

# Gita, védy, sánkhja, jóga - základy poznání

## Rudolf Steiner

Bhagavadgíta, tento vznešený zpěv Indů, byl označen, jak jsem se zmínil již včera, povolánými osobnostmi jako nej významnější filosofická báseň lidstva. A zabývá-li se někdo touto vznešenou básní hlouběji, může takový výrok pociťovat jako zcela oprávněný. V těchto přednáškách budeme mít ještě také možnost ukázat velké umělecké přednosti v této básni, ale její význam si budeme muset uvědomit nejprve tím, že se podíváme na její základy, na toto velké vědění o světě, obsahující mocné myšlenky, z nichž tato báseň vyrostla a k jejichž oslavě a rozšíření byla vytvořena. Tento pohled k základům poznání básně Bhagavadgíta je proto tak mimořádně důležitý, poněvadž celou podstatou tohoto zpěvu, zvláště pokud jde o myšlenkový obsah vědění, je nám zprostředkován stupeň poznání, který je předbuddhistický. Můžeme tedy říci, že básní Gita máme charakterizován duchovní horizont, jímž byl obklopen a z něhož vyrůstal velký Buddha. Necháme-li na sebe působit obsah této básně, máme před sebou duchovní konstituci staroindické kultury v době před Buddhou. Zdůraznili jsme již minule, že její myšlenkový obsah je souborem tří duchovních proudů, který organicky životně tyto tři proudy nikoli jen směřuje spolu, nýbrž živě do sebe vetkává, takže tyto tři proudy před námi vystupují jako jediný celek. Co se nám zde jeví jako celek, co se jeví jako duchovní výsledek pradávného indického myšlení a poznání, to je vlastně velkolepé, vznešené názorové hledisko, je to nesmírné množství spirituálního vědění. Je to takové množství spirituálního vědění, že moderní člověk, který se ještě nesetkal s duchovní vědou, může se těmito hlubinám vědění a poznání blížit jen s pochybnostmi, protože nemá možnost zaujmout k takovému vědění a poznání nějaké stanovisko. Neboť do těchto hlubin vědění, jež jsou zde zprostředkovány, nelze proniknout běžnými moderními prostředky; na to vše se může pohlížet nanejvýš jako na krásný sen, který kdysi lidstvo snilo. Z pouhého moderního hlediska lze se tomuto snu snad obdivovat, je však nemožné připisovat mu nějakou zvláštní hodnotu poznání. Ale když jsme již přijali do své duše duchovní vědu, pak se zastavíme před hloubkou básně Bhagavadgíta v úžasu a budeme nuceni si říci, že v dávných dobách pronikl lidský duch k takovému poznání, jehož můžeme dnes opět vydobýt jen pomocí velice pomalu postupně získávaných spirituálních poznávacích prostředků. To vyvolává obdiv k těmto pradávným názorům, které v oněch zašlých časech existovaly. Můžeme je obdivovat, neboť je znovu objevujeme ze samotného světového obsahu, atak je opětovně potvrzujeme. Když je znovu nacházíme a poznáváme jejich pravdivost, jistě si řekneme: Jak je to úžasné, že se mohli lidé v těchto dávných dobách povznést k takové duchovní výši! Ovšem při tom také víme, jak v těchto dávných dobách mělo lidstvo výhodu v tom, že v lidských duších žily ještě zbytky pradávného jasnozření a že do duchovních světů vedlo nejen zvláštní, cvičením dosažitelné spirituální pohroužení, ale že také sama věda těchto starých dob mohla být pronikána tím, co v podobě ideí a poznání zprostředkovaly zbytky starého jasnozření. Musíme si říci: dnes poznáváme z úplně jiného základu správnost toho, co se nám zde předává; ale uvažme, jak odlišnými prostředky se v těchto dávných dobách s ohledem na lidskou bytost dosahovalo jemného rozlišování, jak jemné a přesně promyšlené pojmy se vyvozovaly z lidského vědění, pojmy s ostrými obrysy a precizně rozlišovanou možností použití na duchovní i na zevní smyslovou skutečnost. Změníme-li mnohdy jenom výrazy, kterých dnes používáme (týká se to našeho jiného postoje), pak můžeme též najít možnost, abychom porozuměli dávnému názorovému hledisku. Při naší práci v theosofické vědě jsme usilovali znázornit věci tak, jak se jeví současnému nadsmyslovému poznání, takže náš způsob duchovní vědy ukazuje, čeho může duchovní člověk právě v dnešní době dosáhnout svými vlastními (jím samým získanými) prostředky. V prvních dobách hlásání theosofie se nepracovalo tolik s prostředky, získanými bezprostředně z okultní vědy, ale většinou s takovými prostředky, které si vypomáhaly názvy a pojmovými odstíny, užívanými v Orientě, především těmi názvy a odstíny, které se dlouhou tradicí v Orientě přenesly z dob básně Bhagavadgíta až do naší přítomnosti. Proto tedy tomu bylo tak, že starší forma theosofického vývoje, k níž jsme připojili současné okultní poznávání, pracovala víc s tradičně udržovanými dávnými pojmy, zvláště s pojmy sánkhja-filosofie. Jenže jak byla tato filosofie v samotném Orientě zvolna přetvářena jinak uzpůsobeným myšlením, tak se také na počátku theosofického zvěstování mluvilo o bytosti člověka a o jiných tajemstvích; tyto věci se sdělovaly ponejvíce těmi výrazy, které byly používány v osmém

století křesťanského letopočtu velkým reformátorem věd a ostatního indického vědění, který se jmenoval Šankaračarja. Ale více než touto volbou výrazů na začátku theosofického hnutí - chceme se zabývat odkazem pradávnej indické moudrosti samé, abychom získali základy vědění a poznání básně Gita. V ní se můžeme setkat nejprve s tím, co se získalo touto starou vědou samotnou, co se získalo především sánkhja-filosophií.

