

Magisterská práce

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Magisterská práce

DZOGČHEN

A JEHO FILOSOFICKÉ ASPEKTY
V TRADICI BÖN

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban, Ph.D.

Autor práce: Bc. Karel Klozar

Studijní obor: Filosofie

Ročník: 2.

2014

Prohlašuji, že jsem svoji magisterskou práci vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své magisterské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Děkuji vedoucímu této práce PhDr. Vítu Erbanovi, Ph.D. za to, že mi umožnil práci s takovýmto tématem napsat, a že mi poskytl více než volnou ruku při jejím zpracování.

Děkuji svému učiteli Menri Lopon Trinle Ňimovi, který mi už mnoho let předává nauky Dzogčhenu.

Děkuji Jongdzin Lopon Tenzin Namdakovi, současnému držiteli nauk tradice Jungdrung Bön, jehož neúnavné vyučování, jasný filosofický vhled a mnoho konzultací mi umožnily pochopit mnoho dlouho nejasných aspektů nauky.

Děkuji ochráncům nauky za jejich laskavé svolení tuto knihu publikovat.

Děkuji své ženě MUDr. Aleně Klozarové za obětavou a laskavou péči. Bez jejího přispění by tato práce nikdy nemohla vzniknout.

Děkuji Bohu...

Tuto knihu věnuji všem.

Bez rozdílu.

OBSAH

1. – ÚVOD	10
1.1. – Téma práce.	10
1.2. – Rozvržení práce.	11
1.3. – Formální stránka	13
2. – JUNGDRUNG BÖN	16
3. – VZNIK A HISTORIE TRADICE BÖN	17
3.1. – Zakladatel Tönpa Šenrab Miwo a jeho žáci	17
3.2. – Šíření Bönu v Žang Žungu a v Tibetu	20
3.3. – Současnost	22
4. – ROZDĚLENÍ NAUK BÖNU	23
4.1. – I. Primitivní Bön	23
4.1.1. – Čtyři Příčinné Vozy Bönu.	23
4.2. – II. Starý Bön – Jungdrung Bön	24
4.2.1. – I. Devět Cest Devíti Následných Vozů k Osvícení.	24
4.2.1.1. – I. Systém Jižních Pokladů	24
4.2.1.2. – II. Systém Centrálních Pokladů.	25
4.2.1.3. – III. Systém Severních Pokladů	27
4.2.2. – II. Čtyři Portály a Pokladnice	27
4.2.3. – III. Tři Cykly Pravidel, které jsou Vnější, Vnitřní a Tajné	27
4.3. – III. Nový Bön – Bön Sarma	28
4.4. – Dzogčhenové linie v Bönu	28
4.4.1. – I. A-tri	29
4.4.2. – II. Dzogčhen.	29
4.4.3. – III. Něn Gjü	30
4.4.4. – IV. Jethri Thasel	31
4.4.5. – V. Čang Čub Sem Gä Pa Gu Kor	31
5. – SÚTRA, TANTRA A DZOGČHEN	32
5.1. – Rozdíl sútry tantry a Dzogčhenu v kostce.	32
5.1.1. – Základ	32
5.1.2. – Cesta	33
5.1.3. – Plod	33
5.2. – Buddhovství v sútře, tantře a Dzogčhenu.	35
5.2.1. – Náhled hínajány	36
5.2.2. – Náhled mahájány.	36
5.2.3. – Náhled tantry.	37
5.2.4. – Náhled Dzogčhenu	38
5.2.4.1. – Tři typy Duhového Těla v Dzogčhenu	41

5.3. – Prázdnota v madjamace, čittamatře a Dzogčhenu	41
5.3.1. – Náhled sůtry	42
5.3.2. – Náhled madhjamaky	42
5.3.2.1. – Madhjamaka a Dzogčhen o Dvou Pravdách.	46
5.3.3. – Náhled Čittamatry	49
5.3.3.1. – Čittamatra a Dzogčhen	52
5.4. – Absolutní Realita v sůtře a Dzogčhenu	55
5.4.1. – Čtyři chyby sůtrického náhledu absolutní pravdy	55
5.4.2. – Prázdnota	56
5.5. – Náhled tantry, mahámudry a Dzogčhenu.	57
5.5.1. – Náhled tantry	57
5.5.2. – Mahámurda a Dzogčhen	62
5.6. – Náhled Dzogčhenu	66
5.6.1. – Dzogčhen jako nejvyšší nauka.	66
5.6.1.1. – Základ	67
5.6.2. – Závazky dzogčhenového náhledu	68
5.6.3. – Náhled Dzogčhenu a čtyři námitky	69
5.6.3.1. – První námitka – čittamatra	69
5.6.3.2. – Druhá námitka – madhjamaka	70
5.6.3.3. – Třetí námitka – nižší tantra	71
5.6.3.4. – Čtvrtá námitka – vyšší tantra	71
5.6.4. – Nerozdělitelnost	72
5.7. – Dzogčhen a Zen	72
5.7.1. – Obecné poměry.	73
5.7.2. – Realizace jako společný cíl	76
5.7.3. – Prázdnota a Jasnost Dzogčhenu	77
5.8. – Stručné uvedení do praxe Dzogčhenu	80
5.8.1. – Historické souvislosti	80
5.8.2. – Semde, Longde, Mengagide	81
5.8.3. – Buddhovství Základu, Cesty a Plodu	82
5.8.4. – Přímé uvedení	83
5.8.5. – Příčiny utajení Dzogčhenu	84
5.8.6. – Hledání objektu a hledání subjektu	84
5.8.7. – Tři hlavní překážky dzogčhenové praxe a relaxace	85
5.9. – Čtyři esenciální body pro pochopení Dzogčhenu	86
5.9.1. – Čtyři body z Magické pokladnice oblohy	86
5.9.2. – 1. Dzogčhen neodporuje dvěma pravdám	86
5.9.3. – 2. Neexistence já	87
5.9.4. – 3. Jednání a libovůle	89
5.9.5. – 4. Speciální názory na cokoliv	90
5.10. – Dzogčhen a hedewa – klíč k rozpoznání v praxi	90
5.10.1. – Přímé uvedení do dzogčhenového náhledu fundamentálního Základu jako Přirozenosti	90
5.10.2. – Praxe přirozeného spočívání ve spontánně dokonalých prázdných formách	93

6. – ŽANG ŽUNG NĚN GJÜ	99
6.1. – Historie nauky Žang Žung Něn Gjü.	99
6.2. – Příčina samsáry a nirvány	101
6.3. – Tapiricovy závěrečné instrukce	102
6.4. – Nangžer Lodpova Invokace Tapiricy	103
6.5. – Gurujóga – propojení s linií mistrů.	104
6.6. – Přirozená Mysl	105
7. – 12 MALÝCH TANTER	107
7.1. – Překlad textu 12 malých tanter	107
7.2. – Komentář k textu 12 malých tanter	117
7.2.1. – Uvedení textu	117
7.2.1.1. – Kuntuzangpo.	117
7.2.1.2. – Přirozenost Mysli	118
7.2.1.3. – Šhenla Ökar jako emanovaný Soucit	118
7.2.1.4. – Esence Dzogčhenu ve čtyřech větách	119
7.2.2. – Stručný výklad dvanácti Svastikových veršů	122
7.2.2.1. – 1. Ka. Základ	122
7.2.2.2. – 2. Kha. Cesta	123
7.2.2.3. – 3. Ga. Plod	124
7.2.2.4. – 4. Nga. Náhled	125
7.2.2.5. – 5. Ca. Meditace	125
7.2.2.6. – 6. Cha. Aktivita	126
7.2.2.7. – 7. Ja. Příklad	127
7.2.2.8. – 8. Nya. Svědectví	127
7.2.2.9. – 9. Ta. Význam, Podstata.	128
7.2.2.10. – 10. Tha. Nezrozený	128
7.2.2.11. – 11. Da. Neustávající, nezastřená Prvotní Moudrost	128
7.2.2.12. – 12. Na. Jednota Nezrozeného a Neustávajícího	129
7.2.3. – Rozšířený výklad Dvanácti Svastikových veršů	129
7.2.3.1. – 1. Ka. Základ	129
7.2.3.2. – 2. Kha. Cesta	134
7.2.3.3. – 3. Ga. Plod	137
7.2.3.4. – 4. Nga. Náhled	141
7.2.3.5. – 5. Ca. Meditace	143
7.2.3.6. – 6. Cha. Aktivita	146
7.2.3.7. – 7. Ja. Příklad	148
7.2.3.8. – 8. Nya. Svědectví	148
7.2.3.9. – 9. Ta. Význam.	150
7.2.3.10. – 10. Tha. Nezrozený	152
7.2.3.11. – 11. Da. Neustávající, nezastřená prvotní moudrost	153
7.2.3.12. – 12. Na. Tigle Ňjagčig, neboli Sjednocení	153
7.2.4. – Závěr textu	160

8. – DZOGČHEN A FILOSOFIE	164
8.1. – Je Dzogčhen filosofie?	164
8.2. – Tři pilíře	164
8.2.1. – Užití jazyka k vyjádření nevyjádřitelného	168
8.2.2. – Autenticita ve dvou pravdách a v Jediné Sféře	169
8.2.3. – Filosofie Západu	175
8.2.4. – Užívání myslí, užívání myslí	180
8.2.5. – Pocit viny z překročení „zákona“	182
8.2.6. – Rozhodnutí a tři pilíře	184
8.3. – Vytváření karmických vizí.	187
8.3.1. – Podobenství o zlaté jeskyni	188
8.3.2. – Semňi a bönňi	189
8.3.3. – Tsal a rolpa	190
8.3.4. – Náhled madhjamaky – prázdnota	190
8.3.5. – Náhled Dzogčhenu – Prázdnota-a-Jasnost	191
8.3.6. – Kolektivní a soukromé vize	192
8.3.7. – Zdroj nevědomosti – společný základ	195
8.3.8. – Překonání nevědomosti v Dzogčhenu	197
8.4. – Přirozená Mysl a mysl	198
8.4.1. – Náhled	201
8.4.2. – Základ Všeho (künži)	203
8.4.3. – Ryzí-a-Dokonalá-Mysl (čang čub kji sem)	204
8.4.4. – Dimenze (jing) a Prvotní Moudrost (ješe)	206
8.5. – Prázdnota a nevědomost v západní filosofii	206
8.5.1. – Parmenides	208
8.6. – Shrnutí	215
8.6.1. – Pravda a autenticita	216
8.6.2. – Cesta, pravda a život	216
8.6.3. – Uvěřit a spočinout	217
8.6.4. – Absolutno a jeho ne-autentické pojmání	217
8.6.5. – Myšlení myšlení	218
8.6.6. – Přirozenost jako výchozí, nebo konečný „stav“?	221
9. – ZÁVĚR	224
9.1. – Dzogčhen a filosofie	224
9.2. – Súra, tantra a Dzogčhen	224
9.2.1. – Základ, cesta, plod	225
9.2.2. – Čtyři omezení	228
9.2.3. – Úsilí	228
9.2.4. – Ne-Meditace a hedewa	229
9.2.5. – Dzogčhen a Přirozený Stav	229
9.3. – Dzogčhen a Západ	230
9.3.1. – Jediná Sféra jako paralela Božství	230
9.3.2. – Dzogčhen a myšlení	231
9.3.3. – Přínos dzogčhenové filosofie pro západního čtenáře	231
9.3.4. – Intencionalita	232
POUŽITÉ ZDROJE	234

DODATKY	236
Dodatek 1 – K interpretaci Parmenida	236
Dodatek 2 – Gnóze Západu	238
Dodatek 3 – Šine: metoda fixace mysli	239
ABSTRAKT	243
Abstract	243

1. – ÚVOD

1.1. – Téma práce

Jako téma této diplomové práce jsem si zvolil Dzogčhen a jeho filosofické aspekty v tradici Bön. Co to je? Dzogčhen je nejtajnější a nejvyšší naukou, která se v tradici Bön předává, je tzv. devátým vozem nauk Bön. *Nejtajnější* znamená, že až do čínské okupace Tibetu byl Dzogčhen předáván v tajnosti a pouze z jednoho mistra na několik málo žáků, nejčastěji na jednoho. Nezasvěcení dokonce ani neměli ponětí o jeho existenci. *Nejvyšší* znamená, že jeho náhled v sobě nějak zahrnuje i náhledy všech „nižších vozů“. Dzogčhen není nějaká nauka, na kterou by bylo možné si udělat nějaký „názor“, protože je to záležitost zcela přesahující všechna naše vědomí a jejich objekty a operace. Je to určitý návod k praktické cestě, návod, který vysvětluje povahu našeho nejvnitřnějšího fungování. Samozřejmě, aby mohla být tato podstata vysvětlena a předána někomu dalšímu, kdo ji dosud nenahlédl sám, musel být vytvořen pojmově-filosofický aparát, pomocí kterého je zájemce instruován. Dokud nejsme mistři dzogčhenové meditace, pak jsme nuceni spoléhat i na užívání vědomí a mysli – tyto jsou však nespolehlivé, a proto je potřeba je usměrňovat do té míry, do jaké jsou překážkou stabilního spočívání v Přirozeném Stavu.¹⁾

Protože se jedná o magisterskou práci studijního oboru navazující filosofie, zaměřím se především na vybrané filosofické aspekty nauk Dzogčhen. Nejvíce se zaměřím na problematiku Přirozené Mysli, tedy toho, co to vlastně Přirozená Mysl je. Dzogčhen tvrdí, že Přirozená Mysl je pro naše běžné vědomí nepojmutelná, naprosto jej přesahuje a svým způsobem jej i zahrnuje. Je tedy Přirozená Mysl nějakým „změněným stavem vědomí“? Podle tradičního podání to tak není. Svým způsobem by se dalo říci, že Přirozená Mysl je naším normálním a základním „stavem“, zatímco my, vlivem naší nevědomosti, prodléváme ve stavu „změněném“, v jistém smyslu „upadlém“ a neautentickém. Jak Dzogčhen taková tvrzení vlastně obhajuje? Je takové tvrzení pro západního, převážně křesťansky smýšlejícího, čtenáře vůbec přijatelné? Nejedná se snad jen o nějakou historickou kuriozitu, jakýsi okrajový fenomén několika podivínů, kteří se rozhodli vydat cestou jakési „alternativní existence“? A není Dzogčhen náhodou určitý náhled na člověka, svět a absolutno, který je i dnes potřeba brát se vši vážností?

Dzogčhen je, stejně jako prakticky všechny cesty vedoucí k osvícení, primárně praktická cesta, jejíž následování spočívá v aplikování specifických metod. Proto jak nauky Dzogčhen, tak i jakékoliv jiné východní nauky, zahrnují nejen teoretické nauky a rozpracování teoreticky řešené problematiky, ale také praktickou cestu, ke které teoretická část směřuje. A protože tato práce je teoretická a filosofická, budu se v ní zabývat prakticky jen tímto jejím teoreticko-filosofickým aspektem. Praktický aspekt, který je klíčový, někdy jen okrajově zmíním, někdy zcela vypustím. Toto je velice důležité, aby měl čtenář na paměti. Zahrnutí i praktických aspektů by tuto práci, už tak „nadlimitně“ dlouhou, ještě mnohonásobně prodloužilo.

1) Všechny zde užívané pojmy podrobně vysvětluje tato práce v kapitolách níže. Svým způsobem by se dalo říci, že jedním z hlavních cílů je umožnit čtenáři pochopení základních pojmů a pojmových schémat, které jsou v této tradici ve vztahu k Dzogčhenu užívány.

1.2. – Rozvržení práce

V kapitole „1. – Úvod“ se právě nacházíme.

V kapitole „2. – Jungdrung Bön“ ve stručnosti představím tradici Jungdrung Bön, v rámci které jsou zkoumané dzogčhenové nauky předávány. Pokusím se rovněž načrtnout obrys kulturně-historického pozadí. Stejně tak i v následující kapitole.

V kapitole „3. – Vznik a historie tradice Bön“ se pokusím stručně shrnout legendu o založení tradice Bön buddhou Tönpu Šhenrabem. Dále nastíním nejdůležitější historické okamžiky její minulosti. Zejména její šíření z legendárního Taziku přes království Žhang Žhung až do Tibetu. Zmíním se i o současné situaci tradice.

V kapitole „4. – Rozdělení nauk Bön“ se pokusím popsat tři zásadní etapy ve vývoji Bön, a to etapu „primitivního Bön“, „Jungdrung Bön“ a „nového Bön“. Každá z těchto etap se vyznačovala určitými specifiky a z každé se nám dochovaly různé způsoby klasifikace nauk, které tradice Bön jako celek zahrnovala a dodnes zahrnuje. V závěru této kapitoly vyjmenuji a stručně popíšu nejdůležitější linie předání dzogčhenových nauk.

V kapitole „5. – Súra, tantra a Dzogčhen“ předložím vlastní překlady z angličtiny, a to vybraných přednášek na nejrůznější témata týkající se problematiky metody Dzogčhenu – a nejen jeho samotného, ale také jeho vztahu k ostatním metodám súter a tanter. Mezi sútrou, tantrou a Dzogčhenem je mnoho rozdílů, které je potřeba dobře znát, protože jinak je zájemce o tyto systémy zmaten a míchá jablka s hruškami – nejde totiž jen o „neškodné“ intelektuální spekulace, ale jsou to zejména *metody*, u kterých je klíčová jejich správná aplikace na praktický každodenní život – a tím i jeho skutečná proměna, proměna zakoušení všednodennosti. Velký důraz položím na rozdíl mezi čittamatrou, ze které, obecně řečeno, vycházejí současné tantrické směry Tibetu; madhjamakou, která je dnes zastoupena nejvýrazněji a opírají se o ni všechny hlavní školy Tibetu, zejména ve vztahu k metodám súter; a Dzogčhenem, který je dnes „oficiálně“ zastoupen jen v tradici Bön a tzv. staré škole, ňigmě. Budu se zabývat různým chápáním pojmů jako je buddhovství, prázdnota, náhled, vědomí, uchopování, subjekt a objekt. Také se dotknu problematiky zenového buddhismu, kde se pokusím ukázat, v čem je zenový buddhismus čínskému typu podobný Dzogčhenu a v čem se naopak zásadně liší. Také se ponořím hlouběji do problematiky samotného Dzogčhenu, zejména do zásadních momentů jeho náhledu.

Znovu opakuji, že prakticky celá tato pátá kapitola je poskládána z mnou vybraných a do češtiny přeložených klíčových přednášek, jejichž zvládnutí je pro další čtení nutné. Pokud se někdo ve zde předkládaných pojmech neorientoval, pak mu hrozí, že se v následujících kapitolách „ztratí“, protože nebudu moci všechno vysvětlovat neustále znova a znova.

V kapitole „6. – Žhang Žhung Něn Gjú“ se budu podrobněji zabývat některými částmi historie předávání této linie nauk, zejména událostmi kolem Tapihrici, který poprvé v historii této linie udělil povolení svému žákovi Nangžer Lodpovi tyto nauky sepsat a učit je více než jednoho žáka. Předložím vlastní překlad, tedy spíše vlastní interpretaci, Tapihricových finálních instrukcí Nangžer Lodpovi a Mo Jungdrungovi. V závěru uvedu vysvětlení nejzákladnější modlitby v této linii – gurujógy a na to navážu stručným uvedením do Přirozené Mysli.

V kapitole „7. – 12 malých tanter“ předložím vlastní překlad anglicky proneseného učení Gomdra Khenpo Tenzin Tsultrima v Praze, kde nám vysvětloval a komentoval text *12 malých tanter*, což je kořenový text a jádro celého cyklu Žhang Žhung Njen Gjú. Tato kapitola je celá sestavena z mého překladu samotného textu *12 malých tanter*, který jsem přeložil z anglického překladu A. C. Kleinové a z mého překladu, respektive interpretace, Khenpovy přednášky, jehož angličtina byla občas více než nezvyklá. Tato přednáška uvede čtenáře do natolik hlubokého a komplexního porozumění problematiky Dzogčhenu, že pak už budu moci navázat vlastními úvahami v následující kapitole.

V kapitole „8. – Dzogčhen a filosofie“, která je jádrem této práce, se pokusím podívat na některé klíčové aspekty a pojmy Dzogčhenu optikou západní filosofie.

V prvním oddíle „Tři pilíře“ se budu věnovat problematice autenticity z pohledu Dzogčhenu. Autenticity ve smyslu – jak si můžeme být jistí tím, že to, co poznáváme jako „Přirozenou Mysl“ skutečně Přirozená Mysl je? A co to vlastně je? Jak probíhá ono její „poznání“? Odkud se v Dzogčhenu bere jistota tohoto rozpoznání: Dzogčhen totiž nepovažuje jednotlivá vědomí a jejich objekty a operace za spolehlivé, a proto nemohou být zdrojem jistoty, nemohou být „autentizátory“ v absolutním slova smyslu. V Dzogčhenu je tímto autentizátorem samotná Přirozená Mysl. V Dzogčhenu totiž nejde ani tak o problém „pravdivého vypovídání“, jako je tomu v západní filosofii, ale spíše o jakýsi druh „pravdivého prožívání“, protože vypovídání nemůže toto prožívání vůbec nijak postihnout. Slova a jazyk nemohou nikdy plně a tedy ani pravdivě vystihnout pravou povahu Přirozeného zakoušení. Rovněž se v této podkapitole pokusím analyzovat, jak to vlastně dzogčhenová filosofie celé vyargumentuje. Zatímco západní filosofie tradičně považuje rozum a jazyk za náležité nástroje pro postižení pravé povahy reality, Dzogčhen lidské racionalitě a přeneseně jazyku tuto schopnost nepřiznává. Z toho plyne jisté „východní“ specifikum ve volených výrazových prostředcích, kde se přísně sylogistické vyvozování přirozeně mísí s poetickými, a tedy nejednoznačnými, prvky. Je tedy veškeré mluvení a přemýšlení k něčemu dobré? Má vůbec dzogčhenová filosofie co říci, má vůbec nějaký smysl, nějaký „předmět“? Těmito otázkami se zde budu zabývat.

V podkapitole „Vytváření karmických vizí“ se zaměřím na prozkoumání problematiky vytváření karmických vizí. Pokud je vše „jen“ manifestací potenciality Prvotního Stavu, jak se pak děje, že tyto manifestace povstávají? A jaký je rozdíl mezi kolektivními a individuálními karmickými vizemi, které jsou všechny jen touto manifestací? Co se podílí na vzniku těchto vizí? Co zajišťuje, že když se dva lidé podívají na „tento hrnek“, tak uvidí něco „podobného“. A co způsobuje, že dva lidé nikdy neuvidí „tento hrnek“ naprosto stejně? V běžném předporozumění se zdá, že se na tomto nějak podílejí karmické stopy, emoce a nevědomost, ale jak je to přesně?

V podkapitole „Přirozená Mysl a mysl“ se ještě jednou vrátím k problematice rozdílu mezi Přirozenou Myslí a „obyčejnou“ myslí – a to z více filosofického a teoretického hlediska. Více se zaměřím na vysvětlení pojmů jako je Dimenze, Realita a podobné, které jsem do té doby probíral poněkud povrchněji.

V podkapitole „Prázdnota a nevědomost v západní filosofii“ se pokusím zamyslet nad některými podstatnými rozdíly mezi základními východisky západní „realistické“ filosofie a východní „dzogčhenové“ filosofie. Nechci zde generalizovat na „Západ“ a „Východ“ obecně, ale myslím si, že pozorný čtenář si všimne jistých základních východisek, která se v obou přístupech liší. Jako představitel „Západu“ si zvolím Parmenidovy zlomky, jejichž „kahnovskou“ re–interpretací se pokusím odhalit některé momenty, které by možná mohly člověku neobeznámenému s buddhistickou filosofickou problematikou uniknout. Tento pokus považuji za nejnáročnější z celé této práce a doufám, že se zdaří. Nejvíce se pak zaměřím na pojem *myšlení* a *intencionality*. Je pojem „myšlení“ vždy jednoznačný, nebo tímto pojmem mysleli různí myslitelé různé věci? A jak s tímto možným posunem významu pojmu „myslet“ souvisí i možný nárůst „intencionálního“ vztahování?

V kapitole „Závěr“ se pokusím si ještě jednou položit a zodpovědět otázku, zda je Dzogčhen filosofie, či nikoliv, případně jaký má vztah k jiným západním disciplínám jako je teologie a mystika. Pokusím se stručně shrnout rozdíl mezi náhledem sútry, tantry a Dzogčhenu. Tento rozdíl dále shrnu pod pojmy základu, cesty a plodu, což jsou klíčové pojmy pro analýzu jakékoliv duchovní cesty. Je-li Dzogčhen primárně ne–konceptuální cestou, jakou pak v něm hraje roli úsilí vyvíjené jednotlivými vědomími? A je-li tedy Dzogčhen spontánní cestou samo–osvobodování, tedy cestou bez úsilí, je pak jeho meditace stále ještě meditací, či je ne–meditací? Jaký je rozdíl mezi Přirozeným Stavem Mysli a hedewou? Je Přirozená Mysl jakýmsi „změněným stavem vědomí“, nebo je spíše stavem skutečným, normálním a autentickým? Jak Dzogčhen obhájí tvrzení o autenticitě Přirozeného Stavů? O jaké „autentizátory“ se Dzogčhen ve svém

filosofickém i praktickém ohledu opírá? Jak si můžeme být jisti, že naše zkušenost je skutečně zkušeností Přirozeného Stavů, což je jedna z klíčových a nejvíce rozpracovaných otázek Dzogčenu. Je-li Dzogčhen stav zcela za myslí, má pak vůbec dzogčhenová filosofie co říci, má vůbec nějaký smysl, nějaký „předmět“? A to i když Přirozená Mysl je věcí praktické a osobní zkušenosti, nikoliv pojmotvorné práce vědomí? Je pro západního čtenáře, převážně christianizovaného smýšlení, vůbec přijatelná teze o Jediné Sféře a její zkušenosti skrze reflexivně autentickou Bdělou Přítomnost? Nejedná se v případě Dzogčenu snad jen o nějakou historickou kuriozitu, jakýsi okrajový fenomén několika podivínů, kteří se rozhodli vydat cestou jakési „alternativní existence“? A není Dzogčhen spíše konkrétním a historicky cenným náhledem na člověka, svět a absolutno, který je i dnes potřeba brát se vší vážností? Jaký je dzogčhenový náhled na „myšlení“? Co z tohoto náhledu může vyplývat pro západního čtenáře? Jak s tímto myšlením souvisí intencionalita? Jak s myšlením souvisí intencionalita, respektive její údajný „nárůst“? Co by si z toho všeho mohl odnést západní čtenář?

1.3. – Formální stránka

Použité zdroje

Pokud jde o Dzogčhen v tradici Bön, tak, bohužel, není k dispozici příliš mnoho kvalitní a relativně současné literatury v angličtině. V češtině nevyšlo, pokud vím, nic. Jsem tedy odkázán na čerpání z anglicky psané literatury, v největší míře na přednášky Jongdzin Lopon Tenzin Namdaka, současného „držitele nauk“ tradice Bön, nejrespektovanějšího učence a současně praktikujícího celé současné generace Bönů. Musel jsem tedy vyjít z faktu, že zdrojové literatury je „tak málo“ a je v zásadě dvojího druhu: první druh jsou sborníky nejdůležitějších přednášek na nejrůznější témata týkající se dané problematiky, velmi často jsou to prosté přepisy ústních přednesů; druhý typ jsou současné vědecké práce psány zde na Západě a které se obvykle zaměřují na nějaké úzké téma svého zájmu a kde je na autorovi často vidět, že jeho porozumění je ponejvíce intelektuální, a že osobní zkušenost skrze praxi buď nemá, nebo s ní nechce jít na „akademický trh“ židokřesťanského západu.

Pokud jde o dzogčhenovou literaturu obecně, pak samozřejmě vyšlo mnoho titulů jak v angličtině, tak i v češtině – zde zejména knih dzogčhenového mistra Namkhai Norbua, a pak některá Padmasambhova učení. Já jsem se však zcela záměrně soustředil jen na dozogčhenovou bönskou literaturu, a to z několika důvodů. I přesto, že Dzogčhen je nad-sektářský, a jeho esence je vždy a všude stále stejná – totiž spočívat v Přirozeném Stavů Mysli, liší se způsoby, jak tento stav filosoficky vyargumentovat, liší se užívané pojmy a, co je nejdůležitější a co v této práci příliš nerozebírám, liší se zejména linie předání (egregor) a používané praktické metody k rozpoznání Přirozené Mysli a spočinutí v ní. V tomto smyslu se dá dzogčhenová literatura rozdělit na dva typy: na bönskou a na indickou, která svůj původ odvozuje od Buddhy Šákjamunioho, zatímco bönská literatura se k historickému Buddhovi Šákjamunimu nijak neodkazuje, protože její zdroj je jiný – geograficky (centrální Asie) i časově (mnohem starší). I proto v ní chybí sanskrtská terminologie a místo ní je užívána terminologie tibetská a terminologie Žgang Žhungu. A krom toho, že se liší původ a terminologie, se liší i filosofická argumentace a pojmová struktura. Dokonce i klíčové texty, ze kterých vycházím nejvíce, což je *Dvanáct malých tanter* a *Autenticita Bdělé Přítomnosti*, jsem zvolil právě proto, že jsou neovlivněny pozdějším mísením dzogčhenových linií Starého Bönů a nigmapy, z čehož vzešel synkretický nový Bön. Typickým znakem novější a synkretické (ve smyslu terminologického) literatury o Dzogčenu je například užívání pojmů matka (ma), syn (bu) a energie (tsal, rtsal) k vysvětlení vztahu Jediné Sféry, naší spontánně Bdělé Přítomnosti a manifestace Energie. Tyto pojmy se v mé práci ani v literatuře,

kteřou jsem zvolil, nikde nevyskytují, protože jsem se zaměřil právě na starší, a tedy, dle mého soudu, autentičtější, formy předání.

V bönské dzogčhenové linii Žhang Žhungu obecně jsou dva „typy“ předání a s tím souvisejí i cykly textů. Jsou to původní, zejména filosoficky laděné, texty takzvaného „Ústního předání Žhang Žhungu“, které je nejstarší a tedy i v jistém smyslu nejautentičtější. Tyto texty sestávají z promluv pronesených samotným prvotním Buddhou Kuntuzangpem, případně některou z jeho emanací, nebo jsou to esenciální záznamy zkušeností a praktických instrukcí některého z tak zvaných 24 mistrů Žhang Žhungu²⁾. Tyto texty jsou tradičně připisovány Nangžer Lodpovi, žákovi 25. mistra Žhang Žhungu Tapirici, a který žil někdy v 7.-8. století. Druhým typem je pak „Zkušenostní předání Žhang Žhungu“, které sestává zejména z pozdějších komentářů a praktických pokynů zkušených mistrů pro studenty. Některé z nich, jako třeba i texty linie „A-tri“ jsou pak vyloženě psány jako učební manuál pro mistry, podle kterého mají vést své studenty. Já se v této práci zaměřuji na způsob podání a jeho výklad tak, jak je tradován v „Ústním předání Žhang Žhungu“, což je nejstarší a nejautentičtější způsob výkladu Dzogčhenu v tradici Bön. Proto tedy ona „výběrovost“ literatury.

Tedy, jeden z mnoha důvodů, proč se soustředím zejména na literaturu „bředbuddhistickou“ a tedy více méně spolehlivě bönskou je snaha zachytit co možná nejpůvodnější způsob předání nauk Dzogčhenu v tradici Bön. Jedním ze zajímavých rozdílů mezi Bönem a obecně buddhismem je třeba i pohled na „duši“, respektive na „ne-já“. Zatímco buddhismus se vymezoval vůči hinduistickému „átmanu“, a tak dospěl k jeho naprosté negaci, tedy k „anátmanu“, bezpodstatnosti, Bön se nikdy vůči hinduismu vymezovat „nepotřeboval“, protože vznikl jinde a dříve než indický buddhismus. A to je důvod, proč se v Bönu tolik nelpí na „anátmanu“ respektive na „bežájství“. Když se tedy zeptáme bönského učitele, zda máme duši, či ne, dostaneme odpověď, že duši máme, protože co by se jinak přerозovalo, a že onen buddhistický „negativismus“ je příliš a zbytečně vyhocený, zvláště pokud jde o „běžný“ náhled „běžných lidí“.

Pokud jde o tyto vybírané textové zdroje, pak to samozřejmě není můj jediný přístup k informacím z této oblasti. Již od roku 2004 jsem studentem Dzogčhenu pod vedením Menri Lopon Trinle Njimy, který je vrchním učitelem zodpovědným za veškerou výuku v klášteře Mänri, v hlavním klášteře tradice Bön. Garantuje výuku jak laických praktikujících, tak i mnichů v dialektické škole. Mé studium Dzogčhenu je nejen teoretické, ale především praktické. S tímto svým kořenovým učitelem se setkávám jak na svých meditačních ústraních klášteře Mänri, tak i na pravidelných učeních zde v Čechách, a příležitostně s ním komunikuji i „online“.

Když jsem se rozhodl, že zpracuji magisterskou práci na toto téma, tak jsem začal průběžně konzultovat nejrůznější dílčí témata, která s touto prací přímo či zprostředkovaně souvisejí. Tyto nutné „postranní“ a „praktické“ vědomosti jsou pro poctivé zpracování dzogčhenové problematiky natolik nezbytné, že jsem požádal o mimořádné stipendium, na jehož základě jsem vycestoval i do francouzského Shenten Dargye Lingu, kde jsem se setkal s uznávanou vědeckou kapacitou Samten Karmayem, který mi vysvětloval mnoho bodů v problematice historie Bönu a rozdělení jeho nauk. Také jsem zde konzultoval všechna potřebná témata se současným „držitelem nauk Bönu“ ctihodným Jongdzin Rimpočem Tenzin Namdakem. Také jsme pozvali do Čech vedoucího meditační školy v klášteře Triten Norbutse v nepálském Kátmándú, Gomdra Khenpo Tenzin Tsultrima, a požádali jej o vysvětlení a komentář k textu *Dvanáct malých tanter*, který zde rovněž předkládám. Dílčí aspekty a nejasnosti jsem konzultoval i s gešhe Njimou Wozerem, bönským mnichem, který v současné době dokončuje své doktorské studium na Karlově Univerzitě v Praze.

2) Překlad praktické části Ústního předání je přeloženo: REYNOLDS, J. M. *The Practice of Dzogchen in the Zhang-Zhung tradition of Tibet*. Stručné shrnutí 24 mistrů Žhang Žhungu je například v knize NAMDAK, T. *Masters of the Zhang-Zhung Nyenyud*. Více v kapitole „6.1. - Historie nauky Žang Žung Nën Gjü“ na str. 99.

Tři různé fonty

Při zpracovávání tak rozsáhlého textu jsem se nakonec rozhodl pro větší přehlednost použitých tří různých fontů:

1. Tímto fontem budu psát vlastní text, případně parafráze jiných autorů, kde bude vždy na konci parafráze, nejčastěji na konci odstavce, uveden zdroj, ze kterého čerpám.

2. Tímto fontem budu psát přímé citace jiných autorů. V 99% půjde o překlady z angličtiny. Teoreticky takovéto grafické oddělení citací není nutné a není ani obvyklé, poněvadž stačí citaci dát do uvozovek. Nicméně celé některé kapitoly vznikly jako překlady anglických textů, proto jsem se rozhodl místo prostého „uvozovkonání“ vizuálně tyto části odlišit natolik, aby bylo na první pohled zřejmé, že se jedná o, více či méně, přesné citace z anglických zdrojů.

3. Tímto fontem budu uvádět citace autoritativní literatury, které jsou danou tradicí považovány za bernou minci a jsou i svým způsobem nezpochybnitelné. V jistém ohledu i „zjevené“, což vysvětlím zejména v 8. kapitole. Tyto texty jsou dnes komentovány, re–interpretovány a znovu–překládány nejen danou kulturní skupinou, ale v poslední době se stávají předmětem seriózního zájmu i západních vědeckých komunit.

Pojmy v češtině a v tibetštině

V textu budu často užívat pojmy, které mají v daném systému vždy jasně definovaný filosofický význam, jako je třeba prázdnota, přirozenost, základ, vědomí, atd. Často u těchto pojmů budu uvádět i jejich tibetské, případně sanskrtské originály. Například budu mluvit o Nerozdělitelnosti (jermed, dbyer med). Nerozdělitelnost je překladem tibetského slova jermed. V závorce budu uvádět buďto formu, jak se to slovo čte v češtině, tedy českou fonetickou transkripci, nebo uvedu Wylieho anglickou transliteraci, která je dnes nejvíce používána, a která je užívána i ve všech textech, které jsem zpracovával. Někdy, jako v tomto případě, uvedu oba typy zápisu a oddělím je čárkou.

Tibetštinu používám proto, že Bön je „neindického“ původu a ve svých textech sanskrtské pojmy prakticky nepoužívá, nemá k tomu žádný důvod. Naopak používá některé pojmy z jazyka Žhang Žhungu, který je tibetštině v některých ohledech podobný.

Rovněž název tradice „čittamatra“ (anglicky chittamatra) budu užívat v tomto českém fonetickém přepisu, a to zejména proto, že pokud se případný čtenář podívá do jakékoliv literatury k tématu – a taková je zejména v angličtině a prakticky žádná pak v češtině – všude bude číst právě tento pojem, a nikoliv u nás zdomácnělý pojem „jógačára“ nebo „vidžánaváda“. Veškerá bönská literatura užívá označení „chittamatra“, proto jej budu takto užívat i já.

Velká písmena u pojmů

Pozorný čtenář si jistě všiml, že jsem slovo Nerozdělitelnost napsal s velkým „N“. To není chyba, ale je to můj pokus od sebe vizuálně odlišit slova, která sice stejně znějí, ale jsou užívána v odlišných významech. Pokud napíšu Přirozená Mysl, Jediná Sféra, Prázdnota, Jasnost, Přirozenost, a jiné pojmy s velkým písmenem, pak tím odkazuji k jejich dzogčhenovému významu, který je myslí neuchopitelný, protože Přirozená Mysl je naprosto za myslí a jejími objekty a operacemi. Když sútra mluví o prázdnotě, pak tím má na mysli neexistenci inherentní existence jevů, zatímco když mluví o Prázdnotě Dzogčhen, má na mysli Prázdny aspekt spontánně Bdělé Přítomnosti, který poznává sám sebe skrze svůj aspekt Jasnosti. Tato Prázdnota a Jasnost jsou od sebe Neoddělitelné (jermed, dbyer med), je to Jediná Sféra, (tigle ňjagčig, thig le nyag gcig). Filosofický systém čittamatry užívá pojem bdělá přítomnost, ale dzogčhenová Bdělá Přítomnost má zcela jiný význam než ten čittamatrovský...

S velkým písmenem budu rovněž psát slova Dzogčhen a Bön. Dzogčhen znamená „naprostá“ (dzog pa) „dokonalost“ (čhen po) a jde o označení stavu Dzogčhen, stavu Naprosté Dokonalosti, což je náš prvotní stav, naše vlastní Přirozenost. Bön budu psát s velkým písmenem čistě z úcty k této starobylé tradici a je to věc mé osobní volby.

2. – JUNGDRUNG BÖN

Bön je název pre-buddhistické náboženské kultury Tibetu. V západních knihách je často spojován s primitivním severoasijským šamanismem. V Tibetu, Ladaku, Nepálu, Bhútánu a Junanu je mnoho lidí, kteří dodnes provádějí tyto šamanské rituály a jsou známí jako pawo nebo také lhapa v tibetštině, avšak to není Bön. Tito lidé nejčastěji patří k buddhistické sektě Nigma. Dnešní Bönpo lámové nejsou šamani, nýbrž mniši a učenci s klášterním systémem plně srovnatelným se čtyřmi současnými školami tibetského buddhismu – Nigma, Sakja, Kagjü a Gelug.³⁾

Přesto, že je Bön v Tibetu nejstarší duchovní tradicí, ne každý to dodnes ví či uznává. Historie Tibetu je mnohem více spjata s Bönem než s buddhismem. Avšak učenci v oblasti tibetské historie, zejména ti z buddhistické tradice, „se rozhodli, že budou tato fakta ignorovat. Snaží se co nejvíce eliminovat bönskou historii původu Tibetu.“⁴⁾

Když v roce 1988 navštívil Jeho Svatost 14. Dalajlama tibetský exilový klášter Mänri v severní Indii, tak uznal, spolu s tibetskou exilovou vládou, Bön jako pátou tibetskou školu. Bönové mají nyní své zástupce v Radě pro náboženské otázky v Dharamsale.⁵⁾ Jeho Svatost 14. Dalajlama o Bönu napsal:

„Tradice Bön odkázala současné generaci solidní dědictví vzdělání a tréninku ve filozofii, klášterní disciplíně, obřadech a meditaci. Toto vzdělávání je podporováno kombinací studia literatury, živých diskusí a osobních kontemplací.“⁶⁾

Následovníci učení Bön se nazývají Bönpo. Bönpo je člověk, který věří v Bön a pro kterého slovo Bön znamená pravda, pravá podstata nebo také věčná, neměnná nauka, ve které jsou vyjádřeny pravda a pravá podstata všeho. Takto má slovo Bön pro Bönpy stejný význam, jako tibetské slovo čö (chö), nebo termín dharma ze sanskrtu pro buddhisty. Bönové také věří, že Bön byl v dávných dobách učen v mnoha částech světa (podle tradiční kosmologie). A proto je Bön nazýván Jungdrung Bön neboli Věčný Bön, Odvěký Bön či Svastikový⁷⁾ Bön. V bönském způsobu uvažování odpovídá pojem yungdrung (svastika) v mnoha ohledech buddhistickému termínu z tibetštiny dordže (ze sanskrtu vadžra).⁸⁾

Hlavní rozdíl mezi čtyřmi sektami tibetského buddhismu a Bönem je dnes zejména v linii, tedy ve zdroji a původu tradice. Pro buddhisty je zdrojem učení Buddha Šákjamuni, zatímco Bön se odkazuje k mnohem staršímu buddhovi z centrální Asie, který se jmenoval Tönpa Šhennrab Miwo, a který je nejvyšším zdrojem celé duchovní tradice známé jako Jungdrung Bön, věčná dharma. Ačkoliv je tato dharma, nauka, pravda věčná, momentální forma předávání této dharmy vždy závisí na kapacitě žáků, kteří ji nesou, proto existuje mnoho cest, neboli vozů k osvícení. A všechny tyto vozy jsou ucelené a platné vždy v rámci daných kontextů a okolností. Dharma je jako slunce, které je všudypřítomné, jeho vyjevení není závislé na jedné historické postavě ani není omezeno na nějakou konkrétní historickou epochu či území.⁹⁾

Cílem Bön, dharmy, je, obecně řečeno, zbavit všechny cítící bytosti utrpení věčného koloběhu zrozování v samsáře. Specificky je pak cíl, a tedy i prostředky, určen v závislosti na náhledu vozu¹⁰⁾, kterého ten který praktikující na své cestě využívá.

3) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 1.

4) NORBU, Č. N. *Dzogchen a zen...* s. 11.

5) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 1. „Council of Religious Affairs at Dharamsala.“

6) Bohužel se mi již nepodařilo dohledat, kde a kdy Dalajlama tento výrok uvedl.

7) Srov. Svastika je tradičně symbolem nezničitelnosti a věčnosti.

8) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 2.

9) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 1-3.

10) Vysvětlení „vozu“ je níže v kapitole „4. – Rozdělení nauk Bön“ na str. 23.

3. – VZNIK A HISTORIE TRADICE BÖN

V této kapitole jsem se pokusil stručně načrtnout události, které tradice Bön sama nejčastěji uvádí jako důležité. Při studiu jednotlivých a velmi fragmentárních anglických zdrojů historie Bönu jsem si nemohl nevšimnout jisté zmatenosti a nejasnosti v jednotlivých událostech a jejich souvislostech. Proto jsem speciálně tuto věc konzultoval se Samten Karmayem, jedním z největších současných znalců Bönu, který je současně i akademikem. Z konzultací lze učinit zhruba tento závěr: Spolehlivě ověřitelná data a události, obecně kolem Tibetu, se dají dohledat zhruba do devátého století našeho letopočtu. Co bylo předtím je nám známo prakticky jen skrze předání jednotlivých tradic. Avšak tato předání si mezi sebou často odporují, neboť jejich význam často spočíval v obhajobě jedné pozice a kritice pozic ostatních. Proto vše, co předchází deváté století našeho letopočtu, musíme brát s velkou rezervou jakožto tradování tradice o sobě samé. Jinými slovy jsme odkázáni na to, co se tradice rozhodla tvrdit o sobě samé, případně o jiných a konkurenčních tradicích. To je také důvod, proč se všude snažím uvádět (tam, kde se mi podařilo dohledat) letopočty, případně jiné časové údaje – aby čtenář věděl, nakolik je ona informace jistá, případně doložitelná z objektivního historického hlediska. Uvedu příklad: Tradičně se uvádí, že veliká perzekuce Bönu v osmém století se odehrála za vlády krále Trisong Decena. Avšak studium dosud neprostudovaných a i nově nalézáných textů vede současné badatele k spíše názoru, že tato perzekuce proběhla až za vlády Trisong Decenova nástupce, tedy o generaci později.¹¹⁾

3.1.– Zakladatel Tönpa Šenrab Miwo a jeho žáci

Tři bratři

V dávných dobách byli tři bratři, Dagpa, Salba a Šepa, kteří studovali učení Bön v nebi zvaném Sipä Jesang pod vedením bönského učence Bumthi Logi Čečana. Když skončili svá studia, navštívili buddhu soucitu Šenlhu Ökara a ptali se ho, jak by mohli pomoci živým bytostem ovládaným bídou, bolestí a utrpením. Ten jim doporučil, aby se stali průvodci lidstva ve třech po sobě jdoucích obdobích dějin světa. Podle jeho rady nejstarší bratr Dagpa působil v minulém věku. Druhý bratr Salba dostal jméno Šenrab a stal se učitelem a průvodcem věku současného. A nejmladší bratr Šepa přijde učit lidstvo v příštím věku.¹²⁾

Zakladatelem učení Bön je tedy ctěný Tönpa Šenrab Miwo, nirmanakajová manifestace buddhovství objevujícího se v čase a historii; sambogakajovým aspektem je Šenla Ökar, který odpovídá buddhistickému Vadžrasatvovi (dordže sempa); dharmakajový aspekt je v Bönu a Nig-mě známý jako Kuntuzangpo, (skt. Samantabhadra).¹³⁾

O Tönpovi se říká, že byl osvíceným již v jeho nebeské před-existenci jako Čimed Tsugpud. V tomto stavu předal na vyšší pláni existence učení Sangvu Dupovi, který se s ním vrátil na Zemi. Ten pak na Zemi šířil nauky a podmanil si mnoho bohů a démonů pro užitek lidstva. Říká se o něm, že ve své budoucí inkarnaci byl Buddhou Šákjamunim. Podle Bönpo lamů je právě to

11) Ústní konzultace se Samten Karmayem ve francouzském Shenten Dargye Lingu 1.–3. listopadu 2013.

12) Srov. GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 141.

13) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 4.

důvodem mnoha podobností v naukách a praxi v indickém buddhismu a Bönu. Oba mají stejný nejvyšší zdroj.¹⁴⁾

Olmo Lungrig a Tazik

Podle bönské tradice vznikl Bön v zemi Olmo Lungring, kde se zrodil Tönpa Šenrab. Tato oblast se nacházela v Íránsky mluvící oblasti starověké centrální Asie známé jako Tazik. Dnes by to odpovídalo asi území Tádžikistánu (Tazik) Uzbekistánu a části severního Afghánistánu. V této oblasti se dodnes íránsky mluvícímu obyvatelstvu říká Tazikové.

Zdá se také, že Olmo Lungrig není obyčejné geografické místo, ale je to skrytá země, kterou by bylo možné ztotožnit se Šambalou, která je dnes na Západě známá jako jako tajemná země, která je zdrojem Kalačakra Tantry. Podle tohoto buddhistického chápání Šambaly je Olmo Lungrig vyšší spirituální dimenzí a jedině ti, kdo se vyvinuli na vyšší duchovní úroveň se tam mohou dostat. Pro běžné pomýlené bytosti je Olmo Lungrig skrytá, avšak i tak zůstává zdrojem veliké spirituální inspirace pro neprobuzené lidstvo.¹⁵⁾

„Ol“ znamená nezrozený, „mo“ nezmenšující se, „lung“ prorocká slova zakladatele Bönu Tönpy Šenraba a „rig“ jeho nekonečný soucit. Říká se, že Olmo Lungring tvoří třetinu našeho světa a nachází se v západním Tibetu. Je popisován jako nebeský lotosový květ s osmi okvětními lístky, který se zjevil jako osmiloukořové kolo. Z jeho středu vyrostla hora zvaná Pyramida devíti svastik Jungdung Gučheg. Svastika je symbolem nepomíjivosti a nezničitelnosti. Devět svastik pohromadě představuje devět vozů Bönu. Na úpatí hory Jungdrung pramení čtyři řeky, tekoucí do čtyř hlavních světových stran. Hora je obklopena chrámy, městy a parky. Na jihu je palác Barpo Sogjä, kde se narodil Tönpa Šenrab. Na západě a severu jsou paláce, ve kterých žijí manželky a děti Tönpy Šenraba. Na východě je chrám, který se jmenuje Šampo Lhace. Komplex paláců, řek a parků s horou Jangdrung ve svém středu tvoří vnitřní část Olmo Lungring. Střední část vytváří dvanáct měst, z nichž čtyři leží přesně ve směru čtyř hlavních světových stran. Ve třetí části jsou vnější země. Tyto tři části jsou obklopeny oceánem a dále oblastí hor, pokrytých věčným sněhem. Přístup do Olmo Lungring byl vytvořen tzv. cestou šípu. Tönpa Šenrab vystřelil před svou návštěvou Tibetu šíp a tak získal průchod přes nepřístupné pohoří.¹⁶⁾

Tyto detailní a důmyslné popisy země Olmo Lungrig vedly mnoho učenců k jejímu umístění do některé konkrétní části světa. Někteří se domnívají, že je to popis hory Kailás a čtyř velkých řek, které pramení u jejího úpatí – Čína je země na východě, Indie na jihu, Urgjān na západě a Chotan na severu. Jiní učenci soudí, že popis odpovídá zeměpisu Středního Východu a Persie v době Kyra Velikého. Podle Bönu je zeměpisná identifikace Olmo Lungring mnohem méně významná než její symbolika, která může pomoci při bádání o vzniku učení. Symbolický popis, který spojuje historii, zeměpis a mytologii, je známý a velmi často užívaný ve starobylých textech. Buddhistický popis vesmíru s horou Méru podpírající nebesa, čtyřmi hlavními světadíly na čtyřech hlavních světových stranách a bájná země jako jižní světadíl – to je další podobný příklad.¹⁷⁾

Dvanáct Skutků Tönpy Šenraba

V této zemi Olmo Lungrig Tönpa Šenrab osobně projevil proces stávání se osvícenou bytostí pro užitek bytostí skrze dvanáct skutků.¹⁸⁾

1. Zrodil se v lidském těle; v královském rodu Mu v paláci Barpo Sogjä. Kněz, který zkoumal jeho tělo po narození prohlásil, že nese všech 32 znaků a 80 charakteristik veliké bytosti. Říká se, že se to stalo před 18.000 lety.¹⁹⁾

14) SFOV. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 4.

15) SFOV. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 4–5.

16) SFOV. GYALTSÉN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 139.

17) SFOV. GYALTSÉN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 139–40.

18) SFOV. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 5.

19) Potomci rodové linie Tönpy Šenraba dodnes žijí v Tibetu.

2. Když byl mladý, tak po dvanáct let šířil Nauku: Sérii devíti vozů Bönu, Čtyři portály Bönu a Pokladnici.
3. Emanoval do šesti sfér cyklické existence v podobě šesti Dulšenů, aby mohl vést tamní bytosti.
4. Po dokončení skutku vedení bytostí v šesti sférách existence si podmanil a vedl veliké bytosti jako Triši Wangjal, Halaratsa, Guwer Gjalpo a Guling Matri, které byly ovládány averzí, žárlivostí, pýchou a touhou.
5. Oženil se s princeznou Horza Gjalmedmou, inkarnací veliké bohyně moudrosti Džamou.
6. Zplodil osm synů a dvě dcery a předal jim nauky.
7. Podmanil si Mara demony, kteří se báli, že jeho nauky vyprázdňují samsáru od cítících bytostí, a tak mu začali škodit. Také dohonil a podmanil si démonského prince Kjabpu Lagringa, který svedl jeho nejmladší dceru a pak mu ukradl koně a utekl s nimi do Tibetu.
8. Přišel na pomoc králi Kongtse Trulgji Gjalpovi, který se snažil postavit chrám na ostrově v moři, ale byl napadán demony Rakdhasa. Pak mu předal Čtyři portály a Pokladnici.
9. Aby naučil lidi překonávat strasti způsobované Mara demony, ukázal jim cestu zřeknutí se světského života, cestu mnišství a asketismu (ve věku 31 let).
10. Odešel do bezdomoví do lesa na devíti-svastikové hoře aby se tam oddal meditaci a učil své následovníky podle jejich kapacity - výborné, střední a nízké.
11. Naučil své žáky progresivní cestu k osvícení ve smyslu soucitu a Deseti Dokonalostí; a svěřil své nauky jednotlivým následovníkům.
12. Nakonec předvedl nestálost života a nevyhnutelnosti smrti tím, že zemřel ve věku 82 let. Říká se, že na konci jeho pozemského života byly všechny jeho nauky sebrány a sepsány. Tímto úkolem byl pověřen Mučo Demdrug. Ten měl šest velikých následovníků, kteří spis přeložili do svých jazyků, včetně jazyka Žang Žungu, ze kterého pak byly přeloženy do tibetštiny. Byli to: Mutsa Trahe z Taziku, Trithok Partsa ze Žang Žungu, Huli Parja ze Sumpy, Lhadak Ngagdrol z Indie, Legtang Mangpo z Číny a Serthok Čejdžam z Phromu (ze Západu).²⁰⁾

Tönpa Šenrab v Tibetu

Během své pozemské pouti navštívil Tönpa Šenrab Tibet jen jednou, a to když pronásledoval Mara démona, prince Dujže Khjabpu, který mu ukradl sedm koní a skryl se s nimi v jihovýchodním Tibetu. Tönpa jej dostihl a svedl s ním velikou magickou bitvu, během které po sobě metali celé hory. Nakonec jej porazil a podmanil si jej a princ se stal jeho žákem. Hora Kongpo Bönri na severním břehu řeky řeky Tsangpo, na které se bitva rozhodla, je dodnes poutním místem Bönpů.

V té době byli obyvatelé Tibetu primitivové žijící v jeskyních a byli silně utiskováni a sužováni aktivitami zlých duchů. Tito lidé nebyli schopni pochopit nauky vyšších duchovních cest, a tak je Tönpa Šenrab naučil jen umění šamanismu, aby byli schopni se vymanit z vlivu škodlivých démonů. Naučil je invokovat pozitivní božské energie (lha sol wa), vymítání negativních sil a démonů (sel wa) a vyvolávání prosperity (jang gu). Tyto rituály jsou dnes zahrnuty ve Čtyřech vozech příčin Bönu. Než se svými koňmi opustil Tibet, předpověděl, že jeho vyšší nauky se tam ve formě sútry, tantry a Dzogčhenu rozšíří, až přijde čas. Tento proces započal v čase vlády druhého tibetského krále Mutri Tsanpa^{21), 22)}

20) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 6-7.

21) Zřejmě někdy kolem přelomu letopočtu - pozn. ed.

22) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 7-8.

3.2. – Šíření Bönů v Žang Žungu a v Tibetu

Prvních šest posvátných bönských textů přinesl do Žang Žungu nejspíše Trithok Partsa ze Žang Žungu, žák Mučo Demdruga, následovníka Tönpy Šenraba pověřeného sepsáním Šenrabových nauk. Nejdříve byly přeloženy do jazyka Žang Žungu a později do tibetštiny. Jazyk Žhang Žgungu je odlišný od tibetštiny a podle všeho jde o západo-himalájský tibeto-barmský dialekt z Kinauru.²³⁾

Tato díla zahrnovala kánon Bönů, jak ho dnes známe v tibetštině, ale z mnohých, zvláště těch nejstarších spisů, se od doby kdy byly přineseny do Žang Žungu zachovaly jen názvy.

Yungdrung Bön se šířil z Žang Žungu do rodícího se tibetského království již za prvního tibetského krále Ňatri Canpa (asi kol. 127 př. nl.) a stal se základem, na kterém bylo vybudováno nové tibetské impérium. Před tímto králem (Ňatri Canpem) žil v Tibetu slavný Bönista zvaný Nangwe Dogcän (snang ba`i mdog can), který byl udržovatelem či mluvčím populace dnešního Tibetu. V této době ještě tibetské království neexistovalo.²⁴⁾ Za vlády druhého tibetského krále se do Tibetu dostaly zejména texty Otcovské Tantry (pa gyü) a byly přeloženy do tibetštiny. Někteří Bönpo učenci proto tvrdí, že Tibeťané si osvojili písmo právě v této době; písmo založené na mar jig skriptu užívaného v Žang Žungu, které bylo tedy předchůdcem bu me skriptu, který je dnes v Tibetu hojně používán, speciálně mezi Bönpy.²⁵⁾

V sedmém století, za vlády třináctého krále Tibetu Songcen Gampa ze začíná šířit do Tibetu indický buddhismus.

Do 7. století existoval Žang Žung jako samostatný stát, který zahrnoval území na západ od středních tibetských provincií Ů a Cang, obecně známých jako západní Tibet. Historický přehled je sice neúplný, ale zachovaly se některé spolehlivé údaje, že se stát Žang Žung mohl rozkládat od pusté oblasti Gilgit na západě k jezeru Namccho na východě a od Chotanu na severu až k Mustangu na jihu. Hlavním městem Žang Žungu bylo místo zvané Stříbrný palác Khjunglung Ngulkhar v údolí Garudy, jehož ruiny by se mohly nacházet v horní části údolí Saladže, jihozápadně od hory Kailás.

Jedním z prvních králů Žang Žungu byl král jménem Trijer (khri yer), který podle dochovaných bönských pramenů žil asi tři sta až čtyři sta let před buddhou Šákjamunim. V této době také žil první oficiální královský bönský učitel²⁶⁾ a Bön vzkvétal. A v této době, dávno před příchodem buddhismu, už existovala nauka Žang Žung Něn Gjü, neboli Ústní předání Žang Žungu.²⁷⁾

Zemi Žang Žung vládla dynastie králů, která vymřela v 8. století, kdy byl úkladně zavražděn poslední král Ligmirča a Žang Žung byl anektován Tibetem. Od obsazení byl Žang Žung postupně tibetanizován a jeho jazyk a kultura byly začleněny do hlavního proudu tibetské kultury. Prostřednictvím Žang Žungu, který byl geograficky umístěn blízko velkých kulturních center Střední Asie jako byly Gilgit a Chotan, pronikalo do Tibetu množství duchovních a filozofických koncepcí.

Bön zažil dvě veliké perzekuce ze strany buddhismu. První během vlády osmého krále tibetu Drigum Tsanpa a druhou za vlády velkého (38.) krále Tibetu Trisong Detsena.²⁸⁾

Současně se vzrůstajícím zájmem o buddhistické učení, založením buddhistického kláštera Samjä v roce 779 n.l. a potvrzením buddhismu jako hlavní kulturní tradice byla tradice Bön silně potlačována a byly činěny vážné pokusy o její vykořenění. Ale přívrženci Bönů mezi šlechtou

23) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teaching...* s. 12.

24) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 13.

25) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 12-13.

26) Posledním takovým učitelem byl právě Nangžer Lodpo, žák Tapiricův, a to na dvoře posledního krále Žang Žungu Ligmiči. Více podrobností v kapitole „6.1. - Historie nauky Žang Žung Něn Gjü“ na str. 99.

27) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 13.

28) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 13.

a zvláště mezi prostým lidem, kteří po generace následovali bönskou tradici, si uchovali své přesvědčení a Bön přežil. V průběhu 7. a 8. století, což byly opravdu obtížné doby (král Trisong Detsen vyvraždil celou královskou rodinu Žang Žungu, včetně krále Ligminči a spustil velké represe Bönu a zaváděl indický buddhismus na jeho místo jako pilíř své politické moci), uprchlo mnoho bönských učenců a lámů z centrálního Tibetu a postarali se tak, aby zachránili své texty před nebezpečím zničení a uchovali je tak pro příští generace. Dänpa Namkha (3.), jeden z velkých bönských učitelů této doby, přijal buddhismus ze strachu že bude zabit a zvláště proto, aby uchoval v tajnosti bönské učení.²⁹⁾

Dränpa Namkha (3.) a Vairočana z Pagoru, překladatel, vytvořili jejich vlastní systém praxe zvaný Bön Sarma, Nový Bön. Tento synkretický systém kombinoval prvky Bönu a indického buddhismu. Ale zatímco Padmasambhavův text stojí na textech ze sanskrtu, základy Nového Bönu stojí na kánonu Bönpo Katen, neboli Původních slovech Tonpy Šenraba Miwo. Dnes je sídlem stoupenců nového Bönu hlavně Kham a východní Tibet.

Zdá se, že veliký Guru Padmasambhava, který přinesl tantrický buddhismus z Indie do Tibetu, se na těchto represích Bönu nepodílel. Naopak se podílel na zachování tradice Bön, a to i tak, že z jejího učení adaptoval mnoho metod do jeho vlastní tradice, čímž vytvořil unikátní tibetský buddhismus. Takto docházelo ke vzájemné asimilaci. Bohužel, i dnes je mnoho učenců a buddhistů, kteří nahlízejí (nejen) na Bön jako na jakési dekadentní a neortodoxní učení, které napodobovalo vnější buddhistické formy. Rituály, ostatní náboženská praxe, stejně jako meditační praxe a metafyzické tradice jsou proto velice podobné, ačkoliv je tu jeden zásadní rozdíl, a sice posvátná historie a zdroje učení, náboženské autority a linie mistrů předání nauk.

Mnoho textů bylo v průběhu perzekuce Bönu v 8. století schováno a znovu nalezeno jako termy (gter ma) o několik století později. Tyto termy nalézali a dodnes nalézají jak Bönpové, tak Nigmapové.

Od 8. do 11. století nevíme o vývoji učení Bönu prakticky nic. Znovuoživení Bönu začíná rokem 1017, kdy Šenčhen Luga³⁰⁾ objevil množství významných textů uschovaných ve dvou velkých dřevěných boxech, které schoval v době perzekucí Bönu Drenpa Namkha, Lishu Tagring a jiní Bönpo lamové v osmém století. V těchto spisech se tradice Bön vynořila jako ucelený systém a nález těchto textů vedl k obnovení nauk Bönu v centrálním Tibetu. Tento nález je známý jako tzv. Jižní Poklady (lho ter) a nauky byly klasifikovány do Série devíti vozů Bönu. Tato renesance (k podobné obnově došlo v této době i v případě učení Nigmy) byla pravděpodobně především reakcí na vývoj učení Bön Sarma - nového tantrického hnutí v tomto století, které bylo inspirováno překlady indických buddhistických textů.³¹⁾

Šenčhen Luga měl mnoho následovníků. Třem svým vybraným žákům svěřil úkol, aby pokračovali ve třech rozdílných tradicích.

První žák, Dučhen Namkha Jungdrung pocházející z rodu Du, který se přistěhoval do Tibetu z Duža (tibetské jméno pro Gilgit), byl pověřen studiem kosmologie a metafyziky. Dučhen Namkha Jungdrung a jeho syn a žák Kjungji Gjaltsen k těmto filosofickým textům připsali komentáře a značně je rozšířili a ustanovili tak hlavní kosmologickou, filosofickou a exegetickou tradici této linie.³²⁾ Druhá Jungdrung lama, žák Namkhy Jungdunga, pak v roce 1072 založil klášter Jeru Wensakha v provincii Tsang. Tento klášter byl významným střediskem učení až do roku 1386, kdy byl těžce zničen povodněmi a později opuštěn. Po úpadku kláštera Jeru Wensakha pokračoval rod Dru v podpoře tradice Bön, ale tato linie byla koncem 19. století již v úpadku. Tehdy byl v této rodině již podruhé nalezen reinkarnovaný pančhenlama. První reinkarnací byl druhý pančhenlama, (narozený 1663) a druhou reinkarnací pátý pančhenlama (narozený 1854). Druhý žák Šenčhen Luga, Žuje Legpo, byl označen jako hlavní nositel učení

29) Srov. GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 144-5.

30) Srov. Šenčhen Luga se narodil v rodu Šen, který pocházel od Kongcchy Wangdäna, jednoho se synů Tönpa Šenraba. Potomci této významné bönské rodiny žijí v Tibetu dodnes.

31) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bönpo Dzogchen Teachings...* 20-21.

32) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bönpo Dzogchen Teachings...* s. 21.

a praxe Dzogčhen a založil klášter Kjikhar Rižing. Potomci rodu Žu nyní žijí v Indii. Třetí žák Patön Palčhong získal pověření pro výuku tantrického učení. Členové rodu Pa se přestěhovali z Cangu do Khamu, kde stále žijí. Meukhepa Palčhen (narozen 1052), který pocházel z rodu Meu, založil klášter Zangri, který se také stal střediskem filozofických studií. V době mezi 11. až 14. stoletím mělo tedy učení Bön čtyři významná studijní střediska, všechny v provincii Cang.³³⁾

Na začátku 15. století bylo studium Bönu podstatně rozšířeno založením kláštera Mänri v roce 1405 velkým bönským učitelem Ňame Šerab Gjalčanem (1365-1415). Klášter Mänri a další dva, zmíněné výše, zůstaly nejvýznamnějšími středisky studií Bönu až do roku 1959, kdy Čína obsadila Tibet. Klášter Jungdung Ling byl založen v roce 1834 a brzy poté klášter Kharna, oba v blízkosti Mänri. Současně s těmito kláštery, které se staly centry studií a duchovní inspirace, bylo založeno mnoho dalších klášterů po celém Tibetu (kromě centrální provincie Ü), zvláště v Khjungpu, Khamu, Amdu, Gjarongu a Horu. Do začátku 20. století bylo v Tibetu 330 bönských klášterů.³⁴⁾

3.3. – Současnost

Mateřský klášter Mänri v Tibetu i mnoho dalších klášterních komplexů je zničeno a v rozvalinách. Současný opat exilového kláštera Mänri v Indii Jeho Svatost Lungtok Tenpä Ňima zastává ve věci Číny striktně apolitický postoj. Říká, že bude lépe být s Číňany zadobře – silou a nepřátelstvím s nimi nikdo nic nesvede. Tento striktně apolitický postoj vedl v průběhu času k uvolnění napětí mezi čínskými úřady a představiteli tradice Bön. Tito tedy dnes mohou bez větších obtíží navštěvovat Tibet a i podporovat výstavbu nových klášterů na místě původních ruin. Tradice Jungdrung Bön, tím, že je „původní“ duchovní tradicí Tibetu, je i částečně podporována ze strany čínských úřadů, protože Čína prohlásila Tibet za své historické území a chce jej „navrátit“ do původního stavu, tedy do stavu před „násilným zavlečením“ indického buddhismu.

Současné centrum učení Bön se nachází v indickém Dolandží nedaleko Solanu v Himáčalpradéši, kde se díky úsilí Jeho svatosti Lungtok Tenpä Ňimy, ctěného Lopon Sangye Tenzina, Yongdzin Tenzin Namdak Rinpočeho a skupinky dalších mnichů rozvinula původně malá bönská komunita do úspěšně znovuvybudovaného kláštera Taši Mänri Ling. V současnosti je klášter Mänri hlavním centrem vzdělanosti, ve kterém mohou mladí mniši obdržet a dokončit kompletní vzdělání v tradici Bön v dialektické škole, kde se zdokonalují v bönské filozofii, klášterní disciplíně, obřadech a náboženských tancích. Dále také v gramatice, medicíně, astrologii a poezii. Na závěr studia procházejí mniši psanými a ústními zkouškami a na základě úspěšně ukončeného studia získávají titul *geše*, který je dnes uznáván jako ekvivalent PhD.

Tradice Bön je také otevřeně podporována Jeho Svatostí Dalajlámou, který byl při své návštěvě v Dolandží ohromen úrovní dosaženého vzdělání studentů. Také na Tulku konferenci v Sarnatu v roce 1988 Jeho Svatost Dalajláma oficiálně zdůraznil důležitost zachování tradice Bön, která reprezentuje původní zdroj tibetské kultury a ocenil roli tradice ve formování jedinečné tibetské identity.

33) SFOV. GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 145–6.

34) SFOV. GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 146.

4. – ROZDĚLENÍ NAUK BÖNU

Podle Lopona Tenzina namdaka, který je dnes jedním z nejvýznamnějších držitelů nauk Bönu by se dal vývoj Bönu rozdělit do tří základních etap: Primitivní Bön, Starý Bön a Nový Bön.³⁵⁾

4.1. – I. Primitivní Bön

Starý Bön byl domorodý šamanismus a animismus Tibetu a přilehlých regionů starověku. Podle Bönpo tradice tam tyto nauky, jako jsou například invokace bohů a zařikávání zlých duchů, přinesl buddha Tönpa Šhenrab, když v prehistorických časech krátce navštívil Kongpo v jihovýchodním Tibetu při pronásledování Mara démona a sedmi ukradených koní.³⁶⁾

Tradice Bön zachovala mnoho textů popisujících tyto archaické rituály, které jsou evidentně³⁷⁾ z doby před příchodem indického buddhismu do Tibetu. Tyto rituály invokují a usmiřují bohy hor, duchy divoké přírody ve smyslu šamanských praxí. Ve starší klasifikaci Bönpo textů jsou takovéto praktiky označovány *čab nag*, což v současné tibetštině znamená „černé vody“. Avšak ve starověké tibetštině mělo čab nejspíše jiný význam, něco jako „rituální praxe“; a nag jako „černé“ neodkazuje ke špatným úmyslům, ale k exorcismu, zařikávání a rozpouštění negativit. Podobně jako Kar, „bílé“, odkazuje k invokování pozitivních energií. Tedy označení „bílé“ a „černé“ neodkazuje na úmysl jednajícího, ale na síly, na které se jeho aktivity zaměřují. Takto tedy tyto šamanské praktiky evokování a vymítání dnes utvářejí jednu ze čtyř bran neboli Portálů Bönu v systému klasifikace známém jako Čtyři Portály a Pokladnice, která je Pátá (ngo ži dzo nga).³⁸⁾

4.1.1. – Čtyři Příčinné Vozy Bönu

Bön, podobně jako Ňigma, rozděluje nauky do *Devíti následných vozů k osvícení*. Podle klasifikace systému Jižních Pokladů byly tyto praktiky zařazeny pod první čtyři Příčinné Vozy, neboli Bön Příčín. Jsou to:³⁹⁾

1. cesta předpovídání
2. cesta viditelných manifestací
3. cesta praktikování magických sil
4. cesta praktikování existence.

Mnoho těchto praktik bylo přejato buddhistickými školami pro potřeby harmonizace vztahu mezi lidským světem a světem duchů. Odtud pochází jeden z možných významů slova „bön“ a sice „invokovat duchy“, což je typická aktivita šamanů, ale i kněží. Dnes však „Bönpo“ odkazuje výhradně k praktikujícím Jungdrung Bönu. Jungdrung Bön však zahrnuje i takzvané Vozy Plodu, které nesledují jen světské cíle tohoto života, ale zaměřují se na transcendentní

35) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

36) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

37) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

38) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 9.

39) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 9–10.

cíl osvobození od utrpení samsáry, cyklu zrození a smrti bez počátku, a dosažení osvobození buddhy, nejvyššího potenciálu lidského vývoje a evoluce.⁴⁰⁾

Filosofický náhled nauk praxí Čtyř Vozů Příčin je dualistický, bohové (lha) představující síly světla a řádu zvaného *je*, a démoni (dü) představující síly temnot a chaosu zvaného *ngam* mají nezávislou existenci. Starostí praktikujícího je tak zejména vyvolávat pozitivní síly bohů a odpuzovat negativní vlivy démonů a zlých duchů (gdon).⁴¹⁾

Je důležité zmínit, že tyto praktiky nezahrnovaly, na rozdíl od jiných druhů šamanismu, krvavé obětiny. Namísto nich byly a dodnes jsou používány tormy (z campy uplácané figuríny), koláče, květiny, drahokamy a jiné zástupné obětiny.

4.2. – II. Starý Bön – Jungdrung Bön

Nauky Bönu vyjevené buddhou Tönpu Šhenrabem jsou klasifikovány podle tří tradičních hagiografií jeho života. Obecně řečeno, Tönpa Šhenrab rozšířil Bön ve třech cyklech učení:⁴²⁾

- I. Devět Následných Vozů k Osvícení Bönu (theg-pa rim gü bön, theg pa rim dgu`i bon);
- II. Čtyři portály Bönu a Pátý, který je Pokladnicí (go ži dzö nga, sgo bzhi mdzod lnga);
- III. Tři Cykly Pravidel které jsou Vnější, Vnitřní a Tajné (ka phji nang sang kor sum).

4.2.1. – I. Devět Cest Devíti Následných Vozů k Osvícení

Těchto devět vozů je vymezeno podle tří odlišných systémů skrytých a později znovu nalezených textů (terma), které byly ukryty během dřívějších perzekucí Bönu a byly objeveny v následujících staletích. Tyto nálezy jsou pojmenovány podle geografického místa nálezu textů. Jde o Systém Jižních, Centrálních a Severních Pokladů.⁴³⁾ Slovo „vůz“ (tib. theg pa) znamená „vůz“ nebo také „přeprava“, neznamena však „cesta“ nebo „silnice“.⁴⁴⁾

4.2.1.1. – I. Systém Jižních Pokladů

Tyto texty byly objeveny v Grigstam Thakaru v jižním Tibetu a v Paru v Bhútánu. Zde je devět Vozů rozděleno na Čtyři Příčinné Vozy, které obsahují mnoho mýt a magických šamanických rituálů, a které jsou primárně zacíleny na energie pro získávání světského prospěchu. Dále obsahují Pět vyšších duchovních vozů známých jako Vozy Plodu. Zde není účelem získat moc a sílu či zajištění zdraví a prosperity v tomto světě, ale uskutečnění nejvyššího duchovního cíle osvobození z utrpení zakoušeného v nekonečném cyklu zrození a smrti v samsáře. Poslední a nejvyšší vůz tohoto devaterého dělení je Dzogčhen.⁴⁵⁾

Devět vozů Bönu podle Systému Jižních Pokladů

4 Cesty příčin:⁴⁶⁾

1. Cesta Předpovídání se zabývá předpovídáním budoucnosti, věštěním (mo), astrologickými a geomantickými výpočty (stit), lékařskou diagnózou, prováděním léčivých rituálů.
2. Cesta Vizuálního Světa vysvětluje původ, charakter a aktivity bohů a démonů žijících v tomto světě. Zaměřuje se na invokaci bohů (lha sol wa) pro jejich pomocné síly.

40) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 10.

41) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen.*

42) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen.*

43) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen.*

44) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 15.

45) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen.*

46) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 15–16.

3. Cesta Iluze, Praktikování Magických Sil je zaměřena na magické rituály zajišťující prosperitu a kontrolu nad evokovanými duchy, speciálně se zaměřuje na exorcismus pro eliminaci negativních energií a negativních provokací zlých duchů, kteří přicházejí aby vyrušovali lidi z jejich existence. Praktikující s těmito silami pracuje zejména ve smyslu evokace, vyvolávání jmen (conjuraton) a využívání (application).
4. Cesta Praktikování Existence vysvětluje pohřební obřady. Slovo „existence“ neboli také „stávání se“ přesně vystihuje proces umírání znovu-narození. Tento Vůz také obsahuje praktiky na zařikávání duchů mrtvých, kteří vyrušují živé. Také zajišťuje štěstěnu a dlouhý život.

To byly Čtyři Vozy Příčin Bönů. Ty jsou následovány vyššími vozy více duchovní povahy, jejichž cílem je osvobození z koloběhu samsáry, osvícení, obecně se jim říká Vozy Plodu.⁴⁷⁾

5. Cesta Ctnostných Laických Následovníků vede ty, kteří chtějí následovat deset ctností a deset dokonalostí páramit). Zabývá se rovněž zbožnými aktivitami jako je vztyčování stúp.
6. Cesta Asketických Mudrců vykládá klášterní pravidla a předpisy. Termín mudrc zde má význam plně vysvěceného mnicha, který přijal plnou sadu slibů, které odpovídají buddhistickým bikšu (bhikshu).
7. Cesta Bílého A je zaměřena především na tantrické praxe transformace skrze vizualizaci sebe sama jako meditačního božstva (jidam) a na praxe spojené s mandalami. Zde jsou zahrnuty jak nižší tantry, tak i vyšší tantry.
8. Cesta Prvotního Šenu se zabývá jistými tajnými tantrickými praxemi zahrnujícími správný vztah s učitelem (guru) a s tantrickou družkou (consort), stejně jako metodami procesu generování (khje rim) a procesu zdokonalení (dzog rim) a jednáním s nimi spojeným.
9. Nejvyšší Cesta, Nesrovnatelná Cesta je tvořena naukami a praxemi Dzogchenu, Naproté Dokonalosti, která popisuje proces osvícení v pojmech Základu, Cesty a Plodu, stejně jako praxi kontemplace ve smyslu Náhledu, Meditace a Jednání.

4.2.1.2. – II. Systém Centrálních Pokladů

Tyto poklady byly nalezeny na různých místech centrálního Tibetu, včetně buddhistického kláštera Samdže. Obecně je tento systém dělení nauk podobný Devíti Vozům tradice ňigma tibetského buddhismu. O některých těchto textech se říká, že byly do Tibetu přineseny z Indie Vairóčanou z Pagoru, který překládal díla jak buddhistické tak bönské tradice. Devět Cest podle Systému Centrálních Pokladů je rovněž děleno na Příčinné Vozy a Vozy Plodu.⁴⁸⁾

Devět Vozů Bönů podle Systému Centrálních Pokladů

Čtyři nižší vozy reprezentující Vozy Příčiny:⁴⁹⁾

1. Vůz Bohů a Lidí kde je jeden závislý na druhém. Toto je vůz, ve kterém žáci musejí napřed vyslechnout nauky od jiných. Tento vůz odpovídá šrávakajáně (shravakayana) v buddhistickém systému a ve filosofickém náhledu vaibhasikhů (vaibhashikas).
2. Vůz Šhenrabů, kteří chápou jen skrze sebe samé. Tito praktikující nepotřebují napřed vyslechnout nauky od jiných, ale sami je objeví. Tento vůz odpovídá pratjekabuddhajaně (pratyekabuddhayana) buddhistického a filosofického náhledu saurantiků (saurantikas).
3. Vůz Soucitných Bódhisatvů. Tento vůz odpovídá systému mahájána súter nebo také vozu bódhisatvajana (bodhisattvayana) v buddhistickém systému. Jedná se tu o bódhisatvy, kteří praktikují páramity štědrosti, morálky, trpělivosti, energie, meditace, síly, soucitu,

47) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 17–18.

48) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen.*

49) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings ...* s. 18.

závazků, správných názorů a moudrosti. Filosofický náhled je podobný systému jogáčáry (jogachara) nebo čittamatry (chittamatra, sem tsam pa), kteří rozlišují neexistenci jakékoliv inherentní existence ve smyslu vnitřního já, stejně jako vnějších jevů.

4. Vůz Bódhisatvů, kteří jsou bez konceptuálních rozvádění (jung-drung sems-pä bro me pä theg pa). Tento vůz také odpovídá bodhisatvajáně v buddhistickém systému. Bönský pojem jung drung sempa, doslova „svastikasatva“ nebo také „Svastiková bytost“ má stejný význam jako buddhistický pojem bódhisatva (čang čub sem pa). Zde je stejná praxe deseti páramit, ale filosofický náhled prázdnoty absence inherentní existence vnitřního já a vnějších jevů je zde chápána podle madhjamaky (madhyamaka, bu ma pa), a ne podle čittamatry.

Pět Vozů Plodu:⁵⁰⁾

5. Vůz Prvotního Bönu Ryzího Jednání a Rituálních Aktivit se zaměřuje na aktivity a čistu jednání. Tento vůz odpovídá krijatantrajáně (krijatantrayana) v systému ňigmapy. Je zde užívána metoda, kdy je invokována bytost moudrosti (wisdom being, je-še-pa) v polivize praktikujícího a je opečovávána jako veliká panující bytost pozvaná pokorným služebníkem. Následně pak praktikující obdrží od tohoto božstva vědění (je še) a požehnání (žin lab).
6. Vůz Jasnovidného Vědění, které drží všechny aspekty. Zde je zaměření rozděleno jak na vnější rituální praxi, tak i na vnitřní jógickou praxi. Tento vůz odpovídá čarjatantrajáně (charyatantrayana) systému ňigma. Přítomnost moudrosti je invokována skrze praxi deseti páramit a čtyř rozpomenutí, ale tentokrát je božstvo nahlíženo jako blízký přítel, a ne jako nadřazený pán.

Předchozí dva vozy představují vnější a nižší tantry (phji gjü), zatímco následující vůz představuje vnitřní neboli vyšší tantry (nang gjü). Nižší a vyšší tantry se od sebe liší například v tom, jak chápou prázdnotu a tím i Přirozenou mysl. Zatímco nižší tantry v pochopení prázdnoty vycházejí zejména ze sůter, tedy že prázdnota je něco, co má být vyrobeno či pochopeno vědomím, vyšší tantry integrují více náhled Dzogčenu, kde je prázdnota aspektem Přirozenosti a není tak zcela záležitostí vědomí a jeho operací.

7. Vůz Viditelně se Manifestujícího Soucitu ve smyslu aktuálního procesu generování. Tento vůz odpovídá jóga tantře (yoga tantra) a v určitých částech i mahájóga tantře (mahayoga tantra) a anutara tantře (anuttara tantra) v buddhistickém systému klasifikace jak ňigmy, tak i novějších škol. Poté, co se praktikující ustálí ve vyšším náhledu nejvyšší pravdy a spočívá v původním stavu přirozeného Stavů, započne s procesem generování (khje rim) sám sebe transformuje do meditačního božstva, a tak realizuje kvality připisované této manifestaci osvícené bdělé přítomnosti.
8. Vůz, ve kterém je Vše Naprosto Dokonalé a Mimořádně Smysluplné. Poté, co se praktikující ustálí v nejvyšší pravdě a v původním stavu přirozeného stavu jako v předchozím voze, zde začne klást důraz na proces zdokonalení (dzog rim) a ne na stav generování (khje rim), takže prostor a bdělá přítomnost jsou realizovány jako nerozdělitelné. A zvláště ve smyslu meditačního božstva realizuje praktikující gnózi neboli neposkvrněnou bdělou přítomnost nerozdělitelnosti blaženosti a prázdnoty (de tong ješe). Tento vůz odpovídá magájóga tantře (mahayoga tantra) a speciálně anujóga tantře (anuyoga tantra) podle klasifikace ňigmy.
9. Nesrovnatelný Vůz Nejvyššího Vrcholu Prvotní Naprosté Dokonalosti (ye na dzog čhen yang tse la med kji theg pa) tvoří dzogčenové nauky ve smyslu série mysli (sem de), která se zaměřuje na Bdělou Přítomnost Přirozeného Stavů, sérii prostoru (long de), která se zaměřuje na stranu Prázdnoty a sérii tajných instrukcí (men gag de, upaděša) která se zaměřuje na Nerozdělitelnost [Prázdnoty a Jasnosti].

50) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* 19–20.

4.2.1.3. – III. Systém Severních Pokladů

Tyto texty byly objeveny na různých místech severu centrálního Tibetu, ale podle Lozona Tenzina Namdaka není o tomto systému v současnosti moc známo.⁵¹⁾

4.2.2. – II. Čtyři Portály a Pokladnice

Čtyři Portály a Pokladnice, která je Pátá (bon go ži dzod nga) představuje starověký systém klasifikace nauk Bönu do čtyř skupin a dodatku. Tento systém se zdá být nezávislý na klasifikaci učení do Devíti Následných Vozů a je pravděpodobně starší. Tyto skupiny jsou následující:⁵²⁾

1. Bön „Bílých Vod“ obsahující prudké (fierce) mantry. Je to sbírka esoterických tantrických praxí zaměřujících se na recitaci hněvivých a prudkých manter spojených s rozličnými božstvy. Jsou to nauky spojené s Otcovskými tantrami (pha gjü).
2. Bön „Černých Vod“ pro zajištění kontinuity existence sestává z rozličných magických rituálů, pohřebních obřadů, výkupních obřadů, věštění, které jsou potřebné pro očišťování a boj s negativními silami. Tato kolekce praktik odpovídá Čtyřem Příčinným Vozům Bönu, popsáným výše. Pojem „černý“ zde neodkazuje na úmysly praktikujícího, ale na zařikávání negativit, které jsou symbolicky označovány černou barvou.
3. Bön Rozsáhlé Pradžňaparamity ze země Phanjul je sbírkou sestávající z morálních předpisů, slibů, pravidel, etických nauk pro mnichy a také pro prostý lid, který přijal od jednoho do pěti slibů a zůstali v domácí nosti. Jde především o zacílení na filosofický a etický systém pradžňaparamita súter, které jsou zachovány v Bönpo verzi o šestnácti svazcích známých jako Kham čen. Tato sbírka obecně představuje systém súter, zatímco předchozí kolekce představuje systém tanter.
4. Bön Písem a Tajných Ústních Instrukcí Mistrů sestává z ústních instrukcí a sepsaných spisů rozličných mistrů patřících k linii transmise Dzogčenu.
5. Bön Pokladnice, která je nejvyšší čistoty a je vše-zahrnující obsahuje esenciální materiály ze čtyř předchozích Portálů Bönu. Pokladnice, která je Pátá je popsána v textu Zer-žig: „Pro svou nejvyšší čistotu se rozšiřuje všude. Jako vlnění je Bön, který je univerzální. Očišťuje proud vědomí ve smyslu všech čtyř Portálů.“

4.2.3. – III. Tři Cykly Pravidel, které jsou Vnější, Vnitřní a Tajné

1. Vnější Cyklus obsahující systém učení súter, který se vztahuje k cestě zřeknutí se.
2. Vnitřní Cyklus obsahující systém učení tanter, který se vztahuje k cestě transformace, také známý jako tajné mantry.
3. Tajný Cyklus obsahující učení upaděša (upadesha, men gag), který se vztahuje k cestě samo-osvobození, také známý jako Dzogchen, Naprostá Dokonalost.⁵³⁾

Všechna tato učení obsahuje kánon (kanjur), který se skládá z více než dvou set svazků, klasifikovaných do čtyřech sekcí: „sútry, zdokonalení moudrosti učení, tantry a vědění“. Kromě toho, kánon pojednává o dalších předmětech jako jsou obřady, umění a řemeslo, logika, medicína, poezie a vyprávění. Je důležité upozornit na to, že sekce „Vědění“ týkající se kosmologie a kosmogonie je v Bönu naprosto jedinečná, i když existují odborné spekulace o silné podobnosti s určitými naukami linie ŋingma.

51) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

52) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 11–12.

53) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

4.3. – III. Nový Bön – Bön Sarma

Bön Sarma se začal rozvíjet od čtrnáctého století v závislosti na objevování jiných terem (skrytých textů), než výše zmíněných. Jako celek je celý tento systém velmi podobný Ňigmě. Podstatným znakem je, že na rozdíl od tradice Starého Bön, který neuznal Padmasambhavu jako zdroj svých nauk, Nový Bön Padmasambhavu vnímá jako důležitou postavu. Někteří teretoni (objevitelé terem), jako Dordže Lingpa, objevovali termy jak z tradice Ňigma, tak z tradice Bön. V textu jako je Bön Tri, objeveném Tsewang Gjalpem, se tvrdí, že Padmasambhava šel do Udijány (Uddiyana)⁵⁴⁾ a obdržel tam dzogčhenové nauky přímo od samotného Sambogakaja Šhenly Ökara. Později tyto nauky předával v Tibetu, a mnoho z nich schoval jako termy pro užitek příštích generací Bönů, kteří je najdou. Také podle Šardzä Rinpoče (Shardza Rinpoche)⁵⁵⁾ začalo hnutí Nový Bön ve čtrnáctém století a přetrvává dodnes. Mnoho terem objevených Lodan Ňingpem, Mižik Dordžem (také známém jako Dordže Lingpa), Kundrol Dragpa, Dečen Lingpa, Sang-gag Lingpou, Khandro Dečen Wangmo, a tak dále je považováno za tersar, neboli nedávné nálezy pokladů s texty. Nový Bön se rozšířil hlavně ve východním Tibetu.⁵⁶⁾

4.4. – Dzogčhenové linie v Bönu

Obecně řečeno, nauky Dzogčhenu se nacházejí jen ve starých nereformovaných školách Tibetu: v buddhistické Ňigmě a v nebuddhistickém Bönu. V obou případech jsou si tyto nauky značně podobné ve smyslu i terminologii, a obě tradice tvrdí, že mají nepřerušenu linii jdoucí do přítomnosti až z osmého století, a dokonce i z dřívějšíka. Obě školy tvrdí, že Dzogčhen nepochází z Tibetu, ale z centrální Asie a odtud pak byl přenesen do centrálního Tibetu určitými mistry známými jako mahásidhové, neboli velicí adepti. Tak mohly vzniknout dvě starověké linie Dzogčhenu, buddhistická a bönská. V Bönu však existuje jedna linie předání Dzogčhenu, která je obzvláště důležitá, protože si nárokuje nepřerušenu ústní předávání už od pradávných dob království Žang Žung a dokonce ještě dále ze země Olmo Lungrig v Taziku. Tato tradice se jmenuje Žang Žung Nën Gjü, doslova „Ústní Předání Žang Žungu“.⁵⁷⁾

V Bönu se traduje více linií nauk Dzogčhenu. Nejvýznamnější z nich jsou tři. První dvě níže jmenované tradice jsou termy, to znamená, že byly znovuobjeveny a tak je jejich linie předání přerušena. Ale třetí linie předání, Žang Žung Nën Gjü, ústní předání Žang Žungu, se předává nepřerušenu linií mistrů od nepaměti.⁵⁸⁾ Výčet tří hlavních linií doplňují dalšími dvěma důležitými liniemi. První je Jetri thasel a ta je typická spíše pro Nový Bön a je v ní jasně patrný vliv indického Dzogčhenu, tedy toho, který je tradován v Ňigmě a pochází od Padmasambhavy, ale nauky této čtvrté linie drží i mnoho mistrů Starého Bön. Druhá je Čang čub sem gä pa gu kor. Nicméně, ať už se Dzogčhen předává v jakékoli linii a tradici, jeho esence je vždy stejná, liší se jen linie předání a metoda.

Nauky Dzogčhenu dnes praktikují prakticky všichni velcí mistři a učitelé všech tibetských škol (minimálně jsou držiteli transmisí), tedy jak starých, tak i nových, avšak v těchto nových

54) Udijána je země, ze které pochází Dzogčhen školy Ňigma a i všech ostatních buddhistických škol. Není známo, kde se tato země nacházela, ale jsou názory, že to mohlo být někde jihozápadně od Tibetu, tedy zhruba tím směrem, kde bylo království Žang Žung. – pozn. ed.

55) Šardzä Taši Gjalcen Rinpoče manifestoval Duhové Tělo ve východním Tibetu v roce 1933, a stejně tak i mnoho jeho žáků, proto je považován za velikou autoritu. Více o Duhovém Těle v kapitole „5.2.4.1. – Tři typy Duhového Těla v Dzogčhenu“ na str. 41. – pozn. ed.

56) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

57) Srov. REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*.

58) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 22.

školách to není veřejně přiznáváno, Dzogčhen zde ani není oficiální součástí náboženské a filosofické doktríny (protože „odporuje“ náhledu madhjamaky a dvěma pravdám⁵⁹⁾). Jedním z nejznámějších držitelů dzogčhenové transmise je 14. Dalajlama, příslušník školy Gelug, která je také známá jako „intelektuální škola“ zastávající náhled prasangika madhjamaka, a která proto oficiálně Dzogčhen velmi ostře kritizuje.

4.4.1. – I. A–tri

Jeden cyklus dzogčhenových nauk se nazývá A–tri (A–khrid), což je nauka, která vede (tri) k Prvotnímu Stavu (A). Bílá tibetská slabika „A“ je symbolem Prázdnoty a Prvotní Moudrosti. Zakladatelem této tradice byl Meuton Gongdzad Ritrod Čenpo (rme`u dgons mdzod ri khrod chen po, 1038–1096⁶⁰⁾, který byl znám prostě jako Dampa, „Svatý muž“. Ten extrahoval tyto předpisy z cyklu spisů Khro gjü. Spolu s Ži ba don gjü kor tyto texty tvořily část systému textů patřících k Otcovským tantrám, jejichž autorství je připisováno Tönpu Šhenrabovi v jeho nebeské před–existenci jako Čimed Tsugpu. K těmto sebraným materiálům přidal Dampa poklad své vlastní mysli (gong ter) a sestavil praxi tohoto cyklu do osmdesáti meditačních sezení⁶¹⁾, kde každé sezení trvá dva týdny. Instrukce byly rozděleny do tří sekcí zabývajících se náhledem (lta ba), meditací (gom pa) a jednáním (pjö pa). Po úspěšném dokončení tohoto osmdesátidílného kurzu získal student titul togdän, což znamená „ten, kdo má v držení porozumění“. Později byl počet těchto meditačních sezení zredukován na třicet mistrem Aža Logrö Gjalcehem (`a zha blo gros rgyal mtshan, 1198–1263); a později na patnáct Dručen Gjalwa Jungdrugem (bru chen rgyal ba g.yung drung 1242–1290) a v této podobě vešly ve známost jako A tri thun tsam cö nga (A khrid thun mtshams bco lnga).⁶²⁾ A–tri tradice, kde je praxe velice systematicky rozložena do určitého počtu sezení, patří k sérii semde; a v mnoha ohledech je velice podobá Dzogčhen semde ňigmy.⁶³⁾ Tato Tradice je specifická tím, že se nejedná ani o nepřerušovanou linii tradovanou od nepaměti, jako v případě linie Žang Žung Ňjen Gjü, ani o termu jako v případě linie Dzogčhen jangtsě longčhen, nýbrž se jedná o nauky, které mají konkrétní dohledatelný historický vznik a jejich autoři jsou doloženi z historických pramenů a jsou dochovány jejich životopisy.⁶⁴⁾

4.4.2. – II. Dzogčhen

Zde pojem Dzogčhen neoznačuje Dzogčhen obecně, ale odkazuje ke specifické transmisi Dzogčhen, jejíž kořeny jsou v textu *Dzogčhen jangtsě longčhen*, „Veliký Nesmírný Prostor Nejvyššího Vrcholu, který je Naprostá Dokonalost“ (rdzogs pa chen po yang rtse klong chen). Tento text objevil veliký tertón Zhodton Ngondrub Dragpa (gzhod ston dngos grub grags pa) v roce 1080 n. l. v soše Vairóčany v chrámu Khomting v Hobragu. Tento mistr je považován za inkarnaci⁶⁵⁾ Ňjačhen Lišu Tagringa (snya chen li shu stag ring). Tento objev byl součástí slavného cyklu nalezených textů za sochou Vairóčany v chrámu Khumting ve Lhodraku. O tomto textu se říká, že byl sestaven v osmém století Bönpo mistrem Lišu Tagringem.⁶⁶⁾

O tomto spisu se říká, že byl součástí širšího souboru nauk známých jako Nga dar (snga dar), který byl hojně rozšířen před dobou perzekucí Bönu v osmém století za vlády tibetského krále Trisong Decena. Tento soubor nauk nazýváme Tři prohlášení (bsgras pa skor gsum), protože byly prohlášeny v říši bohů (lha), pozdemských bytostí (klu) a lidí (mi) Čimed Tsukpudem

59) Touto problematikou se velice podrobně zabýváme níže v kapitole „5. – Súra, tantra a Dzogčhen“ na str. 32.

60) Letopočet srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 26.

61) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 22–23.

62) Dvoutýdenní délka sezení. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 26.

63) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 22–23.

64) Srov. Kvaerne, P, Thupten R. *Stages of A–khrid Meditation...* s. XII.

65) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 27.

66) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 23.

(`chi med gtsug phud), který byl emanací prvotního buddhy Šenly Ödkara (gshen lha `od dkar). Tradice říká, že tyto nauky byly v osmém století přineseny do království Žang Žung z Taziku (stag gzig) mistrem a učencem Njačen Lišu Tagringem. Tento mistr je ale musel ukrýt jako termy kvůli probíhající perzekuci Bönu ze strany Tibetského krále Trisong Decena.⁶⁷⁾

Dzogčhen Jangtsé Longčhen patří do série longde, a vysvětluje dzogčhenové principy zejména z epistemologických a praktických ohledů. Zatímco Tři Prohlášení se zabývají spíše teoretickými aspekty nauky. Každé prohlášení je rozděleno do tří částí: gjü (rgyud) neboli tantrické nauky; lung (lung) neboli zásady (precepts); a mengag (man ngag) neboli esenciální instrukce.⁶⁸⁾

4.4.3. – III. Něn Gjü

Dalším cyklem transmise dzogčhenových nauk v Bönu je nepřerušovaná linie Ústního Předání (něn gjü) ze země Žang Žung (zhang zhung snyan rgyud), která byla udělena mistrem Tapiricou žákovi Džerpung Nangžer Lodpovi u jezera Darok v severním Tibetu v osmém století.

Tradice říká, že tyto nauky pocházejí od Prvotního Učitele Kuntuzangpa a byly mentálně, tedy přímo z mysli do mysli bez užití slov, přeneseny posloupně „Devíti Dobře Jdoucími“ a následně byly předány „24 Mistrům Žang Žungu“ v království Žang Žung, tito mistři si předávali nauky z mysli do mysli a ústně.⁶⁹⁾ Posledním z 24 mistrů Žang Žungu byl Dawa Gjaltsän, který předal nauky Tapiricovi. Tapirica (ta pi hri tsa) je pak předal Džerpung Nangžer Lodpovi. Džerpung byl tehdy současníkem Trisong Decena, krále tibetu, který pozval Padmasambhavu a Šantirakšitu do Tibetu, vybudoval první buddhistický klášter v tibetském Samže (Samye) a ustanovil indický buddhismus jako oficiální náboženství svého království. Říká se, že předtím v sedmém století, obdržel Tapihritsa, původem ze Žang Žungu, dzogčhenové nauky od svého mistra Dawy Gjalcäna a po devítiletém praktikování těchto nauk v jeskynní poustevně obdržel Tapihritsa realizaci a osvobození v podobě Duhového Těla Velikého Transferu.⁷⁰⁾ Později se při několika příležitostech zjevil Džerpungovi a předal mu dzogčhenové nauky. Poté mu udělil povolení tyto nauky sepsat v jazyku Žang Žungu. Tak byly tyto nauky, které se po generace předávaly v tajnosti pouze ústně nebo přímo z mysli do mysli, poprvé sepsány. Do tibetštiny byly přeloženy v následujícím století. Protože má tato linie původ nejméně v sedmém století, nejedná se tedy o termu, tedy přerušovanou linii, nýbrž je to linie nepřerušovaná. Tyto nauky nemusely být ukryty, protože Džerpung vyjednal s tibetským králem Trisong Decenem, který vpadl do Žang Žungu a anektoval jej, že tyto nauky nebude pronásledovat.⁷¹⁾ Z tohoto důvodu je tato linie velice důležitá v kontextu otázek po historickém původu Dzogčhenu.⁷²⁾

Něn Gjü patří do série mengagide, neboli upadéša. Tento cyklus je seřazen do čtyř částí, kde každá se zabývá určitým aspektem nauky předané Tapiricou Džerpungpovi. První část je vnější a zabývá se filosofickým náhledem Dzogčhenu; druhá část je vnitřní a obsahuje esenciální instrukce pro praxi; třetí část je tajná, sestávající z meditačních instrukcí zabývajících se „Ryzí Bdělou Přítomností“; čtvrtá část je nejtajnější a zaměřuje se na nauky, které odhalují Cestu Bytí Nejvyšší Přirozenosti.

67) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 26–7.

68) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 27–8.

69) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 28.

70) Srov. kapitulu „5.2.4.1. – Tři typy Duhového Těla v Dzogčhenu“ na str. 41. – pozn. ed.

71) Více srov. kapitulu „6.1. – Historie nauky Žang Žung Něn Gjü“ na str. 99.

72) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 23–24. Více podrobností o historii linie Žang Žung Něn Gjü v kapitole „6.1. – Historie nauky Žang Žung Něn Gjü“ na str. 99. – pozn. ed.

4.4.4. – IV. Jethri Thasel

Tento velký cyklus dzogčhenových nauk, Jethri thasel (ye khri mtha` sel), také známý jako „Indický cyklus,“ a spolu s předchozími třemi je zahrnut ve čtyřletém tréninkovém studijním a meditačním programu v meditační škole kláštera Triten Norbutse v nepálském Kátmándú. Říká se, že v jedenáctém století mistr Lungton Lhanžen potkal Tsewang Rizina [který v minulosti dosáhl Duhového Těla Velikého Transferu] v osobě maskované jako indický asketický poutník. Ten mu vyjevil dzogčhenové nauky tak, jak je on sám dostal od Drenpy Namkhy v osmém století. Některé tyto texty jsou sestaveny velice systematicky a intelektuálsky – srovnatelně s Dzogčhen semde v ňigmě.⁷³⁾

4.4.5. – V. Čang Čub Sem Gjä Pa Ču Kor

Tento cyklus (byang chub sems gab pa dgu skor) patří k textovým nálezům systému Jižních Pokladů (lho gter)⁷⁴⁾ Tento text byl nalezen Šenčen Lugou (996–1035) na místě zvaném Drišäm takar (bri mrshams mtha` dkar) v roce 1017. Tento text patří k „Cyklu pokojného stavu“ žipung tanter.⁷⁵⁾

73) Srov. REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 24.

74) O systému Jižních Pokladů více v kapitole „4.2.1.1. – I. Systém Jižních Pokladů“ na str. 24.

75) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 30.

5. – SÚTRA, TANTRA A DZOGČHEN

5.1. – Rozdíl sútry tantry a Dzogčhenu v kostce

Než se pustíme do dalších a podrobně rozvedených témat, tak stručně zmíním tři zásadní pojmy, které se budou v dalším textu často opakovat. Jsou to *sútra*, *tantra* a *Dzogčhen*. Jsou to tři principiálně odlišné přístupy k pojetí osvícení a praktické cesty k němu. Všechny tyto tři cesty budou dále pojednávány tak, jak jsou pojímány zejména v tibetském Jungdrung Bönü a dále pak v tibetském buddhismu. V tomto stručném shrnutí se opírám zejména o informace obsažené v kapitole „12 malých tanter“ a komentáři k tomuto textu.⁷⁶⁾

Sútra užívá metodu zřeknutí se, odmítání, sebezapření. Tantra užívá metodu transformace. Pojetí tantry v Bönü je odlišné od ostatních tibetských škol. I přesto, že se užívají stejné termíny, jejich vnitřní význam je jiný – a to nejen v závislosti na sektě, ale i na linii předání. Sútra i tantra užívají mysl, vyvíjejí mentální úsilí pro pokrok na cestě k osvobození. Mysl svým vlastním úsilím směřuje k cíli, který si sama vytvořila. Mysl přetváří sebe samu k obrazu sebe samé.

Dzogčhen je v tomto smyslu unikátní systém, neboť není odkázán na mysl a vědomí (srov. níže „8 vědomí“), aby dosáhl osvícené mysli (sangže). Charakteristika cesty Dzogčhenu je samo-osvobodování, neboli spontánní přímý vhled bez jakéhokoliv úsilí do Přirozeného Stavů Mysli, který je Základem Všeho (künži), nejvyšší, svrhovaný na nejmocnější očišťač všech překážek a zatemnění těla, řeči a mysli. Rozpoznáním rozdílu mezi běžnou myslí a Přirozenou myslí a spočinutím v Přirozeném Stavě bez následování myšlenek nebo jakýchkoliv hnutí mysli. Dzogčhenoví praktikující nechávají všechny mentální jedy, překážky a nečisté vize se spontánně rozpustit zpět do jejich zdroje, a takto se ocitne ve stavu buddhovství. Dzogčhen je tedy nazýván cesta bez úsilí, cesta samo-osvobodování. Mysl je ponechána v klidu, aby se přirozeně samo-osvobodila ve své Přirozenosti.

5.1.1. – Základ

Dzogčhenové nauky se obvykle při předávání rozdělují do logických celků. Nauky Žang Žung Něn Gjü se se tradičně rozdělují na předání základu, cesty a plodu. Teď si je stručně projdeme a doplníme si i další pojmy, které se při vysvětlení často používají.

Základ jakási základní představa, ze které je odvozeno vše ostatní. Je to směs kosmologických a antropologických představ, ze kterých nutně vyplývá, co je potřeba udělat.

8 vědomí

Podle bönské filosofie má člověk 8 vědomí a 51 sub-vědomí:

- 6 smyslů: hmat (pocitování tělem), chuť, čich, sluch, zrak, mentální vědomí (když zavřeme všechny smysly, stále vnímáme obrazy a zvuky, které povstávají dále v naší mysli – to je šestý, mentální, smysl);
- emoční vědomí, které tvoří „já“ vkládáním, tzv. vložené „já“
- alaja (skladiště karmických stop – zde se ukládá veškerá naše karmická výbava a odtud se zase čerpá), tato alaja je také někdy nazývána základ všeho, ale není to künži, Základ Všeho.

76) Srov. kapitolu „7. – 12 malých tanter“ na str. 107.

Všech těchto 8 vědomí je na podkladu Přirozené Mysli, neboli Přirozeného Stavů, podobně jako se na zrcadle zrcadlí mnoho různých tvarů a zrcadlo zůstává jako základ zrcadlení nezměněno.

Alaja a Spontánně Bdělá Přítomnost – Přirozený Stav jsou základem všeho; ale v alaji jsou stopy dobré, které jsou spojovány se štěstím a stopy špatné, které jsou spojovány s utrpením; funguje zde tedy příčinnost, je závislá na příčinách a nelze skrze ni pochopit Přirozený Stav. Přirozený Stav je za naší myslí, naprosto nezávislý na příčinách. Proto nauky nepopisují Přirozený Stav přímo, ale jsou to jen metody, jak ukázat na Přirozený Stav, podobně jako otcův prst musí ukázat na měsíc, aby jej syn mohl spatřit.

Hedewa

Když mluvíme o prázdnotě, tak musíme umět rozlišit Přirozený Stav a hedewu. Ve stavu hedewy chybí Jasnost – je to stav hlubokého spánku, ranní probuzení po hlubokém spánku, úlek, vyčerpání po těžké práci, atd. Dzogčhenová Prázdnota „nic nedělej“, „nic“, atd. však není ani hedewa ani nesměruje k nihilismu.⁷⁷⁾ Hedewa je stav, kdy ve zkušenosti chybí aspekt Jasnosti, takže celá zkušenost je jen Prázdna. Je to otupělý a pasivní stav, kdy nepovstávají myšlenky.

5.1.2. – Cesta

Cesta Dzogčhenu je spontánně dokonalá, bez úsilí a pokroku – je to vnitřní, mentální necesta. Cesta sútry a tantry je spojena s myslí – proto vede do nirvány, kde nirvána je konstrukt vyrobený myslí. V sútře čím více rozvineme cestu, tím více se blížíme k nirváně – proto rozvíjíme 10 páramit⁷⁸⁾, 5 ctností, atd. Proto kolik je myslí, tolik je cest a plodů. Dzogčhenová cesta je jiná, osvobozená od mentálního úsilí, od kráčení po cestě. Je to prosté pochopení Přirozeného Stavů a spočinutí v něm.

5.1.3. – Plod

Plodem je dosažení 3 buddhovských těl (tři kaji). V Dzogčhenu je plod dosažen spontánně a náhle. Plod v sútře a tantře závisí na příčině – přichází z mentální praxe.

V sútře je nutné praktikovat 2 zásluhy: moudrost a metodu. Moudrost (základ) spočívá v porozumění prázdnotě – šúnjatá, bezjájství. Jsou dvě pravdy: relativní a absolutní. Relativní pravda se opírá o šest smyslových objektů, zatímco absolutní pravda spočívá v pochopení, že nic nemá nezávislou existenci. Metoda (cesta) spočívá v rozvíjení soucitné mysli, obecně jde o cestu deseti páramit. Plodem je spojení moudrosti (absolutní pravda) a metody (relativní pravda), kdy praktikující obdrží dharmakaju. Sútrický praktikující se snaží dosáhnout zrození v božské oblasti v Akanistha nebi.

Vše však pochází z mentální praxe – z myšlení, tedy mysl přetváří sebe samu, aby dosáhla svého vlastního obrazu cíle. A to včetně tzv. čtyř vnorů, tedy čtyř fází rozvíjení šamáty, kdy se každá fáze jeví jako přirozený stav, ale ve skutečnosti každá zahrnuje objekt, a tedy jím není, stručně si připomeňme čtyři vnory:

1. vnor: zaměření na nekonečný prostor.

77) Srov. „4 omezení“ na str. 35. na konci této kapitoly: eternalismus, nihilismus, uchopované, uchopující.

78) 10 dokonalostí, páramit: 1. štědrost – *jin pa*; 2. morální disciplína nebo etické jednání – *tsul trim*; 3. trpělivost – *zo pa*; 4. pilnost, nasazení, odhodlání – *ton dru*; 5. meditace nebo koncentrace – *sam ten*; 6. síla, moc, kapacita – *tob*; 7. soucit – *ning je*; 8. aspirace, touha, ambice – *mon lam*; 9. správné, přesné prostředky, názory, věnování – *ngo wa*; 10. moudrost – *she rab*. Jsou to způsoby transcendování limitů našich karmických tendencí. Plné ovládnutí těchto deseti ctností může trvat mnoho životů, ale i samotné odhodlání tyto páramity praktikovat může mít transformační efekt na náš přístup, postoj a naše vztahy k ostatním.

2. vnor: neuchopovat, nesoustředit se na objekt sám, ale podívat se zpět na vědomí. Vědomí je neomezené, takže i zaměření soustředění je neomezené a stane se tímto neomezeným vědomím.
3. vnor: prozkoumání jak objektu tak zdroje vědomí, které se chápe objektu; nenajdeme nic – ani tam ani tam – zaměření soustředění na nicotu.
4. vnor: nic nemůže být nalezeno – ani objekt ani subjekt, ale přesto něco nepopsatelného existuje – soustředění zaměřeno na tuto nepopsatelnou přirozenost.

Dzogčhen je však jiný. V každé fázi 4 vnorů je vždy něco uchopováno jako objekt soustředění, proto šamáta nemůže být porovnávána s Přirozeným Stavem v dzogčhenovém smyslu. Šamáta je vždy spojena s vědomím. Je tu něco, na co se můžeme zaměřit myslí, to je meditace na šúnjatu. Ale není možné zaměřit se myslí na Přirozený Stav. Přirozený Stav nemá ani subjekt ani objekt, je zcela za myslí i všemi vědomími. Vše je nutné prostě jen ponechat tak, jak to je – to je Veliká Moudrost Veliké Svastiky, není zde dichotomie subjekt–objekt, žádné zaměření soustředění.

Tantrická cesta obecně má 3 kontemplace a 2 fáze.

1. kontemplace: podobná jako Přirozený Stav v Dzogčhenu, je to kontemplace na *takovost*, na přirozený stav. Avšak z pohledu tantry sama tato kontemplace nepřinese tři buddhovská těla (káji), a proto je nutno *něco přidat*.
2. kontemplace: soucit – mysl je používána k rozvoji soucitu; soucit je vytvářen myslí až nakonec dojde ke spontánnímu povstání velikého soucitu, pak dojde ke sjednocení kontemplace a soucitu.
3. kontemplace: vizualizace božstva (jidamu) a skrze něj transformace 5 jedů na 5 moudrostí, samsára je transformována v nirvánu.

Po dokončení těchto tří kontemplací přichází hlavní dvě fáze tantrické praxe:

1. fáze generování, khyerim;
2. fáze procesu zdokonalení, transformace, dzogrim.

Tedy i tři buddhovská těla dosažená tantrickou praxí, tedy vytváření iluzorního těla (gyulu) spojením jemné prány a myslí, závisí na myšlenkách, smyslech, představách a zkušenostech atd. – tedy na myslí a jejích operacích.

Avšak dzogčhenovému praktikujícímu povstanou tři buddhovská těla spontánně v jeho Přirozené Mysli – plod Dzogčhenu tedy není závislý na používání myslí. Přirozenost Mysli je Prázdna, proto cokoliv v ní povstane je rovněž Prázdno, ale je to zároveň i Jasně, Prázdnota a Jasnost jsou Nerozdělitelné.

Dzogčhenová cesta je cesta ne–meditace. Prázdnota objasní sama sebe sebou samou, nemusíme nic přidávat ani měnit. Jako plamen svíce osvětlí sám sebe, nemusíme přidávat jiný plamen. Přirozený Stav má tři charakteristiky je Prázdno, Jasný a Prázdnota a Jasnost jsou od sebe Neoddělitelné; Sjednocení je Jasně i Prázdno. Odtud povstává vše, co je. Deset páramit to nemůže zlepšit, deset negativit zhoršit.

Nesmíme však udělat chybu ve sledování jmen – to je špatná cesta. Pokud v našem vědomí povstanou jevy a my je nahlížíme jako Prázdno, pak se samy osvobodí; pokud je však nahlížíme jako mající nezávislou existenci, tj. uchopíme je a pojmemme svou myslí, pak se stávají zdrojem samsáry, tj. nepochopíme Přirozený Stav, čímž povstává 5 jedů, které formují 6 sfér cyklické existence a my hromadíme karmu v alaji. Pět jedů, deset páramit – vše je potenciálem naší Mysli. Při sledování myšlenek se tento potenciál manifestuje jako pět jedů, při ponechání všeho tak, jak to je, se manifestuje jako Pět Moudrostí.

Z pohledu Dzogčhenu není dosažené buddhovství sútrickou praxí skutečné buddhovství, protože je výsledkem práce myslí. Tento sútrický buddha odmítl velké zastření a rozumí všemu na úrovni myslí – arahat. (Proto žáci Šákjamuniho nebyli vševědoucí jako on.) Cestou sútry a tantry nikdy nenajdeme Pravou Přirozenost, Přirozený Stav, protože stále pracujeme s podmínkami, stavy a myslí. Takto dosažené buddhovství je substanciální, konkrétní a závislé na podmínkách myslí. Je dosažené úsilím – mentální úsilí vytváří cestu a její plod (kontemplece +

soucít v případě tantry; moudrost porozumění prázdnoty a metoda hromadění deseti páramit v případě sútry).

Cesta Dzogčhenu také zahrnuje meditaci na Jidam, gurujógu, útočiště, bohdičitu, atd. – avšak toto nejsou hlavní dzogčhenové praxe, nýbrž praxe podpůrné, relativní. Pokud nejsme schopni spočinout a setrvat v Přirozeném Stav, pak je potřeba očistit a ustálit mysl, tedy tyto podpůrné praxe pomáhají vytvořit lepší podmínky pro setrvání v Přirozeném Stav; odstraňujeme jen momentální překážky. Avšak přirozený Stav jako takový je od počátku dokonalý, dokončený, hotový, neměnný; co se mění, je naše schopnost jej zakusit a stabilizovat. Proto má Dzogčhen v zásadě dvě cesty: cestu *slowa* (cesta učení – 3 cesty: semde, longde, mengagide), která slouží k filosofickému objasnění toho, co Dzogčhen je a mohli jsme tak kontrolovat naši zkušenost, zda je to pravá dzogčhenová zkušenost (rigpa), nebo jen nějaký klidný stav; a cestu *významu*, která zahrnuje metody užívané pro zakusení, porozumění a stabilizaci Přirozeného stavu. Mnoho metod se zaměřuje na vyjasnění pochyb: „Je toto Přirozený stav, nebo není?“ (2 cesty: trekčö, tögal).

Výsledkem, plodem cesty Dzogčhenu je Moudrost. Přirozený Stav objasní sám sebe sebou samým, není výsledkem ničeho a nemá žádnou příčinu; tedy je potřeba mu porozumět a pak jej praktikovat. Například čtyři elementy na úrovni buddhy, který spočívá v Přirozeném Stav, neexistují hmotně, zatímco pro nás jsou hmotné a způsobují nám mnoho překážek.

Přirozený Stav musíme hledat v naší mysli; podíváme se na naši mysl; nic nenajdeme; mysl pak sama zmizí ve své Přirozenosti – jen takto můžeme objevit Přirozený Stav; tedy nehledat jinde, jinak...

4 omezení

Dzogčhen je stav osvobozený od 4 omezení, zcela tato omezení překračuje:

1. éternalismus: existuje věčný neměnný átman, mající nezávislou existenci, mající určitou velikost, barvu, atd...

2. nihilismus: při smrti těla mizí i mysl, tety nic se nepřerouje z jednoho života do následujícího a neprochází posmrtným stavem barda a neexistuje tedy přenášení karmických zásluh mezi životy.

3. uchopované a 4. uchopující: Jak subjekt uchopuje objekt, tak objekt povstává subjektu – toto když studujeme myslí a náležitě analyzujeme, rozumově to nakonec pochopíme. Dzogčhen však říká, že pokud myslí sledujeme problematiku subjekt-objekt, nikdy neuvidíme Přirozený Stav; upustíme-li od sledování subjekt-objektu, pak se spontánně objeví Přirozený Stav, protože vše je potencialita Přirozeného Stav. Proto při dzogčhenové meditaci není na co medítovat – a je nám *to* Jasně.

5.2. – Buddhovství v sútře, tantře a Dzogčhenu

Předmluva editora

Přednesl Lopon Tenzin Namdak, na retrítu v Devonu v květnu 1991; zkomponoval John Myrdhin Reynolds. Toto je základní úvodní materiál pro uvedení do problematiky rozdílnosti jednotlivých cest k osvětlení.⁷⁹⁾

Říká se, že všechna náboženství vedou ke stejnému cíli. Tedy nejen ta buddhistická, ale i ta ostatní, že lidé jakoby jdou pod různými prapory na totéž místo. Podobně někteří učitelé říkají, že i súra, tantra a Dzogčhen vedou praktikujícího ke stejnému cíli. Takovéto tvrzení je i není pravdivé. Je pravdivé v tom smyslu, že tyto tři cesty vedou praktikující jedním směrem (a ne tím

79) REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 37-47.

opačným). Nepravdivé je v tom smyslu, kam až každá jednotlivá stezka praktikujícího dovede v tomto lidském životě. Úspěšný sútrický praktikující dosáhne znovuzrození v nebi Akaništa, odkud musí nadále pokračovat v dalším očišťování svého proudu vědomí; tantrický praktikující si vytvoří iluzorní tělo a už se nebude muset znova narodit, zbytek své cesty k osvícení vykoná v tomto těle. Zatímco praktikující Dzogčhenu dosáhne absolutního osvícení přímo v tomto lidském těle, tedy nebude se muset přerodit do nebe Akaništa jako sútrický praktikující a nemusí si vytvářet iluzorní tělo pro dokončení cesty po smrti svého fyzického těla jako tantrický praktikující. Dzogčhenový praktikující se stane buddhou, Kuntuzangpo, Dharmakajou již v tomto fyzickém těle, nebo v čase jeho smrti. Proto tvrdit, že všechny cesty vedou k osvícení je i není pravda. Je to pravda z hlediska směru, není to pravda z hlediska prostředků a cílové výstupní stanice.

5.2.1. – Náhled hínajány

Hínajána, narozdíl od mahájány, nerozlišuje tři buddhovská těla (trikaju). Příznivci hínajány uznávají pouze existenci historického Buddha Šákjamuniho, který žil v konkrétní historické minulosti. Tento buddha byl Arhat, který očistil všechny kléši (vášně, negativní emoce) a vasany (karmické stopy). Po osvícení byla jeho zbývající karma reprezentována jeho fyzickým tělem. Toto nečisté tělo setrvalo po nějakou dobu, ale jeho mysl byla již zcela očištěna od zatemnění. Po parinirvāṇe (smrti fyzického těla) pak už nezůstalo absolutně nic, ani tělo, ani mysl. Proto, když se modlíme k tomuto buddhovi, tak to není nic víc než jen připomenutí si, protože tu není nikdo, kdo by nás slyšel. Neobdržíme žádné požehnání, žádnou jeho moudrost, protože tento buddha už není. Je tu jen vzpomínka na jeho učení a příklady zaznamenané v textech. Ukázal nám však cestu k osvobození od utrpení zakoušeného v samsáře, po které můžeme jít i my. Cílem této cesty je, podle hínajány, sebe sama osvobodit ze samsáry, tedy stát se arhatem. Tedy následováním cesty hínajány dosáhneme statusu arahat, avšak z pohledu mahájány i Dzogčhenu není tento stav arahatství stavem plně osvíceného buddhy.

5.2.2. – Náhled mahájány

V tradiční kosmologii, která je v Bönu i [mahajanovém] buddhismu stejná, existují tři základní roviny existence:

1. Kamadhatu, Svět Touhy, kde jsou všechny cítící bytosti, včetně bohů (déva) ovládnuti jejich smyslovými touhami (karma).
2. Rupadhatu, Svět Forem, bydliště bohů, kteří mají mimořádně jemná těla (rupa) a smyslové orgány ze světla, a nejsou už více ovládnuti hrubými smyslovými touhami (karma).
3. Arupadhatu, Svět Bez Forem, kde bytosti nemají viditelnou formu (arupa) a existují v dimenzi kosmického vědomí.

Když bychom stoupali vzhůru říší (2.) Rupadhatu, zjistili bychom, že světelná těla bytostí jsou úroveň od úrovně jemnější, jasnější a čistější. Nejvyšší úroveň existence ve sféře Rupadhatu je známá jako Akaništa (sanskrit), Ogmin (tib.), kde dlí Akaništa bohové. Když zde na zemi dosáhneme buddhovství [sútrickou metodou mahájány], narodíme se do tohoto nebe Akaništa. To proto, že v této pláni je manifestovaná forma, která ztělesňuje osvícenou zkušenost buddhy, nejvhodnější. Získáme jemné a velice pročištěné tělo světla skrze ctnostné zrození v tomto Akaništa nebi. Zde pak pokračujeme v praxi očišťování proudu našeho vědomí ode všech zatemnění, i těch nejjemnějších a nevědomých. Očištění ode všech stínů obdržíme buddhovství v Akaništa nebi v podobě sambogakaji. Tomu se říká, že realizujeme sambogakajovou formu. Takto dosáhneme buddhovství podle sútrického systému v mahájáně.

Podle Bönu se musí člověk zrodit v Akaništa nebi jako Akaništa bůh aby mohl mít vhodné tělo nebo formu pro osvícení. Zde jedinec dosáhne sambogakaji, a pak sestupuje do nižších světů aby

se v nich manifestoval jako nirmanakaja na fyzické pláni země. Mysl buddhy je Dharmakaja, která disponuje dvojí čistotou – vnitřní (intrinsic) čistotou a svobodu od všech náhodných (adventitious) nečistot. Tato Dharmakaja je nepředstavitelná a nevyslovitelná; je bez jakéhokoli omezení. Ale manifestace buddhovy energie (tugže, thugs-rje) je sambogakaja, v očištěné formě světla a energie. Je to něco viditelného. To je aspekt řeči buddhy. Velicí bódhisatvové, když dosáhnou vyšších fází bódhisatvovství, vyšších bhúmí, mohou vnímat tato oslavovaná (sambogakajová) těla.

Ale jsou zde také nesčetné citící bytosti světa (1.) Kamadhatu, které pro své zatmění nemohou tato sambogakajová těla vnímat. A pro potřebu těchto buddha manifestuje nesčetné projekce neboli emanace (nirmitas) svých forem do všech obydlených světů, a ty jsou známy jako nirmanakaja, nebo také emanovaná těla (tulku, sprul-sku). Tato těla mohou být vnímána bytostmi, jejichž myslí jsou zastřeny kléšami (vášněmi) a smyslovými touhami. Sambogakaja je jako slunce na obloze a její světlo svítí všude. Je jen jedno jediné slunce na obloze, ale na hladině nádob naplněných vodou a rozmístěných na zemi se zrcadlí toto jediné slunce nesčetněkrát. Tyto odražené obrazy slunce (reflexe) jsou nirmanakaja. Jen když praktikující dosáhl cesty vizí (darshana-marga, třetí z pěti cest), pak dostatečně očistil zatmění a může vidět sambogakaju a vyslechnout od ní učení přímo. Nevědomé citící bytosti jsou schopné vnímat jen nirmanakaju, která povstává v čase a historii.

5.2.3. – Náhled tantry

V tantrě je jiná metoda, ve které není potřeba se přerodit do pláně Akaništa nebe, nejvyšší sféry Rupadhatu, abychom obdrželi tamní jemné světelné tělo. Tato cesta je známá jako Majadéha (mayadeha), iluzorní tělo, tibetsky gjulu (sgyu-lus). Cesta tantry zahrnuje dvě posloupné hlavní fáze [které následují po třech kontemplacích]:

1. Fáze generování (generation stage, kyerim) kde si sami sebe vizualizujeme jako jidam – meditační božstvo v posvátném prostoru mandaly. Skrze naprostou identifikaci sebe sama s touto posvátnou (divine) formou čisté vize během sádhany (meditačního sezení) nebo tantrického transformačního procesu, rozvíjí praktikující posvátnou hrdost, určitý blažený stav (pride, lha yi nga-rgyal). Ale nic z tohoto nemá nezávislou existenci. Předtím, než si praktikující začne sám sebe vizualizovat jako božstvo, musí rozpustit všechny nečisté karmické vize, tedy způsob jakým teď vidí samsárickou existenci do šúnjaty, prázdnoty nebo čisté potenciality, která je jako jasná, prázdňá obloha. Praktikující může uspět v totální identifikaci se s koncentrovaným jidamem v průběhu sádhany (meditačního sezení), ale na závěr je vizualizace vždy rozpuštěna opět v neposkvrněném (pristine) stavu šúnjaty, a pak člověk vstoupí na nějaký čas do bezforemné kontemplace. I když v tomto stavu kontemplace není žádný obraz nebo diskurzivní myšlení nebo kontemplace na soustředění nebo kotvení vědomí, člověk *není* v bezvědomí (not unconscious). Praktikující je naprosto přítomný a bdělý jako jasná širá obloha prostá všech mraků a naplněna slunečním jasem. Rozpuštění vizualizace sebe sama na jidam před návratem do pozemského bdělého stavu vědomí zajišťuje, že člověk nepomíchá různé úrovně zkušenosti (reality) a netrpí tak nafukováním ega. To znamená nesprávné rozlišení empirického ega (nečistá karmická vize) a čistého archetypu.

2. Fáze procesu zdokonalení, transformace (perfection stage, dzogrim). V tantrě není potřebné se zrodit ve speciálním nebi, kde získáme subtilní tělo světla (sútra mahájány). Tato tantrická metoda se nazývá iluzorní tělo (mayadeha, gyulu). Při 2. fázi tantrické transformace (dzogrim) tvoříme v srdečním centru velice pročištěné jemnomotné iluzorní tělo spojením jemné prány a myslí. Toto iluzorní tělo má podobu našeho jidamu, osobního meditačního božstva. Tento obraz jidamu představuje očištěnou vizi sebe sama, sebe-zbožštění, které je v kontrastu k normální nečisté karmické vizi, kterou o sobě máme v našem každodenním životě při bdělém stavu. Při meditaci na sebe samé v této očištěné archetypální formě praktikující, při praxi sádhany, přijímá tyto ctnostné kvality, kapacity a moudrosti spojené s tím kterým partikulárním božstvem (jidamem). Toto iluzorní tělo (gyulu) poskytuje vhodný základ pro manifestaci sambogakaji, proto není nutné hledat tento základ v jakékoli jiné dimenzi existence (akaništa nebe v sútře mahájány). Toto iluzorní tělo tvoříme

v průběhu našeho života zde na zemi naší mentální praxí, potom do něj v čase smrti přeneseme naše vědomí (namshe), a ono se pak stane vozem pro naši sambogakajovou manifestaci. Toto ale není stav konečného osvícení, naopak je potřebná další praxe pro očistění jemných překážek; ale už nejsme pasivní obětí rozličných vizí tvořených naší minulou karmou v bardu, nebo posmrtnou zkušeností. Vyhneme se všem nástrahám a lákadlům barda a s tím spojeným rizikem nešťastného znovuzrození.

Jsou dva druhy iluzorního těla (gyulu): čisté a nečisté. Pokud jsme v okamžiku naší smrti ještě zcela nepročistili všechna jemná zastření a zatemnění – intelektuální i emocionální, pak jemné tělo zrozené ze spojení jemné prány a myslí je nečisté iluzorní tělo. V takovém případě musíme v tomto těle provádět další očistné praxe, abychom uskutečnili perfektní osvícení. Jen pokud dosáhneme tohoto stavu, mluvíme o čistém iluzorním těle.

Tomuto čistému iluzornímu tělu se někdy nesprávně říká Duhové Tělo (jalu, `ja` -lus), nebo Tělo Světla (ödlu, `od-lus), což jsou plody dzogčhenové praxe. Není to však ani jedno z nich, protože manifestace této sambogakajové formy závisí na naší předchozí praxi, je touto praxí vyrobeno – a uskutečnění jak kyerim, procesu generace, tak dzogrim, procesu zdokonalení. Kde se náhled a praxe liší, tam se liší i plod, výsledek. Proto manifestace iluzorního těla (tantra) a Duhového Těla (Dzogčhen) nejsou stejné.

5.2.4. – Náhled Dzogčhenu

Osvícení jako plod dzogčhenové praxe (trekčö a tögal) je zcela jiné než osvícení v sútře a tantře. Iluzorní tělo vzniklé spojením jemné prány a myslí (tantra) a dosažení zrození v nebi Akaništa (sútra) nepředstavují podle Dzogčhenu skutečné buddhovství. Ani arhat, stav realizovaný skrze metodu hínajány, není z pohledu Dzogčhenu skutečným buddhou. Arhat, poté co dosáhl stavu odseknutí kořenů všech kléši (vášně, negativní emoce) a vasan (karmické stopy)⁸⁰, se už nepotřebuje zrodit v lidské říši, nicméně na vyšší úrovni existence musí nadále pokračovat v procesu očišťování proudu jeho vědomí, protože je stále ovlivňován různými intelektuálními zatemněními. Tato dvě zastření (ripa ňi) jsou emocionální poskvrnění (kléši) a intelektuální poskvrnění, neboli pokroucené, nesprávné názory o přirozenosti Reality. Arhat se na vyšší úrovni existence musí vydat cestou mahájány, aby mohl realizovat buddhovství. Podobně tantrický praktikující, který uskutečnil iluzorní tělo (gyulu), už nepotřebuje další lidské zrození. Ale protože gyulu je něco, co povstalo z příčin, a podobně to platí i o zrození v nebi Akaništa, není trvalé. Pokud bylo tedy poznání dharmakaji přineseno takovýmito předcházejícími příčinami, pak i ona [dharmakaja] bude něco, co není stálé. Nemůžeme vyjít (proceed) z naší podmíněné existence do nepodmíněného stavu. To nemůže nikdy nastat.

Jsou dva aspekty nebo perspektivy, jak nahlížet na Dharmakaju. První, když je nahlížena ze stanoviska sútrického systému a nižších tanter; druhý, když je nahlížena z pozice Dzogčhenu a některých vyšších tanter, jako je například Mateřská Tantra (Ma Gjü, Ma Gyud)⁸¹. Podle mahájánového sútrického systému je příčinou přinášející realizaci dharmakaji hromadění moudrosti, což znamená pochopení šúnjaty neboli prázdnoty [absolutní pravda]. Příčina která přinese realizaci rúpakáji, která zahrnuje sambogakaju a nirmanakaju, je hromadění zásluh zakončením cesty deseti dokonalostí (páramit) po tři nezměřitelné kalpy [relativní pravda]. Podle tantrického systému je příčinou realizace dharmakaji také pochopení prázdnoty, šúnjaty, ale příčinou rúpakaji je praxe kyerim a dzogrim⁸², tedy tvorba gyulu, iluzorního těla.

Avšak, Dzogčhen tvrdí, že jestliže je buddhovství dosaženo prostřednictvím předcházejících příčin, pak to není nepodmíněný stav. Nebude pak ani stálé. Jednou dojde svého konce, stejně jako jakákoliv mystická zkušenost přinesená meditační praxí po čase skončí a my se ocitneme zpět ve

80) Dvojí zastření jsou jednak emocionální poskvrnění, neboli *kléši*, jednak intelektuální poskvrnění, neboli narušené, nesprávné názory o přirozenosti (povahy) reality.

81) *Ma Gyud* - Matka Tantra, Mateřská Tantra

82) Vizualizace sebe sama jako *jidamu*, nebo meditačního božstva, při provádění praxe *sádhany*.

stavu běžného zatemněného vědomí. Základním principem je zde to, že všechny podmíněné věci [tedy věci vzešlé z příčin] jsou nestálé (are impermanent) a tato pravda byla učena všemi buddhy. Avšak podle sútrického systému je nahromadění moudrosti (pochopení šúnjaty) příčinou dharmakaji a nahromadění zásluh (deset páramit) příčinou rúpakaji. Proto je podle této sútrické a tantrické perspektivy dharmakaja něco nestálého a podmíněného, něco, co vzniklo z příčin; kdežto podle Dzogčhenu je Dharmakaja nepodmíněná a ne-časová (non-temporal). Takže je tu logický spor.

Jak potom může praktikující realizovat Dharmakaju, když ona je stále přítomná [protože nemůže být stvořena příčinami]? Je tu takový příklad. Jako existuje neohraničená nekonečnost prostoru, který proniká všude a zároveň je tu prostor uvnitř hliněné nádoby, který má určitý tvar, tak je to s Dharmakajou a jednotlivými cítícími bytostmi. Jeden je stálý a druhý je nestálý a podmíněný, časově vymezený hliněnými stěnami hrnku. Když je hrnek rozbit, je tu jen jeden prostor. Ale znamená to pak, že pokud je tu jen jedna jediná Dharmakaja jako prostor, který proniká všim, jsou všichni buddhové jeden a tentýž? Ne!⁸³⁾

Opět, podle interpretace sútrického systému, po dosažení osvícení se buddha znovu objevuje ve světě aby učil dharmu cítící bytosti jako nirmanakajová forma pro jeho bodhičitu (soucit) a jeho individuální sliby pranidhana, kterými se předtím zavázal. Proto je tento slib příčinou jeho manifestace jako rúpakaji, stejně jako jeho individuální nahromadění zásluh. Tato rúpakaja se nám objevuje kvůli našim potřebám jako individuálních cítících bytostí, a ne proto, že by buddha měl nějaké touhy nebo aspirace. On učí cítící bytosti skrze vozidlo řeči, tedy sambogakaju, manifestaci jeho energie, i když jsou to jen velcí bódhisatvové, kteří mohou vnímat tuto jeho manifestaci vizuálně a přímo. Nicméně jeho mysl zůstává nepohnutá jako dharmakaja. Podle této teorie je tato dharmakaja nepodmíněná; není nijak ovlivněna ani limitována myšlenkami a touhami které existují v čase. Je jako čistá, otevřená, nezasřená obloha, zatímco sambogakaja je jako slunce na této obloze. Vyzářuje své světlo všude, nestranně a bez rozlišování a tyto paprsky slunce jsou jako individuální nirmanakaji vníma(tel)né ostatními cítícími bytostmi. Pokud sedíme v jeskyni na severní straně hory, musíme z této jeskyně vyjít ven, abychom spatřili tvář slunce [přímo, a ne jen jeho paprsky], i když jeho světlo svítí všude kolem. Se sambogakajou je to stejné. Ve své esenci je Dharmakaja Prázdná a beztvará (formless) jako obloha; je nepodmíněná a stálá. Ale z perspektivy sútrického systému, ze strany moudrosti je dharmakaja nestálá, protože tato moudrost povstává z příčin, z meditací, které přinášejí nahromadění moudrosti (pochopení šúnjaty). Takže, jak může skutečná [nepodmíněná] Dharmakaja povstat z nahromadění moudrosti jako příčiny? Je tu rozpor.

