74. Vidžňáptimátra-siddhi-šástra, sanskrtské pojednanie filozofickej školy jógačára, francúzsky preklad Louis de la Vallée Poussin, Librairie
75. Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928
76. Visuddhimagga, Buddhaghóšova théravadová meditačná príručka
77. Vivékánanda, Svámi, Rája-Yoga
78. Waddell, L. A., The Buddhism of Tibet, or Lamaism, London 1895
79. Yogávachara's Manual or Manual of a Mystic, z páli a sinhalčiny preložil F. L. Woodward, vydala Mrs. Rhys Davids, PTS, London 1916
80. Zimmer, Heinrich, Ewiges Indien, Miiller & Kiepenheuer Verlag, Potsdam, Orell Füssli Verlag, Zürich 1930
81. Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild, Frankfurter Verlags-Anstalt AG, Berlin 1926

Poznámka: Pálijske texty uvedené v tomto zozname boli publikované pre Páli Text Society, Oxford University Press, London. Väčšina Upanišád bola použitá v Sanskrit Scriptures Series of the Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras.

3. Abecedný zoznam tibetských slov, ich slovenský význam a výslovnosť

Archaický charakter pravopisu tibetských slov spôsobuje veľký rozdiel medzi tým, ako sa tieto slova píšú a ako sa dnes skutočne vyslovujú. Autor tejto knihy použil k prepisu tibetských výrazov transliteráciu, ktorá jedine umožňuje ich prevoditeľnosť do pôvodného písma a tým ich presnú identifikáciu v slovníkoch. V českom/slovenskom preklade knihy bola zachovaná transliterácia tibetských

slov v texte, bola však prevedená do transliterácie českej/slovenskej, používanej našimi tibetológmi. K transliterácii boli použité tieto české/slovenské ekvivalenty (v poradí tibetskej abecedy): k, kha, ga, nga; ca, cha, dž a, na, ta, tha, da, na; pa, pha, ba, ma; ca, ccha, dz a, wa; ža, za, a', ja; ra, la, ša, sa; ha, a.

Všetky v knihe použité tibetské výrazy sú zoradené abecedne v transliterovanom prepise, v zátvorke je vždy pripojená výslovnosť a na konci je uvedený stručný slovenský význam.

B

bar-ba (barwa) - horieť, planúť

bar-do (bardo) - medzistav

bar-do'i rca-cchig (bardö cachig) - názov textu základných veršov

"Šiestich bárd"

bčom-ldan-'das sman-bla (čom dändä mänla) - doslova "buddhovia-liečitelia"

bdag dang snang thams-čad (dag dang nang thamčä) - ja a všetko viditeľné

bde (de) - blaho

bde-mčhog (demčhog) - najvyššie blaho, epit. najdôležitejšieho tantrického božstva

bja-ba grub-pa'i je šes (chawa dubpä ješe) - múdrosť dovŕšujúca dielo,

"Všeobjímajúca múdrosť" dhjánibuddhu Amóghasiddhu

bjang-čhub (čhangčub) - osvietenie, bódhi

bjang-čhub-sems (changčubsem) - osvietená myseľ, bódhičitta

'bjung-ba (džángwa) - vitálna sila piatich elementov

'bjung-ba bži'i rlung-rgju-ba-sgo bži (džungwa ži lunggjuwa go ži -

štyri brány chrámu tela

bsam-gtan bar-do (samtän bardo) - stav sústredenej mysle v hlbokoj meditácii

bskjed-rim (kjerim) - proces tvorenia predstáv

bum-pa (bumpa) - váza, nádoba s "Elixírom života"

C

cche-la dbang-pa'i rig-'dzin (cchela wangpä rigdzin) - tib. meno vidjádhary,

"Držitelia vedenia" južnej strany

cchor-ba'i phung-po (cehorwä phungpo) - bytostná zložka pocitov cchor-ba'i

phung-po dbjings-su dag-pa (cchorwä phungpo jingsu dagpa) - čistý princíp citu

cim-pa (cimpa) - prenikať

Č

čhags-'khrul-pa'i dbans-gis (čhagthulpä wanggi) - mocou iluzórnej túžby

'chi-kha'i bar-do (čhikhä bardo) - stav v okamihu smrti

čhor-ba (chorwa) - pocit

čhos-drug (čhödug) - Šestoro náuk

čhos-drug bsdus-pa'i zin-bris (čhödug düpä zindi) - tib. názov Náropovej knihy "Šesť náuk"

