

**Alan W a t t s**

Svrchovaná totožnost

**1986**

Esej o orientální metafyzice a křesťanském náboženství od Alana Wattse

Tato kniha je věnována členům Severozápadní University, kterým děkuji za dlouhé hodiny diskusí, jichž jsou tyto stránky výsledkem.

Richard C. Adams Robert Busch  
Priscilla Clark Albert Craig  
Dorothy M. De Witt Ferdinand Fender  
Carlton Camer Emerson R. Harris  
Rosemary Hodgins Gloria A. Love  
Steele W. Martin Rose Adamek McGee  
Muriel Pinder Pischel Robert H. Platman  
Donald H. Potts Winifred Stene  
Clarra Mae Sullivan

Původní název:

The Supreme Identity

(An Essay on Oriental Metaphysic and the Christian Religion) by  
Alan Watts

Vintage books Edition, September 1972. A Division of Random House, New York. Preface Copyright 1972 by Alan Watts.

Poznámka:

Všechny odkazy na literaturu apod., které autor uvádí na mnoha stránkách pod čarou, z technických důvodů uvádím vždy na konci každé kapitoly. Čínská slova uvádím v anglickém přepisu jako autor. Komentář, který jsem uspořádal podle kapitol, uvádím na konci knihy. Překlad i komentář má sloužit na výslovné přání překladatele jen pro jeho soukromou potřebu.

**Předmluva k novému vydání**

Je nutné připomenout, že jsem tuto knihu napsal v roce 1949, právě v době, kdy jsem se chtěl zrušit svůj služební úvazek z anglikánské církve, ale nebyl jsem k tomu ještě zcela rozhodnut. Nyní se mně jeví při zpětném pohledu její obsah poněkud neurovnaný, nicméně je v něm mnohé, co dosud považuji za platné, a tak vydávám nové a jen mírně upravené vydání. Kniha byla napsána hlavně pro teology a studenty srovnávacího náboženství a je takto spolu s *The Way of Zen* (Cesta Zen) jednou z vážnějších vědeckých knih, které jsem napsal. Mé současné stanovisko vůči katolické tradici zůstává nicméně takové, jak jsem je vyložil v *Beyond Theology* (1964, Za hranicemi teologie) a v předmluvě k novému vydání *Behold the Spirit* (1964, Ejhle Duch), a není důvodu k tomu, abych je zde opakoval.

V původní předmluvě ke *Svrchované totožnosti* jsem řekl, že jako filosof jsem se nesnažil ani mluvit autoritativně, ani obhajovat nějaké pevné stanovisko, nýbrž prostě zahájit přátelskou a inteligentní diskusi s jinými teology o křesťanství tváří v tvář vedantě a buddhismu. Původní ohlas byl chladně zdvořilý a bručivý, ale za čas se diskuse skutečně rozběhla - zvláště s tak báječnými lidmi církve jako byl biskup James Pike a Paul Tillich, biskup John A. T. Robinson, Dom Aelred Graham O. S. B., páter Heinrich Dumoulin S. J., děkan Charles M. Harris, Bratr David O. S. B., a mnoho jiných, které považuji za zástupce nového a silného křesťanství, jež necítí potřebu snižovat náhledy ostatních duchovních tradic, nýbrž spíše v nich vidí začleňování do Těla Kristova.

Téměř celý život jsem se snažil, abych pracoval pro pravé katolictví, pro bratrství, v němž křesťané, hindové, buddhisté, muslimové, taoisti, židé a ostatní by mohli poznat svůj společný základ a společně, bez hašteření, uctívat či meditovat, aniž by se přitom vzdávali zajímavých a pestrých rozdílů v metodě a stylu. Opravdu bych si nepřál vidět obraz Buddhy na hlavním oltáři svatopetrského chrámu, nebo kříž v Kaabě. Stále více se však uznává, že na úrovni kontemplativní mystiky (nebo toho, co je v této knize nazýváno metafyzikou) není podstatný rozdíl mezi zenbuddhisty, sufiji, vedantisty a blaženě mlčícími trapisty. Vždyť dostaneme-li se do oblasti čisté kontempace základu bytí, neprobíhá už hlavou žádné povídání a není tedy žádná příležitost ke sporům. Objevuje se prostě vědomí jasné jako kříšťál, otevřené pro pravdu, realitu či proto, co sv. Tomáš Akvinský nazval tak jako všichni lidé - Bůh.

V historii byli nábožensky nejsvárlivější židé, křesťané a muslimové, a to hlavně pro svou nadměrnou závislost na autoritě

svatých písem a pro relativní zanedbávání neslovních forem uctívání. Mezi křesťany, snad s výjimkou hrstky pomatených protestantských fundamentalistů, se stále více uznává, že boží slovo či Logos si nesmíme plést se specificky formulovanými významy psané a mluvené řeči. Boží slovo je zřejmě nelineární povahy, neboť by bylo nemožné řídit všechny současné a nespočetné činnosti vesmíru pomocí povelů, které dávají jeden bit v jednotce času. To je také důvod, proč svatý Pavel hlásal, že zatímco duch oživuje, litera zabíjí, a proč Ježíš vytýkal farizeům: "Denně hledáte v písmech, neboť se domníváte, že v nich máte život."

Je to tak, že zjevení, jehož se dostalo Izraeli, není jediným zjevením, které kdy bylo dáno. Předpokládáme-li, že jsou lidé na jiných planetách v této či jiných galaxiích - musí snad čekat na misionáře ze Země, aby získali vykoupení skrze Mojžíše, Krista či Mohameda? Obdobně, jakou možnost spásy měli Číňané, Inkové či obyvatelé Austrálie v době, kdy Ježíš žil v Palestině - to jest ve světě, s nímž neměli absolutně žádné spojení? Je-li pravda, že Bůh tolik miluje svět a má s ním své záměry, jistě svého jednorozeného syna posílá v tolika formách, kolik je světů. Dále pak, bylo-li řečeno, že pod nebem není jiného jména, skrze nějž může být člověk spasen, než jméno Ježíš, měli bychom vždy vědět, že jméno Ježíšovo není vlastní jméno JESUS (či Jošua, či Aissa či Jesus) nýbrž **duch** Ježíšův - což znamená druhou osobu Trojice, Logos, Jednorozeného Syna (a v ženském aspektu), Sophia či Moudrost boží. V katolické dogmatice a ani v Bibli není absolutně nic, co by kohokoliv nutilo věřit, že Ježíš z Nazaretu byl jedním a jediným vtělením jednorozeného Syna božího ve všech dobách a v celém vesmíru.

Mnozí lidé, dokonce i oddaní katolíci, přestávají tyto problémy biblické a církevní autority považovat za významné. Co se však děje v posledních dvaceti létech, a co tato kniha chtěla povzbudit, je, že bez řečnění oficiálních koncilů a konkordátů vstupují do duchovního společenství velice učení a zbožní křesťané s obdobně založenými zástupci jiných tradic, aniž by se snažili je obracet na svou víru. Jezuité a benediktini praktikují zen a jógu a trapista Tomáš Merton snad pochopil jemnosti Zenu snad nejlépe ze všech interpretů na Západě (1).

Mnozí mí přátelé, mezi kněžími noví i staří už nevystupují tak halasně a bojovně při obhajobě svého učení, a nikoliv z pouhé sentimentální touhy po ekumeně, ale proto, že znatelně prohloubili svůj vlastní vnitřní život, k čemuž muselo dojít - alespoň v jisté míře - při tomto duchovním setkávání Východu a Západu. Věci

dospěly až tak daleko, že bych mohl být znovu činný jako křesťanský kněz, až na to, že se domnívám, že komunikovat s více lidmi jako samostatný a nezávislý spisovatel, který zřejmě nezastupuje výsadní zájmy žádné náboženské organizace, je lepší.

Dále pak jsem dospěl k přesvědčení, že stranickost v náboženství už není hodná intelektuální úcty a že různá náboženství by se měla chápat jako různé způsoby provádění téže věci.

Od doby, kdy jsem napsal Svrchovanou totožnost, jsem mnoho cestoval po světě a byl jsem svědkem náboženských obřadů mnoha tradic. Ohromilo mne, že když odhlédneme od významu slov, pak většina forem chrámových úkonů je v podstatě tatáž: zpěv, klanění, svíčky, kadidlo, gongy a zvonění - od totemického rituálu ogalalských siouxů až po ruskou ortodoxní katedrálu v Paříži a od opatství San Anselmo v Římě až po chrám Daitoku v Kyoto. Chápete-li smysl zenového příběhu o Ping-ting, bude vám jasné, proč existují případy, kdy osvojit si slovo (nebo zvuk) má větší význam, než osvojit si smysl.

Vzpomeňte si, že jako malé dítě, kdy jste ztěží rozuměli, co dospělí říkají, viděli jste s neuvěřitelnou jasností, co dělají, nikoliv podle morálního hodnocení, nýbrž podle zvláštního způsobu jejich chování. To je důvod, proč se musíme znovu stát malými dětmi, abychom vstoupili do království nebeského, a rovněž, proč Buddha je nazýván **tathagata**, to jest Ten, kdo přichází i odchází "takový". V tichu myslí, v němž s prostě uvědomujeme "co jest" aniž bychom komentovali, mohou všichni věřící odložit své názory a společně kontemplotovat realitu. Rozvedu-li tuto závěrečnou větu do její prvotní podoby, znamená to shromažďovat se v chrámu a nazírat podstatu věcí.

Sausalito, California

Březen 1972

Alan Watts

### **Předmluva k prvnímu vydání**

Musíme pohlédnout do tváře jistým skutečností duchovního stavu naší civilizace. Jedna z nich je tak zřejmá, že není třeba ji zdůrazňovat: že totiž naše náboženské a výchovné instituce neposkytují prakticky ani moudrost ani sílu utkat se s povážlivým politickým, ekonomickým a psychologickým stavem, v

němž se nacházíme. Bude-li se pokračovat v současném směru, lze ztěžít pochybovat o tom, že konečný výsledek "dobývání přírody", vědeckého pokroku a kulturního imperialismu západního člověka bude takový, že "poslední věci budou horší počátečních", horší než údajné barbarství, v němž historie Evropy začínala. Soudobé podmínky západní civilizace hrozí světu nebezpečnostmi, která dalekosáhle převažují její mnohé vymoženosti a požehnání.

Jinou skutečností, daleko méně zřejmou, je to, že naše kulturní expanse nám přinesla zcela nezáměrně, velikou duchovní příležitost. Zatímco jsme se snažili zabezpečit svou politickou, ekonomickou a kulturní vládu nad národy Asie, byli jsme tiše, ale mocně přepadeni Východem v oblasti myšlení. Západní myšlení začíná pociťovat vliv toho co nazýváme orientální filosofií a náboženstvím, i když se jím nehodláme vážně zabývat, pokud můžeme mít za to, že se týká jen hrstky učenců či bohoslovců a zapálených amatérů. Nicméně denně slyšíme víc a více o příspěvku dávného Východu moderní kultuře. Ale i když se vzdělání západní lidé shodují v tom, že bychom opravdu měli něco udělat pro to, abychom se poučili z moudrosti Východu, jsou většinou toho názoru, že jde jen o málo víc, než o zjemňující obohacení našeho daleko vyššího způsobu života.

Při pohledu na hrozivý stav, do něhož, jak se zdá, náš způsob života vede, ohromuje chvástavá jistota západního člověka o jeho duchovní a kulturní nadřazenosti. Ta by se dala očekávat od těch, kteří nevěří na duchovnost, od našich humanistů a racionalistů, kteří považují sekularizaci moderního světa za dobrou; je však tragické, že stejný postoj nalézáme u většiny vedoucích představitelů křesťanského náboženství. Strach a nepochopení, které tak mnozí z nich projevují vůči východní moudrosti, je vskutku jednou z nejvýznamnějších známek naší duchovní slabosti a slepoty.

Pro křesťany nadešel čas, aby brali duchovní tradice Asie vážně, aby uznali, že jejich přítomnost mezi námi není ničím menším než Prozřetelností, aby je pochopili a dohodli se s nimi na spolupráci. To není výzva k nějaké změně křesťanského učení či k nějakému splývání našeho náboženství do společného vyznání, neboť - jak bude navázáno v následujících kapitolách - duchovní tradice, jako je vedanta, buddhismus a taoismus, nejsou náboženstvími v úzkém slova smyslu a nemohou být považovány za konkurenci pro křesťanství.

Moudrost, kterou Asie může nabídnout, obsahuje nejen nejhlubší rozumové pochopení života, ale též poznání toho, co je podstatné pro lidský řád a zdraví. V některých svých dřívějších pracech, jmenovitě v "Behold the Spirit" jsem se snažil ukázat, jak by tato moudrost mohla být jakoby vetkána do osnovy křesťanství. Dospěl jsem však k názoru, že takové vetkání nikoho neuspokojí, neboť "nikdo nedává novou záplatu na staré šaty." Křesťanství nepotřebuje žádné přídatky či rozšiřování z vnějšku a pokus, vtělit do něj jakoukoliv orientální nauku, jako by oba druhy nauk byly stejného řádu, působí zmatek. Je to jako se pokoušet prokládat tanec úryvky ze symfonie. Správně by obě nauky neměly být směřovány, nýbrž postaveny vedle sebe a propojeny analogií, pomocí analogií.

Přesto jsem se v "Behold the Spirit" snažil, abych se vyhnul směšování, tím že jsem rozlišoval mezi formou a významem dogmatu. Záměr nevyšel. Mínění, že i výklad dogmatu patří již do oblasti teologie, je totiž tak rozšířené, že to vypadalo, jako bych se snažil zavést zvláštní teologii, ne-li dokonce zvláštní dogma. Mnozí proto pociťovali, že zavedení jistého typu mysticismu do struktury křesťanské teologie by mohlo tuto strukturu rozbít, zničit její podstatný historický a svátostný důraz. Domnívám se, že taková kritika byla do jisté míry oprávněná.

Uvedený druh pomíchání má však dlouhou historii. Nejde jen o to, že v nedávných létech jsme se pokoušeli chápat orientální tradice jako náboženství a teologie srovnatelné s našimi - a to nás nesmírně zmátlo. Jde také o to, že jisté pozůstatky těchto tradic pronikaly od nejranějších dob přes řecké prameny do křesťanské teologie a nikdy nebyly správně asimilovány a pochopeny. Takovým pozůstatkem je například přesné pojetí věčnosti spíše jako bezčasovosti než jako věčné trvání. Taková a podobná pojetí jsme se pokoušeli vtělit do naší teologie, do jednoho rámce nauky a nepochopili jsme, že je to pokus hovořit současně dvěma zcela odlišnými jazyky. Teologie, zabývající se dogmatickými a svátostnými ideami, je zcela rozdílným přístupem ke skutečnosti, než metafyzický mysticismus. Tyto dva různé jazyky nelze smíchat, aniž by došlo k beznadějnému zmatku, k takovému druhu zmatku, z něhož pochází většina nesnází teologického myšlení. Navíc pak skutečnost, že člověk Západu nepostřehl tento rozdíl, je důsledkem jisté metafyzické slepoty, která je - jak se pokusím ukázat - nejvážnější slabinou naší civilizace.

Existuje totiž oblast duchovní moudrosti, kterou náboženství - tak jak je známe - může vyjádřit pouze pomocí analogií.

Pokoušíme-li se o ní mluvit přímo, musíme jít za a nad náboženský jazyk, za a nad formy myšlení, kterých mohou oprávněně používat dogmata, svátosti a teologie. Jde o moudrost, která není ani v rozporu s náboženstvím, protože se v jistém smyslu nachází vně náboženské sféry. Jejím oborem je tajemství, jímž se náboženství jako takové přímo nezabývá a o němž nemá žádné oficiální učení, jelikož je nelze v náboženském typu jazyka přímo vyjádřit. Přesto však, že se nalézá za a nad náboženskou sférou, náboženství je interpretuje podobně jako tanečník interpretuje hudbu. Je to však hudba, k níž jsme většinou hluší, a proto se také většina z nás musí spoléhat na náboženství jako na jediné pojítko, které máme v tomto životě k dispozici. Má-li však tanec náboženství mít ducha a sílu, musí alespoň předtanečníci slyšet nápěv.

Ona moudrost sama v sobě obsahuje slávu, která se absolutně vymyká popisu. Jediný lidský jazyk, který o ní vůbec může mluvit inteligentně přímo, je ve srovnání s jazykem náboženství suchopárný a chladný. Je to jazyk negativních obrazů, který používá takové téměř nepředstavitelné pojmy jako definovaná nekonečnost a věčnost. Pokouší se vyjádřit onu vnitřní hlubinu vědomí, která není přístupná myšlení a citům, protože leží za nimi. Je to jazyk, který se užívá v nejzákladnějším textu katolické mystiky, **Theologia Mystica** od svatého Diviše (Dyonisia), jazyk onoho "mraku nepoznaného" v němž se za vřelostí bolesti a útěchou náboženských představ dotýká nejvyššího vrcholu lidského bytí, nekonečna.

V této oblasti se náboženské a teologické rozdílnosti překračují, i když se neruší. Zde křesťan a hinduista mluví jedním zvláštním jazykem, u něhož musíme být nanejvýš opatrní, abychom je nepletli s terminologií oficiální teologie a svatých písem.

Přestože je tato oblast obtížná a temná z přemíry světla, není nějakou exotickou vedlejší cestou ducha, cestou malého významu pro lidstvo jako celek. Naopak právě v ní člověk uskutečňuje své konečné poslání a svůj osud. I když v každé době jen poměrně málo lidí tohoto stupně vůbec dosáhne, zakotvují nás ostatní do věčného zdravého rozumu. Společnost či církve, která pro ně nemá místo ve svém středu, která se obává jejich učení a zakrývá jejich světlo, je duchovně mrtvá.

Ačkoliv tato moudrost je v Asii mnohem méně výrazná než mnozí myslí, je či byla tam alespoň respektována. Ale v našich církevních kruzích jsou ti, kdo o ni projevují nějaký zájem, obvykle



považováni za výstřední a poněkud pomatené a někdy za nebezpečné heretiky. Když však náboženství opomíjí tento životadárny střed lidského duchovního života a nakládá s ním jako s **výstředností**, pak církev nezbytně upadá do nemohoucnosti a nejednotnosti. Ztrácí svůj vlastní pravý střed. A nemajíce ho snaží se nyní křesťané přivodit novou jednotu a obnovit duchovní sílu církve pouze v okrajových záležitostech. Tato aktivita může být důležitá a nezbytná, ale není-li spojena s životadárným středem, je téměř zcela neužitečná. Chybí tu pak ona metafyzická jistota a hluboký smysl pro úměrnost a význam, bez nichž problémy teologie a morálky, které rozdělují křesťany od sebe navzájem a od světa, nelze vidět v pravém světle.

Je svrchovaně obtížné vysvětlit tuto moudrost slovy, která by ji nepopletla s teologickými a filosofickými - "ismy", s nimiž nemá nic společného. A vskutku je tak těžké ji vyjádřit jakýmkoliv popisem, že když se o to někdo pokouší, může si jen ostře uvědomovat nedostatky svého úsilí. Ale tragedie zmatených, ochablých a upřímně poplašených křesťanských duší, které neznají nejpodstatnější zdroj duchovní síly, činí takový pokus nezbytným. Nečiním si nárok na to, že jsem vyjádřil tak vrcholné mysterium alespoň přiměřeně, nebo že jsem rozřešil všechny obtížné problémy jeho vztahu k církvi a ke společnosti. Jeden člověk se za jediný život nemůže s takovým úkolem nikdy vyrovnat; předkládám své dílo, aby je jiní mohli vylepšovat. Nikdo by se neměl pokoušet, aby učinil z pochopení těchto věcí své vlastnictví či svou zásluhu.

Nejsem z těch, kdo věří, že je nezbytnou ctností filosofa věnovat se celý život obhajobě nějakého stanoviska. Je to jistě druh duchovní pýchy, když se zdržujete "myšlení nahlas" a nejste ochotni dovolit, aby se vaše téze objevily v tisku, dokud nejste připraveni obhajovat je až do smrti. Filosofie, tak jako věda, je společenskou činností, neboť osamocení člověk nemůže myslet správně a filosof musí publikovat svou myšlenku právě tak proto, aby se poučil z kritik, jako proto, aby přispěl k souhrnu moudrosti. Pokud tedy někdy vyjadřuji svá tvrzení způsobem autoritativním, je to spíše proto, abych mluvil jasně, než abych se vydával za proroka.

Od té doby, co jsem psal Behold the Spirit, velice mě pomáhalo dílo autorů, kteří v jistém ohledu hluboce pozměnili mé chápání dosahu a povahy orientálních nauk a jejich vztahu ke křesťanství - René Guénona a nedávno zesnulého Ananda Coomaraswamiho. Rád bych použil této příležitosti, abych vyjádřil, jak jsem těmto dvěma mužům zavázán. Současně je také jen

poctivé vůči nim říci, že si tato práce, i když se v ní projevuje jejich vliv, nečiní vůbec nárok na to, že věrně zastává jejich názory na všechna diskutovaná témata.

Rád bych se také s díky zmínil o velkém povzbuzení, které tato práce získala z knihy **Meeting of East and West** (Setkání Východu se Západem) od dr. F. S. C. Northropa a z jeho duchaplné kritiky v souvislosti se stanoviskem ke knize Behold the Spirit - I když ve většině otázek s ním nemohu souhlasit, pomohla mně jeho práce k tomu, bych viděl některé z pojednávaných problémů mnohem jasněji.

Rovněž s radostí uznávám pomoc a kritiku, kterých se tomuto dílu dostalo od mé manželky a od některých mých studentů, kteří četli rukopis, jmenovitě od paní Carlton Gamera a paní Carl Pischelové - právě jako několika dalších, kteří se mnou tuto látku široce prodiskutovali a pomohli mně svými otázkami objasnit mnohé body argumentace.

Jsem povinen poděkovat rovněž firmě Charles Scribner s Sons z New Yorku a panu Geoffrey Blesovi z Londýna za jejich laskavý souhlas s tím, abych uvedl některé citáty z děl Nikolaje Berd'ajeva.

Evanston, Illinois

Podzim 1949

Alan Watts

-----

*(1) pozn. pod čarou: Viz zejména jeho esej "The Zen Revival" (Renesance Zenu)*

-----

### **Úvod - náčrtek myšlenek**

Zdá se, že moderní filosofie, věda, ale i náboženství ztratily naději - a přechasto i zájem o možnost metafyzického poznání.

Poznáním tohoto druhu nemíníme ani náboženskou víru, ani filosofické spekulace, ani vědecké teorie. Máme na mysli skutečný zážitek či bezprostřední uskutečnění oné svrchované Skutečnosti, která je základem a příčinou vesmíru a tím i principem a smyslem lidského života.

Mnoho lidí považuje zřeknutí se takového poznání za pravou pokoru člověka. Nicméně se pokusíme ukázat nejen, že takové poznání mezi lidmi existovalo, ale také, že ztráta styku moderního

světa se zdroji tohoto poznání je hlavním důvodem zvláštní a nebezpečné desintegrace naší kultury. A co je ještě významnější, budeme se snažit popsat povahu takového poznání v míře, jakou mluvená řeč to připouští, a také popsat učení hlavních představitelů tohoto poznání o způsobech, jimiž se dosahuje. Ať to zní modernímu sluchu jakkoliv pošetile, měli bychom si vzpomenout, že jiným velkým kulturám a v jiných dobách než je naše se zdála odvaha ke vstupu do této oblasti jak nezbytnou, tak i normální.

Proto čtenáře upozorňujeme, že tento předmět může být mnohem snáze špatně chápán než kterýkoliv jiný - ne proto, že je technicky složitý, nýbrž, že je neobvyklý. Neboť zmíněný druh poznání a z něj plynoucí způsob života a myšlení jsou tak cizí současné západní civilizaci, že jsou velmi vzdálené obvyklým způsobům našeho myšlení, a přijatým názorům, na nichž je založeno. Budeme muset používat mnoho pojmů, které jako takové jsou nám důvěrně známé, ale jejich význam se v průběhu dob změnil a zmátl. Učiníme vše, abychom takové pojmy pečlivě definovali v kontextu této knihy, ale i tak čtenáře žádáme, aby se střežil spojovat je s mnohými představami, které obvykle označují. Shledá-li čtenář, že některé tvrzení je těžko pochopitelné, pak obtíž se obvykle objasní, bude-li číst dál, poněvadž tato látka je poněkud zvláštní, je obvykle nutno uvádět nejdříve principy a pak je teprve vysvětlovat.

### Celkový nástin

1. Moderní civilizace se rozkládá, protože nemá žádný sjednocující princip, žádné určité, neřku-li použitelné znalosti o významu a pravém cíli lidského života.

Filosofie a věda takový princip neposkytují, a neposkytují ani naději, že jej naleznou, neboť tento úkol nespadá do jejich vlastní sféry působnosti.

Náboženství obsahuje nám nejbližší přístup ke sjednocujícímu principu, avšak moderní svět ani nepřesvědčuje ani neobrací, neboť jeho nauky, tak jak jsou podávány, se zdají být neuvěřitelné.

Společensví se sjednocujícím principem existovala a existují, a jsou mnohem stabilnější a významnější než naše, protože mají a měla uvědomělý vztah k věčné Skutečnosti.

2. a) Duchovní vedení stabilní a sjednocené společnosti tohoto typu musí mít přístup k **metafyzickým** poznatkům, to jest k účinné realizaci a k bezprostřednímu zážitku svrchované Skutečnosti.

Náboženství poskytuje analogie takového poznání, ale moderní křesťanství si toho není vědomo. Pouhá analogie selhává, je-li zaváděna příliš daleko; a křesťanství je nyní neúčinné a nejisté, protože je analogií tvrdě vnucovanou, snažící se stát na vlastních zásluhách. Postrádá podporu metafyzického poznání, které reprezentuje.

b) Rozprava o charakteristických námitkách k těmto tézím:

I. že poznání nekonečna není pravým poznáním, jelikož

nemá žádný pozitivní obsah;

II. že takové poznání je společensky neplodné;

III. že takové poznání ve skutečnosti neexistuje.

### **Úvodem ad I.**

Naše současná civilizace postrádá zcela zřejmě jakýkoliv sjednocující princip. Stupeň jednoty v mlhavém pojmu "moderní civilizace" obsažený, je "jednotou nejednotnosti", protože lidem, kteří v ní žijí, poskytuje povrchní soudržnost rozvíjením techniky a obecným přijímáním jistých způsobů myšlení, které svou vlastní přirozeností vytvářejí další desintegraci. Ať se jakkoliv snažíme zabránit tomuto nebezpečnému zmatení světa pomocí jistých politických a ekonomických systémů, pravdou zůstává, že kulturní a sociální jednota jsou výrazem něčeho, co zatím můžeme nazvat duchovní jednotou a mimo ni nemohou existovat. Nemůže existovat řád a shoda v jednotlivých oblastech lidského života, pokud neexistuje obecná shoda o povaze a významu samotného života.

Je zřejmé, že různíci s politické systémy mají svůj původ v různých se filosofiích života, v různých se názorech na lidskou přirozenost a poslání. Dogmatický relativismus a individualismus moderní filosofie vylučují jakoukoliv shodu, pokud jde o universální principy takového řádu. Většina filosofických škol a scientismus prakticky jednomyslně přijímají názor, že člověk nemůže mít žádné jisté poznání o svrchované skutečnosti, o původu a smyslu vesmíru a že se vší pravděpodobností je zcela marné takové poznání hledat. Jednota společnosti musí být proto hledána na základě společné fyzické přirozenosti člověka. Všichni musíme jíst, všichni se musíme odívat, všichni musíme mít neškodnou zábavu.

V praxi však jsou společné potřeby mírně řečeno nepřiměřené k tomu, aby vytvořily základnu pro jednotu .Není-li

člověk nic víc než fyzická bytost, cosi jako kráva či ovce, je lehce ospravedlnitelné, když se s ním také tak zachází. Nejvyšším dobrem rasy či stáda je nejvyšší biologické uspokojení co největšího počtu členů a z tohoto hlediska neexistuje nic - s výjimkou čisté sentimentality - co by bránilo hygienické eliminaci všech rušivých menšin a nepohodlných jedinců, všech těch, kdo nevyhovují společnému (třebaže o nic méně libovolnému) názoru na nejvyšší dobro. Jestliže máme obecný hospodářský užitek, báječně výkonné a zdravotnický bezvadné jatky pro obyčejný dobytek, nic nezabrání tomu, abychom je postavili i pro lidský dobytek - a technicky ještě dokonaleji. A vsutku toto je již zavedenou praxí v zemích, kde je oficiálním státním dogmatem přísně fyzické pojetí lidské přirozenosti.

