

## PODEZŘENÍ Z GNÓZE

Na Steinerovu anthroposofii i na Jungovu psychologii padá stejné podezření, totiž podezření z „gnóze“. Znalci anthroposofie a analytické psychologie rozumí, proč jsou domnělí znalci a povrchní kritikové zajedno ve výtce, že se v jednom i ve druhém případě jedná o jevovou formu „moderní gnóze“.

Tato výtka se může odvolávat především na několik vnějších pozorování týkajících se vývoje obou směrů poznání. Přesto se - nedobrovolně - dostává do povážlivé pozice ten, kdo se snaží jednu málo známou či téměř neznámou duchovně-historickou veličinu ztotožňovat s jinou neznámou nebo přece jen problémy zatíženou veličinou. Gnóze či mnohem spíše gnosticismus (o nezbytném rozlišení budeme ještě hovořit) je v několikerém ohledu problematickou záležitostí. Kdo se seznámí i jen s těmi nejdůležitějšími body tohoto okruhu otázek, bude vědět, že gnózi nelze v žádném případě předpokládat jako jednoznačně určitelnou, všeobecně známou veličinu. Interpretace předkřesťanské, prakřesťanské a raně křesťanské gnóze, stejně jako jejích pozdějších forem, se dá sotva převést na jednoho uspokojivého společného jmenovatele; a to dokonce ani prostřednictvím původu tohoto duchovního hnutí, které podle mínění církevních historiků a gnózologů představuje hned „světové náboženství“ (Quispel), „gnostické náboženství“ (Jonas), hned legitimní, hned hereticky orientovanou formu na poznání založeného křesťanství, které mělo své určující impulzy přijmout tu více z řecko-helenistického myšlení, tu zase více z perského dualismu. Heretický výklad praktikovaný v církevním rámci není v našem případě zajímavý, nakořlík prozrazuje něco z motivů, jež asi leckterého kritika pohnuly k této výtce. Jako církevně-historický fakt je jisté, že se církvi, jež dosáhla v římském impériu vítězství a říšsko-státního uznání, podařilo gnózi nejen vytlačit do ústraní, ale především ji difamovat jako nebezpečné kacířství. Je to tatáž církev, která si osobovala a osobuje pravověrnost a vlastnictví pravdy. Tím je už před každou případnou věcnou diskusí o tom, zda anthroposofie a analytická psychologie obsahují „gnostické“ prvky, vysloven verdikt. Avšak nepadá tento verdikt, kvůli své vědomé nebo i nevědomé motivaci, zpět na tytéž kritiky?

Do jaké míry najdeme u Steinera historicky podmíněné vazby? K prvním pracím, které Steiner jako generální tajemník německé pobočky Teosofické společnosti Annie Besantové publikoval, patří přednášky, v nichž byla pojednána „Mystika na úsvitu novodobého duchovního života...“, jakož i „Křesťanství jako mystická skutečnost a mystéria starověku“. V těchto dílech, která vyšla též v knižní podobě, je gnózi i mystice přisuzován velký význam. Steiner zde jde tak daleko, že říká: „Jako gnostiky lze pojímat všechny spisovatele prvních křesťanských staletí, kteří hledali hlubší duchovní smysl křesťanských nauk... Člověk těmto gnostikům porozumí, bude-li se na ně dívat jako na prostoupené starou mysterijní moudrostí a usilující o pochopení křesťanství z hlediska mystérií.“ K literárním pramenům, které Steiner udává a kterých je - na rozdíl od Junga - poměrně málo, patří opakovaný poukaz na dílo anglického gnózologa George R. S. Meada, který podle Steinerova soudu „nabízí skvělou charakteristiku vývoje gnóze“. Jung se rovněž na různých místech odvolává na Meada.