čhos-kji dbjins-kji je-šes (čhökji jingki ješe) - múdrosť Dharmadhátu dhjánibuddhu Vairóčanu

čhos-kji rgjal-po (čhökji gjalpo) - "Dharmarádža", epit. buddhy

čhos-nid bar-do (čhöni bardo) - stav poznania prapodstaty

ču-rlung (člung) - element "voda"

D

'dab-stong (dabtong) - "lotos s tisícimi plátkami", sahašrára padma

dam-cchig-pa (damcchigpa) - oddaný, verný, bhakta

dam-cchig-sgrol-ma (damcchig dolma) - "Verná Dolma" tib. ept. bohyne Dolmy

dbang-po brgja-bjin (wangpo gjačhin) - ept. buddhu vo svete dévov, zn. "Majúci moc sto požehnaní"

dbu-ma rca (uma ca) - stredný psychický kanál

dbu-ma'i ngo-bor gjur-pa (umä ngowor gjurpa) - premena na strednú nádí, stredný psychický kanál

dga' (gá) - radosť

dhu-ti (dhuti) - prostredná psychická dráha, sušumná

dkar-dmar (kar mar) - biely a červený

dkjil-'khor (kjilchor) - kruhový diagram, mandala

dmjal-ba (ňalwa) - utrpenie, ríša utrpenia, peklo

dmjal-ba'i 'do du-kha bkrag-med (ňalwä ö dukha tagme) - matné, "dymové svetlo" utrpenia pekelnej ríše

dngul-ču (ngülču) - ortuť

'dod-čhags (döčhag) - túžba, vášeň, žiadostivosť

'dod-čhags drag-po'i dbang-gis (döčhag dagpö wanggi) - silou vášnivej žiadostivosti

don-jod-grub-pa (dönjö dubpa) - tib. meno dhjánibuddhu Amóghasiddhu čo znamená "Dosahujúci cieľ"

dpa' -bo (páwo) - hrdina

dpal gsang-'dus-pa (pal sangdüpa) - tib. názov pre Guhjasamádža-tantru

dpal 'khor-lo bde-moĥhog (pal khorlo demĥhog) - názov tantrického tibetského textu a mandaly
drag-po (dagpo) - strašný, hrozný
'du-bjed (duĥhe) - vytváranie predstáv tvaru, sanskára
'du-bjed-kji phung-po (duĥhekji phungpo) - bytostná zložka vytvárania predstáv
'du-bjed-kji phung-po gnas-su dag-pa (duĥhekji phungpo näsu dagpa) - čistý princíp vôle
'du-šes-kji phung-po (dušekji phungpo) - bytostná zložka rozlišujúceho vnímania
'du-šes-kji phung-po gnas-su dag-pa (dušekji phungpo näsu dagpa) - čistý princíp vnímania
dud-'gro'i-gnas (dündö nä) - svet zvierat
dud-'gro'i 'od ldžang-khu bkrag-med (dündö ö džangkhu tagme) - matné zelené svetlo sveta zvierat
'dzin-dang bral-ba'i sems (dzindang dalwä sem) - myseľ oslobodená od myšlienok
'džig-rten-gji khams thams-ĥad (džigtengji kham thamĥä) - vesmír
'džigs-pa'i phrang (džigpä thang) - desivá priepasť

G

gjen-rgju (gjengju) - príčina opätovného nádychu
gos-dkar-mo (gö karma) - "Bielo odená", tib. meno Pándaravásiní, ženského aspektu buddhu Amitábhu
grags-pa'i sgra thams-ĥad (dagpä da thamĥä) - všetky počuteľné zvuky
gro-ba (dowa) -ísť, pohybovať sa, kráčať
grub-pa (dubpa) - dosiahnutie vlastností svätca
grub-thob (dubthob) - svätec, ten, kto dosiahol dokonalosť
grub-thob brgjad-ĥu-rga-bži'i nam-thar (dubthob gjäĥucaži namthar) - "Životopis osemdesiatichštyroch svätcov"
gsum-md o (sumdo) - trojité spojenie
gsungs (sung) - reĥ
gšin-rdže-ĥos-rgjal (šindže ĥögjal) - tib. meno boha Jamu, sudca zomrelých
gti-mug (timug) - mentálna temnota, tuposť
gti-mug drag-po (timug dagpo) - klam, strašná tuposť
gtum-mo (tummo) - "joga vnútorného ohňa", psychické teplo
gzugs (zug) - tvar, podoba
gzugs-kji phung-po (zugkji phungpo) - bytostná zložka tvaru
gzugs-kji phung-po gnas-su dag-pa (zugkji phungpo näsu dagpa)