Nuže společné biologické potřeby by nás možná sjednocovaly, kdybychom byli pouhými biologickými bytostmi. Avšak představa, že jimi jsme, je již **filosofií** - či přesněji pouze jedním z mnoha nejasných a nezávazných filosofických náhledů, o kterých se filosofové už shodli, že se shodnout nemohou. Aby si člověk vytvořil názor, že jeho potřeby jsou čistě biologické, musí filosofovat. Jakmile se zavrhnou jedna teorie o lidském životě, vyskytnou se stejně racionální důvody, aby byla zavržena teorie jiná. Jakmile filosofujeme a ptáme se, co je člověk, jakému cíli či cílům slouží jeho fyzická existence, ať už se rozhodneme pro to, že slouží pouze sobě samé nebo abstraktní slávě státu, nebo umění, literatuře či Bohu - ihned celý problém přenášíme do oblasti cílů.

Hned nato se stane důležitou věcí v lidském životě, věcí, na níž bude nutno založit lidskou jednotu, **cíl**, pro který jíme, pijeme, bavíme se a existujeme. Když se neshodneme v tomto, nemůžeme se společensky sjednotit. Obecné fyzické potřeby neposkytují základnu pro jednotu o nic víc, než prostá schopnost a touha chodit určují, kam se půjde. Říkat, že se nemusí speciálně někam chodit, nebo že existujeme právě jen proto, abychom existovali bezpečně a pohodlně - to znamená jen pouštět se do sporu s těmi, kdo mají dobré důvody pro jiný názor. V takovém případě skutečnost, že oba potřebujete jíst, vůbec neodstraní naprosto zásadní rozpor, pokud jde o cíl života.

Lidská biologická jednotu je pouze jednotou nástrojů. Všichni mají tytéž nástroje, ale jejich život záleží v tom, co s nimi dělají. A tak, abychom se sjednotili v činnosti, musíme se dohodnout o cílech, což znamená, že se musíme dohodnout filosoficky. Souhlasit s tím, že se různíme, ponechat každému, aby sledoval zcela nezávislé a protichůdné náhledy na cíl lidského života - to

pouze znamená souhlasit s tím, že nemáme žádnou pravou společenskou jednotu a že necháme naši společnost duchovně se rozkládat, jak tomu nyní ve skutečnosti je. Souhlasit s tím, že všichni musíme jíst, pít a žít v míru, není ještě dohodou o cílech, o žádném významném principu jednoty. Dohodnout se o tom, že se vůbec nebude filosofovat - což je jediný způsob jednoty na čistě animální úrovni, je zcela nemožné, neboť takové rozhodnutí je již filosofickým náhledem agnosticizmu. Člověk je od přirozenosti filosofem a nemůže být jiný.

Mělo by tedy být zřejmé, že naléhavá tužba moderního člověka a jeho potřeba společenské jednoty - ve spojení se ztrátou naděje, že se k ní dospěje, či se skutečným odporem k filosofické shodě, představují obrovský rozpor. Práce pro mír a řád na čistě politické či ekonomické úrovni může být účinná v jistých podřadnějších záležitostech, ale pracovat výhradně či především na této úrovni, je tak nerealistický postup, že méně realistický si nelze představit. Společnost, která se neumí shodnout na tom, co je člověk, která nedokáže být jednotná v určité filosofii o pravém poslání člověka, nemůže být sjednocenou společností.

Pro moderní liberalismus je idea duchovní jednoty nemožnou a nežádoucí. Připomíná církevní totalitářství středověku a omezování lidské svobody myšlení. Ale svoboda myšlení není sama o sobě cílem, a když se o ni usiluje jen pro ni samotnou, končí naprostým chaosem. Myšlení je svobodné, aby odhalovalo realitu, aby přišlo na to, co člověk vlastně je. Liberalismus musí čelit holé skutečnosti, že když nevíme, co člověk je, nemůžeme ho ani vychovávat, ani léčit jeho slabosti. Pokud nevíte, co je automobil, je absurdní se domnívat, že jej můžete inteligentně provozovat či opravovat.

Vychovávat člověka pouze k tomu, aby si vydělával na živobytí v souladu s ostatními, znamená prostě dát mu sílu k tomu, aby žil bez cíle a dokonce bez jakéhokoliv principu souladu. Znamená to postavit ho na nohy, aby chodil právě jen, aby také jiným pomáhal chodit a aby jim nepřekážel v cestě. Ale když nikdo neví **kam** vlastně jde, až na to, že jde někam, odkud zase může v chůzi pokračovat, výsledkem toho je zmatek a marnost, které nemůže zvládnout žádná dávka dobře míněného liberalismu. Člověk potřebuje někam jít. Musíme se tedy ptát, zda je nějaká naděje, že moderní filosofie, věda a náboženství mohou dát odpověď.

Až dosud jsme používali slova filosofie v krajně volném smyslu - ve smyslu, který může zahrnovat náboženství, mystiku,

vlastenectví či jakýkoliv jiný způsob vyjádření smyslu života. Právě tak jako to, co se filosofií správně nazývá. Moderní akademická filosofie, discipliny jako je teorie poznání, nauka o bytí a podobné discipliny, mají tak daleko, jak jen možno, k tomu, aby poskytly moderní společnosti nějaký princip jednoty. Žáci těchto disciplin jsou upřímní a skvělí - ale ztěžší lze nalézt skupinu lidí, kteří by byli ve svém kolektivním náhledu více nejistí a zmatení.

Taková nejistota je beze sporu odrazem otevřené a čestné mysli, která se vyhýbá ukvapeným a předpojatým závěrům. Uvidíme však, že když se filosofie omezí na logiku a na oblasti estetiky a smyslové zkušenosti, zúží se na zcela podmíněnou sféru, která nikdy nemůže vytvořit universální princip (na rozdíl od pouze obecného principu) toho druhu, jak je požadován. Moderní filosofie zcela zabraná v nepodstatnostech, vykazuje nejednotnost pouhých nepodstatností. Společnost, která má daleko k tomu, aby od filosofie očekávala nějaký jednotící princip, zastrkuje ji do temných koutů svých universit a ponechává si ji pouze jako akademického koníčka. Moderní filosofie je soustava důmyslné, ale zcela nezávazné spekulace, která si není jista ani vlastními metodami logiky a poznání, kterých používá. Nicméně uvidíme, že přes svou akademickou výlučnost vykonává mocný, ale značně matoucí vliv na svět.

Jakkoli výraz "vědecká pravda" má pro naši dobu téměř stejný zvuk svrchované autority jako v minulosti měl výraz "kategorická pravda" - je čestný a přísný vědec poslední, kdo si na takovou autoritu činí nárok. Jako člověk je každý vědec filosofem, ale jako vědec filosofem není. Jako vědec si živě uvědomuje meze svého oboru poznání. Ví, že věda je měřením, popisem a klasifikací přírodních procesů, že je studiem toho, **jak** se věci chovají. Nemůže říci, co věci jsou, ani **proč** se nějak chovají. Popisuje život tak, jak probíhá, ale není tak domýšlivý, aby říkal, co život je. Vědec má k filosofovi jaksi stejný vztah, jako jazykovědec k básníkovi. Jazykovědec zatřídí různá slova v básni, označuje je jako podstatná jména, slovesa či adjektiva a popisuje jejich vzájemné syntaktické vztahy. Posuzuje báseň jako gramaticky správnou či nesprávnou, ale netroufá si říkat, zda jde o dobrou či špatnou poezii, a to ani pokud jde o krásu použitých slov, ani pokud jde o smysl, který podávají. Je proto nejzávažnějším zneužitím vědy, když se pokoušíme ji přimět, aby vytvořila filosofii života. Nemůže ji poskytnout právě tak, jako gramatická studie nemůže dodat významy, která slova mají vyjadřovat.

Ve svém úsilí pochopit realitu jsme tak trochu podobni člověku, který se snaží porozumět mechanismu zavřených hodinek. Vidí ciferník a pohybuující se ručičky, slyší tikot, ale nemá žádnou možnost otevřít pouzdro. Je-li nápaditý, může si utvořit nějakou představu mechanismu, který by mohl působit všechny pozorované jevy, ale nikdy si nemůže být zcela jist, že jediné tato jeho představa může vysvětlit jeho pozorování. Nikdy nebude schopen porovnat svou představu se skutečným mechanismem, a dokonce si ani nemůže představit možnost či význam takového porovnání, (1)

Jako vyznání omezenosti vědy můžeme také ještě citovat jadrnější komentář sira Arthura Eddingtona o tajemnosti elektronu: "Něco neznámého tu dělá něco, o čem nevíme, co to je."

Téměř náboženská autorita, obecně připisovaná vědě, je samotným vědcům právě tak málo vítaná, jako přehnané naděje na sociální mír a pořádek, obdobně spojované s aplikací takových věd jako psychologie a technologie. Bezprostřední nebezpečí čistě technologického pokroku je dostatečně zjevné v podobě atomové bomby a nemusí být dále zdůrazňováno. A pokud psychologie je fyziologií duše, může se k předurčení duše říci právě tak málo jako může lékař říci o tom, kam směřuje tělo nemocného, jemuž předepsal vycházku. Psychologové mohou léčit nemocné duše a lékař nemocná těla, ale pokud jsou je čistými vědci, nebudou mít představu o tom, co vlastně zdraví duše a zdraví těla jsou. (2) Jedinou funkcí vědy ve vztahu k oblasti cílů je určit tak dalece jak jen možno, jaké používání duše a těla jim skutečně škodí - ačkoliv právě zde existují případy, kdy cíl dostatečně ospravedlňuje poškození a snad i smrt těla z důvodů ležících zcela mimo vědeckou sféru. Lékař, který jednal pouze jako lékař, by byl ztěžil doporučil Kristu, aby se dal ukřižovat.

A tak zatím co akademická filosofie prostě selhává v tom, aby lidské společnosti poskytla nějaký jednotící princip, věda to nemá ani v úmyslu a není k tomu ani vybavena. Její funkcí je být pouze nástrojem tak jako jím je lidská fyzická přirozenost. Pokud se týče vědy, učinili sami vědci v posledních letech tak četná prohlášení o přísné omezenosti své oblasti poznání, že to nepotřebuje žádné další zdůrazňování.

Pro účely tohoto stručného a předběžného přehledu možných zdrojů principu jednoty zbývá uvažovat o náboženství. Náboženství, činící si nároky na universálnost, jako křesťanství, spatřuje ve sjednocení lidského pokolení v jejím pravém cíli, k Bohu, svou svrchovanou funkci, katolická víra skutečně



neposkytovala po několik století západní společnosti princip jednoty. Křesťanství bylo - se zcela malými výjimkami - kulturou filosoficky jednomyslnou, která navzdory rodinným hádkám knížat dala Evropě soudržnost i v její soudobé desintegraci.

S některými výraznými omezeními by se zdálo, že katolicismus v jisté formě je opravdu jediným vhodným nositelem sjednocujícího principu, který v západním světě zůstává. Neboť - lidově řečeno - moderní protestantismus se stal tak mlhavým, nejistým a zmateným ve věcech nauky, že jeho jediným poutem a také jeho jediným učením je morálka, založena na vnějším napodobování osobního chování Ježíšova. Mělo by být snadné nahlédnout, že lidová morálka má velmi daleko k pravému principu jednoty. Je ovšem daleko přiměřenějším poutem než pouhé společenství prostředků a nástrojů nahrazující společenství cílů.

Spočívá-li morálka v tom, že prokazujeme dobré skutky bližnímu, pak je jasné, že morálka je zde spíše pro člověka než člověk pro morálku, a tak problém, čím je člověk jako takový, zůstává ještě nerozhodnut. Jestliže žiji prostě pro to, abych sloužil svému bratru - co činí můj bratr se službou, kterou mu poskytují? Bude sloužit mně? Existuje snad lidstvo jen proto, aby si sloužilo, a je-li tomu tak, k čemu si má sloužit? K tomu, aby všechny živilo a šatilo, aby je informovalo, léčilo a nezávadně bavilo? Pouhá morálka jako sjednocující princip nás vrací do nebezpečné blízkosti biologického ideálu, největšího dobra pro největší počet. Z ní samotné nevyplývá žádný reálný důvod pro respektování menšin, neboť není založena na žádném učení o pravé přirozenosti lidské osobnosti. Její motivy pro vzájemnou laskavost jsou čistě sentimentální, protože nemají hlubší původ než pocity soudružství a soucitu na straně kladné, na straně záporné zakořeněný pocit viny, který se někdy nazývá "Nová Anglie" nebo "Nekonformistické svědomí." (Pozn. překl.: protestantské sekty toho názvu)

Naproti tomu katolicismus a některé staromódnější, i když méně vlivné typy protestantismu, mají skutečnou nauku o smyslu lidského života, totiž že pravým cílem člověka je spojení s Bohem v kontemplaci blaženého nazírání. Ze všech idejí o konečném poslání člověka poskytuje tato jediná - ponecháme-li stranou otázku její pravdivosti - reálný cíl, stupeň, nad kterým už otázka dalšího cíle nemůže být položena, neboť zážitek Boha je dobrem **nekonečným**.

Všechny ostatní lidské snahy a činnosti se zdají být k tomu uspořádány, jako ke svému cíli. Neboť dokonalá kontemplace

vyžaduje, aby tělo nebylo překážkou, a k tomuto účelu směřují všechny výtvoř lidské dovednosti nezbytné pro život. Navíc pak to vyžaduje osvobození od zmatků vyvolávaných vášněmi, jehož se dosahuje pomocí morálních ctností a rozumné opatrnosti; a osvobození od vnějších zmatků, k němuž je zaměřena veškerá správa občanského života. Takže když o věci správně uvažujeme, vidíme, že všechna lidská zaměstnání slouží, jak se zdá, těm, kdo provádějí kontemplaci pravdy..." Konečné štěstí člověka spočívá v nazírání Boha" (Sv. Tomáš: Summa Contra Gentiles III, 37)

Takový výrok o konečném účelu lidského života a společnosti je ovšem modernímu myšlení zcela cizí. Toto myšlení považuje kontemplaci Boha za sobecký a protispolečenský ideál, uznávaný je lidmi, kteří utíkají do vlastního nitra, protože nejsou schopni čelit výzvě reality - výzvě, která údajně záleží v tom, aby se člověk angažoval při morálním a fyzickém "vylepšování" lidstva tak, že už nemá ani čas ani energii na zvědavé otázky, kam takové vylepšování má vést - a je takto neschopen, aby posoudil, jde-li opravdu o zlepšení.

Nyní by ovšem mělo být zřejmé, že ten, kdo skutečně uniká, skutečný tmář, který maří uskutečnění společenské jednoty, je právě ten, kdo nechce čelit otázce po pravém cíli člověka. Onen typ člověka, který máme na mysli, se jí samozřejmě neodvažuje čelit. Jeho životní filosofie je tak úzká a zchudlá, že není schopen vidět žádný cíl za zánikem jiskérek našeho vědomí v zapomnění - a utíká od nahlížení na tuto ponuru "realitu" tím, že se vrhá do víru povrchní činnosti a zaměstnání. Podobá se druhu automobilových fanoušků, kteří tráví tolik času rozebíráním a úpravami svého stroje, že nikdy nikam nevyjedou.

Na neštěstí stojí v cestě obecnému přijetí katolického ideálu jako jednotícího principu vážné překážky. Stále zřejmější je pochybená politika, zesvětštění současné církve a skutečnost, že velká část lidstva není schopna uvěřit církevnímu učení tak, jak se obecně předkládá. Jak dále uvidíme, jsou tyto překážky jen povrchovými projevy mnohem hlubších věcí. Naděje, že moderní svět, takový jaký jej nyní známe, nalezne vůbec někdy princip jednoty, je vskutku krajně malá. Zdá se, že západní kultura je dnes tak duchovně rozložena, že to přesahuje naději na rekonstrukci - a snad to nejlepší, co lze očekávat, je, že ve svém konečném zhroucení může přinést zrod nové kultury, podobně jako sama vznikla z klasické kultury římského imperia.

Nicméně otázka pravého cíle člověka a princip lidské jednoty zůstávají svrchovaně důležité pro společnost - když ne pro

soudobou společností, tedy pro jinou, a i když ne pro jinou, pak pro jednotlivce, kteří pociťují naléhavou potřebu dát svému životu smysl. Protože však, jak ukázal Toynbee a jiní, nové kultury vznikají právě uprostřed starých a jelikož přítomný věk může být časem odumírání i těhotenství, pak zrod jakékoli kultury na troskách staré bude záviset na objevu nějakého principu jednoty. Ačkoliv úvahy o budoucnosti jsou vedlejším produktem a vůbec ne hlavním tématem principu, který máme na mysli, bylo by štěstím kdyby už v této době mohla existovat nějaká zárodečná skupina mající jednotící princip, kolem níž by se mohla tvořit nová společnost, i když by neměla organizovaný charakter (3).

Lidská společnost s pravým jednotícím principem není žádným utopistickým snem, není také všelékem na všechny nemoci a problémy lidského života. Společnosti takového druhu již existovaly a existují a i když jejich členové trpí válkou, morem, hladem a násilím, společně s celým lidským pokolením, máme všechny důvody tvrdit, že taková společenství jsou daleko stálejší a významnější, než naše. Pojem "významnější" míníme, že mají vztah k universálnímu. Součástí je významná, je-li spojena s organickým celkem větším, než je součet jeho částí. V nejvyšším smyslu je významné, co má vztah k universálnímu a věčnému, co nalézá svůj pravý cíl v plnosti Nekonečného bytí. Významné - v negativním smyslu - je, že převládající filosofie našeho krajně nestálého a neuspořádaného věku popírá či ignoruje existenci čehokoli, co je mimo oblast nahodilosti a relativity. Přestože je v tom protimluv - ničemu není dovoleno být absolutním, nekonečným či věčným - s výjimkou absolutního relativismu. Kdyby filosofové použili na takovouto teorii svůj vlastní pragmatický test, přiměl by je snad vztah těchto teorií k desintegraci společnosti k zamyšlení.

Mluvíme-li o společnostech s principem jednoty, máme na mysli takové kultury jako indickou, čínskou, egyptskou a v užším smyslu samo křesťanství. Toto poslední je poučné, protože je nám blízké v čase a prostoru - i když obsahuje jisté zvláštní prvky, pro které není tak stabilní jako ostatní jmenované kultury. O kultuře egyptské máme tak málo bližších znalostí, že se o ní můžeme zmínit jen letmo. O indické a čínské kultuře víme, nebo jsme schopni se dovědět velmi mnoho - při nejmenším proto, že do jisté míry jsou ještě mezi námi přítomné.

Uvedme zatím dvě charakteristiky těchto společenství. První je ta, že jsou něčím, co musíme nazvat kosmologickým. To znamená, že je zde vědomý a promyšlený soulad mezi jejich uměním a institucemi a jistými universálními principy. Tento

soulad je souladem analogie, v jejímž rámci společenský řád, styl osobního života, umění a věda jsou v různých oblastech mnohočetným uzpůsobením toho, co je chápáno jako nejvyšší smysl života a pravý cíl člověka. Například čínská klasická kniha, známá jako Tao Te King se může číst rovnocenně jako příručka metafyziky, přírodní filosofie, státnictví či vedení osobního života. Není to tím, že ke všem zmíněným oblastem lze najít v jejím obsahu porůznu roztroušené zmínky, nýbrž proto, že téměř celé pojednání se může číst, abychom tak řekli, buď v metafyzickém či politickém smyslu. Abychom uvedli jiný příklad - velice špatně chápáný a v současnosti zrušený kastovní systém v Indii, byl založen na poznatku, že společnost má třístupňový řád, odpovídající analogicky vnitřní konstituci člověka (přibližně to, co křesťanství vyjadřuje pojmy tělo, duše, duch) a třem kosmologickým principům - netečnosti (tamas), aktivitě (radžas) a vyrovnanosti či rovnováze (sattva). (4)

Ponecháme stranou otázku, zda tyto analogické vztahy obsahují alespoň trochu objektivní skutečnost nebo zda jde o čistě fantastické a libovolné výtvary; pouze je cítíme jako příklady skutečnosti, že v některých našich starších a stabilnějších společenstvích každá složka života měla záměrný vztah ke svrchovanému smyslu a přirozenosti vesmíru. Přitom člověk, jeho instituce, jeho umění, jeho práce - jsou chápány jako mikrokosmos neoddělitelně spojený s makrokosmem, jako integrální část vesmíru, v němž člověk žije. Avšak stálý a skoro podvědomý názor moderního myšlení na Západě, vytvářený v rozsáhlé míře umělým prostředím městského života, je takový, že člověk je jaksi izolován od svého vesmíru a že je schopen jej analyzovat a kritizovat, jako by výsledné soudy neměly žádný dopad na jeho vlastní přirozenost. Filosof může tvrdit, že vesmír nemá žádný objektivní smysl, aniž si, jak se zdá, uvědomuje skutečnost, že právě tato jeho idea, jako součást tohoto vesmíru, musí pak být rovněž beze smyslu.

Druhou charakteristikou uvedených společenství je to, že jsou tradiční. Rozvoj (pokud tohoto pojmu můžeme použít) jejich filosofii, umění a vědy se nedá uspokojujivě vysvětlit žádnou historizující metodou tak, jakoby v sobě zahrnoval nějaký druh postupného pokroku. Především nemáme vůbec žádnou skutečnou informaci, pokud jde o původ jejich základních posvátných písem. Máme dobré důvody se domnívat, že byla ústně předávána po neohraničitelně dlouhé údobí, než byla svěřena písmu, a právě tak předpokládat, že jména jejich autorů - Manu, Yadžnavalkya, Fuši, se nevztahují na historické osoby.

Jejich autorství je ve skutečnosti právě tak anonymní jako je autorství největších světových mýtů. Pro tradiční přístup je totiž charakteristické, že není významné, je-li pokládána za původní dílo jedince; takový nárok na její původ by její pravdu zpochybnil. Podstatou učení takového druhu je jeho universalita, a žádný jednotlivec by si ani ve snu nečinil nárok, že byl jeho původcem, stejně jako by si nečinil nárok na slunce či na zákon gravitace. Za těchto okolností je autorství připisováno bytostem božského či polobožského původu. (5)

Stejná praxe se široce uplatňuje v uměních a vědách, neboť protože jsou založeny na univerzálních principech, jsou považovány spíše za díla přírody než člověka jakožto součástí vědění, které nepatří zvláště žádnému jedinci. Celý pojem inovací tradičního ducha odpuzuje a vše, co se může jevit jako inovace, chápe jako realizaci něčeho, co existovalo už od samého počátku. Věci, které se jeví jako rozvoj, se považují za vylepšení, jako spíše variace na dané téma, za rozdílné a rovnocenné způsoby projevu tradičního principu. Je proto podstatnou známkou tradičních společností, že si jednotlivci nečiní žádný nárok na nic z univerzálních pravd či jejich aplikací. Nahlíží na ně jako na věčné a tak jako na něco, co každý může kdykoliv objevit. Ušetří si rozpaky modernistů, kteří ohlásí vynález nějaké velké nové ideje, aby později zjistili, že se o ní hovořilo už před tisíci léty.

Z toho vyplývá, že tradiční společnosti připisují jen malý význam studiu historie. Tradici totiž nechápou jako na Západě - jak nějaký odkaz z minulosti - nýbrž spíše jako trvalé předávání principů z oblasti věčného do oblasti dočasného. Tradice, sahající do minulosti, je prostě obdobou tohoto předávání a jako u takové její skutečná historie nemá velký význam. Navíc poměrně stálý a neměnný charakter tradičních společností ve spojení s milosrdnou nepřítomností novin a rychlé dopravy, znamená, že se zde nevyskytuje mnoho historicky "významného", co by mělo být zaznamenáno, s výjimkou několika místních divů a výtržností dostatečně senačních, aby se lišily od ostatních. Pak každý rok a každé století se podobá tomu následujícímu.

O tomto postoji k historii budeme více hovořit později. Přitom je zajímavé, že mysl západního člověka je spíše poděšena stabilitou a zdánlivou monotonií tohoto nehistorizujícího způsobu života. Západní člověk považuje kulturu takového typu za statickou v protikladu ke své vlastní dynamické kultuře. Pocit monotonie je výsledkem nesprávného užívání paměti a stálého srovnávání současnosti s minulostí - srovnávání, k němuž je člověk na Západě puze svou samolibostí, svou neodolatelnou chtivostí

dělat všechno lépe než všechny předchozí generace lidstva. Už i malé ocenění věčných skutečností vede lidi k tomu, aby žili hlavně v přítomnosti a zvyšuje tak jejich schopnost pozorovat a chápat život tak, jak před nimi skutečně žije. Říkat, že takový život není dynamický, znamená říkat, že slunce, měsíc a hvězdy, oceány a řeky, že celá oblast přírody není dynamická jen proto, že postupují podle stejných zákonů pohybu (ačkoliv s nesčetnými drobnými variacemi) po nesčetné věky. To je na světě celý rozdíl mezi pravou dynamikou a pouhým rozčilováním - přičemž rozčilování je pohyb nevycházející z principu, nýbrž z touhy po pouhé novosti, a je z velké míry důsledkem předrážděných nervů.

Z průběhu těchto úvah je stále zřejmější, že domnělá nadřazenost "progresivní" západní společnosti nad "neprogresivními" společnostmi Východu je dosti pochybná. Náš pokrok je a byl většinou výhradně technický, což znamená, že jsme schopni ovládat svět stále senzačněji, zvyšovat rychlosti, rozměry a energie hmotného života, aniž bychom měli jasnou představu, jak se získaným časem a silami nakládat. Je nutno pochybovat, že jsme vytvořili nějaké osobnosti zjevně duchovněji než byl Kristus či v kvalitativním smyslu moudřejší než byl Plato či sv. Tomáš. Kniha jsme namnožili a informací rozšířili v rozsahu, který v historii nemá srovnání, ale pouhé informace, pouhé faktické vědomosti jsou dělitelné do nekonečna, a mohou růst tím, že se opět analyzují bez jakéhokoliv významného růstu v kvalitě či rozsahu. Stručně řečeno je teď bohužel tak snadné ukázat šalebnost moderního pokroku - když jsme se stali svědky atomové bomby a vzniku nacismu v jednom z nejkulturnějších národů Evropy - že by nemělo být třeba o věci dále psát. Problém však má jisté stránky, které západní mysl chápe s tak velikými obtížemi, že se k němu budeme muset spíše často vracet.

-----  
*Autorovy poznámky k této kapitole:*

(1) *Einstein a Infeld: The Evolution of the Physios. Cambridge 1938, str. 33*

(2) *Je proto pochybné, zda úspěšný psychoterapeut může vůbec zůstat čistým vědcem. Pokud zdraví duše závisí na tom, zda je vedena k nějakému cíli, musí být psycholog filosofem.*

(3) *Nedostatek vnější organizace by byl dokonce pozitivní výhodou. Znemožnil by totiž ztotožňovat zárodečnou skupinu s nějakými nepřátelskými elementy v lůně staré kultury. Současně také uvidíme, že chybějící organizace by ztěžila vážnou překážkou pro takovou skupinu, pokud by měla správnou povahu.*

(4) Vyžadovalo by mimořádně dlouhé odbočení, abychom přiměřeně vyjádřili podstatu uvedených kosmologických souvztažností. Proto odkazujeme čtenáře na A. K. Coomaraswamy(ho) knihu "Religious Basis of the Forms of Indian Society (náboženský základ forem indické společnosti - New York 1946) a "Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government (New Haven 1942) (Duchovní autorita a světská moc v indické teorii vlády) a rovněž na knihu E. J. Uršwicka "Message of Plato" (Poselství Platonovo), kde autor zkoumá vztah mezi spisem "Republika" a "zákony Manuovy". Musíme poznamenat," píše - "a to je charakteristické pro mimořádnou vnitřní jednotu učení Vedanty, že každá důležitá koncepce, ať už v psychologii, či v etice, či v čemkoliv jiném, má svůj protějšek nebo je formou širší koncepce, obsažené ve výkladu celého vesmíru každé jeho části." (str. 21). Rovnocenné téma týkající se čínské společnosti viz Alfred Forke "World Conception of the Chinese" (čínský světový názor, London 1925) a Leggeův překlad "Li Chi" (kniha rituů) SBE svazky 27 a 28 (Oxford 1885). Výběr z posledně uvedeného spisu Lin Yutangové "Wisdom of Confucius" (Moudrost Konfuciova, New York, 1943).

