

Jednotný plán světových dějin

Setkání tří duchovních proudů v básni Bhagavadgíta

Rudolf Steiner

V jistém ohledu stojíme dnes na začátku založení anthroposofické společnosti v užším smyslu, a můžeme si tedy právě při této příležitosti opět připomenout důležitost a význam naší věci. Co jsme zde v našich kroužcích vždy pěstovali jako theosofii, nemělo by se přirozeně nějak zásadně lišit od toho, čím chce být pro tuto naši kulturu anthroposofická společnost. Přesto však připojením nového názvu smějí snad být naše duše opět upozorněny na vážnost a důstojnost, s nimiž chceme v našem duchovním proudu pracovat, a z tohoto hlediska bylo také zvoleno téma našeho přednáškového cyklu. U východiska naší anthroposofické práce chceme promluvit o něčem, co nejrozmanitějším způsobem osvětlí důležitost a význam našeho duchovního proudu pro přítomný kulturní život. Snad někoho udivilo, když shledal spojeny dva zdánlivě tak vzdáleně od sebe ležící duchovní proudy, vyjádřené na jedné straně ve velké východní básni Bhagavadgíta a na druhé straně v dopisech toho, kdo stojí na počátku křesťanství: v dopisech apoštola Pavla. Blízkost obou duchovních proudů nám nejlépe vysvitne, když úvodem obrátíme dnes pozornost k tomu, jak na jedné straně to, co souvisí s básní Bhagavadgíta, zasahuje až do naší přítomnosti, a na druhé straně jak sem proniká něco, co vzniklo na úsvitu křesťanství v podobě Pavlova učení. Mnohé v duchovním životě současnosti je přece úplně jiné, než jak tomu bylo ještě v poměrně nedávné minulosti, a právě tento rozdíl v duchovním životě přítomnosti oproti duchovnímu životu ještě nedávné minulosti, vyvolává nutnost něčeho takového, jako je theosofický nebo anthroposofický duchovní proud. Pomysleme jen, jak ještě před krátkým časem byly poměry takové, že chtěl-li se člověk povznést k duchovnímu životu své doby, měl vlastně co činit (jak jsem se již zmínil ve svém basilejském a mnichovském přednáškovém cyklu) se třemi tisíciletími, s jedním před Kristem a se dvěma ne zcela uzavřenými tisíciletími, proniknutými a prozářenými křesťanským duchovním proudem. Co si jen mohl říci tento člověk, který ještě před nedávným, kdy se nedalo mluvit o oprávněnosti theosofického nebo anthroposofického duchovního proudu, jak ho chápeme dnes, kdy tento člověk stál uprostřed duchovního života lidstva?

Mohl si říci: do mé přítomnosti proniká vlastně jen to, co lze najít nejdále v jednom tisíciletí před křesťanským letopočtem. Neboť ne dříve než teprve v tomto tisíciletí předkřesťanského letopočtu začínají nabývat na významu pro duchovní život jednotliví lidé jako osobnosti. Jakkoli se nám jeví mnohé z toho, co září do naší doby z duchovních proudů dávných časů jako něco velkolepého, mocného a nekonečně obsáhlého, je nutno také říci, že jednotlivé osobnosti, jednotlivé individuality se na pozadí těchto duchovních proudů nijak neodrážejí. Pohledme jen nazpět na to, co bychom (v užším smyslu, než jak to nyní myslíme) nemohli počítat k onomu poslednímu tisíciletí před křesťanským letopočtem, pohledme na duchovní proudy staroegyptské nebo chaldejsko-babylonské: vidíme, řekli bychom, souvislý duchovní život. Ale individuality, vyčnívající nad tento plynulý proud, aby jako takové mohly předstoupit před námi duchovně zcela oživeny, takové individuality začínáme nacházet teprve v duchovním životě Řecka. V době egyptské a chaldejsko-babylonské nalézáme velké a mocné nauky, mohutné výhledy do vzdálených světových dálav, ale teprve v Řecku začíná tomu být tak, že vzhlížíme k jednotlivým osobnostem - na určitého Sokrata nebo Perikla, na určitého Feidia, Platóna, Aristotela. Teprve zde vystupuje osobnost jako taková. To je právě zvláštností duchovního života posledních tří tisíciletí. A zde nemám na mysli pouze tyto významné osobnosti, ale také dojem, který vyvolává duchovní život v každé takové individualitě.

V těchto posledních třech tisíciletích, smíme-li tak říci, záleží na osobnosti. A duchovní proudy jsou významné tím, že to jsou jednotlivé osobnosti, které se chtějí účastnit na duchovním životě, že tyto osobnosti

nacházejí prostřednictvím duchovních proudů vnitřní útěchu, naději, mír, vnitřní blaženost a jistotu. A protože ještě do nedávné minulosti se rodil zájem o dějiny jen tehdy, pokud tyto probíhaly od jedné osobnosti ke druhé, neexistovalo tedy tak hluboké pochopení toho, co zmíněným třem tisíciletím předcházelo. Řeckem tedy začínají dějiny, pro něž se našlo porozumění teprve v nedávné době; a sem zapadá na rozhraní prvního a druhého tisíciletí to, co se pojí k obsáhlé bytosti Krista Ježíše.

