

Spojení tří duchovních proudů v Kristově podnětu

Nauka Krišnova

Rudolf Steiner

Význam filosofické básně, jakou je Bhagavadgíta, může náležitě ocenit pouze ten, pro koho nejsou světové názory, uložené v této básni nebo v podobných dílech světové literatury pouhými teoriemi, ale komu jsou osudem. Světové názory mohou být lidstvu osudem.

V úvahách posledních dnů jsme se seznámili se dvěma odstíny světových názorů (kromě třetího směru - véd), a to se sánkhja a-filosofií a jógou, s těmito dvěma odlišnými názory, které nám v nejhlubším smyslu ukazují, chápeme-li je správně, jak se světové názory skutečně mohou stát osudem lidské duše. S pojmem sánkhja-filosofie můžeme spojit všechno to, co lze získat jako vědění, jako poznání v ideách, jako přehled o jevech světa, v nichž se projevuje duševní život. A jestliže to, co v dnešní době, abychom tak řekli, ještě zůstalo pro normálního člověka z takového poznání, z tohoto v ideách vyjádřitelného světového názoru ve vědecké formě, jestliže také to označíme, i když duchovně na mnohem nižší úrovni než sánkhja-filosofie, jako takovou nuanci poznání, pak můžeme říci: také v dnešní době lze ještě pocítit totéž, co může být osudově pocíťováno vzhledem k filosofii sánkhja. Ovšem osudově to pocítí pouze ten, kdo se věnuje takové nuanci světového názoru jednostranně, o němž se dá v jistém směru říci: je to jednostranný vědec či filosof sánkhja.

Jak se staví tento člověk k světu? Jaké city chová ve své duši?

Tato otázka se dá zodpovědět vlastně jen zkušeností. Je třeba se seznámit s tím, co se stane této duši, oddává-li se jednostranně určité nuanci světového názoru, když tedy vynaloží všechny své síly, aby měla v tomto smyslu charakterizovaný světový názor. Taková duše se potom může dokonce zabývat i podrobnostmi jednotlivých forem světových jevů, může mít v nejobsáhlejším smyslu porozumění pro vše, co se ve světě vyjadřuje jako síly, co se proměňuje jako formy.

Kdyby se duše jedině takto oddávala světu - dejme tomu, že by v některé inkarnaci našla příležitost vžít se pouze svými schopnostmi a svou karmou do světových jevů tím způsobem, že by měla o věcech jedině rozumové vědění (ať již projasněno silou jasnozření či nikoli) - muselo by vést toto duševní zaměření za všech okolností k jistému chladu duševního života.

Potom můžeme sledovat, jak taková duše nabývá, podle svého temperamentu, buď více méně charakteru neuspokojené ironie ke světovým jevům, anebo nezájmu, všeobecné nespokojenosti z vědění, které přechází od jednoho jevu k druhému. Vše, co tak mnohé duše v naší době mohou též pocítit (přislupuje-li k nim vědění v pouhé podobě učení) - chlad a prázdnotu, přepadající lidské nitro, nespokojenost v srdci, to vše můžeme mít před svým duševním pohledem, obrátíme-li pozornost k tomuto popisovanému zaměření duše. Taková duše se bude cítit jako vypleněná, nejistá sama sebou.

„Co bych měla, kdybych i celý svět získala, ale kdybych o své vlastní duši nic nemohla vědět, ani cítit a vnímat, ani prožívat, kdyby zde uvnitř zůstala prázdnota!“ mohla by říci tato duše.

Být vrchovatě naplněn celým věděním světa a v sobě cítit prázdnotu, to se může stát oním hořkým osudem; jako bychom sami sebe ztratili ve světových jevech, jako bychom ztratili všechno, co může mít cenu v našem vlastním nitru.

Co jsme zde uvedli, s tím se můžeme shledat u mnoha lidí, kteří k nám přistupují s nějakým oborem učenosti, s abstraktní filosofií. Můžeme to sledovat buď ve vystupování, jak tyto duše samy nespokojeny a pocíťující svou prázdnotu, bez zájmu na svém obsáhlém věděním, vystupují před námi jakoby ustaraně; anebo lze

to také zjistit, když před námi někdo vystoupí s abstraktní filosofií a může nám podat abstraktními slovy vysvětlení podstaty Boha, kosmologie, lidské duše - a my přesto cítíme: to všechno je v hlavě, srdce se na tom nepodílí, citové nitro je pusté!

Při styku s takovou duší jsme ovanuti chladem. Tak se může stát sánkhja-filosofie osudem, přibližujícím člověku pocit v sobě ztracené vlastní bytosti; takové bytosti, která nemá nic ze sebe a z jejíž individuality ani svět nemůže nic mít.

A zase si představme duši, hledající svůj vývoj jednostranně pomocí jógy, duši skoro ztracenou pro svět, pohrdající poznáním čehokoli ze zevního světa. Duši, která říká: „Co mi pomůže poznání, jak vznikl svět? Chci nalézt vše sama ze sebe, chci se dostat kupředu sama vývojem svých sil.“

Ve svém nitru bude snad tato duše cítit teplo, bude se nám často jevit jako něco v sobě uzavřeného, v sobě uspokojeného. Budiž! Jenže nadlouho to tak u ní nezůstane, taková duše bude vystavena osamocenosti. Když pak tato duše, hledající v odloučenosti výšiny duševního života, vkročí do života - všude naráží na světové jevy. Přesto si však asi říká: „Co mi může záležet na všech těchto úkazech světa?“ Když se potom přece jen cítí opuštěna, protože je odcizena nádhře světových jevů a nerozumí jim, tehdy se stává tato jednostrannost neblahým osudem. Kupodivu, jak často se můžeme setkat s takovou duší! Jak snadno se poznávají tyto lidské bytosti, vynakládající všechnu svou sílu k rozvíjení vlastní osoby a kráčející přitom chladně a netečně kolem svých bližních, jakoby s nimi nechtěli mít nic společného! Ztracena pro svět se může takto cítit ona duše a jiným může připadat jako v nejvyšší míře egoistická.

Teprve pozorováním těchto životních souvislostí vycítíme osudovost světových názorů. A v pozadí oněch velkých projevů, velkých světových názorů, nacházejících se v básni Gita a také v Pavlových dopisech, vystupuje zde tato osudovost proti nám. Mohlo by se říci: za touto básní Gita, stejně jako za Pavlovými dopisy, když sem jenom trochu nahlédneme, zírá na nás něco, co se nám stává bezprostředně osudovým. Jak to, že na nás zírá osud také z Pavlových dopisů?