(5) Podobnou práci prováděla též židovsko-křesťanská tradice. Pentateuch není dílem Mojžíšovým, ani Přísloví dílem Šalomounovým, ani kniha Enochova dílem Enochovým a ani Theologia Mystica dílem Dionysia Areopagity. V takovém připisování autorství nejde ani o podvod, ani o promyšlený padělek, nýbrž spíše o čestné zapírání originalit ve víře, že podstatný obsah byl získán z tradice či zjeven v inspiraci.

-----

## **Úvodem ad II.**

Je ztěží nutno připomínat, že i v kosmologickém a tradičním typu společnosti, pouze menšina lidí rozuměla principům, na nichž byl společenský řád založen. Rovněž v naší společnosti pouze menšina rozumí vědeckým postupům životně důležitým pro naši techniku a pouze menšina má skutečný pojem o tak rozšířených a vlivných naukách jako je učení Feudovo, Deweyho, Einsteinovo či Russelovo. Filosofův vliv není v žádném poměru k hrdinům fyzikální vědy, což platí o filosofech, kteří jsou pouhými teoretiky a většinou vyučují pouhým názorům; nezměrně větší vliv však bude mít intelektuální vedení, vybavené skutečným poznáním jak principů, tak i teorie. (1)

Skutečné poznání za a nad teorií však nesmí být zaměňováno s experimentálními poznatky moderní vědy, neboť jak jsme viděli z dříve uvedeného citátu z Einsteina a Infelda, vědecký poznatek ve skutečnosti není nic víc než geniální uhadování. V každém případě se to týká oblasti zcela odlišné od universálního a věčného, v němž spočívá pravý cíl člověka - má-li nějaký pravý cíl vůbec. V moderním světě ani filosofie, ani věda, ani náboženství nemají žádnou představu o druhu poznání, který tu máme na mysli: a pokud vůbec existuje, považují je za nedosažitelné. Filosofické i vědecké poznání jsou stejně spekulativní, i když to druhé je experimentálně aplikovatelné na fyzický svět - a poznání náboženské není ani tak poznáním jako vírou, což je tak říkajíc - sympatie pro jisté ideje. Je pravda, že víra je často založena na jistém druhu poznání, který je známý jako duchovní či mystická zkušenost. Náboženské nauky a představy jako předměty víry však jsou zcela rozdílné od mystických zkušeností; jsou přesně **analogiemi** oněch zkušeností v racionálních či symbolických formách.

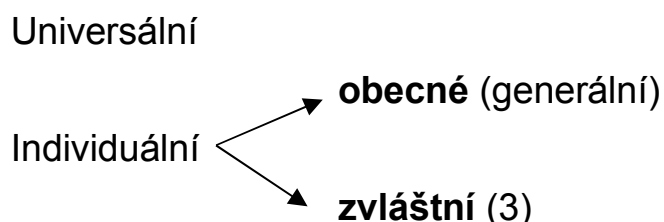
Zatímco moderní náboženství věnuje mystické zkušenosti malou pozornost a ztrácí se v převážné části v etických a symbolických analogiích, mějme na paměti, že ani mystické poznání, jak je na Západě chápáno, není vždy bezprostředním a universálním typem poznání, které máme na mysli. Mystické poznání je velice často zabarveno emocionálními pocity; na takovém zabarvení není nic špatného, pokud máme na paměti, že pocity, týkající se svrchované skutečnosti, jsou právě takové analogie jako racionální ideje. Je však vůbec možné získat bezprostřední neanalogické poznání universálního a věčného? Moderní odpověď ať filosofická, vědecká či náboženská je jednomyslné "**ne**", i když někteří naši středověcí předchůdci by byli odpověděli s jistými výhradami "**ano**". Stejně kladnou odpověď by daly ještě s menšími výhradami duchovní tradice Indie a Číny, neboť vlastní základnou jejich kultur bylo bezprostřední poznání universálních principů, přenesených pomocí analogie do společenského řádu poznání, kterého po staletí dosahovali ti, které Toynbee nazývá přesně živou menšinou.

Musíme se držet Guénona, používáme-li slova "metafyzický", přestože v moderní filosofii stejně jako v jistých soudobých náboženských kultech tento pojem znamená něco úplně jiného. O Aristotelovi se předpokládá, že dal název METAFYZIKA jednomu ze svých pojednání proto, že je napsal až po spise fyzika, bylo by ale rozumnější soudit, že se to slovo vztahuje správně na poznání toho, co je za a nad (metá) přírodním



řádem (fysis) - to jest na ono universální, nekonečné a věčné, na rozdíl od individuálního konečného a dočasného (2).

Důležité je rozlišovat universální od obecného (generálního), neboť to ušetří nekonečné zmatky z toho, že se oba pojmy v moderní řeči zaměňují. Universálním nemíníme nějaké sečtení nebo shromáždění jednotlivých věcí, právě tak jako k nekonečnu se vůbec nepřibližujeme neohrazeným sčítáním konečného, ani k věčnosti neohrazeným natahováním času. Říkat, že svrchovaná Skutečnost je universální, **neznamená** podepsat panteistickému názoru, že je vesmírem, neboť vesmír je - správně řečeno - souhrnem všech konečných a individuálních věcí. Guénon používá následujícího schématu, aby ukázal rozdíl a vztah mezi universálním a obecným (generálním):



Nesmíme si také představovat, i když zde půjdeme do mnohem hlubších podrobností, že existuje něco jako protiklad nebo neslučitelnost mezi universálním a individuálním nekonečným a konečným. Zatím postačí vědět, že ono dvojí je "jiné", aniž by bylo vzájemně protikladné, asi jako tvar je cosi jiného než barva, ale tvar není s ní neslučitelný, i když toto není nijak dokonalá analogie. Ve skutečnosti universální a nekonečné nemá vůbec protiklad, neboť v sobě zahrnují absolutně všechno.

Poznání universálního a neměnného je z hlediska tradičních kultur pravým cílem člověka. Malá sebeanalýza by měla stačit k tomu, aby ukázala, že je to ve skutečnosti to, po čem každý člověk touží, ať je si toho vědom či nikoliv. Většina lidí zná tuto touhu pouze podle analogie jako svůj rozumový a citový hlad. Jako racionální bytost je člověk nekonečně zvědavý a jako emocionální bytost touží po nekonečné radosti a lásce; a tak ho nikdy neuspokojují dosahování konečných cílů. V náboženské mluvě sv. Augustina nám vložil Bůh do úst sůl, abychom po něm žíznil. Rozumový a citový hlad však nemůže sám od sebe dosáhnout nekonečna, stejně jako ho nemůže dosáhnout neomezené přidávání počtu. Rozumový a citový hlad po stále větším uspokojení a konce nemající "víc a víc" je zřejmě nejlepší časoprostorovou analogií nekonečnosti. To je také důvod, proč teologie klade nazírání Boha za a nad síly rozumu a citů s tím, že

člověk jako konečná bytost může poznat Boha přímo pouze pomocí zvláštní milosti, označované **jako lumen gloriae**. Toto lumen gloriae je v jazyku metafyziky poznáním nekonečna, poznáním vyšším než je poznání rozumové či citové: je poznáním, jež nicméně rozum a cit mohou používat v určitých analogických formacích, které odpovídají jejich přirozenosti nebo přirozené povaze.

Realizace metafyzického poznání je tedy odvislá od toho, že v člověku je jistá vyšší schopnost než rozum a citové vnímání. Tato schopnost se vhodně nazývá **intelekt**, i když význam tohoto slova byl degradován stejným způsobem jako význam slova "metafyzika". Tak jako v moderní filosofii je metafyzika spekulací a teoretizováním o základních principech bez nejmenší stopy bezprostředního poznání či realizace, tak také intelekt dospěl k tomu, že je ztotožňován s logickou a spekulativní schopností rozumu. Avšak rozum je schopnost generalizovat z jednotlivostí, přináleží výhradně individuálnímu řádu a nemá proto žádný styčný bod s universálním. Naproti tomu intelekt, pokud je v člověku přítomen, z člověka není; přináleží universálnímu a nikoliv individuálnímu řádu.

Tak jako ve scholastické teologii **lumen gloriae** má povahu obdarování (=vlitý charakter), což je důvod, proč je nazýváno, totiž **světlo slávy** je nazýváno milostí, je v metafyzice odpovídající "obdařenosti" intelektuální poznání. To znamená, že poznání toho, co je universální není něčím, co může být dosaženo nebo čemu se lze přiblížit po stupních a nějakými metodami. Stupně, metody a postupy patří do oblasti rozumu, citů a smyslového vnímání; ale jako nelze dosáhnout oblohy šplháním tak také metafyzická nekonečnost není dosažitelná po stupních analogického poznávání. Proto je také vždy přesnější říkat, že intelektuální poznání se spíše realizuje než dosahuje, neboť pojem "realizace" v sobě zahrnuje objevení něčeho, co je již přítomno, nebo co je darováno. Nebe se zdá být nad námi, ale ve skutečnosti žijeme v jeho středu.

Teologie nabízí další paralelu k metafyzice, když říká, že milost **lumen gloriae** není nikdy udělována člověku dříve než po smrti - **ačkoliv**, když to převedeme do metafyzického jazyka, pak smrt znamená cosi zcela jiného než opuštění těla. Rozlišování mezi "tímto" životem a věčným životem po smrti z hlediska metafyziky je přesně rozlišováním mezi individuálním a universálním, mezi smyslovým vnímáním, city a rozumem na straně jedné a intelektem na straně druhé. Teologie, jako přísně analogická věda, mluví o věčnosti v pojmech času jako o něčem po smrti. V metafyzice slovo "po" však nemůže mít žádný vztah k

věčnosti, která jako bezčasová je přítomna v každém okamžiku času.

To co jsme si řekli by mělo stačit jako ukázka, jak cizí je pravá metafyzika modernímu západnímu myšlení, jak běžná filosofie, věda a náboženství neposkytují nic, co by jí bylo rovnocenné a jak tato skutečnost vysvětluje jejich soudobý zmatený stav. Neboť je-li náboženské poznání po výtce analogií, poznání universálního - jak může nebýt zmatené, když mu toto universální poznání, které má pomocí analogie reprezentovat, chybí či není realizováno?

Zdá se, že ani věřící ani nevěřící si nejsou vědomi toho, že náboženství má povahu analogie. Každá analogie se zhroutí, když je zatlačena za své vlastní meze; a nesnáze, které zažívá moderní myšlení, když má přijmout katolické křesťanství jako nauku, jsou z velké části způsobeny skutečností, že se od této nauky očekává vysvětlení věcí, které nemůže vysvětlit - a tak se projevuje jako rozporná, když je sledována za určitou mezí. Například jakmile se nahlédne, že Svrchovaná skutečnost je spíše věčná než věčně trvající, vzniká neřešitelný problém, jak uvést **uvnitř jedné myšlenkové osnovy** do souvislosti přísně věčného Boha a náboženství tak podstatně historizující povahy jako křesťanství. Je-li Bůh mimo čas, jak je možno o něm tvrdit, že zaujímá jiná stanoviska či vykonává jiný vliv na duši před křtem a po něm? Je-li skutečně nekonečný a universálně činný, jak je možno o něm tvrdit, že je více vtělen v Ježíši než v komkoliv jiném? A co je ještě významnější, je-li Bůh všemohoucí a věčný v metafyzickém smyslu, pak jak může být nezodpovědný za původ zla?

Otázky tohoto druhu, z nichž jsme uvedli jen několik, nebyly nikdy uspokojivě odpověděny pomocí pojmů, které jsou náboženství vlastní. Teologové se buď utíkají do oblasti "nutných tajemství" nebo poskytují velmi křivolaká řešení, která jsou pro obyčejného člověka nepochopitelná a pro filosofa nelogická. Soudobé náboženství je neschopné přít se o nějakou metafyzickou jistotu, k níž by mohlo vztahovat své nauky jako **analogicky** platné.

Nejvýznamnějším důsledkem této skutečnosti není ani tolik, že pro masy obyčejných lidí je těžké v křesťanství uvěřit, ale že kněží a samotní teologové jsou ďábelsky trýznění pochybami, které sami sobě nechtějí přiznat. Důsledkem takových potlačených pochyb je, že náboženští vůdci nemluví přesvědčivě, což je skutečnost, kterou ani ty nejokázalejší vnější projevy autority nedokáží utajit. To neznamená, že jsou vědomě neupřímní. Oni chtějí věřit; vědí,

že na přijetí toho, co mají hlásat, závisí spása společnosti; zahánějí proto zžíravé pochybnosti jako pokušení, zatímco jde spíše o daný stav jejich duše. Světlo skutečného přesvědčení však nesvítí, nebo až na velice vzácné případy, svítí takovým způsobem, že to vyvolává podezření z fanatismu či z filosofické nezralosti.

Je pravda, že mezi "vystřízlivělými intelektuály" existuje hnutí návratu ke katolickému učení, ale to je přechasto jen důsledek velmi pochopitelné obavy ze zmatků, obavy, která žene člověka za bezpečím k nejvýraznější dosažitelné autoritě. Toto vše je ovšem krok ve správné směru prostě proto, že náboženství je naším nejbližším přístupem k metafyzice; nemá-li však základnu metafyzické jistoty, je hradem bez základů. Taková jistota není nedosažitelná, i když ji, jak bude dále ukázáno, nelze nalézt bez souhlasu vůle a postoupit nejvážnější rizika.

Modernímu myšlení stojí v cestě dvě překážky, aby mohlo přijmout cokoli, co má uvedenou povahu. Tou první je to, že průměrný západní člověk nemůže pochopit, jak by poznání nekonečna mohlo vést k nějakému výraznému výsledku - či jak by vůbec mohlo být nazváno poznáním. Pro všechny praktické cíle není schopen vidět nějaký rozdíl mezi nekonečnem a nicotou - a proto se mu zdá, že poznání nekonečna není vůbec žádným poznáním, že je pouhým nevědomím či vyprázdněností mysli. Druhou překážkou je to, že jeho styk s jakýmkoliv existujícím zdrojem tohoto poznání, pokud ho vůbec zná, je pouze zprostředkován knihami o středověké či orientální mystice, zpravidla samými podivnými nebo akademiky, kteří mají dobrý úmysl, ale jsou zcela popleteni. Proto je západní člověk, když se nikdy sám nesetká s takovým poznáním, nakloněn to vše zavrhnout jako sny či sebeklam.

Ze stanoviska rozumu, citů a smyslového vnímání je nekonečno nutně nepochopitelné. Jeví se jako nicota právě tak jako barva se musí jevit jako nicota tomu, kdo je od narození slepý. Tak jako lze slepci dát představu o kráse barvy pomocí analogie z hudby, tak se představa o nekonečnu podává rozumu a citu pomocí ideje o Bohu stvořivším a milujícím vesmír - neboť nekonečno "vytváří" a objímá konečné. Negativní pojmy se o Svrchované skutečnosti používají prostě proto, že ona nemá žádný rozměr z oblasti individuálního a konečného bytí - jak by se o barvě řeklo, že není ani dlouhá ani krátká, ani vysoká ani nízká, ani kulatá ani čtvercová, ani hrubá ani jemná.

Snad nejlepší způsob, jak naznačit sílu a moc nekonečna, je použít analogie našeho vlastního vědomí. Čisté esenciální vědomí - onu tajuplnou oblast v každém z nás, která **poznává** - nelze popsat pomocí něčeho co známe - tak jako světlo, dopadající na nejrůznější předměty, by bylo neviditelné bez těchto předmětů, které je odrážejí. Světlo nám ukazuje věci velké a malé, bílé a černé, dlouhé a krátké. Avšak světlo samo o sobě či pole našeho vědomí není ani široké ani úzké, ani není žádnou z vlastností, forem a žádným předmětem, které odhaluje. Bez přítomnosti světla by však žádný předmět nebyl vidět. Obdobně nekonečno může být považováno nejen za to, co ozařuje a zná vesmír, ale také za to, co tímtéž aktem poznávané věci vytváří. Tak jako světlo odhaluje čtverhrannost ani není čtverhranné, tak nekonečno vytváří konečné a přece není konečností. Nicméně uvidíme, že pojmy jako "vytváří" a "plodí" mohou být použity o nekonečnu pouze analogicky a za podmínky, že neobsahují žádnou představu úsilí či časového průběhu v aktu tvoření.

V protikladu k velmi rozšířenému mínění, není poznání a kontemplace nekonečna transem, neboť v důsledku skutečnosti, že konečné a nekonečné netvoří protiklad, může být poznání nekonečna slučitelné se všemi možnými stavy mysli, citů a smyslového vnímání. Intelektuální poznání je shrnujícím, nikoliv vylučujícím stavem vědomí. V tomto smyslu bylo jedním z nejdůležitějších principů scholastické teologie, že nadpřirozené (tj. metafyzické) přirozenost neruší, nýbrž zdokonaluje. Obdobně poznání nekonečna neruší obyčejné poznání, naopak je zdokonaluje právě tak jako beztvaré světlo určitost tvarů. Podle stejného principu ten, kdo realizuje toto poznání, není nijak nucen se po způsobu poustevníků vylučovat z obyčejného života, a je dokonce ve všem svobodnější než průměrný člověk, aby se zapojil do tohoto života a oddal se bez výhrad jakékoliv vhodné činnosti.

Stavy transu vědomí a zejména ty, které jsou popisovány jako extáze či uchvácení, patří spíše do mystiky než do metafyziky, neboť jde především o citové stavy a jako takové vylučují jiné citové stavy, tak jako smutek vylučuje veselí. Jinak řečeno, mystická extáze je analogie intelektuálního poznání vyjádřená citem a není ničím podstatným pro metafyzickou realizaci.

Zásadní okolností, která vyvolává v západní mysli podezření vůči uvedenému druhu poznání, je to, že kultury, které si je cení "nevykazují výsledky" v oblasti senzáčně produktivního byznisu. Nepoužívají svého poznání k tomu, aby zvýšily výrobu potravin, šatstva, automobilů, vitaminových pilulek, ledniček a koupacích

van. Pro moderní mysl je ovšem strašně obtížné pochopit lidi, kteří se v důsledku své víry či poznání nijak zvlášť nebojí bolesti, nepohodlí či smrti a kteří prostě nemohou sdílet ten přehnaný zájem o fyzický blahobyt. Když víte, že život je věčný, nebudete mít naspěch, abyste za sedmdesát let nahromadili maximální počet zážitků - a v důsledku toho dokážete vychutnávat zážitky mnohem dokonaleji. Je nesmyslné předpokládat, že orientální a středověká kultura - až na některé úchyly - **pohrdaly** fyzickým životem; lidé, kteří napsali Kama Sutru (4), kteří vytvářeli čínský porcelán a vystavěli gotické katedrály, by měli být nejméně obviňováni z pohrdání materiálními hodnotami. Naopak stavitelé západní části Chicaga a východní části Londýna, Madison Square Garden a stanice King s Cross ztěží mohou být obviňováni z přílišné úcty k materiálu.

Při porovnávání kultur je ovšem vždy osudně snadné postavit to nejlepší z jedné proti tomu nejhoršímu z té druhé - a nepopíráme, že v tradičních kulturách lze nalézt brlohy, neřest, nemoci, krutost a tyranii. To vše bylo vždy lidským údělem zejména v oblastech hustě osídlených, protože vždycky existovali lidé sprostí, krutí a vládychtiví. Je nemožné, a bylo by to nanejvýš nevděčné, popírat skutečné dobro, které lidskému pokolení přinesla západní věda a zejména medicína - a to i když je často příštipkařením na organismu, kterému plně nerozumíme. Obdobně je nemožné idealizovat Východ **se vším všudy** a přehlížet špínu, nemoci a chudobu, v níž žilo a žije tak mnoho miliónů lidí.

I když je pravda, že člověk není živ jen chlebem, je také pravda, že bez chleba rovněž žít nemůže. Chléb je pro lidský život podstatný, ale vztah k duchovnímu cíli člověka je rovněž podstatný. Západní myšlení je jen v malém nebezpečí, že zanedbá nezbytnost chleba. Pokud však jde o lidský duchovní cíl, na ten zapomíná tak totálně, že stavět tuto nezbytnost na stejnou úroveň jako potřebu chleba, by ji příliš nezdůraznilo. Musíme se snažit vidět hierarchii pravd, vidět že z mnoha věcí, které jsou **nezbytné**, jsou některé vyššího řádu než jiné. I když víme, že fyzické tělo nemůže žít bez ledvin, nesmíme přehlédnout skutečnost, že ještě méně může žít bez srdce. Je pravda že milióny lidí potřebují nanejvýš naléhavě chléb. Ale **ve stejné době** - ne později, potřebují také cosi jiného, ne že "na to přijdeme, až bude dost chleba". Neboť poskytovat pouze chléb, snažit se léčit fyzické choroby **před** chorobami ducha, znamená pouze vydávat lidstvo v šanc zmatku ještě většího počtu neintegrováných a nesmyslných životů a dávat jim možnost pokračovat v bezcílném a konfliktním jednání. Možná, že jsou případy, kdy chléb je prostě první na řadě

z hlediska času. V žádném případě nesmíme podceňovat naléhavý výzvy k soucítění s lidmi, kteří pracují téměř výlučně proto, aby ulevili lidem v bolesti a hladu. Avšak bez duchovního života nemůže taková práce pokračovat právě tak, jako člověk nemůže pracovat bez odpočinku.

Jestliže sám Kristus odcházel na horu, aby se modlil, pak i ten nejzanícenější "činorodý křesťan" nemůže používat naléhavé volání světa po chlebu jako výmluvu po odkládání duchovní kontempace na neurčito. Ve většině křesťanských církví je průměrné kázání stále ještě nabádáním k činnosti pro lidi, kteří nemají duchovní oporu a nejsou připraveni se duchovně probudit. Je proto podstatné, pokud zatím pomáháme svými milodary chudobě Orientu, abychom pomohli i sobě orientální moudrostí, bez níž zakrátko nebudeme mít žádné milodary k rozdávání.

Budeme možná musit čelit tragedii, že se modernímu člověku vymkne celá situace z rukou do té míry, že budeme donuceni ponechat strašlivým událostem volný průběh. V takovém případě zbude jediná naděje, že se zbylí lidé stáhnou do dočasné osamělosti ducha, aby tam získali sílu z jediného zdroje, který může **dlouhodobě** změnit lidský život k lepšímu. Tradicionální kultury hájí názor, že se lidský charakter mění zvnitřku navenek a že vnější způsob života zcela závisí na vnitřních příčinách. Změny osobností, které probíhají tímto směrem, jsou sice velmi pomalé, ale jisté. Naproti tomu reformy lidského vnějšího života, prováděné čistě technickými a legislativními prostředky, dávají vnitřně neobrozenému "vnitřnímu člověku" do rukou obrovské síly, které lze právě tak snadno použít pro ničení jako pro tvoření. Navíc pak obrací jejich senzační charakter celou pozornost člověka na vnější stránku života, která, protože je spíše okrajem než středem bytí, je pak oblastí maximální nejednotnosti. Odtud plyne rychlý rozklad čistě vnější a technické společnosti.

Smyslem tohoto porovnávání však není vyhlašovat nějaké romantické výzvy k "návratu do starých dobrých časů", nebo odsuzovat moderní západní společnosti, jako by nebyly ničím víc než neblahým omylem, ke kterému nemělo nikdy dojít. Naopak je možné, že moderní pokus řídit vnější přírodu, jeho skvělé úspěchy v jednom směru a tragická zklamání v jiném - mohou přispět víc než kterákoliv jiná událost v historii lidstva k tomu, aby přiměla lidi vážít si pravého smyslu svého bytí v rozsahu, který nikdy nebyl dosažen ve Starém světě. Pokušení žít pouze jako vysoce vyvinutý živočich a považovat fyzický svět za svrchovanou realitu a pravý cíl života, vždy existovalo pro milióny lidí, jimž chyběly jen prostředky, aby si je mohli v praxi vyzkoušet. Snad smíme doufat,

že tento velkolepý pokus a omyl, který neovlivňuje jen samotný Západ, nýbrž celý svět - byl nezbytný, aby toto pokušení odstranil z lidského systému - alespoň v jistém rozsahu.

Pro lidi s metafyzickým poznáním má fyzický svět velice rozdílný význam, obdobný významu, který má namíchaná barva pro malíře. Materiál se tu užívá, není s ním pouze zacházeno, a hodnotí se nikoli jako nejvyšší žádoucí dobro, nýbrž jako jeden z mnoha výrazových prostředků pro "hru" nekonečna. Hmotný život jako takový není vůbec žádnou překážkou při realizaci pravého cíle člověka a je v něm spatřováno pouze něco, čemu je třeba se vyhýbat za jistých zvláštních okolností, které v některých dobách převažují, kdy se tělu připisuje nadměrná hodnota (5).

Jestliže předchozí text snad pomohl ukázat, že poznání nekonečna je cosi zcela jiného než pouhá prázdnota myslí, pak zůstává vrcholný problém, zda takové poznání vůbec existuje. Takový problém se musí hned převést na jiný: Na jakém podkladě uvěří moderní mysl, že **vůbec něco** existuje? Jistě ne pouze na podkladě bezprostřední zkušenosti, neboť moderní člověk věří všemožným věcem, které sám nikdy smyslově nevnímal a jimž dokonce ani jasně neporozuměl. Na základě vysloveně zprostředkovaného svědectví vědců věří, že se Země otáčí kolem Slunce, že hmota je složena z elektronů (které dokonce vědci ve skutečnosti ani neviděli), že světlo se v prostoru ohýbá a že člověk se vyvinul z opic. Mnohému z toho se věří na základě důvěry v dobrý úsudek a shodný názor vědců. Vědci sami věří z pouhé důvěry ve spolehlivost svého myšlení, svých smyslů a přístrojů. Oprávněnost takových forem důvěry ještě více zvýrazňuje skutečnost, že některé z nich mají praktické použití. Existuje dokonce praktická aplikace pro tak abstraktní pojem, jako je druhá odmocnina minus jedné, ačkoliv ji ani matematik nemůže dát viditelnou podobu.

Pro reálnost metafyzického poznání je přinejmenším stejné množství důkazů. Svědkové jeho existence žili a učili od počátku známé historie a má-li pravdivost a spolehlivost nějaký vztah k mravní čistotě, pak tyto svědkové tohoto poznání vykazují daleko větší a překvapující jednomyslnost nežli vědci, protože žili v dobách a místech vzdálených od sebe tak daleko, že v bezpočtu případech neexistovala žádná možnost, aby se navzájem ovlivňovali a přesvědčovali.

Metafyzikové křesťanské tradice - Pseudo-Dyonisius, Eckhart, Albert Veliký - učili v podstatě téže nauce jako Šankara a Upanišady, a ty zase totéž, co čínský taoismus a islámští sufiové.



Připojme k tomu svědeckou podporu tisíců mystiků - a máme před sebou nejimpozantnější jednomyslný učitelský sbor na světě. Samozřejmě existují variace, závislé na kulturním pozadí, ale ty se téměř nedotýkají podstaty - navzdory tomu, co o tom tvrdili a tvrdí "zaujatí" propagandisté. Snahy ukázat, že pravé poznání představují jen mystikové křesťanské tradice, na rozdíl od "falešného mysticismu" hindů, buddhistů a taoistů, vždy znovu dokládají, že tyto východní mystiky byly hluboce nepochopeny. Toto nepochopení se ihned projeví v používání pojmů jako "panteismus", "monismus" a "nihilismus" v souvislosti s východními naukami - pojmů, které jsou typické pro západní koncepce a nemají žádný vztah k metafyzickému poznání. Obdobně je naprosto neopodstatněné odlišování křesťanství od ostatních nauk na podkladě tvrzení, že křesťanství je nadpřirozené a ostatní nauky jsou pouze přirozené. **Všechny** zmíněné nauky si činí nárok na nadpřirozený a zjevný charakter. Takové úsudky, jako jsme uvedli, jsou prostě a jasně předsudky, neboť spočívají na nedoloženém závěru, že křesťanská nauka **musí být** nadřazená všem ostatním, ať známým či dosud neznámým, minulým či budoucím, stávajícím či potencionálním (6).

