

**Jean Herbert**

**Pojetí budoucího života**

**v hinduismu**

**(Jean Herbert: La Notion de Vie Future dans L Hind ouismus.)**

Veřejný kurs, konaný na katolických universitách v Lyoně (Stolice misiologická) v lednu až únoru 1944.

Přeloženo podle druhého, přehlednutého a opraveného vydání, které vyšlo v Editions Albin Michel, 22, rue Huyghens, Paris.

1949 - 1950

## Předmluva autorova

Následující stránky tlumočí text kursu, pořádaného na katolické theologické fakultě v Lyoně v lednu a v únoru 1944 na žádost msgra Lavaranne, presidenta kněžského misionářského díla ve Francii. Tyto kursy byly zařazeny do celkového studia pojetí budoucího života v různých mimokřesťanských náboženstvích. V tomto kursu dp. Khalife pojednal o islamu, dp. Buú-Deng, O. P., o buddhismu, dp. Boucheix, M. A. o afrických animistech.

V úmyslu organisátorů těchto kursů bylo přiblížiti se k cizím kulturám šetrně, snažiti se jim porozuměti objektivně a zbaviti se v míře co největší komplexu vlastní nadřazenosti. To snad byla při hinduismu potřebnější než v kterékoliv jiném případě. Tuto okolnost jsem vysvětlil na konci prvního kursu takto:

"Je třeba míti se na pozoru před fantastickými vyprávěními cestovatelů, chtivými exotismu a hrdými na to, že náležejí k militaristické a dobytelské rase. Tito lidé viděli z Indie jen to, čemu byli s to porozumět, a zvláště jogy a ty, jež je provádějí, popsali nejpodivnějším způsobem. Máme-li míti nějakou naději, že porozumíme těmto palčivým náboženským praktikám, které míří k nejvyšším mystickým cílům, je třeba dáti se do jejich studia za nejlepších podmínek a ne je odsuzovati dříve, než si je přezkoušíme takovými cvičeními a takovým způsobem svěření, jaký předpisují odborníci. Připomeňme si, jak výstižně nám radí autor *Následování Krista*: Chcete-li dokonale porozuměti slovům Kristovým a zažiti je, snažte se napodobiti svým životem život Kristův." (I.2). To je dobrá metoda, jak viděti věci "zvnitřka". Soudíme-li mimokřesťanské učení z vnějška s odporem nebo strachem, vydáme se v nebezpečí, že se budeme mýlit stejně hrubě jako svým způsobem ti orientálci, kteří, aniž kdy zkusili blaženství křesťanského svatého přijímání, považují je za přežitek kanibalismu. Máme nyní ve francouzském překladu dostatečný počet děl největších hinduistických mistrů, abychom mohli čerpati přímo z pramene podle pravidel nejlepší kritické metody. A jestliže chceme, jako k tomu máme právo, a možná dokonce povinnost, utvořiti si úsudek o hinduistických způsobech duchovního vývoje, musíme též míti na paměti soudnou poznámku P Garrigou-Lagrange: "Známe-li duby špatně rostlé, neznamená to, že dub nebyl vysokým a pěkným stromem." (1) Zkoumejme s odvahou tyto metody, stejně jako si přejeme, aby byly posuzovány naše, podle dobré evangelické zásady, tedy nikoliv podle neúspěchů, ale podle úspěchů. Je to otázka důležitá,

protože bez přehánění lze říci, že ještě dnes velká většina hindů - s výjimkou těch, které styk se západním materialismem odvrátil od veškerého duchovního života, - provádí jogu pod vedením kvalifikovaného učitele a vidí v ní nejlepší prostředek, jak dospět k osvobození."

Máme po ruce od nedávna hlavní dokument "Le pèlerinage aux sources"(2) svědectví oddaného katolíka Lanza del Vasta, který věčně prostudoval soukromý život Indie s jeho světly a stíny, a přinesl nám o něm první úplný a pravdivý obrázek, jaký jsme na západě dosud postrádali. Tato kniha se může čestně přiřadit ke dvěma pracím D. G. Mukeržiho, Brahmane et paria (v češtině Kasta a vyvržený) (3) a Le visage de mon frère (4), které byly dosud jediné, jež dávaly francouzskému čtenáři přesný obraz o žijící Indii, viděný zvnitřka.

Na následujících stránkách bylo použito značného počtu sanskritských výrazů a odvolání na klasické hindské texty, podrobnosti, které by nezajímaly posluchačstvo, ještě málo seznámené se základními pojmy indologie. Tyto přídatky byly ponechány v poznámkách, aby se usnadnila četba samotného textu knihy.

K druhému vydání bylo připojeno určité množství poznámek a dodatečných odkazů na jinou literaturu.

Jean Herbert.

### **Poznámka překladatelova**

Jean Herbert je přímým žákem Šri Aurobinda Ghose, jehož je hlavním překladatelem do franštiny. Všechna jeho díla by si zasluhovala překladu do češtiny, protože nemáme dnes v Evropě lépe informovaného člověka o hinduismu a joze, než je právě on. Předmluvu autorovu jsem schválně tlumočil doslova, aby vysvětlil rozdílný postoj katolické církve ve Francii k indickému a k jiným světovým náboženstvím, než jaký má katolická církev u nás. Duch francouzské katolické církve se mi zdá být asi právem nejen odvážnější, ale také plodnější.

Následující dílo překládám doslova až na několik vět úvodní kapitoly, které se týkají vymezení pojmu "hind" a jiných jazykových potíží, jež mají jen Francouzi a nikoliv my. Odvolání na francouzskou literaturu jsem ponechal beze změny. Při popisu sanskritských slov do češtiny jsem se držel obvyklého českého způsobu.

1. listopadu 1949

## I. Úvod

### 1. Hind

Považuji za správné nazývat hindy ty lidi, kteří od nejstarších dob až dodnes, bez ohledu na rasu a zem, ve které žijí, uznávají jako jedinou nejvyšší autoritu rozsáhlá Svatá písma, jejichž základem jsou čtyři Védy v nejširším slova smyslu, tj. počítaje v to Upanišady a příslušející texty. (5).

Nepočítáme tedy mezi hindy ty obyvatele Indie, kteří patří k náboženstvím animistickým, k parsismu, k židovstvu, křesťanství nebo k islamu. Nepočítáme k nim ani Sikhy, kteří kombinují hinduismus s islamem, ale sami se staví mimo obě náboženství. Dále k nim nepočítáme buddhisty - mimo Burmu velmi řídké se v Indii vyskytující - kteří se sami považují za jinověrce, přestože hindové spatřují v učení Buddhově jen jednu z nespočetných obměn jejich vlastního náboženství (6).

Naproti tomu bychom mohli k hindům zahrnouti džany, kteří se hlasitě dožadují své příslušnosti k hinduismu (7). Jelikož se však jejich názory značně liší od ostatních hinduistických názorů, přizpůsobíme se oficiálnímu sčítání lidu v Indii a ponecháme je rovněž mimo. Konečně uvnitř samotného hinduismu ponecháme stranou Brahme-Samadž, velmi málo početnou elitu, jejíž víra byla silně ovlivněná unitářským křesťanstvím.

Co se týče časového vymezení, bylo by zřejmě dětinné, kdybychom tvrdili, že hinduismus během pěti až šesti tisíc let své historie nedoznal změn. Nej povrchnější pozorovatel se diví, jak přerůzně jsou v něm pojímána základní dogmata ve svatých hymnech, které tvoří možná (8) nejstarší část véd nebo aspoň toho, co se nám z nich zachovalo v obrazném a tajném učení Upanišad a ve thesích středověkých filosofických škol (9). V časovém období, která můžeme zasadit do více či méně přesných dat, muži jako Buddha, Šankara, Kabír, Čaitanja, Šri Aurobindo nepochybně přinesli v oblasti náboženství a ducha nová světla, z nichž těží následující generace. Bezpochyby bychom objevili mezi velkými učiteli hinduismu dokonce živé spory tam, kde vyvracejí své předchůdce nebo i současníky v důležitých otázkách učení.

Myslím však, že nejsme oprávněni předpokládati nějakou opravdovou obměnu nebo viděti nějaké trhliny a převratné změny

v učení, které by nás opravňovaly stanoviti rozdílná období myšlení, jaká nezná hinduistická tradice. Všichni učitelé duchovních nauk, jak po sobě následovali, zcela přijímali autoritu hlavních Svatých písem (prasthánas): Upanišad, Bhagavad-Gíty, Brahma-Suter. Jejich diskuse a novoty týkaly se vždycky jen výkladu, který se jim může dát, a toho, jaké přednosti může poskytnouti to nebo ono jejich stanovisko. Přejeme-li si nějaké srovnání, nejsnáze bychom je našli v historii katolické církve a ve výkladech církevních otců, týkajících se dogmatu: I když jsou v jejich výkladech rozdíly, nikdy nám nevstoupí na mysl, abychom mluvili o mnoha druzích křesťanství.

Představiti si v lůně hinduismu oposici, znamenalo by ostatně zcela nedbati jednoho jeho základního rysu. Jak uvidíme později, hinduismus nepřipouští, že lidská logika - a tím méně logika západní, uzavřená do přísných dilemat, jež považuje za skutečnosti, a pracující se syllogismy - může býti právem použita k tomu, co přesahuje lidskou soudnost, zvláště pokud se týče Boha, duše, původu a konce světa. Západní lidé mohli pouze zesměšnit velkého logika Šankara (10), podtrhující, že jeho způsob myšlení zavrhuje základní zásadu "A jest buď E nebo ne B." Ať už si myslíme cokoliv o vnitřní hodnotě tohoto systému daleko pružnějšího než je náš, je třeba si zapamatovati, že dovoluje připustiti zároveň relativní pravdu několika těsí zdánlivě nesmiřitelných. Mándukje Upanišad tvrdí: "Pojetí monistické neodporuje pojetí dualistickému." (III,18). A Šri Ramakrišna potvrzuje tento postoj výrokem: "Šankarovo vysvětlení Vedanty je dokonale přesné, avšak co říká o ní Rámánudža, je rovněž správné" (11).

Po mém mínění původ zdánlivých rozdílů mezi jednotlivými obdobími náboženské hinduistické literatury má býti hledán jinde než v protichůdných věrách. Lze jej s větší pravděpodobností vysvětliti ze dvou různých, ale zcela běžných zjevů.

Především je dovoleno předpokládati velkou různorodost ve stupni duchovního vývoje kteréhokoliv národa ve kterékoli chvíli jeho historie. Je těžko si představiti nějakou významnější lidskou společnost, v níž by se nestřetával velký počet smyslových materialistů s ritualisty jednajícími bez bázně před božím trestem, s lidmi důkladně mravnými a náboženskými a s pravými mystiky, vedenými láskou Boží. Jestliže základ učení, daného jedněm i druhým, a jimi předávaný dále, je nevyhnutelně týž, jeho podoba se mezitím podstatně mění. Ze všech náboženských textů, které si hindové předávali před narozením Buddhovým jen ústně, zachovalo se nám zřejmě jen několik zlomků. Hinduistická tradice,

které si naši orientalisté dosti neváží, a která skrývá pod barvitými obrazy hluboké pravdy nejen psychologické a duchovní, ale také historické, říká, že Věda-Vjása (12), kompilátor Véd, zachoval pro začátek železného věku, ve kterém nyní žijeme, jen texty, vhodné pro použití ještě

v tomto věku, a směle určil k zapomnění větší a hlubší část textů, které jsou už nepochopitelné (13). Je tedy trochu odvážné se domnívati, při výkladech náboženských hymnů, jež se nám dochovaly, že jsou vším, več věřili, co znali a jak mysli hindové nejstarších dob (14).

Potom třeba říci, že způsob vyučování nebo lépe řečeno podání duchovních pravd byl v klasické Indii - jak se můžeme přesvědčiti na tom, co se z něho ještě dochovalo - značně rozdílný od způsobu vyučování v našich školách a universitách na Západě. Učitel (mistr) přijímal za žáky jen takové jedince, u nichž zjistil po přísných zkouškách, že mají hmotné, rozumové, mravní a duchovní vlastnosti, které považoval za potřebné. Vyučoval je přísně individuálně a tajně, a odhaloval každému z nich jen malou částku z toho vědění, o němž byl přesvědčen, že je pochopí a přijmou během dlouhé meditace, která mohla trvati roky, ba jak praví hindové, i mnohé, za sebou následující vtělení. Je pochopitelné, že za takových okolností zbyly z těchto vědomostí jen řídké a těžce srozumitelné, psané stopy po způsobu zápisků pro usnadnění paměti (15).

Později, bezpochyby proto, že i v Indii přestal být člověk schopen tak úplného soustředění a musel se více spoléhati na svůj rozum (16), přešlo se k výkladům formou stále více a více rozumovým. Šlo však pořád o tytéž základní pravdy, viděné velkými mudrci (rišii) a vždy prožívané mistry. Jen technika jejich podání byla přizpůsobena novým potřebám. Dopouštíme se hrubé chyby, domníváme-li se, že šlo o změny v podstatě.

## **2. Průměrný moderní hind**

Nebudu se pokoušeti o historickou nebo archeologickou studii o tom, zda naši vědci předpokládají právem či neprávem, že se vyvíjelo pojetí budoucího života od dob védských až po naše dni, nebudu vyzdvihovati, jak západní kritika považuje za svou povinnost činiti všechny drobné a poznatelné rozdíly, aby mohla ukazovat buď na původovou souvislost nebo na protiklady. Ani nebudu následovat pandity moderní Indie, velké formální znalce svatých textů a jejich klasických výkladů, takové pandity, jejichž učenost se měří podle počtu sanskrtských citátů, které umí. Spíše

se budu snažiti, jak pojímá budoucí život "průměrný hind", který je naším současníkem, a budu si přitom pomáhat jak nejrozšířenější lidovou věrou, tak učením velkých učitelů (mistrů) naší doby, přihlížeje jen k těm starým textům, které jsou co nejznámější a nejčastěji citovány. Daleko více budu trvat na tom, co tvoří společný základ nynějších věr, než na různých teoriích, které mají snahu vymeziti rozdíl sekt v prostoru a času (17). Ukáži též na několik podobností s křesťanskými autory, které považujeme za autority, a to prostě proto, že mezi hinduistickými názory, jež se nám zdají být tak podivné, jsou některé, které jsou velmi podobné našemu běžnému způsobu myšlení.

Myslím, že když budu postupovati takovýmto způsobem, přivedu vás snáze k porozumění mentalitě národa, u něhož někteří

z vás budou pověřeni svými úkoly. A mimoto budu hledat metafyzické základy méně ve starobylých textech, podléhajících, jak se nám zdá, vzájemně si odporujícím výkladům, než v učení současných hinduistických učitelů (mistrů), a tak nejen budu moci snáze nalézt spolehlivý a živý základ, nýbrž se tak přidržím toho nejklassičtějšího a nejpravověrnějšího výkladu. My křesťané jsme ochotni posuzovati pravost světcovu podle toho, zda je pravověrný, zda se jeho život, slova a spisy shodují s dogmatem naší církve. Hindové však si počínají jinak. Podle nich je světec či lépe mudrc ten, kdo v kterékoliv době svým životem a slovy (18) přináší neotřesitelný důkaz o pravdě, zjevně ve svatých písmech - zcela tak jako v laboratoři, kde vědec potvrzuje objevy svých předchůdců opakováním jejich zkušeností (19). Jestliže hindové zakládají veškerou svou víru na svých Svatých písmech, děje se to z větší části proto, že jejich mudrci dosahují nejvyšších cílů duchovních sledování té nebo oné cesty, naznačené v těchto písmech, a protože jejich mudrci jim tvrdí, že tato Písma podrobili zkoušce a osobní zkušeností zjistili jejich pravost. Ještě lépe lze říci, že hindové vždy očekávají od každého ze svých mudrců, že jim zodpovědně vysvětlí skrytý smysl Písem, ale též že budou těžiti ze zkušenosti všech svých předchůdců, objevující ve Svatých písmech nové významy a dosud netušené bohatství (20).

### **3. Místo budoucího života**

V očích křesťana chvíle, ve které dokonává svůj pozemský život, představuje rozhodnou fázi pro vše, co bude následovat. Tato chvíle značí konec velice zajímavé zkušenosti, kterou jsme

prodělali jen jedenkrát, která se pro nás nikdy nebude opakovat, a začátek úplně rozdílného života, s nímž dosud nemáme žádnou zkušenost a jež má trvat, vyjádřeno mírně, velmi dlouze. Tato chvíle však znamená ještě více než třeba velmi důležitý mezník na naší cestě, neboť od tohoto okamžiku závisí náš osud po celý zbytek věčnosti. Je potom přirozené, že v našem vědomí problémy, vztahující se



k životu záhrobnímu a náležející k životu na zemi, tvoří dvě přesně oddělené skupiny, které často studujeme odděleně na vzdor vlivu, jež má jedno na druhé.

Jinak je tomu u hinda. V jeho očích lidský život, tak, jak jej známe mezi zrozením na jedné straně a smrtí na druhé straně, znamená jen jedno z četných období na cestě, kterou máme projít. Již jsme jich hodně více či méně podobných prodělali, a většina

z nás jich musí ještě mnoho projít dříve než dojde na konec vývoje (21). Také smrt znamená pro hinda jen konec jedné kapitoly, a když ne začátek další analogické kapitoly, tak aspoň začátek mezidobí, po němž přijdou další lidské životy na zemi. Na tom, čím jsme

v okamžiku smrti, nezávisí náš osud celého zbytku věčnosti, nýbrž

v určité míře jen orientace, kterou se bude řídit náš život. Je tedy těžké, ba téměř nemožné, v hinduismu odděleně uvažovati o problémech budoucího života. Chceme-li pochopiti, co pro hindy znamená život a smrt a také budoucí život, je třeba napřed velmi přesně rozeznávati mezi tím, co budu nazývati s jedné strany lidskou existencí (manuš-jatva) a s druhé strany život v dualismu, v párech dvojic (dvandva). Budu rozuměti lidskou existencí nám známé časové rozpětí mezi zrozením případně početím a smrtí, tj. období, v němž máme živoucí lidské tělo. Životem v dualismu budu nazývati časové období daleko delší, během něhož se chováme jako rozdílní a oddělení od všeho, co nás obklopuje. Podle hinduistického pojetí, tento život v dualismu obsahuje pro každého z nás značné množství za sebou následujících etap, do nichž náleží mnoho lidských existencí, které jsme právě definovali.

## **II. ŽIVOT V DUALISMU**

### **A. Předmluva**

#### **1. Není jediným jež lze pochopiti**

Stav vědomí, ve kterém se nyní nacházíme, není toho druhu, abychom v něm mohli mít vidění nejvyšší a poslední skutečnosti. Tento stav je charakteristický mnohostí bytostí a odděleností jedněch od druhých. Jsme proniknuti myšlenkou, že já je odděleno od ne-já, subjekt od objektu, člověk od přírody a od Boha, dobro od zla, život od smrti, světlo od temností, minulost od přítomnosti a budoucnosti. Avšak jsou stavy vědomí, v nichž tento

dualismus, tyto polarity mizí nebo se mění. Je to stav nevýslovné, úplné jednoty nebo stav spojení s Bohem, běžný též u velkých křesťanských mystiků. Možná, že jsou, jak tvrdí Šri Aurobindo, ještě jiné stavy daleko vyšší, než o jakých si nyní můžeme udělat představu. Avšak zde vnikáme do oblasti, o níž ti, jimž schází osobní zkušenosti, mohou si učiniti jen odvážné domněnky. Ať už však jsou jakékoliv ony ostatní možné stavy, náš stav je charakterisován vědomím duality, nad níž neexistuje ani smyslový pocit, ani myšlenka ani činnost, ani změna, ani příčinnost, ani čas, ani prostor, ani život.

Tento stav není nepodobný stavu, do něhož se dostal člověk, podle křesťanského pojetí, když pojedl zakázané ovoce se stromu poznání dobra a zla, tedy základní duality, která symbolisuje všechny ostatní, o nichž můžeme předpokládati, že jsou s této odvozeny (22).

Je logické, máme-li za to, že tento stav začal tehdy, když jsme si začli uvědomovat dualismus, že bude i končit, až ztratíme právě toto vědomí duality. (23).

## **2. Vývoj duše**

Pomineme-li drobné teoretické rozdíly jednotlivých škol, můžeme říci, že jediný stálý prvek, který nás provází přes všechny dramatické obraty v našem dlouhém vývoji, je to, co hindové nazývají átma, a my abychom se nemuseli zabývatí sanskrtskými pojmy (24), budeme jej nazývatí duší (25). Tomuto slovu se už tolikrát tak různě rozumělo, že si nebudeme příliš vyčítati, když mu dáme další význam, který postupně vysvětlíme během této studie.

Svou numenální povahou je tato duše povznesena nad dualismus, avšak projevuje se u ní něco, co se podobá zapomenutí nebo klamu (ilusi) nebo snu, a pro tento zjev jedná, jako by věřila, že je ponořena do tohoto vědomí, jakoby si představovala, že je individuální (oddělenou) bytostí v tom smyslu, jak my rozumíme tomuto pojmu, jako by musela projítí dlouhým vývojem, dříve než se bude moci zbavití všech klamných ztotožňování, vzniklých touto ilusí.

## **3. Začátky vývoje**

Hned na začátku narážíme na dva problémy, o nichž se zběžně zmíníme, neboť vyplývá z našeho pojednání: první důvod tohoto života v dualitě a vývoj duše až do chvíle, kdy se zdá, že si

opravdu začíná uvědomovati svůj stav, tj. období mentalisace (oduševnění), které začíná buď ve stavu lidském nebo ve stavu vyšších zvířat.

O prvním předmětu zde uvedu jen jednu ze zajímavých odpovědí (je jich mnoho jiných) na tuto těžkou otázku, s níž se střetávají všechna náboženství: "Proč člověk upadl do tohoto nynějšího nízkého stavu, nebo proč si myslí, že se do něho dostal? Proč Bůh, stvořitel všemohoucí, nestvořil člověka dokonalého a neschopného hřešiti a neudržel jej v takovém stavu?"