Zde se často poukazuje na to, že spása duševního vývoje je v tak zvané spravedlnosti víry oproti bezcennosti zevních věcí skrze vše, co může duše získat, najde-li spojení s podnětem Kristovým, může-li do sebe pojmout onu velkou sílu, proudící ze správně pochopeného zmrtvýchvstání Krista. To vyplývá z Pavlových dopisů. Na druhé straně pak zase cítíme, jak je lidská duše odkazována sama na sebe, jak se tato duše může odcizit zevní činnosti a spoléhat se úplně jen na milost a spravedlnost víry. Jenže potom nastává zevní práce, která zde ve světě existuje; neodstraníme ji tím, že oznámíme nepotřebnost; ve světě se s ní musíme střetnout. A osud nám zaznívá znovu vstříc v celé gigantické velikosti. Jen takto můžeme spatřit mohutnost těchto projevů lidstva. Zevně jsou však oba tyto projevy lidstva, Bhagavadgíta a Pavlovy dopisy, navzájem velice odlišné. Taková zevní odlišnost, ta působí - řekl bych - v každé jednotlivé části těchto výtvorů na duši. Obdivujeme se básni Bhagavadgíta nejen z důvodů, o nichž jsme se již stručně zmínili, ale také proto, že nám její poezie připadá tak velká a mocná, že z každého verše prozařuje vznešenost lidské duše, že ve všem, co se zde vyslovuje ústy Krišnovými nebo jeho žáka Ardžuny, se cítíme jakoby pozvneseni nad všední lidské zážitky, nad každou vášnivost, nad všechno, co souvisí s afektů; jsme vneseni do sféry moudrosti, i když na sebe necháme působit třeba jen malou část básně Bhagavadgíta. Již pouhým začtením se cítíme všude z tohoto díla celou svoji lidskost jakoby pozdvíženu na vyšší stupeň. Cítíme všude, že se musíme zbavit mnohého příliš obecně lidského, chceme-li na sebe nechat správně působit vznešené božství básně Gita.

Docela jinak je tomu v Pavlových dopisech. Chybí zde vznešenost poetické mluvy, dokonce chybí i překonání vášnivosti. Máme-li před sebou tyto Pavlovy dopisy a necháme je na sebe působit, můžeme nejednou vnímat, jak nás ovanula z Pavlových úst v těchto dopisech vášnivě vzrušená bytost, bytost pobouřená tím, co se stalo. Někdy se tón stává, dalo by se říci, hartusivým. To či ono je v dopisech často i zatracováno a proklínáno, spílá se v nich. A vše, co se zde podává jako obsáhlé pojmy křesťanství, jako milost, zákonnost, jako rozdíl mojžišství a křesťanství, jako zmrtvýchvstání, to vše se podává tak, jakoby to mělo být něco filosofického; chtělo by to být filosofickou definicí, ale něčím takovým to přesto není, protože v každé větě se ozývá osobitý Pavlův tón. Nikde nemůžeme zapomenout, že mluví člověk, který je buďto rozrušen, nebo mluví v oprávněném hněvu o druhých,

kteří učinili to nebo ono; anebo o nejvyšších pojmech křesťanství mluví tak, že cítíme jeho osobní angažovanost, jeho osobní pocit, že je propagátorem těchto idejí. Jak bychom si jen mohli představit, že se setkáme s vyjádřením podobného smýšlení osobní povahy při čtení básně Bhagavadgíta, kdy v těchto dopisech píše Pavel některé obci: „Jak jsme se stali vyznavači Ježíše Krista my sami! Vzpomeňte si, jak jsme nikomu nezůstali na obtíž, jak jsme pracovali dnem i nocí, abychom se nikomu nestali břemenem.“

Jak je to vše osobní! Dech osobnosti vane Pavlovými dopisy. Ve vznešené básni Gita však nacházíme zázračnou sféru čistoty, éterickou sféru všude hraničící s nadlidskostí a místy do ní přesahující. Zevně jsou zde nesmírné rozdíly a bylo by nejaslepenějším předsudkem, kdybychom si snad nechtěli přiznat, že velkou písní Gita, v níž přijal kdysi hinduismus spojení osudových světových názorů, dostalo se hinduistům něčeho vznešeně čistého, neosobního, mírného, bez afektů a vášní, kdežto Pavlovými dopisy, tímto nejpůvodnějším zvěstováním křesťanství, přistupuje k nám něco, co má charakter naprosto osobní, často naplněný vášní a úplně postrádající všechnu mírnost. Je nemožné dospět k poznání, když se člověk před pravdou uzavře a tyto věci si nepřizná; ale je nutno právě ony věci chápat a ve správném smyslu jim rozumět. Chceme tedy mít pro naši další úvahu jako něco pevně daného právě tento protiklad.

Již včera jsme upozornili na to, že nám Bhagavadgíta předkládá významnou nauku, kterou uděluje Krišna Ardžunovi. Ale kdo je vlastně Krišna? Především nás musí zajímat tato otázka. Nemůžeme však pochopit, kdo je Krišna, neseznámíme-li se s jednou věcí, o níž jsem se již příležitostně někdy zmínil, že totiž v dřívějších dobách byl způsob dávání jmen a názvů úplně jiný než dnes. Způsob dávání jména některému člověku nebo jeho označování je v dnešní době prostoupen vlastně úplnou lhostejností. Vždyť nijak mnoho se dnes asi nedovíme o nějakém člověku, když zjistíme, že je nositelem toho či onoho občanského jména, že se jmenuje třeba Muller nebo Šulc. Konec konců nevíme o mnoho více ani tehdy - to si můžeme také přiznat - když víme, že je dvorním či tajným radou nebo něčím podobným. Obdobně mnoho nevíme ani tehdy, když známe název jeho sociálního zařazení, když třeba víme, že ho máme oslovovat „Vaše vysokoblahorodí“ nebo „důstojnosti“ anebo jen „vážený pane“. Zkrátka všechna tato označení mnoho o člověku neříkají. A můžete se snadno přesvědčit, že ani jiná označení, dnes používaná, nijak zvlášť mnoho o věci nevyprávějí. Ale ve starých dobách tomu bylo jinak. Ať už máme před sebou označení ze sánkhja-filosofie, nebo naše označení anthroposofická: ve své úvaze můžeme vyjít z obojího.