Pochopení toho, jak nahlížela sánkhja-filosophie na bytost a přirozenost člověka, získáme nejlépe tím, když si nejprve uvědomíme skutečnost, že podstatou celé lidské bytosti je duchovní bytostné jádro, které jsme měli na mysli vždy tehdy, když jsme říkali: v duši člověka jsou dřímající síly, jež se budou ve vývoji lidstva stále více uplatňovat. To nejvyšší, k čemu můžeme vzhlízet nejprve a k čemu se lidská duše dopracuje, bude to, co nazýváme „duchovním člověkem“. Až jednou člověk jako bytost vystoupí ke stupni duchovního člověka, pak bude stále ještě rozlišovat, co v něm žije jako duše, od toho, co je sám o sobě duchovní člověk, podobně jako dnes v denním životě rozlišujeme naše nejnítěrnější duševní jádro od toho, čím je toto jádro zahalováno, tedy od těla astrálního, éterického (neboli životního) a fyzického. Podobně jako se díváme na tato těla jako na schránky a rozlišujeme je od vlastní duševnosti, kterou v přítomném období lidstva trojím způsobem na duši cítivou, rozumovou a vědomou, jak rozlišujeme tuto duševnost od systému schrán, tak v budoucnu budeme muset počítat s vlastní duševností (ta bude mít pro příští stupně příslušné rozdělení, odpovídající naší duši cítivé, rozumové a vědomé) a s přirozeností schrán, která potom bude na stupni, označovaném v naší řeči jako stupeň duchovního člověka. Co však jednou v budoucnu bude lidskou schránou, v čem bude duchovně-duševní jádro člověka takřka zahaleno (tedy duchovní člověk), to bude mít pro člověka určitý význam sice teprve v budoucnosti; avšak v celém velkém vesmíru je již něco takového, k čemu se některá bytost teprve vyvíjí, přítomno stále. Abychom tak řekli, substance duchovního člověka, do níž se jednou budeme halit, je ve velkém univerzu přítomna stále, také dnes. Můžeme říci: již dnes mají některé jiné bytosti schránky, které budou jednou tvořit našeho duchovního člověka. Ve vesmíru je tedy již substance, z níž bude jednou sestávat lidský duchovní člověk. Co si takto můžeme říci zcela v duchu naší nauky, to říká také starodávná nauka sánkhja. Co je takto v kosmu přítomno (ještě individuálně neučleněno - ale skoro jako jednotné duchovní proudění), to vyplňuje prostor a čas, co bylo, jest a také bude a z čeho vplynuly všechny ostatní útvary - to právě nazývala sánkhja-filosophie nejvyšší formou substance: Je to forma substance, myšlená v sánkhja-filosophii jako věčná. A jako my mluvíme - vzpomeňte si na přednáškový cyklus, který jsem měl v Mnichově o duchovně-vědeckém zdůvodnění dějin stvoření - jako mluvíme o začátku vývoje Země, že všechno, co se později stalo zemským vývojem, bylo již v duchu zde jako duchovní podstata substancionálně přítomno, tak mluvila sánkhja-filosophie o prasuubstanci, o praživlu - mohli bychom říci - z něhož se potom vyvinuly všechny ostatní formy, jak fyzické, tak nadfyzické. Pro dnešního člověka nepřichází ovšem tato nejvyšší forma ještě v úvahu; jednou však, jak jsme právě ukázali, bude nutno o ní uvažovat.

V další formě, která se vyvíjí z tohoto substancionálního praživlu, můžeme poznat druhou součást člověka; my ji nazýváme „životní duch“, ale lze ji také nazvat orientálním výrazem „buddhi“. Víme i z naší nauky, že buddhi bude člověk schopen vyvinout v normálním životě teprve v budoucnosti. Ale toto buddhi jako duchovní formující princip bylo a je nadlidsky u jiných bytostí přítomno stále, a pokud bylo takto přítomno, bylo vyčleněno z původního praživlu jako prvotní forma. Ve smyslu sánkhja-filosophie vzniká z prvotní formy substancionálního bytí, mimoduševního bytí, buddhi.

Pozorujeme-li evoluční vývoj tohoto substancionálního principu dále, shledáváme se s třetí formou, nazývanou ve smyslu sánkhja-filosophie „ahamkara“. Zatímco buddhi stojí takřka na hranici členícího principu a pouze naznačuje určitou individualizaci, vystupuje ahamkara již zcela diferencovaně, takže mluvíme-li o formě ahamkara, musíme si představit, že buddhi se organizuje směrem dolů k Samostatným bytostným substancionálním formám, které potom existují ve světě individuálně. Kdybychom chtěli získat obraz o této evoluci, mohli bychom si představit stejnoměrně rozložené množství vody jako základní substancionální princip, a potom z této základní masy prýstící útvary, které se však neoddělují úplně, nýbrž tvoří vybouleninám podobné formy, vystupující ze společné substance, jejichž základem je však společný praživel: to je buddhi. A když se pak tyto vodní vybouleniny oddělí a vzniknou samostatné kulovité útvary, kapky, tak máme formu ahamkara. Zhuštěním ahamkary, této již individualizované formy, zhuštěním každé této jednotlivé duševní formy, vzniká dále to, co se označuje jako „manas“.

Zde je třeba říci, že vzhledem k našemu označování nastává nyní něco jako nesrovnalost. Jdeme-li podle naší nauky ve vývoji člověka shora dolů, řadíme za sebou po „životním duchu“ neboli buddhi duchovní „já“. Tento způsob označení je pro současné období lidského vývoje úplně oprávněný a v těchto přednáškách ještě uvidíme, proč je oprávněný. Mezi buddhi a manas nevsunujeme ahamkara, ale pro naše pojmy spojujeme ahamkara a manas, a obě dohromady označujeme jako duchovní „já“. V dávných dobách bylo naprosto oprávněné, že se obojí rozdělovalo, a to z důvodu, který dnes pouze naznačím, ale později se o něm zmíním podrobněji. Bylo to oprávněné, protože tenkrát nebylo možné podat tu významnou charakteristiku, kterou, chceme-li být pro naši dobu srozumitelní, musíme vyslovit dnes; je to charakteristika, vyplývající z vlivu luciferského principu a z vlivu principu ahrimanského. Tato charakteristika úplně chybí filosofii sánkhja. A pro tuto konstituci, jež neměla důvodu přihlížet k těmto dvěma principům, protože jejich sílu nemohla ještě pociťovat, bylo naprosto oprávněné, aby byla vsunuta diferencovaná forma mezi buddhi a manas. Mluvíme-li tedy ve smyslu sánkhja-filosofie o manasu, pak nemluvíme zcela o tomtéž, o čem se mluví jako o manasu ve smyslu (*filosofie*) šankaračarja. V tomto smyslu by bylo možné manas a duchovní „já“ ztotožnit, nikoli však přesně ve smyslu sánkhja-filosofie. Můžeme však přesně charakterizovat, čím ve smyslu sánkhja-filosofie je vlastně manas.