- prečistená bytostná zložka tvaru
gzungs-sngags (zungngag) - posvätný zvuk, mantra

J

jab-jum Gab-jum) - otec-matka
je-šes čhen-po'i čhos-'phrul (ješe čhenpö čhöthul) - manifestácia
"Veľkej múdrosti"
je-šes-pa (ješepa) - poznávajúci, ten, kto poznáva
ji-dwags (jidag) - "hladní duchovia", strašidlám podobné existencie, prétovia
ji-dwags-kji gnas (jidagkji nä) - ríša prétov
ji-dwags-kji 'od ser-po bkrag-med-pa (jidagkji ö serpo tagmepa) -
matné žlté svetlo prétov
jid-kji rnam-par šes-pa (jikji nampar šepa) - mentálne vedomie
jongs-lus (jonglü) - celé telo
jum (jum) - matka, družka
jum-mchog Ma-ma-ki (jumčhog Mamaki) - Božská matka Mámakí,
ženský náprotivok dhjánibuddhu Ratnasambhavu

K

ka-dag (kadag) - čistý
kha-'bar-ba (khabarwa) - "Planúce ústa" , epit. buddhy v ríši prétov
khjab-pa (khjabpa) - napíňať, prenikať
khjed-bjed (khječe) - to, čo spôsobuje prenikanie
khrag-'thung (thagthung) - krv pijúci
khro-bo (thowo) - hnevivý

L

len-pa (lenpa) - brať, získať
lha (lha) - bohovia, bytosti vyšších oblastí existencie, dévovia
lhag-gjis-grub-pa rig-'dzin (lhaggjí dubpa rigdzin) - tib. meno
vidjádharu "Držiteľa poznania" severnej strany mandaly
lha'i dkjil-'khor (lhä khjlkhor) - božská mandala
lh'-i 'od dkar-po bkrag-med (lhä o karmo tagme) - biele nejasné,
matné svetlo bohov
lha-ma-jin (lhamajin) - nebohovia, asurovia
lha-ma-jin-gji gnas (lhamajingjü nä) - svet nebohov, ríša asurov
lha-ma-jin gji 'od dmar-po brag-med-pa (lhamajingji ö marpo tagmepa) -
matné červené svetlo sveta nebohov (asurov)

lhun-grub (lhündub) - sebauvýtvaranie, spontánný rast (buddh.)

lte-ba'i 'khor-lo (tewä khorlo) - pupočné stredisko, "lotos" manipúra

M

ma-rig (marig) - nevedomosť

mčhod-rten (čhörten) - náb. pomník odvodený z indickej stúpy

me-long lta-bu'i je-šes (nelong tawü ješe) - "Zrkadlu podobná múdrosť" dhjánibuddhu Akšóbhju

me-mňam (meňam) - vyrovnávajúci oheň, schopnosť asimilácie, funkcia produkujúca teplo

me-r1ung (melung) - element "ohňa"

mgur-'bum (gurbum) - stotísíc piesní, zbierka básní Milaräpu

mi-bskjod-pa (mikjöpa) - tib. jméno dhjánibuddhu Akšóbhju, čo je "Nepremenný"

mi'i-gnas (mí nä) - svet ľudí

mi'i 'od sngon-po bkrag-med (mí ö ngänpo tagme) - matné modré svetlo ríše ľudí

ming-gzugs (ming zug) - mentálny a fyzikálny, akási prapodmienka psychosomatického organizmu

mkha' - 'gro-ma (khandoma) - dákiní, nebeská bytosť ženského pohlavia, víla

mka'-'gro-ma rdo-rdže nal-'bjor-ma (khandoma dordže naldžorma) - meno tantrickej bohyne

mňam-pa-ňid-kji je-šes (ňampaňikji ješe) - "Múdrosť rovnakosti" (všetkých vecí) múdrosť dhjánibuddhu Ratnasambhavu

mthe-bo (thewo) - končeky prstov na nohách

N

nam-mkha' (namkhá) - priestor, obloha, ákáša

nam-mkha'i-dbjings dbang-phjug-ma (namkhäjing wangchugma) - "Božská matka" nekonečného priestoru, ženský aspekt dhjánibuddhu Vairóčanu

nga-rgjal (ngagjal) - pýcha

nga-rgjal-gji dbang-gis (ngagjalgji wanggi) - mocou pýchy

O

'od-dpag-med (öpag me) - tib. meno dhjánibuddhu Amitábhu, čo znamená "Nekonečné svetlo"