Slyšeli jsme, že ve smyslu sánkhja-filosofie sestává člověk z pevného fyzického těla, z jemného těla elementárního (neboli éterického), z těla, obsahujícího zákonitě síly smyslů, dále z toho, co se označuje jako manas, ahamkara atd. Ostatní vyšší články nemusíme brát v úvahu, protože všeobecně nejsou ještě vyvinuty. Máme-li však nyní na zřeteli člověka tak, jak se nám jeví v té nebo oné inkarnaci, můžeme říci: jednotliví lidé se od sebe liší; u některého člověka vystupuje důrazněji převážně to, co se vyjadřuje v těle éterickém, u jiného vystupuje třeba zase to, co spočívá v zákonitosti smyslů, u dalšího vystupuje více vnitřní smysl nebo ahamkara. V našich výrazech bychom řekli: jsou lidé, u nichž vyniká činnost sil duše citivé, u jiných vyniká zase činnost duše rozumové, u některých vystupuje činnost duše vědomé anebo jsou lidé, u nichž hraje úlohu ještě něco jiného, co je inspirováno z manasů atd. To jsou rozdíly dané celým způsobem lidského prožívání sebe zde ve světě. Těmito rozdíly je poukazováno k podstatě jednotlivých lidí. Ze zcela pochopitelných důvodů je v současné době nemožné volit jména lidí podle povahy, která se takto projevuje. Neboť kdyby se mělo při dnešním všeobecném smýšlení např. říci, že to nejvyšší, čeho může člověk v současném období lidstva dosáhnout, je náznak ahamkara, pak by byl každý přesvědčen, že právě on nejzřetelněji ve své bytosti vyjadřuje ahamkara, a bylo by pro něj zraňující, kdyby se dávalo najevo, že tomu tak ještě není, že u něho převažuje nižší článek. Ale ve starých dobách tomu tak nebylo. Tehdy byl člověk označován, zvláště když šlo o to, vyzvednout ho z ostatního lidstva, udělit mu třeba dokonce úlohu vůdce, v podstatě tím způsobem, že se bral zřetel právě na tuto charakterizovanou podstatu.

Dejme tomu, že by ve starých dobách vystoupil člověk, který by mohl vyjádřit v nejobsáhlejších, skutečně v nejobsáhlejších smyslu manas, který by v sobě sice prožíval ahamkara, ale jako individuální element by to nechal ustoupit více do pozadí, aby v zevní působnosti právě mohl uplatnit vnitřní smysl, manas. Podle zákonitostí dřívějších období lidstva by musel být takový člověk - a jen velice ojedinelí lidé mohli prožívat tuto podstatu - musel by být velkým zákonodárcem, vůdcem velkých národních celků. Takového člověka by nestačilo označit stejně, jako ostatní lidi, ten musel být označován podle svého nejvýraznějšího znaku jako nositel manasů, zatímco jiný člověk by byl označován pouze jako nositel smyslů. Řeklo by se: tento je nositelem manasů, je to Manu. A pokud se setkáváme v těchto starých dobách se jmény, musíme v nich vidět to, co člověka charakterizuje podle článku lidské soustavy, který u něho v příslušné inkarnaci převládá. Představme si, že by se u některého člověka nejvýrazněji projevil vnitřní pocit božské inspirace, že by se tento člověk zdržoval rozhodovat se ve svém jednání i ve svém poznání pouze podle toho, co mu ukazují jeho smysly ze zevního světa a co říká jeho rozum (vázaný na mozek), ale že by vždy jen naslouchal božskému slovu, které je mu vnuknuto, že by se učinil zvěstovatelem božské substance, jež by z něho vyzařovala. Tento člověk by byl označován za Syna Božího. A ještě v Janově evangeliu hned na počátku první kapitoly jsou ti, kteří kdysi takovými byli, označováni jako Synové Boží.

Podstatným však bylo to, že při vyjádření této významné skutečnosti se všechno ostatní přehlíželo. Ostatní bylo bez významu. Když si představíme, že stojíme před dvěma lidmi, z nichž jeden by byl obyčejným člověkem smyslů, dávajícím světu působit na sebe svými smysly a přemýšlejícím o světě svým (k mozku vázaným) rozumem, kdežto ten druhý by byl člověkem, do něhož vzařuje slovo božské moudrosti, potom bychom se museli vyjádřit v duchu dávného smýšlení tak, že bychom řekli: Tento první člověk je vskutku člověkem, je zrozený otcem a matkou, je zplozený podle těla. Ale u toho druhého, který je zvěstovatelem božské substance, by vůbec nepřicházelo v úvahu to, co se dostává do obyčejného životopisu, jako v případě onoho prvního člověka, uvažujícího o světě pomocí smyslů a rozumu, vázaného na mozek. Psát běžný životopis o tomto druhém člověku by bylo něco jako bláznovství. Že tento člověk nosí na sobě tělo z masa a kostí, to bylo pouze něčím příležitostným, nikoli podstatným, co by se bralo v úvahu. Tím se jen mohl ostatním lidem projevovat. Proto je řečeno: Syn Boží není zrozen podle těla, je panenský, zrozený bezprostředně z ducha. Znamená to, že oč u něj šlo, čím měl cenu pro lidstvo, to pocházelo z ducha. Jedině to se ve starých dobách zdůrazňovalo. U jistých žáků zasvěcení by bylo největším hříchem psát v běžném smyslu životopis, popisující jen obyčejné denní poměry, jestliže šlo o takovou osobnost, u níž se poznalo, že její význam tkví ve vyšších člancích lidské soustavy. Kdo si zachoval ještě alespoň docela málo z tohoto smýšlení starých dob, shledal by nejvyšším absurdním to, co se dnes píše třeba např. v Goethově životopisu.

Představíme-li si, že s těmito pocity žilo lidstvo dávných dob, budeme moci také pochopit, jak mohlo být toto dávné lidstvo prodchnuto také tím, že se takový Manu, v němž žije především manas, objevuje jen zřídka, že musí přecházet dlouhé epochy, než může vystoupit.