V prvním tisíciletí k nám proniká to, co přinesla kultura Řecka. A toto řectví sem proniká velice zvláštním způsobem: na jeho úsvitu jsou mystéria. Co z těchto mystérií vyvěralo navenek - o tom jsme již často mluvili - to přecházelo ve všech oblastech na velké básníky, filozofy a umělce. Neboť chceme-li správným způsobem porozumět Aischylovi, Sofoklovi, Euripidovi, pak musíme hledat prameny k tomuto porozumění v tom, co přicházelo z mystérií; chceme-li chápat Sokrata, Platóna, Aristotela, musíme hledat zdroj jejich filosofie v mystériích. Nemluvě ani o vynikající osobnosti, jako byl Hérakleitos. Z mé knihy „Křesťanství jako mystická skutečnost“ (Das Christentum als mystische Tatsache) můžete zjistit, jak je tento Hérakleitos pevně zakotven právě v mystériích.

Dále vidíme, jak v době druhého tisíciletí proudí do duchovního vývoje křesťanský podnět a vidíme toto druhé tisíciletí probíhat tak, že tento podnět Kristův pozvolna do sebe přijímá řectví, s nímž se spojuje. Celé druhé tisíciletí se odehrává v tom smyslu, že mohutný Kristův podnět se spojuje se vším, co sem přešlo živou tradicí a životem vůbec z Řecka. Vidíme tedy, jak se řecká moudrost, řecké citění a řecké umění znenáhla a pozvolna organicky spojuje s Kristovým podnětem. Takto probíhá druhé tisíciletí.

Pak nastává třetí tisíciletí této kultury osobností. V tomto třetím tisíciletí uvidíme, smíme-li to říci, jak sem svým působením zasahuje řecký vliv zase jinak. To můžeme pozorovat, když uvažujeme třeba o umělcích, jakými byli Raffael, Michelangelo nebo Leonardo da Vinci. Ve třetím tisíciletí již nežije řectví spolu s křesťanstvím nadále stejným způsobem (jako v kultuře druhého tisíciletí). V tomto druhém tisíciletí se řectví nebralo jako historická veličina, která by se pozorovala zevně; ve třetím tisíciletí jsou však lidé nuceni k řecké kultuře přímo obrátit svou pozornost. Můžeme vidět, jak Leonardo, Michelangelo a Raffael nechali na sebe působit velká umělecká díla, vyzvednutá opět na denní světlo; řectví se tak přijímá stále vědoměji. Nevědomky bylo přijímáno ve druhém tisíciletí, ale ve třetím se řectví přijímá stále vědoměji a vědoměji. Jak se do světového názoru uvědoměle přijímalo toto řectví, můžeme vidět např. u filozofické osobnosti Tomáše Akvinského. Vidíme, jak je tato osobnost nucena spojit to, co plyne z křesťanské filosofie, s filosofií Aristotelovou. Také zde se uvědoměle přijímá řectví, takže se vědomým způsobem slévá řectví s křesťanstvím ve formě filozofické, podobně jako u Raffaela, Michelangela a Leonarda ve formě umělecké. Celý tento rys vystupuje v duchovním životě stále zřetelněji a u Giordana Bruna nebo u Galilea nabývá dokonce podoby jakéhosi nepřátelství proti náboženství. Přesto všude shledáváme, že řecké ideje a pojmy, především v názorech na přírodu, vystupují opět na povrch (vědomě nasávání řectví). Avšak dále nazpět před dějiny Řecka to nesáhá. A ve všech duších, nejen snad v lidech učených nebo vzdělanějších, ale ve všech duších až k tomu nejprostšímu člověku se šíří a žije duchovní život, do něž vědomě vproudilo řectví a křesťanství. Jak na univerzitě, tak i v selské chalupě jsou zároveň s pojmy přejímány řecké představy spolu s křesťanskými. Avšak v 19. století nastává něco velice zvláštního, něco takového, co vytvořit a provést je vlastně povolána teprve theosofie nebo anthroposofie. Na jednom takovém zjevu můžeme vidět, co mocného se zde vlastně děje.