Zatímco se ostatní literární dílo Steinera gnózi jako takovou sotva zabývá, nacházejí se v zápisech přednášek četná, většinou krátká aforistická stanoviska k problému gnóze. Z různých výroků lze vyčíst, že Steiner předpokládá jako známou již předkřesťanskou gnózi, když například v cyklu o Markově evangeliu hovoří o tom, že gnóze, podobně jako řecká filosofie, přímo „prahne po mystériu na Golgotě“. Že Steiner nepřistupuje k problému gnóze jako historik, ale vyzvedává především vědomo-historická hlediska, jasně ukazuje v kapitole „Gnóze a anthroposofie“ a v příslušných tezích 159 až 161 svých „Anthroposofických směrnic“, kde říká: „Gnóze byla ze starých časů uchovaným způsobem poznání, který mohl mystériu na Golgotě, když nastalo, nejlépe přivést k pochopení lidí.“ Vývoj lidstva však postupoval, od „duše citivé“ k „duši vědomé“. Není tedy možné, aby se moderní duchovní proud toho druhu a takových cílů, jako je anthroposofie, vracel ke gnózi, která byla přizpůsobena bývalé struktuře vědomí: „Anthroposofie usiluje o toto nové pochopení. Z podané charakteristiky je zřejmé, že nemůže být obnovením gnóze, jejímž obsahem byl způsob poznávání vlastní duše citivé, ale že musí právě tak bohatý obsah vynést zcela novým způsobem z duše vědomé.“ Jak ukazuje směrnice 258, vyzvedával Steiner doposledka onen velký význam, který

gnóze kdysi měla pro pochopení události Krista. Steiner respektoval její „podivuhodné poklady moudrosti“, její „podivuhodný pojmový systém“ a v základu spočívající postoj poznávání jako „něco mohutného“. Odsud padá příslušné světlo na ty teology, kteří dávají gnózi výlučně cejch hereze. Tomuto pozitivnímu ocenění gnóze se u Steinera dostává ne bezvýznamného omezení, totiž všude tam, kde je gnostik sice s to pochopit duchovní, popř. „mystickou skutečnost“ křesťanství, kde však nechápavě stojí před oním Incarnatus est, před vtělením Krista v historickém Ježíši Nazaretském. Nesmíme v žádném případě přehlédnout, že Steiner se o historickou skutečnost zjevení Krista zajímá právě tak jako o skutečnost mystickou. Nakonec mu velmi záleželo na tom, aby otevřel cestu modernímu chápání Krista, které plně vyhoví též kosmickému aspektu Kristova narození, smrti a vzkříšení, když bude tento impulz tímto způsobem přijat do vědomí jako proces proměňující celý skutečností kosmos. Proto v jedné přednášce z roku 1920 požadoval, aby i přírodní věda do sebe pojala událost Krista. „Křesťanství nebude dříve pochopeno, dokud nepronikne naši Zemi až dolů do fyziky.“ V této souvislosti hovořil přímo o „nové substanci“, která byla skrze Krista včleněna světové evoluci, a s níž se musí počítat právě tak, jako s hmotnými, chemicko-fyzikálními skutečnostmi. Kde jsou upotřebeny takovéto představy, jsou ovšem poznávací základy historické gnóze, řekněme gnóze 2. století, dávno opuštěny. Jestliže bude výtka spřízněnosti s gnózi přesto zachována, pak musí být podrobněji analyzována už myšlenková struktura anthroposofie.

Tak je například katolickou stranou namítáno, že anthroposofie napomáhá falešné gnózi potud, že přehlíží kategoriálně-kvalitativní rozdíl mezi vírou a věděním a že vůbec nebo dostatečně jasně neodděluje lidské a náboženské zjevené vědění. Avšak právě o to Rudolf Steiner usiloval. (Srov. exkurz: Duševní a duchovní bádání jako praeambulum fidei.) Kritik se odvolává na dialogické myšlení Martina Bubera, který se sice sotva blíže zabýval jím odmítanou anthroposofií, zato se však věnoval gnostickému myšlenkovému postoji. Buber zřetelně rozlišuje mezi (osobním) vztahem já-ty na jedné straně a (objektivní) zkušeností já-ono na straně druhé. Podle něj dochází k záměně vztahu já-ty, v němž stojí člověk před Bohem jako osobním protějškem, a postoje já-ono, v němž člověk činí ze svého příslušného protějšku volně disponovatelný objekt, jestliže si gnóze osobuje rozšířit pomocí přirozených poznávacích pro-

středků (například nasazením paradoxních „nadsmyslových smyslů“) schopnost vnímání až do božsky-duchovní oblasti. Ve stati „Kristus, chasidismus, gnóze“ označuje Buber za základní rys gnóze „vědecký vztah k divinu, vědecký díky zdánlivě nikdy nezakolísající jistotě, že je člověk ve svém já vlastníkem dostatečné divinity“. V naší době se to podle něj projevuje v tom, že mystéria jsou vsazována do psychické oblasti. Tím se uplatňuje rys blízký gnózi. A právě v této tendenci spatřuje Buber protiklad ke skutečnosti víry. Neboť tento „vědecký“ postoj je proviněním na niternosti a nakonec na transcendenci Boží.