Naneštěstí je dosud názorem mnoha orientalistů, že například nauky hinduismu a buddhismu jsou podstatně navzájem neslučitelné a že proto ani v Asii neexistuje jednota metafyzických nauk. Je sice pravda, že nevzdělaní vyznavači těchto nauk se vyžívají v sektářských sporech tak jako na Západě, ale ti nejserióznější učenci dneška jsou zajedno s osvícenějšími hindy a buddhisty v tom, že vůbec nelze nalézt žádný **podstatný** rozpor. Není pochyb, že jádrem hinduismu, buddhismu a taoismu je jediné sanátana dharma, universální a společná realizace, jejímiž jedinými odlišnostmi jsou adaptace na okolnosti. (7)

V žádném z uvedených příkladů není metafyzické poznání chápáno jako pouhá teorie, nýbrž spíše jako ten nejbezprostřednější druh zkušenosti. Naproti tomu mnohé, čemu se říká "vědecká fakta", jsou ve skutečnosti teorie, založené na smyslových vjemech, jak vysvětlují Einstein a Infeld - a zatímco "vědecká fakta" projevila v průběhu pouhých dvou století pozoruhodný sklon ke změnám, metafyzické nauky zůstávají v podstatě stejné v průběhu celé historie.

Není obtížné si představit druh argumentů, které mohou být postaveny proti tomuto náhledu. Po nespočetná staletí - bude se namítat - věřili lidé, i ti nejcharakterističtější v jednoznačnost a bezprostřednost svědectví svých smyslů, že Slunce se otáčí kolem Země, že hmota je veskrze pevná, že choroby jsou

důsledkem tělesných tekutin, kterým říkali "humory" a že Měsíc je větší než Venuše. Morální předsudky těžko umírají a vidět neznamená vždycky věřit.

Na to odpovídáme, že tu nedebatujeme o ideách, založených na svědectví smyslů, které metafyzici vždy popisovali jako nejvíce relativní druh poznání. Pokud ovšem jde o relativismus fyzického světa, jsou metafyzické nauky v zásadní shodě s Einsteinem. V důsledku všudypřítomnosti nekonečna, může být kterýkoliv bod ve vesmíru považován za jeho střed - což je blízké astronomické aplikaci relativity zejména tím, že ve vesmíru, kde veškerý pohyb je relativní, může být každý bod libovolně zvolen za střed celku.

Zatímco smyslové poznání je zprostředkované, intelektuální poznání je bezprostřední; neexistuje žádná mezera mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem. Ačkoliv to bude vyžadovat na vhodném místě ještě další vysvětlení, metafyzické poznání nekonečna je tak nezastupitelné a tak jisté, jako prosté poznání existence - že to či ono **jest**. Z hlediska běžné zkušenosti nic není jistější než že je tu něco takového jako existence, i když její podstatu neznáme. Je ovšem možné postulovat pochyby, že "tu něco takového není", neboť postulovat, přijímat soudy bez přesného důkazu je totéž jako předpokládat, že je absolutně možné vše, jako třeba uzavřený rovinný trojúhelník se součtem úhlů 210 stupňů, nebo čtvercový kruh. Ovšem říkat, že poznání existence není zcela jistým poznáním, protože je možné postulovat, že nic neexistuje - to znamená hrát si s pouhými slovy tím nejabsurdnějším způsobem. Říkat, že pochybovat lze o všem, znamená pouze říkat, že slova lze navzájem spojovat v jakémkoliv pořádku. Slovo "nic" může být napsáno před slovem "existuje", aby vznikla věta. Ale představit si, že to může vytvořit vážnou pochybnost nebo dokonce seriózní filosofickou myšlenku, to znamená stát se nejsměšnější obětí čistého verbalismu. Budeme tedy muset říci, že poznání **bytí** je jistým a neredukovatelným poznáním, a protože - jak dále ukážeme - metafyzické poznání je téhož, zcela bezprostředního řádu, je nemožné, aby ten, kdo je zažívá, měl nejmenší pochyby o jeho pravdivosti.

-----

*Autorovy poznámky k úvodu ad II a III:*

*(1) Ale ani takovéto vedení nemůže společnost či kulturu zachránit před zhroucením, když dosáhnou přirozeného konce svého života, stejně jako ani ta nejvyšší moudrost neochrání tělo od stáří a smrti.*

(2) Užíváme zde slovo metafyzika v jednotném čísle, abychom je odlišili od různých systemů akademických "metafyzik".

(3) Toto je zjednodušené schema, použité na straně 33 jeho knihy "člověk a jeho původ" (Londýn 1945). Autor dále rozlišuje mezi generálním a kolektivním, přičemž kolektivní a jednotlivé přiřazuje jako podtřídy pod pojem zvláštní - , ale to nás zde nemusí zdržovat.

(4) Oficiální hinduistické nauky o umění manželské lásky.

(5) Toto je též důvod pro oficiální asketismus křesťanství v řecko-římském světě - navzdor skutečnosti, že je ústředním dogmatem spojení Boha s tělem v Kristu.

(6) Srovnej sv. Ambrože k prvnímu listu ke Korintským XII, 3: "Vše co je pravdivé, ať to bylo řečeno kýmkoliv - je z Ducha svatého." Aby shora uvedené výroky nezavdávaly příčinu k pohoršení našich křesťanských bratří, kteří takto usuzují v nejlepší víře, prosíme je o strpění až do příští kapitoly, kde vezmeme plně v úvahu rozdílnost mezi křesťanstvím a jinými typy nauk. Ukážeme, že západní myšlení chybně chápe orientální nauky, když je považuje za náboženské a takto v každém směru protikladné ke křesťanství.

7) Tak například akademický a populární západní náhled, že Buddha popřel brahmanskou nauku o Věčném a nadosobním Já v člověku - je prostě absurdní s ohledem na mnohé texty v písmech Pali, které uvedenou nauku vykládají přesně: "**Bud' takový jako bys měl JÁ jako svou lampu. JÁ jako jediné útočiště. Attadipaviharatha atta - sarana**" (Digha Nikaya II, 101). Buddhova nauka o "ne-já" (anatta) je prostým popřením toho, že JÁ je individuální, že žádným způsobem nenáleží jednotlivým lidem. Z tohoto hlediska nedává známý překlad shora citované pasáže ve znění "**Bud'te lampami sobě samým, bud'te sobě samým útočištěm**" - vůbec smysl. Viz obdivuhodnou rozpravu o celé této záležitosti v Coomrasvamyově **Hinduism and Buddhism** (New York 1943) potvrzující zjištění v C. A. F. Rhys-Davidové **Outlines of Buddhism**, London 1934) (Nástin buddhismu) a **What was the Original Gospel in Buddhism?** (London 1938) (Jaké bylo původní učení buddhismu). Viz též Northropovo **Meeting of East and West** (New York 1946) str. 312-74 (Setkání Východu se Západem).

## I. Nekonečno a konečný svět

### Celkový nástin

1. Poznání nekonečné skutečnosti je bezprostřední a nelze je dosáhnout dedukcemi a logikou.

Metafyzické poznání a nauka, jak ji nalézáme ve Vedantě a v jiných východních učeních, jsou zcela rozdílné od náboženského poznání, ale nejsou s ním vůbec v rozporu. Tak jako náboženství začíná zjevením, tak metafyzické poznání začíná uskutečněnou realizací, která je základem všeho, co následuje.

2. Význam **Nekonečna**. Bezrozměrnost a bezprostorovost spíše než nekonečná rozsáhlost. Věčné je bezčasové spíše než neustále trvající. Nekonečno odpovídá základu lidského vědomí, které - ač není objektem, ač je bezrozměrné a beztvaré, obsahuje všechny myslitelné formy a objekty.

Náboženská idea Boha je analogií nekonečna v pojmech konečného světa, tj. v ideách pozitivních, konkrétních a objektivních. Tyto pojmy však nemohou být užity ve stejné myšlenkové osnově, v níž se užívá negativních pojmů metafyziky, aniž by došlo k beznadějnému zmatení.

3. Protože nekonečno **není v protikladu** ke konečnému světu, zahrnujíc v sobě vše, neexistuje žádný skutečný problém stvoření, tj. jak nekonečno zahrnuje možnost konečného světa jak v principu tak z definice. Vytváří věci tím, že se stává konečným aniž přestává být jejich nekonečným Já. Není však Jedním v protikladu k Mnohosti, nýbrž zahrnuje jak jednotu tak mnohost.

Náboženská idea Boha nemůže plně pokrýt metafyzické nekonečno. Vždyť Bůh je Jeden a - říci, že vesmír je sebeomezením Boha, znamená říkat, že všechny věci jsou jedním. To je monismus anebo panteismus, který vylučuje realitu a významnost konečných věcí. Nekonečno však **zahrnuje** konečné v jednotě (čili v neduálnosti), což nestírá rozlišování.

## I. Nekonečno a konečný svět

### Část 1.

Neexistuje žádný jiný bod, z něhož může poznání nekonečna začít, než nekonečno. Od samého počátku jsme v rozporné situaci, vzdávající se za pochopením něčeho, co nemá začátek, k čemu se nelze přiblížit ze žádného obvyklého východiska v konečném světě, na něž by se bylo možno odvolat. To snad působí nesnáze a zmatek, ale zůstává pravdou, že se k podstatě metafyziky nelze propracovat snadným postupem. Milión, přidaný k mocnině miliónu, se nepřiblíží k nekonečnu víc, než

jednička. Podobně jako čínský mudrc Lao-c se i metafyzika rodí dospělá; z lůna vychází starý muž s dlouhými bílými vousy. Nemá historii, nemá vývoj. Nejstarší známé písemné zprávy o ní jsou právě tak pokrokové jako ty nejposlednější, a všechny se noří přímo do středu svého předmětu bez omluv či úvodů.

"V srdci všech věcí, ať kdekoliv ve vesmíru, přebývá Pán. Jen on sám je realita. Proto odřikávejte se marných zdání - radujte se v něm." (Iša Upanišad)

"Tao, které lze vyjádřit, není věčné Tao. Pojem, který lze definovat, není neměnným pojmem." (Tao Te King, I. překlad Chü Ta-ka, Londýn 1937)

"OM. Toto věčné slovo je vším.: tím co bylo, co jest a co bude a co je nad tím ve věčnosti. Vše je OM." (Mandukya Upanišad. Z Himalayas of the Soul - Himaláj duše, přeložil Uan Marcaro, Londýn 1938)

"Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha a Bůh byl to slovo....a všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic z toho co jest." (Jan I)

Svatá písma téměř bez výjimky začínají svůj výklad svrchované Skutečnosti bez úvodu, argumentace či důkazů. Moderní filosof to považuje za beznadějný předsudek, neboť přijmout existenci nekonečna či Boha jako své hlavní východisko, je proti všem pravidlům jeho vědy. Jinak tomu nemůže být, neboť jako se realita světla nemůže prokázat či popsat pomocí viditelných tvarů, tak realita nekonečna nemůže být prokázána pomocí konečných věcí. Z tohoto důvodu jsou všechny pokusy prokázat boží existenci logikou předem odsouzeny k nezdaru. Logika k Bohu nedosáhne. Může zpětně sledovat v čase cestu od následku k příčině, od následku k další příčině, ale protože zůstává nutně v čase, nemůže se dotknout věčnosti. To co nezačalo v nekonečném, nemůže u něho končit. Nanejvýš se dá říci, že nahodilosti konečného světa předpokládají nekonečno; nijak ale o nich nelze tvrdit, že je dokazují. Proud existence, jak se zdá, teče z nekonečna do konečného tak, že nelze plout proti němu. Když o nekonečnu diskutujeme, můžeme je dosáhnout pouze skokem proti proudu tak jako činí losos, ale jdeme-li za realizací, za pravým poznáním, ukáže se, že ať proud teče sebe dále, nikdy nemůže opustit nekonečno. Je k tomu příměr i v běžné zkušenosti. Veškerá filosofie, všechno obyčejné poznání musí začít od já; musí předpokládat poznávajícího jako daný a nezastupitelný základ poznání. Jakýkoliv rozsah poznání však nedokazuje existenci poznávajícího z toho prostého důvodu, že ten kdo

poznává nemůže být objektem vlastního poznání. Za důkaz považuje filosof objektivní důkaz, a jelikož poznávající nemůže být nikdy svým vlastním objektem, nemůže být nikdy objektivně prokázán. Objektivní poznání pouze vyvolává představu toho, kdo poznává, tak jako konečný svět pouze vyvolává představu nekonečna. A tak jako nekonečno nemůže být popsáno pomocí čehokoliv konečného a je proto popisováno negativně jako neomezená Skutečnost, nemůže být poznávající popsán pomocí čehokoliv poznaného. Vědomé JÁ nelze označit za dlouhé či krátké, velké či malé, černé či bílé, příjemné či bolestivé, neboť přesahuje všechny rozmanité objekty svého poznání tak, jako nekonečno přesahuje vše konečné. Ale jako nekonečno je základem konečného, je poznávající základem poznání. Kdyby nebylo poznávajícího či aspoň procesu poznání, pak z hlediska poznání by neexistovalo vůbec nic.

Je proto zcela zbytečné mít nějaké vážné pochybnosti o skutečnosti poznávajícího proto, že poznávající se nemůže stát svým vlastním předmětem poznání, tak jako prst nemůže uchopit sám sebe. Už sama představa Já, které má objektivní poznání sebe sama, je ve skutečnosti zcela nesmyslná a je jedním z oněch náhledů, které se rodí jako důsledek pohrávání si se slovy. Z hlediska metafyziky je **objektivní** poznání Já nejen nemožné, ale i zbytečné. Správně se dá Já pochopit jako světlo, které nemá žádnou potřebu osvětlovat sebe sama, protože již samo svítí.

Uvidíme, že v metafyzice je nejtěsnější spojení mnohem více, než pouhá analogická podobnost mezi Já jako nezastupitelným základem poznání a nekonečnem. Když Šankara mluví o poznání, které je vlastní nekonečnu jako totálnímu poznavateli vesmíru, praví:

"Určité a konečné poznání je možné o všem, co je schopné stát se předmětem poznání; není však možné v případě TOHO, co se takovým předmětem stát nemůže. To je **Brahma**, neboť je Poznávajícím a poznávající může znát ostatní věci, ale nemůže učinit Sebe předmětem Svého vlastního poznání, stejně jako oheň může spálit ostatní věci, ale nemůže spálit sebe. Nelze rovněž říci, že **Brahma** je schopen stát se objektem poznání pro cokoliv jiného, než pro Sebe, neboť vně Něho není nic, co může mít poznání." (Komentář ke Kena Upanišadě, převzatý z citátu Guénona, z knihy *Man and His Becoming According to the Vedanta*, London 1945, str. 114. Člověk a jeho původ podle Vedanty)

Nikdo jiný nevlastní poznání než **Brahma**, neboť veškeré myslitelné poznání je účastí na nekonečném poznání a nekonečno nemá potřebu znát sebe jako objekt, stejně jako oheň nepotřebuje pálit sama sebe.

Pomineme-li otázku skutečného vztahu mezi nekonečnem a Já, mělo by být nyní jasné, proč filosofie, obdobně jako metafyzika, musí začínat od nezastupitelného základu. Filosof může tento základ nazývat předpokladem či postulátem, ale také v jeho vlastním případě nejde o něco tak zcela teoretického. Filosofie intuitivní a subjektivní poznání jeho vlastní existence jakožto poznávajícího nemůže být objektivním a prokazatelným poznáním, ale ve skutečnosti jde o něco daleko lepšího, i když to způsob myšlení, příznačný pro moderní filosofii, nedovoluje přiznat. Objektivní a vědecké poznání je zprostředkované a relativní, zatímco subjektivní poznání Já je bezprostřední a tím též absolutní a jisté, jak jen něco v oblasti filosofie může být. Nicméně však nemůže být předmětem logického důkazu. Objektivní poznání lze ovšem ověřit jen jako pravděpodobné nikdy jako jisté.

Pro metafyziku je nekonečno obdobně nezastupitelným základem všeho poznání, poznává se bezprostředně, na rozdíl od poznání objektivního. Jako základ všech bytostí je svobodné od všech omezení a určeností bytostí tak, jako je svobodný poznávající od omezení a určenosti poznávaných věcí. Jelikož jak důkazy tak pochybnosti se mohou vztahovat jen na poznávané objekty, nekonečno je pro ně nepřístupné, protože je skutečností svrchovanou a nekonečnou, neexistuje žádné vnější stanovisko, z něhož by ji bylo možno prokazovat či o ní pochybovat. Jsme tedy nuceni brát ji jako danou.

Je zde ale zřejmá námitka: všichni máme intuitivní a subjektivní poznání své vlastní existence a jsme proto zcela ochotni je považovat za jisté a nezastupitelné; nezdá se však, že bychom měli stejný druh poznání svrchované Skutečnosti. Jak ji tedy můžeme přijmout jako výchozí bod? Odpověď je, že obě poznání jsou v zásadě totéž, když všechno poznání je účastenstvím na nekonečném poznání; že však pro účely "zrození" konečného světa Svrchovaná skutečnost má jako by moc omezit své vlastní poznání a stát se konečnou. Tento paradox bude objasněn, až nadejde čas ukázat, že konečný svět a nekonečno nejsou ani vzájemně protikladné, ani se vzájemně vylučují.

Protože v soudobém západním světě je největším přiblížením k metafyzice náboženství, bude při popisu

metafyzických nauk nezbytné převést je též do jejich náboženských ekvivalentů. To je o to důležitější, že existuje domnělý konflikt mezi metafyzikou, jakou je Vedanta, a náboženstvím, jako je katolicismus-konflikt, který popravdě je tak absurdní a nemožný jako konflikt mezi hudbou a tancem. Pro průměrného člověka na Západě je ovšem přirozené, domnívá-li se, že všechny nauky o Svrchované skutečnosti a o pravém cíli lidského života jsou náboženské v tom smyslu jako jeho vlastní nauka. Taková domněnka je však nesprávná a je příčinou mnoha zcela zbytečných kontroverzí a nesympatií. Budiž tedy zde řečeno, že ať je metafyzické hledisko pro západní svět sebe nezbytnější, není ani nejmenší rozpor mezi ním tou nejúplnější a nejtradičnější katolickou ortodoxií. Existují-li nějaké námitky vůči takové ortodoxii, musí být prokazovány náboženskými, nikoli metafyzickými argumenty. Proto neexistuje absolutně nic metafyzického, co by komukoli bránilo přijetí tradiční katolické nauky, a to bezvýhradně a beze změn.

Důvodem neexistence konfliktu je to, jak jsme již ukázali, že náboženský způsob poznání je zprostředkovaný, objektivní a analogický a nečiní si nárok na to, aby byl něčím jiným. Naproti tomu metafyzické poznání je bezprostřední, protože se nachází ve sféře intelektu (nebo Já) - zatímco náboženství je poznání nekonečna pomocí rozumu, citů a smyslů. V náboženství je Svrchovaná skutečnost, která nemá tvary ani obrazy přetlumočena do obrazů konečného světa, asi jako silokřivky magnetu dostávají tvar, když provádíme pokus se železnými pilinami. Takové obrazy jsou trojího druhu.

1. Rozumové obrazy či ideje. Jsou to modely nahlížené očima mysli, což je přesný význam slova "idea", a modely tohoto druhu tvoří hlavní náplň náboženské nauky. Metafyzické nauky nejsou v tomto smyslu ideami, neboť mysl je neschopna vytvářet jakýkoliv obraz věčného, je-li toto slovo použito ve svém pravém významu. Mysl může chápat věčné jako věčně trvajícím čas, ale to je jen čistá a prostá analogie. O vpravdě věčném může myslit pouze negativně. Kupříkladu okno nemůže být popsáno pomocí pojmu cihla; je cihlami vymezeno, ale nesestává z nich. Obdobně se nekonečno pro účely metafyzické nauky "vymezuje" hranicemi času a prostoru, ale meze nelze vyplnit myšlenkovými pojmy.

2. Citové obrazy či hodnoty. Aby byl navázán vztah nekonečna k lidské citové přirozenosti, musí být nekonečno oděno do jisté, citově působivé analogie. Takové "ne-ideje" jako je Věčnost či Absolutno nemohou mít citovou hodnotu, jaká se spojuje s ideami Bůh, věčný Otec, Božská láska či Král Slávy - s



ideami, které přesto mají dokonale reálnou shodu se svým nekonečným originálem.

3. Smyslové obrazy či Svátosti. Původním apoštolům mohl aspoň zčásti sám Kristus připadat jako že patří do této kategorie tím, že je vtěleným Věčným Slovem. Křesťané pozdějších dob vnímají Vtělené Slovo smysly nepřímou ve svátostech, ve fyzické bohoslužbě církve a ve zprávách evangelií.

Ve vyznání víry, v Zákoně (oblast hodnot) a v kultu vytváří náboženství podivuhodnou inkarnaci či vnější projekci Svrchované skutečnosti, vyjádřenou tak, aby dávala smysl a působila na všechny úrovně lidské přirozenosti. Tento proces je nejlépe vidět v křesťanství, jehož pravou podstatou je poznání Absolutna v Kristu, který ve své lidské přirozenosti je "přesným obrazem" Otcovým. On je analogií par excellence, neboť v historické povaze Ježíšově je daleko dokonalejší idea Boha, než jakou může vyjádřit sebe větší množství rozumových konstrukcí. (1)

Zvláštní význam **historičnosti** Kristovy jako Bohočlověka se nedá správně vyložit, dokud neprobereme hlavní principy metafyzické nauky. Za této situace může ale ortodoxní křesťan namítnout, že je-li Kristus svrchovaným zdrojem moudrosti na zemi, určitě by byl učil metafyzické nauce, kdyby byla tak životně důležitá. Nemůže přijít na chuť myšlence, že by měl postoupit dál za nauku hláсанou Kristem, aby získal duchovní náhledy, které Kristus neposkytoval - i když takové náhledy nejsou v přesném slova smyslu náboženské. Křesťanství tvrdí, že Církev a Písmo obsahují vše co je nezbytné pro spásu, a je-li tomu tak - co se dá získat z nějakých externích tradic?

Odpovídáme za prvé, že náboženský cíl spásy je zcela rozdílný od metafyzického cíle realizace, od poznání nekonečné Reality. Oba cíle jsou srovnatelné pomocí analogie, ale vůbec nejde o totéž - jak dále ukážeme.

Za druhé se nesmí nikdy zapomínat, že to co známe z Kristova učení, je pouze to, co je podáváno Církví (2). A Církev jako taková se přímo metafyzikou nezabývá. Přirozená povaha Církve je sakra mentální, svátostná. Tím chceme říci, že je konkrétní a pozitivní **formou** víry, zákona a kultu, která má svou vlastní účelnou funkci, aby představovala pomocí analogie, a ve fyzických podmínkách. Takto je zcela mimo hranice a povahu církve, aby používala negativní řeč metafyzické nauky či aby se zabývala bezprostředním poznáním místo poznáním zprostředkovaným a analogickým.

"Úkolem Církve ve světě není ani tak vyučovat tajemstvím života, jako přesvědčovat a vést duši k zanícenému stupni čistoty, kdy sám Bůh se stává jejím učitelem. Dílo Církve končí, když začíná poznání Boha." (Coventry Patmore, The Rod, the Root, and the Flower - Výhonek, kořen a květ, Sborník poznání a věda - Knowledge and Science, XXII.) (2)

Církev takto nemajíc žádný přímý vztah k metafyzice, neměla ani zájem, aby předávala jako část **náboženské** tradice nějaké učení metafyzické povahy, které mohlo od Krista pocházet. Církev, její tradice i její nauka má co činit s člověkem jako s bytostí v čase a historicky danou; metafyzika má co činit s člověkem jako s bytostí věčnou - ne ovšem s člověkem - individuem, ale se Synem Člověka, s Adamem - Kadmonem, s Já (atma), na rozdíl od individuálního ega (dživa).- (O tomto rozlišení viz dále v kapitole 2, oddíl II.)

Náboženství vyjadřuje metafyzickou pravdu, že poznání nekonečna musí začít s nekonečnem, které představuje idea zjevení. Poznání Boha začíná od Boha, neboť proroci byli dříve než teologové. Všechny pokusy dospět k ideji Boha čistě racionálními a filosofickými prostředky jsou historicky pozdější než výpovědi proroků a mystiků, kteří poskytli filosofům původní ideu. V jazyku scholastické teologie není víra s rozumem v rozporu, i když rozum svou vlastní silou by nikdy k víře nedospěl. Víra je nejdříve zjevena a teprve pak mohou teologové začít na ní pracovat a ukázat, že není narušen žádný z principů rozumu žádným článkem víry. Obdobným způsobem Církev není chápána jako společenství lidí, kteří se sešli, aby našli Boha, nýbrž jako společenství, které vytvořil a shromáždil Bůh, aby odhalil sebe v lidech. Takto rovněž vlastní Vtělení, na němž je Církev založena, není vzestupem člověka k Bohu, nýbrž sestupem Boha k člověku. Ježíš je považován za božského ne proto, že byl člověkem, který krajním úsilím dosáhl božského stavu, ale proto, že v něm bylo "Slovo tělem učiněno a přebývalo mezi námi."

Tak jako náboženství začíná zjevením, tak metafyzika začíná realizací. Proto vše, co následuje, je popisem realizace (spíše než úvahami), popisem metafyzické tradice, jak ji nacházíme ve Vedantě, v taoismu a jak pokračuje v Mahajanském buddhismu a v křesťanské metafyzice, která kvetla v údobí řecko-římském a středověkém, až pak zcela vymizela ve století patnáctém. Nepokusíme se vůbec prokazovat či dedukovat metafyzické nauky krok za krokem z rozumové či smyslové zkušenosti, protože to je nemožné. Nejdříve je čtenář musí vidět **jako celek** a pak ať sám posoudí, zda jako celek jsou v rozporu s

rozumem a zkušeností. Obraz musí být úplně namalován, než jej lze chápat, neboť jeho části nemají smysl, nejsou-li vztaženy k celku. Umělec nemůže zdůvodňovat a vykládat každý tah štětce přihlížejícím. Nakonec obraz bude mluvit sám za sebe. Konečně je vždy důležité připomínat, že ačkoliv jazyk metafyziky jako její teoretický aspekt není v témže smyslu analogický jako jazyk náboženství, přece v něm zůstává jistý prvek analogie tak dlouho dokud nedojde k bezprostřední realizaci. Užívání analogie je jako vaření vajec: vaří-li se příliš dlouho, puknou. Je důležité vařit vejce správnou dobu a pak je sníst.

## Část 2.

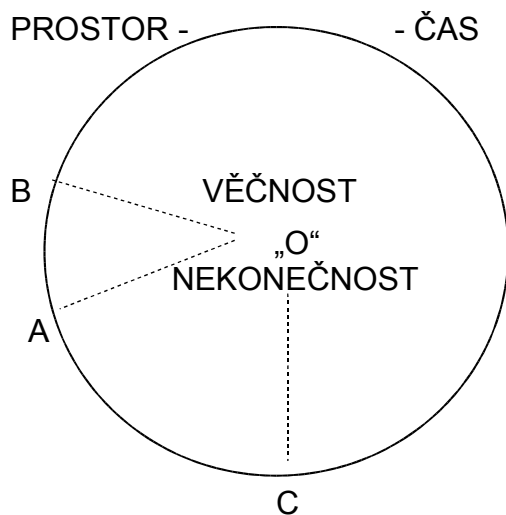
Když tedy začneme nekonečnem, musíme co možno jasně pochopit, co to slovo znamená. Lidská představivost se nevyhnutelně snaží zachytit nekonečno v pojmech rozměru a prostoru - jako něco, co se věčně rozšiřuje směrem ven, či snad jako něco, co se věčně stahuje dovnitř. Obdobně musí představivost přemýšlet o věčnosti jako o nekončících časových sledech, či snad jako o stále se zmenšujícím časovém bodu, zvaném okamžik. Když se představivost snaží chápat nekonečno pomocí poznání či vědomí, musí nezbytně myslet na neomezeně velké množství vnímavé síly, která ze svého středu dosahuje poznání každého detailu v konečném světě a toho, co je za ním. Zde je mysl jako by bez hmotných či prostorových omezení pěti smysly. Její zření sahá do všech směrů. Skály a hvězdy jsou průhledné a žádný dalekohled, který si dovedeme představit, by nemohl prodloužit průnik její vize do nekonečného prostoru. Vyjádříme-li to rovněž pomocí energie, pak představivost si kreslí nekonečno jako sílu nekonečně znásobovanou, proti níž je současná exploze všech atomů ve vesmíru pouhou prskavkou. Ať však rozšíjeme, prodlužujeme, umocňujeme a násobíme jakkoliv, nejsme ani o píd' blíže k pravému nekonečnu, než jsme byli na začátku, neboť pojmy času a prostoru se pro nekonečno použít nedají.