Když se stala známou nejprve v Evropě podivuhodná báseň Bhagavadgíta, byli mnozí významní duchové strženi velikostí této básně, cítili se uchváteni jejím hlubokým myslitelským obsahem. Mělo by zůstat něčím nezapomenutelným, že tak velký duch, jakým je Wilhelm von Humboldt, když tuto báseň poznal, mohl říci, že toto je nejhlubší filozofická báseň, která se mu kdy dostala před oči, a mohl vyslovit onen krásný výrok, že se vyplatilo dosáhnout tak vysokého věku, jakého dosáhl, když ještě směl poznat báseň Bhagavadgíta, tento velký duchovní zpěv, zaznívající k nám z pradávného svátého orientálního starověku. A jak je to krásné, že mnohé z orientálního starověku vplynulo právě touto básní do 19. století, i když pozvolna a nejprve v nevelkých kroužcích. Neboť tato Bhagavadgíta není vlastně něčím takovým, jako jiné spisy, pronikající k nám z orientálního starověku. Jiné spisy nám zvěstují východní myšlení a citění vždy z toho nebo onoho hlediska. V básni Bhagavadgíta se však střetáváme s něčím, o čem můžeme říci: toto je souhrn všech různých směrů a hledisek východního myšlení, vnímání a citění. To je u této básně významné.

Nyní pohlédněme jednou dolů - do staré Indie. Nejprve vidíme, pomineme-li jiné bezvýznamné věci, jak před námi vyrůstají z šerého indického dávnověku tři oddělené duchovní proudy. Co máme před sebou již v prvních védách a co bylo potom dále pěstováno v pozdějších védických básních - to je jeden zcela určitý proud. Budeme ho hned charakterizovat; je to, smíme-li tak říci, jednostranný, avšak zcela určitý duchovní proud. Druhý proud (opět určitý duchovní směr) máme před sebou v sánkhja-filosofii, a konečně je před námi třetí odstín východního duchovního života v proudu jógy. Tímto jsme si před duši postavili tři nejvýznamnější východní duchovní proudy: védy, (*system*) sánkhja a jógu. Co zde před námi vystupuje jako sánkhja-system Kapily, co zde předstupuje ve filosofii jógy Pataňdzaliho a ve védách, to jsou duchovní proudy určitých odstínů, proudy, které se tímto určitým odstíněním stávají jaksi jednostrannými, ale které právě touto jednostranností získávají na velikosti. V básni Bhagavadgíta máme před sebou harmonické proniknutí všech těchto tří duchovních proudů.

Co měla říci filosofie véd, toho odlesk najdeme opět v básni Bhagavadgíta; co měla dát člověku jóga Pataňdzaliho, s tím se shledáme v básni Bhagavadgíta; co měla dát sánkhja Kapily, najdeme rovněž v básni Bhagavadgíta. Přitom to zde nevystupuje snad jako nějaká směsice, ale v takové formě, že se tyto proudy spojují harmonicky jako tři údy v jeden organismus, jakoby původně k sobě patřily. Velikost básně Bhagavadgíta spočívá v tom, že obsáhle vypráví, jak duchovní život vycházejícího slunce přijímá přítoky z jedné strany z véd, z druhé strany ze sánkhja-filosofie Kapily a ze strany třetí z jógy Pataňdzaliho.

Ukažme si nejprve krátce, co nám každý z těchto tří duchovních proudů může dát. Duchovní proud věd je filosofie vysloveně jednotná, nejspirituálnější monismus, jaký si je možné jen představit; je to tedy monismus, spirituální monismus. Taková je filosofie véd, která později získala svoje završení ve vedantě. Chceme-li této filosofii rozumět, musíme mít především na zřeteli, jak tato filosofie vychází z myšlenky, že člověk nachází v sobě samém něco nejhlubšího, co je jeho vlastní vnitřní bytostí, a že to, co člověk vnímá a chápe kolem sebe v běžném životě, je vlastně určitým druhem projevu či otisku této jeho vnitřní bytosti; že se člověk může vyvíjet a že jeho vývoj odhaluje z hlubin duševních prazákladů stále větší hloubky této vlastní vnitřní bytosti. V člověku tedy spočívá jakoby dřímající vyšší vnitřní bytost, která však není tím, o čem člověk přítomnosti bezprostředně ví, ale je něčím, co v něm pracuje, k čemu se sám musí vyvíjet. Až jednou člověk dosáhne toho, co v něm jako vlastní vnitřní bytost žije, potom pozná, podle filosofie véd, že tato bytost je společná s onou všeobšahlou bytostí světa vůbec; že on se svou pravou bytostí nejenže v této všeobšahlé světové bytosti spočívá, nýbrž že obě tyto bytosti jsou spojeny v jednu. S touto bytostí světa je člověk zajedno tím, že se k ní chová dvojím způsobem. Jako člověk fyzicky vydechuje a vdechuje, tak asi bychom museli říci, že si představuje vedanta poměr lidské vnitřní bytosti k bytosti světa. Vdech a výdech; jako venku mimo nás je okolní vzduch a uvnitř nás je část vzduchu, jež jsme vdechli, tak je venku ona všeobšahlá vším žijící a tkající bytost a je vdechována v oddaném přemítání o spirituální bytosti světa. Je duchovně vdechována každým pocitem, přijímaným z této bytosti, je vdechována vším, co člověk přijímá do své duše. Všechno poznání, všechno vědění, všechno myšlení a vnímání je duchovním dýcháním. A co přijímáme do své duše jako kus světové bytosti, co však organicky zůstává s touto bytostí spojeno, to je dýchání, které ve vztahu k nám je tímtěž, jako část vzduchu, již jsme vdechli a která není rozdílná od vzduchu okolního. Tak v nás tedy existuje átman; nemůže však být odlišován od vševládající bytosti světa. A když fyzicky vydechujeme, je tedy duševní také zbožnost, v níž všechno nejlepší, co duše má, obrací v modlitbě k této bytosti a jí obětuje. To je opět jako duchovní vydechování - brahman. Átman a brahman, toto vdechování a vydechování nás činí účastnými na vševládající bytosti světa. Ve védách máme před sebou monisticko-spirituální filosofii, která je současně náboženstvím. A květem i plodem této filosofie véd je onen - člověka tak oblažující, v nitru v nejvyšší míře uklidňující pocit naprostého spojení s všeobecnou, svět ovládající a protkávající bytostí, s jednotnou světovou podstatou. O této souvislosti člověka s jediným světovým celkem, o takovém zakotvení člověka v celém velkém spirituálním kosmu pojednávají védy, pojednává - nemůžeme vlastně říci slovo véd, neboť védy jsou již slovem - pojednává slovo, které je zde dáváno, které je samo podle představy véd vydechnuto vševládající jednotící bytostí a které může lidská duše přijmout do sebe jako nejvyšší podobu poznání. S přijetím tohoto slova véd je přijímána z vševládající bytosti nejlepší část, je dobýváno vědomí souvislosti jednotlivé lidské vnitřní bytosti s touto vševládající světovou bytostí. Co říkají védy, je