Ať už je to jakkoliv, podle Dzogčhenu se mají věci *zcela jinak*. V dzogčhenovém upaděša učení (mengagide) jsou praxe trekčö a tögal (trekchod, thodgal). Trekčö znamená, že vstoupíme *do* a setrváme *ve* stavu Kontemplace (rigpa), což je Přirozený Stav. Tögal znamená, že zatímco spočíváme ve stavu Kontemplace (trekčö), Energie, neboli potencialita Přirozeného Stav (rigpā tsal, rig-pa `i rtsal) má příležitost se spontánně manifestovat jako vize. Médium pro manifestování této potenciality [v podobě vizí] může být například naprostá tma, sluneční svit nebo širá obloha⁸⁴⁾. Nejvyšším završením praxe tögalu je manifestování Duhového Těla (jalu).

Podle Dzogčhenu jsme sambogakaji již dosáhli, protože je obsažena v potencialitě Přirozeného Stav. Není to něco co je přineseno v čase předchozími příčinami. Spíše, tu je už odjakživa (primordially) přítomna, protože představuje inherentní (inherent) potencialitu Energie Přirozeného Stav samotného (rigpā tsal). Tato tögalová metoda se užívá jen v Dzogčhenu a v žádném jiném voze. Zde není sambogakaja zapříčiněna ničím jiným, jen sama sebou, tedy ani žádným slibem ani praxí dzogrim. Je to spontánně samo-dokonalá (spontaneously self-perfected) manifestace Přirozeného Stav (lundrub, lhun-grub). Ale z pohledu naší *zkušenosti* je to viditelná věc, a jako všechny viditelné věci je proměnlivá a nestálá. Tudíž rúpakajová manifestace je vždy nestálá, stejně jako je individuální.

83) Jednotou a mnohostí se zabývá např. „Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness“ od Padmasambhavy, do aj. přeložil Reynolds.

84) Tři základní meditační „pomůcky“ při praxích tögalu. Praxe slunečního svitu; v naprosté temnotě; a s širou oblohou nejsou příčinou tögalových vizí, ale slouží jako opory pro jejich manifestaci, podobně jako plátno pro promítačku.

Z našeho pohledu ona prostě jen nespočívá na nebeském trůnu napříč věčností, neměnná století za stoletím, nýbrž je dynamická a akční.

Praxe tögäl zahrnuje i metodu pro rozpuštění nečistého fyzického těla v čase smrti, nebo dokonce i před ní, a to pak umožní manifestovat Duhové Tělo Světla. Avšak zde se nejedná o proces transformace nečistého fyzického těla do čisté sambogakaji, jako je to prováděno v tantře. Metoda Dzogčhenu není metoda transformace jako v tantře, ale je to cesta samo-osvobození (self-liberation). Proto je procedura v tantře a v tögalu (Dzogčhen) zcela jiná. K transformování do vizi a energie užívá tantra vizualizace ve smyslu kyerim a dzogrim, tedy vizualizace vyráběné myslí. Vizualizujeme si sebe sama ve formě sambogakaji, ať už jako jidam pokojný nebo hněvivý. Ale v Dzogčhenu zde není nic k vizualizování a nic k transformování. Vize, které povstávají v průběhu tögálové praxe nejsou vizualizace. Vizualizace představují práci myslí, jsou tvořeny myslí. Ale Dzogčhen je stav *za* myslí. Takže tyto vize, které povstávají při tögalu, nejsou tvořeny myslí. Jsou manifestací toho, co už je prvotně přítomno v Přirozeném Stavě. Vize není něco stvořeného příčinami, ale je to Lundrub, je to spontánně Dokonalé (spontaneously perfected). Protože sambogakaja je již zcela inherentní v Přirozeném Stavě, tak se prostě *jen* manifestuje. Dzogčhen sám pak jen odhaluje naši skutečnou Přirozenost. Dzogčhen odhaluje toto inherentní buddhovství, naši Pravou Přirozenost, a tak může manifestovat sambogakaju bez jakéhokoliv úsilí.

Při vyvrcholení praxi tögalu, ve fázi vizi zvané „vyčerpání všeho do Reality“ (bönni zápa, bonnyid zad-pa), všechny vize, které praktikující zakouší, ať už čisté nebo nečisté, vyvstávají aby se rozpustily do Přirozeného Stavě (come to dissolve into the Natural State). To zahrnuje i naše fyzické tělo, které je samo výsledkem minulých karmických příčin a představuje naši nečistou karmickou vizi. Pro praktikujícího všechno zmizí (včetně jeho fyzického těla). To spouští fázi spontánní manifestace sambogakaji, která byla potencialitou Přirozeného Stavě od samého počátku. Protože ona už tam je, není potřeba žádných primárních příčin pro její manifestování. Avšak je potřeba *sekundárních* příčin. Sekundární příčinou pro její manifestování je cesta očišťování zastření a překážek. Je to jako když vítr rozfouká mraky na obloze, takže tvář slunce začne být viditelná, nebo jako otevření dveří do chrámu, takže můžeme jasně spatřit obraz buddhy uvnitř.⁸⁵⁾

Pokud prozkoumáme pojem buddhovství z logického hlediska, shledáme, že nirmanakaja a sambogakaja jsou nestálé, zatímco Dharmakaja samotná je stálá (permanent). Ale když budeme dále zkoumat Dharmakaju, zjistíme, že má dva aspekty. Na straně šúnjaty neboli Prázdnoty je stálá, ale ze strany Moudrosti (Jasnosti) je nestálá. Künzi, Základ Všeho, je stálý, protože je to Prázdnota sama, ale Rigpa je nestálá, protože není manifestována nepřetržitě. Nicméně, tyto dvě, Künzi a Rigpa, jsou Nerozdělitelné (jermed, dbyer-med) v Přirozeném Stavě. Na straně Prázdnoty (tong ča, stong-cha) je stálost, ale na straně Jasnosti (clarity, salča, gsal-cha) neboli Bělé Přítomnosti (awareness, rigča, rig-cha) je nestálost. Takže manifestovaný aspekt je nestálý, i když reprezentuje čistou vizi. Stále se bez ustání mění, zatímco strana Prázdnoty je konstantní a stálá. Tyto věci můžeme logicky rozlišit, když mluvíme o Přirozeném Stavě, ale Přirozený Stav je Celek (totality) a perfektní Jednota (perfect unity). V Přirozeném Stavě jsou Prázdnota a Jasnost Nerozdělitelné a nikdy jinak. Tato Nerozdělitelnost (jermed, dbyer-med) je esence Dzogčhenu. Upadnout na stranu Prázdnoty nebo na stranu Manifestace [Jasnosti] znamená odklánět se od dzogčhenového náhledu a podlehnout zaujatosti a extrémním náhledům.

Realizace Duhového Těla znamená, že jsme praktikovali tögäl a ne nějaké jiné metody. Vize, které povstávají, nejsou specificky vytvářeny, ale povstávají spontánně (lundrub) v přítomnosti sekundárních příčin jako je sluneční svit, naprostá temnota nebo jasná širá obloha. Povstávají spontánně z Přirozeného Stavě; nemusíme napřed zakončit praxe kyerim a dzogrim jako přípravu. Vše, co je požadováno, je *kapacita* spočívat stabilně v Přirozeném Stavě. Tomu se říká stabilní trekčö. Pak tögálové vize přicházejí samy automaticky, ať už za slunečního svitu nebo v naprosté temnotě nebo v prázdne obloze. Postupně povstávají všechny čisté vize božstev, a tyto vize se rozvíjejí cestou

85) Takže nevyrobíme slunce z materiálu, který nejdeme všude kolem a který buďto pečlivě třídíme na použitelný materiál a odpad (sútra), ani nepřeměňujeme na vhodný stavební materiál (tantra), nýbrž *jen* necháme zmizet mraky, které zakrývají slunce, které tam odjakživa je. - pozn. ed.

čtyř fází (nangwa ži, snans–ba bzhi) až k završení. Pak se všechny rozpustí v Přirozeném Stav. Naše osobní realita čistě a nečistě vize (nangwa) se rozpustí v Realitě (bön ni), která je Přirozený Stav.

V momentě, kdy zmizí naše vize, zmizí rovněž i naše fyzické tělo, protože je to jen jedna z manifestací naší nečisté karmické vize, produkt dědictví naší minulé karmy. Naše normální každodenní nečistá vize má stejný zdroj jako tögálové čisté vize, a nyní se obě rovnocenně rozpustí v jejich zdroji, v Přirozeném Stav. Je tu jeden jediný Prvotní Základ (Primordial Base) – Přirozený Stav, ale jsou dvě cesty, nečistá karmická vize a čistá vize, a dva Plody, neboli výsledky, samsára a nirvána. Navrácením se k nejvyššímu (ultimate) zdroji se potencialita Přirozeného Stav manifestuje jako Duhové Tělo, pravá rúpakaja.

Potom se toto Jalu, Duhové Tělo, může jevit v materiálním smyslu cítícím bytostem aby je mohlo učít.⁸⁶⁾ Duhové tělo není jako takové něco materiálního, ale jeví se tak, protože může simultánně působit na smysly cítících bytostí. Sambogakaja může být vnímána jen aryi, bodhisatvy, kteří dosáhli třetí, čtvrté nebo páté cesty⁸⁷⁾. Tito mohou slyšet skutečná učení sambogakaji, zatímco běžné cítící bytosti nemohou tyto manifestace ani vidět ani slyšet. Tedy, je to jen nirmanakaja, co mohou běžné cítící bytosti vnímat. Lidem se tato nirmanakaja zjevuje v lidské podobě. V jiných světech a u jiných druhů bytostí je situace jiná. Ale Duhové Tělo, jakožto potencialita Přirozeného Stav, není omezeno do žádné dílčí formy. Může se objevit v nesčetně různých formách. A protože Přirozený Stav s námi byl od samého počátku, my jsme vlastně neudělali nic více, než že jsme jej znovuobjevili, setrvali v něm, a dovolili jeho potencialitě se manifestovat. To je Buddhovství.

5.2.4.1. – Tři typy Duhového Těla v Dzogčhenu

Jsou tři hlavní typy Duhového Těla, Jalu. *První*, nejvyšší úroveň se nazývá „Duhové Tělo Velikého Transferu“ (jalu powa čenpo, ja lu pho ba chen po). Na této úrovni se praktikující stane kompletním buddhou již v jeho těle, ještě před smrtí. Nepovšimnutě před ostatními je fyzické tělo takového praktikujícího rozpuštěno do esencí pěti elementů, pěti čistých světél; takový člověk nevykáže žádné známky smrti. Tento druh bytosti může zmizet a znovu se objevit na této všední pláni v jakémkoliv čase a místě v odpověď na potřeby těch, kdo hledají cestu realizace. *Druhý* typ Duhového Těla je, když se tělo praktikujícího rozpustí v duhové světlo esence pěti elementů v čase smrti bez zanechání jakýchkoliv fyzických zbytků. Občas se tato úroveň nazývá Světelné Tělo, nebo Zářící Tělo (öd ku, öd lu). *Třetí* úroveň je, když se tělo praktikujícího v čase smrti smrskne až nakonec zbudou jen vlasy a nehty; ty jsou považovány za vnější tělu, protože v nich není pociťována bolest.⁸⁸⁾

Někdy praktikující nedosáhne plného rozpuštění do esence elementů a jeho tělo se jen smrskne – více či méně. V takových případech, i přesto že praktikující dosáhl vysokého stupně realizace, stále ještě nedokončil praxi tögál v průběhu jeho života.⁸⁹⁾

5.3. – Prázdnota v madjamace, čittamatře a Dzogčhenu

Předmluva editora

Přednesl Lopon Tenzin Namdak, v Bischofenu, Vídni, Devonu a Amsterodamu v březnu, dubnu, květnu a červnu 1991; z více přednášek volně zkomponoval a doplnil John Myrdhin Reynolds.⁹⁰⁾

86) To je i situace Tapirici, který se po manifestování Duhového Těla vrací zpět, aby učil své vybrané žáky. Podrobnosti jsou v kapitole “6.1. – Historie nauky Žang Žung Něn Gjú” na str. 99.

87) Cesta Vizí, Meditace, Vyvrcholení (Culmination), později známá také jako Cesta za (beyond) výcvikem.

88) YONGDZIN LOPÖN TENZIN NAMDAK. *Masters of the Zhabg Zhung Nyengyud...* s. 19 + poznámka č. 27 na s. 19–20.

89) YONGDZIN LOPÖN TENZIN NAMDAK. *Masters of the Zhabg Zhung Nyengyud...* s. 19 + poznámka č. 27 na s. 19–20.

90) REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 57–87.

5.3.1. – Náhled sútry

Dnes mnoho lámů říká, že náhledy a plody praxe madhjamaky, mahamudry a Dzogčheny jsou všechny stejné. Ale to není pravda. Proč? Kdykoliv máme duchovní cestu, můžeme o ní mluvit ve smyslu základu, cesty a plodu. Když pak porovnáme dva systémy duchovní praxe a zjistíme, že se jejich náhledy základu liší, pak se budou lišit i jejich praxe cesty, a tudíž i plod, neboli výsledek, bude jiný. A proto musíme začít tím, že prozkoumáme náhledy těchto rozličných systémů, speciálně jejich náhled základu.

Buddhistické a bönské nauky se dělí na sútry, tantry a Dzogčhen. Každý z těchto systémů má jiný základ, jinou cestu a proto také vedou k jinému plodu, neboli výsledku. Metoda náležející sútrickému systému je cesta *zřeknutí se* (pong lam, spong lam), metoda náležející tantrickému systému je cesta *transformace* (gjur lam, sgyur lam) a metoda náležející Dzogčheny je cesta *samo-osvobození* (rö lam, grol lam). Madhjamaka patří k sútrickému systému, mahamudra patří k tantrickému systému a Dzogčhen je prostě Dzogčhen; není to ani sútra ani tantra. A tak jsou tyto systémy vzájemně velice odlišné v jejich náhledu základu. A protože jejich náhledy nejsou stejné, jejich praxe nevedou ke stejnému plodu. To je čistá logika.⁹¹⁾

V systému sútry je zahrnuta hínájána a mahájána. Hínájána se dělí na dvě: na cestu Šrávaků (sravakas) neboli „žáků“ (disciples, ňan to pa, nyan-thos-pa); a na cestu Pratyekabuddhů (pratyekabuddhas, rang džal pa, rang-rgyal-ba). Tyto dva druhy praktikujících myslí jen na své vlastní osvobození z utrpení samsáry. Nejsou nijak zatíženi osudy druhých. Rozpoznávají neexistenci jakéhokoliv neměnného trvalého já v individuích (gang-zag gi bdag-med); ale na dharmy, neboli jevy, momentální fyzické a mentální události, které utvářejí naši zkušenost v podobě proudu vědomí, nahlížejí jako na skutečné. Takový je jejich náhled. Naproti tomu pro mahájánu je klíčový soucit. Zde praktikující nemyslí jen na své vlastní osvobození z utrpení zakoušeného v samsáře, ale myslí rovnocenně na osvobození všech cítících bytostí ze samsáry. Tito uznávají, že v individuích neexistuje žádné stálé a setrvávající já, stejně jako praktikující hínájány, ale úplně stejně považují i tyto momentální události neboli dharmy za nestálé, neskutečné a nesubstanciální (chos kyi bdag-med), narozdíl od hínájány. To je náhled mahájány, to je to, co zveme šúnjata, neboli prázdnota.

5.3.2. – Náhled madhjamaky

V mahájáně, buddhistické i bönské, najdeme dva odlišné filosofické systémy. První je madhjamaka zvaná také bumapa (dbu-ma-pa), což v tibetštině znamená škola „střední cesty“. Druhá je jogačára, neboli čittamatra, tibetsky semtsampa (sems-tsam-pa), což znamená škola „pouze-mysli“ (mind-only school). Ačkoliv to není moc známo, Bön také má své Pradžňaparamita sútry (Prajnaparamita sutras) a filosofický náhled a metodu vysvětlované v těchto sútrách známých jako madhjamaka.

Podle Tibeťanů obecně představuje majdamaka nejvyšší filosofii a šúnjata je nejvyšším náhledem obsaženým právě v učení madhjamaky. Pochopení šúnjaty, prázdnoty všech jevů, tedy že jevy postrádají jakoukoliv nezávislou existenci, je konečným cílem. To je to místo, kam nás systém súter vede. A to platí i v případě súter Bönů. Ačkoliv tradice Bön nezahrnuje žádné nezávislé texty jogačáry, jako jsou ty, které byly přeloženy ze sanskrtu v buddhistické tradici, náhled jogačáry, zvaný čittamatra, je v ní dobře známý a rovněž je dobře známo jeho odmítání náhledem madhjamaky.

Nicméně tradice Bön nepovažuje náhled madhjamaky za nejvyšší možný. Podle náhledu madhjamaky je dokonce i ve stavu osvětlení přítomno něco, co je pojímáno nebo uchopováno (apprehend or grasp, dzinpa, `dzin-pa) intelektem. A tato situace inherentně vyžaduje dualitu. Ale

91) Zde Lopon Tenzin Namdak mluví ze strany doktrinálních systémů jak jsou logicky učenecky zformulovány, a ne ze strany individuálního praktikujícího, který samozřejmě může změnit svou mysl nebo změnit směr svého proudu vědomí. Když filosofické systémy postulují rozdílné Základy, pak logicky i jejich cesty praxe budou jiné a následně budou jiné i výsledky. Když někdo seje ječmen, pak nemůže očekávat, že sklídí pšenici.

existuje náhled, který je za veškerými dualitami – a to náhled Dzogčhenu. A proto je v systému nauk Bönu považován za nejvyšší nauku Dzogčhen, nikoli madhjamaka.

To ovšem neznamená, že madhjamaka a tantra nebyly vyučovány buddhy, a že nejsou samy v sobě dokonalé. Buddhové je učili některé studenty ze specifických důvodů, protože každého učili podle jeho intelektuální kapacity a úrovně rozvoje. Takže ve specifickém kontextu je každý tento systém kompletní a dokonalý sám v sobě. Vše závisí na kapacitě studenta, takže nesmíme hledat chyby v těchto jiných systémech jednoduše jen proto, že je nepraktikujeme. Navíc je nesmírně důležité mít jasné porozumění každého základního náhledu těchto jednotlivých myšlenkových systémů. Pokud toto jasné porozumění nemáme už od samého počátku, pak je jedno jak moc budeme meditovat a praktikovat, naše praxe bude špatná.

V mahájáně obecně, tedy v madjamace i jogačáře (čittamatře), se mluví o dvou pravdách. O absolutní pravdě (dam–don bden–pa) a o relativní pravdě (kun–rdzob den–pa). Tedy v sútře i v tantře jsou uznávány tyto dvě pravdy jakožto zdroj pro realizaci dharmakaji a rúpakaji. Dharmakaja, jakožto nejvyšší realita, nemá žádnou formu, je prázdna. Ale k tomu, abychom realizovali plod, neboli výsledek, musíme napřed mít nějakou příčinu. A tak tedy, abychom mohli realizovat plod, kterým je dharmakaja, musíme mít příčinu, kterou je pochopení absolutní pravdy; a absolutní pravda znamená plné pochopení prázdnoty neboli šúnjaty. Relativní pravda je pak příčinou realizace rúpakaji. Spojení těchto jednotlivých příčin a následků představuje dvojí nahromadění. Nahromadění moudrosti znamená pochopení prázdnoty a nesubstanciality všech jevů, vnitřních i vnějších; nahromadění zásluh představuje praxi deseti dokonalostí, deseti páramit.

Někdy se vyjmenovává jen šest dokonalostí, ale v sútře Bönu se mluví o Deseti Dokonalostech; jmenovitě jsou to štedrost (jinpa, sbyin–pa), moralita (tsultrim, tshul–khrims), trpělivost (zöpa, bzod–pa), energie (vigor, tongrü, bston–`grus), meditace (samten, bsam–gtan), síla (töb, stobs), soucit (ňingže, snying–rje), aspirace (monlam, smon–lam), oddanost (ngowa, bsngo–ba) a moudrost (šerab, shes–rab).

A tak podle systému süter jsou dva základy neboli příčiny, dvě cesty neboli metody, a dva plody neboli výsledky:

1. příčina je absolutní pravda, metoda je nahromadění moudrosti, plod je dharmakaja;
2. příčina je relativní pravda, metoda je nahromadění zásluh praxí deseti páramit, plod je rúpakaja.

Tedy, tyto dvě pravdy jsou nezbytné podobně, jako pták potřebuje dvě křídla, aby mohl létat. Když praktikujeme podle absolutní pravdy, zjistíme, že všechny věci jsou prázdné a postrádají nezávislou existenci; a když praktikujeme podle relativní pravdy zjistíme, že ctnostné příčiny vedou k dobrým následkům. Ale obě cesty musíme praktikovat vyváženě (equally), jinak buddhovství nerealizujeme. To proto, že právě buddhovství zahrnuje obojí, tedy jak dharmakaju, tak i rúpakaju. Rúpakaja, neboli tělo formy (form body, zuku, gzugs ku), má dvě odlišné manifestace: sambogakaju a nirmanakaju. Takže musíme dokončit a zdokonalit dvojí nahromadění abychom je mohli realizovat.

Přípravou na realizaci dharmakaji je praxe pradžña (prajna), neboli rozlišující moudrosti (šerab, shes–rab). Tato rozlišující moudrost s sebou nese určitý druh filosofické analýzy veškerých našich zkušeností kde zjistíme, že v základu jsou prázdné, že postrádají substancialitu, nezávislou existenci. Esence dharmakaji je prostě jen tato prázdnota, šúnjata. Pro realizaci sambogakaji a nirmanakaji (rúpakaji) praktikujeme jiné dokonalosti. Tyto tři aspekty buddhovství se nazývají trikaja, tři buddhovská těla (ku sum, sku gsum). Hínajánovní praktikující existenci těchto tří buddhovských těl nerozlišují. Rozpoznávají pouze viditelnou historickou existenci buddhy Šákjamuniho, který zmizel v dávné minulosti a již více není. Tito také uznávají existenci arhatů, neboli dokonalých světců, kteří odstranili všechny své klěši (vášně, negativní emoce) a kteří se tudíž už více nezrodí v nižších sférách existence samsáry.

Hlavním náhledem madhjamaky je šúnjaváda, náhled prázdnoty. Madhjamaka tvrdí, že všechny jevy (všechny dharmy nebo momentální fyzické a mentální události) postrádají nezávislou existenci. To je smysl prázdnoty, šúnjaty. Pokud by něco existovalo nezávisle, pak by to mělo svou vlastní inherentní existenci a nemohlo by to být nijak a ničím ovlivněno nebo změněno. Žádná

karmická příčina by to nemohla zapříčinit, protože tato inherentní existence by byla nezměnitelná a nepozměnitelná (change, modify). Pokud by všechno mělo inherentní existenci, pak by se nic nemohlo změnit v nic jiného, a jakákoli kauzalita by byla nemožná. Veškerá změna by byla nemožná, protože věc by jednoduše byla svou vlastní inherentní přirozeností, esencí, a ne něčím jiným. Vše by bylo uzamčeno ve své přirozenosti a nemohlo by se to nijak změnit v něco jiného. Avšak naše zkušenost nám říká, že věci se *neustále* mění, a tak nic nemůže mít inherentní existenci. Všechny jevy jsou prázdné. Tudíž zakoušíme jevy jako nestálé a nesubstanciální. Je to jen naše myšlení, které nám říká že jevy jsou něčím pevným a stálým a skutečným, které je pomýlené. Proto užíváme proces filosofické analýzy neboli pradžña (prajna, šerab, shes-rab) jako metodu k napravení tohoto nesprávného nahlížení na věci.

Například, když vezmeme květinu a otrháme jí okvětní plátky, kde je pak tato květina? Kde nebo v čem leží esence nebo inherentní přirozenost této květiny? po otrhání okvětních plátků zjistíme, že nám tu z té květiny nic nezbylo. Když po té květině budeme pátrat, tak nic nenajdeme, jen hromádku okvětních plátků na zemi. Ale kde je květina? Každý jednotlivý plátek, který jsme odtrhli není květina.⁹²⁾ Všechny okvětní plátky jsou součástí (belong to) květiny, ale „květina“ sama o sobě není nic, je to jen suma vlastních částí. Nemá nezávislou existenci, tudíž je prázdná. Takže z pohledu absolutní pravdy říkáme, že je prázdná. A „květina“ je jen pouhé jméno neboli koncept námi vložený do jevu, není to v posledku něco opravdu skutečného. To, co takto nazýváme a konceptualizujeme, je nazýváno relativní pravda. Když naprosto zanalyzujeme fenomén, pak nakonec zjistíme, že zde není nic skutečného. Není tu žádná esence nebo inherentní existence jako „květina“. Je tu jen jméno a koncept v naší mysli. Tak tomu je z pohledu absolutní pravdy. Ale z pohledu relativních pojmů našeho všedního života květina samozřejmě existuje, protože ji koupíme, přivoníme si k ní a tak dále. To je na úrovni relativní pravdy. Takto nakládáme se vším z těchto dvou hledisek, absolutního a relativního.

Vše v našem světě poznáváme skrze naše myšlenky a toto vědění nabýváme prostřednictvím používání jmen. Je to právě *tento* proces, který dává vzniknout karmickým stopám. Podle madhjamaky šúnjata znamená „neexistence inherentní existence“. Příklad s květinou a jejími okvětními lístky už tu zazněl. A koncept „květina“ je stvořen naší myslí. V tomto pojetí jsou v naší mysli sjednoceny tři časy; máme vzpomínky na květinu z minulosti a předpokládáme spatření květiny i v budoucnu. Ale tyto objekty nemají žádnou nezávislou existenci. Najdeme jen soubor částí neboli agregát; hromádku okvětních plátků, ale ne květinu. Stejně to bude když prozkoumáme naše tělo a naši mysl. Najdeme agregát z částí, skandh (skandhas), ale nenajdeme žádného majitele. Není tu žádné já nebo substance [kterým by tyto byly tyto jednotlivé části podřízeny]. Pokud zde bude nějaký člověk, a bude to náš „nepřítel“, pak jeho přirozenost „nepřítel“ bude neměnná. Uvidíme jej jako našeho „nepřítele“ a nemůžeme jej nahlížet jako „přítele“. Ale o to tu teď nejde. Vše je tvořeno myšlením a nic neexistuje inherentně. Uvědoměním si tohoto se síla karmických stop, které nás ovládají, zmenší. Existují jen jména, ale ani jména neexistují jako skutečné nezávislé objekty. A přesto se do těchto fiktivních objektů zaplétáme stále více a více a jsme k nim stále více a více připoutáváni, a tak setrváváme v bloumání samsárou.

Madhjamaka učí, že není žádná inherentní existence (rangzin med, rang-bzhin med), že věci existují jen ve vzájemné závislosti (interdependentny, tenbrë, rten `brel), to je totiž význam šúnjaty. Ale bez mysli a myšlenek bychom tuto šúnjatu nemohli pochopit – tuto nesubstancialitu a vzájemnou závislost všech jevů. Abychom naši zkušenost pochopili, je vždy nezbytné nějak uchopovat (dzinpa, `dzin-pa), pojímat, prozkoumávat a posuzovat myšlenky a věci myslí. Právě tyto operace mysli, jmenovitě operace jakési vyšší intelektuální funkce zvané pradžña (prajna, šerab, shes-rab), neboli rozlišující moudrosti, nám přinášejí pochopení prázdnoty všech jevů, vnějších i vnitřních. Všechny jevy mají dva aspekty: absolutní a relativní. Tyto dva aspekty se vždy vyskytují společně. Viditelné věci reprezentují relativní pravdu; zdají se být skutečné a pevné, zdá se, že tam skutečně jsou. Ale když je začneme zkoumat a analyzovat, rozložíme je na části, abychom našli jejich pravou esenci, zjistíme že žádnou inherentní přirozenost nemají. Na jednu stranu nic nemá nezávislou existenci,

92) Problém nových substancí: $H_2 + O_2 \rightarrow H_2O$. Subordinace matérie v rámci zájmu celku.

a na druhé straně vše má příčinu. Bez příčiny by jevy neexistovaly. Je to proto, že jevy jsou závislé na předchozích událostech, ačkoliv samy o sobě inherentní existenci nebo přirozenost nemají. Jevení se jevů závisí na jménech a příčinách; to je význam relativní pravdy.

Podle madžamaky, a sůtry obecně, je pochopení šúnjaty tím nejvyšším pochopením. Ale tato šúnjata není záležitostí prázdnoty ve smyslu prázdny vázy. Spíše je to vyvrcholení procesu při kterém zkoumáme jev abychom zjistili, jestli existuje inherentně (nezávisle sám v sobě), nebo ne. Kdybychom při zkoumání nějakého jevu zjistili, že tento jev není prázdny, a odhalili bychom nějakou jeho přesnou inherentní přirozenost, pak by se takový jev nemohl změnit. Taková přirozenost by byla prostě tím, čím by byla, a nemohla by být ničím jiným; zůstávala by taková, jaká je a nemohla by se změnit v nic jiného. Tato nezávislá existence jevu by byla fixní a neměnná. Takže by se tento jev nemohl změnit v nějaký jiný jev. Taková je metoda madžamaky. Provádí rozsáhlou a vyčerpávající filosofickou analýzu jevu aby zjistila, zda má či nemá inherentní existenci. Když pak tuto analýzu budeme provádět automatizovaně a po dostatečně dlouhou dobu, tak dojdeme k opravdovému *přesvědčení*, že všechny jevy postrádají inherentní existenci.

Inherentní existence jevu, jako jeho neměnná esence, je něco, co ve skutečnosti neexistuje. Nemůžeme ji najít v žádném jevu, bez výjimky. Ale v každém případě tu jsou naše dvě pravdy. V našem příkladu s květinou je květina relativní pravdou a její prázdnota je absolutní pravdou. Podle madžamaky tato absence jakékoliv inherentní přirozenosti (rang-bzhin med-pa) značí prázdnotu (tonpa ni, ston-pa nyid). V tomto smyslu jsou všechny jevy prázdny. *Šúnjata neznamena, že neexistuje vůbec nic, ale že všechny jevy jsou podmíněné a vzájemně závislé.* To je to, co činí veškerou změnu, vývoj a transformaci z jedné věci do jiné, možnými. Jinak by svět byl statický a mrtvý, prostý jakékoliv změny a růstu.⁹³⁾

Vezměme si příklad stolu. Vidíme stůl a víme, co to je. Říkáme, že tam skutečně je. Ale jakmile jej začneme analyzovat a pomyslně rozebírat na části, kde pak ten stůl je? Ať už ukážeme prstem na jakoukoliv část stolu, tak to nikdy není stůl sám [nýbrž vždy je to jen „sou-část“ stolu]. Stejně tak i moje hlava nejsem já. „Můj“ a „já“ se liší, nejsou totéž. Pokud odečteme všechna „moje“, kde pak je „já“? Můžeme si myslet a říct toto: „Já jsem zde, to je tam!“ Neustále myslíme tak, že někde ve světě je něco pevného a reálného. Každý máme takového myslitele nebo myšlenkový proces, ale podle madžamaky takový myšlenkový proces představuje nevědomost. Je to myšlení na způsob substancialismu. Jsme takovému myšlení navyklí, a tak mu bezvýhradně věříme. Jsme na tomto způsobu myšlení závislí a neuvědomujeme si, že jej vůbec provádíme. Ale za tímto procesem není žádná realita. Je to celé náš výmysl, stvořený naší pomýlenou myslí. My pouze předpokládáme, že vše tam je pevné a skutečné. Bezvýhradně tomuto způsobu myšlení věříme.

Ale proč je to pomýlené? Můžeme uchopit cokoliv. Můžeme si o tom myslet, že je to skutečné a pevné, ale když to prozkoumáme, co najdeme? Můžeme prozkoumat sami sebe, každý kousek, který nacházíme jako „náš“, jako například „naše myšlenka“, „náš nápad“, „naše pocity“, „naše vnímání“ a tak dále, ale kde je ono „já“? Naš navyklý způsob myšlení nám lže; falšuje realitu. Když se na něco podíváme, ať už na vnější objekt nebo na nás samotné, zjistíme, že nezbylo nic pevného a substanciálního, co bychom mohli uchopit a držet se toho. To je šúnjata, a šúnjata je naše absolutní pravda. Hledáme sami sebe a nikoho nenajdeme. Ale i přesto nemůžeme říci, že neexistujeme, nebo že tento stůl neexistuje. Obojí existuje v relativním smyslu, ale když začneme hledat jejich esence, nic nenajdeme. Vše, co zbude, je jen jméno. Když například máme bolest hlavy, tak „hlava“ nejsme my a „bolest“ také nejsme my, a přesto říkáme, že máme bolest hlavy. Bolest tu je jako zkušenost, ale kde je ono „já“, kterému tyto bolesti hlavy patří?

Naše myšlení je věznem našeho jazyka. Relativní pravda je procesem nálepkování a dávání jmen věcem, jako kdyby to byly pevné konkrétní nezávislé reality, oddělené věci, nebo entity nezávislé na nás a našem poznání. Když vyslovíme jméno „hlava“, pak co tu skutečně existuje je pouhé jméno a koncept; a to je relativní pravda. Vše toto se pěstuje na straně jmen, jako například karmické příčiny, ale ve skutečnosti tu není nic skutečného nebo substanciálního. Karmická kauzalita existuje

93) To nápadně připomíná Parmenidův problém: „bytí je a nebytí není, a protože změna předpokládá nebytí, tedy že nebytí přejde do bytí a obráceně, pak změna není možná...“

pouze na straně relativní; není to absolutní pravda. Podle náhledu madhjamaky neexistuje nic pevného nebo substanciálního, a tak je vše prázdné. Vše je šúnjata a to je absolutní pravda.

5.3.2.1. – Madhjamaka a Dzogčhen o Dvou Pravdách

Madhjamaka i čittamatra rozlišují dvě pravdy, ačkoliv pochopením jejich významu se liší. Madhjamaka rozlišuje pouze nejvyšší pravdu šúnjaty. Navíc je podle madhjamaky k těmto Dvěma Pravdám vše vztažené, protože subjekt ani objekt nemají inherentní existenci, jsou to pouze „jména“ vytvořená myšlenkami. Nic zde neexistuje nezávisle; vše v naší zkušenosti je propojeno s těmito dvěma pravdami a za nimi už nic není.

V současnosti všechny tibetské školy, včetně gelugpy, prohlašují prasangika-madhjamaka náhled šúnjaty, jak je vyložen Čandrakirtim (Chandrakirti) v jeho Madhjamakavataře (Madhyamakavatara, buma la jugpa, dBu-ma la `jug-pa), za nejvyšší ze všech možných náhledů; a že za tímto náhledem už žádný jiný být nemůže. Říkají, že to bylo prohlášeno už samotným Dže Tsongkhapou (Je Tsongkhapa). Tudíž šúnjata je posledním a nejvyšším náhledem. Za tímto už nic jiného není. Tak jak je pak možné, že Dzogčhen má vyšší náhled? Mnoho následovníků madhjamaky kritizuje Dzogčhen, s poukazem na to, že popírá dvě pravdy. Tito následovníci madhjamaky, patřící k různým tibetským školám, učenci znalí súter a šáster, tvrdí, že Dzogčhen dokonce ani není pravý buddhismus, že to je nějaký druh čínské dharmy, jako například Čchan (Ch`an), nebo že pochází z Advaita Vedanty nebo z hinduistického Kašmírského Šivaismu. Jak je možné, ptají se, jít za náhled madhjamaky k něčemu zvanému Dzogčhen? Proč je Dzogčhen nazýván nejvyšší pravdou?

Podle dvou starých škol, Ňigmy a Bönu, Dzogčhen samozřejmě jde za náhled madhjamaky. Avšak „nejvyšší“ závisí na našem porozumění. Je to „nejvyšší pravda“ jen když skrze ni pochopíme pravý význam náhledu. Jinak je „nejvyšší“ jen pouhé slovo, které říkáme, ale nemá žádný smysl. *Učení se stává nejvyšším až skrze naše pochopení tohoto učení.* Podle madhjamaky znamená šúnjata, že všechny jevy sou prázdné (tongpa, stong-pa) a nic nemá inherentní existenci (rang zin me pa, rang-bzhin med-pa), protože jinak by nebyla možná změna. To ale není konečný náhled Dzogčhen, protože tento náhled šúnjaty je považován za neúplný. Dává nám jen polovinu obrazu. Madhjamaka mluví o Prázdne straně věcí (tongča, stong-cha) a dělá tak podle Dzogčhen správně, ale nemluví o straně Jasnosti (gsal-cha, salča), neboli o straně Bdělé Přítomnosti (rigča, rich-cha).

Podle madhjamaky jsou dva zdroje budhovství: absolutní pravda a relativní pravda. Ve smyslu prvního zdroje je *základem* absolutní pravda, *cestou* je hromadění moudrosti skrze porozumění prázdnoty všech jevů a *plodem* je realizace dharmakaji. Ve smyslu druhého zdroje je *základem* relativní pravda, *cestou* je hromadění zásluh skrze praxi deseti dokonalostí a *plodem* je realizace rúpakaji. Takže máme dva základy, dvě cesty a dva plody. Obě tyto metody praxe jsou nezbytné, jak už jsme řekli, pro dosažení osvícení, stejně jako pták potřebuje dvě křídla, aby mohl létat. Takto to madhjamaka vysvětluje.

Ale Dzogčhen nenahlíží tyto dvě pravdy jako dva různé zdroje. Rozlišuje pouze jeden zdroj a Jednu Pravdu, konkrétně Tigle Ňjagčig (thig-le nyag-gcig), Jedinou Esenci. Existuje jen jediný Základ, a ne dva. Ve vyšším smyslu nejsou dvě pravdy nezbytné, protože Základ je sjednocený (unitary). A přesto někteří velcí mistři ve svých komentářích Čandrakirtiho Madhjamakavatary kritizují Dzogčhen, protože nemá tyto dvě pravdy. Dzogčhen trvá na tom, že poslední náhled je takový, že je jen jedna jediná Přírozenost. Netvrdí, že karmické příčiny a následky jsou nejvyšší realita. Dzogčhen namítá, že pokud rozlišujeme dvě pravdy, tak pak musíme mít dvě myslí, abychom je poznali (know). Tudíž někteří učenci nové tantrické tradice mluví o inteligenci, která poznává šúnjatu (stong-nyid rtogs-pa `i shes-rab); a o oddělené inteligenci, která vkládá jména (ming btags-pa `i shes-rab). Obě jsou nazývány inteligence (shes-rab), ale jsou to dva rozdílné typy inteligence a poznávají rozdílné věci. Ale v Dzogčhen je pouze jedna Jediná Esence, Tigle Ňjagčig (thig-le nyag-gcig), a ne dvě myslí. V Dzogčhen je jen jedna cesta ke třem buddhovským tělům, k trikaji, a sice praxe a realizace Nerozdělitelnosti (jermed, dbyer-med).

Podle náhledu madhjamaky můžeme spočinout v naprosté bdělé přítomnosti šúnjaty ve smyslu stavu kontemplance nebo rovnováhy (equipoise, mnyam-bzhag), ale když v tomto stavu jsme, tak *nemůžeme* provozovat (engage in) žádné myšlenky nebo štedré aktivity nebo jiné dokonalosti a ctnosti. A proto musíme tyto dvě, hromadění moudrosti a hromadění zásluh, praktikovat odděleně. Nicméně Přírozený Stav v náhledu Dzogčhenu není jen Prázdnota, ale stejně tak je to i Spontánní Manifestace [Energie] (lundrub, Lhun-grub). Pokud budeme praktikovat jen stranu Prázdnoty (stong-cha), nikdy nerealizujeme celistvost buddhovství.

Madhjamaka, čittamatra i tantra rozlišují Dvě pravdy. Madhjamaka se ptá: Jak můžeme realizovat buddhovství, když nebudeme mít dvě pravdy jako základ, který nás uschopní praktikovat dvojí nahromadění [moudrosti a zásluh]? A právě toto dvojí nahromadění potřebujeme jako *příčinu* pro realizaci dharmakaji a rúpakaji. Bez těchto příčin nemůžeme realizovat buddhovství. Dzogčhen souhlasí, že bez příčin jako *příspěvajících* faktorů nemůžeme dosáhnout buddhovství. Ale když nám někdo dá velké množství zlata, tak nemusíme hledat jeho kvality; ty už v něm inherejí. Pokud budeme prostě jen praktikovat Přírozený Stav, spontánně realizujeme Dharmakaju a rúpakaju, protože všechny ctnosti buddhy už v Přírozeném Stavě existují; a když jsou přítomny správné sekundární příčiny, tyto ctnosti se spontánně manifestují. Takže zde je mezi madhjamakou a Dzogčhenem opravdový spor.

Podle madhjamaky je buddhovská přirozenost v jádru každé cítící bytosti, také známá jako Tathagatagarbha, a podle konvenčního mínění (drang-don) je provizorní, zatímco šúnjata je pravým a nejvyšším významem (nges-don). Ale podle ňigma mistra Longčenpy, v jeho díle Čigdön dzö (Tshig-don mdzod), se říká, že sám buddha Šákjamuni učil Dzogčhen v Pradžňaparamita sútrách.⁹⁴⁾ Tato inherentní buddhovská přirozenost, neboli Tathagatagarbha, když je správně pochopena, je ve skutečnosti Přírozený Stav, o kterém mluví Dzogčhen. Takže zde Longčenpa interpretuje Dzogčhen jako Pradžňaparamitu. Jakmile jednou objevíme pravou Přírozenost, Přírozený Stav, pak už nepotřebujeme hledat cokoliv jiného.

Jestliže se říká, že Dzogčhen nerozlišuje Dvě Pravdy, můžeme také říci, že nezná Deset Páramit? A pokud je nezná, tak jak pak může v Dzogčhenu být nějaká praxe? Pokud nepraktikujeme, jak pak můžeme hromadit moudrost a zásluhy a jak pak můžeme dosáhnout buddhovství? V Dzogčhenu se ale neříká, že bychom neměli praktikovat deset páramit. Prostě se jen říká, že Přírozený Stav deset páramit spontánně obsahuje, takže je nepotřebujeme praktikovat jednotlivě nebo odděleně. Všechny ctnosti buddhy spontánně existují uvnitř Přírozeného Stavě. Takže v Dzogčhenu je nutné pouze vysvětlit jediný Přírozený Stav, a to stačí.

Naproti tomu běžný praktikující sútry, když se zrovna nenachází ve stavu kontemplance (mnyam-bzhag), považuje svou vizi světa za pevnou, reálnou a substanciální. Když se nachází v tomto stavu, praktikuje soucit a kultivuje tuto motivaci jako diskurzivní myšlenku. Podle systému súter je soucit myšlenka, která musí být kultivována a rozvíjena skrze jiné myšlenky. Ale takový způsob praktikování soucitu je jen přípravou, nakolik se to týká Dzogčhenu. Je to pouze myšlenka na soucit, a ne skutečný soucit buddhy. Když dosáhneme Přírozený Stav a pochopíme náhled Dzogčhenu, pak už nepotřebujeme provádět nějakou speciální praxi soucitu, ve které bychom se snažili generovat a kultivovat soucitné myšlenky k ostatním žijícím bytostem ve smyslu aktivit mysli. Proč to tak je? Protože když vstoupíme do Přírozeného Stavě, pak soucit ke všem cítícím bytostem povstane spontánně a bez úsilí; nepotřebuje být produkován uměle diskurzivní myslí. Byl tam od samého počátku, celý a hotový; v Přírozeném Stavě.

Někdy se v dzogčhenových textech může říkat, že není potřeba ani praktikovat meditaci. Jak to? Máme deset dokonalostí, páramit, a štedrost (sbyin-pa, skt. dana) je první z nich. A protože všechny tyto jsou již plně obsaženy v Přírozeném Stavě od samého počátku, dokonale a celistvě, není nutné rozvíjet štedrost, nebo jiné dokonalosti, uměle kultivací myšlenek. Když praktikujeme přirozený Stav, štedrost tam již je a povstává spontánně. Pak praktikujeme štedrost přirozeně a spontánně;

94) Longčenpa (14. stol.) ve svém velkém díle Sedm Pokladnic vsadil Dzogčhen do kontextu indického buddhického učení a jasně ukázal, že to je právě učení Buddha, ve skutečnosti je Dzogčhen završením Pradžňaparamity, a ne nějaká hereze nebo import odjinud.

a nemusíme napřed meditovat a přemýšlet o tom, že, a jak, bychom měli být štedří k ostatním. Pokud praktikujeme Přirozený Stav, pak mravnost už tam je a povstává spontánně a bez úsilí, přichází přirozeně a my o ní nemusíme napřed přemýšlet. Takto se to má i se všemi ostatními dokonalostmi, včetně meditace. Všechny síly a ctnosti dosažené skrze meditaci jsou již plně obsaženy v Přirozeném Stavu. Tudíž není nutné praktikovat dokonalosti nějak speciálně po jedné a odděleně od Přirozeného Stavu, protože jsou v něm již všechny dokonale obsaženy.

Podle madhjamaky může být šúnjata poznána (known) jen myšlenkou. Pokud něco postrádá nezávislou existenci, je to šúnjata – a to může být poznáno jen myšlenkou. Pokud není přítomna myšlenka, nemůže být poznáno vůbec *nic*. *Všechno poznání získáváme skrze myšlenky*. Proto neexistuje jiná metoda jak dosáhnout realizaci šúnjaty. To je zásadní rozdíl mezi madhjamakou a Dzogčhenem. Madhjamaka tvrdí, že musí být přítomná myšlenka, která poznává šúnjatu. Ale podle Dzogčheny je Přirozený Stav od počátku za myšlenkami a nemůže být myslí nijak uchopen. Pokud se v Dzogčheny pokusíme něco uchopit nebo pojmout (dzinpa, ` dzin-pa), pak je to mentální aktivita, a my se nacházíme v mysli a ne v Přirozeném Stavu. Tímto prostředkem (myslí) nikdy nedosáhneme Přirozený Stav. Myšlenky vždy jen rozdělují a rozmnožují objekty (cut up and split apart objects). Jinak bychom je nebyli sto uchopovat. Realitu můžeme vstřebávat jen po kouskách. Skrze aktivity intelektu můžeme provádět reduktivní analýzu některých vnějších objektů, jako například modré květiny, abychom mohli pochopit její prázdnotu. Ale tato „prázdnota“ je pochopena pouze intelektuálně, bylo jí dosaženo jen skrze myšlenky. V Dzogčheny však nemůžeme postupovat cestou myšlenek. Myšlenky jsou vždy zaujaté, dílčí a jednostranné. Myšlenky nikdy nemůžou obsáhnout celek.

Veliký učenec Sakja Pandita si stěžoval na Dzogčhen ve své slavné knize Dom sum rabže (sDom gsum rab dbye), kde jej nazval „čínskou“ dharmou (rgya nag gi chos) a prohlašoval, že Dzogčhen jednoduše učí stav „bez myšlenek“ (mi to pa, mi rtog-pa), jako činí čchanový (Ch`an) buddhismus v Číně. Také si velice stěžoval na praktikující školy kagjü, následovníky lámy Gampopy, řka, že neustále jen praktikují a vůbec nestudují a jako výsledek pak nevědí vůbec nic. Prohlásil, že když jen takhle slepě praktikují, bez myšlenek a filosofických studií, narodí se v příštím životě jako zvířata. Sakja Pandita byl obzvláště kritický vůči Gampopově výkladu mahámudry, protože prý byl částečně založen na náhledu Dzogčheny. Ale v Dzogčheny není stav „bez myšlenek“ (mitopa) cílem. Stav bez myšlenek je prostě jen zkušeností (ňam, nyams); není to Rigpa nebo Přirozený Stav. Dzogčhen mluví o stavu za příčinou a následkem. Přirozený Stav je tímto stavem za myslí. Přirozenému Stavu nezáleží na tom, zda povstávají myšlenky nebo ne, protože jeho Přirozenost jimi není nijak ovlivněna. Přirozený Stav je jako zrcadlo a myšlenky jsou jako odrazy v zrcadle. Přirozenost zrcadla není odrazy nijak měněna nebo upravena. Proto říkáme, že Přirozený Stav je prvotně Čistý, Ryzí (kadag, ka-dag), čistý od samého počátku.

Zde jsou tedy Dzogčhen a madhjamaka v rozporu. V madhjamace neustále hledáme protijed na kléši a vášně. Dzogčhen se ptá, jak bychom to mohli dělat? Kléša, vášně, nebo negativní emoce je prostě jen myšlenka a protijed je jen další myšlenka. Je to jako bychom se pokoušeli umýt si ruce potřísněné krví ještě větším množstvím krve. Myšlenky nevymytí myšlenky. Myšlenky nemají konec. Myšlenky nejsou nijak omezené; můžeme je sledovat, jak chceme dlouho a pečlivě, ale nikdy nenajdeme jejich konec. Když budeme myšlenkami hledat realitu, pak nikdy nenajdeme konečnou a nejvyšší pravdu, protože myšlenky vedou nevyhnutelně k více myšlenkám. Taková je jejich přirozenost. Jen když budeme hledat zdroj všech myšlenek, pak můžeme najít konečnou pravdu.

Takže nemůžeme očišťovat myšlenky a odstraňovat je ještě více myšlenkami jako protijedy. Celý proces tento je kruhový. Metoda Dzogčheny však taková není. Pravá metoda Dzogčheny je spočívání v Přirozeném Stavě tak dlouho, jak jen to je možné. Myšlenky nemůžou být odstraněny myšlenkami. Tak nezmizí, pouze se rozmnoží. Ale pokud jsou ponechány, rozpustí se v Přirozeném Stavě. Samo-osvobození je nejvyšší očistou, protože nezanechává žádné stopy, a myšlenky pak už neplodí nové myšlenky. Ale pokud naše spočívání v Přirozeném Stavě není stabilní, pak nás povstávání nových myšlenek snadno vyruší.

Narozdíl od madhjamaky neuznává Dzogčhen dichotomii subjekt–objekt jako nejvyšší, ani nepovažuje dvě pravdy za zdroj poznání. Pravý náhled Dzogčheny je Nerozdělitelnost bez částečností

a zaujatostí na jedné nebo druhé straně. Prázdnota a Bdělá Přítomnost (awareness) jsou Nerozdělitelné (rig tong jermed, rig stong dbyer-med). Tudíž je jen Jedna Pravda (tiple ňjagčig). A tak je jeho náhled za náhledem dvou pravd. Dzogčhen je sice za náhledem těchto dvou pravd, ale to neznámá, že Buddha dvě pravdy neučil. Znamená to jen, že Dzogčhen je za sítrou rozlišovanými dvěma pravdami.

Podle madhjamaky se říká, že musejí být dvě pravdy, a to včetně intelektuálního pochopení šúnjaty, protože bez nich bychom nemohli realizovat buddhovství. Na toto tvrzení odpovídá Dzogčhen tak, že když budeme praktikovat jen tento Jediný a jedinečný Přirozený Stav, Tiple ňjagčig (thig-le nyag-gcig), pak vše ostatní, všechny ctnostné kvality a síly buddhovství, které jsou v něm již obsaženy od samého počátku, se spontánně manifestují. A to stačí. Tudíž Dzogčhen může tvrdit, že jeho náhled je nejvyšší.

5.3.3. – Náhled Čittamatry

Základem systému čittamatry školy jogačáry je soucit a bodhičita. Čittamatra také rozlišuje základní künži (kun-gzhi) neboli alaju, stejně jako spontánně bdělou přítomnost neboli svasamvedanu (rang-rig), která je inherentní v každém okamžiku vědomí. Čittamatra pracuje s pojmy jako rang rig a künži, ale nejvyšším náhledem je pro ni šúnjata, stejně jako v madjamace. Čittamatra však chápe šúnjatu docela *jinak* než madhjamaka. Madhjamaka říká, že kdyby něco mělo inherentní existenci, pak by to nemohlo podstoupit žádnou změnu a nemohlo by to ani zmizet. Esence něčeho takového by byla neměnná. Ale podle naší zkušenosti se věci mění a mizí bez přestání. Takže i všechna vědomí (namše, rnam-shes) postrádají inherentní existenci. Podle náhledu madhjamaky je šúnjata to, že nemůžeme najít žádnou inherentní existenci v jevech. Ale čittamatra se ptá: jestliže je tomu tak, jak pak mohou existovat karmické stopy?

Madhjamaka říká, že vše je nesubstanciální (dagme, bdag-med) a postrádá jakoukoli inherentní existenci (rangžin mepa, rang-bzhin med-pa). Jakékoliv „já“ nebo substance (dag, bdag) postrádají inherentní existenci a neexistují nezávisle. Vše je podmíněno příčinami a neustále se to mění. Tudíž, vše prázdné. Pokud by existovala inherentní existence, pak by se příčina nemohla stát něčím jiným, než čím je. Taková věc by prostě zůstávala stále stejná a nemohla by se vůbec nijak změnit. Avšak čittamatra tvrdí, že mysl (sem, sems), neboli subjekt, inherentní existenci *má* (rang žin kji jöpa, rang-bzhin gyi yod-pa), zatímco externí jevy, fenomény, nezávisle neexistují. Čittamatra učí, že vše je výsledkem karmických příčin. Nezávislé „já“ (dag, bdag) jako takové neexistuje, ale nějaké „já“ v relativním smyslu ve stavu závislosti existuje. A künži namše (kun-gzhi rnam-shes) je tímto „já“. To, co existuje nezávisle, inherentně, je právě toto künži namše, základní vědomí, toto je to pravé a skutečné „já“, princip, který transmigruje z jednoho života do dalšího. Každá cítící bytost má toto vědomí künži namše [ve kterém se hromadí karmické stopy]. A toto základní vědomí je individuální, nejsme nějaká „jedna mysl“, jedna kolektivní supermysl. To je náhled čittamatry.

Avšak madhjamaka o tomto „já“ (dag, bdag) říká, že je to jen pouhé jméno. Neexistuje vůbec nic, ať už závisle nebo nezávisle; vždy je to jen *pouhé jméno*. Karmické příčiny a jejich následky jsou jen jména. Takže madhjamaka neuznává künži namše čittamatry. Podle madhjamaky existuje jen šest vědomí, ale žádné skladiště pro karmické stopy. Není žádné místo, kde by se mohly skladovat a shromažďovat. Madhjamaka říká, že takové speciální místo není potřeba, že karmické stopy není potřeba skladovat „někde“. Jejich majitel si je prostě nese jako zavazadla a nepotřebuje na ně speciální odkladiště. Avšak i tento majitel je jen jméno.

Madhjamaka učí, že nic nemá inherentní existenci, ale podle čittamatry je takovýto náhled nedostačující. Podle čittamatry musí existovat nějaká inherentní přirozenost (rang-bzhin gyi yod-pa), protože jinak by nebyl žádný základ pro existenci karmických příčin. Pokud bychom řekli, že karmické příčiny jsou jen pouhá jména a koncepty, pak by nemohly produkovat žádné efekty. Můžeme třeba říci, že máme na hlavě roh, ale to neznámá, že ho tam skutečně máme. Můžeme říci takřka cokoliv, ale to neznámá, že to, co takto řekneme, skutečně existuje. Tudíž musí existovat

něco samo o sobě – jako inherentní přirozenost. Náhled madhjamaky je tudíž neadekvátní, protože uznává pouze stranu šúnjatu, nedualitu subjektu a objektu.

Madhjamaka tento argument napadá takto: Podívejme se na příklad oka. Když prozkoumáme oko, tak můžeme zběžně říci, že má inherentní existenci. Jeho funkcí je vidění. Avšak někdy může být oko defektní nebo úplně slepé a nevidět vůbec – a i přesto mu budeme dávat jméno „oko“. Tudíž *postrádá* inherentní existenci. Všechny věci postrádají inherentní existenci, protože se neustále mění. To představuje jejich prázdnotu. Proto pradžňaparamita sútry říkají, že tu není žádné oko, žádné ucho, a tak dále. Jejich inherentní přirozenost (rang-bzhin) prostě neexistuje. Takže je potřeba správně pochopit, co v tomto kontextu šúnjata znamená.

Čittamatra rovněž uznává šúnjatu, ale v jiném významu než madhjamaka. Podle čittamatry dává jediná karmická příčina vzniknout dvěma pólům – subjektu a objektu. Ale tyto dvě strany jsou nerozdělitelné a tato nerozdělitelnost představuje jejich prázdnotu. Ale není to totéž jako bychom řekli, že tam není vůbec nic. Například když vidíme modrou barvu oblohy, jsme si této modré barvy vědomi prostřednictvím našeho zrakového vědomí. Takže tu máme dvě věci: modrou barvu a individuální zrakové vědomí. Ale tyto dva jsou neoddělitelné, protože povstávají z jediné karmické příčiny. Je zde tedy jediná příčina, ale dva efekty: objekt a vědomí neboli subjekt. Zkusit je oddělit je jako rozpůlit vejce napůl, ale pak jsou to dvě půlky jednoho jediného vejce. Subjekt a objekt jsou nerozdělitelné.

Šúnjata čittamatry znamená nedualitu subjektu a objektu, jejich vzájemnou závislost. Modrá barva objektu a zrakové vědomí subjektu jsou nedualní a vzájemně závislé, protože vyvstávají z jediné příčiny. Vždy se vyskytují společně. Pokud nebude přítomno naše vědomí, pak tam nebude ani modrá barva. A modrá barva existuje pouze v našem aktu jejího vnímání. Nemá nezávislou existenci. Oba povstávají z jediné karmické příčiny. Vědomí a objekt vnímání jsou neoddělitelné. Modrá barva neexistuje pokud není přítomno naše vědomí, které by ji vnímalo. Pro nás pak existuje pouze tehdy. Když pak například zavřeme naše oči, tak pro nás tato barva nadále nebude existovat. Tato modrá barva a naše vědomí jsou nerozdělitelné, a to je význam šúnjaty ve smyslu čittamatry. Jsou prázdné neboli šúnja (tongpa, stong-pa), protože to nejsou oddělené nezávislé entity; jsou vzájemně závislé a povstávají z jedné příčiny. Toto neexistování nezávisle je to, co znamená šúnja. Modrá barva a naše zrakové vědomí jsou pouze dvě strany jedné mince.

Takže význam šúnjaty v jogačáře a v madjamace je celkem odlišný. Škola jogačáry je také nazývána čittamatra (skr.) nebo semtsampa (tib., sems-tsam-pa), protože jogačárinové tvrdí, že vše je spojeno s myslí (sem, sems). Pokud není přítomno nějaké vědomí, pak neexistuje ani objekt. Aby objekt existoval, pak objekt a vědomí musí přijít spolu, vzájemně se zahrnují (embrace) a společně i odcházejí. Jejich vzájemná závislost a nerozdělitelnost představuje jejich prázdnotu. Ale takto je to jiné, než význam šúnjaty v madjamace.

Dále, podle madhjamaky postrádá inherentní existenci všech šest druhů vědomí. Čittamatra mluví o šestnácti druhích šúnjaty, madhjamaka o osmnácti. Ale kdykoliv čittamatra mluví o šúnjatě, nikdy to není šúnjata madhjamaky, která je vždy absencí jakékoliv inherentní existence. Příčina je v madjamace a čittamatře jiná, což znamená, že jejich pochopení šúnjaty jiné. Tudíž je pak jiná i cesta praktikování, a pak je jiný i plod. V čittamatře znamená šúnjata nedualitu subjektu a objektu; a následovníci čittamatry praktikují tuto šúnjatu, a ne šúnjatu madhjamaky, která je o neexistenci inherentní existence. Praxe vychází z těchto odlišných náhledů, a tak buddha madhjamaky nebude logicky stejný jako buddha čittamatry.

Tantrické texty mohou být konzistentně vykládány jak podle náhledu madhjamaky, tak podle náhledu čittamatry. Ačkoliv dnes jsou všechny tibetské školy oficiálně prasangika madhjamaka a tantry jsou vykládány z tohoto hlediska, v dávných dobách jak v Indii tak v Tibetu vysvětlovalo tantry mnoho komentářů právě z hlediska čittamatry, a tito praktikující obdrželi výsledky z praktikování této cesty.

Je mnoho doktrín, které mají madhjamaka a čittamatra společné, jako třeba deset páramit, soucit a tak dále. Mají také pět cest a deset fází. První cesta z pěti cest je cesta akumulace (tshos lam), ve které praktikující praktikuje hromadění (tshogs) zásluh a moudrosti. V další cestě – sjednocení

(sbyor lam) je subjekt sjednocen (sbyor) s objektem. V cestě vizí (mthong lam) praktikující uvidí (mthong) první záblesky reality. A zde se nachází první fáze bhúmi. Zbývající devět fází je v následující cestě, v cestě meditace (sgom-lam). Nakonec je pátá cesta – cesta za tréninkem (mi slob lam).

V madjamace a čittamatře se liší praxe pradžňaparamity, neboli zdokonalení moudrosti; praxe ostatních devíti páramit je stejná, protože obě školy patří do mahájány. Čittamatra říká, že celý svět je iluze, ale netvrdí, že nic neexistuje [inherentně]. Madhjamaka říká, že vše je tvořeno našimi myšlenkami. Čittamatra namítá, že pokud je vše tvořeno našimi myšlenkami, tak proč tedy je ve světě zakoušeno utrpení? Každý chce být šťastný užívat si příjemné pocity. A protože my zakoušíme utrpení, musí zde být něco skutečně existujícího mimo naše myšlenky a touhy. Nemůžeme prostě jen všechno tvořit v naší mysli. Nechceme trpět a přesto utrpení existuje. Takže utrpení není stvořeno naší myslí. Čittamatra tedy říká, že zde *musí* být něco reálného, protože jinak by nebyla žádná praxe a žádné dosažení buddhovství. Kdyby to vše bylo jen věcí vyrábění našimi myšlenkami, pak bychom nepotřebovali praktikovat, ale jen bychom pomysleli že jsme buddhové a stalo by se tak.

Avšak madhjamaka nikdy netvrdila, že cokoli si pomyslíme, je pravda. Můžeme říci: „Můj prsten je jako auto.“ Ale to není odpovídající tvrzení (suitable statement), protože k tomu není žádný důvod. K tomu, abychom byli schopni dát nějaké jméno, musíme mít *dostatečný důvod*. I přesto, že všechno je tvořeno myšlenkami, tvrzení musejí být odpovídající. Naše tvrzení: „Tento míč je moje hlava.“ není platným tvrzením, protože není žádá spojitost mezi tímto míčem a mojí hlavou. Takže pro pravdivé vypovídání musí být nějaký odpovídající základ. Avšak madhjamaka říká že ani platné výroky nemají inherentní existenci. Nejsou dostatečné. Dzogčhen také říká, že vše je iluze, ale musíme pochopit, co se tím myslí. Není dostatečné to jen říci. Musíme to realizovat konkrétně v naší zkušenosti.

Podle čittamatry jsou subjekt a objekt nerozdělitelné, a přesto jsou od sebe odlišné. A vědomí, tedy strana subjektu, má tu vlastnost, že je v něm přítomna jakási spontánně bdělá přítomnost neboli vědomí toho, že je vědomé (self-awareness or an awareness of being aware). V tomto případě je vědomí (namše, rnam-shes) objektem a spontánně bdělá přítomnost (rangrig, rang-rig) je subjektem. Tato spontánně bdělá přítomnost neboli rangrig je sebe-poznání (self-knowing), sebe-vidění (self-seeing). V tibetském rangrig „rang“ znamená „já“ (self, itself) a „rig“ znamená „vědět“ nebo „být si vědom“. Čili se jedná o jakousi bdělou přítomnost, která si je vědoma sama sebe. Například plamen svíce neosvětlí jen temný pokoj, ale také sám sebe, to znamená, že je jasný a zářící. Takže svíce má dvě funkce: vnější k odstranění temnoty místnosti a vnitřní k osvětlení sebe sama. Tyto dvě funkce jsou neoddělitelné v každém okamžiku plamenu svíce – a tedy i vědomí. Jsme si vědomi objektu (gzhan rig) a jsme si vědomi, že jsme si vědomi (rang rig). *Víme, že víme*; to je spontánně bdělá přítomnost.⁹⁵⁾ Takže to, co skutečně vidíme a poznáváme, rozhodně není nějaký autonomní vnější svět. Co vidíme, je jen naše vlastní vědomí [a jeho obsahy], jsme to jen my sami. Vidíme jen sami sebe. Každá událost smyslového vědomí a vědomí mysli je okamžikem spontánně bdělé přítomnosti (rang-rig). A jen v tomto momentě subjekt poznává sebe sama bez jakékoliv myšlenky, to je rangrig. Tato doktrína svasamvedany, že vědomí osvětluje sebe samo stejně jako své objekty, je charakteristická pro náhled čittamatry a je odmítána madhjamakou.

Madhjamaka rozlišuje šest složek vědomí (tshogs drug), jmenovitě pět smyslových vědomí a mentální vědomí. Jogačára (čittamatra) rozlišuje osm druhů vědomí (tshogs brygad) a všechna z nich se spontánně-samo-osvětlují (self-illuminated) neboli rangrig. Příklad s lampou, která osvětluje věci v temné místnosti a zrovna tak i sebe samu, to dobře vystihuje. Takže vědomí a rangrig jsou vždy nerozdělitelné. Kromě pěti smyslových vědomí – zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu, a šesetého, kterým je vědomí mysli (mind consciousness) neboli manovidžnana (manovijnana, yid kyi rnam-shes), jsou zde ještě dva další typy vědomí: vědomí poskvrněné mysli (defiled mind consciousness) neboli klišťa-manovidžnana (klišťa-manovijnana, nyon-shes), a základní vědomí známé jako alajavidžnana neboli künži namše (alayavijnana, kun-gzhi rnam-shes). Vědomí poskvrněné

95) Z příkladu svíce je vidět, že zde není prostor pro nekonečný regres: je vědomí objektu a toto vědomí objektu je objektem uvědomění, rang rig. A toto uvědomění, rangrig, již není subjektem nějaké další poznávací schopnosti, stejně jako plamen svíce není potřeba osvětlit nějakým jiným zdrojem světla. – pozn. ed.

mysli představuje takové operace mysli (skt. manas), které jsou poskvrněny (skt. klišhta) a zkresleny přítomností vášní nebo negativních emocí (skt. klesha), takže naše mysl nepracuje správně, nýbrž vše vidí zkresleně, zabarvené přítomností vášní.

V čittamatře je künži základem všeho, což znamená, že je nádobou na všechny karmické stopy. Vztah všech osmi druhů vědomí se vysvětluje příkladem. Künži namše, neboli alaja neboli alajavidžnana je jako dům plný pokladů (treasure house) a manovidžnana, neboli vědomí mysli je jako manžel. Pět smyslových vědomí jsou jako sluhové, kteří bez ustání chodí po světě kolem a hledají co cenného by přinesli svému pánovi. Klištamanas, poskvrněné vědomí, je jako manželka, která skládá a užívá si veškeré toto bohatství, které její manžel a jeho sluhové ve světě nasbírali. Nicméně tato manželka je velmi marnivá a má velmi malý smysl pro hospodárnost. Künži, dům plný pokladů, je základem pro hromadění a zachovávání karmických stop, ale když jedinec dosáhne nirvány, pak toto künži namše zmizí, protože už v něm nezbývají žádné další karmické stopy a nejsou hromaděny žádné nové. Jeho činnost ustane. Ale dokud se takto nestane, každá cítící bytost má své vlastní, individuální künži. Künži je základem individuality. Každé z osmi vědomí je rangrig, to jest sebe-znající a spontánně-jasně (self-knowing, self-clarity). Vědomí a rangrig jsou neoddělitelné, nikdy nemůžou být oddělené.

Künži namše slouží jako médium pro přenášení karmických stop neboli vásan (bag-chags) z jednoho života do dalšího. Každá akce svobodné vůle za sebou zanechává karmickou stopu v nejhlubších vrstvách proudu našeho vědomí. Tyto stopy neboli rezidua jsou jako semena, která jsou zde skladována, a když pak v budoucnu nastane správná konfigurace sekundárních příčin, tato semena vyklíčí a my pak zakoušíme plod naší minulé karmy. A protože se v künži namše skladují naše karmické stopy, říká se mu také skladištní vědomí (storehouse consciousness). V tibetštině se mu říká künži namše (kun-gzhi rnam-shes), kde „kün“ je „vše“, což znamená jak dobré tak špatné; „ži“ znamená „základ“, schránku, kde jsou skladovány karmické stopy; „namše“ znamená „vědomí“.

Čittamatra tedy neříká, že künži a karmické stopy jsou totéž, ale říká, že obojí má inherentní existenci. Příklad zde je, že künži je jako sýpka a karmické stopy jsou jako obilná zrna v ní uskladněná. Avšak madhjamaka toto napadá s tím, že künži a karmické stopy musejí být totéž. Protože v tomto případě, když vyčistíme künži, tak ona bude jen stejná jako předtím. Když umyjeme dům jen zvenku, uvnitř se nic nezmění. Podle madhjamaky, když rozpustíme naše karmické stopy, zmizí i künži. A od těchto karmických stop se očišťujeme skrze praxi šúnjaty a praktikováním bodhičity.

Obecně jsou dvě tibetská slova pro karmické stopy: *sabon* (sa-bon, skt. bija) neboli „semeno“ a *bagčag* (bag-chags, skt. vasana) neboli „reziduum“, „stopa“. V čittamatře mají tyto termíny stejný význam. Ale podle madhjamaky je *sabon* mnohem hrubější a tím je snadnější k očištění a odstranění, zatímco *bagčag* je mnohem jemnější a tím i obtížnější k očištění. Desátá bhúmi, neboli fáze praxe bódhisatvy, je protijedem na všechny tyto stopy, jak hrubé, tak jemné.

Můžeme tedy shrnout, že mezi madhjamakou a čittamatrou je zásadní rozdíl. Čittamatra může užívat koncepty jako rangrig a künži, ale podle madhjamaky, která odmítá tyto charakteristické ideje čittamatry, je nejvyšším náhledem jen a pouze šúnjata. Čittamatra také mluví o šúnjatě, ale ve zcela jiném smyslu než madhjamaka. Už jsme si vysvětlili, že madhjamaka odmítá přirozenou spontánně bdělou přítomnost vědomí (rang rig, self-aware nature of consciousness). A neuznává existenci künži namše, neboli základního vědomí, jakožto skladiště karmických stop.

Toto byly některé zásadní rozdíly mezi dvěma filosofickými systémy, a je důležité jim správně porozumět, protože Dzogčhen také mluví o Künži a Rangrig, ale jejich význam chápe opět zcela jinak.

5.3.3.1. – Čittamatra a Dzogčhen

Následovníci čittamatry tvrdí, že vše závisí na mysli (sem, sems) a že za myslí už nic není. Podle náhledu čittamatry je vše, co existuje, spojeno s myslí, vše je tvořeno myslí (mind-created); to je její pravý náhled. Takže když vidíme modrou barvu, jsou zrakové vědomí (subjekt) a modrá barva (objekt) nerozdělitelné, což znamená, že obojí povstává z jediné karmické příčiny. Tudíž vše, co je vnímáno, je spojené s myslí, i když to nemusí být stvořeno jen z materiálu mysli, ze substance

mysli. (Therefore, anything that is perceived is connected with mind, although it is not made out of a mind-stuff or substance.) Pokud by zde nebylo vědomí, nebyl by tu ani objekt. Bez tohoto spojení s vědomím neexistuje nic; nic nemůže existovat nezávisle. Takže praktikující čittamatry se ptají, jak může Dzogčhen přijít s něčím lepším; jak může mít Dzogčhen vyšší náhled? Čímž myslí: Jak může jít za myšlenky a vědomí ke stavu, který transcenduje, překračuje mysl? Přece není možné, aby bylo ještě něco *za* myslí.

Existují jisté podobnosti v jazyku Dzogčhen a čittamatry, což vedlo mnoho lidí k pomíchání těchto náhledů, zatímco ve skutečnosti jsou tyto dva náhledy docela odlišné. Dzogčhen neustále mluví o „mysli“ (sem, sems), a tak si lidé často myslí, že tato „mysl“ znamená totéž co „pouze mysl“ (sem tsam, sems-tsam) v čittamatře. Ale v kontextu Dzogčhen není „mysl“ součástí systému osmi vědomí (rnam-shes brygad), nýbrž toto slovo, „mysl“ odkazuje k Přirozené Mysli (sem ňi, sems-nyid), což je to, co obvykle nazýváme „Přirozený Stav“. Esencí tohoto Přirozeného Stav je *Prázdnota* (tong pa ňi, stong-pa nyid) a bezprostřední *Bdělá Přítomnost* (awareness, rig-pa); a tyto dva se vždy vyskytují pohromadě, jsou *Nerozdělitelné* (jermed, dbyer-med). Takže zde nemusí být nějaká separátní myšlenka nebo přítomné další vědomí které by poznávalo Prázdnotu, protože v tomto stavu Prázdnoty je rovnocenně přítomna i ryzí bezprostřední *Bdělá Přítomnost* (rig-pa). Avšak podle čittamatry je vše, co vidíme nebo zakoušíme, *vzájemně závislé*, a „prázdnota“ tkví v právě v tomto faktu [vzájemné závislosti]. Vnímání je závislé na přítomnosti vědomí a toto vědomí existuje inherentně, zatímco vnímané objekty inherentně neexistují. Ale Dzogčhen neříká, že Přirozený Stav má inherentní existenci, nýbrž inherentní existenci nemá, protože je to samotná Prázdnota, čistá potencialita.

Jaký je rozdíl mezi Rigpou, neboli Přirozeným Stavem, a vědomím? Přirozený Stav je naprosto Ryzí od samého počátku (kadag, ka-dag), zatímco osm vědomí nejsou čisté a představují vozidlo pro karmické stopy. Když dosáhneme osvícení, tak jsou tyto absorbovány Přirozeným Stavem a pak se manifestují jako Moudrost, neboli Prvotní Poznání (ješe, ye-shes), a ne už jako vědomí (namše, rnam-shes). Ale ačkoliv je künži namše médium pro přenášení karmických stop, tak tyto nijak nenarušují nebo neposkvřňují Přirozený Stav. Je tedy velký rozdíl mezi Künži v Dzogčhen a künži namše v čittamatře.

Podobně jako čittamatra mluví i Dzogčhen o rang rig a künži, ale jejich pochopení je zcela jiné. Podle čittamatry se vědomí (namše, rnam-shes) a jeho sebe-osvětlující kvalita (rang-rig) vždy vyskytují pohromadě. Dále, subjekt a objekt jsou nerozdělitelné, i přesto, že jsou odlišné. Na základní úrovni představují smyslová vědomí stranu subjektu a externí objekty představují stranu objektu. Ale na sekundární úrovni je vědomí (namše) objektem a rang rig subjektem. Podle čittamatry toto rang rig znamená, že vědomí sebe-poznává sebe-sama (self-knowing of itself by consciousness); což znamená, že vědomí osvětluje sebe samo (self-iluminated). Každé z osmi vědomí (namše) má dvě funkce: osvětlovat objekt (gzhan-rig) a osvětlovat sebe sama (rang-rig). Příklad tohoto je již dříve zmiňovaný plamen lampy v temné místnosti, který osvětluje objekty v místnosti a také osvětluje sám sebe. Je to právě tato druhá funkce, která umožňuje existenci paměti.

Takže podle čittamatry je rangrig sekundárním jemným vědomím, které poznává primární smyslové vědomí, které doprovází. Čittamatra tvrdí, že kdyby zde toto rangrig, neboli sebe-sama-poznávající (self-aware) kvalita vědomí, nebyla, nebyli bychom si schopni nic zapamatovat. A protože máme vzpomínky, rangrig musí existovat. Madhjamaka na to však namíná, že můžeme mít vzpomínky i bez tohoto hypotetického rangrig. Když vidíme nějaký objekt, tak on se nám prostě připomene (it simply reminds us). My si ho pamatujeme prostě jen na základě jména, on však nemá inherentní existenci. Takže takto chápeme rangrig čittamatra, ale podle Dzogčhen má pojem Rangrig zcela jiný význam.

Podle Dzogčhen je Rangrig *Bdělá Přítomnost* (awareness), která poznává (knows) Přirozený Stav. Není však nijak od Přirozeného Stav oddělena. Přirozený Stav si je vědom sám sebe, je vědomý sebe sama (self-aware) a samo-sebe-osvětlující (self-iluminated). Avšak v čittamatře se tento pojem (rangrig) vztahuje jen k osmi relativním vědomím. Čittamatra nezná Přirozený Stav. V náhledu čittamatry není za vědomím *vůbec nic*. Takže zde máme totéž slovo, ale různé významy. Vědomí je

vždy dualistické ve svých operacích, je neustále rozdvojené na objekt a subjekt, a je vždycky podmíněné předchozími příčinami. Naproti tomu, Přirozený Stav je neduální, není v něm žádná dualita subjektu a objektu, je nepodmíněný a mimo čas. Není to něco způsobeného příčinami, je zcela *za* veškerou příčinností. Ale i když můžeme mluvit o Rangrig jako o straně subjektu Přirozeného Stav, není to něco, co by pocházelo z osmi vědomí, jako je tomu v čittamatře. Čittamatra tento prvotně Ryzí Přirozený Stav, který totálně přesahuje künži namše, nezná. Toto künži namše čittamatry je stále něco, co je poskvrněno vášněmi a podmíněno minulou karmou.

V Dzogčhenu se používají stejné pojmy, ale v jiném významu. Co je viděno na straně objektu, je Prázdna Přirozenost, avšak strana subjektu, Bdělá Přítomnost (rigpa), [která tuto Prázdnu Přirozenost vnímá jako objekt] má v Dzogčhenu zcela jiný význam než pojem vědomí (namše, rnam-shes) na straně subjektu v čittamatře. V tibetštině slovo „rang“ normálně znamená „já“ (self), ale zde, v dzogčhenovém kontextu, odkazuje k Prázdnotě [jakoby objektu], neboli Künži, zatímco „rig“ odkazuje k Bdělé Přítomnosti [jakoby subjektu], neboli Rigpě. Na straně Prázdnoty (stong-cha) vidíme Prázdnu Přirozenost, a „rig“ je vidění na straně Jasnosti (glal-cha). Myslí se tím bezprostřední Bdělá Přítomnost (rigpa), a ne nějaké vědomí (namše, rnam-shes). A podle Dzogčheny jsou tyto dva Neoddělitelné (rig stong dbyer-med); strana subjektu a objektu nejsou tedy nijak odlišné a oddělené. Můžeme tedy mluvit o Rangrig jako o představiteli strany *subjektu* Přirozeného Stav a o Künži představující stranu *objektu*, ale tento Rangrig nepochází z žádného z osmi vědomí, ani není ničím, co jakkoliv pochází z jakéhokoliv vědomí (sems byung). Podle Dzogčheny jsou Rangrig [jakoby subjekt] a Künži [jakoby objekt] Nerozdělitelné. Jsou vždy spolu jako oheň a teplo, voda a mokrost. Tyto dvě kvality můžeme mluvením rozdělovat, ale ve skutečnosti jsou Nerozdělitelné. Rigpa je synonymum pro Jasnost (salwa, gsal-ba). Co je Jasně, je Künži. Způsob, jakým je to Jasně spočívá v jejich Nerozdělitelnosti. Jsou Nerozdělitelné stejně, jako je nerozdělitelná obloha [Künži] a sluneční svit [Rigpa], který ji osvětluje.

Další klíčový pojem je künži, který má v čittamatře odlišný význam než v Dzogčhenu. V čittamatře je künži namše jedním z osmi relativních a podmíněných (relative and conditioned) vědomí (rnam-shes), a jeho funkce je být skladištěm karmických stop (bag-chags). Tomuto skladišti se říká künži, protože „kün“ neboli „všechny“ karmické stopy, jak dobré tak špatné, jsou v tomto základu „ži“ (gzhi) obsaženy jako ve schránce. Je to základní vědomí, neboli künži namše, a toto vědomí zná tyto karmické stopy.

Když dosáhneme nirvány, tak podle náhledu čittamatry tato künži namše zmizí. Ale náhled Dzogčheny je jiný. Vše existující je obsaženo v Künži, protože je to Základ jak samsáry tak nirvány. Takže tato Künži nezmizí. Künži je Prázdnota sama, představuje matici, ze které se mohou manifestovat všechny možné formy a jevy. Proto je přirovnávána k obloze, nebo nekonečnému prostoru. Není to jen kontejner nebo skladovací prostor pro náklad karmických stop. Neslouží jako základna pro karmické stopy, protože je prvotně Čistá (kadag, ka-dag). Ale podle čittamatry je künži namše nečistá, protože je smíchána s karmickými stopami; a když jsou nakonec tyto karmické stopy očištěny, künži namše zmizí. Obyčejná mysl neboli vědomí (rnam-shes), která je zašpiněná karmickými stopami je nyní transformována do buddhovské mysli, neboli prvotní bdělé přítomnosti (ješe, ye-shes), které je samo v sobě čisté a bez karmických stop. Je to jako když si umyjeme ruce. Když je opláchnuta veškerá nečistota, ruce tu stále jsou. Co zbude je pouze neposkvrněná bdělá přítomnost neboli vědění (knowledge, ješe, ya-shes). Proto se v čittamatře říká, že když je künži namše očištěna od všech karmických stop, stane se věděním dharmadhatu (bon-dbyings ye-shes).

V Dzogčheny je Künži základem (ži) všeho (kün), tedy jak samsáry tak nirvány. V kontextu Dzogčheny Künži znamená Prázdny, neměnný Přirozený Stav. A v něm existuje vše – spontánně a potenciálně. Ve smyslu Přirozeného Stav zde není nic co by mělo být očištěno nebo změněno nebo transformováno. Proto říkáme, že je prvotně Ryzí (kadag). Nikdy nebyl ušpiněn nebo naředen karmickými stopami samsáry. Stále zůstává jako Základ Všeho [künži]. Cokoliv povstane, povstane v Přirozeném Stav a cokoliv se osvobodí, se osvobodí v Přirozeném Stav.

Naproti tomu künži namše čittamatry obsahuje pouze karmické stopy samsáry. Je pouze základem karmických stop a nikoliv základem nirvány. Podle Dzogčheny se v Přirozeném Stav

nenacházejí žádné karmické stopy. Je to jako bychom se pokusili fixem něco napsat do prostoru, nebo jako mraky plující po obloze; nejsou zanechány žádné stopy. Nezůstávají žádné stopy, protože Přirozený Stav je prvotně Čistý (kadag). Podobně jako odrazy na zrcadle na něm po sobě nezanechávají žádné stopy. Přirozený Stav je vždy Ryzí a Čistý, nekontaminovaný vášněmi nebo jejich stopami. Je to Základ Všeho (base of all, künži); cokoliv povstane, povstane v Přirozeném Stavu; spočívá v něm a pak se to v něm osvobodí. Proto Přirozený Stav nazýváme Dharmakaja, Bönku.

V Dzogčhenu mluvíme o Künži jako o Dharmakaji Základu (ži bönku, gzhi i bon-sku), ale to není pravá Dharmakaja, to jest Dharmakaja v manifestaci, protože to je Plod. A my zde mluvíme jen o Základu. Tři buddhovská těla (trikaja) jsou plně přítomna v Základu jako jeho Esence, Přirozenost a Energi (ngo-bo rang-bzhin thus-rje gsum). Ale k tomu, aby byla tři buddhovská těla viditelná a plně se manifestovala jako Plod musejí nastat určité sekundární příčiny, jmenovitě očištění od dvojího zastření, intelektuálního a emocionálního. Abychom mohli pohlédnout do tváře slunce, musejí se napřed rozptýlit mraky, i když slunce tam bylo vždy, hotové a neměnné.

5.4. – Absolutní Realita v sútře a Dzogčhenu

Sútra a Dzogčhen se liší v chápání významu absolutní reality. Madhjamaka chápe absolutní realitu jako „nemající inherentní existenci“, což je sama prázdnota. A tato prázdnota má podle madhjamaky vlastnost, kterou v Dzogčhenu zve prvotní Čistota, Ryzost. Avšak podle Dzogčhenu, nemá absolutní Realita jen tyto kvality, ale je důležitá také jejich Nerozdělitelnost – Nerozdělitelnost Prvotní Ryzosti a spontánního, naprostého Zakončení: Prázdnota a Jasnost, Esence a Přirozenost. Podle sútry je absolutní realita definována jako mající pouze kvalitu prázdnoty, zatímco v Dzogčhenu absolutní realita označuje Prázdnotu Nerozdělitelně spojenou s Jasností. „Absence nezávislé existence“ je definována jako Esence (ngo bo), Základ Všeho (künži) nebo Matka (ma). Samotné pochopení Prázdnoty nepřinese Prvotní Moudrost [jak tvrdí sútra], nýbrž důraz je zde kladen na pochopení Nerozdělitelnosti Jasnosti a Prázdnoty v Prvotním Stavu.⁹⁶⁾

Sútra se zaměřuje na sjednocení absolutní a relativní pravdy. To je v sútrickém systému jednou z nejtěžších věcí k pochopení. Dokonce je mnohem snazší pochopit neexistenci inherentní existence, tedy absolutní pravdu, než relativní pravdu, neboli, že tu je i relativní existence. Je tu absolutní realita prázdnoty, ale je tu také relativní realita jemné relativní existence. Ačkoliv tu je jakási existence, tak i když se jí pokusíme najít, tak nenajdeme nic; ale i tak víme, že tu je; že něco existuje, ale toto poznání není jako normální poznání. A to proto, že je jak existence, tak neexistence. [Což sútra neumí plně zformulovat, proto si pomáhá dvěma pravdami, a tak tyto skutečnosti od sebe odděluje.] Tento moment, tedy že nic doopravdy neexistuje – a přesto to všechno nějak existuje, vystihuje Dzogčhen tak, že mluví o Nerozdělitelnosti Prázdnoty („neexistence“) a Jasnosti („existence“) v Přirozeném Stavu.⁹⁷⁾

5.4.1. – Čtyři chyby sútrického náhledu absolutní pravdy

Osmý vůz Bönů, Vůz bílého A, souhlasí s Dzogčhenem v identifikaci chyb v sútrickém náhledu nejvyšší pravdy:⁹⁸⁾

1. Chyba „dokončení“. Podle náhledu sútry je nejvyšší pravda o neexistenci inherentní existence „nepotvrzující negace“. „Dokončením“ určení reality skrze trvání na tom, že už nemáme nic dalšího, co bychom o Realitě řekli, tedy že Realita je jen pouhá prázdnota a neexistence, zamítá sútra spontánní Dokonalost a potencialitu absolutní Moudrosti.

96) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 177–8.

97) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 178.

98) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 178–9.

2. Chyba „sklouznutí“. Podle náhledu sútry postrádají všechny jevy inherentní existenci a tudíž postrádají i kvalitu potenciální manifestace a spontánní Dokonalosti. Praktikující sútry chápe realitu jako pouhou prázdnotu a tak „sklouzne“ do pouhé prázdnoty.
3. Chyba „nihilistického omezení“. Sútrický náhled, „nepotvrzující negace“ postrádá rozlišení Moudrosti a sambogakaji [tedy potenciality se manifestovat v nesčetných formách, aspektu Jasnosti], protože tato prázdnota, neboli nepotvrzující negace, není chápána jako spontánně Dokonalá, jako prostor.⁹⁹⁾ Toto omezení pravdy na prázdnotu znamená, že je „nihilisticky omezeno“.
4. Chyba „nihilismu“. Podle náhledu sútry je pravda o fungování zákona příčiny a následku v relativní existenci zjišťována (established) konvenční, konceptuální, analytickou myslí. A protože existence této mysli je zjišťována (establish) stejným druhem konceptuální mysli, vede to k nekonečnému regresu konceptuálních mysli, potvrzujících existenci konceptuálních mysli. To je chyba „nihilismu“.

5.4.2. – Prázdnota

Ačkoliv je cíl sútry a Dzogčhenu stejný, tedy objevit absolutní pravdu, jejich cesty, jak toto pochopení získat, se liší. Když sůtríční mistři mluví o dosahování pochopení prázdnoty, tak myslí to, že toto pochopení je dosaženo skrze konceptuální mysl, skrze myšlenku. V sútře praktikující pozoruje objekt a pokouší se pochopit jeho prázdnotu přirozenost. Toto pochopení povstává skrze koncept prázdnoty. A pak, s tímto konceptuálním porozuměním, se praktikující pokouší proniknout k přímému a nekonceptuálnímu pochopení prázdnoty. Dzogčhen však místo konceptuální analýzy objektu užívá přímé a bezprostřední uvedení do Prázdnoty [spolu s různými formami šine¹⁰⁰⁾] k pochopení Prázdnoho aspektu Prvotního Stavů.¹⁰¹⁾

Aby sůtrický praktikující pochopil prázdnotu, musí prozkoumat objekt, jako třeba růži, aby odhalil její inherentní prázdnotu. Když spatří růži, jeho mysl zformuje koncept, to jest, mentální obraz růže, a zakouší význam obecného pojmu „růže“ a ne skutečnou smysly vnímanou růži. Odvrátí se od smyslových percepčí k mentálnímu konceptu růže, projektuje myslí-zformovaný význam obecného pojmu „růže“ do aktuální růže a zároveň tak projektuje myslí-zformovaný význam obecného pojmu „prázdnota“ do významu obecného pojmu „růže“. A pak, skrze logiku, „porozumí“ inherentní prázdnotě růže. Avšak podle Dzogčhenu toto porozumění skrze mentální koncept prázdnoty významu obecného pojmu není k přímému zakusení Prázdnoty skutečné růže samotné vůbec nutné. I když cílem je přímé zakusení prázdnoty, může sůtrický praktikující strávit roky poznáváním pouhého konceptu nebo významu obecného pojmu prázdnoty, bez jakéhokoliv zakusení přímé a bezprostřední zkušenosti. Sútra ve své praxi klade mnohem větší důraz na *koncept* prázdnoty než na *přímé zakusení* Prázdnoty. Takový adept praktikuje šine [praxi klidného spočinutí] odděleně od studia vedoucího jej k intelektuálnímu pochopení prázdnoty. Snaží se pochopit relativní i absolutní pravdu skrze logiku a pak se pokouší toto pochopení integrovat s šine – praxí koncentrace. To znamená, že je rozvíjeno pochopení prázdnoty, a to se stává stále jasnějším a jasnějším, až je nakonec očekáváno, jako poslední fáze, že se prostě manifestuje porozumění skrze jasnost bez myšlenek. Nicméně, protože je toto porozumění dosaženo skrze konceptuální analýzy, je zde stále nějaký ústřední bod, ze kterého tato analýza vychází. Takže toto pochopení je vždy nutné spojeno s konceptuální myšlenkou. A toto *není* přímé pochopení Prázdnoty, o kterém se mluví v Dzogčhenu, a které je dosažené přímo

99) Toto je ten důvod, proč sůtrické pochopení přinese jen dharmakaju a nikoliv rupakaju (sambogakaju a nirmanakaju). Proto musí sůtríční praktikující vyždímat rupakaju odjinud - a sice z relativní pravdy skrze cesty praxe deseti páramit, dokonalostí. Pochopení šúnjaty sice přinese dharmakaju, ale dharmakaja je chápána jako izolovaná, oddělená od rupakaji. - pozn. ed.

100) Praxe šine spočívá v trénování jednobodové fixace mysli, nejprve s objektem a pak bez objektu. Tat oschopnost uvolněného spočinutí mysli je klíčová pro její schopnost podívat se přímo na sebe samu, tedy na své myšlenky jako na objekt. Toto je pak jedna z metod rozpoznávání Přirozeného Stavů.

101) Srov. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 179.

skrze praxi a neprostředkované myšlenkami. Ve skutečnosti, podle Dzogčhenu, není myšlenka „Nyní rozumím prázdnotě!“ pravým porozuměním, nýbrž je to jen další myšlenka. Přímé pochopení prázdnoty v Dzogčhenu je bez subjektu nebo objektu a bez odkazu k ústřednímu bodu.¹⁰²⁾

Užití konceptu prázdnoty v tradici sútry k postupnému vedení praktikujícího ke zkušenosti prázdnoty velmi dobře ukazuje graduální perspektivu sútrické cesty. Dzogčhen je však cesta negraduální, a už od samého počátku učí mistr praktikujícího jak hledat porozumění prázdnoty přímo a bez myšlenek, skrze praxi šine. Skrze užití Přirozené Mysli za myšlenkami a koncepty dosáhneme nerozptýlené přítomnosti a porozumění Nerozdělitelnosti Prázdnoty a Jasnosti. Pochopení Prázdnoty pak nepovstane skrze meditace myšlenky–produkcující mysl, ale přímo skrze Jasnost.¹⁰³⁾

Pro tuto formu získávání poznání je Dzogčhen unikátní. Někteří sútriční praktikující jsou šokováni, když jim řekneme, že v Dzogčhenu je zkušenost Prázdnoty bezprostřední, získaná přímým nahlížením bez užívání logiky. Říkají, že to není možné. Ale Dzogčhen tvrdí, že jsou dvě cesty k získání poznání: skrze logiku a skrze zkušenost. A podle Dzogčhenu není cesta k pochopení Prázdnoty skrze myšlenky nejlepší, protože takto získané poznání nikdy nemůže jít za (go beyond) konceptuální úroveň. Logická mysl poznává logický koncept prázdnoty, ale pravá Prázdnota je zcela za veškerými myšlenkami a koncepty, za logickou myslí. Pravá Prázdnota nemůže být pochopena logickým vyvozováním, protože myšlenka, konceptuální mysl, může pochopit jen koncept neboli význam obecného pojmu prázdnoty, ale nikdy nemůže vnímat Prázdnotu samu.¹⁰⁴⁾

Kdo pak chápe Prázdnotu? Dzogčhen mluví o samo–pochopení Prázdnoty Prázdnotou samou, skrze její aspekt Jasnosti, který umožňuje pochopení skrze přímé zakusení. Pochopení tak není oddělené od Prázdnoty. Prázdnota chápe samu sebe a osvětluje samu sebe, jako je to v tom příkladu s plamenem svíčky. V tom spočívá Nerozdělitelnost Prázdnoty a Jasnosti; spontánní samo–porozumění je spontánní samo–Jasností neboli spontánně Bdelou Přítomností (self–understanding is self–clarity or self–awareness).¹⁰⁵⁾

5.5. – Náhled tantry, mahámudry a Dzogčhenu.

Předmluva editora

Přednesl Lopon Tenzin Namdak, v Bischofenu, v květnu 1991; volně zkompiloval a doplnil John Myrdhin Reynolds.¹⁰⁶⁾

5.5.1. – Náhled tantry

Dnes jsou v Tibetu dvě hlavní filosofické tradice. První je rozšířena mezi sarmapy, neboli novými školami, které uplatňují náhled prasangika–madhjamaka nejen při vysvětlování pravého významu súter, ale také při výkladu tanter. Druhou tradici najdeme u dvou starých škol, Bönů a ňigmy, které při výkladu vyšších tanter uplatňují náhled Dzogčhenu.¹⁰⁷⁾ V obou případech je základním výkladovým principem, na kterém tantra spočívá, *šúnjata*, stav prázdnoty. A zde, zejména v dávných

102) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 179–80.

103) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 180.

104) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 180–1.

105) SFOV. WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 181.

106) REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 89–106.

107) Toto víceméně platí pro všechny nové (sarma) školy. Avšak dnes a i v několika předchozích stoletích, někteří geševé a lámové patřící k Mänri tradici Bönů, studovali a byli dobře seznámeni s výkladem dharmy velikým Tsonkhampou a některými učiteli školy gelug, zatímco nebyli zas až tak moc obeznámeni pojednáními ňigmy, sakji a kagjü.

dobách před jedenáctým stoletím, nezáleželo při interpretaci tanter příliš na tom, zda praktikující zastával šúnjatu podle madhjamaky nebo jogačáry.

Praxe vizualizace podle tanter, narozdíl od běžných vizualizací, vždy začíná „třemi kontemplacemi“. *První* z nich je kontemplace na realitu, takovost, představující šúnjatu. Ta je následována *druhou* kontemplací, soucitem, který se manifestuje úplně všude. *Třetí* kontemplace je o jejich sjednocení, tedy sjednocení prázdnoty a soucitu, a představuje kontemplaci příčiny ve formě vizualizace semenné slabiky, ze které povstává vizualizované božstvo. Takže v tantrické vizualizační praxi povstává božstvo a jeho mandala vždy z potenciality stavu šúnjaty. A úplně stejně je na závěr meditačního sezení vizualizovaný jidam, neboli meditační božstvo, vždycky rozpuštěno do stavu stejné (even) kontemplace (mnyam-bzhag), kterou je šúnjata. Takže šúnjata je v praxi tantry základem. [Z šúnjaty všechno vychází a do šúnjaty se to pak rozpouští.]

Obecně je systém sútry školy gelug, stejně jako ostatních škol Tibetu, založen na tradici madhjamaka tak, jak je vyložena například v Bhavanakramě od Kamalašily a v Bodhipathapradipě od Atíši. Tento sútrický systém byl plně rozpracován Tsongkhapou v jeho velikém díle Lamrim čenmo (Lam-rim chen-mo). Po jedenáctém století začaly všechny tibetské školy zastávat jako svou oficiální filosofii prasangika madhjamaku Čandrikirtiho (Chandrakirti). Gelugové tak učinili o něco později. Dokonce i Bönové a ňigmové přejali prasangika madhjamaku pro jejich pochopení prázdnoty ve vztahu k systému súter. Ale jejich popis cesty podle sútry se může v některých detailech i tak lišit. Nejdůležitějším Tsongkhapovým dílem o šúnjatě v systému sútry je Legšá ningpo (legs-bshad snying-po).

Ačkoliv dnes užívají všechny tibetské školy k interpretaci šúnjaty jen systém prasangika madhjamaky, v dávných dobách to bylo trochu jiné, protože člověk si mohl zvolit i interpretaci šúnjaty podle čittamatry. Jaký náhled si praktikující zvolil, bylo zcela na něm. Šhantirakšhita, první opat kláštera Samdže (Samye), v osmém století přijal doktrínu o künži a rang rig z čittamatry, ačkoliv obecně učení jogačáry odmítal. Jeho odnož madhjamaky byla známa jako svatantrika-jogačára-madhjamaka (rang-rgyud rnal-`byor spyod-pa` i dbu-ma-pa), a byla to originální tradice madhjamaky v Tibetu. Teprve až v jedenáctém století byly přeloženy do tibetštiny spisy Čandrakirtiho Patsab Lotsawou a pak se tato interpretace, známá jako prasangika madhjamaka (thal-`gyur dbu-ma-pa), postupně stala módní mezi všemi tibetskými školami, nakolik se týká výkladu súter. A nahradila tak Šhantirakšhitův systém Svatantrika-jogačára-madhjamaka. Prasangika-madhjamaka je dodnes hlavním výkladovým rámcem všech tibetských škol, včetně Bönu a ňigmy - tedy u nich jen nakolik se týče súter. Avšak výklad tanter je v těchto dvou starých školách jiný.

Ohledně tanter užívají gelugové systém Guhyasamaja tantry, hlavního spisu Otcovských Tanter a pak komentář od Dže Tsongkhapy k této tantri, stejně jako jeho známý Ngagrim čenmo (sNgags-rim chen-mo), který je pojednáním o novém systému tantry obecně. Pokud jde o interpretaci systému tanter, sakja zdůraznila Hevadžra tantru (hevajra) a kagjü zdůraznila Čakrašamvara Tantru (Chakrašamvara). Podle všech těchto škol jsou jak sútra tak i tantra chápány jako autoritativní slovo Buddha [Šákjamuniho]. Ale gelugové interpretují tantry ve smyslu súter a když tito učenci vysvětlují náhled tantry, pak používají jako základ pro svou interpretaci Guhyasamaja Tantru. To je hlavní tantra praktikovaná následovníky této školy; a spoléhají na náhled velkého mistra Tsongkhapy, který ve svých komentářích značně využíval a citoval Marpu překladatele, speciálně jeho pozdější komentáře textu Naro čö drug (naro chos drug), neboli Šest Doktrín Naropy. Dělal tak proto, že psal z pohledu Guhyasamaja tantry. Ale tento náhled není stejný jako náhled Dzogčhenu.

Dnes někteří lámové říkají, že náhled madhjamaky, mahámudry a Dzogčhenu je stejný. Ale to není pravda, protože madhjamaka náleží do systému súter a mahámudra do systému tanter. Jak sútra tak tantra závisí na mysli a jejich operacích, jako je například myšlenkový proces. A proto sútra a tantra pojmají (apprehend) a uchopují myšlenky. Ale Dzogčhen říká, že musíme jít *za* veškeré uchopování (dzinpa, `dzin-pa), neboli pojmání objektu subjektem, i když by se jednalo jen o myšlenku. Toto uchopování, neboli dzinpa představuje práci diskursivní mysli, agitaci myšlenek (agitation of thoughts), byť tento pohyb myšlenek může být velice jemný, třeba i jen jako nepozorovaný spodní proud. I přesto se jedná o agitaci a tak představuje pomýlení (delusion, `khrul-pa). Takže

podle Dzogčhenu musí jít praktikující za veškeré uchopování (dzinpa), bez ohledu na to, jak subtilní a nepozorované může být.

Navíc, když je toto dzinpa, uchopování objektu subjektem, přítomné, nejedná se o praxi Dzogčhenu. Kapacita Přirozeného Stavů být vnitřně ze své podstaty (intrinsically) Bdele Přítomný (aware) je nazývána Rigpa – a tato Rigpa *není* myšlenka (rnam-rtog). Někteří lámové tvrdí, že zde stále musí být přítomné *nějaké* uchopování (dzinpa), nebo myšlenkový proces, protože jinak by tu nebylo vůbec žádné poznání (knowing) nebo pojmání (apprehending) čehokoliv. Říkají, že pokud zde není žádné dzinpa, pak tu není *nic*, protože vše je poznáváno myšlenkami. Tudíž Dzogčhenpové jsou jako „nic-vědící“ (know-nothings), protože se zaměřují na stav „ne-mysli“ (no-mind), jako následovníci Hašanga (Hwasang), který se pokoušel vyučovat čínský čchanový buddhismus v Tibetu.¹⁰⁸⁾

Když jsou Anuttara Tantry vysvětlovány ve smyslu madhjamaky, tak zde stále nalézáme určitou formu uchopování (dzinpa). Podle těchto interpretací existuje jakási jemná mysl, která potřebuje podporu prány ke své existenci. V tantrě mluvíme o detong ješe (bde stong ye-shes), kde „tong“ (stong-pa nyid) neboli prázdnota má stejný význam jako v madjamace. Ale přirozený Stav v Dzogčhenu je nevyjádřitelný a nepředstavitelný, takže se k němu nemůžeme dostat skrze mentální konstrukce a doktrinní formulace. Nicméně podle některých lámů můžeme něco pochopit *jedině* skrze myšlenky.

Veliký učenec Sakya Pandita také tvrdil, že i ve stavu mahámudry musí být přítomné nějaké dzinpa, neboli myšlenkový proces, jinak by ten stav byl zcela bez jakéhokoliv uvědomování si (apprehending, `dzin-pa med-pa), a tak bychom vůbec nic nepoznávali. Gampopa ve svých spisech nevedl přímo, že stav dzinpa musí být ve stavu mahámudry přítomen, ale filosofické pozadí jeho mahámudry to naznačuje. Marpa následoval náhled Guhyasamaja Tantry, a náhled této tantry je stejný jako náhled madhjamaky, takže uchopování, dzinpa, musí být ve stavu kontemplace přítomné (mnyam-bzhag).

Podle Guhyasamaja tantry, jak vysvětluje Tsongkhapa, jsou dvě věci, které musejí být v naší meditační praxi sjednoceny, jmenovitě *blaženost a prázdnota*. Tomu se říká detong zungjug (bde stong zung-`jug), což je sjednocení blaženosti a prázdnoty. Zde *prázdnota* (stong = stong-pa nyid) odkazuje ke straně objektu naší zkušenosti; a *blaženost* neboli příjemné pocítování (bde = bde-ba) odkazuje ke straně subjektu. Když jsou tyto dva aspekty neboli strany sjednoceny, říká se tomu „neposkvrněné poznání sjednocení blaženosti a prázdnoty“, neboli detong ješe (bde stong ye-shes). Toto poznání, neboli primární bdělá přítomnost (ye-shes), je samotným základem náhledu tantry a mahámudry. Zde tongpa ni (stong-pa nyid) neboli prázdnota je totéž co šúnjata neboli prázdnota filosofie madhjamaky. Tudíž v tomto výkladu Guhyasamaja Tantry Tsongkhapa také cituje mnohokrát takové autority jako byli Nágárdžuna, Čandrakirti, Aryadeva a tak dále.

Názor, že *subjekt* (blažený, dewa, bde-pa) poznává *objekt* (prázdny, stong-pa nyid) je převzatý především z Marpova komentáře k Šesti Doktrínám Naropy (Naro chos-drug). Podle této tradice je šúnjata neboli prázdnota tataž, jako šúnjata v náhledu Nagardžuny. Sledováním linie jeho myšlenek někteří lámové dospěli k tomu, že detong ješe (sjednocení blaženosti a prázdnoty) je totéž jako náhled Dzogčhenu. Avšak podle Tsongkhapy dewa, neboli subjekt, uchopuje velmi silně, neboli pojímá (apprehend, dzinpa), objekt, kterým je prázdnota (stong-pa nyid). To nenastává jen na cestě praxe, ale i v samotném okamžiku osvícení. V tomto kontextu dewa (subjekt) představuje určitý druh jemného vědomí. A tak v této zkušenosti bezprostředního prvotního poznání (ješe, ye-shes)

108) Hašang Mahájána byl zástupcem čchanového buddhismu v Tibetu. Podle tibetské středověké historie byl poražen v debatě tváří v tvář Kamalašhilou, hlavním indickým žákem opata Šantirakšity a hlavním zastáncem graduální cesty indické madhjamaky. Jako výsledek tohoto střetnutí napsal Kamalašhila své slavné pojednání Bhavanakrama (sgom-rim). Říká se, že Hašang byl přinucen uprchnout z Tibetu v nemilosti, zanechávíc za sebou jen své boty. Ale podle starověkých textů z desátého století, které byly objeveny v knihovně Tun Huang ve střední Asii, Hašang nikdy do Tibetu nevtrhl, ale komunikoval s tibetským králem Trisong Detsanem jen korespondenčně. Tyto dokumenty dochované v čínštině a tibetštině zachovaly jeho stranu disputace, ve které hájí cestu „náhlého osvícení“ proti tibetské cestě „postupného osvícení“. Více o zenu a Dzogčhenu v kapitole „5.7. - Dzogčhen a Zen“ na str. 72.

máme sjednocení subjektu a objektu; detong ješe (sjednocení blaženosti a prázdnoty) a toto je základ mahámudry v systému tanter.

Existuje zde mnoho metod, včetně fyzických procedur jako například praxe s tantrickou družkou a metody vizualizace, které se zaměřují na produkci této zkušenosti blaženosti neboli příjemného zakoušení (dewa, bde-pa). Ale v každém případě je tu subjekt, který uchopuje neboli pojímá (apprehend) objekt který je uchopován nebo uvědomován (bzung-pa). A tak tento náhled nemůže jít za uchopování. Avšak Dzogčhen, naproti tomu, jde za naprosto veškeré uchopování čehokoliv. Stav Dzogčhenu nesjednocuje dvě odlišné věci, ať už blaženost a prázdnotu [tantra] nebo subjekt a objekt [sútra], ale namísto toho je přesahuje od samého počátku. Tento stav, známý jako Rigpa, neboli bytostně vnitřní Spontánní Bdělá Přítomnost, je nadřazený všem rozlišením nebo sjednocením, kteréžto jsou vždy jen funkce nebo operace mysli. Dzogčhen je za myslí. Tyto rozdíly si musíme uvědomit.

Když provádíme tantrické praxe, vizualizujeme si sebe sama jako božstvo a zjišťujeme, že *jsme* jako toto božstvo, totálně se sjednocujeme s veškerými pocity, emocemi a myšlenkami tohoto božstva. Jsme tímto božstvem. V sútře přijímáme útočiště tak, že si vizualizujeme buddhu před námi, zatímco jsme od něj oddělení, my jsme v našem obyčejném karmickém těle. Takže prosté vizualizování božstva není konečnou charakteristikou. Dewa (subjekt) je pocíťování neboli zakoušení *bytí* tímto božstvem. Zde je strana objektu, což je prázdnota, stejná jako v sútře, ale strana subjektu, kterou je blaženost, se liší.

Podle tantry nesmí být dewa jako naše praxe smíchána s obyčejnými touhami nebo připoutaností (‘ dod-chags); musí být bez jakékoliv diskurzivní myšlenky (mo rtog-pa). Pokud by dewa byla jen obyčejný pocit, a tento pocit by se smíchal s touhou, pak by to byla kléša, neboli emocionální zastření. Ale pokud je toto zakoušení prostoupeno šúnjatou, pak jej v tantře můžeme učinit užitečným jakožto prostředku. Naše aktuální fyzické spojení s družkou (consort) může tuto dewa vyprodukovat, stejně jako například meditace a vizualizace.

Podle této interpretace je tato tantrická šúnjata stejná jako šúnjata madhjamaky Nagardžunovy. Proto někteří učenci říkají, že detong ješe je totéž co náhled Dzogčhenu. Ale tak to není. Podle Marpy překladatele a Dže Tsongkhapy dewa, subjekt, velmi silně uchopuje šúnjatu, objekt. A dewa představuje druh vědomí, takže v tomto ješe, neboli poznání (knowledge), máme subjekt a objekt sjednocené [tím, že dewa velmi silně uchopí šúnjatu]. Jsou neduální, ačkoliv takto nebyly od počátku. Toto sjednocení je detong ješe a jeho realizace je cílem tantry a mahamudry. Přesněji, jeho realizace je tím, co je myšleno mahamudrou v kontextu tantrického systému.

V Dzogčhenu rovněž můžeme mluvit o detong (bde-stong), ale význam zde není stejný jako v tantře. V Dzogčhenu není nutné rozvíjet ani dewu ani tongpu jako v tantře. Dewa Dzogčhenu není něco vynuceného neboli přivedeného k existenci skrze cestu speciální praxe, sexuální nebo jiné. Spíše jednoduše povstává přirozeně a spontánně. Zde dewa, neboli blaženost [subjekt] je Lundrub (lhun-grub), neboli spontánně Samo-Dokonalá; a Tongpa ňi neboli Prázdnota je Kadag (ka-dag) neboli Prvotní Čistota, Ryzost. Zkušenost tu pak povstává spontánně a bez promyšleného úsilí jako Kadag i Lundrub současně, protože je za myslí a myšlenkovým procesem. V Dzogčhenu rovněž není sjednocování moudrosti a metody (prostředků, thabs-shes) jako je prováděno v systému sútry. Vše už je obsaženo a plně přítomno v Přirozeném Stav. Když praktikující realizuje Přirozený Stav, pak tu není žádná potřeba praktikovat kyerim (bskyed-rim), proces generování, a dzogrim, proces zdokonalení. Ačkoliv tyto dvě praxe jsou nutné pro realizaci mahamudry podle tantrického systému, v Dzogčhenu není potřeba tyto praxe praktikovat jako protijedy, nýbrž praktikující začne *rovňou* Přirozeným Stavem.

Náležitou metodou tantry je cesta transformace (sgyur-lam). Takže v tantře jsou energie emocionálních zastření neboli kléši užívány v praxi a jsou transformovány. Kléša, neboli vášeň, je transformována do Džnany, neboli moudrosti (jnana, ye-shes). Transformace je metoda náležející vyšším tantrám. Avšak potěšující (sexuální) pocíťování (bde-pa), užívané jako objekt naší praxe, musí být nesmícháno s touhou nebo připoutaností. Dewa samotná je jen pocíťování, pocíťování příjemných pocitů, ale pokud se toto pocíťování smíchá s touhou nebo připoutaností, pak je to kléša,

zastření, vášně. Naopak ale, když je toto původní pociťování, toto čisté pociťování, smícháno se šún-jatou, pak může být v tantře užito jako součást meditační praxe. Fyzické spojení s tantrickou družkou produkuje příjemné pocity. Nebo může být užita i jen vizualizace družky. Takže, je možné dosáhnout osvícení buddhovství skrze metodu sútry nebo tantry. Ale podle tantry je realizované buddhovství cestou sútry neúplné, není plně realizované, a tak musí být následně podstoupeny další kroky.

Samozřejmě, že když mluvíme o Dzogčhenu jako o učení, a ne o prvotním Přirozeném Stavu, tak musíme provádět distinkce. Mluvíme o straně Prázdnoty (stong-cha) na jedné straně, a Jasnosti (gsal-cha), neboli o Bdělé Přítomnosti na straně druhé. Ale toto rozlišení je pouze jazykové a logické; tyto se v samotném Přirozeném Stavu takto nenacházejí. Takže i když v kontextu Dzogčhenu mluvíme o rozlišení Prázdnoty a Jasnosti, není to totéž, jako sjednocení blaženosti a prázdnoty (bde stong zung-`jug) v metodě tantry.

Myšlenku nebo koncept povstávající v mysli doprovází jakýsi obraz. Například když myslíme na Frankfurt, tak nám do mysli přijde obraz tohoto města. Myšlenky vždy něco uchopují a jsou smíchány s takovýmito obrazy. Takto myšlenky interagují s manasem, neboli diskurzivní myslí (yid), bio-počítačem v lidském mozku. Technický pojem „Jasný“ (gsal-ba) znamená, že tyto počítačem generované obrázky nikdy nezakrývají naše vědomí; naopak naše Bdělá Přítomnost (rigpa) zůstává ve svém původním stavu, jako zrcadlo odrážející objekt před něj postavený. Zrcadlo není změněno ani upraveno žádným objektem, dobrým nebo špatným, krásným nebo ošklivým, který je před něj postaven. Zrcadlo je prostě všechny jen jasně odráží, ať už je jejich přirozenost jakákoliv. Rigpa označení této kapacity Přirozenosti Mysli, to znamená, že všechno jasně odráží. Přirozenost Mysli (sem ňi, sems-nyid) není nijak měněna nebo modifikována ničím, co odráží. To je Jasnost. Takže ve smyslu Dzogčhenu, když mluvíme o Nerozdělitelnosti Jasnosti a Prázdnoty (gsal stong dbyer-med), a přirovnáváme Přirozenost Mysli k čistému prázdnému zrcadlu, tak nemáme na mysli že se jedná o nějaký druh směsi, nebo že se jedná o sjednocování subjektu a objektu. Slovo jermed (jermed, dbyer-med), Nerozdělitelný znamená, že tyto nikdy nebyly odděleně, takže není co sjednocovat.

Dzogčhen se také liší na straně objektu. Dzogčhen nahlíží Prázdnotu stejně jako madhjamaka šúnjatu, ale to není absolutní pravda neboli cíl Dzogčhenu. Je to jen součást náhledu; není to kompletní náhled jako takový. Přirozený Stav je Nerozdělitelnost Jasnosti a Prázdnoty; ty byly vždy spolu od samého počátku. Je tu pouze Přirozený Stav tak, jak je; není nic, co by se k němu mohlo přidat, a nic dalšího, co by se s ním mohlo sjednotit. Pouze se s ním musíme dobře seznámit a spočívat v něm. Takže zde nejsou žádné cesty ani fáze (sa lam), po kterých by se muselo projít; je tu jen jediná fáze (sa gcig), fáze Přirozeného Stavu.

V Dzogčhenu mluvíme o Nerozdělitelnosti Jasnosti neboli Bdělé Přítomnosti na jedné straně, a o Prázdnotě na straně druhé. Avšak zde nic nesjednocujeme ani nespojujeme (zung-`jug). Jasnost a Prázdnota nikdy nebyly oddělené, takže nepotřebují být navraceny k sobě. Tudíž Nerozdělitelnost není totéž co sjednocení blaženosti a prázdnoty o kterém se mluví v tantře. Praxe dzogrim vyžaduje, abychom něco uchopovali nebo to pojímali, konkrétně jde o detong ješe, poznání sjednocené blaženosti a prázdnoty. Někteří lidé říkají, že Dzogčhen, tantra a mahámudra jsou stejné, ale podle tohoto chápání tantry tomu tak není, protože v Dzogčhenu není žádné uchopování, žádné „pojímání“ (apprehend), ani prázdnota ne.

V tantře je praxe dzogrim, kde jsou sjednoceny jemná mysl (sems) a prána, neboli vitální energie (rlung), a toto sjednocení přetrvává i v bardu po smrti fyzického těla ve formě jemného těla. A protože tantrický praktikující praktikoval v průběhu života, když zemře, ocitne se jeho vědomí v jemném těle neboli gyulu (sgyu-lus), v iluzorním těle, vytvořeném spojením mysli a prány. Jeho mysl byla transformována do jidamu. Mysl, která obývá toto jemné tělo je realizovaná skrze praxi jidamu podle tantry, a tato zkušenost je známá jako detong ješe. Než jogín opustí své fyzické tělo, tak je to jako by v něm ve skutečnosti přebývaly dvě bytosti – jako matka a její dítě. A pak v čase smrti se spojení mezi fyzickým tělem a myslí naruší; fyzické tělo se rozpustí na jednotlivé složky, zatímco jeho vědomí (rnam-shes) vstoupí do barda. Nyní je ponechán jen se svým gyulu neboli iluzorním tělem, které je produktem spojení mysli a pránické energie skrze praxi dzogrim. Toto gyulu už obsahuje detong ješe. Zde jsou pak dvě možnosti – čisté iluzorní tělo a nečisté iluzorní tělo. Ale

i tak toto dosažení není z pohledu Dzogčhenu buddhovství. A navíc je zde stále uchopování, dzinpa, není to Přirozený Stav nebo realizace buddhovství. V Dzogčhenu není žádné uchopování ani žádné transformování. Když praktikujeme Dzogčhen, tak nemusíme kontrolovat, co je strana Jasnosti a co je strana Prázdnoty.

A i když tantrický praktikující obývá iluzorní tělo, gyulu, které má formu jidamu, tak stále musí pokračovat v praxi, ale ve vyšším exaltovaném stavu (` phags-pa ` i sa), výhodou pak je, že už se nemusí navracet do lidského [nebo jakéhokoliv jiného] zrození. Už není nadále ovládán karmickými příčinami a může projektovat trulpy (sprul pa) neboli emanace sebe sama v jakémkoliv formě, kdy a kde si zvolí. Může si zvolit kde se zrodí a za jakých okolností. Procedura, jak stvořit gyulu, iluzorní tělo, je vysvětlena v sekci dzogrim Anuttara tanter. V tradici Bön se jedná o text Ma Gjü (ma rgyud, Matka Tantra).

V bönských tantrách je strana subjektu více jako v Dzogčhenu, tedy jakási inherentní neměnná přirozenost taková jaká je (mi ` gyur rang lugs ji-lta-ba) [nejde tedy o dewa, blažené zakoušení]. Taková je Bönpo interpretace tantry. Zde je objekt (šúnjata) vzatý odspodu, tedy se sútry, zatímco subjekt (spontánně bdělá přítomnost) je vzatý shora, tedy z Dzogčhenu. Nicméně tyto dva byly neoddělitelné od samého počátku. Jsou to dvě strany přirozeného stavu. Jen spontánně bdělá přítomnost, rangrig, jej může vidět. Tato spontánně bdělá přítomnost osvětluje sama sebe jako plamen svíčky. Plamen svíčky osvětluje nejen temnou místnost, ale osvětluje i sám sebe. Každá jednotlivá citící bytost má tento individuální přirozený stav, takže existuje individuální kontinuita ze života do života. Avšak přirozený stav samotný je neměnný, i přesto že individuální bdělá přítomnost (rang rig) se mění. Přesto jsou však tyto dva vždy nerozdělitelné. Takže praxe tantry a dzogčhenu se nezbytně nevyklučují. Avšak jestliže praktikujeme Dzogčhen i tantru, pak bychom si měli být vědomi rozdílů v jejich náhledech.

5.5.2. – Mahámurda a Dzogčhen

Pokud jde o pojetí základu, cesty a plodu, tak nejsou mahámudra a Dzogčhen stejné. Mahámudra patří k systému tanter a představuje vrchol tantrického procesu transformace, kde se praktikující stává zcela identifikovaným s jidamem, meditačním božstvem. To je význam mahámudry v tantrickém systému, „naprostá“ (maha, chenpo, chen-po) „identifikace“ (mudra, phyag-rgya). Tantra mluví o detong ješe, sjednocení blaženosti a prázdnoty, zatímco Dzogčhen je neduální od samého počátku, tedy není co sjednocovat. V sůtre máme inteligenci, která chápe prázdnotu (stong-nyid rtogspa ` i shes rab). V tantře máme poznání sjednocení blaženosti a prázdnoty (bde stong ye-shes). A v Dzogčhenu máme Jedinou Esenci, Tigle Njagčig (thig-le nyag-gcig), která je neduální od samého počátku. Takže základ a tím i cíl každé z těchto cest je definován různě.

Dnes jsou lámové, kteří tvrdí, že mahamudra, Dzogčhen a veliká madhjamaka jsou stejné.¹⁰⁹⁾ Takováto prohlášení mohou být užitečná při prosazování ne-sektarianismu, ale z filosofického hlediska to prostě není pravda. Mahámudra, i když je obsažena ve všech tantrických školách, je speciálně spojena s tradicí kagjü, zatímco Dzogčhen je specifický pro Bön a ňigmu. Náhled veliké madhjamaky prohlašují za svůj gelugpové. Už jsme si řekli, jak se náhled madhjamaky jasně liší od Dzogčhenu, a zde uvažujeme o rozdílech náhledu mahamudry a Dzogčhenu.¹¹⁰⁾ Tyto se liší ve smyslu základu (náhled), cesty (meditace) a plodu (výsledek). Výsledky nejsou stejné, protože náhled a meditace nejsou stejné.

109) Skutečně se zdá, jak poukazují učitelé jako Kangyur Rinpoche, Kalu Rinpoche nebo Namkhai Norbu Rinpoche, že Gampopova mahamurda je skutečně stejná jako Dzogčhen, obojí se skládají ze čtyř jóg neboli kontemplací, které jsou popsány v téměř identických termínech.

Namkhai Norbu: Křišťál a cesta světla: sútra, tantra a Dzogčhen.

110) Zde Lopen Tenzin Namdak nemluví o Gampopově mahámudre, která se rozšířila zejména v tradici kagjü. Gampopa obdržel transmisi od jeho mistra Milarepy, který byl v minulosti ovlivněn dzogčhenovým semde (sems-de, serií myslí) tradice ňigma. Spíše se zde zaměříme na mahamudru jak je definovaná v různých komentářích praxi Anuttara Tanter, kde mahamudra představuje vyvrcholení tantrické praxe transformace.

Podle madhjamaky realizujeme sjednocení (zung-`jug) prázdnoty a jasnosti během cesty vizí a první bhúmi.¹¹¹⁾ Ale podle Dzogčhenu byly Jasnost a Prázdnota Nerozdělitelné od samého počátku (ya nas dbyer-med). Dosažení buddhovství v Dzogčhenu tedy závisí na rozpoznání Přirozenosti Mysli, a ne na sjednocování dvou různých věcí. Podle madhjamaky, která náleží k sůtře, trvá dosažení buddhovství tři nezměřitelné kalpy, zatímco podle tantry můžeme dosáhnout buddhovství už do sedmi životů. Rozdíl je v tom, že tantra a mahamudra sjednocují blaženost a prázdnotu (šúnjata), zatímco madhjamaka zná pouze prázdnotu (šúnjata). Tantra má přístup k dalším metodám, kyerim a dzogrim, které sůtra nezná. Avšak Dzogčhen nepotřebuje žádný druh vizualizačního procesu jako přípravu, ale snaží se okamžitě o Přirozený Stav takový, jaký je. Není potřeba dělat něco speciálního. Takže podle Dzogčhenu, pokud na to máme kapacitu, můžeme dosáhnout buddhovství v průběhu jediného života. Různé náhledy a cesty vedou k různým cílům. To je čistá logika. Když zasejeme ječmen, těžko sklídíme pšenici. A tak je to i s buddhovstvím, které je plodem jak podle madhjamaky tak i podle mahamudry - a to také nebude stejné jako plod Dzogčhenu.¹¹²⁾

Takže jestliže rozpoznáme Přirozenost Mysli, není tu důvod dělat další odklady. V sůtře praktikující očisťuje mysl skrze aplikaci protijedů. V tantře praktikující užívá vizualizaci k přeměně své vize a ke sjednocení šúnjaty a bodhičity [blaženost, soucit]. To je metoda transformace a ne metoda užívání protijedů. Ale v Dzogčhenu je metoda samo-osvobození (self-liberation). Jejich cesty jsou tedy různé: sůtra je známá jako cesta zřeknutí se (spong lam), tantra je známá jako cesta transformace (sgyur lam) a Dzogčhen je znám jako cesta samo-osvobození (grol lam).¹¹³⁾ Pokud jsou to různé cesty, jak mohou vést ke stejnému výsledku? Takto tedy má každý systém svůj vlastní základ, cestu a plod.¹¹⁴⁾

V mahámudře, která je vyvrcholením systému tanter, jde o sjednocení blaženosti a prázdnoty (bde-stong zung-`jug), což je zkušenost detong ješe, poznání blaženosti a prázdnoty, jak už jsme si řekli dříve. Prázdnota je zde chápána stejně jako prázdnota v madjamace, protože takto byla vyložena Marpou překladatelem. Jedná se tedy o sjednocení (zung-`jug) příjemného pocíťování (bde-ba) a prázdnoty (stong-pa nyid) a tyto dvě se stanou poznáním (knowledge, ye-shes). Toto detong ješe je to, co odlišuje tantru od sůtry. Šúnjata je vždy na straně objektu, zatímco dewa a ješe představují stranu subjektu. Takže sůtry mluví o inteligenci, která chápe prázdnotu (stong-nyid rtogs-pa`i shes-ram) a tantry mluví o poznání, které je blažené a prázdné (bde-stong ye-shes). Ale v Dzogčhenu, když mluvíme o Přirozeném Stavě, nemluvíme o myšlenkách (rnam-rtog) nebo o vědomí (rnam shes), ale o Jasnosti (gsal-ba) a Bdělé Přítomnosti (rig-pa). Takže v Dzogčhenu nenajdeme žádné pojednání, které najdeme například v sůtře. Přirozený Stav má aspekt Prázdnoty (stong-cha), ale má rovnocenně (equally) také aspekt Jasnosti (gsal-cha). Tyto dva aspekty jsou Nerozdělitelné, jako oheň a teplo, voda a mokrost. V madjamace a mahámudře je stále přítomné nějaké jemné uchopování (grasping) myšlenkami (`dzin-pa), neboli chytání, zmocňování se, pojímání (catch, seize, apprehend), i když toto něco je jen pouhá prázdnota. Musí tu být přítomna

111) Cesta vizí je třetí cesta z pěti následných cest jak v sůtře, tak i tantře, jsou to cesta nahromadění (tshogs-lam), cesta sjednocení (sbyor lam), cesta vizí (mthong lam) cesta meditace (sgom lam) a cesta za tréninkem (mi slob lam), která je také známa jako nejvyšší cesta (ultimate, mthar thug lam). Těchto pět cest se kombinuje s deseti fázemi, neboli bhúmi (sa bcu) týkajících se dráhy bódhisattvy. První bhúmi spadá do cesty vizí, ostatní bhúmi do cesty meditace.

112) Toto je věc čisté logiky, což znamená, že mluvíme ze strany systému. Pokud jde o praktikujícího, je to jiná věc, protože člověk vždy může změnit směr. Určitý protiargument je následující: Když se budeme chtít vydat do Paříže, tak můžeme letět, jet vlakem, autobusem, autem, na kole i pěšky, ale ve všech případech se dostaneme do Paříže. Takže různé metody vedou ke stejnému cíli. Ale zde je Základ stejný: a sice lidská bytost která se rozhodla jet do Paříže, liší se jen způsobem dopravy.

113) Sůtra jako cesta zřeknutí se užívá protijedy na negativní emoce; tantra jako cesta transformace užívá vizualizaci a tyto negativní emoce transformuje v jejich opaky, tedy moudrosti; cesta samo-osvobození, neboli Dzogčhen, jednoduše nechává energie těchto negativních emocí, aby samy od sebe zmizely, spontánně se rozpustily, neboli tyto negativní emoce se samo-osvobodí od sebe samých svou vlastní silou.

114) Podle tibetské scholastiky může být každá duchovní cesta analyzována ve smyslu tří pojmů: základ (ži, gzhi), cesta neboli praxe (lam) a jejich plod neboli výsledek (brä bu, `bras-bu). Základ systému logicky a nevyhnutelně definuje povahu jak praxe, tak i konečného výsledku. Tudíž, pokud se liší základy, plody se liší rovněž. Tedy podle této logiky.

nějaká myšlenka, která prázdnotu poznává. Ale toto neplatí v případě Přirozeného Stavů, kde není přítomna žádná myšlenka, která by poznávala Přirozený Stav, protože Přirozený Stav je Spontánně-Bdělé-Přítomný (self-aware) a poznává sám sebe od samého počátku. Stejně jako plamen svíčky osvětluje temnou místnost a současně i sebe sama. Není zapotřebí druhé myšlenky nebo vědomí aby jej poznalo. Jednoduše poznává sám sebe. V Dzogčhenu je vše otevřené a není zde uchopování (dzin-med).

Různé tibetské školy se shodují v tom, že můžeme dosáhnout buddhovství cestou sútry i cestou tantry. Ale podle tantry není buddhovství dosažené cestou sútry kompletní a není plně realizované. Jsou zde další fáze neboli bhúmi, které musí praktikující projít a tyto všechny jsou v tantře pospány.

V sútře je deset páramit podle relativní pravdy a šúnjata podle absolutní pravdy. Jako madhjamaka a sútra obecně, učí nás dzogčhenová praxe tógal o iluzorní povaze všech věcí. Vede nás k realizaci všech jevů jako iluzí vyrobených myslí. Ale když jsme v Přirozeném Stavě, tak neděláme žádné soudy, jako takovéto myšlení: „Je to jen iluze!“ V Dzogčhenu musejí být tři buddhovská těla (trikaja) dosažena simultánně, a ne postupně a odděleně. Ale podle madhjamaky je nemožné dosáhnout buddhovství bez dvou pravd. V sútře jsou tyto dvě zásadní myšlenky: *První*, že poznání, které poznává prázdnotu je příčinou dharmakaji; *druhá*, kde praxe hromadění deseti páramit je příčinou rúpakaji (sambogakaja a nirmanakaja). Ale takováto sůtrická praxe spolkne mnoho času, než dovede praktikujícího k výsledku. Sůtrici praktikují pouze šúnjatu, a ne vizualizaci viditelných forem božstev. Avšak v tantře se už od samého počátku cesty začíná nabytím (assume) stavu prázdnoty a pak rovnou praxí vizualizace božstev. Takže tato metoda je mnohem rychlejší. Sútra zná jen příčinu dharmakaji, praxi šúnjaty, avšak zná jen tuto; nezná pravou příčinu rúpakaji. Takže sútra je jako kdybychom zasadili do země dřevěné uhlí a pravidelně jej zalévali, avšak z toho žádný strom nevezde. Tantra praktikuje šúnjatu, ale také vizualizaci božstev, což poskytuje příčinu pro manifestaci rúpakaji, a tato metoda pracuje mnohem rychleji.¹¹⁵⁾

Avšak když se sútra a tantra podívají na Dzogčhen, tak v něm nevidí žádné příčiny pro produkci rúpakaji. Není zde žádná vizualizační praxe. Není zde činěno nic, co by mohlo být příčinou rúpakaji. A tak se ptají: Dzogčhen nezná dvě pravdy, tak jak může vést k dosažení buddhovství? Odpovědí je Přirozený Stav, který není vůbec nijak dosahován jako šúnjata madhjamaky. Prázdnota znamená absenci inherentní existence. Je to stav, který je prostě prázdňý, pasivní a negativní. Ale podle Dzogčhenu všechny viditelné věci spontánně existují (lhun-grub) jako manifestace inherentní Energie (rang rtsal) Přirozeného Stavů. Například když se podíváme na hořčičné semínko, nevidíme žádný olej. Ale když semínko stiskneme, olej se ukáže. Takže tento olej spontánně existuje v tomto semínku, jen je zapotřebí sekundární příčiny v podobě zmáčknutí semínka, aby se olej manifestoval. Pokud by buddhovství nebylo v Přirozeném Stavě již spontánně obsaženo, pak by nezáleželo na tom, kolik praxí bychom udělali ani jak dlouho bychom je dělali, nic by z něj nevzešlo. Přirozený Stav má potencialitu deseti páramit v sobě již plně přítomnou. Dzogčhen obsahuje všechny příčiny buddhovství protože v Přirozeném Stavě již vše spontánně existuje. Tudíž potřebujeme praktikovat jen tuto Jedinou Pravdu, a ne Dvě Pravdy.

Podle Dzogčhenu nemůže tantra dosáhnout plného buddhovství, protože jde jednou cestou a pak zas druhou cestou. Nemůžeme totiž jít souběžně po dvou cestách. Všechny formy tantrických božstev, šitro (zhitro), pokojná a hněvivá božstva, jsou obsaženy v Přirozeném Stavě. Podle jonangpů má Přirozený Stav tyto formy božstev v sobě obsažené jako potenciál, takže každá cítící bytost je

115) Praktikovat plod jako příčinu na cestě znamená vizualizovat si sebe sama jako meditační božstvo v mandale a tak zpřístupnit svůj myšlenkový proud jeho silám, kapacitám a moudrostem. Tato metoda je v souladu s plodem, tedy rúpakajou.

potenciální buddha, ale toto buddhovství není ještě viditelné.¹¹⁶⁾ Takže z Přirozeného Stavů může vzejít všechno. Ale aby se tato potencialita manifestovala, musí zde být přítomny sekundární příčiny; není to jako obrázek buddhy uschovaný v chrámu s otevřenými dveřmi. Tögalová praxe nás spojuje se sekundárními příčinami pro manifestaci. Ale tyto příčiny jsou jen sekundární; pravá příčina a zdroj vizí je Přirozený Stav.

V Dzogčhenu praktikujeme pouze cestu spočívání v Přirozeném Stavů; a všechno ostatní se z něj spontánně manifestuje, což je Lundrub, zatímco v sůtre musíme praktikovat dvojí nahromadění rovnocenně. Ale jak můžeme jít po dvou cestách zároveň? Jednu cestu musíme vždy zanedbat, abychom se mohli věnovat druhé. Avšak všichni buddhové, všechny jejich ctnostné kvality a jejich aktivity, již existují v Přirozeném Stavů. Tento jediný Přirozený Stav je základem všeho v samsáře i nirváne. Proto jej zveme Künži, Základ Všeho. V tomto okamžiku je náš Přirozený Stav pouze základem samsáry a není momentálně aktivní jako základ nirvány. Nyní je pro nás jen základem pomýlení (khrul-gzhi) a ne základem pro osvobození (grol-bzhi). Avšak Přirozený Stav je rovněž základem nirvány. A jakmile se ocitneme ve stavu osvětlení, pak už pro nás nebude nadále základem samsárických pomýlení, ale základem osvobození (grol-bzhi). Toto je příklad pohledu jednotlivého praktikujícího; ale pokud budeme mluvit obecně, je Přirozený Stav základem obojího. Toto učení je *hluboké* (profund, zab) protože učí v individuálních a partikulárních termínech, a je také *nesmírné* (vast, rgyas), protože učí v obecných a univerzálních pojmech. Všech deset páramit a všechny ostatní ctnosti buddhů v Přirozeném Stavů již spontánně existují. Je to jako by už všechno bylo uskladněno v chrámu, ale ten měl zavřené dveře. Musíme tyto dveře otevřít skrze druhotné příčiny a praxi, a pak se obsah chrámu stane viditelným. Všechno už tam bylo od samého počátku, ale přístup k tomu je závislý na našem poznání kvalit Přirozeného Stavů. Avšak dokud setrváváme v Přirozeném Stavů, tak neprovádíme žádná zkoumání nebo bádání, prostě to jen necháme být. Tato jediná pravda je dostatečná; nepotřebujeme dvě pravdy.