Vyjděme nejprve z toho, jak člověk žije ve smyslovém světě, jak žije ve fyzickém bytí. Ve fyzickém bytí žije člověk zprvu tak, že svými smysly vnímá své okolí a pomocí hmatových orgánů, pomocí svých rukou a nohou, pomocí uchopování, chování a mluvení opět na své fyzické okolí působí. Člověk vnímá svými smysly okolní svět a ve fyzickém ohledu působí v tomto světě svými hmatovými orgány. Vyjádříme-li to takto, je to také jako v duchu sánkhja-filosofie. Avšak jak vnímá člověk svými smysly okolní svět: Očima vidíme světlo a barvy, jas a temnotu, vidíme také tvary a věci; ušima vnímáme tóny, čichovými orgány vůně a pachy, chuťovým orgánem vjemy chuťové. Každý jednotlivý smysl vnímá určitou oblast zevního světa: zrak vnímá barvy a světlo, sluch tóny atd. Těmito jakoby dveřmi naší bytosti, nazývanými smysly, přicházíme do styku s okolním světem, otvíráme se světu, avšak každým jednotlivým smyslem vstupujeme do zcela určité oblasti tohoto okolního světa. Již sama naše obyčejná řeč nám naznačuje, že ve svém nitru chováme něco jako princip, jenž tyto různé oblasti, ke kterým se naše smysly přiklání, slučuje. Mluvíme např. o teplých a chladných barvách, i když cítíme, že pro naše poměry to může být jen přirovnání, že chlad a teplo můžeme přece vnímat pouze citivým smyslem a barvy a světlo nebo temnotu smyslem zrakovým. Přesto však mluvíme o teplých a chladných barvách, používáme tedy z pocitu určité vnitřní příbuznosti vjemy jednoho smyslu pro smysl druhý. Vyjadřujeme se tak proto, že v našem nitru splývá některý zrakový vjem s tím, co jsme vnímali smyslem pro teplo. Jemněji cítící lidé, senzitivní lidé mohou při určitých tónech živě pociťovat ve svém nitru opět jisté představy barev, takže mohou mluvit o tom, jak v nich určité tóny vyvolávají barevnou představu červeně, jiné představu modře. V našem nitru žije tedy něco, co jednotlivé smysly spojuje, co vytváří pro duši z jednotlivých smyslových oblastí celek. A jsme-li dosti senzitivní, je možné jít ještě dále. Jsou lidé, kteří např. při vstupu do nějakého města mají pocit, že mohou říci: toto město na mě působí dojmem žlutého města anebo jinde mají zase pocit červeného města, jiné město působí na ně dojmem bílým nebo modrým. Množství dojmů ve svém nitru přenášíme na určitou barevnou představu; uchopujeme jednotlivé smyslové vjemy ve svém nitru určitým společným smyslem, který se nezaměřuje na jednu jedinou smyslovou oblast, avšak žije v našem nitru, a zatímco své smyslové zážitky v nitru zpracováváme, vyplňuje nás a dává všemu jednotný smysl. Můžeme jej nazvat vnitřním smyslem. A tím spíše ho tak můžeme nazvat, že i vše to, co jinak prožíváme jen vnitřně jako bolest a radost, vášně a afekty, rovněž můžeme uvést ve spojitost s tím, co nám dává tento vnitřní smysl. Určité vášně můžeme označit jako temné, chladné, jiné jako horoucí, prozářené, jasné.

Můžeme též říci: tak tedy naše nitro působí zase zpětně na to, čím je tvořen tento vnitřní smysl. Oproti mnoha smyslům, které obracíme k jednotlivým oblastem zevního světa, můžeme tedy mluvit o smyslu, vyplňujícím naši duši, o němž víme, že nesouvisí pouze s jediným smyslovým orgánem, ale používá jako svého nástroje celé naší lidské bytosti. Je zcela v duchu sánkhja-filosofie označovat tento vnitřní smysl jako manas. Podle této filosofie je to, co tento vnitřní smysl substancionálně formuje, právě tím, co se vyvíjí už jako pozdější formový produkt z ahamkara. Takže můžeme říci: nejprve je praživel, potom buddhi, dále ahamkara a konečně manas. Manas je tím, co máme v sobě jako vnitřní smysl. Chceme-li v dnešní době přemýšlet o tomto vnitřním smyslu, ujasníme si celou věc tak, že budeme pozorovat jednotlivé smysly a přitom takřka přihlížet k tomu, jak

bychom mohli získat určitou představu při sloučení vjemů jednotlivých smyslů ve smyslu vnitřním. Tak si počínáme dnes, protože naše poznání jde opačnou cestou. Když budeme pozorovat vývoj našeho poznání, jsme nuceni říci: my vycházíme z diferencovanosti jednotlivých smyslů a snažíme se vystoupit ke smyslu společnému. Evoluce postupovala opačně.