božské tvůrčí slovo, znovuzrozené v lidském poznání; toto poznání je tím opět přiváděno k tvůrčímu, svět oživujícímu a protkávajícím principu. Co je psáno ve védách, bylo proto považováno za slovo Boží, a kdo jimi pronikal, za vlastníka tohoto Božího slova. Spirituálním způsobem přišlo na svět toto slovo a spočívalo v knihách véd. Kdo těmito knihami pronikal, byli účastní na tvůrčím principu světa.

Jinak je tomu u filosofie sánkhja. Máme-li před sebou tuto filosofii (i jak ji známe z podání), shledáváme se s úplným opakem nauky o jednotnosti. Kdybychom chtěli sánkhja-filosofii s něčím srovnávat, mohli bychom ji přirovnat k filosofii Leibnitze. Sánkhja-filosofie je filosofií pluralistickou. Jednotlivé duše, s nimiž se setkáváme, lidské i božské duše, nejsou ve filosofii sánkhja sledovány až ke společnému pramenu, ale jsou chápány jako jednotlivé duše, takřka od věčnosti trvající, nebo alespoň jako duše, jejichž společné východisko se nehledá. V sánkhja-filosofii se střetáváme s pluralismem duší. Ostře se zdůrazňuje samostatnost každé jednotlivé duše, každá zde ve světě prodělává svůj vývoj, uzavřena pro sebe ve svém bytí a ve své podstatě. A proti tomuto pluralismu duší stojí to, co se v sánkhja-filosofii nazývá elementem prakriti (*ženský princip - forma, původní příroda v ustavičném pohybu, bez vědomí sebe sama*). Moderním slovem „hmota“ nemůžeme tento výraz dosti dobře vystihnout, protože toto slovo se chápe materialisticky. Tak se ale nemůže chápat v sánkhja-filosofii to, co je zde jako určitá substance oproti množství duší a co se rovněž odvozuje z jednoho celku. Nejprve máme tedy před sebou množství duší a potom to, co bychom mohli označit jako materiální základnu, jako takřka světem prostorově a časově proudící praživel (*Urflut*), z něhož berou duše prvky k zevnímu bytí. Duše se musí obléci do tohoto materiálního elementu. Ale ani tento element, stejně jako duše, není odvozen z nějakého původního společného celku. A právě v sánkhja-filosofii vystupuje před námi hlavně tento pečlivě studovaný materiální element. Na jednotlivou duši se v této filosofii tak příliš nehledí. Duše se chápe jako něco, co zde reálně existuje, co je zapleteno a zapojeno do materiální základny a co v této základně přijímá nejrůznější formy, a tím se navenek v různých formách také ukazuje. Duše se odívá materiálním základním elementem, myšleným, stejně jako u jednotlivé duše, z věčnosti pocházející. Duševnost se projevuje v tomto základním materiálním elementu. Tím přijímá různé formy. A co nacházíme v sánkhja-filosofii, je právě především studium těchto materiálních forem.