Hnutí Rimed Džamjang Khjentse Wangpa a Džamgon Kongtrula ve východním Tibetu v minulém století a dnes bylo velmi ovlivněné náhledem Dzogčhenu a v podstatě dzogčhenový náhled převládalo. Takže mnoho lámů, kteří pocházejí z východního Tibetu, speciálně kagjüpové, nyní vysvětlují mahamudru jako by to byl Dzogčhen. Stále dokola opakují: „Dzogčhen a mahamudra jsou totéž!“ Obecně řečeno tito mluví o mahamudře Gampopové, která byla velice kritizována Sakja Panditou a jinými učenci.

Avšak tradiční vysvětlení mahamudry je prováděno podle systému tanter a od Dzogčhenu se dost liší. Tradiční vysvětlení indické mahamudry můžeme najít například v Lamdrě (lam `bras) systému sakjapů a v Dohách od Virupy. A zde je vysvětlena podle dzinpa, neboli pojmání něčeho (apprehend). Tsongkhapa tvrdí, že bez dzinpa tu není žádné rozlišení toho, co je subjekt a co objekt. V Přirozeném Stavů není žádné poznání nebo rozpoznávání objektu subjektem, ale v mahamudře toto rozdělení stále je, tedy rozdělení na subjekt a objekt. V tantrě také musí stále být něco přítomno – na straně subjektu i na straně objektu. Když nějací lamové říkají, že Dzogčhen a mahamudra jsou stejné, tak to tak být nemůže, protože v Dzogčhenu není dzinpa, zatímco v dzogrim dzinpa je, což znamená poznání detong ješe. A pokud je náhled jiný, pak cesta bude jiná, a následně i plod bude jiný.

Podle některých lámů je objekt sůter i tanter stejný, tedy šúnjata, ale liší se subjekt. V sůtre je subjektem obyčejná diskurzivní mysl, zatímco v tantrě je to očištěná mysl v tiple neboli energetických

116) Jonangpové byli škola v některých ohledech přidružená k tradici sakja, která vyprodukovala velké učitele jako byli Dolpopa a Taranatha. Byli známí pro svou exegezi Kalačakra Tantry a pro jejich interpretaci madhjamaky, která se lišila od té Čandrakirtiho. V čase pátého Dalajlamy vyli potlačeni, zejména z politických důvodů a zmizeli ze scény centrálního Tibetu. Avšak zachovali se v podobě nezávislé školy ve východním Tibetu až do dneška. Jonangpové také hlásali interpretaci Tathagatarabhy, neboli inherentní buddhovské přirozenosti ve všech citících bytostech, v některých směrech podobné Dzogčhenu, ale neznali praxi tögalu, která poskytuje sekundární příčiny pro viditelné manifestování buddhovského osvětlení, neboli rúpakaji.

kapkách (bindus).¹¹⁷⁾ Ale v obou případech, tedy v případě hrubé diskurzivní mysli i v případě očištěné jemné mysli, je dzinpa pojmání něčeho (apprehend), zatímco v Přirozeném Stavě Dzogčhenu není žádná dualita subjektu a objektu a není tak přítomna žádná dzinpa, od samého počátku. Takže zde jsme si vyložili některé základní rozdíly v náhledu sútry, tantry a Dzogčhenu. Jako praktikující bychom si jich měli být vědomi.

5.6. – Náhled Dzogčhenu

Předmluva editora

Přednesl Lopon Tenzin Namdak, v Devonu a Amsterdamu na jaře 1991, zkompileoval John Myrdhin Reynolds.¹¹⁸⁾

5.6.1. – Dzogčhen jako nejvyšší nauka

V tradici Bön se nauky obvykle dělí na Devět Následných Vozů k osvětlení (theg-pa rim dgu) a Dzogčhen je z nich nejvyšší.¹¹⁹⁾ Ale nestačí jen říci, že Dzogčhen je nejvyšší, nýbrž musíme znát a pochopit důvody, proč je nejvyšší. Pokud tyto důvody poznáme opravdu dobře, pak už nikdo nebude moci narušit naši oddanost dzogčhenovým naukám. Zdroj dzogčhenových nauk je Dharmakaja Samantabhadra, neboli tibetsky Kuntuzangpo (kun tu bzang-po). A tyto dzogčhenové nauky se předávají po nepřerušené linii předání od této Dharmakaji až do současnosti. Tuto linii můžeme najít například v linii předání Žang Žung Něn Gjú.¹²⁰⁾

Když přijdeme k Dzogčhenu, zjistíme, že jsou dvě metody, jak jej obdržet a praktikovat: (1) provádíme přípravné praxe a pak jdeme za mistrem který nás uvede do Přirozeného Stavě (rig-pa ngo-sprod), po čemž jdeme na meditační ústraní na odlehle místo, kde setrváme i dlouhé roky, dokud nedosáhneme nějaké realizace. (2) V klášteře Mänri v Tibetu jsme měli vzdělávací systém, kde studenti postupně studovali sútru, tantra a Dzogčhen. Což ovšem znamenalo, že bylo málo času na praxi. Bylo to spíše záležitostí intelektuálního studia; a na konci těchto studií, poté co studenti složili ústní zkoušky, obdrželi titul Geše.¹²¹⁾¹²²⁾

Proč je Dzogčhen nejvyšším náhledem? Ve všech Devíti následných vozích hledáme Přirozený Stav (gnas-lugs). Ale toto hledání je závislé na kapacitě jedince. Každý z těchto Devíti následných vozů má jiný náhled. Obecně řečeno, metodou sútry je cesta zřeknutí se (spong lam), metodou tantry je cesta transformace (sgyur lam) a metoda Dzogčhenu je cesta samo-osvobození (grol lam). Takže říkáme, že Dzogčhen je poslední a nejvyšší cesta. Samo-osvobození (rang grol) je konečným náhledem a metodou praxe trekčö (khregs-chod).

117) Tige (thig-le, skt. bindu) jsou energetické kapky nacházející se v systému jemných psychických kanálů jogínova těla. Tyto energetické kapky jsou aktivovány skrze praxi tummo (gtum-mo), neboli praxi vnitřního tepla, známé v indické józe jako Kundalini.

118) REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 107-121.

119) Srov. kapitola „4. – Rozdělení nauk Bönů“ na str. 23. Zvláště pak oddíl „4.2.1.1. – I. Systém Jižních Pokladů“ na str. 24.

120) Toto předání dzogčhenových nauk od Kuntuzangpa je důležité, protože dzogčhenový stav, Přirozená Mysl, tak není něco, co si vymysleli lidé, nýbrž má transcendentní původ, a tak je zajištěna i čistota těchto nauk. Podobně i v křesťanství je důležité, že požehnání je předáváno od Krista až do současnosti nepřerušenou linií jeho následovníků – tento řetězec nebyl přerušeno, a proto je toto požehnání autentické. – pozn. ed.

121) Geše (dge-bshes, skt. kalyanamitra), doslova „dobrý duchovní přítel“ je titul užívaný jak v Böně, tak i v tradici sakja a gelug, pro jedince, kteří dokončili kurs studia sútry.

122) Tato tradice byla znovu obnovena v exilových kláštěrech v indeckém Mänri a nepálském Triten Norbutse. – pozn. ed.

Text, který zde máme se jmenuje „*Sútra a tantra jasného vysvětlení Devíti následných vozů*“ (theg-pa`i tim-pa mngon du bshad-pa`i mdo rgyud). Tento text je ze sbírky tzv. Centrálních Pokladů, neboli U-Ter (dbu-gter), které se takto nazývají, protože byly nalezeny v klášteře Samdže a na jiných místech centrálního Tibetu.¹²³⁾ Tento text se zabývá náhledem Dzogčhenu v porovnání s náhledy madhjamaky, jógačáry (čittamatry) a tantry.

Pokud se budeme oddávat jen intelektuálním spekulacím, tak se k pravému dzogčhenovému náhledu ani nepřiblížíme. Dzogčhenový náhled totiž není věcí myšlení, jako například toto: „Možná je Dzogčhen jako tohle, nebo tamto.“ To je něco umělého; není to přímá zkušenost. Co je vyžadováno ze všeho nejvíc, je přímé uvedení do Přirozeného Stavů (rig-pa ngo-sprod). Tento Přirozený Stav je náhledem trekčö. Uvedení je velmi jednoduché: podíváme se dovnitř, podíváme se zpět sami na sebe. Je to jako dívat se na náš vlastní obličej v zrcadle, ne jako dívat se ven na věci vnějšího světa skrze nějaké brýle. Každý z nás má možnost realizovat tento Přirozený Stav jen sám v sobě a sám pro sebe. Je to něco, co nám není nijak vzdáleno, ale musí nám to být ukázáno [abychom získali tolik potřebnou jistotu, která utne nekonečné, pochybami vyvolávané, intelektuální spekulace – pozn. ed.]. Takže to není záležitost sbírání různých duchovních nauk; jako takový by se nám tím jen ještě více vzdálil. Je to zkrátka věc přímé osobní zkušenosti. Pozorující a pozorované najednou zmizí a my vše prostě ponecháme tak, jak to je. Prostě jen spočíváme v Přirozeném Stavě; to je náhled trekčö.

Přímé uvedení je nezbytné, protože ačkoliv je nám Přirozený Stav velice blízký, na dosah ruky, nerozpoznáváme jej pro naše zastření. Toto přímé uvedení dostáváme od učitele, který sám má s tímto Přirozeným Stavem jasnou osobní zkušenost. Ví, co to je, a může nám to ukázat. Tak to činí pro jasnost pochopení a pro zažehnutí rušivých podnětů. Dzogčhenové nauky byly předávány od Dharmakaji Kuntuzangpa až k mistrovi Tapiricovi, který je v osmém století předal svému žákovi Džerpung Nangžer Lodpovi (gyer-sprungs sNang-bsher lod-po) v zemi Žang Žung, a ten je později poprvé sepsal. Odtud pak byly tyto nauky předávány až do dnešních dnů v souvislé linii mistrů. Proto je v této tradici Žang Žung Něn Gjü, „Ústní předání ze země Žag Žžung“ Tapirica hlavní postavou praxe gurujógy. Od něj, jako nirmanakajového učitele, k nám přichází veškeré požehnání, všechny síly vědění a inspirace. Tapirica dosáhl osvícení buddhy skrze praxi Dzogčhenu a realizoval Duhové Tělo Světla (ja`-lus-pa). Později se pak objevil v masce malého dítěte a udělil dzogčhenové předpisy mistrovi Džerpungpovi.¹²⁴⁾

5.6.1.1. – Základ

V dzogčhenových naukách je Základ (gzhi) stav naprosté Prvotní Čistoty a Ryzosti (kadag čhenpo, ka-dag chen-po). Tento stav Prvotní Čistoty může v některých ohledech připomínat bezvědomí, ale o bezvědomí se vůbec nejedná, protože je charakterizován přítomností Bělé Přítomnosti (rig-pa). Často je přirovnáván k obloze, ale to je pouhý příklad, protože obloha není bděle přítomna. Avšak stejně jako obloha není nijak měněna nebo ovlivňována přítomností mraků, tak ani v Základu není žádná změna nebo přidávání, ať už uděláme nebo vymyslíme cokoli. Není nic nového, co bychom k němu měli přidat, ani nepotřebuje žádnou korekci nebo úpravu. Je přirozeně Čistý, Ryzí (kadag) a nikdy jinak; to je jeho kvalita. Přirozený Stav nikdy nebyl poskvřen nebo změněn událostmi samsáry. Je jako zrcadlo, které není nijak měněno nebo upravováno, ať už se v něm zrcadlí cokoli.

Nicméně, v tomto Základu, kterým je Přirozený Stav Přirozené Mysli (sem ni na lug, sems-nyid gnas-lugs), spontánně povstávají manifestace, stejně jako se na obloze objevují mraky, nebo jako se objevují odrazy v zrcadle. Toto je jeho kvalita Spontánních Manifestací (lundrub, lhun-grub), a tyto manifestace představují tvořivou potencialitu Energie (tsal, rtsal) Přirozeného Stavů. Všechny věci, všechno co si myslíme a vnímáme jako individuální cítící bytosti, jsou manifestace této inherentní Energie (rang rtsal) Přirozeného Stavů. Nakonec se tyto všechny opět do Přirozeného Stavů vrátí. V samsáře a nirvāně není nic, co by bylo za Přirozeným Stavem. Je to Prvotní Základ (je ži, ye gzhi) jak samsáry tak nirvāny. Cokoli se objeví, existuje jako spontánní Samo-Dokonalost (lhun-grub)

123) Více o Systému Jižních Pokladů na str. 24 – pozn. ed.

124) Více o Tapiricovi a Džerpungovi v kapitole „Historie nauky Žang Žung Něn Gjü“ na str. 99.

a přesto je to Prázdno. Strana Prázdnoty všeho (tong ča, stong-cha) je nazývána Prvotní Čistota (ka-dag) a strana Jasnosti (tsal ča, gsal-cha) je nazývána Spontánní Dokonalost (lhun-grub). A ačkoliv tyto aspekty rozlišujeme, když o nich mluvíme, ve skutečnosti jsou Nerozdělitelné (jermed, dbyer-med). Takže zde není nic speciálního. Všechno je přítomno v Základu. Kvalita Přirozeného Stavů je Nerozdělitelnost Jasnosti a Prázdnoty (gsal-stong dbyer-med). *Když tohle není náš náhled, tak náš náhled není Dzogčhen.*

Avšak když aktuálně praktikujeme Přirozený Stav, neanalyzujeme ani nezkoumáme tyto věci ve smyslu intelektuálním, nýbrž prostě jen vše ponecháme v tom stavu bytí tak, jak to je (dži žin pa, ji-bzhin-pa). Když začneme myslet, zkoumat nebo posuzovat, vyrušíme se a ztratíme naši kontemplaci; vypadneme z Přirozeného Stavů a vstoupíme do operací naší mysli. V Přirozeném Stavů je všechno skvělé tak, jak to je; nemusíme o tom přemýšlet nebo to nějak hodnotit.

V Dzogčhen mluvíme o třech sériích učení: *semde* neboli série Mysli (sems-de), *longde* neboli série Prostoru (klon-sde), a série *mengagide* neboli série Tajných Instrukcí (man-ngag gi sde). Longde se zaměřuje na stranu Prázdnoty, zatímco semde na stranu Jasnosti neboli Bdělé Přítomnosti. Mengagide, neboli Dzogčhen upaděša, se zaměřuje na Nerozdělitelnost (dbyer-med) těchto dvou aspektů. Pokud se budeme zabývat jen šúnjatou, tedy stranou Prázdnoty, pak to není Dzogčhen. Semde a longde jsou vlastně jen pouhá jména, která odkazují k zaměření pozornosti na nějaký aspekt. Nejvyšší smysl obou je Jermed (dbyer-med), neboli Nerozdělitelnost; jinak by se nejednalo o Dzogčhen. Jejich rozlišení je jen věcí přinesení praktikujícímu pochopení Nerozdělitelnosti, Jermed. Dzogčhen upaděša začíná pojednávat hned z kraje o Jermed, protože předpokládá, že již Jermed chápeme, alespoň na nějaké úrovni. Nejdůležitější je tedy Jermed a bez ní není žádný základ pro Dzogčhen.

5.6.2. – Závazky dzogčhenového náhledu

Pokud je toto všechno praktikujícímu jasné, pak je zde závazek (dam-tshig). I přesto, že v Dzogčhen nejsou žádné sliby ani pravidla, jako jsou v sútře a tantře, tak je zde závazek náhledu Dzogčhen, pokud chceme být praktikujícími Dzogčhen. Tento damtsig neboli závazek je čtyřvý:

1. Jedinečnost (singularity, gcig-po)
2. Spontánní Dokonalost (spontaneous perfection, lhun-grub)
3. Negace (negation, med-pa)
4. Přirozené spočívání v ryzosti (abiding naturally in purity, rang-bzhin gnas dag)

Tibetské (1) gcig-po znamená „jediný, jedinečný, jediný, unikátní, singulární“. Dzogčhenový náhled je singulární a jedinečný, protože neupadá na jednu nebo druhou stranu, nýbrž vždycky zůstává Jermed. (2) V náhledu Dzogčhen jsou všechny jevy Spontánně Dokonalé, Lundrub. (3) Slovo mepa (med-pa) znamená negace: „není to“. Ale ve zdejším kontextu nemyslíme na to, že něco není nebo neexistuje. Dzogčhenový semde text nazvaný Namkha drul dzod jasně vysvětluje tento negativní způsob mluvení: žádné útočiště, žádný soucit a tak dále. Tato negace odkazuje k Přirozenému Stavů a znamená, že v Přirozeném Stavů není nic než Přirozený Stav. Na straně manifestace, samozřejmě, všechno existuje, včetně všech praxí a ctností, ale na straně Přirozeného Stavů neexistuje nic nezávisle, protože všechny věci, včetně útočiště, soucitu, deseti páramit, a tak dále, už tam jsou, přítomny v jejich plné potencialitě, a tak není potřeba nic realizovat. Všechno už tam je. Pokud cokoliv uchopíme, pak to není Dzogčhen; vyšli jsme mimo dzogčhenový náhled a upadli do náhledů nižších. Proto mluvíme takto negativně (med-pa). (4) Spočívání přirozeně v ryzosti znamená, že setrváváme v Jermed, spočíváme v Přirozeném Stavů, který je prvotně Čistý a Ryzí.

5.6.3. – Náhled Dzogčhenu a čtyři námítky

Pokud něco uchopíme nebo se pokusíme něco udělat, ztratíme Přirozený Stav a odchýlíme se od náhledu Dzogčhenu. Ponechat všechno prostě tak, jak to je, bez opravování nebo pozměňování čehokoliv, to je náhled Dzogčhenu. Přirozený Stav nemá zaujatosti, částečnosti nebo dělení. Není v něm nic k potvrzení nebo zamítnutí. To znamená, že je bez přijímání nebo odmítání čehokoliv (pang lang mepa, spang blang med-pa). Ale jakmile si pomyslíme: „Musím být ve stavu Jermed!“, pak je to uchopení konceptu, a to představuje nesprávný náhled. Myšlenky a koncepty nejsou Přirozený Stav. Tato Bdělá Přítomnost (rig-pa) je Spontánně Bděle Přítomná (rang-rig); není rozdělená na subjekt a objekt. Takže jakmile se pokusíme cokoliv udělat ve smyslu myšlení nebo posuzování, okamžitě se rozdvojíme na dvě části a tak už nejsme v Přirozeném Stavě.

Nižší vozy mluví o Dvou Pravdách, ale v Dzogčhenu to tak neděláme. Mluvíme jen o jediném zdroji neboli Základu (ži, gzhi). Tudíž je Dzogčhen také znám jako Tigle Ňjagčik (thig-le nyag-gcig), Jediná Esence. V tibetštině znamená slovo „dzogpa“ (rdzogs-pa) dvě věci: (1) něco je dokonalé, hotové, kompletní, vyčerpávající (2) všechno je plné, dokonalé a kompletní. Sambogakaju zveme v Tibetu dzogku (rdzogs-sku), protože je jasně zářící (effulgent), kompletní a dokonalá. Je to aktuální forma, viditelná manifestace (ku, sku) dokonalosti (dzogpa, rdzogs-pa). Ale to neznamená, že je dokončená nebo hotová. V náhledu Dzogčhenu je všechno dokonalé protože je to Lundrub.

Všechno existuje jako potencialita v Přirozeném Stavě. Ale věci se manifestují na základě druhotných příčin. Podle náhledu Dzogčhenu to platí i pro deset páramit a ostatní ctnosti. Veškeré nahromadění zásluh [deset páramit] a moudrosti [pochopení šúnjaty] je již přítomno v Přirozeném Stavě. Není nic dalšího, co by mohlo být přidáno nebo rozvíjeno. Takže jestliže praktikujeme jen tuto jedinou cestu spočíváním v Rigpě, pak se všechny tyto manifestují v jejich celosti, protože už jsou plně obsaženy v Přirozeném Stavě. Vše je obsaženo v Přirozeném Stavě; není žádné „vně“ nebo „uvnitř“ ve vztahu k němu. Každá jednotlivá cítící bytost má svůj vlastní Přirozený Stav, a všechny tyto mají stejnou kvalitu a úroveň, jsou stejné. Přirozený Stav osvíceného buddhy a nevědomého hmyzu je stejný. Žádný není větší nebo menší. Rozdíly mezi osvícenou bytostí a nevědomou bytostí jsou ve smyslu Cesty a Plodu, ale Základ je v obou případech stejný. A tím Základem je Přirozený Stav. Ale Přirozený Stav je individuální v každé cítící bytosti. Nejsme „jedna mysl“. Protože kdyby byl jen jeden Přirozený Stav, nebo „jedna mysl“, pak když buddha dosáhl buddhovství, všechny bytosti by se staly osvícenými. Ale taková naše zkušenost není.

Avšak osm nižších vozů (yanas) je s dzogčhenovým náhledem v rozporu. Text který tu máme (theg-rim) se vypořádává se čtyřmi rozpory neboli námítkami, které jsou vznášeny vůči Dzogčhenu a všechny je postupně vyvrací.

5.6.3.1. – První námítka – čittamatra

Podle náhledu čittamatry (sems-tsam-pa) je všechno, co existuje, spojeno s myslí. Je to *stvořeno* myslí. To je pravý náhled čittamatry, filosofie jogačáry. Když vidíme modrou barvu oblohy, tak jsou naše zrakové vědomí, které je subjektem a provádí uvědomění si (apprehend), a modrá barva, která je uvědomovaným objektem, nerozdělitelné. Je to proto, že vznikají ze stejné karmické příčiny. To platí o všech vjemech jevů, a tak můžeme říci, že vše je spojeno s myslí. Když to zrovna nemusí být vyrobeno z jakéhosi materiálu mysli samé (even though they are not made out of some sort of mind-stuff). Nic neexistuje nezávisle bez tohoto spojení s vědomím.

Čittamatra tvrdí, že vše je závislé na mysli (sems) a že za myslí není nic. Takže se čittamatin ptá: Jak vy Dzogčhenpové můžete mít něco lepšího než tohle? Jak můžete jít za myšlenky do stavu za myslí? Není možné aby za myslí něco bylo.

Dzogčhen neustále mluví o „mysli“, takže si někteří lidé myslí, že Dzogčhen má stejný náhled jako čittamatra. Ale „mysl“ (sem, sems) má v kontextu Dzogčhenu jiný význam, nemyslí se „mysl“ (sems) ve smyslu myšlenkového procesu nebo ve smyslu smyslových vědomí (namše, rnam-shes), nýbrž „mysl“ zde označuje Přirozenost Mysli (semñi, sems-nyid). V Dzogčhenu sem (sems) znamená Semñi (sems-nyid), a není to součást systému osmi vědomí (tshogs brgyad). Tato Přirozenost Mysli

je charakteristická Bdělou Přítomností (rig-pa); a ta je Neoddělitelná od [Prázdného] Základu. Ale tento Základ [künži] je čittamatře neznámý, protože čittamatra nezná nic za künži namše (kun-gzhi rnam-shes), skladištním vědomím, kde se ukládají karmické stopy (bag-chags).

Když Dzogčhen mluví o Künži, Základu Všeho jak v samsáře tak v nirváně, má to zcela jiný význam, než künži namše v čittamatře, kde je künži pouhým základem pro karmické stopy.

Dzogčhen tedy nespadá do jejich náhledu a tak na námitku vznesenou čittamatrou odpoví Dzogčhenpa toto: Říkáte, že vědomí je skutečné a existuje nezávisle. Ale to my neuznáváme. My nepovažujeme všechny tyto jevy za skutečné, nebo myšlenky, skrze které je poznáváme, za skutečné. Podle čittamatry je vědomí čehokoliv, co vidíme nebo zakoušíme, inherentně existující; avšak Dzogčhen netvrdí, že Přirozený Stav existuje inherentně. Takže náš náhled jde za ten váš.

5.6.3.2. – Druhá námitka – madhjamaka

Druhá námitka představuje kritiku Dzogčhenu ze strany madhjamaky. Čittamatra a madhjamaka rozlišují dvě pravdy: *relativní pravdu*, což jsou jevy, a *absolutní pravdu*, což je prázdnota. Madhjamaka tvrdí, že všechno je k těmto Dvěma Pravdám vtažené, a že za nimi už nic není. Subjekt a objekt nemají nezávislou existenci. Šúnjata je poslední a nejvyšší realita a za ní už nic není. Takže následovníci madhjamaky se ptají: Jak vy, Dzogčhenpové, můžete mít něco lepšího než tohle? Váš Dzogčhen dokonce ani není buddhismus! [Protože odporuje učení o dvou pravdách. – pozn. ed.]

Na tohle Dzogčhenpa odpoví: My neuznáváme dichotomii subjekt–objekt a Dvě Pravdy tak jako vy. Naším náhledem je Nerozdělitelnost (jermed, dbyer-med) bez jakýchkoliv zaujatostí a dělení. Je jen Jediná Pravda, Tigle Ňjagčig (thig-le nyag-gcig), Jediná Esence. Takže náš náhled je za vašim náhledem Dvou Pravd. Dzogčhen je za vašim madhjamakovým náhledem, ale to neznamená, že to není buddhova nauka. Znamená to jednoduše to, že je za vašim rozlišením Dvou Pravd.

Někteří autoři ve svých komentářích Čandrakirtiho Madhjamakavatary kritizují Dzogčhen pro neprosazování Dvou Pravd. Dzogčhen tvrdí, že poslední náhled se vztahuje jen k jediné Přirozenosti, ke stavu za příčinou a následkem. Neříká, že karmické příčiny a následky jsou nejvyšší. Jestliže jsou zde dvě pravdy, pak musíme mít dvě myslí které je poznají. Proto se mluví o dvou druzích poznávání: (1) rozlišující inteligence (subjekt), která chápe šúnjatu (objekt) a pak (2) diskurzivní intelekt který poznává jména a koncepty, které vkládá do jevů [a který pracuje na hromadění zásluh skrze deset páramit – pozn. ed.]. Oba tyto představují „moudrost“ nebo „inteligenci“ (shes-rab), a tak zde máme dvě myslí, a ne jednu. Avšak podle Dzogčhenu je jen jedno poznání, Tigle Ňjagčig, tak k čemu dvě myslí.

Praktikující madhjamaky opět namítne: Jestliže Dzogčhen nemá Dvě Pravdy, pak nezná deset páramit. Jak pak můžete, vy Dzogčhenpové, dělat nějakou praxi? A jestliže neděláte žádnou praxi, jak pak hromadíte ctnosti? A jestliže nemáte dvojí nahromadění – zásluh [relativní pravda] a moudrosti [šúnjata, absolutní pravda], jak dosahujete buddhovství? Zdrojem nahromadění jsou dvě pravdy; a výsledek dvou nahromadění je realizace dvou budhovských těl, dharmakaji a rupakaji. Bez takovéto příčiny nemůžete realizovat buddhovství.

Dzogčhenpa odpoví: Dzogčhen souhlasí, že bez příčiny nelze realizovat buddhovství. Ale když dostaneme zlato, tak nemusíme pátrat po jeho kvalitách, ty už jsou v něm inherentně obsaženy od samého počátku. Dzogčhen nikdy neříká, že bychom neměli praktikovat deset páramit; jen tvrdí, že Přirozený Stav už deset páramit obsahuje, a když realizujeme Přirozený Stav, tak se tyto spontánně manifestují. Takže je nemusíme praktikovat odděleně, jednu po druhé. Deset páramit je spontánně přítomných v Přirozeném Stav. Tudíž Dzogčhen vysvětluje jen Tigle Ňjagčig, Jedinou Sféru, neboli Přirozený Stav, a to stačí. Jestliže praktikujeme Přirozený Stav, realizujeme Dharmakaju a rupakaju, protože všechno už je v Přirozeném Stav přítomno; a když povstanou sekundární příčiny, všechny tyto se spontánně manifestují. Když praktikujeme Přirozený Stav, pak už je v něm vše přítomno, a to stačí.

Podle súter obecně, když nerozlišujeme Dvě Pravdy, pak tu není příčina pro realizaci dvou buddhovských těl. Obzvláště lámové této tradice [madhjamaky] spoléhají na Čandrakirtiho výklad

v jeho Madhjamakavataře. Považují jeho náhled prasangiky za nejvyšší a tvrdí, že za tímto náhledem už nemůže nic být. Takto následují Čandrakirtiho. Podle madhjamaky má buddhová přirozenost podmíněný význam, zatímco šúnjata má nejvyšší význam. Avšak podle Dzogčhenu, jakmile objevíme naši pravou Přirozenost, Přirozený Stav, nepotřebujeme už hledat cokoliv jiného. V něm už je vše přítomno, všechny páramity, vše se spontánně manifestuje. Avšak i v Dzogčhenu potřebujeme sekundární příčiny pro manifestaci třech těl, trikaji. Takže Dzogčhen může oprávněně tvrdit, že jeho náhled je vyšší.

5.6.3.3. – Třetí námitka – nižší tantra

Jako čittamatra a madhjamaka rozeznávají také tantry dvě pravdy. Ale důraz a metoda jsou jiné. Podle Krija tantry zahrnuje praxe dva druhy bytosti: *bytosti moudrosti* (ye-shes sems-dpa`) a *symbolické bytosti* (dam-tshig sems-dpa`). Symbolická bytost je vizualizace božstva v obloze před námi, a je tvořena naší myslí; bytost moudrosti je požehnání a energie invokované do ní z vyššího zdroje. Pak jsou tyto dvě sjednoceny do jedné a toto sjednocení je zváno *aktivní bytost* (las kyi sems-dpa`). V Krija tantrě je tato bytost moudrosti jako král a symbolická jako sluha. Král uděluje své zásluhy (siddhi) a požehnání sluhovi. Takže sluha se stane mocnějším a moudřejším, a pak se tato síla může přelít do praktikujícího.

Praktikující Krija tantry tedy namítá: My si vizualizujeme, že se celý vesmír stává nebeským palácem a že všechny cítící bytosti se staly božstvy v tomto paláci. Jak vy, Dzogčhenpové, můžete mít něco lepšího než tohle? Invokujeme moudrosti božstva a sjednocením symbolické bytosti a bytosti moudrosti obdržíme siddhi z akční bytosti. Jak byste mohli vymyslet něco lepšího? Není žádná vyšší praxe nebo náhled!

Dzogčhenpa odpoví takto: Vy ve skutečnosti nechápete pravou povahu věcí. Nejste schopni jít za vizualizací (dmigs-med). Tvoříte jednu bytost svou myslí a invokujete moudrosti v podobě jiné bytosti, a pak se je pokoušíte smíchat dohromady. Ale nikdy z nich nemůžete udělat jednu. Neznáte Ňjamňi (mnyam-nyid), stav Stejnosti, sebe-identity, a tak jednoho děláte pánem a druhého sluhou. Jste jako děti se svými rodiči. Neznáte pravé sjednocení, a proto je náš náhled za tím vaším. Náš náhled je prostorný a neomezený; naše jednání nemá žádná negativní pravidla, a tak je náš náhled vyšší. „Nejvyšší“ náhled znamená dostat se blízko pravé Přirozenosti. A my nepoužíváme myšlenky abychom to udělali. Vy nemůžete praktikovat dvě pravdy současně, ale jen postupně. Musíte jejich praxi střídát. Ale v Dzogčhenu jsme se dostali za toto omezení.

5.6.3.4. – Čtvrtá námitka – vyšší tantra

V tradici Bön jsou čtyři druhy tanter. Dvě nižší jsou Krija tantra (bya-ba` i rgyud) a Čarja tantra (spyod-pa` i rgyud). Dvě vyšší tantry se nazývají Ješen gji gjü (ye-gshen gyi rgyud) a Ješen čenpo gjü (ye-gshen chen-po` i rgyud). Rozdíl je zde podobný jako mezi mahajoga tantrou a anujoga tantrou v systému ňigmy, a jako rozdíl mezi Otcovskými tantrami a Mateřskými tantrami systému sarmy.

Praktikující vyšších tanter tvrdí, že známe jak bdělou přítomnost (rig-pa) tak i kontemplaci neboli rovnováhu (equipoise, mnyam-bzhag, samadhi). Všechna božstva existují spontánně; to je náhled Ješen gji gjü. Tudíž bytosti moudrosti a symbolické bytosti jsou jako bratři, a co my zde sjednocujeme, je *blaženost* (deva, bde-ba) a *prázdnota* (bde stong zung-` jug). Všechna božstva a vesmír sám jsou vizualizovány jako povstávající z dimenze prostoru (dbyings), což je šúnjata. Vše je spojeno s šúnjatou, vše je manifestací povstávající ze šúnjaty. Meditujeme na tyto vizualizace a objevujeme, že všechno povstává z tohoto cyklu dimenze a prvotní bdělé přítomnosti (dbyings dang ye-shes). Takže žádný náhled nemůže být lepší než tenhle!

Dzogčhenpa odpoví takto: Vy tantrici stále uchopujete (`dzin-pa) poznání šúnjaty jako objekt. Ale náš dzogčhenový náhled je za veškerým uchopováním čehokoliv. My myslí nevyrobíme vůbec nic, žádné vizualizace božstev ani mandal. Nedochozíme k žádným závěrům ani nic nevytváříme, nýbrž jdeme přímo do Přirozeného Stavů. Tudíž náš dzogčhenový náhled je vyšší. Vy tantrikové si neustále šťastně hraje jako děti, to jest, hraje si s diskurzivními myšlenkami. Neustále se snažíte

něco tvořit a něco rozpouštět. A tento váš myslí tvořený cyklus nikdy nekončí. Ale Dzogčhen není svázán myšlenkami. Všechny nižší vozy jsou svázány touto nemocí neboli posedlostí diskurzivními myšlenkami, ale Přirozený Stav je prvotně za všemi myšlenkami a činy. Ve vyšších tantrách tvrdíte, že všechna božstva jsou odrazy, manifestace (tsal, rtsal) stavu prázdnoty, a že nejsou stvořeny myšlenkami. Říkáte, že dzogrim představuje realitu! Nejsou to pouhé myslí stvořené vizualizace jako v případě praxe khyerim. Že vše existuje spontánně. Ale přesto si musíte vizualizovat božstva a mandaly. Bez přestání tvoříte myslí věci, a tak jste stále omezeni myšlenkami, jste svázáni myšlenkami. Tohle vůbec není slučitelné s Dzogčhenem. Dzogčhen je prvotně osvobozen od všech myšlenek a promyšlených akcí. V Dzogčhenu není nic umělé nebo vyumělkované, tudíž představuje nejvyšší náhled.

Tyto odpovědi, sepsané v našem textu, jasně ukazují, proč je Dzogčhen nejhlubší a nejvyšší náhled (Ita-ba zab rgyas). Měli bychom tyto důvody, proč je Dzogčhen nejvyšší náhled, znát, protože samotné tvrzení nic neznamená. Pro praxi Dzogčhenu je nezbytné pochopit Přirozený Stav, není nutné cokoliv tvořit intelektuálně nebo zkušenostně abychom se do Přirozeného Stavu dostali.

5.6.4. – Nerozdělitelnost

Nerozdělitelnost (jermed, dbyer-med) je klíčovým pojmem Dzogčhenu. Tento pojem jermed neznamená slučování dvou odlišných věcí a činění z nich věci jedné, to jest sjednocování neboli slučování (zung-`jug). Nerozdělitelnost znamená, že tyto *nikdy nebyly oddělené*. Můžeme o těchto kvalitách mluvit, jako by to byly oddělené kvality nebo aspekty, ale v Realitě nikdy nebyly jinak, než perfektně Sjednocené, jako voda a mokrost, oheň a teplo. Dzogčhen tvrdí, že Prvotní Čistota, Ryzost (ka-dag), znamená, že šúnjata a spontánní manifestace nikdy nebyly oddělené – od samého počátku (ye-nas ka-dag lhun-grub dbyer-med), a nikdy jinak.

Takže jako praktikující dzogčhenového náhledu neupadáme na jednu nebo druhou stranu. Důraz se však může ve třech sériích dzogčhenových nauk lišit. *Longde* zdůrazňuje Prázdnotu (stong-cha) a *semde* zdůrazňuje Jasnost neboli Bdělou Přítomnost (gsal-cha); ale i zde je nejdůležitější a nejzákladnější realizovat jejich jednotu a Nerozdělitelnost, jermed. Dzogčhen upadáša, neboli *mengagide* už od samého počátku zdůrazňuje jermed; začíná Nerozdělitelností a nepotřebuje napřed projít skrz Prázdnotu a Jasnost, aby se k ní dostal. Pravá Přirozenost Dzogčhenu je za jakýmkoliv slovním vyjádřením, můžeme ji pouze objevit uvnitř nás samých. Pro tento účel mohou být využity *zkušenosti* klidného stavu (gnas-pa), pohybu myšlenek (`gyu-ba) a bezprostřední Bdělé Přítomnosti (rig-pa) jako přímé uvedení do Přirozeného Stavů. Když si ale budeme jen pohrávat s diskurzivními myšlenkami, jako si hrají děti se svými hračkami, odpadneme daleko od Přirozeného Stavů. Takže *filosofie a intelektuální spekulace samy o sobě k objevení Reality nestačí*.

5.7. – Dzogčhen a Zen

Předmluva editora

Pro větší úplnost zde ještě uvádím základní rozdíly a shody mezi Dzogčhenem a zenem, neboť zen je specifickým případem sútrického buddhismu, je svým způsobem jeho kulminací. Zenové pozice zde bude zastupovat čínský čchanový buddhismus kolem osmého století n. l., nikoliv čchan pozdější a jeho odnože v Koreji a Japonsku. Vycházím zde z přednášky, kterou pronesl profesor Namkhai Norbu na Univerzitě v Berkeley, v Kalifornii, 2. července 1981. A která byla později vydána knižně.¹²⁵⁾

125) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 4, 10.

5.7.1. – Obecné poměry

Dzogčhen a zen jsou dnes na Západě velmi rozšířené nauky, snad proto, že „si zachovaly jistou vitalitu, narozdíl od mnohasetletého úpadku buddhismu v Asii“¹²⁶⁾. Což bude jistě souviset s tím, že obě tyto cesty propagují přímý a negraduální postup na cestě k osvobození, jsou to zastánci tzv. „náhlého“ probuzení, narozdíl od probouzení „postupného“ systému súter a tanter. V tomto smyslu tyto cesty představují kulminaci súter (zen) a tanter (Dzogčhen). Současná diskuse zastánců „náhlého“ a „postupného“ osvobození dostala nový impuls podrobným studiem relevantních spisů z Tunhuangu a zejména pak textu *Samten Migdrön* (bsam gtan mig sgron)¹²⁷⁾, který jasně popisuje graduální sútrický přístup Kamalašilův a negraduální přístup Hašang Maháhány, který byl hlavním představitelem čínského čchanového buddhismu v raném Tibetu. Tento text je cenný zejména proto, že nehájí jen jednu stranu sporu, zatímco druhou pouze karikuje jako imaginárního protivníka, nýbrž snaží se vyložit poctivě pozici obou stran a hledá společná východiska a pak body sporu. Autor tohoto textu byl „zcela za všemi omezeními škol se všemi jejich spory“. Pro tuto objektivitu je tento text velice cenný.¹²⁸⁾

Pro velkou výstižnost zde ocituji téměř celou předmluvu k této přednášce, kterou sestavil Dr. Kennard Lipman:¹²⁹⁾

„Tato přednáška pojednává o vztahu mezi zenem (čínsky čchanem) a Dzogčhenem v kontextu setkání čínských čchanových buddhistů a různých proudů exoterického (sútrického) a esoterního (tantrického) buddhismu, který se v Tibetu odehrál někdy mezi 7. a 9. stoletím. Tato doba byla počátkem šíření indického buddhismu v Tibetu. Profesor Norbu se zaměřuje především na nauky Dzogčheny, jež jsou považovány za vrchol všech buddhistických nauk. V tomto úvodu bych chtěl nastínit především tibetský přístup ke graduálním stupňům buddhistické praxe, jež profesor Norbu využívá. Pochopení vztahu systémů Dzogčheny a zenu je velice aktuální téma. Na Západě je tibetská a zenová forma buddhismu nadále nejrozšířenější a nejvíce se praktikuje. To jistě není náhoda, neboť Dzogčhen i zen si udržely jistou vitalitu – narozdíl od mnohasetletého úpadku buddhismu v Asii. Toto je alespoň z části způsobeno faktem, že obě tyto představují „přímý“, negraduální přístup k buddhistické nauce a v tomto smyslu představují kulminaci sútrického buddhismu (zen) a tantrického buddhismu (Dzogčhen). V západních (a japonských) akademických kruzích se dnes probouzí výzkum zabývající se tématem „náhlého“ versus „postupného“ probuzení. Pohled na roli, kterou sehrály indický a čínský buddhismus v raném Tibetu, dostal novou hybnou sílu nedávným podrobným studiem relevantních spisů z Tunhuangu, jež prováděli především japonscí učenci. Nedávno byl vydán také text *Samten Migdrön* (viz níže, pozn. 11,12), mimořádně důležitý autentický zdroj pro toto téma a dobu.

Samten Migdrön jasně a precizně rozlišuje graduální, sútrický přístup velkého indického mistra Kamalašilův a negraduální sútrický přístup Hašang Maháhány, který byl hlavním představitelem čínského čchanového buddhismu v raném Tibetu. Rovněž rozlišuje tantrismus systému mahájógy, který se později stal známější jako tradice Ňigma tibetského buddhismu. A dále atijógu neboli Dzogčhen, zavedený do Tibetu mistry jako Padmasambhava, Vimalamitra a Vairócana. Pochopení těchto rozdílů je klíčem k pochopení vztahu mezi Dzogčhenem a zenem. [Výše zmíněné texty tedy pojednávají o tradici Dzogčhen tak, jak je tradována v liniích indického buddhismu, nikoliv v Bönu. To však naší věci nevádí, neboť Dzogčhen je vždy stále stejný, co se liší, je jen linie předání, použitý slovník, použité praktické metody. Esence nauky však zůstává nezměněna – je tedy nezávislá na konkrétní linii předání.]

126) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 4.

127) „*Samten*“ znamená „kontemplace“ a „*migdrön*“ znamená „světlo pro oči“. Je to jeden z nejdůležitějších textů, protože je to prakticky jediný text, který vysvětluje rozdíly mezi čínskou tradicí buddhismu, naukou Dzogčheny, tibetskou mahajanou a tantrismem.

128) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 4–5, 19.

129) NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 4–9.

Na graduální cestě se považuje za nezbytné rozvíjet se postupně, procházet různými stupni a nakonec dosáhnout cíle – „osvícení“. Člověk je zde nahlížen jako zatemnělý hrubými i jemnějšími závoji, které zabraňují tomu, aby se mohlo projevit osvícení. Toto zatemnění pak musíme odstraňovat – postupně, od hrubších k jemnějším, především tím, že aplikujeme vhodné protílěky. Tento postup je stručně popsán jako ‚pět cest‘.

Přípravné stadium (sambhámamárgá) je hromaděním všeho, co je pro tuto dlouhou cestu potřeba, což spojuje přímý náhled do sebe sama (prajógamárga) a reality (daršanamárgá), který odstraňuje ta zatemnění, která lze eliminovat pouze náhledem samotným. Existují však i jemnější závoje, které můžeme odstranit tím, že jim opakovaně věnujeme pozornost na stupni kultivace (bhávanámárga), jež v principu tvoří osmidílnou vznešenou stezku. V mahájáně se postupuje deseti stupni bódhisattvy tréninkem v takzvaných deseti dokonalostech (páramitách): štědrosti, etickém jednání, vytrvalosti, trpělivosti, meditativní koncentraci a rozlišující moudrosti. Nakonec žák dosahuje stadia „žádného dalšího učení“ (ašaikšamárgá), cíle, buddhovství. Říká se, že bódhisattva takto praktikuje po tři dlouhé eóny, než dosáhne cíle.

Na této graduální cestě se bódhisattva vždy snaží spojit soucit a vhodné jednání [úroveň relativní pravdy] s poznáním prázdnoty, šúnjaty [úroveň absolutní pravdy], navíc také provádí meditační cvičení klidu (šamathá) a vhledu (vipašjaná), která se provádějí postupně a zaměřují se na různá témata. Především náhled se zde rozvíjí dost intelektuálním způsobem. Nejprve prostřednictvím studia, pak přemýšlením o tom, co se nastudovalo, a nakonec meditačním zakoušením celé věci. Jak níže uvádí profesor Norbu, Kamalašilova *Bhāvanākrama* (Stupně rozvoje) je text vytvořený jako autoritativní průvodce graduální stezkou pro [buddhistické] Tibeťany.

Negraduální přístup však rozpoznává, že kořenem všech zatemnění a překážek je *dualismus*; a že dualismus lze odetnout jedině přímo, se vším úsilím a zcela. Vše je přímo a neustále směřováno k této formě radikální léčby. To vede k takovému druhu meditační praxe, jako je zazen, jež je okamžitě nasměrována k sjednocení klidného stavu a vhledu, správného jednání a rozpoznání. V tomto přístupu se intelektuální studium a přemýšlení o prázdnotě nepovažují za nezbytnou součást přípravy k jejímu přímému, meditativnímu pochopení. A právě zde, v této přímosti, nacházíme podobnost zenu s dzogčhenem.

Tyto graduální i negraduální nauky sůter můžeme shrnout slavnými verši Nágárdžunovy *Múlamadhjamakakáriky*, jež je jeho základní prací (kap. 18, verš 5):

**„Zničením vášní a karmických činů (jež jsou jejich následky) se dosahuje osvobození.
Vášně a karmické činy vycházejí z konceptuálních myšlenek. Ty se šíří z (dualistické)
aktivity mysli, kterou zastavuje šúnjata.“**

Graduální a negraduální tradice tedy představují více či méně rychlý a přímý přístup k realitě šúnjaty [jak píše Nágárdžuna]. Tato přímost závisí na ‚duchovní bystrosti‘ či ostrosti schopnosti každého žáka. Je třeba připomenout, že sůtry jsou založeny především na principu odříkání neboli odstraňování překážek. V tomto smyslu je pak šúnjata, tedy fakt, že nic nemá zcela specifikovatelný a neměnný modus bytí, nejvyšším protílékem pro následovníky sůter. A tak profesor Norbu v souladu se *Samten Migdrön* hovoří o tom, že praktikující sůter se neustále ‚snaží dosáhnout‘ šúnjaty, konečné pravdy. [Šúnjata, tedy realizace prázdnoty, je zdrojem dharmakaji, to jest absolutní pravdy, zatímco zdrojem rúpakaji, relativní pravdy, je praktická životní cesta, vyjádřená například deseti dokonalostmi, páramitami.] Navíc si můžeme všimnout, že ideální žák sůter je téměř vždy mnichem, zen nevyjímaje. [Právě mnišství je stav, který umožňuje plně kráčet cestou k dosažení rúpakaji, tedy cestou deseti páramit.]

Zen, jako nauka o ‚buddhovské podstatě‘ (tathágatagarbhá), která je inherentní ve všech cítících bytostech, představuje pro tibetskou tradici jakýsi přechod k tantrismu. V těchto přechodových naukách se otevírá pochopení šúnjaty přesahující přístup [sútrických] protijedů. V takovém pochopení se šúnjata manifestuje velice pozitivně, není pouhým protijedem. *Samten Migdrön* proto dále vysvětluje, že tantrismus je nadřazen negraduálním naukám Hašang Mahájány; je považován za vyšší, neboť jeho metoda je vyšší. V tantrismu se vášně ve vizualizaci transformují skrze manipulaci

tělesných energií, které jsou jejich podporou. Tato metoda se považuje za mnohem rychlejší než [sútrické] používání protijedů. V podstatě již předpokládá výše zmíněné ‚protijedové‘ pochopení prázdnoty. To jest, egocentrický, sebeuspokojující postoj ke světu [který šúnjata ruší] znemožňuje žákovi v představě proměňovat vlastní zkušenost v tom smyslu, že vidí sám sebe jako božskou bytost v paláci – mandale, což je ústřední praxe tantrismu. Z hlediska tantrismu je šúnjata také zářivým polem plným živých obrazů. Rozvinutím zkušenosti této bdělé přítomnosti se vášně mohou přeměnit na prvotní stav, jenž je jasností a vhladem. Zde se vášním ani nevyhýbáme, ani je neignorujeme, ale spíše je vítáme a dokonce je ještě zvýrazňujeme, abychom je pak přeměnili. Nemusím ani dodávat, že takovýto přístup vyžaduje speciální a přesné metody esoterického a ‚tajného‘ charakteru. [Zatímco zen je ‚pouhým‘ dotazením metody súter do absolutní zkratky – v podobném smyslu, ve kterém je utvářeno tradiční minimalistické výtvarné umění jak číny, tak japonska.]

Rozdíl mezi naukami súter a tanter si můžeme vysvětlit ještě jinak, nikoli podle toho, jak chápou absolutní realitu, šúnjatu, ale podle toho, jak vidí relativní realitu naší běžné smyslové zkušenosti. V sútrách je relativní realita, kterou vnímáme svými pěti psychofyzickými složkami (skandhá), nahlížena jako něco ‚nečistého‘. Je to náš obyčejný svět rozdělený na subjekt a objekty, mezi nimiž je vztah sympatie, antipatie nebo lhostejnosti. V tomto smyslu hovoříme o našem normálním, egocentrickém, samolibém postoji. Naproti tomu v tantrách se tato běžná, [relativní] realita vnímá jako prvotně ‚čistá‘ a průhledná. V této transformované vizi se pět skandh, strana subjektu, zjevuje v podobě ‚pěti buddhovských rodin‘ a pěti elementů, tedy strana objektu, jako jejich pět ženských protějšků, se kterými jsou v blaženém spojení. To však vyžaduje velké úsilí a dokonalou koncentraci. Nižší tantry například kladou velký důraz na očistu (‚*Když jsou brány vnímání očištěny, všechno uvidíte takové, jaké to je: nekonečné.*‘), aby této transformace mohlo být dosaženo. Vyšší tantry se obracíjí příměji na lidskou kapacitu vizualizace a práce s jemnou tělesnou energií.

Samten Migdrön pak pokračuje ve výkladu ještě dále a vysvětluje nadřazenost atijógy, neboli Dzogčhenu, nad cestou tantrické transformace. V povědomí o vztahu Dzogčhenu a tantrismu panuje mnoho zmatku. V systému školy Ňigma se pracuje s devítidílným rozdělením prostředků duchovního snažení (ján). Existují tři běžné neboli obyčejné prostředky súter: cesta bohů a lidí (světská cesta, která vede pouze k lepšímu zrození, například skrze ctnostné jednání); cesta šrávaků a pratjé-kabuddhů, také zvaná hínajána; a cesta bódhisattvů, tedy mahájána. Dále jsou zde tři vnější tantry: kríjatantra, čarjatantra a jógatantra. Nakonec jsou zde tři vnitřní, nepřekonatelné cesty: mahájóga, anujóga a atijóga. Jak bylo zmíněno výše, tři běžné cesty obvykle učí cestu odříkání (pongiam), tři vnější tantry učí cestu očisty (džonglam) a tři vnitřní tantry učí cestu transformace (gjurlam). Z tohoto schématu se může zdát, že atijóga neboli Dzogčhen patří k cestě transformace, ale není tomu tak. Dzogčhen není založen na principu transformace skrze praxi mandaly, ale na principu původní vnitřní svobody a samo-osvobození (rangdrot). Učí, že Prvotní Stav člověka, obvykle označovaný jako Rigpa (rig pa, skt. vidjá) nebo Čang Čub Sem (byang chub sems, skt. bódhi čitta), je spontánně, sama ze sebe vzniklá dokonalá mandala, která nic nepostrádá. S tímto pochopením se vášně a karmické činy zcela přirozeně samoosvobozují, jen co vyvstanou, a tak zde není nic k odmítání. Tím v sobě Dzogčhen obsahuje i cestu odříkání, protože tento Prvotní stav nikdy nebyl poskvřněn vášněmi a karmickými činy, které z nich vycházejí, tak jako povrch zrcadla se nijak nemění jakýmkoli odrazem, který se v něm může objevit. Proto zde není nic k očištění ani nikdo, kdo by měl něco očišťovat. Tak v sobě zahrnuje i cestu očisty. Také proto, že v tomto Prvotním Stavě není žádná snaha měnit svou vizi světa, není zde již třeba provádět ani žádnou transformaci, a takto atijóga zahrnuje i cestu transformace. Proto se zde používají termíny jako ‚Spontánně dokonalý‘ (lhundrub), ‚veliká Prvotní čistota‘ (kadag čenpo), ‚stav Naprosté Celistvosti, Dokonalosti‘ (Dzogčhen) či ‚stav Ryzí a Dokonalé Přítomnosti‘ (čang čub sem). Rovněž slovo ‚tantra‘ v konečném důsledku poukazuje na tento stav, který je prvotní, neodcizitelnou kondicí našeho proudu vědomí. Tantry, které učí transformaci, zdůrazňují především speciální metody, jako božstva, mantry, mudry, samaje atd., což jsou prostředky dovršení tantrické přeměny. Naproti tomu specifickou metodou Dzogčhenu je princip Prvotní svobody, *samo-osvobození*.

(...) Budoucí výzkumy se budou muset podívat na vztah Dzogčhenu a zenu v jeho zralých formách v Číně, Koreji a Japonsku, kde se zen setkal s tantrismem, jehož aspekty byly do něj často začleněny, a také s kompletními naukami (juan) tradice Huajen.¹³⁰⁾

Podle běžně chápaného tibetského buddhismu je Dzogčhen něco, do patří ke škole Ňigma, a nikdo už neřeší otázku Bönů a v něm obsažených dzogčhenových nauk. Dzogčhen jako takový je však nad-sektářský, protože v něm jde o překonání našeho dualistického stavu. Tedy stavu, který je za všemi myšlenkami a vědomími. Každý člověk si může ve svých myšlenkách stvořit nejrozmanitější obrazy a ideje a zrovna tak může svými vědomími pojímat takřka cokoliv si zamane. Tedy potud platí, že kolik je lidí, tolik je náboženství. Avšak Přirozenost máme všichni jednu a v principu všichni stejnou. Proto i Dzogčhen může být jen jeden, liší se jen relativní aspekty nauky, tedy způsob, jak člověka k této jeho Pravé Přirozenosti přivést. Jak to hezky vystihl Namkhai Norbu:¹³¹⁾

„Když například hovoříme o obecném buddhismu, je třeba vědět, že všechna omezení škol vytvořil člověk. Školy zenového buddhismu, théravády, tantrismu nebo Dzogčhenu se mohou prezentovat různými způsoby, ale tyto různé způsoby prezentace nauky měly vždy něco společného především s různými lidmi a s tím, co tito lidé cítili, jak mysleli a v co věřili. Ale co se týče principu nauky, víme, že například buddha Šákjamuni nevytvořil žádnou školu. Člověk to nechce chápat. Lidská bytost má svá omezení. A tak se jakýmkoli možným způsobem, jakýmikoli dostupnými prostředky, snaží vtěsnat nauku do svých vlastních omezení. Když hovoříme o nějaké škole, vždy mluvíme o něčem, co se prezentuje v rámci těchto omezení. Nauky Dzogčhenu můžeme najít ve škole Bönů, to ale neznamená, že by Dzogčhen byl Bönem. Znamená to, že Dzogčhen je principem nauky, je klíčem k překonání našich omezení.“¹³²⁾

5.7.2. – Realizace jako společný cíl

V buddhismu i Bönů je konečným cílem vždy realizace, osvobození, avšak realizace jako taková nemá žádnou specifickou formu. Nýbrž vždy má formu „pro někoho“, kdo ji chápe a objevuje ji. A každý takový člověk, který usiluje o realizaci, je nutně nějak omezený a nevědomý, a tato jeho omezení mu umožňují vnímat realizaci jen tím „jeho“ způsobem. Proto nauka a její původ nemají žádné specifické a omezené místo, nýbrž se jen vyskytuje v konkrétním čase a v konkrétních podmínkách konkrétních lidí.¹³³⁾

Obecně lze cestu k realizaci rozdělit na cestu sůter jako cestu odříkání, cestu tanter jako cestu transformace a cestu Dzogčhenu jako cestu samo-osvobození. Buddhistické sůtry lze vykládat obvykle všemi třemi způsoby a je jen na člověku, jaké porozumění si sám zvolí, resp. na jaké má kapacitu. Sútrickou cestu odříkání velmi dobře vystihuje ideál mnišství jakožto zřeknutí se všeho světského a používání vhodných protijedů, jako například soucitu proti nenávisti.

Obecně máme dvě možnosti náhledu podle dvou pravd. Pro Tibet je typický právě přístup z pozice relativní pravdy, jak byl zastáván například Kamalašilou, kde je zdůrazňováno intelektuální studium, přípravné praxe a kultivace ctností, až pak adept dospěje do stavu mitogpa (nirvikalpa), kde už její jeho myšlenky nijak neruší. Tímto způsobem se pak praktikující postupně dostává k absolutní pravdě.¹³⁴⁾

Naproti tomu čínští buddhisté, kteří hodně vycházeli například z *Lankáavatarasútry*, říkají, že člověk by měl o absolutní pravdu usilovat přímo a už od samého začátku duchovní praxe. Tuto pozici zastával i Hašang.

130) NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 4-9.

131) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 12.

132) NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 12-13.

133) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 16.

134) Srov. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 20-1.

„Jeho princip je velmi jednoduchý. Když například nemáte myšlenky, objekt myšlenek neexistuje. Když zde není objekt, není zde ani myšlenka. To znamená, že oba jsou relativní. Když jsou ale oba relativní, nacházíte se v absolutní kondici. Toto není způsob, jak postupovat skrze metodu přemýšlení, jež by se snažila definovat anebo dovést člověka k prázdnotě, šúnjatě. V tomto negraduálním přístupu se skrze praxi snažíme přímo zakusit nedualitu. Právě to mají na mysli, když hovoří o stavu, v němž nejsou rušení myšlenkami, což je absolutní pravda nebo stav. (...) když se nachází v tomto stavu, nemá vůbec žádnou potřebu nauky, metody či pravidel (...) ,Když se nachází v tomto stavu.‘ (...) ,a když se nachází v tomto stavu a objeví se nějaká myšlenka, pak dobro i zlo jsou tou samou věcí.“¹³⁵⁾

Hašang zde udává příklad bílého a černého mraku, které jsou oba stejné v tom, že oba zakrývají slunce. A právě tento přístup kritizoval Kamalašila a s ním i všichni tibetští buddhisté.

Nesmíme však zapomínat, že čchan je vyvrcholením súter, a základní metodou súter je cesta odříkání. Takže základním principem a metodou čchanu je dostat se do absolutního stavu mysli – skrze určité zřeknutí se, tedy zřeknutí se mysli a jejích operací, a skrze rozvíjení relativní pravdy. Proto i když v tomto výše popsaném bodě panuje mezi čchanem a Dzogčhenem určitá shoda, tak tyto systémy nejsou stejné, protože metodou Dzogčheny není cesta odříkání, nýbrž cesta samo-osvobození. Dzogčhen tedy neodmítá mysl a její operace, pouze na ně nahlíží jako na pouhou hru Přirozené Mysli a tak je užívá jako metodu k rozpoznání Přirozenosti – toto jsou pak metody praxe tögal, jejichž ekvivalent v zenu zcela chybí. Oba tedy mají společné to, že se snaží dostat do absolutního stavu přímo, dále pak to, že když se praktikující v absolutním stavu aktuálně nenachází, tak v žádném případě nezanedbává své světské povinnosti, vyplývající z jeho lidství a duchovního úsilí.¹³⁶⁾

5.7.3. – Prázdnota a Jasnost Dzogčheny

Následující výklad o podstatě Dzogčheny jako cesty samoosvobození a jeho rozdílu od jiných přístupů raději uvádím v plném znění, neboť se neodvážuji již tak zhuštěný a esenciální výklad ještě dále zkracovat. Tento výklad je rovněž cenný tím, že jej neříká bönistický učitel, nýbrž učitel vzešlý tradice Ňigma, takže jeho úhel pohledu a způsob výkladu je trochu odlišný. Nicméně podstata se nemění – a sice Dzogčhen:

„Mluvíme-li o nějaké nauce, každá má vždy nějaký základ čili bázi, dále svou cestu a nakonec svůj vlastní výsledek, plod neboli realizaci. Nauka Dzogčheny se nazývá také naukou přirozené dokonalosti. To znamená, že člověk je sám o sobě přirozeně dokonalý. Cílem nauky Dzogčheny není dospět do bodu šúnjaty neboli prázdnoty. V sůtrickém buddhismu je obecným cílem šúnjatá neboli prázdnota, což znamená, že člověk zde usiluje o to, co nazýváme ‚absolutní pravda‘. V tomto textu, *Samten Migdrön*, je k tomu dán velmi jasný příklad: když se vám na podlahu rozsypané semínka a vy jste velmi zaneprázdněni jejich sbíráním, nehledíte přitom na zem. Když je sbíráte jste soustředěni na semínka a ne na zem. Další příklad, který text uvádí, je, že chcete-li provléci nit ouškem jehly a ouško dobře nevidíte, zvednete jehlu nahoru, směrem k nebi, proti světlu, abyste lépe viděli a nit protáhli. A i když přitom vaše tvář a oči mohou být nasměrovány k nebi, nevidíte nebe, ale ouško jehly. Toto jsou velmi dobré příklady. Díky těmto příkladům můžete jasně pochopit, co je míněno tím, když se říká, že je někdo zaměřen na dvě pravdy anebo na šúnjatu.

Je to také velmi dobrý způsob pro pochopení metody transformace, o níž hovoříme v tantrismu. Obecně je tantrismus cestou transformace, nikoli odříkání. Když je zde metoda přeměny věci, znamená to, že je zde také metoda k jejich integraci. Abych se vrátil zpátky k příkladu se semínky na podlaze, v tomto případě se nedíváme na semínka, nehledáme je, ale díváme se na zem. Země je zde symbolem naší prvotní kondice, známé též jako tantra. Ale nesmíte také zapomínat na to, že

135) NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 22.

136) SROV. NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 22–3.

metoda transformace se děje skrze *schopnost koncentrace* a také na ní závisí. K tomu, aby ji bylo možno dovršit, je zapotřebí použití mnoha, mnoha různých prostředků. Když chceme transformovat dimenzi, jako je tato lokalita, tato budova, a přeměnit ji v něco jiného, musíme se především soustředit. V praxi transformace se pro praktikujícího musí tato koncentrace stát reálnou. *Když se transformace stala reálnou, je automaticky uskutečněna i šúnjata, prázdnota.* Není tomu tak, že šúnjata, prázdnota, je terč, na který musíme mířit. Spíše je tomu tak, že na rozdíl od pouhé prázdnoty súter jsou zde také její živoucí projevy, manifestace. Potom skrze schopnost udržet si tuto manifestaci přítomnou – to jest skrze manifestaci mandaly, dimenze pokojných a hněvivých božstev – přinášíme druhým prospěch. To je charakteristické pro cestu transformace, tantrický buddhismus.

Z pohledu Dzogčheny je však i toto jistou formou graduální cesty, protože v nauce Dzogčheny je tím hlavním principem přirozená neboli Spontánní Dokonalost [lhundrub]. Přirozená Dokonalost znamená, že takzvaná objektivní skutečnost není nic jiného než projevená Energie našeho Prvotního stavu. Člověk, který praktikuje Dzogčhen, musí mít jasné poznání principu Energie a toho, co představuje. Principem nauky Dzogčheny je Přirozená dokonalost, tedy to, že každá bytost je již zcela přirozeně sama o sobě dokonalá.

Jiný způsob výkladu Prvotního Stavů člověka, jeho skutečné kondice, je skrze vysvětlení *Podstaty, Přirozenosti a Energie*.¹³⁷⁾ Skrze tyto tři aspekty, zvané též moudrosti, se pak vysvětluje to, jak se na konečné úrovni manifestují tři [buddhovská] těla, trikaja. Tyto manifestace se vysvětlují pomocí toho, co nazýváme Energie. Energie se může projevovat buď jako subjekt, nebo jako objekt. V tomto smyslu hovoříme o Tsal [tsal] a Rolpě [rol pa], dvou aspektech projevené Energie. *Toto přímé poznání Energie se skutečně aplikuje v praxi, proto mít pouze intelektuální koncept o Energii nestačí.* Skrze používání vlastní Energie se dostáváme k tomu, co nazýváme ‚plná realizace‘. Proto když se hovoří o zenu a o Dzogčheny, je zřejmé, že tyto metody jsou od sebe velice odlišné a neměly by být v žádném případě ztotožňovány či zaměňovány.

Abychom lépe pochopili toto vysvětlení Energie, i způsob jak funguje, budu teď hovořit o Energii, již nazýváme *Tsal*. Tsal poukazuje na způsob, jakým se Energie projevuje jako objekt. Můžeme si vzít jako příklad křišťál, který položíme na místo, kam dopadají sluneční paprsky. Všude v místnosti pak uvidíme mnoho světelných odrazů ve všech barvách duhy. V tomto případě křišťál představuje Přirozený Stav člověka, jenž je už od samého počátku dokonalý. Všechna ta barevná světla, která z onoho křišťálu vycházejí, slouží jako ilustrace k pochopení toho, jak se projevuje náš způsob vidění věcí obecně, ať už jako čistá anebo nečistá vize. Hovoříme-li o čisté vizi, míníme tím to, že člověk má schopnost přímo vidět či vnímat esence pěti elementů, které se prezentují ve formě pěti barev. Hovoříme-li o nečisté vizi, pak v ní vnímáme a za důležité považujeme spíše materiální aspekty než samotnou esenci elementů, již je světlo. Nicméně obě, čistá i nečistá vize, jsou vždy činnými projevy Energie člověka. Světlo, které vychází z křišťálu, se může projevovat v různých barvách, ale vždy je světlem vycházejícím z křišťálu. Toto vysvětlení jsem uvedl, abych vám pomohl pochopit alespoň jeden způsob, jakým se projevuje Energie.

Další způsob, jakým se Energie projevuje, se nazývá *Rolpa*. Zde se věci manifestují, jako by byly subjektem, subjektivně. Je to, jako bychom se dívali do zrcadla. Zde bychom si měli představit, že náš Prvotní Stav je jako zrcadlo. Cokoli, co se před ním objeví, se v něm může odrazit, projevit. Na této úrovni, ať už hledíme do zrcadla odkudkoli, to, co se v něm odráží, může být buď krásné, nebo ošklivé. Ale pro samotné zrcadlo není mezi krásnými a ošklivými odrazy vůbec žádný rozdíl.

137) Podstata (ngowo), Přirozenost (rangžin) a Energie (thugdže) vizte. také *Křišťál a cesta světla* (Dharmagaia, 2003). Lze je vysvětlit v pojmech myšlenkového procesu a jeho pozorování. Když zkoumáme „Podstatu“ myšlenek, jejich původ, přítomnost a zánik, nemůžeme nic najít nebo potvrdit, a proto jsou „Prázdne“ (tong), nadále však vznikají a objevují se, a to je jejich „Přirozenost“, která je jistou zářností neboli „Jasností“ (salwa). V této kontinuální zářnosti mají myšlenky také svou charakteristickou „Energii“, což je jejich nepřerušovaná (mgagpa) síla vést nás k posuzování a karmickým činům nebo udržovat stav Ryzí Přítomnosti (rigpa) bez posuzování, bez ohledu na to, jak se tato energie může projevovat. Nauky súter rozvíjejí především první aspekt, „podstatu“. Tantrická nauka pracuje především s druhým aspektem, „přirozeností“ jako zářivou bdělostí, nebo ještě přesněji, se sjednocením těchto dvou aspektů (prázdnoty a jasnosti, tongsal). Dzogčhen vysvětluje, že jeho Základ (ži), Prvotní stav člověka, je všemi třemi zároveň. S tímto pochopením má speciální metody, jako je praxe tógal, která pracuje se třetím aspektem, s „Energii“.

Avšak něco, co je v zrcadle, se nemůže manifestovat vně zrcadla, a to je právě jeho schopnost odrážet. Tomu říkáme Rolpa, což je další způsob, jakým se projevuje Energie. Když například postupujeme cestou transformace, soustředíme se na mnoho věcí vně své skutečné, reálné kondice. Ať už se však s použitím tantrických metod soustředíme na cokoli, bez ohledu na to, jak grandiózní a velkolepé to může být, je to pořád pouze manifestace naší vlastní Energie zvané rolpa. Mnoho lidí si myslí, že když dělají nějakou vizualizaci, je to pouze jakási jejich fantazie. Je pravdou, že je to pouze jakási fantazie, ale je to fantazie, která se stává reálnou. Proč se může stát reálnou? Protože úroveň Energie Rolpa patří k Prvotnímu Stavů člověka. Proto je pro praktikujícího Dzogčenu tak důležité vědět, jak tuto energii používat. Když víte, jak využít vlastní energii, jakmile se projeví, není třeba se ničeho zříkat [ani nic transformovat]. Abyste měli jasnou a přesnou představu o cestě samo-osvobození a chápali také, proč je odlišná od cesty transformace, je zde příklad, který se k objasnění tohoto bodu vždy používá. Říká se, že existuje způsob, jak lze využít i ten nejhorší jed k tomu, aby se stal lékem. Tento příklad tedy ilustruje cestu transformace. V nauce Dzogčenu je však hlavní princip založen na poznání toho, jak se projevuje Energie jakéhokoli objektu, ať už hmotného či nehmotného, a tato Energie může být buď na úrovni Cal, nebo Rolpa Máme-li toto poznání a nacházíme-li se ve Stavů, v němž zakoušíme vše jako tyto Energie, pak není potřeba nic přeměňovat.

Já samozřejmě neříkám, že když zrovna na této úrovni nejsme, není užitečné transformaci používat. Jako příklad si můžeme vzít hněv. V buddhistických sútrách se říká, že když chceme překonat hněv, musíme na něj jít se soucitem. Možná se nám jen tak nepodaří být právě v okamžiku hněvu soucitnými. Může se stát, že k tomu, abychom dospěli do úrovně, kdy budeme soucitní, bude potřeba, abychom o hněvu chvíli přemýšleli a meditovali – možná budeme muset přemýšlet o jeho negativních následcích a o významu a zákonitostech karmy. Říká se například, že všechny bytosti jsou nebo že byly [v minulých životech] našimi rodiči [čímž se tlumí hněvivé reakce skrze sílu vztahu dítě–rodič]. Jde o to, že jakákoli bytost mohla někdy být naším otcem nebo synem. Je neomezené množství vtělení, kterými jsme všichni prošli. Můžeme tedy použít všech těchto různých způsobů přemýšlení, aby se v nás objevil jistý stupeň soucitu, a skrze něj odstraníme hněv, který jsme zažívali. V tantrismu existuje naproti tomu něco zcela odlišného – například vizualizace sebe sama jako hněvivého božstva. Když se praktikující rozzlobí, tak místo toho, aby se pouštěl s někým do konfliktu, využívá tuto energii k tomu, aby ji transformoval, a dospěl tak do jiné dimenze, kde tato energie funguje jinak. I když se například s někým hádám, není tato osoba jistě dostatečně velká na to, aby se mohla konfrontovat s manifestací některého z hněvivých božstev. V tomto případě bude tedy lepší, když se manifestují jako hněvivá bytost, jež dokáže zatřást celým vesmírem, než abych se soustředil jen na ohrožování nějakého člověka. To je jeden ze způsobů, jak můžeme použít transformaci.

Hovoříme-li o cestě samo-osvobození, není zde ani koncept odříkání, neboť to, co se manifestuje, je vždy pouze má vlastní Energie, jež se může projevovat mnoha různými způsoby, a není zde ani koncept transformace, neboť principem je *spočívat* ve stavu Ryzí Přítomnosti, ve stavu Kontemplace. Když na okamžik spočíváme ve stavu Kontemplace, není z tohoto pohledu mezi hněvem a soucitem žádný rozdíl. Dobro a zlo jsou totéž. V tomto stavu není nic, co by bylo potřeba udělat; člověk se osvobodí sám od sebe, protože spočívá v dimenzi své vlastní Energie. Od ničeho neutíká ani se ničeho nezříká. To je tím hlavním principem cesty samo-osvobození. Neznamená to, že musíme něco dělat, a tak vytvářet následky, ani že nemáme dělat nic a blokovat své myšlenky. Něco dělat a něco nedělat je totéž – je to stejná úroveň činu. To ale neznamená, že bychom se ztratili v jakémsi rozptýleném sebezapomnění a opomíjeli stav Bdělé Přítomnosti.

Máme velmi důležitý příklad velkého dzogčhenového mistra Jungtón Dordžepala (gYung ston rdo rje dpal), za kterým jednou přišel nějaký návštěvník a řekl: ‚Vy, praktikující Dzogčenu, stále jenom meditujete, že?‘ A mistr mu odvětil: ‚A o čem bych měl medítovat?‘, neboť meditování samo už implikuje, že něco děláte, a že je v tom tedy ještě stále zapojen nějaký koncept. ‚Á‘ řekl návštěvník, ‚takže vy, praktikující Dzogčenu, vůbec nemeditujete?‘ A na to mu mistr odvětil: ‚Jsem snad někdy rozptýlený?‘ V těchto dvou odpovědích můžete najít shrnutí Dzogčenu. Má-li někdo poznání, o čem nauka je, a také je aplikuje, dá se to nazvat Dzogčhen, Přirozeně Dokonalý Stav.

Svět, ve kterém se nacházíme, lidská dimenze, je naší vlastní Energií. Je třeba, abychom věděli, jak tuto energii použít; musíme vědět, jak ji objevit ve stejné dimenzi, jako je náš vlastní Prvotní Stav. Je jasné, že abyste dospěli do tohoto bodu, musíte se trochu snažit a něco pro to udělat, jinak to nemůžete zažít a uskutečnit. Uděláte-li proto tu trochu práce, alespoň minimální množství práce, a začnete zažívat to, co je vaší vlastní energií, pak to pochopíte. V tom případě začnete také chápat, co zde míním oním konáním, to jest vytvořením činu se všemi jeho následky, a také co to znamená nebýt rozptýlený. Takto rozvinete to, čemu říkáme Kontemplace.¹³⁸⁾

Takže čchan sice, stejně jako Dzogčhen, cílí na prázdnotu absolutního stavu, ale zcela zapomíná na spontánní jasnost absolutního stavu, která se nám manifestuje jako Energie. Čchan vede praktikujícího k zakusení prázdnoty skrze do krajnosti dovedenou sůtrickou cestu zřeknutí se, kdy je vše prostě jen ponecháno tak, jak to je, což je podobné jako počáteční fázi dzogčhenových meditací, trekčö. Avšak tam, kde čchan končí, Dzogčhen teprve začíná, neboť teprve dosažení a stabilizace tohoto stavu slouží jako základna pro praxi manifestované Energie, tögal. Velmi nedokonale a nepřesně by se čchan mohl přirovnat k praxi trekčö, avšak tögal již čchan nezná. V Dzogčhenu jsou trekčö a tögal Nerozdělitelné. A proto Dzogčhen a čchan nejsou totéž.

5.8. – Stručné uvedení do praxe Dzogčhen

Předmluva editora

Pronesl Lopon Tenzin Namdak, ve Vídni v dubnu 1991, zkomponoval John Myrdhin Reynolds. Předkládám zde volný překlad této přednášky, neboť se domnívám, že stručnější a přitom výstižnější uvedení do podstaty Dzogčhenu, než je toto, už ani není možné podat.¹³⁹⁾

5.8.1. – Historické souvislosti

Je pro nás nezbytné vědět, co je Dzogčhen, jak jej praktikovat a jaký je výsledek této praxe. Dokonce ani v Tibetu nebylo snadné tyto nauky získat. Byly drženy v tajnosti už od osmého století. A dokonce i předtím bylo dvacet čtyři mistrů Dzogčhenu v linii Žang Žung Nën Gjü, kteří všichni realizovali Duhové Tělo (jalu). Ale každý z nich předával nauky jen jednomu vybranému žákovi. Navíc od osmého století tato linie předání zůstala jako jediná nepřerušena. Byla držena ve veliké tajnosti, ale nyní, v druhé polovině dvacátého století, protože se změnila okolnost, Dákiní i Ochránci nauk dali svolení vyučovat tyto nauky mnohem více otevřeně.¹⁴⁰⁾

V těchto dnech jsme my, Tibeťané, ztratili svou domovskou zemi. Můj učitel se modlil k ochráncům nauky a objevila se mu příznivá znamení, takže nyní můžeme učit Dzogčhen mnohem otevřeněji těm žákům, kteří jsou na to připraveni. V klášteře Mänri pořádáme dvouleté kurzy dzogčhenových nauk. Tento kurs je součástí devítiletého studijního programu, který je zakončen udělením titulu

138) NORBU, Č. N. *Dzogčhen a zen...* s. 23–8.

139) REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings...* s. 25–35.

140) Ochránci jsou duchové, kteří ochraňují nauky Bön. Někteří z nich jsou emanacemi osvícených bytostí, jiní představují duchy přírody a pohanské (pagan) bohy, kteří byli podmaněni a konvertováni k Bönu Tönpu Šhenrabem nebo jinými velikými mistry minulosti, jako byl třeba Džerpung Nangžer Lodpo. V Bönu je nejvyšší ochránkyní dzogčhenových nauk bohyně dákiní Sidpá Gjalmo (Sidpa Gyalmo), která je přímou emanací Prvotní Moudrosti, Šerab Džammy (Sherab Jyamma). Sidpá Gjalmo odpovídá Ekadžáti (Ekajati) v Ňigmě a Paldan Lhamě (Paldan Lhamo) v buddhismu obecně. Byla to právě Sidpá Gjalmo, která ve vizi pobídla Lopon Sanže Tenzina, který byl vrchním učitelem (lopon) kláštera Mänri v Tibetu a pak i vrchním učitelem exilového kláštera Mänri v severní Indii, aby učinil nauky Dzogčhenu více dostupnými, jinak budou pro lidstvo v těchto těžkých časech ztraceny.

Geše (Ph.D.). V tomto kurzu předáváme Dzogčhen ve velice logickém a systematickém výkladu. Tato tradice tedy zůstala zachována od nejstarších časů až do dneška.

Dzogčhenové nauky se předávají jak v tradici Bön tak i v buddhistické Ňigmě, liší se však linií předání. To je je nejdůležitější rozdíl. Z historického hlediska je pro Bön nejdůležitější linie předání Žang Žung Nën Gjü. Tato linie nepochází z Tibetu, ale ze starověkého království Žang Žung na západ od Tibetu, někde v okolí hory Kailás. V náboženské kultuře tohoto království byl Dzogčhen nejvyšší naukou. Odtud byl pak Dzogčhen přenesen do Tibetu.

Před několika lety přišel Namkhai Norbu spolu s několika svými žáky do našeho [exilového] kláštera Mänri v Indii aby tam obdrželi transmisi linie Žang Žung Nën Gjü a zplnomocnění jeho ochranného božstva, jidamu Žang Žung Meri. Namkhai Norbu není Bönpo lama, je Drugpa Kagjupa Tulku, který obdržel vzdělání tradice Sakja v klášteře Derže Gomčhen, a jeho kořenovým učitelem byl slavný láma Ňigmy v Dergu zvaný Čangčub Dordže. Namkhai Norbu měl veliký zájem o nauky Bön, protože prováděl výzkum historických kořenů tibetské kultury a Dzogčhenu. Tyto kořeny jsou Bönpo, obecně byl Bön název pro před-buddhistickou duchovní kulturu Tibetu. V Žang Žungu jí říkali Džer (gyer). Jak Bön, tak Ňigma mají systém klasifikace nauk zvaný thegpa rimgu, neboli Devět Následných Vozů k Osvícení a v obou systémech je devátým a nejvyšším vozem vůz Dzogčhenu.

Podle systému páramit, systému súter, trvá dosažení buddhovství nesčteně kalp. Podle systému tanter to trvá i jen sedm životů. Cíl je pro sútru i tantru stejný, tedy dosažení buddhovství, ale metody, nebo cesty se liší. V Bönu jsou čtyři třídy tanter:

1. Džawe Gjü (Jyawe Gyud), neboli Krija tantra (Kriya tantra)
2. Čjöpe Gjü (Chyodpe Gyud), neboli Čárja tantra (Charya tantra)
3. Ješen Gjü (Yeshen Gyud)
4. Ješen Čenpo Gjü (Yeshen Chenpo Gyud).

Každá z těchto skupin tanter má svůj vlastní náhled, který je základem její praxe. Tudíž zde nutně existuje rozdíl v čase, který praktikující té které tantry potřebuje k dosažení výsledků. Metody nejsou všechny stejné, některé jsou účinnější a přinášejí výsledky rychleji.

5.8.2. – Semde, Longde, Mengagide

V Dzogčhenu je trojí dělení nauk:

1. Semde, neboli série Mysli
2. Longde, neboli série Prostoru
3. Mengagide (Manngagide), neboli Upadéša série (upadesha), série Tajných Instrukcí.

Dzogčhen má jako nauka tři inherentní kvality: Bdělou Přítomnost (rigpa), Prázdnotu (tongpa ňi, stong-pa nyid), a jejich Nerozdělitelnost (jermed, dbyer-med). Ale v Přirozeném stavu (nä lug, gnas-lugs), který je Přirozeným Stavem Mysli (semňi, sems-nyid), toto rozlišení není, protože v něm je vše prvotně sjednocené a Nerozdělitelné od samého počátku, a nikdy jinak. Ale pokud o tom máme nějak mluvit v naukách, pak tato rozlišení musíme udělat. Semde, série Mysli se zaměřuje více na aspekt Bdělé Přítomnosti (Awareness, rig ča); Longde, série Prostoru, se více zaměřuje na aspekt Prázdnoty, na aspekt prostoru. Mengagide, upadéša série se zaměřuje na Nerozdělitelnost Bdělé Přítomnosti a Prázdnoty (rig tong jermed, rig stong dbyer-med). Ale každá z těchto tří sérií dzogčhenových nauk vždy hlásá Jermed, Nerozdělitelnost jako zásadní; odlišnosti jsou vždy jen věci zaměření důrazu.¹⁴¹⁾ Ve smyslu dělení nauk na tyto tři série je Žang Žung Nën Gjü série upadéša, neboli mengagide, protože v první řadě zdůrazňuje nerozdělitelnost Bdělé Přítomnosti a Prázdnoty.

141) Systém tanter mluví o sjednocení (juganandha, zung jug), kde jsou dvě oddělené věci dány k sobě a pak spojeny v jednu, jako nalévání mléka do vody. V Dzogčhenu se však nejedná o spojování (unification), ale o Nerozdělitelnost (inseparability, jermed), což znamená, že zde nikdy žádné rozdělení nebylo, a tak ani dvě oddělé věci, které by bylo potřeba sjednocovat. Ačkoliv tedy můžeme mluvit o dvou aspektech v rámci lidského porozumění, ve skutečnosti nikdy nebyly oddělené, jako voda a vlhkost.

5.8.3. – Buddhovství Základu, Cesty a Plodu

Stav Dzogčhenu, Naprostá Dokonalost (dzog pa čhen po) je popisován jako Kadag (ka-dag), což je prvotní Ryzost od samého počátku. Tento prvotní stav nikdy neměl žádná zastření nebo zatemnění, jako je tomu v případě naší obyčejně fungující mysli, jid (yid) a vědomí, namše (rnam-shes). Tento Přirozený Stav Dzogčhenu je přirozeně a inherentně Ryzí a nikdy jinak. Tudíž představuje prvotní buddhovství (je sang že, ye sangs-rgyas). To je Základ (ži, gzhi) Cesty (lam) a realizace Plodu (drā bu, `bras-bu), neboli výsledku Cesty. Takto tedy mluvíme o třech Budzích:

1. Ži Sanže (Zhi Sangye, gzhi` i sangs-rgyas), buddhovství Základu
2. Lam Sanže (Lam Sangye, lam gyi sangs-rgyas), buddhovství Cesty
3. Drābu Sanže (`bras-bu` i sangs-rgyas), buddhovství Plodu.

(1) Buddhovství Základu znamená stav Kadag, neboli Prvotní Ryzosti. Tento pojem je synonymem pro pojem šúnjata nebo Prázdnota (tonpa ňi). Nemá vůbec žádná zastření emocionální ani intelektuální. Je jako přirozenost zrcadla, které má schopnost odrážet cokoli je před ním. Ale ačkoliv je tato inherentní buddhovská přirozenost inherentně přítomná v každé cítící bytosti, je nezbytné praktikovat Cestu, aby mohla být uskutečněna její přirozenost, která momentálně je v individuu nerozpoznána. Je jako tvář slunce zastřené mraky, takže nemůže být viděno, a tak svítí nerozpoznáno, i když je na obloze přítomno po celou dobu. Jako zdroj je tato inherentní buddhovská přirozenost už Ryzí a Čistá a nesmíchaná s nedostatky, ať už intelektuálními či emocionálními. Proces uvědomování si tohoto faktu je nazýván buddhovství Cesty (2). Skrze praktikování Cesty dosáhneme realizace a tato realizace je nazývána buddhovství Plodu (3).

Buddhovství Základu a buddhovství Cesty zveme „buddha“, ale nejde o skutečné buddhovství, protože toto buddhovství je latentní (latent) a v potencialitě, a není dosud aktuálně manifestováno. Napřed se musíme očistit od neustále nastupujících zastření, které jsme nahromadili v nesčetných životech v čase bez počátku, abychom mohli dosáhnout realizace manifestace buddhovství. Pokud řekneme, že všechny bytosti jsou již buddhové, pak proč je potřeba provádět praxi? Je to proto, že buddhovství ještě není manifestováno, není projevené, avšak již je přítomno jako potencialita v jádru každé cítící bytosti.

V praxi Dzogčhenu není nutné provádět vizualizace božstev nebo provádět recitace jako je například útočiště a bodhičita. Někteří by řekli, že tyto věci není potřeba provádět vůbec, ale toto je bráno ze strany Přirozeného Stavů. Řekli by, že v Přirozeném Stavě je již vše dokonale přítomno jako potencialita, takže zde nic nechybí a není potřeba nic dělat, není potřeba nic přidávat nebo nabývat. To je v pořádku. Ale ze strany praktikujícího je potřeba dělat mnoho věcí a praxe jako útočiště a bodhičita jsou velice potřebné.

Dzogčhen jako takový nemá žádná pravidla, je otevřený vůči všemu. Ale znamená to, že můžeme dělat cokoli nám v momentě napadne? Ze strany Přirozeného Stavů je to pravda a nejsou zde žádná omezení nebo zákazy. Všechny jevy (appearance) jsou manifestacemi mysli (sem kji nang wa), jako odrazy viděné v zrcadle, a není v nich žádná inherentní negativita nebo nečistota. Vše je naprosto v pořádku tak, jak to je, jako manifestovaná Energie (tsal) Přirozené Mysli. Je to jako bílé a černé mraky na obloze nad hlavou; obojí zastírají slunce úplně stejně. Když odplují, nenechají po sobě v prostoru oblohy žádné stopy.

Ale toto bylo bráno jen ze strany Přirozeného Stavů, který je jako jasná otevřená obloha, neovlivněná přítomností nebo nepřítomností mraků. Pro oblohu je to vždy totéž. Ale ze strany praktikujícího jsou tam velké rozdíly, protože my pomýleně věříme, že mraky jsou pevné, neprůhledné a celkově skutečné a substanciální. Jako praktikující musíme napřed porozumět nesubstancialitě a neskutečnosti těchto mraků, které nám zastírají oblohu naší vlastní Přirozené Mysli (sem ňi). Je to náš Náhled, Tawa (lta ba), náš způsob nahlížení na věci, který je základem a proto musíme začít právě zde. Pak musíme praktikovat a dosáhnout realizace. Takže na straně praktikujícího jsou praxe a závazky skutečně potřebné. Přirozený Stav je sám o sobě naprosto otevřený a jasný a prostorný jako obloha, ale my, bytosti, nejsme naprosto otevření a nezastření.

Klíčovým pojmem v Dzogčhenu je Náhled, což znamená rozpoznání Přírozeného Stavů a setrvání v Přírozeném Stavě. To je nejvyšší ze všech vozů. Ale pod tímto nejvyšším vozem je osm nižších vozů, kde praktikující, bez ohledu na to, jak moc jemně a nevědomky, stále lne k uchopování reality (dzinpa) a k aktivitám (dža wa, bya ba), a snaží se něčeho dosáhnout. Dzogčhen, naproti tomu, je naprosto bez jakéhokoliv uchopování nebo chápání čehokoliv (dzin me, gras, apprehend) a bez promyšlených aktivit (dža ral, bya bral).

5.8.4. – Přímé uvedení

Když začínáme jako praktikující Dzogčhenu, tak nejprve musíme obdržet přímé uvedení do Přírozeného Stavů od někoho, kdo s ním má své osobní zkušenosti.¹⁴²⁾ Ale jedno takové setkání, podobně jako setkání nového známého, není dostatečné. Musíme objevovat Přírozený Stav v nás samých znovu a znovu, až jej důvěrně poznáme a nakonec o něm už nebudeme mít žádné pochyby. Z toho důvodu provádíme praxe a díváme se na naše myšlenky, pozorujeme jak povstávají, setrávají, a jak opět odcházejí. Díváme se abychom zjistili odkud povstávají, kde setrávají a pak jak odcházejí. Takto zjistíme, že myšlenky jsou nesubstanciální, prostě se jen objeví a zase zmizí, nenechají za sebou žádnou stopu. Jestliže se do nich nezačneme zaplétat nebo se je nepokusíme nějak měnit, pak se samy osvobodí a samy zmizí. A proto se musíme naučit jak spočívat v Přírozenosti a jak setrávat bez pozměňování. Není tu nic k měnění, upravování nebo napravování (ma co pa). Myšlenky prostě povstávají a pak se osvobozují.

Zpočátku je dostatečné spočinout prostě jen takto. Když pak ale skutečně zakusíme Přírozený Stav, pak už není potřeba neustále kontrolovat a čekat na myšlenky, až se rozpustí. Myšlenky povstávají a mizí samy od sebe. V momentě, kdy myšlenka zmizí, prostě jen ponecháme všechno tak, jak to je, dokud se neobjeví další myšlenka. Jsme ve stavu, který je velice Jasný a Pozorný, Bděle Přítomný. Tibetský termín Rang rig znamená Spontánní-Vidění (self-seeing), být spontánně Bděle Přítomný (self-aware). Pokud však začneme následovat myšlenky, odvede nás to na daleký výlet, zastře a zakryje to náš smysl pro přítomnost a zapomene být Spontánně Bděle Přítomný (self-aware). Přírozený Stav je slovy nevyjádřitelný. Můžeme být celá Jasnost, ale stejně, jakmile v naší praxi pomyslíme nebo řekneme „Já jsem jasný!“, ztratíme ji. Nesmí zde být žádné kontrolování nebo vyhodnocování myslí nebo intelektem když spočíváme v Přírozeném Stavě. Když se myšlenka rozpustí, necháme ji prostě tak, jak je. Ale zůstaneme pozorní a jasní.

Přírozený Stav má kvalitu být (possess) Prázdný (tonpa, stong-pa) a Jasný (sal wa, gsal-ba). Proto o těchto kvalitách můžeme hovořit, ale v Přírozeném Stavě samém žádné oddělené nebo odlišné kvality nenajdeme; vše je celé a Sjednocené (jermed, dbyer med). Přírozený Stav je prostě sám sebou a ničím jiným, a přesto zahrnuje vše. Pokud by nezahrnoval vše, pak měl neměnnou individuální inherentní existenci (rang zin). [Tedy by byl něčím konkrétním, individuálním, co by bylo vymezeno vůči všemu, čím není – pozn. ed.] A proto by nebylo možné aby nastala jakákoliv změna jak v nás, tak ve světě. Změna by byla nemožná, protože vše by bylo uzamčeno v pevné (rigid) inherentní přírozenosti nebo esenci (rang zin, rang-bzhin). Ale my všude v naší zkušenosti zakoušíme změnu, a proto je všechno nesubstanciální a nemá inherentní existenci (rang zin me pa, rang-bzhin med-pa). Ať už na obloze vidíme mnoho mraků nebo ne, přírozenost oblohy sama zůstává nezměněna a nenarušena. Stejně je to s Přírozeností Mysli. Je to jen naše vize, co je narušeno a zastřeno.

142) Zatímco na cestu sútry se člověk vydá přijetím slibů a na cestu tantry se vydá přijetím iniciací, na cestu Dzogčhenu se člověk vydá právě obdržetím přímého uvedení (ngo sprod). Nejprve se provádějí přípravné praxe, jako například semdzin, nebo fixace mysli na jediný objekt meditace jako například tibetskou slabiku A, a další rušenové praxe, a to proto, aby praktikující dosáhl určité přímé a bezprostřední zkušenosti toho, co se myslí když se mluví o mysli (sem). Pak teprve může láma ukázat praktikujícímu, co je Přírozený Stav Mysli (sem ni) a jeho vnitřní Bdělá Přítomnost (rig pa). Ale samotné takovéto přímé uvedení nestačí. Praktikující pak musí Rigpu praktikovat, kontemplotovat znovu a znovu aby se s ní seznámil a stabilizoval ji a odstranil tak všechny pochyby ohledně své přírozenosti. Tento proces odpovídá Třem prohlášením Garab Dordžeho.

Proto bychom neměli dovolit našim myšlenkám aby nám narušovaly naši meditaci [ne tím, že povstávají, ale tím, že přitahují naši pozornost – pozn. ed.]; měli bychom se snažit spočívat v Přírozeném Stav. Nakonec bude naše kontemplace stabilní, ale v počátcích bude povstávat mnoho vyrušení. Můžeme začít soustředěním naší pozornosti na jediný bod, takže budeme moci rozpoznat, co narušuje naši kontemplaci. To musíme rozpoznat hned, abychom neupadli do nesprávného způsobu kontemplace.

Je mnoho způsobů uvedení do Přírozeného Stav. Můžeme k tomu použít například meditaci na prázdnotu (šine, gzhi-gnas, šamata) tak, že budeme koncentrovat svou pozornost jednobodově na bílé tibetské písmeno A. Zpočátku tato intenzivní fixace nenechá žádný prostor myšlenkám aby povstaly, ale pak, když naši fixaci trochu uvolníme, začnou myšlenky opět povstávat. Ale tyto povstávající myšlenky jsou už jen jako mraky, které se objevují na obloze, a když se rozpustí, nezanechají za sebou žádnou stopu. Takže je už nepotřebujeme nadále zkoumat a přemýšlet o nich: „Jsou Jasnost nebo Prázdnota?“ Až se nakonec nalezneme v klidném stavu, kde povstává jen málo myšlenek nebo žádné.

Toto je výsledkem fixace, ale není to Rigpa, nebo Přírozený Stav. Je to jen zkušenost (ñam, nyams). Rigpa, Přírozený Stav, není ani klidný stav, ani pohyb myšlenek, nýbrž je to stav ryzí a bezprostřední Bdělé Přítomnosti, který přesahuje (transcend) veškeré myšlení a práci mysli. Je jako zrcadlo odrážející cokoliv je před něj dáno, bez posuzování nebo myšlení. Když spočineme v Přírozeném Stav, pak nepraktikujeme kultivaci pozitivních myšlenek ani se nesnažíme potlačovat negativní myšlenky. To je metoda súter, jmenovitě aplikace protijedů na negativní myšlenky a emoce; ale to není metoda Dzogčhenu. Praxe Dzogčhenu znamená jen prosté spočívání v Přírozeném Stav Rigpy a ponechání jakékoliv myšlenky, která povstane, ať už pozitivní nebo negativní, aby se samo-osvobodila (self-liberate).

5.8.5. – Příčiny utajení Dzogčhenu

Dzogčhen byl v Indii i Tibetu vždy udržován v tajnosti, protože dává snadno vyklíčit nesprávným náhledům. Dzogčhen mluví o stavu za příčinou a následkem, takže jeho praxe není věcí kultivace pozitivních myšlenek a zadržování negativních. Proč byl Dzogčhen držen tak v tajnosti? Ne proto že by to byla nějaká hereze, nebo že by měl co skrývat. Když někdo na toto učení není připraven a vyslechne jej a nepochopí jej, pak to může velice uškodit nejen jemu ale i ostatním, když s nimi pak mluví ve smyslu jeho nesprávného porozumění. Proto bylo lepší držet tyto nauky v tajnosti a v soukromí. [Aby byli ochráněni ti, kteří na jeho praktikování nemají kapacitu, nebo ti, kteří vyslechnou jen zlomek učení a zbytek si domyslí nesprávně, nebo ti, kteří by se jej pokusili praktikovat bez náležitého vedení. – pozn. ed.]

5.8.6. – Hledání objektu a hledání subjektu

Jak my praktikujeme Dzogčhen? Především musíme praktikovat gurujógu¹⁴³). Ale gurujógová vizualizace je něco vyrobeného myslí – to mysl tvoří tento objekt. Totéž platí pro tibetskou slabiku A. Takže, ačkoliv s takovými praxemi začínáme, tyto nepředstavují hlavní dzogčhenovou praxi. Ta spočívá ve vstoupení do stavu za myslí a tento stav nazýváme Rigpa. Fixace na nějaký objekt, jako například na bílou slabiku A, je jen pomůcka k objevení Rigpy.

Poté, co jsme fixovali mysl na bílé A a našli jsme náš klidný stav, se díváme zpět do naší mysli a hledáme toho, kdo se na objekt fixoval. Hledáme zdroj mysli. Hledáme zdroj myšlenek. Odkud se berou? Kde setrvávají? Kam odcházejí? Nalezneme u nich nějaký tvar nebo barvu? Když myšlenky odejdou, najdeme po nich nějakou zanechanou stopu? To je vše strana objektu. Ale nyní se díváme na stranu subjektu. Kdo je tento pozorovatel? Kdo je ten, kdo vyrobil tuto vizualizaci? Najdeme dvě

143) Gurujóga bude zevrubně vysvětlena níže v kapitole „Gurujóga – propojení s linií mistrů“ na str. 102.

věci: pozorovatele a pozorované? Takto hledáme a hledáme a nic nenajdeme. Hledáme subjekt ale nenajdeme po něm ani stopu. Podíváme se zpět – a v tom momentu pozorující i pozorované zmizí.

Pak prostě jen spočineme v této přítomnosti bez jakéhokoliv měnění. Prostě jen vše ponecháme tak, jak to je. Když zde není vměšování (interference), myšlenky přirozeně zmizí. Takže necháváme myšlenky být prostě tím, čím jsou, bez jejich posuzování. Vůbec nezáleží na tom, co do mysli přijde. Dzogčhenové texty nám říkají, že strana Prázdnoty Přirozeného Stavů je Prvotní Čistota (kadag) a že strana Jasnosti, neboli Bdělé Přítomnosti Přirozeného Stavů je Spontánní Dokonalost (lundrub, lhun-grub). Ale když se nacházíme v Přirozeném Stavě, tak si toto nemyslíme, ani neprovádíme žádné analýzy nebo soudy. Tento Přirozený Stav je za všemi koncepty intelektu a nevyjádřitelný slovy. Po uvedení do Přirozeného Stavů už víme, co to je, a nezapomeneme to. Naším úkolem pak je do něj znovu a znovu vstupovat a tak v něm pokračovat. Kontemplace neboli setrvávání v Rigpě, v Přirozeném Stavě, to je hlavní praxe Dzogčhenu [trekčö – pozn. ed.].

5.8.7. – Tři hlavní překážky dzogčhenové praxe a relaxace

Existují tři hlavní překážky, které můžou narušovat tuto kontemplaci: čjingwa (chyingwa) (bying-ba) neboli ospalost (drowsiness), mugpa (rmug-pa) neboli netečnost (dullness) a gōpa (godpa, rgod-pa) neboli rozrušení (agitation). Můžeme se snažit setrvat v Přirozeném Stavě ale zjistíme, že je najednou smíchán s ospalostí. V takovém případě je nutné obnovení naší energie. Musíme naši kontemplaci bedlivě pozorovat abychom objevili, když se do ní začne míchat některá z těchto překážek. Netečnost znamená, že naše Jasnost tloustne a ztrácí svou transparentnost; objekt se jeví mdlý. Postrádáme energii. Opakem netečnosti je ostrážitost (alertness) a jasné jevení nebo vizualizace objektu. Musíme neustále kontrolovat a chápat, jaký protijed momentálně potřebujeme. Když přidáme energie příliš mnoho, ocitneme se ve stavu rozrušení. S nedostatkem energie budeme snadno neteční a ospalí.

Takže zde existuje vztah mezi kontemplací a energií. Toto musíme objevit sami, protože u každého se tyto věci mají jinak v závislosti na osobní a momentální kapacitě a konstituci. Obecně řečeno, je snadné rozpoznat rozrušení. Ale rozrušení jsou dva druhy: hrubé a jemné, a jemné rozrušení je velmi obtížné rozpoznat. Myšlenky povstávají, a pokud si dovolíme, ať už vědomě či nevědomky, se s nimi identifikovat, pak nás okamžitě odvedou pryč z Přirozeného Stavů. Spočívání v Přirozeném Stavě je skvělá dálnice vedoucí nás přímo k cíli, ale rozrušení myšlenkami nás odvádí do spletitých cestíček kde se snadno ztratíme a jen velice obtížně pak hledáme cestu zpět.

Takže co můžeme dělat? S *ospalostí* se dají dělat dvě zásadní věci. Buď je dobrá trocha čerstvého vzduchu, nebo protřást a rozhýbat tělo a zhluboka dýchat. Pokud přijde *hrubé rozrušení*, pak je dobré na chvíli meditační sezení přerušit; je dobré si odpočinout a dělat na chvíli něco jiného. S *jemným rozrušením* je mnohem obtížnější se vypořádat, protože si ani neuvědomujeme, že jej máme. Ale když už si to uvědomíme, pak také potřebujeme zastavit a dát si pauzu. *Netečnost* se odstraňuje prakticky stejně jako ospalost.

Když praktikujeme Dzogčhen, tak je důležité neustále pamatovat na to, že se nesmíme k ničemu nutit silou a dopřát si opravdu hodně prostoru. Je mnohem lepší praktikovat v mnoha krátkých sezeních s osvěžujícími přestávkami mezi nimi, než se pokoušet se přinutit do nepřirozeně dlouhých meditačních sezení. To jen zavdává vzniku překážkám. Ať už se děje cokoli, co je nejdůležitější, ať už v začátcích nebo později, je odpočinek, uvolnění. Přirozený Stav už je plně přítomen od samého počátku, a tak není potřeba jej přemlouvát nebo vynucovat. Jen se uvolněte a nechejte všechno být. Všechno už tam je. To je cesta Dzogčhenu.

5.9. – Čtyři esenciální body pro pochopení Dzogčhenu

Předmluva editora

Pronesl Lopon Tenzin Namdak, v New Yorku, říjen 1991, zkompiloval John Myrdhin Reynolds.¹⁴⁴⁾

5.9.1. – Čtyři body z Magické pokladnice oblohy

Máme zde text „Magická Pokladnice Oblohy“ (namka trul dzö, nam-mkha` `phrul mdzod), který je připisován Dränpu Namkhovi z osmého století, současníkovi Padmasambhavy. Tento text patří ke čtvrtému klíčovému cyklu dzogčhenových nauk v Bönu – Jetri thasel (Ye-khri mtha` -sel), objevenému Lhungton Lhanženem v jedenáctém století. Tento text pojednává o čtyřech esenciálních bodech pro pochopení podstaty Dzogčhenu:

1. Dzogčhen neodporuje dvěma pravdám¹⁴⁵⁾
2. V Dzogčhenu není žádné uchopování náhledu že existuje já (self)
3. Jednání (conduct) Dzogčhenpy není jen prosté pobíhání kolem a dělání čehokoliv, co se mu zrovna zachce
4. V Dzogčhenu není žádné speciální chápání, pojmání čehokoliv

5.9.2. – 1. Dzogčhen neodporuje dvěma pravdám

Podle súter je velmi dobře známo, že Buddha učil *dvěma pravdám: reaktivní a absolutní*. O tom nelze nijak pochybovat. Proto je při chápání Dzogčhenu nesmírně důležité se těmto dvěma pravdám neprotivit. Má se to tak, že Dzogčhen, který představuje nejvyšší nauku buddhy, říká, že kauzalita, to jest karmické příčiny a jejich následky, není nejvyšší pravda. V Bönpo tradici máme tedy dvě metody jak postupovat po cestě.

První, kde podle nejvyššího vozu ze všech Devíti Vozů (Dzogčhenu) je Přirozenost Mysli Prázdňá. Tudíž její esence nemá nic co do činění s kauzalitou; nemůže být nijak změněna nebo upravena karmickými stopami a jejich následky. Naprosto je přesahuje; je zcela mimo příčinu a následek, a proto říkáme, že je prvotně Ryzí, Čistá (kadag). Praktikující, který právě dosáhl buddhovství, spočívá při tom nepřetržitě v Přirozeném Stav, nemá nic, co by mohl, nebo měl realizovat jako příčinu něčeho jiného. Neočekává žádné ctnostné kvality, které by měly povstat jako následek ctnostných aktivit, ani se neobává špatných následků špatných aktivit. To proto, že Přirozený Stav je za veškerými karmickými příčinami a následky. To je důvod, proč Dzogčhen nemluví o karmických příčinách když mluví o Přirozeném Stav. Ale když praktikující není aktuálně v Přirozeném Stav, a to je pro člověka běžná samsárická existence, pak se vše odehrává v závislosti na karmických příčinách. Aktivita, které učiníme, přinesou své nevyhnutelné důsledky, jako stín následující tělo.

Druhá cesta spočívá v postupování podle osmi ostatních vozů z Devíti vozů Bön (theg-pa rim du), které nejsou Dzogčhen ve smyslu jejich náhledu a praxe. Zde jsou věci většinou chápány ve smyslu relativní pravdy, a tudíž mluvíme o karmických příčinách o dost obšírněji. Všechny následky, ať už dobré nebo špatné, povstávají z příčin. Ve stejném smyslu i veškeré vize, které povstávají v takových praxích tögalu jako je temný retrít, spadají do oblastí relativní pravdy (snang-lugs kun-rdzob bden-pa). Ale rozpor je zde jenom zdánlivý. Z heldiska Přirozeného Stav mluvíme ve

144) REYNOLDS, J. M. *Bönpo Dzogchen Teachings...* s. 49-56.

145) Dvě pravdy (bden-pa gnyis), absolutní (don-dam) a relativní (kun rdzob) odkazují k chápání reality podle sútrického systému; a v tomto speciálním případě podle filosofie madjamaky. Dvě pravdy se užívají také v systému tanter, ale chápou se zde jinak.

smyslu absolutní pravdy. Vše je prázdné a postrádá nezávislou (inherent) existenci. Dzogčhen tvrdí, že Přírozený Stav je mimo veškerou kauzalitu, že nezávisí na žádných karmických příčinách. Ale říká, že systém jevů (snang-lugs) na příčinách závisí. To je speciálně případ našich nečistých karmických vizí, a jeden příklad našich nečistých karmických vizí je naše lidská karmická vize, naše existence jako lidských bytostí jak ji známe. Karmická vize je vyvolána příčinami a proto my všichni vnímáme tento svět jako lidskou karmickou vizi, protože všichni disponujeme příčinou pro takovou vizi. Je nečistá, protože je zapříčiněna nevědomostí, vášněmi a emocionálními znečištěními.

Mluvíme tedy o dvou typech praktikujícího, o běžných lidech a o realizovaných bytostech nebo adeptech. Měli bychom si uvědomit, že obsah nauk, když jsou vyjadřovány slovy, závisí na tom, kdo je posluchač nauky poslouchající. Základní dzogčhenové zásady (fundamental Dzogchen precepts) byly z větší části (mainly) vyjeveny přímo Prvotním Buddhou, Dharmakaja Bönku Kunntuzangpou (bon-sku kun tu bzang-po); a Dharmakaja vždy mluví pravdu a nikdy jinak.¹⁴⁶⁾ Dharmakaja mluví z hlediska Přírozeného Stavů. Z toho důvodu Dzogčhen nepřijímá jako svůj nejvyšší Náhled dvě pravdy. Přijímá pouze jedinou Pravdu, neboli Zdroj, nazývaný Jediná Esence, Jediná Sféra (single essence, tige ňjagčig, thig-le nyag-gcig).¹⁴⁷⁾ Je to právě Přírozený Stav, ve kterém jsou Jevy a Prázdnost Nerozdělitelné. Nicméně naše běžná vize neboli nečistá karmická vize povstává z příčin a Dzogčhen s tím souhlasí. Přesto, pokud pochopíme Dzogčhen, pak zde nenajdeme žádný spor. Tyto pravdy, tedy dvě pravdy a Jediná Esence, mají různé významy. Tolik první bod.

5.9.3. – 2. Neexistence já

Dzogčhen neuchopuje ani nepojímá (grasp, apprehend) náhled, že existuje trvalé já.

Buddhistické učení, že já (self) neexistuje jako nějaká věčná neměnná entita, Anatmavada, se vymezuje vůči hinduistickému védantickému náhledu, že já (atman) je vše, co existuje. V buddhistickém náhledu je já neskutečné a nesubstanciální; postrádá jakoukoliv esenci nebo nezávislou existenci. Skrze praktikování meditace a pozorování mysli lze vypořádat, nejde o nějakou neměnnou setrvávající entitu nebo substanci, která by mohla být označena jako „já“, ale spíše o neustále se měnící proud vědomí. Tento buddhistický náhled také kontrastuje s dualistickým náhledem Sankhyi a podobných hnutí ve starověké Indii, které postulovaly dva odlišné řády reality: od počátku nezávisle existující „přírozenost“ (prakriti), která je v neustálém toku a prodělávání vývoje; a proti tomu mnohost duchů neboli „já“ (puruša), kteří jsou pasivními svědky aktivit „přírozenosti“. Přírozenost je aktivní, ale slepá a nevědomá, zatímco duchové jsou vědomí, ale pasivní a neaktivní, jako obečenstvo sledující tancující dívku. Zatímco Buddha tento Sankjový radikální dualismus prostě odmítl, dialog mezi buddhistickým a vedantským úhlem pohledu je mnohem jemnější.

V normálním životě neustále myslíme na sebe. Celé naše myšlení je svázáno tímto pojetím já jako něčeho reálného a trvajících, i všechny naše emocionální reakce jsou na tomto já založeny. Tento proces neustálého vyrábění já, zatímco ve skutečnosti tady žádné není, zveme *uchopování já* (dagdzin, bdag ` dzin), nebo také sebe-střednost. Až do dneška nás tento nevědomý proces vedl k hromadění negativních karmických stop po nesčetně minulých životů. Toto uchopování já, dagdzin, představuje nedostatek pravého vědění a bdělé přítomnosti (ma rig pa). Tato nevědomost

146) Podrobnosti ke Kuntuzangpo ve druhé kapitole Reynolds: The oral Tradition from Zhang-Zhung (2005).

147) Tige ňjagčig se dá přeložit jako Jedna Esence, Jediná Esence, Jediná Sféra, a tak dále. Jde o vyjádření neduální celosti bytí. To ale neznamená, že Dzogčhen předpokládá existenci jakési jedné substance, ze které jsou všechny formy uplácené, jako řada hrnků uplácených z hlíny. Ani nepostuluje jakýsi jediný oceán bytí, do kterého všechna individuální já padají jako malé kapky deště a rozpouštějí se v něm během jejich osvobození z cyklu přerozování. Ani nepostuluje velikou „Jednu Mysl“ na které všechny částečné mysli participují. Jak Lopon Tenzin Namdak poukázal, pokud by existovala jen Jedna Mysl, tak pak by v momentě, kdy historický Buddha dosáhl osvícení, by musely okamžitě spolu s ním být osvíceny i všechny ostatní cítící bytosti. A jinak, jestliže je Kuntuzangpo (Prvotní Buddha, Dharmakaja) prvotně osvícený jako Jedna Mysl, pak není možné, aby se v jevech zrodila rozmanitost. Nicméně, toto jsou jen reflexe věčného problému jednoho a mnohého a toho jak pozdější může být odvozeno z ještě pozdějšího. Náhled Dzogčhenu Tige ňjagčig tuto dichotomii naprosto překračuje. [Více o jednotě a mnohosti v kontextu osvícení: Reynolds, Self-liberation, dodatek 1998.]

nemá pevný začátek v čase; vždy s námi byla, v každém životě, jako naše integrální součást našeho zvyku existovat. Když něco vidíme, ihned to automaticky přijmeme, nebo odmítneme. Posuzujeme vnímané objekty jako dobré nebo špatné a máme tomu odpovídající emocionální reakci lpění nebo averze. Ale pokud nemáme žádné uchopování (dzinpa) objektu (to znamená mentální procesy pojímání (apprehend) a posuzování vnímaného), pak k němu ani nerozvíjíme připoutanost.

Z toho důvodu se musíme podívat sami na sebe a hledat toto takzvané já (dag, bdag). Jak myslíme? Myslíme si, že naše vnímání existuje vně nás a že je objektivní a skutečné. Skutečně to tam je, a tak to také uchopujeme. Ale když tam začneme pátrat, co je to, co uchopujeme? Kde je uchopující? Je to jako otevírání řady čínských krabic. Nakonec zjistíme, že tam není k uchopení nic. Podívejme se na to, jak toto uchopování, dzinpa, děláme. Například, když nás bolí hlava, tak si pomyslíme: „Och, mám bolesti hlavy!“ Jistě tu je zkušenost bolesti hlavy, ale ta bolest hlavy nejsme my. Ani hlava nejsme my. Ale přesto my uchopujeme a myslíme si „Já jsem nemocný!“ Ale podívejme se na to blíže. Neexistuje zde žádné „já“, jen zkušenost bolesti. Stejně je to i s ostatními částmi těla. Můžeme je všechny prozkoumat, ale kde najdeme „já“? Tento identifikační proces, kdy predikujeme „já“ do všech našich zkušeností, je to, co se označuje dagdzin, uchopování já. Ano, máme mnoho částí, které patří našemu tělu, ale když je všechny rozebereme až do poslední buňky, kde najdeme nějaké „já“?

Pak vyvodíme, že i přesto, že „já“ (dag) není fyzickým tělem, musí nějak být naše mysl nebo vědomí. Ale zde můžeme s naší myslí opět postupovat stejně, jako jsme postupovali s fyzickým tělem, když jsme hledali „já“ v něm. Nenajdeme žádné „já“. Například máme zrakové vědomí – kdyby nebylo přítomné, nic bychom neviděli, i kdybychom měli fyzické oko v pořádku. Ale je toto zrakové vědomí „já“, nebo ne? Takto můžeme postupovat při prozkoumávání všech ostatních smyslových vědomí v proudu naší denní zkušenosti.

Hledali jsme vně skrz naše vnímání a skrz naše tělesné části a „já“ jsme nenašli. Nyní hledáme uvnitř skrze smyslová vědomí a také nenalzáme žádné „já“. Ale co naše mysl? Je snad mysl „já“? Pokud prozkoumáme mysl, zjistíme, že to není nějaká jediná unifikovaná entita nebo substance. Mnohem spíše je to *proces odehrávající se v čase*, následnost stavů vědomí, mající měnící se mentální obsahy. Je jako tok nebo řeka, měnící se od okamžiku v okamžik. Nikdy není stejná [mysl]. Kde v těchto stavech vědomí a obsazích vědomí najdeme ono „já“? Prohledali jsme kompletně vnějšek i vnitřek a co jsme našli? Kde je ono „já“, o kterém pořád tak volně mluvíme? Žádná z těchto věcí, kterou vidíme nebo zakoušíme není tímto tak-zvaným „já“. Ony nejsou my, a přesto je uchopujeme, jako by byly „já“.¹⁴⁸⁾

I přesto, že venku v prostoru není žádná určitá pevná objektivní realita, my i tak stále uchopujeme naše vnímání světa jevů jako by byly skutečné. Vnímané obsahy neexistují nezávisle, ale my je přesto vnímáme jako by existovaly objektivně. To je relativní pravda. Vnější jevy (appearances) existují ve smyslu relativní pravdy, ale to není skutečná pravda. Je to nevědomost. A tato nevědomost existuje od samého počátku až do dneška a je zdrojem našeho neustálého přerazování v samsáře. Můžeme si myslet toto: „Mé vědomé „já“ uchopuje objekt, ale není tu žádný objekt.“ Ale toto je opět jen iluze. Zvykově věříme, že vnější objekty mají nezávislou existenci, ale tak to není. Nic neexistuje nezávisle. Jinak by nebylo možné, aby se svět měnil. Všechno by bylo uzamčeno ve své esenci nebo v nezávislé přirozenosti. Ale změna je naše zkušenost vždy a všude.

Nicméně, přesto že fenomény nemají nezávislou existenci, naše uchopování na nich stále přetrvává. Toto vědomí, které uchopuje, není spolehlivé a vede nás k omylu. Máme mnoho vjemů; vidíme mnoho krásných a ošklivých věcí. Posuzujeme je jako takové a pociťujeme k nim připoutanost nebo averzi. Ale není tam skutečný objekt, který by byl krásný nebo ošklivý, protože tyto soudy jsou stvořené naší myslí. A přesto tyto objekty uchopujeme. V šeru můžeme omylem vnímat sloup jako našeho nepřítel a udeřit jej pěstí. Tento nepřítel neexistoval nezávisle; byl stvořen naší myslí.

148) V této věci se v meditační praxi provádí dvojí zkoumání významu atmana, neboli „já“ (dag, bdag). *První*, kde je tradiční představa já v osobách a uchopování tohoto předpokládaného já jako něčeho skutečného (gang-zag gi bdag `dzin), jako trvalé entity nebo substance mající nějakou esenci nebo nezávislou existenci. *Druhé*, kde je tradiční představa substance v nebo za jevy, jakýsi materiál, ze kterého jsou vyrobeny, a uchopování reality tohoto materiálu (bon gyi bdag `dzin). *První* typ „ne-já“ v osobách (gang-zag gi bdag-med) je realizován v hínajáně, zatímco *druhý* typ „ne-já“ v jevech, jejich nesubstancialita, je realizován v maháháně.

Pokud budeme v naprosto temné místnosti po dost dlouhou dobu, naše představivost začne vyrábět mnoho podivných efektů, které pak uvidíme jako vize. Ty pak můžou vypadat velice skutečně, ale pokud je začneme pronásledovat, bouchneme se leda hlavou o zeď, protože to jsou jen iluze.¹⁴⁹⁾ Proto není důvod toužit po těchto fantomech a iluzích, které jsou stejně neskutečné jako sny. Pokud tomuto porozumíme, naše touhy a averze se zmenší.

Ačkoliv nemůžeme nikde najít nezávislou existenci jevů, stále nemůžeme říci, že my neexistujeme, protože my toto uchopování provádíme. My existujeme, protože to my provádíme tyto aktivity, tento proces dzinpa, neboli uchopování vjemů. Ale když začneme uvnitř hledat nějakou nezávislou existenci, také nic nenajdeme. Nicméně to ale neznamená, že neexistujeme. Například si vezmeme individuuum sedící zde, kterému říkáme „Jirka“. Můžeme říci, že je to náš syn, náš přítel, náš otec, náš nepřítel, nebo cokoli jiného. Každý v této místnosti máme jinou ideu toho, kdo Jirka opravdu je, která závisí na našem vztahu k němu. Ale kdo je skutečný Jirka? Jestliže je mým synem, pak nemůže být mým otcem. I když je to můj syn, tak „syn“ není jeho pravá esence na úkor všeho ostatního. Pro jeho syna to je „můj otec“. Takto je Jirka tvořen naším vnímáním a naším vědomím, a také tím, jak jej vymezíme ve vztahu k nám. To určuje, co on je; to jej definuje. Takže na straně *objektu* nemá Jirka nezávislou existenci, což ale neznamená, že tam právě teď nesedí. Na straně *subjektu* vše existuje, protože jsme vědomí (conscious) a máme vjemy. Ale na straně objektu neexistuje nic jako pevná a neměnná realita. Tudíž není důvod pociťovat připoutanost nebo averzi k vjemům. Pochopit toto je pravá Dharma.

Není snadné zastavit hromadění negativních aktivit bez silného prostředku (antidote). Ale skrze praxi se může tento prostředek značně posílit a takto pak můžeme oslabit vliv vášní. Tyto negativní emoce budou stále slabší a ubývat pro naši praxi meditace. Pak budeme méně škodit ostatním a budeme hromadit více ctností. Prosté recitování manter nebo obcházení stúp nestačí. Toto nahlížení přináší změnu v našem vědomí – a to je nejdůležitější.

5.9.4. – 3. Jednání a libovůle

Třetím bodem se myslí to, že my, dzogčhenoví praktikující, nechodíme kolem a nechováme se podle našich momentálních impulzů a neděláme, co nás zrovna v momentě napadne. Nyní máme tuto lidskou existenci a toto lidské tělo, a to není snadné získat, protože to vyžaduje nahromadění velkého množství záslužné karmy skrz nesčetné životy. A dokonce i když získáme lidskou existenci, tak se stále můžeme potýkat s mnoha těžkými situacemi a podmínkami, jako že se můžeme narodit hluchí a němí, nebo se můžeme narodit v zemi, kde není vyučována dharmu. Takže nepotřebujeme jen lidské zrození, ale také příležitost dostat se do kontaktu s učením, a také kapacitu tato učení pochopit a pak je praktikovat. Musíme zkoumat, jak naše životy žijeme. Protože život je nestálý, nesmíme odkládat dharmu na příští měsíc nebo rok, a neměli bychom mrhat kapacitou našeho těla, řeči a mysli. Naši příležitost v tomto životě promrháme tím, že nečiníme žádné ctnostné skutky. Smýšlet špatně o druhých a nehezky o nich mluvit, to je plýtvání naší mysli a řeči. Je prostě hloupé plýtvat naší příležitostí, když můžeme naše tělo, řeč a mysl využít k praxi, k růstu a vývoji. A tak, ve smyslu Dzogčhenu, *musíme* využít každé příležitosti k provádění meditace abychom se seznámili s Přirozeným Stavem. Žádné výmluvy! Žádné vytáčky, že nemáme čas nebo že jsme příliš zaneprázdněni. Ale co a jak dlouho praktikujeme – to záleží na naší kapacitě a na našich podmínkách.

Dobrá tedy. (very well and good). Praktikujeme Dzogčhen. Ale třetí bod znamená, že nemůžeme jednoduše chodit kolem jako nemravové a dělat cokoli se nám zlíbí a říkat že není žádný hřích nebo následky našich aktivit. Že Přirozený Stav je za příčinou a následkem, a že karmická

149) Tyto iluze snáze postřehneme právě v takových podmínkách, jako je temnota, kde nemají, s čím by splynuly. Avšak za běžného denního dění nám tyto naše iluze splývají s tím, co považujeme za „vnější“ věci, a tak nám nepovšimnuté dělají společnost a my se tak vzdalujeme nejen společnému „skutečnému“ světu, tedy kolektivně sdílené nečisté karmické vizi, stále více a více, protože si v tu chvíli neprovádíme vzájemnou komunikaci korekce těchto představ, nýbrž vzdalujeme se i Realitě jako takové, pokud nerozpoznáme jejich pravou Přirozenost, což je Prázdnota. – pozn. ed.

kauzalita jej nijak neovlivňuje, to pro nás platí pouze jako pro praktikující Dzogčenu, když jsme aktuálně v Přírozeném Stav. Pokud v Přírozeném Stav nejsme, pak jsou naše vědomí a naše životy zcela ovládnuty zákony karmy. Většinu času přes den nejsme v Přírozeném Stav, a tak má karma veliký vliv na naše denní myšlenky a akce. Žijeme v relativních podmínkách a v bezpečí jsme jen dokud jsme aktuálně v Přírozeném Stav. Takže říci, že můžeme dělat cokoliv nás napadne není správný náhled Dzogčenu. Tyto momentální touhy a impulsy, které zakoušíme, jsou podmíněné věci vyrobené našimi nevědomými karmickými stopami. Následovat je, to není svoboda, bez ohledu na to, jak moc mluvíme o Dzogčenu. Jen pro Přírozený Stav nejsou žádná pravidla ani omezení, a jen v Přírozeném Stav je naprostá svoboda.

5.9.5. – 4. Speciální názory na cokoliv

V Dzogčenu není nic speciálního, co by mělo být uchopeno nebo pojmuto (grasp or apprehend). O naší běžné vizi a našem běžném životě můžeme říci, že vše je iluze stvořená naším vědomím. Pokud tomu ale skutečně porozumíme, pak nemáme žádný důvod pro silné uchopování čehokoliv, například přítele a nepřítele. K ničemu nejsme nijak silně poutáni; neuchopujeme blahobyt nebo majetek. Nic není speciální. Pochopíme, že ve smyslu Reality si je všechno rovno. Všechny věci jsou stejně prázdné a všechny jsou stejně iluzorní. Pokud pochopíme, že všechny věci jsou jen iluze, pak není důvod zaujímat k nim negativní emoce. Celý život je jako sen. Ano, vidíme jej, ale na konci zmizí a nezanechá stopu. Ale my, Přírozený Stav, zůstaneme.

A to jsou čtyři esenciální body k zapamatování podle mistra Dränpy Namkhy.

5.10. – Dzogčhen a hedewa – klíč k rozpoznání v praxi

Předmluva editora

Na samý závěr teoretické části tohoto spisu bych rád uvedl výborné shrnutí podstaty Dzogčenu pronesené Lopon Tenzin Namdakem v úvodu retrítu¹⁵⁰⁾, který se konal mezi 3. a 15. červnem 2001 v Gompa Karpo, Le Blanc, Francie. Jedná se o Loponův ústní komentář k cyklu nauk Žang Žung Něn Gjü, je to vlastně jen takové počáteční shrnutí, které je následováno detailním rozбором konkrétních praktických metod a zkušeností z nich, které mají toto intelektuální pochopení přetavit v „pochopení prožitím“, neboli dovést praktikujícího k přímému zakusení a následnému udržení Přírozeného Stav. Text Žang Žung Něj Gjü, který Lopon komentuje, dále rovněž velice detailně popisuje konkrétní zkušenosti, zejména tögalové vize, které začnou při správném provádění těchto cvičení spontánně povstávat. My se však omezíme jen na uvedení onoho teoretického úvodu, který je pro tuto práci relevantní. Záměrně toto učení uvádím až v samém závěru teoretické sekce, neboť bylo vysloveno jen pro Loponovy vybrané starší žáky (kdo nesplnil kritéria, nebyl připuštěn). Mluví se v něm o mnoha věcech ve vztahu k praxi, teorie se spíše jen stručně naznačuje, avšak pozorný čtenář předchozích kapitol by neměl mít s rámcovým pochopením následujícího velice zhuštěného a zkratkovitého projevu zásadní potíže.¹⁵¹⁾

5.10.1. – Přímé uvedení do dzogčhenového náhledu fundamentálního Základu jako Přírozenosti

(ranglug künži tawa ngotröpa, rang lugs kun gzhi'i Ita ba ngo sprod pa)

150) Meditační ústraní.

151) YONGDZIN LOPÖN TENZIN NAMDAK. *The Main Dzogchen Practices From the Oral Transmission...* s. 12–24.

Základ náhledu tantry a Dzogčenu je za vědomím, myšlenkami a řečí. Jediná cesta, jak tento stav rozpoznat je vytvořit jednu myšlenku. Nezáleží na tom, jaký druh myšlenky to bude, zkrátka když přijde myšlenka, prostě ji sledujte a dívejte *co* povstává a pak se zpět rozpouští. Pak už nemůžete najít nic. Není tu barva, forma, zdroj, počátek, vůbec nic. Je to bez charakteristik (mtshan med). Nic tu není, jen *nevyslovitelný stav bytí*. To je společný základ tantry a Dzogčenu. Někdy mu říkáme *hedewa* (had de ba). Možná jste s tímto pojmem už seznámeni, protože je v dnešní době docela populární. Hedewa sama však není důležitá – ani pro náhled tantry ani pro náhled Dzogčenu. Hedewa se také může objevit při náhlém odpočinku po těžké práci. V tom momentě, kdy dokončíte práci a ještě jste nezačali plánovat nic dalšího, v tomto mezičase je tento nevyslovitelný stav. Vypadá jako hedewa a může to být hedewa, ale není to *ten* stav, který je nevyslovitelný a za slovy a popisy (dzin med chen po), o kterém mluvíme jako o Základu (künzi, kun gzhi). Tato zkušenost stavu hedewa rozhodně není totéž. Nicméně v té zkušenosti, ve které myšlenky zmizí, se objevuje Přirozený Stav. A pokud jste v tomto stavu dostatečně Jasní (rigpā sal, rig-pa `i gsal), pak je ten stav naprosto odlišný. Jasnost znamená absenci subjektu a objektu, absenci jakéhokoliv druhu myšlenky (mitopa, mi rtog pa); pak už nemůže být žádné rozlišování čehokoliv, co by mohlo být subjektem nebo objektem, všechny myšlenky naprosto zmizely. Jediné, co v tomto stavu je, je Jasnost. To je základ (base), který teď musíte mít. Je vám to nyní jasné? A tento základ je společným základem pro tantru a Dzogčhen. Nenáleží specificky ani tanře, ani Dzogčenu, je to jejich společný základ, který může být užit dokonce i v náhledu mahámudry (phyang rgya chen po). Ale nemyslete na něj jako na něco speciálního!

Nyní, když mluvíme o speciálním náhledu Dzogčenu (rdzogs chen), musíme si uvědomit, že to je obzvláště náročná záležitost k porozumění. Po rozpuštění všech myšlenek už není ani subjekt a objekt, ani žádný vliv vědomí, ale i tak je to stav velice Jasný. Jak může být Jasný? Je sám Jasný neboli spontánně-Jasný (itself clear or self-clear)! V tibetštině to zveme Rangrig (rang rig), Spontánně Bdělá Přítomnost (self-aware). A toto není v jiných učeních a náhledech moc obvyklé. Je to velmi specifický náhled na to, jak být Spontánně Bděle Přítomný (being self-aware). V Dzogčenu se jako příklad spontánní-Jasnosti dává lampa, kterou když rozsvítíme, tak dává světlo a sama je spontánně-jasná (is itself self-clear). Může osvětlovat jak samu sebe, tak i vyzařovat světlo do prostoru kolem. Není zapotřebí žádného dalšího subjektu nebo objektu. Tato spontánní-jasnost lampy je dávana jako symbolický příklad dzogčhenového náhledu při udělování uvedení do Dzogčenu. To je takový velmi známý příklad. Pokud pochopíte, co skutečně znamená Spontánně Bdělá Přítomnost (self-awareness), pak Spontánní (self) je Přirozenost, Základ, který je nevyslovitelný a je sám sobě sebou Jasný (itself clear); není ovlivněn ani vědomím ani myslí. Potom musíte nabýt jistoty i bez vlivu vědomí a moudrosti. Někdy se tomu v tomto textu také říká Moudrost, Ješe (ye shes), ale není to stejná moudrost (jako obyčejná světská moudrost), protože tato není moc obvyklá. Je konkrétně v sobě samé; tato Moudrost je Prázdná Přirozenost a také je to Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti (rangrig ješe); je Bděle Přítomná a Jasná. Abychom ji mohli vysvětlit, tak musíme užívat slova a koncepty, ale nemyslete si, že tento stav má cokoliv do činění s vědomím. Takže, tento stav sám (itself) je Bděle Přítomný (aware) a Jasný (clear). Je Jasný, Prázdný a Sjednocený – všechny tři Nerozdělitelně, jako Jeden. Dokud jste v Přirozenosti nebo jakkoliv to nazvete, ať už meditace (gompa, sgom pa) nebo pochopení (togpa, rtogs pa), pak tento stav samo-rozpoznává sebe-sama (it self recognizes itself). Není tu zapotřebí subjektu ani objektu, bez poznávání a bez zakoušení, vše je zahrnuto jedním jediným způsobem. Odnikud se o tom nemůžeme nic dozvědět. Proto to zveme Jedna Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig (thig le nyag gcig). To znamená Jeden Jediný Bod; není tu zapotřebí subjektu ani objektu ani jejich nerozdělitelnost. Jen ono samo!

Tento Jediný Bod znamená, že je bez jakéhokoliv spojení se substancí nebo vědomím, ať už hrubým nebo jemným; bez konceptuálního rozpoznání nebo vnitřního uvědomění, mentálního vědomí, myslí a emocí. Je za všemi těmito věcmi. Toto je velice obtížné pochopit a uvěřit pro jakýkoliv druh filosofické školy a tradice, protože normálně musíme mít bystrou mysl. Tito jsou přesvědčeni, že mysl může přinést jen tolik poznání, nakolik je bystrá, pevná a jasná. Avšak v našem případě je to kompletně za jakoukoliv myslí a vědomím bez ohledu na to, jak bystré, jasné a subtilní mohou

být! Proto v Dzogčenu dáváme příklad lampy a k vyjádření tohoto stavu užíváme výraz „Jediný Bod“. Není tu několik věcí nebo věci spojené dohromady. Většinou se dokonce i slovo „jasnost“ vysvětluje tak, že musíme mít nějaký druh vědomí, moudrosti nebo bdělé přítomnosti abychom mohli být v jasném stavu mysli. Avšak my mluvíme *pouze* o Jasnosti neboli Ryzí Bdelé Přítomnosti, které nejsou v žádném případě srovnatelné s jakýmkoliv druhem vědomí. Když užíváme nějaký druh vědomí, tak toto vědomí stále vnímá nějaký druh objektu. A nezáleží na tom, zda je to jemný nebo hrubý objekt. Systém zahrnující vědomí vždy *něco* vnímá. Avšak stav Dzogčenu je naprosto mimo všechno toto, není zde žádný druh objektu nebo subjektu. Je to sám od sebe naprosto otevřený stav! Abychom tento stav vysvětlili, užíváme slova jako je Jasnost (salwa, gsal ba), Prázdnota (tongpa, stong pa) a Sjednocení (jerméd, dbyer med). Ale to je jen pro potřeby vysvětlení. Pokud bychom nic neřekli, pak by to nikdo nechápal, i přesto, že to hluboko v nás již je; všude, kde je vědomí, je i tato Přirozenost, ale to nám nepomůže, dokud to nepochopíme a nesvěříme se tomu. (it does not help unless you understand it and have trust in it)

Realizovat tuto Přirozenost není vůbec snadné. Někdy se náhle vzbudíte a zakusíte nevyslovitelný stav jako hedewa. Nemůžete jej popsat. Dokonce o něm nemáte ani myšlenku. Ale tento stav v žádném případě není realizací Přirozenosti. Je to základní alaja vědomí (künži namše pa, kun gzhi rnam shes pa); a ta není nijak podobná Přirozenosti tohoto Základu. Proto pouhé vysvětlování co to ta Přirozenost je, nikomu moc nepomůže. Ale může to pomoci, pokud tak učiníte s někým, kdo je na Cestě. Když nejdete po Cestě, tak s tím nemáte žádnou zkušenost. A stejně tak, když já vám tu budu něco vysvětlovat, a vy nebudete praktikovat ale budete jen sledovat má slova, tak vám to nepřinese pravý význam ani skutečnou pravdu, která je spolehlivá. Stále budete jen zkoumat a přemýšlet: „Možná je to jako tohle!“ nebo „Možná je to jako tamto?“ Vždy tu bude pochyba! A pochyba nemůže chytit pravou Přirozenost.

