

Bhagavadgíta ve své podstatě a význam Pavlových dopisů Přesahování Kristova podnětu nad podnětem Krišnovým

Rudolf Steiner

Již včera na začátku přednášky jsme mluvili o tom, jak rozdílné jsou dojmy v naší duši, když na jedné straně necháme na sebe působit vyrovnanou, mírnou, neafektovanou a nevášnivou, vpravdě moudrou podstatu básně Bhagavadgíta a na druhé straně když vnímáme, co vládne v Pavlových dopisech, působících v mnohém ohledu dojmem, že jsou pronikány osobními vášněmi, osobními úmysly a názory, že jsou prostoupeny jistým agitátorským, propagandistickým smyslem, že je v nich i hněvivý, místy spílavý tón. A zvláště máme-li na mysli způsob, jímž se projevuje duchovní obsah, pak máme v básni Gita v podivuhodně umělecky zaoblené formě něco tak dokonalého, že dokonalost tohoto básnického a přece i tolik filosofického projevu si sotva lze představit ještě větší. V Pavlových dopisech máme naopak často, řekli bychom, neobratnost výrazů, takže je neobyčejně obtížné vzhledem k této neobratnosti, která vyhlíží místy jako nemotornost, vyprostit odtud hlubší smysl. Přitom všem zůstává pravdou, že co je v Pavlových dopisech z křesťanství důležité, to se ukazuje pro vývoj křesťanství stejně směrodatné, jako se nám jeví směrodatný souzvuk orientálních světových názorů v básni Gita. Vždyť v Pavlových dopisech najdeme důležité základní křesťanské pravdy o zmrtvýchvstání, o významu toho, co se nazývá vírou oproti zákonu, o působení milosti, o životě Krista v duši nebo v lidském vědomí a mnoho jiného. To vše je zde znázorněno způsobem, že při úvaze o křesťanství je vždy znovu nutné vycházet z těchto Pavlových dopisů. Vše se má u těchto dopisů vzhledem ke křesťanství stejně, jako je tomu také v básni Bhagavadgíta vzhledem k velkým pravdám o vyproštění se z činů, o vyloučení se z bezprostředně činného života k přemítání nad věcmi, k duševnímu zahloubání, k proniknutí duše do duchovních výšin a k jejímu očištění; zkrátka mluvíme-li ve smyslu této básně Gita, k sjednocení s Krišnou.

Vše, co jsme zde takto charakterizovali, činí porovnávání těchto dvou duchovních zjevení mimořádně obtížným. Srovnává-li někdo jen povrchně, pak bezesporu bude pokládat báseň Bhagavadgíta v její čistotě, mírnosti a moudrosti za něco dokonalejšího než Pavlovy dopisy.

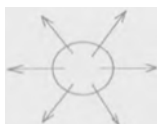
Kdo je však v tomto smyslu povrchně srovnává, co tím vlastně činí? Počíná si jako někdo, kdo by měl před sebou úplně vyvinutou rostlinu s krásným květem a vedle ní by měl rostlinný zárodek, a nyní by řekl: když mám zde před sebou rostlinu s plně vyvinutým nádherným květem, je tato rostlina přece mnohem krásnější, než takový nevzhledný, nic neříkající zárodek. A přesto by tomu mohlo být také úplně jinak - že z tohoto rostlinného zárodku, který zde leží vedle překrásné kvetoucí rostliny, má třeba jednou vyrůst ještě krásnější rostlina s květem ještě nádhernějším. Když se tedy bezprostředně srovnávalo to, co je vedle sebe jako vyvinutá rostlina a zcela nevyvinutý zárodek, bylo to nesprávné. Obdobně tomu také je, když se srovnává Bhagavadgíta s Pavlovými dopisy. V básni Bhagavadgíta máme před sebou jakoby nejzralejší plod, nej nádhernější útvar dlouhého vývoje lidstva, vyrůstající celá tisíciletí, který nakonec dospěl v této vznešené a moudré básni ke zralému uměleckému výrazu; v Pavlových dopisech však máme před sebou zárodek něčeho úplně nového, co se musí teprve rozrůstat, čemu v plném významu můžeme dát na sebe působit jen tehdy, považujeme-li to za zárodek a máme-li jakoby prorocky před očima to, co má jednou z tohoto zárodku po uplynutí mnoha tisíciletí budoucího vývoje vzniknout, co má vzniknout z toho, co bylo založeno Pavlovými dopisy, až to bude později stále více zrát a uzrávat. Jen v tomto smyslu srovnáváme správně. Potom však také pochopíme, že má-li se uskutečnit něco velkého teprve až v budoucnu, muselo to jednou nejprve v nevzhledné podobě těmito Pavlovými dopisy jakoby chaoticky vyprýštit z duše lidstva. Jinak tedy musí hodnotit ten, kdo má na zřeteli význam básně Bhagavadgíta a význam Pavlových dopisů pro celkový vývoj pozemského lidstva, a zase jinak musí hodnotit ten, kdo musí posuzovat hotová díla podle krásy, moudrosti a vnitřní tvarové dokonalosti.

Chceme-li však učinit srovnání obou světových názorů, vyskytujících se v básni Bhagavadgíta a v Pavlových dopisech, musíme se nejprve otázat: oč vlastně přitom vůbec jde?

Jde o to, že ve všem tom, co můžeme zprvu dějinně vybádat ve světových názorech, které vůbec přicházejí do úvahy, máme co činit se zatažením lidského „já“ do vývoje lidstva. Sledujcme- li toto „já“ ve vývoji lidstva, můžeme říci: v předkřesťanských dobách bylo toto „já“ nesamostatné, bylo jakoby zakořeněno ve skrytých duševních základech, nedospělo ještě k možnosti vyvíjet se samo v sobě. Že byl umožněn vývoj s charakteristikou vlastní osobnosti, to se mohlo uskutečnit pouze tím, že do tohoto „já“ byl dán podnět, který právě označujeme jako podnět Kristův. Co od doby mystéria na Golgotě může být v lidském „já“ a co je vyjádřeno Pavlovými slovy: „Ne „já“, ale Kristus ve mně“, to dříve v tomto „já“ být nemohlo. Avšak v dobách, kdy se v naší úvaze začínáme již blížit Kristovu podnětu, v tisíciletí před mystériem Golgoty, tehdy se již zvolna připravovalo to, co se potom mělo uskutečnit vložním Kristova podnětu do lidské duše. Především se to připravovalo tím, co se vyjadřuje v Krišnově činu. Co po mystériu na Golgotě měl člověk hledat jako podnět Kristův sám v sobě, co mohl najít ve smyslu Pavlova výroku: „Ne „já“, ale Kristus ve mně“, to byl nucen hledat před mystériem Golgoty venku mimo sebe, to musel hledat tak, aby to do něj vstoupilo jako zjevení z dálav světů. A čím dále se vracíme do minulosti, tím zářivější a impulsivnější bylo zevní zjevení. Dá se tedy říci: v dobách před mystériem Golgoty má ještě lidstvo jisté zjevení, které se uskutečňuje podobně, jako když sluneční paprsek ozařuje zvenku nějaký předmět. Jako dopadá světlo na předmět, tak dopadalo světlo duchovního Slunce na duši člověka zvenčí a ozařovalo ji. Po mystériu Golgoty můžeme to, co působí v duši jako podnět Kristův, tedy jako duchovní sluneční světlo, znázornit na tomto přirovnání: je to jako bychom měli před sebou samostatně svítící těleso, vyzařující své světlo z nitra. V tomto smyslu se nám však stane čin mystéria na Golgotě důležitým rozhraním vývoje lidstva! Potom se nám stane mystériem Golgoty rozhraním. Celý tento poměr můžeme znázornit symbolicky:



I.



II.

Představuje-li nám tento kruh (kresba I.) lidskou duši, můžeme říci: duchovní světlo září ze všech stran zvenku na tuto lidskou duši. Pak přichází mystériem Golgoty; po tomto mystériu má duše Kristův podnět uvnitř v sobě a obsah tohoto podnětu vyzařuje tato duše ze sebe ven (kresba II.). Před Kristovým podnětem se nám jeví lidská duše jako kapka, která je ze všech stran ozařována a v tomto ozáření se leskne. Po mystériu Golgoty se nám duše jeví jako plamen, který svítí uvnitř a své světlo vyzařuje navenek. Pokud ovšem byla duše schopna Kristův podnět přijmout do sebe. Když se nad tím zamyslíme, můžeme celý tento vztah vyjádřit pojmy, s nimiž jsme se seznámili v sánkhja-filosofii. Můžeme říci: zaměříme-li duchovní pohled k duši, která je před mystériem Golgoty ze všech stran ozářena světlem ducha, jeví se nám celý tento vztah, ze všech stran ozařující duši, který se nám tedy při pozorování v jeho duchovnosti celý rozzáří, jeví se nám tento vztah podle označování sánkhja-filosofie jako stav satva. Oproti tomu se nám jeví duše po mystériu Golgoty, pozorujeme-li ji duchovním zrakem zvenku, jako by duchovní světlo bylo ukryto v jejím hlubším nitru, jako by duševnost toto duchovní světlo ukrývala! Duchovní světlo, obsažené v Kristově podnětu po mystériu Golgoty, se nám jeví jakoby zahaleno duševní substancí!

Nepozorujeme však tento vztah až do současnosti?

Ano, právě především v naší době, ve všem tom, co člověk zevně prožívá, co dokazuje. Jen se někdy pokusme pozorovat člověka, čím se musí dnes zabývat v zevní vědě, v zevní činnosti, a oproti tomu pohleďme na to, jak v člověku vládne Kristův podnět ještě skrytý v nejhlubším nitru jako docela slabounce svítící plamínek, zakrytý ostatním duševním obsahem. Proti předkřesťanskému stavu, který je ve vztahu ducha k duši stavem satva, je tento stav po mystériu Golgoty stavem tamas.

Co tedy činí takto mystérium Golgoty ve vývoji lidstva? Vzhledem ke zjevení ducha proměňuje stav satva ve stav tamas. Lidstvo přitom postupuje, ale dostává se - řekli bychom - do hlubokého úpadku, nikoli však vinou mystéria Golgoty, ale samo sebou. Mystériem Golgoty plamen stále více vyrůstá; že se však tento plamen jeví v duši jako docela malý, zatím co předtím byla duše ozařována ze všech stran mohutným světlem, to způsobuje postupující, ale stále do větší temnoty upadající lidská přirozenost. Lidská duše je v poměru k duchu ve stavu tamas, ale to není zaviněno mystériem Golgoty. Právě mystériem je dán podnět k tomu, aby se z tohoto stavu tamas v daleké budoucnosti opět vyvinul stav satva, nyní ale zanícen z nitra.

Ve smyslu sánkhja-filosofie je mezi stavem satva a tamas stav rádžas. Tento stav rádžas je ve vývoji lidstva charakterizován dobou, do níž zapadá mystérium na Golgotě. Lidstvo samo vykonává právě v tisíciletích kolem mystéria Golgoty, pokud jde o zjevení ducha, cestu od světla k temnotě, ze stavu satva do stavu tamas. Chceme-li tento vývoj vidět zřetelněji, můžeme říci: označíme-li dobu vývoje lidstva linií a- b, pak tedy přibližně až do osmého nebo sedmého století před mystériem Golgoty bylo vše v lidské kultuře ve stavu satva.

Potom nadešla doba, do níž spadá mystérium Golgoty. A konečně přichází doba, můžeme říci, přibližně od 15., 16. století po mystériu Golgoty: tehdy teprve nastává opravdu zřetelná doba tamas. Existuje zde ale přechod. Chceme-li použít našich obvyklých označení, pak odpovídá tato první doba (spadající ještě do jisté míry pro určitá duchovní zjevení do stavu satva), oné době, kterou nazýváme chaldejsko-egyptskou. Co je ve stavu rádžas, je doba řecko-latinská, a co je ve stavu tamas, je doba naše. Víme také, že v poatlantských poměrech je chaldejsko-egyptská doba obdobím třetím, doba řecko-latinská obdobím čtvrtým a naše doba obdobím pátým. Měla se tedy uskutečnit - mohlo by se říci - podle plánu vývoje lidstva z třetího poatlantského období do období čtvrtého jakoby smrt zevního zjevení. Byla to příprava lidstva pro zažehnutí Kristova podnětu. Jak se však tato příprava udála ve skutečnosti?