Zde je na místě připomenout střet mezi Buberem a jeho přítelem, německo-izraelským filosofem Hugo Bergmannem, který se jako žák Rudolfa Steinera pokoušel pohnout Buberovou skepsí vůči mystice a gnózi. Pro naši problematiku je zajímavá Buberova odpověď: „Jsem proti gnózi, protože a pokud se ona tváří, že dokáže podávat zprávy o dějích a procesech odehrávajících se v divinitě. Jsem proti ní, protože a pokud ona činí z Boha předmět, v jehož podstatě a historii se člověk vyzná. Jsem proti ní, protože na místo osobního vztahu lidské osoby k Bohu staví communion naplněné putování nadsvětem, mnohostí více či méně božských sfér.“ A v odpověď na jeden Steinerův požadavek dodává: „Úctu, kterou člověk prokazuje pravdě, jeho věrnost vůči poznání naprosto respektuji, avšak s onou oddanou bezprostředností k Bohu, kterou mám na mysli, mají co do činění jen tehdy, jestliže z ní vycházejí a jsou jí určovány.“ - Nasnadě je zde přirozeně otázka, zda ono v podstatě důležité a účelné rozlišování na já-ty a já-ono vyžaduje takové rozštěpení, které v konečném důsledku vede k rezignaci na poznání.

Rozdíl struktury myšlení - Steiner a Jung na jedné, Buber na druhé straně - se zřetelně ukazuje především v Buberově díle „Boží temnota“, kde se tento důsledně dialogický myslitel vymezuje vůči Jungovi. Buber vidí prohřešek proti „spontaneitě tajemství“, jakmile se usiluje o „zakoušení zkušenosti“. „Jen ten dosáhne smyslu, kdo bez podpory a bez výhrad odolá celému panování skutečnosti a kdo mu odpovídá podle života, to znamená zcela hotov životem osvědčit dosažený smysl.“

Ze „Vzpomínek“ víme, jak důležitý byl pro Junga nábožensko- a duchovně-historický srovnávací materiál, v němž mohl spatřovat „prefigurace“ pro určité fenomény v psyché dnešního člověka. Intenzivní studium gnóze spadá podle jeho vlastních údajů především do doby od r. 1918 do r. 1926. Tento zájem ho provázel po celý život, třebaže se zpracování světa alchymistických symbolů ukázalo jako mnohem vydatnější než „fragmenty nezvěstné víry“, jak Mead nazval gnózi 2. století. „Tradice mezi gnózi a přítomností se mi zdála přerušena a po dlouhý čas jsem nebyl s to nalézt most od gnosticizmu nebo novoplatonismu k přítomnosti. Teprve když jsem začal chápat alchymii, poznal jsem, že skrze ni probíhá historické spojení ke gnosticizmu a že prostřednictvím alchymie je vytvořena kontinuita od minulosti k přítomnosti. Jako přírodní filosofie středověku tvořila alchymie most jak do minulosti, totiž ke gnosticizmu, tak i do budoucnosti, k moderní psychologii nevědomí.“

Tímto příklonem k alchymii vlastně nebyla odmítnuta gnóze jako taková. Spíše bychom mohli říci: Ve foliantech alchymistů objevil Jung pro sebe bližší, dokumentárně lépe uchopitelnou podobu gnóze. Navíc se občas cítil nejen on sám jako gnostik. Ve stati „Problém duše moderního člověka“ (Berlín 1928) diagnostikuje „temné, téměř chorobně se jevící fenomény hlubin duše“, které mu připomínají gnózi prvních století. Jung se ovšem i zde zříká jakéhokoli rozlišování, když jedním dechem jmenuje teosofii, anthroposofii, „hinduizovanou\* gnózi nejčistšího ražení“, a též indickou kundaliní jógu. Že se tato „moderní gnóze“ tváří vědecky, nehodnotí jako zastírací manévr, nýbrž jako pozitivní znamení. Neboť na rozdíl od tradičních, v Evropě převládajících forem náboženství nechce dnešní člověk „věřit“ ve smyslu nekritického přejímání věrouky (teologický pojem víry není předmětem diskuse), ale chce „poznání“. Jung má na mysli zejména touhu po „prazkušenosti“, tedy nikoli uspokojování žízně po vědě. A právě k této prazkušenosti, resp. k vědomé účasti na zásobě zkušeností vlastní duše, chce Jung podat návod. Holandský gnózolog Gilles Quispel proto patrně logicky soudí: „Nejdůležitější gnózi našeho století je komplexní psychologie C. G. Junga. Předkládá vědecké objevy a pozorování, jejichž hodnotu a pravdu nemůže