Stále opakujeme, že tato Přirozenost je jako obloha nebo prostor. Nemá žádný okraj ani střed. Máme takové rčení, že slon nemůže vlézt do myši díry. To znamená, že tato Přirozenost má určitá omezení a restrikce, podobně jako je slon větší než myši díra. Naše mysl je srovnávána s myši dírou, je malinká, a tak je vhodná jen pro chytání malých věcí, které se do její díry vejdu. A proto mysl nemůže chytit celou věc, celou Přirozenost, protože ta je na ni moc velká. Tento příklad ilustruje, jak je význam Přirozenosti naprosto mimo mysl a vědomí.

Všechny různé cesty a školy Devíti Vozů Bönů (theg-pa rim-du) mají své vlastní náhledy a pokouší se realizovat pravou přirozenost. Někdy si myslím, že to je něco, co by se mělo hledat i vědeckou cestou, měli by to hledat vědci jako pravý cíl veškeré existence. To by byla opravdu užitečná výzkumná činnost! Mohla by to být taková integrace Dzogčenu s prací vědců.

Tato Jasnost musí být jasná sama sobě. V tomto všem, co existuje, je Jasná. Když toto realizujete, pak vše, co uvidíte, bude Dokonalé (perfected). Také v metodách tögalu (thod rgal) přicházejí vize, které to dokazují. Tyto vize nikdy nepřicházejí odnikud jinud než z této Přirozenosti a přirozeně ukazují vizi naší Přirozenosti. To je důkaz. To nám ukazuje, že vše je jako toto ve vnějším světě. (This shows us that everything is like this in the outer world.)

Na jednu stranu je tomuto velice obtížné porozumět. Na druhou stranu, i jen pouhá víra, že to je možné, je docela těžká, protože obecně všechno, co se naučíme, se naučíme skrze mysl. Normálně používáme mysl k pochopení úplně všeho. A najednou se zde říká, že zde musí být „ne-mysl“ (sem me, sems med), a že to je kompletně *mimo* vědomí (beyond consciousness). Ale stále je to Jasně! Takže tato Jasnost se musí lišit (distinguished) od jasnosti tantry. Tantra potřebuje navíc vizualizaci mnoha věcí jako semenných slabik, symbolů, božstev, barev a forem, aby je mohla integrovat s prázdnotou přirozeností základu. Avšak v Dzogčenu je potřeba jen to, aby nám tento Základ byl Jasný; a pak tento základ už zdokonalí všechny druhy věcí, dobré i špatné, i jakoukoliv existenci. Jak rozpoznáme, že vše v této Přirozenosti existuje dokonale? To se neděje skrze vysvětlení pouhými slovy, ale skrze jejich prožití užitím různých tögaloých metod. Pak, jak tyto metody praktikujete, tak se vám tento Základ vyjevuje v podobě vizí (appears to you as visions). A všechny tyto vize jsou v Přirozenosti dokonalé. To je důkaz!

Nakolik budete praktikovat tyto speciální tögolové metody, natolik z této Přirozenosti budou spontánně vyvstávat vize. Tyto vize nikdy nepřicházejí z vnějšku nebo odněkud jinud bez propojení s touto Přirozeností. Vše je s touto Přirozeností propojeno. To je důkaz! Takže i naše životní podmínky, náš vesmír a všechny jevové existence (all phenomenal existence), vše je s touto Přirozeností propojeno. A *jak* je to propojeno, to nám ukazuje svědectví tögolových praxí. Důkazem je objevování se vizí bez jakéhokoliv zdroje. Tyto vize může vidět jen jednotlivý praktikující. Tyto vize nejsou vzdáleny základní Přirozenosti; ve skutečnosti jsou totéž – tato základní Přirozenost a formy vizí. Nezáleží na tom, jaké formy se nám objeví, ať už božské nebo obyčejné jako třeba stromy, voda, oheň nebo cokoli jiného. Mezi přicházejícími vizemi není žádný rozdíl, protože jsou všechny stejné Přirozenosti. Tato Přirozenost a Přirozenost toho stavu se od sebe moc neliší. Působí to, jako by tato Přirozenost nějak tyto vize zformovala, ale tato Přirozenost a její vize jsou totéž. Tento Nerozdělitelný stav Přirozeného Stavů a vizí je nazýván prázdná forma (nang tong, snang stong). Čím více budete praktikovat, tím více budou [tögolové] vize jasnější až nakonec budou vypadat opravdu opravdicky (look more reliable). Také naše normální vize budou nakonec integrovány s těmito, až nakonec kompletně splynou a budou stejné. Nakonec budou všechny vize jen prázdné formy a navrátí se do své Přirozenosti. Ony tam však nejsou stále, nezůstávají tam natrvalo. Když se všechny tyto vize rozpustí zpět (v Přirozenosti), praktikující je připraven realizovat Duhové Tělo. Když jsou všechny vize integrovány, vše, včetně elementů fyzického těla – když je všechno integrováno to Přirozenosti, do tögolových vizí, tak tomu se říká Duhové Tělo (ja lü, ja lus).

Máme dvě jména pro tutéž věc, obojí je Nerozdělitelné, je to Prázdná Přirozenost (stong pa gzhi) a spontánně povstávající vize (lundrub nangwa, lhun grub snang ba). Být stabilně v Přirozenosti nazýváme *trekčö* a narůstání spontánně povstávajících vizí zvine *tögal*; a tyto dva jsou Nerozdělitelné. Jeden je přirozeně integrován s druhým. Nejsou nijak oddělené a ani není nijak možné je oddělit. Jsou jako voda a mokrost. Tyto dvě metody praxe musejí být velice stabilní, jinak to bude jen fantaskní příběh. Můžeme o tom mluvit a může být velmi zajímavé spekulovat o vizích; jestli tam jsou nebo ne, ale všechno to je jen na úrovni pochyb bez jakékoliv zkušenosti. Ale pokud takto nepřetržitě praktikujete pak to k vám přijde více a více. Ze všeho nejdříve se to musíte pořádně naučit a rozpoznat bez jakýchkoliv pochyb, a pak to praktikovat s pevným odhodláním. Nestačí to praktikovat jen několik měsíců nebo jeden dva roky. Když však budete praktikovat nepřetržitě, získáte nějaké zkušenosti a objeví se důležité znaky, jako vize nebo pohyby před vašimi očima, neboli před bránou vašich očí (eye-doors). Pak nebuďte překvapeni, protože to jsou jenom malé a jednoduché věci. Je to jen počátek. Nakolik budete praktikovat, natolik bude, ruku v ruce, narůstat i vaše stabilita a vize. To znamená, že dokonce i vaše jednání se bude měnit. Text říká, že své normální způsoby jednání už nebudete moci nadále udržet. Tolik jedna věc, jak rozvíjet vaši praxi s Přirozeností.

5.10.2. – Praxe přirozeného spočívání ve spontánně dokonalých prázdných formách

(nä lundrup tongpa nangwa, gnas lhun grub stong pa snang ba)

Pokud se chceme vrátit k tématu přirozenosti, pak musíme tuto přirozenost rozlišit v tantře a Dzogčhenu. Dzogčhen říká, že vše v této Přirozenosti je naprosto dokonalé, s deseti páramitami, bodhičítou, atd. To je ta hlavní věc! Tantra také užívá totéž slovo, ale jeho význam je trochu jiný od významu dzogčhenového. Podle Dzogčhenu není nutné tuto Přirozenost kontrolovat, zda je dokonalá či ne, nebo jak je dokonalá, prostě ji jen praktikujete. V Dzogčhenu rozpoznáte váš Přirozený Stav a necháte ho takový, jaký je. To znamená bez objektu a subjektu, Nerozdělitelný v Jediném Bodě, což jsme si již dříve nazvali Tigle Njagčig. Během praktikování musíte jako praktikující vědět, co děláte a co je vaše meditace. V této meditaci máte dokonale všech deset páramit. To je velmi důležité a vy to musíte vědět. *Pokud budete praktikovat, aniž byste jasně věděli, co je dokonalé, a co je vlastně pravý význam „být dokonalé“ v této Přirozenosti, tak vám tato meditace nijak nepomůže.* Tato Přirozenost je stále s námi. A nejen s námi, ale také všechno a všichni jsou neustále integrováni s touto

Přirozeností. Tato Přirozenost nemá velikost ani tvar – je všude od největšího zvířete k nejmenšímu hmyzu. Na velikosti nezáleží, tato Přirozenost je stále stejná. Velké zvíře jako slon ji nezvětšuje a malý hmyz ji nezmenšuje, protože Přirozenost nemá velikost. Tato základní Přirozenost je všude a je integrována se všemi rozličnými bytostmi. Ale i přesto, že to je takto, tak to nikomu nijak nepomůže, když o tom neví. Tato Přirozenost je spontánně Dokonalá a je za možnostmi jakéhokoliv vysvětlení.

Abyste toto realizovali, setrvejte v meditaci bez přemýšlení. V první řadě osvobodte svou mysl od myšlení i od nic-nedělání (mi rtog pa). S otevřenými očima v tomto stavu po nějakou dobu spočítejte. A když budete spočívat v tomto stavu, spontánně se vám objeví myšleny – bez jakéhokoliv plánu či záměru, prostě se objeví. Odkud přicházejí? Jak vypadají? To je mimo jakékoli vysvětlování! Něco přijde, nějakou dobu to setrvá a pak, dříve či později, to zase zmizí. Kam to zmizí? Zmizí to do stejného zdroje, odkud se to objevilo. Není tu žádné speciální místo, kam by to šlo.

Jak můžete udržet tento stav bez jakéhokoliv pozměňování, i bez soustředění? Není tu subjekt ani objekt, jen Stav sám. Má Jasnost, Prázdnost a Sjednocení. Vše je v tom, ale nemusíte to ověřovat. Tato Základní Přirozenost tam je Přirozeně, ale je velmi důležité ji *realizovat*. Když ji realizujete tak Jasně, jak jen dokážete, pak je tento stav naprosto dokonalý vším. (Once you realize this as clear as you can be it is completely perfected with everything.) Je dokonalý deseti páramitami, jako například páramitou štědrosti (sbyin pa) a morální disciplíny (tshul khrim), stejně jako moudrostí (ye shes). Vše v této Přirozenosti už je. Je také dokonalá hněvem, touhou, nevědomostí, pýchou a žárlivostí [pět vášní]. Pak byste měli více praktikovat bez měnění tohoto stavu, jen jej držte tak dlouho, dokud je stabilní; bez soustředění se na něj, nebo vizualizací; prostě jen rozvíjejte stabilitu této vaší meditace. Snažte se jenom být stabilní! Stabilní neznámá, že nemůžete nic dělat, jen ten stav udržujte tak dlouho, jak dokážete, bez měnění čehokoliv. Je možné udržet jej stabilně bez měnění čehokoliv (nepa, gnas pa). Toto se musíte postupně naučit skrze praxi, dokud nezjistíte, že tu jsou vyrušení jako *rozrušení* (agitation, godpa, rgod pa), *netečnost* (dullness, mugpa, rmug-pa), nebo stav vysílení, neboli *ospalost* (drowsiness, čjingwa, `bying-ba). Pokud dokážete bez těchto vyrušení spočinout po dlouhou dobu, pak je možné že se pomalu a postupně ve vašem stavu stabilizujete. Když pak máte tuto stabilitu, pak je vaše Přirozenost přirozeně dokonalá soucitem, bodhičitou, útočištěm, štědrostí a všemi ostatními věcmi. Všechny tyto věci jsou v Přirozenosti dokonalé, o tom nemusíte nijak pochybovat. Pokud jste praktikující Dzogčhenu a praktikujete soustavně tento stav, pak se vaše bodhičita bude rozvíjet více a více, a současně bude vaše praxe stabilnější a silnější. Nemusíte na tyto kvality myslet nebo je praktikovat odděleně, ony se budou rozvíjet spontánně spolu s vaší praxí Přirozeného Stavů. K vysvětlení Spontánní Dokonalosti tohoto Stavů užíváme příklad mléka a másla. Máslo je v mléce již dokonale přítomné. Pro někoho, kdo nemá zdravotní problémy s pitím mléka, může být pití mléka zdraví prospěšné pro jeho obsah tuku [tedy másla]. A stejně tak bereme i léky – nezkoumáme a neznáme jejich složení, ale i přesto nám pomáhají v boji s nemocí. Není nutné léky zkoumat, prostě je užijeme, vyléčí nás a tak pomůžou. Léky mají sílu léčit i bez naší znalosti jejich složení. A úplně stejně, když meditujeme v Přirozeném Stavů, jsou tam již všechny kvality přirozeně a spontánně dokonalé. Všechno dokonalé obvykle znamená „deset páramit“. Čím více praktikujete, tím více rozvíjíte vaši Přirozenost a tím silnějšími a stabilnějšími se páramity stanou. Budou jasnější a silnější spolu se všemi kvalitami Moudrosti Bdělé Přítomnosti (wisdom of awareness, rigpā ješe, rig-pa` i ye shes) a zároveň bude slábnout pět negativních emocí. Praktikování této Přirozenosti je hlavní příčinou pro obdržení buddhovství. Obecně řečeno, pro obdržení buddhovství potřebujete dokončit nahromadění ctností [deset páramit] a moudrostí [pochopení šúnjaty]. Obojí je však již perfektně obsaženo v Přirozeném Stavů. Nakolik budete praktikovat a nakolik budete Stabilní [trekčö] a Jasní [tögal] ve vaší meditaci, tak moc budou odstraněny všechny negativní emoce a poskvrnění, a tak moc bude automaticky rozvíjeno spontánní hromadění ctností a moudrostí.

To je Přirozený Stav, základ Dzogčhenu, který je Čistý a Ryzí a spontánně Dokonalý. Jinými slovy, jeho metoda na cestě (lam gyi thabs) je zvána trekčö a tögal, *poznání a jevení* (knowledge, appearance), ale zde, v Základu, používáme výrazy Kadag (ka dag) a Lhundrub (lhun grub). Pokud máte o tyto nauky opravdový zájem, pak tyto jsou tu jen pro jediný účel, finální cíl neboli plod (`bras bu): buddhovství (sangže, sangs rgyas), což doslova znamená očištění všech negativních

emocí (sangwa, sangs pa) a poskvrnění, a rozvinutí všech čistých kvalit a vědění (gjäpa, rgyas pa). Všechno toto praktikující dosáhne, jakmile praktikuje v Přirozeném Stavu. Tantra tuto dokonalost nezná. Namísto toho se stále snaží něco dodatečně vizualizovat a přidávat skrze proces generování, khyerim (bskyed rim) a skrze proces zdokonalení, kontemplaci, dzogrim (rdzogs rim). Ačkoliv tito praktikující znají velmi dobře jak Přirozenost a i dvě příčiny dosažení buddhovství, stále si myslí, že tomu něco chybí, že je něčeho nedostatek; nevěří této Přirozenosti. Proto si myslí, že k ní něco musí přidat skrz vizualizaci a jiné způsoby, aby aby ji dokončili.

V Dzogčenu „dokonalé“ znamená, že vše je již perfektně Dokonalé - přirozeně. Není tu nic, co by se mělo uměle přidávat nebo dodatečně vizualizovat. Dzogčhen kritizuje tantru, protože tantrici si neustále vizualizují božstva a jejich mandaly, ať už před sebou, nebo jako sami sebe, ale toto všechno je stále vyráběno jimi, jejich myslí a podle jejich přání: Mělo by to být jako tohle a vypadat jako tamto. I přesto, že nejsou pravými božstvy, myslí si, že jimi jsou. Vše to je jen podle jejich přání a je to vyrobené jimi samými.

Dzogčhen nemá nic k vyrábění a nepotřebuje žádné vizualizace; není zde žádné ovlivňování jakéhokoliv druhu. Dokonce i když užíváme tělesné pozice, dýchání a mysl, vše je integrováno s Přirozeností. A z této Přirozenosti povstávají tögálové vize. Vize nemůžete vyždímat, přicházejí tak moc, jak moc jste praktikovali. Abyste toho dosáhli, musíte správně užít metod trekčö a tögálu. Tyto dvě metody od sebe nelze oddělit, stejně jako nelze oddělit mléko a máslo [vodu a mokro].

Existují vysvětlení, která podávají vysvětlení těchto dvou, trekčö a tögálu, odděleně, ale to je jen pro potřeby porozumění praktikujícího. Abychom mohli mít pevné porozumění těmto metod, tak jsou obě vysvětlovány odděleně, jedna po druhé. Ale ve skutečnosti, v Přirozenosti, oddělené nejsou. V Přirozenosti jsou Prázdnost, Jasnost a Jevy (appearance) v Jednotě (in union). Jasnost trekčö a Jevy, neboli vize tögálu, jsou Nerozdělitelné (jermed, dbyer med). To platí pro vše, co povstává spontánně. Obojí je Přirozenost a Dzogčhen.

Pak, když už mluvíme o jevech (appearances), musíme pochopit, že jsou vize čisté (dag pa`i snang ba) a vize nečisté (ma dag pa`i snang ba). Čisté vize povstávají jen samotnému praktikujícímu, protože jsou propojeny s jeho individuálním vědomím a s jeho Přirozeností - a ta je individuální. Nečisté vize, jako hory a stromy kolem nás, jsou vnímány všemi [jsou kolektivní]. Tyto můžeme vidět a ukázat ostatním. Pro tyto nečisté vize existuje nějaká společná příčina; tato příčina je tím z čeho tyto vize povstávají. Proč jsou tyto vize nazývané „nečisté“? Jakýkoliv svět jevů, který máme, je ovlivněn nevědomostí (ma rig pa). Nevědomost je vědomí (shes pa), které nikdy nemůže spatřit Přirozenost (rang rig pa). Ať už přijde jakákoliv vize, tak přijde z Přirozenosti a objevuje se v Přirozenosti. Není to subjekt ani objekt, a je to spojené s vědomím.

Pokud jste v Přirozeném Stavě, pak nemusíte dělat gurujógu (lamä naldzor, bla ma`i rnal`byor). Nicméně jako začátečník, který začíná se svým zájmem o nauky Dzogčenu a pokouší se o Dzogčenu něco dozvědět, musíte začít devíti praxemi ngöndra [přípravných praxí] a gurujógou. Musíte se připravit, omýt, očistit, jako když čistíte nádobu. Protože jinak, cokoliv do této nádoby nalijete, bude znečištěno a zkaženo. Když říkám, že nemusíte dělat gurujógu, to je velice choulostivá věc. Musíte být velmi opatrní, vždy získávat nauky a studovat je velice pozorně. Když se mluví o Základu, Náhledu, Přirozenosti, tak se mluví o straně praktikujícího. Vy ale musíte vždy velmi pečlivě poslouchat a porovnávat tato vysvětlení s vaší vlastní zkušeností. Když nauky mluví o vnějších vizích, pak to skutečně je zkušenost nás, praktikujících. Ano, je, protože je to přirozená praxe Dzogčenu, jako když siddhové přirozeně procházejí skrz kameny. Oni nám neukazují zázrak, ale ukazují, že v tom kameni není žádný materiál ani nic, co by je blokovalo, prostě můžou projít skrz.

Pokud v Přirozeném Stavě praktikujete bodhičitu, tak jej tím nemůžete nijak vylepšit; pokud ji nepraktikujete, nijak se tím nezhorší. Vidíte myšlenku, po jejím zmizení nemůžete vidět vidět

Prázdnotu, ale je to Prázdno. Prostě, pokud tu není Jasnost, není tu ani Prázdnota. Můžete také užít slovo hedewa, to je dnes velice populární slovo a je užíváno velmi často.¹⁵²⁾

Pak, cokoliv se v této Prázdnotě objeví jako jev nebo vize, je Energie, neboli Tsal (rtsal). V Dzogčhenu nemůže být nic nalezeno, ale přesto to existuje. To je Tsal! Tsal je v Přírozenosti a projevuje se jako vize. Někdy se tato Energie objevuje vnitřně jako zkušenosti (nyams), někdy vnějšně jako vize (snang ba). Tyto jevy ukazují, že Přírozenost má sílu (power). Přírozenost, Energie a síla projevovat se jako vize. Někdy rozlišujeme tři kategorie Energie: Tukže (thugs rje), Tsal (rtsal), Rolpa (rol pa), někdy jen dvě: Tsal a Tukže. Namísto toho v madjamace (bumapa, dbu ma pa) nemůžete říci, že neexistují, ale ani nemůžete najít jejich přírozenost, když ji začnete hledat. To slovo je jen iluze.

Když praktikujete v Přírozeném Stavě, tak *ne* všechny vizuální věci, které se vám jeví, jsou tögäl.¹⁵³⁾ Ale když jste integrovaní, ani tyto vize nesledujete ani je netlačíte, pak se vám začne všechno jevit jako by to bylo před zrcadlem. A zároveň se vše jeví v tomto Přírozeném Stavě bez pohybu a bez rozrušení. Cokoliv se před vámi objeví, zůstaňte jako zrcadlo bez měnění v Přírozenosti.

Čím více stabilizujete vaši Přírozenost, tím více vizí se objeví. Je to podobné jako přibývajícím měsíc, který roste a je stále celistvější. A pak, po úplňku je tam ten měsíc stále, ale už jej nemůžete vidět celý. Vše tam je, vše je dokonalé, ale neobjevuje se to. To je perfektní Dharmakaja. Kdykoliv něco potřebujete, jako třeba buddhu se třemi buddhovskými těly, se může objevit. Cítící bytosti, které něco potřebují, to vidí - vidí pokojná božstva, hněvivá božstva, nauky - mají vize, které jim povstávají. Vše je dokonalé a připravené se objevit. Ale když to není potřebné (needed), tak se to neobjeví. Tyto čtyři fáze tögálové praxe¹⁵⁴⁾ nám ukazují, jak stabilní jsme v naší meditaci. Není to jako bhúmi v cestě sútry, které vám ukazují, jak daleko jste už na cestě došli. Dosahujete různých bhúmi neboli úrovně v různých krocích. Dzogčhen není tak snadný. V Dzogčhenu nejsou kroky, žádné bhúmi, jen Jedna Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig. Dzogčhen nemá bhúmi, ale jen Tigle Ňjagčig.

I veliký buddhistický mistr Longčenpa řekl: „Dobré skutky nečiní Přírozenost lepší a špatné skutky ji nezhoršují.“ Také řekl, že nezáleží, zda je mrak bílý nebo černý, oba zaclánějí oblohu stejně, ale *nijak* ji nemění. Stejně jako se *nijak* nemění ani Přírozenost.

Karma existuje. Dzogčhen ji v žádném případě neodmítá. Ale vždy ji vysvětluje z pohledu Přírozenosti. Pokud ji vysvětlujete z Přírozenosti samé, tak ta nemá vůbec žádnou karmu. Proto učení říká, že karma nemůže Přírozenost změnit. Ale karma tu je stejně, jako tu jsou dobré a špatné skutky. Nesmíte tedy myslet nihilisticky. Namísto spočívání v [nihilistické] prázdnotě, se užívá Lundrub - v tantře i Dzogčhenu. Lundrub je chápán jako spontánně Dokonalý, jako inherentní existence másla

152) Jinými slovy: Když zmizí jedna myšlenka a další se ještě neobjevila, tak je mysl ve stavu Prázdnoty, které však chybí Jasnost, protože Jasnost je manifestací potenciality Prázdnoty se manifestovat, manifestací její Energie. Jasnost se dostaví právě skrze myšlenku, skrze manifestaci. Avšak na počátku, kdy praktikující „ujíždí“ na extrémě Jasnosti, což znamená, že se mu honí hlavou jedna myšlenka za druhou a on od ní neumí získat potřebný odstup, aby se na ně mohl „jen“ dívat, je potřeba přivést praktikujícího k opačnému extrémě - k Prázdnotě, která se nejlépe vyjeví právě při absenci Jasnosti, když zmizí myšlenka. Tak se praktikující seznámí s oběma extrémě, Jasností, kterou už dobře zná; a Prázdnotou, kterou pozná zaměřením se na moment, kdy Jasnost „chybí“. Praxe Dzogčhenu pak spočívá v odhalení Nerozdělitelnosti těchto dvou a v integraci této zkušenosti, tohoto stavu, do veškerého života, takže pak není meditace, tedy spočívání v Přírozenosti, v Nerozdělitelnosti, již jen věcí formálního meditačního sezení, ale celého života bez přestání. - pozn. ed.

153) To znamená, že máte jak čisté vize (tögálové vize) tak i vize nečisté, což jsou obyčejné vize a představy, které vidíme a máme každý. - pozn. ed.

154) V zásadě jsou čtyři hlavní fáze tögálových vizí. Příklad s měsícem by se dal vyložit takto: Na počátku je temný měsíc, který představuje běžnou cítící bytost v samsárickém koloběhu. Ta však začne praktikovat Dzogčhen a začne setrvávat v Přírozenosti, což způsobí, že začnou spontánně vyvstávat (tögálové) vize, tyto vize jsou zapříčiněny latentními karmickými stopami a jsou nesené spontánní Energií Přírozeného Stavě. A protože v Přírozeném Stavě nejsou tvořeny nové karmické stopy jako reakce na spontánně aktivované staré karmické stopy, tak se tyto stopy „spotřebují“, „vyčerpají“ a nic po nich nezůstane. Čím je praktikující v Přírozeném Stavě stabilnější, tím více karmických stop se takto „vyčerpává“ prostřednictvím vizí a zkušeností, avšak žádné nové již nevznikají. Kulminace tohoto procesu je symbolizována úplňkem. Pak již začne převládat Přírozenost jako taková, karmické stopy ubývají, vyhořívají, až nezbydou žádné - to symbolizuje ubývající měsíc. Když všechny karmické stopy vyhoří, zmizí, zbude jen proud vědomí Přírozené Mysli, nekonečná potencialita Dharmakaji. A ta je symbolizována novem, neviditelným měsícem. Tehdy dojde k manifestaci Duhového Těla. A tato čistá potencialita, když už není svazována vlastními karmickými stopami, které plodí (kolektivní) nečistou vizi, teprve může *skutečně* začít pracovat na dobrou ostatních cítících bytostí. - pozn. ed.

v mléku. Mléko vypadá jako jedna věc, ale může se objevit v podobě mnoha různých věcí. A totéž platí i pro nás; myslíme na sebe jako na hněvivá, pokojná nebo radostná božstva, jidamy – to [vše] je Lhundrub. Dočasně jsme „já“ a dočasně Lhundrub. Může to být opravdu mnoha věcmi. Nesmírně! (Vast!)

Podle učení záleží na záměru, který chceme zdůraznit. Můžete říci „nesmírné“ a ne „malé“ protože je to nevyslovitelná Přírozenost. Říkáme „Prázdné“, „nesmírné“ abychom tomu porozuměli, ale nejlepší je, abychom to pochopili sami. Protože když se budete soustředit jen na to, co se říká, pak nebudete ani *poblíž* Přírozenosti, ale budete se prostě jen na něco zaměřovat, ať už je to prázdné, jasné nebo, nezměrně rozlehlé. V Dzogčhenu také můžete slyšet mnoho věcí. Nejen hezké věci, je tam vše. Přírozenost má Energii (tral) i přesto, že tu není žádná karmická síla. Ta už zmizela dávno předtím.¹⁵⁵⁾

Důležité je vědět, *co* máte realizovat, *jak* můžete tyto zkušenosti mít. Abyste toho dosáhli, musíte užít správnou metodu. Když spočínáte v Přírozeném Stav, objeví se v něm vize. To je jen iluze bez zastavení. Přichází a běží bez jakéhokoliv připoutání nebo strachu. Pokud však začnete ulpívat, pak se vize zastaví a zmizí, protože jste ztratili kvalitu spočinutí v Přírozeném Stav.

Napřed rozpoznajte vize, pak stabilizujte Přírozený Stav s těmito jevy, a pak je začněte integrovat do všech možných situací. Dělejte to tak, že budete v meditaci, pak, až budete stabilní v Přírozeném Stav, můžete se pomalu začít hýbat, číst, vstát, chodit, atd. To je meditace. Nakonec budete moci vstát a začít i pracovat integrovaně v meditaci. Dokud neměníte Přírozený Stav, tak zde nejsou žádné karmické příčiny. Vše se objevuje v Přírozeném Stav a vše v něm opět mizí. Pro tento cíl si jej [Přírozený Stav] napřed ujasněte skrze studium. Pak, když už víte, co je to Jasnost, tak pokračujte skrze její užití, a pak skrze praxi a zkušenost jak spočívat v tomto Přírozeném Stav. Pak to užijte (apply) a stabilizujte; tomu se říká meditace! Nakonec se aktivity integrují v tomto stavu – ať už děláte cokoliv. Pak už nebude záležet na tom, co děláte, pak můžete dělat dobré i špatné věci, cokoliv.

Je mnoho příběhů o dávných jogínech a jejich rozličných aktivitách, které nám jasně ukazují, že spočívali v jejich praxi a meditaci a přitom prováděli nejrůznější kousky a aktivity. Avšak v případě praktikujícího, jehož praxe ještě není moc vyvinutá, neodchází touha a hněv tak snadno. Ale pokud je vaše praxe rozvinutá a jste v Přírozeném Stav stabilní, pak emoce slábnou a slábnou. Například je tu příběh jogína, který zabil bytost, aniž by byl ovlivněn touto vizí a skutkem. Ale možná ovlivňuje bytosti svou vizí; může pro toho ducha po jeho zabítí něco udělat. Někdy tito Siddhové zabijí mnoho cítících bytostí aby vedli jejich zemřelé duše do vyšších sfér bytí. Pak se nám tu objevuje zajímavá otázka: Proč to nedělal i Buddha?

Na počátku meditačního sezení vždycky provádíme modlitbu gurujógy. Proč tak činíme? *Tato metoda Dzogčhenu přichází jedině skrze oddanost a transmisi mistra*. Proto je nezbytné propojit se s linií mistrů. To je nejvyšší z Devíti Vozů. Vyšší je jen nadčasový (atemporal) užitek.

Dzogčhen často kritizuje ostatní Vozy, protože všechno, co dělají a vyrábějí je podle jejich vlastních přání a skrze jejich vlastní vizualizace. Když zavřete oči, nic tam není. Ale když si něco přejete, tak to tam můžete uvidět. To je ale dočasné, podléhající času. Proto mluvíme o nadčasovém. V Dzogčhenu je vždycky mysl a její Přírozenost. Dá se to přirovnat k vodě a její kvalitě být mokrá. A stejně tak, kde je mysl, tam je vždy i Přírozenost. Ale ta je příliš blízko, takže ji nevidíte. Je příliš Jasná (clear) než abychom ji mohli vidět. Je nám příliš blízká (familiar), než abychom ji rozpoznali. Jakmile Přírozenost jednou (roz)poznáte, můžete se jí svěřit.¹⁵⁶⁾ A pak můžete postupně tento Přírozený Stav rozvíjet. Přírozenost má dvě kvality. Je Prázdná a je Jasná a obě tyto jsou v Jednotě. Nemůžete soudit (decide), která strana je Prázdná a která Jasná a jak jsou Nerozdělitelné. Ale když prostě setrváte v Přírozeném Stav, tak to tam bude. Nemusíte ty dvě od sebe oddělovat. Je zde také Lhundrub. Zatímco cirkulujete samsárou, vidíte. V tógalu může tento Základ být základem samsáry i nirvány. Tento základ se nemění. Je to rovnocenně základ pro samsáru i nirvánu. Pro praktikujícího v nirvane a pro cítící bytost v samsáře je to úplně stejný základ. Bude to základ samsáry i nirvány. Je stále v Jednotě (unification). Takže to závisí na praktikujícím a jeho realizaci.

155) Karmické stopy byly vyčerpány... – pozn. ed.

156) Je zapotřebí veliké oddanosti. – pozn. ed.

Nyní vysvětlíme totéž pro praktikujícího. Napřed hledejte Přirozenou Mysl. Poté, co svou Přirozenost najdete, když zmizí všechny myšlenky, nic neměňte ale setrvejte a stabilizujte ji bez jakýchkoli dodatečných věcí. I když některé texty říkají, že to přijde skrze samotnou praxi trekčö, my to zde neříkáme. Nakonec mohou být všechny jevové existence integrovány v Prázdné Přirozenosti. Ale v ní je v Dokonalosti mnohem více věcí. Jak jsem vám říkal dříve, všechny věci jsou závislé na této Přirozenosti a na tomto základu, ať už v samsáře nebo v nirváně. Vše je závislé na tom, co praktikujete a realizujete. Zejména v naukách Žang Žung Něn Gjü, které nedělají žádný rozdíl mezi trekčö a tögalem. Tato Přirozenost je Prázdná a Jasná a tato Jasnost je Dokonalá. V praxi je to stejné. Jako voda a mokrost. S pitím vody vždycky pijete i mokrost. Musíte praktikovat dvěma způsoby! Pokoušejte se být tak stabilní, jak jen dovedete a zároveň se pokoušejte mít vize. Můžete vytvořit rozdělení, ale to není pravá Přirozenost. Dokud praktikujete, pokoušejte se spočinout v Přirozenosti. Neustále musíte kontrolovat, zda je vaše rozpoznání správné, nebo není; zda je v souladu s vysvětlením textů, nebo není. Nemůžete se ptát vašeho mistra. Nemyslím si, že by mistr mohl skutečně vysvětlovat a kontrolovat vaši zkušenost. To musíte dělat vy! Je to nevyslovitelné. Vyslechněte nauky, zakuste Přirozenost ve vaší praxi a pak zkontrolujte vaše porozumění, zkušenost a praxi. Pokud pochopíte dzogčhenový náhled a zakusíte ho, kdo jiný to může zkontrolovat? Pokud to neděláte dobře a nekontrolujete se, pak to může být jen klidný stav (šine, zhi gnas). Z venku je velmi obtížné rozlišit, zda jste v dzogčhenovém nahlížení, nebo zda jste v nějakém obyčejném [být klidným] nahlížení. Tohle už jste v minulosti slyšeli mnohokrát, ale je to velice důležité.

Například, když tvrdě pracujete na zahradě a pak najednou skončíte a odpočínáte si, pak je ve vaší mysli hedewa. Ale to není náhled Dzogčhenu, protože tam chybí Jasnost. Je to jen alaja neboli künzi nampar šepa (kun gzhi rnam par shes pa), základ. Jindy zase, když se náhle vzbudíte z hlubokého spánku, můžete normálně všechno vidět, ale po určitou chvíli tu není rozpoznávání. A to stále není Dzogčhen. Tyto stavy vypadají jako by byly Dzogčhen, ale není to pravý náhled Dzogčhenu, protože tam chybí Jasnost. Jaký je rozdíl mezi tímto stavem a Dzogčhenem? Díváte se na myšlenku a když zmizí, co zůstane, je nevyslovitelné. Je to velmi čistý a ryzí stav. Pozorně se dívejte bez jakéhokoli děláni nebo měnění. Je to velice jemná činnost. Opatrně to proveďte a porovnejte to se stavy běžného vědomí. Ale stále je tu více věcí, pokud vám náhled Dzogčhenu není příliš jasný. [Je to Dzogčhen, nebo není?]

Abychom si vyjasnili náš náhled, užíváme následující metodu. Aktualizujte si centrální kanál, který vede od úrovně čtyř prstů pod pupkem (navel) nahoru k vrcholu hlavy. V centrálním kanálu na úrovni srdce je zelená pilulka neboli tige, která představuje vaši mysl. Nadechněte se nosními dírkami a veďte dech postranními kanály do centrálního. Pak dech zadržte, zatlačte a pak velmi silně vydechněte. A přitom vydechnutí zelené tige vyletí ven do prostoru a rozpouští se v něm. Pak prostě jen spočítejte bez kontrolování, měnění, myšlení nebo jakékoliv jiné aktivity. Toto může být velmi nápomocná korekce. Všechny takovéto metody jsou k vyjasňování vašeho náhledu. Tato metoda dává zkušenost velmi zářivé Jasnosti. Tato Jasnost neznamená „něco vidět“. Všechno ostatní je tak trochu mdlé a ne moc ostré. Je to velmi malá, ale důležitá věc. Jakmile ji naleznete, musíte ji praktikovat více a více a neustále zkoumat vaše zkušenosti a náhled. Pak poznáte, zda je to kompletní náhled Dzogčhenu, nebo ne. Ale bez praxe to nebude fungovat, bude to stále stejné.

6. – ŽANG ŽUNG NĚN GJÜ

6.1. – Historie nauky Žang Žung Něn Gjü

Dzogčhenové učení je nejdůležitější v tradici Bön. V textech se říká, že toto učení bylo schováno v zemi, ale není to tak. Tento text pochází od důležitého mistra Tapirici, který se narodil v 7. století a žil i v 8. století. Tyto nauky se k Tapiricovi dostaly skrze linii devíti buddhů tradice přenosu učení z mysli do mysli, na těchto devět buddhů navázalo 24 mistrů Žang Žungu, kteří všichni dosáhli Duhového Těla, jeden po jednom, jak si nauku předávali. Tapirica byl 25. mistr této linie a učení obdržel telepaticky a ústně¹⁵⁷⁾ od 24. mistra Tsepung Dawy Gjaltse. Poté, co tyto nauky obdržel, strávil Tapirica 9 let v meditačním ústraní v jeskyni na hoře Tagtab Sengei Drag a dosáhl Duhového Těla Velikého Transferu, to znamená, že jeho fyzické tělo se rozpustilo do světla a nikdo už jej nemohl nadále vidět, prostě zmizel, realizoval Bonku, Dharmakaju.¹⁵⁸⁾ Pak se Tapirica znovu projevil jako malý chlapec aby mohl učit své dva žáky Džerpung Nangžer Lodpa a Mo Jungdrunga.¹⁵⁹⁾

„Džerpung Nangžer Lodpo byl veliký učenec a perfektně ovládal všechny doktríny všech devíti Vozů. Praktikoval skromnost a dodržoval všechny sliby. Obdržel veliké síly skrze praxi jidamu Žang Žung Meri a stal se královským knězem posledního krále Žang Žungu Ligmici. Po zavraždění tohoto krále na příkaz tibetského krále Trisong Decena na něj Džerpung seslam magickou strelou a král Trisong Decen začal churavět. Ale protože byl chytrý, tak mu došlo, co se stalo a pozval Džerpungpu k sobě na dvůr, kde mu za odnětí kletby slíbil, že nikdy nebude pronásledovat nauky tyto Žang Žungu, které Džerpungpa sepsal. Proto tyto texty nemusely být v osmém století ukryty jako termy – narodil od ostatních. Dzogčhenových linií, ale byly nadále předávány z učitele na žáka. Avšak Nangžerpa nebyl jen velice slavný a mocný, ale byl také velice pyšný, což mu bránilo dosáhnout vyrovnanosti a tak i nejvyšší realizace a stát se vševědoucím buddhou. A proto musel opět přijít Tapirica, aby z něj sejmul řetězy připoutanosti k egu.“¹⁶⁰⁾

„Tak přišel Tapirica ve formě malého chlapce k Mo Jungdrungovi, který byl velice bohatý, a žebrol o jídlo, protože nemá práci. A tak jej Mo Jungdrung zaměstnal jako hlídače zvířat na pastvě v horách. Chlapec byl velmi inteligentní a práce mu šla od ruky, tak jej nazvali Njeleg (Nyeleg). Tou dobou byl Nangžer Lodpo v blízké jeskyni na retritu sponzorovaném práve Mo Jungdrugem. A jednou, když se Njeleg vracel se svým batohem z pastvy v horách, potkal Nangžer Lodpa, jak vyšel ze své jeskyně. Njeleg se uklonil a projevil mu devaterý respekt v tradičním duchu. Mistr si všiml, že hoch zná doktrínu a zeptal se ho: ‚Kdo je tvůj učitel? Jakou meditaci praktikuješ? Co neseš ve svém batohu? Proč děláš to, co děláš? Kam jdeš?‘ Njeleg mu odpověděl: ‚Náhled je můj mistr. Praktikuji nekonceptuální stav. Medituji na vše, co vidím ve třech dimenzích (existence). V batohu nesu myšlenky. Mým jednáním je pracovat jako služebník cítících bytostí. Jdu nikam.‘ Mistr byl zklamaný, protože se považoval z důležitého mistra a měl pocit, že chlapcovy odpovědi nebyly dost uctivé. A tak znovu nedůvěřivě pronesl: ‚Pokud je Náhled tvým mistrem, pak to znamená, že nemáš mistra. Pokud je tvou praxí nekonceptuální stav, znamená to, že nepotřebuješ jídlo a šaty. Pokud jsou tvou meditací všechny vize tří dimenzí, znamená to, že nepotřebuješ meditovat: bez meditace obdržíš kompletní realizaci. Pokud

157) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 55.

158) O Duhovém Těle více v kapitole „5.2.4.1. – Tři typy Duhového Těla v Dzogčhenu“ na str. 41.

159) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 56.

160) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 56.

neseš v batohu myšlenky, znamená to, že nemáš touhy.‘ Chlapec odpověděl: Pokud nechápeš Náhled jako mistra, tak kdo učil prvotního Buddhu?‘ Tím myslel, že k tomu, abychom pochopili náš pravý stav, není zapotřebí mistra, protože mistr jen vysvětluje a potvrzuje praktikujícímu zkušenost jeho vlastní (innate) moudrosti, něčeho, co už praktikující zná, takže tu není nic nového, co by jej mohl mistr učit. ‚Moje praxe je nekonceptuální stav, protože v tomto základu nejsou myšlenky: Konceptuální náhledy nejsou meditační praxí. Moje meditace jsou vize třech světů: v pravé přirozenosti není zkeslení (bias). Pokud by bylo zkeslení, pak by to nebyla meditace. Jestliže nesu v batohu myšlenky, znamená to, že jsou dokončeny, a tak nejsou ani žádné myšlenky. Když nemáš koncepty, chápeš význam. Že je moje praxe být služebníkem všech cítících bytostí znamená, že všechny zakoušené blaženosti a utrpení jsou jedné chuti; a zakoušení nerozdělování na dobré a špatné je mojí praxí.‘ Nangžer Lodpa to otrávil a řekl: ‚Když jsi tak chytrý, zítra spolu budeme debatovat před králem.‘ Chlapec se nahlas zasmál a řekl: ‚Příčina a následek je nevědomé porozumění. Velicí mistři meditace, kteří drží své myšlenky uvězněné a pod kontrolou jsou mátožní (drowsy) a během meditace spí. Jazyk a logika filosofie jsou jako zbraně a temné sítě. Debatování jsou jen verbální koncepty a tantrické praxe jsou jen transformací mysli a ne ponechání jí v její Přirozenosti. Učenci mají nesmyslné porozumění, a jejich náhled a meditace jsou jako bubliny, nic než slova bez užití v praxi. Nic z toho není pravá praxe; nejvyšší stav je nepodmíněný. Není žádná praxe k provádění, nejsou žádná zastření, a jakmile máš pravé porozumění, tak už nemusíš nic vynucovat nebo měnit.‘¹⁶¹⁾

‚Jsou tři způsoby, jak vysvětlit věci lidem: Můžeme jim jejich chyby ukázat přímo, což nebývá nejlepší cesta; můžeme zůstat tiší, protože když se někdo moc ptá a my neodpovídáme, může pak skrze toto něco pochopit; nebo můžeme dělat přesně to, co oni. A právě to Njeleg dělal: reagoval na otázky a odpovědi od Nangžerpy. Takto tedy Nangže Lodpa kritizoval a ten se rozčílil a řekl: ‚Zítra budeme debatovat před králem. Pokud vyhraješ, staneš se mým mistrem; když vyhraju já, potrestám tě.‘ Pak náhle rozpoznal chlapce jako emanaci a upadl do bezvědomí. Když se probрал, vyznal se ze svých negativních aktivit vůči Tapiricovi. Avšak tou dobou se všechna zvířata rozutekla a vrhli se na ně vlci. Přiběhl Mo Jungdrung a začal chlapce plísnit, ale Nangžer Lodpo mu řekl: ‚Nesmíš ne toho chlapce hněvat, protože je to veliký mistr a je pro nás velmi důležitý.‘ Oba je to velmi rozrušilo, omluvili se mu, a pak oba omdleli. Když se probrali, seděl vznesl se Tapirica do oblohy a usadil se v prostoru ve formě Kuntuzangpa, obklopen duhovými kruhy, a smál se. Pak se jeho dva žáci posadili a Tapirica jim začal udělovat poslední instrukce¹⁶²⁾. Ačkoliv byl Nangžer Lodpo velice učený, jeho obrovská pýcha stále blokovala jeho pravé porozumění. A tyto krátké ale esenciální nauky mu pomohly se osvobodit.‘¹⁶³⁾

Pak mu po několik let předával nauky cyklu Žang Žung Něn Gjü. Prvních pět let jej učil 1. cyklus, následující roky jej učil 2. 3. a 4. cyklus. Nangžer Lodpo byl již předtím velikým siddhou, který praktikoval tantru a měl takové schopnosti, že dokázal zázraky a byl na to velice pyšný a byl tím i velice pověstný. Ale po obdržení těchto nauk se jeho pýcha rozplynula ve své přirozenosti a stal se velice pokojným mistrem. Až do tohoto času se učení Žang Žung Něn Gjü předávalo pouze ústně, nebylo nikdy sepsáno – a to proto, aby se nedostalo do nepovolaných rukou. Až Tapirica udělil Nangžer Lodpovi povolení tato učení sepsat. Nangžer Lodpo tato učení sepsal v jazyce Žang Žungu. Bylo to v době buddhistického krále Trisong Detsena, který dobyl a anektoval království Žang Žung a zničil mnoho bönistických textů a ustavil buddhismus jako státní náboženství. V tuto dobu bylo potřeba udržovat bönistické nauky v tajnosti. Ale protože kvůli perzekucím ze strany Tibeťanů přeci jen hrozilo nebezpečí přerušování linie, dostal Nangžer Lodpo svolení nauky sepsat a tak je zachovat. Díky tomu bylo učení Žang Žung Něn Gjü sepsáno, zachováno a je předáváno nepřerušovanou linií mistrů až do současnosti. Po nuceném exilu způsobeném okupací Tibetu Čínou dali ochránci nauk svolení předávat tyto nauky veřejně a více otevřeně. Do té doby si učitel své žáky pečlivě vybíral a nikdy jich nebylo mnoho. Pak se toto učení dostalo i na Západ. Tolik v krátkosti historie Žang Žung Něn Gjü. Proto, že je linie tohoto

161) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 56–8.

162) Tyto instrukce jsou uvedeny níže v kapitole „6.3. – Tapiricovy závěrečné instrukce“ na str. 102.

163) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 58.

učení nepřerušena, je obdržení této nauky považováno za největší požehnání. Mnoho jogínů, kteří tyto nauky praktikovali dosáhli Duhového Těla, nebo zemřeli v meditační pozici (gompa su).

6.2. – Příčina samsáry a nirvány

„Když se Nangžer Lodpo zeptal Tapirici na příčinu samsáry a nirvány, Tapirica odpověděl: ‚Příčinou samsáry a nirvány je Veliký Základ (Prvotní Stav).‘ A rozvinutím této Tapiricovy odpovědi je text ‚Zrcadlo zářící Mysli‘:

‚Z energie (gdangs) Prázdnoty Prvotního Stavu povstává Přítomnost neboli Jasnost (gsal ba), ze které vyvstává pět světél.‘

Když je pět světél vnímáno v jasné a čisté vizi, pak z nich povstane pět čistých elementů a započne se proces vrcholící v nirváně. Samsára je produkována skrze klam, kdy nechápeme elementy jako manifestace pěti čistých světél našeho Prvotního Stavu, ale místo toho je nečistě vnímáme jako vnější a nedokonalé. Rozdíl mezi nirvánou a samsárou, mezi osvobozením a iluzí, leží přesně v rozdílu mezi porozuměním a pomýlením, mezi přítomností nebo absencí realizace našeho Pravého Stavu.

Text podrobně vysvětluje, jak pohybem zářivé energie vzniká karmická prána aktivity, která vede ke vzniku vědomí konceptuální mysli. ‚Narůstající prána‘ a ‚vířící prána‘ produkují ‚zvuku podobné světlo‘, které je základem tří velikých vizí. Pokud původ pěti čistých světél nechápeme správně, pak se materializují skrze tyto pohyby do pěti hrubých elementů a stanou se příčinou všech našich poskvrnění, pěti vášní, pěti nemocí, a tak dále.

Pět čistých světél je propojeno s pěti vášněmi. Pokud jsou tato světla propojena s naším pomýlením, manifestují se jako pět vášní a ne jako pět moudrostí. Bílé světlo je spojeno s hněvem, zelené s pýchou, červené s touhou, modré s žárlivostí a žluté s nevědomostí.

Vnitřní element odpovídající bílému světlu je mysl (nebo kost); dech odpovídá světlu zelenému; tělesné teplo červenému; krev modrému; maso žlutému.

Pět světél vychází z jejich míst v těle, pohybují se skrze kanály a skrze smyslové orgány se propojují s jejich odpovídajícími smyslovými objekty. Bílé světlo je umístěno v srdci a prochází skrz kanál propojující jej s očima (jako jeho ‚dveřma‘) k viditelným objektům; zelené světlo je umístěno v plicích a prochází skrz kanál vedoucí skrz nos k pachům; červené světlo je umístěno v játrech a prochází skrze kanál spojující jej s jazykem a chutěmi; modré světlo je umístěno v ledvinách a prochází skrze kanál vedoucí k uším a zvukům; žluté světlo je umístěno ve slezině a prochází skrze kanál ke rtům a k hmatatelným objektům.

Korespondence kanálů a končetin je následující: pravá paže pro bílé světlo; levá paže pro zelené světlo; levá noha pro červené světlo; hlava pro modré světlo; pravá moha pro žluté světlo.

Podružný kanál bílého světla je obočí; zelená bradka (beard); červené je veřejné ochlupení; modré jsou vlasy na hlavě; žluté jsou vlasy na hrudi.

Pět světél odpovídá následujícím pěti nečistým a dutým orgánům: bílá pro žaludek; zelená, zelená pro tlusté střevo; červená pro žlučník; modrá pro močový měchýř; žlutá pro tenké střevo.

Text nadále podrobně vysvětluje korespondence mezi světly a typy zrození, které jsou pro citící bytosti možné. Bílá vede k zázračnému zrození; zelená ke zrození z vejce; červená ke zrození z tepla; modrá ze zrození z vlhka; žlutá ke zrození z dělohy. Pět světél dává zrození v pěti lókách, dimenzích existence. Bílá pro zrození v pekle; zelená pro polobohy; červená pro hladové duchy; modrá pro zvířecí říši; žlutá pro lidské zrození.

Text dále vysvětluje korespondence světél a čistých božstev a démonů, skupin aktivních božstev. (...)

Bílé světlo odpovídá Dharmakaji, červené sambogkaji, modré nirmanakaji.

Z této analýzy můžeme vidět, že veškerá vnitřní existence mandaly těla a vnější existence mandaly vesmíru, je odvozena od pěti čistých světél. Čistá světla jsou Energie Prázdného Prostoru Prvotního Stavů, který je za samsárou a nirvánou.¹⁶⁴⁾

6.3. – Tapiricovy závěrečné instrukce¹⁶⁵⁾

„Nejprve udělil Tapirica instrukce ‚Čtyř dobrotí‘:

1. **Náhled:** Nech nepodmíněnou Spontánně Bdělou Přítomnost, aby skrze vše–pronikavost¹⁶⁶⁾ vešla v samo–osvobozenou vizi neuchopovanou myslí. Tak je to dobré.
2. **Meditace:** Nech základu–prostou zkušenost nepodmíněně vnímat non–referativní a spontánně–čistou meditaci. Tak je to dobré.
3. **Jednání:** Bez dualistického vybírání, nech zkušenostní vizi přímo provádět libovolné akce, které jsou bez připoutanosti. Tak je to dobré.
4. **Plod:** Nech omezení naděje a strachu se samo–osvobodit do stavu neobdržitelné samo–povstávající realizace. Tak je to dobré.

Po udělení těchto instrukcí setrval Tapirica chvíli v tichosti, a pak pokračoval udělením

‚Čtyř užití praxe‘:

1. Nemůžeš praktikovat přirozenost jevů; užij¹⁶⁷⁾ stav nepraktikování přirozenosti jevů.
2. Nemůžeš pochopit Dharmakaju skrze příčinu a následek (logiku) myslí; užij mysl, která je za příčinou a sekundárními příčinami.
3. Nemůžeš najít esenciální poznání; užij to, co nemůžeš najít.
4. Snahou změnit se, se nezměníš, užij nezměnitelný stav.

Pak, po tiché odmlce, učil Tapirica ‚Pět užití praxe‘:

1. Protože je Přirozený Stav bez zkreslení (bias), je tu nepodmíněně povstávání; užij praxi, která je nepodmíněná a bez zkreslení.
2. Protože tu není touha a náklonnost k objektům, je zde samo–osvobození bez osvobozování od objektů; užij praxi, která je za svazováním a uvolňováním.
3. Protože mysl nepodléhá zrození a smrti, spočívá v nezrozené Přirozenosti; užij praxi, která je za naplňováním a vyprazdňováním.
4. Protože zde nejsou žádná slova ani vyjádření, je zde spočívání v prostoru ticha; užij praxi, která je za rozvíjením a upadáním.
5. Od počátku tu není žádné oddělení od Přirozeného Stavů a žádné spojení s vnější vizí; užij praxi, která je za oddělováním a spojováním.

Tapirica řekl: ‚Pozorujte se. Máte toto poznání, nebo ne?‘ Spočinul v tiché kontemplaci a po chvíli opět promluvil a učil ‚Čtyři tréninky Přirozenosti‘:

1. Užij kontemplaci bez časových limitů; spočiň v přirozenosti, která je mimo čas.
2. Užij nevyrušenou kontemplaci; spočiň bez vyrušení v Přirozenosti prostoru Veliké Blaženosti.
3. Užij kontemplaci bez přerušení; spočiň v samo–zrozeném Přirozeném Stavě, který je bez přerušení.
4. Užij stav za zrozením a smrtí v esenciální Přirozenosti; spočiň v nezrozené Jediné Přirozenosti.

164) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 154–6.

165) Tyto instrukce již byly do češtiny přeloženy spolu s celou knihou *Wonders of the Natural Mind – Zázraky přirozené mysli* pod taktovkou překladatelské komunity Dzogčhenu Namkhai Norbua. Já jsem se však rozhodl předložit vlastní překlad, který je jiný...

166) Vše–pronikavost, nebo také základ–všeho, to je vlastnost Bdělé Přítomnosti. – pozn. ed.

167) Zde i dále překládám anglické „apply“ jako „užij“. – pozn. ed.

Pak Tapirica setrval po nějakou dobu v tiché kontemplaci, a pak se znova zeptal: „Pozorujte se. Máte toto poznání, nebo ne?“ Pak pokračoval v učení „Třech jistot“:

1. Skrze pochopení neexistence nezávislé existence, dosáhnete jistoty jediného porozumění.
2. Skrze pochopení neduality dosáhnete jistoty jedině chuti.
3. Skrze pochopení nezaměřenosti (nondirectionality) dosáhnete jistoty neohraničenosti (nekonečnosti, boundlessness).

Pak dodal: „Pokud dosáhnete těchto třech jistot, pak jste jogíni.“ A pak ještě dodal: „Tyto nauky budou děsit lidi s omezeným rozhledem, protože nemůžou být pochopeny běžnou racionální myslí. Skryjte tyto nauky na tajném místě vaší mysli.“ A pak zakončil: „Pokud na mě nikdy nezapomenete, pak se setkáme; pokud na mě zapomenete, pak se nikdy nesetkáme.“¹⁶⁸⁾

6.4. – Nangžer Lodpova Invokace Tapiricy

„E ma ho! Jak úžasné!

Jsi zázračným projevem mysli Kuntuzangpa,
barvy těla zářivě bílého křišťálu, jasného a neposkvrněného vzhledu,
vyzařuješ paprsky světla do deseti stran,
bez ozdob a nahý, představuješ srdce Prvotního Stavu,
s dvojí moudrostí a soucitem myslíš na bytosti světa.

Jasně odhaluješ nejskvělejší Dzogčhen,
esenci mysli Buddhů,
nejvyšší vrchol všech vozů,
srdce tanter a tajných instrukcí,
podstatu Přírozeného Stavu,
koloběh i vyjití z něj,
osvobození i klam, zvuk, světlo a paprsky, nedostatky i ctnosti.

Rozjasňuješ temnotu mysli bytostí světa;
ty náhle porozumíš stupňům Cesty, která je Prázdná a bez příčin,
jejich zkušenost a porozumění se skutečně projeví,
koloběh i nirvána se v Mysli osvobodí,
dosáhnou plodů tří buddhovských těl projevených v prostoru.

Tapirico, ochránče bytostí,
modlím se k tobě uctivě se soustředěnou myslí:
Obdař mne i ostatní bytosti mocí a požehnej nám
a odstraň vnější, vnitřní i skryté překážky.

Prosím tě, osvobod' mě právě teď od lpění na vlastním „já“,
vzešlého z pomýlené nevědomosti;
dej, abych dosáhl skutečného poznání vlastní pravé podstaty,
aby můj náhled i jednání došly naplnění i významu mysli nepostižitelné, nepodmíněné
Prvotní Prázdnoty.

Modlím se k tobě, Tapirico, ochránče bytostí,
buď' soucitný a osvobod' mě z bloudění v šesti stavech světa!¹⁶⁹⁾

168) WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind...* s. 60–2.

169) Převzato bönské z meditační knihy přípravných praxí pro Dzogčhen, na překladu se podílel i Martin Špimr a Daniel Berounský.

6.5. – Gurujóga – propojení s linií mistrů

Forma jidamu

„Když se praktikující chce propojit s tímto učením, je potřeba aby praktikoval gurujógu – propojení s mistry této linie. Jak praktikovat gurujógu: Toto učení (Žang Žung nyien gyi) předal jako první Šhenla Ökar v podobě Kuntuzangpa, proto se v textu píše, že bychom měli praktikovat gurujógu na Šenlu Ökara. Vizualizujme si Šhelnu Ökara v prostoru před sebou nad úrovní hlavy, asi loket vysokého. Nejprve si vizualizujme jeho trůn, který podpírá 8 sněžných lvů. Na trůnu je polštář v podobě lotosu. Někdy se v učení píše, že k trůnu přichází 5 zvířat, která si také můžeme vizualizovat: lev, slon, drak, kuň a garuda. Lev je znamením ovládnutí hněvu; slon je znakem vítězství nad nevědomostí, garuda znamením kontroly touhy; drak je znakem kontroly pýchy; kuň je znakem ovládnutí žárlivosti. Na tomto podstavci, neseném osmi sněžnými lvy, je lotosový polštář, který je symbolem vítězství nad překážkami a zatemněními. Na něm spočívá polštář ze Slunečního disku, symbolizujícího Moudrost; a na něm je polštář z Měsíčního disku, symbolizujícího Metodu. Vzadu je opěradlo, které je osázeno Klenoty plnicími všechna přání. Na trůnu sedí Šhenla Ökar, jehož tělo je bílé a je zdobeno mnoha zlatými klenoty a šperky: – korunou, třemi náhrdelníky – krátkým, delším a nejdelším, náramky na zápěstí a na paži, prsteny. Je ozdoben hedvábným šatem. Má jednu tvář a dvě ruce a spočívá v pětibodové meditační pozici. Při vizualizaci je důležité vizualizovat si jej ve světelné formě a ne jako nějaký obrázek nebo sochu nebo lidské tělo. Jeho bílé světelné tělo vyznačuje Moudrost Uvědomění.“¹⁷⁰⁾

Vyzařování světla

„Z jeho těla vyznačuje mnoho paprsků světla, které jsou Soucitem a Milující Moudrostí, toto vyzařování také představuje jeho přirozenost: Moudrost – to znamená porozumění Přirozenosti všech jevů, přímé nahlížení všeho. Z jeho těla vyznačuje světlo a paprsky do deseti směrů a do šesti říší cyklické existence (peklo, hladoví duchové, zvířata, lidé, polobohové, bohové). Toto světlo vyznačuje ke všem cítícím bytostem, včetně těch v šesti říších, prostupuje jimi – zejména našimi rodiči, nepřáteli, atd. jakékoliv problémy, karma, překážky, nemoci, zatemnění, negativity jsou tímto světlem a paprsky rozpuštěny. Tak se všechny bytosti osvobodí od problémů a utrpení a stanou se buddhy s duhovými těly. Tuto praxi gurujógy je velice důležité provádět na počátku každého meditačního sezení, protože je v ní zahrnut Soucit, Milující Laskavost, Moudrost – vše je v ní zahrnuto. S tímto vědomím se snažme uvěřit, že toto cvičení skutečně pomáhá všem cítícím bytostem. Když opravdu pevně věříme, že toto cvičení osvobozuje cítící bytosti od utrpení, je to něco jako přijetí útočiště.“¹⁷¹⁾

RAM, JAM, MAM

„Potom, poté, co se všechny cítící bytosti osvobodili v buddhy s duhovými těly, se veškeré světlo a paprsky vrátí zpět do světelného těla Šhenly Ökara. Pak se v jeho hrudi objeví červená slabika RAM, která sestoupí k nám do koruny naší hlavy a promění se v silný oheň. Jakékoliv problémy, překážky, negativity, nemoci, které máme, jsou tímto ohněm spáleny. Pak se v hrudi Šhenly Ökara objeví zelené JAM, opět sestoupí do koruny naší hlavy a tam se rozpustí, stane se velice silným větrem a odnese pryč jakýkoliv popel, který zbyl po ohni. Pak se v hrudi Šhenly Ökara objeví modré MAM, sestoupí do koruny naší hlavy a tam se rozpustí a promění se v silný příliv vody a cokoli negativního ještě zbylo po ohni a větru tento příval vody smyje. Pak je považujeme za očištěného od překážek, problémů, nemocí a naše tělo, řeč a mysl jsou velice čisté a jasné. V tu chvíli je naše bytost vhodnou nádobou pro dzogčhenové učení. Tyto slabiky, RAM, JAM, MAM považujeme za jeho moudrost. Tento způsob vizualizace je něco jako způsob vyznání nepravostí, zbavení se nečností.“¹⁷²⁾

170) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

171) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

172) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

A, OM, HUNG

„Potom se na čele Šhenly Ökara objeví bílá slabika A, která vyzáří a sestoupí do našeho čela a tam se rozpustí. Toto bílé A je projevem zasvěcení a požehnání na úrovni těla. Pak z jeho hrdla vyzáří červené OM do našeho a tam se rozpustí. OM je projevem zasvěcení a požehnání na úrovni řeči. Pak z hrudi, z nitra jeho srdce vyzáří modré HŮM, které sestoupí do našeho srdce a tam se rozpustí jako projev zasvěcení a požehnání na úrovni mysli. Toto považujeme za kompletní obdržení zasvěcení a zplnomocnění na úrovni těla řeči a mysli. Pak se podle možností soustředíme na tělo Šhenly Ökara, třeba po tři minuty, podle času. Také můžeme recitovat verše gurujógy, kolikrát jen můžeme. Toto je návod jak praktikovat gurujógu na Šhelnu Ökara.“¹⁷³⁾

6.6. – Přirozená Mysl

„Ale praktikování gurujógy není pro Dzogčhen dostatečné, také je potřeba porozumět Přirozenosti naší Mysli. Co znamená Přirozenost Mysli? Používá se mnoho pojmů a jmen, jako třeba Dzogčhen; Dzogčhen znamená „naše Přirozenost“.¹⁷⁴⁾ Naše Přirozenost od nás není nikdy oddělena, vždy je s námi. Je nám velice jasná. Je nám velice blízká. Je velice jednoduché ji praktikovat. Když víme, jak ji praktikovat, tak to pro nás má veliký užitek, ale většinou to lidi neumí. Takže musíme napřed velice dobře provádět gurujógu a doufat, že skrze tuto praxi svou Přirozenost pochopíme. Někdy jsme rozhněvaní, někdy máme touhy, někdy jsme otupělí, někdy žárlíme, někdy jsme pyšní; někdy praktikujeme útočiště, soucit, bodhičitu, 10 páramit, očišťování – všechny tyto negativní a pozitivní stavy a emoce jsou svého druhu mysl, vždy je to jen mysl (all are kind of mind). Špatné myšlení, dobré myšlení, jakékoliv myšlenky když k nám přijdou, prostě se na ně podívejme.“¹⁷⁵⁾

„Například po praktikování gurujógy, kdy už budeme zběhlí, zkoumejme svou mysl, zkusme se podívat, kdo praktikuje gurujógu; ne zvenku, ale zevnitř. Můžeme říci: Já praktikuji gurujógu. Ale vlastně je to naše mysl, kdo praktikuje gurujógu, naše tělo nemůže praktikovat gurujógu; naše tělo má mnoho částí, dvě ruce, dvě nohy, hlavu, mnoho smyslů, ale žádný z nich nemůže praktikovat gurujógu. Jenom naše mysl může praktikovat gurujógu. A tak se podívejme pečlivě a otevřeně na svou mysl; a když se takto podíváme, tak se vše rozplyne, prostě vše zmizí a nevidíme nic. Musíme hledat zdroj této mysli. Odkud se objevuje, kam mizí, jakou má barvu, jaký má tvar, takto detailně a dokonale analyzujeme svou mysl. Například, když nás třeba někdo rozčílí a my se na něj zlobíme, tak se zkusme na ten hněv podívat – nezlobíme se my, nebo naše tělo, ale naše mysl. Když se ale na tento stav podíváme, tak pak nic nevidíme, žádnou barvu, žádný tvar, žádný zdroj, vše zmizí; je to jako bychom se podívali do čistého jasného prostoru. Když takto budeme svou mysl analyzovat, nakonec zjistíme, že nemůžeme najít nic. Podíváme se na svou mysl a naše mysl zmizí. Kam zmizela? Zmizela do své vlastní Přirozenosti. Pak se naše mysl zase projeví, ale projeví se ze své Přirozenosti. Takto hledejme svou mysl a nakonec nebudeme moci nalézt vůbec nic, najdeme jen zbylý čistý jasný prostor. Když se tento stav dostaví, tak jej neposuzujeme, nepřemýšlejme o něm, jen v něm přirozeně setrvejme, nechejme všechno tak, jak to je. Po tomto hledání asi vteřinu nic nedělejme, nic nehledejme, setrvejme vteřinu, několik vteřin, minutu a i více. Když to takto provedeme, budeme moci nahlédnout svou Přirozenost přímo. Když takto nahlédneme svou Přirozenost, nazýváme to dzogčhenová Přirozenost nebo také Naprostá Dokonalost. Má to spoustu jmen, někdy se užívá Tigle Ňjagčig, někdy Rang Rig Ješe, někdy Čang Čub Sem, někdy Dzogčhen.“¹⁷⁶⁾

173) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

174) Dzogčhen je ze slov „dzogpa“ – dokonalost, úplnost, kompletnost; a „čhenpo“ – veliký, naprostý, totální.

175) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

176) Podle ohledu ve kterém o tomto stavu mluvíme.

Toto je základ pro obdržení dzogčhenových nauk. A když s tímto máme nějaké zkušenosti, pak jsme připraveni obdržet dzogčhenové nauky. Pak máme jen dvě denní povinnosti: provádět gurujógu a setrvávat v Přirozeném stavu. V dzogčhenových učeních jsou jen tyto dvě povinnosti.¹⁷⁷⁾

Nyní můžeme přejít k samotnému textu *12 malých tanter*.

177) KHENPO TENZIN TSULTRIM. *12 malých tanter...*

7. – 12 MALÝCH TANTER

7.1. – Překlad textu 12 malých tanter¹⁷⁸⁾

Dvanáct malých tanter, z ústního předání Zhang Zhungu Naprosté Dokonalosti.
V jazyce Zhang Zhung smrar,
Í thi ku yig khri rtse u pa tan tra thad do ci.
V tibetštině, Naprostá Dokonalost, ohnisko Ryzí-a-Dokonalé-Mysli¹⁷⁹⁾¹⁸⁰⁾.

Jediná esence. E ma ho!¹⁸¹⁾

Skláním se před Kuntu Zangpo, božstvem Samo-Vzniklé Bdelé Přítomnosti (Uvědomění, deity of Self-Originated Awareness)!

1. Těmito slovy jsem¹⁸²⁾ se vyjádřil jednoho času v Og min¹⁸³⁾, v Dimenzi Reality.

2. Prvotní Učitel Kuntu Zangpo,
obtížně definovatelný jakýmkoli způsobem,
spočívá od počátku ve (stavu) veliké nevyslovitelnosti.
Z tohoto stavu,
soucitný učitel Kuntu Zangpo
rovnoměrně rozprostírá (svůj) soucit vůči všem(u).

Ze Stavu nepohnuté Mysli-samé¹⁸⁴⁾,
jako zázrak činné Prvotní Moudrosti,
nezměřitelná Milující Moudrost vyzařuje ke všem ostatním bytostem.
Tato nezměřitelná Milující Laskavost
zahrnuje všechny cítící bytosti bez zaujetí nebo sklonů.
Tato Milující Laskavost, která je texturou soucitu, znamením Osvícení,
(na sebe vzala formu) Emanovaného Učitele Shenly Ökara:
zářícího jasně jako měsíční disk (odražený ve) vodě,
(jeho) tělesný vzhled nemá (inherentní) přirozenost:

178) Přeloženo z Aj in: Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 78–162.

179) Takto se označuje božstvo Shenla Ökar, objevující se a učící na úrovni Dokonalého těla.

180) Ryzí-a-Dokonalá-Mysl, tib. čang čub sem: Text *Dzogpa Čhenpo Jangtse Longčen Kji Ngē Don* (rdzogs pa chen po yang rtse klong chen gyi nges don) vysvětluje význam čang čub sem takto: „Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je je Ryzí (čang, byang) (neboť) existuje jako prvotní čistota nezrozené Prázdnoty; je Dokonalá (čub, chub), (neboť) existuje jako spontánní završení nezastřeného jevení se (exists as the spontaneous accomplishment (of) unobstructed appearance. Takže Mysl-sama existuje jako Nerozdělitelný projev (těchto) dvou.“ Čang čub sem bývá na Západě často překládána sanskrtským ekvivalentem Bodhičita. Bodhičita, ke které odkazuje Dzogčhen, je Absolutní Bodhičita, která je zmiňována již ranými mahájánovými texty jako *Samdhinirmocana*, a která tak označuje stav Osvícení. Pojem bodhičita obecně označuje úmysl dosáhnout Osvícení pro osvobození všech cítících bytostí od utrpení. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 55–6.

181) E ma ho: e ma vyjadřuje údiv, radost, ohromení a překvapení – silné a radostné hnutí mysli.

182) Tato slova pronáší Shenla Ökar.

183) Shenla Ökar přebývá na úrovni Dokonalého těla v božském paláci Og min.

184) Z pohledu živých bytostí je Vše-Zahrnující Jediná Dimenze Základu nazývána „Mysl-sama“, semñi (sems nyid), tento pojem na jiných místech překládám jako Přirozenost Mysli, Přirozená Mysl, atd. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 55.

zcela dokonalý (ve) znamení a atributech,
ukazuje se spolu s doprovodem a čistým polem.

Z paprsků jeho soucitu,
jako potenciál nezadržitelného (unobstructed) soucitu,
Shen Tsamed Öddan, také zvaný Rigpa Odkyi Khye chung, se objevil:
setrvává jako ten s Prvotně Osvíceným,
obdařeným samo-sebe-vidoucí Bdělou Přítomností (Uvědomění, self-seeing
Awareness).

3. V tomto čase Shen Tsamed Öddan

[učitel který se ukazuje všemi možnými způsoby]
provedl nejvyšší obětiny Učitelí¹⁸⁵⁾

(a) puze hlubinami (svého) srdce žádal:

„Ó Učiteli, Pane Soucitu,

pro tvůj soucit, kterým hledíš na žijící bytosti,

cítícím bytostem pomýleným strastmi

a zaslepeným temnotou ne-uvědomění,

prosím, ukaž Prvotní Moudrost Spontánně Bdéle Přítomnosti (Samo-Uvědomění)!”

Vysloviv takovouto žádost,

2. Učitel-sám prohlásil:

[toto nemůže být vůbec považováno za verbální vyjádření Kuntu Zangpa,
neboť je vysloveno ve stavu meditativní kontemplace]

Samo-Vzniklé (Self-Originated), Prvotní Osvícení Čisté od počátku,

stav bytí a všechny jevy

jsou naše vlastní Mysl, nejsou ničím jiným;

tudíž nahlížejte na vše jako na Samo-Vzniklé!”

Takto promluviv, dodal:

„Družino, když se ve vás objeví Prvotní Moudrost Spontánně Bdéle Přítomnosti
(Samo-Uvědomění),

pak přirozeně uzříte Samo-Vzniklou Prvotní Moudrost.“

Dále řekl:

[Nástin dvanácti věčných veršů]

1. Ka Základ všeho je neposkvřená Spontánně Bdéle Přítomnost.
2. Kha Cesta je spontánně dokonalá, bez progresu a bez úsilí.
3. Ga Plod je samovolně dosažen tak, jak je.
4. Nga S ohledem na pravý význam není co objevovat.
5. Ca S ohledem na pravý význam není o čem meditovat.
6. Cha S ohledem na pravý význam není žádné jednání (k osvojení).
7. Ja Příklad Mysli je, že je jako obloha.
8. Nya Dokladem Mysli je Mysl-sama.
9. Ta Esence Mysli je Realita.
10. Tha V nezrozené Dimenzi Reality,
11. Da. Nezakrytá Prvotní Moudrost setrvává.
12. Na. Jediná Esence bez zrození a přerušení.¹⁸⁶⁾“

Toto je základní kapitola.

185) Shenla Ökar.

186) Zrození a přerušení jsou synonyma vyskytování se a prázdnoty.

Ryzí-(a-Dokonalá)Mysl, Jediná Esence, E ma ho!

1 Ka [Rozšířené vysvětlení:]

„Mysl-sama (je) prázdná, (je) ryzí od počátku.
Mysl-sama, (která je) prázdná, září jako světlo¹⁸⁷⁾.
(Toto) Jasně Světlo, (které je) prázdné, (je) ryzí od počátku.
Stává se Základem transmigrace a stavu přesahujícího utrpení.
Není oddělenosti mezi transmigrací a stavem přesahujícím utrpení.
Věz, (že) Toto samo nemá (inherentní) přirozenost!
Realizace Tohoto je Kuntu Zangpo, stav Prvotního Osvícení;
Ačkoliv (to) není toto, je to uchopováno jako toto;¹⁸⁸⁾
a osvojením si duality uchopování (a) uchopovaného,
nevědomé cítící bytosti putují transmigrací.
Rozličných patero cest¹⁸⁹⁾ (a) šestero příčin¹⁹⁰⁾,
Těla¹⁹¹⁾ a všechna čistá pole,
jak transmigrace tak stav přesahující utrpení,
vše pochází z Ryzí-a-Dokonalé-Mysli.
Strasti (a) patero jedů (pocházejí) z mysli našeho já.
Na straně odmítnutí patera jedů¹⁹²⁾
neexistuje ani jméno „Osvícený“.
Patero jedů je ryzích od počátku.
V přirozenosti jsou Paterými Moudrostmi.¹⁹³⁾
Samo-Vzniklá Jediná Esence. E ma ho!

2 Kha

Pokud jde o esenciální charakteristiku Mysli,
musí to být vysvětleno správně a určitě:
Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je bez primárních a instrumentálních příčin.
Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je neposkvrněná a nezměněná.
Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je nevyjádřitelná.
Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je bez zrození a smrti.
Tělo (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez vymezení;
Řeč (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez inherentní přirozenosti;
Mysl (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez charakterizace;
Kvality (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli jsou nevyčerpatelné;
Aktivity (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli jsou spontánně dosaženy.
S ohledem na spontánně dosaženou (Ryzí-a-Dokonalou-)Mysl není potřeba vyvíjet

187) Toto „světlo“ by nemelo být považováno za světlo ve fyzikálním slova smyslu, neboť reprezentuje dynamický potenciál (rtsal) Mysli-samé se jevit různými způsoby; to je „aktivní“ aspekt Mysli-samé; to znamená, že Základ je také symbolizován prvotní Moudrostí Samo-uvědomění, které samo sebe vnímá jako neoddelitelné od Absolutní Reality. V textu „*The view, wich is like lion´s roar*“, který je vysvětlením 12ti malých tanter se píše, že světlo jako takové reprezentuje dynamický potenciál Prvotní Moudrosti.

188) To znamená když existence je uvažována jako mající inherentní přirozenost.

189) Patero cest pramenících z pěti jedů: touhy, averze, hlouposti, pýchy a žárlivosti.

190) Šest sfér transmigrace (peklo, hladoví duchové, zvířata, lidé, asurové, bohové)

191) Tři těla: Reality (bonku, dharmakája), Dokonalost (dzoku, sambógakája) a Emanace (tulku, nirmanakája)

192) V náhledu Naprosté Dokonalosti, kde jak patero jedů (touha, averze, hloupost, pýcha a žárlivost) tak Osvícení nejsou ani odmítány, ani přijímány, protože jim v základu chybí inherentní přirozenost. Protože pravá přirozenost patera jedů nebo vášní je patero moudrostí (pozdější označení běžné jak v buddhistických tak bönpo tantrických učeních), nemohou být považovány za nečisté, a proto nemají být odmítány. V tantrických systémech je užívána metoda transformace a sublimace pěti jedů na cestě k realizaci, což je důvod, proč vůz tantry je známý jako cesta transformace. V kontemplativních praxích Naprosté Dokonalosti je povstávání vášní, pocitů, emocí a tak dále je pozorováno a ponechán tak, jak to je, nevzniká zde otázka odmítnutí nebo transformace; to je také důvod, proč je cesta Naprosté Dokonalosti zvaná cesta samo-osvobození.

193) Srov. „Na“ níže.

žádné úsilí;
pokud je vyvíjeno úsilí, není to Osvícený stav.
(Pokud jde o) cestu slov a cestu (pravého) významu,
cesta slov (je ta, která) připravuje význam;
jakožto cestu (pravého) významu, (který je) bez progresu.
Bez progresu, bez úsilí, spontánně dokonalý.
Jediná Esence bez úsilí. E ma ho!

3 Ga

Mysl–sama je od počátku Prvotní Osvícení.
Původní Moudrost je bez příčiny,
není (to) Moudrost generovaná příčinami.
(Tato) jediná Moudrost (která je) jasná sama sobě
je samotným Srdcem Kuntu Zangpa.¹⁹⁴⁾
Zahrnuje všechny osvícené (a) cítící bytosti, minulé, budoucí i současné.
Je mimo rozlišení na „před“ a „po“ realizaci.¹⁹⁵⁾
Tři časy jsou jedním, není zde diference.
Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je bez příčiny,
není (to) efekt produkovaný příčinami;
existuje bez úsilí, jako obloha.
Vzácný klenot Mysli–samé
není nalezen hledáním někde jinde;
má být hledán v mysli myslí.
(Ale) když (je) hledán, neobjeví se;
(a) když (není) hledán, nebude ani ztracen.
Ryzí–a–Dokonalá–Mysl, Plod bez příčiny,
(je) stav (který existuje) bez úsilí jako obloha.
Toto uvědomění (a jeho) ukotvení v srdci,¹⁹⁶⁾
(a) přivedení těchto [uvědomění a ukotvení] do naprosté stability
je substancí všech realizací.
Původní Osvícení je bez příčiny,
Není to Osvícení generované příčinami;
je to Prvotní Osvícení od samého počátku.
Tři Těla jsou samo–vzniklá a spontánně dosažená.
Spontánně dosažená Jediná Esence. E ma ho!

4 Nga

Veškeré jevy (a) přicházení do bytí, transmigrace (a) stav přesahující utrpení,
vše (je) dokonalé v Ryzí–a–Dokonalé–Mysli.
Proto je (zvána) Naprostá Dokonalost [Dzog pa Čhen po, Dzogčhen].
Podívat se na tento hluboký stav Naprosté Dokonalosti
není prozkoumávání (a myšlení si) „tohle (je to)“.
Protože prozkoumáváním (to) nebude viděno,
samo nevidění (je) nejlepším viděním.
Náhled Kuntu Zangpa
nemůže být vysvětlen jako „tohle (je to)“:
(jako) přicházející takto nebo jeví se takto,

194) Samo–vzniklá Prvotní Moudrost Základu.

195) Rtoqs pa znamená realizaci stavu Reality; nga je stav předcházející tuto realizaci, což je stav transmigrujících bytostí; phyi odkazuje ke stavu, který nastane po realizaci Reality.

196) Porozumění a vzetí do srdce...

(jako) jsoucí takto, nejsoucí takto, nebo vůbec nejsoucí¹⁹⁷⁾:
 Ryzí-(a-Dokonalá)-Mysl (je) ryzí od počátku, (je) nesložená.
 (Je) neovlivněná extrémů čtyř limitů,¹⁹⁸⁾
 pojmovými obsahy, zaujatostí, nebo sklony;
 je oddělena (od) představ různých (fenoménů) jako věčných,¹⁹⁹⁾
 (od) představ univoční prázdnoty,²⁰⁰⁾
 (od) nahlížení uchopování a uchopovaného jako dvojího,²⁰¹⁾
 (od) objevování se manifestací.
 Zaujímá centrální bod bez extrémů;
 je to kontemplace svobodná (od) čtyř limitů.
 Toto „naprosté oddělení od extrémů“ (je) nejlepší Náhled,
 je (to) král (všech) náhledů,
 není (to) náhled obvyklý pro každého.
 Jediná Esence bez extrémů. E ma ho!

5 Ca

Meditace vztahená k hlubokému stavu Naprosté Dokonalosti
 není meditování (a myšlení) „toto (je to)“.
 Skrz meditaci se to nečiní jasnější;
 bez meditace to není ani zjasňováno ani zatemňováno.
 Kontemplace Kuntu Zangpa
 je svěží, přirozená a neměnná;
 je to spočinutí v neposkvrněném, neměnném stavu,
 bez meditování a bez toulání.
 Mysl-sama, která není (něčím na co by se mělo) meditovat,
 je zasažena hřebem ne-toulání.
 Ve Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo-Uvědomění), Jasnost (a) Prázdnota nejsou
 ani odděleny ani spojeny.
 Transmigrace (a) stav přesahující utrpení nejsou dva, existují v rovnosti.
 Není žádné přerušení v kontinuu neposkvrněného Stavů.
 Nejlepší meditace (je) bez meditace.
 Jediná Esence bez meditace. E ma ho!

6 Cha

Jednání²⁰²⁾ s ohledem na hluboký stav Naprosté Dokonalosti
 nespočívá v počínání (nějakým způsobem, myšlením) „toto (je to)“.
 Bez oddělení od Náhledu (a) Meditace,
 naprosto spontánní (a) nerozmanité,
 „neoddělené“ Jednání je to (pravé) Jednání;
 umělé jednání není to (pravé) Jednání.

197) Není to transmigrace, není to stav překračující utrpení, nemůže být nalezena jako něco, co může být specifikováno.

198) Čtyři limity: není to nalézáno jakožto jsoucí; není to popíráno jakožto nejsoucí, není to uznáno jako jsoucí obojí; není to vyřazeno jako nejsoucí ani jedno. Ryzí-a-Dokonalá-Mysl není nalézána jako jsoucí: není nalézána jako toto, protože, opravdu a skutečně, nic, ani atom, neexistuje. Ačkoliv vzhledem k tomu, že nezakrytě vyvstává nejrůznějšími způsoby, není odmítána jako nejsoucí. Není uznávána za jsoucí i nejsoucí (obojí) neboť jevení se je prázdnota a to, co je prázdno je jevení se a není zde rozlišení mezi těmito dvěma. Není vyřazována jako nejsoucí obojí (jsoucí a nejsoucí), protože když odmítneme jevení se, tak tu není ani prázdnota, a když odmítneme prázdnotu, není tu ani jevení se.

199) Náhled eternalistů.

200) Náhled nihilistů.

201) Náhled obyčejných bytostí.

202) Conduct.

Když Náhled (a) Jednání (jsou) neodděleně sladěny (způsobem, který) není umělý (a) je prostý zakazování a povolování, (veškeré) projevené Jednání (se stane) ozdobou Naprosté Dokonalosti; Jakkoliv je prováděno, (je) ryzí; jako lotos, bez poskvrny. Absence přijímání a odmítání (je) nejlepší jednání. Nejlepší Jednání, Jediná Esence. E ma ho!

7 Ja

Příklad ilustrující Ryzí–a–Dokonalou–Mysl je nesložená obloha: ze stavu prázdné oblohy, různé duhy, mraky, opary, cokoliv přijde a jakkoli se to objeví, existuje a vytratí se do stavu oblohy. bez zaujatosti, sklonů, formy, barvy, středu (nebo) okrajů, pravý Význam (je) bez vymezení (definition)²⁰³⁾. Jediná Esence bez vymezení. E ma ho!

8 Nya

K příčině (bytí) Ryzí–a–Dokonalé–Mysli: jelikož nedostatečná mysl (to) neví, musí to být ozřejmeno skrze tři příčiny (bytí). Jsou to Stav (Condition) a Přirozenost a Identita (Identity). S ohledem na Stav je Bdělá Přítomnost (Uvědomění) Jasná všemi možnými způsoby. S ohledem na Nejvyšší Přirozenost je Bdělá Přítomnost (Uvědomění) po všech stránkách Prázdna; Identita (je uvědomění, že) Jasně (a) Prázdne neexistují jako dualita.²⁰⁴⁾ Naprostá Identita (skrze své bytí) zapříčiňuje, že vše je známo jako Ryzí–a–Dokonalá–Mysl. Mysl–sama (je) prázdná, (je) bez kořene; v tomto ohledu, mysl a veškeré mentální výtvoary existují a vytrácejí se ve Stavu Mysli–samé; Mysl–sama (je) bez limitů uchopování (a) uchopovaného. Jako slunce svítící na obloze, Jasně (a) Prázdne (jsou) Sjednoceny, není zde oddělenost. Nerozdělitelná Jediná Esence. E ma ho!

9 Ta

Absolutní Realita (je) nezrozená. Z Dimenze nezrozené Reality, stav bytí a všechny jevy, cokoliv vzejde a jakkoli se to objeví, existuje a vytrácí se do Stavů Reality. Stav Reality (je) bez zrození (a) přerušení. Stav Reality (je) bez zaujatosti (a) sklonů. Stav Reality (je) nepopsatelný. Nepopsatelná Jediná Esence. E ma ho!

203) Definition.

204) Prvotní Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo–Uvědomění) vnímá Stav jako Jasný (to jest schopný jevit se všemi možnými způsoby) a Nejvyšší Přirozenost jako Prázdnu, bez duality mezi těmito dvěma, jsou Nerozdělitelné.

10 Tha

Esenciální charakteristiky Dimenze a Prvotní Moudrosti:
Dimenze je ryzí příčina, nezrozená Dimenze Reality.

11 Da

Prvotní Moudrost září ze své vnitřní povahy,
nepřerušená Prvotní Moudrost Jasného Světla.

12 Na

Jediná Esence bez zrození a přerušení.

Jediná Esence, Tělo Reality.

Tělo Reality je nedefinovatelné.

Z nedefinovatelného Stavů vyzařuje Prvotní Moudrost

(jako) Moudrost Prázdnoty, (která je) bez zaujatosti (a) sklonů;

(jako) Zrcadlicí Moudrost²⁰⁵⁾, (která je) bez jasnosti (a) zastření;

(jako) Moudrost Rovnosti, (která je) bez vysokého (a) nízkého;

(jako) Rozlišující Moudrost, (která) vyzařuje nesmíšeně;

(jako) Dosahující Moudrost,²⁰⁶⁾ (která) spontánně dosahuje cíle.

Držitelé Patera Moudrostí (jsou ozdobeni) Perfektním Potěšením,

s oděvy a ornamenty, znamenými (a) atributy,

spontánně dosaženými družinami a ryzími poli.

Z Těla Dokonalosti vyzařuje Soucit,

zázračně se ukazující každému, kdo potřebuje sebe sama zkrotit²⁰⁷⁾.

Rozličnými (způsoby) Emanovaná Těla vykonávají užitek bytostí.

Přirozenost Třech Buddhovských Těl (je) spontánně dokonalá.

Mimo naprosté spontánní dokonalosti Třech Buddhovských Těl,

Osvícení nemůže být dosaženo odjinud.

V naprosté, spontánní dokonalosti Sa Khar (božstev),²⁰⁸⁾

(není) nikdo, (kdo) generuje (a) nic (ke) generování.²⁰⁹⁾

V naprosté, spontánní dokonalosti Reality,

(není) nikdo, (kdo) zdokonaluje (ani) nic ke zdokonalení.

V naprostém závazku drženém od počátku, (?)

(není) nikdo, kdo by jej dodržoval (a) nic k dodržování.

V dokonalé Mysli, zplnomocněné od počátku,

není zplnomocnění k obdržení (a) nikdo, kdo by (jej) obdržel.

V naprostém oceánu (nadpřirozených) zakončení,

není (nadpřirozeného) zakončení k dosažení (a) nikdo, kdo by (jej) dosahoval.

V naprosté, spontánní dokonalosti Jasného Světla, není následnost etap.

V naprosté, spontánní dokonalosti bez úsilí, není graduálních cest.

V naprosté, samo-vzniklé spontánní dokonalosti, není rozlišení výsledků.

V totální Naprosté Dokonalosti, není následnost vozů.

Ne-existence není esenciálním významem.

(Co) přirozeně existuje ve Stavů

září jako klenot v průzračných vodách.

Stav (a) jasnost (jsou) jedno, není zde snižování (diminishment).

205) Mirror-like Wisdom.

206) Accomplishing Wisdom.

207) Tame.

208) Pět nejdůležitějších božstev.

209) To znamená, že adept má všechna božstva již dokonalá a nepotřebuje procházet meditačními fázemi Generování (kyerim) a Zdokonalení (dzogrim) jak je vyžadováno v tantrických praxích učení Sedmého a Osmého Vozu.

Je to (jedna) Jediná Esence bez vymezení.
 Jediná Esence, Tělo Reality.
 Když je všechno realizováno jakožto (jsoucí) Tělo Reality
 je to jako dosáhnout ostrova ze vzácného zlata.
 Když zde není zaujatost, (ani) sklony, (to) je Náhled.
 Když je realizována rovnost, (to) je Meditace.
 Když zde není přijímání (ani) odmítání, (to) je Jednání.
 Když zde není naděje (ani) zadržování, (to) je Plod.
 Když zde není uchopování (ani) uchopované, (to) je Realizace.
 Naldžorpa²¹⁰, který realizuje Mysl-samu
 (je) jako potomstvo lvů a orlů;
 když se tři pečete²¹¹ rozpadnou²¹², tři potenciality²¹³ (jsou již) dokonalé, (a)
 realizace odkrývá samu sebe (jako) pravé Osvícení.
 Spontánní dosažení bez dosažení.
 Spočívání bez úsilí na svém místě.²¹⁴
 Očištěné strasti bez očišťování.
 Moudrost rozvinutá bez rozvíjení.
 Dokonalost dosažená bez zdokonalování.
 Naprostá jasnost bez zastření.
 Utrpení překonáno bez překonávání.
 Překonání–utrpení, Jediná esence. E ma ho!
 [Toto je výklad Tanter a jejich plné podání]
 [Dále učitel řekl:]
 „Tato Jediná Esence, Ryzí-(a-Dokonalá)-Mysl, Naprostá Dokonalost,
 Je králem všech Tanter,
 kořenem všech pravidel,
 jádro všech instrukcí,
 finalita všech osmdesáti–čtyř tisíc (učení)²¹⁵,
 nejvyšší setkání a vrchol Devíti Vozů.
 Jsouce kontemplací Kuntu Zangpa,
 všechny osvícené bytosti tří časů
 nejsou ani v nejmenším schopny vyjádřit to slovy.
 Byla nepopsatelná, je nepopsatelná, bude nepopsatelná.
 Proto je vskutku cenná.
 Dokonce i já, Učitel, (ji) nemohu vysvětlit.
 Byla nevyjádřitelná, je nevyjádřitelná, bude nevyjádřitelná.
 Proto je vskutku cenná.
 Neobjevuje se v mysli cítících bytostí;
 jako oceán nebo obloha,
 (je) nesmírná, hluboká a subtilní;
 je ji obtížné pochopit a je řídce známa.
 Není k nalezení ve slovech ani v písmech;
 proto je vskutku cenná.
 Jako vzácný Klenot–Plnící–Přání

210) Praktikující, který spočívá ve stavu Naprosté Dokonalosti.

211) Tělo, řeč, mysl.

212) V momentě smrti.

213) Potenciality těla, řeči a mysli.

214) Ve stavu Naprosté Dokonalosti.

215) Všechna učení Bönů.

naplňující (všechny) potřeby a nedostatky, (je) mimořádně cenná.
 Tak je tedy předávána tobě.
 Chovej (ji) vroucně a velmi vážně,
 (tuto) Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo–Uvědomění), Srdce všech
 Dobře–jdoucích.
 Bez rozptýlení, bez zapomnění, chovej ji ve středu (své vlastní) myslí!
 Porozuměj tomu a všemu, co z toho vyplývá!
 Toto je esenciální instrukce k tajemství,
 nejtajnější z tajemství,
 nesrovnatelné, nejvyšší tajemství.
 Jako klenot do tlamy krokodýla uschovej,²¹⁶⁾
 (toto) tajné, nejposvátnější (učení),
 před jednotlivci jako (jsou)
 nehodní (a) pokrytečtí šarlatáni,²¹⁷⁾
 toulaví a roztěkaní (lidé) a (ti, kdo) nedrží (své) závazky,
 instruktory, (kteří jej drží) v tajnosti a (považují jej za jejich) naprosté osobní
 dosažení,
 heretiky²¹⁸⁾ (a) ru tra²¹⁹⁾ (držící) nesprávné náhledy,
 (musí být drženo) velice tajně (a) velice posvátně:
 ani slova (nebo) zvuku (o tom) nesmí zaznít.
 Ale pro ctihodné jednotlivce, (kteří jsou) stabilní (a) zklidnění v myslí,
 kdo nejsou ovlivňováni druhými, (kteří jsou jako) potomci lvů,
 ozdobeni vírou, pílí, skvělou znalostí (a) milující laskavostí,
 (kteří) dodržují (své) závazky, (jako by chránili svůj vlastní) život, a kteří nosí (své)
 učitele na koruně (své) hlavy,
 pro takové jednotlivce,
 i přesto že je to převelice tajné učení, je k předání.“

Takto bylo promluveno.

Slibuji.

Pak Tsamed Öddan a zbytek doprovodu takto chválili jedním hlasem:

„E ma ho!

Jak opravdu úžasný je Učitel Kuntu Zangpo, Pán Soucitu,
 (který) učí kohokoliv (potřebujícího sebe sama) zkrotit,
 nejlepší Učitel Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo–Uvědomění)!
 Jediná Esence, Ryzí–(a–Dokonalá)–Mysl, Naprostá Dokonalost,
 (je) král všech Tanter,
 kořen všech pravidel,
 jádro všech instrukcí,
 nejvnitřnější esence osmdesáti–čtyř tisíc bran Bönů²²⁰⁾,
 nejvyšší setkání a vrchol Devíti Vozů,
 esence tří set šedesáti Sakkar božstev;
 cesta všech Učitelů, kteří prošli minulostí,
 matka, (ze které) všichni budoucí Učitelé vzejdou,
 kontemplace všech Učitelů přítomného (času).

216) Pokud se někdo pokusí získat klenot z tlamy krokodýla, bude to extrémně nebezpečné, a klenot může být spolknut krokodýlem a ztracen navždy.

217) Kdo jsou takoví, protože Naprosté Dokonalosti mluví, ale neproaktívují ji.

218) Speciálně ti, kteří následují náhled éteralismu a nihilismu.

219) Nepřátelé doktríny.

220) Všechna učení Bönů.

lampa, která rozptyluje temnotu ne-uvědomění,
Klenot naplňující všechna přání a potřeby.
Jediná Esence, Ryzí-(a-Dokonalá)-Mysl, Naprostá Dokonalost.
Jak vskutku úžasné!“

Takto chválili jedním hlasem.

Učitel Kuntu Zangpo sám
a všechny fenomény transmigrace a stavu překračujícího utrpení,
Jsouce opět sjednoceny jako jeden ve Stavě naprosté rovnosti,
spočívají ve Stavě nepohnutelné Mysli-samé.
Poté, co Prvotní Moudrost Samo-Uvědomění v nich vyvstala,
(a) po realizaci Samo-Vzniklé Prvotní Moudrosti,
Tsamed Öddan (a) zbytek jeho doprovodu
všichni ustavili se ve Stavě Kuntu Zangpa.

Z ohniska Ryzí-a-Dokonalé-Mysli, Naprosté Dokonalosti,
Dvanáct Malých Tanter, učených jako kořen esenciálních instrukcí,
Jediná Esence, je (zde) zakončených.
Kěž (tato) kvintessence předání-myslí devíti Dobře-Jdoucích,²²¹⁾
(tato) suma esenciálních instrukcí, (která přichází) skrze zkušenost dvaceti čtyř
jedinců,²²²⁾
(a která je) vyučována emanacemi šťastných Šenů,²²³⁾
bez ustání přináší užitek žijícím bytostem až do konce časů.

Takto to bylo řečeno.

Emanace sama²²⁴⁾ odplula jako duha mizející v obloze.
Gyer spungs²²⁵⁾ byl uvolněn (v) nebeské kontemplaci.
Postupně (toto učení) bylo šířeno skrze transmisi.
Kěž je vše příznivé!
Štěstěna!²²⁶⁾

221) Linie počínající Prvotním Učitelem Kuntu Zangpem a končící Sangwa Dupou.

222) Nepřerušená linie dvaceti čtyř lidských bytostí, kteří předávali učení Naprosté Dokonalosti v Žang Žungu.

223) Termín Šen je tradičně spojován s kategorií celebrujících „kněží“, z nichž někteří hráli vlivné role jako duchovní ochránci krále během období starověkých tibetských monarchií.

224) Tapihritsa.

225) Gyer sprungs sNang bzher sLod po.

226) „Slibuji. Kěž se blahobyt žijících bytostí rozhojňuje! Kěž štěstěny přibývá! Jakákoliv záslužná příčina mohla vzniknout napsáním tohoto, věnuji ji ku prospěchu všech cítících bytostí, (které jsou) nekonečné (jako) obloha, a byly (ke mně) laskavé (jako) mí laskaví rodiče. Kěž je dosaženo perfektní Osvícení! Štěstěna! Ho! Ho!“ (Zvuk mocného smíchu.)

7.2. – Komentář k textu 12 malých tanter

7.2.1. – Uvedení textu

Dvanáct malých tanter, z ústního předání Zhang Zhungu Naprosté Dokonalosti.

V jazyce Zhang Zhung smrar,

Í thi ku yig khri rtse u pa tan tra thad do ci.

V tibetštině, Naprostá Dokonalost, ohnisko Ryzí-a-Dokonalé-Mysli²²⁷⁾²²⁸⁾.

Jediná esence. E ma ho!

Jméno tohoto textu je *Žang Žung Něn Gjü Ču Bu Čon Tri Nji*, a je to opravdu skvělý text, je to jádro celého cyklu Žang Žung Něn Gjü učení. Toto učení pochází z oblasti Žang Žung jejímž centrem je hora Kailás. Je to text „12 malých tanter“. Tento text začíná poznámkou, že je v jazyce mar, což je hlavní dialekt bývalé říše Žang Žung, je to podobné jako v Tibetu, kde je hlavní dialekt uke, který se používá ve středním Tibetu.

Tibetský název znamená něco jako „Tantra nejvyšší soucitné osvícené mysli“. Tigle Njagčig znamená něco jako Jediná Podstata, Jedinečná Dimenze.

7.2.1.1. – Kuntuzangpo

Skláním se před Kuntu Zangpo, božstvem Samo-Vzniklé Bdělé Přítomnosti (Uvědomění, deity of Self-Originated Awareness)!

1. Těmito slovy jsem se vyjádřil jednoho času v Og min, v Dimenzi Reality.

2. Prvotní Učitel Kuntu Zangpo,
obtížně definovatelný jakýmkoli způsobem,
spocívá od počátku ve (stavu) veliké nevyslovitelnosti.

Z tohoto stavu,

soucitný učitel Kuntu Zangpo
rovnoměrně rozprostírá (svůj) soucit vůči všem(u).

Text začíná slovy: „Skláním se před Kuntuzangpem, božstvem Samo-Vzniklé Bdělé Přítomnosti.“ Na začátku (každého) učení se vyjadřuje respekt ke Kuntuzangpo. Lidé si myslí, že Kuntuzangpo je „někde“, ale Kuntuzangpo znamená to, že se máme zaměřit na svou Přirozenost. Kuntuzangpo je naše Přirozená Mysl, Přirozenost naší Mysli, je to absolutní božskost. Pokud budete hledat Kuntuzangpo „někde“, pak jej nikdy nenajdete. Kdybyste Kuntuzangpo chtěli navštívit, pak můžete ve své vlastní mysli. Také „skládat poklony před Kuntuzangpo“ znamená, že se skláníme před [naší] Přirozenou Myslí. Ve vesmíru existuje mnoho buddhů, ale ten hlavní buddha je Samo-Vzniklý. Další buddhové, jako třeba buddhové čtyř vizí, a mnoho jiných, majících dvě ruce, různé hlavy, pokojných,

227) Takto se označuje božstvo Shenla Ökar, objevující se a učící na úrovni Dokonalého těla.

228) Ryzí-a-Dokonalá-Mysl, tib. čang čub sem: Text *Dzogpa Čhenpo Jangtse Longčhen Kji Ngé Don* (rdzogs pa chen po yang rtse klong chen gyi nges don) vysvětluje význam čang čub sem takto: „Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je je Ryzí (čang, byang) (neboť) existuje jako prvotní čistota nezrozené Prázdnoty; je Dokonalá (čub, chub), (neboť) existuje jako spontánní završení nezastřehného jevení se (exists as the spontaneous accomplishment (of) unobstructed appearance. Takže Mysl-sama existuje jako Nerozdlitelný projev (těchto) dvou.“ Čang čub sem bývá na Západě často překládána sanskrtským ekvivalentem Bodhičita. Bodhičita, ke které odkazuje Dzogčhen, je Absolutní Bodhičita, která je zmiňována již ranými mahájánovými texty jako *Samdhinirmocana*, a která tak označuje stav Osvícení. Pojem bodhičita obecně označuje úmysl dosáhnout Osvícení pro osvobození všech cítících bytostí od utrpení. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 55-6.

hněvivých které můžeme vidět vyobrazené na thankách,²²⁹⁾ jsou všichni manifestací *potenciality* Dharmakáji (sanskrt), neboli Kuntuzangpo (tib.). O Kuntuzangpovi říkáme, že je Spontánně Samo-Vzniklý (self-originated), že je Posvátná Bdělá Přítomnost (divine self-awareness); je to jakési božstvo Bdělé Přítomnosti. Toto je první vysvětlení tohoto učení.

Dále se v textu říká, že toto učení pronesl buddha Šhenla Ökar v nejvyšším ráji Og min, což je dimenze Nejvyšší Reality. Prvotního učitele Kuntuzangpa je velice těžké jakkoli představit nebo definovat. To znamená, že Kuntuzangpo je absolutní Buddha a je osvobozen od mysli a jakýchkoliv slov. Prvotní Buddha, Kuntuzangpo, naše Přirozenost, to jsou všechno jen synonyma. Od samého počátku setrvává v nevyslovitelném stavu a je osvobozený od mysli. A protože naše poznání je součástí mysli (kind of mind), naše znalosti jsou v naší mysli, a i když naše mysl může být velice jasná a velice inteligentní, nemůžeme [skrze ni], skrze náš rozum, pochopit svou Přirozenost; nemůžeme pochopit Kuntuzangpa myslí. My zde máme učení, a ať už se tu učíme cokoli, toto učení nemůže nijak přímo vyjádřit tuto Přirozenost, nemůže ji nijak vystihnout; to znamená, že Přirozenost, Kuntuzangpo, je osvobozená od slov, je zcela mimo jakákoliv slova, nelze ji slovy vystihnout. Tuto Přirozenost nemůže poznat naše mysl ani naše tělo. Můžeme se tedy zeptat, *kdo* tedy tuto Přirozenost poznává? Ona sama poznává sebe samu sebou samou. A když se budeme snažit tuto Přirozenost analyzovat myslí a nějak ji někde hledat, pak místo toho, abychom se jí nějak přibližovali, se nám bude ve skutečnosti stále více a více vzdalovat. Například jak se to činí na univerzitě, kde čím více něco analyzujeme a zkoumáme bystrým rozumem, tím více máme znalostí o té věci. Ale čím více analyzujeme rozumem tuto Přirozenost, tím více se nám vzdaluje. Tudíž nemysleme si nic, nesuďme, nestarejme se o ni, prostě ponechejme všechno tak, jak to je, a pak můžeme nahlédnout Kuntuzangpo.

7.2.1.2. – Přirozenost Mysli

**Ze Stavů nepohnuté Mysli–samé²³⁰⁾,
jako zázrak činné Prvotní Moudrosti,
nezměřitelná Milující Moudrost vyzařuje ke všem ostatním bytostem.
Tato nezměřitelná Milující Laskavost
zahrnuje všechny cítící bytosti bez zaujetí nebo sklonů.
Tato Milující Laskavost, která je texturou soucitu, znamením Osvícení,
(na sebe vzala formu) Emanovaného Učitele Šhenly Ökara;
zářícího jasně jako měsíční disk (odražený ve) vodě,
(jeho) tělesný vzhled nemá (inherentní) přirozenost;
zcela dokonalý (ve) znameních a attributech,
ukazuje se spolu s doprovodem a čistým polem.**

Přirozenost Mysli, nebo Mysl–sama (mind–itself, semñi) má mnoho kvalit, ale stručně řečeno má tři základní kvality: Prázdnotu (emptiness), Jasnost (clarity) a Nerozdělitelnost těchto (inseparability). Přirozenost objasňuje sebe samu, z této strany říkáme, že je Jasná. Je také naprosto Prázdňá, nepodléhá žádné příčině ani stavu z této prázdňé strany říkáme, že je Prázdňá, Prázdnota. Můžeme říci dvě věci, Jasnost a Prázdnota, ale z pohledu Prázdnoty je Jasná a z pohledu Jasnosti je Prázdňá, a tomu říkáme Neoddělitelnost těch dvou, je Sjedená. [To je Tigle Ňjagčig.]

7.2.1.3. – Šhenla Ökar jako emanovaný Soucit

**Z paprsků jeho soucitu,
jako potenciál nezadržitelného (unobstructed) soucitu,**

229) Malba posvátných náboženských, zejména figurálních, výjevů na plátně, které jejich symbolika se řídí přísným kánonem..

230) Z pohledu živých bytostí je Vše–Zahrnující Jediná Dimenze Základu nazývána „Mysl–sama“, semñi (sems nyid), tento pojem na jiných místech překládám jako Přirozenost Mysli, Přirozená Mysl, atd. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 55.

**Shen Tsamed Öddan, také zvaný Rigpa Odki Khye chung, se objevil:
setrvává jako ten s Prvotně Osvíceným,
obdařeným samo-sebe-vidoucí Bdělou Přítomností (Uvědomění, self-seeing
Awareness).**

**3. V tomto čase Shen Tsamed Öddan
[učitel který se ukazuje všemi možnými způsoby]
provedl nejvyšší obětiny Učitelí²³¹⁾
(a) puzen hlubinami (svého) srdce žádal:**

Kuntuzangpo setrvává od samého počátku ve stavu nevyřknutelném slovy; a z tohoto stavu vyzařuje Soucit ke všem cítícím bytostem, který jimi prostupuje. Nijak se z tohoto Stavu neodchyluje, neustále v něm spočívá; tím stavem se myslí Nerozdělitelnost Jasnosti a Prázdnoty. Nikdy není mimo toto Sjednocení a z tohoto Stavu, ze stavu Dharmakáji, vyzařuje jako zázrak Prvotní Moudrost. Z této Dharmakáji vyvstává Nesrovnatelný Soucit (Milující Laskavost) ke všem cítícím bytostem. Tato nezměrná Milující Laskavost je bez zaujetí a sklonů, rovnocenná, nedává nikomu více nebo méně, je bez jakéhokoli vymezení, je pro všechny stejná. To znamená, že i my od samého počátku máme také tento soucit, ale máme ho spíše jen pro naše blízké, pro rodiče, známé a přátele, ale už ho máme méně se svými nepřáteli. Náš soucit je tedy jen částečný a zaujatý. Kdybychom tento soucit otevřeli ke všem cítícím bytostem, pak by již nebyl zaujatý a částečný, byl by neomezený a stejný pro všechny.

A z tohoto neomezeného Soucitu emanoval Šhlenla Ökar, objevil se jako odraz měsíce na hladině vody. Šhlenla Ökar vyzařuje jasné tělo, velice zářivé, jasné, avšak toto jasné tělo nemá inherentní existenci; to znamená že vypadá jako tělo, ale není materiální. Podobně jako když vidíme odraz měsíce na vodě, vidíme sice měsíc, ale ne skutečný měsíc, ale jen jeho odraz na vodě; když na tento odraz sáhneme, je to jen voda. Takovou podobu má projevené tělo Šhenly Ökara. Projevuje se v naprosto dokonalé podobě, jako mladý, krásný, šestnáctiletý, jeho podoba se projevuje v čistém poli a je obklopena jeho družinou. Z jeho těla vyzařují všemi směry paprsky světla a soucitu; a z těchto paprsků soucitu se emanoval Ödkji Khje Čung. Jeho jméno je Semni Öoden a je to hlavní doprovod Šhenly Ökara. Šhlenla Ökar i jeho doprovod Tsamed Öden spočívají v Přirozeném Stavu. Ve stavu pravého buddhovství. Tenkrát Tsamed Öden provedl nejvyšší obětinu učitelí Šhenlu Ökarovi a motivován z hloubi svého srdce jej požádal zda by mohl vyučovat nauky Dzogčhenu. Požádal jej těmito slovy: „Učitelí, pane Soucitu, všem cítícím bytostem, na které shlížíš svým Soucitem, ukaž Prvotní Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti pro rozpuštění jejich slepoty, tuposti, nevědomosti a zatemnění, prosím, veď všechny cítící bytosti, které jsou pomýlené a trpí, do nirvány.“

„Ó Učitelí, Pane Soucitu,
pro tvůj soucit, kterým hledíš na žijící bytosti,
cítícím bytostem pomýleným strastmi
a zaslepenými temnotou ne-uvědomění,
prosím, ukaž Prvotní Moudrost Samo-Uvědomění!“

7.2.1.4. – Esence Dzogčhenu ve čtyřech větách

Text pokračuje odpovědí Šhenly Ökara odpověděl ve čtyřech větách.

Vysloviv takovouto žádost,

2. Učitel-sám prohlásil:

[toto nemůže být vůbec považováno za verbální vyjádření Kuntu Zangpa,
neboť je vysloveno ve stavu meditativní kontemplace]

„Samo-Vzniklé (Self-Originated), Prvotní Osvícení čisté od počátku,
stav bytí a všechny jevy

231) Shenla Ökar.

jsou naše vlastní Mysl, nejsou ničím jiným;
tudíž nahlízejte na vše jako na Samo–Vzniklé!”

Podívejte se na svou mysl. Všechny jevy jsou zahrnuty v Přírozenosti, žádný jev od ní není oddělen. Tato Přírozenost je Prvotní Buddha pocházející z Prvotní Čistoty. Vše se objevuje z Mysli–samé.

Tyto čtyři věty jsou velice důležité, neboť je v nich vystižena podstata dzogčhenových nauk. Tento Prvotní Buddha, neboli Kuntuzangpo, neboli Dharmakája je naše vlastní Přírozenost Mysli. Vznikl sám ze sebe, není závislý na příčinách ani na žádném stavu, nikdy. Toto se nazývá Kadag, což je Naprostá Ryzost. Je Ryzí od počátku. Cítící bytosti však mají mnoho negativních emocí, pět jedů, zatemnění, překážek, mnoho nečistých věcí; cítící bytosti proto čisté nejsou, jsou ovlivňovány mnoha věcmi a sužovány emocemi. Všechny tyto stavy – ať už pozitivní, jako ctnosti, deset páramit, nebo negativní, nectnostné, jako pět jedů, které můžou cítícím bytostem vyvstat v mysli, se vždy objevují z jejich Přírozenosti – z Přírozené Mysli. Všechny tyto [pozitivní i negativní] věci se objevují z Přírozenosti jejich Mysli, ale sama Přírozenost je vždy Čistá, Ryzí a Jasná. Je to podobné jako s oblohou: z prázdného prostoru oblohy se všechny věci objevují, v prostoru oblohy všechny věci setrvávají a nakonec opět v čistém prostoru oblohy mizí. Někdy je zataženo, někdy je mlha, někdy prší, někdy sněží, hřímají blesky, atd. Z tohoto prostoru oblohy se objevuje mnoho věcí jako zázrak, avšak prostor oblohy je stále stejný, čistý, ryzí, ať už se v něm objeví čisté a dobré věci nebo nečisté a negativní věci. Cokoliv se objeví, nemůže nijak ušpinit prostor. Takto, cokoliv se v naší Přírozenosti objeví, ji nemůže nijak pošpinit. Proto říkáme, že je kadag, neboli Prvotní Ryzost.

Ještě jeden příklad s jezerem: Na hladině jezera může být mnoho odrazů, některé jsou hezké, jiné ošklivé, jiné neutrální. Ať už se objeví jakýkoliv odraz na hladině jezera, vždy je mokrý. Někdy je na obloze mnoho hvězd, Měsíc, Slunce a všechny se odrážejí na hladině tohoto jezera. Když my se na tyto odrazy podíváme, uvidíme jakoby Měsíc, Slunce a hvězdy, ale když na tyto odrazy šáhneme (point), nahmatáme jen vodu. Takto se z naší Přírozenosti objevují různé druhy myslí a různá vědomí – 8 hlavních vědomí a 51 sub–vědomí (máme mnoho vědomí), které vypadají svébytně a rozmanitě, ale když se na ně podíváme, je to vše jen Přírozenost, podobně jako odrazy na vodě jsou všechny jen mokrá voda.

Jakoukoliv motivaci máme, dobrou nebo špatnou, je to jedno, protože je to vytvořeno naší myslí a vše toto, co naše mysl vytvoří, se objevuje v naší Přírozenosti. Když říkáme, že vše je stvořeno naší myslí, pak mluvíme z hlediska subjektu. Například když se nám dnes něco hodně líbí, pak je to takto vyrobeno naší myslí, zítra se nám to však může začít jevit jako ošklivé, prostě to v naší mysli změním na ošklivé – toto znamená nestálost, vše se neustále mění a měníme to my naší myslí. Všechny jevy se objevují v naší Přírozenosti. Vše závisí na naší Přírozenosti. Všechny jevy se objevují v naší Přírozenosti, a když spočineme v naší Přírozenosti, pak je vše Jasná Přírozenost, pokud ale začneme následovat (follow after) myšlenky a jevící se objekty, pak pro nás všechny jevy ztratí svou Přírozenost, už to není naše Přírozenost.

8 vědomí

Je tedy veliký rozdíl mezi *Přírozenou Myslí* a *myslí*. Mysl znamená, že stále myslíme o něčem, někdy myslíme o hezkých věcech, někdy o ošklivých, když se však na tyto podíváme, uvidíme jen nějaké tvary a barvy. Máme osm hlavních vědomí: (1) zrakové vědomí, (2) sluchové vědomí, (3) chuťové vědomí, (4) čichové vědomí, (5) hmatové vědomí, (6) mentální vědomí (7) emocionální vědomí, a (8) základní alaja vědomí. Zrakové vědomí znamená, že vidíme formy naším zrakem, zrakové vědomí je to, které používá oči, tomu každý rozumíme. Sluchem slyšíme zvuk, to je sluchové vědomí. Čicháme nosem, to je čichové vědomí. Chutnáme jazykem, to je chuťové vědomí. Cítíme tělem, to je tělesné, hmatové vědomí. Tyto nazýváme pět smyslů. A když něco myslíme – a není to aktuálně v žádném z pěti smyslových vědomí, pak je to (6) mentální vědomí.

(7) Emocionální vědomí je vědomí, které ulpívá na „já“, ono myslí „já“ a „moje“. My pořád říkáme „já“, ale když budeme hledat naše „já“ – v těle, ve zraku, ve sluchu, nikde jej nenalezneme. Toto „já“ nemá totiž nezávislou (inherent) existenci. Toto naše „já“ jsme si vytvořili my sami *vkládáním*, říkáme mu *vložené „já“*. „Já“ s nezávislou existencí nám chybí, takovéto „já“ nemáme. Vytvořené,

vložené „já“ se dá vysvětlit i takto: Když máme bolesti hlavy, říkáme „Já jsem nemocný.“ A tím vytváříme naše vlastní nemocné „já“, kterým je naše hlava – naše hlava je momentálně „já“, vložili jsme do ní naše „já“. Ale naše hlava nejsme my, nýbrž je naše. Když máme bolesti břicha, říkáme, že jsme nemocní, ale my nejsme nemocní, nýbrž náš žaludek je nemocný. V tomto případě je naším „já“ náš žaludek. Vložili jsme naše „já“ do žaludku. A takto, když prohledáme celé naše tělo a celou naši mysl, nikdy nenajdeme skutečné „já“, které by existovalo samo o sobě, inherentně. Toto nazýváme bez-já-ství (self-lessness, dang mig). My však i přesto stále ulpíváme na tom, že „já“ nezávislou existenci má. Tento způsob myšlení je doménou emocionálního vědomí.

Alaja vědomí

V předcházejícím životě jsme učinili mnoho skutků, nahromadili jsme mnoho karmy, dobré i špatné; i teď v přítomném okamžiku hromadíme karmu, někdy dobrou někdy špatnou [a někdy neutrální]; a v budoucnosti v tom budeme pokračovat dokud nedosáhneme Duhového Těla. Jisté je, že skrze naše činy neustále hromadíme karmu. A tato karma, produkovaná našimi činy, se ukládá v našem „nevědomí“, nikam se neztrácí. Tato karmická semena štěstí i utrpení jsou skladována v jakémsi „nevědomí“, kterému říkáme (8) *alaja vědomí*, někdy mu také říkáme *základní vědomí*.

Vedle těchto osmi hlavních vědomí máme mnoho sub-vědomí; nebudeme si je tu vyjmenovávat, ale obvykle je jich 51.²³²⁾ Pokud bychom chtěli porozumět všem těmto sub-vědomím, pak můžeme začít studovat tibetskou filosofii, zabere to asi tak tři roky. Cokoliv se tedy týká našeho vědomí, cokoliv máme v myli [tedy v těchto jednotlivých vědomích, ze kterých je naše mysl poskládána], můžeme následovat (follow after), jsou to nejrůznější vize, objekty a myšlenky. Pokud prostě spočineme přirozeně a ponecháme vše tak, jak to je, pak cokoliv se v mysli objeví, se samo-osvobodí do své Přirozenosti. Když spočíváme v Přirozené Mysli, pak cokoliv se objeví, jakékoliv vize, myšlenky, se stávají Ryzí Vizí (Pure Vision). Protože cokoliv takto vidíme či jakkoliv vnímáme, se objevuje v naší Přirozenosti a osvobozuje se do naší Přirozenosti; spočíváním v Přirozenosti vidíme tyto přímo, neovlivněné nevědomostí, pěti jedy a [osmi] vědomími. Když však jsme mimo Přirozený Stav, pak cokoliv vidíme, slyšíme, chutnáme, vše je nečisté protože je to ovlivněno, pokaženo nevědomostí, pěti jedy a běžnými vědomími. Když následujeme myšlenky a vize, pak zveme všechny tyto problémy k nám. Když však setrváváme v Přirozeném Stav, pak není žádný prostor ve kterém by se tyto problémy projevy.

Takto, cokoliv se objeví, je jen jako odraz na hladině jezera. Když se objeví odrazy na hladině, tak se na ně nehněvame ani po nich netoužíme, a když se přesto nějaká touha po odrazech na hladině jezera objeví, je velice snadné ji rozpustit [přece proč bychom se měli hněvat na nějaký odraz na hladině vody]. Tudíž, dokud setrváváme v Přirozeném Stav, pak cokoliv nám vyvstane, cokoliv se projeví, je jen prázdná forma (empty form). Netoužíme po prázdných formách, nechceme se hněvat na prázdné formy. Když jsme s touto Přirozeností pevně srostlí (familiar with), pak tu není žádný prostor pro vyvstávání pěti jedů. A pokud nemáme žádný prostor pro povstávání pěti jedů, pak jsme již dorazili do nirvány. Říkáme, že jsme dosáhli (obtain) vysvobození. Všechny vnější objekty, se objevují v naší Přirozenosti; všechny věci závisí na naší Přirozenosti. Proto Šhenla Ökar řekl „Podívejte se na svou mysl.“ Od počátku až do nynějška jsme se stále dívali ven [mimo naši mysl], ale ode dneška, doufejme, se budeme dívat *dovnitř na* naši mysl.

Není ale nutné se pořád a pořád koukat na naši mysl. Podívejme se na ni jednou – na jednu myšlenku, a tam kde se rozpustí sama v sobě, [v tom nevyslovitelném stavu] tam prostě spočínme. Je možné, že zatímco pak spočíváme v Přirozeném Stav, nám opět spontánně vyvstane nějaká myšlenka, nevadí – neposuzujeme ji, nestarejme se, nenásledujeme ji; cokoliv vyvstane, vše ponechejme tak, jak to je. Toto je výklad oněch čtyřech vět, které vyřkl Šhenla Ökar.

A tehdy také Šhenla Ökar dodal: „Když se Prvotní Moudrost Spontánně Bdělého Vědomí spontánně v sobě projeví, Samo-Vzniklá Prvotní Moudrost je přirozeně vnímána všemi, co takto nahlížejí.“

232) Jejich počet a tedy i povaha je dodnes předmětem vášnivých filosofických disputací.

Takto promluviv, dodal:

„Družino, když se Prvotní Moudrost Samo–Uvědomění ve vás objeví,
pak Samo–Vzniklá Prvotní Moudrost bude přirozeně vnímána.“

7.2.2. – Stručný výklad dvanácti Svastikových veršů

A tím jsme zakončili kapitolu, která se zabývá historií tohoto učení; nyní přichází na řadu samotné učení. Tento text je rozdělen do dvanácti kapitol. Těchto dvanáct kapitol se rozděluje na čtyři skupiny. Téma první skupiny je:

1. Základ;
2. Cesta;
3. Plod (výsledek, ovoce);

téma druhé skupiny je:

4. Náhled;
5. Meditace;
6. Aktivita (činnost, jednání);

téma třetí skupiny je:

7. Příklad;
8. Svědectví;
9. Význam;

téma čtvrté skupiny je:

10. Nezrozený;
11. Neustávající, nezastřená Prvotní Moudrost;
12. Jednota těchto dvou; Skutečnost, Moudrost a Tigle Ňjagčig, neboli Sjednocení.

Dále řekl:

1. Ka Základ všeho je neposkvřená Spontánně Bdělá Přítomnost.
2. Kha Cesta je spontánně dokonalá, bez progresu a bez úsilí.
3. Ga Plod je samovolně dosažen tak, jak je.
4. Nga S ohledem na pravý význam není co objevovat.
5. Ca S ohledem na pravý význam není o čem medítovat.
6. Cha S ohledem na pravý význam není žádné jednání (k osvojení).
7. Ja Příklad Mysli je, že je jako obloha.
8. Nya Dokladem Mysli je Mysl–sama.
9. Ta Esence Mysli je Realita.
10. Tha V nezrozené Dimenzi Reality.
11. Da. Nezakrytá Prvotní Moudrost setrvává.
12. Na. Jediná Esence bez zrození a přerušování.

7.2.2.1. – 1. Ka. Základ

1. Ka. Základ všeho je neposkvřená Spontánně Bdělá Přítomnost.

Spontánně Bdělá Přítomnost je základem všeho. To znamená, že Spontánně Bdělá Přítomnost, Přirozený Stav, Samo–Vzniklá Prvotní Moudrost, Přirozenost Mysli, Mysl–sama (sem ní) jsou všechno synonyma a všechny odkazují k tomu, že se máme zaměřit na Přirozenost naší Mysli.

Künži, alaja

Přirozená Mysl není ovlivňována žádnými podmínkami, stavy, vlivy – vůbec nijak. Pochází sama od sebe, skrze sebe, sebou samou, projasňuje se sama, není závislá na mysli. Je to Základ Všeho (base of all, künži), jak jsme si již řekli dříve. Že to je Základ Všeho znamená, že cokoliv se projeví

v naší myslí, jakýkoliv objekt, subjekt, i samotná mysl, to vše se vždy objevuje ve Spontánně Bdělé Přítomnosti (self-awareness). Když nyní spočineme v naší vlastní Spontánně Bdělé Přítomnosti, tak se v ní nakonec všechno rozpustí. Tomu říkáme künži, Základ Všeho. Máme ale také alaja vědomí, které rovněž zveme základ všeho (künži namše). Musíme správně porozumět rozdílu mezi tímto alaja vědomím a Základem Všeho, künži.

Alaja vědomí jako náš základ znamená, že jakékoliv karmické stopy máme, dobré, špatné, neutrální, vše je neseno tímto naším alaja vědomím. Tyto karmické stopy jsou tímto alaja vědomím drženy a ve vhodný okamžik jsou vypouštěny, aby dozrály. Například: Když jsme šťastni, tak tento stav pochází z tohoto alaja vědomí. V minulosti jsme nahromadili dobrá semena a tato semena se nyní projevují jako štěstí. Pokud jsme nešťastní, pak to rovněž pramení z našeho alaja vědomí, protože jsme v minulosti nahromadili špatná semena skrze špatné akce. Z těchto semen pochází naše nynější utrpení. Proto alaja vědomí nazýváme náš základ.

Někdy přirovnáváme náš základ k jezeru nebo nebi. Když říkáme, že náš základ je jako prostor oblohy, znamená to asi toto: kolik vesmírů je v prostoru? kolik zemí je v prostoru? kolik elementů? kolik všeho? Vše se napřed v tomto prostoru objeví, pak to v něm setrvává a pak se to v něm opět rozpustí. Také náš základ přirovnáváme k oceánu, protože v oceánu je mnoho věcí: ryb, kamenů, rostlin, mnoho rozličných věcí, i mnoho odrazů na hladině. Vše se objevuje v oceánu, vše setrvává v oceánu a vše se v něm opět rozpouští, proto je také zván základ všeho. Tudíž, máme mnoho vše-základů a musíme mezi nimi umět rozlišovat. Jeden tento Základ však nezávisí na žádné příčině ani podmínce a je zcela za myslí (beyond mind) a mluvením; zatímco tyto ostatní základy jsou pochopitelné myslí a jsou zcela závislé na příčinách a podmínkách, dokonce bez dostatečných podmínek by se ani nemohly objevit, nemohly by existovat. Naše mysl je velmi jasná a inteligentní, ale i tak s ní nemůžeme pochopit ani nijak uchopit tuto Přirozenost, tento Základ. Čím více se budeme snažit tuto Přirozenost analyzovat a uchopovat, tím více ji budeme zastírat, zakrývat a ztrácet.

Učenec by se tu mohl zeptat: „Proč je zde tedy tolik učení buddhů? Proč máme tato učení poslouchat, když naše skutečná Přirozenost je zcela mimo tato učení, naprosto mimo jakékoliv možné porozumění skrze užívání myslí? Proč máme tato učení poslouchat a proč jich je tolik?“ Všechno jsou to jen *metody* jak porozumět tomu Stavu. Například, když chce syn uvidět Měsíc, potřebuje otcův prst, aby mu jej na obloze ukázal. V tu chvíli je otec a jeho prst velice důležitý. Otcův prst může ukázat synovi, kam se podívat na měsíc. Ale otcův prst a měsíc spolu nejsou nijak spojeny. My Tibeťané říkáme, že měsíc je vzdálený 50 paxi, to je velmi daleko, otcův prst je ale krátký a nemůže tam dosáhnout; tedy mezi nimi nemůže být naprosto žádné spojení. Ale i přesto ten otcův prst *může* ukázat na měsíc, aby jej syn mohl spatřit *sám*. Takto je naše Přirozenost zcela mimo jakékoliv (completely free from) naše učení, naslouchání učení, analyzování, užívání myslí; veškeré toto poslouchání buddhova učení je tedy jen určitá *metoda* jak nahlédnout Spontánně Bdělé Vědomí přímo. Tolik v krátkosti, co je to Základ. Podrobné vysvětlení přijde později znovu a znovu.

7.2.2.2. – 2. Kha. Cesta

2. Kha. Cesta je spontánně dokonalá, bez progresu a bez úsilí.

Tato [dzogčhenová] Cesta je mimo jakékoliv postupování, pokroku a úsilí, je spontánně dokonalá ve své Přirozenosti. Tato cesta je mimo jakékoliv pohybování, to znamená, že to není skutečná fyzická cesta, ale je to cesta mentální povahy. Ale není co cesta mentální povahy, jako je tomu například v sůtrách, kde je pět cest, ve kterých jsou zahrnuty například cesty deseti páramit a cesty deseti bhúmí; toto jsou všechno mentální cesty a všechny jsou nějak zahrnuty v této dzogčhenové Cestě. V tantrickém učení je také více cest, tři kontemplace, khyerim a dzogrim a všechny jsou zahrnuty v dzogčhenové Cestě. Všechny cesty v sůtre a tantře, ať už jsou jakékoliv, jsou vždy nějak součástí myslí (kind of mind) a jsou s ní nějak propojené a na ní závislé, a tak je součástí myslí i cesta k nirváně. Když vstoupíte na cestu sůtry, budete muset rozvíjet cestu více a více a čím více danou cestu rozvinete, tím blíže k nirváně se dostanete. Kolik je takových cest, tolik je různých konceptuálních myslí. Dzogčhenová Cesta však taková není. Je zcela osvobozena od jakéhokoliv mentálního úsilí,

od kráčení po ní. Tato Cesta je speciální cesta, což znamená, že když napřed porozumíme, jaká je Přírozenost, a pak v ní spočineme, tak všechny sůtrické i tantrické cesty jsou v této Cestě již završené a přivedeny k Dokonalosti (perfected). Praktikující Dzogčheny nepracuje deset páramit jako sůtrický praktikující, ale když je skutečný Dzogčhenpa, pak může klidně říci, že praktikuje i deset páramit. Je to jako když pijeme mléko, tak spolu s ním spontánně pijeme i máslo. Když takto pijeme mléko, pak dokonce není možné, abychom nepili i máslo, takže ten konečný výsledek deseti páramit nakonec získáme, podobně jako máslo pijeme spolu s mlékem. Když budeme praktikovat dzogčhenová učení velmi dobře, spontánně dosáhneme i plodů tantrické cesty. V sůtre, tantře i Dzogčheny se říká, že potřebujeme dosáhnout (obtain) třech buddhovských těl (tři káji).²³³⁾ V Dzogčheny však stačí praktikovat *jen* Spontánně Bdělou Přítomnost, pak tři káji, stejně jako všechny ostatní plody, spontánně dosáhneme bez jakékoliv mysl-užívající praxe. Praktikování této Spontánně Bdělé Přítomnosti nazýváme Cesta, ale není to jako cesta v sůtre a tantře.

7.2.2.3. – 3. Ga. Plod

3. Ga. Plod je samovolně dosažen tak, jak je.

Plod v Dzogčheny je dosažen spontánně a náhle, okamžitě, zatímco plod v sůtrách a tantrách je závislý na příčinách. To znamená, že tyto plody přicházejí z mentální praxe [a postupně].

V sůtre se říká, že musíme praktikovat dvojí zásluhu: moudrost a metodu. Moudrost znamená pochopení šúnjaty, prázdnoty [které přinese realizaci absolutní pravdy]. Šúnjata znamená bez-jáství, prázdnota, anátman. Pochopení šúnjaty má přinést dharmakáju. Tato moudrost, která přináší pochopení prázdnoty se v sůtre jednou z deseti páramit. Ostatních devět páramit jsou metody, jak dosáhnout buddhovství rúpakaji. Jsou dvě rúpakáji: nirmanakája a sambogakája. [Plod v sůtre je tedy dosahován postupně, je postupně vytvářen a pak nakonec ještě složen z úrovně absolutní a relativní.] Cokoliv sůtra říká o kájích, vždy to nějak pramení a zcela závisí na mentální praxi, na myšlení, na užívání mysli.

Tantra rovněž zahrnuje tři kontemplace a dvě fáze. *První* kontemplace je podobná jako dzogčhenová Spontánně Bdělá Přítomnost, Přírozená Mysl. Říká se tomu kontemplace na „takovost“ (thatness). To znamená setrvat v přírozeném stavu. Toto setrvání nám může přinést Dharmakáju, ale pouhým tímto setrváváním, podle tantriků, nemůžeme dosáhnout třech buddhovských těl (káji). Proto je potřeba přidat další dvě kontemplace. Toto spočívání v přírozeném stavu musí být velice stabilní aby se mohlo stát základem pro další kontemplaci. *Druhá* kontemplace spočívá v intenzivně rozvíjeném soucitu poté, co je dostatečně stabilizována přírozená mysl. To znamená, že zatímco stabilně setrváváme v přírozeném stavu, rozvíjíme soucit skrze užívání mysli. Takže napřed musíme být velice stabilní v přírozeném stavu a pak přidáme rozvíjení soucitu ke všem cítícím bytostem. A pak se s tímto soucitem stále více a více sblížíme (get familiar with) až najednou náhle a spontánně povstane veliký soucit. A tyto dva, přírozený stav a soucit jsou pak základem pro realizaci, pochopení. Pokud dokážeme sjednotit kontemplaci a soucit, pak jsme připraveni postoupit ke třetí kontemplaci. *Třetí* kontemplace spočívá ve vizualizaci božstev [jidamů], skrze které transformujeme jakékoliv nečisté věci na čisté. Například pět jedů transformujeme na pět moudrostí; samsáru na nirvánu, místo utrpení na místo štěstí. Celý tento proces je vytvářen a prováděn tantrickými praktikujícími. Tudíž veškeré plody těchto praxí, jako třeba tři buddhovská těla, [a to platí i pro sůtru] závisí na mysli, myšlenkách a smyslech praktikujících – na praxi skrze užívání mysli.

Plod Dzogčheny takový není. Když jsme opravdu dobře a stabilně seznámeni s naší Přírozenou Myslí, tak se tři buddhovská těla spontánně projeví z naší Přírozenosti. Tento Plod nijak nezávisí na žádných mentálních příčinách ani na žádných praxích užívajících mysl. Napřed potřebujeme porozumět této Přírozenosti a pak přírozeně a spontánně dosáhneme všech plodů všech ostatních cest.