Pohlédneme-li nyní na to, co může žít v našem období lidstva jako nejhlubší lidská podstata, pohlédneme-li na to, co může každý člověk tušit o svých utajených silách, jež ho mohou vést k duševním výšinám, a když si učiníme představu o tom, co je u ostatních lidí vyvinuto jen v zárodku, co stává se někdy v docela ojedinelých případech podstatným článkem některé lidské bytosti - bytosti, která čas od času vystoupí, aby byla vůdcem ostatním lidem - která je vyšší než všichni Manu (ve své podstatě přebývající v každém člověku, ale jako reálná zevní osobnost vystupující v jednom světovém období pouze jednou), když si učiníme tuto představu, pak se blížíme bytosti Krišnově.

Krišna je člověkem všeobecně, je - mohli bychom říci - lidstvem jako takovým, pojatým však jako jednotlivá bytost. Ale není to žádná abstrakce. Pokud se dnes mluví všeobecně o lidstvu, mluví se jako o abstrakci. Dnes, kdy je lidstvo zapleteno do světa smyslů, stala se abstrakce všeobecným osudem. Hovoří-li se o člověku všeobecně, máme před sebou nejasný pojem bez života. Ale ti, co mluví jako o člověku všeobecně o Krišnovi, neříkají: to je abstraktní idea, kterou máme dnes na mysli my - ale říkají: ano, tato bytost žije v zárodku v každém člověku, ale ona také vystupuje jako jednotlivý člověk jedenkrát v každém světovém období a mluví lidskými ústy. Jenže u ní nezáleží na zevním těle, ani na jemnějším éterickém (elementárním) těle, ani na

silách smyslových orgánů, ani na ahamkara a manasů, ale záleží u ní na tom, co v buddhi a manasů bezprostředně souvisí s velkými všeobecnými světovými substancemi, se světem, žijícím a tkajícím v božství. Existují bytosti, jaké můžeme také spatřovat ve velkém Ardžunově učiteli Krišnovi, které čas od času vystoupí k vedení lidstva. Krišna učí nejvyšší lidské moudrosti, nejvyšší lidskosti; tomu všemu učí jakoby svou vlastní bytostí a přece opět tak, že je tím oslovována spřízněná stránka kterékoli lidské povahy, neboť v zárodku vše to, co je v Krišnových slovech, můžeme najít v každé lidské duši. Když tedy vzhlíží člověk ke Krišnovi, vzhlíží současně ke své vlastní nejvyšší vnitřní bytosti, avšak zároveň také k někomu jinému, kdo může před ním stát jako druhý člověk, a současně uctívá jakoby v někom druhém, čím je on sám ve svém zárodku, ale co je přece jen něčím jiným než on sám, co se má k němu samému jako Bůh k člověku. Tak si musíme představit poměr Krišnův k jeho žákovi Ardžunovi. Tím je však také udáván základní tón, zaznívající z básně Gita, který jakoby se týkal každé duše, do každé duše jakoby mohl zaznívat, zcela lidský tón, intimně lidský, tak intimně lidský, že každá duše jakoby si měla dělat výčitky, kdyby necítila touhu naslouchat velké nauce Krišnově. A na druhé straně se nám jeví všechno tak umírněné, bez vášni a afektů, tak vznešené a moudré, protože zde mluví to nejvyšší, co se jeví jako božské v každé lidské přirozenosti a také jako božsky lidská bytost se vtěluje jednou v evoluci lidstva.

Jaká je v těchto naukách vznešenost! Jsou opravdu tak vznešené, že právem nese Gita název vznešený zpěv, Bhagavadgíta. Nejprve se nám ukazuje velká nauka, o níž jsme mluvili již ve včerejší přednášce, nauka ve vznešených slovech a situaci: všechno, co se ve světě mění, a necht' by to byla i změna v takové podobě, jako je vznik a zánik, zrození a smrt, vítězství nebo porážka, že to vše se jeví jako něco zevního, ale že ve všem tom se projevuje nepomíjivost, věčnost, trvalost, stálé bytí. Kdo chce vidět svět správnými očima, musí se probíjet od pomíjivosti k nepomíjivosti. S tím se setkáváme již ve filosofii sánkhja, tedy prostřednictvím rozumové úvahy o nepomíjivosti ve všem pomíjejícím, o tom, že přemožená duše stejně jako duše vítěze, jakmile se za oběma zavře brána smrti, jsou si před Bohem rovny.

Dále však vypráví Krišna svému žákovi Ardžunovi, že duše může být odvedena od běžného všedního nazírání také jinou cestou, cestou jógy. Dovede-li být duše zbožnou, dospívá ke druhé straně duševního vývoje. Na jedné straně přecházíme od jednoho jevu ke druhému a všude používáme bohatost svých idejí, ať již prozářených jasnozřením nebo nikoli; na druhé straně opět všechnu pozornost od zevního světa odvracíme, zavíráme dveře svých smyslů a přerušujeme vše, co mohou o světě říci rozum a chápavost; uzavíráme se proti všemu, na co si můžeme vzpomenout jako na zkušenosti obyčejného života, obracíme se do svého nitra a odpovídajícím cvičením přivádíme do vědomí to, co dřímá na dně duše. Obracíme duši k tomu, co můžeme tušit jako to nejvyšší, a silou zbožnosti se snažíme k tomu povznést. Tak se dostává člověk pomocí jógy stále výš a výše, pozvedá se k vyšším stupňům, kterých lze dosáhnout, když si nejprve vypomáhal tělesnými nástroji. Člověk se dostává k vyšším stupňům, v nichž žije, když se již odpoutal od všech tělesných nástrojů, kdy žije takřka mimo své tělo ve svých vyšších člancích lidské soustavy. Takto se vyvíjí do úplně jiné formy života. Životní jevy a činnost se zduchovňují, spiritualizují; člověk se stále více přibližuje božskému bytí a vlastní bytí rozšiřuje v bytí světové. Jógy šíří člověk své lidství k Bohu, ztrácí individuální omezení vlastního bytí a se vším se sjednocuje. Dále jsou pak naznačeny prostředky, jimiž může žák velkého Krišny dospět tím nebo oním způsobem k těmto duchovním výšinám. Nejprve se rozlišuje v tom, co mají lidé v tomto běžném světě za úkol. V básni Bhagavadgíta se nám to objasňuje ve skutečně velkolepé situaci. Ardžuna musí bojovat proti svým pokrevním příbuzným. To je jeho zevní osud, jeho působnost, jeho karma, je to určité množství činů, které má vykonat bezprostředně v dané situaci. V těchto činech žije zprvu jako zevní člověk. Ale velký Krišna ho učí, že člověk se stává moudrým, spojuje se s božskou věčností, když své činy uskutečňuje (neboť ty jsou v zevním průběhu vývoje přírody a člověka nutné), ale od těchto činů se musí odpoutat. Takový člověk vykonává své činy, ale je v něm současně něco, co je jakoby divákem ve vztahu k těmto činům, co se na těchto činech nijak nepodílí, něco, co by se mohlo vyjádřit těmito slovy: konám svou činnost, ale mohl bych stejně dobře říci, že ji nechávám konat. Moudrým se člověk stává tím, že vzhledem ke svému konání se chová tak, jakoby to vykonával někdo druhý. Radost nebo bolest, jimiž ten či onen čin působí, se tohoto člověka nedotýkají. Velký Krišna jakoby říká svému žákovi Ardžunovi: ať již stojíš zde v jedné řadě se syny Pándu, nebo stojíš tam na druhé straně v jedné řadě se