Chceme-li si ujasnit odlišnost duchovních poměrů člověka ve třetím období lidstva, v době chaldejsko-egyptské, v porovnání s dobami pozdějšími, musíme říci: ve všech těchto zemích, v Egyptě jako v Chaldejích, ale také v Indii, ve všech těchto oblastech lidského vývoje bylo tomu v třetím období tak, že lidstvo mělo ještě v sobě zbytky staré jasnozřivé síly; člověk tedy vnímal své okolí nejen pouze pomocí svých smyslů a rozumu, vázaného na mozek, ale vnímal okolní svět ještě také orgány svého éterického těla, alespoň v určitých stavech mezi spánkem a bděním. Chceme-li si představit člověka té doby, musíme to učinit takto: pro něho bylo pozorování přírody a světa, jaké známe my pomocí smyslů a rozumu, závislého na mozku, pouze jedním z prožívaných stavů. V tomto stavu však si ještě netvořil nějaké vědění, zde pouze pohlížel na věci a nechával je působit v prostoru vedle sebe a za sebou v čase. Chtěl-li tento člověk získat vědění, musel se dostat do stavu, který u něj nenastával uměle, jako je tomu v dnešní době, ale dostavoval se přirozeně, jakoby sám od sebe, tedy do takového stavu, kdy u něj vstoupily do poznávací činnosti hlouběji uložené síly, síly těla éterického. Z tohoto poznání ještě vyplynulo také vše, co se nám jeví jako podivuhodné vědění filosofie sánkhja. Z takového vnímání vyplynulo také to - třebaže to zapadá ještě do starší doby - co nám bylo zanecháno ve vědění véd. Člověk získával své poznatky tím, že se dostával do jiného stavu vědomí anebo se cítil do něj přenesen. Měl svůj docela všední stav vědomí, kdy se díval svými očima, slyšel ušima, svým obyčejným rozumem sledoval věci. Tohoto vidění a slyšení, tohoto rozumu však používal jen k vyřizování praktických záležitostí. Vůbec by ho ani nenapadlo, aby této schopnosti využil také pro vědu a poznání. Pro vědu, pro poznávání používal to, co se mu zjevovalo v onom druhém stavu, kdy uváděl do činnosti hlubší síly své bytosti.

Můžeme si tedy představit člověka dávné doby, že měl - řekli bychom - své všední tělo a v tomto všedním těle své jemnější tělo duchovní, sváteční, smím-li užít tohoto přirovnání. Svým všedním tělem vyřizoval záležitosti každodenního života a svým svátečním tělem, utkaným jen z těla éterického, získával poznání, vytvářel svou vědu. Pro člověka oněch dávných dob bychom mohli oprávněně vyslovit přirovnání: tento člověk by ustrnul úžasem nad tím, jak my v naší době vypilováváme vědu svým všedním tělem a vůbec si nebereme, když se již chceme o světě něco dovědět, své tělo sváteční. Jak onen člověkem prožíval tyto stavy?

Při prožívání těchto stavů (když se člověk nacházel pomocí svých hlubších sil v poznávání - např. v poznání, kdy si vytvářel filosofii sánkhja), nevnímal tak, jako dnešní člověk, který, chceli získat vědění, musí napínat svůj rozum a myslet svou hlavou. Když člověk tehdy získával vědění, cítil se ve svém těle éterickém, které však bylo

tenkrát daleko méně utvářeno v tom, čím je dnes fyzická hlava, ale mnohem více zasahovalo právě do částí ostatních. Člověk přemýšlel více ostatními články svého éterického těla. Éterické tělo hlavy je tou nejspatnější částí. Tento člověk jako by cítil, že myslí svým éterickým tělem, že myšlením je vytržen ze svého fyzického těla. Ale ještě něco pociťoval v takových chvílích svého vědeckého vzdělávání, při svém poznávání: vnímal, že je vlastně spojen s celou Zemí. Když svlékl své všední tělo a zahalil se do svého těla svátečního, pak měl pocit, jako by celou jeho bytostí procházely síly: jako kdyby nám procházely síly nohama a chodidly a tyto jako by nás poutaly se Zemí, podobně jako s naším tělem se spojují síly, procházející naší rukou a paží. Člověk se začínal pociťovat jako úd Země. Na jedné straně cítil, že myslí a prožívá vědění ve svém těle éterickém, a na druhé straně pociťoval, že již není odděleným člověkem, ale že je článkem Země, jejím údem. Cítil, jak jeho bytost vrůstá do Země. Když se tedy člověk zahalil do svého svátečního těla a mohl se připravit k poznávání, změnil se celý způsob jeho vnitřního prožívání.

Co se potom muselo stát, aby tato doba vskutku zanikla, aby nastoupilo období čtvrté a doba naše, období páté?

Chceme-li pochopit, co se zde muselo uskutečnit, bude třeba, abychom se trochu vcítili do dávného názvosloví.

Člověk, prožívající v těchto dávných dobách to, co jsme právě charakterizovali, říkal: ve mně procítl k životu had. - Jeho bytost se takřka prodloužila dolů do Země. Činnost svého fyzického těla nepociťoval. Cítil se tak, jako by vsunul do Země hadovitě pokračování své bytosti a hlava jako by čněla ze Země ven. Tuto hadovitou bytost cítil právě jako člověk myslící. Mohli bychom jeho bytost nakreslit tak, že jeho éterické tělo se jako tělo hada prodlužovalo do Země, zatímco jako fyzický člověk prodléval na povrchu Země; vnikal tedy v čase poznávání a vědění do Země a myslel svým éterickým tělem.

Onen člověk říkal: ve mně je v činnosti had. Poznávání za dávných dob tedy bylo takovéto: v sobě rozněčují hada k činnosti; pociťují svou hadí bytost.

Co muselo nastat, aby mohla nastoupit nová doba, aby mohlo přijít nové poznání? Musela zaniknout možnost, aby nastávaly chvíle, kdy člověk pociťoval svou bytost prodlouženou skrze nohy a chodidla do Země. Kromě toho musel odumřít pocit v éterickém těle a musel přejít na fyzickou hlavu. Představíte-li si správně tento pocit přechodu ze starého poznání k novému, potom shledáte, že je dobrým výrazem pro tento přechod, když řekneme: člověk je zraněn na chodidlech, ale on sám vlastní tělesností rozšlape hadovi hlavu. Znamená to tedy, že had se svou hlavou přestává být orgánem myšlení. Fyzické tělo, hlavně fyzický mozek usmrcuje hada a had se za to mstí: člověku je odnímán pocit sounáležitosti se Zemí. Had kousne člověka do paty.