Abychom vůbec nekonečno popsali v myšlenkových pojmech, budeme je musít "vymežit" hranicemi prostoru a času tím, že nekonečno nazveme bezrozměrným a bezprostorovým a bezčasovým. Budeme se muset pokusit myslet na nekonečno jako by nemělo vůbec žádný rozměr, takže když o něm uvažujeme z hlediska prostoru, budeme moci říci, že nekonečno ve své plnosti existuje v každém bodě prostoru. Nebo, řekneme-li to jiným způsobem - z hlediska nekonečna je každý bod prostorem **zde**,

neboť na žádném místě není rozdílné nekonečno. A ještě jinak můžeme říci, že mezi veškerým nekonečnem a čímkoliv neexistuje žádný prostor ani vzdálenost.

Věčné či bezčasové musí být chápáno stejným způsobem. Věčnost bezprostředně přítomná v každém okamžiku času - či, z hlediska věčnosti každý okamžik času, minulý, přítomný či budoucí jest absolutně **nyní**. V daném časovém okamžiku mohou být viděny najednou různé oddělené body v prostoru - například pět prstů. Tak také z jediného "okamžiku" věčnosti, věčného nyní, jsou všechny oddělené časové body přítomny současně.

Dále uvedený diagram pomůže objasnit tuto myšlenkovou konstrukci. Kruh představuje čas a prostor; středový bod "O" představuje nekonečno a věčnost. K bodu A - události v čase a v prostoru, jsou události B a C jedna bližší a druhá vzdálenější. V časovém sledu B předchází A a C nastává po A. Avšak A, B, i C jsou stejně vzdáleny od "O". Paprsky AO, BO a CO představují vztah bezprostřední přítomnosti současně v prostoru a v čase a musíme si je představit jako že nemají žádný časový a prostorový rozměr. Tím celý diagram zmizí, když - jak doufáme - posloužil svému účelu.



Obraz I

Stejně si musíme upravit představu nekonečna jako toho, kdo ve vesmíru poznává, jako nekonečné vědomí či vševědoucnost. Ve skutečnosti nemůže vůbec existovat nekonečné vědomí poznávající věci na dálku. Právě tak, jako každý bod času a prostoru je pro nekonečno absolutně zde a nyní,

tak poznává všechny věci jako okamžitě přítomné ve svém úplně Já, aniž to však zruší vzdálenosti a časová měřítka mezi poznávanými věcmi.

K tomu existuje velmi zajímavá obdoba v našem vlastním vědomí, i když s jistým významným rozdílem. Vše co víme, poznáváme ve své mysli. Máme-li vjem stromu vzdáleného deset stop, pak vjem jak stromu, tak oněch desíti stop je v našem vědomí, které samo nezaujímá ani prostor ani nemá rozměr. Strom jako předmět poznání právě tak jako prostor mezi stromem a našim tělem je okamžitě přítomen v našem vědomí, ačkoliv to neruší vzdálenost mezi našim tělem a stromem. Významný rozdíl však je ten, že naše vědomí, i když je bezprostorové, je prostorem omezeno; nevíme nic o tom, co je sto mil vzdáleno od stromu. A ačkoliv naše vědomí je bezčasé, protože pro čisté vědomí je čas vždy **nyňí** a dokonce i vzpomínky jsou zážitkem **přítomného okamžiku**, je vědomí časem omezeno; může svou pozornost soustředit pouze na jednu věc v jednom okamžiku. Tento paradox vysvětlíme, až se dostaneme k úvahám o možnosti sebeomezení nekonečna; pro tento okamžik je důležité vědět, že věci mohou být bezprostředně přítomné ve vědomí a současně mu být vzdálené.

V celku tedy vševědoucnost musí znamenat, že nekonečno zná každý jednotlivý předmět současně. Dále pak zná každý předmět svým úplným Já tak, jako by každý předmět byl tou jedinou a jednou věcí, která se má poznat. Protože naše vědomí může pojmout pouze jednu věc v jediném okamžiku, je stav vševědoucnosti tak vzdálen veškeré představě, jak jen cokoliv může být.

Nyní by se mohlo zdát zvláštní, že mluvíme o nekonečnu jako o subjektu vědomém a poznávajícím. Moderní vědomí trpí divným předsudkem, že vědomí je čistě povrchovým výrůstkem reality a že čím je síla, princip či podstata bližší základům, tím musí být slepější a nevědomější. Jiní si představují, že vědomí je předurčená konečná kvalita, a proto neaplikovatelná na nekonečno. Je pravda, že vědomí, tak **jak my je známe**, je do jisté míry konečné a determinované; ale tak jako nekonečné **bytí** je nezbytným základem konečné existence, je nekonečné vědomí nezbytným základem konečného poznání a konečných zážitků. Čisté vědomí není nic více předurčeno než samo bytí. Naopak - jsou totožné a nic předurčeného a žádné objekty nemohou existovat bez nich. (3)

Je zřejmé, že pro nás neexistuje nic, co není ve vědomí. Pro všechny praktické účely platí, že kde není smysly co vnímat, tam

není nic; kde není co poznávat, tam není nic reálného. To ovšem neznamená, že to co nepoznáváme také neexistuje. Řečeno slovy známé říkanky:

*"Byl jeden mladík, který řekl :  
Bože, zda to není divná věc,  
že strom, co by strom  
prostě přestane být,  
když na dvorku naň nikdo nehledí."  
"Hochu, divný je jen údiv tvůj,  
já na dvorku přec vždycky jsem  
také strom, co by strom,  
pokračuje v bytí svém,  
neboť hledí naň tvůj věrný Bůh."*

Věci jsou věcmi, objekty jsou objekty pouze proto, že se podílejí na nekonečném bytí a vědomí. Kdyby bylo nekonečno nevědomé, pak vědomí by se muselo vynořit **ex nihilo** způsobem, který je daleko nesmyslnějším než kdyby fík narostl na bodláku. Jestliže všechny věci jsou pouze zvláštními formami primární slepé síly či hmoty, pak vědomí není než zvláštní formou nevědomí - což je tak absurdní jako říkat, že horko je speciální formou chladu nebo že energie je zvláštním druhem inercie (nehnutosti, setrvačnosti).

Domněnka, že Svrchovaná skutečnost musí být méně vědomá než člověk, je jedním z nejkřiklavějších příkladů zmateného směřování dočasného s věčným. Ta představa totiž pochází z pozorování, že to co v čase předchází člověku je méně vědomé a jdeme-li ještě dále zpět do minulosti, dokonce nevědomé. Ale předpoklad, že věci jsou plně vysvětlitelné tím, co jim v čase předchází a že co je časově vzdálenější je blíže přirozenosti nekonečna - to je pouhá fantazie. Věci mohou být do jisté míry vysvětlovány ze své historie, ale žádná historie nevysvětlí, proč či jak došlo vůbec k nějaké historii. Starosti budou spíše s tím, že pokus vykládat přítomnost pouze minulostí je ve své podstatě pokusem odvodit to, co existuje z něčeho, co neexistuje. Jako **dostačující** příčina přítomnosti má minulost zvláštní diskvalifikaci v tom, že neexistuje.

Mnohé pojmy pro nekonečno používané v různých metafyzických tradicích nemají tak jasný význam jako "čisté vědomí" - Já, Světlo, Universální mysl (alaya - vidžnan) a dokonce

Prázdnota (súnyata), která v mahayanském buddhismu označuje ani ne tak pouhou prázdnotu, jako spíše absolutní jasnost a průhlednost. Nicméně pravda, že nekonečno je vědomí, je - stejně jako skutečná existence nekonečna - mimo jakýkoliv objektivní důkaz. Vyplývá z metafyzické realizace, že vědomí člověka, které je nezbytným základem lidských zážitků, je zvláštním způsobem (modem) pozměněním Svrchované skutečnosti a že je v podstatě totožné se základem celého vesmíru. Co tvoří základy vesmíru, bude zaručeně ještě větší a nikoliv menší než to, na čem je založeno lidské vnímání.

Pokud se týče nekonečné síly či všemohoucnosti, nesmí se na nekonečno nahlížet jako na nekonečně zvětšovanou sílu či energii, ať už aktuální či potencionální. (4) Nekonečno je činné bez úsilí; aniž by užívalo energii, energii vytváří právě tak, jak vytváří konečný svět, aniž by samo bylo konečné ve své vlastní podstatě. Takto může tvořit jakékoliv množství konečné energie, protože energie sama o sobě je věcí konečnou jako čas a prostor. Jinak řečeno: nekonečno hýbe věcmi, aniž by se samo hýbalo či bylo pohybováno.

*"Tao je vždy nečinné a přes to není nic,  
co by nevykonávalo." (Tao-Te-King XXXVII, překlad C hu  
Ta-ka)*

*Duch aniž se hýbe je rychlejší než mysl;  
smysly jej nemohou dostihnout: je vždycky nad nimi. I když  
stojí, předstihuje ty, kdo běží." (Iša Upanišad, překlad Juan  
Casca)*

Ze všudypřítomnosti nekonečna v každém okamžiku a v každém bodu prostoru také vyplývá, že na nic nepůsobí na dálku, což je důvod, proč při svém působení se nepotřebuje pohybovat. Působit na dálku znamená uvádět něco v pohyb tím, že to odstrkujeme či přitahujeme k sobě, ale od nekonečna se nemůže nic vzdalovat a nic se k němu nemůže pohybovat. Věci se pohybují ve vzájemném vztahu jedna k druhé, ale ne ve vztahu k nekonečnu. A tak, i když se řekne, že nekonečno působí nebo "jedná", není v tom žádná představa na jeho straně.

Plně sympatizujeme se čtenářem, který se může ptát, zda předchozí popis nekonečna není nakonec popisem absolutní nicoty, protože jazyk byl veskrze negativní. Popis se téměř zcela rovná výkladu, co nekonečné není. Vymezili jsme je hranicemi prostoru a času tak, jako okno se vymezuje cihlami.

*"Hlína se modeluje do tvaru nádob. A právě pro prostor, v němž není nic jsme schopni je užívat jako nádoby.*

*Dveře a okna jsou vynechány ve zdech domu, a protože jsou prázdným prostorem, můžeme je užívat." (Tao Te King XI, překlad Ch u Ta-ka)*

Z hlediska rozumu a představivosti je tato zdánlivá nicota nekonečna nevyhnutelná. Nemohou si nekonečno zobrazit, stejně jako nemohou pochopit povahu vědomého Já, jehož světlo a přítomnost umožňuje jejich funkce. Když je popíšeme pojmy rozumu a představivosti, jeví se vědomé Já jako pouhá prázdnota. Dokonce i analogie se světlem selhává, neboť světlo je také objektem vědomí. Je to jako pokoušet se popsat zrcadlo pomocí tvarů a barev, které zrcadlí. Tak jako zrcadlo je nezbytným základem odražených obrazů, vědomé Já je nezbytným základem poznání a nekonečnem konečného vesmíru. Avšak jako zrcadlo poznáváme hmatem (bezprostředním dotykem) a vědomé Já subjektivní intuicí či bezprostředním poznáním (a jsou přitom velmi reálné a účinné) - tak metafyzická realizace odhaluje nekonečno jako absolutně reálnou příčinu, základ a princip života.

*"Tao vyjádřené slovy je tedy čiré a bez příchuti;*

*když se na ně díváš, nemůžeš je vidět,*

*když mu nasloucháš, nemůžeš je slyšet.*

*Když je však užíváš, pak je nelze vyčerpat."*

*(Tao Te King, XXXV, překlad Ch u Ta-ka)*

Prostým příkladem účinné síly nekonečna - je-li realizováno - je, že člověk, který poznává, že Já je v podstatě věčné, obrovsky vzrostou lidské schopnosti; neboť esencí metafyzické realizace je objev, že vědomé Já, Svrchovaný poznávající v člověku, je svou podstatou totožný s nekonečnem. Když poznává svou vlastní podstatnou věčnost, je člověk schopen **vydat** se životu bez omezení či obav ze ztrát a tato síla je tajemstvím veškeré tvořivé práce. (=Knowing his own essential eternity, man is able to **give** himself to life without stint or fear of lose, and this power is the secret of all creative work.)

Nyní bude jasné, že rozdíl mezi hlediskem metafyzickým a náboženským je v tom, že metafyzické hledisko popisuje nekonečno negativně pomocí toho, čím nekonečno není, a náboženské hledisko je popisuje pozitivně pomocí toho, čemu se podobá. Popsáno v pojmech rozumu, citu a smyslů, je nekonečno Bohem. Protože rozum, cit a smysly jsou lidské vlastnosti, Bůh



takto popisovaný je nezbytně antropomorfický. To neznamená, že náboženství musí chápat Boha hrubě antropomorfickým způsobem, představovat si jej jako starce s bílým vousem, nýbrž že o něm musí přemýšlet v pojmech lidské mysli. Lidské smysly Ho zobrazují ve formě člověka Ježíše - jako fyzické ztělesnění božské mysli.

V katolické tradici nacházíme nejlepší příklady rozpoznání rozdílů mezi metafyzickými a čistě teologickými či analogickými hledisky. Jeden ze spisovatelů, kteří nejvíce ovlivnili rozvoj středověké teologie v šestém století byl syrský mnich, který psal pod jménem Dionysius Areopagita. Ten rozlišoval mezi **kataphatickou a apophatickou** cestou poznání Boha, což odpovídá cestě náboženské a metafyzické. Kataphasis je popisem Boha pojmy stvořené přírody a je předmětem traktátu sv. Dionysia: "Božská jména". Apophasis je negativním popisem a je předmětem jeho "Mystické teologie", jejíž závěrečná kapitola by mohla být převzata přímo z Upanišad nebo Šankary.

*"Pokročíme-li ještě výše, říkáme že on (Bůh) není ani duší, ani myslí ani předmětem poznání...není ani rozumem ani myšlením ani ho nelze vyjádřit či poznat; není ani číslem, řádem, velikostí, malostí, rovností, nerovností, podobností ani nepodobností; není ani v klidu ani se nehýbe, ani neodpočívá; ani nemá sílu, ani není silou a ani světlem; ani nežije, ani není životem; ani není bytím, ani věčným trváním, ani časem...ani moudrostí, ani jediným, ani jedností, ani teologií ani výjimečnou schopností...ani čímkoliv jiným co známe či co zná kterékoli jiné stvoření." (5)*

Jazyk náboženství je ovšem kataphatický, protože se omezuje na časový, prostorový a historický řád. Bůh je nekonečný v tom smyslu, že je současně nekonečně nesmírný a nekonečně nepatrný, neboť "ten, jehož nebesa nebes nemohou obsáhnout, je shledán v lůně Panny." Je věčný ve smyslu věčného trvání; žil **před** stvořením vesmíru a bude dále žít po konci světa "jak bylo na počátku, je nyní a bude vždy po všechny věky věků". Náboženství musí rovněž mluvit o blaženém patření a o životě na nebesích jako o tom, co přichází po skončení pozemského řádu, jak se říká slovy kředa "v životě budoucího věku". Obdobně jsou nebesa **nad** zemí, nad a za oblohou či **mimo** prostor, i když "mimo" prostor je samo slovo nepoužitelné.

Proto se teologie dostává do nebezpečného zmatku, když se pokouší - jak se často stává - smísit náboženské a metafyzické pojetí a snaží se ku příkladu spojit přísně věčného Boha s

náboženstvím, které je tak podstatně historické, jako je křesťanství - a to v rámci jednotného výkladu. Máme-li udržet v pořádku historickou stránku křesťanství, máme-li zachovat vtělení Smírné oběti a církevním svátostem zachovat jejich správné funkce - musíme být schopni myslet na to, co je **nebeské** stejně jako na pozemskou historii. Božský čin vykoupení, vtělení Boha - Syna, se musí chápat jako událost, k níž dochází v **čase** ne pouze z hlediska pozemského, nýbrž i z hlediska nebeského. Jestliže k němu dochází v čase pouze z hlediska lidského, pak Vtělení není ničím více než zjevením, příkladem toho, čím Bůh vždy je a co vždy činí; nelze je považovat za účinný počin Boží, kterým se vytváří zcela nový vztah mezi ním a lidskou rasou, leda že by se mělo za to, že sám Bůh žije v čase. Stejně tak, máme-li na křest nahlížet jako na účinné znamení přebývání Boha - Ducha svatého, pak je nutno o Duchu tvrdit, že činí pokřtěné osobě cosi, co nečinil před pokřtěním. Pro náboženské účely je třeba nahlížet na Boha v pojmech času a prostoru, i když času věčně trvajících a prostoru bez hranic. Věčnost a nekonečnost v přesném smyslu jsou mimo oblast náboženského poznání.

Pokud křesťanství bylo povahou židovské, nedocházelo k matení a míšení náboženského a metafyzického řádu. Je zřejmé, že s výjimkou písem sv. Jana, chápou všechna biblická písmena život Boží jako nekonečně dlouhý a rozsáhlý. Skutečná věčnost je představa, která do křesťanství vstupuje s konečnou platností hlavně kontaktem s novoplatonismem. Od té doby byla teologie stále v nepořádku, neboť s výjimkou lidského křesťanství, metafyzická představa věčnosti byla míšena a matena s náboženskou představou ustavičnosti. Místo aby si uvědomila, že metafyzické hledisko a jazyk jsou od náboženského v principu rozdílné, považovala je za totožné. Teologové se proto pokoušeli užívat obojí hledisko v jednom rámci výkladu. Kdyby byly oba rámce výkladu odlišné, byl by se odhalil jejich pravý vztah, a bylo by se zjistilo, že náboženský výklad je jako celek analogií výkladu metafyzického.

Toto matení a směšování, ke kterému došlo i v jiných teologiích než v křesťanské, je odpovědné za jeden z nejscestnějších názorů na metafyzickou realizaci. Je zřejmé, že silné ideje, cit a smyslové vjemy se více či méně navzájem vylučují. Jinými slovy - je prakticky nemožné soustředit se na dvě ideje najednou, nebo zažívat najednou dva mocné city, aniž by došlo k beznadějnému psychickému zmatku. Jestliže se tedy intelektuální poznání nekonečna smísí s nějakou ideou a zvláště s

nějakým citem, dá se očekávat, že **vyloučí** všechny ostatní ideje a cit. Od člověka, který má takové poznání, se tedy očekává, že vyloučí ze svého vědomí všechny konečné dojmy a že zůstane neustále pohroužen do stavu transu. Existuje představa, že poznání nekonečna je neslučitelné s poznáním konečného světa, a že ten, kdo by měl jedno, musí se vyhýbat druhému - a odtud je už jen krůček k názoru, že nekonečno jako takové je s konečným světem neslučitelné.

Takové nepochopení je posilováno negativním vyjadřováním, které se užívá v metafyzické nauce. Protože Svrchovaná skutečnost se nazývá nekonečnem, předpokládá se, že je negací konečného. Je obtížné vyhnout se dojmu, že toto nedorozumění lze v jistých případech nalézt v Orientě právě tak, jako na Západě. Kdykoliv tento náhled zakoření, zcela znemožní vyložit existenci konečného, dokonce i jako iluzi. Jestliže se ve scestných formách hinduismu, stejně jako v jistých příbuzných věrách Západu, na **maju** konečného vesmíru pohlíží jako by neměla žádný původ v nekonečnu; jestliže svět je pouhá iluze, za což je jediné zodpovědná čistě iluzorní konečná mysl, pak se dostáváme do "nekonečné regrese", v níž konečný svět je iluzí iluze (we have an "infinite regression" in which the finite is the illusion of an illusion.) Nauka Vedanty o **maya** bude vždy mít sklon svádět k tomuto závěru, pokud se jasně nepochopí, že **maya** znamená iluzi prostě ve smyslu něčeho, **co je** v představě **nekonečna**. (6)

Nekonečno a konečný svět nejsou tedy souměřitelné, nýbrž jsou dokonale slučitelné. Vědomé Já, ačkoliv je nelze popsat pomocí známých objektů, objekty nevyklučuje. Zrcadlo, samo o sobě bezbarvé, barvu nepopírá. Světlo, ačkoliv je ve své podstatě beztvaré, tvary nestírá. Naopak skutečnost, že Já, zrcadlo a světlo jsou nepředmětné, bezbarvé a beztvaré, tato skutečnost jim právě umožňuje předměty, barvy a tvary přijímat. Tento princip nám dává klíč k pochopení, jak s z nekonečna vyjevuje konečný vesmír.

Slučitelnost konečného světa a nekonečna má svůj náboženský protějšek v křesťanské a původně hebrejské nauce, že Bohem stvořený vesmír je ve své podstatě dobrý. Dualistická nauka (a učení původně pokládané za manichejské), že konečný vesmír je dílem zlého Demiurga a nikoliv dobrého Boha, nemá žádnou analogii v metafyzickém hledisku. Také ani "mysticismus" poplatný dualistickému náhledu nemá žádný vztah k metafyzické realizaci. Dualistický mysticismus nutně zahrnuje absolutní zřeknutí se přirozených činností a přirozeného poznání a směřuje tak ke

krajnímu asketismu. Přitom metafyzika asketismus či náboženskou disciplinu nevyklučuje, ale spíše by je považovala (do nezbytného stupně) za vhodné pro dobro těla a mysli než pro dosažení či vyprodukování realizace.

### Část 3.

Problém vynořování konečného z nekonečna je věčný filosofický oříšek. Je-li Svrchovaná skutečnost beztvará, jak může dát vznik tvarům? Je-li bezprostorová a bezčasá, jak může dát vznik prostoru a času? Nemá-li žádnou podobu, jak si může něco představovat?

Ve skutečnosti tu není žádný protimluv, pokud si vzpomeneme, že pojem "**beztvarý**" (formless) pokud je použit v oblasti nekonečna, neznamena **protiklad** tvaru (not signify the opposite of form). Skutečným protikladem tvaru je prázdnota - absolutní nic (The true opposite of form is void - absolutely nothing.). Pojem beztvarý v této souvislosti znamená "překonávající všechny možné tvary" (transcending all possible forms). Například červená barva sama o sobě je beztvará, ale může jí být použito pro nakreslení všech možných tvarů. Červeň, přestože nemá tvar, není opakem tvaru. Obdobně je oddělená forma paprsků kola (loukotí) překonána v náboji kola; není však žádný rozpor mezi beztvarou jednotou v náboji a růzností formy paprsků u loukotě.

Když tedy některé metafyzické nauky popisují nekonečno jako Ne-věc (No-thing), zcela bezpečně nemají na mysli, že jde o nicotu. (Pozn. překl.: anglická slovní hříčka: nothing - nic, no-thing - ne věc). **Ex nihilo nihil fit** - něco nemůže vzniknout z ničeho. Filozofové mají prostě na mysli to, že nekonečno nelze zatřídit mezi konečné věci, že je jiné než všechny známé a poznatelné věci. Nic je protikladem a negací pojmu něco: Avšak nekonečné Ne-věc není ani zdaleka protikladem věcí - je jejich podstatným základem. Neřešitelné problémy vytyčené kartesiánským dualismem ducha a hmoty, jsou výplodem dualismu: duch a hmota nesmí být považovány za protiklady.

Je snadné uvažovat o nekonečnu jako o základu konečného v čistě pasivním smyslu. Problém však je: jak se dostane konečné do svého základu? Odkud pochází semeno? Vědomé Já zřejmě nevytváří předměty svého poznání, nýbrž vnímá je a odráží je pasivně ze smyslových vjemů vnějšího světa. Podobně zrcadlo nevytváří samo své obrazy; a rovněž tak světlo nevytváří tvary, které osvětluje, ani barva nevytváří podoby, které se touto barvou

nakreslí. Zdá se, že vznik tvarům a předmětům mohou dát zase jen tvary a předměty.

Problém je však vytvářen řečí a použitými analogiemi. Řeč a myšlení, jako schopnosti konečného světa jsou nezbytně dualistické povahy a tak prostě nemohou uniknout tomu, aby nevytvářely protiklad mezi pasivním a aktivním, mezi základem a předměty, mezi poznávajícím a poznávaným. Potom nelze odvozovat jedno z druhého a jedinou cestu, jak se dostat z dualismu je zrušit jednu ze složek a říkat, že jen základ je reálný, nebo že reálné jsou jen formy. To je řešení navrhované monismem, ať už spiritualistickým (jen subjektivní je reálné) či materialistickým (jen objektivní je reálné) (7). Monismus však ve skutečnosti neuniká z dualismu. Nejen proto, že nemá odpověď na otázku: Jaký je původ **zdánlivé** existence té druhé stránky, jestliže reálná je jen stránka jedna? Ale i proto, že dualistický je vlastní náhled - o absolutní jednotě, protože vylučuje možnost mnohosti a stojí k ní v protikladu.

Obtíž neřeší ani zavedení jakéhosi třetího pojmu **nad** nekonečným a konečným, poznávajícím a poznávaným, duchovním a materiálním. Vyvolalo by to - protože dualismus je v myšlení něčím vrozeným - okamžitě čtvrtý pojem **pod** původní dvojicí protikladů, který by byl v protikladu k pojmu třetímu.

Stručně řečeno, obtíž se nedá vůbec řešit pomocí jazyka racionálního myšlení, neboť tato dvojice náleží konečnému řádu a nemá proto možnost vyjádřit podstatu nekonečna. Řešení spočívá pouze v oblasti metafyzické realizace a vůbec ne v oblasti teoretizování.

Teorie může říci nejvýše toto: Nekonečno a konečné, poznávající a poznávaný nesmějí být považovány za protiklady, neboť protiklady náleží pouze do oblasti konečného a poznávaného. Zároveň nekonečno již z definice zahrnuje možnost konečného a poznávající zahrnuje možnost poznávaného. Nekonečno a poznávající nejsou proto pasivní ve smyslu protikladu k aktivitě. Aktivita a pasivita jsou charakteristikami konečna a poznávaných objektů. Poznávající ve skutečnosti neodráží předměty jako zrcadlo, neboť zrcadlo jakožto předmět může být pasivní. Takto Nekonečno, chápané jako poznávající či absolutní Já konečného vesmíru, se musí chápat jako všemohoucí již z definice, jako něco, co nezbytně zahrnuje možnost poznávat či představovat si konečné předměty. Kdyby nekonečno **nemohlo** projevovat konečné, nebylo by ani nekonečné ani všemohoucí.

Slova "možnost" bylo užito z rozmyslem, neboť nekonečno nezahrnuje konečné **nezbytně**. Má prostě svobodu je zahrnovat či

nezahrnovat. Problém, jak Nekonečno může vytvářet konečné, je - historicky vzato - pokusem ukázat, že ono **musí** dávat zrod konečnému, že existuje logický a nezbytný vztah mezi oběma. Nekonečno není příčinou konečného ve smyslu, který slovo "příčina" získalo, že totiž, je-li zde příčina, musí nezbytně následovat určitý následek. To je důvod, proč je snazší mluvit o nekonečnu, jako by bylo svobodně jednajícím osobou nebo Bohem, než jako by bylo prostou silou. V následujících kapitolách budeme proto muset užívat jistých osobních pojmů, jako chtění, a představování si, až budeme mluvit o tvůrčí aktivitě nekonečna. Musíme však mít na paměti, že takové pojmy jsou prostou a čistou analogií. Omezenosti myšlení jsou ovšem takové, že pokud uvedených pojmů nepoužijeme, pak máme k dispozici jedině pojmy mechanistické - a ty by vyvolaly dojem, že nekonečno dává původ konečnému v tom smyslu, že konečné musí být **nezbytně** důsledkem vlastního bytí nekonečna. Jinak bychom musili užít slov naznačujících, že konečné nemá v nekonečném vůbec žádný základ či původ. Ve snaze popsat Svrchovanou skutečnost, musí ji člověk totiž buďto personifikovat, nebo ji degradovat na pod-lidské. Proto není vůbec na závadu, když použijeme první způsob popisu, budeme-li ovšem mít porozumění pro to, že takový jazyk je spíše teologický než metafyzický.

V přísně metafyzickém jazyku se praví, že nekonečno neprojevuje vůli, ani si nic nepředstavuje, ani nejedná, ani nic nepůsobí. To však vytváří dojem, že je naprosto netečné (inertní) a že konečný svět je prostě sám sobě příčinou, právě tak, jako když nazýváme nekonečno **Ne-věcí**, vytváříme dojem, že je nicotou.- Proto také negativní vyjadřování o tvůrčí činnosti nekonečna se musí chápat stejným způsobem, jako negativní vyjadřování o bytí a povaze nekonečna: je příznakem nikoliv záporu, nicoty a netečnosti, nýbrž řádu bytí a činnosti, který je nadřazený všem lidským představám.