syny Kuru; ať činíš to nebo ono, jako moudrý člověk se musíš vymanit stejně z okruhu Pándu jako z okruhu Kuru. (líší-li se nedotčen, když vykonáváš činy jako příslušník kmene Pándu nebo činy kmene Kuru, jako bys byl synem tohoto kmene, když tedy stojíš nad tím a nejsi vlastními činy dotčen, žiješ-li ve svých vlastních činech, jako když hoří plamen, který tiše plyne na chráněném místě, nedotčen zevním okolím, je-li duše takto nedotčena svými vlastními činy a žije ve vnitřním klidu vedle těchto činů, potom se stává moudrou, pak se duše od svých činů osvobozuje a neptá se, jaké budou mít její činy následky. Neboť výsledek činů zajímá naši duši jen potud, pokud je omezena; konáme-li však činy proto, že to vyžaduje běh světa nebo vývoj lidstva, pak je nám lhostejné, vedou-li takové činy k něčemu, co je pro nás hrozné nebo slavné, co je pro nás plné utrpení anebo plné radosti. Toto vymanění se ze svých činů, tento vzpřímený postoj, ať cokoli vykonávají naše ruce, ať cokoli - budeme-li mluvit o situaci v básni Bhagavadgíta - ať cokoli způsobuje náš meč, cokoli mluví naše ústa, tento vzpřímený postoj vlastní vnitřní bytosti oproti všemu, co mluvíme svými ústy, co vykonáváme vlastníma rukama, to je právě tím, k čemu přivádí velký Krišna svého žáka Arđžunu. Velký Krišna ukazuje svému žáku ideál lidství, který je zde tak, že člověk může říci: Vykonávám své činy. Ať konám tyto činy „já“ nebo někdo jiný - „já“ svým činům přihlížím. Co je vykonáno mou rukou, promluveno mými ústy, na to vše se dívám stejně objektivně, jako se dívám na skálu, co se utrhla a padá s hory dolů do hlubin. Tak stojím oproti svým činům. A jsem-li již schopen to či ono vědět, poznat a utvořit si nějaký pojem o světě, přesto zde stojím sám jako něco, co se od těchto pojmů odlišuje, takže mohu říci: ve mně žije sice něco, co je se mnou spojeno, co má možnost poznávat, ale „já“ přihlížím, jakoby zde poznával někdo druhý. Tak se osvobozuji také od svého poznání. Osvobozen mohu být od svých činů, ale i od svého vědění, od svého poznání. Staví se zde před nás vysoký ideál lidské moudrosti!

A když se konečně přejde vzhůru do spirituality: mohou přede mnou vystupovat démoni nebo svaté božstvo, to vše je zde přede mnou, ale „já“ tomu přihlížím zvenku, „já“ sám zde stojím, oprostěn od všeho, co se kolem mě děje, byť by to bylo i ve spirituálních světech. Přihlížím a jdu svou cestou, a čeho se účastním, toho se právě tak neúčastním, neboť jsem se stal divákem. To je nauka Krišnova.

A když jsme vyslechli, že Krišnova nauka se zakládá na sánkhja-filosofii, pochopíme teprve, oč jde, prozařuje-li mnoha místy této nauky něco takového, kdy velký Krišna říká svému žáku: duše, v tobě žijící, je vázána různým způsobem: je vázána k pevnému fyzickému tělu, je vázána k smyslům, k manasů, k ahamkara, k buddhi. Ty ale jsi od toho všeho odlišný. Budeš-li to vše považovat za něco zevního, za schrány, které tě obklopují, a ty když si uvědomíš sebe sama, že jako duševní bytost jsi na tom všem nezávislý, pak jsi pochopil něco z toho, čemu tě chce učit Krišna. A když si uvědomíš, že tvé vztahy k zevnímu světu a k světu vůbec jsou ti dány prostřednictvím gun, prostřednictvím tamasu, rádžasu a satvy, potom se také uč poznávat, že v běžném životě je člověk spojen s vášněmi, afekty, s žízni po bytí. V tamasu že je člověk v běžném životě spojen s leností, líknavostí a ospalostí.

Proč se dostává člověk v běžném životě k tomu, že má nadšení pro moudrost a dobrotu? Protože jeho vztah k přírodní podstatě je udáván prostřednictvím satvy.

Proč kráčí člověk obyčejným životem s radostnou touhou po zevním žití, proč pociťuje rozkoš ze zevních životních jevů? Protože jeho vztah k životu je naznačován prostřednictvím rádžasu.

Proč jdou někteří lidé běžným životem ospale, líně a netečně? Proč se cítí utlačováni vlastní tělesností a nenacházejí možnost, aby se vzchopili a v každé chvíli tuto tělesnost přemohli? Protože mají ke světu zevních forem vztah, který v sánkhja-filosofii je chápán ve stavu tamas. Ale duše moudrého člověka se musí od tohoto stavu tamas osvobodit, její vztah k zevnímu světu, projevující se v ospalosti, lenosti a netečnosti, se musí uvolnit.