Nejprve se vyvinul při vzniku světa z ahamkara manas a pak se z toho diferencovaly prastance, síly, utvářející jednotlivé smysly, které v sobě nosíme, přičemž však nejsou míněny látkové smyslové orgány - ty patří k fyzickému tělu - ale jsou míněny síly, které jsou základem smyslů jako síly tvůrčí a které jsou zcela nadmyslové. Když tedy sestupujeme po žebříku vývoje forem dolů, přicházíme od formy ahamkara k manasu - ve smyslu sánkhja-filosofie - a manas, diferencován v jednotlivé formy, dává nadmyslové síly, utvářející naše smysly. Poněvadž přihlídneme-li k jednotlivým smyslům, je duše na těchto smyslech účastna, máme tedy možnost přivést to, co říká sánkhja-filosofie, opět do jedné roviny s tím, čím je také obsah naší nauky. Neboť tato filosofie říká: když se manas rozdělil v jednotlivé světové síly smyslů, vnořovala se duše - víme, že duše je od těchto forem oddělena - vnořovala se duše do těchto jednotlivých forem, ale právě tím, že se duše do těchto jednotlivých forem vnořila, jako se také vnořila do manas, působí nyní těmito smyslovými silami duševnost - je do nich zapletena, s nimi spředená. Tím se ale dostává duševnost k tomu, že může navázat spojení své duchovně-duševní podstaty se zevním světem, aby tak mohla v tomto zevním světě najít zalíbení, prožívat radost, pociťovat sympatii s tímto světem.

Z manas se např. vyloučila silová substance, utvářející oko. Na jednom z dřívějších stupňů, když zde ještě fyzické tělo člověka v dnešní podobě nebylo (tak si to představuje sánkhja-filosofie), byla duše vnořena právě jen do sil, které vytvářely oko. Víme, že základ k dnešnímu lidskému oku byl sice dán již na stupni starého Saturnu, ale jeho vývin nastal teprve po ustoupení tepelného orgánu, který zakrnělý máme v dnešní šišince mozkové, tedy poměrně pozdě. Síly, z nichž se oko vyvinulo, byly zde nadmyslově již předtím a duše z nich žila. Tak si to představuje také sánkhja-filosofie: tím, že duše žije v těchto principech diferenciací, je závislá na bytí v zevním světě a zesiluje se v ní touha po tomto bytí. Silami smyslů souvisí duše se zevním světem, vzniká náklonnost nebo také pud k bytí. Smyslovými orgány jakoby vysunovala duše svá tykadla, a dostává se tak se zevním bytím do pevného spojení. Právě toto pevné spojení, pojímáno jako jisté množství sil, jako reálné množství sil, shrnujeme v lidském těle astrálním. Filozof sánkhja mluví na tomto stupni o spolupůsobení jednotlivých, z manas vydiferencovaných sil smyslů. Z těchto sil smyslů vzniká opět to, čím jsou jemnější elementy, z nichž si představujeme, že je složeno lidské éterické tělo. Toto tělo je poměrně pozdní produkt. Nacházíme ho v člověku.

Takže si musíme představit, že vývojem se vytvářelo toto: praživel, buddhi, ahamkara, manas, smyslové substance a jemnější elementy. V zevním světě, v říši přírody jsou také tyto jemnější elementy v podobě éterického (neboli životního) těla, např. u rostlin. Zde si musíme představit ve smyslu sánkhja-filosofie, že základem celé evoluce od shora dolů je u každé rostliny vývoj, sestupující z praživlu. Jenže to vše probíhá u rostliny v nadmyslové oblasti a stává se to reálným ve fyzickém světě teprve až při zhuštění v jemnější elementy, žijící v éterickém (životním) těle rostliny, kdežto u člověka je tomu tak, že pro nynější vývoj se již fyzicky stávají zjevnými vyšší formy a principy manas. Jednotlivé smyslové orgány se projevují zevně, ale u rostliny je to až onen pozdější produkt, který vzniká, když se substance smyslů zhuští v jemnější éterické elementy. Dalším zhuštěním éterických elementů vznikají hrubé elementy, z nichž povstávají všechny fyzické věci, s nimiž se ve fyzickém světě dostáváme do styku. Jdeme-li tedy zdola nahoru, můžeme člověka členit ve smyslu sánkhja-filosofie na jeho pevné tělo fyzické, jemnější tělo éterické, astrální tělo (tohoto výrazu se v sánkhja-filosofii neuzívá, ale užívá se výrazu tělo silové, utvářející smysly), dále na vnitřní smysl - manas, na ahamkara, tj. princip, který je základem lidské individuality, způsobující, že má člověk nejen vnitřní smysl, jímž vnímá jednotlivé smyslové oblasti, ale cítí se také jako jednotlivá individualizovaná bytost, jako individualita. To způsobuje ahamkara. A pak přistupují další vyšší principy, jež má člověk teprve v zárodku - buddhi a to, co si uvykla orientální filosofie nazývat jako átman (což je kosmicky myšleno sánkhja-filosofií jako duchovní praživel), který jsme již charakterizovali.

V sánkhja-filosofii tedy máme úplné zobrazení konstituce člověka; jak se tento člověk v minulosti, přítomnosti a budoucnosti jako duše zahrnuje do substance zevního přírodního principu, přičemž pod pojmem příroda je

myšleno nikoli pouze to, co je zevně viditelné, ale jsou myšleny všechny stupně přírody až nahoru k tomu nejneviditelnějšímu stupni. Tak rozlišuje sánkhja-filosofie formy, které jsme právě uvedli.