Hindové se ve své odpovědi staví na stanovisko čisté logiky a říkají: Otázka "Proč?" může povstati jen v oblasti, kde vládne příčinnost, tj. ve stavu vědomí mnohosti, která je potřebná pro tuto příčinnost. Mimo dualitu nelze ji klásti." Je to tedy nesmysl, těžká logická chyba, když se ptáme: "Proč vznikl dualismus?" (26). Je třeba přiznat, že tento argument nepostrádá síly, i když neuspokojuje naše hluboká přání, často podporovaná velmi chabou logikou.

O druhém předmětu uveďme jeden z hinduistických výkladů o stádové duši, která předchází duši individuální (27). Tato teorie, podle níž elementární duše, s níž se setkáváme v nižších oblastech a která se projevuje nebo je pozorovatelná, jen když je mnoho jednotek pohromadě, je podporována zvláště theosofy, kteří tvoří v Indii sektu početně velmi slabou, ale kvalitativně zajímavou.

Podívejme se nyní, jak se chová - nebo jak se zdá chovati - duše od chvíle, kdy zřejmě nabyla vědomí své oddělené individuality, až do chvíle, kdy ztrácí toto vědomí zároveň, jak vychází ze života v dualitě do širšího života.

## **B. Všeobecná část**

### **1. Období egoismu**

Na úrovni duchovního vývoje je toto období charakterisované bitvou, kterou svádí - nebo zdá se, že svádí, či domnívá se, že vede - duše, aby se zbavila pout, které ji udržují v dualismu, a přidržela se nových svazků. Na hmotné a viditelné úrovni se toto období skládá z určitého množství za sebou následujících pozemských životů ve

tvary vyšších zvířat nebo ve tvaru lidském a nebo v různých vtělených tvarech v temnější hmotě. Tyto jednotlivé existence jsou vzájemně od sebe odděleny přechodnými stavy rozdílné povahy, pekly nebo ráji. V psychologickém pojetí lze souhrn těchto existencí nazvat obdobím egoismu ve smyslu "uvědomování si jáství" (ahamkara). Swámi Vivekananda srovnává celý tento život s řekou, která napřed teče mírně, tiše, pak se náhle dostane do peřejí, kde se zmítá, pění, víří, hučí, až nakonec odtéká opět pokojným a klidným tokem. Období víření je ona fáze egoismu, během níž křičíme mé tělo, má žena, mé děti, mé myšlenky, můj majetek." To je život v dualismu, a zvláště tento život, prožívaný vědomě.

## **2. Karma**

K tomuto období života v dualismu náleží nejzřejměji pojem karmy. V podstatě myšlenka karmy je jak jednoduchá, tak logická. Je to zásada, že každá činnost musí nést ovoce pro toho, kdo jí koná. Jinými slovy, co kdo zasívá, to sklízí. A opačně, všechno co zažíváme, ať dobrého či zlého, je přímý následek určitých skutků, které jsme učinili, čili sklízíme, co jsme zaselí. To není tedy zákon fatalismu (28).

Pro nás, lidi ze Západu, zdá se, že tento zákon připouští četné a vážné výjimky. Můžeme-li se utěšovati myšlenkou, že nehodní, kteří byli zde na zemi šťastni, budou potrestáni po smrti (29), a že ctnostní, kteří před našima očima vedli bídou existenci, obdrží později spravedlivou odměnu, pak je pro nás velmi těžko zcela spravedlivě vysvětliti, proč se některé dítě rodí zdravé, silné, inteligentní, v rodině zámožné a zbožné, zatímco jiné se rodí znetvořené, nemocné nebo slabomyslné, v prostředí špinavém nebo zhýralém, proč se takový člověk zdá být stíhán neúprosným neštěstím, zatímco jinému se daří, na co sáhne.

Pro hinda vypadají tyto věci jinak: Skutky, učiněné v jedné oddělené existenci, nenesou nutně své ovoce v témže životě: často je třeba čekati velmi dlouho, než se setkáme s výsledky. Hindové se tedy vůbec nediví, když vidí, že zločin zůstává nepotrestán a ctnost bez odměny, ani když vidí trpěti bez srozumitelného ospravedlnění někoho, kdo se zdá být úplně nevinný. V tomto životě neseme následky skutků, které jsme vykonali v minulých životech, ale za něž jsme ještě nedostali odplatu. (30). A stejně tak, těmi ze svých činností, které zde konáme, aniž za ně zatím sklízíme účinky, vytváříme rezervu zasloužených následků dobrých nebo zlých, které se projeví v

dalších obdobích. Okolnost, že si nevzpomínáme na své předcházející životy, nepřipravuje tuto teorii o její hodnotu. Což si vzpomínáme na něco z toho, co jsme dělali nebo co se nám stalo před šesti měsíci? Často si ani nevzpomeneme, co jsme jedli před týdnem, a přece se nám zdá samozřejmé, že neseme následky i zapomenutých skutků (31).

Přiznejme si loyálně všechno, co je na této myšlence posilujícího a všechno uklidnění, které přináší naší touze po logice a spravedlnosti vrozené lidskému srdci. Nedivíme se, že Maeterlinek

v ní viděl "nejvyšší, nejspravedlnější a nejnedotknutelnější mravní zásadu, kterou lze člověku nabídnouti" (32). Buďme si však vědomi také jejích vážných následků.

Zřejmě jen v tomto světě dualismu můžeme nésti následky činů, jež jsme zde vykonali. Nuže, jelikož hinduistické myšlení zůstává vždy přísně logické, říká nám že budeme muset pokračovati v těchto životech tak dlouho, dokud nevyčerpáme všechny následky všech svých skutků. Dobré skutky vytvářejí dobrou karmu, špatné skutky špatnou karmu. Za všechny tyto skutky musíme vyčerpati dobrou odplatu nebo tresty, dříve než budeme moci dospěti ke konečnému a nezvratitelnému osvobození (mokše, mukti).

Země, na které žijeme, nebo abstraktněji vyjádřeno, stav vědomí, odpovídající životu na této zemi, představuje sféru nebo úroveň karmy (karma-bhúmi, karma-kšetra), to znamená, že jen zde můžeme vytvářeti novou karmu, neutralisovati tu, kterou jsme už obtíženi, a naučiti se jí dále nehromaditi. Můžeme sice sklízeti ovoce své dřívější karmy jinde než zde, v jiných světech, které tvoří také součást dualistického vesmíru, jako jsou pekla nebo ráje, ale tam je můžeme zažívat jen pasivně po delší nebo kratší dobu, ale opět se musíme vrátit jen sem na zem, abychom tu pokračovali ve svém vývoji až k dokonalosti. Máme-li tedy ještě vyčerpávat karmu (prárabdha-karma), musíme se zrozovati na zem, a to po různě dlouhých mezidobích, a následkem toho zase vždy znovu umírat, jsme unášeni věčným koloběhem smrtí a zrozením (samsara).

Osvobození, jež je pro hindy hlavní cíl života, a obecněji, celého vývoje, má za následek vysvobození z tohoto okruhu umírání a zrození.

Zde je třeba zdůrazniti základní rozdíl mezi křesťanským a hinduistickým myšlením. Myslíme-li my na nesmrtelnost, rádi si ji představujeme jako vítězství nad smrtí, nad tím nepřítelem, o

němž nám řekl svatý Pavel, že bude přemožen naposled (I. Kor. V, 26). Pro hindy není smrt ničím jiným než smutný konec každého života, který začíná zrozením. Co se rodí, je odsouzeno ke smrti (33). A tak, postupující o jeden článek v řetězu příčinnosti, spojují pojetí nesmrtelnosti nikoliv s překonáním smrti, ale spíše s překonáním zrození, předběžné podmínky, potřebné a dostačující ke smrti (34). Hind, toužící po zduchovnění, nežádá si nekonečné prodloužení jednoho života, který začíná v čase. Žádá si, aby byl zbaven povinnosti se znovu vtělovat.

My jsme však viděli, že nutnost se zroditi vyplývá samočinně

z přítomnosti ještě nevyčerpané individuální karmy (35). Zkoumejme tedy, jak se vytváří karma a jak se ničí.

Všechny naše životní činnosti jsou chytačky: činnosti v pravém slova smyslu, vědomé či nikoliv, myšlenky, názory, přání, dokonce opomenutí, vytvářejí mezi námi a tím, co je jejich předmětem, vztahy a pouta. Při objevení se každého vztahu zauzluje se pouto, více či méně jemné, více či méně pevné, více či méně stálé, ale pouto, které hindové nazývají poutem karmickým. Podle toho, oč jde, může takové pouto pro původce činu býti dluhem, který bude muset jednoho dne zaplatit, nebo pohledávkou, kterou si bude muset jednou vybrat. Nebo ze stanoviska čistě individuálního může to býti chyba, kterou je třeba odpykati, hindové říkají omyl, který třeba napravit nebo nahraditi (36) či ctnostný čin, za nějž je třeba přijmouti odměnu (37).

Hind, který chce dospěti k osvobození, nachází se v situaci velmi tragické: ví, že všechno, co dělá, ať už dobré nebo zlé, způsobuje pro něho odplatu, jejíž následek bude neustálé oddělování příchodu tohoto osvobození. Chápete potom, že se mluví o "pesimismu" Upanišad a pesimismu celkového postoje hinda (38).

### **3. Joga**

Ve skutečnosti cesta není tak úplně beznadějná, jak se zdá, a pan Oliver Lacombe právem říká, že v Upanišádách "vedoucím hlasem je mohutná radost" (39). Hindové to dobře vědí, poněvadž mají před očima za všech dob, muže a ženy, kteří vždycky v určitém množství dosahovali tohoto osvobození. Jakými prostředky unikají rušivému rozporu, před nějž jsme postaveni?

Učiňme především důležité pozorování. Jestliže v metafysickém pojetí dobro i zlo stejně vytváří překážky, které oddalují chvíli osvobození, přesto nemají stejné místo na úrovni mravní a

praktické. Zlo, a zde se u hindů opět střetáváme s běžným křesťanským názorem, musí být zničeno za každou cenu. Časopis *Jésuites missionnaires* vyzdvihuje velmi případně toto hinduistické "zběsilé hledání mravní čistoty" a zjišťuje, že hind "je tvorem příkladně mravním" (40). Ostatně celkem lze zničit zlo jen do té míry, do jaké může být nahrazeno jemu odpovídajícím mu dobrem (pratipakša-bhavana). Hindové však se liší od nás postojem vůči dobru, které je pro křesťany prostředkem ke spáse, kdežto pro ně pramenem otroctví (41). Pro ně jsou vskutku dobro a zlo dva póly téže duality, a existují jen jako jedno závislé na druhém. Není možno postřehovati relativní dobro (tj. dobro na úrovni lidské na rozdíl od Dobra absolutního, které je povznešeno nad lidský původ), aniž bychom zároveň nepředpokládali existenci relativního zla, právě jako myšlenka tepla nemůže existovati bez souvztažné myšlenky zimy. Když však je cílem povznést se nad vědomí duality, nemůžeme uniknouti jednomu z těchto pólů, aniž bychom zároveň nenarazili na druhý. Musíme se nakonec povznést nad dobro a zlo a dospět na úroveň, kde už více neobstojí jejich dualita. Hinduistický postoj bude možná srozumitelnější ve světle dvou podobností, která mají za účel jej osvětliti.

První pronesl Šri Ramakrišna:

"Vrazíte-li si trn do nohy, vezmete jiný trn, abyste jím prvý vytáhli a pak oba dva odhodíte. Právě tak, abyste se zbavili trnu nevědomosti (avidjá) (nevědomost znamená zde totéž, co zlo), použijete trnu poznání (totéž co dobro). Pak se plným právem zbavíte jak trnu nevědomosti, tak trnu poznání, abyste uskutečnili Absolutno, neboť ono je jak mimo poznání, tak mimo nevědomost." (42)

Druhé, ještě pádnější přirovnání pochází od ženy, která je naší současnicí, Má ananda Mojí: "Oheň uhasíná," praví nám, "jakmile je spáleno všechno palivo, právě tak dobré myšlenky se živí špatnými, mění je v popel a nakonec ony obě uhasínají." (43)

Ale nepřestává být méně pravdivé, že je třeba se zbaviti břemene, které nám ukládají všechny naše činy, dobré i zlé. Jak toho dosáhnouti? Řešení tohoto problému, jak nám je nabízí Indie, se nazývá joga. Slovo joga pochází z kořene, k němuž se druzí francouzská slova *joug* (jho), *conjugal* (manželský) atd., která připomínají myšlenku jako spojití (*joindre*), připevniti (*sttecher*), opět svázati (*relier*). Je to téměř stejná myšlenka, s jakou se shledáváme v etymologii slova *religio* (náboženství), znovunavázání a spojení.

Způsobem, jakým nás zajímá, je joga především to, co znovu spojuje člověka s jeho pravým bytím nebo s Bohem, s átmanem, nebo Brahmanem, což jsou pro hindy dva pojmy téměř zaměnitelné, stejné. Joga je současně tímto stavem spojení, a cestami, které k němu vedou. Cesty ty jsou četné, a každý člověk musí hledat tu, pro kterou se nejlépe hodí svou povahou, životními podmínkami atd. Z těchto jog poskytuje nejpřímější řešení problému, který jsme postavili, karma-joga.

Snadno porozumíme, jak může člověk vyčerpat existující karmu podrobením se jejím následkům, jsa nebo nejsa si vědom pouta, které spojuje následky s jejich příčinami. Jeden hinduistický mnich, který přijel jednoho dne do Ženevy, byl překvapen, že se nemůže hned odebrat ke svým přátelům, kteří ho očekávali na nádraží. Když jsme mu vysvětlili skrz mříž, že se musí napřed podrobiti celním a pasovým formalitám, devisové kontrole atd. uklonil se s úsměvem, řka: "Dobře, dobře, odčičme si trochu karmy!"

Avšak daleko horším problémem je, jak si nestřádat novou karmu. Je jedno jednoduché a samozřejmé řešení, podle něhož se člověk vzdává veškeré činnosti, hledá záštitu v silné, a absolutní pasivitě, která končí dříve nebo později smrtí. Je to řešení hrdinné a v Indii často vyhledávané, spíše přísnými džainy, než samotnými hindy. (44). Avšak ani tato metoda není úplně uspokojivá, neboť dokonce zřeknutí se činnosti je činnost, a vždycky zbývá něco činnosti více či méně nevědomé (dýchání, oběh krve, přání, myšlení, atd.), a tu nemůžeme zcela vyloučit.

Jak je tento problém rozřešen v karma-joze? Bhagavad-gíta, která poskytuje v tomto směru texty všeobecně známé všem hindům, činí zásadní rozdíl mezi činností ve vlastním slova smyslu (v nejširším pojetí, jaké dáváme tomuto termínu) a připoutaností k této činnosti a jejímu ovoci. Prohlašuje zvláště povoláním svědectvím Krišnovým, že karmicky člověka nespoutává samotná činnost, nýbrž naše připoutanost (45). Odtud snadno vyjadřitelné, ale těžko proveditelné pravidlo: Aby se netvořila nová karma, stačí nepřipoutávat se ani ke skutkům, ani k ovoci těchto skutků (niškáma-karma).

Chce-li toho dosáhnouti, má hind na výběr celou řadu možných postojů. Může obětovat Bohu ze všech svých činů a jejich plodů (46), může se považovat za nástroj bez vlastní vůle v rukou božského Dělníka, může hledat základní podstatu svého Já, aby objevil, že ve skutečnosti je vlastně jiskrou božího ohně,



může se považovati za svědka vlastních skutků a jejich následků, aniž by se ztotožňoval s původcem těchto činů, může odevzdati Bohu celou svou podstatu (47) atd. Je mnoho jog s nesčetnými varianty, nesou různá jména, každý z nich má techniku mnohokrátě přesně popsanou, a připouštějí značné použití meditace (rozjímání) a koncentrace (soustředění).

### **C. Činné životy**

Jak se rozvíjí život během očekávání osvobození od chvíle, kdy se projevílo oduševnění (mentalisace)?

Můžeme rozlišovati dvě kategorie období: Jedny zároveň aktivní i pasivní, kdy se střádá karma a kdy se ničí (existence lidské, zvířecí, božské, démonické) a druhé čistě pasivní, kdy se ničí karma, avšak kdy se nemůže ani střádati nová, ani se nemůže pokračovati ve vývoji (pekla a ráje).

#### **1. Lidské životy**

Lidská existence je nejdůležitější, až na malé výjimky. Jen během takové existence je možno uskutečniti Boha, to je osvobození (48). Viděli jsme, jakou roli v ní hraje egoismus, karma a joga, víme, že pro hindy se opakuje tolikrát, kolikrát je toho zapotřebí, aby duše dospěla ke konci svého vývoje. Všimněme si však ještě několika zvláštností. Především, podstatným prvkem zůstává duše, která jediná trvá, tělo pocházející ze hmoty a určené, aby se do ní vrátilo, nebo spíše, aby nikdy nepřestalo být součástí této hmoty, je jen dočasným nástrojem, a hindové nerozumí naší katolické myšlence vzkříšení těla, právě jako si nedovedou představit vzkříšení oděvu. "Jako člověk odkládá starý šat a bere si jiný, nový tak duše opouští své vysílené tělo a vchází v nový tvar" (49). Některé védské texty (50) zdají se dokonce naznačovati, že duše může znovu nalézt své staré tělo, a to úplně a oslavené, avšak tyto pasáže se patrně mají vysvětlovati esoterně. Jestli my křesťané rádi říkáme o chvíli smrti, že vypouštíme duši nebo že odevzdáváme duši Bohu, hindové mluví o opuštění těla (51).

Z toho plynou některé zvláštní důsledky, např. tyto: Ježto tělo je jen nástroj v rukou duše a jí slouží, jakmile tato je

dostatečně osvícena, aby mohla vyčerpat zbyvající karmu, tato duše může za určitých okolností vyrobiti další lidská těla a používati jich zároveň několik, aby se rychleji zbavila karmy. Tomu učí neklasičtější texty, a všeobecně se má za to, že jistí velcí mudrci mají tuto moc (52). Swámi Vivekananda želí dokonce toho, že se za našich dnů tento zjev vyskytuje méně než dříve (53). "Jogin", pravil Bhavadeva Mišra, "může oživit více než jeden tvar, právě jako z jedné lampy může býti živeno více knotů" (54).

Druh lidského zrození, kterého se dostane duši, je dán a předurčen zásluhami a proviněními, jež si duše nastřádala za předcházejících vtělení (55).

## **2. Zvířecí životy**

Duše může také i po svém oduševnění (mentalisace) dlíti v tělech zvířecích. Zákony Manuovy, které si zachovaly u značné části hindů velkou vážnost, praví kategoricky: Člověk, který se dopustil určitých zločinů a neodpykal si je za života, je odsouzen ke zrození ve velmi nízkých stavech, jako červ, noční motýl, pavouk, ovád, vodní slípka, cvrček, žába, netopýr, ježek, atd. Může dokonce nazpět sestoupiti do říše rostlin a státi se travou, trním nebo lianou (56). Márkandeja-Purána, která podává též dojemný seznam zvířecích reinkarnací, poznamenává, že takové nastávají při východu z pekla (kap. XV.).

Můžeme tedy usouditi, že z vážnějších důvodů duše může dlíti v těchto stavech i po svém oduševnění (mentalisace) dříve než dospěje na úroveň lidskou. A není pochyb o tom, že tato víra je běžná v mnohých vrstvách obyvatel. Sám Swámi Vivekananda řekl: "Duše může dosáhnouti všemožných zázračných duševních schopností (siddhis) a potom ještě znovu upadnouti a státi se žížalou." (57). Okolnost, že toto rozhodné tvrzení zmizelo z pozdějších vydání, neubírá mu nikterak na síle a jen naznačuje, že Swámi si nechtěl odraditi západní čtenáře, na co před tím nepomyslel. Swámi Dajananda Sarasvati, velký hlasatel mocného hnutí Arja Samdž, napsal v jedné knize, kterou jeho žáci považují za skutečnou Bibli: "Z trestu za hmotné hříchy se člověk zrodí ve tvaru rostliny, za hříchy slovní vezme na sebe podobu ptáka nebo čtyřnožce a za hříchy v myšlení bude žíti v nejubožejších poměrech" (58). Nicméně se zdá, že mnoho novodobých hinduistických učitelů nejde tak daleko. Zdá se, že všichni až na malé výjimky, mají za to, že duše, která dospěla do stavu plně oduševnělého (mentalisovaného), tj. lidského, sestupuje z něho jen ve zcela výjimečných případech, a stane-li se to, zůstane v

úrovni vyšších zvířat, u nichž duševní prvek vystupuje hodně do popředí (59).

V těchto zvířecích vtěleních duše pokračuje ve svém vývoji, odbourává karmu a vytváří novou, aby se mohla opět ocitnouti v lidském stavu.

Všimněme si, že hind nepohrdá svými nižšími bratry tak, jak to obvykle činí lidé ze Západu, pro něž je zcela přirozené, že zabíjí hmyz, když k tomu mají příležitost. U nás svatý František z Assisi je velmi vzácnou výjimkou. Pro většinu hindů zabít zvíře jinak než při oběti Bohu je zločin, a proto všichni hindové z vyšších kast jsou vegetáři, až na několik málo výjimek, daných klimatickými podmínkami. Má-li hind zkáceti strom, napřed mu projeví svou úctu formou, která nám připadá jako celý malý obřad. A ony Zákony Manuovy, zastaralé po určitých stránkách, ukázaly cestu velkému hinduistickému učení Siru Jagadiš Čandra Bosemu k poznatku, který dokázal před nějakými čtyřiceti lety elektrofyziologicky, že rostliny mají nervový systém. Tyto skutečně tvrdí, že nižší bytosti, počítaje v to rostliny, "mají vnitřní vědomí a jsou přístupny radosti a utrpení." (I, 49).

Ani samotní bohové neváhali vzít na sebe někdy zvířecí podoby: Višnu se vtělil do ryby, želvy a kance, Jama de pan, Varuna do žáby, Indra do vepře atd. Poznamenejme, že když se zvíře zabije buď při obětování (60), nebo rukou nějakého boha (61) anebo když se samo obětuje pro božskou věc (62), duše, která v něm přebývá, může jít rovnou do ráje. Praví se dokonce, že "kráva, kuň a jiní živočichové mohou přejít do stavu bohů (ovšem až po smrti)" (63).