V takových dobách přechodu z jedné formy lidských zážitků do druhé se střetávají dožívající pozůstatky staré epochy s tím, co nastává v době nadcházející, neboť věci jsou ještě vedle sobe. Otec žije ještě současně se svým synem, ale přesto je syn tím, co pochází od otce. Vlastnosti čtvrtého řecko-latinského období tu již byly, ale současně zde zasahovaly u lidí a národů vlastnosti předcházejícího období (egyptsko-chaldejského). Co takto vedle sebe žije jako něco nově vznikajícího vedle dohasínajícího starého - to ve vývoji samozřejmě do sebe zasahuje, ale již si to navzájem dobře nerozumí. Staré nerozumí novému. Co je nové, musí se proti zestárlému bránit, musí prosazovat svůj vlastní život. Je zde tedy již něco nového, ale předkové žijí ještě se svými vlastnostmi ze staré doby mezi svými potomky, předkové, kteří nové poměry neprodělali. Tak můžeme charakterizovat přechod z třetího období lidstva do čtvrtého. Bylo tedy nutné, aby se zde objevil hrdina - řekli bychom — vůdce lidstva, který by jako první předvedl významným způsobem tento proces usmrcení hada, zranění hadem, a který by se zároveň vzepřel proti tomu, co je s ním sice spřízněno, ale co svými vlastnostmi zasvítá do nové doby ještě z doby dřívější. Lidstvo musí postupovat ve svém vývoji tak, že co mají prožívat celé generace, to prožívá nejprve konkrétní jedinec v celé pronikavé velikosti.

Kdo byl tímto hrdinou, co usmrtil hadovu hlavu? Kdo se vzepřel proti tomu, co mělo význam ve třetím světovém období? Kdo byl ten, co vyvedl lidstvo ze staré doby satvy do nové doby tamasu? Byl jím Krišna. Jak by mohlo být znázorněno jasněji, že to byl právě Krišna, než tím, jak vypráví východní legenda, že Krišna je synem bohů, synem otce Mahádévy a matky Dévaki, vstupující do světa v zázracích. To znamená, že přináší něco nového; on, mám-li pokračovat ve svém přirovnání, který vede lidstvo k tomu, aby začalo hledat vědění ve svém všedním těle, a který usmrcuje sváteční tělo, tj. usmrcuje hada. On se musí bránit tomu, co vnáší do nové doby jeho příbuzenstvo. Tento hrdina je něčím novým, něčím zázračným. Proto legenda vypráví, jak dítě Krišna

bylo již při narození obklopeno zázraky a že bratr matky dítěte, Kansa, měl v úmyslu dítě usmrtit. Vidíme zde zasahování starých vlivů v podobě Krišnova strýce. Krišna je nucen se bránit, vzepít se; on, který má přinést něco nového, má přinést to, co usmrtí třetí období lidstva, co v zájmu zevního lidského vývoje zničí staré poměry. Musí se bránit Kansovi, příslušníku staré doby satva. Mezi nejvýznamnější zázraky, jimiž je Krišna obklopen, patří ve vyprávění legendy to, jak ho ovinul mocný had Káli a jak se Krišnovi podařilo hadovi rozšlápnout hlavu, že však tento had ho poranil na patě. Zde se v legendě setkáváme s něčím, co můžeme označit jako bezprostřední znázornění okultní skutečnosti. Něco takového je v legendách obvyklé, ale nesmíme se nechat svést zevním výkladem; legendy musíme v poznání uchopit na správném místě a ve správné souvislosti. Krišna je hrdinou zanikajícího třetího poatlantského období lidstva. Legenda nám též praví, že Krišna vystoupil na konci třetího věku světa. Všechno souhlasí, jen když tomu rozumíme. Krišna je tedy někým, kdo usmrcuje staré poznání, kdo ho vede do temnoty. Činí tak ve svých zevních zjeveních; co dříve obklopovalo člověka jako poznání satva, to zatemňuje.

Jak se však jeví Krišna zde, v této básni Bhagavadgíta?

Jeví se tak, že jednomu člověku dává návod jakoby k vyrovnání toho, co sám odebral, jak lze opět vystoupit vzhůru pomocí jógy k tomu, co bylo pro normální lidství ztraceno. Tak je Krišna pro svět vrahem starého poznání satva a současně, jak vystupuje na konci básně Gita, pánem jógy, přivádějícím člověka vzhůru k poznání, jež bylo opuštěno: k poznání z dávných dob, jehož lze dosáhnout jen tehdy, když bude přemoženo a poraženo to, co bylo nyní přijato zevně jako všední šat, když bude tedy opět dosaženo starého duchovního stavu. To byl dvojitý čin Krišnov. Na jedné straně jednal jako světový a historický hrdina, když hadu starého poznání rozdrtil hlavu a přinutil lidstvo vstoupit do fyzického těla, v němž jedině lze vydobýt lidské „já“, svobodné a samostatně rozhodující, zatímco dříve vše, co člověka přivádělo k vědomí „já“, zářilo do nitra zvenku. Tak jednal jako hrdina světových dějin. Potom však byl pro jednotlivého člověka tím, kdo opětně dal pro chvíle zbožnosti, pro chvíle vnitřního přemítání, čeho je třeba k nalezení toho, co již bylo ztraceno. A to právě před námi vystoupilo v básni Gita tak grandiózním způsobem ve scéně, které jsme dali působit na naši duši včera ke konci přednášky - co se ukázalo Ardžunovi jako jeho vlastní bytost, ale viděno zevně; viděno rozestřené bez začátku a bez konce všemi prostory.

A budcme-li pozorovat tento vztah ještě přesněji, pak se dostaneme v básni Bhagavadgíta k místu, nad nímž, jsme-li již i tak dosti udiveni obrovskou obsažností této básně, musí se náš obdiv ještě nekonečně zvětšit. Přicházíme k místu, které ovšem bude pro dnešního člověka dokonale nevysvětlitelné, k místu, kde zjevuje Krišna Ardžunovi povahu stromu Avajata (fikovníku), když Ardžunovi říká, že tento strom má kořeny nahore a větve dole, a dále Krišna pokračuje, že jednotlivé listy onoho stromu jsou listy knihy véd, dávající společně vědění - vědy.

Toto místo je něčím velice zvláštním. Co znamená tento poukaz na velký strom života, jehož kořeny směřují vzhůru a větve dolů, jehož listy jsou obsahem véd?

Zde se máme přenést do dávného poznání a ujasnit si, jak toto dávné poznání působilo. Dnešní člověk zná - řekli bychom - pouze současné poznání, zprostředkované fyzickými orgány. Dávné poznání se získávalo, jak jsme ukázali, ještě v těle éterickém. Ne snad, že by celý člověk byl éterický, jen poznání se získávalo v éterickém těle, jež bylo v těle fyzickém. Dávné poznání se dosahovalo členěním éterického těla, jeho organizací. Živě si to představte: když poznáváte v éterickém těle, poznáváte-li hadem, pak je zde ve světě něco, co pro dnešního člověka ve světě již neexistuje. Dnešní člověk, chová-li se přirozeně, vnímá ve svém okolí mnoho věcí, že ano. Avšak představte si člověka, jak pozoruje svět: něco z tohoto světa pozorovat nemůže, a to, co nemůže pozorovat, je mozek. Vlastní mozek nemůže žádný člověk vidět, když sám pozoruje; žádný člověk nemůže vidět také ani svou vlastní míchu. Tato nemožnost ustává, jakmile pozorujeme éterickým tělem. Tu se setkáváme s novým objektem, jehož jinak nelze spatřit: vnímáme vlastní nervový systém. Ovšem nevnímáme ho tak, jak ho vnímá dnešní anatom. Tento nervový systém ani tak nevypadá, jak ho vnímá anatom. Tento systém je takový, že máme pocit: ach ano, zde jsi ty ve své éterické přirozenosti!