A v této formě či prakriti, obsahující všechny podoby od pevného fyzického těla až vzhůru k praživlu, v tomto prakriti žije puruša (*čistě duchovní princip nadaný vědomím*), duchovní duševnost, myšlená však v jednotlivých duších monádicky. Jednotlivé duševní monády jsou tak chápány bez začátku a bez konce, stejně jako bez začátku a bez konce je představován materiální princip prakriti, materiální nikoli však v našem materialistickém smyslu. Tato filosofie si tedy představuje mnohost duší, vnořujících se do principu prakriti, aby se vyvíjely od nejvyšší diferencované formy praživlu, jímž se obklopují, až dolů k vtělení do pevného fyzického těla a odtud aby potom nastoupily zase cestu nazpět, aby se po překonání pevného fyzického těla vyvíjely vzhůru a opět se dostaly k praživlu, také od něho aby se osvobodily a vešly jako svobodné duše do čisté puruše. Necháme-li na sebe působit tento druh poznání, můžeme vidět, že základem této pradávnejší moudrosti je něco, co si dnes lze znovu vydobýt z prostředků, jež nám dává duševní hřížení; a ve smyslu sánkhja-filosofie vidíme, že je zde také pochopení pro to, jakým způsobem může být duše s každým z těchto formových principů spojena. Duše může být např. spojena s buddhi tak, že si takřka úplně zachová svou samostatnost uvnitř buddhi, že převládá nikoli buddhi, ale duševnost. Může však také nastat opak. Duše může zahalit svou samostatnost do jakéhosi druhu spánku, do netečnosti a lenivosti, takže se pak uplatňuje přirozenost schrán. Tak tomu může být i u zevní fyzické přírody, sestávající z hrubé hmoty. Můžeme pozorovat člověka. Např. je člověk, který projevuje především své duševně-duchovní nitro, takže každý pohyb, každé gesto, každý pohled, zprostředkovaný hrubým fyzickým tělem, doslova ustupuje před tím, že se zde vyjadřuje duchovní duševnost. Vidíme před sebou člověka, jak před námi stojí jeho hutné fyzické tělo, ale v pohybech, v jeho gestech a pohledu se nám ukazuje něco, o čem můžeme říci: tento člověk je zcela duchovně-duševní a fyzického principu používá jen k tomu, aby se tato duchovní duševnost mohla prožívat. Fyzický princip ho nepřemáhá, naopak on sám nad ním všude vítězí. Tento stav, kdy duše vítězí nad zevním principem schrán, je stavem satva. O stavu satva lze mluvit stejně při poměru duše k buddhi a manas, jako při poměru duše k tělu, sestávajícímu z jemných a hrubých elementů. Neboť když se řekne: duše žije ve stavu satva, neznamená to nic jiného než určitý vztah duše k jejímu obalu, poměr duchovního principu v dotyčné bytosti k principu přírodnímu, poměr principu puruša k principu prakriti. Můžeme však také vidět člověka, úplně překonávaného vlastním hrubým fyzickým tělem - zde se nemluví o morální charakteristice, ale pouze o charakteristice ve smyslu sánkhja-filosofie, a nemůže se tedy z toho, co se zde líčí, usuzovat na morální charakter takového člověka, který takřka zaniká pod tíhou vlastního fyzického těla, který přibírá mnoho masa a je ve všech svých pohybech závislý na fyzické tíži svého fyzického těla, který si neví rady, chce-li vyjádřit ve svém zevním fyzickém těle hnutí své duše. Pohybujeme-li svalstvem ve tváři podle duševního hnutí, pak vládne princip satva; jestliže však přebytek podkožního tuku v obličejí nám vtiskuje určitou fyziognomii, pak je přemožen duševní princip zevním fyzickým principem schrán, duše žije k přírodním principům v poměru tamas. Když nastane mezi oběma rovnováha, aniž by převažovala duševnost jako ve stavu satva nebo princip zevních schrán jako ve stavu tamas, když je tedy obojí v rovnováze, pak mluvíme o stavu rádžas.

Tyto tři guny jsou mimořádně důležité. Musíme tedy na jedné straně rozlišovat charakteristiku jednotlivých forem prakriti, od nejvyššího principu nediferencované prasustance až dolů k pevnému fyzickému tělu. To je jedna charakteristika, charakteristika pouze principu schrán. Od ní musíme potom odlišit, co je obsaženo v sánkhja-filosofii jako charakterizování poměru duše k schránám, lhostejno, k jaké formě schrán. Tato charakteristika je dána třemi stavy: satva, rádžas a tamas.

Chtěli bychom si hlavně uvědomit nesmírnou hloubku tohoto poznání, uvědomit si, do jakých hlubin světových tajemství sahala věda ve starých dobách, věda, podávající tak obsáhlou charakteristiku veškeré podstaty. V naší duši procitá obdiv, o němž jsme mluvili již dříve. Můžeme říci: je jednou z nejobdivuhodnějších skutečností v dějinném vývoji lidstva, že to, co dnes opět vystupuje z temných duchovních hlubin na povrch v duchovní vědě, že to existovalo již v dávných starých dobách, kdy se toho dosahovalo jinými prostředky. Milí přátelé, všechno toto je vědění, které zde již jednou dávno bylo. Můžeme ho spatřit, obrátíme-li duchovní pohled do určitého dávnověku. A pak pohlédneme k dobám, které následovaly. Pohlédneme na to, co se nám obvykle předvádí jako duchovní obsah různých údobí ve staré době Řecka a v době následující, v době římské a v době křesťanského středověku. Pohlédneme na to, co mohla poskytnout dávná kultura až do této naší nové

doby, do doby, kdy opět duchovní věda přináší něco, co se vyrovnává původnímu vědění lidstva. Díváme-li se na to všechno, musíme říci: těmto dobám chybělo často i jen pouhé tušení tohoto původního starého vědění. Stále ve větší míře nastupovalo místo poznání oněch grandiózních oblastí bytí a obsáhlého starého nadsmyslového poznání pouhé poznávání zevního bytí ve hmotě.