### **3. Božské životy**

Může-li duše během svého života vývoje obývat těla zvířecí a lidská, může též sídlit v tělech božských, nevyjímajíc těla některých z nejvyšších božství (64). To nás nutí, abychom se krátce podívali, kde jsou ti indiští bohové, o nichž orientalisté rozšířili tolik zcela nesprávných zpráv.

Na vrcholu hierarchie se nachází nepochybně absolutní Brahman, o němž nelze nic říci, poněvadž je mimo veškerou dualitu a uniká všem vztahům, čítaje v to uctívání a poznání. Nemůžeme si jej tedy přiblížit jiným způsobem, než když se sami budeme snažit dospět do vědomí nedvojnosti, o němž promluvíme později.

Představit si Boha jako předmět uctívání nebo poznání, s přívlastky jako všemohoucnost, všudypřítomnost, láska, přiblížit Ho k sobě, snížit Ho na dosah úrovně našeho vědomí, to znamená pro hinda, udělati z Něho osobního Boha, kterého hindové nazývají Išvara. Tento Bůh je činný, více či méně prostředech, a představuje se ve všech možných tvarech. Avšak celá jeho činnost se může rozdělit na tři části: Stvoření, udržování, ničení. Každé této části odpovídá jedna z osob velké hinduistické trojice: Brahma, Višnu, Šiva.

Připomeňme si, že pro hinda nemůže existovat stvoření z ničeho (ex nihilo). Bůh je mu tedy zároveň příčinou způsobující a hmotnou příčinou vesmíru. Podle tohoto názoru je zřejmo, že pojmy jako stvoření, zničení, připisované hinduistickému božství, nemají ten smysl, jaký mu dáváme my v běžném životě. Přesnější by bylo zde říci, který přichází k vědomí mnohosti a zničení tohoto stavu návratem k vědomí nedvojnosti. Proto je třeba vidět v Brahmovi Boha hluboce váženého (66), ale velmi málo uctívaného (67), Boha, který uvedl člověka do života v dualismu, vyhnal ho tak z ráje absolutní Pravdy (68) - je třeba vidět v Šivovi, jenž je Velký Bůh par excellence, toho, kdo nás může vymanit z pojmání duality zničením všeho, co nás v ní udržuje (69) - a ve Višnovi, Bohu náboženství, je třeba vidět toho, kdo nás chrání a nejpříměji vede po dobu našeho pobytu v tomto slzavém údolí.

Každý z členů této Trojice je jen jedním z přívlastků osobního Boha jako celku, je s Ním v podstatě totožný a představuje jej celého, takže se často říká Višnovi: "Ty jsi Šiva, tys Brahma", Šivovi: "Tys Višnu, tys Brahmá" atd. Naši západní vědci vyplývali mnoho energie, učenosti a bystrosti tím, že popsali svazky, aby určili, který z těch tří má prvenství, který z těch tří se objevil první. Hindům je to k smíchu. Když diskutují o důležitosti, kterou je třeba přikládati třem Božským aspektům - a činí to často - znepokojují se jedině tím, komu jest lépe zasvětit své myšlenky a své duchovní úsilí, aby se došlo rychle k osvobození. Vědí však, že tito "tři bohové" jsou tak neoddelitelní, jako kladný a záporný pól elektrické baterie, neboť nikdy není možno tvořit, aniž by se zároveň neudržovalo a neničilo, nikdy nelze udržovat, aniž by se zároveň netvořilo a neničilo, nikdy nelze ničit, aniž by se současně netvořilo a neuchovávalo. Vážné práce evropských a amerických indologů týkající se problému, který spočívá v krutém rozporu: zdali byla slepice dříve než vejce nebo vejce dříve než slepice (70).

Pod těmito bohy, nebo spíše kolem nich - neboť stále jsme svědky toho, že si lidé přejí zavést v hinduistickém Pantheonu

stupně podřízenosti, což je počínání zvrácené - nalézáme prakticky neomezené množství jiných bohů, které většinou představují přesně určené síly kosmické a síly duševní (71). Avšak protože tyto síly jsou jen projevy nejvyššího osobního Boha, také ony představují pod určitými přívlastky tohoto nejvyššího Boha a odívají se podle okolností všemi jeho přívlastky (72). Hinduistická mythologie není krystalická, zkamenělá, jako mythologie řecko-římská, jak nám ji podávají klasičtí autoři, je stále živá, neustále se směřující se skutečnostmi, které představuje. Můžeme ji vystihnouti uchvacujícím obrazem švýcarského básníka Karla Spittelera, který vidí v Mythu prvorozeného syna Božího (73).

Všichni tito bohové mají hmotná těla, i když jejich hmota je konečně jemnější než lidská těla, jsou těžko postřehnutelná našimi smysly. A většina, s výjimkou velké Trojice, se rodí a umírá, zcela jako ubozí lidé. Lze však o nich říci, jako kdysi o francouzském králi: bůh je mrtev, ať žije bůh! Protože jakmile jedna duše zanechá svého působení, jiná ji zastoupí. Jména těchto bohů odpovídají spíše situacím, do kterých se postupně dostávají duše v průběhu svého vývoje, než osobám (74). Obecně se má za to, že tyto duše už prošly lidskými existencemi. Zákony Manuovy dokonce praví, že bohové pocházejí z mánů, jako mánové z mudrců (III, 21). O těchto bozích se vypravují dokonce žertovné historky, které jsou zcela klasické.

Jedna z nich: Jednoho dne Indra, král bohů, ostatně král zcela konstituční, chtěje zjistiti, odkud se vzal zlatý lotus, který plovat po Gangu, ocitl se před krásným mladým mužem, který hrál s jakousi ženou v kostky. Avšak onen neznámý mladík, který nebyl nikým jiným než Šivou, Indru ochromil jediným pohledem. Pak mu zase poskytl volnost pohybu a dav se poznat, nařídil mu, aby odvalil velký kámen, který zakrýval vchod do sluje. A v této sluji Indra objevil ke svému údivu čtyři jiné Indry, jemu se přesně podobající, své předchůdce, kteří se rovněž provinili pýchou a museli se jako on opět zroditi jako lidé, aby vymazali tuto špatnou karmu. (75)

Druhá: Král Nahuše, díky svému hroznému odříkání, zasloužil se, aby byl pozdvižen do stavu Indry, byl však proto tak pyšný, že opomenul vzdání úcty některým mudrcům, kteří mu poskytli službu. Jeden z nich, Agastja mu zlořečil, a král se potom musel zroditi do hada. (76).

Tito bohové se ostatně stále oddávají uctívání Nejvyššího Principu, kterého vůbec neznají lépe než lidé (tj. téma skvělé

alegorie, obsažené v Kena Upanišadě), slaví oběti a mají dokonce zvláštního svého kněze (77), který by jim v tom pomáhal.

#### **4. Démonické životy**

Jsou-li bytosti, které obývají hinduistický pantheon, četné a rozličné, pak ty, které obývají Pantheonium nejsou méně četné. Jako bohové, tak i tito démonové (dobří a zlí), duchové a geniové, mají hmotné tělo, vytvořené z velmi jemné substance, mají svobodnou vůli, rodí se a zmírají, střídají a ničí svou karmu. Zdá se však, že i když velká jejich část se málo liší od bohů, přece spíše představují individua než funkce, v nichž se postupně střídají.

Z tohoto hlediska se tedy více podobají lidem.

Některé skupiny těchto démonů (78) se zdají být zcela nezávislé na lidstvu v tom smyslu, že mají rozdílné duše, ať už obývají svá těla nebo těla lidská. Jiní z nich naopak (79) mají k nám blízký vztah, zvláště pokud jejich duše poznaly lidské existence nebo prožily další či kratší čas v naší sféře.

Vtělení v těle démonově je prostředkem k odpykání způsobených zločinů, k vyčerpání špatné karmy: plní tedy funkci podobnou křesťanskému očištění nebo hinduistickému peklu, a v tom patrně je vysvětlení, proč pekla hrají v hinduistickém myšlení daleko menší roli než ráje (80).

Hindové si raději představují hříšníka, jak se vtěluje do těla činného démona, než do těla pasivního zatracence.

Pro hindy neustálé myšlení na Boha, bláznovství Boží, je jedna z nejjistějších cest k osvobození. Avšak ve smyslu psychologickém zjišťují, že nenávist představuje aspoň stejně tak silnou připoutanost jako láska.

Můžeme po čase snáze zapomenouti, co milujeme, než co nenávidíme. A protože se hindové nebojí vyvoditi všechny důsledky ze svých názorů, soudí, že pro upevnění myšlenky na Boha nemůže být stejně účinná nenávist vůči Němu jako láska k Němu. Proto připouštějí, že mnozí z těchto démonů, z těchto nepřátel Božích, jsou dušemi značně pokročilými, a že zvolily cestu nenávisti (81), aby se dostali do užšího spojení s Bohem. Uctívají však Věčný Princip a oddávají se mocnému odříkání, často většímu, než jaké dělají lidé nebo dokonce bozi, s dovršením jejich běhu života bývá, že jsou obvykle zabiti rukou Boží. Díky tomuto intimnímu styku a této nejvyšší milosti, je jim zaručeno osvobození. Vypravuje se, že démon Rávana se

podroboval po 10 000 let bez přestání krutému umrtvování, které pozůstávalo z toho, že se vystavoval soustředěnému žáru čtyř výhní (82). A k tomu se připojuje, že, chtěje získati ještě větší zásluhu, stál na hlavě a nohy měl ve vzduchu (83). Jeden z velkých vtělení Višnových, Ráma, který zabil Rávanu svou božskou rukou, pronesl nad ním chvalořeč a vystrojil mu skvělý pohřeb. (84) Když Indra zabil démona Vritru, musel se podrobiti pokání, které mu pro vraždu uložil jeden brahmín (85).

Jeden značně kultivovaný a duchovně pokročilý hind mně jednoho dne znázornil tento hinduistický názor zvláštním přirovnáním. Se stejným zjevem, pravil mi, setkáváte se v křesťanství, kde případ svatého Pavla je takovým skvělým příkladem. Vtělila se do něho duše velmi velkého mudrce a vybrala si takovou cestu jako nejjistější k poznání Boha. Právě silná nenávisť vůči Ježíšovi a jeho žákům, jeho umíněnost, s jakou je pronásledoval, mu vynesla ono náhlé a zázračné osvícení na cestě do Damašku, kdy "Kristus" "zabil" osobnost svého nepřítele a přijal ho do své slávy. (86).

Démoni tedy nejsou pro hindy bytostí pohrdání a nenávidění-hodnými, přestože jsou člověku a dokonce bohům nebezpečnými nepřáteli (87). Vedou-li někteří z nich život, který se nám zdá zvlášť odporný, je to asi proto, že si ve svém předcházejícím životě lidském vášnivě přáli od Boha, aby jim dal odpykati co nejrychleji, a proto co nejnásilněji, chyby, které jim ještě zbývaly k odčinění (88).

Zde nacházíme základní rozdíly oproti našim běžným křesťanským názorům, a nesmíme na ně zapomenout. Když jsem použil k označení těchto hinduistických bytostí slova démon, a to spíše než v pojetí křesťanském v jeho smyslu řeckém, stalo se tak jedině proto, že jsem nenalezl ani ve franštině (nebo češtině), ani v sanskritu výraz, kterým by bylo možno označiti najednou všechny druhy těchto bytostí.

Tito démoni byli v sedmi nižších světech a někteří ve světech bezprostředně vyšších než země, pro osvícené hindy tyto světy jsou ve skutečnosti stavy vědomí a nikoliv místa topograficky rozlišitelná. Jsou četné styky mezi obyvateli těchto světů a lidmi

Všichni velcí duchovní učitelé dnešní Indie uznávají existenci těchto mimolidských a neviditelných bytostí se stejnou rozhodností, s jakou my uznáváme existenci vitamínů, infračervených paprsků nebo podvědomých duševních sil, ačkoliv většina z nás nikdy nic z toho přímo nepoznala. To však neznamena, že by tito učitelé jako celek přijímali nesčetné domněnky, které se spojují s

těmito bytostmi a jež se nám zdají právem či neprávem býti neomaleny pověrami (89).

## **D. Pasivní období**

### **1. Všeobecně**

Viděli jsme, že duše vedle pobytu v tělech lidských, zvířecích, božských nebo démonických, v nichž aktivně pokračuje ve svém vývoji, zná také období, v nichž nemůže vyčerpávat svou dobrou nebo zlou karmu, kterou již nahromadila, aniž může tvořit novou anebo aktivně se vyvíjet. V těchto pasivních obdobích, podle Iša Upanišady, jak ji vysvětluje Šri Aurobindo, duše "asimiluje výsledky své minulé zkušenosti a připravuje se na přijetí nových stavů vitálních a hmotných."(90)

Řekněme hned na počátku, že první i druhé jsou jen dočasná sídliště (91), kam přicházíme v určitých případech sklízeti odplatu za své dobré i špatné skutky, které ještě plně nepřinesly své ovoce. Tento pomíjející charakter se vysvětluje zvláště dvěma úvahami logického řádu. Prvá, že má-li tento pobyt začátek, má také konec. Druhá, že všechna činnost, již je schopen člověk, je nutně omezena, konečná, nemůže být nekonečná, její následky nemohou tedy být trvalého rázu. Trvání trestů a odměn za tyto lidské skutky je tedy nutně omezeno a poměrné. Zdálo by se však podle určitých známek, že důležitost pobytu je způsobována jak intenzitou zakoušeného tak délkou zkušenosti.

Šri Ramakrišna vypravoval tuto puránskou historku: Jednoho dne Višnu, pán Soleky, zlořečil velkému mudrci Náradovi a uvědomil ho, že bude uvržen do pekla. Nárada, všecek vyděšen, prosil, zpíval uctívací modlitby, a snažně žádal Pána, aby mu ukázal, kde je peklo a jak se tam dostane. Višnu tedy vzal křídu, nakreslil na zem mapu vesmíru a naznačil tam přesně postavení nebe a pekla. Nárada přihlížel a ptal se: "Zde je peklo?" A na to se vrhl na zem a skutálel se na označené místo. Prohlásil potom, že zakusil všechna pekelná muka. Višnu se ptal se smíchem, jak je to možné, avšak Nárada mu řekl: "Pane zdali nebe a peklo není tvým výtvořem? Když jsi nakreslil mapu a označil na ní peklo, stalo se toto pro mne skutečností, a když jsem se svalil na zem, mé utrpení bylo strašné, takže mohu říci, že jsem zažil pekelné utrpení." Toto prohlášení mínil Nárada zcela upřímně a Višnu se spokojil místo trestu s jeho výkladem (92).



Není nemožné, aby duše po skončení jednoho pozemského života prošla za sebou peklem i rájem a sklídila odděleně plody dobrých a zlých skutků (93).

Pojmenování pekel a nebes není ani zdaleka ustáleno, avšak tomu se není třeba divit, protože ve skutečnosti odpovídají nespočítanému množství možných duševních stavů.

## **2. Pekla**

Višnu Purána vypočítává 28 pekel, z nichž dvě nesou totéž jméno (II,6). Bhágavata-Purána vykládá, že jistí autoři jich počítají 28, jiní 21, avšak připojuje, že je jich tisíce (V,26). Garuda-Purána, která jich jmenuje 21, stanoví, že je jich 8 400 000 (IV, 88-90). Zákony Manuovy citují 21 za sebou následujících pekel pro jediný druh zločinu (III,60). Jaždna-vaalkja (Prajaščitta adhvája) jich čítá 21 a Višnu-Smriti 22 (Sacred Books of the East, str. 140-141). Srovnávati tyto seznamy neposkytuje většího užitku než přenášeti na tutéž mapu Francie rozdělení správní, soudní, vojenské, církevní a školské, aby se mohly srovnati příslušné resorty. Višnu-Purána zevrubně vypočítává: "Jaké je nespočetné množství hříchů lidských, tak je tisíce pekel, kde jsou lidé trestáni podle svých provinění." A tatož purána vysvětluje bez dvojsmyslnosti, čemu ve skutečnosti u hindu odpovídají tato různá pekla: "Pro toho, kdo způsobí utrpení, je peklo". (94) To proto, že neřest se jmenuje peklo, ctnost ráj. (95)

Utrpení v těchto peklech jsou různá a jsou popisována s pravou orientální hýřivostí, které nikdy nedosáhli ani primitivní Italové nebo Vlámové. Lidé, kteří nemohli nebo nechtěli vypořádati svou špatnou karmu, jsou tam bití, pálení, trhání a mučení tisíci způsoby

v těle bolesti (96), které na sebe berou zvláště za tím účelem.

V seznamu provinění, která si lze odpykati v těchto peklech, najdeme přirozeně podrobně rozepsány, tak dobře, jako od našich nejlepších theologů, všechny hlavní hříchy, jež, promiňte, že se odvažují tak říci, jsou nám důvěrně známy, a ještě mnoho jiných přestupků, které my nebereme tak vážně, jako např. zničení drahokamu, jedění samotného cukroví, neužitečné pokácení stromů, jedění, aniž se nabídly prvotiny bohům, mánům a hodtům, prodání nebo vyrobení zbraní (šípy, kopí, meče), předpovídání z pohybů hvězd a planet, zorání pastvin, chování psů, prasat, ptáků, ožení se před starším bratrem atd.

Někteří indologové (97) se diví, že pekla se zdají zabývatí dvojitým použitím "kruhu smrtí a životů", který je i pro hindy slzavým údolím, nemluvě ani o životech zvířecích a démonických. Není opravdu důvodu, proč by byl svět zbudován takovým způsobem, aby se dal vtěsnati do nějakého jednoduchého schématu. Nic z toho, co vidíme z přírody, nenasvědčuje něco takového, spíše to svědčí o složitosti, která přesahuje naši obrazotvornost.

### **3. Ráje**

Rovněž rájů je značný počet. Nemáme-li jejich seznam jako pro pekla, má to velmi jednoduchý důvod, že totiž každý ráj se přímo připíná k hlavním božstvům hinduismu. Viděli jsme však, že každý

z těchto bohů představuje svému uctivateli celé božství, a proto je tento odívá všemi přívlastky. Je tedy přirozené myslet v normálních dobách najednou jen na jednoho boha a následkem toho zároveň jen na jediný ráj. Bohové, jimž odpovídají nejčastěji jmenované ráje, jsou Brahma, Šiva, Višnu, Krišna a Indra (98), méně častěji se mluví o ráji Aditja (99), Agni (100), Marut, Jama (101), Kuvera (102), Vasus (103), Surja (104), Varuan (104), Gandharvas (105). Hindové uznávají přirozeně také jiné ráje, zjevené křesťanským bohem, mohamedánským bohem atd. (106).

Tyto ráje jsou přirozeně místa blaženosti (107), netěší se však u hindů takové přízvi jako v jiných náboženstvích. Nejsou pro ně cílem duchovního vývoje, konečným odpočinkem, ale pouhými zastávkami na dlouhé cestě. Zastávky, na nichž je člověk podivuhodně dobře přijat a obsloužen, odkud však musí zase odejít, aby pokračoval ve výstupu (108). Ztratí se tam tedy něco času, a protože hind touží přijít k cíli co možná nejdříve, je pro něho žádoucnější, aby se jim vyhnul, než aby tam byl přijat! Višnu-Purána klade otázku: "K čemu je to dobré přijít do nebe, když se odtamtud třeba vrátit na svět?" (109) Praví se tam dokonce, že život tam není tak úplně bez starostí, protože je tam člověk uprostřed radosti pronásledován myšlenkou na rození na zemi (110). Jedna

z Upanišad (111) jde tak daleko, že praví: "Hlupáci sklízají v ráji ovoce své dobré karmy, načež opět padají na zem nebo dokonce ještě hlouběji." V Bhagavata-Purana (III, 29,13) se praví: "Duše, které jsou pravou láskou ke mně, nepřijímají, i když jim to nabízím, čtyři druhy rajských blažeností....přijímají jen (blaženou) povinnost Mne uctívati." A vskutku se uvádějí mudrci, kteří odmítli vstoupiti do ráje (112).

Je velmi nesnadné zjistit, čím se liší jeden ráj od druhých, pokud nejde jen o jejich "umístění" (113) nebo o jméno boha, který řídí jejich osud, a to z těchto důvodů, pro něž je těžko sestavit jejich seznam. Ostatně zajímavější je vidět, co je jim společného. Zdá se, že v každém z nich je duše schopna zkoušet čtyři stupně blaženosti: přebývat v témže místě jako bůh, jemuž se zasvětila, cítit blízkost boha, připodobnit se mu, a konečně - ačkoliv tato otázka je poněkud delikátní a sporná - být úplně vstřebán do toho boha, kterého považuje za spojeného s nejvyšším duchem (114). Každý z těchto stavů zahrnuje v sobě všechny, které mu předcházejí (115).

Poznamenejme ještě, že mezi těmito stavy vědomí, jež hinduistická mythologická terminologie označuje druhovým jménem ráj, je jeden stav, védský Svar (116), který patrně patří do zcela jiné kategorie. Tento Svar se v Rig-Védě jmenuje světem nesmrtnosti, rozsáhlým jiným světem (117) a Šri Aurobindo v něm spatřuje čisté nebe nadmyslné (supramental) Pravdy, nesmrtelné Blaženosti, jejíž podstatou a hlavní skutečností je světlo Pravdy, čtvrtý svět, zcela nadvědomý, kde duše, schopná intuice, inspirace a zjevení božího, koupe se v nádheře Pravdy, osvobozená v nekonečné šíři (118). Zdá se tedy, že toto nebe, postavené pod znamením Indrovo, který jej dobyl, ale ex officio jej nevlastní, je daleko spíše cestou mimo dualitu než takový ráj, o jakých jsme mluvili. Nezapomeňme, že ve skutečnosti Vědy symbolickým - a - neznáme-li též velmi těžko rozluštitelným způsobem nám přinášejí duchovní učení nesmírného dosahu, učení, které možná nikdy nebude předstiženo a možná ani dosaženo největším pokrokem.

### **III. Věčný život**

"Nesmrtelné je v kolébce smrtelného."