V Dzogčheny potřebujeme praktikovat dvě praxe: trekčö a tögäl. Jsou to *jakoby* dvě cesty, ale nejsou to skutečné cesty. Trekčö znamená prosté stabilní setrvávání v Přírozeném Stavě bez

233) Dharmakája, bonku, Kuntuzangpo; sambogakája, dzoku; nirmanakája, tulku.

následování myšlenek a obrazů. Tögal zahrnuje určité metody, jako například hledění do tmy (dark retreat), do oblohy (sky gazing) a do slunce (sun gazing) za určitých tělesných pozic; a všechny tyto metody slouží k rozvíjení Jasnosti. Důležité je stabilně setrvávat v Přirozeném Stavu – a při tom můžeme očima hledět do temnoty, nebo do slunečních paprsků, nebo do čistého prostoru oblohy. Pokud však nesetrváváme v Přirozeném Stavu, a budeme používat tyto metody, pak také můžeme mít nejrůznější vize, ale je to jako bychom se prostě jen dívali na televizi. Hlavní praxí je setrvávání v Přirozeném Stavu – to je potřeba si velmi dobře osvojit. A když dosáhneme dostatečné stability v Přirozeném Stavu, pak můžeme využívat mnohé tögálové metody na rozvíjení Jasnosti Přirozeného Stavu. Nakonec, pokud jsme v Přirozeném Stavu stabilní, spontánně se projeví tři buddhovská těla – to znamená, že mysl se spontánně osvobodí ve své Přirozenosti. A z této naší Přirozenosti se mohou projevit nesčetné sambogakáji a nirmanakáji, nejen jedna, ale nespočet, kolik se nám zlíbí. A všichni tito projevení buddhové se vždy projeví pro užitek cítících bytostí.²³⁴⁾

7.2.2.4. – 4. Nga. Náhled

4. Nga. S ohledem na pravý význam není co objevovat.

Skutečný Význam není možné nahlédnout. Dzogčhenový Náhled nemá žádný skutečný Význam, to znamená že je to sice Náhled, ale není možné jej vnímat (nahlédnout, perceive) vědomími nebo myslí. Existuje pět smyslů, těmito pěti smysly vnímáme mnoho vnějších objektů, jako zvuky, doteky, vůně, tvary; máme i vnitřní smysl – mentální vědomí, kterým nahlížíme vnitřní objekty, které nejsou aktuálně přítomné v žádném z vnějších smyslů, jako myšlení a plánování. Je tu celkem pět objektů pěti smyslů a v těch vyvstává bezpočet nejrůznějších forem, některé z nich jsou hezké a příjemné, jiné ošklivé a nepříjemné, některé jsou neutrální. Také z vnitřku naší mysli vyvstává bezpočet různých myšlenek, plánů, cílů – ale všechno toto je jako vlny na jezeře. A cokoliv se takto objeví a my to vnímáme – cokoliv ochutnáme, uvidíme, vymyslíme – se objeví (appear) v Přirozené Mysli. Všechny tyto věci, které se takto objeví v Přirozené Mysli jsou jen prázdné formy, protože Přirozenost je Prázdna a cokoliv vyvstane z Prázdnoty je rovněž Prázdne. Například: Co se narodí z koně? Kůň. Co se narodí z člověka? Člověk. Cokoliv se vynoří z Prázdnoty, je Prázdne. Například u jezera nezáleží na tom, jestli se vytvoří malá nebo velká vlna, vždy je to jen voda a je to mokré. A stejně tak, cokoliv vyvstane z Přirozené Mysli je emanace Přirozené Mysli.

Přirozený Stav má velkou moc, může se v něm projevit úplně všechno. Často něco posuzujeme jako dobré, špatné nebo neutrální; oddělujeme nirvánu a samsáru. Nirvána znamená šťastné místo, spokojený stav, samsára znamená místo nebo stav utrpení. Nirvánické věci jsou hezké a šťastné, samsárické věci jsou ošklivé – samsáru známe velice dobře: samsára je samsára. Ale z pohledu Přirozeného Stavu není mezi nirvánou a samsárou rozdíl. Nirvána je jako hezký odraz na vodě, samsára je jako ošklivý odraz na vodě. Někdy se objeví hezké odrazy, jindy ošklivé, ale z pohledu jezera je to všechno jen voda. Samsára a nirvána jsou úplně stejné (equal), jsou jedné chuti (single taste). Toto je skutečný Náhled Dzogčhenu. Proto, chceme-li být opravdovými praktikujícími Dzogčhenu, pak když se objeví ošklivé věci, tak se na ně nemůžeme hněvat, když se objeví hezké věci, neměli bychom po nich toužit. Podle Dzogčhenu jsou všechny stejné. Když tomuto perfektně porozumíme, totiž že vše je odrazem Přirozeného Stavu, pak je to pravý dzogčhenový Náhled.

7.2.2.5. – 5. Ca. Meditace

5. Ca. S ohledem na pravý význam není o čem medítovat.

V opravdovém významu není nic, o čem bychom měli medítovat. Že zde není žádný náhled znamená, že v Realitě není žádná meditace.

Je mnoho náhledů, třeba sůtrický a tantrický; tantrický náhled je blíže dzogčhenovému než sůtrický, který je více jiný. V sůtre je náhledem šúnjata – což podle mnoha učenců madjamaky

234) Konec nahrávky 1-2.

znamená, že nic nemá inherentní nezávislou existenci. Tuto šúnjatu, neboli absenci inherentní existence čehokoliv, musíme správně nahlédnout, pochopit naší inteligencí. Ale dzogčhenový náhled je zcela za tímto sůtrickým, a proto se nazývá „ne-náhledem Reality“ (nothing view in reality) – ve skutečnosti není žádný náhled.

Co znamená, že v Realitě není žádná meditace? Meditace pro nás obvykle znamená, že se na něco soustředíme užíváním naší mysli. A když zaměříme svou meditující mysl na šúnjatu, pak je to v sůtre považováno za nejvyšší sůtrický náhled – nejvyšší sůtrické učení. Například když se soustředíme na Šhenlu Ökara třeba po dobu pěti minut, tak po tuto dobu jsme v meditaci. Dokud se soustředíme na Šhenlu Ökara, používáme při tom svou mysl, která se na něj soustředí. Takto můžeme provádět rozličné meditace, například soustředění na bílé A, vizualizaci našeho jidamu – to jsou všechno meditace, při kterých musíme použít svou mysl. Ale na Přirozený Stav se takto, užíváním naší mysli, soustředit nemůžeme, to možné není. Prostě jen spočíme v Přirozeném Stavě, bez užívání jakékoliv mysli. Proto je za meditací, neboli je to ne-meditace.

Hedewa

Pak, když už v Přirozeném Stavě setrváváme docela stabilně, pak je to zcela jiné než hluboký spánek, bezvědomí, hedewa, a jiné takové stavy. Někdy je dzogčhenová meditace jako hedewa; hedewa je stav bez myšlenek, například když někde jsme a najednou nás něco vyděsí, tak v tom okamžiku jsme jako paralyzovaní, neschopní myslet, jako bychom ani neměli mysl. To je hedewa.

Musíme umět rozlišovat mezi spočíváním v Přirozeném Stavě a hlubokým spánkem, bezvědomím a hedewou. Pokud jsme v bezvědomí, tak nám zcela chybí Jasnost (clarity). Stejně je to v hlubokém spánku, kde nám také chybí Jasnost. Ale když setrváváme v Přirozeném Stavě, pak naše přítomnost působí jakoby Prázdná (empty), ale je zároveň velice Čistá a Zářná (clear, bright). Ze zkušenosti víme, že Jasnost (clarity) nemůže být srovnávána s bezvědomím nebo hlubokým spánkem. Ale na nic se při tom nesoustředíme. Je to zcela mimo meditaci a soustředění. Toto je význam ne-meditace.

7.2.2.6. – 6. Cha. Aktivita

6. Cha. S ohledem na pravý význam není žádné jednání (k osvojení).

V Realitě, ve skutečném Významu, není žádná akce. Akce znamená práce, činnost, kterou provádíme třemi branami – myslí, řečí a tělem. Normálně potřebujeme hodně posuzovat a přemýšlet: Když udělám něco tak nebo onak, bude to pro mě dobré, nebo ne, a v budoucnu mi to přinese to a ono; takto musíme neustále vyhodnocovat. Když teď něco děláme, tak nám to v budoucnu může přinést štěstí, a takovým akcím říkáme, že jsou ctnostné, je to „dobrá karma“. Ale můžeme udělat i věci, které nám v budoucnu můžou přinést i utrpení a nespokojenost, takové jednání nazýváme nectnostné, je to „špatná karma“. Pokud učiníme něco, co nám v budoucnu nemůže přinést ani štěstí ani utrpení, pak to nazýváme neutrální aktivita. Cokoliv učiníme, vždy přinese nějaký výsledek – dobrý, špatný, nebo neutrální. Avšak když spočíváme stabilně v Přirozeném Stavě, tak ať uděláme cokoliv, ať už „správně“, nebo „špatně“, nebo „neutrálně“, vůbec na tom nezáleží, vše je to stejné. Dobré i špatné akce nám nemohou přinést ani štěstí ani utrpení. Například černou tužkou nemůžeme udělat čáru do prostoru, červená tužka rovněž neudělá červenou čáru do prostoru. Takto, zatímco stabilně spočíváme v Přirozeném Stavě, který je jako prostor, cokoliv učiníme tělem řečí a myslí, nemůže přinést žádný následek, ani dobrý ani špatný. Proto říkáme, že z pohledu Přirozeného Stavě, z pohledu Reality, není žádná akce, žádné konání.

Tyto řeči jsou ale docela nebezpečné, protože se kvůli nim mnoho lidí dostane na špatnou cestu. Toto povídání platí z pohledu Přirozeného Stavě, tomu musíme porozumět! Dokud setrváváme v Přirozeném Stavě, nehromadíme ani ctnosti ani nectnosti. Pokud ale v Přirozeném Stavě nejsme, [což je prozatím většina našeho času] pak automaticky hromadíme karmu – někdy dobrou někdy, špatnou a někdy neutrální. Můžeme si pak být jisti, že když hromadíme negativní karmu, tak nám to v budoucnu přinese utrpení; když budeme konat ctnostné činy, pak nám to přinese štěstí. Tedy

dokud jsme mimo Přirozený Stav, tak potřebujeme neustále pečlivě všechno posuzovat a vyhodnocovat. Pokud však dokážeme spočívat v Přirozeném stavu stabilně, pak posuzovat nepotřebujeme. Když jsme v Přirozeném Stavě a něco k nám přijde, pak bychom to neměli ani přijímat ani odmítat. Například v nás náhle a spontánně vyvstane hněv. Pokud začneme tento hněv následovat, jako například kdo nás rozhněval a proč, a takto kolem něj začneme posuzovat, pak tento hněv bude jen sílit a mohutnět – když budeme tento hněv posuzovat myslí, tak jej tím jen posílíme. Ale když tento hněv vyvstane a my se na něj *jen* podíváme a necháme jej tak, jak je, setrváváje při tom v Přirozeném Stavě, pak se ten hněv sám od sebe rozpustí ve své Přirozenosti. Prostě jen spočínáme v tomto stavu, bez jakéhokoli posuzování. Je možné, že se hněv objeví později znovu, ale bude stále slabší a slabší [protože mu neposkytneme půdu, ve které by vyklíčil]. Tímto způsobem můžeme z jakéhokoli konání vytvořit dzogčhenovou cestu. Pokud to takto děláme, pak je to pravá dzogčhenová aktivita.

7.2.2.7. – 7. Ja. Příklad

7. Ja. Příklad Mysli je, že je jako obloha.

Obloha je příklad Mysli-samé (semñi). Nebe je jako naše mysl, ale ne naše [pohyblivá] mysl, nýbrž naše Přirozená Mysl. Tato je podobná obloze, na které se objevuje mnoho věcí, jako mraky, déšť, blesky, duhy, mlha – mnoho takových věcí se může na obloze objevit. Někdy se na obloze objeví třeba mlha, nějakou dobu v ní setrvává, a pak se v ní zase rozpustí.

Za dobu, co si tu předáváme toto učení, proběhlo v naší mysli nespočetně myšlenek, bylo jich tolik, že bychom je ani nedokázali spočítat. Některé myšlenky byly dobré, některé špatné. Ale jakéhokoli myšlenky jsme v měli, všechny se vynořily v naší Přirozenosti, pak v ní spočívaly, a pak se v ní rozpustily. Žádná myšlenka se u nás moc neohřála a už ji vystřídala jiná; takto střídá jedna myšlenka druhou bez přestání. Není to tak, že by to byla jedna myšlenka, která by trvala dlouho, není totiž možné zadržet jednu myšlenku na delší dobu. Během tohoto přemýšlení se všechny myšlenky objevují v naší Přirozenosti, spočíávají v ní a po nějaké době zmizí tam, odkud se objevily. Přirozenost Mysli a prostor jsou podobné. To byl příklad Mysli-samé jako oblohy.

7.2.2.8. – 8. Nya. Svědectví

8. Nya. Dokladem Mysli je Mysl-sama.

Vše jsou prázdné formy

Důkaz Mysli-samé je Přirozenost Mysli. Například když v dále vidíme kouř, tak skrze tento kouř můžeme usoudit, že je tam i oheň. Kouř je důkazem ohně. Takto můžou Dzogčhenpové²³⁵⁾ říci, že vše jsou jen prázdné formy, třeba tato budova, toto sklo, tento stůl, cokoliv vidíme je prázdná forma. Ale když se na tyto věci podíváme my, tak nejsou prázdné, naopak jsou velice pevné. Kdyby to byly prázdné formy, byly by jako duha. Duhu můžeme vidět, ale nemůžeme ji chytit. Takto pevně a substanciálně působí tyto věci z jejich strany – ze strany objektu. Ale je velice snadné podívat se na všechny ty objekty ze strany mysli, a pak je velice snadné je všechny vidět jako prázdné formy. Když se na něco podíváme, tak se nám to nejeví jako prázdné, zatímco když se podíváme na svou mysl, bude se nám jevit jako prázdná velice snadno. Každý s tím má zkušenost. My Tibeťané říkáme „Mysl je prázdná.“ Tudíž, napřed je potřeba nalézt dzogčhenovou Přirozenost z pohledu naší mysli. Když budeme hledat naši Přirozenost skrze vnější objekty, tak ji nikdy nenajdeme. Poté, co najdeme svou Přirozenost skrze svou mysl, a pak se s ní dobře obeznámíme (get familiar with), se nám naše mysl ukáže jako Prázdná. A důkaz spočívá v tom, že skrze toto pak můžeme všechny jevy nahlížet jako Prázdné.

Je takový příklad, že dzogčhenoví praktikující mohou projít zdí, nepotřebují dveře, nebo třeba můžou otisknout svou ruku do skály. Je to znamení, že [pro ně] jsou vše prázdné formy. Možná jste

235) Dzogčhenpa je praktikující, který stabilně setrvává v Přirozeném Stavě.

slyšeli životopis Milarepy, který nebyl nijak malý, ale dokázal se schovat do jačího rohu. To je znakem toho, že na všechno skutečně nahlížel jako na prázdné formy, pochopil, že všechno je prázdné. Takto musíme napřed pochopit svou mysl jako prázdnou formu, a toto pochopení musíme pak neustále prohlubovat, až nakonec skrze toto pochopení se pro nás i vnější věci stanou prázdnými formami. Tudíž Mysl-sama je důkazem Přirozené Mysli, jako kouř.

7.2.2.9. – 9. Ta. Význam, Podstata

9. Ta. Esence Mysli je Realita.

Semňi a Bönňi

Esence Mysli je Realita (bönňi) nebo Přirozenost Mysli (semňi). Když tibetské semňi a bönňi přeložíme přímo, tak je to Přirozenost (ňi) Mysli (sem) a Přirozenost (ňi) Jevů (bön), Realita. Máme mnoho forem, zvuků, pachů, chutí a všechny tyto jsou jen prázdné formy, A jsou to jen projevy (tsal) potenciality Přirozené Mysli, v tibetštině rolpa. Mimo nás venku je nespočet věcí, ale jejich skutečná podstata je prázdná, říkáme tomu Přirozenost Jevů (bönňi). Když se podíváme ven, tak skrze toto venku nemůžeme spatřit Přirozený Stav. Pokud dosáhneme dostatečné stability v Přirozeném Stavě, tak cokoliv nám vyvstane, jakýkoliv zvuk, myšlenka, tvar, vše se nám bude jevit jako spontánně Bdělá Přítomnost (awareness). Je to jako na zlatém ostrově, kde je úplně všechno ze zlata. Když se tam dostaneme a budeme potřebovat dát výprask psovi, pak musíme použít zlato. Když budeme potřebovat postavit dům, tak bude celý ze zlata. Nemůžeme stavět z ničeho jiného i kdybychom chtěli, protože na tomhle ostrově není nic než zlato. To je takový příklad. Pokud jsme dosáhli pevné stability v setrvávání v Přirozeném Stavě, pak skrze naše spontánně Bdělé Vědomí odhalujeme nevědomost, která prohrává až nakonec nad námi ztratí veškerou kontrolu a my se staneme velice svobodnými. V tomto čase, kdy nás ovládá spontánně Bdělá Přítomnost, je naše nevědomost prostě rozpuštěna, jako když dorazíme na zlatý ostrov. Cokoliv pak jíme, pijeme, po čemkoliv chodíme, cokoliv slyšíme, vše je spontánně Bdělá Přítomnost. To je bönňi, neboli Realita, Přirozenost Jevů. Semňi je význam, podstata Mysli. Když chápeme vnější jevy jako prázdné formy, pak nám tyto prázdné formy nemůžou přinést žádný jed. To je podstata, esence Mysli.

Nyní přijde vysvětlení Reality, Moudrosti a Tiple Ňjagčig, Nerozdělitelnosti těchto.

7.2.2.10. – 10. Tha. Nezrozený

10. Tha. V nezrozené Dimenzi Reality,

Dimenze, jeng , (jing, dbyings) znamená v sanskrtu dhātu, to znamená prázdný, nezrozený, je to prázdnota, ze které se ale může projevit nespočet věcí. Nezrozený znamená, že všechny jevy vyvstávají z této Prázdnoty. Zdrojem všech těchto jevů je Prázdnota. Například odraz Měsíce na vodě: objevuje se „na vodě“, ale je mokrá. Takto všechno vyvstává v Prázdnotě [podobně jako všechny odrazy na vodě jsou mokré]; a to, co vyvstává z Prázdnoty je Prázdno – a tomu se říká nezrozené. [My jsme ovšem zrozeni z matky, která je rovněž zrozena z matky. Podobně se z Prázdnoty může zrodit jen Prázdnota, jako se z člověka zrodí jen člověk.] To znamená, že cokoliv povstane z Prázdnoty, je Nezrozené.

7.2.2.11. – 11. Da. Neustávající, nezastřená Prvotní Moudrost

11. Da. Nezakrytá Prvotní Moudrost setrvává.

Zdrojem všech jevů je Prázdnota, ale tato Prázdnota není obyčejná prázdnota. Příklad běžné prázdnoty: našima očima můžeme venku vidět prázdný prostor. Tato prázdnota je prostě jen prázdna, nemůže projasnit sebe samu. Pokud ji chceme projasnit, musíme *přidat* sluneční svit. Ale dzogčhenová Prázdnota nepotřebuje k projasnění nic dalšího.

Musíme tedy rozlišit prázdnotu v sůtre a v Dzogčenu. V sůtre je prázdnota bez-jájství, šúnjata, a tato je objasněna a pochopena intelektem. Pokud chceme dobře pochopit šúnjatu, pak musíme velmi dobře používat naši inteligenci; musíme dobře užít naši mysl, náš rozum. Dzogčenová Prázdnota ale projasňuje sebe samu sebou samou, není potřeba k ní nic přidávat [tedy ani mysl, která by ji pojala]. Je to Prázdnota, která projasňuje sebe samu. Z Prázdne strany ji zveme Přirozený Stav. Z Jasně strany ji zveme Prvotní Moudrost. Přirozený Stav je Prázdny, ale z této Prázdnoty bez ustání vyvstává Jasnost.

7.2.2.12. – 12. Na. Jednota Nezrozeného a Neustávajícího

12. Na. Jediná Esence bez zrození a přerušení.

Prázdnota a Jasnost nejsou dvě různé věci. Prázdnota samu sebe projasňuje, tomu říkáme Jasnost. Jasnost je Prázdna. Tudíž jsou Nerozdělitelné, Sjednocené. Jednotu Prázdnoty a Jasnosti nazýváme Jediná Podstata, Tigle Njagčig.

7.2.3. – Rozšířený výklad Dvanácti Svastikových veršů

Tolik stručné shrnutí tématu Dvanácti malých tanter. Je to čang čub sem²³⁶, Nejvyšší Osvícená Soucitná Mysl, Jediná Podstata, absolutní bodhičita (soucit), Jediná Podstata, o které můžeme mluvit rozličnými způsoby, ale cokoliv o ní může být řečeno, esenci je vždy zaměřit se na Přirozenost Mysli. Tudíž je to úžasné.

E ma ho!

Nyní budeme každou kapitolu vysvětlovat znovu a z větší šíře.²³⁷

7.2.3.1. – 1. Ka. Základ

1 Ka [Rozšířené vysvětlení:]

„Mysl–sama (je) prázdna, (je) ryzí od počátku.
Mysl–sama, (která je) prázdna, září jako světlo.
(Toto) Jasně Světlo, (které je) prázdne, (je) ryzí od počátku.
Stává se Základem transmigrace a stavu přesahujícího utrpení.
Není oddělenosti mezi transmigrací a stavem přesahujícím utrpení.
Věz, (že) Toto samo nemá (inherentní) přirozenost!
Realizace Tohoto je Kuntu Zangpo, stav Prvotního Osvícení;
Ačkoliv (to) není toto, je to uchopováno jako toto;
a osvojením si duality uchopování (a) uchopovaného,
nevědomé cítící bytosti putují transmigrací.
Rozličných patero cest (a) šestero příčin,
Těla a všechna čistá pole,
jak transmigrace tak stav přesahující utrpení,
vše pochází z Ryzí–a–Dokonalé–Mysli.
Strasti (a) patero jedů (pocházejí) z mysli našeho já.
Na straně odmítnutí patera jedů

236) Text *Dzogpa Čhenpo Jangtse Longčhen Kji Ngě Don* (rdzogs pa chen po yang rtse klong chen gyi nges don) vysvětluje význam čang čub sem takto: „Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je je Ryzí (čang, byang) (neboť) existuje jako prvotní čistota nezrozené Prázdnoty; je Dokonalá (čub, chub), (neboť) existuje jako spontánní završení nezastřeného jevení se (exists as the spontaneous accomplishment (of) unobstructed appearance. Takže Mysl–sama existuje jako Nerozdělitelný projev (těchto) dvou. Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion...* s. 56.

237) Začátek nahrávky 1–4 (1. den, 4. část).

neexistuje ani jméno „Osvícený“.
 Patero jedů je ryzích od počátku.
 V přirozenosti jsou Paterými Moudrostmi.
 Samo-Vzniklá Jediná Esence. E ma ho!

„Přirozená Mysl je Prázdná a Ryzí od samého počátku. Přirozená Mysl, která je Prázdná je Jasná jako světlo.“ To znamená, stručně řečeno, že Přirozená mysl je Prázdná, ale projasňuje se sama sebou. Prázdnota, Přirozenost Mysli, je Jasná jako světlo, ale ne jako světlo, které můžeme vidět. Tomuto světlu říkáme ódsal, Jasně Světlo (clear light) nebo také Zářící Jasnost (luminous clarity). Tato Zářící Jasnost je vlastností Přirozeného Stavů. Přirozený Stav tuto Zářící Jasnost nikdy nepostrádá. Přirozený Stav má tři kvality: Prázdnotu, Jasnost a Jednotu (unification) těchto dvou. Tato Nerozdělitelnost Jasnosti a Prázdnoty je Ryzí od samého počátku. Už jsme si řekli, že z této Přirozenosti pocházejí všechny emoce, negativy i ctnosti, 10 páramit... úplně vše povstává v této Přirozenosti. Ale deset páramit ji nemůže nijak vylepšit a negativy ji nemůžou nijak zhoršit; nic ji nemůže jakkoliv ani vylepšit, ani zhoršit. Je spontánně Ryzí, kadag.

Užíváme tři slova: Prázdnota, Jasnost, Nerozdělitelnost; ale co je Prázdné je Jasné, Jasnost je Prázdná a Nerozdělitelnost znamená, že Jasnost je současně i Prázdná a Prázdnota je Jasná, je to totéž. Má to mnoho jmen, možná nespočet. Například, když je nějaký člověk vědec, astrolog, dobrý řidič, manžel, kutil, atd. tak jej nazýváme mnoha jmény, ale stále je to tentýž člověk a my jej takto různě označujeme vždy jen v určitém ohledu. A čím více dovedností a znalostí ten který člověk má, tím více jmény jej můžeme označit. Takto naše Přirozenost má mnoho kvalit, proto ji nazýváme mnoha jmény, ale když sledujeme jména, pak jsme na špatné cestě. Nenásledujeme tedy jména, neboť jména jsou tvořena řečí a konceptuální myslí. Tudíž, zkusme prostě spočinout Přirozeně bez následování myšlenek a vizí, nezasahujeme, nesoudíme, nemysleme intencionálně... [Následuje krátká meditační pauza.]

Máme tedy tři kvality: Prázdnotu, Jasnost a Nerozdělitelnost a všechny tyto tři povstávají společně, najednou. Tato Přirozenost je základem samsáry i nirvány. To znamená, že jestliže jasně chápeme tuto Přirozenost, praktikujeme ji, a osvojíme si ji, pak se nám z této Přirozenosti spontánně projeví všechny nirvánické věci (spontaneously appear to you). Pokud ale Přirozenou Mysl nechápeme, nejsme s ní obeznámeni a tak následujeme myšlenky (follow after thoughts) a vize, pak se nám z této Přirozenosti spontánně projeví samsárické věci. Je to na nás, my si můžeme zvolit, jestli chceme spíše ty samsárické, nebo ty nirvánické věci. Pokud se rozhodneme upřednostnit nirvánické věci jako štěstí, pak bychom neměli následovat myšlenky, vize a vnější obrazy. Zkoušejme proto spočinout v této Přirozenosti - znovu a znovu, co nejčastěji - pak, bez jakéhokoliv našeho vytváření, se v nás začnou spontánně projevovat nirvánické věci. Mimo tuto Přirozenost jsme neustále zaměstnávání následováním myšlenek a vizí, někdy dobrých a někdy špatných. Jestli chceme nebo nechceme, na tom nezáleží, samsárické věci v nás prostě spontánně povstávají. Proto se Přirozenosti říká Základ samsáry a nirvány - samsára i nirvána z ní povstávají. Ale z pohledu naší Přirozenosti není mezi samsárou a nirvánou žádný rozdíl. Jako na vodě můžou být hezké a ošklivé odrazy, a z pohledu vody mezi nimi není rozdíl. Když na tyto odrazy sáhneme prstem, tak je to jen voda. V této Přirozenosti nic nemá nezávislou existenci. Nic, co se z této Přirozenosti projeví, nemá nezávislou existenci, ani neexistuje samo o sobě jako objekt. Když se podíváme na vodu a uvidíme na hladině odraz Měsíce, který vypadá jako skutečný Měsíc, tak to ale není skutečný Měsíc, nýbrž postrádá svou „skutečnost“ [je to jen pouhý odraz na hladině]. Není možné, aby ve vodě existoval skutečný Měsíc jako takový. Jako toto vidíme mnoho věcí, ale je to všechno tvořeno naší nevědomostí, naší myslí. Například když více lidí půjde do restaurace a všichni si objednájí stejné jídlo tak někteří řeknou, že to jídlo je velice chutné, jiným zase nechutná, někteří jsou nevyhranění. Všechna ta jídla byla naprosto stejná, ale lidé toto jídlo posoudili vždy podle své osobnosti. V tom jídle samotném nemůžeme najít nic, na základě čeho někteří řekli, že jim chutná a jiní, že jim nechutná. Chuť je závislá na člověku, ne na jídle. Je to jakýmsi znakem toho, že si různí lidé to jídlo „stvořili“ různými způsoby. Jiný příklad je s lékem kafrem - když máme nemoc z přebytku horka v těle, pak je kafrový lék velice vhodný a pomůže nám, ale když má někdo nemoc spojenou s nadbytkem chladu v těle, tak mu kafrový lék naopak uškodí,

je pro něj jako jed. Z pohledu kafru nemůžeme posoudit, zda je to jed nebo medicína – toto vždy posuzujeme až z pohledu něčeho nebo někoho dalšího. Ve věci samé není určeno, zda je dobrá nebo špatná. Jeden člověk může být pro jednoho velmi dobrý přítel, ale pro jiného velmi nebezpečný nepřítel. Když v tom člověku budeme hledat, co jej dělá přítelem a nepřitelem, tak nic nenajdeme. Toto je vždy dáno vztahem k něčemu dalšímu. Je jedna velice jedovatá rostlina, ze které tibetští doktoři dokážou udělat velmi dobrou medicínu, pávi ji však jedí jako pochoutku a nic se jim nestane. Pokud tuto rostlinu sní normální člověk jako my, tak zemře. Z pohledu páva je tato jedovatá rostlina jídlem, z pohledu zkušeného lékaře je to potenciální lék, z pohledu běžného člověka je to smrtelně jedovatá rostlina. Je tedy tato rostlina potravou, lékem, nebo jedem? Když se podíváme přímo do ní, tak nenajdeme nic konkrétního. Další příklad ženy: Žena je matkou jednoho, manželkou jiného, kamarádkou jiného, nepřitelem jiného člověka. Manžel na ni myslí jako na svou ženu, a ne jako na svou matku, její dítě na ni myslí jako na svou matku a ne jako na svou ženu nebo nepřitele. Stále tatáž žena figuruje v různých situacích v různých rolích – a tyto různé role v ní stvořili ostatní lidé.

Buddha řekl: „Všechno postrádá nezávislou existenci.“ Když budeme věci analyzovat, tak nakonec nic takového, jako „nezávislá existence“, nenajdeme. Nezáleží na tom, zda buddhovi věříme či ne, ale sami bychom si měli prověřit, zda to je nebo není pravda. Existuje mnoho příkladů, které objasňují neexistenci nezávislé existence, ale my si stále myslíme, že věci nezávislou existenci mají. Tomuto způsobu myšlení říkáme nevědomost (ignorance). Proto bychom měli porozumět, že nic nemá nezávislou existenci. Prvotní Buddha Kuntuzangpo to chápe tímto způsobem, a proto je buddhou. Pokud tomu nerozumíme a uchopujeme věci jako mající nezávislou existenci, pak je uchopujeme nesprávně. Musíme chápat všechno jako prázdné, ale všechny cítící bytosti všechno uchopují jako by to nezávislou existenci mělo. Například různobarevný provaz v trávě může kolemjdoucímu připadat jako had a může jej vyděsit. Avšak není tam žádný had, je to jen prázdná forma. Přirozenost této vize je pouhý provaz. Ale my tuto vizi uchopujeme jakožto hada. Toto je nesprávné nahlížení. Vše je prázdná forma bez podstaty, ale my to uchopujeme jako mající podstatu. Následování náhledu rozdělování na subjekt a objekt [tedy na dvě věci existující nezávisle] je skutečným zdrojem samsáry. Toto všechno vzniká jako důsledek nepochopení Přirozeného Stavů. Všechny cítící bytosti jsou takto zmatené, jako ovce kráčejí v mlze, nevidí pravou Přirozenost. Skrze toto pomýlené uvažování nevidíme pravou Přirozenost, říkáme mu *nevědomost* a je to naprostá překážka k tomu, abychom nahlédli pravou Přirozenost. Cokoliv pak děláme, říkáme a myslíme je pokaženo tímto nesprávným náhledem. Stále s touto nevědomostí podřimujeme. Když se z tohoto spánku probudíme, pak uvidíme pravou Přirozenost. Toto nahlížení je příčinou přerazování všech cítících bytostí v šesti říších cyklické existence. Cítící bytosti mají pět cest do samsáry, zveme je pět jedů: hněv, touha, žárlivost, pýcha a tupost. Hněv je cestou do pekel, touha je cestou do oblasti hladových duchů, tupost je cestou do zvířecí říše, žárlivost je cestou do říše lidí, pýcha je cestou do říše asurů a bohů. Těmito cestami putují všechny cítící bytosti.

Otázka: Podle mého porozumění je Darmakája v nějakém smyslu nadřazená, základnější, než sambogakája a nirvanakája. Je zde nějaký podobný vztah mezi Prázdností a Jasností?

Odpověď: Jsou jako dva aspekty jediného. Jsou tři cesty jak chápat tři buddhovská těla (trikaju), podle sútry, tantry a Dzogčenu. Podle Dzogčenu tato tři buddhovská těla *vypadají* jako různá. Je na to dobrý příklad: Darmakája je jako voda či zrcadlo, sambogakája a nirvanakája jsou jako odrazy na vodě nebo zrcadle. Vypadají jako něco jiného než voda nebo zrcadlo, ale cokoliv se zrcadlí na hladině vody nebo v zrcadle, když na ten odraz sáhne, tak nahmatáme jen vodu nebo sklo, nic odlišného nahmatat nemůžeme. Vše to jsou jen kvality zrcadla nebo vody.

Otázka: Nerozuměl jsem jedné věci, kterou jste říkal o Prázdnosti. Říkal jste, že z pohledu Přirozené Mysli není mezi samsárou a nirvánou rozdíl, Přirozený Stav je základem pro samsáru i nirvánu. A když v tom Přirozeném stavu nebudeme následovat obrazy a myšlenky, že se projeví ty věci spojené s nirvánou. A když myšlenky a jevy následovat budeme, tak se projeví všechny věci spojené se samsárou. Co je tedy to gro toho, jaký má smysl snažit se o nirvánu, když z pohledu Přirozeného Stavů je samsára a nirvána stejná?

Odpověď: Z pohledu Přirozeného Stavů jsou skutečně samsára a nirvána stejné. Ale z pohledu objektu je mezi samsárou a nirvánou veliký rozdíl, protože nirvána je spojena s radostí a pokojností zatímco samsára je spojena s utrpením, strádáním a problémy. Ale když jsme pevně zakotveni v Přirozeném Stavě, pak pro nás není mezi samsárou a nirvánou žádný rozdíl. Například, když je mnoho odrazů na zrcadle nebo televizi, tak z pohledu zrcadla a televize mezi nimi není žádný rozdíl. Ale z našeho pohledu je vidíme velmi rozdílně. Některé se nám líbí a říkáme „Jé, to je hezké.“, a jiné nám přijdou ošklivé a říkáme „Fuj, to je ošklivé.“ Ale z pohledu zrcadla nebo televize jsou všechny stejné. Ještě jeden dobrý příklad. Milarepa se vešel do jačího rohu, ale my to nedokážeme. Jačí roh byl něco úplně jiného pro nás a něco úplně jiného pro Milarepu. Milarepa jej skutečně viděl jako prázdnou formu, ale co my s ním můžeme dělat? Když takto budeme všechno zvažovat, pak pro nás učení bude stále jasnější a jasnější.

Otázka: Jsou různé praxe, jako semde a longde, na rozvíjení speciálně Prázdnoty a rozvíjení speciálně Jasnosti? Protože podle toho kterou stranu praktikuji mám pocit, že mám buď více zkušeností Prázdnoty nebo Jasnosti. Je tedy mezi Prázdnotou a jasností nějaký rozdíl a můžu je praktikovat odděleně?

Odpověď: Není možné praktikovat Jasnost bez Prázdnoty nebo Prázdnotu bez Jasnosti. Například, není možné pít mléko bez másla, nebo jíst maslo bez mléka. Jsou vzájemně silně propojené a my je nemůžeme od sebe oddělit. To znamená, že pokud praktikujeme prázdnotu skrze užívání mysli, tak tam není Jasnost. Skrze užívání mysli lze praktikovat jen prázdnotu ve smyslu sútrické šúnjaty. Šúnjata znamená, že nic nemá nezávislou existenci. Toto můžeme zvažovat svou myslí: „Nic nemá nezávislou existenci.“ V okamžiku, kdy se na to takto soustředíme, praktikujeme šúnjatu skrze užívání mysli. V tuto chvíli však nepraktikujeme dzogčhenovou Přirozenost, ale praktikujeme sútrickou přirozenost. Pokud ale přirozeně spočineme v Bdělé Přítomnosti, pak jak Jasnost, tak Prázdnota, cokoli, tam bude zcela a dokonale přítomno. Nerozdělujeme je skrze nějaké analýzy mysli. Když budeme praktikovat Přirozený Stav, tak můžeme mít někdy silnou zkušenost prázdnoty a někdy zase intenzivní zkušenost jasnosti. Ale to samo o sobě není Přirozenost Mysli, je to zkušenost meditování na Přirozenost. Pokud například budeme v temné místnosti, pak můžeme mít takovou jasnost, že až máme pocit, že vidíme skrz zdi této místnosti, to ale není zkušenost praktikování Přirozenosti. Někdy vaše tělo, dům, cokoli, se nám může najednou začít zdát jako prázdné, mnoho praktikujících tato zkušenost velice vyděsí. Toto není Přirozenost, je to jen zkušenost té meditace. Jako mraky na obloze, někdy tato zkušenost přijde, někdy zmizí.

Série semde, longde a mengagide jsou tři různá učení na rozvíjení určitých aspektů zkušenosti Přirozené Mysli. Všechny tři dokážou vysvětlit dzogčhenovou Přirozenost. Semde, longde a mengagide nejsou Přirozený Stav, jsou to vysvětlení Přirozeného Stavů. Semde vysvětlení je více o Prázdnotě, ale nepostrádá ohled Jasnosti, longde se více zaměřuje na Jasnost, ale nepostrádá ohled Prázdnoty. Mengagide vysvětluje obojí rovnocenně, vysvětluje, že Prázdnota a Jasnost jsou Nerozdělitelné [zaměřuje se tedy na onu Nerozdělitelnost]. Učení *Žang Žung Nën Gjü* je tedy učení mengagide, neboli také upadéša.

Otázka: Buddha Šákjamuni, předtím než zemřel, řekl, že je poslední buddha této éry. Je tedy možné, aby dnes někdo dosáhl Duhového Těla?

Odpověď: Buddha Šákjamuni nedosáhl Duhového Těla. Ale mnozí mistři, zejména z tradice ňimga, Duhového Těla dosáhli. Nedávno v Tibetu dosáhl Duhového Těla jogín i se třinácti svými žáky. ňimga Dzogčhen se odkazuje ke Guru Rimpočemu a Šákjamunimu.

Někteří učenci říkají, že Šákjamuni neučil Dzogčhen otevřeně a viditelně, ale že jeho náhled byl dzogčhenový, pak přišel Guru Rinpoče, který navazoval na jeho učení a ten pak vyučoval především Dzogčhen a na základě tohoto učení dosáhlo mnoho mistrů Duhového Těla. To se můžeme dočíst v textech zachycujících linie mistrů ňimga tradice.

Otázka: Když uvidíme jedovatého hada na ulici, máme si prostě jen pomyslet, že je prázdný, a jít dál?

Odpověď: Když vidíme na ulici barevný provaz, který nám připadá jako had, protože náš zrak není úplně dokonalý a také hodně o hadech přemýšlíme, hodně se jich bojíme, a tak si uvědomíme si

naši vizi jako chybnou, že tam totiž je jen provaz, pak není problém a můžeme jít dál. Pokud je to ale skutečný had, pak záleží na tom, jestli jsi siddha, nebo obyčejný člověk, jako třeba já. Jestli jsi siddha, pak můžeš jít bez obav dál, jestli jsi ale normální člověk, pak raději dál nechoď.²³⁸⁾

Buddhovo tělo, řeč a mysl, také samsára a nirvána, vše se objevuje z čang čub sem, Nejvyšší Osvícené Soucitné Mysli, absolutní bodhičity, Ryzí-a-Dokonalé-Mysli. Také pět jedů, deset páramit, deset ctností i deset nectností, cokoliv co povstává, povstává z Přírozenosti. To je nám již snad docela jasné. Ale například jak se buddhovské tělo, řeč a mysl objevují z Přírozenosti, s tím žádnou zkušenost nemáme, ale máme zkušenost s tím, jak se objevuje pět jedů - samsára a nirvána. Teď si najednou si něco myslíme, toto myšlení se odehrává v naší mysli a my nemáme záměr ani plán tyto myšlenky nějak vyvolávat, nebo vytvářet, prostě se samy objeví. Proč se tedy tyto myšlenky objevily z Přírozenosti? Někdy jsme rozlovení bez i jakéhokoliv důvodu, a po nějaké chvíli jsme najednou šťastni - opět bez zřejmého důvodu. Je jasné, že takto se to objevuje z té naší Přírozenosti. Samsárické věci jsou vlastní všem cítícím bytostem, zatímco nirvánické věci jsou vlastní buddhům a bódhisatvům. Učení říká, že pět [emocionálních] jedů je „moje“ mysl; tato „moje“ mysl, neboli „já“ je naše přirozenost. Pět jedů je potencialitou naší Přírozenosti. Protikladem pěti jedů je Pět Moudrostí. Například když následujeme vize nebo myšlenky, pak je pro pět jedů velmi snadné se objevit. Ale když se objeví například touha nebo hněv a my je prostě ponecháme tak, jak jsou, nesledujeme je, pak je pro ně velmi snadné aby se rozpustily do jejich pravé přirozenosti. Když se objeví touha nebo hněv a my se na ně podíváme, tak tyto prostě a jednoduše zmizí. Pak se pokusíme spočinout v tomto stavu zmizelé emoce a spontánně se objeví Moudrost. Když se pokusíme odmítnout pět jedů, tak nebudeme moci získat ani Pět Moudrostí. Když náhle přijde hněv a my se na něj podíváme, tak se rozpustí zpět ve své Přírozenosti, přirozeností hněvu je Zrcadlíci Moudrost. Když však tento hněv budeme sledovat, tak se žádná Zrcadlíci Moudrost neprojeví. S odmítnutím hněvu odmítáme i Zrcadlíci Moudrost. Toto učení říká, že za odmítnutím pěti jedů není žádná Moudrost, ale pouze jméno buddhy.

Na jezeře se dělá mnoho vln, velkých, malých, krátkých, dlouhých, ale všechny vlny jsou jen voda, jejich přirozenost je voda - takto cokoliv vyvstane v Přírozeném Stavě, jako třeba pět jedů nebo deset páramit, ctností, nectností, všechny tyto věci jsou jen Přírozená Mysl. Proto se dzogčhenové učení velice liší od tantrického i sůtrického. Když se sůtrickému praktikujícímu objeví některý z pěti jedů, tak se jej pokusí odmítnout - pokusí se vzít protijed. Tantričtí praktikující pět jedů transformují do moudrostí nebo božstev. Skuteční dzogčhenové praktikující však ponechávají pět jedů tak, jak jsou, nesnaží se je měnit, ani odmítat, ani odstraňovat, ani je nepřijímají, ani je neodmítají, prostě je ponechají tak, jak jsou, jen se snaží setrvat v tomto stavu tak, jak je. Dzogčhenové praktikující vědí, že těch pět jedů je v Přírozenosti Mysli. Když by se jich pokoušeli zřeknout, tak by se zříkali i Pěti Moudrostí. Když by se je pokusili transformovat do pěti moudrostí, tak vědí, že to rovněž není možné, protože těch Pět Moudrostí spontánně povstává z pěti jedů a není k tomu zapotřebí mysli, která by to takto provedla, není zapotřebí žádné mysli, která by tu transformaci provedla; žádná mysl tuto transformaci ani provést nemůže, protože Pět Moudrostí, stejně jako Přírozená Mysl, je zcela za myslí a jejími možnostmi. Takže dzogčhenové praktikující ponechávají těch pět jedů tak, jak jsou. Pokud takto budeme konat, pak prostě přirozeně spočínáme, nezáleží na tom, jestli se objeví pozitivní nebo negativní emoce, pět jedů, nesledujeme je, jen vše ponecháme tak, jak to je. Když se pět jedů projeví spontánně, tak je to Pět Moudrostí. Když to takto dokážeme provádět, pak ať už se objeví jakákoliv negativní emoce, tak se spontánně projeví jako Moudrost. Když máme oheň a přiložíme suché dřevo a zafouká vítr, tak se oheň dobře rozhoří. Pokud takto správně umíme užít našich pět jedů, pak kdykoliv se objeví jakýkoliv jed nebo negativní emoce, tak v tom okamžiku se projeví jako Moudrost spontánně Bdelé Přítomnosti. A čím více negativních emocí, tím více Moudrosti. Když se objeví nějaká myšlenka a my ji začneme sledovat a tím začneme roztáčet kolotoč myšlení, čímž se dostaneme mimo svou Přírozenost, pak cokoliv uděláme, prostě jen začneme hromadit nejrůznější karma. A pak nás tato karma začne ovládat.

Když někdo zemře, tak krátce po jeho smrti se mu na nějakou dobu objeví jeho Přírozená Mysl - jasně a bez jakýchkoliv vizí a myšlenek. Normálně lidé mají hodně myšlenek, ale v tomto okamžiku

238) Konec prvního dne učení.

všechny spontánně zmizí v Přírozenosti a tato Přírozenost se tak objeví velice jasně – a v takovém stavu zemřelý po nějakou dobu spočine. Říkáme tomu *první bardo*, Dharmakaja bardo. Pak se z tohoto Jasného a Prázdného stavu začnou spontánně objevovat nejrůznější vize, zvuky, světla a paprsky, ale ne jako ty, které my běžně vidíme, a zároveň s těmito vizemi se probudí i mysl, a pokud tyto zvuky, světla a paprsky umírající nezačne následovat, ale prostě jen spočine v tom stavu tak, jak je, pak je pro tohoto zemřelého velice snadné stát se buddhou. Pokud zná pravou Přírozenost těchto vizí a nezačne je následovat, pak se mu začnou spontánně objevovat všechny nirvánické věci. Pokud však nerozpozná pravou Přírozenost těchto vizí, tedy že to jsou prázdné formy, a nenahlíží tato světla jako pouhé duhy a zvuky jako pouhé ozvěny, pak začne tyto samo-povstálé vize následovat, uchopovat a rozvíjet. Některé vize budou ošklivé a přinesou mu hněv, některé budou hezké a přinesou mu touhu, a když nerozpozná Přírozenost těchto vizí ani stavů, které v něm tyto vize vyvolaly, pak v něm začnou povstávat tři jedy, nevědomost, lpění a hněv a ty spustí povstávání nové samsáry. Každému z nás, když zemřeme, toto bardo nastane. A v momentě kdy toto bardo přijde a začnou se objevovat vize buď dosáhneme nové samsáry, nebo nové nirvány, takže to je určité čas, kdy je dobré rozpoznat Přírozenost Mysli. Ale není to snadné.

Je takový příklad s hlubokým spánkem: Pokud dokážeme během hlubokého spánku, tedy během spánku, kdy se nám ani nezdají sny, jasně rozpoznat a setrvat v Přírozeném Stav, pak i v tomto prvním bardu budeme moci rozpoznat Přírozený Stav. Když hluboce spíme, tak je pro nás tento náš stav velice obtížné rozpoznat. Pak se nám během spánku začnou zdát sny a my už nespíme tak hluboce; když my v tomto stavu dokážeme praktikovat Přírozený Stav, Bdělou Přítomnost, abychom rozpoznali, že je to jen sen, pak jistě rozpoznáme i Přírozený Stav druhého a třetího barda [kdy začnou z toho čistého stavu povstávat nejrůznější vize]. Pokud však během spánku ani snění neumíme rozpoznat Přírozený Stav neboli Bdělou Přítomnost, pak pro nás bude velice obtížné rozpoznat Přírozený Stav v bardu. Ať už jsme dzogčhenoví praktikující nebo ne, pokud v bardu nerozpoznáme Přírozený Stav, pak se opět navrátíme do bloudění v samsáře. Stav barda a stav spánku jsou si velice podobné. Nyní jsme dokončili první kapitolu, která pojednává o Základu Všeho.

Všechny samsárické i nirvánické věci se spontánně projevují v Přírozenosti. Je to velice úžasné. E ma ho!

7.2.3.2. – 2. Kha. Cesta

2 Kha

Pokud jde o esenciální charakteristiku Mysli,
musí to být vysvětleno správně a určitě:

Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je bez primárních a instrumentálních příčin.

Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je neposkvvrněná a nezměněná.

Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je nevyjádřitelná.

Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je bez zrození a smrti.

Tělo (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez vymezení;

Řeč (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez inherentní přirozenosti;

Mysl (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli je bez charakterizace;

Kvality (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli jsou nevyčerpateľné;

Aktivity (Ryzí-a-Dokonalé-)Mysli jsou spontánně dosaženy.

S ohledem na spontánně dosaženou (Ryzí-a-Dokonalou-)Mysl není potřeba vyvíjet žádné úsilí;

pokud je vyvíjeno úsilí, není to Osvícený stav.

(Pokud jde o) cestu slov a cestu (pravého) významu,

cesta slov (je ta, která) připravuje význam;

jakožto cestu (pravého) významu, (který je) bez progresu.

Bez progresu, bez úsilí, spontánně dokonalý.

Jediná Esence bez úsilí. E ma ho!

Čang čub sem, Nejvyšší Osvícená Soucitná Mysl, absolutní bodhičita Ryzí-a-Dokonalá-Mysl nemá žádnou příčinu, nemění se žádnou příčinou ani stavem, nezávisí na jakýchkoliv podmínkách. Dzogčhenovou cestu můžeme nazývat cestou, ale není to skutečná cesta, jako například cesta v sútře a tantře. Tato cesta není nijak ovlivňována ani narušována myslí, vědomím, nebo jakoukoli mentální praxí. Tato Nejvyšší Osvícená Mysl nemá žádné jméno, nemůže být označena, nemůže být pojmenována, to znamená, že je naprosto mimo jakékoliv mluvení, myšlení, sklony a omezení. Je nevytvořená z příčin a podmínek, nezrozená, nemůže zemřít, je nevyslovitelná. Je nevyslovitelná, ale přesto má mnoho jmen, ale jsme to my, kteří jí ta jména dávají – ale ať už ji nazveme jakkoliv, je zcela za jakýmkoliv mluvením, psaním, a myšlením. Když čteme dzogčhenové učení a přemýšlíme o přirozeném stavu, že je takový a onaký, že je mimo jakékoliv mluvení, psaní, myšlení; zkrátka analyzujeme a prozkoumáváme pojem přirozené mysli, tak veškeré toto přemýšlení je přemýšlení našeho mentálního vědomí (mind consciousness), takto můžeme přemýšlet opravdu hodně a opravdu sofistikovaně a subtilně a vymyslet spoustu věcí, ale toto myšlení nikdy nemůže pochopit pravou Přirozenost. Pravá Přirozenost je mimo jakékoliv mluvení, to znamená, že můžeme poslouchat dzogčhenová učení o nevyslovitelné podstatě pravé Přirozenosti sebevíce, ale [bez pochopení prožitím] je to všechno jen prázdné mluvení. A když budeme tato učení takto poslouchat a donekonečna analyzovat jednotlivé pojmy a jejich implikace, pak *kvůli tomu* pravou Přirozenost nikdy nepochopíme. Pokud budeme následovat (follow after) učení, myšlení, analýzy, poslouchání, prohledávání mysli, přípravné praxe jako gurujógu, znovu a znovu bez ustání, pak nikdy pravou Přirozenost nepochopíme. Pokud chceme jasně pochopit svou pravou Přirozenost, Naprostou Dokonalost (Dzogčhen), pak místo následování myšlení, čehokoliv, prostě všechno nechejme tak, jak to je. K ničemu se intencionálně nevztahujeme, pokusme se přirozeně spočinout. Pokud budeme mít štěstí, pak svou Přirozenost přímo nahlédneme. Tuto pravou Přirozenost nelze k ničemu přirovnat, žádný náš žádný příklad, žádný buddha, žádný pojem pojem nemůže tuto Přirozenost vystihnout ani reprezentovat. Je to skutečnost zcela jiného řádu, není jako vize, není jako zvuky, není jako chutě, není jako pachy, není jako doteky, není jako vize a myšlenky; je zcela mimo našich šest vědomí (smysly + mentální vědomí). Je mnoho příkladů a přirovnání pravé Přirozenosti, například že je jako prostor, který proniká vším, ale je prázdný; nespočet vesmírů a nespočet zemí se v tomto prostoru objevuje, v tomto prostoru se projevuje úplně vše, prostor nikdy nestárne, podobně se z Přirozené Mysli objevuje samsára i nirvána, vše, neboť Přirozený Stav není nijak omezen, nemá žádný okraj jako prostor, ani nestárne; další příklady jsou, že je jako obloha, jezero, zrcadlo, maslová lampa, křišťál, atd. Když však budeme následovat tyto příklady, pak nikdy svou Přirozenost nepochopíme. Pokud napřed porozumíme této Přirozenosti a pak ji budeme vytrvale praktikovat, pak se s ní přirozeně seznámíme a budeme v ní stabilní a integrujeme ji se všemi našimi aktivitami těla řeči i mysli – což je velice důležité udělat – tedy integrovat všechny naše aktivity s naší Přirozeností, jako je chůze, mluvení, jedení, cokoliv děláme, a pak se v nás bez jakéhokoliv úsilí mysli z této Přirozenosti projeví všechny kvality buddhovského těla, řeči a mysli a jejich aktivity. Toto buddhovství je velice odlišné od například sůtrického buddhovství a tantrického buddhovství. Buddhovství v Dzogčhenu se spontánně projevuje z naší Přirozenosti bez jakékoliv mentální praxe nebo úsilí. Sůtrické a tantrické buddhovství se dosahuje mentální praxí, takové buddhovství je závislé na příčinách a podmínkách a stavech, takové buddhovství nevychází z Přirozené Mysli, ale z mysli. Dzogčhenové buddhovství na příčinách a podmínkách nezávisí, spontánně se objevuje z Přirozenosti bez jakékoliv mentální praxe.

V dialektických školách se hodně rozvinula debata ohledně rozdílu buddhovství v sútře, tantře a Dzogčhenu. Když vstoupíme na cestu sůtry a začneme praktikovat jejich pět cest, pak postupně dosahujeme deset bhúmí, a když dosáhneme desátou bhúmí, což je nejvyšší cesta, pak se dostaneme na buddhovo místo, to znamená, že můžeme dosáhnout buddhovství sůtrického učení. Když se však dzogčhenový praktikující podívá na takovéto buddhovství, pak nevidí pravé buddhovství, protože toto buddhovství není zcela osvobozeno od překážek a zatemnění, také nechápe pravou Přirozenost. Takovému buddhovství se proto říká „ten kdo dosáhl naprosté realizace zřeknutí se“. „Zřeknutí se“ znamená, že odstraní všechny zatemnění a překážky, „naprostá realizace“ znamená, že rozumí všemu přímo, podmíněnému i absolutnímu významu, vše je buddha. V sútře ten, kdo prošel všemi cestami

a dosáhl desáté bhúmi, automaticky dosahuje buddhovství. Buddhovství v sútře nelze dosáhnout jinak než skrze deset bhúmi. Když se však na takovéto buddhovství podívá dzogčhenový praktikující, pak to pro něj není pravé buddhovství – a to platí jak pro sútrické tak i tantrické buddhovství. O tomto přemýšlelo již mnoho učenců. Súra, tantra a Dzogčhen se *zdají* dovést praktikujícího v posledku ke stejnému buddhovství, že jen cesta se liší. Jako bychom se chtěli dostat na vrchol vysoké hory. Dzogčhenová cesta je jako zkratka, po které mohou jít jen ti nejzdatnější. Sútričtí praktikující jdou po dlouhé a mírné cestě. Tantrická cesta není tak dlouhá, je kratší než sútrická. Dzogčhenová cesta pak vede přímo nahoru bez odboček a serpentýn. Nakonec se však všichni sejdou na tomtéž vrcholu naší hory. Avšak podle učení *Žang Žung Ňen Gjú* to takto *není*. Když následujeme cestu sútry a tantry, pak nikdy nedosáhneme vrcholu této hory; protože se buddhovství snažíme vyrobit skrze nejrůznější příčiny a stavy – a toto buddhovství je pak závislé na příčinách a podmínkách. Dzogčhenové buddhovství je však jiné, je naprosto nezávislé na příčinách, podmínkách a stavech, objevuje se spontánně z naší Přirozenosti, z našeho spontánně Bdělého Vědomí, nezávisí na žádné mentální praxi, na užívání mysli, vyrábění, přetváření a odmítání. Sútrické a tantrické buddhovství je substanciální a konkrétní, dzogčhenové je zcela jiné, nezávislé na jakékoliv příčině. Tedy buddhovství sútrické, tantrické a dzogčhenové se velmi liší. Z pohledu Dzogčhenu buddhovství dosažené [mentálním] úsilím není skutečné buddhovství, protože cestu a její plod vytváří mentální úsilí. Včera jsme si řekli o cestě tantry, která má tři kontemplace a dvě fáze [kyerim a dzogrim]. Ať už je tantrických cest kolik chce, všechny jsou závislé na mentálním úsilí, na mentální praxi, na mentální práci. Základem v tantře je prosté spočívání v přirozeném stavu, ale tantričtí praktikující nevěří, že pouze toto jim může přinést buddhovství. Proto potřebují přidat další kontemplaci – na soucit, která se však odvíjí od mentálního úsilí. Takto však nelze dosáhnout pravého buddhovství.²³⁹⁾

V tuto chvíli si můžeme položit otázku: Proč dzogčhenoví praktikující recitují mantry, vizualizují si božstva a jidamy, provádějí gurujógu, a tak dále, když to jsou také všechno jen mentální praxe? Odpověď je taková, že jidamjóga, bodhičíta, gurujóga, soucit, všechno toto jsou pro sútrické a tantrické praktikující hlavní praxe, které může provádět i dzogčhenový praktikující, avšak pro něj to nejsou jeho hlavní praxe, nýbrž praxe relativní. Pokud dzogčhenový praktikující zná Přirozený Stav a dokáže v něm spočinout, pak tyto ostatní praxe provádět nemusí, prostě to nepotřebuje, protože setrvává v Přirozeném Stavu. Když ale dzogčhenový praktikující Přirozený Stav nechápe jasně, nebo chápe, jak jej praktikovat, ale je pro něj obtížné v něm setrvat, pak potřebuje používat tyto ostatní praxe jako soucit, gurujógu, jidamjógu, jakoukoliv jógu která mu pomůže projasnit a stabilizovat mysl. Takto dzogčhenový praktikující využívá relativních praxí, aby svou mysl uschoptil setrvat v Přirozenosti. Například když dnes máme bolesti hlavy, tak si vezmeme prášek, který nám pomůže; zítra, když bolest hlavy mít nebudeme, tak si prášek nevezmeme. Na konkrétní problémy a překážky se používají různá cvičení a učení; podobně jako různé léky na různé potíže. Když nemáme žádné potíže ani překážky, pak prostě jen spočíváme v Přirozeném Stavu a nepotřebujeme praktikovat ostatní praxe. V tantrickém učení, i když dovedeme setrvat v Přirozeném stavu velmi dobře, stále potřebujeme nezbytně praktikovat jidamjógu, protože pouhé setrvávání v Přirozeném Stavu nám nemůže přinést rúpakáju.

Podle Dzogčhenu jsou dvě cesty, cesta slov a cesta významu. Cesta slov zahrnuje poslouchání učení, ústní předání, je to cesta slov a je zcela závislá na slovech. Dříve jsem zmínil příklad otcova prstu, který ukazuje Měsíc jeho synovi. Cesta slov zahrnuje všechna učení, mluvení, diskuse, srovnávání Dzogčhenu, tantry a sútry, také srovnávání a analýzu devíti vozů. Pochopení těchto věcí nás může nějak dovést k pochopení naší pravé Přirozenosti, pokud se těmto věcem nebudeme nijak věnovat, pak nikdy pravou Přirozenost nepochopíme. A skrze tuto cestu slov se můžeme vydat na *cestu významu*, která zahrnuje metody k porozumění pravé Přirozenosti a setrvávání v ní. Skrze cestu slov se můžeme dostat na cestu významu. Ale když se budeme neustále zaměřovat na nauky, poslouchat mnoho mistrů a číst mnoho knih, a to bez praktikování, pak se z nás nakonec může stát veliký učenec dzogčhenových nauk, který může dzogčhenová učení hezky a erudovaně vysvětlit, ale nebudeme

239) Více o rozdílech v pojedí buddhovství je v kapitole „5.2. – Buddhovství v sútře, tantře a Dzogčhenu“ na str. 33.

mít s dzogčhenovými učenými žádnou *zkušenost*. Je to jako s cukrem. Někdo nám může dopodrobna vysvětlovat, jak chutná cukr, ale dokud jej sami neochutnáme, tak nepochopíme skutečný význam všech slov o chuti cukru. Teprve až cukr sami ochutnáme, pak budeme moci učit ostatní o sladkosti cukru. Pokud tedy nemáme přímou zkušenost, pak nejsme skuteční Dzogčhenpové, a když pak takto mluvíme o Dzogčhenu, tak jsme jako mluvící papoušci. Na to bychom si měli dávat pozor. Je tedy naprosto nezbytné poslouchat učení a praktikovat je. Pokud nauky neposloucháme, neporozumíme své Přírozenosti. Pokud však hodně posloucháme, ale nepraktikujeme, pak nám z toho nevzejde žádný užitek. Místo toho by bylo lepší se věnovat třeba vydělávání peněz. Cesta v Dzogčhenu je prosté spočívání v Přírozeném Stavu, tomu se říká cesta k buddhovství, nirváně. To je cesta významu – mimo kráčení po cestě. To znamená, že všechny ostatní cesty k nirváně, jako sútrická a tantrická, jsou všechny zahrnuty v mysl, myšlení, mluvení a učení, ale tato Cesta je zcela mimo učení, vědomí, mluvení, analyzování, prozkoumávání, kontemplaci, mimo meditaci – je to *Ne-Meditace*. Tato Cesta je zcela mimo *kráčení* po cestě. Je zcela osvobozená od jakéhokoliv mentálního úsilí. Objevuje se spontánně z Přírozené Mysli, ale pokud se budeme pokoušet na ni dostat užíváním mysli pak se nám to nikdy nepodaří.

Tudíž bychom měli praktikovat naši Přírozenou Mysl alespoň 15 minut denně, to nám přinese obrovský užitek. Každý má těchto 15 minut volného času denně, ať je sebevíce zaneprázdněn. Napřed se snažme s těmito sezeními trochu sladit, ideální je s tímto uvědoměním vstávat, pak se s touto praxí velmi dobře obeznámíme, pak po několika měsících pro nás nebude problém tuto praxi přenést třeba i do práce, například obchodník v obchodě, když zrovna nemá zákazníka, se může pokoušet setrvalost v Přírozeném Stavu. Toto setrvání v Přírozeném Stavu je velice snadné, narozdíl třeba od vizualizací složitých jidamů, rituálních praxí a jiných složitých vizualizací. Pokud bychom byli ve vězení, pak bychom měli na praktikování Přírozeného Stavu opravdu hodně času – mohli bychom svou Přírozenost praktikovat šťastně, je to velmi dobré místo pro praxi. [smích] Ostatní cesty, jako tantrické a sútrické, není možné osvobodit od úsilí, speciálně mentálního úsilí. Ale tato cesta je zcela mimo jakékoliv úsilí, omezení a limity, je Tigle Ňjagčig, Jediná Podstata. To je velmi úžasné!

E ma ho!

7.2.3.3. – 3. Ga. Plod

3 Ga

Mysl–sama je od počátku Prvotní Osvícení.
Původní Moudrost je bez příčiny,
není (to) Moudrost generovaná příčinami.
(Tato) jediná Moudrost (která je) jasná sama sobě
je samotným Srdcem Kuntu Zangpa.
Zahrnuje všechny osvícené (a) cítící bytosti, minulé, budoucí i současné.
Je mimo rozlišení na „před“ a „po“ realizaci.
Tři časy jsou jedním, není zde diference.
Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je bez příčiny,
není (to) efekt produkovaný příčinami:
existuje bez úsilí, jako obloha.
Vzácný klenot Mysli–samé
není nalezen hledáním někde jinde;
má být hledán v mysli myslí.
(Ale) když (je) hledán, neobjeví se;
(a) když (není) hledán, nebude ani ztracen.
Ryzí–a–Dokonalá–Mysl, Plod bez příčiny,
(je) stav (který existuje) bez úsilí jako obloha.
Toto uvědomění (a jeho) ukotvení v srdci,
(a) přivedení těchto [uvědomění a ukotvení] do naprosté stability

je substancí všech realizací.
 Původní Osvícení je bez příčiny,
 Není to Osvícení generované příčinami;
 je to Prvotní Osvícení od samého počátku.
 Tři Těla jsou samo-vzniklá a spontánně dosažená.
 Spontánně dosažená Jediná Esence. E ma ho!

Téma Základu a Cesty jsme již dokončili, nyní přichází na řadu Plod. Přirozenost Mysli se spontánně stává Prvotním Buddhou od samého počátku. Tato Prvotní Moudrost nemá žádnou příčinu, tudíž ani nemůže být příčinami znečištěna. Tato Moudrost projasňuje sebe samu, je to Jediná Moudrost. Tato Moudrost je Mysl Kuntuzangpa, Přirozenost Mysli. To znamená, že Přirozenost naší Mysli se spontánně stává Prvotním Buddhou. To znamená, že z této Jediné Moudrosti se manifestují všechny Moudrosti – máme mnoho Moudrostí, někdy Jedinou Moudrost, někdy Pět Moudrostí, také je 61 Moudrostí, také máme 84.000 Moudrostí²⁴⁰⁾. Žádná z těchto moudrostí není podle dzogčhenového učení nijak poskvrněna příčinami ani podmínkami. Všechny jsou přirozené – objevují se Přirozeně. Pravý Kuntuzangpo, v sanskrtu Dharmakája, je Přirozenost Mysli. Lidé si myslí, že to je ta modrá postava z obrázku, která sedí v prostoru v duhovém kruhu, nahá bez oblečení, ornamentů, klenotů, ozdob. Toto smýšlení není zcela špatně, ale tento Kuntuzangpo není absolutní Kuntuzangpo, nýbrž relativní, jako odraz na vodě, je to Kuntuzangpo čisté vize – pak je tento popis správný. Jeho tvar, tělesná pozice, barva, to nic není absolutní buddha, ale podmíněný. Absolutní buddha je naše pravá Přirozenost. Pokud objevíme svou Přirozenost, pak je tam Kuntuzangpo. Kuntuzangpo je Prvotní Moudrost [ješe, je znamená Prvotní, še znamená Moudrost]. Je mnoho Prvotních Moudrostí, ale všechny jsou aspekty Jediné Esence. Jako například Pět Moudrostí. Tato Prvotní Moudrost znamená, že Přirozená Mysl se objasní sama (sama sebe sebou samou); z této strany je nazývána Moudrostí. Tato Moudrost je naprosto odlišná od sútrických moudrostí, kde je mnoho buddhů a mnoho bódhisatvů, kteří mají mnoho moudrostí. Ale ať už tito mají jakoukoliv moudrost, pak je to vždy jen součást mysli (kind of mind). Protože, říkají, pokud bychom tuto naši mysl zahodili, kdo by pak věděl, kdo by pak studoval, kdo by pak rozuměl? V Dzogčenu však říkáme, že když užíváme mysl k pochopení objektů a čehokoliv co mysl uchopuje, pak je to přesný opak Pravé Moudrosti. Dokud užíváme svou mysl k nalezení Moudrosti, pak tuto Moudrost nikdy nenajdeme. Kdybychom zahodili svou mysl, zcela ji přestali sledovat, jen všechno nechali tak, jak to je, pak tam tato Moudrost prostě spontánně bude. Tato Moudrost není zastřena žádnou příčinou, žádnou myslí, žádným tvůrcem, žádnou vyrábějící myslí.

Tato Moudrost je Přirozeností Mysli Kuntuzangpa, a Kuntuzangpo znamená Přirozenost naší Mysli, tato Moudrost prostupuje všechny citící bytosti i buddhy bez nestrannosti, zaujatosti a náklonnosti. Proniká buddhy i námi, takže Moudrost buddhů a naše se nijak neliší, protože tato Moudrost se nemůže nijak změnit. V minulosti se nijak neměnila, nyní se nijak nemění a v budoucnosti se také nijak nezmění, není to možné – je stále stejná. Například naše myšlení se mění hodně, jeden den máme nějaký plán, ale druhý den jej zcela změním. Takto se Prázdnota, která sama sebe objasňuje, čemuž říkáme Moudrost, měnit nemůže. Všechny citící bytosti jsou buddhové, v tomto ohledu je to tak, problém je, že citící bytosti této Přirozenosti nerozumí, nespočívají v ní [zabláknějí ji činností svých vědomí tak, že se zcela zaměřují na jejich objekty a zapomínají si od nich držet „odstup“]. Ona prostupuje vším (pervade all), ale my si to neuvědomujeme. Toto neporozumění je zdrojem všech našich problémů. Nějaká učení říkají, že pouhé porozumění této Přirozenosti stačí; ve skutečnosti to ale nestačí. Napřed musíme tuto Přirozenost *pochopit*, pak ji potřebujeme *praktikovat*, to znamená v ní *spočívat*, protože pouhé pochopení není dostatečné, protože i když někdo pochopí Přirozenou Mysl, ale nesetrvává v ní, pak se v jeho životě stále objevují problémy a překážky, zkrátka hromadí karmu.

240) Podle budhistické a Bönské antropologie máme v těle celkem 84.000 jemnohmotných kanálů, a tak tedy na každý z nich připadá jedna z Moudrostí. – pozn. ed.

V minulosti, v přítomnosti i v budoucnosti je tato Moudrost stále stejná, protože nezávisí na žádné příčině. Jakákoliv změna je vždy nějak závislá na stavech a podmínkách, jako je tomu u počasí, které se stále mění – kdyby počasí nemělo příčinu ke změně, tak by se neměnilo. Takto Moudrost nezávisí na žádných příčinách ani stavech, tomu se říká Pravý Plod (result). Pokud bychom již obdrželi buddhovství, pak bychom mohli porovnat naši Moudrost, kterou jsme měli před obdržetím buddhovství a po něm – a zjistili bychom, že byla stále stejná. Ale cítící bytosti nemůžeme zvat vševědoucími, protože jejich Moudrost je zastřena myslí a vědomími.

Například, když je zataženo, nebo mlhavo, nebo jasno, z pohledu prostoru na tom nijak nezáleží, ten je stále stejný a neměnný. Když se objeví mraky, tak se prostor sám nijak nezmění. A Moudrost Přirozeného Stavů je jako tento prostor. Z prostoru se může objevit mnoho mraků, deště, mlh a blesků – ale to jsou všechno dočasné projevy. Podobně je naše Přirozenost jako prostor – hodně přemýšlíme, plánujeme, posuzujeme, někdy máme dobré myšlenky, někdy špatné myšlenky, ale všechno to je jako mraky nebo mlha nebo dešť. Z Přirozenosti cítících bytostí se může objevit mnoho myšlenek, různých myslí, překážek, nedostatků, mnoho dobrých i špatných věcí. Ale z Přirozenosti buddhů se neobjevují myšlenky, mysl, vědomí ani jiné takové věci, nýbrž jen Moudrosti. Z naší Přirozenosti a z Buddhovské Přirozenosti – analyzujeme si to a porovnejme – z pohledu Přirozenosti v tom není rozdíl, podobně jako prostor oblohy a projevy počasí v něm.

Z pohledu Přirozenosti není mezi buddhy a cítícími bytostmi rozdíl, ale z pohledu porozumění případně neporozumění je tam *veliký* rozdíl. Buddha má nespočet dobrých kvalit těla, řeči a myslí, které se spontánně projevují v jeho Přirozenosti aby vedly cítící bytosti do nirvány. Z pohledu naší mysli to tak ale není. My svou Přirozenost nechápeme a z tohoto nepochopení se spontánně objevují problémy. A skrze porozumění této Přirozenosti se pak spontánně začnou objevovat dobré kvality. Tedy z pohledu neporozumění cítících bytostí a buddhovského porozumění – to je *veliký rozdíl*. Z pohledu Přirozenosti tam však rozdíl není, je to vždy stejné. Například v buddhovské Přirozenosti jsou všechny čtyři elementy – země, voda, oheň a vzduch – perfektně vyčerpány, když se tam podíváme, tak nenajdeme žádné příčiny k povstávání forem, stavů, ničeho. Ale pokud jde o naše porozumění Přirozeného Stavů, pak je v tomto prostoru mnoho elementů země, vody, ohně a vzduchu a tyto elementy vytvářejí náš svět jevů; jako na obloze způsobují objevování mraků, deště, mlhy, duhy a jiných forem.

Tato spontánně Bdělá Moudrost je zvána Plod, který není vytvořen žádnou příčinou. Obvykle se plodem myslí něco jako že kouř je plodem ohně. [V Tibetu] je máslo vždy výsledkem mléka. My všichni jsme plodem otce a matky. Plod je vždy plodem *něčeho, nějaké příčiny*; je vyprodukován nějakou příčinou. Jako kouř je zván plodem. Ale [tento dzogčhenový] *Plod není takový, nýbrž setrvává jako esence všech jevů. Setrvává jako prostor oblohy.*

Přirozená Mysl je jako „Klenot plnicí přání“. V Tibetu je takový příběh: Tento Klenot je velice vzácný z může být získán ze dna jezera. Někdy má tři hroty, někdy osm hrotů, barva je někdy bronzová, někdy modrá – je to jen příběh. Pokud máme štěstí, tak jej můžeme získat. A když jej máme, tak se o něj musíme starat: vždy, když vychází Slunce, mu musíme obětovat sedm zrn ječmene, očistit jej hedvábím, a pak jej můžeme požádat o cokoliv, co potřebujeme, a pak se to takto objeví z tohoto Klenotu plnicího přání. Tolik příběh. A Přirozená Mysl je jako Klenot plnicí přání, to znamená, že když ji budeme denně praktikovat a setrvávat v ní, pak cokoliv budeme potřebovat, se v ní objeví. Možná to nebude fungovat na peníze [smích], ale štěstí a klid nám přinese. Pokud budeme stále spokojeni, pak nebudeme potřebovat nic jiného, ani ochranu před překážkami; všechno pro nás bude dokonalé a pokojné. Proto se Přirozená Mysl přirovnává ke Klenotu plnicímu všechna přání.

Avšak když máme Klenot plnicí přání a nepečujeme o něj: neobětujeme mu nic, nečistíme ho a dáme ho mezi špinavé harampádí, pak z tohoto Klenotu začne povstávat mnoho překážek, nemocí, nepřátel. A stejně tak, když neporozumíme své Přirozenosti a nepraktikujeme ji, pak z ní vyvstávají samsárické věci jako utrpení, překážky, negativity, neštěstí a jiné.

Klenot plnicí přání možná můžeme získat ze dna jezera, můžeme jej někde najít, avšak Přirozenou Mysl není možné najít *někde*. Pokud ji chceme získat, pak ji musíme hledat v naší mysli. V mysli nemůžeme najít žádné substanciální věci. Tuto Přirozenost najdeme v naší mysli naší myslí.

To znamená, že nesmíme pátrat nikde daleko, jen se musíme podívat na naši mysl, na myšlenku. Když se takto podíváme na naši mysl, tak zjistíme, že tam nemůžeme nic vidět – není tam nic k vidění. A když takto budeme stále znovu a znovu hledat v naší mysli, tak zjistíme, že ji nijak nemůžeme najít, není to možné. Není totiž možné mysl pochopit myslí. Napřed se musíme podívat na mysl a pak nic nedělat. Když se podíváme na mysl, tak mysl sama od sebe zmizí do své Přírozenosti – a tam [v tom nevyslovitelném stavu] musíme setrvat, bez jakéhokoliv přemýšlení, bez speciálního upravování, prostě se tam jen pokusme *setrvat*. Pak můžeme tuto Přírozenost uvidět. Pokud svou Přírozenost ve své mysli najít nemůžeme [když nám to nejde], pak na tom nezáleží, protože ji stejně nikdy nemůžeme ztratit, ona je stále s námi, je nám velice blízká. Až moc blízká, až příliš jasná, a až příliš snadná k praktikování – že to mnoho lidí nesvede.

Čang čub sem, Nejvyšší Osvícená Mysl, Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je zvána Plod, bez příčiny a podmínek. Její význam je jako obloha. Mimo jakékoliv úsilí, to znamená že je jako prostor oblohy. Prostupuje všude a vším, nic ji nemůže změnit, je Prázdná, ale Jasná. Takto Přírozený Stav prostupuje všemi a vším, buddhy i cítícími bytostmi, bez rozdílu. Je mimo jakékoliv úsilí. V sůtre a tantře se buddhovství a všechny kvality dosahují skrze mentální úsilí, mentální praxi; avšak tuto Přírozenou Mysl nelze praktikovat skrze úsilí mysli, proto je mimo jakékoliv úsilí. [Musíme se jen podívat na naši mysl naší myslí a v tom stavu, který nastane, setrvat bez dalšího upravování, komentování nebo vynucování.] Pokud tuto Přírozenost chápeme a praktikujeme a dobře se s ní obeznámíme a získáme v ní perfektní stabilitu, pak to je Veliký Plod, konečný cíl naší praxe.

Lhundrub

Prvotní Buddha se stal buddhou bez jakékoliv příčiny, proto není možné, aby buddhovství vyvstalo z příčin. Absolutní Buddha je buddhou od samého počátku bez jakékoliv příčiny, praxe, jakékoliv praxe užívající mysl. V této mysli jsou všechna tři buddhovská těla (trikaja) spontánně Dokonalá (perfected) tomu se říká lhundrub – vše tam je a je to Dokonalé, Ryzí. Podobně jako je sezamové semínko spontánně olejnaté; a když vyrostе ve strom a ten má semínka, tak ta jsou zase olejnatá. Kráva má mléko a v tomto mléce je spontánně přítomné máslo. To jsou příklady. Když se spontánně objeví jedna věc, pak druhá věc s ní přijde automaticky, jako sezamové semínko s olejem a mléko s máslem. Takto všechny cítící bytosti, to jest ty, které mají mysl, mají automaticky i Přírozenou Mysl, Prvotního Buddhu, dokonalá tři buddhovská těla [dharmakaju, sambogakaju a nirmanakaju]. Máme mysl a automaticky spolu s ní i Přírozenou Mysl; a v ní jsou tři buddhovská těla již dokonalá, rovněž tak i deset páramit. Sůtričtí praktikující říkají, že musíme praktikovat pět cest, abychom dosáhli jejich plodu, avšak těchto pět plodů je již spontánně dokonale přítomno v této Přírozenosti, jako máslo v mléku. To je zváno lhundrub.

Kadag

Kadag znamená, že tam nic není. Lhundrub znamená, že je tam vše, a je to dokonalé. Jsou to jakoby protiklady. Kadag znamená všechny dobré kvality završené v této Přírozenosti, v této Přírozenosti jsou všechny negativy jako pět jedů, cokoli chápeme jako překážky buddhovství, naprosto osvobozené. Tato Přírozenost se může objevit z pěti jedů, jako třeba z hněvu, ale je velice Ryzí, Čistá. Jako třeba lotosový květ, který i přesto, že vyrůstá z bahna, je vždy perfektně čistý – to je úžasné. Tento lotosový květ je příkladem krásy. Bláto, ze kterého tento lotosový květ vyrůstá, je velice špinavé, avšak samotný květ je velice čistý a krásný. Takto můžeme získat Bdělou Přítomnost z pěti jedů, hněvu, touhy, nevědomosti, žárlivosti a pýchy – z jakékoliv myšlenky se objeví ve stejné době a naprosto Ryzí. Není možné aby byla ovlivněna jakoukoliv emocí, ani dobrou ani špatnou. Bdělá Přítomnost je Jasná – a to zveme kadag – Ryzí od počátku (primordially pure). Negativity ji nemohou zhoršit nebo poškodit, pozitivy ji nemohou zlepšit.

Tři buddhovská těla se spontánně objevují sama od sebe z této Přírozenosti jako lhundrub v jednom thigle a to zveme Jediná Sféra (single sphere, thigle nĵagčig). To je úžasné!

E ma ho!

7.2.3.4. – 4. Nga. Náhled

4 Nga

Veškeré jevy (a) přicházení do bytí, transmigrace (a) stav přesahující utrpení, vše (je) dokonalé v Ryzí-a-Dokonalé-Mysli.

Proto je (zvána) Naprostá Dokonalost [Dzog pa Čhen po, Dzogčhen].

Podívat se na tento hluboký stav Naprosté Dokonalosti není prozkoumávání (a myšlení si) „tohle (je to)“.

Protože prozkoumáváním (to) nebude viděno, samo nevidění (je) nejlepším viděním.

Náhled Kuntu Zangpa

nemůže být vysvětlen jako „tohle (je to)“:

(jako) přicházející takto nebo jeví se takto,

(jako) jsoucí takto, nejsoucí takto, nebo vůbec nejsoucí:

Ryzí-(a-Dokonalá)-Mysl (je) ryzí od počátku, (je) nesložená.

(Je) neovlivněná extrémů čtyř limitů,

pojmovými obsahy, zaujatostí, nebo sklony;

je oddělena (od) představ různých (fenoménů) jako věčných,

(od) představ univoční prázdnoty,

(od) nahlížení uchopování a uchopovaného jako dvojího,

(od) objevování se manifestací.

Zaujímá centrální bod bez extrémů;

je to kontemplace svobodná (od) čtyř limitů.

Toto „naprosté oddělení od extrémů“ (je) nejlepší Náhled,

je (to) král (všech) náhledů,

není (to) náhled obvyklý pro každého.

Jediná Esence bez extrémů. E ma ho!

Čang Čub Sem – Absolutní a relativní bodhičita

Náhled Dzogčenu.²⁴¹⁾ Všechny jevy, samsára i nirvána jsou Dokonalé v čang čub sem, Nejvyšší Dokonalé Mysli, v Ryzí-a-Dokonalé-Mysli, v Přirozeném Stav. Proto je to zváno Dzogčhen. To znamená, že cokoliv se objeví, všechny jevy, které vidíme očima, slyšíme ušima atd., cokoliv existuje v tomto světě je Dokonalé v Přirozeném Stav. Jakékoliv možnosti existují, všechny jsou Dokonalé v Přirozeném Stav. Samsára i nirvána jsou Dokonalé v Přirozeném Stav. Vše je Dokonalé v Přirozeném Stav. Tomu říkáme Dzogčhen. „Dzog pa“ znamená „dokonalost“ (perfection), „čhen po“ znamená „veliký“, „úplný“, „naprostý“ (great) – Naprostá Dokonalost. Také tomu říkáme čang čub sem, Nejvyšší Osvícená Mysl, Ryzí-a-Dokonalá-Mysl, Absolutní bodhičita. Tato není jako naše bodhičita vzešlá z myšlení, ale je to Absolutní bodhičita. Jsou dvě bodhičity – Absolutní a relativní. Když někdo chápe Přirozený stav, tak má Absolutní bodhičitu; relativní bodhičita znamená, že rozvíjíme svou mysl pro dobro ostatních bytostí. Absolutní bodhičita je naprosto nezávislá na jakémkoliv myšlení.

Máme takový příklad oblohy, ve které je všechno dokonalé – mraky, mlha, déšť, atd., protože se tyto všechny napřed z prostoru objevily, nyní v prostoru setrvávají, a nakonec se v prostoru rozpustí. Druhý příklad jezera, na jehož hladině je mnoho odrazů hvězd, stromů, zvířat, lidí – všechny tyto odrazy jsou ve vodě dokonalé, protože všechny tyto odrazy se objevily na vodě, nyní na ní spočívají a nakonec ve vodě zmizí. Třetí příklad zrcadla, které odráží cokoliv před něj dáme, jakýkoliv odraz se objevuje v zrcadle, setrvává na zrcadle a pak v zrcadle zmizí. To jsou všechno příklady Přirozeného Stav. Takto vidíme venku mnoho věcí a uvnitř máme mnoho nejrůznějších myšlenek a všechny tyto věci jsou jako odrazy na zrcadle, nebo odrazy na vodě, nebo vesmíry v prostoru.

241) Začátek nahrávky 2-3, druhý den, třetí část.

Text říká: „Pohledte na hlubokou Naprostou Dokonalost (Dzogčhen), a nic nevidíte, není tam nic k vidění. Když se takto podíváte a nevidíte nic než Jasný Prostor, to je výborný náhled.“ To je náhled Kuntuzangpa, a ten není takový nebo onaký, není nijak určen, ale všechno z něj povstává, všechno v něm mizí. Všechno z něj povstává, ale on není ani bílý, ani červený, nemá žádný tvar, žádný zvuk, nic takového, ale všechno takové z něj povstává. Tato Nejvyšší Osvícená Mysl, Přirozená Mysl, je zcela mimo veškeré limity, vyrušení, zaujatosti, není substanciální, není konkrétní, a je zcela mimo jakýkoliv sektarianismus.

Čtyři omezení – éternalismus

Přirozený Stav nestárne a je zcela mimo „čtyři omezení“. To znamená že nespadá do éternalismu, nihilismu, omezení uchopujícího a omezení uchopovaného – je od těchto čtyř omezení naprosto osvobozen. Éternalismus přijímá átmana, (tib. da, to znamená „já“ – self), všechny cítící bytosti mají, podle éternalismu, átmana. Některé indické tradice říkají, že átman je velice zajímavá věc, protože když jsme šťastní a celkově se nám dobře daří, tak má náš átman velikost palce, pokud ale jsme chudí a nedaří se nám dobře, pak je náš átman veliký jen jako sezamové semínko. Také má mnoho barev podobně jako paví oko. Tomu některé školy říkají átman. Avšak dzogčhenová Přirozenost není taková. Z této Přirozenosti se může objevovat nespočet zvuků, světél a paprsků jakožto manifestace její potenciality, ale nikdo ji nemůže změřit a říci, že je tak a tak veliká a nikdo nemůže vidět žádnou její barvu ani tvar. Toto éternalistické da („já“, átman) existuje nezávisle, inherentně, není to „vložené já“, avšak dzogčhenová Přirozenost je zcela mimo všechno toto.

Čtyři omezení – nihilismus

Nihilistické tradice zase říkají, že když zemřeme a naše tělo přestane fungovat, tak spolu s ním zmizí i mysl, nic nezbude. Proto máme jen tento jeden život, neměli jsme předchozí životy, a ani se už nenarodíme do dalších životů. Tělo vyrosté a spontánně spolu s ním se rozvine i mysl, která je na něm zcela závislá. Když tělo zemře, tak spolu s ním zemře i mysl. Ale náhled Dzogčhenu není takový. Z naší Přirozenosti v minulosti vyvstalo mnoho našich předchozích životů a také z ní vyvstane mnoho příštích životů – to záleží na naší karmě.

Čtyři omezení – uchopující a uchopované; subjekt a objekt

Dzogčhenový náhled je zcela mimo uchopujícího a uchopovaného. V tibetském logickém systému se říká, že vše je zahrnuto v dvojici uchopujícího a uchopovaného. Naše mysl je subjekt, který může uchopovat nekonečně vnějších věcí jakožto objektů. Subjekt uchopuje objekt. Pokud subjekt neuchopuje objekt, pak je nepotřebný. Takový subjekt nemůže získat žádné vědění. Když budeme pečlivě studovat, jak subjekt uchopuje objekt a jak objekt povstává subjektu, pak se naše vědomosti budou rozvíjet stále více a více a budeme vzdělaní, až se nakonec můžeme stát skutečnými učiteli, kteří o tomto můžou erudovaně debatovat. Dzogčhenová Přirozenost je však zcela mimo subjekt a objekt. Pokud budeme následovat subjekt a objekt, pak nikdy nevidíme svou Přirozenost. Proto nesmíme následovat subjekt a objekt, ale vše musíme jen ponechat tak, jako to je; a Bdelé Vědomí se spontánně objeví. Pak je to dzogčhenový Náhled zcela mimo subjekt a objekt.

Dzogčhenový Náhled je zcela mimo tato čtyři omezení. Dá se tedy říci, že dzogčhenový Náhled je jakási střední cesta, protože se nepřiklání k extrému žádného ze čtyř omezení. Je to čistý záměr buddhy. Je to veliké osvobození od čtyř omezení, krajů, zaujatosti, – od všeho. Avšak tato Přirozenost proniká vším – to je dzogčhenový náhled, král náhledů, veliký náhled (great view). Tento náhled není příliš obvyklý, je to velice speciální a vzácný náhled, protože v tomto světě existuje nespočet různých tradic ale žádná z nich nemá tento neomezený dzogčhenový náhled, nýbrž zastává jen nějaký omezený [částečný] náhled, který se od dzogčhenového odchyluje směrem k nějakému ze čtyř omezení.

Tsal, rolpa (potencialita a emanace)

Dzogčhenový náhled je zcela mimo jakékoliv [ze čtyř] omezení, ale všechna tato omezení jsou potencialitou Energie Dzogčhenu. Z Dzogčhenu se všechny tyto objevují a v Dzogčhenu zase mizí.

Jako sůl, která se objeví z vody a pak se ve vodě zase rozpustí; a když se takto sůl rozpustí ve vodě, tak pak nikdo nemůže tuto sůl od vody oddělit. Dzogčhenový náhled má velikou moc (power), je zcela mimo veškerá omezení, ale tato omezení se objevují v něm. Tomu říkáme rolpa, někdy tsal. Tsal znamená Potencialita, ropla znamená Emanace, projevení této Potenciality.

Tomu se říká dzogčhenový náhled, ale není to nahlížení něčeho naší myslí nebo jakýmkoliv naším smyslem či vědomím. Sice tomu říkáme náhled, ale není možné jej nahlédnout žádným vědomím, žádnou myslí.²⁴²⁾ To znamená, že je zcela mimo uchopujícího a uchopované, subjekt a objekt. Říkáme tomu tawa (lta ba), *náhled ne-náhledu* (view of non-view).

Tento Náhled je zcela mimo jakékoliv omezení a zaujatost, tomu říkáme Tigle Ňjagčig, Jediná Sféra. To je úžasné!

E ma ho!

7.2.3.5. – 5. Ca. Meditace

5 Ca

Meditace vztahená k hlubokému stavu Naprosté Dokonalosti není meditování (a myšlení) „toto (je to)“.

Skrz meditaci se to nečiní jasnější;

bez meditace to není ani zjasňováno ani zatemňováno.

Kontemplace Kuntu Zangpa

je svěží, přirozená a neměnná;

je to spočinutí v neposkvrněném, neměnném stavu,

bez meditování a bez toulání.

Mysl-sama, která není (něčím na co by se mělo) meditovat,

je zasažena hřebem ne-toulání.

Ve Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo-Uvědomění), Jasnost (a) Prázdnota nejsou ani odděleny ani spojeny.

Transmigrace (a) stav přesahující utrpení nejsou dva, existují v rovnosti.

Není žádné přerušení v kontinuu neposkvrněného Stavů.

Nejlepší meditace (je) bez meditace.

Jediná Esence bez meditace. E ma ho!

My můžeme meditovat o významu hlubokého Dzogčhenu, ale ve skutečnosti to není žádná meditace, je to Ne-Meditace. Když budeme takto meditovat, pak není možné, aby se nám tento stav nějak objasnil, když takto nebudeme meditovat, pak není možné, aby nám zůstal skrytý. Když nemeditujeme, pak je nám to někdy jasné a někdy nejasné.

Meditace obvykle znamená, že se naši myslí na něco „fixujeme“. Tuto fixaci na něco často zveme meditace, kontemplace, koncentrace na něco. Například když si vizualizujeme bílé „A“ v duhovém kruhu tak jasné jak jen dokážeme, a pak se na něj intenzivně soustředíme po nějaký čas, tomu pak říkáme meditace. Takto se můžeme po nějaký čas soustředit i na formu nějakého božstva bez jakéhokoli rozptýlení – jen se intenzivně soustředíme na tuto formu. A tomu říkáme meditace. Ale dzogčhenová Meditace je zcela mimo jakékoliv meditování, je to Ne-Meditace. To znamená, že není jako tyto. Pokud setrváváme v Přirozeném Stavů, pak však nejsme vůbec nijak fixováni. Jako bychom se dostali do hedewy.

Meditace na Ne-Meditaci

Během spočívání v Přirozenosti tu není žádná fixace, nic k soustředění, jen prosté Přirozené setrvávání, všechno je ponecháváno tak, jak to je. Prostě se jen udržujeme v tomto stavu. Takto jsme v dzogčhenové meditaci. Pokud si začneme něco myslet, třeba „teď medituji“, nebo se na něco začneme zaměřovat, jako třeba na bílé „A“, nebo formu nějakého božstva, nebo jakýkoli obraz, třeba

242) Myslí se pět smyslů a mentální vědomí, probírané v kapitole „8 vědomí“ – pozn. editora.

i na hodinu, na dvě na tři, pak to není pravá dzogčhenová Meditace, která v sobě nemá žádnou fixaci, žádné zaměření se, nic k soustředění, nic tam není, ale zároveň tam není ani rozptýlení myslí – tato Meditace nemůže být vyrušena myslí. Není sice nač meditovat, ale není dovoleno být rozptýlený. To znamená spočívání v Přirozenosti bez jakéhokoli vyrušování vyrušující myslí. Pokud to takto dokážeme minutu, vteřinu, hodinu, pak je to velice dobré, je to dobrá meditace. Pak je to meditace na Ne–Meditaci, meditace bez meditace.

Tomu říkáme kontempace Kuntuzangpa. Je „soma“, to znamená „čerstvá“. Když si koupíme nové tričko v obchodě, které předtím nikdo nenosil, tak je soma, není obnošené, je čerstvé. To znamená, že tato kontempace je soma, je čerstvá. Nikdo ji nemůže nijak použít svou myslí – ani pozitivní myslí, ani negativní myslí. Nikdo ji nemůže nijak používat, žádný subjekt ani objekt. Pokud ji potřebujeme použít, pak ji použijeme skrze ji samou.

Taková Meditace je velmi přirozená. Buddha je velice moudrý, zatímco cítící bytosti jsou hloupé. Buddha je moudrý, protože je vševědoucí. My jsme neustále zaměstnáváni naší nevědomostí, nikdy si od ní neoddechujeme, cokoliv děláme, děláme s naší nevědomostí. Nechápeme pravou Přirozenost, pravou Přirozenost Mysli (semñi), pravou Přirozenost Jevů (böññi), jsme tak celkově hloupí. Ale i přesto, že buddha je velice chytrý, vševědoucí, tak s touto Přirozeností nedokáže vůbec nic udělat. My jsme hloupí a také s touto Přirozeností nemůžeme vůbec nic udělat. Tato Přirozenost je naprosto mimo jakékoliv tvoření a změny.

Meditace na tuto Přirozenost je velice rychlá, nikdo ji nemůže zlepšit, nikdo ji nemůže zhoršit. V Tibetu říkáme „njuma“, to znamená „naprosto přirozená“. Takto bychom měli držet tuto Meditaci, toto místo, tomu říkáme „rongsa“, což znamená „naše vlastní místo“. Naše vlastní místo znamená, že kde jsme se narodili, tam je naše vlastní místo. Tato Přirozenost je také naše místo, místo všech cítících bytostí, včetně buddhů, protože všichni tito se zrodili z této Přirozenosti. Potřebujeme držet naše vlastní místo. Pokud jej nebudeme držet, tak se z nás stanou utečenci. Tudiž toto naše místo, rongsa, je Kuntuzangpo; a Kuntuzangpo nás povzbuzuje abychom praktikovali. Pokud porozumíme dzogčhenovému náhledu a pak jej budeme praktikovat bez ustání, denně alespoň 15 minut, pak budeme stále více a více schopni držet své vlastní místo, svou Přirozenost. Všichni jsme se z této Přirozenosti objevili, zrodili jsme se z ní, všichni jsme jí produkovaní, a tak je to naše místo. Když se držíme na tomto našem místě, tak není třeba se na nic konkrétního zaměřovat, není tam nic, nic k fixaci, nic nás nevyrušuje. Že nás nic nevyrušuje znamená, že na nic nezaměřujeme své myšlení. Ale může přijít takové jemné rozptýlení, kdy si myslíme, jako by tam něco bylo, že tam něco jakoby je; jako kdybychom tam dali malého chlapce, ten sice nemá žádný plán ani se na nic svým myšlením nezaměřuje, nedělá nic s nějakým jasným záměrem, ale přesto má nějaké jemné myšlenky, něco mu v té jeho hlavě běží, je tam takové jemné rozptýlení. Pokud takto na nic nezaměřujeme své myšlení, nic neplánujeme, ale přesto hodně myslíme – v Tibetu říkáme „tomi tomi“ – myslíme na prospěšné věci a na neprospěšné věci, tak ale stále na něco myslíme. To znamená, že jsme roztěkaní. Takto to nedělejme, prostě jen spočínme na chvíli a během tohoto spočívání v Přirozeném Stavě neblokujeme povstávající myšlenky. Ty jsou jen jako vlny na oceánu. Když nebudeme na nic myslet [to jest na nic speciálního se soustředit] a jen na chvíli spočineme v Přirozeném Stavě bez jakéhokoliv plánu nebo záměru, pak se spontánně objeví myšlenky. To ale není špatně, to je Pravá Přirozenost. Chyba je, když [tyto spontánně povstávající myšlenky] začneme sledovat. Když přijde nějaká myšlenka, tak se o ni nestarejme, nezaplétáme se do ní, neposuzujeme ji, jen ji ponecháme tak, jak je, a ona se osvobodí sama (osvobodí se sama, sebou samou, od sebe samé). Sama se objeví, to není chyba, a když se tak stane, tak stále setrváváme v Přirozenosti.

Přirozená Mysl²⁴³⁾ nemůže být meditována, nemůže být fixována, ale můžeme v ní spočinout bez nějakých speciálních záměrů, speciálních myšlenek, měli bychom v ní spočívat intenzivně a bez jakéhokoliv užívání myslí. V tomto čase pak nejsme mimo dzogčhenovou Přirozenost, jsme v ní, to jest máme Prázdnost a Jasnost, Bdělou Přítomnost (awareness). Dokud spočíváme v Přirozenosti, pak nezáleží na tom, jestli se objevuje samsára nebo nirvána, subjekt nebo objekt; vše je stejné, jediné chuti. Pokud setrváváme v Přirozeném Stavě, pak cokoliv se objeví, vše se objeví jako prázdná

243) Začátek nahrávky 2–4, druhý den čtvrtá část.

forma. Cokoliv vidíme, slyšíme, cítíme, všechno se objevuje jako prázdné. Není možné, aby něco nebylo prázdné, neboli bylo substanciální. Vše se objevuje jako prázdné. Dobrý příklad zde je voda, na které se odráží Měsíc. Na vodě vidíme Měsíc, nebo cokoliv jiného, co se v ní odrazí – ať už hezkého nebo ošklivého, a cokoliv takto můžeme na vodě vidět, je z pohledu vody stejné. Z pohledu vody tam není rozdíl. Dokud takto setrváváme v Přírozeném Stav, pak cokoliv se objeví, cokoliv vidíme, cokoliv slyšíme, cokoliv si myslíme, vše jsou jen prázdné formy, neboli Čistá Vize (pure vision). Pokud však nesetrváváme v Přírozeném Stav, pak cokoliv vidíme, slyšíme a myslíme je nečistá vize, protože v tomto čase, ať už se objeví cokoliv, pak je to propojeno (integrated) s nevědomostí [protože všechno toto se objeví jakožto činnost vědomí, a ta jsou automaticky svázána nevědomostí]. Dokud spočíváme v Přírozeném Stav, pak cokoliv se objeví, je propojeno s Bdělou Přítomností (awareness). Je tedy veliký rozdíl mezi Bdělou Přítomností a nevědomostí.

Bdělá Přítomnost se v tibetštině řekne rigpa, je to takové obecné slovo. Například v sůtre rigpa znamená naše mysl, naše vědomí – v sůtre jsou rigpa a vědomí synonyma. Avšak význam dzogčhenové rigpy je zcela odlišný od významu v sůtrickém logickém systému. Už jsme si mnohokrát řekli, že [Přírozenost] je zcela mimo mysl a vědomí. Přírozenost naší Mysli je zcela Prázdná. Avšak tato Prázdnota se sama projasňuje, z této strany ji zveme Bdělá Přítomnost (awareness). Někdy rigpu nazýváme rangrig (rang gi rig pa), spontánně Bdělá Přítomnost (self-awareness). Tato spontánně Bdělá Přítomnost (rangrig) je také velice obecné slovo, je například používána i v systému tradice čittamatry, kde znamená, že vědomí je spontánně bdělá přítomnost. Například naše mysl může pochopit samu sebe – z této strany ji nazýváme bdělá přítomnost. To je na první pohled trochu podobné dzogčhenové Bdělé Přítomnosti, ale když to pečlivě zvážíme, tak zjistíme, že jsou naprosto odlišné. Dzogčhenová Bdělá Přítomnost znamená, že Prázdnota se objasňuje sama (emptiness clarifies itself), ale tato Prázdnota není mysl, ani žádné vědomí. Bdělá přítomnost v čittamatře znamená, že vědomí se objasňuje samo, a z této strany ji zvou spontánně bdělá přítomnost. Proto musíme rozlišovat mezi čittamatrovou bdělou přítomností a dzogčhenovou Bdělou Přítomností, má to velmi dobrý důvod.

Nyní tedy rozumíme tomu, co se myslí slovem rigpa, a když teď budeme poslouchat různá učení, tak nás tyto pojmy, používané v různých kontextech a tradicích, již nebudou mást. Například v systému madjamaky se pojem spontánně bdělá přítomnost (self-awareness) nepoužívá, používá se tam ale hodně pojem bdělá přítomnost (awareness). A touto bdělou přítomností také myslí pouze vědomí, jiný význam zde tento pojem nemá. Avšak v Dzogčhenu je rigpa zcela mimo všechna vědomí. Není to ani čisté ani nečisté vědomí, je zcela za čistým vědomím, nevědomím, jemným vědomím, hrubým vědomím, jakýmkoliv vědomím – tak to nepleťme.

Pokud Přírozeně spočineme a udržujeme Přírozený Stav bez jakéhokoli užívání mentální praxe, prostě jen spočineme, pak neupadneme do bezvědomí, ani do hlubokého spánku, protože po tu dobu je naše přítomnost velice Jasná a také vypadá jakoby Prázdná. Objeví se zkušenost Jasnosti a Prázdnoty bez následování myšlenek nebo vizí. Takto se projevuje naše Bdělá Přítomnost. Jsme v Prázdnotě a Jasnosti a v jejich Jednotě (unification). Pokud udržíme tento stav, pak se v něm jen nadále pokoušejme setrvat bez přerušení. To znamená každý den, stejně jako pravidelně každý den jíme, bychom měli na chvíli setrvávat v tomto stavu, alespoň 15 minut. Pokud se chceme opravdu hodně vyvázat z pout samsáry, pak budeme tento stav praktikovat automaticky a často, nikdo nás k tomu nebude muset povzbuzovat. Ale my takoví často nejsme, někdy si samsáru užíváme a říkáme si, že máme na práci lepší věci než praktikovat. Ale ať už se objeví jakýkoliv stav nebo pohnutka, nepřerušujeme naše setrvávání a alespoň 15 minut v něm spočínáme. Postupně se s ním budeme seznamovat více a více. Až zestárneme a budeme prarodiči, pak budeme mít dost času, i na praktikování, ale budeme moci také místo toho hodně sledovat televizi. Z televize se na nás bude řinout mnoho informací, všechno se bude rychle měnit – a když budeme takto sledovat televizi opravdu hodně, tak se můžeme i zbláznit. [smích] Místo toho můžou prarodiče také jen setrvávat v Přírozeném Stav, dokonce můžou setrvávat v Přírozeném Stav i při dívání se na televizi. To je velice užitečné.

Lidé v Tibetu, kteří praktikují dzogčhenové nauky, stárnou a stárnou a čím jsou starší, tím jsou šťastnější a když pak mají umřít, tak si s tím nedělají žádné starosti. Můžou být i velmi těžce nemocní, ale i tak nemají žádné starosti. To znamená, že praktikování těchto nauk je prospěšné, to je znakem

dzogčhenových praxí. Jsou také tři vnější znaky, například, že někdo sedí po smrti v meditační pozici ještě mnoho hodin i dnů. Je tu takový příběh se starým hněvivým mnichem, který všem neustále nadával. Jednou mě opat kláštera pověřil, abych se o něj staral, abych byl jeho asistentem. Takže jsem mu dával najíst, někdy jsem ho bral ven. Třeba jednou mě požádal, abych ho vzal na procházku ven a když jsme byli venku tak mi vynadal, že jsem ho vzal ven, a chtěl jít zase domů. Nebo jedou si sedl k oknu, ve kterém viděl spoustu lidí přicházejících do kláštera na ceremonii a vykřikoval na ně, proč mu chodí do okna, že to je jeho okno. Působil tedy tak trochu bláznivě. Pak onemocněl a jednou ráno v deset hodin mě požádal, abych jej vzal ven, že nemůže vstát. Tak jsem zavolal přátele a jak jsme ho zvedli, tak v tom okamžiku umřel, přestal dýchat. Pak mu Khenpo Tashi narovnal krk do meditační pozice a on tak už zůstal a vypadal jako živý, byl po tu dobu velice pokojný a příjemný. [smích] Takto seděl mnoho hodin, až do dvanácti v noci, v tu chvíli mu dali na hlavu rituální čepici a někdo tam něco recitoval a v tu chvíli mu ta čepice vyskočila z hlavy a odlétla daleko do rohu pokoje, a jeho hlava zároveň s tím povisla, začal se houpat jakoby ani neměl kosti až se celé tělo sesulo na zem. A toto je příklad znaku prospěchu praxe Přirozeného Stavu.

Takto bychom měli praktikovat tuto nauku. Neměli bychom meditovat skrze užívání mysli, to je výborná meditace, neboli Ne-Meditace. Jediná Sféra. To je velice úžasné!

E ma ho!

7.2.3.6. – 6. Cha. Aktivita

6 Cha

Jednání s ohledem na hluboký stav Naprosté Dokonalosti
nespočívá v počínání (nějakým způsobem, myšlením) „toto (je to)“.
Bez oddělení od Náhledu (a) Meditace,
naprosto spontánní (a) nerozmanité,
„neoddělené“ Jednání je to (pravé) Jednání:
umělé jednání není to (pravé) Jednání.
Když Náhled (a) Jednání (jsou) neodděleně sladěny (způsobem,
který) není umělý (a) je prostý zakazování a povolování,
(veškeré) projevené Jednání (se stane) ozdobou Naprosté Dokonalosti;
Jakkoliv je prováděno, (je) ryzí;
jako lotos, bez poskvrnny.
Absence přijímání a odmítání (je) nejlepší jednání.
Nejlepší Jednání, Jediná Esence. E ma ho!

V Jednání hlubokého Dzogčhenu je žádné jednání. Nejsou tu žádné akce, které by měly být prováděny. Například praktikující sůtry a tantry některé činnosti provádět musí a jiné zase nesmí; všechny své aktivity musí neustále pečlivě posuzovat. Jsou jakoby dvě cesty: cesta deseti ctností a deseti páramit, po které musejí jít, a pak cesta deseti nectností protějšku deseti páramit, po které jít nesmějí. Ale v Dzogčhenu, pokud dokážeme propojit Bdělou Přítomnost s aktivitami (integrate awareness with your activities), pak není potřeba žádného posuzování pro žádnou akci. Ale je opravdu nutné propojit naše aktivity s Přirozeným Stavem, neboli Bdělou Přítomností. Neustále něco něco děláme – tělem, řečí a myslí; dokonce i v tomto okamžiku provádíme nějaké aktivity, například sedíme, což je aktivita; všechno, co děláme, je aktivita, třeba jedení, spánek, chůze, řeč, myšlení. Provádíme mnoho aktivit, některé jsou pomýlené a špatné, některé jsou pozitivní a ctnostné. Aktivity normálních sam-sárických bytostí a dzogčhenových praktikujících se můžou lišit. Zde však dzogčhenová aktivita znamená, že dokud setrváváme v Přirozeném Stavě, bez překážek, pak cokoli uděláme tělem, řekneme řečí, pomyslíme myslí, všechno to jsou dzogčhenové aktivity nevytvořené naší myslí. Naše mysl je osvobozena ve své Přirozenosti, a pak cokoli uděláme, je nezměněné jednání, aktivita. Dokud jsme v Přirozeném Stavě, cokoli uděláme, je dzogčhenová aktivita a nezáleží, zda je to z pohledu ostatních ctnostná nebo nectnostná aktivita. Už jsme si řekli, že naše mysl se sama osvobodí ve své

Přirozenosti, a pak cokoliv uděláme, tyto aktivity nemůžou poslat žádné stopy do alaji. Například když se pokusíme psát do prostoru modrým perem, tak se nám v něm nepodaří udělat modrou čáru, ani červeným perem červenou čáru. Takto se pokusme při všech našich aktivitách, jako třeba při práci, jídle a spaní, propojovat (integrate) tyto s dzogčhenovou Ne-Meditací.

Když jsme sjednotili dzogčhenový náhled a aktivitu, pak cokoliv učiníme, vše je ozdobou Dzogčhenu, je to příjemná (enjoying) aktivita. Dokud setrváváme v Přirozeném Stavě, pak nezáleží na tom, zda děláme usilovně deset páramit, nebo jejich opak, protože opak deseti páramit nám nemůže přinést žádné negativní karmické stopy a deset páramit nám nemůže přinést žádné pozitivní karmické stopy. Dokud setrváváme v Přirozeném Stavě, jsou všechny naše aktivity jako lotos, který vyrůstá z bláta a špíny, ale sám je čistý a neposkvřněný – je to příklad krásy. A takto, cokoliv uděláme, je čisté a jasné bez jakékoliv příměsi, je to aktivita „djaňi“, nezměnná aktivita, nevyrobená aktivita. Pokud však nesetrváváme v Přirozeném Stavě, pak cokoliv uděláme, vždy hromadíme karmické stopy, dobré, špatné nebo neutrální. Dokonce i když hluboce spíme, tak hromadíme karmické stopy; hromadíme je i když se vzbudíme. Zda jsou ty stopy dobré nebo špatné závisí na naší motivaci.

Dzogčhenová Aktivita je zcela mimo jakékoliv přijímání a odmítání, to znamená, že dzogčhenový praktikující může někdy působit jako blázen (crazy, tib. ňompa). Avšak dokud jsme v dzogčhenovém Stavě, pak cokoliv učiníme je čistá dzogčhenová Aktivita, výborná aktivita.

Tato výborná Aktivita je propojena s Tigle Ňjagčig a to je velice úžasné!

E ma ho!

Otázka: Můžete říci ještě něco o tsal a rolpa a jak se projevují ve zkušenostech praktikujícího?

Odpověď: Tsal je jako síla (potencialita) Přirozeného Stavě, rolpa je emanace Přirozeného Stavě. Například, když setrváváme celkem stabilně v Přirozeném Stavě bez nějakých úmyslů (intention) a plánů a bez nějakého speciálního přemýšlení, prostě jen klidně spočíváme v Přirozeném Stavě, najednou povstane myšlenka. Tato myšlenka povstala bez nějakého plánu a přivolávání, objevila se sama od sebe – a to je právě ta naše zkušenost, jak se tato Emanace Přirozeného Stavě objevila v naší Přirozenosti. Například můžeme pokojně něco dělat a najednou v nás bez jakéhokoliv důvodu povstane hněv. Tento hněv se spontánně objevil v naší Přirozenosti. Takto se v Přirozenosti objevují všechny myšlenky, myslí, vědomí, všechno. Pokud se budeme snažit spočívát v Přirozeném Stavě a bude se nám to dařit stále lépe, až dosáhneme velké stability, pak se nám tato zkušenost spontánně dostaví, a to velice jasně a čistě. Někdy se nám může stát, že spontánně spočineme v Přirozenosti, aniž bychom o to zrovna usilovali, někdy se snažíme spočinout v Přirozenosti, ale nejde nám to, je to momentálně velmi obtížné, ale cokoliv se stane, vždy je to naše zkušenost, tibetsky říkáme „ňjam“.

Otázka: Jaký je rozdíl v chápání rangrig v Dzogčhenu, čittamatře a madjamace? Už jste o tom mluvil, ale já jsem to moc nepochopil.

Odpověď: To je dobrá otázka. Madjamaka pojem spontánní-bdělá-přítomnost (self-awareness) vůbec nepoužívá, a neustále kritizuje systém čittamatry, že je pomýlený a že něco jako spontánně-bdělá-přítomnost není možné. Čittamatra používá pojem rangrig, neboli spontánně-bdělá-přítomnost velmi často; a myslí to tak, že máme mysl, přesněji 8 hlavních myslí (vědomí) a 51 sub-myslí, a ať už si vezmeme jakoukoliv z těchto myslí, každá z nich dokáže projasnit (pochopit) sebe samu. Například mentální mysl vidí sebe samu a samu sebe také projasňuje. Z této strany ji proto nazývají spontánně-bdělá-přítomnost (self-awareness). V Dzogčhenu je Bdělá Přítomnost (awareness) a Spontánně Bdělá Přítomnost (self-awareness) totéž. Nauky Dzogčhenu zdůrazňují, že musíme pečlivě rozlišovat mezi Přirozenou Myslí a myslí. Naše mysl uchopuje objekty a různě o nich přemýšlí – to je mysl. Přirozená Mysl je zcela mimo veškeré myšlení, uchopování, subjekt a objekt, je to jen Přirozené spočívání, všechno je ponecháno tak, jako to je. Přirozená Mysl není mysl. Je Prázdná, ale sama se objasňuje sebou samou, chápe sama sebe [skrže sebe samu svou vlastní silou, sama sobě rozumí, poznává sama sebe] a z této strany ji nazýváme spontánně Bdělá Přítomnost (self-awareness).

Otázka: Khandro Rimpoče vysvětluje rigpu jako stav meditace vyšší samádhi – prostě být ve stavu čisté prázdnoty. A otázka je, zda rigpa, jak jste ji teď vysvětloval je stejná jako toto, nebo jestli je to něco jiného, nebo něco mimo tuto meditaci.

Odpověď: Je mnoho druhů samádhi. Pokud je tato samádhi zahrnuta v mysli, pak je to velice odlišné od toho, co jsem říkal já; pokud je to však zcela mimo mysl, pak je to možná totéž, myslím.²⁴⁴⁾

7.2.3.7. – 7. Ja. Příklad

7 Ja

Příklad ilustrující Ryzí-a-Dokonalou-Mysl
je nesložená obloha:
ze stavu prázdné oblohy,
různé duhy, mraky, opary,
cokoliv přijde a jakkoli se to objeví,
existuje a vytratí se do stavu oblohy.
bez zaujatosti, sklonů, formy, barvy, středu (**nebo**) okrajů,
pravý Význam (**je**) bez vymezení (**definition**).
Jediná Esence bez vymezení. E ma ho!

Příklad nejvyšší Osvícené Mysli²⁴⁵⁾ je, že je jako prázdný prostor, ze kterého se objevují všechny duhy, mraky, mlhy a jiné a vše se to v něm zase rozpouští, jako v Přírozenosti. Prostor nemá barvu, tvar, dělení, ničemu nestraní, je nekonečný, nemůžeme dojít na konec prostoru, nemůžeme změřit jeho velikost. To je příklad Přírozené Mysli. Takto je Přírozená Mysl přítomna v každé mysli. Jakékoliv přemýšlení naší mysli nemůže přinést porozumění její Pravé Přírozenosti. V absolutním smyslu tedy nejsou žádné příklady adekvátní, ale v myšlení tyto příklady užíváme pomocí inteligence – to jest části naší mysli; ale Přírozená Mysl je zcela za touto myslí. A to je úžasné!

E ma ho!

7.2.3.8. – 8. Nya. Svědectví

8 Nya

K příčině (**bytí**) Ryzí-a-Dokonalé-Mysli:
jelikož nedostatečná mysl (**to**) neví,
musí to být ozřejmeno skrze tři příčiny (**bytí**).
Jsou to Stav (**Condition**) a Přírozenost a Identita (**Identity**).
S ohledem na Stav je Bdělá Přítomnost (**Uvědomění**) Jasná všemi možnými způsoby.
S ohledem na Nejvyšší Přírozenost je Bdělá Přítomnost (**Uvědomění**) po všech stránkách Prázdná;
Identita (**je** uvědomění, **že**) Jasně (**a**) Prázdné neexistují jako dualita.
Naprostá Identita (**skrze své bytí**) zapřičiňuje, že vše je známo jako Ryzí-a-Dokonalá-Mysl.
Mysl-sama (**je**) prázdná, (**je**) bez kořene:
v tomto ohledu, mysl a veškeré mentální výtvoř existují a vytrácejí se ve Stavu Mysli-samé;
Mysl-sama (**je**) bez limitů uchopování (**a**) uchopovaného.
Jako slunce svítící na obloze,
Jasně (**a**) Prázdné (**jsou**) Sjednoceny, není zde oddělenost.
Nerozdělitelná Jediná Esence. E ma ho!

244) Konec druhého dne učení.

245) Začátek nahrávky třetího dne (3,1) chybí, až do začátku nahrávky proto vycházím z vlastních poznámek.

Nejvyšší Osvícená Mysl nemůže být pochopena myslí, ale lze ji alespoň přiblížit třemi „důkazy“, které zveme Stav, Přirozenost a Identita. Přirozený Stav má tedy jakési tři kvality: Prázdnotu, Jasnost a jejich Nerozdělitelnost. Jasnost a Bdělá Přítomnost jsou Prázdné, a jsou tedy neduální.²⁴⁶⁾

Veškeré myšlení je jen součástí mysli (kind of mind). Všechno se spontánně objevuje z Jasnosti (clarity) neboli spontánně Bdělé Přítomnosti (self-awareness). Myšlenky se samy objeví, ale nemohou trvat věčně, a tak po nějaké době zase zmizí. S tímto máme velmi dobrou zkušenost, už bychom měli vědět, že vše kolem mysli se objevuje v naší Bdělé Přítomnosti, spočívá v naší Bdělé Přítomnosti a mizí v naší Bdělé Přítomnosti. Bdělá Přítomnost se může manifestovat jako naprosto cokoliv a jakkoliv. A zároveň cokoliv se objeví v naší Bdělé Přítomnosti, je Prázdné, protože Bdělá Přítomnost je také Prázdná. Je Prázdná, ale sama sebe projasňuje. Prázdnota a Jasnost nejsou oddělené. Například voda nebo zrcadlo mají odráživý aspekt, to znamená, že v nich můžeme vidět vše, co před ně dáme. Jasnost neboli Bdělá Přítomnost je podobná. Prázdnota neboli Přirozený Stav je jako voda. Odráživý aspekt vody a vodu jako takovou nemůže nikdo oddělit, jsou vždy spolu, vždy spočívají na stejném místě, takže odráživost vody a voda jsou z tohoto pohledu totéž. Kde je odráživý aspekt, tam je voda, a kde je voda, tam je odráživý aspekt. Kámen odráživý aspekt nemá, pokud se podíváme na kámen, pak neuvidíme žádné odrazy; stejně i oheň a všechny ostatní věci. Jen voda má tento odráživý aspekt. Podobně má i Přirozený Stav odráživý aspekt, a to Jasnost, neboli odráživý aspekt Přirozeného Stavů, a říkáme mu Bdělá Přítomnost (awareness). A odtud, cokoliv v mysli povstane, nemůže být nijak odděleno, jako odraz na vodě a voda. Když se podíváme na vodu nebo zrcadlo, pak uvidíme odraz naší tváře. Když se pokusíme oddělit odraz našeho obličeje od vody a sáhneme na náš odraz ve vodě, pak nahmatáme jen vodu. Takto cokoliv nám povstane v mysli, je ze své přirozenosti Bdělá Přítomnost. [Voda má odráživost – Prázdnota má Jasnost; obojí je Nerozdělitelné; Prázdnota je jako voda a Jasnost je jako odráživost.]

Jakoukoliv mysl máme, tato se vždy objevuje v naší Bdělé Přítomnosti. Naše mysli a naše Bdělá Přítomnost jsou Nerozdělitelné, podobně jako odraz na vodě a voda. Pokud se pokusíme oddělit odraz na vodě od vody, tak se nám to nikdy nepodaří. Takto, cokoliv si pomyslíme, jakákoliv myšlenka nám vyvstane, veškeré myšlení, je Bdělá Přítomnost, nijak se od ní neliší. Pokud se mě však zeptáte, zda tyto jsou Bdělá Přítomnost, pak musím říci „ne, jsou to jen myšlenky, ale nemůžete je oddělit od Bdělé Přítomnosti, nemůžete oddělit mysl od Bdělé Přítomnosti“. Jsou Nerozdělitelné, tomu my říkáme „daňi“ – Nerozdělitelnost. Pokud porozumíme tomu, že naše myšlenky se objevují v naší Bdělé Přítomnosti, pak skrze toto pochopíme, že všechny jevy povstávají jako Nejvyšší Osvícená Mysl. Nejvyšší Osvícená Mysl, neboli Přirozenost Mysli je Prázdná, bez kořene a základu (root, foundation). A v ní ať povstane jakékoliv vědomí nebo sub-vědomí, vždy spočívá ve stavu Mysli-samé (semñi). Také se v ní zase všechny věci rozpouštějí (dissolve). Přirozená Mysl je zcela mimo koncept uchopujícího a uchopovaného. Avšak naše obyčejná mysl však od konceptu uchopujícího a uchopovaného osvobozena není. Například když se objeví nějaká forma, tak ji uchopí naše zrakové vědomí [skrze zrakový orgán], toto zrakové vědomí uchopí tuto formu, forma je uchopena a zrakové vědomí uchopuje. Zrakové vědomí není osvobozeno od uchopování (not free from grasping). V Přirozené Mysli, neboli Bdělé Přítomnosti může povstat cokoliv, ale tato Bdělá Přítomnost to nikdy nijak neuchopuje, jen to nahlíží jako zrcadlo. Zrcadlo může odrazit úplně všechny formy, ale nemůže žádnou z těchto forem uchopit (grasp); nemá žádné ego, žádné myšlenky. Takto naše Bdělá Přítomnost, jako zrcadlo, neuchopuje žádnou formu, která se objeví.

Tolik Přirozenost Mysli (semñi). Avšak Přirozenost Jevů (böññi) je něco trochu jiného; slova jsou jiná, ale význam je podobný. Máme teď tři témata: Příklad, Důkaz a Význam. *Důkazem* je Přirozenost Mysli. Přirozená Mysl je základem pro celou naši mysl, naše Přirozená Mysl proniká všemi našimi myslmi, celou naši myslí. Naše Přirozená Mysl zahrnuje (encompass) a proniká (pervade) celou naši mysl. Celá naše mysl je v ní obsažena (include), pak to zveme Přirozenost Mysli [tedy jedná se jakoby o stranu subjektu]. Přirozený Stav, neboli naše Bdělá Přítomnost proniká vnějšími jevy (pervade external all things, phenomena), dobrými, špatnými, všemi. Všechny jsou zahrnuty v Přirozeném Stavě. Přirozený Stav zahrnuje všechny jevy. Přirozený Stav proniká všemi vnějšími

246) Odtud začíná audio nahrávka.

jevy, z této strany to zveme Přírozenost Jevů, nebo také Přírozenost Reality, Realita [tedy jakoby strana objektu].

Přírozenost Mysli je zcela mimo jakékoliv uchopování a uchopované. Naše Bdělá Přítomnost, neboli Přírozenost Mysli je jako obloha, kde září Slunce. Když se podíváme do prostotu oblohy, pak ten prostor tam zkrátka je, a je zcela prázdný, a paprsky zářícího Slunce nám projasňují, že v tom prostoru nic není. Nemůžeme se ničeho dotknout, protože ten prostor je prázdný, ale je velice jasný. Je pouze jasný a prázdný, nic jiného tam není. Bdělá Přítomnost, neboli naše pravá Přírozenost Mysli je jako toto, nic tam není. Je to dobře, špatně, nebo tak nějak? Na tom nezáleží, je to jen příklad. Když na obloze vyjde Slunce, tak je opravdu prázdná, nic tam nevidíme, nedívejme se tady na ty zdi a domy, prostě se podívejme jen do prostoru, jak je prázdný a jasný. To je Pravá Přírozenost. Pokud jen prostě spočineme v Přírozeném stavu, pak naše zkušenost bude takováto, takto se nám objeví. Takto uvidíme přímo Přírozený Stav, neboli Bdělou Přítomnost.

Pokud se pokusíme setrvat v Přírozeném Stav, avšak tato zkušenost Prázdnoty a Jasnosti se nedostaví, pak to vypadá jako bezvědomí, nebo spánek, nebo nás také může náhle něco tak vyděsit, že se nám až zastaví mysl, tomu my obecně říkáme *hedewa*. Když třeba hluboce spíme a probudí nás nějaký zvuk, tak v tom momentě, kdy se s úlekem probudíme, v tom momentě nemůžeme myslet a tento stav se nám může jevit jakoby jasný, ale nemůžeme myslet ani posuzovat – to je jen *hedewa*. *Hedewa* je podobná jako setrvávání v Přírozeném Stav, ale není to totéž. Když třeba neseme velmi těžké zavazadlo a velice nás to unaví, tak až to zavazadlo odložíme, lehneme si a odpočineme si, tak v tom momentě jsme v *hedewě*, není tam žádné speciální myšlení; myšlení odešlo a než se dostaví další myšlení, tak to je stav *hedewy*. Ale tohle není Přírozený Stav. Toto musíme umět rozlišit. Přírozený Stav se jeví jako Prázdný, ale je velice Jasný, je jakoby prozářený slunečními paprsky, jen toto a kromě tohoto tam není nic. Když se podíváte na oblohu se svítícím sluncem, tak tento prázdný prostor a jeho jasnost nemůžou být odděleny, jsou neoddělitelné. To je příklad. Takto jsou Jasnost a Prázdnost naší Přírozenosti Neoddělitelné. Nikdo je nemůže oddělit. Už jsme si říkali, že buddha je velice moudrý, zatímco my jsme hodně hloupí, ale ani my, ani buddha, ani nikdo, nedokáže oddělit Prázdnost a Jasnost naší Přírozenosti.

Jednotu Prázdnoty a Jasnosti, jejich Nerozdělitelnost, zveme Tigle Ňjagčig, Jediná Sféra. To znamená, že jsou jedno, jeden aspekt, Jediná Esence. Někdy říkáme „ročig“, jediná chuť (single taste). Když si vezmeme něco sladkého, třeba čokoládu, tak ať už si vezmeme jakýkoliv kousek, všechny budou stejně sladké, všechny budou stejné chuti, jedné chuti. Jakékoliv naše myšlení, dobré nebo špatné, pět jedů nebo pět moudrostí deset páramit nebo protiklad deseti páramit, to všechno je jediné chuti. To znamená, že všechny tyto věci, všechny jevy jsou Přírozenost Mysli – objevují se v ní, spočívají v ní, mizí v ní – jako to můžeme pozorovat v našem vědomí, kde se myšlenky nikdy nezastaví: přijde jedna a zmizí, přijde druhá a zmizí, přijde třetí a zmizí... šup-šup-šup... [smích] Ale to není špatně, to je Přírozenost. Chybou je, když tyto myšlenky začneme sledovat – to je ta velká chyba. Proto tuto chybu nedělejme, jen tam spočínme, ať už jsou myšlenky jakkoli rušné a zajímavé, nedělejme si s nimi starosti, nesledujme je, jen je nechejme být, tak je to v pořádku – nehoňme se za šup-šup-šup. Toto je Sféra Jediného Tigle, a to je úžasné!

E ma ho!

7.2.3.9. – 9. Ta. Význam

9 Ta

Absolutní Realita (je) nezrozená.

Z Dimenze nezrozené Reality,

stav bytí a všechny jevy,

cokoliv vzejde a jakkoliv se to objeví,

existuje a vytrácí se do Stavů Reality.

Stav Reality (je) bez zrození (a) přerušení.

Stav Reality (je) bez zaujatosti (a) sklonů.

**Stav Reality (je) nepopsatelný.
Nepopsatelná Jediná Esence. E ma ho!**

Jedno „E ma ho!“ jsme dokončili, další „E ma ho!“ přichází. [smích] Absolutní pravda neboli Realita, v tibetštině bönni – Přírozenost Jevů. „Bön“ je jméno naší tradice, také je to označení všech jevů, podobný význam má i sanskrtské „dharma“, které nemá jen náboženský kontext, ale označuje i veškerou realitu. Bön označuje všechny vnitřní i vnější objekty. Tibetští buddhisté používají výraz „čö“, ale je to jen jiné slovo pro totéž. Tibetští buddhisté označují dharmakáju „čöku“, my Bönisté označujeme Dharmakáju, Kuntuzangpo, „bötku“.

Přírozenost Jevů, Realita není Bön [ve smyslu všech jevů], nýbrž je Ne-Bön. Předtím jsme měli jedno téma, totiž Přírozená Mysl a zaměření se na ni. Přírozenost Mysli je zde zvána Přírozenost Mysli. Obecné označení je však Přírozený Stav. Můžeme říkat „Přírozený Stav“, Tibeťané říkají „ni lu“, a to označuje „kde jev setrvává“, „skutečný způsob bytí věci“ (real manner of object). Toto ňilu, neboli Přírozený Stav proniká vnějšími jevy, z této strany jej zveme Realita, Přírozenost Jevů, bönni. Toto ňilu také proniká celou naší myslí, z této strany jej zveme Přírozenost Mysli, semñi. Ale to jsou jen slova, skutečný význam je vždy stejný. *Příkladem* je obloha (nam kha), jejím *důkazem* je semñi, Přírozenost Mysli; *významem* je Přírozenost Jevů, bönni. Tato tři slova jsou velmi oblíbená: bönni, semñi, namkha. Súra je hojně používá, tantra také, a rovněž Dzogčhen. Slova jsou stejná, ale význam je vždy velice odlišný. V Dzogčhenu jde jen o soustředění se na Přírozenost Mysli. Přírozenost Mysli proniká všemi vnějšími jevy, z této strany ji zveme bönni, Přírozenost Jevů. Přírozená Mysl proniká veškerými vědomími, celou myslí, z této strany ji zveme semñi, Přírozenost Mysli. Příkladem je obloha, namkha – ten jsme si již řekli.

Bönni označuje veškeré vnější jevy, zvuky, formy, pachy, tvary, chutě – je zde pět žádoucích objektů (desirable object), v těchto pěti žádoucích objektech však nejsou zahrnuty všechny jevy. Některé jevy totiž jsou přístupné jen naší mentální myslí, nemůžeme je vidět očima, slyšet ušima, atd. Celkem máme tedy šest vnějších objektů. Všechny jevy, ať už dobré a hezké nebo špatné a ošklivé, se objevují v této Přírozenosti Jevů, spočívají v ní a nakonec se v ní zase mizí, rozpouštějí se v ní, v této Přírozenosti Jevů. Tudíž, tato Přírozenost Jevů je Prázdna, ale proniká (pervade) všemi jevy, zahrnuje (encompass) je, všechny jevy jsou v ní zahrnuty (include). Například ať už se nám objeví v zrcadle jakýkoli odraz, přírozenost všech těchto odrazů je jen zrcadlo, nic jiného; působí jako něco jiného, ale když na tyto odrazy sáhneme, tak nahmatáme jen zrcadlo, nic jiného tam není – takto to platí pro všechny věci. Nyní však nenahlížíme tyto vnější jevy jako Prázdne, působí na nás velice pevně, substanciálně a ne jako duha. Všechny jevy jsou velmi podobné duze. Duhu můžeme jen vidět, nemůžeme se jí dotknout. Pokud k ní půjdeme, tak před námi bude ustupovat, až nakonec zmizí. Duha se objevuje z prostoru, velmi krásně spočívá v prostoru, a po nějaké době zmizí. A kam zmizí? Do prostoru oblohy. Takto se všechny jevy napřed objevují v prostoru Prázdnoty, pak spočívají v Prázdnotě a nakonec se rozpustí v Prázdnotě. Jejich zdroj je prostě Prázdny, je to Prázdnota, tomu říkáme Realita, Pravá Přírozenost. A tomu říkáme Ne-Bön. Pokud se něco objeví ze substance, pak to není Ne-Bön, ale je to skutečný Bön, protože je to produkováno substanciální věcí. Ale protože všechny jevy jsou produkovány Prázdnotou, proto říkáme, že jsou Ne-Bön.

Přírozenost Jevů (bönni) nikdy nezaniká (not ceasing), to znamená, že je Prázdna, Ne-Bön, ale z ní všechny jevy povstávají – dobré, špatné, neutrální; z ní prostě povstávají. Někdy tomu říkáme „magické jevení Prázdnoty“, někdy se tomu říká mája, iluze. Iluze se objevuje z prostě Prázdnoty. Zdroj této iluze je Prázdny, Pravá Přírozenost jevů. Tato Přírozenost jevů je zcela mimo stranění, náklonnosti, rozptýlení sektarianismu, to znamená, že prostupuje všechny silné, slabé, bohaté a chudé, hezké a ošklivé – proniká všemi všude a vším. Nic není mimo tuto Přírozenost. Všechno se objevuje v ní. Pak pravý význam tohoto je, že je zcela mimo jakékoliv vyjádření, mluvení, poslouchání, promyšlení myslí, vědomí, mimo všechno, je to nevyslovitelné. Takže nic z toho, co jsem řekl a co vy jste poslouchali, není pravý význam Přírozeného Stavů. Všechna tato slova jsou naprosto mimo Přírozený Stav. Pravý význam musíme pochopit sami v sobě. Já jej musím pochopit sám v sobě, každý jej musí pochopit sám v sobě. Ale ne skrze myšlení, učení a diskuse. To znamená že nesmíme na nic speciálního a speciálně myslet, jen spočíme Přírozeně; cokoliv to je, nechejme to tak, jak

to je. Všichni můžeme sami pochopit svou Přírozenost. Hodně jsme toho již vyslechli, hodně jsme už toho namluvili, hodně už jsme toho namysleli – hodně myslíme, analyzujeme, hledáme, někdy přemýšlíme opravdu bystře, někdy dost jalově – ale takto nijak nezachytíme naši pravou Přírozenost.

Prošli jsme spolu tři témata: Příklad, Důkaz a Význam, ale všechno to bylo jen mluvení, nic z toho nevystihlo ani se nijak nedotklo pravého významu naší Přírozenosti. Pravý význam – je prosté spočinutí, ok? To je úžasné!

E ma ho!

7.2.3.10. – 10. Tha. Nezrozený

10 Tha

Esenciální charakteristiky Dimenze a Prvotní Moudrosti:

Dimenze je ryzí příčina, nezrozená Dimenze Reality.

Dimenze²⁴⁷⁾, (jing, dbyings) se překládá jako prostor, ale pravý význam je prostor jako Prázdnota; Prázdnota, ze které se může objevit nespočet věcí. To znamená Ryzí Příčina (pure cause). Je to podobné jako bönňi, Přírozenost Jevů. Z jing povstává nespočet věcí, proto to zveme Ryzí Příčina. Příčina ve smyslu jako je oheň příčinou tepla, otec a matka příčinou dítěte, kráva příčinou mléka. V tomto smyslu jsou příčiny různé. Tuto Dimenzi, jing, také zveme příčina, avšak není to materiální, substanciální příčina jako ty ostatní, ale je Prázdna, někdy říkáme že obloha nebo prostor jsou také jing, protože z těchto povstávají všechny vesmíry, mraky, déšť, mlha, země, oheň... mnoho věcí se objevuje z tohoto prostoru, proto jej zveme jing. Toto jing nás přivádí k Přírozené Mysli. Z jing je produkováno nebo povstává nespočet věcí, ale toto není normální příčina, ale Ryzí Příčina. Normální příčina jako oheň je příčinou ohně a je to nečistá příčina, není to pravý význam Přírozenosti, ale je to podmíněný význam relativních věcí. Ale toto je Ryzí Příčina. Tato jing je také nezrozená a spontánně Bdělá Přítomnost, ješe, z ní povstává jako plod. Téma se nám ale nezměnilo, stále je řeč o Prázdnotě a Jasnosti. Prvotní Moudrost a Jasnost, cokoliv řekneme, stále je to totéž. Předtím jsme říkali Prázdnota, nyní říkáme jing, Dimenze. Prázdnotu zveme Ryzí Příčina, jing. Jasnost neboli Prvotní Moudrost zveme plod Prázdnoty. Jing je jako prostor, zatímco Prvotní Moudrost neboli Bdělá Přítomnost je jako zářící Slunce v prostoru oblohy. Slunce je a svítí v prostoru, není možné, aby Slunce zašlo někam za prostor, stále v něm je a stále svítí. Když Slunce zapadne, tak jen svítí na druhou polokouli, ale stále svítí. Někdy nám Slunce zakryjí mraky, takže jej nevidíme, ale nad mraky Slunce stále svítí. Pokud poletíme v letadle nad mraky, pak nám jej mraky nikdy nezakryjí, Slunce stále svítí. Sluneční svit a prostor jsou vždy spolu a není možné je oddělit. Toto Slunce se objevuje v prostoru, spočívá v prostoru a v budoucnosti, až budou zničeny všechny vesmíry třemi ničiteli, což znamená že povstane velmi silný oheň, pak silný vítr a pak voda, ale ne jako ty naše živly, ale velice silné a mocné povstanou, pak bude všechno zničeno, v tomto čase bude zničeno i naše Slunce, rozpustí se v prostoru, ale i tak nebude možné, aby šlo někam za prostor. Takto naše Bdělá Přítomnost povstává v našem Přírozeném Stav. Naše myšlenky jsou jako mraky, které zakrývají naši Bdělou Přítomnost, takže ji nevidíme. Ale Bdělá Přítomnost neustále povstává v Přírozenosti naší Mysli.