Díváme se vzhůru a vidíme, jak nervy, procházející všemi orgány, vystupují nahoru a seskupují se v mozku. To probouzí pocit, že je to strom, který má nahore kořeny směřující vzhůru a který své větve žene dolů do všech článků a údů! Ale to vše není ve skutečnosti vnímáno tak malé, jak jsme sami ve své kůži, aleje to prožíváno jako mocný světový strom; kořeny sahají do dálek prostoru a větve jdou dolů. Člověk tedy cítí sám sebe jako

hada a vidí takřka jako objekt svůj nervový systém, z něhož má pocit, jako by to byl strom vyhánějící své kořeny daleko do vzdálených prostorů a větvemi směřující dolů. (Vzpomeňte si, milí přátelé, co jsem řekl v dřívějších přednáškách, že člověk je v jistém smyslu obrácenou rostlinou). To vše musíme vzít v úvahu, když chceme rozumět tomuto podivuhodnému místu v básni Bhagavadgíta. A může se nás zmocnit velký údiv nad onou dávnou moudrostí, která má být v dnešní době znovu vyvolána novými prostředky z hlubin okultismu. A dále člověk prožívá, co tento strom zjevuje, co na tomto stromě roste, v jeho listech: je to vědění véd, zářící k člověku zvenčí.

Podivuhodný obraz básně Gita je nyní před námi úplný: strom s kořeny nahoru, s větvemi dolů, s listy obsahujícími vědění a člověk sám je na tomto stromě v podobě hada. Snad jste tento obraz již viděli a nebo jste se někde s tímto obrazem stromu života s hadem již setkali. A prohlížím-li pozorně ony dávné věci, vše je zde důležité. Tak máme před sebou strom kořenem vzhůru a větvemi dolů; cítíme, že má opačný směr nežli strom v ráji. To má své hluboké opodstatnění, neboť strom v ráji stojí na začátku jiného vývoje, toho vývoje, co vyúsťuje starohebrejským dávnověkem v křesťanství. Tak je nám též na tomto místě zjevováno celé uzpůsobení onoho dávného vědění. Když výslovně Krišna říká svému žáku Ardžunovi: „Odříkání je silou, která činí světový strom člověku viditelným“, ukazuje se tím na to, že se člověk vrací k dávnému vědění, tímto zřikáním se všeho, čeho si postupným vývojem vydobyl a co jsme také včera charakterizovali. Je to právě to, co jako něco posvátného, jako něco velkolepého dává Krišna jakoby splátkou svému jedinému individuálnímu žáku Ardžunovi, zatímco je nucen celému ostatnímu lidstvu toto pro všední kulturu odebrat. Je to Krišnova bytost. Jaké tedy musí být to, co dává Krišna svému jedinému individuálnímu žáku? Musí to být moudrost satva. A čím lépe mu ji dává, tím více bude tato moudrost mírná, pročištěná a nevášnivá, tím bude dokonalejší, ale bude to ona dávná zjevená moudrost, tedy něco, co k člověku přistupuje v této podivuhodné podobě zvenku, ve slovech, jimiž promlouvá Vznesený, což jest sám Krišna, a jimiž pak jednotlivý individuální žák odpovídá. Tak se stává Krišna pánem jógy, přivádějící člověka opět k původní moudrosti lidstva a stále víc usilující o překonání toho, co ještě v době satva duševně zakrývalo ducha. Chce ukázat svému žáku duchovnost v její prapůvodní čistotě, neboť tato duchovnost do hmoty nesestoupila. Jen takto v duchu stojí před námi Krišna s Ardžunou v rozmluvě, kterou jsme si uvedli včera.

Tím jsme si demonstrovali před svým duševním zrakem konec období, které bylo posledním z časů dávné duchovnosti. Můžeme ono období sledovat na jeho počátku v plném duchovním světle a potom jak stále hlouběji sestupuje do hmoty, aby tak člověk mohl najít své „já“, svou samostatnost. A když sestoupilo duchovní světlo natolik, že nastalo čtvrté poatlantské období, pak vznikl jistý druh vzájemného vztahu mezi duchem a zevní duševností, vznikl poměr rádžas. Do tohoto období spadá mystérium na Golgotě.

Dalo se v tomto období mluvit z poměru satva? Nedalo, neboť by se potom nemluvilo tak, jak příslušelo právě tomuto období. Kdo mluvil v tomto období rádžas - abychom užili výrazu ze sánkhja-filosofie - správným způsobem, musel mluvit z poměru rádžas. Nemohl mluvit z pročištěné vyrovnanosti, ale z pocitů osobních, z pobouření nad tím nebo oním; tak musel mluvit. A tak mluvil právě Pavel - z poměru rádžas. Mnohé slovo cítíte pulsovat z dopisů Tesalonickým, mnohé z dopisů Korintským, mnohé z dopisů Římanům: cítíte, jak se vybojovává z lidských poměrů rádžas, co pulsuje jako hněvivost, nezřídka jako osobní charakteristika z dopisů Pavlových. To je styl a charakteristika těchto dopisů. A takovými být musely, kdežto Bhagavadgíta musela být pročištěná a neosobní, poněvadž je nejvyšším květem zašlé doby; avšak jednotlivému člověku dává za tuto zašlou dobu náhradu. Vede ho nazpět k výšinám duchovního života. Nejvyšší květ ducha musel věnovat Krišna svému žáku, protože byl nucen umřít pro lidstvo dávné poznání, musel rozšlapat hadovi hlavu. Poměr satva zašel sám sebou. Nebyl zde již a pouze o čemsi dávném by mohl v době rádžas hovořit ten, kdo by mluvil v poměru satva. Ale kdo se postavil na stanovisko nové doby, ten musel mluvit tak, jak to bylo nyní přiměřené. Jakmile objevila lidská přirozenost cestu k poznání pomocí orgánů a nástrojů fyzického těla, vstoupila do této přirozenosti lidská osobnost. A to také promlouvá z Pavlových dopisů. To je ten osobní živel v těchto dopisech, který způsobuje, že osobnost zahřímá také hněvivými slovy proti tomu, co se dostává jako temnota hmoty. Proto tyto dopisy občas zahřímá hněvem. Ale loje také příčinou, proč se nemůže v Pavlových dopisech mluvit v přísně uzavřených liniích, v moudrostiplné, ostře ohraničené ujasněnosti, jako je tomu v básni Bhagavadgíta. Moudře jako v této básni se může mluvit jen tehdy, charakterizuje-li se to, jak se člověk oprošťuje od