Sebeodevzdání, či v náboženském jazyku nesobecká láska (Selfabandonment, or, in religious language, selfless love) je oním prostředkem, jímž nekonečno plodí konečné, i když sebeodevzdání neznamena žádnou ztrátu podstaty a akt plodivosti nemá v sobě ani pohyby, ani nutnou příčinnost (the act of engendering implies neither motion nor necessary causality). Jinak řečeno, nekonečno "vytváří" svůj objekt - konečný svět tím, že mu vydává sebe, nebo tím, že jím je ve své představě. Nerozlišuje se od svého objektu a nevzdaluje se od něj, protože to vůbec není třeba. Už jen proto, že je v principu jiné než jeho objekt, může si dovolit se s objektem ztotožňovat. Ku příkladu, kdyby oko se pokoušelo

vidět samo sebe, zničilo by se; oko vidí tím, že se odevzdává tomu, na co se dívá. Mysl myslí nikoliv přemýšlením jako takovým, ale tím, že se odevzdává myšlenkám. Poznávající poznává tím, že ztotožňuje vědomí s jeho obsahem.

Z tohoto důvodu se metafyzika jeví neinformovanému často jako jakýsi druh panteismu či monismu, které stírají základní rozdíl mezi nekonečným a konečným. Je obava, že ztotožňuje-li se nekonečno v tomto pojetí s konečným objektem, ztrácí pak nějakým způsobem svou vlastní nekonečnost a stává se imanentním místo transcendentním. Ale tato obava je bezpodstatná. Právě proto, že nekonečno je v **podstatě** jiné než konečný svět, nemá ani v nejmenším zapotřebí, zdůrazňovat či lpět na svém jedinečném postavení. Takto tedy projevuje nekonečno konečný vesmír tím, že ve své představě je každým jednotlivým konečným objektem, a tím, že se odevzdaně a bez výhrad vtěluje do života všeho, co žije - aniž přestává být i v tom nejmenším nekonečnem. Podobným způsobem zčervená zrcadlo, jakmile odrazí červenou barvu a současně zůstává v podstatě stříbrné a bezbarvé.

Časté ztotožňování konečného vesmíru s nekonečným **Brahmou**, k němuž dochází v textech Vedanty, není panteismem, ale tvrzením, že nekonečno nepřekračuje konečné tím, že by je vylučovalo. Obtíže západního myšlení, když má "dostat" konečné z nekonečného a neskončit přitom v panteismu, jsou důsledkem toho, že konečné a nekonečné staví do protikladu. Jen to, co je si rovno, může být protikladné, pouze věci konečné mohou být stavěny proti sobě. Problém vyplývá z nevyhnutelného sklonu mysli, chápat nekonečno pomocí pojmů konečného řádu, jako že "obklopuje" konečné podobně jako prostor, že je jeho podkladem jako pasivní základ, že mu "předchází" jako něco, co je **nejdříve** prázdnotou a **potom** prázdnotou obsahující tvary. Nekonečno není žádným způsobem odděleno od konečného, neboť samotná idea oddělování již vytváří omezení. Také sám kontrast neomezeného nekonečna na jedné straně a omezeného vesmíru na straně druhé staví obojí do stejné roviny a popírá transcendentnost nekonečna.

Jakmile postavíme nekonečno do protikladu ke konečnému, zničíme konečné: dostaneme pojetí nekonečna jako pouhé nediferencované prázdnoty, z níž by konečné nikdy nemohlo vzniknout. Stavět nekonečno mimo konečné ve smyslu protikladu, znamená zbavovat vesmír jeho bytí, oddělovat jej od jeho základu. A zcela přirozeně vesmír zanikne. Říkat, že "není nic nekonečného **mimo** věcí konečných", neznámá činit rovnítko

mezi vesmírem a Bohem; znamená to prostě, že "odstup" - schopnost konečného se oddělit a postavit se na druhou stranu - nelze aplikovat na nekonečno.

Stejná potíž vždycky trápila teology, neboť teologie nebyla nikdy schopna uspokojivě vyložit, jak Bůh stvořil svět, leda jako doznání neznalosti: "z ničeho". Problém však vzniká ze způsobu, jak se položí otázka. Teolog oddělí Boha od světa (jakože mu v čase předchází) a pak se diví odkud a jak svět vznikl. Avšak oddělováním Boha od světa nejen ničí svět, ale provádí Bohu něco, co mu nemůže udělat: snaží se jej zapudit z existující věci. Oddělovat Boha od světa, nekonečna od konečného, jako by bylo **před ním** v čase, či jako by bylo něčím **mimo** něj či **kolem** něj v prostoru, to znamená pouze snižovat Boha do času a prostoru a konečnosti. A v okamžiku, kdy převedete Boha do času a prostoru, není ani čas ani prostor pro nic jiného. Bůh - nekonečno je v čase a v prostoru pouze **jakožto** všechno ostatní.

Říkáme-li, že nekonečno neexistuje odděleně od konečného, může mnohoznačnost jazyka vzbudit dojem, že jsme řekli, že existence nekonečna **závisí** na existenci konečného. Právě naopak - konečné závisí svou existencí na skutečnosti, že nekonečno není někde mimo ně, přičemž tato neoddělenost charakterizuje pouze nekonečno.

Předchozí vývody nelze plně vyjádřit pomocí náboženských pojmů, protože, jak dále uvidíme, idea Boha jako Jediného Ho stále udržuje ve sféře dualismu. A proto se také nemůže ztotožňovat se svým protikladem, s "mnohostí". Náboženství však trvá na absolutní svobodě Boží a nahlíží pak na vesmír jako na zcela dobrovolný výtvar - ne jako na nezbytný účinek jeho bytí. Pouze v jednom ojedinelém ohledu přijímá ideu Boha, který se ztotožňuje se svým stvořením aktem **kenosie** či sebevzdáním. To se děje v inkarnaci Krista, ačkoli budeme mít příležitost vidět, že také tato ojedinelost má svůj metafyzický protějšek.

*"Necht' mezi vámi je takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši: Způsobem bytí byl roven Bohu, přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt."*

(List Filipským II, 5 - 8)

Skutečnost, že toto sebeodevzdání (selfabandonment) či sebezmaření (or self-emptying) se připisuje Bohu-Synu a nikoli Otci, má z metafyzického hlediska zvláštní význam; neboť rozdílnost mezi Otcem a Synem odpovídá rozdílnosti mezi



**Brahma a atma**, mezi nekonečnem podstatně neprojeveným a nekonečnem, které si sebe představuje jako konečný svět. Takto je v teologii Bůh-Syn, věčné Slovo i Moudrost tvůrčím činitelem, skrze něž všechno je stvořeno. V principu odlišný od vesmíru, přivádí je k bytí, protože se s ním ztotožňuje.

Náboženství musí mluvit o Nekonečnu jako o Jediném, neboť rozum nemůže pochopit metafyzickou nauku o neduálnosti (**advaita**) jakožto ideu; podobně jak nekonečno a věčnost je neduálnost negativním výrazem či ne-ideou. Náboženství odmítá zcela správně jakékoli kamarádství s panteismem či s monismem, jakoukoli redukci bytí na pouhou jedinnost. Důvodem je, že nauka takového typu by zničila všechny konečné hodnoty tím, že by jim upřela jakoukoliv realitu. Ukázali jsme již, že monismus je právě tak nepřijatelný pro metafyzický náhled, a to z obdobného důvodu, protože vylučuje a staví se proti možnosti mnohosti konečného světa. Když tedy nekonečno není protikladem konečné mnohosti, nemůže být nazýváno Jediným jako protiklad mnohého. Jediný a mnohé jsou kategoriemi počtu a tím i konečného světa a dualismu. Z toho plyne, že nekonečno musí být nazýváno spíše ne-duálnem než jediným.

"Bůh je podstatou bezduálnosti (**advaita**) či jak někteří mají za to, bezduálnosti, ale nikoliv bez souvztažností (**visishthadvaita**). Lze jej pochopit pouze jako podstatu (**asti**), ale jeho Podstata spočívá v podvojně povaze (**dvaitabhava**); jako bytí a jako vynikání (vývoj) (as being and as becoming.)" (A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and buddhism*, New York 1943, str. 10)

Jediné a mnohé jsou protiklady; jestliže proto mnohé převedeme na jediné, pak mnohé zmizí. Jestliže jediné převedeme na mnohé, pak jediné zmizí. Avšak jediné a mnohé mohou být převedeny na neduálné, protože zatímco ony se vzájemně vylučují, neduálnost je zahrnuje. Právě proto, že neduálnost není v protikladu ke konečnému mnohačetnému vesmíru (to the manifold universe), může se jím stát, aniž ztratí či přestane být sama sebou. Protože neduálné nekonečno zahrnuje možnost konečna, objektu toho druhého, zahrnuje i možnost důležitých vztahů, hodnot, osobitosti, milujícího a milovaného. Samotné jediné by takové možnosti vylučovalo, a proto náboženství, když ideu jediného Boha zavádí příliš daleko, je v mnohem větším nebezpečí monismu než metafyzika. Neboť jakmile náboženství začne uvažovat o jediném Bohu, existujícím před vznikem vesmíru, začíná sklouzávat do monismu. Je zde jediný Bůh, zcela sám v sobě, nemající žádnou jinou realitu, než svou vlastní podstatu. Zda to není čistý monismus? Stává-li se

Bůh láskou a vědomím pouze tím, že nachází nezbytný objekt lásky a poznání ve vesmíru, který stvořil, pak činíme z vesmíru pro Boha nezbytnost - a není to snad nejčistší panteismus?

Od nebezpečí monismu zachraňuje křesťanství idea Trojice. Ta dává Bohu význam ještě před vesmírem, neboť vždy obsahuje jak subjekt, tak objekt boží lásky, onen věčně trvajícím osobní vztah Otce a Syna ve svazku se Svatým duchem lásky. Takto se Trojice přibližuje tak těsně, jak to jen náboženský jazyk dovoluje, k nauce nedualnosti, neboť Jediný je spatřován jako Trojice, jako jednota, která není v protikladu k různosti.

Na Západě se obvykle myslí, že nauka Vedanty o Nedualnosti je monismem a že proto zcela vylučuje hodnoty uctívání osobního vztahu mezi člověkem a Bohem a činí nejvyšším duchovním ideálem totální pohlcení a zánik lidské osobnosti v nediferencované jednotě. Takový dojem je důsledek snahy pochopit Vedantu z náboženského hlediska. Nauka neduality je právě tak slučitelná s uctíváním jakožto výrazem lásky a vztahu, jako s existencí celého konečného dualistického řádu. Protože lidský rozum, city a smyslové vjemy nemohou nikdy pravdu nedualnosti pochopit, musí samy navázat vztah k nekonečnu pomocí analogie. Metafyzická realizace, která probíhá v intelektu, nikdy nepotlačuje rozum, city a smysly, ani se nepokouší pozvednout je na svou úroveň. Člověk jako bytost intelektuální, si může uvědomovat sama sebe jakožto **atma** - nekonečno, které si samo sebe představuje jako konečné. Avšak jako bytost nadaná rozumem, citem a smysly, musí člověk mít vztah k nekonečnu jakožto k Bohu, k něčemu od sebe **rozdílnému** (8). Domnělé **pocit'ování** jednoty s nekonečnem není ničím víc než nebezpečnou psychickou domýšlivostí. Cítící schopnost jako součást konečného není schopna pochopit nekonečné - a "shoří", když se o to pokusí. (9)

Pojem absorbce (pohlčení), zrušení konečného v nekonečném je východní metafyzice rovněž cizí a je výsledkem toho, že vkládáme náboženskou představu o věčném trvání do metafyzického pojetí věčnosti. Realizace nekonečna nezahrnuje nějaké **opouštění** konečného, neboť ze stanoviska věčného je veškerý čas přítomný. Nemůže tedy být žádná řeč o přechodu z konečného řádu do nekonečného podle časově návazného pořádku. **Nirvana**, v níž by konečné bytí náleželo **pouze minulosti**, by vůbec nebyla pravou realizací, nýbrž naopak pouhým stavem v čase.

"Ti kdo touží po Nirváně, protože se bojí utrpení, vznikajícího z koloběhu zrodu a smrti (**samsara**), nevědí, že zrod a smrt a Nirvánu nelze od sebe oddělit; a vidouce, že všechny věci podrobené koloběhu nemají žádnou (absolutní) realitu, představují si, že Nirvána spočívá ve zničení smyslů a jejich oblastí působení někdy v budoucnu." (Lankaravatara Sutra, 2 XVIII, překlad Suzuki, Londýn 1932, str. 55. Srovnej Atharvaveda 10. VII, který mluví o stavu," v němž to co bylo a co bude a všechny světy jsou přítomnost" - prati-tisthata)

Buddhismus vyjadřuje tuto pravdu v nauce o Bodhisattvech, podle níž nejvyšším duchovním stupněm není praveka-buddha, to znamená člověk, který unikl z cyklu převtělování do **nirvany**, nýbrž Bodhisattva, který realizuje podstatnou jednotu cyklu a nirvány a dále bez omezení žije v cyklu, aby přinášel osvícení všem ostatním bytostem. To je ovšem exoterická nauka, vyjadřující hlubší metafyzický princip, že konečné a nekonečno nejsou neslučitelné a že věčnost neznamená zastavení či zrušení událostí v čase. Jejím náboženským ekvivalentem na Západě je nauka o těla vzkříšení.

"Ti kdo uctívají pouze tělo, jsou odsouzeni k temnotě a k větší temnotě ti, kdo uctívají pouze ducha."

"Uctívání pouze těla (konečného) vede k jednomu výsledku, uctívání ducha (nekonečna) vede k jinému. Tak jsme to slyšeli od moudrých."

"Ti kdo uctívají jak tělo, tak ducha překonají tělem smrt a duchem dosáhnou nesmrtelnosti." (Iša Upanišad, překl. Frabhavananda a Manchester)

Pravým cílem člověka podle metafyzické nauky je realizace Svrchované totožnosti atmy a Brahmy, Já a nekonečna. To bude podrobně popsáno v příští kapitole, ale musíme to uvést už zde, protože je to důležité pro pochopení neduality. Člověk jako předmět svého vlastního poznání je egem či duše (**dživa**); jakožto poznávající subjekt či Já (**atma**) je ve skutečnosti jedno s nekonečnem či **Brahmanem**. Člověk jakožto Já je nekonečnem v procesu ztotožňování se s konečným egem.

Avšak realizace Svrchované totožnosti, vědomí pravdy, že nekonečné je Já a nikoliv ego, neznamená, že se ego a konečné zážitky vymažou. Pasáže v textech Vedanty, které by mohly budit tento dojem, když říkají, že z hlediska svrchované totožnosti se svět vidí jako nicota, jako iluze, a že objekty už neexistují, takové pasáže nesmí být chápány z pohledu smyslové zkušenosti.

Nemají ten význam, že poté co se objeví a projeví stav věčnosti v realizaci, zmizí nebo je pohlceno všechno konečné.

Jádro věci je prostě v tom, že konečné je nadále reálné, avšak ve světle svrchovaného poznání **nekonečné** Skutečnosti je ve srovnání s touto Skutečností ničím. Trvá dále jako relativní skutečnost, ale k omezování, či k zakrývání nekonečna nemá více síly než úplné nic. Jeho účinek na nekonečno jako by neexistoval (Its effect upon the infinite is as if were not.). Obraz cukru v zrcadle skutečně existuje, ale nemůže osladit zrcadlo; zde je jeho účinek nulový, jako by tam cukr nebyl. Téměř stejnou myšlenku vyjadřuje sv. Augustin:

*"Spatřil jsem ty druhé pod tebou a shledal jsem, že ani nejsou jsoucí, ani nejsou nejsoucí. Existenci mají, neboť jsou z tebe a také neexistenci mají, protože nejsou, co Ty jsi. Neboť skutečné je pouze to, co zůstává neměnné... Ty, Bože, jsi je stvořil. Ty, který jsi krása, způsobil, aby byli krásní, který jsi dobrý, aby byli dobří; Ty, který jsi, aby byli. Nejsou však krásní, ani dobří, ani nejsou takoví jaký jsi Ty, jejich Stvořitel - ve srovnání s Tebou nejsou ani krásní, ani dobří, aniž jsou." (Vyznání 7, XI a II, IV).*

Obdobně nevyžaduje orientální metafyzika, jak se často tvrdí, "popření ceny osobnosti", nejde-li o zásadu "kdo se poníží, bude povýšen" a že "ten, kdo ztratí svou duši, nalezne ji." Společně s křesťanskou tradicí metafyzika uznává, že čím více se osobnost podřizuje nekonečnu a "zapírá se", tím více osobitou a jedinečnou se stává. Teprve zcela nedávno křesťané "ocenili osobnost" v tom smyslu, že se snaží rozvíjet ji jako sebevědomí, a to jak u sebe samých, tak i ve svých představách o Bohu, což je postup tak neúčinný, jako snaha nahradit okno jeho obrazem. Pouze když mysl a duše je prázdná, jako čistá sklenice, propouští Boží světlo. Jistě je stará známá pravda, že ti, kdo usilují o velikost, ji nedosahují, a ti, kdo se honí za štěstím, štěstí nenacházejí. Osobnost rozkvétá podle stejné zásady.

Nauka o Svrchované totožnosti nevstupuje a neměla by vstupovat do náboženské sféry, neboť, jak jsme již ukázali, nemůže být realizována z hlediska rozumu, citu či smyslu. Když se nesprávně přetlumočí, stane se z ní panteismus či monismus, zatímco správným přetlumočením je náboženský teismus. Obtíž, kterou náboženská mysl tak často zažívá, když má přijmout metafyzické stanovisko, je v tom, že ztotožňuje velmi často rozum, city, nebo někdy i smysly s Já tak úzce, že je považuje za tu nejhlubší úroveň lidského bytí. V západním světě se takto stává, že s Já se ztotožňují více city než jiné vlastnosti, a proto máme

sklon považovat citový prvek v náboženství - morální hodnoty, extáze, útěchy - nikoli za analogii Svrchované skutečnosti, nýbrž za její pravou podstatu. Tento převládající vliv, který Guénon označuje jako "sentimentální" prvek v náboženství vede moderního křesťana ke stanovisku, z něhož se jeví metafyzika jako chladná, nemorální a neosobní, pokud vůbec ne jako nesmyslná.

Na závěr proto musíme opakovat, že intelektuální poznání neduálnosti nepopírá hodnotu a realitu konečné sféry v žádném jejím aspektu. Slova jako "chladný" a "neosobní" označují vlastnosti, které mají své protiklady, a nelze je proto na nekonečno použít. Naopak, nejenže nekonečno není protikladem konečného, ale jako jeho pravý princip a zdroj jeho bytí, řídí přirozený vesmír k jeho vlastní dokonalosti, kterou je: představovat pomocí analogie nekonečno. **Unum quodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem.** (Sv. Tomáš, Contra Gentiles, III, 21: "Cokoliv směřuje k vlastní dokonalosti, směřuje k boží podobě."

-----

#### Poznámky autorovy ke kapitole Nekonečno a konečný svět:

(1) *Katolická nauka vyjadřuje analogický a "projektivní" charakter poznání Boha skrze člověčenství Ježíšovo tím, že prohlašuje, že božská a lidská přirozenost Ježíšova nesmějí být směřovány. Jeho člověčenství není jeho božstvím; protože však člověk Ježíš je spojen s božskou osobou Syna, je jeho charakter jako člověka dokonalým vyjádřením božské přirozenosti v podmínkách čistě lidských. Když mluvíme o Inkarnaci (vtělení) či o jiných náboženských formách jako o "projekcích", nepoužíváme toho slova pouze v psychologickém smyslu. Smysl je v tom, že nekonečné je vzhledem ke konečnému světu "středem", jako jím je poznávající vůči poznávaným věcem - a že tedy náboženské formy - jsou konečné, jsou projekcemi či vnějším projevem vnitřního a nekonečného středu.*

(2) *Není tedy žádný doklad, zda Ježíš neučil nic, co by mělo metafyzický charakter nebo že by to považoval za nevýznamné. Naopak čtvrté evangelium obsahuje metafyzické poznání, neboť mezi jiným uvádí **koncept věčnosti** v jeho přesném smyslu. Argumentovat tím, že toto evangelium je pozdější kompilací pod řeckým vlivem, který přesně neodpovídá Kristovu učení, znamená znevažovat primární pramen nauk o Vtělení. Dogma, že Kristus je bohočlověk vůbec nemá pevnou základnu pouze v synoptických evangeliích. Argumentovat tím, že Ježíš jako Žid by nebyl měl*

žádný "sklon" k metafyzice, znamená hájit intelektuální vadu Božího Syna, naznačovat, že boží mysl je přísně omezena hebrejskou psychologií. Avšak vzhledem k Philonovi Alexandrijskému a vzhledem ke Kabbale je ztěžší správné tvrdit, že Židé nemají žádné schopnosti pro metafyziku.

(3) Různé orientální texty mluví o nekonečnu jako o "ani vědomém, ani nevědomém, ani o bytí, ani nebytí." To se ovšem vztahuje ke **konečnému** vědomí a bytí, které existuje jako protiklad ke stavu nevědomí a nicoty. Čisté či absolutní nevědomí a nebytí jsou pouhou hrou se slovy. Nelze mít absolutní neexistenci. Takový pojem může být používán pouze relativně, jako když řekneme, že daný konečný předmět neexistuje. Je existence a neexistence, vědomí a nevědomí konečných objektů. Avšak neexistuje absolutní nebytí a nevědomí, stojící v opozici proti **nutnému** bytí a vědomí konečného světa.

4) "To co samo ze sebe musí nezbytně být, nemůže být v žádném případě jako možnost, neboť co samo ze sebe musí nezbytně být, nemá žádnou příčinu, kdežto cokoliv, co může být možností, příčinu má. Tedy Bůh v sobě samém musí nezbytně být. Proto nemůže být vůbec možností. Proto nelze nalézt v jeho podstatě žádnou potencialitu." Sv. Tomáš, Summa Contra Gentiles II.

(5) **Theologia mystica**, V. kapitola, je nazvána: "Že nemá účast na věcech pochopitelných ten, který je jejich nejvyšším tvůrcem." Srovnej **Mandukya Upanišad**, VIII: Nekonečné vědomí je to, co si není vědomo subjektivního, ani to, co je si vědomo objektivního, ani to, co je si vědomo obojího, ani to, co je prostým vědomím, ani to, co je mnohostí smyslových vjemů, ani to, co je úplnou temnotou. Nelze je vidět, je transcendentní, neodvoditelné, nepomyslitelné, nepopsatelné, jediná podstata vědomí Já, opak všech iluzí." Překlad M. N. Dvivedi. Stručně řečeno, svrchovaná Skutečnost nemůže být popsána pomocí žádné konečné či známé kategorie.

(6) Srovnej s **Mandukya Upanišad** v Gaudapadově **Karika**, 33: "Absolutní Advaita (neduální Realita) představuje si sebe jako mnohost: všechny předměty vznikají skrze ni." Šankarova poznámka k této pasáži říká: "Stále skutečný a jediný Atma (Já)... představuje si sebe jako rozděleného do mnoha tvarů. A to neodporuje jeho charakteru jediného a uceleného. Význam je následující. Žádná představa nemůže se opírat o nicoty. musí mít základ (substratum), na němž spočívá."

(7) K materialistickému monismu patří takové běžné náhledy jako je behaviorismus a mechanicismus, které se pokoušejí omezit

*zážitky vědomí na objekty, které si pozorovatel uvědomuje. Mají právě tolik obtíží s vysvětlováním vědomí jakožto vlastnosti (epiphenomenon) hmoty, jako mají spiritualisté s vysvětlováním hmoty jako vlastnosti vědomí.*

*(8) Takto ani všechen Šankarovi připisovaný monismus mu nebránil, aby napsal značný počet hymnů v devocionálním stylu (bhakti), které s pouhou záměnou jmen by přesně vyjadřovaly uctívání křesťanského, židovského či islamského věřícího.*

*(9) Mnoho lidí na Západě se tak ztotožňuje se svými vlastními city, a jsou vůči nim tak neobjektivní, že budou považovat tento názor za podivný. Nedovedou si představit jako svůj nejhlubší střed nic jiného než svou schopnost pociťovat, a proto je pro ně nepřijatelné její čistě okrajové a objektivní postavení. Uctívání podle metafyzického náhledu by považovali za neupřímné, neboť nejsou schopni uvěřit, že člověk opravdově cítí tehdy, je-li vůči svým citům objektivní. Z téhož důvodu jsou lidé takto založení snadnou kořistí psychické domýšlivosti, když se zapletou do mysticismu či orientální metafyziky.*

## **II. Svrchovaná totožnost**

### **Celkový nástin obsahu:**

1. Tajemství pravé lidské osobnosti, kdo či co je svrchovaný **poznávající** v člověku, je problém nedostupný jak pro vědu tak pro náboženství.
2. Já je nadosobní základ lidského vědomí, neohraňované pole či kontinuum, v němž existují všechny vědomé zážitky, těmto zážitkům se dobrovolně odevzdává, neboť Já je nekonečnem v procesu či ztotožnění s nekonečným světem. Rozdílnost odsolipsismu a psychologického podvědomí. Projevování se jako "hra" nekonečna.
3. Náboženské námitky vůči této nauce, jako by rušila jakýkoliv významný vztah mezi člověkem a Bohem, nemohou obstát, aniž by se zrušil významný vztah mezi Otcem a Synem v nauce o Trojici. Jestliže svrchovaná totožnost ruší význam reality, pak to činí **kterákoliv** idea o Bohu.

## **II. Svrchovaná totožnost**

Část 1.

Ze všech tajemství vnějšího světa, z divů, které vidíme očima, slyšíme ušima, či kterých se dotýkáme rukama není nic tak hlubokou hádankou jako vnitřní tajemství vlastní lidské osoby. Jakkoliv si můžeme být jisti skutečností svého vlastního bytí, jeho povaha a původ nám uniká až je to k zlosti. Zde jde o problém, k němuž fyziologie, biologie a psychologie neposkytují žádné vodítko, neboť ať zkoumají předmět lidského poznání jak chtějí, je poznávající subjekt za okem, které hledí do mikroskopu našemu pozorování vzdálenější než odvrácená strana Měsíce. Dokonce při čtení teologických spisů se nemůžeme zbavit dojmu, že víc, daleko víc známe a učíme o povaze vlastního Boha, než o neproniknutelné bytosti uvnitř sebe, která může říci "Já jsem".

Všichni jsme se už někdy zastavili, abychom se takřka s hrůzou zamyslili nad osudovou hádankou kým bychom byli, kdyby naši otcové se byli oženili s někým jiným. Nebo jsme se snažili si bez nejmenšího užitku představit vyhlídku úplného nebytí po smrti. Nebo jsme se divili, proč jsem já právě já a ne Jan či Marie, a jaké by to asi bylo dívat se na svět očima někoho jiného. Z takových otázek asi nejvíc fascinuje pomyšlení na smrt jako na možné zničení, jako na absolutní vymizení onoho ústředního bodu bytí, na němž závisí vše co víme o existenci světa.

Je-li smrt úplným vymizením vědomí, dostaneme se do stavu, jako bychom nikdy nebyli. Zážitky a s nimi i paměť vyvanou do úplné prázdnoty; minulost, přítomnost a budoucnost z toho jediného hlediska poznání, které jsme kdy měli, přestanou zcela existovat. Vrátime se do prázdnoty, která předcházela našemu narození a epizoda mezi narozením a smrtí, bude právě tak nicotou jako sama smrt. I když připustíme, že vědomí není schopno představit si svůj vlastní rozpad, zůstává dost problémů.

Kdybychom před zrozením absolutně neexistovali a dospějeme-li znovu k absolutnímu nebytí po smrti, není snad pak už žádná naděje, že se naše osobnost přece jen může znovu vynořit z temnot a že použije možná nějaké jiné tělo a mysl, které se rovněž nepamatují na dřívější existenci? Jsme si zcela jisti, že až zemřeme, budou se na svět dívat jiné osoby a že pro ně čas, prostor a historie budou pokračovat. Jakýpak je tedy rozdíl mezi těmito jinými osobami a námi? Každý z nich bude mít pocit, že je středem vesmíru a jedinou nádobou poznání. Každá z nich bude mít neunikatelnou intuici (an eneschapable intuition) Já, jakožto mysteria odlišného a hlubšího než je vnější individualita těla, smyslů, citů a myšlenek, jakožto něčeho, co by se mohlo stejně dobře zabydlit v jiném individuálním systému, s jinou pamětí, s jinými vlastnostmi a s jinými zážitky. Je tedy nějaký skutečný



rozdíl mezi tím, když se na jedné straně tvrdí, že jsem se po smrti narodil znovu bez paměti na minulost a na straně druhé, že se po mé smrti narodila jiná osoba? Je nějaký skutečný rozdíl mezi mým vědomím JÁ a JÁ někoho jiného, či je tento rozdíl prostě v tom, že je pouze jediné vědomé Já, které přijímá nesčetné různé náhledy? (taking innumerable different points of View?)