Přírozený Stav má tři kvality, a tyto tři kvality se stále opakují znovu a znovu v každém dzogčhenovém učení, protože to je hlavní téma dzogčhenových učení. Cokoliv jiného můžou říkat tato učení, vše je vždy nějak zahrnuto v těchto třech kvalitách. Jsou to Prázdnota, Jasnost a jejich Jednota. Ze strany *Prázdnoty* někdy říkáme kadag, jing, Realita, Přírozenost Jevů. Ze strany *Jasnosti* někdy říkáme lhundrub, Prvotní Moudrost, ješe [„je“ znamená „prvotní“, „od samého počátku“, „še“ znamená „moudrost“, a dohromady to je Prvotní Moudrost], Bdělá Přítomnost, Spontánně Bdělá Přítomnost. Ale cokoliv řekneme, nic není mimo Přírozenou Mysl, na kterou se naše vysvětlování vždy zaměřuje nejrůznějšími cestami. V této Prázdnotě, neboli jing, neboli bönňi je bez ustání Prvotní Moudrost a nikdy není zablokována (unobstructed), je stále zářící a objevuje se v prostoru jako jeho jasná záře. A jakákoliv Moudrost povstane z této Prázdnoty, její podstata je vždy Prázdna. Jakákoli Prázdnota

247) Začátek nahrávky 3-2, třetí den, druhá část.

je vždy Bdělou Přítomností a povstane v Moudrosti a tyto jsou vždy Nerozdělitelné. Přirozenost je stále stejná, je to Jednota těchto dvou. Toto Sjednocení není zrozeno a nikdy nepřestává. Pokud by přestávalo, pak by se z něj nemohlo nic objevovat. Pokud by bylo zrozené, pak by jej nikdo nemohl změnit, protože jako zrozené by to mělo nějakou danou fixní přirozenost. Například teď něco říkám a dělám u toho nějaká gesta rukama, pokud by toto byla moje pravá Přirozenost, pak bych to nemohl změnit a byl bych jako socha a nikdo by moji polohu nemohl změnit, i kdybyste měli sebevětší sílu, tak byste se mnou nepohnuli. Toto ale není moje Přirozenost, ale jen nějaká relativní přirozenost. Moje pravá Přirozenost je prostě jen Prázdná a cokoliv jsem řekl je prostě jen Prázdné, není tam nic substanciálního. Kdyby to bylo něco substanciálního, neboli nikoli-prázdné, pak bych svou řeč nemohl nijak změnit. Stále bych říkal totéž dokola. Ale takto to není, toto tělo je Prázdné, tato řeč je Prázdná, vše je Prázdné, Nezrozené. A podobně i vy. Říkal jsem, že má řeč je Prázdná, ale to znamená, že bych lhal, ale že ta řeč má podmíněný význam, není to absolutní řeč. Tudíž všechny jevy se objevují v Přirozenosti naší Mysli, pak cokoliv v ní povstane, má stejnou kvalitu jako Přirozená Mysl, stejnou chuť, stejný stav, stejné umístění, vše stejné. Sjednocení neustávajícího a nezrozeného. To je Pravá Přirozenost, dzogčhenová Přirozenost, nebo dzogčhenový náhled. Pokud bychom chtěli meditovat, tak musíme meditovat na tento stav, to je pravá Přirozenost. Ostatní věci mají vždy jen podmíněný, relativní význam, nemůžeme říci, že bychom lhali, ale není to pravý význam. To je Tigle Ňjagčig, jediná Sféra.

Někdy můžeme tyto věci zkoumat logicky, a říci, že pokud to není nezrozené, pak to musí být stále jako socha, pokud to je zanikající, pak se to nemůže někde z něčeho objevit. To vypadá jako dobré logické úvahy.

7.2.3.11. – 11. Da. Neustávající, nezastřená prvotní moudrost

11 Da

Prvotní Moudrost září ze své vnitřní povahy,
nepřerušená Prvotní Moudrost Jasného Světla.

Tigle Ňjagčig, jediná Sféra, to je bonku, čöku, Darmakája, Tělo Pravdy (body of truth). Bonku nemůže být představena žádným příkladem. Z tohoto stavu povstává Prvotní Moudrost.

7.2.3.12. – 12. Na. Tigle Ňjagčig, neboli Sjednocení

12 Na

Jediná Esence bez zrození a přerušení.
Jediná Esence, Tělo Reality.
Tělo Reality je nedefinovatelné.
Z nedefinovatelného Stavů vyzařuje Prvotní Moudrost
(jako) Moudrost Prázdnoty, (která je) bez zaujatosti (a) sklonů;
(jako) Zrcadlící Moudrost, (která je) bez jasnosti (a) zastření;
(jako) Moudrost Rovnosti, (která je) bez vysokého (a) nízkého;
(jako) Rozlišující Moudrost, (která) vyzařuje nesmíšeně;
(jako) Dosahující Moudrost, (která) spontánně dosahuje cíle.
Držitelé Patera Moudrosti (jsou ozdobeni) Perfektním Potěšením,
s oděvy a ornamenty, znameními (a) atributy,
spontánně dosaženými družinami a ryzími poli.
Z Těla Dokonalosti vyzařuje Soucit,
záračně se ukazující každému, kdo potřebuje sebe sama zkrotit.
Rozličnými (způsoby) Emanovaná Těla vykonávají užitek bytostí.
Přirozenost Třech Buddhovských Těl (je) spontánně dokonalá.
Mimo naprosté spontánní dokonalosti Třech Buddhovských Těl.

Osvícení nemůže být dosaženo odjinud.
 V naprosté, spontánní dokonalosti Sa Khar (božstev),
 (není) nikdo, (kdo) generuje (a) nic (ke) generování.
 V naprosté, spontánní dokonalosti Reality,
 (není) nikdo, (kdo) zdokonaluje (ani) nic ke zdokonalení.
 V naprostém závazku drženém od počátku, (?)
 (není) nikdo, kdo by jej dodržoval (a) nic k dodržování.
 V dokonalé Mysli, zplnomocněné od počátku,
 není zplnomocnění k obdržení (a) nikdo, kdo by (jej) obdržel.
 V naprostém oceánu (nadpřirozených) zakončení,
 není (nadpřirozeného) zakončení k dosažení (a) nikdo, kdo by (jej) dosahoval.
 V naprosté, spontánní dokonalosti Jasného Světla, není následnost etap.
 V naprosté, spontánní dokonalosti bez úsilí, není graduálních cest.
 V naprosté, samo-vzniklé spontánní dokonalosti, není rozlišení výsledků.
 V totální Naprosté Dokonalosti, není následnost vozů.
 Ne-existence není esenciálním významem.
 (Co) přirozeně existuje ve Stavu
 září jako klenot v průzračných vodách.
 Stav (a) jasnost (jsou) jedno, není zde snižování (diminishment).
 Je to (jedna) Jediná Esence bez vymezení.
 Jediná Esence, Tělo Reality.
 Když je všechno realizováno jakožto (jsoucí) Tělo Reality
 je to jako dosáhnout ostrova ze vzácného zlata.
 Když zde není zaujatost, (ani) sklony, (to) je Náhled.
 Když je realizována rovnost, (to) je Meditace.
 Když zde není přijímání (ani) odmítání, (to) je Jednání.
 Když zde není naděje (ani) zadržování, (to) je Plod.
 Když zde není uchopování (ani) uchopované, (to) je Realizace.
 Naldžorpa, který realizuje Mysl-samu
 (je) jako potomstvo lvů a orlů;
 když se tři pečetě rozpadnou, tři potenciality (jsou již) dokonalé, (a)
 realizace odkrývá samu sebe (jako) pravé Osvícení.
 Spontánní dosažení bez dosažení.
 Spočívání bez úsilí na svém místě.
 Očištěné strasti bez očišťování.
 Moudrost rozvinutá bez rozvíjení.
 Dokonalost dosažená bez zdokonalování.
 Naprostá jasnost bez zastření.
 Utrpení překonáno bez překonávání.
 Překonání-utrpení, Jediná esence. E ma ho!

Prvotní Moudrost je jedna, ale [primárně] se dělí do Pěti Moudrostí. Těchto Pět Moudrostí nyní text vysvětluje:

- (1) Bönni ješe, Prvotní Moudrost Prázdnoty,
- (2) Zrcadlicí Moudrost (mirrorlike wisdom),
- (3) Prvotní Moudrost Stejnosti (equanimity),
- (4) Rozlišující Moudrost (discriminating),
- (5) Vše-Dosahující Moudrost (all-accomplishing).

Moudrost Prázdnoty

Tyto Moudrosti jsou různé aspekty Jediné Esence (tígle n̄jagčig), to znamená, že když spočine-
 me v Přirozeném Stavu tak nám povstane Moudrost neboli spontánně Bdělá Přítomnost, můžeme ji

pak vidět přímo. To je Jediná Esence, Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig, Dharmakaja – jakkoliv to nazveme, význam je stále tentýž – Jediná Esence. Tato Moudrost vidí a chápe všechny jevy, všechna vědomí myslí, celou mysl, jako Prázdné. Z této strany ji zveme Prvotní Moudrost Prázdnoty. Už jsme si řekli, že dokud setrváváme v Přirozeném Stavě, a povstane jakákoliv hezká nebo ošklivá nebo neutrální forma, tak na tom nezáleží, protože to povstane jako Prázdna forma. Podobně i všechny zvuky, tvary, chutě, pachy, všechny objekty – během meditace Přirozeného Stavě ať už povstane cokoliv, vše jsou jen Prázdne formy. Nyní však nejsme s Přirozeným Stavem příliš dobře seznámeni, ale i přesto jej můžeme občas zahlédnout – podobně jako když je zataženo a někdy můžeme mezi mraky na chvilku zahlédnout probleskující paprsky Slunce. A když budeme praktikovat, tak budou mraky mizet stále více a více a uvidíme ze Slunce stále více a více, a pak se nám bude více a více ukazovat čistá a jasná obloha. Takto, když teď spočineme v Přirozeném Stavě bez nějakého speciálního plánu a myšlení, jen spočineme – na chvilku, vteřinu, pět vteřin, minutu, pět minut, pokoušejme se vytrvat a pokračovat v těchto krátkých pokusech – v těchto časech zahlédneme naši pravou Bdělou Přítomnost. Také všechny vnější objekty budou po tu dobu povstávat jako Prázdne. Ale nyní my tyto jevy nechápeme jako Prázdne, a to proto, že nejsme stabilně zakotveni v Přirozeném Stavě, nejsme s ním dobře obeznámeni. Ale čím více se s ním budeme seznamovat, tím více a více se nám budou vnější jevy jevit jako Prázdne. Pak bude velice snadné nahlížet naši mysl jako Prázdnu, když se na ni podíváme, tak tam není nic k vidění, je Prázdna, nic v ní nemůžeme vidět. Ale tato Prázdnota není jako „rohy zajíce“. Králičí rohy prostě neexistují, ale tato Prázdnota je Prázdnota, ze které povstávají všechny jevy do naší Bdělé Přítomnosti. Jejich přirozenost je naše Bdělá Přítomnost, a z této strany tomu říkáme Moudrost Prázdnoty (empty wisdom), nebo také můžeme říci Prvotní Moudrost Prázdnoty (primordial wisdom of emptiness).

Zrcadlíci Moudrost

Zrcadlíci Moudrost také není odlišná od Spontánně Bdělé Přítomnosti. Spontánně Bdělá Přítomnost je jako zrcadlo, na kterém se může objevit jakákoliv forma jako odraz, hezká, ošklivá, dobrá, špatná, neutrální forma, vysoká, nízká, velká a malá, různé barvy, tvary. Ale zrcadlo žádný z těchto odrazů neuchopuje (grasp), zrcadlo nemá žádné ego ani pojmání, v zrcadle povstává všechno jako prázdna forma, nebo odraz, tolik příklad. Podobně povstává nespočet věcí v naší Bdělé Přítomnosti – dokonce více než v zrcadle, protože v něm se mohou odrážet jen formy a barvy, ale nemůžou se v něm odrážet zvuky, chutě a vůně; zatímco v Bdělé Přítomnosti povstává *úplně všechno*. Zrcadlo je jen jeden příklad, to znamená že nějak se to podobá, ale není to totéž. O mně můžete třeba říct, že jsem vůl, protože s ním mám něco společného, ale to ze mě nedělá vola se čtyřma nohama, ocasem a rohy; v tu chvíli chcete poukázat jen na podobnost v inteligenci, že jsem hloupý. Podobnost s volem je jen v té hlouposti. [smích] A příklad zrcadla je podobná situace. Zrcadlo a Bdělá Přítomnost si nejsou podobné zcela, ale jen v nějakém ohledu. V Bdělé Přítomnosti povstávají zvuky, tvary, barvy, chutě, vůně, vnímání, jakékoli objekty poznání (object of knowledge) jako Prázdne jako nesubstanciální iluze. Z této strany říkáme Zrcadlíci Moudrost.

Moudrost Stejnosti

Prvotní Moudrost Stejnosti je také spontánně Bdělá Přítomnost. Cokoliv povstane ve spontánně Bdělé Přítomnosti je vždy stejné kvality, stejné esence, stejné identity, nic není odlišné, samsára ani nirvána. V podmíněném významu, ze strany objektu, tedy i podle nás, je mezi samsárou a nirvánou veliký rozdíl. Samsára zahrnuje utrpení a strádání, nirvána zahrnuje štěstí a pokoj. Ale ze strany Bdělé Přítomnosti jsou samsára i nirvána stejné, jedné chuti, stejné Přirozenosti, stejné kvality. Samsára sice zahrnuje všechny strasti, ale v naší Bdělé Přítomnosti se objevuje (appear) jako Prázdna; nirvána je šťastné místo, ale v naší Bdělé Přítomnosti se objevuje jako Prázdna. Všechno to je Prázdne, iluze, Prázdna Forma. Z pohledu Bdělé Přítomnosti mezi nimi není vůbec žádný rozdíl, jsou stejné, jako odrazy na vodě. Sice vypadají trochu odlišně – to je ale jen povrchní pohled (superficial), ne pohled ze strany Pravého Významu. V Absolutním smyslu jsou všechny jevy stejné, vůbec nijak se neliší. Z této strany to zveme Prvotní Moudrost Stejnosti.

Rozlišující Moudrost

Když se soustředíme na svou Bdělou Přítomnost, pak tato může vidět všechno velice detailně a přesně, nesmíchaně s ostatním. Například tito mistři [ukazuje na obrázky 24 mistrů Žang Žungu] jsou každý jiný, jeden je modrý, jeden je červený. Tito povstávají v naší Bdělé Přítomnosti a tato je vidí rozlišeně a velmi detailně, nezaměňuje je ani neplete. Ne jako my bez brýlí. Když se tu sešlo tolik různých lidí, velkých, malých, tmavších, světlejších, Čechů a cizinců, všechny tyto rozdíly povstávají v naší Bdělé Přítomnosti velice jasně a rozlišeně a jakoby odděleně. Z této strany to zveme Rozlišující Moudrost.

Vše–Dosahující Moudrost

V Bdělé Přítomnosti je vše spontánně dosaženo (accomplished). Buddhové provádí mnoho aktivit, kterými vedou cítící bytosti do nirvány, ale nijak se přitom nevzdalují své Bdělé Přítomnosti neboli Přirozenému Stavu. Z povrchního hlediska nám někdy připadají velice hněviví a jindy velice pokojní a někdy tak napůl hněviví a napůl pokojní, třeba když mají hněvivou formu, ale smějí se. Na úrovni řeči vykonávají aktivity tisícera učení, jejich tělesné aktivity jsou také velice rozmanité. Buddhové tedy vykonávají mnoho aktivit těla, řeči i mysli – a všechny tyto jejich aktivity jsou Ryzí (pure), protože všechny tyto aktivity jsou Sjednocené (integrated) s jejich vševědoucí Bdělou Přítomností. Avšak naše aktivity jsou všechny nečisté (impure), jsou poskvrněné (corrupted) nevědomostí a pěti jedy. Avšak všechny tyto aktivity jsou dovršeny (accomplished) v naší Bdělé Přítomnosti. Všechny aktivity se přirozeně a automaticky objevují v Bdělé Přítomnosti, neboli Přirozeném Stavu. Jejich kvalita je z pohledu Bdělé Přítomnosti vždy stejná. Z této strany to zveme Vše–Dosahující Moudrost. Cokoliv buddhové učiní pro užitek cítících bytostí, činí touto Bdělou Přítomností. Cokoliv buddhové učiní, vždy činí svou Bdělou Přítomností. Například, co my děláme? To záleží na naší mysli: myslíme, posuzujeme, sledujeme toto a pak děláme tamto – cokoliv potřebujeme, to uděláme. Pokud naše činy nedávají smysl, neledují žádný cíl a nejsou uvážlivé, pak jsme jako blázni (ňompa). Nejdřív musíme posoudit situaci a mít nějaký plán a pak teprve můžeme něco dělat. Avšak buddhové takoví nejsou, ti cokoliv učiní, vždy činí svou Bdělou Přítomností. To zveme Prvotní Vše–Dosahující Moudrost.

Pět Moudrostí²⁴⁸⁾ je spontánně dokonalých v Přirozeném Stavu. Z této strany to zveme sambogakaja, tělo dokonalosti (dzoku). Máme pět jedů, hněv, touhu, žárlivost, pýchu a nevědomost. Když se náš *hněv* (1) osvobodí v Přirozenosti, z této strany jej pak zveme Prvotní Moudrost Prázdnoty. Když se *nevědomost* (2) osvobodí v Přirozenosti, z této strany ji pak zveme Zrcadlicí Moudrost. Když se naše *žárlivost* (3) osvobodí v Přirozenosti, z této strany ji pak zveme Moudrost Stejnosti. Když se naše *touha* (4) osvobodí v Přirozenosti, z této strany ji pak zveme Rozlišující Moudrost. Když se naše *pýcha* (5) osvobodí v Přirozenosti, z této strany ji pak zveme Vše–Dovršující Moudrost.

Máme pět jedů, říkáme jim jedy, ale když je správně použijeme v naší Přirozenosti, tak se *samy osvobodí do svých Moudrostí*. Tudíž v dzogčhenovém systému není nutné těchto pět jedů odmítat (renounce), ani není potřeba je transformovat na pět moudrostí; jejich Přirozenost je Pět Moudrostí. Jestli to budou jedy nebo Moudrosti, to záleží na nás, jak je užijeme – správně nebo nesprávně. Pokud je užijeme správně, pak to nejsou jedy, ale medicína, Moudrost; když je použijeme nesprávně, pak jed je jed a přivádí nás do samsáry.

Z těchto Pěti Moudrostí spontánně povstává pět buddhovských rodin; a z těchto pěti buddhovských rodin povstává nesčetně dalších buddhů, kteří patří k těmto pěti skupinám, a jejich nezměřitelné paláce a říše, družiny a cokoliv jiného. Všichni tito buddhové takto povstali jsou sambogakaja. Povstávají z této Přirozenosti. Je nesčetně sambogakajů v ráji a i všude jinde. Pokud budeme praktikovat tuto Přirozenost velmi dobře, až se s ní naprosto seznámíme, pak všechny naše nečisté aktivity, fyzická těla, jakékoliv konceptuální mysli které máme, to vše se spontánně osvobodí v této Přirozenosti. A místo těchto věcí jako je naše fyzické tělo a konceptuální mysl povstanou nesčetně sambogakaji; sambogakaja je čistá říše. Ale povstanou také nesčetně družiny. Jako kdyby teď někdo manifestoval Duhové Tělo, pak by se nemusel nutně vzdalovat z tohoto města, ale toto město by pro něj povstalo jako nezměřitelný palác. A cokoliv dříve stvořil, vše se mu začne jevit

248) Začátek nahrávky 3–3, třetí den, třetí část.

jako čisté věci, čistá říše, čistá družina. V sambogakaji uvidí vše jako klenoty a ornamenty. Takto se mu vše spontánně začne jevit. Proto dzogčhenová učení říkají, že potřebujeme praktikovat jen tuto Bdělou Přítomnost. Pokud jsme ve své Bdělé Přítomnosti pevně zakotveni (familiar with), pak cokoli budeme potřebovat, sambogakaju nebo nirmanakaju, nezměřitelný palác, čistou říši, vše se nám spontánně objeví. Pokud budeme ale chtít něco měnit nebo přidávat, pak není možné, abychom dosáhli tohoto buddhovství.

Otázka: Manifestuje se takto sambogakaja jen realizovaným praktikujícím, nebo ji takto mohou vidět i ostatní, obyčejní lidé?

Odpověď: To záleží na nás, zda jsme již obdrželi blaženost (bliss), to znamená, že pokud budeme velice pokročilými praktikujícími Dzogčhenu, pak se dostaneme na vyšší úroveň, a pak uvidíme sambogakaju přímo. Normální lidé, jako jsme my, však tuto sambogakaju vidět nemohou. Sambogakaja se objevuje z Dharmakaji jen velmi pokročilým praktikujícím Dzogčhenu. Sambogakaja se také vyučuje z mysli do mysli, není potřeba slov. Kolem toho v nás samozřejmě vyvstává mnoho otázek, jak tomu vlastně máme rozumět. Ale všechny otázky, které se takovému praktikujícímu objeví, jsou zodpovídaný přímo z mysli do mysli. Takto se říká o pokročilých praktikujících Dzogčhenu – bódhisatvech, kteří obdrželi bhúmi, že navštěvují sambogakaju a tam dostávají učení ze sambogajakové mysli přímo do jejich mysli. Ne ušima.

Z Pěti Moudrostí, neboli Dharmakáji, Kuntuzangpa, se objevuje nespočet sambogakají, ale tyto mohou vidět jen pokročilí praktikující, normální lidé je vidět nemohou. Pokud my nemůžeme vidět sambogakaju, pak od ní nemůžeme obdržet učení. Pro nás je mlčí. Pak jak můžeme od sambogakaji obdržet učení? Odpověď je soucit sambogakaji, ze kterého se manifestuje šest nirmanakají, po jedné pro říši pekel, hladových duchů, zvířat, lidí, polobožskou a božskou. Ale není jen těchto šest říší a jejich šest buddhů. Existuje nespočet buddhů v nespočtu světů, zde v textu je uvedeno tak veliké číslo, že ani nevím, kolik to je. Takže nespočet nirmanakají se objevuje v nespočtu vesmírů. Bönisté říkají, že Tönpa Šhenrab je jedním z nich, buddhisté říkají, že buddha Šákjamuni je jedním z nich. Jestli byli buddhové oba nebo jen jeden, na tom nezáleží, ale kdybychom byli praktikujícími, nebo i jen prostými lidmi, v té době, pak bychom je viděli normálně jako kohokoliv jiného, viděli bychom je jako lidi z masa a kostí. Ale jejich mysl a naše mysl se zcela liší. Jejich mysl je Ryzí (pure) Dharmakaja. Jejich tělo je však jako naše, a proto nás mohou učit a my od nich můžeme obdržet učení. Oni nás učí podle naší kapacity. Pokud máme kapacitu tisíc Gigabytů, pak nás může naučit hodně. Pokud jen dva Gigabyty, pak nás může naučit jen něco málo. [smích]

Z Dharmakaji se objevuje nespočet sambogakají. Dharmakaja je naše Přirozenost, Bdělá Přítomnost, má pět Moudrostí, a z nespočetných sambogakají se objevuje nespočet nirmanakají. A učí cítící bytosti jak dosáhnout buddhovství, jak dojít do nirvány. Z nirmanakaji se emanuje nespočet učitelů, neboli mistrů emanace, pro užitek cítících bytostí, oni sami pro sebe nic nepotřebují. Tito mistři jsou již osvícení. Když se takový buddha zrodí například do pekelné říše, tak se mu peklo jeví jako nezměřitelný palác, nebo čistá vize. To, co pekelné bytosti vidí jako nečisté, někdy velmi horké a jindy velmi studené, led, oheň, kouř, toto vše se takovému buddhovi jeví jako čistá vize, jako krásné věci, po kterých však netouží (enjoying indeseirable things). Tři buddhovská těla jsou již spontánně dokonalá a završená (perfected and accomplished) v Přirozenosti, tudíž buddhovství nemůže být obdrženo odněkud, buddhovství nemůže být dovršeno (accomplished) odněkud nebo z něčeho. Nezměřitelný palác, nezměřitelný znamená, že někdy se nám může jevit obrovský a v mžiku se zmenší na velikost sezamového semínka, a když si pomyslíme, proč je tak malinký, tak se zvětší a naplní celý prostor, proto jej nikdo nemůže změřit, je to něco jako buddhův dům, nebo mandala. Všechno toto je dokonalé v Přirozenosti (perfected), není tam nic k vizualizování – tantričtí praktikující si vizualizují mnoho jidamů, někdy malých a někdy velkých, ale všechny tyto vize jsou vytvářeny konceptuální myslí. Avšak text uvádí, že tyto věci si nemusíme vizualizovat, protože vše to už je v naší Přirozenosti dokonalé (perfected). Vše, co je v Přirozenosti je mimo naše chápání; avšak mimo Přirozenost, když si budeme něco vizualizovat a snažit se nějak přivolat tyto vizualizace a cokoli takového, nikdy nám z toho nevzejde žádný skutečný užitek.

V Přirozeném Stavu, Stavu Dokonalosti (state of perfection) jsou všechny praxe a fáze, i fáze dzogrim, ale v tantře musí praktikující praktikovat fáze khyerim (fáze generování) a dzogrim (fáze zdokonalení), aby dosáhl sambogakaju a nirmanakaju [rúpakaju]. Z větší části jsou to však mentální praxe, konceptuální praxe, avšak v Dzogčhenu je stav sambogakaji, stav generování i stav zdokonalení, dokonalý (perfected) v naší Bdělé Přítomnosti. Pokud to takto pochopíme, pak už budeme praktikovat jen Bdělou Přítomnost. Už nebudeme potřebovat praktikovat tolik konceptuálních praxí a věcí, jen tuhle jednu. Sambogakaja i nirmanakaja i všechno ostatní se spontánně projeví; a pak se můžeme ptát: „Proč praktikovat tolik mysl-užívajících praxí jako je khyerim a dzogrim?“ Normálně se také musí držet mnoho samají, závazků, zde je však veliká prvotní samaja (závazek) dokonalá v Bdělé Přítomnosti. V Bdělé Přítomnosti není nic, co by samaje drželo, ani nic, co by mohlo být drženo; nic. Jakékoliv samaje můžeme držet, všechny jsou zdokonaleny v naší Přirozenosti. Samaje obvykle znamenají, že něco je odmítáno a něco zase přijímáno, takto se snažíme skrze ně změnit naše mentální usilování, avšak v Dzogčhenu to takto dělat nemusíme. Když budeme pevně držet svou Přirozenost, pak v ní bude všechno dokonalé. Také k iniciacím: Prvotní Iniciace vše zdokonaluje v Přirozenosti, pak není potřeba obdržet mentální iniciace a zplnomocnění, vše je tam již prvotně dosaženo (accomplished). Také všechny siddhi jsou zdokonaleny v Přirozenosti, není proto potřeba obdržet siddhi odněkud nebo od někoho. Pokud dokážeme pevně spočívat v Přirozenosti, pak tam už všechno je, pokud to nedokážeme, tak se musíme snažit je obdržet odněkud. Je takový příběh, o ženě, která žila ve zlaté jeskyni, a byla velice chudá. Každý den chodila do města žebrať jídlo a oblečení. Ona nechápala, v jaké jeskyni to žila, ale kdyby jí došlo, že žije ve zlaté jeskyni a že zlato je cenné, okamžitě by se stala velice bohatou. Už by nemusela žebrať o jídlo. A my jsme jako tato žena.

V této Přirozenosti je všech deset bhúmí a pět cest dokonale přítomných a završených. Sútričtí praktikující, aby obdrželi tři buddhovská těla, praktikují graduálně cestu pěti cest a deseti bhúmí, ale text říká, že v Přirozenosti už všech deset bhúmí a pět cest je - završených. Není nutné praktikovat je skrze užívání mysli a jejích vědomí, skrze mentální praxi. Pokud se dobře seznámíme a pevně zakotvíme v Bdělé Přítomnosti, pak v nás tři buddhovská těla povstanou spontánně, tudíž potřebujeme nutně praktikovat *jen* tuto Bdělou Přítomnost a nemusíme se příliš zaměstnávat mentálními praxemi. Zde není nic jako úrovně cest a bhúmí, ze strany Přirozenosti jsou všechny věci stejné kvality, stejné chuti, stejné Přirozenosti. Můžeme napočítat mnoho úrovní, cest, bhúmí a všeho takového, ale to je nepochopení; místo toho bychom měli praktikovat jen Bdělou Přítomnost. Učení Bönů se tradičně dělí na Devět vozů, a těmi se můžeme zabývat, také zahrnuje čtyři filosofické školy, můžeme tedy napočítat mnoho cest mentálního osvobození, ale všechny tyto cesty jsou vyrobené myslí. Pokud se neustále zaměstnáváme vyráběním něčeho někde naší myslí, pak nakonec nic nezískáme. Nakonec vše ztratíme. Text říká, že to ale neznamená, že by ty věci pak nějak chyběly, ale naopak že vše je již dokonale přítomno (perfected) v Přirozenosti. Jako olejnaté sezamové semínko. Když máme hodně olejnatých semínek, pak nemusíme nikde shánět olej, protože už jej máme. Dzogčhenové učení je takto často kritizováno tantrickými a strickými naukami. Ale toto je pravý dzogčhenový Význam (real dzogchen meaning).

Pokud pevně a správně setrváváme v Bdělé Přítomnosti (keep awareness properly), pak ať už se objeví jakákoliv překážka, nejasnost, znečištění, mentální jedy, všechny tyto se postupně a pozvolna osvobozují do jejich Přirozenosti. Podobně jako když máme klenot v zakalené bahnitě vodě, tak nejsme schopni oddělit vodu od špíny a bláta a klenot nevidíme. A dokud se budeme snažit rukama oddělovat bláto od vody, tak vlastně budeme tu vodu jen více a více kalit. Když však tu vodu necháme v klidu, tak se nečistoty celkem rychle samy ustálí a usadí a voda začne být průzračná a my uvidíme náš klenot. Takto bychom měli nechat naši Bdělou Přítomnost, neměli bychom nic dělat, [nechat mysl se ustálit]. Během tohoto setrvávání v Přirozeném Stavě je možné, že se spontánně objeví nějaké myšlenky, ale neměli bychom se jich „dotýkat“ [neměli bychom je čerit]. Můžou povstat nejrůznější vize, formy, zvuky, ale neměli bychom je následovat, starat se o ně, měli bychom se snažit jen nadále setrvávat v Přirozenosti. Samotné setrvávání v Bdělé Přítomnosti postupně a pozvolna očistí celou naši mysl. Text říká, že máme pouze setrvávat v Přirozenosti, na

nic nemyslet. Naši Bdělou Přítomnost není možné ztratit. Takto bychom měli naši praxi rozvíjet více a více. Pokud uděláme něco mentálně – ne tělem, ne rukama ani nohama, ale mentálně, pak svou Bdělou Přítomnost ztratíme. Tudíž prostě jen Přirozeně setrvávejme a pak budou všechny překážky, nejasnosti, znečištění, negativity a špatná i dobrá karma postupně mizet a mizet až nám nakonec zbude jen Bdělá Přítomnost. To je Jediný Smysl (single point), Jediná Esence (single essence), Jediná Sféra (single sphere). To je Dharmakaja.

Pokud²⁴⁹⁾ všechno pochopíme jako Dharmakaju, pak to bude jako bychom dopluli na zlatý ostrov. To znamená, že Přirozenost všech jevů, objektů, subjektů, úplně všeho, je Bdělá Přítomnost, Přirozený Stav. Pokud rozpoznáme vše jako Přirozený Stav, Bdělou Přítomnost, nebo Dharmakaju, pak v tomto čase nevidíme tyto věci jako běžné věci, ale změni se v čisté vize. Tato vize sice vypadá jako vize, ale její Přirozeností je Bdělá Přítomnost. Nyní však nevidíme Pravou Přirozenost těchto věcí, co jsou skutečně zač. Vidíme pouze to, jak se nám jeví, povrchně [naše vize je ovlivněna naší nevědomostí, emocemi a karmickými příčinami]. Pokud však dorazíme do místa Dharmakaji (dharmakaja place), pak cokoliv uvidíme, vše nám povstane jako Bdělá Přítomnost. Řekli jsme si příklad se zlatým ostrovem, na kterém když jsme, pak cokoliv vidíme, cokoliv používáme pro bití psa nebo stavbu domu, vše je ze zlata a můžeme používat jenom zlato. Vše je Přirozenost Mysli, Přirozenost Bdělé Přítomnosti, a pokud takto nahlížíme, pak to je náš dzogčhenový náhled. Pokud jsme v tomto stavu stále, pak je to je naše nejvyšší (ultimate) *meditace*. Pokud realizujeme vše jako Bdělou Přítomnost, pak není nic, co bychom měli odmítat nebo přijímat, nic. To je naše dzogčhenová *aktivita*. Cokoliv takto povstane, cokoliv uvidíme, vše je osvobozeno od subjektu a objektu (free from), od uchopujícího a uchopovaného, to je naše *realizace*.

Takto praktikující Dzogčhenou vypadají povrchně jako my, obyčejní lidé, nebo hladoví duchové, nebo bozi v božské oblasti, nebo pekelné bytosti, na tom však nezáleží; protože uvnitř již obdrželi nejvyšší (ultimate) siddhi, jako mládě garudy nebo lva. To je takový příběh: Garuda je speciální druh ptáka, který může létat velmi rychle a vysoko v prostoru oblohy a nosí svá vejce v pařátech, neklade je nikdy na zem. Z tohoto vejce se pak vylíhne malý garuda, stejně dokonalý jako dospělý garuda, a rovnou začne létat se svou matkou v prostoru oblohy. Nikdy se nedotkne země. Co to znamená? Někdy říkáme, že jsme nemocní, pak říkáme, že nám je lépe, avšak uvnitř toto garudí mládě [ve vejci] je naše Bdělá Přítomnost, která se stále více a více rozvíjí. Nakonec se naše fyzické tělo rozpustí a my v okamžiku můžeme létat s buddhy. Také lví mládě se vyvíjí v děloze matky, tam se vyvine k naprosté dokonalosti a když se narodí, tak v okamžiku může toto mládě skákat všude, kam skáče jeho matka. To je příběh, podle kterého, když zemře tělo praktikujícího, tak praktikující může skočit přímo do nirvány nebo do místa buddhů.

To znamená, že když zemřeme, tak můžeme dosáhnout Duhového Těla nebo buddhovství. Říkáme, že jsme dosáhli třech buddhovských těl bez mentálního úsilí, bez užívání mentálních praxí. V tomto čase můžeme setrvat v našem vlastním místě bez úsilí, jak jsme si to vysvětlili včera. Předtím jsme měli mnoho negativních emocí, překážek, nejasností, znečištění, mnoho karmických stop, ale všechny tyto se samy rozpustí, zmizí bez používání protijedů. Naše Moudrosti budou spontánně vzrůstat (increase) a rozvíjet se. Nešli jsme po žádné cestě, ale přesto jsme dorazili na nejvyšší (ultimate) místo. Není žádné jiné nejvyšší místo než toto, žádné jiné buddhovské místo, žádné jiné místo realizace. Všechny objekty vědění budeme moci vidět bez jakéhokoliv zakrytí nebo zastření, všechny překážky prostě zmizí, přirozeně a spontánně samy od sebe (themselves). Nyní už nemáme žádná zatemnění, můžeme vidět vše, tomu říkáme vševědouce. Veškeré utrpení, strádání, neštěstí, vše, i když jsme do neodmítli, se automaticky samo-osvobodí. Dzogčhenové učení užívá cestu *samo-osvobozování*. Jsou tři hlavní cesty: sůtra, tantra a Dzogčhen. Dzogčhen je zván „cesta samo-osvobozování“, tantra je zvána „cesta transformace“, sůtra je zvána „cesta zřeknutí se“. Dzogčhenové učení vždy užívá samo-osvobozování. Samo-osvobozujeme zatemnění a pět jedů, tantrici tyto negativity transformují, sůtričtí praktikující je odstraňují, nebo se jich zřikají. Dzogčhenové samo-osvobození znamená, že pět jedů se samo-osvobodí, bez potřeby užívat protijedy nebo je transformovat. Pak všechno utrpení, hněv, strádání, neštěstí, problémy, nemoci,

249) Začátek záznamu 3-4, třetí den, čtvrtá a poslední část.

vše se samo-osvobodí ve své Přírozenosti. To je nirvána, neboli překročení utrpení (transcending suffering), zcela za utrpením. To je Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig.

E ma ho!

[Toto je výklad Tanter a jejich plné podání]

7.2.4. – Závěr textu

Nyní jsme dokončili všech dvanáct kapitol. A přichází na řadu závěr, shrnutí.

[Dále učitel řekl:]

„Tato Jediná Esence, Ryzí-(a-Dokonalá)-Mysl, Naprostá Dokonalost,
Je králem všech Tanter,
kořenem všech pravidel,
jádro všech instrukcí,
finalita všech osmdesáti-čtyř tisíc (učení),
nejvyšší setkání a vrchol Devíti Vozů.
Jsouce kontemplací Kuntu Zangpa,
všechny osvícené bytosti tří časů
nejsou ani v nejmenším schopny vyjádřit to slovy.
Byla nepopsatelná, je nepopsatelná, bude nepopsatelná.
Proto je vskutku cenná.
Dokonce i já, Učitel, (ji) nemohu vysvětlit.
Byla nevyjádřitelná, je nevyjádřitelná, bude nevyjádřitelná.
Proto je vskutku cenná.
Neobjevuje se v mysli cítících bytostí;
jako oceán nebo obloha,
(je) nesmírná, hluboká a subtilní;
je ji obtížné pochopit a je řídce známa.
Není k nalezení ve slovech ani v písmech;
proto je vskutku cenná.
Jako vzácný Klenot-Plnicí-Přání
naplňující (všechny) potřeby a nedostatky, (je) mimořádně cenná.
Tak je tedy předávána tobě.
Chovej (ji) vroucně a velmi vážně,
(tuto) Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti (Samo-Uvědomění), Srdce všech
Dobře-jdoucích.
Bez rozptýlení, bez zapomnění, chovej ji ve středu (své vlastní) mysli!
Porozuměj tomu a všemu, co z toho vyplývá!
Toto je esenciální instrukce k tajemství,
nejtajnější z tajemství,
nesrovnatelné, nejvyšší tajemství.
Jako klenot do tlamy krokodýla uschovej,
(toto) tajné, nejposvátnější (učení),
před jednotlivci jako (jsou)
nehodní (a) pokrytečtí šarlatáni,
toulaví a roztěkaní (lidé) a (ti, kdo) nedrží (své) závazky,
instruktory, (kteří jej drží) v tajnosti a (považují jej za jejich) naprosté osobní
dosažení,
heretiky (a) ru tra (držící) nesprávné náhledy,
(musí být drženo) velice tajně (a) velice posvátně:

ani slova (nebo) zvuku (o tom) nesmí zaznít.
 Ale pro ctihodné jednotlivce, (kteří jsou) stabilní (a) zklidnění v mysli,
 kdo nejsou ovlivňováni druhými, (kteří jsou jako) potomci lvů,
 ozdobeni vírou, pílí, skvělou znalostí (a) milující laskavostí,
 (kteří) dodržují (své) závazky, (jako by chránili svůj vlastní) život, a kteří nosí (své)
 učitele na koruně (své) hlavy,
 pro takové jednotlivce,
 i přesto že je to převelice tajné učení, je k předání.“

Tato Veliká Dokonalost, Osvícená Mysl, Jediná Esence, je králem všech tanter. To znamená jak je dzogčhenová nauka skvělá (great). Je kořenem všech transmisi. Je esencí všech instrukcí, je nejvyšší z 84.000 učení, je nejvyšším z devíti vozů. Je kontemplací Kuntuzangpa. Ve třech časech nikdy nebyla vyslovena žádným z buddhů. Slova jsou malinkatá. To znamená, že žádný buddha nemůže tuto Přírozenost vyjádřit slovy, protože tento Pravý Význam je zcela mimo jakékoli mluvení a slova. Tři časy jsou minulost, přítomnost a budoucnost. V přítomnosti tento stav nemůže být vysloven žádným z buddhů, v budoucnosti také a v minulosti rovněž, tudíž je velice vzácný. Proto Kuntuzangpo řekl, že tento stav nemůže slovy nijak vyjádřit. Já jsem také tuto Přírozenost slovy nezachytil, nyní ji také nezachycuji ve slovech a v budoucnu rovněž ne. Tudíž je vzácná. To znamená, že nepovstává příliš často.

Nemůže být obsažena v myslích cítících bytostí, podobně jako prostor a oceán. Garuda může v prostoru létat velmi dobře, v tom vyniká nad všechny ptáky, ale ani on nemůže proletět celý prostor, nemůže doletět na kraj prostoru, nemůže létat za prostorem. V oceánu může být veliká ryba, jako velryba, která se může dostat kamkoliv chce, ale ani tato ryba nemůže doplout až na dno oceánu. Takto je dzogčhenová Přírozenost jako prostor a oceán – obrovská, hluboká. Je velmi vzácné jí porozumět a realizovat ji. Protože je mimo písmo a slova, proto je velice cenná. Je jako Klenot plnicí přání, o kterém jsme si již říkali dříve. Většina lidí tento Klenot plnicí přání nedokáže získat. Příběh říká, že jej může získat jen velmi šťastný král, ostatní lidé ne. Z této Přírozenosti, cokoliv potřebujeme, se objeví. Avšak je velice vzácná. Proto Šhenla Ökar řekl, aby ji chovali jako vzácnou. Tato spontánně Bdelá Přítomnost, Prvotní Moudrost, je esencí myslí všech buddhů. Nezapomínejte na ni, neustále se snažte si ji připomínat. Držte ji ve vaší mysli, vždy. Musíte pochopit, co Přírozenost vaší Mysli je. To je nejvyšší a poslední (ultimate) instrukce. Držte ji v tajnosti. Tím se myslí: nedělejte o ní vtipy, nevykládejte o ní ne–praktikujícím, lidem, kteří o tyto nauky nemají zájem a lidem, kteří tyto nauky kritizují. Držte ji v tajnosti. Toto je nejtajnější učení. Máme učení vnější, vnitřní, tajné a nejtajnější; a toto je učení nejtajnější. Je to nejvyšší ze všech učení. Držte jej jako Klenot plnicí přání v tlamě krokodýla. To je takový příběh, kde se schová Klenot plnicí přání do krku krokodýla. Pokud tento klenot chceme získat, tak napřed musíme toho krokodýla zabít, a pak jej možná získáme. Jinak jej může krokodýl spolknout. Takto tedy neříkejte toto učení lidem, kteří jen poslouchají učení, ale nepraktikují jej. Neříkejte jej lidem, kteří nedrží samaje, duchovní závazky. Ale předávejte toto učení lidem, jejichž mysl je stabilní jako lev, to znamená, že není snadné změnit jejich mysl a názory, také těm, kteří o tuto nauku mají zájem, kteří dodržují samaje, lidem, kteří nosí své učitele na své hlavě – což může být poměrně těžké. [smích] Takovým lidem tyto nauky předávat musíte. Když takového člověka najdete jen jednoho, uče jen jednoho, když jich takových najdete mnoho, uče jich mnoho. To řekl Šhenla Ökar.

Takto bylo promluveno.

Slibuji.

Pak Tsamed Öddan a zbytek doprovodu takto chválili jedním hlasem:

„E ma ho!

Jak opravdu úžasný je Učitel Kuntu Zangpo, Pán Soucitu,
 (který) učí kohokoliv (potřebujícího sebe sama) zkrotit,

nejlepší Učitel Spontánn Bdělé Přítomnosti (Samo–Uvědomění)!
 Jediná Esence, Ryzí–(a–Dokonalá)–Mysl, Naprostá Dokonalost,
 (je) král všech Tanter,
 kořen všech pravidel,
 jádro všech instrukcí,
 nejvnitřnější esence osmdesáti–čtyř tisíc bran Bönů,
 nejvyšší setkání a vrchol Devíti Vozů,
 esence tří set šedesáti Sakkar božstev;
 cesta všech Učitelů, kteří prošli minulostí,
 matka, (ze které) všichni budoucí Učitelé vzejdou,
 kontemplace všech Učitelů přítomného (času),
 lampa, která rozptyluje temnotu ne–uvědomění,
 Klenot naplňující všechna přání a potřeby.
 Jediná Esence, Ryzí–(a–Dokonalá)–Mysl, Naprostá Dokonalost.
 Jak vskutku úžasné!”

Pak Tsamed Öden, jeho hlavní doprovod, buddha, a ostatní z doprovodu řekli jednohlasně: E ma ho! Jak úžasné! Učiteli Kuntuzangpo, pane soucitu, podmaňuješ si všechny cítící bytosti a dáváš jim všechno, co potřebují. Jsi učitel vynikající Bdělé Přítomnosti. To je velmi úžasné! Naprostá Dokonalost, Dzogčhen, Nejvyšší Osvícená Mysl, čang čub sem, Ryzí–a–Dokonalá–Mysl, Mysl–sama, Tigle Ňjagčig, Jediná Esence. Jediná linie. Co jsi nás učil, je velice správně, je to král všech tanter, kořen všech agam, esence všech upaděší, nejhlubší esence a nejvyšší z 84.000 nauk, nejvyšší z devíti vozů, samotná esence 360 sakar božstev, to jsou buddhové mandal, „sa“ je „božstvo“, „kar“ je „dům“, „božský palác“. Je to cesta, kterou v minulosti prošli všichni buddhové do nirvány, budoucí buddhové po této cestě budou muset jít, nyní, ať už je buddhů kolik chce, všichni spočívají v této Přirozenosti. Tudíž je to kontemplace všech buddhů, Esence všech buddhů. Je to lampa, která rozptyluje temnotu nevědomosti. Je to Klenot plnící přání, který je zdrojem všech potřebností. Je to Naprostá Dokonalost, Nejvyšší Osvícená Mysl, Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig, Je to velmi úžasné! Takto společně promluvili.

Je tu mnoho „E ma ho!“, že? [smích]

Takto chválili jedním hlasem.

Učitel Kuntu Zangpo sám
 a všechny fenomény transmigrace a stavu překračujícího utrpení,
 Jsouce opět sjednoceny jako jeden ve Stavu naprosté rovnosti,
 spočívají ve Stavu nepohnutelné Mysli–samé.
 Poté, co Prvotní Moudrost Samo–Uvědomění v nich vyvstala,
 (a) po realizaci Samo–Vzniklé Prvotní Moudrosti,
 Tsamed Öddan (a) zbytek jeho doprovodu
 všichni ustavili se ve Stavu Kuntu Zangpa.

Pak Šhelna Ökar, Kuntuzangpo, veliký učitel, spočinul v Přirozeném Stavu bez jakékoliv aktivity. Tak i Tsamed Öden a všichni z jeho družiny spočinuli ve spontánně Bdělé Přítomnosti bez jakékoliv mluvení a aktivit. Tato spontánně Bdělá Přítomnost, nebo také Samo–Vzniklá Moudrost v nich povstala, oni si tuto Moudrost uvědomili a všichni spočinuli ve Stavu Kuntuzangpa.

Z ohniska Ryzí–a–Dokonalé–Mysli, Naprosté Dokonalosti,
 Dvanáct Malých Tanter, učených jako kořen esenciálních instrukcí,
 Jediná Esence, je (zde) zakončených.
 Kéž (tato) kvintessence předání–myslí devíti Dobře–Jdoucích,
 (tato) suma esenciálních instrukcí, (která přichází) skrze zkušenost dvaceti čtyř jedinců,

**(a která je) vyučována emanacemi šťastných Šenů,
bez ustání přináší užitek žijícím bytostem až do konce časů.**

Takto to bylo řečeno.

**Emanace sama odplula jako duha mizející v obloze.
Gyer spungs byl uvolněn (v) nebeské kontemplaci.
Postupně (toto učení) bylo šířeno skrze transmisi.
Kéž je vše příznivé!
Šťastěna!**

Toto učení je nyní zakončeno, dzogčhenové učení, dzogpa čhenpo, čang čub sem, tantra Naprosté Dokonalosti, nebo také tantra Bodhičity – zde je to zváno tantra, ale není to pravá tantra jak ji známe, slovo tantra má mnoho významů, v tomto případě tantra znamená gjü, což znamená učení. Je to kořenový text ústních instrukcí. Má dvanáct kapitol. Tomuto učení se také říká Tigle Ňjagčig. Obvykle Tigle Ňjagčig označuje naši Přirozenost, ale tomuto učení se také říká Tigle Ňjagčig, neboli dzogpa čhenpo, Naprostá Dokonalost. Nyní je toto učení dokončeno.

V osmém století, když Tapirica dosáhl Duhového Těla, pak toto učení předal Nangžer Lodpovi a řekl mu, že je to esence devíti buddhů a zkušenostní instrukce 24 mistrů. Před Tapiricou bylo 24 mistrů, kteří byli lidé, Žang Žungpové, pocházeli z Žang Žungu, a všichni, jeden po druhém, dosáhli Duhového Těla. Teď jsem tuto nauku předal tobě a ty jsi teď jejím mistrem. Kéž toto učení nirmanakaji, inkarnovaných buddhů, bude prospěšné všem cítícím bytostem! Kéž se nikdy neztratí! Kéž přetrvá navěky! Takto řekl svému žákovi Nangžer Lodpovi a pak zmizel v prostoru, jako mizí duha. Nangžer Lodpo pochopil velmi dobře, co mu Tapirica řekl. A od té doby je tato linie nauk bez přerušení předávána až do dnešních dnů.

Kéž je vše příznivé! Mutsung maro! Taši delek!²⁵⁰⁾

Jakékoliv²⁵¹⁾ zásluhy nashromáždíme, ať už v našem minulém životě, nyní, nebo v budoucnosti, vždy je věnujme ostatním bytostem aby dosáhly třech buddhovských těl. Stále hromadíme zásluhy nebo nectnosti skrze špatné akce – to ale nezáleží na náboženství, protože i lidé zcela nenáboženští, kteří nepraktikují vůbec žádné náboženství, hromadí karmické zásluhy; jak dobré zásluhy motivované dobrem jejich rodin, přátel a známých, tak i ty špatné skrze činy nectnostně motivované, zkrátka mohou hromadit zásluhy jako každý jiný. A když budeme pomáhat lidem s dobrou motivací, tak také budeme hromadit dobré zásluhy. Cokoliv máme, bychom měli věnovat ku prospěchu všech cítících bytostí. To je opravdu nutné, velmi důležité. Na konci praxe, na konci učení, na konci čehokoli, co děláme s dobrou motivací, nesmíme zapomínat věnovat tyto zásluhy pro dobro cítících bytostí. Hlavně bychom měli své zásluhy věnovat svým nepřátelům a svým rodičům. Naši nepřátelé jsou k nám velice laskaví, jestliže chceme dosáhnout buddhovství. Pokud nemáme žádné nepřátele, pak nám chybí trpělivost, protože praxe trpělivosti přichází od nepřátel. Od našich učitelů, mistrů, rodičů, dětí není možné získat trpělivost. Proto je velmi důležité, abyste nechovali vůči vašim nepřátelům škodlivé myšlenky.

250) Konec třetího dne nauky, konec záznamu.

251) Vkládám ještě závěrečný dodatek řečený na závěr prvního dne o věnování zásluh.

8. – DZOGČHEN A FILOSOFIE

Nyní, když už jsem předložil dostatečné množství materiálů, ze kterých si pozorný čtenář mohl udělat přibližnou představu o tom, co vlastně Dzogčhen je, můžeme konečně přistoupit k vlastní práci jako takové. Z předchozích kapitol si čtenář, jak pevně doufám, odnesl základní pochopení témat jako je rozdíl mezi základem, cestou a plodem sútry, tantry a Dzogčhenu; v čem spočívá rozdíl v pojetí dvou pravd v sútře, tantře a Dzogčhenu, tedy zejména proč sútra a tantra dosahuje dvou pravd odděleně, zatímco Dzogčhen „naráz“; jaká je povaha dharmakaji a rupakaji, tedy buddhovství dosaženého každou z těchto cest; co je to šúnjata a jak je svázána s pojmem absolutní pravdy skrze praxi rozvíjení moudrosti a co je to svět jevů a jak se svázán s pojmem relativní pravdy skrze praxi zásluh; v jakém smyslu jsou sútra a tantra graduální cesty, zatímco Dzogčhen negraduální; jaký je tradiční způsob předání a praktikování těchto nauk – zde musím naléhavě zdůraznit, že jsem se cíleně zaměřil jen na teoretický aspekt nauk, zatímco praktický aspekt, který je klíčový, jsem zmínil jen okrajově – aby si čtenář mohl udělat rámcovou představu, že tam „něco takového“ je; v neposlední řadě doufám, že má čtenář základní pochopení bönské antropologie, tedy zná osm základních vědomí, která dávají dohromady mysl, a má jakési povědomí o tom, že Přirozená Mysl nemá s těmito vědomími, a tedy myslí jako takovou, takřka nic společného, tedy to, že je pro ně neuchopitelná. Budu tedy předpokládat, že čtenář tyto pojmy a jejich souvislosti již dostatečně zná.

8.1. – Je Dzogčhen filosofie?

Máme-li si zodpovědět otázku, zda je Dzogčhen filosofie či nikoliv, musíme se napřed zeptat, co je to filosofie. Je filosofie jen čistě spekulativní a rozumová záležitost, nebo má i nějaký přesah do (žité) praxe? A co je vlastně předmětem filosofie – na co se filosofie ptá? A jakých prostředků při kladení těchto otázek a hledání jejich odpovědí používá? Už teď je zřejmé, že odpověď nebude vůbec jednoduchá ani jednoznačná. V rychlosti však můžeme už teď odpovědět, že Dzogčhen *je* i *není* filosofie. Dzogčhen *je* filosofie v tom smyslu, že má vypracovaný složitý pojmový aparát, je začleněn do filosofického systému náhledu tradice Bön jako celku, dává teoretické odpovědi na teoretické otázky, užívá logické argumentace. Dzogčhen *není* filosofie, protože vše, co z něj činí filosofii, programově transcenduje a říká, že jedině zkušenostní praxe, vnitřní transformace individua, cesta a plod je tou esencí. Dzogčhen je jako prst ukazující na měsíc.

8.2. – Tři pilíře

Dzogčhenové texty i tradiční předání²⁵²⁾ zdůrazňují, že pravá dzogčhenová cesta stojí na třech pilířích, takzvaných „autentikátorech“ (authenticators), kterými jsou: *autoritativní texty* (scriptures), *esenciální instrukce* udělované autentickým dzogčhenovým mistrem a *reflexivně Bdělá Přítomnost* (reflexive open awareness, rang gi rig pa).²⁵³⁾ Praktikující, který chce skutečně praktikovat Dzogčhen, a ne jen „ujíždět“ na nějakých svých mentálních konceptech, musí tedy

252) To jest tradiční předání dzogčhenových nauk skrze linii *autentických* mistrů.

253) Srov. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 228–9.

velmi dobře znát *texty*; musí mít *učitele*, který mu tyto texty vysvětluje a udává mu instrukce pro jeho osobní praxi; musí sám *praktikovat* podle těchto instrukcí a mít tak zkušenost se stavem Dzogčhenu, který je zcela za myslí. Pak musí opět projít texty, zkonzultovat vše s učitelem a znovu praktikovat. Tento trojí cyklus je pro správnou dzogčhenovou cestu nezbytný, jinak hrozí, že se praktikující velmi snadno vydá na sólo cestu vlastních intelektuálních fabrikací, nebo na cestu „ezo-slátaniny“. Praktikující musí rozvíjet moudrost skrze *naslouchání, přemýšlení a meditaci*,²⁵⁴⁾ dokud nedosáhne dostatečné stability v poznání a setrvání v Přirozeném Stavě a tím nenabude jistoty, která utne pochyby jež rozdmýchávají intelektuální spekulace.²⁵⁵⁾

Proč jsou tyto „autentizátory“ tak důležité? Přirozená Mysl, jak jsem již mnohokrát uvedl, je zcela mimo dosah vědomí a jeho operací. Jak tedy může praktikující nabýt jistoty, že rozpoznal – a setrvává v Přirozeném Stavě? A nejen jistoty, ale jak to vůbec může poznat, když to je něco, co je zcela za vědomími a myšlenkami? V textu *Autenticita esenciálních předpisů a písem* (dále jen „*Autenticita*“) se říká, že „autentizátor“ je to, „*co nakonec projasní nesprávné porozumění*“²⁵⁶⁾ A tyto metody jsou již výše zmíněné texty, esenciální pravidla a reflexivní autentická Bdělá Přítomnost. Je důležité si uvědomit, že v Dzogčhenu jsou metoda a cíl, cesta a plod totéž. Metoda není něco, co přináší nějaký cíl, nýbrž metoda spočívá ve spočívání v cíli, cesta nás nevede k plodu, cesta spočívá v setrvávání ve stavu plodu. Bdělá Přítomnost tedy není ani „autentizátor“ ani něco v posledku „autentizovaného“ ve smyslu jakéhokoliv zdůvodňování. Namísto toho je odhalena jako sama v sobě autentická, potvrzená. V tomto smyslu je cesta Dzogčhenu unikátní: vyjasňování neporozumění se odehrává na poli Bdělé Přítomnosti samotné. Samotné uvědomění si (ovšem ne v diskurzivním slova smyslu, ani ne ve smyslu vědomí a jeho objektu) této Bdělé Přítomnosti přináší zmizení neuvědomění a nevědomosti.²⁵⁷⁾

Jsou tedy texty, esenciální předpisy a reflexivní Bdělá Přítomnost autentické, nebo je to jen pouhá autorita, které je potřeba důvěřovat? Dzogčhen říká, že autentická Jediná Sféra (thigle ŋjagčig) je přítomna od samého počátku, i když si to netrénovaní lidé nemusejí vůbec uvědomovat. Konceptuální myšlení, dokonce ani to nejvytříbenější vyvozování pojmu jednoty (tigle), nemůže vést k přístupu nebo k usnadnění přístupu k rozpoznání této Jednoty. Tedy Moudrost (šerab, shes rab), která je hlavním rozlišovačem Jediné Sféry, Jednoty je *imunní vůči logice*. Jaká je tedy role logiky v kontextu Dzogčhenu a toho, co přesahuje možnosti vědomí a jejich operací? Co je produktem příčin a podmínek, je nestálé. A protože subjekt, který cokoliv uchopuje, je rovněž produkován příčinami a podmínkami, je také nestálý. Tedy konceptuální mysl, která promýšlí dzogčhenový sylogismus o „jediné sféře“ Jedinou Sféru ve skutečnosti vůbec nijak nepojímá. Uvědomuje si jen svůj vlastní objekt, koncept. Proto logické zdůvodňování nemá v dzogčhenové praxi prakticky žádnou váhu, i když může být použito aby tříbilo „správné“ intelektuální porozumění náhledu. Autenticita je tedy v Dzogčhenu kladena do Spontánně Bdělé Přítomnosti samotné. A všechny jevy, ať už objekty racionálního vyvozování nebo přímého zakoušení, jsou jen dynamickým projevem (rolpa) potenciality (tsal) Jediné Sféry, kterou Bdělá Přítomnost rozpoznává jako svou Přirozenost. Přímým „nahlížitelem“ Jednoty tedy nemůže být konceptuální mysl. Všechny naše poznávací schopnosti, všechna naše vědomí, musí, podle Dzogčhenu, být rozpuštěna v Bdělé Přítomnosti, která sama o sobě zakouší Realitu přímo. Tato Bdělá Přítomnost není ani dualistická mysl ani jakéhokoliv vědomí.²⁵⁸⁾

Když madhjamaka říká, že prázdnota je nevyjádřitelná a nemyslitelná, odkazuje tím, krom jiného, také ke strukturální neschopnosti jazyka popsat nedualistickou realitu. Prázdnota zakoušená praktikujícím je nevyjádřitelná. Nicméně v náhledu madhjamaky je to stále *nějaké* vědomí, tedy něco nestálého, co tuto prázdnotu má zakoušet. Bdělá Přítomnost v dzogčhenovém smyslu ale nestálá není. Proto Dzogčhen říká, že nikoliv vědomí, ale spíše Bdělá Přítomnost sama je

254) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 238–9.

255) Problematiku třech pilířů pravé dzogčhenové praxe velice zdůraznil Lopen Tenzin Namdak při našich osobních konzultacích ve Francouzském Shenten Dargye Lingu, v Listopadu 2013.

256) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 32.

257) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 33.

258) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 33–4.

Prázdná. Nevyjádřitelnost zde tedy neodkazuje jen k omezené schopnosti konceptuálního nebo lingvistického vědomí ve vztahu k absolutnu, k Jediné Sféře, ale také k jeho *rozpuštění* v reakci na nejvyšší sjednocení s touto Jedinou Sférou. Bdělá Přítomnost odkazuje na Nerozdělitelnost subjektu a objektu. Jediná Sféra (thigle n̄jagčig) a Bdělá Přítomnost jsou jedné esence. Tedy tato Bdělá Přítomnost není v klasických logických debatách a vyvozováních ani v epistemologických úvahách nikdy subjektem, který by něco autentizoval nebo byl něčím autentizován, třeba vzhledem k nějakému objektu. Reflexivní pravá Bdělá Přirozenost je sama v jednotě s Jasností a Prázdností, proto jí také říkáme základ, autentický stav, vůči kterému jsou vztahovány ostatní dva autentizátory, tedy písmo a esenciální předpisy. Zatímco tedy v madjamace pravé poznání absolutna zahrnuje jak přímé poznání, tak i poznání na základě vyvozování, Dzogčhen zavádí jakousi jinou autoritativní metodu validace poznání, avšak sama tato metoda zahrnuje i Bdělou Přítomnost, která není pouze autoritativní ale je současně také autentická.²⁵⁹⁾

Esenciální předpisy nejsou v Dzogčhenu vnímány primárně jako věc vyvozování a logického dokazování. Jejich role spočívá zejména v tom, že student je nějak poučen, a to mu otevře přístup k jakémusi přímému nahlédnutí. Toto nahlédnutí však není nijak vázáno na racionální poznání. Logické vyvozování může tedy „dokázat“ Bdělou Přítomnost, podobně jako může dokázat, že když vidíme kouř, tak tam někde bude i oheň, který však vidět není. Avšak toto „dokázání“ nestaví člověka do přímého kontaktu s tím, co je takto dokazováno. Intelektuální spekulace si nemohou vynutit zkušenost, neboli pochopení prožitím.²⁶⁰⁾

Jak mají být chápány *texty*? Jako čisté authority, nebo je tam i nějaký jiný významový odstín? V čem tedy ta autorita textů spočívá? Autorita textů se z velké části opírá o autoritu jejich autorů, kteří svým životem prokázali, že dosáhli vysokých stupňů realizace. Často také stačí jen to, že jsou jimi tyto texty schváleny jejich vyučováním. Buddhisté v Tibetu se měli tendenci distancovat od indického védantického přístupu k textům jako k něčemu, co je samo o sobě vnitřně autentické a autoritativní (třeba proto, že je to inspirované, nebo sepsané nějakým božstvem v lidském vtělení). Tento přístup se odráží i zde: text je uznán jako autoritativní na základě jeho podrobného studia, zkušenosti a doporučení uznaných autorit. Nejdůležitější však je skutečnost, že Bdělá Přítomnost není vědomí a není ani vědomím nijak pojmutelná a je vnitřní přirozeností *každého* cítícího tvora, je jednoduchá, sama sebou, autentická se svou vlastní Přirozeností. Také je charakterizována jako Prázdnota, která sama sebe projasňuje, a že Prázdnota a Jasnost jsou od sebe Neoddělitelné. Tato její jedinečná epistemologická charakteristika ji privileguje nad ostatní autentizátory.²⁶¹⁾ *Přímá vlastní zkušenost* Přirozeného Stavů Mysli je tím posledním a prakticky *jediným* autentizátorem, který Dzogčhen uznává za absolutní. Všechny ostatní autentizátory mají jen částečný a provizorní charakter – mají za úkol vést praktikujícího potud, pokud ještě není se svou pravou Přirozeností dost dobře seznámen a dokud ji nestabilizoval natolik, aby odetnul všechny pochybnosti, naděje a strachy, které vyvěrají z nejistoty vědomí a jejich činností a diskurzivního vyvozování tváří v tvář něčemu, co je zcela přesahuje a v čem se rozpouští. Setká-li se naše vědomí s něčím, čemu nerozumí a co jej přesahuje, a co se zdá ohrožovat jeho integritu a i samotnou existenci, začne pracovat na konceptu vlastní záchrany, bude se bát, bude útočit, racionalizovat, atd. Důležité je si uvědomit, že dzogčhenový náhled je takový, že racionální vyvozování, emoce, poznávání, objekty vědomí, všechno toto není nějak „mimo realitu“, něco co má být odmítnuto nebo změněno, vše to jsou jen *projevy* Reality. A je-li tedy něco něčeho projevem, pak to nějak tu věc, které je to projevem, autentizuje, dokazuje; podobně jako kouř potvrzuje přítomnost ohně. Všechny tyto projevy jsou tedy chápány jako funkce Reality, jako dynamická hra jejího manifestovaného potenciálu, a ne jako něco s realitou paralelního, nebo od ní odtrženého, případně jako neexistujícího.

Jsou tedy dvě úrovně autenticity, kde hlavní je pochopení Přirozeného Stavů, který je skutečným významem základu, které je samo považováno za dostatečně autoritativní. Druhý

259) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 35–6.

260) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 36.

261) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 37.

stupeň autority, tedy všeho ostatního, vždy podléhá této nezpochybnitelné a nepřenositelné autoritě. Tato nezpochybnitelná autorita, tedy Bdělá Přítomnost, rigpa, je nejvnitřnější esencí všech cítících tvorů, to jest tvorů obdařených vědomím. Není jedna společná, ale každý tvor má svou vlastní individuální Přirozenost. A protože buddhové jsou také cítící bytosti, stejně jako všechny ostatní bytosti třech světů – touhy (tento svět tvoří šest sfér cyklické existence, včetně lidské sféry), forem a bez forem, pak je možné, že tito buddhové nám mohou své vědění, které je v jejich případě nezastřené nevědomostí, nějak sdělit. Jejich sdělení je zapsáno buďto přímo vtěleným buddhou (nirmanakaja, tulku), nebo někým, kdo dosáhl takové úrovně realizace, že je schopen vnímat přímo svět sambogakaji (dzoku) a buddha mu učení nadiktuje a on jej sepíše. Proto drtivá většina autoritativních textů začíná pojednáním o buddhovi, který se pokouší sdělit svým posluchačům slovy Nesdělitelné. Ukažme si dva z takových úvodů:

„**Nic, ani jedna věc
ze mně nepovstává.
Nic, ani jedna věc,
ve mně nepřebývá.
Všechno, prostě všechno
ze mně emanuje.
Tedy jsem jenom jeden.
Znát mě znamená znát všechno –
Velikou Blaženost.**“²⁶²⁾

„**Jakákoliv přirozenost myslí je i přirozeností jevů (bön)
Jakákoliv přirozenost jevů, přirozenost myslí.
Setrvávání v nerozdělitelnosti, soustavně
s tímto samým principem,
jevy a mysl nezdvojeny,
to je zváno Veliká Blaženost.**“²⁶³⁾

Zatímco v madjamace je „to nejvyšší“, tedy absolutno, spíše věcí negativního vymezení ve smyslu, že věci nejsou takové, jaké je nám právě jeví a že za vším je nevědomost, v Dzogčenu se mnohem více akcentuje aspekt celistvosti a mnohočetnosti v jedinství. Jakkoliv může být naše racionální uvažování vytříbené a smysly ostré, tyto vždy cílí jen na jeden vybraný objekt z nějaké konkrétní perspektivy. I proto nemohou nikdy dosáhnout náhledu celistvosti. Existuje jakási dimenze reality, která nemůže být vymezena postupným spojováním nebo totalizací jednotlivých dat.²⁶⁴⁾ Bdělá Přítomnost však, podle Dzogčenu, je tímto celkem, touto celistvostí, která nahlíží sebe samu i vše touto svou nevyslovitelnou optikou, ona je tím vším. Přirozenost Mysli zve hledajícího za hranice kognitivního procesu, který produkuje veškerá omezení parcializace a následné totalizace.

„**Když se toto chyb–prosté esenciální pravidlo projeví
tvá vlastní mysl je bez–úsilí poznána,
naděje a strachy odejdou, dostaví se plod.**“²⁶⁵⁾

Rozpoznání Přirozené Mysli tedy s sebou přináší jakési poznání dosažené spontánně a bez úsilí, dostaví se plod, který není vyrobený nebo nějak vyumělkovaný – avšak ten plod nepřijde, prostě se v něm najednou ocitneme. Tento plod je zcela za možnostmi jakéhokoliv uchopení jakýmkoliv vědomím - je je zcela věcí pochopení prožitím.

262) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 38–9.

263) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 39.

264) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 39.

265) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 40.

8.2.1. – Užití jazyka k vyjádření nevyjádřitelného

Je-li jazyk pro vystižení této nevyslovitelné Reality naprosto nedostatečným a nepřiměřeným nástrojem, znamená to, že by dzogčhenové texty jazyk podceňovaly? Ne. Síla jazyka je užívána natolik, nakolik je to jen možné. A protože Dzogčhen není jen nějaké pouhé intelektuální cvičení, nýbrž je to především praktická cesta k realizaci naší vlastní Přirozenosti, ze které vyplývá nejen naše schopnost racionálně vyvozovat, ale rovněž citově prožívat, bát se a smát se, působí na praktikujícího všemi možnými dostupnými jazykovými prostředky. A jedním z těch nejsilnějších, které člověka ovlivňují nejhrouběji, je poezie, metafora a podobenství.

Dzogčhenové nauky se tradičně předávají v Tibetu a v Himalájích, což je velice specifická oblast co do *přírodních* a *kulturních* podmínek. Lidé v Tibetu jsou navyklí na dlouhé a kruté zimy, krátké a horké léto, málo srážek a po většinu roku tmavě modrou oblohu. Dlouhodobý život v takto krutých životních podmínkách má nezanedbatelný vliv na utváření psyché tamních obyvatel, a to se projevuje i na specifických kulturních prvcích (typickým příkladem je například forma pohřbívání, kde je mrtvý naporcován a předhozen supům, aby jej ohlodali, kopat hroby do zmrzlé skalnaté půdy je neefektivní). Pokud jde o kulturní podmínky, pak je důležité zejména zdůraznit, krom výrazné celkové kulturní izolovanosti, že v Tibetu nikdy nedošlo k oddělení *mytologického* a *filosofického* aspektu vyprávění. To znamená, že spousta věcí, které se nedají vyjádřit doslovnou a exaktní formulací se opisuje pomocí básnických přirovnání a jiných pomůcek. Tím se sice nikdy nedosáhlo tak vybroušené vyjadřovací přesnosti, ale na druhé straně tak byl zachován v jazyku smysl pro to, co se slovy zachytit nedá, neboť slova, a jazyk obecně, mají reduktivní charakter, zatímco podobenství je nadčasové a významově fixně neohraničené – a i přesto velice přesné.²⁶⁶⁾ Je tedy důležité si uvědomit, že tibetská mysl, která se tradičně Dzogčhenem a vůbec čímkoliv zabývala, nebyla navyklá oddělovat exaktní a čistě teoretická filosofická pojednání od víceméně básnických a obrazných vyjadřovacích prostředků. Nemůže nás proto nijak překvapovat, že Přirozená Mysl je podrobně rozebírána z hlediska pojmů jako je základ, cesta a plod, náhled, meditace a aktivita, prázdnota, jasnost a nerozdělitelnost, pak je přirovnána k zrcadlu, obloze a vodě, aby se na konci konstatovalo, že jediné, co má smysl, je pochopení prožitím skrze meditační praxi, protože Přirozená Mysl je za myslí a všemi vědomími a jejich operacemi, a proto je nesdělitelná a myslí nepojmutelná.

Autoritativní texty tedy užívají všech dostupných prostředků, jak pomoci čtenáři, který sice může již znát veškeré logické aspekty filosofického náhledu, avšak „*chybí mu hluboká a pravá zkušenost*“²⁶⁷⁾. Nesprávné názory, postoje a špatná prohlášení tak musí být uvedena na pravou míru, protože dokud jsme zcela v područí vědomí a jejich operací, tak nám musí být znovu a znovu vysvětlováno, že za těmito vědomími ještě něco je. Toto vysvětlení slouží nejen k odstraňování nevědomosti, ale i k zažehnání strachu z neznámého, které se zdá ohrožovat „naši“ samotnou integritu.

„V dzogčhenovém textu *Autenticita* se uplatňuje dvojí reflexe. Jedna, které se říká, *reflexivní autentická Bdělá Přítomnost*, která se týká nekonceptuálna. Druhá reflexe je zvána *autentická*

266) Srov. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. V–XI.

Pro příklad zde ještě uvedu následující popis všech metod praxe tögalu z textu Rigpa khudžug (rigpa khu byug) in GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya...* s. 84.: „Zde je rčení o dvaceti čtyřech metodách tögalu: ‚Když král bdělé přítomnosti magicky cestuje k bytostem (beings), jede na červeném ptákově s dlouhým zobákem, který přichází z bílého (white-stepped) kamene, a jedouce na tomto ptáku, cestuje na rozličná místa. V tomto čase mu slouží všichni čtyři králové a nazdvihují jej zespodu. Čtyři královny sezón jej podporují ze stran. Čtyři magické větry jím pohybují a čtyři veliké řeky rozšiřují jeho ctnosti a nadání (magic). Čtyři řeky dávají stejné teplo; přebývají ve zlaté zemi a osm jasných zrcadel ozdobuje tělo. Tajná písmena jsou vsazena do mysli; pět zářivých lamp svítí z koruny jeho hlavy; všechny hvězdy a planety jasně září na jeho hrud. Čtyři sluhové mu slouží. Pracuje pro bytosti bez postrádání jakýchkoliv metod, a veškerý užitek přichází z tohoto uspořádání.‘ V této alegorii jsou zkombinovány všechny metody tögalových praxí. Dharmakaja ji vyučoval dákiní, které ji udržovaly v tajnosti v tomto rčení. Dávni siddhové a učenci jej nekomentovali, ale přenechali jej Shardza Taši Gjalcenovi, aby jej sdílel a okomentoval on.“

267) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 40.

reflexe‘, která zahrnuje dvě modalitty: *důvěru* v sebe samé během meditace, která pochází z praktikující mysli a *vyrovnávání se s vážnými pochybami* ostrým a rychlým intelektuálním debatováním s oponentem. První, tedy *důvěra* v sebe sama v průběhu meditace, je nekonceptuální a spočívá zejména ve spontánním neodporování vnějším, vnitřním a tajným předpisům, zatímco druhá modalita je konceptuální a spočívá ve vyrovnávání se s pochybnostmi skrze logické vyvozování a argumentaci.

Důvěra vyvěrá ze zkušenosti meditace a je jako ‚určitost držení něčeho v ruce‘, protože povstává v průběhu praxe. Tato *důvěra* povstává z kontaktu s Realitou, z přímého spojení s Dharmakajou. Tato *důvěra* (gding) se liší od *jistoty* (gdeng), která více zdůrazňuje aspekt nepřítomnosti pochyb a chyb. *Důvěra* je spojena s proudem a spontánním charakterem autentického, zatímco *jistota* je více spojena se samotným autentickým. Obě jsou tedy spojeny s nedualním aspektem autentického. Realizace vlastní mysli přináší *jistotu*, která je nedualistickým principem, narozdíl od *věření* (yid ches), které je dualistické. Dualistická povaha *věření* umožňuje popsat vztah praktikujícího k jeho ‚konceptu‘, například zákonu příčiny a následku. *Věření* spadá do domény konceptuality. Naopak *jistota*, jako je blaženost, se racionality takřka nedotýká.

Reflexivní autentická Bdělá Přítomnost je nutně i ‚autentickým poznávajícím‘, ale opačně to neplatí, protože autentická reflexe existuje například i v madjamace, která neuznává autentickou Bdělou Přítomnost ve smyslu dzogčhenovém. Jinými slovy, přímá zkušenost prázdnoty [uskutečňována příslušným vědomím] v madjamace je ‚autentický poznávající‘, ale není to reflexivní autentická Bdělá Přítomnost, kterou Dzogčhen chápe jako poznávající faktor v prázdnotě samé, a tedy ne jako něco, co poznává prázdnotu jako v madjamace. Jen reflexivní autentická Bdělá Přítomnost je sama v sobě autentická, protože mezi třemi typy autentifikátorů jako jediná rozpoznává sebe samou jakožto Jedinou Sféru. Navíc, protože tato Jediná Sféra zahrnuje veškerou cyklickou existenci i nirvánu, není jí vnější žádný autentizující popis, zdůvodnění, důkaz nebo subjektivní vnímatel. Všechny tyto jsou v ní. Vzato ontologicky, epistemologicky i metaforicky je rozum včleněn *do* a obsažen *v* této Jediné Sféře, nikoliv naopak. Toto spontánní samo-rozpoznání reflexivní autentické Bdělé Přítomnosti je tím, co odlišuje buddhy od obyčejných bytostí.“²⁶⁸⁾

8.2.2. – Autenticita ve dvou pravdách a v Jediné Sféře

V textu *Autenticita* je odmítána dualita subjektu a objektu, stejně jako dualita konceptuálního a nekonceptuálního. Jak tedy může být autenticita v takovém kontextu potvrzena? Co je potvrzováno kým? Buddhistická pramana literatura zavádí důležitý klíč pro třídění jevů podle dvou pravd a podle toho dělí i vědomí na dva druhy mysli, které tyto dva světy pravd poznávají. Dharmakirti v komentáři Kignagy říká:

„Protože pochopitelné objekty jsou dvojí,
jsou zde dva typy platného poznání.“²⁶⁹⁾

Tyto dva typy platného poznání jsou „přímé vnímání“ a „usuzování“. Jsou platné proto, že neklamou a nijak nebrání člověku dojít k cíli, kterým se rozumí osvícení. Druhá Dharmakirtiho definice je, že platné poznávání je „iluminace dříve nepojatým objektem“. To nám tedy dává dualistické paradigma. Podle Pradžňakaragupty tento „nepojatý objekt“ odkazuje k nejvyššímu, tedy k absolutnu. A proto rozlišuje mezi běžným a absolutním stavem fungování. Pro něj je Buddha Šákjamuni platnou autoritou, protože vyhlásil Čtyři Pravdy. Jeho autorita ve věci ostatních verbálních aktivit už je pak jen jeho podmíněná autorita, potvrzená vyhlášením Čtyř Pravd. Podle Pradžňakaragupty je to přímé vnímání našeho vlastního sebe-poznání, které je samo o sobě autoritou vzhledem k absolutnu. Dzogčhenová *Autenticita* s něčím takovým nemůže souhlasit, protože jednak Čtyři Pravdy nejsou v Dzogčhenu nijak zásadní, a také proto, že nedává smysl, aby osvícená bytost nebo samotná autentická Bdělá Přítomnost musela cokoli dělat, aby

268) SFOV, KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 43.

269) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 43.

demonstrovala svou autoritu, ona je autoritou tím, že *je* v sobě samé. Pradžňakaragupta tedy glosuje „nejvyšší“ autoritu jako poznání držící neduální esenci, tedy jako formu prostou duality uchopovaného a uchopujícího. Nicméně tento náhled je stále dualistický, protože je stále v paradigmatu dvou pravd. Tato možnost prohlásit možnost nepomýlení je umožněna principem reflexivity, svasamvedanou. Pro Pradžňakaraguptu je toto samotné nejvyšší autoritou.²⁷⁰⁾

Škola gelug interpretuje Sautrantiku jinak. Podle ní existují dva druhy jevů přiřazených dvěma pravdám, ty se tak dělí na stálé a nestálé, a jsou také známy jako podmíněná a nepodmíněná mysl. Podle Tsongkhapy, ze kterého vychází madhjamaka, včetně školy gelug, je i absolutní jev, prázdnota, potvrzována absolutním platným vnímatelem. Tyto myslí jsou platné pro jejich druh spojení s jejich objekty, dvěma pravdami.²⁷¹⁾ Tedy že svět je uspořádán tak, že má aspekt absolutní, kterým je prázdnota, pro kterou máme i přiměřené absolutní (avšak stále dualistické) vědomí, které ji uchopuje (dzinpa), abychom ji mohli správně vnímat, a aspekt relativní, tedy svět jevů, pro který rovněž máme vhodná vědomí, abychom jej mohli náležitě vnímat. Avšak pořadající princip v Dzogčhenu nejsou dvě pravdy, ani reflexivně bdělá přítomnost diskutovaná ve smyslu jejího vztahování k různým typům objektů. Naopak, rozlišování obyčejné myslí mezi absolutním a podmíněným, a analogicky i mezi subjektem a objektem, přesně vystihuje chybu, na kterou se Dzogčhen snaží ukázat. Dzogčhen má centrální axiom Jediné Sféry, která je jedna jediná a je zdrojem všech nekonečných jednotlivin, které ji však nijak nenarušují. A právě tento centrální pojem Dzogčhenu je tak kritizován jak Pramanou tak i madhjamakou. V Dzogčhenu je jakýkoliv jev spojený se subjektem nebo objektem podmíněná pravda a jako takový nemůže být plně autentický. Dzogčhen tedy musí vypracovat autentikaci bez jejího umístění do procesu, který se odehrává *mezi* nebo který *produkuje* subjekt a objekt. Protože myšlenka je vždy predikovaná subjektu a objektu, je pro ni nemožné mít za svůj objekt Bdělou Přítomnost. Subjekt soustředící se na objekt nemůže nikdy plně poznat sám sebe. Jeden znak autenticity je, že je autentická vzhledem ke všemu. Takže Dharmakirtiho rozlišení na dva typy objektů a dva příslušné typy jejich platných vnímání nemůže být Dzogčhenem nikdy přijato jako autentické, protože autenticita je jen jedna. V Dzogčhenu se nikdy nepouští ze zřetele *celost*. V Bdělé Přítomnosti není žádný posun od autenticity do neautenticity, ani se nepřechází mezi různými typy či stupni autenticity. To samo o sobě je dostatečným důvodem pro odmítnutí teze o dvou pravdách jakožto opoře jistého poznání.²⁷²⁾

V buddhismu je tedy validita a autenticita (tshad ma, pramana) vztahována k fenoménům, a to skrze pojmy a percepce, kterými je poznáváme. V druhé kapitole *Pramanavarttiky* píše Dharmakirti:

**„Platné poznání je takové poznání (shes pa, jnana), [které je] neklamavé.
Neklamavost spočívá v připravenosti [objektu] fungovat. (...)
Schopnost provést svou akci.“²⁷³⁾**

To znamená, že funkčnost spočívá především ve schopnosti produkovat efekt, a to zahrnuje také zejména efekt, který objekt vyvolává v subjektu, který je po vystavení objektu „přinucen“ jej nějak vnímat. Avšak toto Dharmakirtiho kauzalistické pojetí, ze kterého vychází všechny hlavní tibetské buddhistické školy, není pro Dzogčhen, podle textu *Authenticity*, nijak podstatné. Ve skutečnosti v Dzogčhenu není tato kauzalita vládnoucím epistemickým ani ontologickým principem. Proto Dzogčhen k sobě klíčové aspekty praxe a realizace vztahuje jinak než tradičním kauzalistickým pojetím. Dharmakirti také prohlašuje, že:²⁷⁴⁾

270) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 44–5.

271) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 45.

272) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 45.

273) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 46.

274) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 46–7.

„Jakýkoliv jev, který je schopen [takto] fungovat, existuje naprosto, ostatní existují podmíněně.“²⁷⁵⁾

Dharmakirti tedy také třídí jevy do dvou oddělených ontologických–epistemologických kategorií. Toto třídění však Dzogčhen odmítá s tím, že zde je jen autentická reflexivně Bdělá Přítomnost, která je autentická vůči Jediné Sféře, Přirozenosti Mysli. Autentikační síla myšlenek je považována, ve vztahu k Přirozené Mysli, za nedostatečnou. Vnější objekty, které pojmáme, jsou v *Autenticitě* označeny jako dynamická manifestace jevů (tsal, rtsal) této Moudrosti. Jejich materiální příčiny jsou nahlíženy jako ontologicky sekundární vůči Moudrosti samotné, proto v Dzogčhenu není „funkcionalita“ vnějších objektů zas až tak důležitá. Zatímco Dharmakirti se vymezoval vůči hinduistické tradici Njája²⁷⁶⁾. Dzogčhenová *Autenticita* se systematicky vymezuje vůči všem ne–dzogčhenovým náhledům, a zdůrazňuje jen a pouze autenticitu Jediné Sféry, jádro dzogčhenové filosofie a praxe. Status ostatních jevů je také zvažován, avšak vždy ve vztahu k této Jednotě.²⁷⁷⁾ Zajímavé je také to, že všechny tyto oponující náhledy jsou v Bönu zahrnuty v náhledech osmi nižších vozů.

Klíčové je tedy to, že jak argumentace, tak i texty, vždy zdůrazňují jako poslední a nejvyšší autoritu, která autentizuje spolehlivě, Moudrost – ta je vnitřně a z vlastní povahy reflexivně autentická. Takže i přesto, že jak texty, tak vyvozování, hledají autenticitu, nakonec se ukazuje, že jedině reflexivně autentická Bdělá Přítomnost je autentická sama v sobě; a jak texty, tak vyvozování se o ní v posledku musejí opírat. Vzniká zde tady jakási cirkulace mezi texty, vyvozováním a přemýšlením a samotným zakoušením Bdělé Přítomnosti. Bdělá Přítomnost je však jediná a jedinečná, nemá počátek, střed, ani konec. Pokud ji tedy budou studenti logiky nějak „hledat“, pak nutně začnou vytvářet dualistický systém, kterému se od samého počátku snaží Dzogčhen vyhnout. Dzogčhen tedy nepopírá ani nijak nesnižuje význam relativních autentizátorů, jen se neustále snaží poukazovat na jejich „neschopnost“ s ohledem na absolutno. Debaty, logika, texty, to vše je jen „nástrojem“, nikoliv cílem.

V Dzogčhenu je posledním a jediným soteriologickým momentem Jediná Sféra, Tigle Ňjagčig. Cesta je zde cílem a obojí je Realita. Cíl, který spočívá v „sebe–autentizaci“ je současně i cestou. To znamená, že praktikující, je „na cestě“ jen ve smyslu tohoto pochopení, nalezení a stabilizace. Tento postoj, takto vyjádřen, je spíše věcí metafory, pokud se zde pokusíme použít čistou logiku, pak se mineme původně zamýšleným sdělením. Proto může *Autenticita* prohlásit:²⁷⁸⁾

**„Základ jak buddhů, tak cítících bytostí, je veliká spontánně–povstálá Prvotní Moudrost, osvícená mysl;
tudíž, cítící bytosti jsou příčinou buddhů a buddhové jsou příčinou cítících bytostí.
Tedy jeden mluví o buddhovi, zatímco příčina a následek jsou jediné chuti.“²⁷⁹⁾**

Tedy, příčina a následek, cítící bytosti i buddhové, subjekty a objekty, cesta a cíl, to vše je v posledku jediné chuti – a proto pohyb od jednoho k druhému není tak úplně pohybem, ale spíše jakýmsi „dynamickým klidem“. Tedy *autenticita* je nezcizitelnou kvalitou vše–zahrnující subjektivity – reflexivně autentické Bdělé Přítomnosti, jejíž skutečnou Přirozeností je Jediná Sféra, která ve skutečnosti nepotřebuje ani neumožňuje vnější validaci nebo autentizaci. Tato Jediná Sféra je nepřístupná obyčejnému vědomí.²⁸⁰⁾ Přirozenost je tedy pro vědomí neuchopitelná, ji nikdy nemůže nijak pojmout takovou, jaká je, i jaká není, proto si musí vytvářet pojmovou

275) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 47.

276) Njája neboli „vodítko“ je noeticko–logický systém v monoha ohledech podobný Vaiséšice. V této tradici byl položen hlavní důraz na dokazování sylogistickým vyvozováním. Tato cesta „začíná logickou analýzou, pokračuje vnitřním rozlišováním podstatného od nepodstatného, a je dovršena přímým poznáním v meditaci“. WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I...* s. 63.

277) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 47.

278) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 47–8.

279) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 48.

280) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 48–9.

nápodobu. Tato pojmová nápodoba však může být více a méně odpovídající. Tato „více a méně přiměřenost“ pojmů odráží potřebu dzogčhenové filosofie „vyvracet“ pomýlené a nesprávné náhledy a hájit náhled vlastní. Neustále je však zapotřebí mít na paměti, že zde hrozí riziko zaměnění této pojmové nápodoby za Přirozenost samu. Intelekt se může začít domnívat, že „už to má“ a s tímto pomýleným postojem se spokojit.

Smysly, vědomí a jejich operace jako logické vyvozování tedy nemohou Jedinou Sféru nikdy v celku a „takovou, jaká je“ pojmut. Přesto, nebo právě proto, jsou v textech i v ústním předání používány všechny možné jazykové prostředky, které by praktikujícího k porozumění jeho Přirozenosti jakkoliv přiblížily – a to včetně poezie. Tak koneckonců opakovaně činí i text *Autenticita*. Rozum, rozumové zdůvodňování a promýšlení, jednoduše nijak nevedou k poznání Bdělé Přítomnosti. Jsou zde proto užívány i umělecké prostředky, které nabízejí myslí prostor k přesažení sebe samé, který je momentálně schopna učinit. Tato Jediná Sféra, která nemůže být totalizována nebo ohraničena, je však také veskrze kompatibilní s rozmanitostí. Pojem diverzity, ve smyslu opaku jednoty, je dokonce užíván jako důkaz existence Jediné Sféry. A protože je tak rozmanitá a bez přestání se mění, nepřipouští žádnou jednoznačnou a definitivní definici nebo trvalou identifikaci – je nevynečitelná a nevyslovitelná. V tomto smyslu lze tedy o Jediné Sféře říci, že je nevynečitelná, ale současně je i v nějakém smyslu vymezující.

Text *Autenticita* také pracuje s myšlenkou, zdali je Jediná Sféra rozhodně existující, nebo rozhodně neexistující, obojí zároveň, nebo nic z toho. Zastávaná teze nakonec je, že Jediná Sféra je rozhodně existující i rozhodně neexistující, a současně vlastně ani nic z toho.²⁸¹⁾

„Je zde náhled, že protože Bdělá Přítomnost, jsa sama–sebe–[určitě]–projasňující, setrvává jako ne–věc, existuje určitě také základ [Jediná Sféra].

Je také určitě neexistující, protože to není substanciálně založená věc.

Je také ne–určitá, protože ani Kuntuzangpo nemůže učít „Je to jenom toto.“²⁸²⁾

Autenticita se zde tedy vyhýbá jakémukoliv jednomu jednoznačnému vymezujícímu označení Jediné Sféry a vyhýbá se tak „jistotě“ logiky madjakamy, která prázdnotu analyticky vymezuje jako „absenci inherentní existence“. Tedy i přesto, že *Autenticita* postupuje v logických krocích, v souhrnu je důležité, že žádný z dílčích kroků nikdy není dostatečný nebo definitivní. Dokonce ani všechny kroky logické argumentace jako celek nikdy nemohou Jedinou Sféru nijak vystihnout. A není to jen otázka nevyjádřitelnosti, ale také nemožnosti vymezit ji logickým zmnožováním a hromaděním významů. Jakýkoliv logický úsudek, a to včetně těch spojených s pramana literaturou, může vždy operovat jen s „absencí“, nebo „přítomností“ jistot, nikdy však s Celostí, která zahrnuje obojí.²⁸³⁾

„Přirozenost Mysli, Jasně světlo, které je tato Jediná Sféra,

prvotně nikoli–substanciální věc,

prvotně Jasná vědomá Bdělá Přítomnost.

Říci „Toto“ je pro mě nenáležitě.“²⁸⁴⁾

Tato pasáž *Autenticity* jasně ukazuje, že Jediná Sféra nemůže být vymezena tak nebo onak, ani nemůže být označena jako „prostě toto“. Je zde jasně užito dramatického výrazového prostředku, který má navodit vjem rozptýlené mnohočetnosti „tváře“ Jediné Sféry a tedy i její nepoměřitelnosti s omezeným konceptuálním. Jediná Sféra může–a–musí být označována jak jako určitá, tak i jako neurčitá – to je princip Celistvosti, Jediné Sféry. Zde podobnost s postojem negativní teologie v křesťanství není náhodná. Běžný jazyk zkrátka nemá slov. Jakmile toto připustíme, totiž nepopsatelnost absolutna, nezbyde nám než „tiše a odevzdaně spočinout“. A právě toto „tiché spočinutí“, jakási „bezúsilná pohoda“, která je nejvýraznějším znakem

281) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 53–5.

282) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 55.

283) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 55–6.

284) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 56.

Dzogčhenu, je částečně získávána také z tohoto rozumového „přiznání si“. Musíme si rovněž uvědomit, že když Dzogčhen mluví o „neurčitosti“, tak nemá na mysli ani tak jakýsi predikát pojímaný subjektem, ale spíše jakousi evokaci rozmanité reality neustále přetékající tvary a barvami, která i přesto zůstává neutuchající celistvostí. Dále se v *Autenticitě* řeší otázka, zdali je Jediná Sféra „věc“, nebo „nikoliv-věc“. Na tuto námitku oponenta text odpovídá tak, že odmítá opět upadnout do sítí takto dualistického uvažování. *Autenticita* odmítá oponentovo „černo-bíle bud- nebo uvažování“ a opět se vydává cestou „obojí-a...“²⁸⁵⁾

**„Určitý princip, nejvnitřnější esence, základ samsáry a nirvány.
Esence ani věčná, ani nijaká.“**

**„Nikoliv existující, je neprokazatelná
nikoliv existující, jasná reflexivně Bdělá Přítomnost
nikoliv věčná, je to ne-věc
nikoliv zničena, spontánně zde
nikoliv dvojí, nemá srovnání
nikoliv jedna, svítající spontánní-jevení se -
Mysl osvícení za extrémny.“²⁸⁶⁾**

Mysl osvícení, Jediná Sféra, je stavem spontánně povstávající Moudrosti, Bdělé Přítomnosti sjednocené s Jasností. Je vše-zahrnující a nelze ji s ničím srovnat, nemá nic do páru, takže není dvojí, je jen jedna jediná a je potenciálem všeho, co existuje a manifestuje se.²⁸⁷⁾

Autenticita (a to platí i pro drtivou většinu ostatních dzogčhenových textů) je v podstatě psána tak, že je jakoby hlasem Kuntuzangpa, který vyvrací nesprávné názory. Tato skutečnost je velice důležitá také proto, že všechny kvality a vlastnosti, které se o Jediné Sféře vypovídají, nejsou „získávány“ skrze analýzu, ale jednoduše „přicházejí“. Tento příchod jednoduše umírňuje či dokonce řeší klíčové záležitosti, které filosofie sama, svými metodami a nástroji, není schopna vyřešit. Toto, svého druhu autoritativní, potvrzení přináší určitou jistotu a „klid“ nikoliv abstraktního, ale žitého spočinutí, určitého „klidu“ myslí, která se tak může v naprosté důvěře otevřít transcendentnu. Tato nevyslovitelná neurčitost, která se skrze pochopení prožitím stává osobní a zcela konkrétní, může být jako taková mytologizována jako „určitost“, mýtus to umí, i když se na to filosofie může tvářit jakkoliv skepticky. Prožívání přeci není striktně věcí racionálního přístupu.²⁸⁸⁾

Kleinová píše, že s takto nahlíženou neurčit(eln)ostí přirozeně zmizí i problém prvních principů tak propíraný v západní filosofii. S tímto druhem „*mytického imaginaire*“²⁸⁹⁾ najednou nejsou žádné „přednostní“ přirozené objekty. Jak si Aristoteles a mnoho jiných řeckých a později i evropských filosofů uvědomovali – první principy samy o sobě vlastně nejdou dokázat. A je zajímavé, že se Aristoteles i mnoho filosofů po něm zabývali jistotou a takovýto evidentní nedostatek základů je(j) prostě netrápil.²⁹⁰⁾ Aristoteles se prostě spolehl na axiom „realismu“, kdy při poznávání dochází k nemateriální identifikaci věci a rozumu skrze, později takto nazvanou, inteligibilní species. Místo, aby Aristoteles označil tyto axiomy za „bez-základné“, prohlásil je za „evidentní pravdy“. Jak dále píše Kleinová, chaotická záležitost prvních principů byla řešena skrze osekávání a očišťování abstrakce, otevřeného základu pro tuto teorii. Abstrakce v tomto smyslu, typický znak řecké a pak i západní filosofie, však stojí v ostrém protikladu určitosti a nekoherentní multiplicitě mythu, tedy proti neurčitosti a nerozhodnutelnosti. Abstrakce, která stála u základu veškerého, i ontologického, redukcionismu pozdější filosofie.²⁹¹⁾

285) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 56-7.

286) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 57.

287) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 57.

288) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 57-8.

289) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 58.

290) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 58.

291) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 58.

„Avšak most mezi rozumovým vypovídáním a realitou je obložen argumenty, které samy jsou děravé a kruhové, a skrze tyto slabiny neustále prosakuje vše-zahrnující Kuntuzangpovská Jediná Sféra, celistvost.“²⁹²⁾

A protože nezaujatá objektivita a apatická reflexe nejsou součástí mytické citlivosti, bere na sebe mythos podobu živoucích bytostí, a ne objektů a abstrakcí – proto mluvící buddha Kuntuzangpo, který „vyslovuje“ dzogčhenovou filosofii.²⁹³⁾

„Prkna rozvažování a voda, na které plavou, jsou vzájemně interaktivní. Dokud si to člověk neuvědomí, pak je pro něj prakticky nemožné sledovat autorský hlas tak rychle přebíhající mezi logem a mythem, neboli mezi mezi rozumovým zdůvodňováním a poezií.“²⁹⁴⁾

A text *Autenticita* je produktem právě takové kultury, kde rozum a logika moc dobře vědí, že na všechno nestačí, a tak uvítají mytický hlas Kuntuzangpa, který v okamžiku argumentačních těžkostí náhle vstoupí a pointu vysloví přesně, což znamená i dostatečně otevřeně a neurčitě.²⁹⁵⁾

Zatímco platonici opírají autenticitu o neměnné a věčné ideje, protože svět jevů považují za natolik proměnlivý a nestálý – a tedy i nepoznatelný, aristotelici vkládají autenticitu poznání do samotných objektů a jejich „autentického“ spojení s myslí pozorujícího, se subjektem, patónské ideje umístěné kdesi v neurčitelnou tedy pro autentizaci poznání nepotřebují. Platonici tedy umísťují autenticitu kamsi do světa absolutna, což by bylo možné spojit se zkomoleným světem absolutní pravdy v buddhismu. Tento svět pomíjivých jevů je pak spojen se světem relativní pravdy a proto v něm nemá smysl hledat nic trvalého ani opravdu hodnotného – ale i přesto je zapotřebí se v něm umět „správně“ orientovat. Platónská idea „Dobra“, kterou převzal Plotinos jako Jedno a kterou pak Augustin přetavil na křesťanského osobního Boha, by mohla být v jistém smyslu chápána jako jakási Jediná Sféra, ze které všechno v posledku nějak emanuje. Jak v Dzogčhenu, tak v platonismu, je tato Jediná Sféra v nějakém smyslu naprosto oddělena od všeho ostatního a zároveň je nějak i nejvnitřnější esencí všeho. Ona je vším, co jest, co se jeví, objektem i subjektem, a přesto je absolutně jiná. Platónské Jedno a svět idejí a jevů by se dalo, s trochou fantazie, připodobnit k dzogčhenové Jediné Sféře a všemu, co je neustávající manifestací jejího potenciálu. Zatímco pro Dzogčhen jsou tyto manifestace tak nějak stejného druhu – zejména tváří v tvář jediné Sféře, v ostatních buddhických náhledech Tibetu, které Jedinou Sféru v dzogčhenovém smyslu neznají, se klade veliký důraz právě na dělení těchto manifestací na ty v nějakém smyslu se jevící jako absolutní – a absolutno je v posledku jen jedno, nemůžou být dvě nebo tři absolutna, a na ty jevící se jako relativní a proměnlivé, to jest v nějakém smyslu vymezené.

Dzogčhen říká, že Jediná Sféra se nemůže stát objektem žádného z vědomí, na místo toho jediná sféra poznává sebe samu skrze aspekt Jasnosti. Platonici kladou poznání idejí do duše, říkají, že duše se v nějakém smyslu na tyto ideje rozpomíná. Pozdější platonici pak zastávají v jistém poznání tezi o iluminaci, tedy že jisté poznání je věcí nezasloužené a nevynutitelné iluminace nestvořeným (Božím) světlem. Možnost poznat samotné Jedno je u Plotína možné tak, že si duše uvědomí svou podstatnou jednotu s intelektem a pak i s Jednem, duše si uvědomí, že je jen hypostazí Jedna, nikdy od něj nebyla oddělena. Toto „uvědomění si“ své soupodstatnosti s Jednem je tím momentem „poznání“ jedna. V Dzogčhenu si jednotlivá vědomí musí uvědomit, že je něco za nimi, něco, co naprosto přesahuje jejich kapacitu poznávat. Na základě toho se podívají sama na sebe, čímž svým objektem učiní sebe sama, a pokud v tomto spočinutí dokáží setrvat bez měnění, objeví se nepopsatelná zkušenost, která je Jasná a Prázdňá, to je poznání zkušenosti spontánně Bdělé Přítomnosti. Tedy Plotín i Dzogčhen v nějakém smyslu říkají, že poznání nejvyššího absolutna neprobíhá nějak diskurzivně nebo nějak zprostředkovaně – je přímé, bezprostřední a evidentní, je to spočinutí v „tom“ stavu. Augustin však, jako křesťanský

292) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 58.

293) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 58–9.

294) KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 59.

295) SFOV. KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness...* s. 59.

myslitel, musel odlišnost tohoto Absolutna radikalizovat natolik, že jeho poznání učinil pro člověka nevynutitelným – ono se mu ale může na základě vlastního rozhodnutí zjevit. Proti Augustinovi stáli gnostici, kteří poznatelnost tohoto Absolutna člověku nikdy neupřeli – ale rovněž ji nekladli do moci diskurzivního rozumu.

Aristoteles, který sice také považuje rozumové nazírání věčných božích pravd za nejvyšší možný způsob žití, říká, že člověk je rovněž stížen lidskou tělesností, která si nutně žádá své. A pro tento tělesný aspekt v tomto noetickém problému marginalizuje a pak i odstraňuje aspekt „ideálna“ ve smyslu jakýchsi idejí v neurčitelnou, které by ve skutečnosti měly být tím pravým objektem poznání. Formuluje hylemorfismus, kdy my pravdivě poznáváme formu této látky, a kde forma nutně vyplývá z esence. Čili veškeré poznání u Aristotela je zprostředkované – buď vnějšími nebo vnitřními smysly. Tuto „zprostředkovanost“ řeší axiomem realismu, že poznání je nemateriální identifikace formy věci a rozumu. Tedy v tom zprostředkování je i jakási „bezprostřednost“. Poznání veskrze nezprostředkované, tedy nahlížení věčných a neměnných pravd, sice Aristoteles nepopírá, ale prakticky se mu nevěnuje, protože je pro typického člověka prakticky nedosažitelné případně trvale neudržitelné. Dzogčhen říká, že veškeré poznání z oblasti manifestovaného světa je rovněž zprostředkované – je v něm subjekt, který pojímá objekty, tedy dzinpa. Avšak poznání Jediné Sféry je nezprostředkované, protože Bdělá Přítomnost poznává sebe samu skrze svůj aspekt Jasnosti, a současně je i Prázdná. Uzávorkováním tohoto aspektu se Aristoteles tedy omezil jen na svět proměnlivé manifestace – a tu začal v nějakém smyslu také dělit na trvalý aspekt – esence věcí a na aspekt proměnlivý – uskutečnění esencí ve věcech. To mimochodem také vedlo k pozdějšímu problému univerzálií.

Zdá se tedy, že problematika Absolutna, absolutna a relativna je nějak vetkána do smýšlení jak západních tak i východních myslitelů. Jedou z příčin výsledných konkrétních myšlenkových systémů bylo, zdá se, to, na co byl z těchto tří položen největší důraz a co bylo naopak uzávorkováno.

8.2.3. – Filosofie Západu

Výše jsem se pokusil nastínit problematiku možnosti jistého a pravdivého poznání v Dzogčhen. Ukázalo se, že toto jisté a pravdivé poznání je autentizováno jedině skrze přímou osobní zkušenost reflexivně Bdělé Přítomnosti. To je jediný jistý princip zakoušení, který i přesto, že je čistě individuální a subjektivní, je současně i nějak intersubjektivně analogický. Každý máme svou Přirozenou Mysl a tato Přirozená Mysl je takové povahy, že u jednotlivých cítících bytostí nemůže být veskrze odlišná, stejně jako princip zrcadlení u zrcadel se neliší, avšak existuje nespočet různých zrcadel na různých místech. Konečná autenticita je tedy dosahována sice individuálně skrze meditační praxi, která vede k *pochopení prožitím*, ale i přesto, že je individuální, nese nutně i společnou charakteristiku, protože jí její povaha neumožňuje, aby byla u různých bytostí „nějak jinak“. S tímto porozuměním se teď chci zamyslet nad jistými aspekty filosofie „západní“, která se s problémem možnosti jistého poznání rovněž vyrovnávala. Musím však zdůraznit, že vystihnout v jednom krátkém pojednání podstatu západní filosofie je nemožné. Takto je možné zachytit jen některý z jejích aspektů...

Jeden z možných pohledů na vznik a vývoj filosofie Západu může být třeba takovýto: filosofie se vine napříč dějinami Západu, měla svůj vědomý zrod ve starém Řecku, kde se lidé poprvé začali ptát po arché, základu všeho, a po tom, co je to *bytí takto a nebytí* (Parmenidés). V této době se začíná vytvářet předěl mezi mýtickým vyprávěním (mythos) a racionální analýzou problému (logos). Sokrates opíral svá základní měřítka o mythos, ale veškeré dílčí úvahy a zpětnou reflexi smyslu své interpretace mythu prováděl racionálně, logem. Platón tyto dva přístupy dále postupně odděluje, každému z nich přisuzuje jeho vlastní specifickou roli v řádu bytí, jehož smyslem je dobro jako takové. Na Platóna navázal Aristoteles, který mythos výrazně marginalizoval a postavil vše podstatné na logu. Avšak je důležité podotknout, že, Aristoteles

nebagatelizoval témata, kterými se a priori zabývá mythos, nýbrž se k těmto tématům pokoušel přistoupit takřka výhradně z pozice logu, z pozice racionálně pojmové analýzy. Tento přístup k problému jsoucího vyvrcholil ve stoicismu. Forma je logická, avšak obsah je zakotven myticky, to znamená, že formou obsah nikdy vyčerpán nelze. Pak se objevilo křesťanství a začalo se vymezovat vůči ostatním náboženstvím a to včetně Judaismu, za jehož podivnou sektu jej z počátku mnozí považovali. Raní křesťané si dávali velikou práci, aby vysvětlili, že oni jsou něco naprosto jiného, než všechno to, co tu do té doby bylo. A činili tak zejména cestou logu, který se opírá o specifický mythos, o příběh Krista a o biblické vyprávění. Avšak dosavadní mythos řecký byl mythem zejména co do obsahu, zatímco mythos křesťanský byl mytem spíše co do formy. To znamená, že Řekům ani tak nezáleželo na tom, jak je příběh vysloven, nebo který příběh je vysloven, nýbrž na pointě, která pak byla logicky zkoumána a následně aplikována v životě obce a jednotlivce; zatímco křesťanům byla forma mythu kodifikována, to znamená, že jeho sdělení mělo být v nějakém smyslu *jednoznačné*, byť zakotvené v mnoha mezi sebou nepřilíš slučitelných vyprávěních a podobenstvích. A tuto skrytou jednoznačnost bylo potřeba najít. Tím se rodí odklon od žité praxe směrem k racionálnímu hledání klíče k porozumění něčeho pevně a přesto ne tak jasně daného – totiž Písma. Zatímco Řekům a stoikům šlo zejména o určitý druh *prožívání*, křesťané se najednou začali soustředit na logickou analýzu toho, jak by toto prožívání mělo vypadat a zdali je toho vezdejší člověk vůbec schopen. Původně tedy šlo o *prožitek sám - tady a teď*, později už jen o *popis* správného prožitku, který už tady a teď možný není, proto byla jeho uskutečnitelnost odsunuta do eschatologických rovin. V této době se v mysli lidí začalo cosi měnit, něco, co způsobilo, že původní evidentní forma prožívání, jakéhosi zakoušeného propojení všeho se vším, jakéhosi neproblematického bytí tady a teď, která je dnes často interpretována jako pantheismus, najednou už nebyla tak snadno dosažitelná. Domnívám se, že za tím stojí také nárůst intencionálního vztahování.²⁹⁶⁾ Lidé se najednou začali ke světu stavět z pozice určité perspektivy, perspektivy, která se opírala o racionálně-pojmovou analýzu, kterou si žádala stále více se komplikující doba. Samozřejmost prožitku začala být programově reflektována a tak shledávána už ne tak samozřejmou. Je možné, že odtud se berou všechny zvěsti o „rajském prastavu“ člověka a jeho pádu do prachu a utrpení, kde si člověk musí vše pracně vydobýt. Původní „rajské prodlévání“ bylo ztraceno, ale vzpomínka na něj byla dosud velice „čerstvá“. Skupiny, které se jej pokoušely vzkřísit a udržet byly, krom jiného, i gnostické sekty. Dějiny křesťanství byly samozřejmě mnohem bohatší a složitější, než zde mohu ve stručnosti vylíčit; za zmínku ještě stojí například rozdělení zkoumání Boha na teologické a filosofické. Teologické tázání vždy laborovalo s jistou nepoznatelností Boha, s jistým tajemstvím, zatímco filosofie se snažila, v duchu aristotelsko-platónském, z boha učinit Boha, tedy rozumem zkonstruované kategorie, opřené o evidenci, analogičnost a hierarchii stvořeného, povýšit na božské kategorie. Není náhodou, že v novověku byla tato filosofie dosazena na trůn, na kterém dlouho třímala žezlo theologie, rovněž není náhodou, že v novověku bují různé protestantské směry křesťanství, které se odvrací od rozumu jako od našeho nástroje poznání Boha. Podle protestantů není rozum v žádném ohledu adekvátním nástrojem zkoumání Boha a jeho věcí. Člověk je veskrze zkažený tvor a svým vlastním úsilím ze sebe nevydá nic, než jen zase zkaženost. Katolíci tuto radikální skepsi nikdy nepřijali. Podle katolíků se člověk, i přes poskvrnění prvotním hříchem, může a má podílet na Božím díle, čehož nutnou součástí je i správné poznání tohoto díla.

Za zmínku rovněž stojí pohled na problém verifikace jevu. Ještě Platón rozdělil jevy do dvou zásadních kategorií, na jedné straně postuloval neměnné a věčné ideje, které jsou nějak přístupné poznání duše, která je rovněž neměnná a věčná; na druhé straně byly všechny ostatní jevy tohoto materiálního, a proto nedokonalého světa, které na těchto idejích nějak participovaly. Pro nás je v tuto chvíli důležité to, že Platón rozdělil poznání na poznání jisté a věčné a na poznání nejisté a provizorní. Obě kategorie hrají v životě člověka svou roli, avšak jen jedna je skutečně důležitá – a to ta neměnná a věčná. Platonův žák Aristoteles se tuto dualitu pokusil určitým způsobem sjednotit. Udělal to tak, že to věčné a nekonečné uchopil skrze rozumové

296) Srov. JANSKÝ, J. *Analogie a vědomí v proměnách času* in *Filosofie dnes*, Vol 5, No. 3 (2013), s. 79–110.

kategorie. Vytvořil substanci a její akcidenty; dobro v podobě přímého nazírání věčných pravd, které je v posledku pro člověka prakticky nedosažitelné, protože je tvořen nejen duší, ale i tělem, které si žádá své. Zatímco tedy Platon říká, že nadčasové a časové jsou dvě kategorie, které se nemohou nijak mísit, Aristoteles přijde s revoluční myšlenkou, že lidský rozum, který je v zásadě božské povahy, je schopen skrze nástroje dočasného uchopit věčné. Tento posun byl velice důležitý pro pozdější vývoj křesťanství, zejména ve vztahu „platoniků“ a „aristoteliků“ k poznání pravdy. Platon (ústí Sokratovými) říká, že rozumové poznání je sice prospěšné, avšak na poznávání věčných a neměnných pravd není zcela způsobilé, k tomu pak máme duši a její rozpomínání. Aristoteles však přijde s revoluční myšlenkou, že rozumové poznání je pro člověka konečné a že rozumem vymezené kategorie jsou pro popis celku světa dostatečné. Pro Platona je mýtus autoritou, která člověka vede za hranicemi jeho rozumových možností. Pro Aristotela je mýtus vyprávěním, které buď rozum rozkóduje, nebo nemá smysl se jím vůbec zabývat. Tak se v tradici evropské filosofie začala rodit intencionalita, která se začala dívat na mýtus jako na objekt, jako na něco, co má být zkoumáno a kategorizováno a ne prostě prožíváno.

Také kanonizace biblických textů byla pro následující vývoj velice důležitá. Pravda, která snad přesahuje i rozum, už je „jednoznačně“ zakódována v Písmu slovo po slově a jediné, co je zapotřebí, je ji odhalit. To vedlo, krom jiného, k jednomu zajímavému důsledku, a sice k formulaci církevních dogmat, což byla prohlášení, která obvykle reagovala na takové způsoby interpretace Písma, které nebyly příliš v souladu s aktuálním názorem převládající většiny dobových církevních autorit. Tento postup pak vedl k domněnku, že konečná pravda je něco jednoznačného, něco, co dosud nebylo uchopeno, ale jednou snad bude; a že je tu nějaká skupina lidí, kteří jsou v přístupu k poznání této pravdy nějak privilegováni a tím by měl být jejich názor závazný pro ostatní, kteří touto „legitimitou“ nedisponují. V dějinách křesťanství bylo za legitimitu považováno Kristovo následnictví, garantované jeho slovy a pod dohledem Ducha svatého. Kristus řekl: „Já jsem cesta, pravda a život.“ (Jan 14, 6) a křesťané, zcela pohlaceni svým rozumářským kategorizováním všeho, se začali domnívat, že pravdu nějak mají, byť zatím provizorně a nedokonale, ale zato jistě. A cesta a život jsou pak něco *jiného*. Z *cesty* bylo učiněno napodobování Krista, v horších případech pokořování se před ním. Z *života* byl učiněn život věčný, život po smrti, který je zcela mimo dosah všech smrtelníků. Rozbitím původní Kristovy jednoty, sjednocení, vznikly izolované ostrůvky, které dokázaly samy o sobě člověka dostatečně zaměstnat a pohltit, avšak chyběla jakási celistvost, která by dala životu člověka pocit naplnění, který se dostává při dosažení určité celosti a harmonie jednotlivin. Tato vytoužená harmonie byla později hledána obratem k vědomí, k subjektu. Když se pak subjekt ukázal jako ne moc jistý a stabilní pro budování pevného a harmonického poznání a z něj vyplývajícího žití, byla obrácena pozornost k objektu a k vnějšímu světu. Poznáním světa lze nalézt pravdu – dosud nalezena nebyla, ale zcela jistě k ní (do)spějeme.

V této fázi objevování došlo k nebyvalému rozvoji logiky. Evidence, se kterou lidé propojovali pojmy s vnější realitou (fenomény) se začala postupně vytrácet vlivem intencionálního oddělování se vědomí od fenoménu. Postupně narůstal požadavek na jednoznačnost pojmů, které byly užívány ve složitých logických strukturách. Tak se pomalu vytrácel původní poměrně široký význam pojmů původních (třeba pojem *fysis* původně znamenal přírodu i přirozenost), tato redukce s sebou přinesla určitou jednoznačnost a „ostrost“ užívaných pojmů, ale za cenu ztráty jejich bezprostřední vazby na zkušenost fenoménu, na prožitek. Pak byly postupně užívané pojmy zaměňovány za fenomény samotné, za jevy – staly se z nich idoly. A lidé začali operovat nikoliv s realitou samotnou, ale s tím, co se za realitu „rozhodli“ považovat. A protože při tom spoléhali na logos, tedy na pojmově logickou rozumovou analýzu, která má reduktivní charakter, kdy je redukce vedena vždy dikcí zvoleného paradigmatu, ztráta vazby na prožitek skutečnosti, na autentičnost, nabrala na obrátkách.²⁹⁷⁾

Když hledání pravdy, tedy poznání, které by bylo jisté a důvěryhodné, neuspělo ani v subjektu, ani vně, v objektu, usoudili lidé, že možná není nikde nebo je takové poznání nedosažitelné,

297) Srov. JANSKÝ, J. *Analogie a vědomí v proměnách času* in *Filosofie dnes*, Vol 5, No. 3 (2013), s. 79–110.

a na místě původní harmonie se dostavila prázdnota a existenciální zoufalství. Pak se z krvavé hrůzy válečných dějin 20. století vynořil nový pohled na svět, člověka a Boha jako na vzájemně nepřeveditelné sféry bytí – personalismus, fenomenologická filosofie a hlubinná psychologie. Západní člověk si začal pomalu uvědomovat, že svět (objekt) i on sám (subjekt) jsou pro něj sice tajemstvím, avšak i tak lze v těchto zřejmě *ne zcela poznatelných* sférách bytí vystopovat jistý řád a harmonii, kterou lze *uskutečňovat* skrze zde-bytí, bytí tady a teď, v prožívání a v jisté rezignaci na to „být bohem“. Člověk má své místo zde na zemi a smysl jeho života spočívá v poznání tohoto místa a tak i naplnění role, která z jeho místa vyplývá. Tak byla na Západě nastolena jistá možnost nové cesty subjektu i objektu. Na poli subjektu je to uznání vlastního bytí jako tajemství, které se chce dát poznat, které nás neustále tiše volá a vyzařuje z něj jakási neodolatelná harmonie, které je zároveň neuchopitelné a nám nejdražší; systematizující totalita byla demaskována jako nekonečno vztahu²⁹⁸). Na straně objektu, tedy poznání toho, co považujeme za nám vnější, došlo v poslední době k úžasnému pokroku zejména na poli fyziky, kde došlo k odhalení kvantových jevů, které nám ukazují, že objekt a pozorující subjekt jsou od sebe neoddelitelné a vzájemně se ovlivňují. Moderní věda nám dává nahlédnout do jazyka, kterým byl napsán vesmír a ukazuje nám, že to není poznání něčeho, nýbrž jeho interpretace, co je dnes podstatné. Poznáváný objekt, fenomén, je spoluutvářen poznávajícím subjektem, vědomím, které je nositelem hodnot v konkrétním místě a čase.

Tímto vyprávěním chci ukázat, že dějiny Západu jsou již přes 2600 let vyprávěný příběh o hledání *něčeho*, a vždy, když už si někdo mohl začínat myslet, že je k odhalení blízko, tak se ukázalo, že jen odhalil novou a skrytější vrstvu skutečnosti, a že za ní je opět další vrstva a tak dále. Jako by se zdálo, že my lidé konečnou pravdu nebudeme moci nikdy odhalit a pochopit. Jakoby mnohem více než to bylo důležité, jak se k tomu, co *už* máme, dokážeme postavit, jak s tím naložíme, jaký vliv to bude mít na naše *prožívání*, které je v každém okamžiku hotové a konečné. V čem spočívá lidské štěstí? *Jak* jej lze dosáhnout? *Kdo* jej prožívá?

K takovému příběhu by praktikující Dzogčhenu řekl asi toto: veškeré hledání pravdy a smyslu života na Západě se odklonilo od teoreticko-praktického přístupu směrem k čisté teorii. Právě poznání bylo opíráno o leccos, o texty, o racionální analýzy, dokonce byli i tací, kteří tvrdili, že bez vlití Božího světla, které je však nevynutitelné, není žádné jisté a pravdivé poznání možné. Tito lidé zapomněli na svou vlastní vnitřní přirozenost. Nechali se přesprávit rozptýlit vědomími a jejich objekty a operacemi. Zapomněli se dívat sami na sebe *přímo*, tedy nezprostředkovaně skrze objekty. Mysl člověka je podobná jako svaly, je-li k něčemu vedena, pak to umí dobře a snadno, je-li ponechána bez péče, zleniví a zaroste plevelem. Přesto, že si mnozí myslitelé v dějinách Západu tuto skutečnost uvědomovali a nahlas ji vyslovovali, nebylo jim dopřáno sluchu, případně nebyli ve své době vůbec pochopeni. Je však vidět, že v průběhu dvacátého století se v lidech Západu začíná krystalizovat jakési povědomí o bezpodstatnosti dosavadního hledání a bytí. Velcí myslitelé začali, v souladu s duchem jejich doby, pátrat ve svém nitru po něčem, co tam je, ale je to naprosto neuchopitelné všemi dosud běžně užívanými prostředky a metodami. To něco bylo identifikováno jako existenciální zkušenost. Něco, co i přesto že zakoušíme, nedokážeme plně popsat. Kategorie jazyka, logiky a vědy, zrovna tak jako zažité společenské konvenci se tváří v tvář této zkušenosti začaly jevit jako neadekvátní, neschopné se s touto vypořádat. Jazyk přestal fungovat. To byl jeden z hlavních důvodů, proč například Heidegger vymýšlel nová slova, kterými se snažil tyto existenciální momenty lidské existence popsat v novém a dosud neredukovaném smyslu. Lidé v sobě mají světlo své pravé přirozenosti, které, je-li jednou rozpoznáno, již nedává prostor pro další pochyby, avšak jak tuto zkušenost sdělit druhým ve společnosti, která se rozhodla, že co není možno učinit objektivním objektem vědomí a rozumu, to bude ignorovat? Není divu, že se velká renesance sebe-myšlení 20. století započala u nábožensky orientovaných myslitelů. Náboženství, zejména to katolické, které nikdy nad rozumnou stránkou člověka nikdy nezlomilo hůl, bylo po celá staletí poslední výspou, která uchovávala materiál, pomocí kterého bylo možno o těchto nevyslovitelných skutečnostech

298) Vizte LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*.

mluvit a vůbec přemýšlet. Svět Západu byl tedy nenápadně rozdělen do jakýchsi dvou vrstev: do relativní, která je doménou přirozeného světla lidského rozumu, tedy racionality, která může i nemusí být schopna absolutního a jistého poznání; a absolutní, která je buď popírána, nebo je přisouzena síle přirozeného světla lidského rozumu – tedy jedná se o předchozí případ, nebo je její poznání nějak vykázáno za hranice vynutitelnosti přirozeným světlem lidského rozumu.

Lidé Západu se tedy v názoru na pravdivost poznání rozdělili na ty, kteří rezignovali na sílu přirozeného světla rozumu dosáhnout jistého poznání, na ty, kteří mu tuto sílu neupřeli. A na ty, kteří sice rozumu tuto sílu upřeli, ale současně uznávají i možnost vlitého poznání, tedy poznání daného Bohem na základě nevynutitelné Boží milosti.

Rezignace na schopnost přirozeného světla rozumu dosáhnout pravého poznání se oprávněně opírala o to, že toto poznání je veskrze smyslové a racionální – a jak smysly tak vědomí jsou fixovány na své objekty a nemohou nijak nahlédnout pravou přirozenost, která je za nimi. Avšak ve svém skepticizmu byli až příliš důslední a nakonec zrelativizovali úplně všechno – vše je v posledku věcí dohody případně vůle mocnějšího. Neexistuje nic, co by nám lidem umožnilo s jistotou poznat pravdu, tedy i sebe samotné a tak nemá cenu se o to ani snažit.

Ti, kteří přirozenému světlu rozumu neupřeli schopnost poznat s jistotou pravdu buď tuto poznatelnou pravdu omezili jen na některé oblasti jevů, jako třeba na hmotné objekty, nebo se začali domnívat, že rozum sám a jeho operace jsou kompetentní k postižení pravdy o úplně všem. Tento postoj vedl k velice silnému ontologickému redukcionismu, který vyústil v ateistický materialismus a nabubřelost. Žádné vlité poznání není vůbec potřebné, lidé nakonec na všechno sami přijdou. Svět i rozum jsou uspořádány podle určitého „klíče“, a proto takto uspořádaný rozum může platně nahlížet stejně takto uspořádaný svět.

Ti, kteří odmítli schopnost přirozeného světla rozumu poznat jistotou pravdu, avšak připouštějí, že je možné jakési vlité poznání, představují jistou menšinu – a svým způsobem jsou tito velice blízko náhledu Dzogčhenu. Liší se ale zejména v tom, že říkají, že toto vlité poznání, které je nediskurzivní a pojímá objekt poznání naráz a celistvě, je člověkem nevynutitelné, závislé na Boží milosti. My v Dzogčhenu sice říkáme, že světlo pravé Přirozenosti je jiného řádu než všechna vědomí a jejich operace, avšak je to naše vlastní Přirozenost, jsme to my sami, jen si toho nemusíme být vždy zcela vědomi. A to „vědomí“ nepřichází z rozumového nahlédnutí, ale z pochopení prožitím. Tato Přirozenost je sice nevyslovitelná, ale je naše a je i svým způsobem vynutitelná. Vynutitelná v tom smyslu, že smysly, rozum, tedy všechna vědomí, se vzdají své vlastní hegemonie a podívají se do tváře toho, co je neustále za nimi, co je pro ně neuchopitelné a naprosto je to přesahuje, chce t ojen trochu vůle, cviku a i odvahy. První reakcí na toto setkání bývá obvykle strach, úlek z té jakoby najednou prázdnoty a přílišné jasnosti. Vědomí se nechťejí vzdát svých objektů, natož sebe samých, na to už jsou v činnosti příliš dlouho a příliš si na to navykla. Tato Přirozenost se však jejich objektem stát nemůže, naopak, pokud se na ní zaměří, tak si z ní udělají jen další objekt. Všechna vědomí mají však možnost podívat se sama na sebe přímo, což vede k poznání jejich pravé Přirozenosti a tak se přirozeně rozpustí, zmizí v této Přirozenosti. Co bude pak? Všechny dzogčhenové texty říkají, a prakticky všechna velká náboženství to v nějakém smyslu potvrzují, že naše pravá Přirozenost je buddhovství. Buddha je buddhou pro svou moudrost, kterou rozptýlil nevědomost, a tato moudrost je přirozeným projevem této Přirozenosti. Z moudrosti vyvěrá soucit, stejně jako z ohně vyzařuje teplo. Je-li naše pravá Přirozenost moudrá a tedy i soucitná, tak proč se tedy bojíme se jí „odevzdat“? Proč stále lpíme na tom „být sami sebou“? To by asi řekl praktikující Dzogčhenu jako reakci na předchozí vyprávění.

8.2.4. – Užívání mysli, užívání mysli

V celém předchozím vyprávění se vine jako stříbrná nit jedno na první pohled velice skryté téma a sice, řečeno Tolleovskými, že „*lidé neužívají svou mysl, ale jejich mysl užívá je*“.²⁹⁹⁾ To by samozřejmě západní člověk neřekl, ale viděno perspektivou ne-Západu, případně mystiků, je toto prohlášení přeci jen nějak oprávněné.

V celém příběhu, jak jsem jej vyprávěl, se odráží nárůst intencionality³⁰⁰⁾, neboli oddělení vědomí a fenoménu, tímto oddělením se zhroutí jistá dosud trvající jistota jejich jednoty zakotvená v evidenci; podobně jako si dítě uvědomí, že je od matky odděleno, a že je odděleno i od svého těla. Zatímco Aristoteles a jeho souputníci chápali strukturu jazyka jako analogickou strukturu světa, tedy že struktura epistemologie je analogická struktura ontologie, ve středověku si myslitelé začínají klást otázku, nakolik si tyto dvě struktury, totiž struktura pojmů a struktura jsoucna, vzájemně odpovídají. Tak se ve středověku střetávají pozice realistická a nominalistická. Novověk přišel s revoluční myšlenkou, že

„*lidský rozum již nemá schopnost v sobě přírodu, v jistém smyslu pasivně, zrcadlit, ale je od ní zcela oddělen a sám o sobě nemá potenciál se o ní cokoli přímo dozvědět. Pojem již není dán zároveň s věcí – takový náhled patří v tuto chvíli již minulosti a je nutné se jej vyvarovat, pokud nechceme upadnout do idolatrie. K dosažení poznání musí být nyní člověk aktivní – musí se přírody (světa) „tázat“ a pouze na základě touto cestou získaných „odpovědí“ z nich rozumem abstrahovat a uchopit její principy*“.³⁰¹⁾

Lidé tedy začali svět kolem sebe ohýbat do modelů a schémat, rovnic a definic, které už ale neměly být prostou evidencí podpořeným odrazem světa, nýbrž to měly být rozumem zkonstruované nápodoby světa. Zpočátku se lidé domnívali, že v takto dosaženém poznání lze nalézt, byť ne třeba hned, určitou konečnou jistotu, avšak později zejména pokrok ve fyzice a válečné konflikty ukázaly, že věda a rozum, který ji provozuje, tuto konečnou jistotu a konečné odpovědi nabídnout nemohou. Co ale zůstalo skryto je fakt, že čím více se rozum emancipoval, čím více narůstala intencionalita, tedy určitý perspektivismus, který říká že „*pravda je kniha, kterou nikdo z nás nedočel do konce*“³⁰²⁾ a že to, jak věci uvidíme je také ovlivněno tím, odkud, jak a s jakým úmyslem se na ně podíváme.

Čím více něco vykonáme tím více si na tuto činnost zvykneme a budeme ji vykonávat nejen snadněji, ale zároveň ji budeme o to více vykonávat *chtít*. Bude to prostě síla zvyku. Užíváme-li rozum k tomu, abychom si vytvořili postoj k čemukoliv a názor na cokoli, abychom se oblékli podle určitého rozumem zvoleného stylu, abychom získali zdroje pro důstojné přežití, abychom fungovali ve společnosti, vždy je tam to, že jej užíváme. Užíváme rozum natolik, že jsme jej zapomněli *neužívat*, dokonce jsme zapomněli, že jej *umíme* neužívat, že můžeme prostě jen *být*, být tady a teď bez nutnosti se vůči tomu zde a teď nějak vymezovat. Už jsme si na užívání rozumu, na svou intencionalitu, natolik zvykli, že si neumíme a ani nechceme připustit, že bychom mohli fungovat i nějak jinak, že by v hloubce naší bytosti mohlo být i něco jiného než to, co předtím neprošlo sítem rozumu a jeho komentářů. Neumíme si představit, že by za tou hrází rozumu, kterou si tak pečlivě a úzkostně budujeme, mohla být nějaká „jiná bytost“, která umí být nesrovnatelně harmoničtější, a která rozum nutně nevylučuje, nýbrž mu jen vymezí jeho vlastní prostor a jeho vlastní důležitost, odvoзованou od harmonie celku. Přesto jsou však i dnes lidé, kteří toto staré umění ještě ovládají, vědí, že odsunou-li rozum a jeho operace na chvíli na druhou – a jemu náležející – kolej, pak nezmizí, ani se neocitnou v jakési nihilistické prázdnotě, ale že se objeví něco úžasného, něco, co tam stále je a trpělivě to na nás čeká. V hlubině člověka není černota a prázdno – to nás učí všechna velká náboženství, ale je tam světlo, boží jiskra. Avšak začneme-li se tím směrem dívat, spatříme napřed náš vlastní *stín*,

299) TOLLE, E. *Moc přítomného okamžiku*. s. 27–29.

300) SFOV. JANSKÝ, J. *Analogie a vědomí v proměnách času* in *Filosofie dnes*, Vol 5, No. 3 (2013), s. 79–110.

301) JANSKÝ, J. *Analogie a vědomí v proměnách času* in *Filosofie dnes*, Vol 5, No. 3 (2013), s. 94.

302) HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 122.

který jsme si sami vytvořili svou vlastní intencionální činností. My lidé jsme *nějací*, a když tuto svou nějakost nerespektujeme a sklouzneme k adoraci jen své jedné stránky - rozumu, kterou záhy ztotožníme s naším celkem a celistvostí. Pomocí tohoto jednostranného rozumu se pak vztahujeme ke světu a vrháme na něj svůj pohled, který nám pak dává svět takový, jaký odpovídá našemu nasazenému filtru. Není bez zajímavosti, že tento „intencionální filtr“, protože je ze své povahy rozumový a jednostranný, daný naší aktuálně zaujímanou perspektivou, se průběžně mění a s tím se mění i obraz světa, který promítá na plátno našeho žití. Rozum však žádá jednoznačnost, jednoduchost a snadnou pochopitelnost, je-li svět každou chvíli „jiný“ kdo se v tom pak má orientovat? Odkud se pak má brát tolik toužený klid a jistota, pocit bezpečí? Když se pokusíme nějakou jednu určitou rozumem poznanou a schválenou strukturu světa a žití sami sobě násilím vnutit - a při tom nutně musíme nějaké své stránce dát košem, pak to děláme také proto, abychom, alespoň dočasně, přebili chaos nějakým pocitem řádu a bezpečí. Avšak takto dáváme košem sami sobě, respektive některé své části, ale ona prostě neodejde a nezmizí, ale skryje se v našem stínu, a z těchto temnot na nás neustále tiše volá. Čím více a naruživěji lidé svou intencionalitu slepě užívají, tím větší prostor pro svůj stín a jeho sílu vytvářejí. Čím větší a temnější je náš stín, o to více vědomé aktivity musíme vyrábět, abychom to skryté volání zpoza tmy přehlušili. Kdo se dnes umí „uvolnit“ bez alkoholu?

Jedním z těchto hlasů, které k nám z hlubin pronikají, je i hlas našeho vnitřního božství, naše vnitřní světlo, avšak my jsme se již naučili být vůči všemu, co takto zevnitř přichází, dokonale slepí. Samozřejmě, že tato striktní a programová racionalita s sebou nese nevyhnutelnou nutnost „ventilace“ přetlaku, který takovýmto žitím nutně vytváříme, žitím v takto neharmonickém a veskrze jednostranném světě. Potřeba ventilace je dnes programově uspokojována například skrze sportovní události, „párty“, adrenalinové zážitky a jiné aktivity, kde může naše rozumová stránka alespoň na chvíli „vypnout“ a my se necháváme unášet na vlnách neracionálna, které má ovšem svůj pevný řád a očekávaný průběh i konec.

Neužíváme naši mysl, ale naše mysl užívá nás. Vzdali jsme se náročného úkolu být svými skutečnými pány výměnou za jednoduše dosažitelný domnělý pocit klidu a jistoty. Necháváme rozum a jeho kategorie, aby za nás rozhodoval. „Hlas srdce“ je jen sentimentální blábol, ovšem ne pokud jde o poslední módní trendy a výběr dovolené. My už rozum a jeho komentáře vypnout nejen neumíme, ale hlavně *nechceme*, protože on je tou hrází, která nás odděluje od stínu, který nám on sám pomohl vytvořit.