To bylo také skutečných smyslem vývoje těchto tří tisíciletí, že místo původního starého vědění nastupovala stále více zevní věda o hmotné fyzické úrovni. A je zajímavé vidět, jak zde v pouhé materiální oblasti zůstává - nerad bych tu poznámku opomenul - zůstává ještě i v řecké době filosofů jakýsi zbytek souzvuku s dávným vědění sánkhja. Pokud jde o vlastní duševnost, jsou u Aristotela sice slabé náznaky jakéhosi dozvuku, ale ty nejsou již takové, abychom je mohli správně uspořádat v jejich úplné jasnosti s vědění sánkhja. U Aristotela nacházíme ještě dělení lidské bytosti na pevné fyzické tělo, o němž však není nějaká zvláštní zmínka, ale pak je zde rozdělení, při němž se Aristotelés domnívá, že mluví o duševnu, zatímco sánkhja-filosofie ví, že to jsou pouze schránky. Mluví o duši vegetativní, což by se ztotožňovalo v duchu sánkhja-filosofie s jemnějším tělem elementů. Aristotelés doufá, že podává něco duševního, ve skutečnosti však charakterizuje jen vztahy mezi duševností a tělesností, guny, a co podává jako charakteristiku, je pouze forma schrán. Co již zasahuje do sféry smyslů a co my nazýváme tělem astrálním, tam uvádí Aristotelés něco, co sám rozlišuje jako princip duševní. Nerozeznává již zřetelně duševnost od tělesnosti, poněvadž duševnost se mu už vnořila do tělesného ztvárnění. Rozlišuje estetikon, dále rozeznává v duševnosti orektikon, kinctikon a dianoctikon. Ve smyslu Aristotela jsou to duševní stupně, nenacházíme zde však již jasné rozdělení duševnosti a schrán. Aristotelés věří, že podává rozdělení duše, kdežto sánkhja-filosofie chápala duši v její vlastní podstatě zcela monádicky a vše ostatní, co duši diferencuje, vkládala navenek do principu schrán, do principu praktiti.

V duševní oblasti tedy není tomu tak již ani u Aristotela, abychom mohli mluvit o vzpomínce na původní pradávnu vědu, kterou objevujeme ve filosofii sánkhja. Ale v jedné oblasti - mohli bychom říci - v materiální oblasti dovede ještě Aristotelés říci něco, co je jakoby dochovanou ozvěnou principu tří stavů: je to tehdy, když mluví o světle a temnotě v barvách. Aristotelés říká: jsou barvy, chovající v sobě více temnoty; a barvy, obsahující opět více světla; a jsou také barvy, které jsou uprostřed. Je zcela v duchu Aristotelově, řekneme-li: u barev směrem k modré a fialové převládá temnota nad světlem, takže určitá barva je modrá nebo fialová proto, že temnota nad světlem převládá, a jiná barva je zelená nebo žlutozelená, že temnota i světlo jsou v rovnováze, a červenou nebo oranžovou je barva tehdy, když princip světla převládá nad temnotou. V sánkhja-filosofii máme tento princip tří stavů pro všechny jevy světů. Máme tedy např. satvu, když duchovnost převažuje nad přírodou. Aristotelés podává ještě tutéž charakteristiku tam, kde mluví o barvách. Nepoužívá sice téhož slova, ale můžeme přesto říci: červeně a červenožlutá představují stav světla satva. Názvosloví u Aristotela již není, ale u něj ještě dávný princip sánkhja - zeleň představuje vzhledem k světlu a temnotě stav rádžas, a modř s fialovou, kde převažuje temnota, představují stav tamas. Třebaže Aristotelés těchto výrazů nepoužívá, prozaňuje sem dosud způsob myšlení, s nímž se setkáváme ve spirituálním pojetí světových poměrů ve filosofii sánkhja. V Aristotelově nauce o barvách je dozvuk této staré filosofie. Ale i tento dozvuk se postupně vytratil. První nový záblesk těchto tří stavů (satva, rádžas a tamas) v této zevní oblasti barev prožíváme znovu v tvrdém zápase, který vedl Goethe. Neboť zatímco staré aristoteléské členění světa barev docela zapadlo, vystupuje toto členění opět u Goetha. Dnes ono členění ještě moderní fyzikové zavrhnou, nicméně - Goethova „Nauka o barvách“ je vynesena právě z principů spirituální moudrosti. Ze svého stanoviska má dnešní fyzika pravdu, když Goethovi v této věci odporuje, ale dává tím současně najevo, že je také v tomto směru opuštěna všemi dobrými duchy. Může tedy spílat Goethově nauce o barvách, neboť to dnešní fyzice pasuje. Chceme-li však spojit dnešní skutečnou vědu s okultními principy, potom je nutné právě dnes Goethovu „Nauku o barvách“ zastávat. Zde vystupuje na povrch, uprostřed naší vědecké kultury, princip, který jednou vládl jako spirituální princip v sánkhja-filosofii. Jistě pochopíte, milí přátelé, proč jsem si např. před mnoha lety dal za úkol uplatňovat Goethovu nauku o barvách opět také jako fyzickou vědu, zakládající se však na okultních principech; neboť dá se zcela věcně říci, že Goethe člení barevné jevy podle tří stavů: satva, rádžas a tamas. Tak vystupuje znenáhla jakoby z duchovního temna do nových duchovních dějin novými způsoby prozkoumáno to, co bylo kdysi vyzískáno zcela jinými prostředky lidstva. Tato sánkhja je předbuddhistická, což nám zcela zřetelně - řekl bych - do očí bijícím způsobem ukazuje legenda o Buddhovi. Právem vypravuje indická nauka, že Kapila je

zakladatelem sánkhja- filosofie. Buddha však je zrozen v bydlíšti Kapilově, v Kapila- vastu, čímž se poukazuje na to, jak Buddha vyrůstá z nauky sánkhja. Jeho přímé zrození je udáváno v místě, kde kdysi působil ten, kdo poprvé tuto velkou sánkhja-filosofii shrnul. Musíme si představit poměr této nauky sánkhja k ostatním duchovním proudům, o nichž jsme mluvili, nikoli však tím způsobem, jak to znázorňují mnozí z dnešních světových orientalistů, ani tak, jak to líčí jezuita Josef Dahlmann. Je třeba si představit, že v různých oblastech staré Indie žili lidé, kteří byli diferencováni, poněvadž v době, kdy se tyto tři duchovní proudy vytvářely, nebyl zde již onen prapůvodní stav vývoje lidstva. V severovýchodních oblastech Indie byla lidská povaha taková, že tíhla k způsobu představování, podávanému v sánkhja-filosofii; západněji odtud se vyvíjela přirozenost člověka opět tak, že směřovala k představě světa ve smyslu nauky véd. Jednotlivé duchovní nuance pocházejí tedy z různě založených lidských povah v rozličných oblastech Indie. Teprve později, jak pokračovali ve své práci védantisté, dostalo se do véd touto prací leccos jiného, takže dnes nacházíme ve védách mnoho věcí ze sánkhja-filosofie.