zevního díla, jak se triumfálně povznáší k duchu, kde se spojuje s Krišnou. Tak se může moudře popisovat, čím je vzestupná cesta jógy do nejvyšších duševních výšin. Ale to nové, co vstoupilo do světa, toto vnitřní vítězství ducha nad pouhou duševností, to se mohlo zprvu vysvětlovat pouze z poměrů rážas. A kdo jako první o tom mluví způsobem významným pro dějiny lidstva, celým svým nadšením, len mluví tak, že víme, jak tento člověk sám byl při tom, jak se trásl, když stál před zjevením Kristova podnětu. Zde osobně k němu přistoupilo to (zde měl poprvé před sebou to), co mělo dále působit budoucími tisíciletími; měl to před sebou tak, že musely být spoluúčastny všechny síly jeho duše. Proto nemluví ve filosofických, moudře rýsovaných pojmech, jako je tomu v básni Bhagavadgíta, ale mluví o zmrtvýchvstání Krista jako o něčem, na čem má člověk bezprostřední osobní účast.

A neměl to snad být osobní zážitek? Nemělo křesťanství proniknout v člověku právě tím nejosobnějším, roznitit to a oživit? Vpravdě, kdo poprvé mluvil o Kristově události, mohl mluvit pouze osobně. Vidíme, že v básni Gita je hlavní rys vyznačen cestou vzhůru do duchovních výšin pomocí jógy. Ostatní je zmíněno jen mimochodem.

Proč?

Poněvadž při svém vyučování se Krišna zabývá pouze jedním individuálním žákem, právě tímto jediným žákem a nikoli tím, co cítí u něj tam venku jako svůj vztah k duchu ostatní lidé. Krišna znázorňuje to, čím se má tento žák stát. Má se stát něčím stále vyšším, stále duchovnějším. Toto znázorňování je takové, že vede ke zralějšímu a stále zralějšímu duševnímu stavům, a tím také k pronikavějším obrazům krásy. Proto také protiklad mezi démonismem a duchovnem vystupuje před námi teprve na konci. V tomto protikladu poněkud tvrdne ono stupňované vžívání se do krásy duševního života: teprve na konci vidíme, jak jsou do protikladu stavění ti, co jsou démoničtí, proti těm, kdo jsou duchovní. Démoničtí jsou všichni, z nichž mluví pouze stránka materiální a kteří v tomto hmotářství žijí a domnívají se, že smrtí je vše ukončeno. Ale tento materiální svět je zde pouze pro vysvětlování; to není nic, čím by se velký učitel reálně zabýval. Krišna se zabývá především zduchovňováním lidské duše. Jen mimochodem může jóga hovořit o tom, co je jejím protikladem. Pavel však má nejprve co říci s celým lidstvem, s tím lidstvem, které se právě nachází v nastávající době temnoty. Musí tedy svůj pohled zaměřit na vše, co tato doba temna v člověku způsobuje; tento všeobecný temný život musí uvést do kontrastu k tomu, co teprve má - jako malá rostlinka - ožít v lidské duši jako Kristův podnět. U Pavla také vidíme, jak se neustále poukazuje na všechny možné nepravosti, na nejrůznější materialismy, které je nutno přemoci právě tím, co Pavel zvěstuje. A on zvěstuje to, co se rozhořívá v lidské duši nejprve jen jako nepatrný plamen a co může získat na síle teprve tehdy, když se jeho slova nesou nadšením, které vystupuje v těchto slovech vítězně jako projev osobního citu. Vzdálená jsou tedy od sebe líčení básně Bhagavadgíta a Pavlových dopisů: v básni Gita je průzračná čistota, neosobní vyprávění, ale Pavel musí do svého slova vpracovat osobnost. To udává tón, to určuje styl jak básně Gita, tak i Pavlových dopisů. S tím se setkáváme v obou dílech doslova na každém řádku. Umělecké vyvrcholení může něčeho dosáhnout až ve zralosti; na začátku vývoje však vystupuje jakoby chaoticky.

Proč tomu všemu tak je?

Tato otázka se nám vysvětlí, když pohlédneme v básni Gita k jejímu velkolepému počátku. Již jsme to zde charakterizovali: viděli jsme, jak stojí proti sobě v boji vojska příbuzných, jak stojí bojovník proti bojovníku, ale vítězové i poražení musí být pokrevními příbuznými. Je to doba přechodu ze starého pokrevního příbuzenství, na něž bylo vázáno jasnozření, k diferenciaci a k smíšení krve, charakterizujícímu právě naše nové období. Proměna zevní tělesnosti člověka a touto proměnou podmíněná změna poznání. V lidské evoluci nastává jiný druh smíšení krve, jiný význam krve. Chceme-li studovat - znovu připomínám svůj malý spis: „Krev je zcela zvláštní šťáva“ - přechod ze staré doby k době nové, pak musíme říci: jasnozření staré doby bylo vázáno na to, že krev zůstávala takřka uvnitř kmene, zatímco nová doba povstává z pomíšení kmenů a smíšení krve. Tím bylo staré jasnozření umrtveno a vzešlo poznání nové, vázané na fyzické tělo. Na začátku básně Gita jsme odkazováni k něčemu zevnímu, co je vázáno na postavu člověka. Takovými zevními změnami forem se zabývá především sánkhja-filosofie; poněkud v pozadí nechává tato filosofie to, čím je duševnost - to jsme již také charakterizovali: duše ve svém množství je prostě za formami. V sánkhja-filosofii jsme našli jakýsi druh