Nejprve máme před sebou takřka původní formu tohoto materiálního elementu jako jakýsi druh duchovního praživlu, do něhož se duše vnořuje. Kdybychom tedy pohlédli k počátečnímu stavu vývoje (evoluce), měli bychom zde nediferencovanost materiálního elementu, a kdybychom se do něj ponořili, měli bychom množství duší, které mají projít dalším vývojem. Takže to první, co je před námi jako forma, co se ještě nediferencovalo, nevystoupilo z jediného celku praživlu, je spirituální substance sama, která je na počátku vývoje. Co potom vystupuje dále, čím se již může individuálně zahalit duše, je buddhi. Uvažujeme tedy o duši ukryté v látce praživlu; tehdy se ještě duševní projev neodlišuje od tohoto všeobecně se vlnícího elementu. Když se však duše nejen hálí do tohoto prvotního bytí všeobecně se vlnící původní substance, ale když se odívá do toho, co může vzejít jako něco nového, potom se odívá do buddhi. Třetím elementem, který se pak utváří a jímž se stále více stávají duše individualizovanějšími, je ahamkara (*egoismus, sebevědomí, jímž dochází k rozlišení „já“ a vnějšího světa - tedy vědomí „já“*). To jsou stále nižší a nižší útvary původní materie. Máme tedy původní materii, pramaterii, pak její další formu buddhi a opět další formu ahamkara. Potom následuje forma, nazývaná manas, opět další formou jsou smyslové orgány, dále jsou to jemnější živly a poslední formou jsou látkové prvky, nacházející se kolem nás ve fyzickém světě.

Zde máme vývojovou linii ve smyslu sánkhja-filosofie. Nahoře je nejnadsmyslovější element spirituálního praživlu; a stále víc a více se zhutňuje a sestupuje až k tomu, co máme kolem sebe v hrubých prvcích, z nichž je vystavěno také pevné lidské tělo. Mezi tím se potom řadí substance, z nichž jsou např. utkány naše smyslové orgány a také jemnější živly, z nichž je utkáno naše éterické neboli životní tělo. Nezapomeňme však, že to vše, ve smyslu sánkhja-filosofie, jsou schrány duše. Již to, co pochází z původní substance, je schránou duše; duše je zde teprve uvnitř. A když filosof sánkhja studuje buddhi, ahamkara, manas, smysly, jemnější a hrubší prvky, potom tím miní stále tužší schrány, v nichž duše získává svůj výraz.

Musíme si však také uvědomit, že filosofie véd i sánkhja se nám mohou jevit pouze proto tak, jak se nám

právě jeví, jelikož byly vypracovány v oněch dávných časech, kdy ještě vládlo mezi lidmi původní jasnozření, alespoň jasnozření určitého stupně. Vědy také vznikaly jiným způsobem než obsah sánkhja-filosofie. Vědy jsou zcela založeny na původní inspiraci, existující ještě jako původní vložka dávného lidstva; byly vnuknuty, aniž by člověk vlastně činil k tomu něco jiného, než že se v celé své bytosti připravoval, aby samu od sebe přicházející inspiraci klidně a oddaně přijal do svého nitra. Jinak tomu bylo při tvoření filosofie sánkhja. Zde nastalo už něco podobného, co se děje při našem dnešním učení, jen s tím rozdílem, že dnešní učení není proniknuto jasnozřením. Tenkrát však jím proniknuto bylo. Jednak zde tedy byla jasnozřivá věda, inspirace, která jakoby milostí sestupovala shora - to byla filosofie véd. A jednak věda, hledaná podobně jako my dnes hledáme vědění, ale kterou hledali lidé, jimž bylo ještě přístupno jasnozření - to byla filosofie sánkhja. Proto se také sánkhja-filosofie vlastního duševního živlu takřka nedotýká. Tato filosofie praví: v tom, co lze studovat v nadsmyslových zevních formách, v tom se otiskují duše; avšak studovat chceme zevní formy, jevíci se nám tak, že se duše do těchto forem odívají. Proto nacházíme vypracovaný systém forem, jak se s nimi setkáváme ve světě - jako máme v naší vědě určité množství přírodních jevů - jenže v sánkhja-filosofii se přihlíží až k nadsmyslovému pohledu na tyto jevy. Filosofie sánkhja je vědou, která i když získána pomocí jasnozření, přece jen zůstává vědou zevních forem; neproniká tedy až k vlastní vnitřní duševnosti. Duševnost zůstává v jistém smyslu studiem nedotčena. Kdo je oddán vědám, pocítuje svůj náboženský život spolu s životem vědění zcela zajedno. Sánkhja-filosofie je však vědou, je poznáním forem, v nichž se otiskuje duše. A mimo to může zcela dobře existovat u těchto přívrženců vedle sánkhja-filosofie také náboženská odevzdanost duše.

Ve filosofii sánkhja se sleduje, jak se potom tato duše začleňuje do forem (ne duše sama, ale právě jen jak se tato začleňuje). Touto filosofií se rozlišuje, jak si duše uchovává svou vlastní samostatnost nebo jak se naopak více noří do materie. Máme před sebou duševnost, která se sice vnořuje do materiálních forem, ale v nich jako duševnost zůstává zachována.