'od-gsal (ösal) - číre svetlo, jedna zo "Šiestich náuk Narópu"

P

padma-gar-gji dbang-phjug (pämagargji wangčhug) - meno vidjádharu,
určitého aspektu dhjánibuddhu Amóghasiddhu
'phags-pa Klu-sgrub (phagpa Ludub) - tib. meno Nágárdžunu
phal-po-čhe (palpočhe) - tib. názov pre Gandavjúha-sútru, časť Kandžuru
phjag-rgja (čhaggja) - rituálne gesto, mudra
phjag-rgja čhen-po (čhaggja čhenpo) - Veľká pečať, Mahámudrá
phjag-rgja čhen-po'i rig'-dzin (čhaggja čhenpo rigdzin) - tib. meno
vidjádharu "Držiteľa poznania" západnej strany mandaly
'pho-ba (phowa) - prenos vedomia, jedna zo "Šiestich náuk" Narópu
phrag-dog (thagdog) - nepriateľstvo, závisť
phrag-dog drag-po (dhagdog dagpo) - hrozivé nepriateľstvo
phung-po lnga-po (phungpo ngapo) - pätoro bytostných zložiek

R

rca (ca) -kanál, dráha, cieva
rca gco-mo gsum dang'khor-lo bži'i mdud-pa (ca como sum dang
khorlo ži düpa) - spojenie štyroch psychických centier a hlavných nádí
nad temenom hlavy
rca-g.jas (cajä) - pravá dráha, solárna energia
rca-g.jon (cajön) - ľavá dráha, lunárna energia
rce-qgu (cegu) - deväťvrcholový, deväťhrotý
rce-linga (cenga) - päťvrcholový, päťhrotý
rdo-rdže rgja-gram (dordže gjadam) - dvojité diamantové žezlo,
višvavadžra (rituálny predmet)
rdo-rdže rnal-'bjor-ma (dordže naldžorma) - meno tantrickej bohyně
(skt. Vadžra Jógini)
rdzogs-čhen (dzogčhen) - Veľká dokonalosť
rdzogs-rim (dzogrim) - stav dokonalosti, proces rozpúšťania predstáv
rdže-bcun-bka'-'bum (džebcün kambum) - Zbrané spisy Milaräpu, 4. patriarchu Kagüpv
rdže-bcun Mi-la-ras-pa'i rnam-thar rgjas-par-phje-ba mgur-'bum
(džecün Milaräpä namthar gjäpar čhewa gurbum) - životopis
ctihodného Milaräpu a "Piesne"
re-ma rca (rema ca) - dráha slnečnej energie
reg-pa (regpa) - dotyk, kontakt
rgas-ši (gä-ši) - staroba a smrť
rgjud (gjü) - tantra, doslova niť, vlákno
rgjun-'bab (gjünbab) - stekať dole

rig-'dzin (rigdzin) - držiteľ poznania, resp. znalostí (tajných mantier)
rig-'dzin-gji lha-cchogs (rigdzingji lha cchog) - tantrické božstvá,
"Držitelia poznania"
rin-chen-'bjung-gnas (rinčhen džungnä) - tib. meno dhjánibuddhu Ratnasambavu
rin-čhen-'bjung-ldan (rinčhen džungdän) - iné označenie pre Ratnasambhavu
rkjang-ma rca (kjangma ca) - ľavý psychický kanál lunárnych síl
rlung (lung) - výdych, vietor, prána
rlung-gi-rlung (lunggi lung) - element "vzduchu"
rmi-lam (milam) - sen
rmi-lam bar-do (milam bardo) - snový stav
rnam-par-smin-pa'i rig-'dzin (nampar minpä rigdzin) - meno božstva
jedného z "Držiteľov poznania"
rnam-šes (namše) - vedomie, "rozum"
rnam-par snang-mdzad (nampar nangdzä) - tib. meno dhjánibuddhu
Vairóčanu, t.j. "Ožiarovateľ"
rnam-par šes-pa'i phung-po (nampar šepä phungpo) - bytostná zložka vedomia
rnam-par šes-pa'i phung-po gnas-su dag-pa (nampar šepä phungpo näsu dagpa) -
prečistená bytostná zložka, čistý element vedomia
rñing-ma-pa (ñingmapa) - príslušníci starej školy, meno mníšskeho rádu
rogs-drug (rogdug) - šesť účastníkov, šesť pomocníkov
ro-ma rca (roma ca) - pravý psychický kanál, pingala
rten-'brel-gji jan-lag bču-gñis (tendelgji jänlag čuni) - dvanásť
komponent závislého vznikania