Když vystoupila z duše všechna netečnost, ospalost a lenivost, pak má duše k zevnímu světu již jen vztah rádžasu a satva. A když člověk zahladil vášně a afekty, žízeň po bytí a uchoval si nadšení pro dobro, soucit a poznání, potom se dostává k zevnímu světu do vztahu, nazvaném v sánkhja-filosofii satva. Když se však člověk osvobodil i od veškeré závislosti na dobru a poznání, když je sice dobrotivým a moudrým, ale ve svém nitru není závislý na svém zevním projevu, třebaže jde o jeho dobrotivost a poznání, když dobrota je mu samozřejmou povinností a moudrost když je mu něčím, co je rozestřeno nad ním, pak překonal i poměr satva.

Když ale takto odstranil všechny tři guny, potom se odpoutal od všech vztahů ke všem zevním formám, zvítězil ve své duši, pak pochopil něco z toho, co z něj chce učinit velký Krišna.

Ale co to vlastně člověk potom poznává, když se snaží být tím, co velký Krišna před něj staví jako ideál, co to potom chápe? Chápe potom přesněji zevní formy světa?

Nikoli, ty pochopil již dříve, ale povznesl se nad ně.

Chápe potom přesněji vztah duše k těmto zevním formám?

Nikoli, to pochopil již dříve, ale povznesl se nad to. Co nyní chápe po překonání všech tří gun, není ani rozmanitost forem, s nimiž se může v zevním světě střetnout, ani vztah k těmto formám, neboť to vše náleží dřívějším vývojovým stupňům. Pokud člověk setrvává ve stavu tamas, rádžas a satva, získává vztahy k přírodnímu základu bytí, dostává se do sociálních souvislostí, osvojuje si poznání, nabývá schopnosti soucítění a konání dobra.

Když se však z toho všeho vymanil, musel ledy odstranit všechny tyto vztahy již na předešlých stupních. Co lze tedy potom poznat? Co vystupuje nyní před duševním zrakem?

Potom člověk poznává a má před svým duševním zrakem něco, čím toto všechno není. Je to něco odlišného od všeho, co si člověk osvojil při procházení třemi gunami.

Co to jen může být?

Nic jiného to není než ono, co člověk nakonec poznává jako svou vlastní bytost; neboť vše ostatní, co je zevním světem, bylo na předešlých stupních odstraněno.

A co je to ve smyslu naší úvahy?

Je to sám Krišna. Vždyť on je to, kdo je projevem toho nejvyššího v člověku. To tedy znamená, že propracoval-li se člověk k tomu nejvyššímu, pak stojí před Krišnou, žák stojí před velkým učitelem. Ardžuna před samotným Krišnou, který žije ve všem, co jest, a vpravdě může o sobě říci: „Já“ nejsem jen jedinou horou, „já“ jsem, pokud jsem vůbec mezi horami, jsem mezi nimi velehorou; „já“ jsem, objevím-li se na Zemi, nikoli jednotlivým člověkem, ale nejvyšším lidským zjevením, objevujícím se jen jednou v určitém světovém období jako vůdce lidí, atd. atd.; co je tím jednotlivým ve všech formách, jsem „já“, Krišna.

Tak předstupuje před svého žáka učitel sám ve své podstatě. Ale současně se v básni Bhagavadgíta ujasňuje, že je to něčím mohutným, tím nejvyšším, čeho může člověk dosáhnout. Jak stojí takto Krišna před Ardžunou, to by se mohlo uskutečnit postupným zasvěcováním: potom by se to událo pomocí hluboko zasahujícího školení jógy. Ale může se to také dostavit jako vyplývající ze samotného vývoje lidstva, dáno člověku v podobě milosti. A tak je to znázorněno v básni Gita. Jakoby vnitřním otrěsem byl Ardžuna vytržen před tělesně přítomným Krišnou; Bhagavadgíta nás tím vede k určitému bodu: před Ardžunou stojí sám Krišna. Ale nyní není již před ním jako člověk z masa a krve. Člověk, viděný jako jiní lidé, znázorňoval by něco, co je na Krišnovi nepodstatné. U něho je podstatné to, co je ve všech lidech; protože však ostatní světové říše jsou pouze takřka rozdrobeným člověkem, je v Krišnovi také vše, co je v ostatním světě. Ostatní svět mizí a Krišna je zde jako jediný. Makrokosmos oproti mikrokosmu, člověk jako takový oproti malému člověku všedního dne, tak stojí Krišna před jednotlivým člověkem.

Když se to stane člověku pomocí milosti, nemůže k tomu zpočátku lidská síla chápání vůbec postačit, protože Krišna, spatřen ve své podstatě - což je možné jen nejvyšší silou jasnozření - jeví se úplně jinak, než co je člověk zvyklý běžně vidět. Jako by lidské vidění bylo ze všeho ostatního vyzdviženo: v pohledu na něj v jeho nejvyšší povaze vystupuje před námi Krišna na jistý okamžik v básni Gita jako obrovský člověk, vedle něhož je všechno ostatní ve světě malé, když stál před Ardžunou. Na tu chvíli pozbývá Ardžuna síly chápání. Pouze se dívá a může jen zajímavě vyslovovat, co vidí. To je pochopitelné, protože svými dosavadními prostředky se neučil něco takového vidět, ani popisovat slovy. A tomu také odpovídá líčení, které v této chvíli, kdy stojí Krišna před Ardžunou, podává Ardžuna. K nejmohutnějším obrazům, jaké kdy byly dány lidstvu v uměleckém a filosofickém ohledu, patří to, jak Ardžuna pomocí slov, poprvé vyslovovaných a jemu nezvyklých, které nikdy předtím nemohl vyslovovat, protože žádných takových neznal, jak pomocí těchto slov vynáší z hlubin svého nitra, co se mu ukazuje v pohledu na velkého Krišnu:

„Božstvo veškeré zřím ve tvém těle, ó Bože; zřím také zástupy všech bytostí: Brahma, pána mého, jak sedí na

lotosovém květu, všechny říšie (*mudrce*) i nebeského hada. S mnoha pažemi, těly, ústy a s mnoha očima tě spatřuji, všude, nekonečně se utvářejícího; konce, středu ani začátku nemohu na tobě prohlédnout, ó pane všehomíre. Ty, jenž se mi ukazuješ ve všech formách, jenž se mi ukazuješ s diadémem, kyjem a mečem, jako hora v plamenech, na všechny strany zářící, tak tě spatřuji. Oslepováno je mé zření, jako zářivý oheň v lesku slunečním nezměrné velikosti. Jako nesmrtelnost, jako nejvyšší poznání, největší bohatství, tak se mi jevíš v rozsáhlém vesmíru. Nekonečné spravedlnosti věčný strážce jsi ty. Jako věčná duchovní prabytost stojíš před mou duší. Aniž mi zjevuješ konce, středu, anebo počátku. Nekonečný jsi všude, nekonečný v síle, nekonečný v dálkách prostoru. Jako Měsíc, jako samé Slunce velké jsou tvoje oči a z tvých úst jakoby šlehal plamen oběti. Vidím tě v tvém žáru, jak žár tvůj prohřívá vesmír, cokoli mohu tušit mezi Zemí a nebeskými dálkami, tvá síla vyplňuje vše. Jen s tebou samotným zde stojím, když se mi zjevuje tvá podivná hrozná postava a všechen nebeský svět; kdekoli jen ony tři světy žijí, také ony jsou v tobě. Zřím, jak zástupové bohů k tobě přistupují, zpěvem tě chválí a „já“ v bázni zde stojím, ruce spínaje. Slávu volají před tebou zástupy všech věštců a všech blažených. Velebí tě veškerým svým chvalozpěvem. Velebí tě Adityové, Rudrové, Vasuové, Sadkyové, Visvaové, Asvinové, Marutové, Ušmapové, Ghandarové, Jakšové, Siddhové, Asurové a všichni blažení. Vzhlížejí k tobě plni údivu: tělo tak obrovské s mnoha ústy, mnoha pažemi, mnoha nohama, mnoha chodidly, mnoha těly a s mnoha jícny, plnými zubů. Celý svět se třese před tím vším a „já“ se také třesu. Nebesa burácejícího, zářícího, s mnoha pažemi a ústy, působícími jako velké plamenné oči, tak tě vidím. Má duše se chvěje. Nenacházím jistoty, nenacházím klidu, ó velký Křišno, který jsi pro mě samotným Višnuem. Připadá mi, jakobych se díval do tvého hrozivého nitra, dívám se, jak je ohnivé, jak působí - jak způsobuje bytí, jak způsobuje konec veškerých časů. Zírám na tebe tak, že ničeho nechápu. O buď mi milostiv, pane všech bohů, světů domove“.

Potom se Ardžuna obrací na druhou stranu a ukazuje k synům kmene Kuru: „A všichni tito synové Kuru, zástupové královských hrdinů, spolu s Bhišmou a Dronacm, spolu s našimi, s našimi nejlepšími bojovníky, ti všichni leží v modlitbě před tebou, v údivu nad tvou nádherou. Tebe, prapočátek všeho jsoucná, chtěl bych poznat. Nemohu pochopit, co se mi ukazuje, co se mi zjevuje“.

Tak mluví Ardžuna, když se sám ocitá s tím, co je jeho vlastní bytostí, když se mu tato jeho vlastní bytost objektivně zjevila. Stojíme před velkým světovým tajemstvím, tajemstvím ne pro teoretický obsah, ale pro vše překonávající pocit, který v nás má být vyvolán, jsme-li schopni správně to pochopit. Je to tajuplné, tak tajuplné, že to musí promlouvat ke všem lidským citům docela jinak, než jak vůbec cokoli ve světě kdy k lidským citům mluvilo.

Když Křišna dává nyní zaznít v uších Ardžunových, co říká on sám, zní to takto: „„Já“ jsem tím časem, který ničí všechen svět. Zjevil jsem se, abych lidstvo zchvátil. A způsobíš-li v boji smrt, i bez tebe propadli smrti všichni bojovníci, co tam stojí v řadách. Vzhop se proto bez bázně. Máš získat slávu, máš přemoci nepřátele. Raduj se, když ti kyne vítězství a vlada. Nebudeš to ty, kdo je usmrtí, padnou-li v bitvě: mnou jsou již všichni usmrceni dříve, než ty sám je můžeš usmrtit. Ty budiž pouhým nástrojem, ty bojuj rukama! Drona, Jayardana, Bhišma, Karna a ostatní hrdinové, které jsem zabil a jsou již mrtví, nuž usmrtí je ty, aby se moje působení projevilo navenek ve světě zdání, když mnou zničení padnou bez ducha. Ty je usmrtí. A to, co jsem učinil „já“, bude zdánlivě učiněno tebou. Nechvěj se: ty nemůžeš učinit ničeho, čeho „já“ sám jsem již neučinil. Bojuj! Pod tvým mečem padnou ti, co byli usmrceni mnou!“

Víme o tom, že všechno, co se děje tam na druhé straně mezi syny Pándu v podobě učení, jež udílí Křišna Ardžunovi, že je to vyprávěno tak, jakoby to říkal vozataj králí Dhritaráštrovi. Básník nevypráví přímo, že takto mluvil Křišna k Ardžunovi, ale říká, že to vše sděluje Dhritaráštrův vozataj Saňdžaja svému slepému hrdinovi, králi z kmene Kuru. Když Saňdžaja toto vše dovyprávěl, pokračoval dále:

A když Ardžuna, třesoucí se a ruce spínaje, vyslechl slova Křišnova, promluvil v úctě pokornou řečí opět ke Křišnovi, avšak zajímavě a v bázni, hluboce před ním ukloněn:

„Právem se raduje svět z tvé slávy a je ti v úctě oddán. Rádžové“ - to jsou duchové - „prchají zděšeně na všechny strany. Svaté zástupy, ty všechny kloní se před tebou. Proč by se neměly klanět prvnímu stvořiteli, vznešenějšímu než samotný Brahma“.

Opravdu, zde stojíme před světovým tajemstvím. Neboť co říká Ardžuna, když před sebou spatřuje ztělesněnou svou vlastní bytost? Mluví tak, že tuto vlastní bytost oslovuje, jako by se mu jevila vyšší než samotný Brahma. Stojíme před tajemstvím. Oslovuje-li člověk takto svou vlastní bytost, potom se to musí chápat tak, že k tomuto pochopení se nemůže použít žádného z pocitů a citů, žádné ideje ani žádné myšlenky, které by se daly opatřit v běžném životě. Neboť nic by nemohlo přivést člověka do většího nebezpečí, než kdyby přistoupil k těmto Ardžunovým slovům s pocity, jaké by mohl mít jinak v běžném životě. Kdyby člověk nějaký podobný pocit běžného každodenního života připnul k tomu, co se zde vyslovuje, kdyby tento pocit nebyl právě něčím docela zvláštním a člověk by nepocíťoval něco jako největší světové tajemství, potom by bylo šílenství a největší blouznění úplnou maličkovitostí proti nemoci, jíž by člověk propadl probuzením obyčejných pocitů před Krišnou, tedy před svou vlastní vyšší bytostí.