Duše, jež se takto vnořila do vnější formy, avšak stále se ohlašuje jako duševnost a projevuje se jako duševnost - tato duše žije v živlu satva.

Duše, jež se vnořuje do formy, ale touto formou je zcela přerůstána, vzhledem k této formě se nemůže projevit - taková duše žije v živlu tamas.

A když je tato duše oproti zevní formě v určité rovnováze, pak žije v živlu rádžas. Satva, tamas a rádžas, tyto tři guny patří k základní charakteristice toho, co nazýváme filosofií sánkhja.

Ještě jiný je duchovní proud, promlouvající k nám z jógy. Tento se obrací přímo k duševnosti samotné, bezprostředně k této duševnosti, a hledá prostředky a cesty, jak uchopit lidskou duši v bezprostředním duchovním životě, aby mohla z místa, kde se právě nachází, vystupovat vzhůru k vyšším a vyšším stupňům duševního bytí. Sánkhja je tedy přemítáním o schránkách duše a jóga návodem pro duši k dosažení stále vyšších stupňů vnitřního života. Oddanost tomuto duchovnímu proudu jógy je proto pozvolným probouzením vyšších duševních sil. Duše se vžívá do něčeho, v čem při běžném prožívání není, co jí však může odhalit stále vyšší a vyšší stupně bytí. Jóga je tedy cestou do duchovních světů, cestou k osvobození duše od zevních forem, cestou k samostatnému duševnímu životu ve vlastním nitru. Jóga je druhou stránkou sánkhja-filosofie. Tato jóga se stala velice důležitou, když zde již nemohla být milost shora sestupující inspirace, která ještě inspirovala vědy. Jógy musely použít duše, patřící pozdější epoše lidstva, jimž nebylo již nic zvěstováno samo od sebe, ale které byly nuceny vypracovat se k výšinám duchovního života z nižších stupňů.

Tak se tedy setkáváme v dávné indické době se třemi ostře oddělenými duchovními proudy. Dnes jsme tedy povoláni k tomu, abychom tyto duchovní proudy opět spolu spojili, abychom je spojili tím, že pro současný věk je správným způsobem vyneseme na povrch z nehlubších základů duše a světa. Všechny tyto tři proudy můžete opět najít v naší duchovní vědě.

Přečtete-li si to, co jsem se pokusil znázornit v „Tajné vědě“, v prvních kapitolách o lidské konstituci, o spánku a bdění, o životě a smrti, potom se můžete shledat s tím, co lze v dnešním smyslu nazvat sánkhja-filosofií; když budete číst, co je zde řečeno o vývoji světa od Saturnu až po naši dobu, potom máte pro tuto naši dobu podánu filosofii véd; a když si přečtete poslední kapitoly, pojednávající o vývoji člověka, máte pro dnešní dobu popsánu jógu.

Co k nám prozařuje z dávné Indie jako tři ostře ohraničené duchovní proudy, jako filosofie véd, sánkhja a jóga, to musí naše doba organickým způsobem spojit. Proto je také právě dnešní doba tak pronikavě oslovována onou obdivuhodnou básní Bhagavadgíta, v níž jsou básnickým způsobem všechny tyto tři směry jakoby skloubeny v celek. A my musíme hledat něco jako kongenialitu (*shodné vynikající vlastnosti*) našeho duchovního úsilí s tímto hlubším obsahem básně Bhagavadgíta. Nejen ve velkém celku, ale i v jednotlivostech se dnes stýkají naše současné duchovní proudy s proudy staršími. Jistě jste poznali, že v „Tajné vědě“ byl učiněn pokus vyvodit věci zcela z nich samých. Nikde se nepřihlíželo k něčemu historickému. Nikdo, kdo věci skutečně rozumí, by také nemohl říci o čemkoli z uvedených tvrzení o Saturnu, Slunci a Měsíci, že je snad řečeno z nějakých historických pramenů; vše je vyvozeno z věcí samých.

Jak je podivuhodné: co zde nese pečeť naší doby, přece jen na rozhodujících místech odpovídá tomu, co zaznívá z dálek dávných časů. Udělejme si pouze malou zkoušku: ve védách čtete na určitém místě o kosmickém vývoji, což by se dalo vyjádřit asi těmito slovy: V prapočátku byla tma zahalena do temnoty a to vše bylo nerozlišitelným prouděním. Vznikala mohutná prázdnota, která byla všude pronikána teplem. A nyní si, prosím, připomeňte, co bylo řečeno z hlubin samotné věci o Saturnu, kde se mluví o substancí Saturnu jako o substancí tepla, a můžete pocítit souzvuk těchto nejnovějších poznatků duchovní vědy s tím, o čem se mluví ve védách. Dále můžeme číst: A potom vytryskla nejprve vůle, která byla prvním semenem myšlení, byla souvislostí jsoucího s nejsoucím... A tato souvislost se dala objevit ve vůli...