S

sa-la gnas-pa'i rig-'dzin (sala näpä rigdzin) - tib. meno vidjádharu,
"Držiteľa poznania" východnej strany mandaly
sangs-rgjas-spjan-ma (sanggjä čänma) - tib. meno ženského aspektu
dhjánibuddhu Akšóbhju
sems-kji rtog-pa' i'du-'phro thams-čad (semkji togpä dutho thamcä) -
všetky myšlienky, ktoré vznikli v mysli
seng-ge rab-brtan (sengge rabtän) - "Odhodlaný lev", epit. buddhu,
ktorý sa zjavuje v ríši zvierat
sgju-lus (gjuľü) - neskutočné telo, jedna zo "Šiestich náuk" Narópu
sgrol-ma (dolma) - "Vysvoboditeľka", ženský aspekt dhjánibuddhu
Amóghasiddhu
skje-ba (kjewa) - zrod, zrodenie
skje-mched (kjemče) - základ poznania

skjes-gnas bar-do (kjenä bardo) - stav miesta či procesu rodenia
sku (ku) - telo
sku-'bum (kumbum) - Stotisíc (tiel) buddhov, názov jedného z najväčších
kláštorov v pohraničných oblastiach na čínskom území
smad (mä) - dole
smon-lam (mönlam) - modlitba (nie v zmysle prosby) - vzývanie Najvyšších síl
snang-ba (nangwa) - vízia, zjavenie; jas, myšlienka
snang-ba-mtha'-jas (nangwa thajä) - "Nekonečný lesk", epit. buddhu Amitábhu
sngags (ngag) - tajné slovo, mantra
so-sor rtogs-pa'i je-šeš (sos or togpä ješe) - "Rozlišujúca múdrosť"
dhjánibuddhu Amitábhu
spjan-ras-gzigs (čänräzig) - tib. meno bódhisattvu Avalókitéšvaru
spji-gcug (čicug) - temeno hlavy
sprul-sku (tulku) - telo projevu, nirmánakája buddhov, ktorého skutočnosť
je relatívna
sed-pa (sepa) - zmyslová túžba
srid-pa (sipa) - existencia, proces stávania sa
srid-pa bar-do (sipa bardo) - stav znovuzrodenia, vznikania
srid-pa'i khor-lo (sipä khorlo) - "Koleso existencií", "Koleso života"
srog-'dzin (sogdzin) - "to, čo udržiava život"
stod (tö) - horný
stong-pa-ñid (tongpañi) - transcendentný stav prázdnoty, "Prázdnota",
šúnjatá

Š

šá-kja seng-ge (šákja sengge) - "Lev zo Šákjov", epit. hist. Buddhu
šes-rab (šerab) - najvyššie poznanie, pradžňá
šugs (šug) - hvizd, svišťanie
šugs-rlung (šuglung) - vitálna sila, prána

T

thabs (thab) -metóda, schopnosť urobiť v pravý čas to pravé
thag-bzang-ris (thagzangri) - "Božský hrdina", epit. buddhu
thang-ka (thangka) - tib. chrámová vlajka (malovaná)
thig-le (thigle) - kvapka, bod, bodka
thig-le-bdal-ba (thile dalwa) - nebeská ríša "Všetko-prenikajúce svetelné
kruhy", stredná ríša dhjánibuddhu Vairóčanu
thugs (thug) - myseľ, vnútro

thugs-kji rdo-rdže (thugkji dordže) - diamantová myseľ

thung-phrad brce-ba (thungthä cewa) - nežný súcit

thur-sel (thursel) - príčina sekrécie

U

u-ni thos-pa-med-pa'i sgo (uni thöpamepä go) - brána k nepočuteľnému

u-rgjan guru pa-dma-'bjung-gnas-kji nram-thar (urgjän guru päma

džungnäkjki namthar) - tib. názov životopisu guru Padmasambhavu

Z

zad-med-bde-ba (zäme dewa) - nepoškrvené šťastie

zin-dang-bral-pa-'i sems (zindangdälpä sem) - od myšlienok oslobodená myseľ

Ž

že-sdang (žedang) - nenávisť, odpor

že-sdang-gi dbang gis (žedangi wanggi) - silou nenávisti

ži-ba (žiwa) - pokojný, mierny



ÖM



MANI



PADMA



HÜM