pluralismu. Mohli jsme ji přirovnat k novodobé filosofii Leibnitzově. Když se tedy vmyslíme do duše filosofa sánkhja, můžeme si představit, jak říká: „Zde je má duše, která se ve vztazích k formám zevního těla projevuje buď v poměru satva, nebo rádžas a nebo tamas“. Ale tento filosof posuzuje právě jen tyto formy. Formy se proměňují a jednou z nej významnějších proměn je ta, která se vyjadřuje v jiném používání éterického těla, která se vyjadřuje přechodem z pokrevního přibuzenství, jak jsme to již charakterizovali. To je zevní proměna forem. Tím, co pozoruje sánkhja-filosofie, není vůbec dotčena duše. Když se chceme zabývat tím, co přichází v úvahu při přechodu ze staré doby satva do doby, jež je novou dobou rádžas a na jejímž rozhraní stojí Krišna, pak je zde něčím naprosto dostačujícím tato zevní proměna forem. Do úvahy zde přichází pouze proměna forem. Při změně období jde tedy o zevní proměnu forem. Jiným způsobem probíhala zevní proměna forem při přechodu z období perského do egyptského, než při přechodu z období egyptského do řecko-latinského; přesto však i to byla proměna forem. Jinak opět probíhal přechod z období staré Indie k období perskému, ale byla to rovněž proměna forem. Dokonce i přechod ze samotné dávné Atlantidy do období poatlantských byl jen proměnou formovou. Jednalo se o proměnu forem. Zůstaneme-li pouze při učení sánkhja-filosofie, mohli bychom tuto proměnu sledovat tak, že by se jednoduše dalo říci: v těchto formách se duše vyžívá, ale jí samé se to nedotýká, puruša zůstává nedotčena. Tak máme před sebou jistý zvláštní druh proměny, která se dá charakterizovat sánkhja-filosofií a jejími pojmy. Ale za touto proměnou je puruša, individuální duševnost každého člověka. O tom se v sánkhja-filosofii pouze říká, že jako individuální duševnost to vstupuje do vztahů k zevním formám třemi gunami: salvou, rádžasem a lamasem. Ale duševnost není zevními formami dotčena. Puruša stojí za nimi a my jsme na duševnost pouze odkazováni. Co před nás předstupuje v Krišnově nauce, co učí Krišna jako pán jógy, to je neustálé poukazování na duševnost. To je zřejmé! Ale jaká je tato duše ve své vlastní povaze, to se nám zde v poznání neukazuje. Jak se má vyvíjet duše, to je něčím nejvyšším; zde nastává pouze proměna zevních forem, nikoli proměna samotné duševnosti, pouze náznak. A tento náznak odhalíme takto:

Má-li člověk pomocí jógy vystoupit z obvyklých duševních stupňů k vyšším, musí se odpoutat od zevního díla, musí se postupně emancipovat od všeho, co zevně dělá a co uznává, musí se stát sám sobě vlastním divákem. Potom je jeho duše vnitřně svobodná, triumfující, je povznesená nad všechno zevní. Tak je tomu u obyčejného člověka; ale u toho, kdo vejde do zasvěcení a stane se jasozřivým, to tak nezůstává, proti němu se zevní hmota nestaví. Hmota jako taková - je mája (*sanskrt. mája - klam, iluze*). Realitou je pouze pro toho, kdo právě používá svých vlastních vnitřních nástrojů. Co však přichází na místo této hmoty?

To se nám ukazuje, když si představíme staré zasvěcení. Přes den má člověk před sebou hmotu, praktiti, ale duše, která dosáhla jógou zasvěcení, má před sebou svět Asurů, má před sebou svět démonů, proti nimž má bojovat. Hmota je něčím, co klade odpor. Asurové, tyto mocnosti temnoty se stávají nepřátelskými. Ale to vše je vlastně pouze v náznaku, něco jsme zde takřka zahlédli z duševnosti, začínáme ji pociťovat. Teprve tam může duševnost vnímat spirituálně samu sebe, kde vstupuje do boje proti démonům, proti Asurům.

V naší řeči bychom označili tento boj, vystupující zde před námi jen v malém měřítku, jako něco, co se stává duchovně viditelným, zjeví-li se hmota ve své duchovnosti. V malém vystupuje před námi právě to, co známe jako duševní boj s Ahrimanem, když duše přichází k zasvěcení. Jakmile to však pochopíme jako tento boj, pak stojíme zcela uvnitř v duševnosti; co dříve byli jen duchové hmoty, to narůstá do obrovitých rozměrů. Proti duši stojí mocný nepřítel. Duševnost stojí proti duševnosti, proti individuální duši stojí vesmírnými dálkami rozestřená říše Ahrimanova. Nejnižším stupněm Ahrimanova říše je to, proti čemu bojuje jóga; nyní však stojí proti nám on sám. Máme před sebou, pokud to ve své mysli pozorujeme, duši v boji s ahrimanskými mocnostmi, s ahrimanskou říší.

Sánkhja-filosofie rozeznává vztah duše k zevní hmotě, máli zevní hmota převahu, jako poměr tamas. Zasvěcenec, dosahující jógou zasvěcení, není jen v tomto poměru tamas, ale dostává se do boje proti jistým démonickým mocnostem, v něž se mu hmota pro jeho nazírání mění. V našem smyslu spatřujeme duši tehdy, když se tato duše dostává nejen do vztahu k tomu, co je ve hmotě duchovního, ale když stojí proti čisté duchovnosti, proti Ahrimanovi.

Ve stavu rádžas, podle filosofie sánkhja, je hmota a duch v rovnováze; zde to kolísá, hned je nahoře hmota, hned zase duch; hmota dole anebo duch. Kdyby měl vést tento stav k zasvěcení, vedl by ve smyslu dávné jógy přímo k překonání rádžas a do stavu satva. Pro nás tomu tak není, nás ještě nepřivádí do stavu satva, ale nastává

zde druhý boj, boj s podstatou luciferskou.

Teprve nyní stojí před námi puruša, tato duše, k níž bylo sánkhja-filosofií jen poukazováno. Ale ne že bychom k ní pouze poukazovali, tato puruša stojí nyní uprostřed bitevního pole proti Ahrimanovi a Luciferovi, duševnost proti duševnosti. Sánkhja-filosofií se jeví puruša v nekonečně vzdálené perspektivě. Jdeme-li více do hloubky k tomu, co sem zasahuje do bytosti duše, ještě nerozlišené od ahrimanské a luciferské podstaty, pak zde máme v salvě, rádžasu a tamasu poměry duševnosti k hmotné substanti. Pozorujeme-li však tuto věc v našem smyslu, vidíme nyní duši v živé činnosti, jak bojuje a zápasí mezi Ahrimánem a Luciferem. To je něčím, co se mohlo pozorovat v celé své velikosti teprve prožíváním křesťanství. Pro dávnou nauku sánkhja zůstává puruša skoro nedotčena: zde se popisuje pouze poměr, který nastane, když se puruša zahalí do prakriti. Ale vstoupíme-li do doby křesťanské, vnikneme-li do toho, co je základem esoterního křesťanství, do nitra samotné puruše, musíme obrátit pohled k trojnosti: k podstatě duševní, ahrimanské a luciferské.