Je snadné říkat, že pocit individuality, vědomí sebe je jen integrovaným souhrnem pocitů konkrétního fyzického organismu, že každý takový organismus je jedinečný, a že když se jednou rozpadne, je ona konkrétní integrace pocitů tak absolutně ukončená a patří minulosti, jako samotný fyzický organismus. Avšak snižovat Já na pouhý jev na úrovni organické chemie, to znamená snížit obdobně i samotné snižování. Jestliže je pocit na těle **nezávislého** jáství pouhou chemickou iluzí, proč by neměl být právě tento názor stejnou iluzí? I když jsou takovéto názory dosti rozšířeny mezi lidmi s jistým vědeckým vzděláním, jsou to čisté a prosté domněnky. Máme sice rozumovou jistotu, že chirurgické zákroky v mozku mohou změnit charakter a že fyziologické poruchy mohou vymazat celé oblasti paměti; intuitivní pocit JÁ jako prostého svědka charakteru a paměti však zůstává jako **objektivní** zážitek v psychofyzickém organismu.

Také možno říkat, že všechny tyto otázky nemají smysl, jelikož vědomé já není ničím více než souhrnem nespočetných specifických dojmů. Vědomí není ničím jiným než tímto vjemem zvaným modrá obloha, než oním nervovým vzruchem zvaným strach, než tímto vjemem zvaným čtyřhranná krabice a tímto zážitkem zvaným bolení zubů. Vědomí nelze nalézt nikdy mimo specifické dojmy, z toho plyne, že ono **je** těmito dojmy. Ale nikdo nikdy neviděl zrcadlo, které by neukazovalo určitý soubor obrazů, a přesto je rozdíl mezi zrcadlem a obrazy. Navíc je matením slov, předpokládá-li se, že vjemy, pocity a zážitky mají samy o sobě nějaké vědomí. Fotografický přístroj zachycuje vjemy a není nepodobný lidskému oku. Počítače se stále více podobají složitému aparátu za okem, lidskému mozku a jsou schopny řešit problémy, které nezvládne ani mnoho mozků. A není za hranicemi fyzikálních možností, že jednou sestrojíme inteligentní počítač, který bude reprodukovat každý mozkový úkon. Ale mohou takové vymyšlenosti vůbec někdy **poznat**, že myslí a přijímají vjemy?

Z vědeckého hlediska vůbec neexistuje odpověď, neboť je pošetilé předpokládat, že proces myšlení může překonat sám sebe, natož pak vyložit něco, co překračuje schopnost myšlení - ono **uvědomování si** mechanického mozkového procesu, které počítač postrádá. Toto je důvod, proč selhávají všechny čistě

spekulativní, teoretické a racionální "metafyziky". Nemůže existovat racionální rekonstrukce něčeho, co přesahuje a osvěcuje rozum - vědomí. Rozumový proces je mechanický a obdobně jako každý stroj - když se pokoušíme jej přimět, aby sám sebe překonal, začne se točit v kruhu. Vědomé já převyšuje myšlení, ale nemůže sebe sama či své poznání a myšlení plně vysvětlit pomocí myšlenkových pojmů, právě tak jako malíř nemůže vysvětlit sám sebe či své dokonalé ovládnání malířského umění na plátně.

Protože tedy vědomé já je mimo dosah rozumové analýzy, je skutečně pošetilé, když nepřijímáme jeho základní "intuice" jako nejjistější druh poznání, který máme, a to bez úsměšku. Především je to jeho intuice a jeho vlastní bezčasovosti či věčnosti a za druhé intuitivní poznání, snad u většiny lidí nepřiliš vyvinuté, že vědomé já přesahuje individuální řád a že je zaměnitelné s kterýmkoli jiným vědomým já. Neboť není-li aspoň první intuice správná, nikdy se to nedovíme! Má-li být vůbec ověřena, pak to ověření musí být kladné.

Nuže tato universální a neuniknutelná intuice lidí, kteří provádějí nějaký druh introspekce, tato intuice o vnitřním vědomém Já, rozdílném od jakéhokoli známého objektu včetně myšlenek a citů, prostoru a času, je jako by zárodkem metafyzické realizace. Takovou příbuznost naznačuje známá pasáž z Pamětí Tennysonových (Jedna ze 130 pasáží věnovaných In Memoriam zemřelému příteli, roku 1850, sv. II, str. 43:)

*"Měl jsem často jakýsi druh transu za bdělého stavu, když jsem byl zcela sám. Přicházel na mě obyčejně, když jsem v sobě dvakrát či třikrát za sebou tiše vyslovil své vlastní jméno, až náhle jako by intenzitou individuálního vědomí sama individualita se zdála rozplývat a ztrácet se do bytí bez hranic, a nebyl to zmatený stav, nýbrž nejjasnější z jasných, nejjistější z jistých, nejkouzelnější z kouzelných - zcela mimo možnost vyjádřit jej slovy - kde smrt byla téměř směšnou nemožností, ztráta osobnosti (jestliže k ní došlo) se zdála být nikoliv uhasínáním, nýbrž tím jediným pravým životem."* (Alfred, Lord Tennyson, 1809-1892)

Když se obrátíme na náboženství, aby osvětlilo povahu vědomého já, zjistíme, že na příklad katolická nauka se fakticky této otázce vyhýbá. Člověk je chápán jako dichotomie (dvojice) těla a duše, přičemž duše se definuje jako duchovní substance nesložené jednoduché povahy, postrádající všechny tělesné vlastnosti jako rozměr, barvu a tvar. V praxi je duše ztotožňována s já jakožto s duchem - Pavlovy trichotomie, trojice - těla, duše a

ducha. Je s podivem, co se stalo s duchem ve vývoji katolické teologie. Zdá se, že byl buďto zmateně zaměněn za duši, nebo byl z úvah zcela vypuštěn, takže člověk může být definován pomocí kterékoliv stránky své přirozenosti, s **výjimkou** ducha a možná s dodatkem, že duch je víc než člověk. Podle koncilu v Cařihradu (roku 869):

*"Jak Starý tak i Nový zákon učí, že člověk má jedinou racionální a intelektuální duši (mianpsychen logikente kainoeran)...Někteří byli tak bezbožní, že tvrdili zcela nestoudně, že člověk má **duše** dvě. Tento svatý a ekumenický koncil...s veškerou rozhodností dává do církevní klatby původce takové bezbožnosti... Jestliže kdokoliv by chtěl jednat proti této definici, budiž dán do klatby." (Denzinger, Enchiridion, str. 338)*

Pozdější teologové to chápali tak, že člověk se skládá pouze ze dvou podstatných částí, z racionální duše (anima rationalis) a z těla (corpus humanum). Avšak koncilová definice pouze říká, že člověk nemá **duše** dvě, neříká nic o duchu jako o třetím faktoru, principiálně zcela odlišném od duše, což je rozlišení, na níž klade zcela jasně důraz několik pasáží Nového zákona. Tak v listě Židům IV, 12 čteme: "Slovo boží je živé, mocné a ostřejší než dvojsečný meč; proniká až na rozhraní duše a ducha. Nebo znovu v I. listě Korintským XV, 44-45: "Zasévá se tělo duševní, vstává tělo duchovní. Je-li tělo duševní, je i tělo duchovní. Jak je psáno: První člověk Adam se stal duší živou, poslední Adam je však Duchem oživujícím." Ještě více k této otázce se nachází v I. listě Korintským II, 14-15: "Přirozený člověk (tj. duše) nemůže přijmout věci Božího ducha, jsou mu (jakožto metafyzické bláznovstvím a nemůže je chápat (vyjma pomocí analogie), protože se dají posoudit jedině Duchem. Člověk obdařený Duchem (tj. Já) je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen. Vždyť kdo poznal mysl Páně a kdo ho bude poučovat?" (1) Lze rovněž předpokládat, že sv. Pavel spojoval ducha s vědomým já. V I. listu Korintským II, 11: "Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch."

Vzhledem k tomuto zcela jasnému rozlišování mezi duchem a duší je podivné, že pozdější teologie tuto dvojici buďto směšovala, nebo ve svých úvahách prostě opomíjela. Zdá se, že popis duše sv. Tomáše obsahuje takovou zmatenou směsici duše s duchem. Na jedné straně ztotožňuje duši s intelektem, s poznávajícím či s principem poznání. (On the one hand he identifies the soul with the intellect, the knower or principle of knowledge. Jednou rukou, tj. mylně směšuje...)

"Nezbytně je nutné připustit, že princip intelektuální činnosti, který nazýváme duší člověka, je principem jak nehmotným, tak skutečně existujícím.

Neboť je jasné, že prostřednictvím intelektu člověk může poznávat všechny hmotné věci. Avšak to, co poznává určité věci, **nemůže ve své vlastní přirozenosti mít žádnou z nich**; neboť co je v něm od přirozenosti by zabraňovalo poznání čehokoliv jiného." (2)

Až potud je jeho popis **duše** ve skutečnosti **popisem ducha**, transcendentálního a metafyzického jsoucna, rozdílného od předmětů poznání. Současně však chce učinit z intelektu schopnost duše, té duše, která má pocity, vlastnosti a individuální charakter. Jestliže však duše má zvláštní charakter a svůj vlastní charakter poznává, jak je možné tvrdit, že "co poznává určité věci, nemůže mít žádnou z nich ve své vlastní přirozenosti?"

Svatý Tomáš je proto nucen na druhé straně spojit to, co duše sama o sobě poznává, s tělem. Intelekt nepoznává sám sebe či hnutí duše přímo; poznává je pomocí smyslových obrazů či **fantasmatů** - "obrazů jednotlivých věcí, vtisknutých tělesným orgánům či v těchto orgánech uložených." Takto se stává **poznávaná** duše (the known soul) projevem těla, zatímco duše jako taková zůstává zajedno s intelektem. Bezprostřední objekty intelektuálního poznání jsou fyzické povahy a intelekt ve své přirozenosti nemá ovšem nic fyzického; ale protože fantasmata zrcadlí činnost a vlastnosti intelektuální duše, intelekt má nepřímé poznání o sobě ve fyzických podmínkách. Nicméně metafyzický princip, že "to co poznává určité věci, nemůže mít **žádnou** z nich, ve své vlastní přirozenosti", by měl přísně platit pro zrcadlené vlastnosti duše právě jako pro smyslové obrazy či fantasmata, která tyto vlastnosti přenášejí.

Bylo by tedy jednodušší přiznat člověku trojí strukturu: tělo jakožto fyzický aspekt či výraz duše; duši jakožto poznávaný či poznatelný psychický život člověka - emoce, ideje, pocity a vjemy; a intelekt či duch. Toto rozdělení by se teologovi zdálo dokonale odpovídat Písmu, i když Písmo o přesné povaze ducha mnoho nemluví. Avšak sv. Tomáš trvá na tom, že intelekt (duch) musí být v duši a být z ní. "Oddělený intelekt podle učení naší víry, je sám Bůh, kterýžto je Stvořitelem duše a jedině svatý" (Summa Theol., I. Q. 79, č.4), a proto, jestliže intelekt či vědomí v člověku je něco rozdílného od duše, musí to být **vlastní** vědomí Boží. (3)

Je asi pravda, že velká většina lidí přirozeně ztotožňuje duši s duchem, své myšlenky a pocity s vědomým já, které je poznává.

V běžné mluvě říkáme "já jsem postrašen" zatímco v řeči více introspektivní by se řeklo "já si uvědomuji strach". V důsledku tohoto všeobecného a návykového matoucího spojování psychických zážitků s vědomým já by každý náznak, že já je božské povahy, činil dojem jako že se tvrdí, že Bohem je individuální duše, což je zřejmě absurdní. A tak ztotožňování ducha s duší v teologii zrcadlí běžný stav lidského myšlení, a vlastní funkcí náboženství je mluvit v pojmech přizpůsobených běžnému stavu. Jestliže ztotožníme ducha a duši, pak musíme Boha "extravertovat", postavit mimo, musíme Ho chápat jako někoho "vně" a "nad". Jinak bychom Ho obdobně ztotožnili s individuální duší.

Z uvedeného důvodu náboženství, nehledíme-li na názory jednotlivých teologů, nepodává žádnou dogmatickou definici o povaze vědomého já či o duchu v člověku. Člověka definuje jako duši a tělo; nedefinuje ho tak dalece jako někoho, kdo **poznává** duši a tělo, neboť člověk na úrovni vnitřního poznavatele sebe sama je nedefinovatelný; v tomto ohledu přináší k metafyzickému řádu, který je nad úzce náboženskou sférou. Vědomé já nemůže být definováno v pojmech duše, ideí, citů a vjemů, protože je přesahuje. Potom tedy, pokud je náboženství dogmatem, soustavou formalizovaných a pozitivních výroků, musí mluvit zcela "v jazyku duše" a pak nemůže mluvit o Já, aniž by je na jedné straně neztotožňovalo s duší a na straně druhé aniž by je nepromítlo navenek a nevyjádřilo jako pozitivně definovaného Boha.

Hledáme-li bez úspěchu osvětlení tajemné povahy Já ve vědě, ve filosofii a v náboženství, je tomu jinak u tradic metafyzického řádu. Jejich odpověď není bez problémů, ale shodují se s úplnou jistotou, že Já v člověku a nekonečné Já jsou totožné.

"Neviditelná a jemná podstata **je** Duch celého vesmíru. To je realita. To je Pravda. Ty jsi to (**tat - twam asi**). (Čandogya Upanišad VI, 13, překlad Juan Mascaro)

"**Atma**, ono Já se nikdy nerodí a je věčně neměnné. Je mimo čas, nezrozené, trvajícím a věčné. Neumírá, když tělo umírá. Ukryto v srdci všech bytostí, spočívá **atma**, Duch, Já; menší než nejmenší atom, větší než nejrozsáhlejší vesmír. (Katha Upanišad)

Proto "Není Boha kromě Allaha" je prohlášení jednoty podle Maniho; prohlášení Few zní "Není jiného "on" než "ON"; první prohlášení je obecnější, ale druhé je konkrétnější, více obsažné, přesnější a dává tomu, kdo je pronáší, vhodnější vstup k čisté a

absolutní Jednotě a Jedinečnosti. (Al Ghazzali, Miškat Al-Anwar, překl. W. H. T. Gairdner, Londýn 1924, str. 64)

Citáty tohoto druhu by se daly uvádět do nekonečna - z Indie, Číny, od islámských súfiů a od kontemplativních lidí z Evropy. Toto téma je sice dobře známé studentům "srovnávacího náboženství", ale na neštěstí je pravda, že valná většina moderních interpretů jeho smysl nechápe, a tak je předkládá způsobem, který je západní náboženskou tradicí zcela odpuzující.

V kulturním prostředí (Kulturkreis), kde byly zúženy a specializovány jisté pojmy, které kdysi měly nebo dosud mají pro mnohé lidi širší význam, je riskantní dávat některým závěrům jednoduchý slovní výraz, jaký vyžadují.

*"Poměřující duši musíme ji poměřovat s Bohem, neboť základ Boha a základ duše jsou jedno a totéž...V duši je duch, nedotčený časem a tělem, z Boha plynoucí, v Duchu přebývající, sám zcela duchovní. V tomto principu je Bůh věčně se zelenající, věčně kvetoucí, ve vši radosti a slávě svého přítomného bytí...Je prost všech jmen a tvarů. Je jediný a nesložený a žádný člověk Ho nijak nemůže spatřit."(4)*

V křesťanské terminologii zní výrok "A proto Já jsem Bůh všemohoucí," jako rouhání, a bláznění současně. (Erwin Schrodinger, What s life, New York 1946, str. 88)

Je tedy nutné pochopit, že Já - **atma**, který je **Brahma**, nesmí být zaměňován s empirickým egem, s onou dvojicí duše-tělo, s nímž se vědomé já normálně ztotožňuje. Dále pak, že nekonečná Skutečnost, která já vytváří, není - leda v analogickém vyjádření - vnějším pozitivně popsaným časoprostorovým Bohem náboženství. Z principu **tat tvam asi neptyne** důsledek: "A proto já, Josef Novák, jsem všemohoucí Bůh"! Neboť Josef Novák je známá a určená osoba, rozlišitelná od jiných osob, které onen vědomý Poznávající vždy přesahuje. Mezi metafyzikou a náboženstvím nemůže být žádný sporný bod, neboť náboženský jazyk může člověka definovat pouze tak, jak je poznáván, nikoliv jako poznávajícího.

## Část 2.

Prostou introspekci můžeme dospět k předběžnému pochopení toho, co označujeme jako Já na rozdíl od ega či konkrétní osoby. Takové pochopení bude však mít povahu "negativní představy, protože musíme o Já uvažovat pomocí toho, čím ono není. Začínáme s principem, že existuje rozdílnost (nikoliv

z titulu protikladu, nýbrž transcendence) mezi subjektem a objektem, mezi poznávajícím a poznávaným. Světlo osvětluje věci jiné než sebe, a oko vidí věci jiné než sebe; takže to, co je viděno, není tím, kdo vidí.

Člověk si uvědomuje vlastní tělo potenciálně případně aktuálně, tj. má k tomu možnost, i když to právě nečiní. Zrakem a hmatem může poznávat celý vnější povrch těla a pomocí vnitřních pocitů bolest hlavy a jiných orgánů, náladami a vzruchy, sny a jinými psycho-fyzickými projevy si uvědomuje vnitřní tělesné činnosti. Například vzrušení je skutečným "pocitem" uvnitř mozku; člověk se k němu nemůže dostat prsty. (Pozn. překl." v originálu označuje slovo "feeling" jak pocit, tak i hmat). Má-li fyziologické znalosti, může člověk soustředit svou pozornost či vnitřní pocitování na téměř každý orgán své tělesné soustavy (5). Stejným způsobem je, či může si být vědom psychologických modelů myšlení a cítění, které vytvářejí jeho individuální charakter, svých myšlenek, emocí a tužeb, které vytvářejí duši. Když vnímá, pociťuje a myslí, člověk poznává, že nikoli "já vnímám, cítím, myslím," nýbrž že "já jsem si vědom vjemů, citů a myslí, která je v interakci se svými objekty."

Co Josef Novák sám, či někdo jiný považuje za Josefa Nováka, není tedy tím, co poznává. Je to přesně vzato komplex poznaných či poznatelných objektů či jistá jejich stránka. Ale poznávající subjekt na rozdíl od poznávaných objektů, nemá charakteristiky Josefa Nováka. Nemá dokonce vůbec žádnou tělesnou, citovou či myšlenkovou charakteristiku; jednoduše a prostě poznává a to je ona tajuplná totožnost, kterou nelze učinit předmětem poznání, ani si je nelze představovat jakože neustále přechází v nicotu.

Ačkoliv někteří z nás jsou zvyklí považovat poznávající subjekt za **střed**, za jakousi jiskru, z níž vyzařuje světlo, zdá se mnohem přesnější uvažovat o něm jako o silovém **poli**. Poznávané objekty jsou v jistém smyslu od něj rozdílné, ale současně jsou v **něm**. To znamená, že vše, co poznáváme je poznáváno v našem vědomí. Jak správně rozeznáváme, nemáme poznání o vnějším světě, o vzdálenostech mezi svým tělem a ostatními věcmi, či o tom, že se pohybujeme z místa na místo nikde jinde než uvnitř pole své vlastní vědomé pozornosti. Jinými slovy, když říkáme, že vnější svět poznáváme pouze prostřednictvím dojmů, působících na naši mysl a smysly z vnějšku, je samotná představa či vjem vnějškovosti, sama existence smyslových orgánů, poznávána pouze uvnitř vědomí. Jakmile si tohoto faktu při introspekci povšimneme, nemůžeme se mu už

vůbec vyhnout, i když je neobvyklý a zarážející. Nejsme na něj zřejmě zvyklí, protože chápeme vědomí spíše jako střed umístěný v těle, než jako pole s ústředním uzlem.

Skutečnost, že všechny věci jsou uvnitř vědomí, neznamena ani solipsismus (pozn. překl.: Solipsismus je idealistické učení, podle něhož jedinou realitou je individuální "já" a jeho vědomí; ostatní svět existuje pouze v představě solipsisty), ani nereálnost objektivního světa. Pokud jde o relativní skutečnost jednotlivých osob a objektů, nezáleží na tom, zda je nazýváme událostmi uvnitř časoprostorového kontinua či událostmi v poli vědomí. Není obtížné chápat vědomí jako pole, v němž může být neomezený počet uzlů či hledisek (anglický termín "point of view" doslovně znamená místo, odkud se hledí. Pozn. překl.), z nichž každé odpovídá neurčitě vymezené oblasti, kterou každý z nás nazývá "mé" vědomí. Také prostor a čas jsou funkcemi pole, a každé hledisko či uzel uvnitř pole je podobně jako hvězdy v prostoru, ústředním místem ve vztahu ke všemu ostatnímu."

*"Kde?" chtěl vědět král, když to nenašel, "ó kde?" "Zde," řekl skřítek a ze všech stran zní hudba ozvěnou „zde!" Nekonečný je ten kruh a nikde nemá okraje, a střed jeho nezměrný, divná věc, že všude je. (Alfred Noyes, The Unknown God, Neznámý Bůh, New York 1940. Uvedené dvojverší se zakládá na tradiční koncepci nekonečna jako "onoho kruhu, jehož střed je všude a jehož obvod není nikde." str. 252)*

Ti kdo zastávají naivní stanovisko, že vědomí je funkcí "tělesné hmoty" (a co **je** vůbec ta "tělesná hmota" a kde se nachází, ne-li ve vědomí?), jsou ovlivňováni pozorováním, že "neorganické" struktury časově předcházely živé organismy o nespočetné věky a že vědomí je proto jistým druhem náhodné povrchové vrstvy plísně na věkovité skále hmoty. Musíme však brát na zřetel skutečnost, že časová vzdálenost je právě tak jevem uvnitř vědomí, jako je vzdálenost v prostoru. Navíc pak, pokud pojem "vývoj" vůbec něco znamená, neznamena výstavbu věže, k níž se přidávají více či méně nepodstatné ozdoby, když už je hlavní stavba hotova, nýbrž znamená, že se rozvíjejí, navenek vystupují vlastnosti obsažené v oněch neorganických strukturách od samého počátku. Co se tedy objevuje na povrchu jako časově poslední, není zdaleka něco nepodstatného nebo přidaného, nýbrž jsou to vlastnosti toho nejhlubšího a základního řádu. Evoluce je "hmota", která se obrací naruby, aby ukázala své nejhlubší síly, věci nejvnitřnější a podstatné pro svou přirozenost.



Když tedy přeložíme naše pojetí vědomí jakožto nekonečného silového pole s nespočetnými uzly z elektromagnetické do metafyzické řeči, pak pole je **Brahma**, nekonečná Skutečnost, a polem v procesu vývoje uzlů či hledisek je Já či **atma**. Každý uzel či hledisko pojaté neduálně a nerozděleným Já je intelektem či **buddhi**. Pozměníme-li svou metaforu, pak **buddhi** se podobá paprsku z ústředního slunce Já. Každým paprskem či hlediskem promítá já různé objekty konečné zkušenosti a tím se s nimi ztotožňuje, či alespoň s objekty, které jsou mu bližší, s různými obsahy duše, které vytvářejí ego čili **dživatma**.

Tento proces se vyjasní, když jej sledujeme zpětně .Ego (dživatma) pozůstává z "vnitřního" života člověka, pokud z něj lze učiniti objekt poznání, je to soubor smyslových vjemů, rozumu, citů, charakteru a paměti - zkrátka duše. Vědomí, které tento objekt poznává, je principiálně Já. Pokud však je toto vědomí řádově omezeno, pokud je hlediskem s omezenou oblastí zážitků, pak je **buddhi** paprskem či hlediskem přijatým Já. Takto projevuje Já individualitu tím, že se ztotožňuje s hlediskem a s objekty v onom hledisku - **s buddhi a s dživatmou**. Avšak i když se s nimi ztotožňuje, zůstává v principu nekonečným a totožným s **Brahmou**. Jako takové si zachovává totální hledisko či vševědoucnost, která ovšem neprostupuje všemi těmi různými "paprsky" a tím méně egy, které jsou v paprscích obsaženy. (6)

Pomineme-li technické podobnosti, říkáme v podstatě to, že základní vědomá pozornost v člověku, základní individualita a poznávatel jsou hlediskem, které zaujímá ono, ve své podstatě nekonečné a vševědoucí vědomí, které je svrchovanou Skutečností. Vědomí v člověku souvisí a v principu je totožné s Vše-vědomím. Vědomí není zdaleka pouhou nadstavbou hmotného vesmíru, nýbrž jeho pravým základem. Ve své vlastní ústřední totožnosti poznáváme Skutečnost důvěrně a bezprostředně; kdekoli jinde vidíme pouze její vnější skořápku.

V západní filosofii bylo objeveno něco podobného, ovšem jako pouhá teorie, odloučená od správného pojetí neduálnosti. Proto je nutné opakovat, že metafyzická nauka, jak ji nalézáme ve Vedantě a jinde, nespočívá na teorii, nýbrž na realizaci. Poučka **tat tvam asi** - Já je nekonečno, je založena na zážitku její pravdivosti. Když se Já už neztotožňuje s egem, když v jistých duchovních cvičeních proniká a uvědomuje si své vlastní hlubiny, pak prostě **ví**, že je věčné a vše obsahující. Slova nemohou o této zkušenosti poskytnout žádný důkaz, nic, co by mohlo přesvědčit.

Když je však realizováno, pak toto poznání je o tolik jistější než kterékoliv jiné, že pochyby se jeví jako nemožnost.

Protože neexistuje nejmenší možnost, aby zkušenost tohoto druhu mohla být ověřena vědeckými přístroji, může být kritizována pouze z hlediska teorie. (I za předpokladu, že by mohla být vědecky zjištěna, bylo by možno o takto získané informaci jako objektivní a zprostředkované mít pochybnosti.) Člověk může jen říci, že se mu toto pojetí zdá nerozumné nebo že se mu nelíbí. Proto se budeme musit spokojit s tím, že ukážeme, že není nerozumné, nýbrž právě naopak, že vnáší jasno i za hranici, kde jiné nauky upadají do protimluvů, proti kterým je jasný i paradox. Nadto zbývá nejvyšší důležitá záležitost - popsat přípravu realizace, v níž spočívá jediný uspokojivý prostředek ověření.

Je ovšem pravda, že pomatenci tvrdí o svých zážitcích, že jsou tak jisté, že o nich nemohou pochybovat. A proto se často tvrdí, že realizace Svrchované totožnosti je prostě jen jinou formou přeludů či psychické posedlosti, vyplývající z přehnané introspekce. Na to je nutno dát pouze onu starou odpověď, že zatímco přeludy pomatenosti znemožňují svým obětem, aby s nimi žili, my objevíme, že poznání Svrchované totožnosti, poznání vztahu člověka k jeho pravému cíli, je cosi, bez čeho žít nelze. Jestliže je toto pomatenost, potom, jak dobře řekl Jung, sám život "je nemocí s velice špatnou prognózou. Po léta se vytrácí, aby skončil smrtí."

Je-li tedy lidské základní vědomí hlediskem věčného Já, vzniká otázka co se děje s já ve stavu nevědomí. Je nezbytné uvažovat dva typy nevědomí: zaprvé podvědomí psychoanalýzy a zadruhé nevědomí spánku a komatu.

Obecně řečeno, sleduje psychoanalytická teorie o vztahu vědomí k podvědomí naivní hledisko evoluce jako procesu nadstavby. Chápe vědomí prostě jako pozdní vyvřelinu na povrchu podvědomí, jako by se vůbec nevyvíjelo ze základní přirozenosti. (Autor používá pro podvědomí pojeté psychoanalyticky pojem unconscious a pro ostatní pojetí, včetně metafyziky unconsciousness. Pozn. překl.) Z hlediska metafyziky je však podvědomí psychoanalýzy to, s čím je vědomé já ztotožněno tak úzce, že to ještě není **objektem** pro vědomí. Když psychoanalýza v praxi mluví o "vědomém", mluví o oblasti psychického života, kterou vědomí **poznává**; nemluví o vlastní poznávací mohutnosti (schopnosti) vědomí. Jak jsme již viděli, to co vědomí poznává objektivně, je právě to, co není vlastním vědomím.