A třetí duchovní směr jóga - to jsme již řekli: jóga se objevila, protože původní jasnozření se znenáhla ztrácelo a bylo nutno hledat k duchovním výšinám nové cesty. Jóga se liší od sánkhja-filosofie tím, že sánkhja je vlastně skutečnou vědou, zabývající se zevními formami, která bere na zřetel vlastně jen tyto formy a vztah lidské duše k těmto formám. Jóga však podává návod k tomu, jak se má vyvíjet duše, aby se dostala do duchovních oblastí.

Když se budeme tázat: jak by se musela chovat v pozdější době indická duše, která by se nechtěla vyvíjet jednostranně, nechtěla by se zdokonalovat pouhým pozorováním zevních forem, ale chtěla by vést vzhůru i samu duševní podstatu, aby se takto rozvíjelo, co bylo původně dáno jako milostiplné osvícení ve védách - pak najdeme odpověď v tom, co dává Krišna svému žáku Ardžunovi ve vznešeném zpěvu Gita. Taková duše by se musela vyvíjet tak, že by se to dalo vyjádřit těmito slovy:

Ano, vidíš tento svět v zevních formách, a pronikneš-li se věděním sánkhja, pak shledeš, jak se jednotlivé formy vyvíjejí od praživlu dolů, ale můžeš také pozorovat, jak se forma za formou mění. Tvůj zrak sleduje vznik a zánik forem, jejich zrození a smrt. Avšak když se důkladně zamyslíš nad tím, jak se forma za formou mění, jak forma za formou vzniká a zaniká, potom dospěješ svou úvahou k tomu, co se ve všech těchto formách projevuje. Důkladná úvaha ti ukáže duchovní princip, žijící v těchto formách a těmito formami se proměňující, který se pojí s formami buďto více ve stavu satva, nebo zase více podle druhých gun, ale který se také z těchto forem opět osvobozuje. Tato důkladná úvaha tě přivede k tomu, co je trvalé, co je vzhledem k formám nepomíjivé. Trvalý je sice také materiální princip, trvalé však nejsou formy, které vidíš. Formy se vytvářejí, vznikají a zanikají, procházejí zrozením a smrtí; trvalý je však duševně-duchovní element. K tomu zaměř svůj pohled!

Abys však mohl tuto duševní duchovnost sám prožít, abys ji mohl pocítit a prožít v sobě a kolem sebe a spojenou s tebou, musíš vyvinout ve své duši dřímající síly, musíš nastoupit stezku jógy, která začíná zbožným vzhlížením k duševně-duchovní sféře bytí a vykonáváním jistých cvičení rozvíjejících dřímající síly. Její pomocí vystupuje žák stupeň po stupni vzhůru. Zbožné uctívání duchovně-duševního obsahu je opět druhou cestou, která vede kupředu samotnou duši; vede ji k tomu, co žije v jednotnosti jako duch za proměňujícími se formami, co bylo kdysi milostiplným osvícením zvěstováno védami, co opět nalezne duše jógou a co je nutno hledat za veškerým proměňováním forem. Pronikej tedy - mohl říci nejvyšší učitel svému žáku - pronikej tedy věděním sánkhja-filosofie, věděním forem a gun, uvažuj o stavech satva, rádžas a tamas, projdi formami od nejvyšší až po nejhrubší hmotnost, procházej myšlenkově tímto vším a uvaž, že zde musí být něco trvalého, něco jednotícího; potom pronikneš myšlením k věčnosti. Můžeš však také ve své duši vyjít ze zbožnosti. Pak půjdeš pomocí jógy stupeň za stupněm a pronikneš k duchu, který je základem všech forem. Ze dvou stran se můžeš blížit věčnosti: myšlenkovou úvahou o světě a jógou. Obojí tě povede k tomu, co označovali velcí učitelé véd jako jednotící átman-brahman, co žije právě tak venku jako v nitru duše, co jako jednotící princip je základem světa. K tomu pronikneš, půjdeš-li najednou straně pomocí sánkhja-filosofie cestou myšlení, na druhé straně pomocí jógy - cestou zbožnosti. Tak pohlížíme nazpět do dávných časů, v nichž ještě byla spojena s lidskou přirozeností v krvi síla jasnozření, jak jsme to demonstrovali ve spisu „Krev je zcela zvláštní šťáva“. Ale svým vývojem pronikalo znenáhla lidstvo od tohoto principu jasnozření, vázaného na krev, k principu více duševně-duchovnímu. Aby se však neztratila souvislost s duševně-duchovním obsahem, získávaným naivním způsobem ve starých dobách pokrevního příbuzenství kmenů a národů, aby se neztratila tato souvislost, musely při přechodu od

pokrevního příbuzenství k době, kdy již toto příbuzenství nevládlo, nastoupit nové metody; musela nastoupit nová nauka.

K novým metodám na tomto předělu nás vede vznešený zpěv Bhagavadgíta. Vypráví nám, jak spolu bojují potomci královských bratří z kmene Kuru a Pándu. Na jedné straně vzhlížíme k době, která uplynula, když začíná obsah básně Gita, kdy ještě staroindické poznání a chování lidí se odehrávalo ve smyslu tohoto poznání. Tuto jednu linii, sahající ze starých dob do nových, vidíme ve slepém králi Dhritaráštrovi z kmene Kuru. Spatřujeme ho, jak rozmlouvá se svým vozatajem. Stojí najedná straně bojujících; na druhé straně jsou ti, co s ním jsou sice pokrevně spřízněni, ale dostávají se do boje, protože přecházejí ze starého času do nového, jsou to synové Pándu. A vozataj vypráví svému králi, dostatečně již charakterizovanému jeho slepotou, neboť duchovnost se již nemá v tomto kmeni rozplozovat, nýbrž fyzičnost, tedy svému slepému králi vypráví vozataj, co se děje tam u synů Pándu, k nimž má přejít to, co má nadále přecházet na potomstvo více v podobě duchovní duševnosti. Také mluví o tom, jak tam na druhé straně je reprezentant bojujících - Ardžuna - vyučován velkým Krišnou, učitelem člověka, a říká, jak poučuje Krišna svého žáka Ardžunu o všem, co jsme právě uvedli, kam může člověk přijít, když se věnuje učení sánkhja a jógy, když rozvíjí myšlení a zbožnost, aby mohl proniknout k tomu, co dávní velcí učitelé lidstva vložili do véd. Grandiózním způsobem, filosofickými stejně jako básnickými slovy se nám líčí obsah učení velkého Krišny, učitele lidství nové doby, odpoutané od pokrevního příbuzenství. Tak zde nacházíme zasvíat ze starých dob také ještě něco jiného.