„Pane všech božstev, jenž jsi bez konce, věčný a nejvyšší, jsi současně bytím i nebytím, nejhlavnějším z bohů, nejstarším z duchů, nejvyšším z pokladů celého kosmu, jsi tím, kdož je vědoucí a jsi také tím nejvyšším, čeho může vědomí dosáhnout, obepínáš vesmír, obsahuješ všechny podoby, jaké jen mohou být, jsi větrem, ohněm i smrtí, jsi věčně vlnícím se mořem světa, jsi Měsícem, jsi nejvyšším z bohů, Jméno samo, praotcem jsi nejvyšších božstev. Úcta ti přísluší, úcta tisícera. A ještě mnohem více ti přísluší nežli všechna tato úcta. Uctívání musí k tobě přistupovat ze všech stran, tys vším, čím vůbec člověk může být: jsi silný jako množství všech sil dohromady, vše dokonáváš a sám jsi současně veškerenstvím. A když v netrpělivosti, považujíc tě za svého přítele, jmenoval jsem tě Krišnou, Yivaem, přítelem, neznalý tvé obdivuhodné velikosti, nerozvážně a důvěrně jsem tě tak oslovoval, a když ve své slabosti jsem tě správně neuctíval, když jsem tě správně nectil na cestách nebo při odpočinku, v nejvyšším božském vytržení nebo v nejběžnějším životě, samotného nebo spolu s jinými bytostmi, když jsem tě ve všem tom správně neuctíval, pak prosím tvou nesmírnost o prominutí. Otče světa, jenž hýbeš světem, v němž sám se pohybuješ, jenž jsi učitelem větším než kterýkoli jiný učitel, jemuž se nikdo nevyrovná, vše přesahující, k němuž nemožno přirovnat nic ze všech tří světů, před tebou padám, před tebou hledám tvou milost, pane, jenž se projevuješ ve všech světech. Co dosud nikdy jsem ještě nespatriil, vidím na tobě a musím se zachvát. Zjev se mi ve své podobě, ó bože! Ó, buď milostiv, vládce bohů, všech světů původe“.

Vpravdě zde stojíme před tajemstvím, mluví-li takto lidská bytost k lidské bytosti.

A opět promlouvá Krišna ke svému žáku:

„V milosti jsem se ti zjevil. Před tebou stojí má nejvyšší bytost, vykouzlená před tebou mou všemohoucností, zářící, nezměrná, prapůvodní. Jak mě vidíš, tak mě ještě nikdy nikdo neviděl. Jak mě nyní vidíš pomocí sil, vložených do tebe mou milostí, tak nikdy mě nezvěstovalo, co je psáno ve védách, ani mě nikdy nedosáhlo nic z toho, co bylo vykonáno v obětech. Žádný dar, žádné studium ke mně nikdy nedospělo, ani jakýkoli náboženský obřad, ani nejhroznější pokání nemůže mě spatřit v této mé nynější podobě, jak ty mě nyní zříš v podobě lidské, velký hrdino. Strach nemá tě však přepadnout, ani zmatek, při pohledu na mou strašlivou postavu. Pohlížeš na mě opět bez bázně, pln odhodlání, i když ti budu znám v této své nynější postavě.“

A Sañdzaja vypráví slepému Dhritaráštrovi dále:

„Když domluvil takto Krišna k Ardžunovi, zmizelo všechno nezměrné, nekonečné, nad všechny síly povznesené a Krišna se opět ukazuje ve své lidské formě, jakoby chtěl toho, kdo se tak zděsil, svou vlídnou podobou uklidnit“.

Ardžuna pak pravil:

„Konečně mám opět před sebou tvoji lidskou postavu, již navrací se mi vědomí a zase začínám být, kým jsem byl“.

A Krišna odvětil:

„Podoba tak obtížná ke zření, v nížsi mě nyní spatřil, je podobou, již vidět nekonečně touží dokonce i bohové. Védy ji nezvěstují, ani není dosažitelná pokáním nebo dary, ani oběťmi, ani jakýmkoli náboženským obřadem. Ničím z toho nejsem viditelný v této tvářnosti, kterou jsi spatřil. Jen kdo dovede od všeho odejít, kdo se dovede oprostit od všech véd, od všeho pokání, od všech darů a obětí, od všech náboženských obřadů a jedině mne samotného v úctě dovede mít před sebou, ten může mě vidět v této tvářnosti, může mě takto poznat a také se může se mnou zcela sjednotit. Kdo podle mého vnuknutí jedná, kdo mě ctí a miluje, kdo si necení světa a ke všem bytostem je láskyplný, ten přijde ke mně, ó můj synu kmene Pándu“.

Stojíme před světovým tajemstvím, o němž nám Bhagavadgíta sděluje, že bylo zvěstováno ve významné světové hodině lidstva, kdy přestává staré jasnozření vázané na krev a lidská duše je nucena hledat k nekonečnosti a nepomíjivosti nové cesty. Toto tajemství se nám zjevuje tak, že současně vnímáme v tomto zjevení také vše, co může být člověku nebezpečným, když sám ze sebe zrodil a sám také vidí svou vlastní bytost. Zachytíme-li toto nejhlubší lidské i světové tajemství, promlouvající v pravém sebepoznání o naší vlastní bytosti, potom máme před sebou největší světovou záhadu. Smírněji však před sebou mít jen tehdy, dovedeme-li ji v pokoře uctívat. A žádná chápavost nemůže vystačit, aby se k tomuto světovému tajemství dopracovala. K tomu je zapotřebí správného citění. Nikdo se nesmí přiblížit onomu tajemství, které zde vysvítá z básně Gita, kdo se mu nedovede blížít v úctě. Teprve v tomto procítění ho můžeme plně pochopit.

Jak se nám potom projeví na určitém stupni vývoje lidstva (na základě básně Gita) a jak právě tím, co se nám v této básni ukazuje, je vrženo opět jasnější světlo na onen druhý způsob, v němž před námi ono tajemství vystupuje v Pavlových dopisech, tím se budeme zabývat v dalším sledu těchto přednášek.

GA 142