(Rig-Véda, I, 164, 38)

#### **1. Všeobecně**

To jsme přehlédli etapy toho, co jsem nazval životem v dualismu, období aktivní a období pasivní. Zbývá nám zkoumat, co nazvu věčným životem.

Někteří budou možná překvapeni nebo i uraženi, uží-li, že pro mimokřesťanské pojmy užívám tohoto výrazu, na nějž máme

ve zvyku dělati si výhradní právo. Nicméně tento termín se mi zdá nejlépe vyhovovati všeobecnému označení těch mnohých pojetí života, v němž se nachází člověk, podle hindů, když se konečně vynořuje ze života v dualismu (119). Na jedné straně jde věru o věčnost ve filosofickém smyslu v nejpřísnějším slova smyslu. Na druhé straně její věčný ráz je tím nejvýstižnějším, co se dá použítí při všech těch změnách (120).

Tento život je věčný v tom smyslu, že se odehrává mimo čas (121), jakož i prostor a příčinnost, jež nemají, čeho by se v něm přidržely. Je dále proto věčný, že mu nelze přisouditi ani začátek ani konec (anádjánanta). Rozmlouváme-li s člověkem, který vstoupil do vědomí tohoto věčného života - uvádíme později, jak jsou takové rozhovory možné a ptáme-li se, v kolika letech, kdy do něho vstoupil, nemůže nám odpovědět a sotva pochopí naši otázku. Vše, co nám nemůže říci, je: "Byl jsem v něm odevždy" (122). Přirovnání nám dovolí, abychom si vysvětlili tento postoj. Zdá-li se mi, že jsem liškou, a po probuzení se mě někdo zeptá: "V kolik hodin ráno jste začal býti člověkem?" musel bych odpovědět: "Dnes jsem přece nezačal býti člověkem, neboť jsem nikdy nepřestal být člověkem." Ve snu však jsem měl úplnou jistotu - sdílenou i jinými osobami

v mém snu - že jsem liškou: byl to však omyl, iluze, nebo, abychom přesněji mluvili, skutečnost nižšího stupně, než ve které se nacházím nyní, a z níž jasně seznávám, že i v hodinách, kdy sním, a kdy zapomínám na svůj lidský stav, přece si plně zachovávám své lidství. Stejně je to s tím, kdo dospěl k životu věčnému. Jelikož dospěl do stavu vyšší skutečnosti než je naše, ví že ve skutečnosti vždycky trval v tomto věčném životě, i když někdy na něj zapomněl ve snu zde dole (123).

Je samozřejmé, že lidský jazyk je bezmocný při popisu tohoto života mimo dualismus (124), poněvadž lidská myšlenka, zvyklá všechno viděti a všechno vysvětlovati způsoby času, prostoru a příčinnosti, nemůže si jej představit (125). Symboly, mythy, přibližně, vždycky záporné abstraktní počty a podobenství nám přece jen dovolí, abychom si o něm udělali názor, jenž trochu utiší naši rozumovou zvědavost. Protože však ani samotní mudrci nikdy nebudou moci jinak než pokusně načrtnouti (126), co nemůžeme ani viděti, ani si představit, považují hindové za úplně přirozené, když každý z těchto mudrců si pomáhá zcela odlišnými představami, obrazy, myšlenkovými a citovými záznamy než jsou ty, kterých používá jeho soused. Ani jim nenapadne srovnávati tyto popisy za účelem zjišťování rozporu (127). Z téže cesty do téže země malíř přinese skizy, hudebník melodie, obchodník

cestující objednávky, geolog kameny a filosof sešity myšlenek. Je třeba zužitkovávat všechny tyto dary, abychom se poučili o zemi, a nesmíme se dohadovati, zda jeden má pravdu a druhý ne.

Nicméně, protože my všichni, kteří ještě žijeme ve vědomí duality, můžeme jen shromažďovati svědectví. Byť velmi znetvořená podáním, jež přinášejí velcí mudrci na naši úroveň vědomí a jež potom vědecky tlumočí filosofové a theologové, posuďme některá z těchto poselství a nezapomeňme nikdy na kategorické tvrzení těch, kdo je přinášejí, že tyto zdánlivě si odporující popisy mají svůj původ v jednom a témže stavu (128).

Učiňme především důležitou poznámku. Viděli jsme, že smrt, tj. odchod z lidské existence, jak jej známe, může nám otevřít bránu k mnoha jiným stavům vědomí, a že nás neuvádí ani nutně ani často do věčného života. Opačně, vstup do věčného života není nutně spojen se smrtí, která jen končí jednu nebo druhou z našich existencí (tu neb onu existenci) v dualismu. Můžeme vniknouti do tohoto věčného života, aniž bychom viditelně vyšli ze svého lidského těla, aniž bychom prošli tím, co nazýváme smrtí. To je případ těch mužů - a těch žen - které v Indii nazývají žijícími osvobozenými (129). Tito nepřestávají jísti, spát, dýchat, mluvit, avšak dosahují stavu osvobození, který je pro každého hinda posledním cílem existence. Tito žijící osvobození vyšli z kruhu smrti a zrozování, "vidí" základní pravdu, dospěli na vrchol vývoje a pokračují v našem způsobu života mezi námi jen silou získané rychlosti, aniž hromadí karmu, aniž mají nějakou karmu ještě ničit. Jsou to velcí učitelé, velcí mudrci, kteří mluví "ze zkušenosti" o nejvznešenějších věcech, jež kdy může pochopiti lidská inteligence. Tradice chce, aby jich byl v Indii vždycky určitý počet. Někteří z nich jsou známi, jsou uctíváni a dav se tlačí u jejich nohou - měl jsem čest rozmlouvati s některými z nich - a daleko více neznámých, kteří žijí v nepřístupném ústraní nebo jednoduše neodhalují svůj stav lidem, s nimiž jsou ve styku.

V tom je vysvětlení, že jsem mohl mluvit o rozmlouvách s lidmi, kteří již vešli do vědomí věčného života. Všimněme si též, že podle Vivekanandy smrt není vždycky nutná při přechodu z jednoho vtělení do druhého. Vskutku píše ve své radža joze (op. cit. str. 179): "Jogini tvrdí, že lidé, kteří mohli získati mocnou sílu dobrých samskaras (duševní dojmy), nemají zapotřebí zemřít, ale mohou hned v tomto životě vyměnit své tělo za tělo božské... Tito lidé přeměňují dokonce podstatu svého těla, přetvářejí jeho molekuly."

Poznamenejme, že v hořejších dvou případech nejde o Božská vtělení, kterých si Indie váží ještě daleko více. Ta jsou někdy velmi četná a jejich případ se tak liší od obyčejného lidského, že je raději nechávám mimo rámec této studie. Nejde ani o ty duše, o nichž budeme mluvit dále (v kap. lidový višnuismus), jež obdržely své osvobození a které se ze své vůle vrátily, aby nám pomáhaly. Běží o obyčejné lidské bytosti jako jsme my, avšak o takové, které dospěly na konec svého vývoje a mohou nám o tom říci.

Z těchto hinduistických popisů věčného takového života, o němž praví svatý Pavel, že vysvobozuje z tohoto těla smrtí (Řím VII,24), vybereme si tři příklady.

## **2. Lidový višnuismus (130)**

Višnuismus je zajisté stránka hinduismu nejvíce se blížící křesťanskému myšlení, pokud se týče náboženství. Osobní bůh Višnu, oděný všemi božskými přívlastky, neustále se zabývá lidskými záležitostmi, schvaluje, odměňuje a trestá, sestupuje osobně na zem, když se jeho přímé zakročení stane nutné a vnuká člověku lásku, jejímž vlivem možno vyjít z tohoto slzavého údolí, a vstoupiti prostřednictvím božím do vyššího vědomí.

Viděli jsme, že v hinduistických rájích jsou různé druhy vyvolených podle stupně dokonalosti, do kterého vypsela duše během svého vývoje na zemi. Ve višnuistických rájích tyto kategorie jsou velmi četné a odpovídají různým stupňům lásky, kterou chová duše k Bohu. Podle toho, zdali člověk měl k Bohu postoj jako ke svému učiteli, nebo jako k otci, nebo k matce nebo k dítěti, nebo k ženichovi (131) a choval k němu příslušné city, je mu dovoleno, aby při svém pobytu v ráji pokračoval v užívání stejných radostí, jako mu poskytoval jeho druh lásky. Avšak nejvyšší mety této vzrůstající důvěrnosti vedou duši k takovému stupni dokonalosti, že tato nemá potřebu dále se vtělovati na zem. To je tedy osvobození, vynoření se z kruhu smrtí a zrození, v lásce tak silné jako čisté, úplně pohlcující duši. (132)). Avšak toto pohlcení nepřináší s sebou zmizení osobnosti, zmizení, které si uctivatel vůbec nepřeje. Šri Ramakrišna řekl: "Nechci se státi cukrem, chci si nadále pochutnávat na cukru." (133). Ještě jeden příklad, jak za našich dnů jeden višnuistický bengálský teolog popisuje tento stav: "Je to nevýslovný cit, jeho výlev je přirozený a spontánní, nad všemi přísnými příkazy, nařízeními a popudy, přicházejícími z vnějška. Svou trvalostí se liší od lásky, kterou pociťujeme v pomíjejícím oboru světa. Není to věc získaná, nýbrž

projevená, a její projev pochází z proudu lásky, která plyne z nejvyššího ráje... proudí bez překážek do neutuchající blaženosti - oblažující radosti - jako jediná činnost nejvyššího božství. Nemá jiného cíle než zhodnocovati lásku a milost Boží." (134).

Toto pohlcení do Boha, nebo aspoň do výlučné lásky k Bohu, jež R. F. Follet nazývá velmi správně "psychologickou jednotou" na rozdíl od ztotožnění ontologického (135), připomíná ono přetvoření nevěsty v Ženicha, což je základní téma svatého Jana z Kříže (136). Je znázorněno legendou a dokonce obrazem. Vypráví se, že královna Mirabai, jsouc pronásledována těmi, kdož jí chtějí zabránit, aby uctívala Krišnu, byla jednoho dne unešena a "vssána" do Krišny, takže takovým způsobem navždy zmizela očím smrtelníků. Podivnější je případ krále Šišupály, velkého nepřítele Višnova v celé řadě za sebou jdoucích vtělení. Mahábhárata vypravuje, že "Krišna myslil na disk, který pokořuje pýchu démonu, a hned se tento disk nacházel v jeho ruce...tímto diskem uřízl odpůrcovu hlavu a mocný démon se zhroutil jako vysoký útes, do něhož uhoří hrom. Tehdy všichni králové viděli mocnou sílu, podobnou slunci na nebi, jak vychází z těla Šušipálova. Tato síla pokorně se sklonila před Krišnovou...a vnikla do jeho těla." (137)

Vyzdvihněme zde jednu myšlenku, která je ve skutečnosti společná celému hinduismu, avšak ve višnuismu se jí dostává silnějšího výrazu než v jiných systémech. Je to víra, podle které duše, jež dospěly k úplnému osvobození v nejvyšší formě, mohou ze soucitu k lidstvu sestoupiti mezi nás a pomáhati nám na cestě spásy. Mohou tak činiti nad přirozenými zjeveními po způsobu katolických světců. To je především případ velkého mudrce Narady, dokonalého to vzoru uctivatele Božího, který se stal jakýmsi druhem posla mezi bohy a lidmi, a je to jistý počet jiných mudrců (138), kteří tvoří jakousi spojku mezi rájem a zemí. Avšak osvobozené duše se mohou též opět zroditi v lidském těle, i když nic je k tomu nenutí, a mohou znovu projíti celou proměnlivostí lidského života (139). Podání nám praví, že když se zrodí některý z hinduistických bohů na zem, zvláště Višnu, velký počet osvobozených duší přichází zároveň s ním na zem, aby se nadále těšily z jeho společnosti. Stávají se jeho příbuznými, přáteli, žáky, služebníky, domácími zvířaty a jeho nepřáteli. Zřejmě nemají zapotřebí podrobovati se nějakým duchovním disciplinám jako askesi, avšak činí to, aby dali příklad a poskytlí vzor lidem, žijícím ještě v dualitě. Často si nejsou vědomi svého výjimečného postavení a opouštějí své tělo, jakmile je jim tento stav zřejmý (140). Šri Rámakrišna poznal kolem sebe šest duší

znovuvtělených po osvobození (141), z nichž alespoň jedna, Swámi Brahmánanda, byla Krišnovým druhem ve hře a dvě druhé,

z nichž jeden Balaram Bose, byly žáky Čaitanjovými. Hindové nepochybují, že apoštolové našeho Pána, svatý Josef, svatý Jan Křtitel atd. byli něčím podobným (142).

Uvedme též, že podle hinduistické tradice duše velmi velkých světců se mohou státi hvězdami (143).

### **3. Šankarův monismus**

Je obvyklý názor, že nejvyšší (144) vysvětlení klasické filosofie hinduistických svatých Písem podal Šankara ve své monistické soustavě, nebo abychom přesněji mluvili, v soustavě nedualistické (145). Protože zakladatel náboženské sekty nebo metafyzické školy musí v Indii vždy dokázat, že se jeho teorie shoduje s možným výkladem Písem, má za svou všeobecnou povinnost vyvracet Šankaru v těch bodech, v nichž se liší od jeho učení.

Podle Šankary stav vědomí, ve kterém je nacházíme v životě v dualismu, není jen jeden z méně přesných obrazů nadsmyslné skutečnosti, nýbrž je to čistý a jednoduchý omyl, absolutní iluze, přelud. Jediná skutečnost je Brahman, Absolutno. O němž nelze sice nic říci, avšak Šankara zasvětil obsáhlé pojednání tomu, co Ono je a co není. A protože existuje jediný Brahman, duše, jež rovněž existuje, nemůže ve skutečnosti být ničím jiným než Brahmanem! Duše "jsouc jen Brahmanem, je založena v Brahmanu" (146). Její osvobození spočívá tedy v tom, že si uvědomí nebo znovu uvědomí svou základní totožnost s tímto Brahmanem, který je "její pravou podstatou" (147). Její osvobození spočívá tedy v tom, že si uvědomí nebo znovu uvědomí svou základní totožnost s tímto Brahmanem, který je "její pravou podstatou" (147). Duše stoupá při opuštění hmotného tvaru v dualismu "k nejvyššímu Světlu, které je Brahman a ztotožňuje se s ním podobným a stejně nerozlučným způsobem jako se mísí čistá voda s tekutým jezerem a stává se úplně jím." (148). Dlíc v Brahmanu "neproměnném, netknutém proměnlivostmi" (149), nemá tam více Pána (150), neboť tam ustal pro ni veškerý nepokoj, je tam v prázdnu, jež je absolutní plností (151), má tam ztotožněním všechny božské schopnosti až na tvůrčí. Toto zmizení oddělenosti velmi se podobá vstupu do buddhistické nirvány (152), to však není zničení, jak se chybně domnívá mnoho lidí na západě, nýbrž naopak slavný rozkvět, přechod do vědomí, rozšířeného do nekonečna, které všechno vidí, všechno ví, vše miluje nejvnitřnějším poznáním, jaké



se může nejúžeji uskutečnit láskou (153). Šri Aurobindo napsal: "Žádná duchovní nauka nechce očistu nebo zbožštění pomocí zničení podstaty. Taková věc je nemožná, takové pojetí nemá smyslu. Podstata duše je nezničitelná. I nejpřísnější nauka advaita nemíří k takovému zničení, jejím předmětem je nejčistší čistota základního Já" (154).

Chceme-li však pochopit celé Šankarovo myšlení, nesmíme si všimati jen oněch jeho pojednání a komentářů, jež se často považují za jediné důležité, musíme též studovati jeho hymny na různá božstva hinduistického pantheonu a zvláště hymny na Šivu, které

v sobě tají velkou část jeho učení. Vidíme, že vzývá Šivu nejen jako ničitele vědomí mnohosti, ale také jako stvořitele onoho nového, pravého vědomí, v němž nám dává odhaliti sebe samé v celku. Šiva vládne nejen na polích, kde se spalují mrtvolky, nýbrž jeho znakem je též býk a lingam "nového zrození", vstupu do věčného života. To je ta dvojí tvář jeho úlohy, kterou dělá Šiva, Velký Bůh par excellence (155).

Pohledme, jak sám Šankara popisuje tohoto Brahmana, jenž se stává duší, nebo spíše jenž se projevuje jako duše, když tato uniká ze života v dualitě: Když se intelligence stala dokonalou, Já (nebo duše) vnímá všechno jak nacházející se v ní, a tak zrakem poznání spatřuje všechno v sobě. Věci se liší jen podřadnými vlastnostmi, jako jménem a tvarem, právě jako nádoby vyrobené z hlíny přijímají různá jména a různé tvary, ačkoliv jsou to jen různé podoby téže hlíny. Duše je plně neproměnné blaženosti bez tvaru, bez dvojnosti, je základem veškeré existence,. Je Brahmanem, po jehož požívání není čeho více požívati, po požívání jeho blaženosti není už štěstí, které by bylo žádoucí, a po dosažení jeho poznání není dalšího poznání, jež by se dalo získati. Je Brahmanem, v němž všechno je spojené, od něhož závisejí všechny činy, jimiž všechno je osvěcováno (156).

#### **4. Šri Aurobindova Nadmysl (Supramental)**

Zdalo by se, že po takovém rozletu by se nedalo nic lépe představit. Indické myšlení se však nikdy nezastavilo. Pohledme, dříve než uzavřeme svůj rychlý přehled, jak náš současník, Šri Aurobindo, který je pravděpodobně pravým následovníkem Šri Ramakrišny (157), řeší tento problém. Podle něho, stav vědomí, v němž se nyní nachází průměrná lidská bytost, tento stav života v dualitě, vyplývá z přechodné činnosti složitých sil, které můžeme schematicky roztržiti do (tří úrovní) hmoty, života a mysli.

Následující stav vědomí, který Šri Aurobindo nazývá božským životem (158), na nějž můžeme nahlížeti buď ze stanoviska individuálního, nebo ze stanoviska vesmírového, musí vyplývat z působení jiné skupiny sil, které můžeme nazvat úrovní nad myslí (supramentál), která nezpůsobuje zmizení ostatních úrovní, ale jejich oživení. Stejně jako se mohl život projevit ve hmotě, protože už

v její podstatě je skryt, a duše se mohla projevit ve hmotě, a v životě, protože už v ní je tajně obsažena, právě tak Nadmysl (vyšší duše, supramental) bude moci jednat ve hmotě, životě a v duši (mental), protože ve skutečnosti je už v ní utajena. Její příchod bude znamenat zmizení onoho posledního protikladu, který vytváří dvojice dualita - nedualita, jež se rozplyne v harmonii.

Hle, jak Aurobindo popisuje tento stav, jak jej vidí ohlašován zvláště v Kena Upanišádě: "Člověku se nenabízí stále prodlužovaná budoucnost, nýbrž nekonečné bytí, ne úryvky vždycky částečného poznání, považovaného omylem chvílemi za úplné poznání, ale vlastenectví podstatného vědomí a příliv jeho zářné skutečnosti, ne částečné uspokojení nýbrž "blaženost"..., ne metafysická abstrakce, prázdné ticho, nekonečné Absolutno, ale spíše absolutně všechno, co duše má zde na zemi, kde pobývá...Zde jsme stálá budoucnost, tam máme své věčné bytí. Zde se považuje za proměnlivé, vyvinuté a stále se v čase vyvíjející vědomí, tam jsme neměnné vědomí, jemuž čas není pánem, ale nástrojem...Tam je naše skutečnost, naše plnost...Tam ve věčné svobodě naše existence spočívá v sobě bez boje, a to z toho dostatečného důvodu, že ona je vším. Zde pokus o existenci, rozkvět života, ústícího do mlhavé smrti, tam existence sama a nesmrtelnost bez věku." (159)

Ve Védě nachází Šri Aurobindo neklamné ohlášení této jiné pravdy, která je mu drahá a která odlišuje jeho systém od Šankarova myšlení: "Individuální spása se považuje za prostředek k velkému vesmírovému vítězství, ke konečnému dobytí nebe a země nadvědomou pravdou a Blažeností, a ti kdo uskutečnili toto vítězství v minulosti, poskytují vědomě pomoc svým dosud bojujícím následovníkům." (160)

## **IV. Budoucí život**

### **1. Schopnost výběru**

Vědění, co se stane s námi, když překročíme bránu smrti, je pro hinda stejně nekonečně složitým problémem jako pro

křesťana. Možnosti jsou prakticky nespočetné, a o každé z nich lze si udělati nejrůznější názory. Pro hindu je ze všech žádoucích jen osvobození, jímž duše vychází z ustavičného okruhu smrtí a zrození, avšak tohoto cíle se dosahuje po úsilí tisíců vtělení a po splnění mnoha velmi velmi těžkých podmínek. Také většina lidí si uvědomuje, že budou muset pokračovat po nějaký čas v životě v dualismu (161). Avšak hindové věří, že si můžeme do značné míry svobodně volit způsob života, v němž se ocitáme bezprostředně po smrti (162). Krišna praví v Bhagavad-Gitě jasně: "Ti, kdo uctívají bohy, přijdou k bohům, k předkům přijdou uctivatelé předků, k duchům jdou ti, kdo se zasvětili duchům, avšak Mí uctivatelé přijdou ke Mně" (IX,25).