V základní úvaze k spisu „Krev je zcela zvláštní šťáva“ a také v některých podobných úvahách jsme poukázali na to, jak vývoj lidstva vycházel z doby pokrevního příbuzenství k pozdějším diferenciacím a jak se tím měnil duševní život. Ve vznešeném zpěvu Bhagavadgíta jsme vedeni bezprostředně k tomuto přechodu. Jsme k němu vedeni tak, že se nám ukazuje v učení, udělovaném Ardžunovi Krišnou, jak člověk, nemající již v moci původní na krev vázané jasnozření, musí pronikat vzhůru k nesmrtelnosti. V této nauce se shledáváme s tím, co jsme často označovali jako důležitý předěl v lidské evoluci. Tak se nám stává tento vznešený zpěv ilustrací toho, co jsme vyznívali z věci samé.

A co nás na této básni Bhagavadgíta obzvláště přitahuje, je právě způsob, s jakým důrazem se zde hovoří o cestě člověka k nesmrtelnosti, jak názorně se mluví o této cestě oproti pomíjivosti. Zde stojí před námi nejprve Ardžuna v duševní trýzni. Slyšíme to z vyprávění vozataje (neboť o čem se zde mluví, přichází z úst vozataje slepého krále Dhritaráštry). Ardžuna stojí před námi se svou duševní trýzní, spatřuje sám sebe v boji proti kmeni Kuru, proti svým pokrevním příbuzným, a říká si: mám bojovat proti těm, jež jsou mými příbuznými, proti synům bratrů mých otců. Mezi námi jsou mnozí hrdinové, kteří mají obrátit své zbraně proti příbuzným, a tam naproti jsou stejně výborní hrdinové, kteří mají obrátit zbraně proti nám.

Ardžuna pociťuje těžká duševní muka: mohu v tomto boji zvítězit? Smím v tomto boji zvítězit? Smí pozvednout zbraně bratr proti bratru?

Zde k němu přistupuje Krišna, velký učitel, a říká mu:

Obrat' nejprve svou přemítající mysl k lidskému životu a pohled' na situaci, v níž se nacházíš. Zde v tělech bojovníků z kmene Kuru, které ty přemůžeš, tedy v těchto pomíjivých formách žijí duševní bytosti, jež jsou nepomíjející, jen se v těchto formách projevují; a zde přebývají také ve tvých spolubojovnících věčné duše, které se ve formách zevního světa pouze projevují. Bojovat musíte, neboť tak tomu chce váš zákon, tak tomu chce zákon tvoření, zákon zevního vývoje lidstva. Musíte bojovat, to vyžaduje tento okamžik, představující přechod z jednoho období do druhého. Ale měl by ses trápit snad proto, že formy bojují proti formám, proměnlivé tvary proti proměnlivým tvarům? Přivede-li některá z těchto forem jiné k smrti - co je smrt, co je život? Proměna forem je smrt, je život. Podobně je tomu s dušemi, co teď zvítězí, i s těmi, co teď smrtí zaniknou. Čím je vítězství a čím je smrt oproti tomu, k čemu tě vede přemýšlivá úvaha nad učením sánkhja, čím je to vše vzhledem k věčným duším, které stojí proti sobě, ale jakýmkoli bojem zůstávají nedotčeny?

Velkolepým způsobem ze samotné situace se nám předvádí, jak Ardžuna v nehlubším nitru své bytosti nemá trpět duševní trýzeň, ale má jen sloužit povinnosti, která ho teď volá k boji, neboť má vzhlednout od pomíjivosti, zapletené do boje, k věčnosti, která bude žít bez ohledu na vítěze nebo poražené. A tak je ve vznešeném zpěvu Bhagavadgíta současně podivuhodným způsobem dotčena také významná skutečnost,



velká skutečnost ve vztahu k důležité vývojové události lidstva, pomíjivost a nepomíjivost.

Ale nebyli bychom na správné cestě, kdybychom tu věc chápali abstraktním myšlením; musíme na sebe nechat působit její citový obsah. Jen tehdy k tomu přistupujeme správně, když chápeme poučení Krišnovy tak, že Krišna chce Ardžunovu duši povznést z místa, kde se nachází a kde je zapletena do sítě pomíjivosti; chce ji pozvednout k vyššímu stupni, kde se cítí povznesena nad všechno pomíjející, i když se to pomíjející jeví bezprostředně lidské duši v tak trýznivé podobě, jakou je vítězství nebo porážka, usmrcení nebo vlastní umírání. Shledáváme potvrzeno, co řekl jednou kdosi o této orientální filosofii, s níž se setkáváme ve vznešeném zpěvu Bhagavadgíta, když pravil:

Tato orientální filosofie je v oněch dávných dobách současně v tak velké míře také náboženstvím, že kdo ji vyznával, i když byl sebevětším mudrcem, nepostrádal nejhlubší náboženské vroucnosti, a když byl naopak člověkem nejprostším, žijícím pouze ve svém náboženském citění, přece jen opět nepostrádal jisté množství moudrosti.

Cítíme to při pohledu na velkého Krišnu, který neuchopuje pouze ideje svého žáka, ale působí bezprostředně do sféry srdce, takže tento žák stojí před námi s pohledem na všechno pomíjející, na utrpení pomíjivosti, ale jeho duše se v této významné situaci pozvedá k výšinám, které jí umožňují přenést se přes veškerou pomíjivost, nad všechno utrpení, bolest a zármutek pomíjivosti.

GA 142