Vzpomeňte si, jak se v nové podobě mluví o tom, že zde vystupují „duchové vůle“. Ve všem tom, co je třeba říci v přítomné době, není však tento souhlas se starou dobou vyhledáván, ale je zde sám od sebe, protože pravda se hledala tenkrát a hledá se také dnes.

V básni Bhagavadgíta k nám nyní poeticky vyzdobeny přistupují právě tyto charakterizované tři duchovní proudy. Ve významném okamžiku světových dějin - významném pro onu starou dobu - se nám zde demonstruje velká nauka, kterou sám Krišna zprostředkuje Ardžunovi. Tento okamžik je proto tak důležitý, že se zde uvolňují staré pokrevní svazky. U všeho, co má být v těchto přednáškách řečeno o básni Bhagavadgíta, musíte si připomenout, co se vždy zdůrazňovalo: že v dávných dobách měly pokrevní svazky, rasová a kmenová příslušnost zcela zvláštní důležitost; a jen zvolna ustupovalo toto pokrevní spojení do pozadí. Vzpomeňte si, o čem se mluví v mém spise: „Krev je zcela zvláštní šťáva“ (Blut ist ein ganz besonderer Saft, *str.* 129). Když se tyto pokrevní svazky začínají uvolňovat, pak nastává právě tímto uvolňováním velký boj, o němž se nám vypravuje v eposu Mahábhárala, v němž je Bhagavadgíta drobným vloženým příběhem. Zde vidíme, jak se potomci dvou bratrů, tedy ještě pokrevně příbuzní, jak se vzhledem ke svému duchovnímu zaměření vzájemně rozcházejí, jak se rozděluje to, co dříve přinášela krev jako jednotný světový názor. Proto je zde boj. Protože na tomto předělu, kde pokrevní svazky pozbývají na významu i pro poznatky jasnozření, boj vzniknout musí (a touto rozlukou nastupuje pozdější duchovní formace). Krišna vystupuje jako velký učitel těch, pro něž stará pokrevní spojení už nemají význam. Je učitelem nového, pokrevních svazků zbaveného věku. V jakém smyslu je tímto učitelem, to budeme charakterizovat zítra. Může se však již říci alespoň to, co nám zjevuje celá Bhagavadgíta: jak přijímá Krišna do svého učení zmíněné tři charakterizované duchovní proudy. V organickém celku je zprostředkuje svému žákovi.

A jak musí stát před námi tento žák? Najedná straně vzhlíží vzhůru k otci a na druhé straně k otcově bratru. Bratřenci nemají být více pospolu, mají se rozloučit. Nyní však má být také jedna i druhá linie uchopena jiným duchovním proudem. Tu se probouzí v Ardžunově duši otázka: co nyní nastane, nebude-li zde již to, co bylo drženo pohromadě pokrevními svazky? Jak se má teď duše zapojit do duchovního života, když tento život již nemůže proudit jako dříve, pod vlivem starých pokrevních svazků?

Ardžunovi připadá, že tím bude všechno roztrženo. A že tomu musí být právě jinak, že tak se to nestane, to je obsahem velké Krišnovy nauky. Krišna ukazuje svému žákovi, který má přežít přechod z jedné doby do druhé, že duše musí přijmout, má-li se zharmonizovat, něco ze všech tří duchovních proudů. V Krišnově učení nacházíme jak onu správným způsobem podanou jednotící nauku véd, tak i podstatu nauky sánkhja a také podstatu jógy. Neboť co stojí vlastně za poznáním básně Bhagavadgíta?

Zvěstování Krišno voje asi toto: ano, existuje světové tvůrčí slovo, v němž je obsažen sám tvůrčí princip.

Jako lidská hláska, když člověk mluví, tká a žije - proudí vzduchem, tak tká a proudí tento živý princip všemi věcmi a tvoří a pořádá všechno jsoucno. Tak vane princip věd všemi věcmi. Tak může být přijat lidským poznáním v lidském duševním životě. Existuje vládnoucí tkající tvůrčí slovo a odraz tohoto vládnoucího tkajícího tvůrčího slova je ve zvěstování věd. Slovo je tvůrčím principem světa a zjevuje se ve vědách. To je jedna část Krišnovy nauky. Lidská duše má možnost pochopit, jak se toto slovo vyžívá ve formách jsoucna. Lidské poznání se učí znát zákony jsoucna tím, že začíná chápat, jak jednotlivé formy jsoucna zákonitě vyjadřují duchovní duševnost. Nauka o formách světa, o zákonitých útvech jsoucna, o světovém zákonu a jeho působení, to je sánkhja-filosofie, druhá strana Krišnova učení.