Velmi pěkná báj o Dakšovi osvětluje případným způsobem toto pojetí. Podle jejího nejrozšířenějšího znění patriarcha Dakša měl šestnáct dcer "krásných očí". Třináct jich provdal za Jamu, boha, který vládne mrtvým a tři ostatní provdal za Agniho, za Many a za Šivu. K velkému obětování, které oslavil, pozval všechny bohy s výjimkou svého zetě Šivy, jehož způsob života neuznával za správný. Ze zoufalství Satí, manželka Šivova, se vrhla do plamenů. Na to Šiva vyslal jednu ze svých sil, která všechno zničila, zabila účastníky oběti a stála Dakšu. Potom vzkřísil Sati, která prosila o milost pro svého otce. Šiva souhlasil, protože však hlava patriarchova byla již spálená v obětní výhni, dal mu jinou, a to hlavu berana, který tam byl po ruce. Dakšovy dcery, prodloužení jejich života za život normální, představují zřejmě jejich úsilí o budoucí život, jejich krásné oči jsou symbolem toho, že hleděli do zaslíbení. Avšak z těchto šestnácti dcer dal Dakša jen jednu Šivovi, který odpovídá úplnému zničení života v dualismu a okamžitému vstupu do věčného života. Jednu dal Agnimu, který má poslání přijímat a předávat bohům oběti, které byly učiněny s nadějí na přijetí v rájích, jež odpovídají těmto bohům. Jednu dal též Mánům, o jejichž úloze si ještě povíme. Když však udělil každému z těchto možných řešení minimum, jež si vyžadovala nejzákladnější slušnost, dal všechny ostatní dcery Jamovi, u něhož po smrti nacházíme život, jenž se nejvíce podobá tomu, jímž žijeme zde na zemi. A když uvažoval, řešení představované Šivou se mu zdálo tolik nežádoucí, že se ho zřekl tím, že ho nepozval na svou velkou slavnost obětí. Všimněme si charakteristického postoje Šivova, který Dakšu násilně vytrhnul z jeho ilusí, avšak po zákroku Satí, to znamená za úsilí, jež Dakša vynaložil třeba nerad na cestě dobra, dal vstoupiti i jemu do věčného života s novou hlavou, symbolem nového zrození.

Tato legenda nás přivádí do styku se dvěma prvky, které hrají v hinduistickém pojetí budoucího života velkou roli: Jsou to Mánové a Jama.

## **2. Pitrové** (pitarah)

Pojem pitrů - termín, který překládáme obyčejně, avšak jen přibližně, mánové (stíny zemřelých), předkové nebo praotcové - zdá se zahrnovati nespočetné a nesmiřitelné protiklady, a to jak ve svatých písmech, tak i v lidové víře (163). Orientalisté se dali do studia této otázky obvyklými metodami, to jest snažili se rozpoznati historický vývoj, který směřoval k četným rozdílným a mezi sebou soupeřícím věrám. Myslím, že ani zde ani v celém pojednání o hinduismu se nemůžeme takovým způsobem přiblížiti pravdě. Nesmíme se dát odraditi oním postojem v hinduistickém myšlení, jímž na jedinou věc nahlížíjí z mnoha hledisek a zároveň ji celou vidí z těchto hledisek jako prostřednictvím kteréhokoliv z jiných stanovisek. Chceme-li nějaký takový hinduistický pojem učiniti srozumitelný pro evropské duchy, musíme si umět dojít pro jednoduché základní pravdy, dosaditi je za všechna ta rozdílná jejich podání a vynésti tyto pravdy na světlo. Hlediska, která se nám zdála být protichůdná, seřadí se potom zcela přirozeně a jednoduše jedny se zřetelem k druhým, jako se shodují rozdílná vidění téhož předmětu, která jdou za sebou a doplňují se. Mohu říci, že kdykoliv jsem takto postupoval, závěry, ke kterým jsem došel, našly plné schválení od mých věci znalých hinduistických přátel, kteří ještě podepřeli má tvrzení jinými, jež jsem neznal. Shledali však orientální můj způsob myšlení a také někdy novým.

Přistoupíme k problémům pitrů tímto způsobem a hned se nám objasní. Především je třeba rozlišovati dva druhy pitrů, které mají spolu málo společného - i když hranice mezi nimi je tak špatně vedena, jako ta, jež v pozemském životě dělí lidi od božstev - a to předky božské (164) a předky lidské (165). Nebudeme se zabývati prvními, protože nesouvisejí s naším předmětem úvah, a promluvíme si jen o lidských předcích.

Pitrové jsou duše, které dokončily lidskou existenci a o kterých uvažujeme z hlediska pout, jež je pojí s jejich bývalou pozemskou rodinou. Nejde tedy ani o jiné bytosti, než jaké jsme už přehlédli, ani o jiný stav vědomí ve zvláštním smyslu, jaký jsme dávali tomuto termínu. Právě jako v pluku vojáci všech šarží mohou býti syny notáře, pekaře nebo vinaře, stejně i duše, která pobývá v pekle nebo v ráji, nebo která se dokonce vtělila do člověka nebo jinam, před tím pobývala v lidském těle, kde měla

určité vztahy k příbuzenstvu.  
Z toho důvodu je pitri.

Někteří druhořadí autoři (166) považují však stav pitri za přechodný stav, který předchází nebi nebo peklu, avšak zdá se, že jej zaměňují za stav nebožtíků, který budeme zkoumat dále.

Určité texty, které se zdají vztahovati k lidským pitrům, zařazují je zároveň s lidmi do seznamu stvořených bytostí, a z toho se někdy došlo k závěru, zdánlivě logickému, že pitrové jsou bytostmi zcela odlišnými od lidských. Myslím, že není třeba těmto textům přikládati velké důležitosti. Připadá mi to tak trochu, jako kdyby příliš pečlivý historik v seznamu těch, kdo mohli vejít do archy Noemovy, nebo z ní vyjít, uváděl zvlášť kuře a slepičí vejce. Nezapomeňme, že hindové zůstávají vždy dokonale logičtí, a to i v nejsmělejších přirovnáních.

Teorie za sebou následujících vtělení způsobuje, že otázka mánů je pro hindy daleko těžší než pro jiné rasy. Podle naprosté většiny z nich reinkarnace v lidském tvaru může následovati velmi rychle, aniž by uplynul třeba jen nejkratší čas mezi následujícími životy. Táž duše se může usadit v novém lidském těle již před smrtí jejích blízkých příbuzných z jejího předcházejícího vtělení. Pokud se znovu nenarodí jako svůj vlastní syn pohrobek, pak aspoň jako svůj vnuk nebo jako svůj mladší bratr, když starší zemřel brzy (167). Z toho důvodu asi hindové, když myslí na pitry nebo jim prokazují úctu, používají často jiné terminologie nebo jiných obrazů, než když všeobecně popisují cestu duše. Vidíme tedy, z tohoto rozdílného, avšak nikoliv si odporujícího líčení, čím se stane duše po smrti z hlediska jejích potomků.

### **3. Jama**

Jakmile duše přestoupila práh smrti, ocitá se pod vládou Jamovou (168). Tento je člověkem, jenž první zemřel (169), je králem mrtvým (170) pověřeným souditi duše a určovati jim patřičné místo pobytu (171). Z toho důvodu si jej představují - a nic není přirozenějšího (172) - buď jako hrozného a děsného (173), nebo jako vůdce (174), velkého ochránce (175), ale v každém případě jako strážce zákona, učitele mravního zákona (176). Jakýsi jeho vedoucí protokolu (Citra-gupta) vede přesně zúčtování dobrých a špatných skutků, jeho poslové (dútaž), vyhledají duši při odchodu z těla a vedou ji na její místo určení. Avšak autorita Jamova nesahá za svět dualismu, a duše mu uniká, jakmile dosahuje vědomí nesmrtelného života pod ochranou jedné nebo druhé osoby velké hinduistické Trojice nebo dokonce absolutního

Brahmana. A ta nám osvětluje některé rozpory, na něž narážejí indologové. Jama je podle určitých textů Pánem všech mrtvých, podle jiných nepatří mu duše, které požaduje Višnu (Brahma nebo Šiva). Legenda a ikonografie (177) nám dokonce často ukazují, jak se poslové Jamovi přou o duši s posly Višnuovými. I to je ve skutečnosti velmi jednoduché. Jestliže ráj určitého boha představuje zastávku odpočinku uprostřed života v dualitě, pak tento ráj tvoří součást Jamova světa (178). Označujeme-li však pod jménem Višnuova (Šivova nebo Brahmova) ráje stav duše za života v dualismu, pak tento ráj zřejmě nespadá pod Jamu (179). Ve Višnu-Puraně praví Jama výslovně "Jsem Pánem všech duší," avšak činí výhradu "s výjimkou duší uctivatelů Višnuových" (189). A protože se to nezdá jeho spolurozmlouvajícímu dosti jasné, Jama vysvětluje, co míní uctivatelem Višnuovým: "Ten je, praví, uctivatelem Višnuovým, kdo nikdy nepřestoupil povinnosti své kasty, kdo pohlíží stejným zrakem jak na sebe tak na své přátele a nepřátele, kdo nikdy nic neukradne (181) a neuškodí žádné bytosti, jehož duch je prost veškeré vášně (182). To odpovídá téměř doslovně popisu dokonalého člověka, osvobozeného člověka, jak jej podává Bhagavad-Gíta (183).

Ani v pojetí nedualistickém Jama nemizí. Stává se tam tvarem, odděleným nevědomostí, a nemá moc překonat mudrce, který ovládl své žádosti (184).

#### **4. Přechodný stav "nebožtíka" (preta)**

Podle hinduistické víry přechod ze stavu lidského do stavu následujícího, když jde o jiný stav vědomí, který také spadá do oblasti života v dualismu, neděje se okamžitě. Především se lidská bytost rozloží v části (185) a vrátí se k těm prvkům, z nichž se skládá. Podle védského symbolismu hlas se vrací k Ohni, zrak ke Slunci, mysl k Měsíci, sluch do čtyř světových směrů, životní síla do Větru atd. (186). Podle jiného symbolismu opouští postupně a různou měrou "obaly", v nichž byla zahalena za účelem vtělení, a to: Obal hmotný, vytvořený hmotnou potravou, obal odpovídající životní síle, myšlenkový (mentál) obal a dokonce, avšak v daleko menší míře, nejintimnější obal, který představuje schopnost být blažený na nejvyšších úrovních (187). Je tedy období váhání, během něhož duše, ještě neodloučená od svého starého stavu (188), bloudí jako fantom, vracející se (189) a hledající (190) svůj nový stav. Má se zato, že trvání tohoto období závisí do určité míry na obřadech, jež provázely a následovaly smrt. Zdá se, že v této době duše přechází řeku Vaitaraní, hinduistický Styx, děsivou

pro špatné, ale oblažující pro dobré (191), avšak různé texty se neshodují co do přesného okamžiku tohoto přechodu.

## **5. Tři světy pitru (pitrioloka)**

Pitervé jsou představováni jako obyvatelé několika různých světů, nejčastěji v počtu tří. Buď jsou to tři "nebe" nad sebou postavená, nebo nebe, země a prostor mezi nebem a zemí. A zdá se, že tyto světy ani neodpovídají různým druhům pitrů - kterých se počítá až třicetjeden (192) - ani nemají nic společného se stavy vědomí, o nichž jsme mluvili (pekla, ráje, různá vtělení). Jde o příčný řez, který má za účel úplně jiné roztržení.

Mé osobní mínění - které nemohu dosud opřít o žádný rozhodný text - je, že tři světy pitrů odpovídají třem za sebou následujícím stupňům uvolňování svazků s rodinou, která zůstane na zemi (193, tedy uvolnění, které nutně nejde ruku v ruce s celkovým vývojem duše po smrti (194). Pitervé, kteří zůstali nejvíce připoutáni ke svému bývalému životu, jsou popisováni jako jsoucí ještě na zemi anebo v nejnižším ze tří "nebí". Ti, kdo se již více či méně odpoutali, mají žít ve dvou vyšších světech pitrů: "nebe" (nebo "třetí nebe", podle užívané terminologie) je vyhrazeno těm, kdo se již úplně odpoutali (195).

## **6. Vztahy pitrů k lidem**

Pitrové už svou samostatnou povahou jsou spojeni se svými potomky mnohými pouty. Každý hind opravdově uctívá své mrtvé předky, své pitry. Nejen, že je přidružuje k bohům ve velké části svých obětí a náboženských obřadů všeho druhu, nejen, že koná zvláště pro ně velký počet rituálů, nýbrž též si myslí, že mnoho jeho běžných skutků má těžké následky pro jejich osud (196).

Velmi složité obřady obklopují smrt a pohřeb, zaujmají téměř úplně následující období - které trvá, podle kasty, pohlaví a věku od deseti do čtrnácti dnů - a prodlužují se ještě velmi silně po celý zbytek roku nebo dokonce 16 měsíců. Tyto obřady mají v očích hindů téměř stejnou úlohu jako v katolické církvi mše, sloužená za zemřelého. Má se za to, že jejich vykonání je pro zemřelého nejvyšší důležité, jestliže se nevykonají, duše zůstane příliš dlouhou dobu fantomem, "nebožtíkem" a nemůže včas začít s následující vývojovou etapou (197).

Kult se má prodlužovati, s přirozeným oslabováním, po určitý počet generací (198), proto je pro hinda důležité, aby zanechal potomstvo, které by se prodlužovalo co nejdéle. Muž, který nemá synů, buď proto, že se příliš brzo stal mnichem nebo z jiných dů-

vodů, má těžkou zodpovědnost před svými předky. Legenda a mythologie poskytují mnohý příklad velkých asketů, kteří jednoho dne měli vidění pitrů pověšených hlavou dolů nad studnou a často jejich situace byla zhoršena ještě tou okolností, že myš hlodala provaz, za nějž viseli a z něhož zůstalo jen několik vláken. Když se jich asketa ptal, proč se nacházejí v tak neutěšené situaci, odpověděli: "Jsme tví předci a tvou vinou trpíme takové úzkosti, neboť ty chceš přerušit řadu našich potomků. Chceš-li nás zbavit utrpení, měj děti." Nejčastěji vypráví legenda, že se asketa zřekl svého odříkání na tak dlouhou dobu, dokud nevyplnil přání svých předků. (199). Setkáváme se dokonce s případy světců, kterým byl odmítnut vstup do nebe, protože neměli děti (200).

Poznamenejme, že tento provaz, který stále hrozí se přetrhnouti, ve skutečnosti nikdy nepraskne. Podle mého názoru, tato zvláštnost nám jasně ukazuje, že nejde vůbec o tresty, jaké zakouší duše v různých peklech, nýbrž o strach, úzkost, která duši pronásleduje, když je připoutaná k těm, kteří je obklopovali v jejím minulém vtělení. V tom tedy není nic protichůdného.

I když pro většinu hindů četné, složité a nepohodlné pohřební obřady mají povahu přesných hmotných závazků, jichž se nesmějí odříci, aniž by se nevystavili strašným následkům, přece je dovoleno v nich tušit hluboký symbolismus (201). Garuda-Purana (VII,99), uznávaný text o tomto předmětu, přesně rozepisující tyto ceremonie prohlašuje jasně: "Pravá moje rodina jsem Já." Jestliže však potomci všeobecně věří, že smrt potřebuje oběti potravin, které jí předkládají, aby se vytvořilo nové tělo, i když velmi jemné (202), přece vědí, že "ten, kdo se vůbec nepřipoutával k činům, kdo se vůbec nedával připoutati ke smyslovým předmětům, nepotřebuje pohřebních obřadů." (203) A tak je asketové nepotřebují, "protože procházejí přechodným stavem nebožtíka" (204). Vědí též, že všechno nařikání nemá jiného významu, než zarmucovati zemřelého a zdržovati ho na jeho cestě kupředu: "Syn nemá plakat, neboť nebožtík musí nevyhnutelně vypít slzy, které vyleje jeho rodina" (205). Jinak pitrové velmi pomáhají svým potomkům při překonávání těžkostí všeho druhu. (206)

Zdálo by se však podle jiných textů (207), že pitrové zrušují svůj vztah k těm ze svých potomků, které neschvalují.

Vedle těchto osobních vztahů jsou kolektivní vztahy mezi lidskými pitry na jedné straně a lidmi, kteří zůstali na zemi na straně druhé. Pitrové se přidržují k bohům v počtu modliteb, obřadů, obětí (208). Kolektivním a všeobecným způsobem a zřejmě



jsou schopni přijít lidem na pomoc pomáhají jim v přemnohých duchovních i jiných problémech, mohou jim dávat dokonce "velké Světlo" (209). Zde však více než kdy jindy je nesmírně obtížné se dovědět, zda jde o lidské pitry nebo o pitry božské.

## **7. Cesta pitrů (210)**

Svaté hinduistické knihy mluví o cestě pitrů, kterou staví brzo jedině proti cestě bohů (211), brzo jak proti ní, tak i proti cestě Brahmana (212). Uvedme přímo výrazy Upanišad, jak je tam popsána. Ti, kdo ji sledují po smrti, vcházejí do kouře, z kouře do noci, z noci do druhého čtrnáctidenní měsíce, z tohoto "tmavého" čtrnáctidenní do šesti měsíců, kdy slunce jde na jih, z těchto měsíců do světa pitrů, ze světa pitrů do prostoru, z prostoru na měsíc, kde jsou pokrmem bohů (213). Na to se vracejí do prostoru, z prostoru do vzduchu nebo větru, pak se stanou kouřem, na to mlhou, pak deštěm a jako déšť padají na zem. Tam se stávají rýží nebo ječmenem, rostlinami nebo stromy, sezamem a hrachem (214). Jako potrava jsou obětováni ohni, který je mužem a z něho se znovu zrodí v ohni, kterým je žena (215).

Neodvážím se pustit do podrobného výkladu tohoto hermetického symbolismu, o němž i Vivekananda praví, že mu vůbec nerozumí (216). Poznamenejme pouze, že tato cesta, která vede bez konce k novým zrozením je po výtce cestou pitrů, tj. duší, které se považují především za předky nebo jimi jsou (217), kdežto jinou cestu (nebo jiné cesty) nastupují bytosti světla, dévové. Zde jsme tedy zajisté oprávněni poznávat opakování velké hinduistické zásady. Duše, které jsou ještě v okamžiku smrti velmi připoutány ke všemu, co je obklopuje na zemi, vracejí se na zem v nových vtěleních samotnou silou této připoutanosti, naopak ty, které jsou úplně odpoutány od těchto pozemských pout, a které v sobě nevidí nic jiného než světelný boží prvek, mohou uniknouti z velkého kruhu rození a smrtí.

## **8. Co určuje následující etapu**

Kterou ze všech těch možností, jež se nabízejí duši po smrti, může si duše nejspíše vyvolit? Šri Ramakrišna pravil: "Nové vtělení člověka je určeno myšlenkami, které měl v okamžiku smrti" (218). Sárada Deví to doplňuje: "Vládoucí myšlenka, kterou se náš duch zabýval těsně před ztrátou vědomí, určuje, jakou cestou se dá po smrti." (219)

Swámi Vivekananda ilustroval toto pojetí tímto obrazem: Předpokládejte, praví, že několik hráčů v nějaké místnosti si po-

dává míč, strkaný holemi. Míč bude sledovati cestu v lomených čarách v nejrůznějších směrech. Jsou-li u místnosti dveře a míč je vržen ven, stane se tento směr výslednicí všech dřívějších ran a bude to poslední rána, která určí směr, jímž vyletí (220).

Proto se hindové obklopují všemi možnými opatřeními, aby jejich poslední myšlenky měly náboženský ráz. Šrí Ramakrišna řekl: "Je třeba učiniti vše potřebné, aby se v okamžiku smrti myšlení obrátilo k Bohu. A jediný prostředek k tomu je ustavičné uctívání Boha." (221) To je velmi moudré. Možno však též učiniti opatření

v posledním okamžiku. Proto hindové vynášejí umírající z jejich domovů, aby neměli na očích pozemské statky, k nimž jsou nejvíce připoutáni, odvádějí je na břehy svatých řek a dokonce jim smáčejí nohy ve vodě, zpívají bez přestání kolem nich jména boží nebo jim je šeptají do uší atd. Je dokonce určitý druh mnišského svěcení in extremis (222). Z téhož důvodu si Hindové velmi přejí, aby byli

v okamžiku smrti v nějakém svatém městě, kde převládá silná duchovní atmosféra. Zvláště Benares oplývá lidmi, kteří tam přišli zcela prostě proto, aby byli jisti, že tam zemrou. Zemřítí mimo svatou půdu Indie, a zvláště v západních materialistických zemích, je hotová katastrofa (223). Při své druhé cestě na Západ, Swámi Vivekananda, poučen zkušeností, nesl s sebou pro všechny případy vak vody z Gangy (224). Napsal: "Cesta ke svobodě se nachází jedině v Indii a nikde jinde." (225)

Hindové si daleko více přejí zorganizovati svůj budoucí život než prodlužovati svůj pobyt na zemi. Swámi Rámdás řekl: "Není cílem prodlužovati tento život, ale uskutečniti nesmrtelnost." (226) A Swámi Vivekananda mluví dokonce o neslušné naší připoutanosti k životu, jaký známe zde na zemi (227). Proto hindové často více dbají o svou duši než o své tělo, a proto jim často i nezaujatí západní pozorovatelé vyčítají, jak jsou krutí vůči svým nemocným a umírajícím. Oni však vědí, že postoj rodiny může mít velký vliv na osud umírajícího. Vypravuje se Rámana Maharšim, že ve chvíli, kdy jeho matka umírala, položil na ni svou ruku a dlouho tak zůstal

v meditaci. Na to řekl: "Nebude se již muset zrodit."

Zmiňme se ještě o zvláštním názoru o vdovách. Tyto, patrně proto, že úzce sdílely život svého chotě, podílely se na jeho zásluhách a proviněních (228), mají schopnost se s ním po smrti spojit v ráji nebo kdekoliv on pobývá, avšak přirozeně za podmínky, že zůstanou přísně věrny jeho památce (229).

Poznamenejme též, že některé chvíle jsou považovány za vhodnější pro opuštění těla než jiné (230) a že si mudrci vybírají svou chvíli (231).