Antická mystéria a divadelní hry byly události, kde docházelo, pod dohledem bohů, k usmiřování všech možných napětí a plození dětí. Byly to slavnosti, kdy se čas zastavil a celá obec se sešla a jednotně a programově se dostávala do stavu vytržení, které mělo posvátný charakter. Tak byla udržována psycho-spirituální jednota antické obce - všichni měli víceméně stejný stín. Avšak s nárůstem světa (započatém již v období helenismu) a intencionality přestalo být toto jednotné sjednocování možné. Lidí bylo příliš mnoho, a o to více bylo způsobů, jakým se mohli, díky své intencionalitě - svému rozumu, vypořádat s těžkostmi bytí světa a svého. Svět se začal rozpadat a fragmenty postupně ztrácely stále větší díl své příbuznosti. Byť se křesťanství podařilo tento rozpad na mnoho století zbrzdit, příchodem novověku se stal tento proces definitivním a nezvratným.

Tak si lidská společenství vytvářejí schémata, jak proplout životem bez žití, jak se vyhnout všem nástrahám, které na nás naše neuvědomělá jednostrannost líčí. Každá společnost má svou morálku, svá tabu, své zvyklosti a každému, kdo se jimi řídí, se dostane slastné odměny zapomnění a společenství stejných. Vyskytne-li se však někdo, jehož kompatibilita není taková, někoho, kdo byl povolán k úkolům příliš jiným a příliš velikým, ten se s tímto konformismem spokojit nemůže. Musí se vzepřít, stát se osobností i za cenu samoty, vyloučení a nepochopení. Ale jen skrze odmítnutí většinové strategie oslepování a nastoupení vlastní cesty, která počíná pohlédnutím do vlastního stínu, čímž se vyvolá vnitřní konflikt, který je potřeba „správně“ vyřešit, se lze stát osobností, jen tak lze dojít vlastního naplnění. Takový člověk však ostatním ukazuje jejich stín, ukazuje jim to, co oni vidět nechtějí a na čeho zakrývání vynakládají takřka

veškeré své úsilí. Ukazuje jim, že oni žijí v „samolži“, že se skrývají sami před sebou. Vítěz je sám, pokud to ovšem není fotbalový útočník vítězného týmu této sezóny. Vše je skryto pod nánosem řečí, hluku, a spěchu.³⁰³⁾

Dnes, v postmoderně, si však začínáme uvědomovat, že tu je jakýsi *perspektivismus*, že každý jsme vlastníkem určitého podílu na pravdě, avšak nikdo není vlastníkem výlučným. Že definitivní a úplné poznání pravdy byla bláhová představa našeho rozumářství a naší pošetilosti. Mají-li však všichni určitou pravdu, znamená to, že je zde tolik pravd, nebo že není žádná, nebo že je stále jedna, jen není zcela uchopitelná rozumem a jazykem? A *kde* ta pravda je? A *kdo* o ní nakonec rozhoduje a *kdo* je jejím nositelem? Čeho se ta pravda týká?

Pravdou je, že my neužíváme náš rozum, ale náš rozum užívá nás. Zkusme na chvíli přestat rozum užívat. Že to nejde? A proč ne?

8.2.5. – Pocit viny z překročení „zákonů“

Jedním ze zajímavých průvodních jevů procesu „vývoje“ lidí a jejich kultury je to, jak se jednotlivci (i celá společnost) stavějí k překročení stanovených mezí. Meze, neboli „zákon“ byly v historii chápány dvěma veskrze odlišnými způsoby. Jeden způsob chápání je takový, že zákon je něco, co tu prostě *je* a nemusí to být nijak legitimizováno, legitimita není zpochybňována, zpochybňována je jen konkrétní aplikace tohoto zákona na jednotlivé události, tento zákon platí bez ohledu na vůli jednotlivců, je zaštitěn něčím jako „božskou“ autoritou. Člověka, který se takovým zákonem řídí, budu dále nazývat „náboženský člověk“. Druhý způsob chápání zákona říká, že zákon je něco, co bylo přijato nějakým druhem konsensu, tedy že jeho platnost není absolutní, a tedy může být zpochybňována.

Ve starém Řecku se ukazuje, jak jsou tyto dva zákony konfrontovány. *Logos*, zákon člověka, se nově vymezil vůči *nomu*, zákou fysis, přírody neboli přirozenosti. Antičtí řečtí filosofové si začali uvědomovat, že ne všechno, čemu se do té doby podřizovali je nějak nutně dáno. Ano, existují přírodní zákony, kterým je člověk podřízen, ale otázka je, kam až tyto zákony skutečně sahají a kde už začíná lidská samovláda. Není bez zajímavosti, že Aristoteles ve své *Politice* říká, že polis, tedy uspořádání společnosti do městského státu řeckého typu, nutně vyplývá z lidského telosu, z účelu člověka – totiž že jedině život v polis umožňuje člověku naplnit lidský telos, něco, co bychom dnes nazvali smyslem života – jednotlivce i druhu. O tom, že člověk je společenský tvor nepochybujeme snad ani dnes, avšak tak daleko jako Aristoteles ve svých úvahách už nezačínáme: telos není dán z nomu, fysis, nýbrž je dán logem, člověkem. Zdá se, jakoby se člověk vymanil z jisté samozřejmosti prožívání jednoty světa a sebe, prostě najednou neakceptuje to, co je mu mimoděk dáváno, ani se nesnaží pouze toto mimoděk dávané racionalizovat (jako Aristoteles), ale problematizuje už samotný obsah a formu dávaného. Člověk možná „nahlíží“ jak by měl žít, avšak nechápe, proč by s tímto nahlížením měla přicházet i „nutnost“ takto žít. Forma „žítí“ přeci zcela podléhá osobnímu rozhodnutí, samozřejmě v kontextu společensky dohodnutých mezí. To je téma novověkého kontraktualismu, prvně systematicky zformulovaným Tomášem Hobbesem v *Leviathanovi*. Do té doby převládající názor křesťanské Evropy, že zákon je dán Bohem a ten jej sdělil lidstvu skrze zjevení, a v případě katolíků byl Bohem dán lidem i rozum, kterým on tento zákon může i nahlédnout, byl najednou zpochybňován kontraktualismem říkajícím, že všechny zákony a formy soužití ve společnosti jsou dány čistě lidským rozhodnutím – božská autorita byla smazána.

Než nad ospravedlňováním legitimacy takových zákonů, ať už osobních nebo kolektivních, se teď chci zamyslet spíše nad *vnitřním prožitkem člověka, který některý takový zákon porušuje*. Je pocit viny člověka překračujícího absolutní božský zákon tentýž jako pocit viny člověka, který překračuje nějaký lidský zákon?

303) Srov. JUNG, C. G. *O vzniku osobnosti* in Výbor z díla IX. s. 9–34.

Co cítí člověk překračující první typ zákona, nomos, tedy zákon, který platí bez ohledu na lidskou libovůli, jako třeba „*Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.*“³⁰⁴⁾? Je pravda, že každý zákon, aby byl zákonem, musí být spojený se sankcí, která se uplatní při jeho překročení. Co tedy hrozí takovému člověku? Hrozí mu, obecně řečeno, upadnutí v Boží nemilost. Kdo na dodržování takových zákonů dohlíží? Přeci sám Bůh, který je všudypřítomný a všemocný. Tedy překročení takového zákona nelze jen tak přejít nějakým rozumovým ospravedlněním, vinu nelze bagatelizovat nebo pocit viny zasunout hluboko do nevědomí, překrýt „hlučnějšími“ vědomými obsahy. Taková vina s člověkem prostě je. Pravdou zůstává také to, že každé veliké náboženství, které je kořenem takovýchto zákonů, má vždy v sobě zabudovaný mechanismus odpuštění vin a smíření. V judaismu je to svátek smíření, v katolickém křesťanství svátost zpovědi. Nicméně nikde to není člověk sám, který si rozhřešení uděluje, nýbrž na tomto rozhřešení se spolupodílí i autorita překročeného zákona, nebo její pověřený zástupce. Překročení takového zákona narušuje samotný základ harmonického bytí člověka, jeho smysl a naplnění. Není to jen nějaká přechodná událost, kterou by bylo možno zamluvit, nebo racionalizovat. (Hospodin vysvětlil králi Davidovi tři se svých zákonů, které se ho týkaly – čímž mu poskytnul klíč k jejich racionalizaci, a to vedlo k tomu, že je David všechny překročil.)

Jak se cítí člověk, který překračuje zákon logu? Tedy zákon, který byl dán konsensem lidských libovůlí? Kdo dohlíží na dodržování tohoto zákona a jaké jsou následky jeho překročení? Mám přiznat všechny příjmy a zaplatit tak vyšší daně? Kdo to zjistí? Kdo mě potrestá? Když budu šikovný, tak se nikdo nic nedozví, a já budu o to bohatší. Překročení zákona logu není spojeno se strachem z neobelstitelné autority. Kulturní antropologie mluví o tzv. „zvnitřnění“ zákonů, což znamená, že když někdo od malička vyrůstá v nějaké kultuře, tak některé povinnosti a pravidla přijme natolik za své, že mu pouhé jejich dodržení může přinést pocit uspokojení, zatímco jejich překročení pocit viny a studu. Příkladem je například mladý člověk, který má pustit sednout staršího v autobuse. Má-li tento člověk tuto společenskou zásadu zvnitřněnou, pak puštění staršího člověka sednout v něm vyvolá jistý pocit uspokojení, zatímco nepustí-li ho sednout, pak pocituje jakýsi stud a vinu. Pokud však takový člověk nemá danou společenskou konvenci zvnitřněnou, pak puštění ani nepuštění sednout nevyvolá žádnou z těchto pocitových reakcí. Takový člověk může vědět, že „se patří“ pustit staršího sednout, ale „je mu to fuk“.

A jsme zase u nárůstu intencionality: Člověk najednou nedodržuje zákony, protože by byl nějak jejich součástí, ani nedodržuje zákony, protože tu je nějaká autorita, která by je vyžadovala, člověk se teď k zákonu staví jako k něčemu, co podléhá jeho vlastní libovůli. A dovolím si soudit, že takovýchto lidí v postmoderní společnosti neustále přibývá. Člověk dělá jen to, co sám uzná za hodné děláni, nebude si přeci od někoho nechávat nařizovat, co dělat má či nemá.

Tato intencionální svoboda však s sebou nese jedno úskalí: a sice problematiku trestu a odměny. Člověk není bytost složená jen z rozumu, jeho součástí jsou i méně nápadné složky, jako pocity, nevědomé sklony, instinkty a jiné věci, které souhrnně vytvářejí komplex nevědomí, který rozum tak docela neovládá. A ne všechno, co si rozum usmyslí jako pro něj vhodné, je vhodné i pro ostatní složky tohoto člověka, pro ten zbytek. A protože rozum tyto složky neumí ovládnout, tak s nimi začne v případě „chybného“ rozhodnutí bojovat – začne přehlušovat jejich nesouhlas, tuto disharmonii, kterou bychom mohli v přeneseném smyslu nazvat *svědomím*. Připomeňme si, že tyto rozumem nekontrolovatelné složky člověka jsou nějak „specificky lidské“, to znamená, že jsou nějak nastaveny, aby nějak fungovaly. Nejsou to naprosté nahodilosti, které jsou zkombinované podle nějaké náhody, ale jsou nastavené a zkombinované podle „lidského“ klíče, jsou specificky lidské. Začne-li rozum s těmito protestujícími složkami bojovat, pak to nemůže dělat nijak jinak, než vlastními zbraněmi – rozumováním, racionalizováním, redukováním a převáděním významů. Čím více se rozum člověka odchýlí od „harmonické“ cesty, tím více aktivity musí vynakládat, aby si udržel svou kontrolu, svou „dominanci“. A teď to úskalí: Nábožensky založený člověk žije ve světě, který jej učí, co je dobré a co špatné. Velká světová

304) Exodus 20, 12.

náboženství, která prošla ohněm času, obvykle nějak „vyhmátla“ lidskou podstatu a všechna podstatná pravidla, jejichž dodržování od člověka žádají, jsou nastavena v souladu s touto „lidskostí“ – udržují lidskou společnost i jednotlivce v nějakém rozumném chodu. Lidé takového světa vědí, že toto dělat nemají a že toto dělat mají – nemusí nutně vědět proč ano a ne, ale to samotné dodržování těchto předpisů jim umožňuje žít jakž takž harmonický a šťastný život i bez velké námahy. Naproti tomu lidské zákony, tedy ty, které nejsou starší než pár století – a tedy neprošly zkouškou času, a které vznikly víceméně na základě lidské svévole a konsensu několika mocných, asi nebudou nastaveny tak pečlivě s ohledem na skrytou lidskou přirozenost. Dodržování takových zákonů už člověka nevede tak spolehlivě s ohledem na „šťastné a harmonické žití“. Tyto zákony to o sobě vědí, a proto se vymezily víceméně jen do negativní podoby současného práva, kde říkají, co se dělat nemá. Životní štěstí musí hledat každý sám, svými vlastními silami. Tento zákon je zákonem rozumu, cit zde nemá místo. Proto lidé, kteří se tímto zákonem musejí řídit, musejí používat rozum, a čím více jej používají, tím více si na jeho užívání zvykají – a tím více ztrácejí „cit“ pro ty ostatní nerozumové složky sebe sama. Na počátku těchto lidských zákonů bylo samozřejmostí, že se každý jedinec řídil nejen tímto lidským zákonem, ale že vždy stál druhou nohou i v zákoně „nadlidském“ – náboženském. Tato inklinace k náboženskému zákonu však vlivem sílení intencionality skrze užívání rozumu postupně slábla, až se prvek náboženství stal ve světle rozumné společnosti zcela marginálním, ne-li směšným. Postmoderní člověk, který se dopracoval až k naprosté svévoli, už tak nějak ztratil pojem o svých nerozumových složkách. Je sice pravda, že se takoví lidé rádi oddávají neracionálním aktivitám, ale to není nic více než jen upouštění páry. Takový člověk tedy nevědomky rozvrací svou vnitřní jednotu skrze jednostranné užívání rozumu. Nerozumové složky se bouří a dávají to najevo, avšak rozum, vědomí, jejich hlasům nerozumí – ví, že je něco špatně, ale neví co a proč. Takový člověk má pak pocit viny, zoufalství a beznaděje – a neví pořádně proč. Hledá záchranu v jevech tohoto světa, kterým rozumí, zkouší to a zkouší ono, ale nic mu nenabízí trvalou útěchu. Vše jej zaměstná jen dočasně. A odměna? Nábožensky založený člověk ví, že za určitý způsob života (který není nahodilý, ale pečlivě sestaven tak, aby byl v souladu s vnitřním uspořádáním člověka jako takového, což on vůbec nemusí a nepotřebuje vědět) se dostaví – bude mu dána (!) – nějaká odměna: v tomto životě v podobě blaženosti, v onom životě božím světlem. Postmoderní svévolný člověk takovou formu odměny nezná. Postmoderní člověk si svou odměnu musí vydobýt sám svými vlastními (rozumovými) silami. Taková odměna, protože je urychleně vydobytá z nahodilostí tohoto světa, nemůže mít dlouhého trvání, narozdíl od odměny náboženského člověka, jehož odměna spočívá zejména v uvedení jednotlivých složek jeho lidství v harmonický soulad. Nenáboženský člověk nemůže být opravdu šťastný a trpí neustálým pocitem viny. není divu, že se pak stále více a více uchyluje k nárazové iracionalitě, která však nemůže mnoho vyřešit, neboť takový člověk je jako celek příliš roztříštěný, než aby jej mohly slabé a náhodné záchvěvy „správné cesty“ nějak „vyladit“.

8.2.6. – Rozhodnutí a tři pilíře

Výše jsem zmínil, že tradiční a autentické následování dzogčhenové nauky spočívá na třech pilířích, kterými jsou *autoritativní texty* (scriptures), *esenciální instrukce* udělované autentickým dzogčhenovým mistrem a *reflexivní Bdělá Přítomnost* a že praktikující musí rozvíjet moudrost skrze *naslouchání, přemýšlení a meditaci* dokud nedosáhne dostatečné stability v poznání a setrvání v Přirozeném Stavu a tím nenabude jistoty autenticity onoho prožitku, která utne pochyby jež rozdmýchávají intelektuální spekulace. Nebudu se nyní zabývat obsahem či vnitřním sdělením třech pilířů, všimnu si jen toho, že jsou tři a že tak vytvářejí jistou trojnožku, která dokáže pokrýt podstatné směry a poskytnout dostatečnou stabilitu.

Autoritativní texty představují slovo autorit. V Dzogčhenu, a Bönu obecně, jsou texty, které jsou uznané jako autoritativní, dvojího původu. *První a zdrojová skupina* je, my zde bychom řekli,

inspirovaná, to znamená, že jejich původ je připisován prvotnímu buddhovi Kuntuzangpovi nebo některé z jeho emanací, jako například jeho sambogakajové emanaci soucitného aspektu v podobě buddhy Šhenly Ödkara, nebo jeho nirmanakajové emanaci v podobě Tönpy Šhenraba. Když se v úvodu textů mluví o „Soucitném Učiteli Kuntuzangpovi“, tak se tím myslí to, že nejde ani tak moc o vyjádřená slova sama, ale o Stav Kuntuzangpa, který „sám sebe manifestuje“ do formy, kterou jsou schopny vnímat bytosti, které dosud nedosáhly plného osvobození.³⁰⁵⁾ Více realizované bytosti instruuje přímo „z myslí do myslí“ bez užití slov, k méně realizovaným bytostem, jako jsme my, běžní lidé, musí promlouvat slovy, kterými se pokouší vyjádřit svou pravou podstatu. Nejde tedy o slova, ale o to, co ta slova mají znamenat. Těmto textům je připisován „nadlidský“ původ, tyto texty nejsou vytvořeny lidskou myslí, která, jakkoliv může být probuzená, je stále nějak pomýlená a nevědomá. V těchto textech nejde ani tak o slova sama, ale o to, k čemu ta slova odkazují, tedy nejde o formu, ale o obsah, zakotvený v pochopení prožitím pravé Bdělé Přítomnosti a její jednoty s Jedinou Sférou. To zaručuje textům jejich autoritativní pravdivost a neměnnost. Tyto texty jsou často psány velice náročným a spekulativním jazykem, kde se kupí spousta pojmů, které jsou pasovány do různých vztahů a rozličně definovány. Tato forma zápisu je sice obsahově velice bohatá, ale běžný člověk, který má na práci i jiné věci, než od rána do večera studovat význam těchto pojmů a jejich souvislosti, těmto věcem nemá moc možnost porozumět. Pro něj jsou to jen prázdná slova v nesmyslných větách. Proto je tu ještě *druhá skupina*, řekněme sekundárních, textů (a k tomu ještě ústní předání) která byla sepsána významnými mistry z historie, kteří svým životem prokázali, že dosáhli vysokých stupňů realizace. Tyto texty bývají velmi často komentáři k textům prvního druhu, systematizace, případně manuály jak teoretickou nauku převést do životní praxe, tedy praktické instrukce a rady. Zde se často nesrozumitelné abstraktní filosofické spekulace přepisují do srozumitelného jazyka blízkého každodenní zkušenosti, pracuje se tu s pojmy, které běžný člověk dobře zná, a tak je dokáže importovat do svého praktického života, člověk pak *ví*, jaká je pointa sdělení a dokáže podle ní korigovat své nahlížení a jednání tak, aby byly v souladu s doktrínou. Do této druhé skupiny lze také započíst životopisy velikých mistrů, kteří dosáhli Duhového Těla, nebo manifestovali jiné znaky pokročilé duchovní realizace. Avšak tyto texty jsou užívány spíše jako inspirativní než autoritativní. Rozdíl mezi oběma typy zdrojových textů bude jasně patrný v následujícím povídání...

Esenciální instrukce udělované autentický mistrem představují okruh praktického vědění, které buďto nelze zaznamenat písemně a jsou tradovány jen ústně, nebo se jedná o rady a vysvětlení, které potřebuje žák slyšet vždy v určité konkrétní fázi cesty – jak se praktikující noří do svého nitra a odkrývá stále nové a nové vrstvy a aspekty svého bytí, tak potřebuje ve správnou chvíli slyšet to správné vysvětlení, radu, informaci, kolikrát potřebuje jen podržet a nalézt útočiště v obtížných fázích, jako je „temná noc duše“, jak se říká zde na Západě. Esenciální instrukce může zodpovědně udělovat jen skutečný mistr, učitel, který sám po předávané cestě úspěšně prošel, a dosáhl také moudrosti vzhledu do studentovy duše a je tak schopen rozpoznat jeho individuální dispozice a překážky a v souladu s nimi jej vést.

Reflexivní Bdělá Přítomnost označuje vlastní specifickou meditační zkušenost. I kdyby učitel svému žákovi tisíckrát vysvětlil povahu Přirozené Mysli, dokud žák tuto zkušenost sám neprodělá a nestabilizuje, pak je to jen házení hrachu na stěnu. První dva pilíře – texty a instrukce, jsou tu ve skutečnosti proto, aby nás navedly na cestu vlastního poznání a osvobození – to je ten důvod *proč*. Žák by měl *naslouchat* co říkají texty a učitel, *přemýšlet* o tom a pak přijaté vědomosti přetavit v meditačním kotlíku *meditace* do moudrosti poznání, která vede k osvobození.

Někteří říkají, že v Dzogčhenu je důležité jen meditovat, mít meditační zkušenost Přirozené Mysli, tögalových vizí, atd. a tyto zkušenosti rozvíjet a rozšiřovat na celý náš život. To je jistě pravda, tyto věci jsou důležité, avšak tradice Bön rovněž zdůrazňuje, že je nezbytným základem všech meditací vědět, *jak* máme meditovat, musíme mít nějaké pozadí, na kterém meditujeme. Protože meditace sama je vlastně jen zaměstnávání mysli nějakým konceptem. Musíme vědět

305) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 50.

co dělat a *jak* to dělat, jaký je očekávaný konečný cíl i dílčí cíle. Jaké se vyskytují překážky a jak je překonávat. Všechny tyto věci bychom měli vědět – a až potom můžeme začít s praktickými meditacemi. Pokud budeme prostě jen vytrvale medítovat, tak se nám pomaličku dostaví nej-různější zkušenosti, které budou utvářet naše názory na toto i tamto – a kdo má posoudit, zda jdeme po správné cestě nebo ne? Je zde mnoho nesprávných a chybných pohledů a cest, které se zdají být jako Dzogčhen a které jsou svůdné pro intelekt a jeho snahu zachránit sebe a své intelektuální fabrikace.³⁰⁶⁾

K čemu tyto tři pilíře jsou? Podívejme se například na katolickou církev – ta se opírá o Zjevení a tradici. Ať přišel v historii církve kdokoliv a myslel si cokoliv, kdykoliv chtěl něco vyhlásit, musel se ujistit, že to, co řekne, bude v souladu s autoritou Písma a tradice. To je velice důležité, neboť se tím zajistilo minimalizování osobních vložek jednotlivců v duchu jejich momentálních nálad do něčeho, co má být neměnné a věčné a platné včera, dnes i zítra. Autoritativní texty mohou být reinterpretovány, komentovány, zasazovány do nových kontextů, avšak samy jsou neměnné. Připomínám, že písmo, zejména evangelia, neobsahují snad žádnou exaktní definici, jsou to jen vyprávění příběhů a podobností. Tento tradiční přístup je ve velikém kontrastu k přístupu moderní vědy a i společnosti jako takové. Moderní věda po Popperovi si nenárokuje absolutní a vyčerpávající popis skutečnosti, jen nabízí to nejlepší možné vysvětlení pozorovaného a nejlepší možné předpovědi; nenabízí však pravdu ani bezpodmínečnou autoritu. V postmoderní liberalistické společnosti není nic, co by nemohlo být zrelativizováno, kritériem je jen vágně definovaná užitečnost. Jakákoliv hodnota, jakákoliv autorita je hodnotou a autoritou jen pro toho a onoho, který se ze svého individuálního úhlu pohledu *rozhodl*, že toto pro něj hodnota či autorita bude. Nikdo nikomu nic nediktuje a nenařizuje, lidé sami, v souladu se svojí stádní pudovitostí, která je chytře podporována dobře organizovanou menšinou, volí takovou sadu hodnot a autorit, které jim slibují snadné dosažení pohodlného užívání času, tento konformismus nakonec pohlí vše, avšak v počátku je pragmaticky dobrovolný, později se stává zvykovou železnou košilí. A vzadu v okně stojí jakýsi staříčkový shrbený pán a říká, že pravda je jen jedna a že cesta člověka je dána a že nám i byly dány klíče, jak toto naše vlastní poslání odhalit a uskutečnit – a že toto je jediná cesta opravdového naplnění našeho života. Kdo by ho dnes poslouchal? Každý si můžeme zvolit, co je pro nás dobré, protože my sami to přeci víme nejlépe – a dobře organizovaná menšina za oponou se jen tiše směje. Tři pilíře nejsou ničím jiným, než nutností *kapitulace* před nimi – člověk musí uznat, že není až tak chytrý, jak si myslel a že, tu a tam, potřebuje popostrčit, aby svůj konformismus překonal v zájmu něčeho vyššího, než jen vlastního blahobytu a pohodlnosti. Všiml-li si kdo už toho, že tento hon za mamonem a pozlátky tohoto světa v konečném úhrnu nepřináší tu radost, kterou se zdál slibovat, pak učinil první krok ke kapitulaci. Avšak než zaklepe na dveře chrámu a požádá o azyl, musí učinit ještě jenu věc – *rozhodnutí*. Musí se rozhodnout, že *chce* radikální změnu, byť třeba ještě tak úplně netuší *jakou*.

V tomto okamžiku se člověk vydává všanc vyšším mocnostem a je velice důležité, aby volil pečlivě. Rozhodně se vyplatí spoléhat na místní komunitu, která zná jeho srdce nejlépe, na komunitu s dlouhou a osvědčenou tradicí. Proto Dalajlama říká kudy chodí, abychom se drželi víry svých rodičů. Pro člověka, jehož mysl je utvářena západní kulturou a mentalitou je vhodnější, aby se držel náboženství, které v této kultuře vyrostlo a zná tak specifické bolístky a problémky zdejších lidí, zná dobře jazyk, kterým hovoří a jakým přemýšlejí a ví, jak je oslovit a vést. Například zatímco u nás v Evropě je problém nestálosti a nejistoty redukován na to, zda a jaké máme uzavřít pojištění, na Východě panuje nejistota, zda budu i zítra živ. I přesto se však dnes, v době perspektivismu, vyplatí poznat alespoň v hrubých obrysech co říkají nemístní, kteří mohou nabídnout cenné postřehy o nás samých, mohou si všimnout i takových věcí, které

306) O tomto tématu mluvil Tenzin Namdak s obzvláštním důrazem. Bylo to také v souvislosti s Anne Klein, která napsala knihu *Unbounded Wholeness*, ze které tu rovněž vycházím. Tato velice inteligentní žena nikdy zcela nepřijala fakt, že Dzogčhen je za myšlenkami, za myslí a všemi jejími operacemi. Ona si zkrátka chtěla nějak uchovat svůj „status praktikujícího učence“...

nám připadají tak samozřejmé, že je prostě nemáme šanci rozpoznat. Prototyp anglického džentlmena není naplněním nejvyššího ideálu lidství, ať se Britové ve svých koloniích stavěli na zadní jak chtěli. Naše vědomí i nevědomí jsou nevyhnutelně formovány symbolikou světa, ve kterém žijeme a náboženství, je-li živé s těmi to symboly pracuje; a pracuje s nimi jazykem této kultury, této společnosti, proto vede člověka cestou nejmenšího odporu a nejmenších rizik vzniklých nedorozuměním a dezinterpretací. Člověk, přesycen bídou *tohoto* světa, se *rozhodl* a *chce* vkročit do světa *jiného*. Jakého? Každé velké náboženství říká, že svět je takový a takový, ale že to nejdůležitější je vždy člověk sám, jeho duše (případně ne-duše). Poznej sebe sama a zjistiš, že nejsi náhodné smítko prachu, ale součást velikého plánu, máš svou vlastní roli, kterou můžeš sehrát, rozhodneš-li se tak. Jaký je svět? Jaký je člověk? Proč tu jsme?

Tři pilíře nám říkají, že tu existuje tradice, která uchovává vědění k překonání utrpení tohoto světa, že tu stále jsou lidé, kteří jsou nositeli této tradice a jsou způsobilí nás zasvětit, a že my sami máme kapacitu touto cestou projít a dosíci jejích plodů, a že jsme to jen a jen my sami, kdo musíme vykročit a jít, nikdo jiný to za nás udělat nemůže.

8.3. – Vytváření karmických vizí

V této kapitole se zaměřím zejména na problematiku prázdnoty. Když něco vnímám, tak *vím*, že to vnímám. Jak je tedy možné, že je to prázdné? Co to vlastně znamená? Znamená to, že tam nic není, nebo že to tam není tak, jak se domnívám? Než se dostanu k samotnému zkoumání těchto otázek, tak budu muset napřed stručně uvést některé základní skutečnosti, které nauka Dzogčhenu, případně tibetský buddhismus obecně, tvrdí. V oddíle „podobnosti o jeskyni“ na velmi známém příkladu nastíním, jaká je skutečná povaha meditace, totiž že meditace není nic než soustředění mysli. V oddíle „semňi a bönňi“ si všimnu toho, jak je v jakých školách chápána prázdnota: je Prázdnota něčím posledním, za čím už nelze nic dalšího hledat – je tedy posledním cílem všech meditací, absolutní pravdou? Nebo je prázdnota jen jakýmsi prvním zastavením na velice dlouhé cestě, případně jen jedním z aspektů něčeho většího? Je prázdnota sama jako příčina Dharmakaji a rúpakaji dostatečná? V oddíle „Náhled madhjamaky – prázdnota“ se budu věnovat prázdnotě tak, jak ji vykládá madhjamaka, protože toto chápání prázdnoty je jednak v současném tibetu nejrozšířenější, ale hlavně také proto, že na něm staví všechny ostatní typy prázdnoty, i kdyby se proti tomuto podání měly jen vymezovat. V oddíle „Náhled Dzogčhenu – Prázdnota“ nastíním, jak Dzogčhen prázdnotu madhjamaky naprosto převrací a říká, že intelektuální spekulace a pojmání konceptu „prázdnoty“ vědomím nás nedovede nikam dále než k dalším konceptům a dalším spekulacím. Dzogčhen zde tyto spekulace opouští a mluví o naprosto jiném typu prázdnoty, který není možné vyslovit ani popsat, ale lze jej zakusit tak, že se například podíváme na myšlenku, ta zmizí a co zbyde je onen nevyslovitelný Stav, který je Prázdnotou a Jasnou současně. Dzogčhen říká, že neoddělitelnou částí Prázdnoty je Jasnost. Jasnost je Prázdnotou, Prázdnota je Jasnou, Prázdnota a Jasnost jsou Nerozdělitelné, jsou Jediná Esence. V oddíle „Kolektivní a soukromé vize“ se zaměřím na to, jak je možné, že když je vše jen svého druhu naše projekce, že můžou různí lidé vnímat věci kolem sebe nějak podobně, případně úplně stejně. A jaký je vlastně vztah mezi individuálními a kolektivními vizemi. Co způsobuje, že například „tento hrnek“ vnímáme nějak podobně a přitom i nějak různě. Podívám se zde na závislost řetězce nevědomost-emoce-karmické příčiny, který ovlivňuje to, že vnímáme věci tak, jak je vnímáme. V oddíle „Zdroj nevědomosti – společný základ“ se zaměřím na podstatu nevědomosti, která je kořenem všeho utrpení, protože to je právě ona, která způsobuje, že se chybně domníváme, že věci jsou právě takové, jaké je my aktuálně vidíme.

8.3.1. – Podobenství o zlaté jeskyni

V jedné jeskyni žila stará paní, byla velice chudá a každý den odcházela do nedalekého města vyžebrať něco k jídlu. Jednou ji v její jeskyni navštívil princ, rozhlédl se kolem a uviděl, že to je opuštěný zlatý důl a byl velice překvapený, kolik je tam ještě všude zlata. Řekl ženě, že je velice bohatá a že nemusí žít jako žebrák. Ona se velice rozhněvala a spílala mu, proč jí říká takové věci jako že je bohatá a že nemusí takhle žít? Tak princ posbíral několik kamenů poházených po jeskyni a vyrazil s touto paní do města, kde za tyto kameny nakoupil všechno, co si žena přála. Ta byla velice překvapená. Po celou dobu tato žena žila ve zlaté jeskyni, ale neuvědomovala si to. Nebyla si ničeho vědoma, jen si zbytečně vytvářela těžkosti. Takto mají všechny cítící bytosti Dzogčhen, ale nevědí o tom. Když si uvědomíme Dzogčhen, vše pak bude mnohem snazší a otevřenější. To vypadá velice snadně, ale to si nesmíme myslet, protože myšlení a skutečné pochopení není totéž. Nesmíme si také myslet, že Dzogčhen je jen nějaké pohodlné sezení, když meditování nemá žádný potklad, tak je to jen pouhé meditování, neboli zaměstnávání mysli. Meditace musí mít základ – musíme vědět jaký druh soustředění provádět, a jak celkově správně meditovat. „Meditovat“ ve skutečnosti znamená že se na něco musíme soustředit svou myslí, nějak se koncentrovat. Když této schopnosti dosáhneme, tak pak teprve můžeme něčemu porozumět. Samotné „posazení se“ *není* meditace. Když o tom takhle mluvíme, tak to vypadá snadně, ale snadné to není. Také je velice obtížné vypořádávat se s nejrůznějšími překážkami naší *správné* meditace, jako je například utrpení a starosti. Například alkoholicí meditují neustále, ve dne i v noci ve snu, protože nikdy nepřestávají svou mysl soustředit na své pití. Meditování je tedy velice obecná věc. Meditování znamená, že mysl je zaměřena, soustředěna na jeden bod.³⁰⁷⁾

Toto meditování, neboli soustředění mysli, tedy jednotlivých vědomí, na konkrétní objekt, je typické pro meditace sůter a tanter, které stavějí na dvou pravdách. Meditace na absolutní pravdu, šúnjatu, je prováděna soustředěním příslušného vědomí, které se na ni plně koncentruje. Meditace na relativní pravdu se provádí zaměřením příslušných vědomí na příslušné objekty a následnou praktickou cestu vyplývající z těchto úvah. Dzogčhen však říká, že jak v případě absolutní, tak i relativní pravdy je tu vždy dualita subjektu, který se soustředí, a objektu, na který je soustředění subjektu zacíleno. Tato dualita z principu nemůže poskytnout žádný autentický přístup k absolutnu, které je samo ze své povahy nutně neduální, jedno jediné. Dzogčhen proto tvrdí, že nejen že toto absolutno je zcela jiného řádu než veškerá naše vědomí a jejich objekty, ale také dodává, že toto absolutno je současně i naší nejnuitnější Přirozeností, je Přirozeností naší Mysli. A toto absolutno, tato naše Přirozenost dokáže poznat sebe samou sebou samou, nezprostředkovaně. Dzogčhen říká, že když se naše jednotlivá vědomí podívají přímo sama na sebe místo na na své objekty, v případě mysli je to podívání se na myšlenku samotnou bez jejího měnění, rozvíjení a komentování, když tuto myšlenku dokážeme ponechat takovou jaká je, pak se tato myšlenka, nemaje další oporu v naší mysli, sama rozpustí. Kam se rozpustí? Do své přirozenosti. Co je její přirozenost? Mysl. Co je přirozeností mysli? Přirozená Mysl. Tato rozpuštěná myšlenka tedy přestane „zaclánět“ naši pravou Přirozenost, stejně jako když se rozplynou mraky a vysvitne slunce, které zakrývaly. V tu chvíli, pokud v tomto stavu dokážeme setrvat bez těkání a conceptualizace, se nám otevře *nepopsatelná* zkušenost. Tuto nepopsatelnou zkušenost můžeme později popsat jako prázdnou a jasnou zároveň, podobně jako je prostor prázdné oblohy zároveň prozařován paprsky slunce. Odstraníme-li slunce, nebudeme nijak schopni vnímat prostor oblohy, protože se vše ponoří do naprosté temnoty, odstraníme-li oblohu, nebude zde žádné místo, kde by mohlo být slunce. Prostor oblohy a slunce jsou neoddělitelné. Taková je zkušenost Přirozené Mysli. Přirozená Mysl není něco, na co bychom se mohli nebo měli zaměřit některým ze svých vědomí, protože žádné vědomí ji nedokáže pojmout jakožto svůj objekt. Vědomí nutně předpokládá dualitu subjekt–objekt, zatímco tato Přirozená Mysl je nad-duální. Aspekt Prázdnosti vyjadřuje to, že je vše–zahrnující, aspekt Jasnosti vyjadřuje to, že tato prázdnota se může manifestovat nesčetnými způsoby a současně si být těchto manifestací

307) Tento příběh mi vyprávěl Tenzin Namdak v Shenten Dargye Lingu ve Francii, v listopadu 2013.

vědoma. Poznání Přirozené Mysli tedy neprobíhá skrze aktivitu vědomí, ale skrze rozpuštění aktivit vědomí, které umožní Jasnosti, aby osvětlila samu sebe, jako lampa osvětlí nejen prostor kolem, ale i samu sebe. Nemusíme k jedné lampě přidat druhou, abychom ji osvětlili. Vše, co musíme udělat, je dokázat tuto naši Přirozenost rozpoznat a toto rozpoznání stabilizovat. Pak, po stabilizaci, začnou mraky jakoby „řádnout“ bude jich méně, a nebudou tak temné a a budou ono slunce zaclánět stále méně a méně. Mraky přítomnost prostoru oblohy a slunce neruší, naopak mraky ke své existenci potřebují prostor oblohy a zrovna tak je i zapotřebí svitu slunce, abychom je vůbec mohli vidět. Tak jsou jednotlivá vědomí závislá na Jasnosti a Prázdnotě Přirozené Mysli. Mraky, tedy myšlenky, tedy Přirozenou Mysl nijak neruší, jen od ní upoutávají pozornost na sebe. A toto uvědomění a správné zaměření pozornosti je klíčem k rozpoznání Přirozené Mysli, která je stále s námi, není to něco, co bychom měli vymyslet nebo dosáhnout. Žijeme ve zlaté jeskyni a nejsme si toho vědomi. A i když nám někdo řekne, že toto je zlato, stejně nebudeme vědět, co s tím máme dělat. Proto nás také někdo musí vzít a jít s námi do města a za toto zlato nakoupit, abychom pochopili, co toto zlato ve skutečnosti znamená, jaká je jeho skutečná hodnota. Dokud je pro nás zlato jen mentálním konceptem, tak to není pravé zlato.

8.3.2. – Semňi a bönňi

Dzogčhenové *bönňi*, znamená Přirozenost všech jevů, která je nezrozená, což znamená, že je stále stejná, neroste, není materiální, nic, je to Prázdnota, Přirozenost. Dzogčhenové *semňi* znamená, že když se podíváme na naše vědomí, tak uvidíme, že není pevné, ale je Prázdné. Je však důležité si uvědomit, že čittamatra, madhjamaka, mahamudra i Dzogčhen používají stejné jméno *tönpañi*, neboli prázdnota, ale každý tím myslí něco jiného – takto označovaná prázdnota má vždy naprosto jinou kvalitu. V čittamatře a madjamace je prázdnota kompletní negace, nic neexistuje, nic *za* ní už není. Počátky meditací mahámudry a Dzogčheny jsou si rovněž podobné, základem je zde hledání mysli a porozumění tomuto problému. Tato první část cesty je v obou cestách velice podobná. Mahámudra má tři kontemplace, které na sebe navazují, první je kontemplace na přirozenost, přirozený stav, druhá je kontemplace na soucit, třetí je kontemplace na představivost, semenné slabiky, božstva a cokoliv takového. Tyto tři kontemplace jsou základem. V první fázi jde jen o přirozenost – jak ji rozpoznat a stabilizovat. V tom se jednotlivé školy velmi liší, například škola gelug, která staví na madjamace říká, že madhjamaka je nejvyšší náhled a nic dalšího už za ní není. Dnes můžeme slyšet, že gelugpové často mluví o Dzogčheny, ale to nemluví o něčem, co by bylo zahrnuto v jejich tradici, ale mluví o tradicích jiných, Dzogčhen nemá s jejich tradicí vůbec nic společného. Nigmapa má Dzogčhen, kagjupa má mahámudru, kde jsou základem tři kontemplace, a kde je začátek cesty, první krok, stejný jako v Dzogčheny – a to je prázdnota. Druhá a třetí kontemplace jsou však metody, jak k přirozenosti, k této prázdnotě, *něco přidat*, stupenci mahámudry říkají, že musejí přidat příčinu pro sambogakaju a nirmanakaju (rúpakaju). Všechny koncentrace na božstva, recitování manter, všechno toto musí být k přirozenosti přidáno, protože kdyby nebyly tyto věci přidány, pak by neměli kompletní příčinu buddhovství. A to už jsou naprosto jiné metody, než Dzogčhen. Dzogčhen nepotřebuje k Přirozenosti nic přidávat, potřebuje ji jen vytrvale praktikovat. Dzogčhen říká, že vše spočívá jen v tom prvním kroku, v poznání a stabilizaci Přirozenosti, v ní je všechno spontánně Dokonalé, lhundrub, a tohle prostě stačí, vše už tam je; všechny fenomény, vnější i vnitřní jevy, odtud povstávají (appear) jako vize. To je Dzogčhen.³⁰⁸⁾

308) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii v listopadu 2013, abych se ujistil, že je mé porozumění správné.

8.3.3. – Tsal a rolpa³⁰⁹⁾

Když se podíváme na oceán, který je jako Přirozený Stav, uvidíme vodu, která má schopnost vytvářet odrazy na hladině. Když se podíváme na vodu, můžeme na ní vidět náš obličej. V tuto chvíli má voda energii, potencialitu vytvořit reflexi, odraz, tomu říkáme *tsal*, je to potencialita k manifestaci. A ty odrazy, které na hladině vody aktuálně spatříme, jsou *rolpa*, jsou to aktuální manifestace této potenciality k manifestaci.

Všechny jevy, naprosto všechno, co nějak je, je manifestací potenciality Přirozeného Stavu. Žádná jednotlivá manifestace není od Přirozeného Stavu nikdy oddělena, jako mraky nemohou být odděleny od prostoru oblohy a světla slunce. Proto Dzogčhen neužívá sútrickou metodu odříkání, která vychází z úvahy, že vědomí se mohou zabývat dobrými nebo špatnými objekty či myšlenkami, proto je pro duchovní cestu nutné, abychom tato svá vědomí násilím přinutíme zabývat se jen těmi „dobrymi“ objekty a myšlenkami a těm „špatným“ se vyhnout. Dzogčhen neužívá primárně ani metodu tantrického přeměňování negativit na jejich pozitivní protiklady a na vyrábění specifických mentálních struktur, v posledku iluzorního těla, které pak slouží jako opora pro vědomí po smrti fyzického těla. Dzogčhen je cestou *samo-osvobození*. Uvědomíme-li si, že myšlenky jsou jen přirozeným projevem, přirozenou manifestací, potenciality Přirozeného Stavu manifestovat se neschťnými způsoby, pak si také uvědomíme, že manifestace je stále jen manifestace, ať už „dobrá“ nebo „špatná“, a nemá cenu se jí zříkat, protože tato manifestace je přirozeným projevem naší Přirozenosti, a nemá smysl ji ani nijak měnit, protože ať už je taková nebo onaká, je to stále jen manifestace. Tyto manifestace povstávají spontánně, nemůžeme se rozhodnout, že je zastavíme, nemůžeme se rozhodnout, že zastavíme svou mysl, své myšlení. Myšlenky jsou projevem Jasnosti Přirozeného Stavu. Pokud se někdo trénuje v zastavování myšlení, pak se trénuje v uvádění se do stavu tuposti, neuvědomělosti a pusté prázdnoty. Proto se jevy a myšlenky v Dzogčhenu ani neodmítají, ani netransformují, nýbrž samo-osvobozují. Co má být překonáno, je jejich dosavadní nesprávné nahlížení a tak i uchopování. Uvědoměním si jejich skutečné povahy a vycvičenou schopností nechat je být tak, jak jsou, dovoluujeme myšlenkám, aby povstaly, setrvaly a pak se samy opět rozpustily tam, odkud se vzaly. Tím, že se na tento proces podíváme, tak ta mizející myšlenka nasměruje naši pozornost někam, kam by nás předtím nikdy ani nenapadlo se zaměřit. Zpočátku je to jen záblesk, ten se postupně prodlužuje, až pak přejde v konstantní záři, kterou už nedokáže zastínit žádná jakkoliv silná a temná myšlenka. Všechny myšlenky, všechno, co nějak je, je jen přirozeným a spontánním projevem potenciality Přirozeného Stavu manifestovat se neschťnými způsoby. Víme-li to *skutečně*, proč je pak odmítat nebo měnit?

8.3.4. – Náhled madhjamaky – prázdnota³¹⁰⁾

Rolpa je tedy něco, co aktuální vnímáme, nějaká aktuální manifestace potenciality, ale co je to, co aktuálně vnímáme? Je to tam, nebo je to jen nějaká iluze? *Madhjamaka* říká, že všechny fenomény existují *nějak*, ale my je vidíme *jinak*, tedy žádný fenomén neexistuje tak, jak jej my aktuálně vidíme. Co my vidíme, je něco nezávislého, něco je objekt a něco subjekt, vše takto dělíme vlivem naší nevědomosti. Takže když se podíváme na nějaký existující fenomén, pak co vidíme, je námi ovlivněno. Jako třeba květina: na tu když se podíváme, tak ji vidíme jako nezávislý objekt a vidíme ji našima očima. Když se na květinu podíváme, uvidíme barvy, tvary, okvětní plátky, velikost, tvar, cokoli takového vidíme aktuálně. Avšak nevidíme, že měla nějaké kořeny v půdě, že přijímala vláhu a sluneční svit, takové věci my aktuálně nevidíme, to není možné. Proto z našeho pouhého vidění můžeme nabýt dojem, že tato květina zde stále je a že

309) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii abych se ujistil, že je mé porozumění správné; v listopadu 2013.

310) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii abych se ujistil, že je mé porozumění správné; v listopadu 2013.

je stále stejná, není potřeba ji zalít, není potřeba ničeho. Květina byla, je a bude právě taková, jakou ji teď vnímáme. Pokud by všechno bylo takto, tedy takové, jaké to aktuálně vidíme, pak by se nic nemohlo měnit nebo hýbat, například nějaký člověk by si nemohl stoupnout, kdybychom ho viděli sedícího, musel by sedět stále. Pokud by vše bylo tak, jak to aktuálně vidíme, pak by se nemohlo nic měnit, růst, umírat, nebyla by možná žádná změna.

Takhle můžeme například vidět našeho přítele, a později, i když bude stále „stejný“, se něco stane a najednou se z něj velmi snadno stane náš nepřítel. Zde můžeme jasně vidět, že vše toto je vytvářeno naší myslí, vidíme to v naší mysli, nikoliv na straně objektu, na straně jevu samotného. Takže když řekneme, že objekt, fenomén, existuje jen jako iluze, myslíme tím, že jsou to jen projekce naší mysli. Nic neexistuje nezávisle, to je podstata přirozenosti, prázdnoty. Tato květina neexistuje tak, jak je námi viděna. Ale to, že květina není taková, jakou ji vidíme, neznamena, že by *vůbec* neexistovala, znamená to prostě jen to, že neexistuje tak, jak ji vidíme. To, jak ji vidíme, je ovlivněno naší nevědomostí. Ale květina samotná nějak existuje, nemůžeme říci, že květina neexistuje. Květina existuje, ale *jak* existuje, to je jen věcí naší vize, iluze. Říkáme tomu iluze – a vše je takto iluzorní. Prázdnota neznamena, že všechno je jen iluze, ale že všechno existuje tak, jak to je – toto znamená neexistence, to je Prázdnota. Proto *Pradžňapáramita* říká: „*Není žádné oko, není žádné ucho, není žádné tělo, není žádný nos, nic takto neexistuje.*“³¹¹⁾ Co se tím myslí? Že není žádné oko? Vždyť vidíme, nejsme slepí. Znamená to to, že věci neexistují tak, jak je vidíme. Nic neexistuje tak, jak my si myslíme, že to existuje. Jak to tedy existuje – to my nemůžeme říci. Jsou tu tedy dvě věci: existence samotné květiny, a to, jak ji vidíme my. Květina existuje, ale to, jak je viděna, neexistuje, tato viděná květina je iluze. Vše, co pro nás existuje, existuje jako iluze. Taková je existence karmických příčin, dobrých věcí, špatných věcí, božské oblasti, polobožské oblasti, lidské oblasti, pekelné oblasti, buddhů – vše existuje jako iluze. Ze strany našeho vidění nemůže nic z toho, co vidíme, být skutečně existující – protože je to nějak ovlivněno naší *nevědomostí*. Nevědomost spočívá v tom, že uchopujeme viděné věci takové, jaké je vidíme a myslíme si, že takové opravdu jsou. Takto je tedy vědomí cítících bytostí svázáno nevědomostí a nevědomost dává vzniknout touhám, hněvu, všem emocím, radosti i smutku; *vše* je ovlivněno nevědomostí. Toto je náhled systému madhjamaky, ale nikoliv Dzogčhenu.

8.3.5. – Náhled Dzogčhenu – Prázdnota–a–Jasnost³¹²⁾

Dzogčhen také uznává, že naše nevědomost způsobuje, že se domníváme, že věci jsou takové, jaké je vidíme, stejně jako madhjamaka. Ale to, že věci neexistují tak, jak je my vidíme, *není* pro dzogčhenový náhled nijak podstatný moment. Dzogčhenový náhled není takovýto, je *jiný*. Dzogčhenový náhled říká: *podívejte se na myšlenku a myšlenka zmizí*. Co tam pak je, nemůžeme nijak vyjádřit. Když tedy myšlenka zmizela, *kdo vidí, co tam je pak?* To nemůžeme nijak vysvětlit. Zda jsou věci dobré, špatné, pravdivé a nepravdivé, a zrovna tak i všechny bytosti, o tom všem rozhoduje až naše vědomí. Pokud se podíváme na naše vědomí, pak i toto vědomí zmizí. Nezanedá po sobě žádnou stopu, nemůžeme tam vidět *vůbec* nic. A to, co tam zbyde, není možné nijak popsat nebo vysvětlit. Když se tedy podíváme na naši myšlenku, a nic nenajdeme – žádnou barvu, tvar, žádný zdroj, nic, tak i přesto *stále jsme nějak přítomni*, ale nemůžeme to nijak vyjádřit. Rozhodně však nejsme v nějakém bezvědomí. Naše přítomnost je nějakým způsobem prostorná a Jasná, ale co je takto Jasně nemůžeme nijak vysvětlit. A toto je *ta* Přirozenost. Je to podobné jako když se vše rozpustí ve vodě – led i sníh. Takže když se takto podíváme na myšlenku a myšlenka zmizí, a pak nic neměníme a ponecháme vše tak, jak to je, to je dzogčhenový náhled.

311) Srov. *Sútra Srdce* Dostupné na <<http://www.buddhismus.cz/sutra-srdce.html>>

312) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii v listopadu 2013, abych se ujistil, že je mé porozumění správné.

Pokud nenásledujeme nekonceptuálně a Přirozenost, která je za myšlenkami a tato všechna jména, nesprávně, máme důvěru, a učíme se správnému porozumění, pak jsme Dzogčhenpové. Z pohledu Dzogčhenu je několik nesprávných náhledů – některé říkají, že co je za myšlenkami, které jsou jisté, je také nějak jisté a určité; některé říkají, že to neexistuje tak, jak to je; jiné říkají, že je to naprosto prázdné; jiné zase říkají, že není možné, aby to bylo naprosto prázdné, protože pokud by za myšlenkami byla jen naprostá prázdnota, tak kdo by pak tuto prázdnotu vnímal a posoudil, „prázdnota“ přeci znamená, že tu je „někdo“, kdo musí tuto prázdnotu pojímat, pokud to není nijak spojeno s vědomím, kdo pak vidí tu prázdnotu, existenci, dobro, zlo, kdo to může posoudit? Taktových různých nesprávných náhledů je několik a všechny jsou kontradiktorní. Když pochopíme, že poznání dzogčhenové Přirozenosti není vůbec nijak spojena s vědomím, pak můžeme pochopit význam této Přirozenosti. Obzvláště to, jak ji vlastně můžeme poznat, když je zcela za myšlenkami. Vše, co se normálně učíme, všechno vědění, které získáváme, získáváme skrze vědomí, vnímání, percepce, myšlenky. Ale zde se najednou říká, že toto je zcela *mimo* myšlenky. *Jak* to tedy poznáváme? *Kdo* to poznává? *Kdo* to může posoudit? *Jak* to můžeme rozvíjet? *Jak* to můžeme praktikovat. Dzogčhenový náhled je specifický právě pro tuto „samu sebe poznávající samost“, kterou je Bdělá Přítomnost, jako lampa, která osvětlí i samu sebe – abychom uviděli lampu, nemusíme přidávat jinou lampu, ona osvětlí vše i samu sebe – a to je *rang rig*, spontánně Bdělá Přítomnost, která poznává samu sebe skrze sebe samou. Tato spontánně Bdělá Přítomnost je Prázdnota.

Tento pojem, tedy *rang rig*, užívá i čittamatra a jiné školy, ale dzogčhenový význam je zcela jiný, než jak jej chápou tyto jiné školy. Dzogčhenový význam je, že Prázdnota je Bděle Přítomná a Bdělá Přítomnost je Prázdnota, nejsou od sebe nijak odděleny, jsou Nerozdělitelné, jermed. Dále, *rangrig* je Bdělá Přítomnost, Jasnost. Jasnost znamená spontánně sama sebou Jasná. Ngowo je Prázdnota a *Rangrig* je Jasnost. Jasnost je *Rangrig*, *Rangrig* je Jasnost, není tam žádné oddělení, jsou to jen různá jména. Také se užívají pojmy *salwa*, *tongpa* a *jermed*, *salwa* je Jasnost, *tongpa* je Prázdnota, *jermed* je Nerozdělitelnost, Sjednocení, *Thigle Njagčig*. *Thigle Njagčig* znamená jeden, jediný (single). To je základ náhledu dzogčhenové Přirozenosti. Není tam zapotřebí žádného vědomí, které by poznávalo, tato Přirozenost poznává sama sebe. Ale není to o mluvení, když tuto Přirozenost hledáme a spontánně se objeví myšlenka, *kdo* ji vidí? Je to jako když na hladině vody přijde vlna a přinese s sebou nějaký odraz, celé je to stále jen voda. Zde je to velice podobné. Myšlenka přijde z Přirozenosti jako vlna a je Prázdnota, myšlenka a Přirozenost jsou stejné přirozenosti, jako vlna a voda. Toto je velice důležité pochopit, protože to neříká vůbec žádná jiná tibetská škola – jen Dzogčhen. To je pravá iniciace Dzogčhenu, *salwa*, *tongpa*, *jedmed*, nebo *ngowo*, *rangrig*, *thukdže*, nebo také *mepa*, *drowa*, *rigpa*. *Mepa* znamená sedět, stabilita, Přirozenost, *drowa* znamená pohyb, Jasnost, dynamika, pohybovat se, vize, energie, a *rigpa* znamená Bdělá Přítomnost, jednota, sjednocení.

8.3.6. – Kolektivní a soukromé vize³¹³⁾

Všechny jevy, ať už je to naše tělo, mysl, pocítování, vnější objekty, všechny tyto jevy povstávají z Přirozeného Stavů. A tyto vize jsou obecné a soukromé. *Obecné vize* znamená, že všechny jevy existují jako prázdná Přirozenost, jsou vytvářeny prázdnou Přirozeností. *Soukromé* znamená, že je tu individuální bytost, která má své vlastní vědomí, svou vlastní fenomenální existenci, své vlastní vize – to vše je spojeno s její vlastní Přirozeností. Obecné vize jsou jako fenomenální existence, soukromé znamená, že vše spadá pod vlastní Přirozenost jedné individuální cítící bytosti. Máme tedy dvojí vize, *kolektivní karmické vize* a jakési *individuální soukromé vize*. Zde je však z pohledu Dzogčhenu velice důležité, aby měl praktikující osobní meditační zkušenost s těmito vizemi, aby skutečně *věděl*, o čem je řeč, aby *věděl*, co tato slova znamenají.

313) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii abych se ujistil, že je mé porozumění správné; v listopadu 2013.

Pokud nebudeme praktikovat a nezískáme tak vlastní *pochopení prožitím*, pak pro nás bude prakticky nemožné správně chápat význam slov používaných při intelektuálním popisu těchto jevů. Dzogčhen není možné popsat ani není možné jej myslet, to znamená, že pokud mluvíme jen natolik, nakolik nám stačí naše řeč, ale chybí tam vlastní pochopení prožitím, pak naše pochopení prostě není správné.

Když řekneme „květina“ tak si můžeme vybavit *nějakou* květinu a tak se nám vybaví nějaká květina, nějaký tvar, barva, nějaký kontext a detaily - v rychlosti si vybavíme nějakou zatím ne zcela určitou květinu. Tuto „vybavenou“ květinu pak můžeme dále analyzovat a zkoumat více a více do hloubky, ale nic z toho, co takto uděláme, nepřekročí hranice našich vědomí a řeči. Takto podobně můžeme slyšet i něco o dzogčhenové Přirozenosti, Přirozeném Stavu nebo Jasnosti a Prázdnotě, všechno toto můžeme slyšet, ale naše mysl nemůže vytvořit nějaký adekvátní „obraz“ těchto věcí, nemá, jak by si je „zhmotnila“ - a cokoliv si o těchto pojmech naše mysl „vymyslí“, je to vždy jen něco umělého a ne pravý Dzogčhen. Jednak jsou takto označované skutečnosti pojmovými kategoriemi neuchopitelné, jednak, nemáme-li s nimi osobní zkušenost, pak nemáme ani žádný „materiál“, ke kterému by se tyto pojmy mohly vztahovat. Dokud nechutnáme cukr, tak *nevíme*, jak chutná, byť bychom si mysleli cokoliv. Můžeme tedy o něčem říci, že je to „prázdné“, „neměnné“, „věčné“, „nezrozené“, a vše to i můžeme slyšet. Mžeme například říci, že dzogčhenová Přirozenost je nezrozená a prázdná, ale prázdnota není vůbec Dzogčhen, protože toto „prázdné“ znamená, že musíme myslet naším vědomím „toto je prázdné“, avšak dzogčhenová Přirozenost je zcela za myšlenkami, myšlení ji nemůže nijak pojmut.

Exitují vize, které jsou kolektivně sdílené a pak jsou jiné vize, které nejsou sdílené, jsou individuální, jak je toto možné? Co se tím myslí? Na tyto věci se můžeme podívat z pohledu *běžného* a z pohledu *dzogčhenového*. Z normálního pohledu je vize tohoto mého domu, tohoto „dobrého“ a „špatného“, dána karmickou příčinou a viděním, vědomím - zde není žádný problém, to je normální a běžný náhled. Dzogčhenový pohled je trochu jiný, jde tu o Přirozenost a o to, co v ní povstává, jako voda a vlny a odrazy na vlnách. Můžeme to vidět, ale když se o cokoliv pokusíme, pak zjistíme, že nemůžeme dělat vůbec nic, zjistíme, že je to Prázdne. Normální způsob, samozřejmě, je také odrazem v Přirozenosti individuální osoby.

Znamená to tedy, že když dva lidé vidí stejnou věc, třeba tento hrnek, tak je tu *jedna* karmická příčina, která tuto jejich vizi zapříčiňuje? To je problém, my totiž nemůžeme říci, že dva lidé vidí *stejnou* věc, respektive tuto věc *stejně*. Když se dva lidé podívají na tento hrnek, můžeme říci jen to, že vidí cosi obecného a společného - v nějakém ohledu jsou si ty jejich vize *nějak* podobné, ale pak je tu něco, co z toho „společného“ hrnku dělá hezký hrnek jednoho a ošklivý hrnek druhého člověka. Takže karmické příčiny jsou si v tomto případě *nějak podobné*. Podobně, když dva lidé ochutnají tentýž čaj v hrnku, tak jeden řekne, že ten čaj mu chutná, že je dobrý, druhý může o tomtéž čaji říci, že mu nechutná, že není dobrý. Musíme tedy říci, že karmické příčiny těchto dvou lidí jsou si jen nějak podobné, ale nejsou stejné - každému chutná jinak; ale nejsou ani zcela jiné - oba se shodnou na tom, že je to čaj. Není tu tedy nějaká *jedna* karmická příčina, která by vyvolávala „vizi“ hrnku či čaje u dvou či více lidí, ale je tu tolik karmických příčin, kolik je vnímajících bytostí a ty jsou si v něčem podobné a v něčem odlišné. Každá karmická příčina vyvstává v individuální Přirozené Mysli každé bytosti. Kvalita těch příčin je podobná, ale nikdy nemůže být stejná, nemůže být jedna. Je to jako když máme vodu - všechna voda v Americe, Evropě a Asii je si nějak podobná, ale americká voda rozhodně není evropská voda. Podobně máme třeba i podobné dvě ruce - levou a pravou, nohy a oči, ale ty jsou si vždy jen nějak podobné, nejsou *stejně*. Každý člověk, i přesto, že je člověk, má svůj vlastní vzhled, své vlastní vlasy, své otisky prstů, své zvyky, své názory - vše se *nějak* liší, a přitom je to i *nějak* podobné. Takže když dva lidé vidí tento hrnek, tak ty jejich příčiny mají něco natolik společného, že se mohou shodnout v tom, že to je hrnek. Ale jakmile jeden člověk začne zkoumat, zda je ten hrnek hezký, velký, malý, tak tam už mezi těma lidma shoda rozhodně být nemusí. Můžeme třeba hlasovat, zda ten hrnek je hezký, či nikoliv, a pokusit se tak dosáhnout

nějaké shody, ale dosáhnout v takové věci nějaké širší shody je nemožné, protože se zde nejedná o jednu stejnou karmickou příčinu. Když se rodičům narodí jednovaječná dvojčata, tak nikdy nejsou zcela identická – ani po fyzické stránce, a už vůbec ne po psychické. Jedno z dvojčat může mít něco rádo, druhé ne – a rodiče, jejich společná příčina existence, s tím nic nenadělají, každé dvojče následuje řetězec svých vlastních karmických příčin.

Jaká je povaha karmické příčiny? Představme si, že *künži* (alaja vědomí) je jako prázdná tabule a všechny *smysly*, zrak, sluch, čich, chuť, hmat provádějí své specifické akce, jako že třeba zrak vidí tvary a barvy, ucho vnímá zvuky, a všechny (5) tyto smysly jsou kontrolovány *mentálním* vědomím, které je jako otec domu, zatímco všechny smysly jsou jako sluhové a *künži* je jako pokladnice, skladiště, jako prázdná tabule. A všechny vjemy, které jsou sebrány smysly, jsou posouzeny a vyříděny mentálním vědomím, a pak jsou zapisovány na tuto tabuli – tyto zápisky jsou jako *karmické příčiny*. Mentální vědomí posuzuje, zda ty zápisky jsou dobré, hezké, ošklivé, atd., tyto smysly udělat nemohou. Smysly vnímají své příslušné objekty, ale nemohou je nijak posuzovat, jen je předkládají mentálnímu vědomí. Takže mentální vědomí je jako pán domu, *künži* (alaja) je jako tabule, nebo pokladnice. A všechno toto je kontrolováno speciálním vědomím, které v našem příkladu představuje manželku, v sanskrtu tomuto aspektu říkají *átman*, na Západě duše. A toto vědomí je naprosto pomýlené a od základů chybné, protože toto vědomí se domnívá, že vše existuje přesně tak, jak je to právě vnímáno, „jak to je“, a tomuto nesprávnému nahlížení říkáme *marigpa*, v sanskrtu *átman*. A toto vědomí do všeho *ukládá* „já“. „Já“ je díky němu přítomno ve všech ostatních operacích ostatních vědomí. Když však začneme hledat, kde toto „já“ je, pak zjistíme, že jej nemůžeme nikde najít, že nikde není. Tělo je mé tělo, hlava je moje hlava, vědomí je moje vědomí, vše je moje, ale *kde je ten majitel* „mě“? Když se prohledáme od hlavy až k patě, zvenku i zevnitř, nenajdeme nic, co by bylo tímto „já“, kterého všechno je. Když jsme se takto poctivě prohledali a zjistili jsme, že toto „já“ nikde není k nalezení, že vlastně neexistuje, tak i přes to všechno tento postoj „já“ a „mé“ neustále zaujímáme. Toto vědomí je jako žena, která neustále všechno nějak drží – všechno je přesně tak, jak je to sebráno a drženo. A skrze zaujímání tohoto postoje pak vytváříme emoce: toto je dobré – touha, toto je zlé – hněv. Takový je dzogčhenový pohled na osm lidských vědomí (v základních obrysech převzatý z *čittamatry*) – je to takový analogický příklad z rodiny na vědomí.

Takže máme dva lidi, kteří se dívají na jednu věc a spatřují v ní hrnek. To je vyvoláno podobnými karmickými příčinami. Jak je ale zajištěno, že tito dva lidé nespatří něco *naprosto* odlišného? Kde se bere ta „nějaká hrnkovitá“ podobnost? Je zde něco, co dělá jejich vize podobné – ne úplně stejné, ale *nějak* podobné? *Co* je tím, co činí jejich vize podobnými? Ta podobnost je tvořena podobností karmické příčiny. Vezměme si lidi – ti vidí vodu jako vodu, třeba že je pitná. Zvířata ale takový koncept o vodě asi nevytvoří, ta buď vodu vidí, nebo ne. Asurové, kteří neustále válčí s bohy, vidí ve vodě zbraň, bohové vidí ve vodě božský nektar, hladoví duchové jed, pekelné bytosti lávu. Můžeme tedy říci, že zde „něco“ existuje, možná že je to prázdné, protože to nemá nezávislou (inherentní) existenci, ale *něco* tu „prostě existuje“. Je to jako s květinou probíranou dřívě. Vždy jsou tu dvě věci. Domníváme se, že to, co vidíme je přesně a úplně takové, jaké to vidíme. Vidíme to, co právě vidíme, a to je „tato květina“ – to je „normální“ vize, neboli iluze. Každý buddha však *ví*, že takovéto nahlížení věcí je iluzorní. Buddhové nejsou ovlivněni úvahami o tom, zda tato květina existuje nebo neexistuje, zda je taková či onaká, vidí prostě tu květinu takovou, jaká je sama o sobě. V tomto ohledu je buddhovské nahlížení podobné jako lidské. Květina a hrnek existují prostě tak, jak jsou, nejsou ani dobré ani špatné, ani hezké ani ošklivé, hrnek sám je prostě hrnek – je to, co prostě je. A tato „prostá vize“ je pak u lidí dále ovlivňována jejich individuálními a kolektivními faktory, každý člověk k tomu „prostě hrnku“ přidá něco svého. Jeden člověk přidá, že je hezký, jiný že je ošklivý, jiný že je dobrý, atd... Této části se již buddhové díky své moudrosti vyvarují.

Takže zde jsou jakési dva mody existence, *jeden* modus je takový, že existuje jakási externí realita, ve které cítící bytosti žijí a která vstupuje do jejich vnímání, *druhý* modus je takový, že tato „externí realita“ je jen jakousi formou (kolektivní a individuální) vize. Oba tyto pohledy

na existenci jsou ovlivněny nevědomostí. Dva lidé se shodnou na tom, že je tu „hrnek“ ale neshodnou se na tom, zda je „hezký“ či „ošklivý“ – tyto úsudky jsou individuální. Člověk a kůň se shodnou na tom, že „něco“ vidí, ale těžko budeme koňovi vysvětlovat, že to je hrnek. A naše nevědomost nám k tomu říká, že všechno existuje tak, jak to vidíme a přesně tak, jako to „je“ v našem vědomí. Na straně subjektu je tedy za vším nevědomost, která spoluurčuje úplně vše, co bude vnímáno a jak to bude vnímáno. Všechna naše vědomí (šepa) jsou ovlivněna touto nevědomostí. Že tento objekt, tento hrnek, existuje tak, jak „je“ to je nevědomost na straně subjektu. Na straně objektu není vědomí, takže tam ani nemůže být nevědomost. Veškerá nevědomost přichází ze strany subjektu a je spojena s individuálním vědomím.

Je tedy na straně objektu něco „skutečného“, nějaký reálný základ, který činí vize lidí podobnými? Podobnost karmických příčin je z části určována tím, že nic není stejné, z části je ovlivňována individuální nevědomostí, z části se na podobě karmických příčin podílejí specifika jednotlivých vědomí (smysly, mentální vědmí, alaja, vědomí „já“). Pokud tedy máme nějakého buddhu, který je naprosto očištěn od všech nevědomostí, tedy že zcela rozvinul moudrost, pak tento buddha nahlíží tento hrnek ze všech možných úhlů pohledu, ze kterých jej můžou nahlédnout všechny cítící bytosti. Jeho pohled na „toto něco“ není svázán a omezen nějakou specifickou nevědomostí – lidskou, zvířecí, božskou... Důležité je si tu uvědomit, že „hrnek“ je jen české jméno, které dáváme tomuto předmětu, dále že jsou i lidé, kteří nemusí vědět, že toto je hrnek nebo k čemu vlastně slouží. Pro zvířata je tento hrnek rozhodně něco zcela jiného, než pro lidi, atd. Všichni vidí „nějakou formu“, ale co ta forma pro ně znamená, se liší. Stejně jako výše zmíněná voda je vnímána různě bytostmi šesti říší. Buddha však vidí tuto formu ze všech možných úhlů pohledu, jeho náhled není svázán nějakou specifickou nevědomostí. Buddhova moudrost proniká všemi omezeními způsobovanými nevědomostí. V tomto ohledu je buddha vševědoucí.

8.3.7. – Zdroj nevědomosti – společný základ³¹⁴⁾

Máme zde tedy problém vize: jak je způsobeno, že různí lidé vidí tento hrnek nějak stejně a přesto i nějak různě? Řekli jsme si již, že naše vize jsou způsobeny karmickými příčinami a že tyto karmické příčiny jsou zapříčiňovány naší individuální i „druhovou“ nevědomostí. Odkud se tedy pak bere tato nevědomost? Ještě si doplníme do tohoto řetězce emoce: *Všechny karmické příčiny jsou vytvářeny emocemi, emoce povstávají z nevědomosti, odkud přichází nevědomost?*

Máme jednotlivá vědomí, která vnímají své příslušné objekty. A toto vnímání objektu může být v nějakém ohledu správné nebo nesprávné. Například když v trávě na zemi leží stočený provaz na který šlápneme a náhle se lekneme, že je to had. Toto je nesprávné nahlížení, protože v celé této věci není žádné spojení s hadem, je tam jen provaz, tráva a my. Ale i přesto je tento vjem provazu nějak *interpretován* jako „had“. A tato interpretace je zcela jistě nesprávná – to je příklad nevědomosti v akci. Vezměme si příklad květiny, kterou vidíme naším zrakem. Naše zrakové vědomí vidí květinu, avšak ono samo neumí rozlišit mezi květinou o sobě a květinou viděnou – tak, jak je viděna. Pro zrakové vědomí je ten rozdíl nemožné postřehnout, avšak my pak můžeme o tomto případném rozdílu *přemýšlet*. V první fázi tedy vidíme květinu takovou, jakou ji vidíme, ve druhé fázi však začneme vyrábět přesvědčení, že „tato květina“ existuje nezávisle tak, jak ji vidíme, je tak, jak „je“ v naší vizi, vynášíme tedy soudy o straně objektu. Existuje tedy květina tak, jak ji vidíme, nebo do ní tuto „existenci“ nějak klademe až my? Zdá se, že my do této květiny klademe nějakou svou vlastní představu o jejím „existování tak a tak“ – a to je něco umělého. Pokud však tuto naši představu o existování květiny „tak a tak“ klademe pouze do našeho momentu vidění květiny, to jest do naší vize květiny, pak to není nesprávně, naopak tato naše vize skutečně *takto* existuje. Květina v této naší vizi skutečně existuje tak, jak je, to jest: tak,

314) Tuto pasáž jsem konzultoval s Tenzinem Namdakem v Shenten Dargye Lingu ve Francii abych se ujistil, že je mé porozumění správné; v listopadu 2013.

jak my ji vidíme. Takže na jednu stranu vidíme květinu a nic jiného „k tomu“, na druhou stranu však o této květině začneme následně soudit, že existuje jako objekt tak, jak my ji vidíme – a to je část, kde se zapojuje naše nevědomost. Naše smysly, v tomto případě zrakové vědomí, prostě jen vidí květinu, není tam nic „dobrého“ nebo „špatného“, není tam žádné posuzování. Ale pak nastoupí naše nevědomost, která ovlivní naše vědomí, a ta nevědomost spočívá v tom, že ta květinu najednou existuje právě tak, jak ji vidíme my. Nevědomost tedy spočívá v tomto našem nesprávném úsudku. Toto je pro nás velice obtížné rozlišit, protože tato nevědomost je velice hluboce vklíněna a ty věci jsou příliš jemné a skryté. Zrakový smysl je sám o sobě přirozeně „čistý“, ale je následně ovlivňován naší nevědomostí.

Dejme si ještě jeden příklad. Máme člověka. Právě jsme ho potkali a neznáme ho, není ani náš přítel ani nepřítel. Představíme se a zjistíme, že se jmenuje Petr. V tuto chvíli vidíme jen muže jménem Petr, nic víc – to je první krok, ve kterém není žádná nevědomost, to je normální vnímání. Druhý krok je, že se začneme domnívat, že to, *jak* Petra teď vnímáme, je skutečně a nezávisle existující Petr jakožto objekt. A tato druhá část je ovlivněna naší nevědomostí. Tato naše nevědomost je propojena se všemi našimi vědomími, proto říkáme, že všechny cítící bytosti, které mají vědomí, jsou nečisté (unpure), kromě moudrých buddhů, kteří jsou čisti, protože oni dokážou svou moudrostí rozlišovat všechny formy nevědomosti propojené s vědomími a vyhýbat se jim.

Když se podíváme sami na sebe a začneme o sobě přemýšlet, dospějeme až k myšlence „já jsem“. V první fázi je to prostě jen jméno, nic k tomu nepřidáváme, nesoudíme, je to jen takové naše mentální označení. Druhý krok však spočívá v tom, že i přesto, že nemusíme nutně nahlédnout něco speciálního, začneme soudit, že existujeme právě *tak*, jak si teď myslíme, že to „já jsem“ je skutečné. To je nevědomost – v tomto případě jde o uchopování sebe sama. Všechno, co má vědomí, je ovlivněno nevědomostí. Tato „všudypřítomnost“ nevědomosti je tím důvodem, proč v nás vnější objekty tak snadno vyvolávají emoce jako je touha a hněv a ty pak vytvářejí karmické příčiny. Pokud tedy někdo „nemá“ karmické příčiny a podívá se na květinu, pak uvidí prostě jen tu květinu, nebude vymýšlet, zda je to objekt nebo subjekt ani nic jiného, prostě jen uvidí tuto květinu. Takto však vidí jen buddhové – oni vědí, že vše ostatní jsou jen projekce a podle toho k nim přistupují. Vědí, že veškeré projektování a úvahy o tom, že něco je subjekt a má se tak a tak, něco je objekt a má se tak a onak, jsou jen pouhé projekce, pouhé iluze. A tyto „rozpoznané“ iluze už nevytvářejí karmické stopy, protože po sobě nezanechávají žádnou stopu. Aby se vytvořila stopa, karmická příčina, musí se zapojit nevědomost.

Vezměme si příklad kina. Když se v kině díváme na film, tak můžeme vytvářet různé postoje k tomu, co vidíme. Může se nám to líbit, může nás to bavit, atd., ale nic z toho se nesnažíme hledat na straně objektu – *my víme*, že všechny naše reakce na film jsou jen naše, jsou jen věci subjektu, zatímco film je jen film – je to jen objekt. Tento objekt už velice dobře známe – je to jen bílé filmové plátno a filmová projekce na něm, tedy 25 barevných skvrn za vteřinu. My víme, že na straně objektu nic není a proto tam ani nic nehledáme. My prostě jen vidíme a slyšíme ten film, obrázky a zvuky, víme, že na straně objektu nic skutečně neexistuje, nemusíme vstát a jít zkoumat plátno, my už víme, co tam je – už víme celé pozadí: filmové plátno, kde není nic skutečného – a my. A podobně je to s karmickými příčinami. Když víme, že ve skutečnosti je všechno jako v tom filmu – žádné skutečné pozadí, nic pevného, pak nepotřebujeme k něčemu takovému vytvářet touhu, nemusíme se toho bát, nemusíme se na to hněvat, nemusíme po tom toužit. A takto tedy není ani nutné, abychom vytvářeli karmické příčiny.

Takto je k prázdnotě přistupováno v madjamace – snažíme se rozvíjet a kultivovat naše nahlížení této prázdnoty meditací a přemýšlením – čím více meditujeme a přemýšlíme, tím více roste naše poznání prázdnoty. A čím více roste naše poznání prázdnoty a role nevědomosti, tím více a více nevědomost slábne a my pak vše stále více a více vnímáme jen jako svou projekci – nic neexistuje nezávisle. O to zde jde, to je důvod, proč praktikující madhjamaky meditují na prázdnotu. Nejprve se snaží prázdnotu pochopit, pak se jí snaží uplatňovat a rozvíjet v meditaci. Plodem je pak to, že když dokonale poznáme, že vše je prostě prázdné, jako filmové plátno, pak

nám na těch vnějších jevech nebude tolik záležet, nebudeme příliš závislí na tom, zda tu nějaké jevy jsou nebo nejsou, nebo jestli tu nějaké jsou a pak zmizí, nebo cokoliv takového. Je to jako film v kině, kde už velmi dobře víme, jaké je jeho „pozadí“, a proto nemáme potřebu zkoumat stranu objektu, nějak vejít do plátna a manipulovat s ním. Víme, že všechno je jen projekce. Proto, pokud víme, že všechno je jen iluze, pak nemáme jak bychom hromadili karmické příčiny.

Takže je tedy „něco“ na straně objektu, jsou jevy nějak „skutečné“? Je *tam* něco, nebo ne? Ano, objekty *tam jsou*, a pokud nenásledujeme naši nevědomost, pak tam všechno je tak, jak to tam je; můžeme vidět tento hrnek, tento strom a jeho listy, cokoliv. Druhý krok však je, že začneme soudit, že vše existuje takové, jaké to my právě teď vidíme. Tento druhý krok je způsoben naší nevědomostí. Dobré karmické příčiny, špatné karmické příčiny, když vykonáme nějaké ctnosti, meditujeme – pokud se domníváme, že vše toto existuje tak, jak to teď vidíme, tak to vidíme ovlivněni optikou naší nevědomosti. Ale rozhodně to neznamena, že nic z toho neexistuje, nebo že to nějak (z)mizí. Dzogčhen říká, že to vše jsou manifestace Energie Základu – jak objekty, tak i subjekt sám.

Výše řečené je velice důležité, ba esenciální, pro porozumění madjamace i Dzogčhenu, pro porozumění všemu.³¹⁵⁾ I tomu, proč Pradžňaparamita říká, že zde není „žádné oko, žádné ucho, žádný nos“, atd., proč je vše negováno. To znamená, že nic neexistuje nezávisle. Neznamena to však, že neexistuje oko, ucho nebo nos. Ale že oko neexistuje tak, jak jej my teď vidíme, ucho neexistuje tak, jak jej vidíme, nos neexistuje tak, jak jej vidíme... Oči, uši i nos existují, ale ne tak, jak my si teď myslíme. Tomu musíme dobře porozumět. Dokud tomu neporozumíme správně, tak můžeme říkat, poslouchat a dělat cokoliv, ale nic nebude mít pro naše poznání žádný užitek.

Sútra, tantra a Dzogčhen mají v tomto smyslu společný základ. Je to jako základní škola, na kterou musejí chodit všichni. A teprve až všichni vychozí tuto základní školu, tak se pak podle svých osobních dispozic a aspirací rozhodnou pro další cestu. Tuto cestu je potřeba si zvolit podle vlastních možností, schopností a kapacity, ne podle toho, co se o ní tak zběžně říká. Je také důležité nejen abychom se rozhodli pro nějakou cestu, ale abychom se rozhodli pro *jednu* a po té šli naplno. Pokud se někdo vydá na mnoho cest najednou, tak nedosáhne cíle žádné z nich. Někdo říká, že všechny tři cesty, tedy sútrická, tantrická a dzogčhenová vedou do stejného cíle, podobně jako může vést více cest na tentýž vrchol hory. To však není pravda. Sútrická cesta vede k sútrickému buddhovství, tantrická k tantrickému a dzogčhenová k dzogčhenovému. A tato buddhovství se od sebe docela liší.

8.3.8. – Překonání nevědomostí v Dzogčhenu

Teď, když jsme si vysvětlili, jaký je společný základ pohledu na prázdnotu a nevědomost, se můžeme podívat na to, jaký je dzogčhenový náhled na překonávání naší nevědomosti. Dzogčhen přijímá výše popsanou nevědomost. Dzogčhen říká, že cokoliv vidíme, a vidíme to jako inherentně existující, skutečně *nějak* existuje. A že všechny cítící bytosti, všechno, je nečisté (unpure), proto Dzogčhen nepřijal žádný druh vědomí. Proto říká, že Přirozenost je za všemi vědomími. Vědomí jsou podkladem pro všechny chaos a potíže – tedy nejen nevědomost, ale i samotná vědomí, která jsou nevědomostí nevyhnutelně ovlivňována, proto je nutné se jim nějak vyhnout. Madhjamaka naproti tomu říká, že vědomí jsou sama o sobě čistá, jen jsou momentálně znečištěna, poskvrněna nevědomostí. A proto je potřeba aby vědomí sama sebe nějak očišťovala a očišťovala, dokud se neočistí natolik, že se stanou buddhovsky čistými. Dzogčhen však říká, že něco takového není možné. Dzogčhen sice také rozlišuje „čisté“ a „nečisté“, ale říká, že není možné vědomí očistit – obecně řečeno: cokoliv má vědomí, je přirozeně nečisté. A toto přirozeně nečisté vědomí nemůžeme nijak očistit. Nemůžeme nečisté vědomí přimět, aby samo sebe očistilo, když cokoliv, co vědomí udělá, je rovněž nečisté. Nemůžeme si ruce potřísňené krví umýt krví. Proto je dzogčhenová Přirozenost *naprosto mimo* veškerá vědomí – to je

315) Toto opět Tenzin Namdak velice zdůraznil.

velice důležité si uvědomit! V Dzogčhenu jsou vědomí transcendována, vědomí se mají rozpustit v Přirozené Mysli.

K povaze (ne)existence vnějších jevů a vědomí se nepřímou vztahují i často používané pojmy semñi a böññi. Semñi označuje Přirozenost Mysli, böññi označuje Přirozenost Jevů. Zformuloval bych to takto: *kde je semñi, tam je i böññi, ale kde je böññi, nemusí být nutně semñi*. Böññi, bön není vědomí, nýbrž je mimo vědomí, jako jsou materiální věci – tyto všechny jsou formou Prázdnoty, to je böññi. Žádné vědomí neexistuje nezávisle, inherentně, to je semñi. Bön je non-vědomí, sem je vědomí, ñi znamená Přirozenost, která je v obou případech táž. Jiný kontext zase říká, že bön je cokoliv, co existuje, včetně vědomí, ale pokud rozlišujeme semñi a böññi, pak je sem vědomí a bön není vědomí, ale existence. Ale obojí je rovnocenně prázdná forma, iluze. Co je spojeno s vědomím, je semñi, co není spojeno s vědomím je böññi, avšak ñi znamená Přirozenost, takže mezi sem a bön není v jistém ohledu žádný rozdíl – obojí je prázdná Přirozenost. Přirozenost obojího (ñi) je stejná. Tedy přirozenost toho, co vnímá a toho, co je vnímáno, je táž. Proto není mezi ně zapotřebí vkládat nějaký klín, aby se mohly setkat. Přirozenost Mysli přirozeně skrze aspekt Jasnosti poznává Přirozenost jevů, Prázdnotu, která je současně i její vlastní Přirozeností. Jsou od sebe Neoddělitelné, jermed. Vše je jen dynamickým projevem manifestované potenciality Jediné Sféry, Thigle Ňjagčig.

8.4. – Přirozená Mysl a mysl

V komentáři k textu *The Instructions on the Direct Introduction to the Naked View of the Natural State* velice stručně a přitom výstižně popsal Tenzin Namdak podstatu mysli a jejích vědomí a operací a také v jakém vztahu jsou tyto k Přirozené mysli. Také se zde dotýká problematiky relativního a absolutního náhledu:

„Pravá Přirozenost je ve své esenci Spontánně Bdělou Přítomností (rigpa), která je jako esence slunce. Z této přirozenosti se rozvíjí mnoho myšlenek, vzpomínek a vědomí, které jsou všechny jako sluneční paprsky. Všechny druhy myšlenek, vzpomínek, mentálních aktivit a mentálních vědomí, všechno toto je propojeno s Bdělou Přítomností, jako jsou sluneční paprsky propojeny se sluncem. Kdekoliv je slunce, tam jsou i paprsky; paprsky nejsou od slunce nikdy odděleně. A stejně jsou i Spontánně Bdělá Přítomnost a nejrozličnější mentální aktivity myšlenek a vzpomínek propojeny s Přirozeným Stavem. Ať už máme jakékoliv myšlenky, všechny se spontánně a soustavně objevují z Přirozeného Stavu bez ustání.

Proč všechny tyto myšlenky a vzpomínky a vědomí soustavně povstávají? Protože jsou velice hluboce propojeny s Přirozeným Stavem, který zveme prázdná Přirozenost. Proč myšlenky obecně zveme mysl neboli v tibetštině sem (sems)? Protože mysl vnímá objekt. A zde je myšlenka sama učiněna objektem mysli. Jak máme vnímat myšlenky, když ony se rozvíjejí do myšlení? Co vidíte [když se na myšlenky podíváte] není nic speciálního. Místo, kde jste se soustředili na myšlenku, bude okamžitě osvobozeno do prostoru. Jakmile byla jednou [myšlenka] integrována v prostoru, nezůstanou po ní žádné stopy.

Není zde ani žádná velikost. Po nějaké době, kdy setrváváte v tomto stavu bez měnění čehokoliv, zatímco toto zakoušíte, najednou si vzpomenete že jste v Přirozeném Stavě, a že nepotřebujete ani následovat ani zastavovat myšlenky. Vidíte Přirozenost samotnou. Při tomto způsobu praktikování není užíváno vědomí, ale aby to bylo možno vysvětlit, užívá nauka jména; říká tedy, že máme tuto zkušenost a poznání povstávání myšlenek v mysli, která si vzpomíná. Nicméně, upřímně řečeno, tato zkušenost nemá s vědomím, myslí ani myšlenkami nic společného. Tato zkušenost samotná je stabilnější než mysl. To zveme Bdělá Přítomnost, která vidí a chápe jak se všechny aktivity mysli manifestují. Přesto tato Bdělá Přítomnost není vzdálena Přirozenosti.

Myšlenky a vzpomínky samy povstávají a samy se osvobozují skrze sebe samé, neboť jsou neustále propojeny s Přirozeností. Ale takto my to obvykle nevnímáme, protože nevidíme, jak jsou propojeny s Přirozeností. Nicméně když se podíváte na myšlenku, jasně uvidíte jak se ta myšlenka sama osvobozuje. Nezůstane trvale a když zmizí, co zbyde, není nic speciálního, nic viditelného a nic materiálního; nic. Tento stav zmizení neboli osvobození myšlenky nemůže být popsán. I přesto, že my o tomto stavu někdy mluvíme, nemůže být nijak skutečně popsán. Můžete ho přímo zakusit. Když povstane myšlenka a vy se do tohoto povstávání podíváte, můžete rozpoznat tento stav, který je nevyjádřitelný; není zde dokonce ani myšlenka prázdnoty. Tento stav je odlišný od stavu hedewy. Ačkoliv je hedewa také nepopsatelný stav, je odlišná od Přirozenosti, protože je to druh Přirozeného Stavů bez uvědomění. Hedewu často zakoušíme, když jsme konfrontováni se skutečným strachem nebo když se náhle něco přihodí a my se lekne. V takovém stavu nejsme schopni myslet, nemůžeme popsat, co se v tom okamžiku děje. Tento aspekt ‚za popsáním‘ a ‚za myšlením‘ je tím jediným, co lze srovnat s Přirozeným Stavem. Když jste v Přirozeném Stavě a když jste bez myšlenek ale i tak je vaše přítomnost jasná – tato Bdělá Přítomnost dělá ten rozdíl! Pamatujte, že stav, který obvykle zakoušíte když se něco náhle přihodí, což je také nepopsatelný stav, není Přirozený Stav. To je něco, co může zažít každý.

Tento moment je jen něco, co můžeme vysvětlit pomocí příkladu, ale to rozhodně není totéž jako stav zakoušení pravé Přirozenosti. A to proto, že hedewa je jen jako ‚váhání‘ a vůbec nijak se v ní neobjevuje Bdělá Přítomnost. Tento druh stavu je bez Spontánně Bdělé Přítomnosti a může nastat při mnoha příležitostech. Například když těžce pracujeme a náhle práci přerušíme a začneme odpočívat. V tom momentě, kdy první myšlenka zmizela a další se ještě neobjevily, v tom mezi-stavu, to po nějakou dobu vypadá jako klidný, jemný s pokojný stav. Ale tohle není Přirozený Stav. Vypadá to podobně, ale když už jste zakusili obojí, pak pravá realizace Přirozenosti ve srovnání s tímto stavem hedewy vypadá úplně jinak, protože tam v momentě toho spočívání není Bdělá Přítomnost. Je to jen nějaká hedewa. V aspektu bytí za myšlenkami, slovy a vysvětlení je to jako Přirozený Stav, ale chybí tam jasnost. Další příklad který má ukázat rozdíl je okamžik náhlého probuzení. Když se náhle vzbudíme, tak nevnímáme nic speciálního; vidíme věci jasně, můžeme slyšet, atd., ale nedokážeme rozlišovat. Tento stav vypadá podobně, ale není to realizace Přirozenosti. Všechny tyto stavy můžeme užít jako příklady, ale samy o sobě nejsou pravou realizací Přirozenosti.

Když porovnáme tyto stavy s tím co se aktuálně děje, když myslíme, když se jasně objeví myšlenka a my si uvědomíme, že tu nezůstane navždy, nýbrž že okamžitě zmizí a osvobodí se, všimneme si, že v tomto procesu nahlížení je jakási velmi jasná přítomnost. Tato přítomnost je Přirozený Stav spolu s Bdělou Přítomností. Někdy, když povstane ne zrovna jednoduchá myšlenka, která může být třeba zatížena nějakými starostmi nebo utrpením, se nám i tak může podařit si uvědomit, že taková myšlenka nezůstane navždy. Když se pak rozpustí v Přirozenosti, je tam Bdělá Přítomnost. Setrvalé spočívání v tomto stavu s Jasností je pravá, ryzí meditace.

Tato Bdělá Přítomnost může být realizována sama o sobě. Není nutné vždy sledovat myšlenky, může být realizována pro její samotný ‚výskyt‘ a jen skrze sebe samu. Je takový příběh, který to vysvětluje. Jednou byla paní, která měla syna, jediné dítě, a když tomu chlapci bylo pět nebo šest, zemřel. Zdálo se, jako by nijak zvlášť netruchlila, protože neplakala ani nevypadala nijak zvlášť nešťastně. Nicméně byla očividně smutná, protože moc nemluvila. Po nějaké době od této události naučila Přípravné Praxe. [To jest přípravné praxe, které je potřeba dokončit před uvedením do Přirozeného Stavů Mysli.] Po jejich dokončení a následném uvedení do Přirozeného Stavů řekla: ‚Ano, toto je stav, ve kterém jsem byla po smrti mého syna. Nebyl tam žádný speciální smutek. Ano, byl to očividně smutný stav, ale nebylo tam moc hlubokého smutku, protože jsem si uvědomila, že když jsem smutná, tak vše, co musím udělat, je jen se na ten smutek podívat. Nebylo pro mě možné o tom mluvit, protože bych to stejně nedokázala vysvětlit, vše, co jsem mohla dělat, bylo prostě spočívat v tomto stavu. Proto byl se mnou tak dlouho.‘ Pak dodala: ‚Uvědomila jsem si to už dávno, když zemřel můj syn. Takže toto uvedení do Přirozeného Stavů pro mě není zas až takovou novinkou. Už jsem to zažila.‘

Takže Přirozený Stav může také uvolnit utrpení a může být nápomocný mnoha způsoby. Dokonce i když jsme pokročilými praktikujícími, tak očividně nejsme schopni očistit všechno utrpení, ale co alespoň udělat můžeme, je změnit něco v našem zakoušení, v naší zkušenosti. Skrze praxi Přirozeného Stavů můžeme objevit, že není nutné zakoušet tak hluboké utrpení. Ale po tomto dlouhém vysvětlení se vraťme zpět k textu.

Proč je nám přirozené mentální vědomí známé jako takové? Důvodem je to, že to, co toto vědomí vidí, je dáno jeho orientací na objekt. To je způsob, jak funguje. Toto vědomí musí mít nějaký objekt, který by mohlo uchopit. Když tu však žádný vnější objekt není, uchopuje prostě sebe samo (dagzin, bdag ` dzin). Je to jako nevědomost (marigpa), která pomýleně uchopuje něco, co tam ve skutečnosti není. To je omyl a nesprávné nahlížení vlivem nevědomosti. Máme tři různé typy vědomí: mentální vědomí (bsam pa ` i blo), paměťové vědomí (bsam dran) a zakoušející vědomí (nyams shes dran).

Mentální vědomí vnímá všechno, jakýkoliv objekt, jako objekt; paměťové vědomí si pamatuje zkušenosti a stavy bez vzpomínek. Je to určitá část myšlenky, která si pamatuje. Tato nemusí vždy jen uchovávat zkušenosti z minulosti, ale může také vytvářet nějaké představy. Některá její část je tam také i když jsme neměli nějakou určitou zkušenost v minulosti. Někdy je tu nějaký nápad, vize nebo obraz v mysli, který také zveme dranpa. Jeden příklad může být třeba mise Apollo na Měsíc. Nejprve šlo vlastně jen o představivost v mysli těch lidí. Tato zkušenost znamená, že oni ve svých myslích jeden den něco stvořili a další den už si to pamatovali. Nejprve je něco stvořeno z maličkých nápadů a pak je to zapamatováno. Ale všechny tyto formy aktivit mysli jsou spojeny s vědomím a pamětí.

Pro tyto vzpomínky také potřebujeme nějaké posuzující vědomí, které by rozlišovalo správné a špatné. Paměť zveme dranpa a rozlišovací vědomí zveme shežin (shes bzhin). Tato dvě vědomí jsou docela důležitá pro meditaci a jsou velice nápomocná pro realizaci dzogčhenového praktikujícího. Dranpa je vzpomínka a shežin se stará o to, co si chcete zapamatovat a také ví, co děláte. Tato paměť a poznání jsou důležité pro meditaci. Ačkoliv nemají nic společného s Přirozeným Stavem, podporují naše setrvávání v meditaci, která může být těmto dvěma kontrolována. Obvykle se dává příklad pastýře, který musí přes den hlídat své ovce. Musí je počítat a starat se o ně až do večera, kdy je dá do ohrady. Jakmile jsou v ohradě, tak už se o ně dál starat nemusí. Ale někdy se stane, že některá ovce vyskočí nebo přijdou vlci. V takovém případě je povinností pastýře přivést onu ovci zpět nebo zahnat vlka. To je podobné jako shežin, které pozná, když povstanou při meditaci nějaké vyrušení nebo překážky nebo jako netečnost (dullness, mugpa, rmug-pa), rozrušení (agitation, godpa, rgod pa) nebo stav vysílení, neboli ospalost (drowsiness, čingwa, ` bying-ba). Shežin dokáže rozpoznat který stav je správný a který špatný a dranpa si pamatuje, co se má udělat. Je důležité, aby tato dvě vědomí byla poblíž meditace. Ale žádné z těchto vědomí nikdy nepotká Přirozený Stav. Pro začátečníky jsou však tato vědomí opravdu důležitá. Pokročilí praktikující už je nepotřebují. Když si chcete připomenout Přirozenost, jste tam jasně a stabilně.

Čím více se dostáváte do Přirozenosti, tím více si Přirozenost pamatujete. Nakonec pak už nebudete od setrvávání v Přirozenosti nikdy odděleni. To je skutečná stabilita. Pak cokoliv uděláte svým tělem, řečí a myslí bude velice snadné integrovat. Aktivity vykonané v tomto stavu integrace nevytvářejí žádné karmické stopy (bags chags). Když od tohoto stavu nejsme odděleni a náhle povstane hněv, pak tento hněv neprodukuje žádné karmické stopy, protože v mysli není žádné místo, které by tyto karmické stopy mohlo uskladnit. Místo toho je tu jen prázdný a ryzí stav. I když povstane negativní emoce, tak zde zkrátka není žádné místo, kde by mohla být držena a uskladněna jakákoliv negativní stopa. Proto užíváme příklad, že nezáleží na tom, jestli si vezmeme bílou nebo černou křidu, když chceme udělat čáru do prostoru. Ani jedna z nich nezanechá v prostoru žádnou stopu. Podobně, když se občas vynoří negativní myšlenky, tak zde není žádné místo, kde by mohly přebývat. A když nezanechají žádnou karmickou stopu, tak je jedno, co uděláme. Některé tantry říkají: ‚cokoliv uděláte, zabíjení, krádeže nebo lhaní – není v tom žádný rozdíl‘. To je skutečný důvod, proč se to říká. Ale pro takový stav musíte být opravdu pokročilými praktikujícími. Pokud soustavně praktikujete setrvávání v Přirozeném Stavě a tuto stabilitu rozvíjíte hlouběji a hlouběji bez vyrušení, tak to je dobré. Ale pokud se neustále měníte jako počasí, občas zataženo občas slunečno, pak nemůžete uspět. Pak budete neustále shromažďovat karmická semena.

Někdy, když používám slovo ‚zkušenost‘ (nyams myong) tak tím myslím zkušenost ve vědomí, je to vědomí, které má zkušenosti (nyam shes dran). Zde také potřebujete rozlišující vědomí nazývané šhezin (shes bzhin). Tento druh zkušenosti je skutečná zkušenost, ale není to jako zkušenostní transmise (ňjam gjü, nyams rgyud) protože Přirozenost nemá takový druh zkušenosti. Tyto jsou užívány jen jako příklad nebo jako dočasný krok směrem k Přirozenosti. Často říkáme, že musíte mít zkušenost. V tomto případě užíváme toto slovo jen jako příklad. Ve skutečnosti znamená zkušenost vždy nějaký druh vědomí. Přirozenost sama nemůže být zakoušena, protože je prázdná a za slovy, ale abychom vás dovedli k porozumění musíme užívat slov.³¹⁶⁾

8.4.1. – Náhled

Když se mluví v Dzogčhenu o náhledu, (tawa, lta ba), tak se myslí zejména teoretický náhled neboli filosofický způsob nahlížení na určitou problematiku. Vysvětlení dzogčhenového náhledu je z velké části postaveno na dvou velikých tématech. První z nich je vysvětlení, že náhled Dzogčhenu je jiný, než všechny ostatní buddhistické náhledy, druhé je vysvětlení podstaty Přirozené Mysli a všech pojmů, které k tomuto účelu byly vytvořeny.³¹⁷⁾

Nauky Dzogčhenu jsou obecně adresovány lidem, kteří jsou svázáni nevědomostí a proto dosud žijí na relativní úrovni, kde je zakoušeno utrpení. Dzogčhenové nauky však předpokládají, že všichni lidé mají v jádru skryto buddhovství, totiž že jejich Přirozenost je buddhovská přirozenost, která jim dává schopnost jakéhosi vyššího porozumění, které není nezbytně vázáno na intelektuální schopnosti. Proto se tyto nauky nezaměřují jen čistě na intelektuálně–spekulativní aspekt sdělení, ale tento aspekt je vždy navázán na cestu praktické zkušenosti, kterou je člověk detailně prováděn.³¹⁸⁾ Intelektuální porozumění a praktické pochopení prožitím musejí jít ruku v ruce. Z toho vyplývá i to, na jaké oblasti poznání a formy poznání se nauky Dzogčhenu zaměřují nejvíce. Obecně lze říci, že každé poznání má svou cenu a najde si své platné místo v životě člověka a společnosti, avšak některé oblasti poznání se lidské existenci dotýkají bezprostředněji než jiné. Vědět, jak klasifikovat motýly či nerosty do skupin, je jistě užitečné a nese to s sebou specifické metodické postupy, které se při tom uplatňují, avšak vědět, jak klasifikovat vlastní myšlenky a mít základní přehled o tom, jak vlastně naše mysl funguje, se našeho bytí dotýká nějak intenzivněji a naléhavěji. To je jeden z důvodů, proč jsou nauky Dzogčhenu převážně epistemicky akcentované, zatímco tvrzení s ontologickým nárokem vynáší minimum – a vesměs všechna tato tvrzení vždy jen nějak vyplývají z epistemicky vedené introspekce. Dzogčhen si z velké části všímá, jak je naše mysl poskládána a jak se tyto jednotlivé části zapojují do životního procesu, zatímco vysvětlení *proč* to tak je, jsou jen okrajová, neboť to už jsou jen spekulace pro spekulace a jediné, co tu je rozhodující, je pochopení prožitím. Co má skutečný význam je to, jak nás tyto intelektuálně přijaté informace vnitřně promění, jak moc nás vyburcují k tomu, abychom s jejich pomocí odhalili naše dosud skryté buddhovství. O tomto skrytém buddhovství uvnitř každé bytosti dzogčhenová nauka říká, že už tam od počátku je, celé, naprosté a dokonalé. Není nic, co bychom k němu mohli přidat, nemůžeme jej nijak změnit, upravit, zvětšit či zmenšit, ani zhoršit či zlepšit. Jediné, co můžeme, je jej odhalit a dovolit mu zazářit. Proto se říká, že se máme v nějakém smyslu očistit, oprostít se od nesprávných názorů, najít sebe sami, atd.; říká se to proto, že tam uvnitř už to je celé a dokonalé. Dzogčhen, narozdíl od ostatních tibetských buddhismů, říká, že buddhovství nemůže být nijak vyrobeno, protože co vzešlo z příčiny, je dočasné a nahodilé, a vše co vzniklo také i zanikne. Spontánně dokonalý stav buddhovství existuje jako potencialita ve všech cítících bytostech, která může být rozpoznána skrze následování instrukcí a jejich aplikace skrze „cestu“. Smysl cesty je v uvedení praktikujícího do stavu Bdělé Přítomnosti (rigpa), k uvědomění si, že zdrojem a konečnou podstatou všech vnějších a vnitřních

316) Srov. NAMDAK, T. Oral commentary to *The Instructions on the Direct Introduction to the Naked View...* s. 41.

317) Srov. ROSSI, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 43.

318) Srov. ROSSI, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 43.

jevů vztažených k cítícím bytostem je neomezený a nepopsatelný stav Reality (bönni, bon nyid), který je jejich vlastní nejvyšší Přirozeností. Když pak nauka Dzogčhenu hovoří o Plodu, neboli o cíli, ke kterému nás vede, má tím na mysli definitivní návrat do stavu Reality, a protože tento stav je naše vnitřní již osvícená Přirozenost, pak je již spontánně dosažen, což znamená, že buddhovství už tu je.³¹⁹⁾

Realita je označována jako Dzogčhen, Naprostá Dokonalost, protože není nijak omezena ani nijak ovlivňována, není ovlivňována příčinami pomíjivých věcí; nemůže být definována jako setkání protikladných principů ani jako alternace sil. Tato Naprostá Dokonalost nemůže být ztotožněna se stavem překračujícím utrpení (nirvánou), který zakoušejí osvícené bytosti, ani se stavem transmigrace (samsárou), neboť tato naprostá Dokonalost je oba zahrnuje a současně transcenduje. Je to stav, ve kterém není ani „dobré“ ani „špatné“. Tento stav nemůže být dosažen graduální cestou kráčením po následných stupních mentální nebo fyzické praxe.³²⁰⁾

Dzogčhen říká, že absolutní stav nemůže být dosažen skrze meditace, což je v rozporu s veškerými snahami všech osmi nižších vozů a ostatních buddhistických náhledů. Z pohledu Dzogčhenu je meditace obecně nahlížena jako nahodilý stav, jako dětská hra, kde subjekt uchopuje objekt, kde je stále přítomna tato dualita subjektu a objektu, uchopujícího a uchopovaného. Z pohledu Dzogčhenu je to právě tato dualita, která konstituuje veškeré pomýlení a utrpení, tak jak je pak možné skrze její byt sebesofistikovanější a sebehlubší užívání tuto dualitu jakkoliv překonat? Skrze užívání duality dualitu nezrušíme, jen ji nějak modifikujeme. Mentální procesy se jen přeskupí do nových struktur, avšak jejich omezení se nezruší. Dzogčhen říká, že když tento nejvyšší stav realizujeme, tak to

„není v meditaci, protože jak mysl, která provádí meditaci tak i objekt, na který je meditováno jsou nahlíženy shodně jako Mysl–sama (semñi), jako stav Reality. Navíc, není to nalezeno v meditaci, když si člověk uvědomí, že zde není žádný objekt na jedné straně, na který by se mělo meditovat, a není zde ani žádné vědomí na druhé straně, které které meditaci provádí.“³²¹⁾

Vysvětlení textu *Dvanácti malých tanter* výstižně shrnuje:

„Mysl–sama (Přirozenost Mysli, semñi) je jako oko, bez kterého se ostatní věci nemohou samy objevit. Protože je přirozeně skryta v sobě samé, může být objevena pouze vstoupením do její skryté přirozenosti. Ostatní cesty jsou klamavé a navádějí člověka k upadnutí do sféry transmigrace (samsáry).“³²²⁾

Těmto naukám je v textech i v interpretacích připisován původ v Kuntuzangpovi, Prvotním Buddhovi, který vyjevil různé aspekty pravdy v různých formách a stupních podle schopnosti různých bytostí je přijmout a aplikovat. Kuntuzangpo je však v nejvyšším smyslu chápán čistě symbolicky, je to Prvotní Učitel (je njid kji tönpa, ye, nyid kyi ston pa), protože představuje Realitu stejně jako pravé rozpoznání Reality ze strany individuálních bytostí. Této Realitě se také říká Stav Veskrze–Dobrého, protože zahrnuje všechno bez jakéhokoliv vybírání či stranění, protože existuje v rovnováze bez jakýchkoliv výkyvů a omezení. Říká se, že nemá inherentní přirozenost (rang žin mepa, rang bzhin med pa) a současně je ozdobena dynamickým potenciálem (tsal, rtsal), takže se může manifestovat (rolpa) všemi možnými způsoby. Tuto Realitu můžeme popsat mnoha soudy mnohými způsoby abychom usnadnili porozumění bytostem s obyčejným intelektem, nicméně zůstává nedotčena a nevyslovitelná i pro samotného Prvotního Učitele Kuntuzangpa. Tato Realita existuje od času bez počátku, je neměnná, nemůže být vytvořena, ani uměle dosažena, manipulována, opravena nebo jakkoliv měněna.³²³⁾

319) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 44.

320) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 44.

321) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 48.

322) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 48.

323) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 50.

„Doktrína Veliké Odlišnosti je esenciálním Způsobem Bytí, Prvotní Osvícení, Nejvyšší Přirozenost všech jevů, čistá od počátku.“³²⁴⁾

Označení „doktrína Veliké Odlišnosti“ naznačuje, že Kuntuzangpo je zcela jiný, první a jedinečný mezi všemi cítícími bytostmi. Ale i přesto je Kuntuzangpo kvintessentním stavem každého jednotlivce, což jasně dokládá tento verš:

„Kuntuzangpo je Ryzí–a–Dokonalou–Myslí každého individua“³²⁵⁾.

Způsob jevení se, způsob povstávání Absolutní Reality v podobě pomíjivých forem, je také nazýván Veliká Manifestace neboli Veliká Hra (ropla chenpo, rol pa chen po), protože cokoliv se manifestuje, vždy povstává z nezastřehného dynamického potenciálu (tsal) Základu (künži). Základ má kapacitu manifestovat sám sebe v podobě všech jevů. Této kapacitě se nazývá tsal. Vše, co takto aktuálně povstává je rolpa.³²⁶⁾

Komentář k *Náhledu, který je jako lví řev* výstižně říká:

„Manifestace je dvojího druhu: čistá, která se manifestuje jako sama Realita, a nečistá, která se manifestuje jako klamavé zjevy. Na základě realizace Základu, ryzí manifestace Reality povstává jako Tělo a Prvotní Moudrost, jako perfektně položená čistá pole, jako skvělé kvality těchto jevících se znaků a atributů, jako osmdesát součástí meditační absorpce, jako rozšíření a znovu–shromáždění světebných paprsků vyplňujících všední sféru. (...) Nečisté se manifestuje jako klamavé jevy, povstává jako tři sféry existence [touhy, forem a bez forem], šest měst nezbytnosti [šest sfér samsárické existence], pět cest běžných bytostí [založených na pěti jedech] a čtyři míst zrození [děloha, vejce, teplo a vlhko, nadpřirozené], které, když na to přijde, se objevují jako čtyřicet jedna plně rozvinutých manifestací. Ačkoliv manifestace povstává tolika způsoby, je stále jedna v esenci Základu“³²⁷⁾.

8.4.2. – Základ Všeho (künži)

Základ Všeho, künži (kun gzhi) je jedním z klíčových pojmů nauky Dzogčhen. Tento pojem je používán i v indickém filosofickém systému jogačáry, kde však tento pojem, v sanskrtu alaja, označuje jedno z osmi druhů vědomí (nampar šepa, rnam par shes pa, skr. vidžňana), kterými jsou vybaveny cítící bytosti. Z výše zmíněného příkladu vědomí jako sluhů, pána domu a manželky představuje tato alaja tabuli či pokladnici, kde je všechno shromažďováno. Obecně řečeno, tato alaja–vidžňana, neboli základní vědomí, obsahuje všechny otisky (bagčag, bag chags, skr. vasana), které jsou produkovány příčinami a akcemi – a z tohoto důvodu je považována za nečistou. Ale jakmile jsou všechny karmické stopy očištěny, pak toto základní vědomí zmizí spolu s nimi.

Avšak podle náhledu Dzogčheny tradice Bön není Základ jen pouhým skladištěm karmických stop (bagčag), schránka a zdroj všech jevů jak transmigrujících (samsára), tak těch, které jsou ve stavu překračujících utrpení (nirvána), proto je také nazývána Základ Všeho (kun gyi gzhi, zkráceně kun gzhi) Základ všeho je Prvotní Stav, který byl vždy Ryzí (kadag) a spontánně Dokonalý (lhundrub). Je to zdroj, ze kterého se všechno spontánně manifestuje. A stejně jako zrcadlo naprosto nezaujatě odráží cokoliv aniž by tím bylo nějak změněno, i Základ zůstává povstávajícími jevy neovlivněn. Proto výše zmíněný závěr citace říká, že veškerá manifestace je jedna v esenci Základu. Základ má nezastřehnou kapacitu povstávat všemi možnými způsoby; a důvod, proč tyto jevy (nangwa, snang ba) mohou být vnímány jako stav transmigrace nebo

324) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 50.

325) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 51.

326) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 51.

327) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 51–2.

jako stav překračující utrpení, spočívá v tom, zda jsme ne/pochopili svou Nejvyšší Přirozenost – pokud ta je rozpoznána ve své esenci, která je Ryzí (kadag) a spontánně Dokonalá (lhundrub) od samého počátku, pak toto rozpoznání je Prvotní Psvícení, stav Kuntuzangpa. Pomýlení a transmigrace vyvěrají z absence tohoto rozpoznání, z nerozpoznání pomýlenosti se kterou podřadná mysl vnímá sama sebe a své okolí.³²⁸⁾ Jak říká komentář k *Náhledu, který je jako lví řev*:

„Základ je definován třemi obecnými způsoby: Základ Osvícení, Základ pomýlení a Zdrojový–Základ (byung gzhi). Základ Osvícení je veliká prvotní čistota (kadag čhenpo). Základ pomýlení je základem karmických otisků a tak dále. Zdrojový–základ je neutrální a spontánně dovršený. Transmigrace a stav překračující utrpení se odehrávají v Základu Všeho (künzi). Realizace a pomýlení jsou nahodile podmíněné jevy. Přirozenost Mysli (semñi), jejíž podstatou je Jasné Světlo (ödsal) – je-li vytvořeno mimořádné poznání realizace, pak je tato realizace Prvotním osvícením, Kuntuzangpem. Přirozenost Mysli (semñi), jejíž podstatou je Jasné Světlo (ödsal) – není-li vytvořeno mimořádné poznání realizace, pak to je počátek pomýlení cítících bytostí jeví se jako transmigrace. Když to není takto, tak je to jako to druhé, stejně jako je provaz zaměněn za hada. I přesto, že je základ vykládán jako trojí, jeho esence je jedna. Je to veliká, jediná Dimenze zahrnující vše.“³²⁹⁾

8.4.3. – Ryzí–a–Dokonalá–Mysl (čang čub kji sem)

Nahlížena z pohledu žijících bytostí je tato vše–zahrnující jediná Dimenze Základu nazývána Mysl–sama (přirozenost myslí, semñi, sems nyid) nebo také Ryzí–a–Dokonalá–Mysl (čang čub kji sem, byang chub kyi sems). V západních překladech je tento pojem obvykle překládán jeho sanskrtským ekvivalentem *bodhičita*. Bohdičita, ke které Dzogčhen odkazuje, je „absolutní bodhičita“, jedna za dvou bodhičit, kterou najdeme již v raných mahajanových sútrách jako *Samdhinirmocana*, a která označuje stav Osvícení, zatímco „relativní bodhičita“ označuje záměr dosáhnout Osvícení pro záchranu všech cítících bytostí od utrpení. Překlad označení „čang čub kji sem“ jako Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je inspirován vysvětlením v textu *Dzogpa čhenpo jangtse longčhen kji ngě dön*.³³⁰⁾

„Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je ryzí (čang, byang), protože existuje jako prvotní ryzost (kadag) nezrozené prázdnoty; je dokonalá (čub, chub), protože existuje jako spontánní Dokonalost (lhundrub) nezastřeného jevení. Mysl–sama (semñi) existuje jako nerozdělitelný (jermed, dbyer med) projev těchto dvou.“³³¹⁾

Jak citace naznačuje, Ryzí–a–Dokonalá–Mysl je popisována jako Nerozdělitelnost nebo ne–dualita nezrozené Prázdnoty, která je prvotně Ryzí a nezastřeného jevení se jevů, které je spontánně Dokonalé. Tento princip ne–duality prvotní Ryzosti a spontánní Dokonalosti je rozlišujícím znakem charakterizujícím náhled Naprosté Dokonalosti, Dzogčhenu. Právě pro tuto ne–dualistickou modalitu Dzogčhen postuluje a potvrzuje *ontologickou identitu* Nejvyšší Přirozenosti žijících bytostí (semñi) a Reality (bönñi). Text *Dzogčhen jangtsě longčhen kji ngě dön* vysvětluje tento princip ontologické identity ve smyslu trojího vzorce zahrnujícího příklad

328) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 53–5.

329) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 55.

330) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 56.

331) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 56.

(dpe), svědectví (rtags) a význam (don). Příklad je, že je jako prostor (namkha, nam mkha`), svědectvím je Mysl-sama (semñi), významem je stav Reality (böññi):³³²⁾

„Z prázdného Stavů Prostoru se jevy a vcházení-do-bytí jeví rozličnými způsoby;
z prázdného Stavů reality se vyjevují jevy s jejich charakteristikami;
z prázdného Stavů Mysli-samé se objevují cítící bytosti v jejich rozličnosti.

Stejně jako esence Prostoru, který je příkladem, je prázdná co do charakteristik, také esence Reality, významu, je prázdná ve smyslu zaujatosti;
a stejně tak je esence Mysli-samé, která je svědectvím, prázdná ve smyslu konceptualizace a uchopování.

Protože zde není dualita mezi stavem Prostoru a všemi jevy a vcházením-do-bytí;
protože zde není dualita mezi stavem reality a všemi jevy;
a protože zde není dualita mezi stavem Mysli-samé a všemi cítícími bytostmi, tedy,
také Dimenze Prostoru, Mysl-sama a Realita nejsou dva, ale jedno.

Protože zde není inherentní přirozenost, jsou jedním jako prázdnota.

Protože povstávají naprosto nezastřeně, jsou jedním jevem.

Protože jevy a prázdnota nejsou rozlišovány, jsou toutéž ne-dualitou.“³³³⁾

„Ryzí-a-Dokonalá-Mysl je prázdná, není generována primárními ani instrumentálními příčinami, nemůže být substanciálně produkována. Je prvotně čistá, protože je od počátku neovlivněna jakýmkoliv druhem pomýlení a protože i kdyby jakékoliv pomýlení povstalo, bylo i spontánně uvolněno. Myšlenka o spontánním uvolnění může být vysvětlena srovnáním povstávání a uvolňování pomýlení k povstávání a uvolňování myšlenek. Když v naší mysli povstane ctnostná, nectnostná nebo neutrální myšlenka, můžeme ji následovat, posoudit, rozvíjet, přeložit do fyzických aktivit a tak dále; ale když tuto povstávající myšlenku jen jednoduše pozorujeme a necháme ji být tak, jak je, místo abychom ji následovali nebo posuzovali, tak se tato myšlenka v naší mysli prostě samovolně rozpustí, protože jí není poskytnut žádný základ ani není nijak „konkretizována“ už od samého jejího počátku.

Ačkoliv povstávání jevů (nangwa, snang ba) jako takové je generováno příčinami a odpovídá specifickému individuálnímu vnímání, i tak reprezentuje neomezené způsoby, kterými může Ryzí-a-Dokonalá-Mysl povstávat. Tudíž v náhledu Dzogčheny není žádný jev považován za kompletně neexistující. Nicméně, když budeme zkoumat jevení se, zjistíme že nemůže vyprodukovat žádnou uchopitelnou esenci, protože jevy nemají inherentní substanciální přirozenost (rang bzhin med pa). Jevy nemají inherentní přirozenost, stejně jako Ryzí-a-Dokonalá-Mysl.

Náhled Dzogčheny dále potvrzuje ontologickou identitu makrokosmické a mikrokosmické reality skrze trojí axiom *Stavu* (ngang), *Nejvyšší Přirozenosti* (rang bzhin) a *Identity* (bdag nyid). *Stav* je Základem všeho (künzi) - prvotně Ryzí (kadag) a není generován primárními ani instrumentálními příčinami. Je to počátek a zdroj všech jevů. O *Nejvyšší Přirozenosti* se říká, že je nezměnná a neměnná, protože Základ je spontánně Dokonalý (lhundrub) ve smyslu jeho vlastního potenciálu (tsal) k manifestaci (rolpa). Ne-dualita mezi Nejvyšší Přirozeností (neboli nezměněným jevením všech jevů) a Stavem (neboli Základem všeho) je zván *Identita* (dagñi, bdag nyid). tato jedinstvo prvotní Ryzosti (kadag) a spontánní Dokonalosti (lundrub) je způsobem bytí (gnä lug, gnas lugs) Ryzí-a-Dokonalé-Mysli.“³³⁴⁾

332) Srov. Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 56. Tyto tři pojmy jsou podrobně vyloženy v kapitole „12 malých tanter“ v podkapitolách „7. Ja, Příklad“, „8. Nya, Svědectví“ a „9. Ta, Význam, Podstata“.

333) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 57.

334) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 57-8.

8.4.4. – Dimenze (jing) a Prvotní Moudrost (ješe)³³⁵⁾

„Základ všeho je tedy připodobněn k prázdné Dimenzi (jing, dbyings), kde se Prvotní Moudrost (ješe, ye shes) rozvíjí a spočívá. Tato dvojice Dimenze a Moudrosti reprezentuje Ryzí-a-Dokonalou-Mysl: Mysl je jednoduše, jako Obloha; je stále stejná, jako Dimenze (dbyings) Prostoru; je neomezená, jako Rozlehlost (klong) Prostoru. Prostor, Dimenze a Rozlehlost jsou pojmy užívané jako příklad Mysli-samé jako nepokřivené nádoby jejího vlastního kreativního potenciálu, stejně jako vesmír obsahuje všechny existující jevy. Prvotní Moudrost pak reprezentuje ‚jasný‘ (gsal cha) nebo také ‚jevící se‘ (snang cha) aspekt Mysli-samé (semñi), a je hodnocený jako aktivní (gjowa, g.yo ba).“³³⁶⁾
Text vysvětlení Dvanácti malých tanter hovoří o Dimenzi a Prvotní Moudrosti takto:

„Dimenze a Prvotní Moudrost jsou vysvětlovány dvěma obecnými způsoby: Dimenze, zahrnující všechno, je bez zaujatosti a sklonů. Jsa ryzí, je Dimenze sama prostá náhodných znečištění a poskvrnění. Protože ve své esenci existuje jako prázdnota, je bez vymezení. Protože Dimenze je tím, z čeho všechno pochází, je bez charakterizace.

Prvotní Moudrost je vysvětlována rozmanitě, ale je také redukována na pět; ale když je člověk vykreslí dá všechny k sobě, je jich tolik, kolik jich dokáže pojmut. Prvotní Moudrost je jasná ve své esenci, jasně vystupuje ze Stavů Prázdnoty. Jsa přirozeně prázdný, Stav je nazýván Dimenze: Jsa jasná, Nejvyšší Přirozenost je zvána Prvotní Moudrost.

Jsa ne-duální, Dimenze a Moudrost nejsou rozrůzněny. Ale z tohoto ne-rozrůznění Nejvyšší Přirozenost září, je to Samo-Vzniklá Prvotní Moudrost. Realizace, že se to má takto je zvána Prvotní Moudrost Spontánně Bdělé Přítomnosti; přirozeně očištěna od konceptuality; je to Ne-konceptuální Prvotní Moudrost. Jsa bez rozrůznění, Dimenze a Prvotní Moudrost neexistují v dualitě. Esence je ne-duální, je to Jediná Esence (thigle ñjagčig).“³³⁷⁾

8.5. – Prázdnota a nevědomost v západní filosofii

Výše jsem se velmi podrobně zabýval buddhistickým pojetím *prázdnoty*, zejména náhledem tradice madhjamaky, čittamatry a Dzogčhenu. Základem všech těchto pojetí je, že věci nejsou takové, jaké je aktuálně vnímáme. Mezi věcí o sobě a naším mentálním obrazem věci, tedy tím, jak věc ve vědomí pojmáme, se klene propast naší nevědomosti, emocí a karmických příčin. První a základní je zde nevědomost, která spočívá v tom, že se domníváme, že věci existují právě tak, jak je my vnímáme, že si neuvědomujeme, že to, jak my věci aktuálně vnímáme je jen náš osobní momentální úhel pohledu, který má nutně reduktivní charakter.

Náhled madhjamaky říká, že sice tuto nevědomost máme v našem vnímání pevně zakořeněnou, ale že je možné neustálou analýzou naší noetické činnosti a meditativním procvičováním oprošťování se od tohoto nesprávného nahlížení můžeme naše vědomí očistit a osvobodit natolik, že tuto „chybu“ přestane dělat. Jinými slovy vědomí na sobě nějak zapracuje, čehož výsledkem bude to, že rozpozná své omyly a naučí se jich znova nedopouštět, což povede k realizaci moudrosti poznání, buddhovství dharmakaji, realizaci absolutní pravdy. Realizaci relativní pravdy, tedy rúpakaji musí praktikující madhjamaky a obecně süter a nižších tanter dosáti praktickou cestou deseti páramit.

335) Pojmy Dimenze a Prvotní Moudrost jdou podrobně vyloženy v kapitole „12 malých tanter“ v podkapitole „10. Tha, Nezrozený“.

336) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 59.

337) Rossi, D. *The Philosophical View of the Great Perfection...* s. 59–60.

Náhled Dzogčhenu je jiný. Dzogčhen tvrdí, že vědomí, které samo je zdrojem této nevědomosti, nemůže nijak samo sebe „předělat“ aby tuto chybu přestalo neustále opakovat. Jediná cesta k realizaci, podle Dzogčhenu, je přestat brát jednotlivá vědomí a jejich objekty tak vážně a místo toho se „soustředit“ na jejich zdroj, jejich podklad – na Přirozenou Mysl. Vědomí se mají k Přirozené Mysli jako vlny k jezeru. Myšlenky se mají k vědomím jako odlesky na vlnách k vlnám. Pochopíme-li, co je skutečným základem naší bytosti, pochopíme-li naši Přirozenost, pak s tímto poznáním přijde i poznání pravé povahy toho, co z této Přirozenosti vychází – vědomí a myšlenek. Jakmile bude tento klam náhle rozpoznán, ztratí svou naléhavost a „vážnost“. Potíž však je, že tato Přirozenost je za veškerými vědomími i myšlenkami, to znamená, že je pro ně nepojmutelná, nepředstavitelná, nezpředmětnitelná. Vědomí neobsahují žádný nástroj, a to včetně myšlenek, který by dokázal tuto Přirozenost jakkoliv pojmout nebo obsáhnout. Jak tedy tuto Přirozenost vůbec (roz)poznáme? A jak poznáme, že jsme ji poznali? Tato Přirozenost pozná sama sebe sebou samou. Jako když zapálená lampa osvětlí nejen temnou místnost, ale i sebe samu. Přirozenost je zároveň Prázdnota a Jasná. Prázdnota a Jasnost jsou Neoddělitelné. Prázdnota je jako prostor oblohy a Jasnost je jako záře slunečních paprsků oblohu osvětlujících. A ta Přirozenost jsme my, naše nejhlubší jádro. Každopádně skutečnost, že vědomí nesprávně uchopují objekt jako by skutečně byl takový, jaký je aktuálně vnímán, potvrzuje jak Dzogčhen, tak madhjamaka. Liší se však pojetím cesty vedoucí k překonání této nevědomosti.

Tohoto problému v „kontaktování“ Jediné Sféry jsem si všiml proto, že by nás, lidi západního smýšlení, mohl o lecčems poučit. Abych mohl vyjádřit svou pointu, tak se musím ještě vrátit k Parmenidovi a k jeho „kahnovské“ interpretaci³³⁸⁾, v jejímž světle do sebe začne mnoho „řeckých nahodilostí“ docela dobře zapadat.

S pomocí této kahnovské perspektivy se pokusím u Parmenida ukázat, že už u něj se započal proces implementace do myšlení toho, to by stoupenec madhjamaky, a obecně i tibetského vadžrajánového buddhismu, nazval nevědomostí. Parmenidés totiž postuluje svého druhu epistemicko-ontologický realismus, jakýsi pozitivisticko-realistický model vnímání, tedy že jak věci poznáváme, takové ony skutečně *jsou*, neboli že naše poznání v nějakém ohledu zachytává pravdivé fragmenty reality, poznává skutečné záblesky „věcí o sobě“. Výše jsem obšírně popisoval náhled prázdnoty v madhjamace abych ukázal, že jakýkoliv názor, že poznávané věci jsou takové, jaké my je aktuálně poznáváme, vzniká vždy za součinnosti nevědomosti.

Začněme Kahnem:³³⁹⁾ Kahn přichází s poměrně provokativní myšlenkou, že řecké sloveso „být“ není starými Řeky nikdy užíváno primárně v existenčním smyslu, nýbrž vždy je myšleno spolu i s užitím predikativním. To znamená, že když antický Řek řekl například „Sokrates je.“, tak tím neměl na mysli dnes používaný překlad „Sokrates existuje.“, nýbrž myslel tím spíše, že „Sokrates existuje tak a tak, existuje po sokratovském způsobu, existuje *nějak*.“ Takže když Řek řekl, že něco „je“ tak tím měl na mysli, že to je „tak a tak“, že to je „nějak“. Dokonce i když bylo slovo „být“ užit syntakticky v absolutní predikativní slovesné konstrukci, tak tím, podle Kahna, nebyl myšlen čistě jen existenční smysl, ale také smysl veritativní. Použití slovesa „být“ ve větě mělo pouze *zdůraznit* pravdivost a „skutečnost“ toho, že se vypovídaná věc má tak a tak. Věta „Sokrates je hudebně založený.“, „Sokrates musikos esti.“ proto znamenala „Je pravda, potvrzují, že Sokrates je hudebně založený.“ A když Řek chtěl prostě jen říci, že „Sokrates je hudebně založený“, řekl jen „Sokrates musikos“, „Sokrates hudebně založený“. Proto, kdykoliv si staří Řekové kladli otázku po „bytí“, tak tím nemysleli primárně otázku existence či neexistence, což je otázka, která se objevuje až v křesťanské scholastice jako odpověď na potřebu vysvětlit stvoření světa „z ničeho“ a povahu Boží existence. Tento pohled plně rozvíjí například sv. Tomáš skrze reálnou distinkci esence a existence. Když si Řek kladl otázku po bytí, tak se

338) Ve věci Kahna patří můj veliký díky Danielu D. Novotnému, který nám, v rámci výuky, tento velice obtížný článek a ještě obtížnější téma velice poctivě a dopodrobna vyložil; co zde ovšem o Kahnovi a Parmenidovi tvrdím, je můj názor, se kterým by nejspíše nesouhlasil.

339) Srov. KAHN, Ch. H. *Řecké sloveso „být“ a pojem bytí*.

ptal po „jakosti bytujícího“, tedy jakosti kosmu, jakosti toho, co veskrze je nějaké a v harmonii a řádu; jak si vyložit „bytí tak a tak“.

8.5.1. – Parmenides

Tímto „kahnovským“ prismatem se teď podívám na Parmenidovy zlomky, které zde rovnou přepíšu do „kahnovštiny“. Než přistoupím k samotné interpretaci zlomků, chci ještě podotknout, že text samotný nikde nerozlišuje mezi poznáním smyslovým a poznáním rozumovým. Nevím, proč tomu tak je, ale nabízí se vysvětlení, že problematika „pravdivosti“ poznání, o kterou zde půjde nejvíce, je v obou případech stejná, proto nemá smysl tyto dvě věci (smyslové a rozumové poznání) oddělovat:

„...Stojí tam brána, k níž vedou dráhy Noci a Dne,
nadpražím objata jest a dole kamenným prahem.
Onu aithéru (jasnou?) bránu pak veliké veřeje plní,
střídavě klíče k nim má přísná Spravedlnost (Diké).

Jí dívky domluvily něžnými slovy,
přemluvily ji chytře, aby přivřenou závoru rychle
od brány odsunula. Tu rozletěla se brána,
břevna pak pokrytá kovem a spojená čepy i hřeby
střídavě otáčela se v jamkách a široký otvor
dveří zcela se uvolnil. Hned pak dívky
po cestě branou přímo řídily vůz i koně...“ (Parmenides, B 1)

„Brána“ zde zřejmě odkazuje k myšlence, že existuje úhel pohledu, který nějak dokáže usmířit zdánlivě nesmiřitelné a protikladné postoje. Jako kdyby byla jedna univerzální pravda, na které všechny ostatní pravdy do určité míry participují, nebo se jí vzdalují. Brána, kterou Niké na chytrou přimluvu dívek otevřela dokořán, protože by jinak byla jen pootevřená a básníkův povoz by neprojel, může symbolizovat poznání, které je obvykle dostupné jen „částečně“ a neúplně. Otevřením brány je tedy odhalena možnost plného poznání pravdy pro toho, kdo je jí proveden, neprojde vlastními silami, ale je mu pomozeno. Bohyně jej přivítá slovy:

„Vítej, mladíku, který ses spolčil s nesmrtelnými vozatajkami,
a na koních, kteří tě nesou, jsi přibyl do našeho domu.

Člověk nedosahuje poznání „absolutní pravdy“ svými vlastními silami, ale s pomocí sil „vyšších“ tak, že se s nimi nějak „spolčí“ a nechá se jimi vést. Skoro se zdá, že absolutní a jisté poznání není vynutitelné přirozeným světlem lidského rozumu, nýbrž vzniká i za součinnosti světla nestvořeného.

Nebyla to zlá sudba, která tě přivedla
touto cestou – je totiž mimo dráhy lidské -,
nýbrž zákon (Themis) a právo (Diké).

Zdá se, že člověk si může obdržení schopnosti absolutního poznání nějak „zasloužit“ nebo „vynutit“. Zde je vysvětleno, že součinnost tohoto nestvořeného světla si může člověk nějak vynutit – zákonem fungování kosmu a tedy spravedlivě, právem. Jako by člověk „nasedl“ na jakýsi vůz ve své mysli, a ten jej dovezl až tam, kam mysl běžně nemůže, ale kam je ze své vnitřní přirozenosti uschopněn „nechat se dovézt“.

Máš tedy zvědět všechno:
Jednak neochvějně srdce okrouhlé Pravdy,
jednak domněnky smrtelníků, v nichž není jistoty pravé.

Poutníkovi bude dáno poznání Pravdy, tedy něčeho, co je neměnné a věčné, i poznání domněnek, tedy něčeho, co se jako pravda jeví, ale pravda to není. Zde je zajímavá otázka, jak je možné, že může být nějaké poznání pouze „domnělé“, když „myšlení a bytí je totéž“, jinými slovy, odkud se bere v mínění lidí onen „omyl.“ Zatím víme jen to, že jde o domněnky smrtelníků, tedy se zdá, že jde o obvyklý způsob smýšlení a prožívání obyčejných lidí.

**Přesto však poznáš i to, jak domnělé mělo by bytí
podobné pravdě, kdyby snad proniklo skrze všechno.“ (Parmenides, B 1)**

Ono domnělé poznání by mohlo být zaměněno za pravdu samu v případě, že by poznávajícího cele pohltilo – a ten by tak ztratil i poslední vazby k pravdivému poznání jako korektivu či metru pro posouzení pravdivosti, vazby k pravdě jako takové, i k pravdě v jednotlivých poznáních, která jsou myšlena. Zdá se, že může být řeč i o takových věcech, jako jsou jisté pravdy typu že $1+1=2$, které byly v pozdější filosofii používány při obhajobě možnosti jistého a pravdivého poznání samotným přirozeným světlem rozumu – bez zásahu světla nadpřirozeného. Jinými slovy, pokud je alespoň nějaké naše poznání světa pravdivé, pak na jeho základě lze naše predikáty o tomto světě nějak třídit na „pravdivé“ a „nepravdivé“. Bez tohoto prvního korektivu je však pravda nedosažitelná.

„Nuže, já ti teď povím – a slovo, jež uslyšíš podrž –,
jaké cesty poznání všeho jsou jedině myslitelné:
První cesta, že jsoucí jest tak a tak (tímto způsobem), a že jak se věci nemají, tak
prostě nejsou,
to je dráha přesvědčivosti (evidence), neb ona provází pravdu.
Druhá cesta, že věci nejsou tak a tak, a že se tak nemají nutně,
o této cestě ti říkám, že je zcela nepoznatelná;
neboť nemůžeš nijak poznat, co není, není to totiž nijak možné,
ani to nemůžeš nijak vyslovit, vždyť myslit a být takto nějakým určitým způsobem je
totéž.“ (Parmenides, B 2 a 3)

První cesta je cesta nějaké evidence (přesvědčení), které provází pravdivé poznání. Vstoupí-li něco do našeho myšlení, pak to tam vstoupí nějak pravdivě a zároveň cokoliv do našeho poznání vstoupí, tam vždy vstoupí „nějak konkrétně“, tedy nějakým určitým způsobem. Co nijak není, to naše mysl nemůže ani nijak pojmut, tedy to, v našem slova smyslu, neexistuje, *nijak* to není.

Poznávám-li nějakou věc, která je taková a taková, pak nutně není jiná, to znamená, že poznaná věc a moje poznání té věci jsou nějak stejné, je zde nějaká identita poznávajícího a poznávaného. V této tezi je skrytá budoucí realistická teze o intencionální, nemateriální, shodě poznané věci a poznávající mysli. Parmenidés, zdá se, zde ještě nerozlišuje moderní problematiku intencionálního uchopování, kde poznanou věc poznává subjekt skrze pojem, kterým ji vlastně nějak „interpretuje“. V moderním smyslu je tedy naše poznání vždy jen nějakou naší interpretací. Parmenidův náhled zde spíše odpovídá aristotelskému náhledu, kde pojem věci nějak *skutečně* odpovídá.