---

\* v českém vydání jako *hinduizující*; v něm. orig. *eine indisch zurechtgemachte* - pozn. překl.

nikdo popřít. Že však za touto psychologií vězí typus gnostického postoje, je tajemství, které asi zůstalo málokomu skryto. Tak se ukazuje, že gnóze patří bezvadně k západní tradici.“ Výtku, že je gnostik, učinila Jungovi naposled Hedda J. Herwigová, která se ji pokusila precizovat v tom směru, že Jung uskutečnil „okultistický krok od hypotetického ‚mundus intellegibilis‘ k substancilizaci ‚principů‘ na svět duchů“.

Těchto několik málo údajů, především Jungova vlastní svědectví, mohou vzbuzovat dojem, že o zčásti otevřené, zčásti skryté gnózi nelze u Junga déle pochybovat. Je tedy třeba postavit Steinera a Junga na stranu těch, kteří jsou jako gnostikové nebo jako pseudognostikové vláčeni dějinami církve a kacířství jako nepříjemný balast, jehož se církev snaží (bezvýsledně) zbavit - podle dobového vkusu - vymýcením, zamlčováním, difamováním?

Odpověď na tuto otázku je možná v podstatě jen tehdy, budeme-li usilovat o diferenciaci. Neboť stále ještě, pomineme-li několik výjimek, se i přes více než 150 roků intenzivního bádání zaměřeného na gnózi rezignuje na rozlišování, které je zde nutné. Dokonce i v určujícím teologickém příručním slovníku hovoří Heinrich Schlier o „onom zvláštním antickém duchovním proudu, jenž nazýváme ‚gnózi‘, popř. gnosticismem“<sup>44</sup>. Co je tedy míněno, „gnóze“ ve smyslu poznání, jehož oprávněnost potvrzuje i Nový zákon, poznání, které dokáže proniknout až k „hlubinám Božím“ (1 K 2, 10) a které přímo „život věčný /e“ (J 17, 3), nebo nějaký - ismus, nějaká ideologie? Nový zákon a oba „gnostikové“ Pavel a Jan se museli právě tak jako odpůrci raně křesťanského gnosticizmu, mezi nimi „gnostik“ Clemens z Alexandrie, vypořádat s ohrožením pseudo-gnózi. Bezpochyby existuje legitimní „gnóze křesťanství“, k níž se kdysi vyznal katolík Koepgen ve svém stejnojmenném, církevním úřadem indikovaném díle. Rozuměl tím duchovní postoj, který je nadřazen postoji logickému stejně jako dialektickému, když dokáže na základě poznání pronikat k náboženské skutečnosti.

Užitečný je bezpochyby výklad, který k otázce gnóze podal anglický dominikán Victor White, když rozlišoval na jedné straně „gnózi“ a „gnostika“, a na druhé „gnosticismus“ a „gnosticistu“. „Rozlišení je důležité proto, že by se mohl snadno objevit mylný názor, že odmítání gnosticizmu hlavní větví křesťanské církve se vztahuje i na gnózi a gnos-

tky. Tak tomu není - a ani by to nebylo nutné. Zjevení, jež bylo církví akceptováno a jež jí propůjčilo onen vlastní *raison d'être*, bylo původně samo gnózi. „Gnóze“ je bezpochyby základním novozákonním slovem, které je třeba přiřadit k víře, naději a lásce. „Scientia inflat“, překládá Jeroným známá apoštolova slova v latinské Vulgátě: vědění a poznání odpoutané od víry, lásky a naděje nadouvá. Inflací nazýval Jung nebezpečí, jemuž může člověk podlehnout, když je přímo zaplaven přívaly nevědomí, když sám sebe přecení, vžene se do bezuzdého egoismu a ztratí smysl pro sociálnost a tím pro realitu.