## **9. Vztahy s karmou**

Tyto věci se zdají vážně odporovati zákonu karmy, který se považuje za neúprosný a působící s matematickou přesností. Bez pochyby v některých případech existují takové protiklady. Nejčastěji však se nám jen zdá, že jde o protiklad, jak nám ukazuje přirovnání, použité Thákurem. Karma, vysvětluje nám, je jako ohromný podmořský kabel, který je složen z velkého množství vláken, spletených dohromady, a jehož každé vlákno odpovídá následkům jednoho z našich činů. Při každé existenci, při každém období našeho života v dualismu tento kabel vyplývá na povrch moře, ale dává možnost se objeviti jen několika z těchto vláken. To jsou skutky, které ponесou své ovoce, které se rozpoutají během tohoto období. Ostatní vlákna, která se nestanou viditelná v tom okamžiku, zůstávají i nadále neméně skutečná a ponесou své ovoce později během některého příštího období (232). Člověk, který vykoná nějaký dobrý skutek se silným přáním, aby byl za něj odměněn pobytem

v ráji, riskuje tedy, že se po smrti s velkou pravděpodobností dostane do ráje, ale jen na tak dlouhou dobu, jaká odpovídá jeho zásluhám. Člověk, který se dopustil špatného činu a věří, že za něj bude muset být potrestán pekelným ohněm, rovněž je v nebezpečí, že po smrti půjde do pekla a bude tam tak dlouho, dokud si neodpyká svou chybu. A ten ráj i to peklo se odějí přesně do takových forem, v jaké věřil člověk za svého života. Tím se vysvětluje, proč pro hindy existuje skutečně ráj křesťanský, ráj mohamedánský atd. (233)

Z toho neočekávaně vyplývá, že do ráje nejdou ti nejlepší lidé, právě jako do pekla nejdou nejhorší. Do ráje jdou ti, kdo trvali na tom, aby byli odměněni za své dobré skutky dříve, než budou potrestáni za špatné, a do pekla pak ti, kdo se smířili s tím, že budou potrestáni za své hříchy dříve, než sklídí ovoce svých ctností. Tím se vysvětluje, proč po velké bitvě na poli Kuru, bratři Pándavové, zastánci práva a spravedlnosti, byli překvapeni, když při příchodu do ráje spatřili, že už tam jsou všichni jejich nepřátelé, kteří v boji hájili nespravedlnost a byli zabiti. Tito nepřátelé, kteří zemřeli při plnění své válečné povinnosti, sklízeli následky své oběti dříve než byli potrestáni za to, že se chopili špatné věci. (234)

Swámi Vivekananda řekl: "Vezmu-li na sebe tělo boha, vyplynou z toho jen dobré skutky, protože prostředí jim bude příznivo. Vezmu-li na sebe zvířecí tělo, dostanou se ke slovu jen zvířecí choutky a dobré si budou muset počkat... Projeví se jenom ta karma, která odpovídá a hodí se k prostředí" (235). Dále pokračuje:

"V každém těle se uplatní jen ten druh zkušeností, které byly získány v obdobném těle, zatím co zkušenosti, získané v rozdílném těle, zůstanou skryty. Každé tělo jedná jako by bylo potomkem řady těl téhož druhu, tak se nemusí porušovat souslednost tužeb." (236)

Je však ještě jiná možnost, čteněji se vyskytující, než bychom si mysli: Nějaký člověk, silně toužící dosáhnouti osvobození, přeje si vypořádati co možná nejdříve a za každou cenu tu karmu, která mu ještě zbývá. Také v tomto případě může být takové přání splněno, avšak způsobem, který nás překvapí. Aby rychleji vyčerpal karmu, zrodí se takový člověk pravděpodobně v lidském tvaru

v podmínkách co nejhorších a provázen všemi možnými pohromami. Sám jsem slyšel jednoho z velkých hinduistických mistrů, jak takovým způsobem vysvětloval jednomu ze svých žáků značně výjimečný souhrn vlastních těžkostí, jež se nakupily okolo něho v tomto životě.

U případu matky Rámána Maharšiho máme vysvětlení, které podal sám Maharši. "Vnitřní sklony, jemné vzpomínky na minulé zkušenosti (237), které musely mít v zápětí další karmický vývoj, vstoupily, praví Maharši, do velmi akutního stadia. Jeden po druhém, všechny obrazy se shrnuly do jejího jemného vědomí, jakmile už vyhasly její zevní smysly. Duše prošla řadou zkušeností, které by si mohly vyžádat mnoho za sebou jdoucích existencí, aby se uskutečnily, kdyby tu nebylo zrychlení, způsobeného zvláštním vložím ruky, kterého se jí dostalo. Nakonec se duše svlékla ze svých velejemných obalů a dospěla ke svému konečnému určení, k nejvyššímu míru, do nirvány, odkud není návratu do nevědomosti." (238)

Jsou však případy, při nichž hindové přiznávají, že je nelze vysvětliti hrou zákona karmy. To však je nepřivádí do rozpaků, protože znají velmi dobře projev všemocné boží milosti (239), kterou si vysvětlují svým vlastním způsobem. Šri Aurobindo napsal: "Milost není pojem známý jen křesťanům, existuje ve višnuismu, šivaismu, v náboženství Šakti, je tak starý jako Upanišady." (240) Nicméně, protože mnoho lidí ze Západu netuší něco

podobného, nebude zbytečné, když zde shromáždím několik citátů hlavních současných hinduistických mistrů.

Především slova, která Šri Rámakrišna vkládá do úst své Božské Matce Káli, všemohoucí Rozlišovatelce a Osvoboditelce, v níž oslavuje též vedánského Brahmana "s přívlastky": "Je pravda (dává jí říci), že je zákon karmy, avšak Já jsem zákonodárce, Já mohu stanovit i rušit zákony." (241). A ještě obraz, jímž znázorňuje hru milosti a postoj, který má člověk zaujmout: "Vítr Milosti vane nepřetržitě. Nedbalí námořníci na oceánu života neumí těžit z Větru Milosti. Ale energičtí a silní námořníci mají svou velkou plachtu stále rozpjatou a přijíždějí rychle na místo určení dík tomuto dobrodějnému větru." (242). Praví též: "Uskutečňujeme Boha jen když on se chce nám projevit světlem své milosti." (243).

Swámi Brahmánanda pravil: "Cílem všech duchovních cvičení je uskutečnit Boha, obdržeti jeho božskou Milost" (244). Swámi Randás napsal: "Co se týká duchovního vývoje, zdá se, že iniciativa a úsilí musí vyznít naprázdno, dokud Milost Boží nezapůsobí v našem srdci, a nepobádá nás kupředu...Možno uvést případy, kdy Milost Boží zázračně působila na duše nejméně připravené." (245). Má Ananda Mojí nám říká: "Je pravdivé, že bez Milosti Boží nemůžete být přitaženi k Bohu, ale abyste si zaslouhovali tuto milost, je třeba se ustavičně přičiňovati a zůstávati bdělými." (246). Šri Aurobindo tvrdí, že lze vstoupiti na úroveň Nadmysli (supramental) jen úsilím kombinovaným osobní touhou a Milostí boží, která přichází člověku vstříc. I hindové, kteří se ubírají suchou jogou filosofie, inteligence, uznávají moc milosti: "Jestli neexistuje to, co se nazývá milost, pak osvobození není uskutečnitelné" (247).

.....

Zakončeme tento rychlý a stručný výhled do některých hinduistických pojmů vzpomínkou na slova velkého jazykozpytce Jean Burnoufa. Je tomu už asi sto let, co přišel do Collége de France, aby tam proslovil svůj kurs latinské výmluvnosti. Tehdy řekl jednomu příteli: "Není pravda, že umíme lépe latinsky od té doby, co známe sanskrit?" (248) Myslím, že můžeme rozšířiti dosah tohoto pozorování a říci: Poznáme-li dodře Indii, porozumíme lépe všeobecně lidstvu a dokonce našemu Západu zvláště.

### **Poznámky autorovy**

(Všechny druhy francouzských akcentů chybně označuji normální čárkou, šetřím časem)

1. Les trois áges de la vie intérieure (Pris, Ed. du Cerf, s. d.)  
díl I. str. 14

2. Paris, Denool. 1943

3. Neuchátel, Attinger 1928, pouze první půlka.

4. Paris, Stock, 1929

5. Gandhi stanovil tento pojem takto: "Považuji se za pravověrného hinda" (sanatani hindu), napsal, "neboť 1. věřím ve Vědy, Upanišády, Purány a ve vše, co je psáno ve Svatých písmech hinduistických, proto věřím ve vtělení boží a na převtělování; 2. věřím v systém kast (vanášrama dharma), ale podle původního čistého podání Véd a nikoliv podle dnešního nesprávného lidového pojetí, 3. Věřím ve chránění krávy v daleko širším smyslu, než jaký se mu dává dnes; 4. má víra se nestaví proti uctívání svatých obrazů (Mélanges sur l'Indie, díl I., Paris, Adrien-Maisonneuve, str. 89).

Pro potřeby této studie nestanovili jsme pojem tak přísně.

6. V L"Inde et le Monde (Paris, Champion 1928), Sylvain Lévi odhaluje velmi bystře, že "učení o Avatarech, použité na Višnu...dovoluje...vykázati oficiální místo Budhovi v rámci višnuismu." (str. 83) a že "budhismus z vnitřního indického hlediska je podružnou epizodou: Indie jej popřela již před deseti stoletími," (str. 90) ale jeho pýcha západního vědce jej ztrhává k politováníhodným nedůslednostem, když píše o několik řádek dále: "Bylo zapotřebí práce západní vědy, aby moderní Indie pochopila Budhovo jméno." (!)

7. Existují dokonce kasty, skládající se z několika tisíc lidí, z nichž část jsou džainové a část hindové.

8. Hindští učitelé nejsou ani zdaleka tak rozhodní ve svých tvrzeních jako naši orientalisté.

9. daržanas.

10. Keith, History of Sanskrit Literature (Oxford 1928, str. 477)

11. L "enseignement de Ramakrishna (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1942, édition 2e et suivantes), §698, Viz též Sévère d'Antioche: Homélie 70: "Pravdu si má každý osvojit tím, že vychází z vlastních myšlenek."

12. Pocházející z nynějšího cyklu Krišna Dvaipájana.

13. Za našich dnů M. Kunhan Badža, vedoucí sanskritského oddělení na madrasské universitě, píše: "Védská literatura je výrazem začátku úpadkového období vysoké civilisace."

14. O tom píše bystře a intuitivně indolog A. Barth a omlouvá se, že nevyjadřuje svou myšlenku "naplno": "Ani v myšlenkách, ani

v jazyku Rig-Védy nemohu nalézt onu charakteristickou primitivní naivnost, kterou by tam tak rádi někteří viděli. Celá tato poesie se mu naopak zdá velmi bystře psaná, umělá, plná jemných narážek a zámlk, duchovní moudrosti a napovídající mnohá tajemství, a způsob, jak se vyjadřuje, mně spíše připomíná mluvu obvyklou mezi malými skupinami zasvěcenců, než běžnou básnickou řeč. A tyto vlastnosti jsem nucen vidět v celé sbírce. Nemohu s některými tvrdit, že se tam střídá nejasná představa s prostoduchostí, protože po něčem podobném tam není stopy, naopak celé dílo má ráz ucelený a definitivní." (Oeuvres complètes, díl I, str. 4). Pan Massen Ourssel (Revue de l'histoire des Religions, červenec srpen 1942-3) ukázal se být vůči tomuto autoru trochu nespravedlivý, když musel "konstatovat" u něho i u La Vallée-Poussina "úplný nedostatek pochopení...pro duchovní smysl těchto duchovních děl."

15. Viz Swámi Vivekananda, Džnana-Joga (Paris, Adrien-Maisonneuve 1938, str. 223). Tyto klasické metody Indie líčí Swámi Vivekananda v jedné puránské historce (Rája-Joga, Paris, Adrien-Maisonneuve 1944, str. 44-45): Jakýs déva s démonem šli jednoho dne ke kterémusi mudrci, aby je poučil o Já, átmanu. Dlouho studovali pod jeho vedením, konečně jim mudrc řekl: "Vy sami jste tím, co hledáte." Oba tuto poučku pochopili tak, jako že jejich tělo je Já. Démon, který byl nevědomý a málo inteligentní, více se už nikdy neptal. Déva byl čistší podstaty, a tak po několika dnech objevil, že to nemůže být pravý smysl slov mudrcových. Přišel tedy znovu a ptal se: "Zjišťuji, že všechna těla umírají. Avšak Já nemůže zemřít." Mudrc odpověděl: "Hledej a nalezněš. Tys tím Já." Na to si déva myslel, že měl mudrc na mysli životní síly, které oživují tělo, ale po několika dnech zjistil, že tyto síly zůstávají mocné, pokud on jí, že však upadají, když se postí. Proto šel znovu k mudrci a řekl mu: "Mistře, chtěl jste říci, že mé životní síly jsou Já?" "Hledej sebe a najdeš, řekl mudrc, že tys Já." A tak to šlo dále, až déva pochopil, že ono Já je nad veškerým myšlením, bez zrození a smrti, že je meč nemůže zabít, oheň spálit, vítr vysušit, voda rozpustit atd. Co se dá z celého tohoto učení o něm napsat? Tři slova: To jsi ty, tat tvam asi. (Chándogja Upanišad, VIII).

16. V Mahabharatě (Vana Parvan, kapitola CXLVIII) se dočítáme o postupném úpadku lidstva ve čtyřech po sobě následujících věcích (jugas)

17. Ramana Maharši, kterého se jednou ptali, který ze dvou názorů je správný, zda "Bůh a člověk jsou rozdílné jsoucnosti," nebo "Jsou jedno", odpověděl: "Obírejte se tím pojetím, se kterým souhlasíte." (Etudes, sur Rámana Maharshi, svazek I., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940, str. 76). Královi Ihritaráštrovi, jenž se ptal, které ze dvou následujících mínění je správné, zda "Smrt neexistuje" nebo "Můžeme se smrti vyvarovati určitým konáním," odpověděl mudrc Sanat-sudžata: "Obojí je správné." (Mahabharata, Udjoga Parvan, kap. XXXXI.). A. Forest charakterisuje tuto hinduistickou metodu takto: "Příliš nadřuzujeme analyse. Zastavujeme se u určitých rozhodnutí a neumíme dojít k poznání hodnoty, již bychom postihli existenci v její plnosti." (Saint Jean de la Croix, Tarscon 1939, str. 37).

18. Taková důkazná slova se nazývají ápta-vákja.

19. "Jen nevědomá duše se stává otrokem nějaké knihy" (Shri Aurobindo, La Kena Upanishad, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1944, str. 100) "Studium svatých knih nám příliš nepomůže, může nám sice pomoci, ale nikdy nemůže nahraditi živého mistra...On (Maharši) je nejnovější článek v řetězu velkých světců, jež potvrdili a obnovili staré zjevení: (Sarma K. Lakshman, Etudes sur Rámana Maharshi, op. cit., I, 21). Viz též Amritabindu Upanišad IV.3. Vivekánanda napsal: "Někdy si myslím, že mám pravdu, když se shodují se všemi starými mistry, avšak někdy si myslím, že oni mají pravdu, když se shodují se mnou." (Conférences sur Ehakti-Yoga, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939, str. 104)!

20. Hindové - a to je skutečnost, kterou často přezírají křesťanští misionáři - považují za nejlepší důkaz správnosti nějakého náboženského nebo duchovního učení živý příklad toho, kdo jim toto učení přináší. Kárati křesťanské nedbání na majetek a zároveň "spekulovati s pozemky, vychvalovati lásku k bližnímu a současně špatně se chovati k představitelům jiných vyznání, dokonce křesťanských, mluvit o rovnosti mezi lidmi a přitom projevovati hrdost z přináležitosti k jiné rase, to jsou postoje, jimiž nelze k sobě připoutati lid, který má větší zájem o to, aby se vyhnul přísným zdravotním a mravním předpisům kastovním, než aby poznal duchovní výhody Ježíšova poselství. O tom se pěkně mluví

v Croninově díle Klíče Království (Vydal Elk, Praha 1947).



21. Viz Swámi Vevekananda, Jnána-Joga, op. cit. str. 265-278. To symbolisuje tiruvaččí obklopené ohnivými jiskrami, v jejichž středu tančí Šiva.

22. "Ubi peccata sunt, ibi, est multitudo...ubi autem virtus, ubi singularitass...Principium malorum omnium est multitudo." (Origenes. in Ezech., hom 9). "Satan nás rozehnal...Jinak všichni dohromady jsme:" (Cyril z Alexandrie, in Joannem, I, 7 a II,11). Maximus Zpovědník považuje první hřích za oddělenost, roztržitost, a v pohoršujícím slova významu můžeme říci individualisace." (H. de Lubac, Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme, str. 100). Právě tak píše Šri Aurobindo: "Každý hřích a každé zlo se rodí z oddělenosti od neviditelného. Protože Bůh má nescísné množství aspektů, mysl rozkouskovává jeho jednotu." (The Supermann, Calcutta, s. d., str. 14).

23. Tutéž myšlenku vyjadřuje velmi konkrétně Gandhi, když píše: "Existence těla pomine, jakmile přestaneme mít k tělu jakoukoliv připoutanost." (Lettres á i áshram, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937, str. 25)

24. Nutno říci, že četné filosofické hinduistické pojmy jsou nepřeložitelné, ale jednali bychom nesprávně - jak to na neštěstí činí někteří hindové - kdybychom si mysleli, že stupeň vědění se měří počtem cizích slov, jimiž se hemží jejich výklady. Budeme se proto vyjadřovati jasně a srozumitelně.

25. Hindové nemají příliš velkou důvěru ve schopnost lidského rozumu popsati to nebo porozuměti tomu, co je skutečně duše. Ve vysvětlivkách ke Brahma-Sútrán (I, 3, 7 Šankara prohlašuje: "Svatá písma se nikdy vážně nezabývají definováním duše." H. v. Glasenapp duši dosti šťastně označuje za nerozbitné duchovní jádro." (Brahma et Boudha, Paris, Payot, 1937, str. 86)

26. Viz Jnána-Yoga (op. cit. str. 131-5, 316 atd.)

27. Jde možná o ty duše, které ještě nedospěly k mentalisaci (k nabytí mysli, k oduševnění) a jež Čhándogja Upanišád (V, 10,8) pojmenovává "všemi malými bytostmi".

28. Viz Šri Aurobindo, The Superman (op. cit.), str. 13-21.

29. Tvrzení sv. Jana Chrysostoma, Deuxième lettre á Olympias, oddíl 3. a 10.

30. Viz zvláště Garuda Puránu, celou kapitolu V.

31. V knize *Tu revivras* (Paris, 1926) Henri Regnault shromáždil velké množství důvodů, z nichž některé velmi pochybně, k podpoře víry v převtělování.

32. Cituje Valentino ve své knize *Le vyage d'un pèlerin chinois dans l'Inde des Bouddhas*, str. 30. Povšimněme si naopak odporu svatého Augustina proti myšlence na opakující se životy: "Gua opinione guid horribilius cogitzari posset, nescion." (Epist. 166, c. 9)

33. Co se zrodilo, zajisté musí zemřít, to, co zemřelo, musí se znovu zrodit." (Bhagavad-Gíta II,27) Viz Višnu-Dharma-Sútras, XX, 29. V Bhagavad-Gítě (VII,6) Krišna prohlašuje. "Já jsem původ a zánik všehomíra." Způsobem vysoce filosofickým napsal Šri Aurobindo: Smrt je nutná, protože věčná změna tvarů je jediná nesmrtelnost, na níž si může činiti nárok konečná živoucí substance, a věčná změna zkušeností je jediná nekonečnost, na níž může aspirovati konečná mysl (mental) uvedená do života těla." (The Life Divine, Calcutta, 1939, díl I, str. 295-296)

34. "Upanišady....říkají dokonce, že život na zemi byl především smrtí, aby jí sloužil za potravu." (Šri Aurobindo, Héraklite, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1944, str. 32)

35. "Karma je jméno dané tvůrčí pohnutce, která způsobila existenci všech bytostí a jejich stavů subjektivních a objektivních" (Bhagavad-Gíta VIII,3)

36. Jnána-Yoga (op. cit.) str. 342

37. "Činy, pocházející z ducha, ze slova nebo z těla, nesou ovoce dobré nebo zlé." (Zákon Mannův XII,3)

38. Viz Vivekánanda (Jána-Yoga, str. 82, 88, 201 atd.): "Vedantská filosofie není ani optimistická, ani pesimistická...bere věci tak, jak jsou." A není bez zajímavostí, že zatímco křesťanští světci často touží po tom, aby směli podílet se na utrpení Páně, hinduističtí mudrci se spíše koupají v radosti ánandy. Nicolas Berdiaeff mohl napsati: "Západní mystika je především mystikou ukřižování: " *Esprit et Réalité*, Paris, Aubier, 1943, str. 198).

39. *L'Absolu selon le Vedánta*, Paris, Geuthner, 1937) str. 376

40. Únor 1938 a květen 1940.

41. Viz J. Paliard: "Radost překonává smutek a překonává radost...Nad radostmi je jiná radost." (*L'âme de saint Jean de la Croux*, op. cit., str. 9 a 11). Jistí křesťanští mystikové rovněž

upozorňovali na nebezpečí připoutanosti ke ctnosti (např. Tauler, Eckhardt).

42. L. Eneseignement de Rámakrišna, op. cit., §1364

43. Aux sources de la joie (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1943) §98. Viz Paul Glaudel: "Bez dobra, bez touhy po dobru není zla. Bez dobrých citů není špatných." (Le soulier de Santin, vydání 1944, str. 13)

44. Tato pomalá sebevražda džajnů, prováděná za účelem dosažení osvobození cestou zcela negativní, zřejmě se velmi liší od sebevraždy křesťanských donatistů, kteří si přáli zemřít z lásky ke Kristu, ale v obou případech jde o zřeknutí se života z upřímného a vášnivého hledání pravdy.

45. Viz Svatý Jan z Kříže (Výstup na horu Karmel I, III): "Nezaujmou duši věci tohoto světa, ani jí neuškodí, ježto do ní nevstoupí, nýbrž připoutanost k nim a touze po nich, jež v ní jsou".

46. K témže závěrům dochází též Šandilja, velký apoštol bhakti, ačkoliv vychází z jiného názoru, neboť se domnívá, že příčinou znovuvtělování je nedostatek oddanosti (Sútras 64, 96, 98 a vysvětlivky). Viz též Bhágavad-Gíta-Purána I, 29,36.

47. Šri Aurobindo, la Synthèse des Yogas, díl I. (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939) str. 70.

48. Swámi Brahmananda, Discipline monastique, díl I. (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1943) str. 13. Jnána-Yoga (op. cit) str. 328

49. Bhagavad-Gíta, II, 22. Stejně Višnu-Dharana-Sútras XX,50.

50. Rig-Véda IV, 6, XI, 8 a XII, 8. Atharva-Véda IV, 5, 22-26, XI, 3, 32 a XVIII, 2,24 a násl.

51. Viz Knihu Moudrosti (XV, 80: "...až od něho bude žádána jeho duše, která mu byla půjčena." Naproti tomu svatý Augustin (De quantitate animae, XXXIII.76): "...mors...id est ab hoc corpore omnimoda fuga et elapsio."