Pohlížíme na vnitřní poměry samotné duše v jejím zápase. Co muselo takto přijít, to bylo právě v onom přechodu, který byl ve čtvrtém období, v přechodu, vyznačeném mystériem Golgoty.

Co se tehdy vlastně událo? Při přechodu z třetího období do čtvrtého se stalo něco, co lze charakterizovat jako proměnu forem. Nyní je to však něco, co můžeme charakterizovat jedině jako přechod od prakriti k samotné puruši, co musíme charakterizovat tak, že řekneme; nyní je cítit, jak se puruša od prakriti úplně emancipuje, je to cítit v nitru. Člověk je odtržen nejen od pokrevních svazků, ale také od prakriti, od všeho zevního, a musí se s tím v nitru vypořádat. A sem vstupuje podnět Kristův. To je ale také největší přechod, jaký mohl kdy v celém vývoji Země nastat. Potom zde již není pouze otázka: jaké jsou stavy v poměru duše ke hmotě v satvě, v rádžasu a v tamasu, nýbrž duše nejenže musí tamas a rádžas překonat, aby se pomocí jógy nad ně povznesla, ale musí nyní také bojovat proti Ahrimanovi a Luciferovi. Je tedy přenechána sama sobě. A zde nastává nutnost, abychom vzájemně porovnali, co se nám líčí ve vznešeném zpěvu Bhagavadgíta: na jedné straně, co je nutné pro staré doby, a na druhé straně, co je nutné pro naši dobu novou.

V tomto vznešeném zpěvu Bhagavadgíta je nám ukazována lidská duše, která přebývá ve své tělesnosti, ve svých schránkách. Tyto schránky se dají charakterizovat. Jsou tím, co se jako formy neustále proměňuje. Duše, jak se zde prožívá, je zapředená v obyčejném životě do prakriti, žije uvnitř prakriti. Na cestě jógy se zbavuje toho, v čem je zahalena. Překonává toto své zahalení a když se již úplně oprostila od těchto schrán, vchází do duchovní sféry. V protikladu k tomu uveďme, co přineslo křesťanství, co přineslo mystérium Golgoty.

Zde již nestačí, aby se duše pouze osvobodila. Neboť kdyby se duše jógou takto osvobodila, pak by dospěla k pohledu na Krišnu, pak by Krišna stál před ní v celé mohutnosti, ale byl by takovým, jakým byl, ještě než získali svou úplnou moc Ahriman a Lucifer. Zde dosud zakrývá dobrotivé božstvo skutečnost, že vedle tohoto Krišny, který se stává vznešeným způsobem viditelným, jak jsme o tom včera mluvili, že vedle Krišny stojí po levici a po pravici Ahriman a Lucifer. Starému jasnozření to ještě bylo možné, protože člověk dosud nesestoupil do hmoty. Nadále však to již možné není. Kdyby duše prošla pouze jógou, měla by před sebou Ahrimana a Lucifera, a musela by s nimi bojovat. Vedle Krišny by se mohla postavit teprve tehdy, kdyby měla po boku spojení, který by jí přemohl Ahrimana a Lucifera, nikoli kdo by přemohl pouze tamas a rádžas. Tím však je Kristus. Tak vidíme, jak se tělesnost oddělovala od tělesnosti, nebo - dalo by se také říci - jak v době, kdy vystoupil hrdina Krišna, se tělesnost v tělesnosti zatemňovala. Ale na druhé straně vidíme něco mocnějšího: jak je duše ponechávána sama sobě a jak je vystavena zápasu. To začíná být viditelné jedině na duševním poli a to právě v době, kdy se uskutečnilo mystérium Golgoty.

Snadno si můžeme představit, milí přátelé, že by mohl někdo říci: co by vlastně mohlo být ještě mocnější, než nejvyšší ideál lidství, dokonalost, jaká se nám demonstruje v Krišnovi?

Avšak opravdu, může být ještě něco vyššího. A tímto vyšším je to, co se k nám musí přidružit a co nás musí prostoupit, když si máme teprve toto lidství vydobýt proti mocnostem v duchu, nejen proti tamasu a rádžasu. Tím je právě Kristus. Je pouhou nemohoucností nevidět již nic vyššího a chtít jako nejvyšší spatřovat jen zjevení Krišnova. Velikost Kristova podnětu oproti podnětu Krišnově se projevuje také v tom, že při Krišnově podnětu je bytost, která se v Krišnovi inkarnovala, inkarnovaná do celého Krišnova lidství. Krišna se rodí jako syn otce Visudévy a vyrůstá; tento nejvyšší lidský podnět, jehož poznáváme jako Krišnu, je ztělesněn neboli inkarnován v celém jeho lidství. Ale onen podnět, který se musí postavit po našem boku, když jde o náš postoj vůči Luciferovi a Ahrimanovi (tento náš postoj je teprve v začátcích; vždyť všechno, co se např. předvádí v našich mysterijních

dramatech, stane se pro budoucí lidstvo duševně hmatatelným), tento podnět musí být něčím, pro co je lidstvo jako takové zprvu ještě příliš malé. Je to podnět, který nemůže bezprostředně být ani v takovém těle, v němž může přebývat Zarathuštra; a v tomto těle může být teprve tehdy, až dospělo na vývojovou výši, kdy dosáhlo třicátého roku svého života. Proto nevyplňuje Kristův podnět běh celého lidského života, ale pouze tu jeho nejzralejší dobu. Následkem toho byl Kristův podnět přítomen v Ježíšově těle jen po tři roky. V tom se také projevuje vyšší úroveň Kristova podnětu - že tento podnět nemůže žít bezprostředně v těle již od narození, jako je tomu u Krišnovy bytosti. Jak ještě dále se potom ukazuje převyšování Kristova podnětu nad podnětem Krišnovým, o tom promluvíme později. Ale již z toho, co jsme doposud charakterizovali, můžete vidět a vycítit, že tomu skutečně musí být tak, jak se nám to ukazuje ve vztahu mezi velkou básní Gita a Pavlovými dopisy: líčení básně Bhagavadgíta může být samo o sobě dokonalé, protože je zralým plodem mnoha předcházejících dob, kdežto Pavlovy dopisy, protože jsou prvními zárodky k příští, ovšem dokonalejší a obsáhlejší světové době, musejí být jako zárodky mnohem nedokonalejší. Kdo tedy mluví o vývoji světa, musí sice přiznat nedokonalosti Pavlových dopisů oproti básni Bhagavadgíta, velmi významné nedokonalosti, které by se neměly zatajovat, ale musí také pochopit, proč zde takové nedokonalosti nutně existují.

GA 142