Jako ujasňuje Krišna svému žáku, že za veškerým jsoucnem je světové tvůrčí slovo, tak mu také vysvětluje, že lidské poznání je schopno pochopit jednotlivé formy; může tedy do sebe pojmut světové zákony. Světové slovo a světové zákony, podávány opět ve vědách a sánkhje - to zjevuje Krišna svému žáku. Mluví k němu také o cestě, která vede žáka vzhůru k výšinám, kde se může opět účastnit poznání světového slova. Krišna tedy též mluví o cestě jógy. Trojitá je Krišnova nauka: je naukou o slově, o zákonu a o zbožném oddání se duchu. Slovo, zákon a zbožnost, to jsou tři proudy, jejichž prostřednictvím může duše projít svým vývojem. Tyto tři proudy budou neustále na lidskou duši nějakým způsobem působit. Vždyť právě před chvílí jsme viděli, že také současná duchovní věda musí hledat novým způsobem tyto tři proudy. Ale časy jsou různé a tak je lidská duše k tomuto trojímu pojetí světa přiváděna nejrůznějším způsobem. Krišna mluví o tvůrčím světovém slovu, o utváření jsoucna, o prohlubované zbožnosti duše, o cestě jógy. Stejná trojnost předstupuje před námi opět v jiné podobě, ale konkrétněji a životněji, vystupuje v určité bytosti, která je myšlena, jak kráčí po naší Zemi, sama ztělesňující božské tvůrčí Slovo! Vědy přistupovaly k lidstvu abstraktně! Božský Logos, o němž nám vypráví Janovo evangelium, je živý - je tvůrčím Slovem samým!

A co se nám ukazuje v sánkhja-filosofii jako zákonité uchopení světových forem? Převedeno do historie je to ve starohebrejském zjevení tím, co Pavel nazývá zákonem.

A tím třetím je u Pavla víra ve zmrtvýchvstalého Krista. Co je v Krišnově učení jóga, je u Pavla, přeneseno do konkrétní podoby, víra, která má nastoupit místo zákona.

Jako ranní červánky později vyšlého Slunce je tedy trojnost - vědy, sánkhja a jóga. Vědy se znovu objevují přímo v bytosti samého Krista, přicházejícího nyní v konkrétní životnosti do dějinného vývoje, ne abstraktně se rozplývajícího do dálek prostoru a času, ale přicházejícího jako individualita, jako živé Slovo. Zákon se nám jeví v sánkhja-filosofii v tom, co nám ukazuje, jak se utváří směrem dolů až k hrubé hmotě ona materiální báze, neboli element praktiti. Zákon zjevuje, jak vznikl svět a jak se lidé v tomto světě utvářejí. To se projevuje ve starohebrejských zprávách o zákonu, projevuje se to ve všem tom, čím je možíšství. Poukazuje-li Pavel na jedné straně na tento zákon hebrejského starověku, ukazuje na sánkhja-filosofii; pokud poukazuje na víru ve Zmrtvýchvstalého, ukazuje Slunce, jehož červánky svítaly na cestě jógy. Tak docela ojedinelým způsobem povstává to, co se nám v elementárních počátcích ukazuje jako vědy, sánkhja a jóga. Co máme před sebou jako vědy, objevuje se nyní v nové konkrétnější podobě jako živé Slovo, z něhož je vše utvořeno a bez něhož nic není stvořeno z toho, co jest a co se v průběhu časů stalo tělem. Sánkhja se jeví jako historické zobrazení, jako zákonitě zobrazení toho, jak se stal svět Elohimů světem viditelným, světem hrubé hmotnosti (*hmoty*). Jóga se proměňuje v to, co vedlo Pavla k výroku: „Ne já, ale Kristus ve mně“; to znamená, že je-li duše proniknuta a uchopena silou Kristovou, potom vystupuje člověk k výšinám božství.

Vidíme tedy, jak ve světových dějinách je přece jen jednotný plán, jak učení Orientu připravuje a takřka v abstraktnější formě podává to, co v konkrétnější podobě vystupuje tak podivuhodně v Pavlově křesťanství. Později uvidíme, že právě pochopením souvislosti velkolepé básně Bhagavadgíta s Pavlovými dopisy se nám odhalí nejhlubší tajemství toho, co bychom mohli nazvat vládou duchovnosti v celkové výchově lidského pokolení. Protože tyto nové skutečnosti musíme již v současné době pociťovat, musela také jít tato doba se svým chápáním dál než k pouhému řečtví, aby tak mohla vyvinout porozumění pro to, co leží ještě před dobou prvního předkřesťanského tisíciletí a co je před námi jako vědy, sánkhja a jóga. A jako se Raffael v umění a Tomáš Akvinský ve filosofii museli navracet k řečtví, tak můžeme též vidět, jak v současné době musí vznikat vědomé

vyrovnání mezi tím, čeho chce dosáhnout přítomnost, a tím, co je ještě vzdálenější nežli řectví, co sahá až do hlubin orientálního starověku. Tyto hloubky orientálního starověku můžeme nechat působit na svou duši, budeme-li pozorovat různé duchovní proudy v jejich podivuhodném harmonickém celku, jak se nám ukazují v této (podle Humboldta) největší filosofické básni, v básni Bhagavadgíta.

GA 142