52. Tato schopnost se jmenuje kája-vjúka. Viz Swámi Sivananda Sarasvati, Rája-Yoga (Madras, P. K. Vinajagan, 1937) str. 304 a Swámi Vivekánanda, Rája-Yoga (op. cit. ) str. 238, jeden i druhý na podkladě Patandžaliho, Yoga-Sútras, IV, 4, týkající se nirmani-čittani, "stvoření duchové."

53. Addresses on Rája-Yoga, being a running commentary on the Yoga-Patanjali (London, s.d. ), str. 81.

54. Commentaries sur les Brahma-Sútras.

55. "Ten, kdo odpadl od jogy, když pak odešel do světa spravedlivých a když tam prožil nesčetná léta, narodí se znovu v rodině lidí čistých a slavných. Nebo se může narodit v rodině moudrého jogina; ale vskutku je obtížné dosáhnouti takového zrození na tomto světě." (Bhagavad-Gíta VI, 41-42).

56. XII, 55-69. Viz Višnu-Dharma-Sútras XLIV, Baudhájana-Dharana-Šástra II,14,9-10, Apastambíja-Dharma-Šástra II, 1. 6-7. V Malabarsku se domnívají, že posloucháte-li Rámájana leže, zrodíte se travou. (G. Panikhar, Malabar and its folk, Madras, Natesan, 3. vydání, str. 50)

57. Addresses on Rája-Yoga (op. cit.) str. 38. Zrovna tak Swámi Madhavananda, nynější představený Ramakrišnovy misse, který pro tuto věc nachází rozumové vysvětlení (The cultural Heritage of India op. cit., I, 53).

58. Satjárthá Prakáš (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940) str. 335. Poznámka překladatelova: Také náš čtenář bude rozladěn poznámkou Swámi Vivekánandovou, a řekne si, jak je možné, že takový osvícený muž věřil podobným pověrám. Musíme však uvážit, že i Vivekánanda, jako všichni mladí hindové, musel, dříve než poznal svého velkolepého učitele Ramakrišnu, projíti obvyklou školou drobných nezasevěných hinduistických kněží. Tito lidé podléhají snáze pověrám než naši kněží, protože nemají nějaké autority nebo učilišť, kde by se jim dostalo jednotné a vskutku směrodatné náboženské výchovy. Mnozí z takových hinduistických kněží hrozí hroznými tresty za hříchy, právě jako to činí nebo činili někteří kněží katoličtí, a to tím spíše, že v Indii se daleko úzkostlivěji dbá mravní čistoty, než u nás na Západě. Vivekánandovo ucho bylo na taková přehnaná tvrzení zvyklé. Spisy, které po něm zbyly, jsou většinou stenografickým záznamem jeho přednášek, které konal bez přípravy. Mohl se tedy do nich dostat nějaký přehnaný výrok. Své knihy četl teprve po jejich vystisknutí, a dělal v nich škrty a opravy. My se naopak podivujeme hutnosti Vivekánandových přednášek a tomu, že v nich je tak málo chyb. Kult Vivekánandův bohužel dostoupil už takového stadia, že jeho nejoddanější stoupenci hledají násilné výklady k některým jeho neuváženým výrokům, zatím co by je měli nechat bez povšimnutí.

59. Jnána-Yoga (op. cit.) str. 372.

60. Mahábhárata, Vana Parvan, kap. XXVII. a passim) porůznu jinde. Zákony Manuovy, V, 40.

61. Rámajana IV,17, 25, Rámájany hindi od Tulsidáse I, dohá 216.

62. Je to případ supa Džaraju (Rámájana III. 73, 37 a násl.)

63. Mahábhárata, Vana Parvan, kap. CLXXX.

64. Po smrti ti, kdo si přeje spásu a nebeské blaho, přebývají v tělech neproměnných bytostí a bohů. (Krišnadás Kaviráj Goswámi, Šri Čaitanja Čarítámrita II,.8)

65. Swámi Vivekánanda, Rája-Yoga, op. cit., str. 268. Taitiríja Upanišad I, 6.

66. Je jmenován "velkým Předkem", Pitámaha, a jemu si naříká země a lidé, když něco jde špatně.

67. V Indii není ani půl tuctu chrámů, které by mu byly zasvěceny.

68. Srovnejme si s prvokřesťanským pojetím Stvořitele u Marciona.

69. Viz H. de Lusac, op. cit., str. 277: "Tato smrt sama o sobě je nepostradatelnou podmínkou pro vstup do života."

70. "Srdcem Višnovým je Šiva, srdcem, Šivovým je Višnu" (Skamda Upanišad) "Ten, kdo tvrdí, že mezi bohy existuje stav poddaného k nadřízenému je hříšníkem" (Váju Purána). Nyní bohužel známe několik hindů, kteří se chtějí zalíbit lidem ze Západu a odvracejí naši pozornost k tomuto předmětu.

71. "Bohové Rig-Védy...nejsou jen silami Jediného, ale jsou si také vědomi svého původu a své opravdové totožnosti, znají Brahmana, přebývají v Nejvyšším Božství, jejich původ, jejich místo a úroveň je nadvědomá Pravda. Je pravda, že se projevují člověku ve tvaru lidských omezeností, je pravda, že se projevují v nižším Vesmíru a vstupují do tavírný vesmírových dějů, to však je jen jejich nepatrný pohyb, jejich podřadný pohyb, nad nímž jsou navždy Jediným Transcendentálním a Zázračným, Mistrem Síly a Blaženosti a poznání a Bytí" (Šri Aurobindo, La Kena Upanishad, op. cit., str. 84-85). "Předpokládalo se, že bohové Upanišad jsou symboly smyslů, avšak i když působí ve smyslech, jsou daleko více než smysly. Představují božskou moc v jejich základních velkých vesmírových projevech, ať už v člověku nebo všeobecně v mysli (mental) a v životě a ve hmotě, nejsou samotnými projevy ale něco

z Boha, který je podstatou jejich hry, který je jejich příčinou a bezprostředním vlastníkem. Jsou - jak to ukazují jiné Upanišady -

představiteli kladných já Brahmanových, vedoucích k dobru, radosti, ke světlu, lásce, k nesmrtelnosti, a stojící v opozici k veškeré temné negaci věcí...Za bohy je nejvyšší Vědomí, jehož jsou vesmírovými a kladnými představiteli (Ibid, str. 78-79).

72. Jeden z nejnápadnějších příkladů nachází se v Mahábháratě (Adi Parvan, kap. XXIII). Z dnešních dob viz litanee Swámi Rámdáse (Carnet de Pálerinage, díl II, Paris, Adrien-Maisonveuve, 1943, str. 135-153)

73. Prométhée et Epiméthée, přel. Charles Baudoin, Nauchátel, Dalachaux et Nisstlé, 1940.

74. Viz Swámi Vivekánanda, Jnána-Yoga (op. cit. ) str. 201, 305 a Rája-Yoga (op. cit.) str. 144 o Patandalim I. 19.

75. Mahábhárata, adi Parvan, kap. CIC. Těch pět Indrů se stalo pěti bratry Pándavovými, z nichž jeden, Ardžuna, se narodil zároveň se synem Indrovým. Problém Avatarů je nesmírně složitý, viz Texte sanskrit de la Bhagavad-Gíta (Paris, Adrien-Maisonveuve, 1943), uvedený Šri Aurobindem, Conferences sur Bhakti-Yoga od Swámi Vivekánanda (op. cit., str. 66-74) a Enseignement de Rámakrišna (op. cit.) §1036-1073.

76. Mahábhárata, Vava Parvan, kap. CLXXVIII, a Udjoga Parvan, kap. XI a násl. Višnu - Purána atd.

77. Brihaspati.

78. Takoví jsou zejména malabarští daitjas, jakšas, danharvasmbhutattammars nebo všeobecně rákšasas (jak o tom psal Barth: Journal des Savants, srpen 1896, str. 495), ačkoliv se mohou vtělili do lidských těl (Mahábhárata, Mana Parvan, kap. CCLI, začátek atd.)

79. Jsou to zvláště bhátas, pretas (Speciální případ, o němž promluvíme později), pišačas, guhjakas.

80. Rig-Véda, která často pojednává o budoucím životě, prakticky se nikdy nezmiňuje o pekle.

81. virodha-bhakti

82. pañcagni-tapas. Sáradá Deví se vystavovala podobnému žáru po 7 dní.

83. Podle jiného podání stál na jedné noze.

84. Rámájana, Uttarakhandta XIX. a násl. Mezi velkými rišii (duchovními mudrci) nesetkáváme se jen s rádžaršis, brahmanršis adévaršis, kteří pocházejí z kasty královské, z kasty kněžské a

rasy bohů, nýbrž také dánavaršis, kteří pocházejí z rasy démonů (dánavas Mahábhárata, Vana parvan, kap. CLXVIII).

85. Mahábhárata, Udjoga Parvan, kap. X.

86. Srovnejte s případem Šišupálovým v kapitole o lidovém višnuismu.

87. Bylo by zajímavé učiniti srovnání s některými křesťanskými mystiky. Tak abé Lámy, farář v La Courneuve, který měl časté vidění jak Nejsvětější Panny Marie, tak zároveň Lucifera, slyšel jednoho dne nebeský hlas, který přisuzoval archandělu Gabrielovi: "Nezapomeňte, že Lucifer ja archanděl! Nepřemýšlejte o tom. Úcta Luciferovi!" (Paul Biver, apotre et Mystiqsue, le pére Lamy, Paris, Euanult 1933, str. 155.)

88. Viz kapitolu: Co určuje další etapu.

89. Nemáme zapotřebí se obracet do minulosti nebo odejít z naší země, abychom se setkali s hluboce zakořeněnými pověstmi o bytostech, k nimž západní věda nikdy ani nenašla vysvětlení, ani si neověřila jejich existenci, a kdy jsme hodně na rozpacích, máme-li vědecky dokázat, že nejde o pověry. Nechci mluvit o andělích, o nichž nám praví svatý Tomáš Akvinský, že jejich počet přesahuje jakékoliv hmotné množství (I, L,III) a že přece ani nejsou téhož druhu (I. L,IV), ani o incubech a sukkubách, před nimiž nás varují církevní otcové, ani o démonech, které vymítal Ježíš a proti nimž si církev zachovala podivuhodný a účinný aparát Exorcismu (vymítání). Máme však vlkodlaka, strašidla, lidožrouta a obchodníka s pískem, jimiž nás za dětství strašivali, vánočního muže (Pére Nool-francouzská obdoba našeho Mikuláše, přicházejícího však o vánocích), který přichází krbem, víly, které obohatily naši literaturu a jež viděl Wagner tančit na úbočích savojských, strašidelné domy, klepající duchy, elfe, které poskakují po bretaňských suchopárech, zjev rozdvojení bytosti a dokonce múzu našich básníků. Orientálci, kteří se baví listováním v naší světské i posvátné literatuře a také našimi zvyky, stejným způsobem, jako my probíráme jejich, nemají mnoho práce, aby objevili spoustu "věr", ve všem podobných tomu, co my u nich jmenujeme pověrami. Myslím tedy, že by bylo trochu odvážné hledati na tomto poli přesvědčivý důkaz naší nadřazenosti. A jestliže misionáři a orientalisté se snaží, abychom se posmívali nebo abychom se pohnuli k soucitu, když nám vykládají historie o démonech a gániech, pocházejících z Indie nebo odjinud, nesmíme nikdy zapomenouti, že tamní lidé by se mohli stejně dobře smáti nám a zesmutněti nad našimi pověrami. Bylo by čestnější, kdybychom přiznali, že v hloubi srdce každého

ne zcela materialistického člověka je zakořeněná víra v četné bytosti, které se nedají pozorovat laboratorními nástroji. A dávají-li hindové těmto bytostem jiná jména, než která jim dáváme my, není v tom nic, proč bychom měli zpyšněti. Kdybychom chtěli dokázat, že hrají v životě hindů větší úlohu než v našem, museli bychom podniknouti srovnávací vyšetřování, a pokud vím, nic takového se dosud neučinilo.

90. Shri Aurobindo: L Isha Upanishad (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939), str. 94

91. "Věčný ráj je protimluv" (Jnána-Yoga, op. cit. str. 373) Některé texty, béřeme-li je doslova, např. Bhagavad-Gíta I, 44, zdají se naznačovat opak, avšak všichni vykladači, a co je nejdůležitější, všichni mudrci jsou kategoričtí. "Nejvyšší kosmická nebesa jsou vystavena návratu ke zrození." (Bhagavad-Gíta VLII,16)

92. L Enseignement de Rámakrishna (op.cit. ) §993.

93. Márkandeja-Purána, XIV,16, Mahábhárata, vargarohanika Parvan, kap. III. Viz též kapitolu "Vztahy s karmou".

94. "Nebe, praví, je světlo, prakaša, a peklo je temnota" (Mahábhárata XII,69,70)

95. assat (Nirálamba Upanišad).

96. džátaná-déha. Viz též Zákony Manuovy (XII,16), které mluví o trvanlivém tělu, určeném k utrpení. "Vykladač Kullúka vysvětluje, že toto tělo je trvanlivé, aby vydrželo mučení."

97. Zvláště E. de Henseler ve své znamenité studii L áme et le dogme de la transmigracion dane les livres sacres de l Inde (Paris, de Boccard, 1928), kde bohužel učinil příliš velké ústupky "historickému" pojetí.

Toto dílo obsahuje dosti kompletní bibliografii.

98. Jim odpovídají ráje brahmaloka, Kailáse, Vaikuntha, Goleka (nebo v bengálském višnuismu Vrindávan) a Indraloka.

99. Mandala-bráhmana Upanišad.

100. Šatapatha-Bráhmana XI,6,2,3.

101. Garuda-Purána, kap. XIV.

102. Mahábhárata, Vana Parvan (kap. CLI a násl.) a Ašramavasika Parvan (kap. XX).

103. Mahábhárata, Vana Parvan, kap. CVXXXV.

104. Mahábhárata, Ašramavasika Parvan, kap. XXXXXII.



105. Jnána-Yoga (op. cit.) str. 213.

106. viz kap. Vztahy s karmou.

107. "Védská nebe jsou stavy světla a duševního rozpětí (Shrí Aurobindo L Icha Upanishad, op. cit. str. 94). Považujeme-li Vaikuntha nebo Goloka každý za svět jednoho božstva, Višny nebo Krišny, jsme přivedeni k tomu, abychom tam hledali místo nebo původ úrovně Nadmysli (Surmentál), úroveň nejvyšších božských světů. Avšak Vaokuntha a Goloka jsou lidská pojetí existenčních stavů vyšších než lidských. Goloka je zřejmě svět lásky, krásy a blaženosti, prozářený duchovními vztahy. Není třeba přepisovati tomuto projevu zvláštní úroveň." (Nevydaný dopis Šrí Aurobindův z 25. června 1937).

108. Viz Bhagavad-Gítá IX.21.

109. II, 6. Hinduistická mythologie zná dokonce osobnost, která je zvlášť pověřená tím, aby vyháněla z ráje ty, kdo si tam už vybrali odměnu, již si zasluhovali (Mahábhárata, Udjoga Parvan, kap. CXX.)

110. I,6

111. Mundaka Upanišad I,2,10.

112. Je to případ Mudgalův (Mudgal). Mahábhárata, Vana Parvan, kap. CCLIX)

113. Hinduistická mythologie dává někdy peklům a rájům symbolická umístění. Zajímavá maličkost: Swámi Dajnanda Sarasvati prohlašuje, že nejnižší pekelný svět je Amerika! (Satjártha prakáš, op. cit. str. 348).

114. To jsou sálókja, sámípja, sárupja a sájurdžja (nazvané někdy sátmátá) (Satapatha-Bráhmána, XI,5,6,9). Někdy se k tomu připojuje možnost podíletí na moci boží, sáršti. Je to patrně čtvrtý stav (sájurdžja) označený jménem Parabrahmaloka.

115. Muktika Upanishad.

116. Nezaměňovati se Svarga, obyčejným dualistickým rájem.

117. Amrite loka akšite, uru u loka.

118. ritam, brihat. Viz o tomto předmětu The Secret of the Veda od Shrí Aurobindo (Pondichéry, Revue Arys, 1914-1920). Po jedné kopii uloženo v knihovnách hlavních francouzských universit.

119. Výrazu bylo použito v témže smyslu Thákurem v Sádhaně (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940), str. 131 atd.

120. Odtamtud "se nevracíme více na tento svět" (Brihad-áranjaka-Upanišad VI, 2,15)

121. Viz svatý Augustin: "venit et ille qui nos lineraret a tempore" (in Joannem 31,5)

122. Swámi Vivekánanda tvrdí, že verš II,18 Ktha Upanišady se má překládati: "Mudrc nikdy se nerodí, nikdy neumírá" (Jnána-Yoga, op. cit., 188)

123. Viz Etudes sur Rámána Maharshi (op. cit.), díl I., str.

114. Durand de Mende (Rat. div. off. 6, 24, 30 mluví o témže "potiu mystice quam chronice".

124. Nemůžeme nikdy ve skutečnosti směstnati nekonečnou úplnost ve své rozumové a slovní výmysly" (Šri Aurobindo, Kena Upanišad, op. cit. str. 77) Viz Řím VII,25: "Ale doufám v tom, co nevidíme, očekáváme to s trpělivostí. A svatý Jan z Kříže (Výstup na horu Karmel, II, III.): "Kdybyste slepému od narození, jenž nikdy neviděl barvy, říkali, jaká je barva bílá nebo žlutá, ať byste to vysvětlili co nejlépe, vůbec by vám neporozuměl, protože nikdy neviděl tyto barvy ani nic podobného, co by mu dovolilo udělati si o nich úsudek."

125. "Naše věčné tělo není nástroj, jimž bychom mohli nahlížeti tváří v tvář pravdě, která je věčná." (Gandhi, Lettresvá I áshram, op. cit. 22.)

126. Šri Rámakrišna si stěžoval, že nemůže svým žákům popsati, co viděl ve svých extasích (I enseingement se Rámakrishna, op. cit. § 1347).

127. To je systém adhikáriváda.

128. Jean Baruzi, snaže se o srovnání dvou nesmírně si blízkých pojetí onoho zákulisního života, píše: "Shoda učení sv. Jana z Kříže s učením sv. Terezie...záleží v téže ústřední zkušenosti, nad to v těchže viděních a v téže extasi (Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, Alcan, 2e éd., str. 626)

129. dživan-muktan, na rozdíl od videho-muktas, kteří dosáhli osvobození ve chvíli, kdy opouštěli hmotné tělo. Tyto dva výrazy jsou někdy míněny ve smyslu eseternějším, jako v Tedžobindu Upanišad (kap. IV)

130. "Nesmírná většina hindů myslí dualisticky" (Jnána-Yoga, op. cit. str. 301)

131. Mohli bychom nalézt ke všem těmto odstínům lásky odpovídající vztahy v křesťanském náboženství.

132. "Mája brzo vyzdvihuje až k nebi, brzo ji sráží do pekla..avšak když (se duše)...obráť ke Křišnovi, je spasena, neboť opouští ilusi." (Čaitanja Čarítámrita, op. cit. II.20)

133. L Enseignement de Ramakrishna, op. cit., §1183, 1547)

134. Rádhá Govinda v The Curtural Heritage of India (Calcuta, 1936,) díl II. Viz též Swámi Ramdas, Carnet de pélerinage, op. cit. II, 20).

135. Quelques sommets de la pensés indienne (Paris, Beauchesne, 1932) str. 167.

136. "En una unión divina, Espso con la espsa, haciendo de ambos una misma cesa...Pierde su ser y en El es convertida...La dulce esposa transformada en su Amado." (Canciones del alma en la noche oscura) ("V božském spojení Ženicha s nevěstou, ze dvou jedno vzniká...Nevěsta ztrácí své bytí a v Něho se mění...Sladká nevěsta, proměněná v Milovaného!" Zpěvy duše v temné noci.)! Viz Výstup na horu Karmel (I,XI): "Duše se nepřetvoří v Boha, dokud bude mít třeba jedinou nedokonalost." A Lacordaire, Vie de Sainte Marie Madeleine (Paris, Gigord, 1935, str. 140): "On je vaší duší a vaše duše je jím. Po chvilkovém oddělení spojíte se v místě, kde není více prostoru, kde není mezí, stínu, nic, co by zabraňovalo spojení v jednotě. Jste jeden, jak si to On přál, jeden, jak vy očekáváte, jeden, jako Bůh ve svém synovi." O témže modlitba Ludvíka de Blois: "Změň mne v sebe." (Institution spirituelle, kap. VI.)

137. Sabha Parvan, kap. XLV. Višnu Purána uvádí zajímavé vysvětlení, co bránilo Šišupálovi, aby v předcházejících vtěleních ošel vysvobození jako Hiranja-kašipu a jako Rávana, ačkoliv byl pokaždé zabit rukou Višnovou (IV,15). Rámájana hindi (I,Sorasthá 23) podává zajímavou variantu této teorie: Když Ráma zabil ženského démona Táraká, byl jat soucitem a poslal ho do ráje.

138. Na příklad Vjása, Lomasa, Šuka. Viz Jnána-Yoga, op. cit. str. 424 a L Enseignement de Rámakrishna, op. cit. §185, 262, 1146.

139. Sám Šankara to tvrdí o Sanatkumárovi, Vasišthovi, Apántaratamovi atd. na podkladě Brahma-Sutry, III, 3, 32, kde se praví: "U těch, kdo mají splnit nějaké poslání, lidská existence se prodlužuje tak dlouho, jak je toho zapotřebí.

140. Toto předpověděl Šri Rámakrišna Swámi Vivekánandovi a též Swámi Brahmánandovi.

141. Takoví lidé jsou nazýváni išvara-kotis. Viz, co o tom říká Šri Rámakrišna (Swámi Hrahmananda, Discipline monastique, op. cit. díl I, str. 7).

142. Viz Ruysbroeck Podivuhodný (Sedm stupňů duchovní lásky, kap. III. ve knize po cestách mystiků k lásce Boží, vyd. Edice Krystal, Olomouc, 1937, str. 95): "Pohleďte na svatého Jana Křtitele! Byl svatý před narozením a přece od svých mladých let opustil otce i matku, pocty i bohatství světa..."