Postavíme-li vedle tohoto nejdůležitějšího znaku duševní inflace obraz, jenž skýtá gnosticista, je nápadná mimo jiné jedna věc: jeho pokřivený vztah ke skutečnosti; ten se projevuje v dualistickém pohledu na svět, podle něž se skutečnost radikálně dělí na světlý, dobrý, božský, duchovní svět a svět antibožský, zlý, pozemsko-materiální, temný. Proto také ono gnosticistické učení o dvou bozích, jako např. u Marciona, podle něhož svět nevzešel z rukou jednoho (dobrého) boha Stvořitele, ale je produktem neblahého demiurga. Sociální dualismus spočívá v tom, že gnosticista se jako „vědoucí“, jako „pneumatik“ odlišuje od „psychika“ (tedy jen duševního člověka), resp. od „sarkika“ (člověka masa). Jako někdo, kdo údajně disponuje gnózi, považuje se za víc než je člověk jen „věřící“ (pistik). Sounáležitost gnosis a pistis, které prakřesťané pojímali jako jednotu, byla ovšem popřena nejen gnosticismem, ale též pisticismem\*. Odtud pochází nutnost poukazovat na „poznávací funkci víry“ (Alfred Dedo). Gnosticista je vystaven nebezpečí, že gnózi zamění za spásu nebo mnohem spíše za již dosažené, milostí obdařené dokonání spásy.

Předěl mezi gnózi a gnosticismem je tenounký. A právě tímto nevyhnutelným předělem prochází „skrytá, posvátná cesta, jež se gnózi nazývá“ (naasenský traktát). Že je gnóze ohrožená gnosticistickou inflací (nadmutím), odpovídá situaci člověka jako takové. Křesťansky řečeno odehrává se život v napětí mezi svobodou a milostí.

### *Přece jen dva gnostikové?*

Kdo tedy označí Rudolfa Steinera a Carla Gustava Junga za gnostiky (nikoli za gnosticisty), vyjadřuje tím, že oba patří k dlouhé řadě těch, kteří nerezignovali na pověření člověka poznávat, nýbrž kteří se odvážili proniknout do dimenzí, které čistě racionálnímu myšlení a přírodovědecké

---

\* na víře založený postoj odmítající gnózi - pozn. aut.

empirii, dokud budou lpět na tomto způsobu bádání, musí zůstat uzavřeny. Pro oba je asi příznačné, že sice věnovali velkou pozornost starým cestám poznání, avšak gnóze, alchymie, rosikrucianství apod. jim nebyly ničím jiným než historickými orientačními body. A pomyslíme-li na gnózi v užším slova smyslu, pak - Steiner jako duchovní badatel, Jung jako psycholog - hraniční kameny této gnóze dávno překročili, když srovnávajíce, vykládajíce, začleňujíce své vlastní dílo publikovali o gnózi. K tomu nedošlo nikdy ve smyslu nekritického stranění gnózi, o gnosticizmu ani nemluvě. Svým vědomo-historickým způsobem nazírání byl například Steiner uchráněn před pouhým přebíráním gnostických myšlenek nebo před záměrem její restaurace.

Na druhou stranu nelze popřít, že Steinerův i Jungův postoj k poznání (jakkoli je u těch dvou rozdílný) se zřetelně odlišuje od personalis-dialogického myšlení, jež u Martina Bubera nebo v určitých teologických školních směrech mluví o „gnózi“, kdy - vedle nutnosti vztahu já-ty - je brána vážně zkušenost já-ono a tím i poznávací povinnost člověka. V tomto smyslu nechť jsou oba vědci označeni za gnostiky.

Tato Steinerova, resp. Jungova gnóze je však pojištěna dvojitým způsobem:

Steinerovo vysoké hodnocení myšlení, jeho úsilí dostat přírodovědecké exaktnosti, jež sdílí s Jungem, chrání obě badatelské cesty před sklouznutím do subjektivního mysticismu. Důsledné zřeknutí se jakéhokoli náboženského působení a především Steinerem zdůrazňované omezení nadmyslového bádání vůči náboženskému zjevení chrání anthroposofii a analytickou psychologii před podezřením právě z oné inflace, která byla charakterizována jako bytostný znak gnosticizmu.

Gerhard Wehr