Vrátíme-li se k tomu, co jsem výše uvedl o náhledu prázdnoty v madjamace, která tvrdí³⁴⁰⁾, že pokud by věci byly skutečně přesně takové, jaké je my aktuálně vnímáme, pak by nebol možný žádný pohyb, žádná změna, nic by nemohlo růst, ani umírat. Madhjamaka také říká, že v poznání nějak figuruje nevědomost, a sice tak, že když, jak jsem dříve uváděl příklad s člověkem, kterého potkáme, a kterého neznáme, není to ani náš přítel ani nepřítel. Představíme se a zjistíme, že se jmenuje Petr. V tuto chvíli vidíme jen muže jménem Petr, nic víc – to je první krok, ve kterém není žádná nevědomost, to je normální vnímání. Druhý krok však je, že se začneme domnívat, že to, *jak* Petra teď vnímáme, je skutečně a nezávisle existující Petr jakožto

340) V tomto náhledu Dzogčhen s madhjamakou souhlasí, liší se však v tom, jak tuto nevědomost překonat.

objekt. A tato druhá část je ovlivněna naší nevědomostí. Tato naše nevědomost je propojena se všemi našimi vědomími, proto říkáme, že všechny cítící bytosti, které mají vědomí, jsou nečisté, kromě moudrých buddhů, buddhové jsou čisté, protože oni dokážou svou moudrostí rozlišovat všechny formy nevědomosti propojené s vědomími a vyhybají se jim. V tomto smyslu by tedy Parmenidova první cesta spočívala v „prostém postřehu“ a možná i v souzení o tom, co bylo tímto prostým postřehem poznáno. Ovšem toto souzení musí být nějakého zvláštního druhu, tedy takového, že se v něm nemísí nevědomost a emoce a karmické stopy. V tomto prostém postřehu je přítomna jakási evidence, která nám dává jakousi jistotu, že poznaná věc je skutečně taková. Teď je tedy otázka, zda naše, v nějakém smyslu přesné, poznání poznává poznanou věc cele a naprosto, nebo jen nějaký její aspekt či část. Parmenides v tuto chvíli toto neřeší, madhjamaka říká, že věci skutečně poznáváme pravdivě, tedy tu část, kterou poznáváme, ovšem naše poznání rozhodně poznávanou věc nevyčerpává.

Druhá cesta říká, že jak věci nepoznávám, takové nejsou. Tedy jaké věci nejsou, o tom nemohu nic říct, protože o tom nemám žádná „data“; z toho co poznávám (pravdivě) nemůžu nijak vyvozovat nebo usuzovat na to, co nepoznávám.

Věc je myšlena ve stejném modu, v jakém existuje – vše je vždy myšleno „nějak“ – a takto „nějak“ to skutečně i existuje, je to „takové“. V této formulaci lze vyčíst „pozitivisticko-realistický“ model poznání. Tedy že skutečné a pravdivé je to, co jsme skutečně a pravdivě poznali. A skutečné a pravdivé je to proto, že jsme to takto poznali.

V tuto chvíli stále není jisté, zda má Parmenides na mysli poznání prostým postřehem, nebo zda jde o poznání skrze pojmy, tedy poznání predikované, vyslovené.

„Je třeba říkat a myslet, že co se má tak a tak – jak to vnímáš, je tak pravdivé; neboť co se má tak a tak, se tak má pravdivě.“

Toto je potvrzení oné „pozitivisticko-realistické“ koncepce poznání. To, co jsme nějak poznali, skutečně *takové* je. Zde už by asi možná příznivci madhjamaky začali bít na poplach.

**kdežto co se tak nemá, tedy co nijak nevnímáš, se tak věru nemá. To na mysli mít ti káží,
od této cesty zkoumání tě totiž chci předem odvrátit.**

Víme jen o věcech, které poznáváme, které nějak vstupují do našeho myšlení; věci, které do našeho myšlení takto nevstoupily, pro nás nijak neexistují, o těch nemůžeme nic soudit. Dnes bychom řekli, že se zde jedná o odsouzení například negativní theologie, která říká, že o Bohu můžeme říci jen to, co není, tedy že Bůh není konečný, není hloupý, atd. Parmenidés by tedy asi měl problém s „Bohem“, který „nijak není“.

**Také však od oné cesty, po níž se smrtelníci, neznalí ničeho,
zmítají, dvojhlaví: Bezradnost v jejich hrudi totiž
vede jejich bloudící mysl a oni se pak ženou,
hluší a zároveň slepí, zmatenci, nesoudné davy,
pro které bytí, které je vnímáno takto a takto, a nebytí, které není nijak vnímáno,
toutéž je věcí i různou,
ve všem je pro ně zpáteční cesta.“ (Parmenides, B 6)**

Smrtelníci, kteří jsou zmatení a nerozlišují správně si neuvědomují, že musí ostře odlišit to, co (pravdivě) vnímají od toho, co (nijak) nevnímají. Co nevnímají, to není a nesmí o tom fantazírovat. Co vnímají, musejí brát tak, jak to je, a ne si o tom myslet, by to mohlo či mělo být nějak jinak. Typickým příkladem takového počínání je například považování informací z doslechu za pravdivé. Madhjamaka by zde samozřejmě namítla, že věci sice vnímáme pravdivě, ale to ještě neznamená, že skutečně jsou takové, jaké je my vnímáme. Madhjamaka by tedy byla s oním „pozitivisticko-realistickým“ modelem poněkud zdrženlivější.

„Nikdy zajisté nedá se prokázat, že to, co nijak není, nějak je.

Nelze nijak prokázat, že to, co nevnímáme, může nějak existovat. Vnímáme to, co vnímáme, co je vnímatelné, avšak dokazovat, co je za hranicí tohoto vnímaného či vnímatelného je nesmysl – nemáme nic, čím bychom takové spekulace podložili. (Zde se nabízí zajímavá úvaha: Jak by tento model poznání odpověděl na tuto otázku: Potkám člověka, kterého jsem nikdy předtím neviděl, a vidím ho jen zepředu. Jsem v této chvíli oprávněn se domnívat, že má i „zadní část“, kterou nevidím?)

**Od této cesty zkoumání odvrát svou mysl.
ať tě ani zkušený zvyk nenutí, abys tou cestou
řídil osleplé oči a zalehlé uši a jazyk!
Ty jen rozumem (logos) rozsud' to zkoumání sporné
o němž jsem mluvila!**

Upadat v omyl je věcí silně zakořeněného zvyku, jakéhosi automatismu. Pomocí logu, lidského rozumu, nahlédni, že tamto zkoumání je sporné – to znamená: je ve tvých silách porozumět tomu, v čem spočívá ona nesmyslnost, případně omyl, onoho zkoumání (není jisté kterého, zda toho ze závěru zlomku B6 nebo B7).

Zde se zdá, že Parmenides označuje „slelou víru v „ospalé“ smysly, jakýsi nedostatek bdělosti při vnímání, za skutečný zdroj všech lidských omylů v poznání. Zde tedy jakoby oslabuje svůj „pozitivisticko–realistický“ model poznání a říká, že jen bdělý a bystrý rozum je schopen v pravdě poznání odlišit zrno od plev.

Teď již zbývá vyprávět (mythos) jen o jedné cestě:

Vyprávění, mythos, o jediné pravé cestě: tato cesta tedy nebude podána přesně a exaktně, ale nějak volněji, básnicky; co bude řečeno má být nějak porovnáno se zkušeností, s evidencí a prožitkem. A protože to bude volnější vyprávění, tak mezi formou sdělení a jeho obsahem nemusí být tak těsná a zřejmá vazba. Bude to vyprávění cílící na pointu, nikoliv na slova či použité figury.

**že jsoucí se má tak a tak. Na této cestě jsou četná znamení,
že jsoucí, které se má tak a tak, které nevzniklo, je nezrozené, nehynoucí,
jediné je veskrze celé a neochvějné a neukončené.**

Vydá-li se poutník cestou poznání, že poznané, tedy objekt i subjekt, se k sobě mají nějak identicky, pak se začnou ukazovat znamení, která naznačují, že co se má takto, takto vskutku je – úplně a naprosto, a proto to nemohlo vzniknout ani zaniknout. Zde je rovněž s velkou pravděpodobností skrytý předpoklad, že to, co je tak a tak, je nějak celistvé a uspořádané – je to kosmos, nějak se to podílí na řádu světa. Kosmos obsahuje všechny věci – a ty jsou nutně poznatelné; a mysl je poznává tak, jak skutečně jsou. Kosmos – všechno takto jsoucí je nehynoucí.

Zase se vraťme k madjamace, která říká, že pokud by něco bylo vskutku takové, jaké my to aktuálně vnímáme, pak by nemyla možná žádná změna. A protože změnu zakoušíme neustále, pak věci nemohou být takové, jaké je vnímáme. Zde se tedy Parmenidés a madjakama naostro rozcházejí.

Nabízí se však ještě jedna úvaha, a sice, že ono „jsoucí tak a tak“ je Jediná Sféra, respektive Přirozená Mysl a všechny manicastace, které v ní povstávají jako přirozený a spontánní projev její potenciality se manifestovat. Pak by ten popis byl naprosto odpovídající dzogčhenovému pojetí.

**Nebylo a nebude, existuje takové, jaké je, právě teď,
nyní, najednou a souvislé, jedno.**

Toto takto jsoucí, kosmos, existuje takové, jako to existuje, právě teď, celé a úplné. Pro tuto úplnost a celistvost se nemusíme trápit tím, co nevnímáme, co nijak není. Co vnímáme, vnímáme cele a pravdivě.

Bdělá Přítomnost je jediným skutečně autentickým, celistvým a pravdivým „modem“ našeho vnímání zakoušení. Ona vnímá sebe samu sebou samou, skrze svou Jasnost a zároveň je i Prázdna. Není zde tedy přítomna žádná dualita, která předpokládá mnohost a oddělenost. Je tedy otázkou, zda Parmenides míní ontologickou, či epistemickou jednotu.

**Neb jaký pak pro ně chceš vyhledat původ?
Jak pak a odkud by vzrostlo? Že by bylo z nejsoucího,
ti nedovolím říkat ani myslet; neboť o něčem, co nijak nevnímáme,
nemůžeme říci ani myslet, že není.
A jaká asi nutnost by přiměla jsoucí, aby teď nebo později,
vyrůstalo z něčeho, co nemůžeme nijak vnímat, a proto to ani žádným způsobem není?
Tudíž co nějak je (námi takto vnímáno), musí takto být naprosto, nebo je to tak, že to
vůbec nijak vnímat nemůžeme!**

Jak by to, co nějak je, a takové to i vstupuje do našeho vnímání, a tak to i myslíme, mohlo najednou vzniknout z toho, co nijak není – není to nijak, protože to nijak není ani v našem myšlení? Vždyť co nijak není, nemůžeme ani myslet. A jak by z tohoto nemyslitelného ničeho mohlo najednou být něco myslitelného a tudíž i jsoucího? A je to vůbec zapotřebí, když kosmos je celý a úplný, dokonale uspořádaný? Jaká síla by dokázala přimět aby to, co nijak není, najednou začalo nějak být? To by přeci bylo „stvoření z ničeho“, a to je nesmysl. Tedy, co nějak je, je tak naprosto a cele, a tak to i vstupuje do našeho myšlení; co nijak není ani nemůže začít nějak být, tedy ani to nemůžeme začít myslet. Nemůžeme, tedy *neměli bychom*, pokud se nechceme uvrhnout v omyl smrtelníků.

Rovněž se zde nabízí paralela s Přirozenou Myslí, Jedinou Sférou, která je nezrozená, nestvořená, nepočatá a nesložená, a přesto je základem všeho co je. Je to jednota v mnohosti.

**Ani že z něčeho, co se má takto a takto, by mohlo vzniknout něco, co by se mělo
nějak jinak,
nesvolí evidence síla, a proto bohyně práva Díké
neuvolňuje to, co se má tak a tak, z pout, aby vzniklo nebo zašlo,
nýbrž je drží.**

Co se má takto, se má takto cele a nutně, tento modus jsoucnosti je stejný. Tento modus jsoucnosti čehokoliv je nutný. Máme-li myšlenku, pak ta myšlenka je „hotová a celá“. Jedna myšlenka se nemění, kdyby se změnila, pak už by to nebyla tatáž myšlenka, ale *jiná* myšlenka – a totéž platí i o „stavech věcí“, protože myšlení a bytí je totéž. A protože řetězec myšlení „něčeho“ zůstává nepřerušen, pak i řetězec bytí „takto něčeho“ trvá bez přerušení.

Zde Parmenides odhaluje některé důsledky své pozitivisticko-realistické koncepce poznání. Ztotožnil myšlení a jsoucnost myšleného, z čehož později vplyne, že jelikož myšlenky jsou identické samy se sebou a nemění se, pokud se myšlenka změní, tak už to není tatáž myšlenka, ale *jiná* myšlenka – jinými slovy nejde zde o změnu myšlenek ale o *výměnu* myšlenek. A tento princip je vztažen i na objekty: teď je myšlen tento objekt, pak tamten, pak zas jiný, atd., ale každý jednotlivý je myšlen takový, jaký je, celistvý, hotový a neměnný. Dokonce i myšlenka na „změnu“ není měnící se myšlenka, ale jen pouhá jedna statická myšlenka na změnu.

**Rozsouzení teď leží v tom,
zda se budeme držet toho, co je tak a tak, nebo toho, co tak a tak není, protože to
nijak nevnímáme.**

Mezi cestou bytí takto a bytím, které nijak není, a tedy není, se musíme rozhodnout. Co nijak není, není ani myslitelné, kdyby to bylo nějak myslitelné, tak by to i nějak bylo. Není to ani nijak vyslovitelné, a proto to ani nijak neodráží pravdu, protože pravda je něco pozitivního, něco, co nějak je. Pravda je v tom, že jsoucí je takto, a je takto pravdivě, a tato jeho jsoucnost je vždy jednoho druhu.

Nutnost však rozhodla takto: pominout tu cestu, která není ani nijak myslitelná ani nijak vyslovitelná – ta nijak pravdu neodráží; a tu cestu, že co jest tak a tak, je tak v pravdě, musíme uznat za správnou.

Cestu toho, co je tak a tak musíme tedy uznat za správnou. Jaká nutnost? Zdá se, že to, co je veskrze jsoucí, tedy je to nějak, nemá žádný reálný protiklad. Proto jsme nuceni dát se cestou toho, co veskrze takto je.

**Jak pak by tedy to, co existuje a my to vnímáme tak a tak, mohlo takto být později, nebo jak by to takové mohlo začít být dříve?
Jestliže to nějak vzniklo, pak to není pravdivé, a stejně tak, má-li vzniknout později.
Tak je tedy uhašeno vznikání a a zánik mimo dosah.**

Co je nějak takto vnímáno, je takové nutně – jakost tohoto bytí nemohla vzniknout ani později nemůže zaniknout, stejně jako povaha našeho myšlení se nemění. V bytí takto, i myšlení toho, je stále přítomna jakási konstantní jsoucnost – že je to takto.

Opět se nabízí paralela s Jedinou Sférou, která nevznikla a nezanikne, je celistvá a uzavřená, nemá žádnou definici, protože je definována vším, co je, protože vše, co je, je manifestací jejího potenciálu. A dosavadní manifestace rozhodně nevyčerpaly veškerou její potencialitu.

Poměr toho, co je námi tak a tak vnímáno a toho, že je to námi vnímáno tak a tak, nelze ani dělit, protože je to celistvé a stejné.

Poměr něčeho, co zajišťuje, že poznávané a poznávaná forma v poznávajícím jsou totožné. Přirozená Mysl je zdrojem všeho co se manifestuje jako jevy a je současně i základem a zdrojem manifestace našich vědomí, která tyto jevy pojímají jako své objekty. Tedy tato Přirozená Mysl je přítomna stejně a stejnou měrou ve všem, včetně samotného procesu vnímání.

není ho (toho něčeho) zde (na jedné straně) trochu více, což by mohlo spojení bránit, ani zas trochu méně: vše je veskrze naplněno tímto jsoucím

Jsoucím principem, který zajišťuje, že bytí věcí a forma jejich myšlení jsou tímtež. Na straně věci i myšlení je tohoto principu stejně – kdyby ho někde bylo více nebo někde méně, pak by ono (evidentní a pravdivé) spojení nemohlo vzniknout. Vše je tímto principem, který zajišťuje rovnost bytí a myšlení prostoupeno rovnoměrně. Co jím prostoupeno není, to prostě nijak není. Tento princip nemůže být stupňován. Tato „stejnost výskytu“ by mohla být náznakem pozdější inteligibilní species, která je tím médiem, které zprostředkovává poznání z objektu do mysli.

Může to ale být tako Přirozená Mysl, které je všude „stejně“, stejně jako je stejně vody v každém odraze na její hladině.

**Tím je vše souvisle propojené, protože vše, v čem je tato stejná jakost, se stýká.
To, co je takto, je bez pohnutí, je to sevřeno mocnými pouty,**

Co jednou bylo takto pravdivě vnímáno, už takové prostě je, nemůže to najednou být vnímáno jinak – je to stále celistvé a stejné. Tím je zajištěna identita věci, respektive náš pojem oné věci, věc je taková, jaká vstupuje do našeho myšlení.

Tato Přirozenost je základem všeho, co se nějak jeví, veškeré manifestace, ať už jsou to „jevy“ nebo „vědomí“. A protože jevy i vědomí mají v základu tuto Přirozenost, proto se mohou

vzájemně „stýkat“. Není možné, aby se něco, co je manifestací této Přirozenosti, setkal s něčím, co není manifestací Přirozenosti. A to proto, že jednak nic takového prostě není, a také proto, že i kdyby to nějak být mohlo, bylo by to „jiné jakosti“ a tak by se to nemohlo setkat, chybělo by médium přenosu, kterým je právě tato Přirozenost.

**bez počátku a bez ustání, vždyť vznik i zánik daleko zahánány byly
odvrhla je totiž jistota pravdivého poznání.**

Poznáváme-li věci pravdivě, pak jsou vskutku takové, jaké jsme je poznali – tím jsme vykázali vznik a zánik mimo oblast našeho pravdivého poznání. (změní-li se nějak věc, pak se změní i naše myšlení věci, ale už to nebude táž věc pojímaná touž myšlenkou, ale bude to jiná věc pojímaná jinou myšlenkou.

Rovněž se nabízí paralela s Přirozeností. Přirozenost, Jediná Sféra, je jen jedna jediná, je to jeden základ, ze kterého povstává vše, co „je“. Tedy vše je svého druhu manifestací jediné „věci“, Přirozenosti. Vše je jako vlny na hladině moře. A vlny na hladině moře nevznikají ani nezánikají, prostě jsou. Parmenides výše postuluje, že věci jsou takové, jaké je vnímáme, a proto není možná změna. A protože se omezuje zejména na racionální aspekt našeho poznání, pak se domnívá, že tato Jediná Sféra se může stát předmětem právě tohoto racionálna, myšlení. A protože racionalita ráda vše uchopuje do neměnných a „jednoznačných“ pojmů a ráda se domnívá, že těmito svými pojmy pravdivě a naprosto postihuje realitu, začne se Parmenides domnívat, že tato racionalita, právě pro tuto „strnulizaci“ dokáže pravdivě a celistvě vnímat toto Jedno, tuto Přirozenost. Taktně při tom zapomíná na její dynamický aspekt a na to, že rozum, respektive vědomí jsou jen její manifestací a proto ji neobsahují, nýbrž jsou *v ní* obsažena.

**Jsoucí takto a takto je se sebou identické a takové i zůstává, svou vlastní silou se
sebou samým spočívá
a trvá, neboť jej drží mocná Nutnost (Anaké) v poutech jeho hranice, která je dokola
svírá,**

Co je takové, je takové nutně.

**protože stanovený řád (themis) nemůže být bez konce;
ničeho totiž nepotřebuje, je bez konce, ...?...“**

Myslet a myslet o něčem, že je takové, je totéž

Myšlení a jeho předmět jsou totéž. Akt myšlení a to, co je tímto aktem myšlení uchopováno, je totéž, tato takovost.

**neboť bez toho, co je skutečně tak a tak, v němž je vždy myšlení vyřčeno,
nemůžeš myšlení nijak nalézt, vždyť není a nebude nikdy ničeho jiného mimo to, co
aktuálně je takto a takto, protože Sudba (Moirá) je sevřela pouty, aby bylo vždy celé
a bez hnutí;**

Myšlení vždy pravdivě pojímá nějaký předmět – myšlení je v podstatě pravdivým zrcadlením nějakého jsoucího. Vždyť všechno, co jakýmkoliv způsobem je, existuje a je takové, jaké to je – a to tvoří celistvost kosmu. Zde je, zdá se, vysloven základ aristotelsko-scholastického realismu, kde v rozumu není nic, co nebylo předtím ve smyslech. A kde skrze smyslu přichází do myšlení v nějakém ohledu pravdivý intencionální obraz poznávané věci. Myšlení tedy vždy operuje s pojmy, prvními intencemi, které nějak pravdivě odrážejí skutečnost jako takovou, věci o sobě. Zdá se tedy, že ať už je tím Parmenidovým kosmem, který je jeden jediná a neměnný, cokoliv, je člověk se o tom dozvídá skrze smysly a následně rozumové zpracování smyslových dat. A tento kosmos je bez hnutí, podobně jako je bez hnutí oceán, na kterém se hemží nespočet vln.

Nutnost to sevřela – je to takové jaké to je, prostoupeno pravdivým modem bytí, kterýžto je nestupňovatelný. Tento modus je nepohnutelný, vždy celistvý a stále stejný – a prostupuje celý kosmos, tedy to, co vsutku je tak a tak, a zajišťuje, že naše myšlení (a poznání) kosmu je pravdivé. Pravda se tedy opírá o tuto svého druhu evidenci.

Zdá se, že se tu autor také vymezuje vůči herakleitovskému náhledu na jevy jako na neuchopitelnou proměnlivost. Nikoliv vše plyne (vše je neutuchající manifestací Jediné Sféry), a tak je to neuchopitelné, ale vše je takové jaké to prostě je, a hotovo.

**proto vše bude pouhým jménem, co lidé si vytkli věříce pevně, že je to pravda:
Vznikat i zanikat, být a též nebýt, měnit svoje místo i barvu střídát jasnou.**

Jakmile se lidé přestanou opírat o výše zmíněnou evidenci, a přestanou si uvědomovat, že myšlení a bytí spolu musí nějak korelovat, tak upadnou do pout vlastních falešných představ a vše pak bude „takové“ jen podle jména. Jakmile lidé přestanou opírat své poznání o realitu, tedy o jsoucí kosmos, upadnou do temnot vlastních spekulací, které s tímto takto jsoucím kosmem ztratí onu vazbu a z jejich myšlení se vytratí jeho pravdivá jsoucnost takového. Z tohoto nepravdivého zdání pak můžou lidi vyvozovat věci jako je vznik a zánik, bytí a nebytí, změna, atd.

(...)

Zde já pro tebe končím již o pravdě hodnou vsí víry řeč i myšlenku; odtud pak pouhé domněnky lidí smrtelných poznávej, vyslechna slov mých pořádek klamný (?).

(Parmenides B 7 a 8)

Tolik vyprávění (mythos) o pravdivém poznání, kterého se drží, a pomocí kterého dokáže odhalit pouhé (nepravdivé) domněnky pomýlených smrtelníků. Nutno podotknout, že onen „modus pravdivého poznání v nezakreslené podobě“ byl poutníkovi udělen bohyní po projetí branou. Je to něco, co zřejmě není tak úplně dostupné „obyčejným“, tedy neobdařeným lidem. Avšak jsa člověk náležitě poučen, pravděpodobně získá schopnost rozlišit pravé myšlení a poznání od klamavého myšlení jako to, co odráží takovost jsoucího, přičemž suma a harmonie všeho takto jsoucího utváří celistvý a ohraničený kosmos.

8.6. – Shrnutí

Parmenides řekl, že věci jsou takové, jaké je poznáváme, a proto není možná změna. Protože změna by znamenala, že naše poznání nebylo pravdivé. Madhjamaka říká, že věci nemohou být právě takové, jaké je my je aktuálně poznáváme, protože pak by nebyla možná změna; a změna je přeci naší evidentní zkušeností. Zatímco Parmenides se vydal na cestu rozumové spekulace a rozumového poznání a odhlédl od praktického žití a zkušenosti, kterou s sebou nese, madhjamaka upozadila nárok na pravdivost a autentičnost běžného a rozumového poznání a upřednostnila praktický aspekt každodenního zakoušení. Parmenides zavelel k „poznání pravdy“, zatímco buddhismus zavelel k „prožívání pravdy“. Na Západě bylo poznání pravdy postupně zredukováno na schopnost intelektuální a diskurzivní. Na Východě byla pravda vždy spíše záležitostí celkového zakoušení, celkového ztotožnění a prožívání. Rozum, intelekt je součástí celku člověka a celek je větší než část. Proto je prožívání pravdy ve východním smyslu nějak celkovější, nějak si činí nárok na komplexnější zapojení člověka do tohoto procesu. Proto je východní náboženství obecně spíše věcí metody a praxe, a nikdy v něm nedošlo k ostrému oddělení náboženství a filosofie, zatímco západní náboženství a filosofie se od sebe postupně oddělily a každé z nich si kladlo nárok na absolutno po svém – kdo bude koho „služka“. Tento

problém na Východě nikdy takto nevznikl, protože celek zkušenosti, celek prožívání, s sebou nese jak intelektuálně racionální aspekt, tak i aspekt emotivní, tedy neracionální. Filosofie a náboženství na Východě tedy nikdy neměly důvod stát se dvěma kohouty na jednom smetišti. Jejich poměr byl vždy dán prostým zakoušeným a žitým poměrem.

Nicméně jak Parmenidés, tak madhjamaka se shodují na tom, že běžné lidské vnímání je nějak „pokažené“ či „pomýlené“. Liší se však v tom, v čem tato pomýlenost spočívá a jak ji napravit či odstranit.

8.6.1. – Pravda a autenticita

Parmenidův zlomek uvádí, že myšlení a bytí je totéž, čímž vlastně nějak ztotožnil pravdu se samotným myšlením. A tím nepřímo vyloučil z dosahu „pravdivostnosti“ všechny ostatní oblasti lidského života, jako jsou city, emoce, nálady a všechny existenciální stavy jako úzkost. Tyto všechny jsou prostě nějaké věci, ale podstatné je, že myšlení a bytí je totéž, čili k pravdě a/o bytí se dostáváme skrze myšlení. Tuto tezi by tibetský buddhismus nikdy nepřijal, protože ten bere myšlení jen jako jeden z aspektů člověka a člověk jako celek má nějakou přirozenost. Madhjamaka například říká, že člověk má nějaké „absolutní“ vědomí, které vnímá úroveň absolutní pravdy a relativní vědomí, která vnímají úroveň pravdy relativní, tedy věci pomíjivé. Zkrátka jsou tam nějaké korespondence mezi subjekty a jejich objekty. A tyto korespondence jsou vždy chápány ve vztahu k celku člověka, nikoliv jen k samotnému myšlení. Pravda a autenticita jsou v madhjamace vždycky nějak „zacíleny“ na větší část člověka, a ne jen na pouhé myšlení. Nicméně, parmenidovská teze o myšlení a bytí byla v následujících staletích i na Západě brána přeci jen komplexněji, myšlení nebylo tak ostře vyděleno a izolováno. Tento proces kulminuje ve stoicismu, kde stále nešlo o to světu správně „rozumět“, ale správně ve světě *žít*. Tento problém se však postupně upozadil a v nastupujícím křesťanství už pak nešlo o to správně žít, i když v jistém ohledu také, ale mnohem větší důraz se začal pokládat na správné rozumění, na jakousi „pravověrnost“. Odtud vychází například i křesťanské krédo. Důraz byl najednou kladen na „pravdu“, nikoliv na „autenticitu“.

8.6.2. – Cesta, pravda a život

Ježíš řekl: „Já jsem ta cesta, pravda i život...“ (Jan 14,6). A z těchto tří sfér, které se v buddhismu nikdy tak ostře neoddělily, se v křesťanství začalo příliš silně dbát, příliš silně zdůrazňovat, právě na tu „pravdu“. A zapomnělo se na „cestu“ a na „život“. Pokud jde o cestu, tak raní křesťané se domnívali, že očekávaný konec světa a druhý příchod mesiáše přijde velice brzy, možná, že se ho ještě dožijí Ježíšovi současníci. Proto Pavel píše, že kdo je svobodný, ať už se nežení a kdo je ženatý, ať už se nerozvádí³⁴¹ atd., zkrátka že ten konec světa je velice blízko. A pak se ukazovalo a dva tisíce let se stále ukazuje, že žádný konec světa nepřišel... Zkrátka ten pojem cesty se poněkud rozplynul, protože ti Ježíšovi současníci měli pocit, že to je něco, co bude „za chvíli“, tudíž neměli takovou potřebu tu cestu zas až tak moc řešit.

Ježíš také říkal, že on je „život“, „život věčný“ a že skrze něj budeme mít „život u Otce“. Těžko dnes říci, co tím myslel, ale nakonec tuto tezi křesťané „zpracovali“ také tak, že to je v podstatě ten život duše po smrti. Na základě tohoto je formulovaná teze o nesmrtelnosti lidské duše, která sice neexistovala od věčnosti, ale vznikla za Božího spolupůsobení při početí a pak

341) „Domnívám se, že vzhledem k tomu, co má přijít, je pro člověka nejlepší zůstat tak, jak je. Máš ženu? Nechtěj se s ní rozejít. Jsi bez ženy? Žádnou nehledej. Ale i když se oženíš, nezhřešíš. A vdá-li se dívka, nezhřeší. Dolehne však na ně tíseň tohoto času. Toho vás chci ušetřit. Chci říci, bratří, toto: Lhůta je krátká. Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli, a kdo pláčou, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věcí tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí.“ (1. Kor 7, 26–31)

už existuje nějak „navždy“. Tedy aspekt „života“ byl přesunut do eschatologické roviny. A tak křesťanům zbyla pouze „pravda“. Já jsem ta cesta, pravda a život. V buddhismu jako celku je samozřejmě pravda také velice důležitá, správné vnímání, respektive odstranění závoju nevědomosti je klíčové, ale samotné odstranění nevědomosti je jen jedním z aspektů lidského života, aspekt absolutní pravdy. „Cestu“ odstranění nevědomosti a na jejím místě rozvíjené moudrosti je nutné integrovat do všech aspektů lidského života. A tím, jak dochází k té integraci, dalo by se říci k uskutečňování „cesty“ deseti páramit, dochází i k uskutečňování pravého „žití“, pravého „života“. Čím autentičtější život člověk žije, tím více je „živý“, tím více je autentický. Stoprocentně autentický život je pak až po osvícení, teprve až osvícený člověk je skutečně „živý“. Současně má také buddhismus tezi o reinkarnaci, kde je cílem tento cyklus překonat, vystoupit z něj. A když Ježíš řekl „Já jsem ten život...“ tak to by mohl buddhista interpretovat tak, že ten pravý život je to, co se člověku stane, když se přestane přerozovávat, když začne fungovat na té buddhovské úrovni, když se stane buddhou, který je naprosto neomezený a začne vyzařovat svůj soucit k veškerým dosud ještě neosvíceným bytostem – to je ten „pravý život“. Takže když Ježíš říkal „já jsem ten život“, tak tím mohl mít na mysli „já jsem ten osvícený, já žiju tak, jak vy všichni chcete žít“. Ale to už je samozřejmě veliká spekulace. Takže „cesta“ by pro stoupence madhjamaky, a každého zastánce postupného osvícení, spočívala v napodobování Ježíše, v plnění jeho příkazů, kterých ale moc nebylo, a v postupném „stávání se“ Ježíšem, v postupném „dělání ze sebe“ Ježíše. Dzogčhenový praktikující by řekl, že Ježíš mluvil z pozice Přirozené Mysli, protože ona skutečně je cestou, pravdou i životem. A nikdo se nedostane k Otci, tedy ke spáse vykoupení z koloběhu útrpného zrozování, než skrze tuto svou Přirozenost, které musí „uvěřit“, neboli se jí odevzdat, spočinout v ní a setrvat v ní.

8.6.3. – Uvěřit a spočinout

Ještě k aspektu cesty v podobě „uvěření“: Ježíš mnohokrát mluvil o tom, že je důležité „uvěřit“, to je ten způsob, jak si získat Boží požehnání, ať už tím bylo myšleno cokoliv. Nemluvil o tom, že pravým křesťanem se mají lidé stávat nějak postupně, skrze nějaké kroky, nýbrž mají prostě jen „uvěřit“ a tam se „něco“ stane, že se stanou pravými křesťany u Otce. Madjakama, která je stoupencem postupné cesty osvícení, však říká něco zcela jiného. Buddhovství není dosahováno náhle, nýbrž postupně skrze praxi absolutní pravdy, která přinese dharmakaju a skrze relativní cestu deseti páramit, která přinese rúpakaju. Proti této postupné cestě se vymezují například zen a Dzogčhen, což jsou cesty „náhlého osvícení“. Náhlé osvícení v Dzogčhenu spočívá v tom že stav buddhovství, Přirozená Mysl, je již naší součástí, je to naše pravá Přirozenost, a my si ji tedy nijak nevyrábíme, ani se k ní nijak nepropracováváme, ale prostě a náhle v ní „spočineme“. Toto spočinutí však vyžaduje v počátku také velmi silný aspekt důvěry, protože se zde musí učinit „krok“ za všechna vědomí a jejich objekty, krok jakoby zdánlivě do strašlivé nicoty. Avšak „tam“ není nicota, nýbrž Prázdný a Jasný neomezený prostor, ve kterém se všechno jasně manifestuje. Je zde tedy také jistý aspekt překročení určité „přirozeně lidské“ dimenze existence, vykročení za ni. Zde by se tedy mohla najít určitá paralela mezi momentem „uvěření“ v Ježíšově smyslu a mezi „náhlým osvícením“ v mahájánovém buddhismu.

8.6.4. – Absolutno a jeho ne–autentické pojmání

Už jsem výše mnohokrát zmiňoval, že madhjamaka říká, že máme různá vědomí, která jsou uzpůsobena tak, aby vnímala své příslušné objekty. Jedno z těchto vědomí je uzpůsobené tak, aby jeho objektem byla šúnjata, prázdnota, což je úroveň absolutní pravdy. Dále máme, podle madjakamy, další vědomí, která pojmají svět relativní pravdy, svět pomíjivý. Ale ten objekt, absolutní i relativní, má vždy příslušný subjekt, kterým je vnímán. Tedy je tam vždy dualita v podobě subjekt–objektového rozdělení, z pohledu Dzogčhenu dzinpa neboli uchopování, pojmání něčeho

něčím. Podle Dzogčhenu je toto však nesprávné nahlížení, protože absolutní pravda, absolutno samo, je dosažitelné jedině v sobě samém skrze sebe samo, my se musíme tou pravdou nějak stát, splynout s ní. V tuto absolutní pravdu se tedy nelze nijak „proměňovat“, my si jen musíme uvědomit, že to je ve skutečnosti naše vlastní nejvnitřnější podstata. Musíme v této své vlastní Přirozenosti dokázat spočinout. Musíme, řečeno ježišovskými, dokázat „uvěřit“. A teprve v tomto spočinutí jsme schopni existovat „autenticky“. Tedy „cesta“ spočívá v uvědomění si a přijetí „pravdy“, které otevírá bránu opravdového „života“. Podle Dzogčhenu je absolutní pravda dosažitelná jedině v naší Přirozené Mysli samotné a jen jí samotnou, to znamená, že musíme dokázat spočinout ve své vlastní Přirozenosti. Pak teprve můžeme „existovat autenticky“. Do té doby to jsou všechno jen pouhé koncepty našich vědomí, jen kloužeme po povrchu a nedostáváme se nijak do hloubky, k žádné autenticitě. Dzogčhen říká, že všechna naše vědomí jsou podmíněná, to znamená, že vznikla karmickými příčinami a tudíž nemohou pojímat nic, co karmické příčiny přesahuje a není to jimi nijak ovlivňováno. Nicméně to, že Dzogčhen obsahuje nějakou filosofii, že něco někoho učí, že obsahuje nějaké filosofické pojmy a jejich vzájemné souvislosti, to je dané tím, že tato podmíněná, relativní vědomí i přesto, že nemůžou poznat Pravdu jako takovou, tedy jejich poznání nemůže nikdy být skutečně autentické a definitivní, mají jisté „koncepty“ o realitě – a tyto koncepty mohou být s touto skutečnou realitou více či méně *analogické*. Takže Pravdě se lze do určité míry přibližovat, nebo se jí do určité míry vzdalovat. Tedy ta „pomýlenost“ může být jaksi stupňovaná a může tedy být regulovaná, nebo naprostá. Proto je pěstování vědomí a schopnost je správně používat v Dzogčhenu velice důležitá, zejména v počátečních fázích cesty, kdy ještě není dosažena taková stabilita spočívání v Pravdě, tedy v Přirozenosti, která by zcela utnula veškeré intelektuální spekulace rozdmýhávané pochybami. Avšak skrze tato podmíněná vědomí není pravá autenticita, pravá pravda, cesta a život, nikdy dosažitelná. Vědomí sama, včetně mentálního vědomí, které produkuje myšlení, jsou pouze povrch.

8.6.5. – Myšlení myšlení

U Parmenida jsme si řekli, že nějakým způsobem ztotožnil myšlení a bytí. A protože myšlení a bytí je totéž, pak není možná žádná změna – protože věci jsou takové, jaké je aktuálně vnímáme, proto není možná žádná změna. Naproti tomu madhjamaka říká, že věci nejsou takové, jaké je aktuálně vnímáme a jak o nich přemýšlíme, protože změna je naší evidentní zkušeností, natolik evidentní, že se ani nijak nedokazuje, je brána jako „axiom“, podobně jako čtyři vznešené pravdy. Všechno se proměňuje a všechno je nestálé. Zde je určitý protiklad, kde, zdá se, buď platí jedno nebo platí druhé. Ale možná bychom se na tuto problematiku měli podívat ještě z pohledu myšlení: Je ten pojem „myšlení“ v obou případech jednoznačný a identický? Nebo se v každém z těch případů myslí tím „myšlením“ něco jiného? Výše jsem zmiňoval problematiku intencionálního vztahování, respektive jeho nárůstu v průběhu dějin západní filosofie, v průběhu dějin Západu. Zde například u Platóna neexistuje problém slabé vůle³⁴²⁾, protože člověk, který je dostatečně a náležitě poučen, přestane konat nepravosti, protože to poučení a porozumění té pravé cestě a té nutnosti konat dobro ho natolik proměňuje a zavazuje, že on už nemůže činit jinak. Proto chybí pojem slabé vůle, takový člověk když něčemu porozumí, tak se tím i *stane*. Což je aspekt určitého realistického momentu v poznání, kde v průběhu nemateriální identifikace rozumu a věci dochází ke skutečnému přenosu *něčeho* z té věci do mysli toho pozorujícího.

Zde se pak rozvíjí problematika univerzálií, která řeší „existenci“ druhých intencí, neboli pojmů, které my si tvoříme o pojmech, které k nám přišly skrze smysly. Třeba „dobro“ – je to jen nějaký náš koncept v naší mysli, který si vytváříme z nějaké sumy poznatků abstrakcí, indukci a dedukci? Nebo je „dobro“ něco skutečně existujícího, nějaká idea, kterou člověk může „nazírat“, takže člověk vnímá dobro jako jednu z věcí ve světě, i když třeba jiného a neobvyklého

342) Zejména v *Ústavě*.

řádu? Toto je otázka silného a slabého realismu, nakolik jsou univerzálie, druhé intence, ve věcech a nakolik jsou jen v lidském rozumu a případně nakolik jsou v Boží mysli.

Stále se zde tedy vkrádá myšlenka, že všechny ty intence, první i druhé (v případě silného realismu), k nám nějak *skutečně* přicházejí. To znamená, že když my je poznáme, tak se s nimi nějak skutečně identifikujeme. Takže když poznáme, co je správné a když se s tím takto identifikujeme, pak nemůžeme dělat nic jiného než toto správné, protože prostě nemůžeme. Leda by nás někdo zase naučil něco jiného. To je pak otázka správných vzorů, kterou Aristoteles také řeší (v *Etice Nikomachově*). Tedy doufám, že pointa mé dosavadní úvahy je jasná: problém neexistence slabé vůle ukazuje na určitou identifikaci toho přijímacího s přijímaným. A právě tato identifikace se v průběhu času neustále oslabovala a oslabovala. Ještě Aristotelův náhled byl takový, že pojmy samy a i struktura těchto pojmů je analogická a v přesném slova smyslu odpovídá věcem a struktuře věcí, takže on neinterpretoval svět kolem sebe, on ho jen „pravdivě“ popisoval – a popisoval ho „přesně“. A tato „přesnost“ byla postupně oslabována a zpochybňována a lidé si stále více a více začínali uvědomovat, že pojem, který o věci mají, s tou věcí nemusí souviset nijak „přesně“, ne tak úzce a tak nutně, jak si mysleli dříve. To znamená že ten pojem je pouhou *interpretací*, pouhým uchopením věci, ať už vnější nebo vnitřní, naší mysli. Vždy je to určité uchopení z určité perspektivy, které je ovlivněné také podmínkami vnímání, kvalitou kognitivních schopností, zkušenostmi, vzděláním, atd. Ten pojem, který si o věci tvoříme, je vždy věcí konkrétní perspektivy. Koneckonců pro Číňany je zajíc pták, nikoliv savec. Jak k tomu přišli? Prostě se na tom nějakým způsobem shodli, „dohodli“ se na takové perspektivě, ze které je králík ptákem.

A tento nárůst intencionality by nám mohl naznačit, že to, co Parmenides myslel oním „myšlením“, nemusí být nutně totéž „myšlení“, které myslíme dnes my. Tedy když Parmenides myslel „myšlení“ tak u něj toto „myšlení“ bylo natolik propojené s věcmi, s jevy kolem, že necítil žádnou distanci, ani žádné intencionální vztahování k tomuto myšlení – on tím svým myšlením *byl*. Nedokázal (nebo nechtěl) se na toto své myšlení podívat s odstupem. A nějak mu přiřkládá význam, pravdivost, autenticitu, atd. Zkrátka to, co on myslí, to i je, a to on i je. I když nabízí se zde rovněž úvaha, že Parmenidův spis ve skutečnosti je pokusem o „záchranu“ onoho realistického a autentického „přímého“ vnímání a myšlení, kterým se vymezuje proti „pomýlenému“ intencionálnímu vztahování se obyčejných lidí ke světu. Pravdu pak odráží jen jeho pozitivistický-realismus sám, nikoliv intencionálním vztahováním poskrvněný perspektivismus.

My v dnešní době takto myšlení samozřejmě nenahlížíme. My myšlení nahlížíme tak, že naše myšlení o věcech je jen nějakou jejich interpretací a nějakým vnitřním komentářem, který s těma věcmi, kterých se mají týkat, můžou více či méně souviset. Ale nikdy naše myšlení nejsou ty věci samy. Tedy my jsme od těch myšlených věcí odtrženi. Kant řekl, že to jsou „věci o sobě“, o kterých my nemáme žádné ponětí, my si z nich jen bereme skrze naše apriorní formy smyslu a názoru nějaké naše koncepty, nějak si je přetavíme v něco, co my „vidíme“, ale ty věci o sobě takové nejsou, respektive my *nevíme*, jaké jsou. Je tam jasná propast. Moderní filosofie se s tímto problémem vypořádává různě. Pro nás je v tuto chvíli podstatný ten posun – že k němu došlo. Takže Parmenides říká, že to, co my nějak vnímáme a tedy myslíme, nějak tou realitou je. A velice podobně to později tvrdí i Aristoteles. A v určitém ohledu to tvrdil i Platón – a sice o idejích. V tom byl Platón docela pokrokový, že dokázal nahlídnout skutečnost, že ty proměnlivé věci nevnímáme přesně takové, jaké jsou, ale vnímáme je vždy jen v nějakém ohledu a nikdy je nemůžeme poznat pevně a trvale, protože ty věci samy nejsou pevné a trvalé. Tedy jejich poznání je jen věcí naší momentální „interpretace“ těchto věcí, která však závisí na zvoleném úhlu pohledu. A tato volba vylučuje nutnost a pravdivost. A aby zachránil tu „pravdu“, to něco „jistého“ a „nutného“, co bylo stále i nějak zakoušeno a žito tehdejšími Řeky, tak postuloval pravdu někam jinam, než do tohoto proměnlivého světa a našich interpretací. Musel založit nějakou jinou jsooucnost, jiného druhu a někde jinde. A právě tuto „někde jinde“ postulovanou jsooucnost Aristoteles přisoudil „zpět“ do věcí samotných, kam ji umístil už Parmenides, ale Platon ji „přemístil“ jinam, protože se snažil nějak reflektovat a zohlednit onu narůstající intencionalitu,

kteřá se začínala v Řecku objevovat, a která stála u zrodu řecké filosofie – ono vztahování se k vlastnímu myšlení. Toto je jeden z velkých rozdílů mezi platonismem a aristotelismem. Tedy že aristotelismus intencionalitu pomíjí a postuluje aristotelovský realismus, kde pokud nějaká pravda je, pak je zakotvena a k nám přichází z těch proměnlivých věcí samotných, platonici naopak říkají, že proměnlivé věci jsou vždy jen věci naší zvolené interpretace a pravda v nich tedy být nemůže – a proto je ji nutno hledat „někde jinde“ a „nějak jinak“ – a to v duši a skrze duši. Pro aristoteliky je duše jen jakýmsi robotem, který zpracovává příchozí data, pro platoniky je duše něčím mnohem víc.

Takže když Parmenides mluví o myšlení, tak je možné, že tím myšlením myslí něco jiného, než když madhjamaka mluví o myšlení jako o tom myšlenkovém řetězci, kterým pojmáme objekty našeho myšlení a kde jedna myšlenka střídá druhou bez přerušování. Tento proud myšlení neustále něco uchopuje, pojmá, něčím se zabývá. A my se po nějaké době začneme domnívat, že ta věc je taková, jaká jsme „vymysleli“, že je, jaká se nám jeví v tom našem myšlenkovém řetězci. A když madhjamaka říká, že ty „věci o sobě“ nejsou a nemůžou být takové, jaké my je aktuálně v tom našem myšlenkovém řetězci nahlížíme³⁴³), tak je potřeba si pamatovat, že onen „prostý postřeh“ věci samotný ještě nepravdivost nezahrnuje, nevědomost spočívá až v tom, že my se začneme *domnívat*, že to, co v myslí „vidíme“, je nějakého druhu, a sice tak, že naše myšlení tu pojmá věc nějak plně a pravdivě vystihuje. Zde u madjakamy je tedy vidět, že ona už pracuje s určitou mírou intencionálního vztahování k myšlení. Madhjamaka si uvědomuje, že naše myšlení je vždy více či méně vědomě zvolenou interpretací oné věci. Tedy naše myšlení, pojmání objektu, je vždy jen naším úhlem pohledu na onen objekt, tedy že o onom objektu – a to je kantovská teze – nemůžeme vědět zas až tak moc, protože jsme ovlivněni nevědomostí, emocemi a karmickými příčinami, které se podílejí a ovlivňují naše pojetí onoho objektu, té věci. A teprve až buddhové, kteří, podle madhjamaky, dokonale očistili všechny závoje nevědomosti, všechny emoce pramenící z nevědomosti a z emocí vznikající karmické stopy, jsou schopni vnímat věci takové, jaké skutečně jsou. A věci takové, jaké jsou, to je něco co je interpretováno všemi cítícími bytostmi, včetně lidí, vždy v souladu s jejich „kolektivní vizí“ která je způsobena specifickou nevědomostí, na jejím základě převládající emocí a z převládající emoce vytvořeným „karmickým balíkem“. Buddhové však vnímají všechny tyto *možné* aspekty, protože nejsou na žádný z těchto aspektů, perspektiv, omezení svou karmou, svými emocemi a svou nevědomostí. Jejich moudrost jim dovoluje vnímat „tu věc“ plně a ze všech možných úhlů pohledu – na tom se zakládá jejich vševědoucnost.

Takže madhjamaka pracuje s určitou intencionalitou, která už je svým způsobem kantovského typu. A že myšlení jako takové a věc o sobě spolu nějak souvisí – to madhjamaka nikdy zcela nepopřela, ale říká, že tam není ona realistická „totožnost“, ta nemateriální identifikace, která zakládá pravdivost. Toto madhjamaka popírá, zatímco Parmenides (a Aristoteles) s tím pracuje tak, že tam ta pravdivost založená nějak je. Teprve až Kant, respektive jeho doba, si všimla toho, že ta totožnost a tedy pravdivost tam „není“. Takže mezi madhjamakou a Parmenidem je v ohledu „pravdivosti myšlení“ určitý rozdíl.

Ale když to vezmeme z právě nastíněného úhlu pohledu, tak by se skoro nabízela úvaha, že madhjamaka byla formulovaná už s jiným pohledem na myšlení, než je ten parmenidovsko-aristotelský.

Když tedy mluvíme o Parmenidovi a madjamase ve věci vnímání a myšlení, tak co říká Dzogčhen? Dzogčhen v tom základu, v té analýze problému obvykle souhlasí s madhjamakou: je tu nevědomost, která spočívá v tom, že my se domníváme, že věci jsou skutečně takové, jaké je vnímáme, což je náš omyl – tedy že ztotožňujeme naše myšlení s realitou, a to je chyba. Toto chybné ztotožňování však neprovádíme jen ve vztahu k „vnějšku“ ale i sami k „sobě“ a z toho vyplývá jistá emocionální reaktivita, kdy k tomu, co považujeme za „příjemné“ cítíme přichylnost a toužíme po tom, zatímco toho, co jsme vyhodnotili jako nepříjemné, se straníme a odmítáme

343) U madjakamy si mi nepodařilo zjistit přesně, jaký je rozdíl mezi „prostým postřehem“ a naší následnou „rozumovou interpretací“. Vycházím proto z informací, které nyní mám.

to. Tedy emoce – a z těchto emocí, z těchto reakcí, povstávají karmické příčiny. Potud Dzogčhen s madhjamakou v zásadě souhlasí. Nesouhlasí s ní však s tím, jak tuto nevědomost překonat, v čem přesně je založená. Zatímco madhjamaka říká, že vědomí jsou pomýlená a proto je nutné je nějak „napravit“, nějak je správně „přeprogramovat“ aby pracovala správně, Dzogčhen říká ne, vědomí jako taková vznikla z příčin a jsou tedy něčím pomíjivým a nejsou schopna svou vlastní silou Pravdu nikdy pojmout, protože Pravda je nadčasová a neměnná ve své proměnlivosti a není nijak ovlivňována karmickými příčinami. Tedy Pravda se dosahuje tak, že se Pravdou „staneme“. A nestaneme se „něčím jiným“ než teď už jsme, ale ta Pravda – to je naše vlastní Přirozenost, na kterou jsme zapoměli. A tato Přirozenost, to je ten absolutní základ, ta báze, ze které všechno vyvěrá jako přirozená a spontánní manifestace její nekonečné potenciality. Takže Dzogčhen říká, že naše myšlení je určitým způsobem interpretací věcí – nakolik se zapojuje nevědomost, natolik je naše interpretace nesprávná, ale na druhou stranu také říká, že dokážeme fungovat v určitém modu bytí, kde je pravdivost absolutní a nestupňovatelná – právě v naší Přirozenosti, ve které nahlížíme manifestované jevy přímo a nezkresleně, Jasně a Prázdně, přímo a autenticky (I když- dokud máme fyzické tělo, které vzniklo z karmických příčin, tak naše vnímání nemůže být nikdy dokonale neposkrvněno nevědomostí. Tato překážka však padá s manifestací Duhového Těla, kdy se i naše fyzické tělo rozpustí v esenci pěti elementů a přestane „existovat“ v konvenčním smyslu.) A jako by se zde nabízelo říci, že v tom parmenidovském slova smyslu existuje určitý modus bytí, ve kterém naše vnímání skutečně odpovídá těm věcem, jako bychom skutečně viděli pravou podstatu všeho, co se jeví, co se manifestuje jako projev potenciality našeho základu, základu jako takového. Parmenides řekl, že myšlení a bytí je totéž – a teď je otázka, jak to vlastně myslel – v jakém smyslu?

8.6.6. – Přirozenost jako výchozí, nebo konečný „stav“?

Další otázka je, jestli tato jakási „přirozenost“, pokud ji takhle Parmenides myslel, je nějak jakýmsi výchozím stavem našeho „bytí“, nějaká naše pravá Přirozenost, křesťansky řečeno „rajský prastav“, ze kterého my jsme „upadli“ nebo neustále postupně „upadáme“ a neustále se mu vzdalujeme a ta naše pravá Přirozenost a její modus bytí je nám stále více a více skrytá, což se, zdá se, ukazuje v dějinách Západu a jeho filosofie a theologie. Jisté je to, že Dzogčhen mluví o nějaké naší přirozenosti a že pokud bychom Parmenida interpretovali z tohoto úhlu pohledu, pak se zdá, že Parmenides vycházel z určitého typu poznání, které mu bylo uděleno bohyní, tedy že si jej napůl nějak vynutil a napůl mu bylo dáno. A jakoby u něj chybí ohled intencionality v tom smyslu, že bytí a myšlení je totéž.

A teď je otázka, zda tato intencionalita je jakási svého druhu „upadlost“, jakási degenerace z onoho rajskeho prastavu, nebo zda je to třeba naopak jakýsi aspekt „vyvíjení“ se člověka k nějakému lepšímu a plnějšímu nahlížení světa a bytí ve světě. To je otázka, kterou zde na několika málo stranách těžko důkladně prozkoumám, ale na první pohled se zdá, vyjdeme-li z biblické zvěsti o tom, že Bůh vyhnal zhřešivšího Adama a Evu z ráje a nějak jim nadiktoval, co je „dole“ ve světě vlastně čeká, že člověk se dostal do určitého stavu a z tohoto stavu má za úkol vypracovat se zpátky do stavu původního, o který přišel. O který byl *nějak* připraven. Křesťanství říká, že vlastní vinou; v buddhismu je takový příběh, že bytosti světa arpúpakáji, tedy bytosti světa bez forem, se začaly ze zvědavosti zajímat o různé hrubohmotnější formy existence, že prý začaly jen tak ze zvědavosti „ochutnávat“ různé substance na hmotné Zemi a postupně si na to ochutnávání natolik zvykly, že se staly podobnými tomu, co měly tak rády, získaly fyzické hmotné tělo, atd. Svým způsobem se ponořily do oné matérie, která zastřela jejich moudrost závojem nevědomosti, emocí a karmických stop. takže i z této buddhistické pozice je současný samsárický stav cyklického přerazování stav „upadlý“, protože na počátku nebyl. To je určitá legenda a otázka je, jak ji interpretovat.

Takže se zdá, že člověk z onoho pravého rajskeho prastavu, z té Přirozené Mysli, „upadl“ do jakéhosi zatemnělého stavu, ve kterém si *neuvědomuje* svou pravou Přirozenost. Ale současně je i nějak zařízeno, že tam ta pravá Přirozenost nějakým způsobem neustále je a neustále toho člověka k sobě nějak tiše volá, nějak jej k sobě zve. Proto mnozí křesťané říkají, že Bůh nás neustále volá, neustále k nám promlouvá, zatímco my jsme natolik zaměstnáni našimi vlastními problémy, že jeho hlas nevnímáme, nevěnujeme mu pozornost. Něco podobného říká i Dzogčhen, totiž že my jsme natolik zabráni do našich karmických řetězců, do našich komentářů, do našeho vztahování se ke všemu a do našeho uchopování všeho, že vůbec nevnímáme tu pravost a autenticitu, která tam nějakým způsobem neustále je – a to platí víceméně o mahájánovém buddhismu jako o celku. Nikoliv o hínajánovém, který je hodně poznamenaný tím že se vymezoval proti hinduistickým tradicím Šákjamuniho doby.

Takže jsme v nějakém stavu, ve kterém narůstá intencionalita. Intencionalita nějak sílí nebo se zvyšuje. To je teze, se kterou teď pracuji. A jakoby se zdá, že čím více ta intencionalita naroste, tím více člověk chápe, nebo má větší možnost nehlédnout a pochopit, čím on vlastně je. Protože on už sám sebou není nějak automaticky, ale musí sám sebe nějak „najít“ a „interpretovat“. Třeba Sartre říká, že správná interpretace sebe sama není, že to je prostě nahodilost a tudíž snaha po jakémkoliv jisté a definitivně autentické sebe–interpretaci je marnost a omyl. Náboženštěji založenější myslitelé jako Kierkegaard, Husserl, Heidegger, atd., říkají, že tato sebe–interpretace je nějakým způsobem správná, pokud je *určitého* druhu. Nějak se shodují v tom, že naše přirozenost má nějakou danou strukturu, nějak se chová, je *nějaká*. A ta nějakost se dá vždy více či méně opřít i o biblické vyprávění o člověku. Člověk je prostě odsouzen k tomu, aby *nějakým způsobem* žil, ne zcela nahodile, ale nějak určitě. A tento určitý způsob zakládá i autenticitu, autentické žití. A tento určitý autentický způsob musí člověk poznat, porozumět mu, nějak se ho pokusit interpretovat a pak, a to je klíčové, se ho pokusit nějak konkrétně *uskutečnit* ve svém životě. Čili myšlenkové porozumění zakládá pouze *možnost* uskutečnit autenticitu i v bytí a skrze bytí. To je něco, co s sebou tato intencionalita přinesla, nutně. Autenticita není dána automaticky, nýbrž musí být vydobytá tvrdou dřinou, těžkým sebezapřením, pevným odhodláním a silnou vůlí.

Takže se zdá, že ta intencionalita je něco, jakýsi náš lidský nástroj k tomu, abychom se vůbec mohli k té Přirozenosti zpátky vrátit. Čili na jednu stranu je to „upadlost“, ale na druhou stranu my nemáme jinou možnost, než jít touto cestou – a touto cestou my musíme dojít až na její „konec“. Tato intencionalita se v nás projevuje také tak, že my si tvoříme jakási paradigmaty, podle kterých třídíme a interpretujeme sebe a svět. Tvoříme si určité modely a interpretace toho, co vidíme a chceme. Vzpomeňme na Pascala, který mluvil o *idolech* – a když o nich mluvil, tak tím měl na mysli to, že když my svět nějakým způsobem a podle nějakého klíče interpretujeme, ale neuvědomujeme si, že to co takto pojmáme, je jen naše interpretace světa, tak tuto svou interpretaci pomýleně zaměňujeme za svět sám. To znamená, že si neuvědomujeme to naše kantovské „odtržení“ od světa. Takže Pascal vlastně „demaskuje“ onu madhjamakovskou nevědomost v našem pojmání světa. To byl důležitý krok. A tím, jak intencionalita neustále narůstala a narůstala, tak my si stále více a naléhavěji uvědomujeme, že „všechno tohle“ jsou jen naše koncepty o realitě, a že každý takový koncept může a bude jednou prohlédnut, odhalen a překonán jiným konceptem, který může mít širší i užší perspektivu. Ale každý koncept je pořád jen koncept a hodí se vždy jen v určitém kontextu. Fyzikální náhled na svět se nehodí biologům a jejich zase ne chemikům, neumíme propojit kvantovou mechaniku a obecnou teorii relativity, náhled přírodních věd se zase moc nehodí humanitním vědám, zkrátka každý ten úhel pohledu se vždy opírá o určitý omezený segment lidského bytí. A my si neustále stále více a více uvědomujeme tuto určitou „roztržitost“. Ještě Hegel říkal, že vše je jen jakýsi duch, který si uvědomuje sám sebe skrze své jinobytí v oné dialektické triádě. Na to museli zareagovat personalisté a fenomenologové. Personalisté, v čele s Rosenzweigem, postulovali, že naše zkušenost se dělí na tři vzájemně nepřeveditelné „mody“ – na svět, člověka a Boha. Že jsou určité aspekty světa, které jsou vzájemně nepřevoditelné, tedy alespoň z pohledu lidské racionality.

Tedy že jsou minimálně tři různá paradigmatata, kterými se musíme střídavě vztahovat k jevům – jsou tedy minimálně tři různé úhly pohledu, které jsou vzájemně neslučitelné a nepřevoditelné. Takže se ukazuje, že perspektivismus je jakousi nutnou doménou našeho bytí, našeho vztahování se a pojmání. Fenomenologové se pak snažili tuto nepřevoditelnost zase „stáhnout“ zpět do věcí skrze analýzu eidetického invariantu, skrze analýzu subjektu a pak analýzu bytí, což vedlo k existencialismu. Na tyto úvahy zde již není dost prostoru. Podstatné však je to, že tato narůstající intencionalita si uvědomuje, že je intencionální – že už to o sobě ví. A pak je každá jednotlivost jen jednotlivost.

Ale i přesto člověk neustále touží po určité autenticitě, po určité celosti a celistvosti, po pravdě, po jakémsi naplnění. Už v těch slovech „celistvost“, „naplnění“, „hotovost“ a „úplnost“ se nám odráží, že my neustále toužíme po jakési plnosti, celistvosti a hotovosti, kterou nám však naše intencionální vztahování nemůže nikdy dát, tedy rozhodně ne natrvalo a skutečně. A současně nám i ukazuje, že nám tuto plnost nemůže nikdy dát. A my se tedy ptáme: jestliže po této plnosti neustále tak toužíme, tak kde jsme ten pojem vůbec načerpali, proč my vlastně toužíme po něčem, s čím nemáme tak docela zkušenost a nemůžeme toho „nijak“ dosáhnout? Na jednu stranu to může být věc jakési abstrakce, nebo touhy vymanit se z toho nekonečného koloběhu marnosti a jednotlivostí. Na druhou stranu na to můžeme nahlédnout tak, že máme nějakou přirozenost, která k nám neustále tiše „promlouvá“ a jejíž „hlas“ my občas postřehneme či matně zaregistrujeme. Můžeme třeba prodělat určité zkušenosti, často v dětství, v dospělosti už tolik ne, protože intencionalita se stupňuje i v průběhu lidského života – dítě „je“ těma věcma, což je dobře vidět třeba u dětského „hraní si“, zatímco dospělý člověk už se na ty věci „jenom dívá“, a když si hraje, tak jen „jako“. Zdá se tedy, že naše přirozenost nám nějak tiše našeptává, že tam za tím vším ještě něco je, nějaký aspekt něčeho plnějšího a autentičtějšího, barevnějšího, hezčího, atd. Takže naše intencionalita demaskovala sebe samu jako intencionální a říká: „já už dál nemůžu, ale i tak tam něco je, něco, k čemu se můžeš nějak vztáhnout, ale tady já už ti nepomůžu, dál musíš sám.“ Křesťané říkají: „Musíš uvěřit a tím se pak i staneš.“ Ježíš říká, že když uvěříme, budeme přijati, uzdraveni, atd. V tu chvíli, kdy uvěříme, se to stane. V Dzogčhenu se říká: „Musíš spočinout ve své Přirozenosti, tu si nijak nevyrobíš, nijak nevymyslíš ani nepřivoláš. Jenom v ní spočiň.“ Jakoby jen stačilo „vypnout“ naši intencionalitu, to naše věčné pojmání něčeho, protože intencionalita už „vyčerpala“ sebe samu a všechny své možnosti – a my to jasně vidíme, a tak ji jen vypneme a spočineme *v tom* – ve stavu, ze kterého jsme vyšli a do kterého se neustále toužíme navrátit.

E ma ho! Jak úžasné!

9. – ZÁVĚR

9.1. – Dzogčhen a filosofie

Je tedy Dzogčhen filosofie? Dzogčhen *je* filosofie, nakolik se zabývá teoretickou analýzou klíčových otázek lidského bytí. V rámci předání a obhajoby dzogčhenového náhledu byl vypracován velice složitý pojmový aparát, jehož pečlivé studium zabere i několik let. Je filosofii, protože apeluje na lidskou racionalitu, o které prohlašuje, že je jí potřeba „usměrňovat“ aby nesešla „z cesty“ úplně (vizte. třeba výše zmíněného vyvracení náhledu éternalismu, nihilismu a uchopovaného a uchopujícího).

Dzogčhen však je mnohem více než „jen“ filosofie v západním slova smyslu. To znamená že se zaměřuje i na témata, oblasti a metody, které již nejsou tak docela v kompetenci samotné lidské racionality, respektive přirozeného světla lidského rozumu. To znamená, že zahrnuje a rozpracovává také aspekt praktický, soteriologický a eschatologický, což jsou na Západě tradiční témata theologie. Dzogčhen by se tedy dal shrnout jako filosofie-a-theologie v západním slova smyslu.

Avšak Dzogčhen zahrnuje také praktické pokyny *jak* máme nalézt svou pravou Přirozenost. Tedy veškerá filosoficko-theologická teorie zde slouží k tomu, aby byl poutník naveden na cestu *uskutečnění* své pravé Přirozenosti, protože ve srovnání s tímto uskutečněním jsou všechny teorie a poučky jen prázdná slova bez skutečného významu. Dzogčhen je tedy *praktická* duchovní cesta, která pro své potřeby rozvinula také pojmový filosoficko-theologický aparát. Je to cesta, kde vždy byla praxe, která je nevyjádřitelná, naprosto první a nejhlavnější, a k jejímu podpoření byl tento pomocný aparát vypracován a užíván; tento má však vždy jen podmíněný význam s ohledem na nepřenositelnou a nevyslovitelnou zkušenost Přirozenosti Mysli.

9.2. – Sútra, tantra a Dzogčhen

Je nějaký rozdíl mezi náhledem sútry, tantry a Dzogčhenu? Sútra, tantra a Dzogčhen jsou tři principiálně odlišné přístupy k pojetí osvícení a praktické cesty k němu. Zatímco sútra užívá metodu zřeknutí se, odmítání a sebezapření, tantra užívá metodu transformace. Dzogčhen je cesta samo-osvobodování. I přesto, že se v těchto systémech často užívají stejné termíny, jejich vnitřní význam je v jednotlivých případech jiný. Sútra i tantra užívají mysl, vyvíjejí mentální úsilí pro pokrok na cestě k osvobození. To znamená že mysl svým vlastním úsilím směřuje k cíli, který si sama vytvořila; mysl přetváří sebe samu k obrazu sebe samé. V sútře a tantře je neustále přítomno vědomí, které pojímá svůj příslušný objekt. V sútře jsou vědomí v zásadě dvojího druhu – a to podle rozdělení světa na absolutní a relativní pravdu. Absolutní pravda je pojímána speciálním vědomím, relativní pravda je pojímána jinými vědomími. Absolutní pravda spočívá ve správném pochopení šúnjaty, neboli absence inherentní existence, což je uskutečnění moudrosti. Završení cesty deseti páramit přinese realizaci rúpakaji, tedy sambogakaji a nirmanakaji, což je završením metody. Dharmakaja i rupakaja je v sútrickém pojetí něco, co je přivoláno či vyrobeno příčinami, totiž prací jednotlivých vědomí. Rovněž Dharmakaja, která je zde chápána

jako absolutní pravda, je i přesto něco veskrze odděleného od rupakaji, tedy od úrovně relativní pravdy. Na to Dzogčhen říká, že absolutní pravda, která přinese Dharmakaju, není dosažitelná jakýmikoliv příčinami, to znamená, že není vůbec nijak v dosahu vědomí a jejich objektů. Místo toho Dzogčhen říká, že Dharmakaja je naší Přirozeností, a tato má dva aspekty: Prázdnotu (která je analogická sůtrické šúnjatě) a Jasnost, které jsou od sebe Neoddělitelné. Prázdnota tedy vnímá samu sebe sebou samou skrze svůj aspekt Jasnosti. Jasnost je aspekt manifestace, pohybu, neustálé proměny. Dzogčhen tedy říká, že jediné, co skutečně můžeme – a musíme – udělat, je spočinout v této naší Přirozenosti. Pevné a trvalé spočinutí pak přinese jak Dharmakaju, tak i sambogakaju, což je podle Dzogčhenu potencialita Dharmakaji manifestovat se nesčíslnými způsoby, a přinese rovněž i nirmanakaju, což je aktuálně manifestovaný potenciál (sambogakaja) Dharmakaji. Dzogčhen tedy vzdáleně připomíná monistický systém, až na jeden zásadní moment, a sice ten, že Přirozená Mysl je vždy individuální, to znamená, že každá cítící bytost má svou Přirozenou Mysl, protože jinak by při dosažení buddhovství jedné bytosti automaticky dosáhly buddhovství i všechny ostatní bytosti. Tantra jako metoda transformace sestává ze tří kontemplaní a tří fází. První kontemplanie je na „takovost“, což je koncentrace na šúnjatu. Když je tato šúnjata dostatečně zafixována, to znamená, že praktikující dosáhl stability ve spočívání v této přirozenosti, přichází na řadu druhá kontemplanie, kontemplanie na soucit. Zatímco Dzogčhen říká, že soucit je přirozenou manifestací potenciality Přirozeného Stavů, tantrici tomu nevěří, a proto musí k této své stabilizované přirozenosti soucit „přidat“. A tak tedy svou konceptuální myslí soucit „vyrábějí“, až nakonec nějak povstává soucit spontánně, automaticky. Pak přichází na řadu třetí kontemplanie, a sice koncentrace na semenné slabiky, božstva, mandaly, atd. Tyto koncentrace slouží jednak k transformaci negativit na jejich přirozené protijedy, jako třeba hněv na soucit. Dále pak praktikující vytváří takzvané „iluzorní tělo“, což je jemnohmotné tělo vzniklé spojením mysli a jemné prány a toto tělo poslouží praktikujícímu jako „vůz“ pro jeho mysl po smrti fyzického těla. Tento „vůz“ pak praktikujícímu umožňuje setrvat ve stavu barda (stav mezi smrtí a příštím zrozením) a v něm dokončit započatou cestu k osvícení, praktikující se tak má možnost vyhnout novému zrození v samsáře. Tato „výroba“ iluzorního těla je onou druhou fází tantrické praxe. Dzogčhen na toto říká, že Přirozenost je sama o sobě úplná, završená, dokonalá a naprostá, proto stačí v ní jen spočinout a vše ostatní se dostaví automaticky, podobně jako s mlékem automaticky pijeme i máslo. K iluzornímu tělu Dzogčhen říká, že je vzniklé z příčin práce mysli a tedy je ze své povahy nestálé, protože co vzniklo z příčin i zanikne. Dzogčhen říká, že jediné, pravé a konečné buddhovství je dosažitelné jen metodou Dzogčhenu, tyto metody se nazývají trekčö a thögal. Trekčö je stabilní spočívání v Přirozeném Stavě, tedy je to aspekt Prázdnoty, thögal je souhrn metod, které pomáhají praktikujícímu s manifestací takzvaných thögalových vizí. Tyto vize jsou přirozené manifestace naší vlastní Přirozenosti a jsou to individuální vize, to znamená, že je vidíme jen my sami. Tyto vize postupně spontánně narůstají a přibývají, stejně jako přibývá měsíc, pak, po kulminační fázi, začnou opět ubývat, podobně jako ubývá měsíc. Nakonec dojde k něčemu, čemu se říká „vyčerpání všeho do Reality“, to znamená, že byly vyčerpány všechny karmické příčiny a fyzické tělo praktikujícího se promění v Duhové Tělo, neboli hrubohmotný aspekt jeho bytí se spontánně osvobodí do svých esencí pěti světů. Tento stav lze dosáhnout už v průběhu života, a v tom případě praktikující už nikdy nebude muset „zemřít“, nebo jej lze dosáhnout v prvním či druhém bardu, v takovém případě se už praktikující znovu nezrodí.

9.2.1. – Základ, cesta, plod

Dzogčhenové nauky se obvykle při předávání rozdělují do logických celků a typickým pro tibetskou kulturu je dělení na základ, cestu a plod. Základ je jakési kosmologicko-antropologické východisko, z jehož analýzy vyplývá metoda, neboli cesta, která vede k žádanému výsledku, tedy plodu.

Základ

Základ je jakási základní představa, ze které je odvozeno vše ostatní. Je to směs kosmologických a antropologických představ, ze kterých nutně vyplývá, co je potřeba udělat. Podle bönské filosofie má člověk 8 vědomí a 51 sub-vědomí: 6 smyslů: *hmat* (pocitování tělem), *chut*, *čich*, *sluch*, *zrak*, *mentální vědomí*, když zavřeme všechny smysly, stále vnímáme obrazy a zvuky, které povstávají dále v naší mysli – to je šestý, mentální, smysl; *emoční vědomí*, které tvoří „já“ vkládáním, tzv. vložené „já“; *alaja vědomí*, neboli skladiště karmických stop – zde se ukládá veškerá naše karmická výbava a odtud se zase čerpá. Tato alaja je také někdy nazývána základ všeho, ale není to künži, Základ Všeho. Všech těchto 8 vědomí je na podkladu Přirozené Mysli, neboli Přirozeného Stav, podobně jako se na zrcadle zrcadlí mnoho různých tvarů a zrcadlo zůstává jako základ zrcadlení nezměněno. Alaja a spontánně Bdělá Přítomnost – Přirozený Stav jsou základem všeho; ale v alaji jsou stopy dobré, které jsou spojovány se štěstím a stopy špatné, které jsou spojovány s utrpením; funguje zde tedy příčinnost, je závislá na příčinách a nelze skrze ni pochopit Přirozený Stav. Přirozený Stav je za naší myslí, naprosto nezávislý na příčinách. Proto nauky nepopisují Přirozený Stav přímo, ale jsou to jen metody, jak ukázat na Přirozený Stav, podobně jako otcův prst musí ukázat na měsíc, aby jej syn mohl spatřit.

Cesta

Cesta Dzogčheny je spontánně dokonalá, bez úsilí a pokroku – je to vnitřní, mentální ne-cesta. Cesta sútry a tantry je spojena s myslí – proto vede do nirvány, kde nirvána je konstrukt vyrobený myslí. Čím více rozvineme cestu v sútře, tím více se blížíme k nirváně – proto rozvíjíme 10 páramit³⁴⁴), 5 ctností, atd. Proto kolik je myslí, tolik je sútrických cest a plodů. Dzogčhenová cesta je jiná, osvobozená od mentálního úsilí, od kráčení po cestě. Je to prosté pochopení Přirozeného Stav a spočinutí v něm.

Plod

Plodem je dosažení třech buddhovských těl. V Dzogčheny je plod dosažen spontánně a náhle, zatímco plod v sútře a tantře závisí na příčině – přichází z mentální praxe. V sútře je nutné praktikovat 2 zásluhy: moudrost a metodu. Moudrost (základ) spočívá v porozumění prázdnotě, šúnjatě a bezjájství. Podle sútry jsou dvě oddělené pravdy: relativní a absolutní. Relativní pravda se opírá o šest smyslových objektů, zatímco absolutní pravda spočívá v pochopení, že nic nemá nezávislou existenci. Metoda (cesta) sútry pak spočívá v rozvíjení soucitné mysli, obecně jde o cestu deseti páramit. Plodem sútry je spojení moudrosti (absolutní pravda) a metody (relativní pravda), kdy praktikující obdrží dharmakaju i rúpakaju. Sútrický praktikující se snaží dosáhnout zrození v božské oblasti v Akanistha nebi. V sútře však vše pochází z mentální praxe – z myšlení, tedy mysl přetváří sebe samu, aby dosáhla svého vlastního obrazu cíle. A to včetně tzv. čtyř vnorů, tedy čtyř fází rozvíjení šamáty, kdy se každá fáze jeví jako dzogčhenový Přirozený Stav, ale ve skutečnosti každá zahrnuje objekt, a tedy jím není, stručně si připomeňme čtyři vnory: 1. vnor: zaměření na nekonečný prostor. 2. vnor: neuchopovat, nesoustředit se na objekt sám, ale podívat se zpět na vědomí. Vědomí je neomezené, takže i zaměření soustředění je neomezené a stane se tímto neomezeným vědomím. 3. vnor: prozkoumání jak objektu tak zdroje vědomí, které se chápe objektu; nenajdeme nic – ani tam ani tam – zaměření soustředění na nicotu. 4. vnor: nic nemůže být nalezeno – ani objekt ani subjekt, ale přesto něco nepopsatelného existuje – soustředění zaměřeno na tuto nepopsatelnou přirozenost. Zde je vidět, že je zde neustále „někdo“, kdo se na „něco“ soustředí, čili neustále zde nějaký objekt pojímá nějaký subjekt.

344) 10 dokonalostí, *páramit*: 1. štedrost – *jin pa*; 2. morální disciplína nebo etické jednání – *tsul trim*; 3. trpělivost – *zo pa*; 4. pilnost, nasazení, odhodlání – *ton dru*; 5. meditace nebo koncentrace – *sam ten*; 6. síla, moc, kapacita – *tob*; 7. soucit – *ning je*; 8. aspirace, touha, ambice – *mon lam*; 9. správné, přesné prostředky, názory, věnování – *ngo wa*; 10. moudrost – *she rab*. Jsou to způsoby transcendování limitů našich karmických tendencí. Plně ovládnutí těchto deseti ctností může trvat mnoho životů, ale i samotné odhodlání tyto *páramity* praktikovat může mít transformační efekt na náš přístup, postoj a naše vztahy k ostatním.

Dzogčhen je však jiný. Říká, že v každé fázi čtyř vnorů je vždy něco uchopováno jako objekt soustředění, proto šamáta nemůže být porovnávána s Přirozeným Stavem v dzogčhenovém smyslu. Šamáta je vždy spojena s vědomím – je tu vždy něco, na co se můžeme zaměřit myslí, to je meditace na šúnjatu. Ale na Přirozený Stav není možné se myslí zaměřit. Přirozený Stav nemá ani subjekt ani objekt, je zcela za myslí i všemi vědomími. Vše je nutné prostě jen ponechat tak, jak to je, není zde dichotomie subjekt–objekt, žádné zaměření soustředění.

Tantrická cesta obecně má 3 kontemplace a 2 fáze. 1. kontemplace je podobná jako Přirozený Stav v Dzogčhenu, je to kontemplace na *takovost*, na přirozený stav. Avšak z pohledu tantry sama tato kontemplace nepřinese tři buddhovská těla (káji), a proto je nutno *něco přidat*. A toto přidávání je 2. kontemplací: přidává se soucit, tedy mysl je používána k rozvoji soucitu; soucit je vytvářen myslí až nakonec dojde ke spontánnímu povstání velikého soucitu, pak dojde ke sjednocení kontemplace a soucitu. Následuje 3. kontemplace, kde si praktikující vizualizuje božstva a skrze ně transformuje pět jedů na pět moudrostí, samsára je transformována v nirvánu. Po dokončení těchto tří kontemplací přichází hlavní dvě fáze tantrické praxe: 1. fáze generování, khyerim; 2. fáze procesu zdokonalení, transformace, dzogrim. Tedy i tři buddhovská těla dosažená tantrickou praxí, v podobě vytváření iluzorního těla (gyulu) spojením jemné prány a myslí, závisí na myšlenkách, smyslech, představách a zkušenostech atd. – tedy na myslí a jejích operacích.

Avšak dzogčhenovému praktikujícímu povstanou tři buddhovská těla spontánně v jeho Přirozené Mysli – plod Dzogčhenu tedy není závislý na jakémkoli používání myslí. Přirozenost Mysli je Prázdná, proto cokoliv v ní povstane je rovněž Prázdné, ale je to zároveň i Jasné, Prázdnota a Jasnost jsou Nerozdělitelné.

Dzogčhenová cesta je cesta Ne–Meditace. Prázdnota objasní sama sebe sebou samou, nemusíme nic přidávat ani měnit. Jako plamen svíce osvětlí sám sebe a nemusíme přidávat jiný plamen. Přirozený Stav má tři charakteristiky je Prázdný, Jasný a Prázdnota a Jasnost jsou od sebe Neoddělitelné; Sjednocení je Jasné i Prázdné. Odtud povstává vše, co je. Deset páramit to nemůže zlepšit, deset negativit zhoršit.

Nesmíme však udělat chybu ve sledování pouhých jmen a teorií – to je nesprávná cesta. Pokud si v myslí vytvoříme koncept „zkušenosti Přirozené Mysli“, avšak tuto zkušenost sami nezakusíme, pak nám hrozí, že nevědomky zaměníme tento náš koncept za pravou a autentickou zkušenost Přirozeného Stavu. Pokud v našem vědomí povstanou jevy a my je nahlížíme jako Prázdné, pak se samy osvobodí; pokud je však nahlížíme jako mající nezávislou existenci, tj. uchopíme je a pojmem svou myslí, pak se stávají zdrojem samsáry, to znamená, že nepochopíme Přirozený Stav, čímž povstává 5 jedů, které formují 6 sfér cyklické existence a my hromadíme karmu v alaji. Pět jedů, deset páramit – vše je potenciálem naší Mysli. Při sledování myšlenek se tento potenciál manifestuje jako pět jedů, při ponechání všeho tak, jak to je, se spontánně manifestuje jako Pět Moudrostí.

Z pohledu Dzogčhenu není dosažené buddhovství sútrickou praxí skutečné buddhovství, protože je výsledkem práce myslí. Tento sútrický buddha odmítl velké zastření a rozumí všemu na úrovni myslí, je to arahat. (Proto žáci Šákjamuniho nebyli vševědoucí jako on.) Cestou sútry a tantry nikdy nenajdeme pravou Přirozenost, Přirozený Stav, protože stále pracujeme s podmínkami, stavy a myslí. Takto dosažené buddhovství je substanciální, konkrétní a závislé na podmínkách myslí. Je dosažené úsilím – mentální úsilí zde vytváří cestu a její plod (kontemplace a soucit, tvorba iluzorního těla v případě tantry; moudrost porozumění prázdnoty a metoda deseti páramit v případě sútry).

Cesta Dzogčhenu sice také zahrnuje meditaci na jidam, gurujógu, útočiště, bohdičitu, atd. – avšak toto nejsou hlavní dzogčhenové praxe, nýbrž praxe podpůrné a relativní. Pokud nejsme schopni spočinout a setrvat v Přirozeném Stavě, pak je potřeba očistit a ustálit mysl, tedy tyto podpůrné praxe pomáhají vytvořit lepší podmínky pro setrvání v Přirozeném Stavě; odstraňujeme jen momentální překážky vyplývající z našeho podmíněného stavu. Avšak přirozený Stav jako takový je od počátku dokonalý, dokončený, hotový a neměnný; co se mění, je naše

schopnost jej zakusit a stabilizovat. Proto má Dzogčhen v zásadě dvě cesty: cestu *slova*, což je cesta učení, kde jsou tři základní důrazy: semde (aspekt Jasnosti), longde (aspekt Prázdnoty), mengagide (aspekt Nerozdělitelnosti). Tato cesta slova slouží k filosofickému objasnění toho, co Dzogčhen je, a na základě tohoto teoretického objasnění my pak můžeme zpětně kontrolovat svou meditační zkušenost, zdali to byla pravá Přirozenost, nebo zda ne, a proč ne, třeba zda to byl jen nějaký klidný stav. Cesta *významu* pak zahrnuje metody užívané pro přímé zakusení, porozumění a stabilizaci Přirozeného stavu. Mnoho metod se zaměřuje na vyjasnění pochyb typu: „Je toto Přirozený stav, nebo není?“

Výsledkem neboli plodem cesty Dzogčhenu je Moudrost. Přirozený Stav objasní sám sebe sebou samým, není výsledkem ničeho a nemá žádnou příčinu; tedy je potřeba mu porozumět a pak jej praktikovat. Například čtyři elementy na úrovni buddhy, který spočívá v Přirozeném Stavu neexistují hmotně, zatímco pro nás jsou hmotné a způsobují nám mnoho překážek.

Přirozený Stav musíme hledat v naší mysli: podíváme se na naši mysl; nic nenajdeme; zbyde jen nevyslovitelný Stav, kdy mysl sama zmizí ve své Přirozenosti – jen takto můžeme objevit Přirozený Stav; tedy nehledat jinde, jinak...

9.2.2. – Čtyři omezení

Dzogčhen je stav osvobozený od 4 omezení a zcela tato omezení překračuje:

1. éternalismus: existuje věčný neměnný átman, mající nezávislou existenci, mající určitou velikost, barvu, atd.

2. nihilismus: při smrti těla mizí i mysl, tety nic se nepřerouje z jednoho života do následujícího a neprochází posmrtným stavem barda a neexistuje tedy přenášení karmických zásluh mezi životy.

3. uchopované a 4. uchopující: Jak subjekt uchopuje objekt, tak objekt povstává subjektu – toto když studujeme myslí a náležitě analyzujeme, rozumově to nakonec pochopíme. Dzogčhen však říká, že pokud myslí sledujeme problematiku subjekt–objekt, nikdy neuvidíme Přirozený Stav; upustíme-li od sledování subjekt–objektu, pak se spontánně objeví Přirozený Stav, protože vše je potencialita Přirozeného Stavu. Proto při dzogčhenové meditaci není na co medítovat – a je nám *to* Jasně.

9.2.3. – Úsilí

Dzogčhen je ve smyslu úsilí unikátní systém, neboť praktikující není odkázán na mysl a vědomí, aby dosáhl osvícené mysli. Charakteristika cesty Dzogčhenu je samo-osvobodování, neboli spontánní přímý vhled bez jakéhokoliv úsilí do Přirozeného Stavu Mysli, který je Základem Všeho. Je to nejvyšší, svrhovaný na nejmocnější očišťač všech překážek a zatemnění těla, řeči a mysli. Rozpoznáním rozdílu mezi běžnou myslí a Přirozeností Mysli a spočínutím v Přirozeném Stavu bez následování myšlenek nebo jakýchkoliv hnutí mysli dzogčhenový praktikující nechává všechny mentální jedy, překážky a nečisté vize se spontánně rozpustit zpět do jejich zdroje, a takto se ocitne ve stavu buddhovství. Dzogčhen je tedy nazýván cesta bez úsilí, cesta samo-osvobodování. Mysl je ponechána v klidu, aby se přirozeně samo-osvobodila ve své Přirozenosti. Jako když bychom se snažili mácháním ruky „odstranit“ kal ve vodě, abychom viděli na dno. Čím více budeme rukou „máchat“, tím bude voda kalnější. Namísto toho musíme jen chvíli počkat a nic nedělat a voda se sama od sebe přirozeně ustálí. Pak bude průzračná.

9.2.4. – Ne–Meditace a hedewa

Cesta sútry a tantry spoléhá zejména na správné soustředění mysli, tedy jednotlivých vědomí na „nějaké“ objekty, což je v nejobecnějším smyslu toho slova „meditace“. Dzogčhen však říká, že vědomí, protože jsou pomíjivá a vzniklá z karmických příčin a dualistická, nemohou nijak pojmout pravou Přirozenost, tedy Přirozený Stav Mysli. Přirozená Mysl však, tedy její aspekt Jasnosti, rozpoznává sama sebe. Přirozená Mysl rozpozná sama sebe sebou samou, tedy nezprostředkovaně přes „něco jiného“. Je to jako když rozsvítíme lampu, která osvětlí nejen temnou místnost, ale i sebe samu. Nemusíme tedy přidávat další lampu abychom uviděli tuto první lampu. V tomto významu je tedy dzogčhenová meditece „Ne–Meditací“. To znamená, že všechna vědomí a jejich objekty jsou ponechána aby se přirozeně a spontánně samo-osvobodila; a když se tato přirozeně a spontánně samo-osvobodí, pak tam zbyde jen jakýsi nepopsatelný Stav. A spočívání v tomto nepopsatelném Stavě je onou Ne–Meditací. Není to však hedewa, což je stav Prázdnoty bez Jasnosti, jako když se třeba náhle probudíme, nebo vyděsíme. Avšak tento zbylý a nepopsatelný Stav je Prázdný a současně Jasný. Povstávající manifestace, neboli myšlenky a jevy, jej nijak neruší ani nerozptylují. Vědomí a jejich činnost nemáme nijak „zastavovat“. To dokonce ani není možné, protože dokud máme vědomí, která existují s oporou karmických příčin, pak se z těchto vědomí neustále spontánně manifestují jejich objekty. Tento proces je „nezastavitelný“, stejně jako nemůžeme přinutit vodu, aby na svých vlnkách přestala zrcadlit světlo Slunce. Pokud se tedy někdo „cvičí“ v zastavování vědomí, pak se cvičí jen ve spočívání v tupém a nevědomém stavu, v hedewě. K Prázdnosti Neoddělitelně patří i Jasnost. Vědomí a jejich operace jsou přirozenou součástí nás samotných a jsou manifestací potenciality našeho Přirozeného Stavů. To je Ne–Meditace.

9.2.5. – Dzogčhen a Přirozený Stav

Je Přirozená Mysl jakýmsi „změněným stavem vědomí“, nebo je spíše stavem skutečným, normálním a autentickým? Jak jsem v předchozí kapitole naznačil, Přirozený Stav by se dal ztotožnit s křesťansky pojímaným rajským prastavem, ze kterého jsme „upadli“ vlastním přičiněním. Podle Dzogčhenu tedy Přirozený Stav naším základním stavem je, zatímco náš „běžný“ dualistický a pomýlený stav je stavem „upadlosti“ a dočasnosti. Všichni jsme svou Přirozeností voláni k návratu k ní – otázka je, jak moc kdo tomuto hlasu naslouchá a jak moc jej následuje.

Jak Dzogčhen obhazuje tvrzení o autenticitě Přirozeného Stavů? Dzogčhen se opírá o tři „autentizátory“ a sice o reflexivně autentickou Bdělou Přítomnost (cesta významu), texty a esenciální předpisy (cesta slova). Reflexivně autentická Bdělá Přítomnost je naše vlastní Přirozenost, naše nejvnitřnější podstata, která je základem, ze kterého se manifestuje vše, co vnímáme, jako energie její potenciality. Přirozenost je Prázdná, tedy nemá žádnou vlastnost ani charakteristiku, nemá inherentní existenci, a je jedna jediná ve své mnohočetnosti, je to Jediná Sféra. Tento její aspekt Prázdnoty, je Neoddělitelný od aspektu Jasnosti, což je její manifestovaná potencialita. Jasnost je jako sluneční paprsky a Prázdnota je jako prostor oblohy. Jedině reflexivně autentická Bdělá Přítomnost je skutečně autentická, má ji každý svou a je tedy „k dispozici“ každému bez rozdílu. Texty a esenciální předpisy jsou v poměru k samotné reflexivně autentické Bdělé Přítomnosti považovány za autentické jen v relativním smyslu, totiž v závislosti na vlastní přímé zkušenosti Přirozenosti a spočívání v ní. Nakolik nás tyto texty a předpisy k vlastnímu zakusení této Přirozenosti vedou, natolik jsou autentické.

Jak si můžeme být jisti, že naše zkušenost je skutečně zkušenost Přirozeného Stavů? Toto je jedna z klíčových a nejvíce rozpracovaných otázek Dzogčhenu. Celá tato diplomová práce výše dává čtenáři nahlédnout, jak Dzogčhen tuto Přirozenost vysvětluje a popisuje z teoretického hlediska. Nicméně teorie a praxe jsou dvě různé věci. Teorie zde slouží jako podklad pro praxi, avšak teorie praxi samotnou nikdy nahradit nemůže. Skutečné jistoty praktikující tedy nabývá až plněním esenciálních předpisů, instrukcí autentického učitele a studiem textů. Tedy až

samotnou meditační praxí, která je v principu velice jednoduchá, avšak pro svou „jednoduchost“ i překvapivě „obtížná“. A protože v této práci jsem se zaměřil na teoretický aspekt dzogčhenového náhledu, ponechávám otázku praxe nevyřešenou a záměrně otevřenou.

Má vůbec dzogčhenová filosofie co říci, má vůbec nějaký smysl, nějaký „předmět“, když Přirozená Mysl je věcí praktické a osobní zkušenosti, nikoliv pojmotvorné práce vědomí. Dzogčhenová filosofie mluví jen natolik, nakolik je zapotřebí k usměrnění vědomí, která se tak stávají „schopnějšími“ správně se sebou samými i se svými objekty nakládat. Koneckonců nejčastěji užívanou metodou uvedení do Přirozeného Stavů (po úspěšném absolvování mnoha přípravných fází) je metoda, kdy se máme podívat na své vlastní myšlenky: podíváme se na myšlenku, která právě povstala v našem vědomí a tím, že jí nedáme žádný podklad pro její další rozvoj, ale „jen“ se na ni podíváme, se ona po nějakém setrvání opět přirozeně rozpustí tam, odkud přišla. Co zbyde, je nevyslovitelný Stav, který je Prázdný a Jasný zároveň. A toto „podívání se“ vědomí na vlastní myšlenku je metoda konceptuálního vědomí, jak překonat bariéru svého vlastního omezení. Tedy až k hranicím tohoto „nevyslovitelného Stavů“ je dzogčhenová filosofie naprosto kompetentní udílet pokyny a návody, jak postupovat. Rovněž se můžou praktikujícímu v průběhu praxe projevovat nejrůznější překážky meditace, neboli spočívání v Přirozeném Stavů – zde rovněž nachází své uplatnění filosofie, psychologie a medicína, které praktikujícího instruuje, jak tyto překážky překonat a jaké metody jsou v jaké situaci nejvhodnější. Avšak pokud jde o popis Jediné Sféry, Bdělé Přítomnosti, tak tam je filosofie jen chabou náhražkou vlastní zkušenosti a pochopení prožitím. O těchto věcech nemá dzogčhenová filosofie vůbec co říci – a programově se i snaží vysvětlit, proč ne.

9.3. – Dzogčhen a Západ

9.3.1. – Jediná Sféra jako paralela Božství

Je pro západního čtenáře, převážně christianizovaného smýšlení, vůbec přijatelná tato teze o Jediné Sféře a její zkušenosti skrze reflexivně autentickou Bdělou Přítomnost? Jak jsem výše ukázal, Dzogčhen jako cesta „náhlého osvětlení“, tedy jako negraduální cesta, má s křesťanstvím společných několik zásadních momentů: Absolutno není v dosahu vědomí a jejich operací, nýbrž přístup k němu je „jiný“. Absolutno má osobní charakter, v křesťanství je to Bůh starého a nového zákona, v Dzogčhenu je to naše vlastní Přirozenost. Ježíš učil, že nejdůležitější je „uvěřit“, a toto uvěření přinese vše podstatné, Dzogčhen učí, že důležité je mít důvěru v nauku a „ponořit“ se do stavů za vědomími, kde se z jejich pohledu rozprostírá prázdno a temno. Toto absolutno je nedualistické, nemá srovnání ani protiklad, je zcela jiného řádu než vše v tomto „projeveném“ či „stvořeném“ světě – ale i přesto s ním můžeme být nějak v kontaktu. Nejen, že nám o sobě dává zprávu v podobě „písma“ a „tradice“, ale každého oslovuje zvlášť, individuálně. Dzogčhen i křesťanství o sobě tvrdí, že jejich náhled je nejvyšší.

Nejedná se však v případě Dzogčhenu jen o nějakou historickou kuriozitu, jakýsi okrajový fenomén několika podivínů, kteří se rozhodli vydat cestou jakési „alternativní existence“? A není Dzogčhen náhodou spíše určitý náhled na člověka, svět a absolutno, který je i dnes potřeba brát se vši vážností? Z dosavadního textu, jak pevně doufám, vyplynulo, že Dzogčhen není jen jakási kuriozita ze světa „exotického orientu“ nýbrž je to plnohodnotný teoreticko-praktický duchovně orientovaný systém, zakořeněný v celé jedné kultuře, totiž bönistické a řigmapovské. Jeho komplexita a překvapivé paralely s moderními západními postoji jistě stojí za seriózní pozornost nejen vědecké komunity. Rozhodně to tedy není záležitost několika alternativně smýšlejících „exotů“, kteří se nevešli, nebo nechtěli vejít, do škatulí vlastní kultury.

9.3.2. – Dzogčhen a myšlení

Jaký je dzogčhenový náhled na myšlení? Co z tohoto náhledu může vyplývat pro západního čtenáře? Jak s tímto myšlením souvisí intencionalita? Dzogčhen o myšlení říká, že je produktem vědomí a vědomí jsou spolu-produkována karmickými příčinami. Co je produkováno karmickými příčinami, je nestálé. Co je nestálé, nemůže nijak pojmout něco, co není nestálé a co je tedy v nějakém ohledu „pravé“ a „autentické“. Proto Dzogčhen o vědomích říká, že jsou ve svém základu pomýlená. A proto také říká, že cesta k naší vlastní Přirozenosti skrze tato pomýlená vědomí nevede. Přirozenost je naše Přirozenost, jsme to my sami a nejsme od ní nikdy a nijak odděleni, podobně jako nejsou odlesky na vlnkách na hladině vody odděleny od vody. Přirozená Mysl se má k vědomím a k myšlenkám podobně, jako se má hladina k vlnám na hladině a vlny k odrazům světla na nich. A současně Přirozená Mysl je nejen Prázdná, tedy bezpodstatná, ale je zároveň i Jasná, tedy zahrnuje vše projevené. Prázdná znamená, že je bezpodstatným základem, z jehož potenciality se manifestují všechny jevy, včetně nás samých; a tyto manifestace, to je strana Jasnosti. Skrze manifestace, skrze ono „dění se“, si uvědomuje sebe samou sebou samou. Velmi často si lidé na Západě myslí, že meditovat znamená „zastavovat myšlenky“, což je z pohledu Dzogčhenu zásadní nepochopení. Podle Dzogčhenu jsou myšlenky přirozeným a spontánním projevem naší Přirozenosti. Tato neustálá manifestace je projevem Jasnosti, která Přirozený Stav osvětluje. Zastavovat myšlenky znamená něco měnit, a sice blokovat přirozenou manifestaci této Jasnosti. V Dzogčhenu se proto myšlenky a celkově myšlenkový proces nikdy nezastavují,³⁴⁵⁾ protože jejich zastavení, nakolik je možné, uvede praktikujícího do tupého a prázdného stavu hedewy. Aspekt Jasnosti je to, co činí cítící bytosti cítícími bytostmi. Třeba kámen tento aspekt Jasnosti nemá. Avšak tato Jasnost není něco, co má nebo může být nějak něčím pojímáno. Jasnost pojímá samu sebe sebou samou. Proto zde není žádná dualita, žádný subjekt, který by musel něco pojímat jako objekt. Přirozená Mysl poznává sebe samu sebou samou. A protože je to naše pravá Přirozenost, pak jsme to v nějakém ohledu my sami, kdo má sám sebe poznat. Tolik stručně dzogčhenový pohled na myšlení.

9.3.3. – Přínos dzogčhenové filosofie pro západního čtenáře

Co by si z toho mohl odnést západní čtenář? Především poučení o tom, že racionalita, respektive vědomí a jejich operace *rozhodně* nevyčerpávají všechny možnosti našeho bytí, a že existují oblasti našeho bytí, které myšlením a racionalitou nemůžeme nikdy nijak autenticky a cele pojmout. Můžeme se pokusit popsat dojem například z východu Slunce, avšak slovní popis a samotná zkušenost nikdy nebudou totéž. Západ v posledních několika staletích vykonal spoustu práce na rozvíjení myšlení a racionality obecně. Rozum na sebe strhl zájem Západu natolik, že se možná až příliš ztratil ze zřetele fakt, že rozum je omezený a nehodí se k aplikaci na *všechny* aspekty našeho bytí. Rozum, který pracuje s pojmy, kterými interpretuje jevy, má ze své povahy nutně reduktivní charakter. Proto pokud se budeme spoléhat jen na něj, pak nám začne „cosi“ unikat.

Dzogčhenová antropologie říká, že máme 8 různých vědomí, 5 smyslových, mentální vědomí, vědomí, které vkládá „já“ a základní alaja vědomí, které je skladištěm karmických stop. Z toho vyplývá také to, že některá vědomí můžeme užívat více a některá méně, a to tak, že do nich budeme „investovat“ více či méně naší energie v podobě pozornosti a úsilí. Takto třeba malíři upřednostňují zrakové vědomí, muzikanti sluchové, kuchaři chuťové a filosofové mentální vědomí. Z tohoto pohledu není žádné z vědomí „privilegované“ a „lepší“, případně „lidštější“ než jiné. Proto je věk „západní racionality“ z pohledu této antropologie jen přehnaným zdůrazňováním mentálního vědomí před vědomími jinými. Není bez zajímavosti, že tato

345) I když je pravda, že jsou určité iniciační fáze, kde je adept požádán, aby myšlenky zastavil. Více však prozrazovat nehodlám. Jen zopakuji, že v Dzogčhenu se myšlenky nikdy nezastavují, protože to není možné a není to „přirozené“.

„západní racionalita“ vedla současně i k přebujelému nadužívání vědomí, které vkládá „já“ do všech operací ostatních vědomí, což vedlo k jisté „nafoukanosti“ zápaního světa.

Dzogčhenová antropologie, a potvrzuje to i moderní věda, rovněž nabízí velice zajímavý pohled na naše „zakoušení“ světa. Například když někdo něco řekne, co se ve skutečnosti stane? On se nadechne a s výdechem rozvibruje hlasivky a ty rozvibrují vydechovaný vzduch. Ten pak rozvibruje vzduch v okolí a tato vibrace se přenese na náš ušní bubínek. Ten rozkmitá ústrojí středního a vnitřního ucha, kde jsou speciální tyčinky, které převedou vibrace na elektrické impulsy. Tento elektrický signál putuje po ušním nervu do příslušného mozkového centra, kde je přeměněn na chemické reakce nervových synapsí. A tyto chemické reakce nervových synapsí jsou to, co my ve skutečnosti „slyšíme“. Z tohoto příkladu je jasně vidět, že všechno – všechny jevy, celý svět, i my sami – je jen věcí našeho zakoušení, naší „interpretace“ tohoto zakoušení. Proto je i naší volbou, jak s tímto interpretovaným zakoušením, s touto naší zkušeností, naložíme. Jak se k ní postavíme a jak na ni budeme reagovat, zda si tyto jevy budeme „užívat“ nebo zda budeme „stresovaní“, případně zda si uvědomíme jejich pravou povahu a dokážeme se tak povznést nad jednotlivé malichernosti, kde však každá jednotlivost je i celým vesmírem, a celý vesmír v jediném zrnku prachu.

Dzogčhenová filosofie je velice specifická tím, že sama o sobě dokazuje, že vlastně nic „skutečného“ nemůže dokázat. Tím ovšem nevede ke skepticizmu, nýbrž její pointa je v tom, že skutečné a autentické poznání a z něj vyplývající blažené bytí není dosahováno skrze vědomí a jejich operace, ale přímo skrze spočinutí v naší pravé Přirozenosti. V tomto spočívá velký přínos dzogčhenové filosofie do západních diskusí o autenticitě a o schopnosti či neschopnosti čistě lidské racionality dosáhnout jistého a pravdivého poznání. A také do diskusí o tom, jakou roli v lidském životě vlastně racionalita hraje, a zda není přeci jen v dnešní době poněkud přeceňována, zejména pokud jde o nikdy nepřestávající touhu lidí po blaženosti a pocitu naplnění.

9.3.4. – Intencionalita

Jak s myšlením souvisí intencionalita, respektive její údajný a zde probíraný „nárůst“? Intencionalita je fenomén, který vystihuje skutečnost, že my jsme si vědomi toho, že to, jak pojmáme naším vědomím fenomény, není nějak pevně dané, ale že tyto fenomény pojmáme skrze mechanismy, které jsme si sami zvolili. Jinými slovy intencionalita spočívá v problematizaci našeho vlastního myšlení. Myšlení o intencionalitě je svého druhu meta-myšlení, tedy myšlení o myšlení. Zatímco v původním, řekněme rajském, stavu byl člověk nějak přímo propojen s jevy a jevení se bylo neproblematické a autentické, nárůst intencionality ve stavu „upadlosti“ způsobuje, že si stále více a více uvědomujeme svoji „oddělenost“ od jevů a mechanismy, kterými tyto jevy pojmáme. Intencionalita nutně vede k demaskování perspektivismu, kdy ukazuje, že žádný úhel pohledu na jevy není absolutní a vyčerpávající, nýbrž že každý pohled je vždy nějak omezený na vybraný segment jevů podle zvolených kritérií. Takto nás sama intencionalita vede k tomu, že nám samu sebe odhaluje jako nutně „neautentickou“ (i když nepopíratelně užitečnou) a tím jsou neautentické i všechny její produkty. A teprve až teď, po tomto konečném odhalení a jeho „skousnutí“, se můžeme jako lidé pokusit nalézt pravou autenticitu, která je nějak za vědomím a jeho objekty a operacemi – a přesto tam je, a je „naše“ vlastní.

Dalším specifickým intencionálního vztahování je skutečnost „časovosti“. To znamená, že dokud se intencionálně vztahujeme a jsme tímto vztahováním natolik pohlceni, takže si jej ani neuvědomujeme³⁴⁶⁾, tak se vždy nacházíme „v nějakém čase“ a „někde“, avšak nikdy nedokážeme pevně spočinout v „tady a teď“. A i když se můžeme pokusit spočinout v „tady a teď“, tak nás náš myšlenkový proces ihned začne odvádět pryč do světa našich mentálních rozhovorů,

346) Podobně jako může matka předstírat hněv před dítětem jako výchovný prostředek, jenže postupným opakováním se se svou „rolí“ hněvivé matky natolik sžije, že ji ten „hraný“ hněv nakonec skutečně pohltí a ona se začne hněvat doopravdy.

komentářů a asociací. I to je jeden z důvodů, proč je nutné tuto intencionalitu umět „přerůst“. Nikoliv „zastavit“ nebo „zrušit“, ale přerůst a usměrnit. To znamená, že naše vědomí usadíme tak pevně, že cokoliv pak v naší mysli povstane, už nás nedokáže z tohoto „pevného stavu mysli“ odvést a vyrušit natolik, abychom ztratili ono „tady a teď“. Tato „pevnost“ je tou kvalitou, kterou musíme ve své mysli vypěstovat, abychom mohli stabilně spočívat v Přírozeném Stavě Mysli. Koncepcí, říká se, že intencionální vztahování je jedním z faktorů, proč jsme ztratili takzvané „magické“ myšlení, tedy myšlení v pravém slova smyslu „realistické“.

Z pojmu intencionality pak také vyplývá, že pokud se bavíme o pojmu „myšlení“ u různých myslitelů, pak je velice důležité, jak moc se tyto intencionálně vztahovali ke svému vlastnímu myšlení. A tibetské formy buddhismu nám ukazují, že intencionalita, respektive pohled na nás samotné a naše myšlení a celkové fungování, které jsme my na Západě s velkou slávou objevili až v průběhu dvacátého století, byla v některých kulturách „známa“, respektive reflektována, již dávno předtím...

POUŽITÉ ZDROJE

- » ANSELM z Canterbury. *Proslogion* in *Fides quaerens intellectum*. Kalich, Praha 1990. ISBN: 80-7017-156-1.
- » FRICK K. R. H. *Osvícení v tradici gnosticko-teosofických a alchymicko-rozenkruciánských tajných společností do konce 18. století*. Academia, Praha 2014. ISBN: 978-80-200-2267-8.
- » GYALTSEN, SHARDZA TASHI. *Heart Drops of Dharmakaya: Dzogchen Practice of the Bön Tradition*. Commentary by Lopon Tenzin Namdak. Snow Lion Publications, USA 2002. Second edition. ISBN: 1-55939-172-3.
- » HALÍK, T. *Noc zpovědníka*. Nakladatelství lidové noviny, Jihlava 2010. ISBN: 978-80-7106-777-1.
- » JANSKÝ, J. *Analogie a vědomí v proměnách času* in *Filosofie dnes*, Vol 5, No. 3 (2013), s. 79–110.
- » JUNG, C. G. *Výbor z díla IX*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2012. ISBN: 978-80-85880-70-0.
- » KAHN, Ch. H. *Řecké sloveso „být“ a pojem bytí*.
- » Kvaerne, P, Thupten R. *Stages of A-khrid Meditation: Dzogchen Practice of the Bon Tradition*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, New Delhi 1996. ISBN: 81-86470-03-4.
- » KLEIN, A. C., WANGYAL, T. *Unbounded Wholeness: Dzogchen, Bon, and the Logic of the Nonconceptual*. Oxford University Press, Oxford University Press New York 2006. ISBN-I3 978-0-19-517849-4.
- » LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN: 80-86005-20-8.
- » NAMDAK, T. *The Main Dzogchen Practices From the Oral Transmission of the Great Perfection in Zhang Zhung*. Transcribed, edited and introduced by Gerd Manusch. Naldjor, 2001–2005. Restricted For Personal Use Only. Archiv autora. ISBN: chybí.
- » NAMDAK, T. *Masters of the Zhabg Zhung Nyengyud*. Heritage Publishers, New Delhi, India 2010. Reprint 2011. ISBN: 978-81-7026-268-8.
- » NAMDAK, T. Oral commentary to *The Instructions on the Direct Introduction to the Naked View of the Natural State. Dzogchen Practices of the Zhang Zhung Nyen Gyü according to the Practice Manual of Dru Gyalwa Yungdrung*. Compiled, Edited and Introduced by Gerd Manusch. Naldjor, Aham 2001-2009. Elektronická pdf verze, archiv autora. ISBN: chybí.
- » NORBU, Č. N. *Dzogchen a zen*. Publikováno v září 2004. ISBN: 80-903123-2-2.
- » REYNOLDS, J. M. *Bonpo Dzogchen Teachings according to Lopon Tenzin Namdak*. Vajra Publications, Kathmandu, Nepal 2006. Reprint 2007. ISBN: 978-9946-788-6-0.
- » REYNOLDS, J. M. *The Bonpo traditions of Dzogchen*. [Cit. 10. 2 2013] Dostupné na <<http://www.angelfire.com/vt/vajranatha/bondzog.html>>.
- » REYNOLDS, J. M. *The Practice of Dzogchen in the Zhang-Zhung tradition of Tibet*. Vajra Publications, Kathmandu, Nepal 2011. ISBN: 978-9937-506-67-0.

- » ROSSI, D. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*. Snow Lion Publications, Canada 1999. ISBN: 1-55939-129-4.
- » SHIELDS, Ch. *Aristotle*. Routledge, USA and Canada 2007. ISBN 0-203-96194-3
- » *Sútra Srdce* [Cit. 18. 2. 2014] Dostupné na <<http://www.buddhismus.cz/sutra-srdce.html>>TOLLE, E. *Moc přítomného okamžiku*. Pragma, Hodokvičky 1999. ISBN: 80-7205-839-8.
- » TSULTRIM, T. *12 malých tanter*. Audio záznam veřejné přednášky pronesené v Praze 16.-18. 3. 2011. Archiv autora.
- » WANGYAL, T. *Wonders of the Natural Mind*. New Age Books, New Delhi: 2004. First Indian Edition. ISBN: 81-7822-191-8.
- » WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I., Náboženské systémy Indie, Náboženství na střeše světa a v okolí*. Vydání druhé, rozšířené a doplněné (ve vyd. CAD Press první) CAD Press, Bratislava 2008. ISBN: 978-80-88969-29-7.

DODATKY

Dodatek 1 – K interpretaci Parmenida

Samozřejmě, že výše zmíněná interpretace Parmenidových zlomků není jediná možná. Nejčastější výklad Parmenida se opírá o Aristotelovu interpretaci. Ta by se dala shrnout asi takto:³⁴⁷⁾

Je jasné, že Parmenides popírá „možnost tvoření z ničeho“, to znamená, že nic nemůže vzejít do bytí z něčeho, co není. Z tohoto názoru pak má Parmenides vyvozovat, že změna –jakákoliv– není možná. Shields to vysvětluje na příkladu pianisty. Je jasné, že než se pianista naučil hrát na piano, tak na něj neumí. Tedy pianista neexistoval, dokud nevznikl. Dokud nevznikl, byl ne–jsoucí. Pokud budeme tedy změnu myslet vážně, pak myslíme vážně i to, že můžeme myslet ne–jsoucí.

„Protože, co existuje a co může být myšleno je ko–extenzivní, a my nemůžeme myslet ne–bytí; a proto nemůžeme ani myslet změnu. Myslíme si, že můžeme, ale podle Parmenida jsme pomýleni. Můžeme myslet změnu jen pokud můžeme myslet vznikání; ale vznikání můžeme myslet jen když můžeme myslet ne–jsoucí. A to, nicméně, nemůžeme.“³⁴⁸⁾

Zformulujme si tedy Parmenidův argument přehledně:³⁴⁹⁾

- „1. Nutně, co je a co může být myšleno je ko–extenzivní.
2. Tudiž není možné myslet ne–jsoucí.
3. Změnu je možné myslet jen pokud je možné myslet ne–jsoucí
4. Tedy není možné myslet vznikání.
5. Změnu je možné myslet jen když je možné myslet vznikání.
6. Není možné myslet vznikání.
7. Tedy není možné myslet změnu.“

To hlavní zde je, že Parmenides netvrdí, že nemůžeme myslet změnu, ale to, že když to uděláme, tak jsme nějak pomýleni. Podle Parmenida si myslíme, e můžeme myslet změnu, protože si myslíme, že ji nějak zakoušíme jako skutečnou, ale právě v tom se mýlíme, totiž v tom, že si myslíme, že takto skutečně myslíme.³⁵⁰⁾ Aristoteles se s tímto argumentem vypořádal skrze podrobnější analýzu pojmu „změny“. Říká, že není změna jako změna, ale že jsou různé druhy změny. Zavádí pojem substanciální změny, ve které přetrvává jen první látka, zatímco substanciální forma se mění; a změny akcidentální, kde je zachována i substanciální forma a mění se jen akcidentální formy (akcidentální změna je kvalitativní, kvantitativní a místní). Opírá se při tom o smyslovou evidenci. Jeho úvaha je následující:³⁵¹⁾

- „1. Změna existuje.
2. Nutnou podmínkou pro možnost změny je existence látky a formy.
3. Takže látka a forma existují.“

347) Srov. SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 51.

348) SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 51.

349) SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 52.

350) Srov. SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 52.

351) Srov. SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 56.

Tak Aristoteles zavádí nové kategorie látky a formy, neboli postuluje jeho slavný hylemorfismus, který postuluje, že běžné fyzické objekty jsou komplexy látky a formy.³⁵²⁾

Shrňme tedy, že Aristoteles se s svou interpretací Parmenida vyrovnal tak, že zavedl látku a formu, ze kterých vyvodil změnu substanciální a akcidentální. Parmenidovským „neměnným kontinuem“ je zde tedy jen první látka, která na sebe bere různé substanciální formy (vznikání a zánik). Změna akcidentální, tedy nahodilých vlastností věcí, je jen malou běžnou změnou.

Výše uvedený sedmibodový argument o „nemožnosti změny“ ovšem není tak jednoznačný, jak se může na první pohled zdát. Problematickým pojmem je zde i pojem „myslet“. Co to znamená „něco myslet“ a co znamená „myslet změnu“? Zde vystupuje určitá nejednoznačnost Parmenidova vymezení pojmu „myslet“. Parmenides nikde nespecifikuje, co má na mysli, když o myšlení mluví. Rovněž kontext, ve kterém tento pojem užívá, naznačuje, že myšlení nějak souvisí s pozná(vá)ním. A opět, dochované zlomky se nijak přímo nevěnují problematice smyslového a rozumového poznání.

1. Nutně, co je a co může být myšleno je ko-extenzivní.
2. Tudíž není možné myslet ne-*jsoucí*.
3. Změnu je možné myslet jen pokud je možné myslet ne-*jsoucí*.

Tento krok už nemusí být nutně parmenidovský. Parmenides totiž tuto část argumentace, která se toho týká především (B 7 a 8) uvádí formou mythu, nikoliv logu, dále je toto poznání zřejmě dostupné jen pro ty smrtelníky, kterým bylo uděleno bohyní a kteří se o něj zřejmě nějak zasloužili. Tedy celá tato cesta možná není dostupná „běžným lidem“.

Následující úvahy však již tematicky tak docela nezapadají do pojetí této práce, proto je ponechám otevřené.

4. Tedy není možné myslet vznikání.
5. Změnu je možné myslet jen když je možné myslet vznikání.
6. Není možné myslet vznikání.
7. Tedy není možné myslet změnu.

Návaznost

Co je na Parmenidovi podstatné je to, že ustanovil jakýsi úzus realistické koncepce poznání, na kterou navázala pozdější křesťanská tradice. Tento realismus se ujal natolik silně, že na něm byl dokonce postaven i tzv. ontologický důkaz Boží existence. Tento Důkaz zformuloval Anselm z Canterbury a postavil jej právě na realistickém předpokladu ztotožnění myšlení a bytí. *Jak jsou věci a Bůh myšleny, tak skutečně existují*. Myšlení nějak cele a úplně vystihuje způsob bytí myšlených věcí, epistemologie a ontologie jsou nějak identické.

Zatímco základní pochopení buddhistické prázdnoty říká, že jak jsou věci myšleny, tak rozhodně neexistují, aristotelsko-scholastický realismus naopak tvrdí, že věci jsou myšleny pravdivě. V buddhismu je bytí věcí, jak jsou myšleny, je jen jedno z mnoha různých forem bytí, které se odvíjejí od mnoha forem myšlení, které je určováno nevědomostí, emocemi a karmickými příčinami. Anselmovo myšlení je myšlení jako takové a jemu i reálně odpovídá struktura světa; myšlení vyčerpává realitu – to je základ silného realismu.³⁵³⁾ Toto nahlížení bylo samozřejmě už v průběhu středověku zpochybňováno z nominalistických pozic a takřka smrtelný zásah mu uštedřil Kant se svými „věcmi o sobě“, když smířoval racionalismus a empirismus, dědice realismu a nominalismu.

352) Srov. SHIELDS, Ch. *Aristotle*. s. 57.

353) ANSELM z Canterbury. *Proslogion* in *Fides quaerens intellectum*. s. 35-9.

Dodatek 2 – Gnóze Západu

Abych byl poctivý, musím zmínit také existenci západních gnostických směrů, které nikdy plně nepřijaly tezi o rozumu jako o jediné a plné cestě k pravdě. Tyto směry, obecně řečeno, považovaly vždy rozum za jeden z aspektů člověka, sice velice důležitý, ba nedocenitelný, ale nikoliv jediný. Koneckonců gnóze, řecky gnósis, by se dala nejlépe přeložit jako poznání. A poznání je mnohého druhu, to věděl už Aristoteles. Zejména teoretické a praktické. Toto gnósis bychom tedy neměli chápat v žádném z užších smyslů, nýbrž v tom nejširším možném. A právě toto pochopení poznání v nejširším slova smyslu charakterizuje „gnostické směry“ jako celek. Jistou charakteristikou gnóze je i to, že se v ní nějak pojímá i Bůh, Jedno, Absolutno, Dobro – v závislosti na konkrétní tradici. Nechme promluvit pana Fricka:

„Teosofii‘ rozumíme v nejširším smyslu označení všech snah proniknout na základě náboženské víry k určitému světovému názoru a k vyššímu poznání. Tyto snahy zůstávají podle názoru jejich stoupců obyčejnému ‚neosvícenému‘ rozumu nepřístupné. Slovo ‚theosofie‘ se skládá z řeckých slov teos a sofia (= božská moudrost).

Teosofie je prakticky nerozlučně spjata s mystikou. Již ve starověku víme o lidech, kteří si zaslouží přímo označení theosofové. Byly to osobnosti, které docházely vyššího prožitku Boha, ne však vědeckými úvahami, jako je teologie a filosofie, ale mystickým usebráním a jím vyvolaným nadpřirozeným poznáním. Teosofové stejně jako všichni okultisté při tom prováděli zvláštní metodické meditace, zření a vycházeli především z bdělých snů, zjevení a zkušeností, kterých příležitostně dosahovali také ve spirituální (magické) rovině. Nejednou se odvolávali na staré a tajuplné tradice, s nimiž jsme se již seznámili v souvislosti s tajnými naukami. Za typickou formu teosofie je proto považována předkřesťanská, raně křesťanská nebo i židovská gnóze.

Významní stoupcí nauky o božské moudrosti vstupují do našeho zorného pole zhruba v 16. století. Můžeme v nich spatřovat ‚praotce‘ a částečně i ‚zakladatele‘ tajných společností 18. století. Jsou to Němci jako Jakob Böhme...“³⁵⁴⁾

354) FRICK K. R. H. *Osvícení...* Academia, Praha 2014. ISBN: 978-80-200-2267-8. s. 128.

Dodatek 3 – Šine: metoda fixace mysli

místo

na počátku je dobré se uchýlit do ústraní, kde bude klid na soustředění se na novou nauku – vytrhnout pozornost z každodenních starostí a stereotypů

metoda

tělesná pozice – př. pětibodová; každá tělesná pozice nějak ovlivňuje vědomí

dech

před sezením: regulovaný – očistné dechy před praxí (velice dobré před šine)

učiní tok myšlenek více pravidelným (regular) pro nalezení větší mentální stability (equilibrium)

samotné sezení: ponechat dechu přirozený rytmus, pokud možno hluboký a nekontrolovaný vůlí

přirozený dech je vždy nos+ústa – přirozeně

pohled

při vizualizacích – (tantra) je možné oči zavřít, snazší zejména při práci s imaginací – avšak když chceme něco nakreslit „z paměti“ také při tom nezavíráme oči

kontemplace – otevřené, zafixovaný pohled (třeba na A); není třeba trénovat „transformaci“ našich vizí, jen přítomně spočinout – ať už skrze 6 smyslů vyvstane cokoliv

mysl

jak ji řídit

s objektem (konceptem)

hledění na „A“, koncept „mít co dělat“ / „někdo něco dělá“; důležité je objevit stav neduálního klidu a zvyknout si na něj

trojúhelníková fixace

zírat jako bychom chtěli „A“ probodnout; při této koncentraci na objekt se myšlenky samy blokují, stále tam jsou, nebyly zničeny, jen prostě nepovstávají (arise), protože jsou takto blokovány; stav bez myšlenek bez vyrušení (undistracted) s přítomnými smysly

změny „vidění“ – soustředění je příliš silné
ospalost – nedostatek pozornosti

počáteční klid – pak rozrušení – pokračovat s fixací s objektem

počáteční neklid – pak vždy postupné zklidnění – přejít k fixaci bez objektu
cílem je zcela ovládnout tento stav

Více uvolněná fixace

myšlenky opět povstanou, soustředění už není tak úporné, avšak přirozeně „je“

pohyb – pohyb myšlenek bez toho, aby nás rušily

oči fixovány na jakýkoliv bod v (prázdném) prostoru před námi

přichází „relaxace“ – uvolnění a myšlenky opět povstávají – můžeme pak být rozrušeni aniž bychom si toho všimli – i po velice dlouhou dobu

myšlenky přichází – může nás to rušit – budme ve stavu samotného pohybu, nesnažme se je zastavit, nýbrž být **přítomni** v každé myšlence, která povstane – nesoudit, nesledovat je – to je skutečný stav pohybu

uvolnění které se dostavilo způsobilo, že myšlenky jsou více vidět, jde o pouhé rozpoznávání myšlenek; dokud nepodstoupíme praxi kontemplanace je obecně stav naší mysli neklidný a my nemůžeme rozlišeně vnímat jednotlivé myšlenky, kontemplanací dochází ke zklidnění, jako když se ustálí zkalená voda a my pak vidíme všechny ryby pod hladinou...

souběžnost myšlenky nás neruší – samy mizí, samo-osvobozují se, protože tento stav není podmíněn zvykově pokračujícím souzením

při fixování pohledu na objekt se myšlenky automaticky zablokovaly a zdálo se, že nepovstávají, zdá se, že jsme našli stav „nepa“ klidné spočínutí

když pak necháme objekt „jít“, myšlenky se zase se zase „objeví“ – teď je třeba být v samotném pohybu – relaxace – zjistíme, že stav pohybu (skákající ryby, vlny) a klidu jsou přítomny souběžně

Zdá se, jako by šlo o dva stavy

1/ v jednom se zdá, jakoby tu byl nepatrně přítomen úmysl (intention) – není to myšlenka, ale prostě **přítomnost mysli**;

občas je možné poplést přítomnost mysli a myšlenky – bdělost může zdát jako myšlenka – a občas myšlenku zaměníme za bdělost (at times it is possible to confuse presence of mind and thoughts – to us awareness may seem a thought – and at times instead to mistake a thought that has risen for awareness) v tom momentě je důležité vidět, zdali je přítomno souzení (judgment), nebo zdali nesledujeme (pursue) myšlenku, pokud myšlenky jsou sledovány a vytvářeny, třeba i jen velmi lehce, znamená to, že tu je souzení.

důležité je zde tedy souzení – zda je, či není – zda jsou myšlenky sledovány a tvořeny – pak tu souzení je;

ale pak je tu sledování ve stylu „zde, nyní jsem ve stavu klidu“ „zde, nyní povstává myšlenka“ je zde způsob, jak můžu být přítomný v myšlence samotné bez zapojení mechanismů souzení – kdybych to měl popsat slovy, tak to nedokážu, ale perfektně ten stav „vidím“ a pamatuji si jej zcela jasně

přítomnost této bdělosti je velice důležitá, jinak nezadržitelně přijde „**ospalý stav**“

2/ přirozený stav totální spontánnosti – rigpa – rozpoznání **čisté přítomnosti**, může být rozpoznána zejména ve stavu, kde jsou myšlenky, to jest ve stavu „pohybu“; čím více myšlenek při praxi je, pak je také více příležitostí **rozpoznat přítomnost jako manifestaci moudrosti** a současně spolu s pohybem myšlenek můžeme snadno zrozpoznat stav klidu (nepa). Je důležité si uvědomit, že v základu jsou všechny tři stavy na stejné úrovni: stav klidu (nepa) je pohyb, stav pohybu samotný (gyuva) je klid, a rigpa je čisté (pure) rozpoznání našeho vlastního stavu, který je přítomný v obou.

bez objektu

vysvětlování koncentrace bez objektu má smysl až když je tu alespoň částečná zkušenost se stavem nepa, stavem klidného spočínutí, stavem gyuva, pohybem a rozpoznáním jejich jednoty (unity) v rigpě

zkušenosti

pohybu – bez objektu – když povstávají myšlenky; zdá se to být bouřlivý, nezastavitelný tok – a je těžké najít stav klidu (nepa)

uvolněním (realx) zakusíme pocit „dosažení znalosti“ – mysl jako horská bystřina se zklidní a jemně plyne do moře – naučená lepší kontrola myšlenek

stability – mysl jako klidný oceán – myšlenky nezmizely, jen nenarušují klid oceánu (vlny x hlubina) – to je stabilní šine, klidné spočinutí

4 defekty

1/ netečnost (torpor) – ospalý stav, kde chybí jasnost, jako bezvědomí, obvykle chybí i jasná přítomnost smyslů

-více otevřené, vzdušné místo, jasné, lehké oblečení, lehčí jídlo, ne moc pohodlné sezení, dechová cvičení, atd.

2/ zamlžení (obfuscation) – chybí jasnost – jak závoj mlhy, deprese, temnota, jsme rozrušeni, ale není snadné to rozpoznat

- více očistných dechů, jantra joga, zvednout pohled (a viz výše)

3/ rozrušení (agitation) – vzrušení s nadbytkem myšlenek, neklid, divokost

- nenutit se k meditaci v sedě

4/ rozptýlení (dispersion) – velmi neuspořádaný mentální stav, vše je roztroušené, myšlenky se množí, dělí, vrství a ztrácí v několika proudcích, jsme rozptýleni, ale ne líní, laxní – to je stav normální pro většinu lidí, kteří nikdy nedělali žádnou praxi a u „sezónních praktikujících“

sezónní praktikující – zná učení, po počáteční praxi a nějakých zkušenostech se poddá pocitu sebeuspokojení a myslí si, že už „všechno zná“, zastaví se na úrovni intelektuální netečnosti, upustí od upřímnosti praxe. Říká často: „má praxe se zlepšuje sama“ „nemusím nic dělat, už jsem ve stavu kontemplace“ – ale jeho život není nic než rozptýlení

Dzogčhen je stav jasný a čistý – i když nic nepojímáme (apprehend), jsme prostě bdělí, ale stane se, že **bdělost nebo vědomí přítomnosti není jasné** (clear) – pak jsme **ve stavu prázdné mysli** (blank), jako v nevědomí – to není správná meditace, nýbrž hedewa. někteří v tomto stavu i vydrží hodiny bez vyrušení, ale tento stav je jen zkušenost, nic víc; není tu sice uchopování, ale není tu ani jasnost a čistota (bright and clear), praktikující se často ani nemůže pohnout.

Takto pak může vyvstat **silná zkušenost „moje“ „já“** – velmi nečekaně; toto prezentuje uchopování na nejvlastnější existenci „já“ jako něčeho nezávislého. Pokud tomuto impulsu dovolíme, abychom jej sledovali a identifikovali se s ním, zamícháme se do toho všeho a začne nás to rušit.

zkušenost prázdnoty bez myšlenek – pak si můžeme začít myslet, že nic definitivně neexistuje – mysl, blaženost, karma a jiné prostě zmizí – pokud tuto zkušenost sledujeme a rozvíjíme, pak můžeme upadnout do nihilismu

nebo když pozorujeme myšlenky jako „moje země“ „moje rodina“ a silně je uchopujeme, to nás rovněž od praxe Dzogčhenu odvádí

když myšlenky povstávají, ale my s nimi neinterferujeme, pak ony samy zmizí; ale i tak naše bdělost, vědomí přítomnosti, naše přítomnost tam stále zůstanou velmi jasné a čisté, smysly optimálně fungují

někteří lidé nejsou jednoduchostí dzogčhenové meditace uspokojeni a chtějí provádět vizualizace – proč ne, ale je potřeba si uvědomit, že pro praxi Dzogčhenu tu není nic, co má být tvořeno myslí. Pokud je něco tvořeno myslí, pak je to umělé a dočasné, není to Přirozený Stav. Pokud jsem neobjevili Přirozený Stav a Neoddělitelnost Jasnosti a Prázdnoty (pohybu a klidu), pak je toto vizualizování mandal a božstev pouhým vyrušováním a nenalezneme tak Přirozený Stav.

Náhled

Dnes jsou učitelé, kteří říkají, že madhjamaka, mahámudra a Dzogčhen mají stejný náhled, ale to není pravda, protože madhjamaka náleží sútrickému a mahámudra tantrickému systému. Sútra a tantra závisejí (rely) na mysli a jejích operacích, jako je třeba myšlenkový proces. Proto sútra a tantra pojímají a uchopují myšlenky (apprehend and grasp thoughts). Ale Dzogčhen říká, že musíme jít za veškeré uchopování (dzinpa), což je zadržování (apprehending) objektu subjektem, i když je to jen myšlenka. Toto uchopování reprezentuje práci diskurzivní mysli, agitování, rozrušování myšlenek, i přesto, že tento pohyb myšlenek může být velmi jemný, třeba i jen jako nepozorovaný spodní proud. Přesto to je i tak agitace a jako taková reprezentuje pomýlení (delusion). Proto podle Dzogčhenu praktikující musí jít za toto uchopování (dzinpa), bez ohledu na to, jak jemné a subtilní může být.

Navíc, pokud toto uchopování (dzinpa), uchopování objektu subjektem, je přítomno, pak to není praxe Dzogčhenu. Kapacita Přirozeného Stavů být bdělý ze své podstaty (intrinsically) se nazývá rigpa a tato rigpa není myšlenka. Někteří lámové prohlašují, že tu stále musí být nějaké subtilní uchopování (dzinpa) nebo nějaký myšlenkový proces, protože jinak by tu nebylo žádné vědění (knowing) nebo chápání (apprehending) čehokoliv. Pokud tu není uchopování (dzinpa), trvají, není tu nic, protože všechno je poznáváno (known) myšlenkami. Proto jsou Dzogčhenpové „nic-vědící“ (know-nothings); zaměřují se na stav „bez mysli“, jako následovníci Hašanga, který se pokoušel učit čchanový buddhismus v tibetu.

Dále, když jsou Anuttara Tantry vykládány v systému madhjamaky, nějaké uchopování tu stále být musí. Podle některých interpretací je tu stále přítomna jemná subtilní mysl, která potřebuje podporu prány, aby mohla existovat. V Tantře mluvíme o detong yeshe, kde tong, neboli prázdnota, má stejný význam jako prázdnota v madjamace. Ale Přirozený Stav v Dzogčhenu je nevyjádřitelný a nepředstavitelný (inconceivable), takže se k němu nemůžeme dostat skrze mentální konstrukce a doktrínové formulace. Nicméně, podle některých lámů můžeme čemu-koliv porozumět *jedině* skrze cestu myšlenek.

ABSTRAKT

KLOZAR, K. *Dzogčhen a jeho filosofické aspekty v tradici Bön*. České Budějovice 2014. Magisterská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce V. Erban.

Klíčová slova: Dzogčhen, sůtra, tantra, Žhang Žhung, madhjamaka, čittamatra, náhled, základ, cesta, plod, meditace, jednání, příklad, svědectví, význam, nezrozený, neustávající, jednota, přirozená mysl, mysl, jediná sféra, prázdnota, šunjata, transcendentno, náboženství, myšlení, filosofie, Východ, Západ, poznání, autenticita, jistota v poznání, karmická příčina, vědomí, alaja vědomí, vizualizace, kontemplace, Jungdrung Bön, subjekt, objekt, redukcionismus, křesťanství

Práce se zabývá filosofickými aspekty Dzogčhenu, jehož náhled tvoří nejhlubší a nejvlastnější esenci tradice Jungdrung Bön. Dzogčhen je duchovní tradice se specifickým nedualistickým náhledem na svět a člověka. První část se zabývá historií Bön a rozdělením jeho nauk, a také hlavními dzogčhenovými liniemi v této tradici předávaných. Další část cílí na vysvětlení rozdílů mezi sůtrou, tantrou a Dzogčhenem z pohledu bönského Dzogčhenu – zejména ve smyslu pojmů základu, cesty a plodu, prázdnoty a jasnosti, vědomí a mysli a jejich přirozenosti. Dále předkládá text Dvanáct malých tanter, který i důsledně vysvětlí a okomentuje. V poslední a klíčové kapitole se práce věnuje filosofickému prozkoumání některých klíčových aspektů Dzogčhenu, zejména pojmu autenticity, a to ve smyslu jak si můžeme být jisti zkušenosti přirozené mysli, když naše vědomí ji nejsou schopna nijak pojmut. Dále dojde na porovnání Parmenidových zlomků s některými východisky buddhistické a dzogčhenové filosofie a vyvozeny možné inspirativní závěry o pojmu myšlení o intencionalitě.

Abstract

KLOZAR, K. *Dzogčhen and its philosophical aspect in Bon tradition*.

Key words: Dzogchen, sutra, tantra, Zhang Zhung, madhjamaka, chittamatra, view, base, path, fruit, meditation, conduct, example, proof, meaning, unborn, unceasing, singularity, nature of mind, mind, unbounded wholeness, emptiness, sunjata, transcendent, religion, thinking, philosophy, East, West, knowledge, authenticity, certainty in knowing, karmic cause, consciousness, alaja vijnana, visualisation, contemplation, Yungdrung Bon, subject, object, reductionism, Christianity

The thesis deals with philosophical aspect of Dzogchen, which is the core of the Yungdrung Bon tradition. It is very special spiritual tradition because of its very special non-dualistic view of man and universe. First part deals with the history and division of its teachings and its Dzogchen lineages. Next part focuses on explanation of differences in views of sutra, tantra and Dzogchen, mainly from the standpoint of the view of base, path, fruit, emptiness, clarity, consciousness and mind and its nature. Next part provides translation of the text Twelve little tantras and its deep explanation. Last part, and most important one, focuses on philosophical examination of some key aspects of Dzogchen, mainly on its view of authenticity of mind-nature. This part also compares Parmenides's fragments with some key points of view of Buddhism and Dzogchen, which may lead to some unexpected conclusions about man's thinking and the problem of its intentionality.