143. Rig-Véda I, 125, X, 82 a 107, Šatapatha-Bráhmana I, 9, 3, II, I, 2, VI, 5, 4.

144. "Zde dochází lidská myšlenka nejvznešenějšího vyjádření" (Jnána-Yoga, op., cit. str. 311)

145. A-dvaita, neboť "monismus" zahrnuje v sobě možnost vypočítávání, jehož je začátkem. Viz Gilbert (in Cantic., 5): "Je třeba se vyvarovati též toho, abychom Bohu přičítali numerositas a singularitas.

146. Brihad-áranjaka Upanišad IV,4,6.

147. Chándogja Upanišad VIII, 12,3.

148. Vysvětlivky Šankarovy k Brahma-Sútrám.

149. Atma-Budha.

150. Brahma Sútras IV, 4,9.

151. René Guénon v L Homme et son devenir selon le Védánta (Paris, Bossard, 1925) str. 242.

152. Bhagavad-Gítá (II, 72, V, 24, 26), Garuda-Purána (XVI,102) a jiné texty popisují stav osvobození jako brahma-nirvána.

153. Viz Jnána-Yoga (op. cit. ) str. 54. Srovnej svatý Augustin (in Joanem, 26,17): "unitas plena atque perfecta." A Naurice de la Tailie v L oraisen conteplative (Recherche de Science religieuse, září až prosinec 1919): "Dokonalé spojení duše s Bohem může se srovnati s jednotou třech božských osob. Liší se jen tím, že jedna není druhou, avšak není mezi nimi žádného rozdílu: vším, čím je jedna z nich, tím jsou i ostatní, bez jakýchkoliv výjimek." Jan Baruzi mluví o "skutečné přeměně rozličného v jedno." (Saint-Jean de la croix et l problème de l expeérience mystique op. cit. str. 354). Angelus Silesius napsal:

"Wer zu Gott will, mus Gott werden): "Kdo chce k Bohu, musí se Bohem stát.)

154. Nevydaný dopis z 9. ledna 1936. I Swámi Dajananda Sarasvati napsal: (Satjártha prakaš, op. cit. str. 308): " Ti, kdo považují rozklad duše za osvobození, jsou na omylu." To ovšem znamená, že nejsou-li takové školy, tedy aspoň jedinci zastávají podobnou víru.

155. Nandíšvára, pramatha-nátha mahešvára (Šankara á Shiva, přeložené ze sanskritu s úvodem a vysvětlivkami Jean Herbertovými, Lyon, Derain, 1944, str. 31-32).

156. Volně přeloženo z Atma-Bodha.

157. Vedle historické otázky, z nichž těžko získáváme důkazy o přenášení moci, je známo, že jeden i druhý výslovně se odvolávají na svou příslušnost jak k vedantským tradicím, tak ke tradicím tantrickým.

158. Lze jej srovnati se stavem, který Šri Rámakrišna nazývá vidžnána. Viz následky pro společenskou morálku, jež z něho vyvozuje Šri Aurobindo ve dvou kapitolách, otištěných v Les Cahiers du Sud, Marseille, červen 1941, a v Unité Francaise, Vichy, leden-březen 1943, obě vyňaté z The Psychology of Social Development (Pondichéry, revue Arya).

159. La Kena Upanišad, op. cit. str. 25-27.

160. Ibid., str. 99-100.

161. "Ten, kdo touží po předmětech své touhy, zrodí se tam, kde jsou tyto předměty." (Mundaka Upanišad III.2,2)

162. Viz kap. IV. 9 této knihy.

163. V Mahábháratě pitrové sami prohlašují: "Pokud se týče tajemství pravidel, jež se týkají pitrů, ani samotní bohové, ani munis s výjimkou Márkanději, nemohou jim porozuměti. (Anušasana Parvan, kap. CXXV.)

164. devah pitarah. To jsou zvláště ti, jež označuje báj, podle níž bohové, kteří naučili Védám své syny, sami je zapoměli a museli se jim znovu naučiti od svých synů a tak se stali jejich duchovními otci, jejich pitry. (Mahábhárata, Santi parvan, kap. CCCXLVI.) O nich též mluví Šatapatha Bráhma II, 6,1: "Ti z nich, kteří byli v bitvách zasaženi smrtelnou ranou, byli jimi (bohy) oživeni, byli to pitrové." Sylavin Lévi (La doctrine du saorifice dana les Bráhmanas, Paris, Leroux, 1898, str. 99) si nevšiml, že zde běží o úplně jiné bytosti než lidské. Problém božských pitrů vyžadoval by sám o sobě dlouhou studii.

165. mánušah pitarah.

166. Viz Nílakantha, komentář k Mahábháratě, Ehišma Parvan, kap. XVII, 2.

167. Tento názor je rozšířen také u křesťanů, dokonce ve Francii. Nedávno jsem se setkal s jednou venkovankou, skvělou katoličkou, která ztratila dcerušku a rozhodla se mít další dítě, aby se její drahá zemřelá vrátila. Považovala za jisté, že další dítě bude zase holčička, protože prý je dokázáno, že zemřelé dítě se znovu dostavuje. O obdobném zjevu ve své vlastní rodině se zmiňuje Romain Roland ve knize *Le voyage intérieur* (Paris, Sbin Michel, 1942), str. 114.

169. Atharva Veda, XVII, 3,13. Z toho důvodu není prvním člověkem, jenž kdy existoval, ačkoliv někdy bývá ztotožňován buď s tímto prvním člověkem nebo s jeho mladším bratrem (Manu)

170. Někdy dokonce zosobňuje Smrt (Viz Maitrájaní samhita II,5,6 mritjur vai jamah), avšak obvykle Smrt a Jama se považují za něco rozdílného. V Mahábháratě (Vana Parvan, kap. CCXXX) je dokonce Jama uveden, jak kráčí po boku Smrti.

171. Často přichází souditi lidi - nebo je zkoušeti - před smrtí. Viz Mahábhárata, Vana Parvan, kap. CCCX-CCCXII, Ašvamadha Parvan, kap. XXXII a XC, Mahapraethanika parvan, kap. III., Udjoga Parvan, kap. CV.

172. Avšak orientalisté viděli v tom těžký omyl, který se snažili vysvětlit historickým vývojem. Garuda-Purána vysvětluje tuto skutečnost velmi jednoznačně: "Cesta Jamova..., která skýtá blaženost ctnostným a utrpení hříšníkům." (I,6) Stejná formulace v Mahábháratě, Udjoga parvan, kap. XII.

173. Mahábhárata (Vana Parvan), Garuda-Purána, porúznu.

174. pitripati. V Katha Upanišad dokonce učí mladého Načiketase, jak má vyjít z jeho oblasti, aby dosáhl osvobození.

175. Atharva Veda, XVII,237. V Bhágavada-Purána utěšuje v slzách tonoucí vdovy (VII,2). Když se jej ptá na svého manžela Pándu, královna Prithá se rozhoduje mít děti, jejichž otcí by byli bohové. Prvního vyvolá Dharmu (Jamu) a syn, který se narodí z tohoto spojení, je mudrc Judhištira (Mahábhárata, Adi Parvan, kap. CXXIII).

176. Dharma-rádža, Dharma. Viz Bhagavad-Gíta X,29. The secret of the Veda, op. cit., kap. XIX. Není však totožným se zákonem mravním a když jej poruší, je za to trestán. Asketa Animandavja, kterého dal nespravedlivě potrestati nějakým

králem, odsoudil jej k lidskému zrození. Jama se zrodil ve Vidurovi, do Nestora Mahabháraty (Adi Parvan, kap. LXIII) a na konci svého života přešel do těla vlastního syna Judhišthiry (Mahábhárata, Ašramavasika Parvan, kap. XXVI.)

177. Viz zvláště četné odrazy, které představují smrt Adžamilovu, (Bhágavada - Purana V, 1-2).

178. Jamaloka. Může to být též dualistický ráj Šivův, který se proto nazývá Šivaloka, na rozdíl od Kailáasy. (Šríkara Ehášja, svazek I, str. 580).

179. Saráda Deví výslovně proto Jamaloka staví Satjaloka a Dhruvaloka (Anglická bibliografie, str. 411). Satjaloka je svět Pravdy, tj. stavu vědomí Absolutna, nedualismu, osvobození. Dhruvaloka, pevný stálý svět je pravděpodobně stav přechodného vědomí, kde duše, nežli ještě dospěje k osvobození, není již zmítána převtělováními.

180. Viz sv. Jan X, 28: "Dávám jim život věčný...a nikdo mi je nevyrve z rukou."

181. viz u Gandhiho, Lettres á I Ascharm (op. cit.) str. 36-39, co Ind míní zřeknutím se krádeže.

182. III, 7.

183. XIV, 29-35.

184. Mahábhárata, Udjoga, Parvan, kap. XXXXI.

185. Jmenují se však případy, kdy člověk: "který žil tak dlouho, jak si přál, vstupuje do nebe se svým hmotným tělem." Viz Mahábhárata, Vana Párvan kap. CCLIX, Ašvamedha Parvan, kap. V, Mahaprasthanika Parvan, kap. III, ale nakonec je opouští právě jako své "trápení a zášť" (Ibid., Savrgarohanika Parvan, kap. III.)

186. Brihad-ásanjak Upanišad III,2,13. Je tam dále psáno, že toto tajemství nemá být odhalováno nezasvěceným. Viz též Rig-Véda X,16, Šatapatha-Bráhmana X,3,3 a XIV, 6,2. Viz sv. Hippolyt Římský (Homélie k velilonocím): "Ať nebesa mají tvého ducha, a ráj tvou duši, avšak tvá krev ať zůstane na zemi.!"

187. To jsou zvláště annamaja-koša, pránamaja-koša, manamaja-koša, ánanandamaja-koša.

188. Ramana Maharši podává tento zvláštní popis: "Když se blíží smrt, stává se dech těžší. To znamená, že se ztratilo vědomí těla, které umírá, mysl (mental) se zmocní hned jiného těla (pre-ta?) a střídá obě těla tak dlouho, dokud se jeho připoutanost úplně

nepřenesse do nového těla." (Etudes aur Rámana Maharshim op. cit. díl I, str. 153)

189. Mythos nám ho představuje jako bloudícího v pustém lese.

190. "Kdo znají cesty nebožtíkovy, nazývají jej hledajícím sádhak" (Garud-Purána X,22)

191. Kdo byli odsouzeni za své hříchy, nazývají se někdy z toho důvodu vaitaranas.

192. Márkandeja-Purána XCVI, str. 43 a násl. Jsou dokonce rišiové světa pitrů, pitriloka rišiové (Mahábhárata Udjoga Parvan, kap. CVIII.)

193. Možná, že to jsou ony tři druhy pitrů (nižší, střední a vyšší), o nichž mluví Rig-Véda (X,15) a bílá Jadžur-Véda (XIX,49).

194. Určité texty Atharva-Védy (VI, 120,3, IX, 5, 27-28, XII, 3,17) dokonce pitrům přisuzují další udržování svazků s rodinou. (Viz též III,8 této přeložené knihy).

195. "Třetí nebe, kde již činnost nepoutá" (Ring-Véda IX,113,9)

196. Tomu odpovídá v méně hrubé formě západní lidová víra, která praví: "jeho otec se obrátí v hrobě." Viz Mahábhárata (Vana Parvan, kap. CLVIII) Když se jim narodí potomek, pitrové se ve svých sférách zároveň radují i zesmutní. Ptají se: Budou nám hříchy tohoto syna na újmu nebo nám bude přízniva jeho ctnost?" (Ibid, kap. CXCVI): "Předek takového člověka nemůže přebývat v nebi." Určité texty (Zákony Maunova X,91; Vášišttha-Dharma-Šastra II,30) jdou tak daleko, že stanoví, jak se předkové budou integrálně podílet na trestu, který si zasluhuje nějaký jejich potomek za zvlášť těžký zločin. Když nějaký člověk vydá nepřátelům toho, kdo se k němu přišel skrýti a žádati ochranu, předkové se prou mezi sebou (Mahábhárata, Udjoga Parvan, kap. XII.). Člověk, který obelstí zvíře, způsobí, že pět generací jeho předků spadne s nebe, týká-li se jeho klam krávy, spadne deset generací, sto, jde-li o koně, tisíc, běží-li o člověka (Ibid., kap. XXXV).

197. Dobrou bibliografii těchto obřadů vydal Sureščandra v knize *Le culte des ancêtres dans l'Inde antique d'après les Puránas* (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940). "Tmavá" polovina měsíce bhádra (srpen-září) je zvlášť zasvěcená pitrům (pitru-pakša). Důležitý obřad, pitritarpana, je podle různých autorů jeden z šat karmáni, nebo jeden ze tří tarpanas nebo jeden z pěti mahájadžnas.



198. Počet těchto generací se různí. Dharma-sindhu z Kášináthu zdá se stanoviti tři (kap. XXIII), zatím co Brahmakarma mluví o "bilionech" (kap. V). To jsou zřejmě dva extrémy.

199. Je to zvláště případ Džaratkarův. (Mahábhárata, Adi Parvan, kap. XIII) Agastjův (ibid., Vana Parvan, kap. XCVI) a s nějakými rozdíly Ručiův (Márkandeja-Purána, kap. XCV).

200. Je to především případ riši Mandapala (Mahábhárata, Adi Parvan, kap. CCXXXI)

201. Bylo by zajímavé všimnouti si např. symbolismu šestnácti měst, kterými hříšník musí projít, aby se dostal před trůn Jamův. Aspon dvě z těchto měst, první a čtvrté, zdají se býti místy odpočinku, nebo i rozkoše.

202. Garuda-Purána, I, 50-53.

203. Ibid., X, 100.

204. Ibid., X, 103.

205. Garuda-Purána XI, 3-4. Viz Mahábhárata (Ašvamedha Parvan, kap. II): "Kdo příliš teskní, že ztratil rodiče, zarmucuje je."

206. Viz Mahábhárata (Ašramavasika Parvan, kap. XX). Bílá Jadžur-Véda praví (XIX,62): "Pitrové by nám mohli pomáhati když je voláme," a (XIX,62) "Neškodte nám, ó, Pitrové, za chyby, které jsme mohli učiniti." Hindové prosí pitry za potomstvo (ibid.II), což se zdá být zcela přirozeně jejich oborem.

207. "Pitrové těchto lidí se bez jakékoliv pochyby od nich oddělují a nepřejí si míti s nimi nic společného" (Mahábhárata, Anušásana Parvan, kap. CXXIX).

208. Viz Rig Véda, III, 55; VI, 52 a 75; VI, 35; X, 14 a 15; Atharva-Véda, VIII,8; XVIII,2, 3 a 4. Podle Jáska (Nirukta III,8) náležejí k pančadžanům, kteří se zvou k obětem.

209. Rig-véda X,107.

210. pitrajána nebo dhúmanárga

211. devajána nebo arčimárga. To se týká Brihad-áranjaka Upanišady a Čhándogja Upanišady.

212. To platí o Bhágavata-Purána (XX,X, II, 2, 24) o Višnu-Purána (II,8) a o Šanakarovi v jeho komentářích k Bráhma-Sútrám (III, 1,17).

213. Podle určitých textů, zvláště Kušítaki Upanišady, prochází devajána též světem měsíce (čandaloka). V tomto světě

je podle určitých autorů duše podrobována různým zkouškám, výsledkům atd., na jejichž konci je poslána buď jednou nebo druhou cestou.

214. Budme si vědomi toho, že tento přechod zvláště do některých rostlin před příchodem do lidského zrození nemá vůbec povahu vtělení, jak jsme o něm mluvili na str. 49. Šankara vylučuje takovou možnost (Komentář k Brahma-Sútrám III, 1,24-25). Ramanudža je méně výlučný.

215. Tento obsah je vzat hlavně z Brihad-áranjaka Upanišady (VI, 2,16) a z Chándogja Upanišady (V, 10,3-6)

216. Jnána-Yoga, op.cit. str. 371.

217. Prašna Upanišad (I,9) dokonce udává, že jdou touto cestou duše, které touží mítí potomky.

218. L Enseignemen se Rámakrischna, op.cit. §57.

219. Anglická bibliografie str. 417. Viz Mahábhárata (Ašvmedha Parvan, kap. XLVIII): "Jestliže člověk, jehož smrt se blíží, dosáhne duševní vyrovnanosti aspoň na krátký okamžik vdechu, dospěje k pravému Já a stane se hodným nesmrtelnosti." A Nárada-parivrádžaka Upanišad: "Jak stanoví Vědy, ať člověk myslí na kterýkoliv tvar v posledním okamžiku před opuštěním těla, toho tvaru dosáhne a nedosáhne jiného." Viz též Bhagavad-Gítá VIII,5, 6, 10; XIV, 14-15.

220. Viz Jnána-Yoga, op. cit., str. 274 a 325. Nádabindu Upanišad, která doporučuje meditovati v okamžiku smrti na určitou svatou formuli, udává dokonce různé světy, do nichž duše jde podle toho, o které ze slabik této formule medituje v okamžiku smrti. Stejně Prašna-Upanišad V, 3-5.

221. L Enseignement de Rámakrischna, op. cit., §56.

222. átura-sannjása. V případě uzdravení musí být toto svěcení potvrzeno obvyklým způsobem (Nárada-parivrádžaka Upanišad)

223. Někteří misionáři pochopili hluboké důvody této touhy, namísto aby horlili proti pověře, jak se obvykle děje. Jeden z nich napsal: "Indie je země po výtce náboženská...stále se snažila o poznání absolutna, věčna, Boha. Není země, v nichž by měla hrubá nebo jemná mystika více následovníků." (Jésuites Missionnaires, mai 1940). "V Indii, napsal Sylvain Lévi, se lidstvo koupe v božství, v každém slůvku, které uctívá, všichni vidí Boha, slyší Boha, náležejí Bohu, žijí v Bohu po všechny dny svého života."

224. Complete Woka (Memoria Edition, Mayavati, Himalayas, 1931) svazek VII, str. 283.

225. *ibid.*, svazek VII, str. 283.

226. Pensées (Paris, Adrien-Maisonneuve) §41.

227. Entretiens Inspirés (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1943, 2. vydání) str. 137.

228. Žena je sahadhárminí, to znamená, že bez manželky nemůže slaviti náboženskou oběť (Viz Rámájana)

229. Viz Mahábhárata, Ašramavasika Parvan III, 3,3; Vašištha-Dharma-Šastras XX,14).

230. Viz Bhagavad-Gítá VIII,25.

231. Takový je případ Bhíšmův (Mahábhárata, Bhíšma Parvan, kap. CXXII).

232. Sádhana, *op. cit.*

233. "Proto se říká, že se člověk rodí ve světě, který si sám smyslí." Šatapatha Bráhmana VI, 2,2).

234. Mahábhárata, Svargarohanika Parvan, kap. III.

235. Rája-Yoga, *op. cit.* komentář k Patandžalimu IV.8.

236. Rája-Yoga, *op. cit.* komentář k Patandžalimu IV, 9.

237. Vásanás.

238. Anglická bibliografie ze Sunday times, Madres, str. 24.

239. Je dokonce zvláštní název kripásiddha na označení těch, kdo dosáhli osvobození jen působením milosti Boží.

240. Nevydaný dopis z 9. ledna 1936. Viz Katha Upanišad (II, 23) a Mundaka Upanišad (III, 2,3): "Koho On si vybere, ten Ho dosáhne; jeho duše mu odhalí svou pravou podstatu."

241. L enseignement de Rámakrishna, *op. cit.*, §987.

242. *ibid.*, §998.

243. *ibid.*, §949.

244. Discipline monastique, *op. cit.*, str. 39.

245. Divine Life, *op. cit.*, str. 98.

246. Aux sources se la joie, *op. cit.* §2.

247. Etudes sur Rámána Maharshi, *op. cit.* svazek I., str. 125. Zde bychom si měli učiniti srovnání s katolickým pojetím vlitých ctností.

248. Desgranges, Grammaire sanscrite-francaise (Paris 1845) svazek I, str. XVIII.

Přeložil z franštiny Karel Makoň po chvilkách ve dnech 1. listopadu 1949 až 28. února 1950. Originál měl sto stránek velikosti 8<sup>o</sup>. Poznámky byly psány drobně na konci každé stránky. Korektura neprovedena pro nedostatek času.

---

## OBSAH

Předmluva autorova.....	_1	str. 2
Poznámka překladatelova.....	_1	str. 3
I. Úvod		
1. Hind.....	_1	str. 4
2. Průměrný moderní hind.....	_1	str. 6
3. Místo budoucího života.....	_1	str. 7
II. Život v dualismu		
A. Předmluva		
1. Není jediným, jež lze pochopiti.....	_1	str. 9
2. Vývoj duše.....	_1	str. 10
3. Začátky vývoje.....	_1	str. 10
B. Všeobecná část		
1. Období egoismu.....	_1	str. 11
2. Karma.....	_1	str. 12
3. Joga.....	_1	str. 14
C. Činné životy		
1. Lidské životy.....	_1	str. 17
2. Zvířecí životy.....	_1	str. 18
3. Božské životy.....	_1	str. 19
4. Démonické životy.....	_1	str. 21
D. Pasivní období		

1. Všeobecně....._1	str. 23
2. Pekla....._1	str. 24
3. Ráje....._1	str. 25
III. Věčný život	
1. Všeobecně....._1	str. 27
2. Lidový višnuismus....._1	str. 29
3. Šankarův monismus....._1	str. 31
4. Šri Aurobindova Nadmysl (Supramental). _1	str. 33
IV. Budoucí životy	
1. Schopnost výběru....._2	str. 1
2. Pitrové (pitarah)....._2	str. 2
3. Jama....._2	str. 3
4. Přejídný stav "nebožtíka" (preta)....._2	str. 4
5. Tři světy pitrů (pitriloka)....._2	str. 5
6. Vztahy pitrů k lidem....._2	str. 7
7. Cesta pitrů....._2	str. 7
8. Co určuje následující etapu....._2	str. 7
9. Vztahy s karmou....._2	str. 9
Poznámky autorovy....._2	str. 11