"Vědomé" tímto způsobem není vědomím; je to ona oblast psychického života, s níž Já se již dále neztotožňuje. Psychoanalytické podvědomí sestává proto:

1. Z dosud nerealizovaného Já, které jako takové je vysoce vědomé, ne však sebe sama jako objektu.

2. Z oblasti psychického života, s níž se Já (jakožto **buddhi**) ztotožnilo tak úzce, že je nerozlišuje či nepoznává objektivně. Tato oblast sestává z různých aspektů duše, které si uvědomujeme a které proto ani neprožíváme v jejich pravé podobě, nýbrž promítáme je navenek v podobě **symbolické**.

Projekce (promítání) je mechanismus, jímž zpodobňujeme jako něco vně duše, čemu upíráme objektivní existenci uvnitř duše. Na povrchové úrovni promítáme tak na ostatní lidi motivy a stanoviska, která nechceme odhalit v sobě samých. Na hlubší úrovni promítáme jisté základní procesy duše do snů a mýtů a do oněch universálních mytologických symbolů, které Jung nazývá "archetypy". Na nejhlubší úrovni, hlubší než je duše sama, promítáme navenek pravé Já do symbolu objektivního a "vnějšího" Boha. (A ovšem, jestliže Bůh je nekonečný v přísně pojatém smyslu slova, pak výrazy "objektivní" a "vnější" jsou na něho zcela neaplikovatelné.)

Existuje jistá podobnost mezi psychoanalýzou a předběžnou (úvodní) částí **jogy**. První fáze jogy spočívá v rozlišování toho kdo vidí od viděného, že Já není žádným z poznávaných objektů. Je to "**via negativa**" uvádějící k poznání. Obdobně směřuje psychoanalýza k tomu, abychom objektivně poznali to, co si neuvědomujeme. Chce abychom si uvědomili, že to, co promítáme je skutečně uvnitř nás; a v okamžiku, kdy něco poznáme uvnitř sebe samých, rozlišili jsme to od poznávajícího já. Praktickou funkcí psychoanalýzy je léčit duši, to jest přivést celou psyché do vědomí. Neboť jestliže některá část duše je v oblasti nevědomého, to jest ztotožněna s Já, způsobuje matoucí a neobjektivní životní reakce. Například, jestliže si neuvědomujeme, že jsme nepřátelští, promítáme motiv nepřátelství na jiné a nedaří se nám vytvořit si k nim vztah.

Psychoanalýza obvykle nesonduje podvědomí dostatečně hluboko, aby objevila Já a plně je odlišila od ega. Nicméně Jungova analytická psychologie skutečně dosahuje bodu, kde k tomu alespoň začíná docházet, a Jung používá právě pojem Já pro nový střed duševního života který se nalezne, když analýza dosáhne vrcholu. Tam se však analýza zastavuje.; nepokračuje jako jóga, aby pochopila totožnost Já s nekonečnem.

Cíl psychoanalýzy má mnoho společného s cílem náboženství, to jest se spásou a záchranou duše. Vždyť pravý význam spásy (soteria) znamená učinit duši celistvou, zachránit všechny její podstatné části z nevědomí, z temného podsvětí, z pekla. Druhá stránka tohoto procesu, tj. realizace totožnosti Já a nekonečna, se od spásy liší a nevyskytuje se ani v oblasti psychoanalýzy ani náboženství.

Velikou překážkou náboženské spásy je sobectví, to jest neobjektivní typ jednání, který pramení ze ztotožňování duše s Já. Zapírat se znamená skutky popírat, že duše je Já, odložit či objektivizovat ego a tak je odlišit od pravé totožnosti, od **atma**. Protože však náboženství směšuje duši s Já, používá výrazu "sebezapření" místo "duše zapření" (nicméně sv. Lukáš XIV, 26: "Nikdo nemůže být mým učedníkem, kdo nebude nenávidět svou duši" (řecky: ten psychen eaytoy) Rovněž IX, 24: "Ten kdo ztratí svou duši (řecky psychen) pro mne, zachrání ji." Srovnej rovněž sv. Jan XII, 25)

Samozřejmě že ego nemůže zapřít sebe, stejně jako nemůže člověk vyskočit ze své vlastní kůže. Je to Já, kdo musí zapřít, odložit či objektivizovat ego - a takto je vpravdě **milovat** a zachránit. Náboženství však nemá žádnou představu o Já a nahrazuje ji ideou vnější Milosti, která přichází do duše od "vnějšího" Boha. (7)

Nyní můžeme přejít od problematiky psychoanalytického podvědomí k problému, který je obtížnější, k problému **nevědomí**.

Co se děje s já v hlubokém a bezesném spánku? Nedokazuje snad nepřítomnost jakýchkoliv psycho-fyzických objektů v tomto stavu prostě to, že mimo ně vědomí neexistuje a že proto vědomí je pouhou funkcí systému duše-tělo?

Vedanta odpovídá na tento problém tvrzením, že ve stavu hlubokého spánku (sušupti) Já znovu nabývá svou původní vševědoucnost. Při probuzení si na to nepamatujeme z prostého důvodu, že paměť je funkcí systému duše-tělo a představuje jako by stopy minulých vjemů na psychofyzickém organismu. Věčné Já žádnou paměť nepotřebuje, neboť nemá minulost. Ve věčném, vševědoucím vědomí jsou minulost, přítomnost a budoucnost současností, jak bylo již dříve vysvětleno, a proto nezanechávají události v čase žádnou stopu ve věčném vědomí. Ve spánku pak čas, což je způsob postupného poznávání věcí, mizí, ponechává věčný způsob poznávání, jaké je vlastní Já, o samotě a "nezahalené oblakem". Při probuzení dvojice duše-tělo se Já na ně soustřeďuje a nastupuje opět cestu posloupného poznávání

věcí, a jelikož vševědoucnost Já ve spánku nebyla **pro** duši a smysly nikdy poznáním, nezůstává v paměti o ní žádný záznam či stopa.

Pochopit tyto věci je proto tak obtížné, že obvykle směšujeme a mateme Já s pamětí a kontinuitu paměti s věčným trváním (sic!) Já za proměnlivým proudem zážitků. Vědomí Já je však výslovně vědomím "nyní" (tohoto okamžiku) a zdání, že si pamatuje minulost, je pouze důsledek stop v paměti, přítomných v psychofyzickém organismu. O Já se dá jen říci, že si pamatuje ve zcela odlišném smyslu tím, že se "rozpomíná na sebe" stále znovu "bere" nikoliv minulé, ale věčné vědomí, tím že jako by přestává směřovat jakožto **buddhi** do konkrétních a individuálních hledisek.

(The difficult in understanding this point is that generally confuse the Self with the memory, and the continuity of the memory with the eternal persistence (sic) of the Self behind the changing flux of experience. But the consciousness of the Self is strictly **anow**consciousness, and it seems to remember the past only because the memory-traces on the psycho-physical organism are present. The Self can only be said to remember in the completely different sense of "remembering itself", of "reassuming" not a past but an eternal consciousness, of ceasing, as it were, to focus intself as the **buddhi** upon the particular and individual point of view.)

### Část 3.

Nyní se můžeme zeptat, jak a proč Svrchovaná skutečnost vůbec přijímá hlediska (points of view at all), proč se ztotožňuje s bytostmi jako herec, který souběžně a bez úsilí hraje nekonečný počet rolí? V předešlé kapitole jsme viděli, že nekonečno má schopnost opouštět sebe pro konečný svět a ztotožňovat se s ním bez sebe menší ztráty svého postavení nekonečna. Podobně si může muž vpravdě důstojný, nikoliv domýšlivec, hrát s dětmi, aniž by co ztratil ze své důstojnosti. Viděli jsme rovněž, že jelikož nekonečno je absolutní svobodou, není nijak nuceno projevovat konečný svět. Proto nemůžeme otázku, **proč** se to vše děje, zodpovědět v pojmech účelu (in terms of surpose), neboť záměr je motivací, kterou lze nalézat pouze u konečných a dočasných bytostí. Mít záměr znamená pracovat pro dosažení budoucího cíle, který je předurčen jeho přítomným nedostatkem. Nekonečno však zřejmě nemůže mít žádný záměr, neboť být nekonečným znamená nic nepostrádat a být věčným znamená nežít v podmínkách minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Náboženství

hovoří o Bohu, jakoby měl záměr jen proto, že ho chápe jako analogii - v pojmech času.

Obdobně není činnost, kterou neurčuje nějaká nezbytnost, prací ve smyslu vynaloženého úsilí. Vedantisti a taoisté čas od času říkají, že nekonečná Skutečnost **nic nekoná**, a to západní komentátoři obvykle chápou, jako že nekonečno je ve stavu absolutní netečnosti (in a state of absolute inertia). Když se však řekne, že nekonečno ani nejedná, ani není činné, je tomu nutno rozumět ve smyslu **práce**; nekonečno nejedná pod tlakem nezbytnosti či s úsilím. Ve scholastickém jazyce je to **actus purus** čistý akt, protože v něm není nic potencionálního, co by se muselo vytvořit úsilím či návratem do času.

Činnost bez usilování a bez účelového zaměření má svůj nejbližší lidský ekvivalent ve hraní, a proto hinduistická tradice často poukazuje na **maya** konečného vesmíru jako na **lila** či hru Brahmy. (Tutéž myšlenku v křesťanském kontextu viz v mém spise *Behold the Spirit*, New York 1971, str. 173). Tatáž idea je obsažena v níže uvedené pasáži z Přísloví, která popisuje činnost Božské Moudrosti či tvořivé působení Boží:

*"Byla jsem jeho potěšením den ze dne  
a radostně si před ním hrála v každý čas,  
hraji si na jeho pevné zemi,  
mým potěšením je být s lidskými syny."*

*(Přísloví VIII, 30-1, angl. přeložil James Moffat)*

Poetická představa vesmíru jako boží hry či tance odhaluje význam faktu, že všechny konečné bytosti jsou pomíjející ve stálém pohybu a změně, že smrt je podstatnou součástí konečného života a že když odporujeme změně, odporujeme právě tomu principu, který činí život živoucím. Navzdory tomu, že je povzneseno nad všechnu duálnost, je nekonečno spíše životem než netečností; je pleroma, mořem světla, absolutní plností spíše než prázdnotou. Máme-li vůbec vyjádřit jeho úplnou dokonalost v konečných pojmech, pak pouze nekonečná rozmanitost, nekonečná mnohočetnost a nekonečný pohyb si mohou dovolit alespoň chabě se přiblížit k jeho vnitřnímu bohatství. Neustávající tok života zrcadlí neomezené možnosti všemohoucnosti právě tak jako pravda, že nekonečno, jakožto **živoucí** Skutečnost, jako čistý a prostý duch, nemůže být nikdy pochopena v žádné pevné formě. Každá forma života musí se stát minulostí, žádná forma si nemůže nikdy přivlastnit ono nekonečně nepatrné, věčné **NYNÍ**, okamžik stále přítomný, v němž se projevuje. NYNÍ setrvává; z něho a

skrze ně plynou formy života v nepřerušovaném sledu, neustávající ani na nejmenší zlomek sekundy. Aniž zaujímá prostor či čas, udržuje věčné NYNÍ celý vesmír; mimo ně nic není skutečné, ani živé.

To co nazýváme přítomným okamžikem, je funkcí vědomí. Je to oko Já, jímž Svrchovaná skutečnost nahlíží na nekonečně malé spíše než na nekonečno, ačkoliv obojí je v principu jedním.

"To je duch, který je v mém srdci, menší než zrnko rýže či zrnko ječmene či zrnko hořčičného semene či jádro zrnka kanárčího zobu. Je to duch, který je v mém srdci, větší než země, větší než obloha, větší než všechny tyto světy." (Čandogya Upanišad III, 14, překlad Juan Mascaro)

Jako absolutní "všude" a "vždycky" je nekonečno **Brahma**; jako absolutně "zde" a "nyní" je **Atma**, Svrchované hledisko, Vnímající, Svědek, Poznávající v každém životě, který je žit. V podstatě pak všechny slasti a strasti, veškeré radosti a bolesti, všechna láska a zloba, všechno osvícení a nevědomosti - nepoznává nikdo jiný než nekonečné Já, které svobodně a ze své vůle opouští sebe a ztotožňuje se s každým konečným hlediskem. Přeloženo do náboženských pojmů, je to vtělený Syn Boží na hostině v Kani a na kříži na Golgotě, zúčastněný v každém extrému lidského zážitku, jediné vtělení, mající svůj metafyzický protějšek v tom, který jediný poznává všechno. (8)

Z hlediska nekonečna jakožto **Brahmy** je tento vesmír právě existujícím, současným a bezúsilovným projevem jeho vlastního obrazu v konečnu. Protože úplný obraz je tím, co nekonečno chce, je zřejmé, že jej shledává absolutně "přijatelným", či jak to musíme vyjádřit v lidské řeči - krásným a dobrým, protože krásnými a dobrými nazýváme ty věci, které jsou ve shodě s naší vůlí. Avšak ze stanoviska nekonečna jakožto Já - **atma** - ztotožněného s konečným hlediskem - je projevem (manifestací) vesmíru, gigantickým dílem, které nahrazuje zápasy, úzkosti, zkoušky i neúspěchy, frustraci, trpělivost i odvalu. To jsou stavební materiály, z nichž je vytvářen obraz věčné krásy a dokonalá Maya, kterou mytologie představuje jako věčnou Milenku boží.

"Je vytvořena z vědomí a mysli; je dílem života a snů. Je tvořena zemí a vodami; je dílem vzduchu a prostoru; je tvořena světlem a temnotou, je dílem žádostivosti a pokoje. Je vytvářena hněvem a láskou. Je tvořena ctností a hříchem; je tvořena vším, co je blízké; je tvořena vším, co je vzdálené. Je tvořena vším." (Brihadaranyaka Upanišad, překl. Juan Mascaro).

Takto ve svrchovaném naplnění konečného vesmíru, které nekonečno zná a věčně si přeje - není ztracena žádná hodnota, žádné utrpení není zbytečné, žádné zlo nezůstává bez obrácení, beze smyslu a tak pošetilé, aby popíralo všemohoucnost souběžnou existencí věčně vzdorujícího a hněvivého ducha.

Protože náboženské hledisko chápe Skutečnost spíše jako jediného Boha než jako neduální nekonečno, má náboženské myšlení a zvláště myšlení křesťanské přirozené potíže s přijetím a pochopením nauky Svrchované totožnosti. Zdá se mu, že z takové nauky plyne závěr, že vesmír je nakonec jedinou věcí, která si hraje na mnohost, což by bylo jak nesmyslné, tak nemorální. Neboť kdyby to byla pravda, pak neexistuje žádný Svrchovaný smysl (smysluplný vztah mezi stvořeným a Stvořitelem) a žádná Svrchovaná hodnota (rozdílnost mezi dobrem a zlem); pak existuje pouze jalový, studený smyslu postrádající monismus.

Musíme znovu opakovat, a nelze to zdůrazňovat dost často, že nekonečno je neduální a nikoliv pouze jediné, a že proto nevyklučuje oblasti vztahů a hodnot. Vztahy a hodnoty, jakkoliv samy o sobě nejsou věčné, nikdy neopouštějí nekonečné vědomí, pro nějž vše co bylo, je a bude, je věčně přítomné. Jako výhon z kořene, který má začátek a konec v prostoru a přetrvává věky - tak jsou věci, mající počátek a konec v čase, přítomny ve věčnosti. Události v konečném světě jsou z hlediska času poznávány postupně; z hlediska věčnosti jsou poznávány současně. Věčnost není stavem pustoty a prázdnoty, jako vše, co opouštíme, když čas spěje ke konci; vstoupit do věčnosti neznamená opustit všechny časné vztahy a hodnoty z minulosti. Nekonečno a věčnost obsahují čas a prostor věčně, i když ne nutně. (9)

Náboženské myšlení však ukazuje své meze, když se pokouší nahlížet na vztahy a hodnoty jako na něco **absolutního**, jako na něco, co je spíše z věčnosti než **ve** věčnosti. Náboženské hledisko, hledisko povahy analogické nemůže být absolutní - a když se o to snaží - dostává se do nejvážnějších rozporů. I když o problému dobra a zla bude pojednávat příští kapitola, mělo by být již zřejmé, že když se rozdíl mezi dobrem a zlem prohlásí za absolutní a věčný, je pak zcela nemožné se vyhnout absolutnímu dualismu. Zatím se však zabýváme problémem smyslu, problémem, proč v náboženství vzniká dojem, že nauka o nekonečnu jakožto Já v člověku činí z vesmíru pouhou nesmyslnou stínohru.

Smysl, jak již bylo ukázáno, je definován jako významový vztah, jaký je mezi milujícím a milovaným, poznávajícím a



poznávaným, subjektem a objektem. Vždyť výraz "smysl" je výrazem gramatickým. Věta má smysl pouze tehdy, když obsahuje ať už přímo nebo nepřímo objekt a subjekt ve vzájemném vztahu daném slovesem. Monismus je buď subjektem bez objektu, nebo objektem bez subjektu - to znamená, že je buď panteismem nebo materialismem.

Není nesnadné nahlédnout, že také samo náboženské hledisko se stává nesmyslným, když se snažíme je zabsolutizovat. V předchozí kapitole jsme naznačili, že čistý monoteismus, dovedený až do nového logického závěru, se stává monismem. Je-li Bůh jediný a existoval-li před tím, než byl stvořen vesmír, pak v oné době neměl vztah k ničemu vyjma k sobě - což je vztah jasně monistický a neskutečný. Je nemožné, aby někdy z této původní jedinství a neexistence vztahů mohly vzniknout vztahy a mnohočetnost.

Křesťanství však neuvažuje o Bohu jako že má pouze jednu formu, nýbrž jako o Jediném ve třech osobách - věčný Otec jako subjekt, věčný Syn jako objekt a věčný Duch svatý jako Sloveso - tedy milující, milovaný a láska. Jestliže ale fakt, že osoby jsou skutečně tři a přitom skutečně jedna nezbavuje Boha smyslu, pak nezbytně musí následovat, že také ten fakt, že ega jsou skutečně mnohá a přece ve skutečnosti identická - nečiní vesmír nesmyslným. Nelze dělat závěry dvojím způsobem, tvrdit, že zatímco jedinství v trojici činí Boha smysluplným, jedinství v mnohočetnosti činí vesmír nesmyslným. Může-li mít smysl jeden Bůh v Trojici, pak může dát smysl i jedno nekonečno v mnohosti (tj. nedualistické (neduální) - a stejně tak může mít daleko k monismu. (10)

Mezi naukou o Trojici a metafyzickou naukou o nedualitě takto existuje nejtěsnější analogie, která je tím přiléhavější, čím hlouběji ji zkoumáme. Základem tří Osob - i když s od nich neliší jako věc či objekt - je Božství. V neduálním pojetí bytí Božím představuje Otec, Syn a Duch svatý trojí vztah. Bez Syna není Otec Otcem; bez Otce není Syn Synem, bez vztahu mezi nimi Duch svatý není Svatým Duchem. Praví se, že Syn byl zplozen Otcem a že Duch svatý z Otce a ze Syna (či skrze Syna) vychází. Otec je však původním pramenem (pegé) Trojice ve shodě s naukou o "božském králi" a má takto vůči Synu asi stejný vztah jako nekonečno k Já, jako Brahma k atma. Jako Syn je i Já zrozeno ne stvořeno, jsouc stejné podstaty s Otcem, zatímco duše-tělo a objekty, které Já poznává, jsou "stvořeny".

Nauka o Trojici - jelikož se zcela vymyká logickému popisu - má v náboženství nejbližší k čistě metafyzické nauce, i když v prvopočátečním křesťanství nedostala metafyzický výraz. Byla plně formulována, až když se křesťanské **náboženství** začalo přizpůsobovat některým metafyzickým představám novoplatoniků. Nauka zůstává prakticky náboženskou naukou, neboť náboženské myšlení v praxi stále chápe Boha spíše jako Jediného než neduálního. Zůstává proto analogií o neduálnosti nauky a jedna druhou nemůže nahrazovat. Vzájemně si odpovídají, ale nejsou si rovny. (11)

Hlavním důvodem námitek náboženského myšlení vůči nauce o Svrchované totožnosti Já a nekonečna je, že láska - ta nejvyšší forma smysluplného vztahu mezi člověkem a Bohem není možná, pokud

- a) lidské já není jasně a naprosto jiné nežli Bůh, a
- b) pokud není rovněž schopno Boha nemilovat.

Avšak je-li tomu tak, pak je také beze smyslu a nemožné pro Boha - Syna, aby miloval Otce, neboť oba jsou Bůh. Navíc pak málokterý teolog by byl ochoten připustit možnost, že Syn Otce **nemiloval**. Je-li Bůh ve své podstatě láska pak Syn jako Bůh je ve své podstatě rovněž láska.

Je ovšem samozřejmé, že nauka o Trojici a obdobně nauka o neduálnosti obsahují mnoho logických obtíží prostě proto, že metafyzické principy přesahují možnosti dualistického chápání. Uvedené argumenty mají pouze ukázat, že křesťanskou nauku nelze proti metafyzické nauce účinně používat jako námitku.

Nakonec pak otázka po smyslu onoho celého procesu nekonečna, které se projevuje jako konečný svět, ptát se proč Svrchovaná Skutečnost odehrává všechny ty nespočetné role - to znamená, ptát se na smysl lásky, na smysl vztahů a na samotný smysl pojmu "smysl". Účel nekonečna, které si "představuje" konečný svět, rozdílnost, osobitost a rozmanitost, je přesně účelem konečnosti, rozdílnosti, osobitosti a rozmanitosti - to znamená účelem právě oné mnohočetnosti bytostí a vztahů, které křesťanští teisté přikládají tak velkou hodnotu. Musí se proto připustit, že vytýká-li se nauce Svrchované totožnosti, že zbavuje život všeho smyslu a že vše ponižuje na bezbarvý monismus - jde o námitky zcela nepodložené. Další a hlubší problém, zda totiž nauka Svrchované totožnosti ruší hodnoty dobra a zla a činí ze Svrchované skutečnosti nemorální nestvůru lhostejnou k utrpení, hříchu a zlu - to je látka pro příští kapitolu.

-----  
Autorovy poznámky ke kapitole Svrchovaná totožnost:  
-----

(1) Protiklad duševního přirozeného a duchem obdařeného člověka (pneumatikos antropos) mohl být chápán povrchně jako že se vztahuje na dva rozdílné druhy lidí, avšak sv. Pavel používá tentýž typ výrazu (list k Efezským IV, 24: tón kaiton antropon) pro stav a úroveň vnitřního života člověka. Většina překladu ruší sílu protikladu mezi duší a duchem tím, že překládá psychické (psychikós) jako "přirozené" či dokonce jako "fyzické". Porovnej též Kazatel 12,7: " A prach se vrátí do země, kde byl a duch (ruach) se vrátí k Bohu, který jej dal." V hebrejštině **ruach** se liší od **nefeš**, duše či "vlastního člověka" v tom, že má božský a nadindividuální charakter.

(2) Summa Theologica, I. Q. 75. art. 2. Smysl poslední věty je zřejmě takový, že kdyby - řekněme - oči se musely dívat vždy skrze červené sklo nebo kdyby samy byly zabarveny do červena, byly by neschopné rozlišovat červenou od jiných barev.

(3) Toto je názor sv. Tomáše, vyplývá též jasně z námítky I., v témže článku: "Zdálo by se, že činný intelekt není něčím, co je v duši, neboť činností intelektu je poskytovat světlo porozumění. To však nekoná něco vyššího než je duše, podle sv. Jana 1,9: "Bylo tu pravé světlo, které osvěcuje každého člověka; to přicházelo do světa". Proto činný intelekt není něčím v duši.

(4) Mistr Eckhart: Povšimněte si, že **základ** duše, tj. Já či duch je jeden a tentýž ne s Bohem, nýbrž se **základem** Boha, tj. s metafyzickou, na rozdíl od analogické a externě projevené svrchované Skutečnosti.

(5) Takové soustředování pozornosti se pěstuje v rozsáhlé míře ve cvičení **hatha-jogy**, která zahrnuje i poněkud senzáční stupeň řízení svalové, dýchací, nervové a oběhové soustavy. Předmětem hatha-jogy mimo čistě tělesnou kulturu je získat skutečně pronikavé poznání rozdílnosti Já od vnitřních orgánů.

(6) Předchozí vysvětlení projevení (vynoření) ega z Já obsahuje zjednodušenou versi terminologie Vedanty. V mahajanském buddhismu jsou vyjádřeny tytéž principy s jistými rozdílnostmi v terminologii a v klasifikaci. **Brahma** a **atma** se nazývají **Amalavidžnana** a **Alaya-vidžnana**. V mahajanských sutrách označuje pojem **atma** většinou ego, komplex **samskara** (sny a tvořivé ideje), **samjana** (vjemy a představy) a **vedana** (rozlišující

pocity). Pojem **buddhi** se někdy používá v témže smyslu jako ve Vedantě.

(7) Na závěr této statě o vztahu metafyzických představ k představám psychoanalytickým, je nezbytné se zmínit poznámkou o Jungově teorii struktury duše. Jung přikládá duši **čtyři** funkce - smyslové vnímání, myšlení, city a intuici; proces psychické integrace je úplný tehdy, když všechny čtyři uvedené funkce jsou přivedeny do vědomí. V pojednání o duši jsme uvedli pouze funkce **tři**: rozum (myšlení), city a smyslové vnímání. Učinili jsme tak, abychom se vyhnuli jakémukoliv míšení a matení intuice, jako části duše s intelektem či **buddhi**, který orientalisté překládají jako "intuici". Jungova intuice totiž není vůbec **buddhi**, nýbrž je to jistý druh neuvědomovaných smyslových vjemů. Domníváme se, že Jungova klasifikace obsahuje mnohé, co je možno doporučit, ale její úplné vysvětlení by vedlo k povážlivému odbočení od našeho hlavního tématu. odkazujeme čtenáře na jeho "Psychologické typy" (Princeton, sv. 6. v Sebraných spisech C. C. Junga.)

(8) Srovnej Coomaraswamy "on the One and Only Transmigrant (O jednom a jediném Putovateli) v příloze k "Journal of the American Oriental Societ, sv. 64, č. 2 str. 40: "Ovšem pouze, když uznáme, že Kristus a nikoliv "já" je naše pravé Já a je tlm jediným, kdo vnímá v každé živé bytosti, můžeme porozumět slovům "Neboť jsem hladověl...žíznil jsem...cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili (Matouš 25; 35 a další). To by dávalo hlubší smysl Izaiášovi 54,4 podle ekumenického překladu: "Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal". Obdobně dopis Galatským 2,20: "Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. Ten kdo tomu rozumí, ví že: "Zemřeli jste a váš život je skryt spolu s Kristem v Bohu... Kristus náš život...Koloským 3, 3-4) "Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, kdo sestoupil z nebes, Syn člověka který je v nebi" (Jan 3,13), proto: "Kam já jdu, tam vy přijít nemůžete (Jan 8,21) a odtud: "Chce-li mne kdo následovat, ať zapře sám sebe" (Marek VIII, 24)

(9) Guénon La Métaphysique orientale (Paříž 1945) str. 17: "Ten, kdo se nedokáže vymanit z hlediska časové posloupnosti, takže nenahlíží všechny věci v jejich současnosti, ten není schopen ani nejmenší představy o metafyzickém řádu."

(10) Pokud je náboženské hledisko relativní a nikoliv absolutní, je pro ně nanejvýš důležité, aby trvalo na smysluplnosti Boha. Nicméně zůstává otázka, zda lze mluvit o absolutním smyslu, neboť smysl je věc vztahu a tedy relativní. Účelem shora uvedených poznámek je však ukázat, že metafyzický náhled na

nekonečno jakožto na Jedno v Mnohém má právě tak mnoho či tak málo smyslu, jako náboženský náhled na jednoho Boha ve třech osobách. V přesném slova smyslu, Absolutno převyšuje a je **prosto** smyslu stejně jako Ne-věc (doslovný překlad anglického *nothing* - nic, pozn. překl.) ve smyslu metafyzické negace, která není popřením jevu. Na straně druhé je možno říci, že Absolutno je smysluplné v tom smyslu, že má vnitřní vztahy.

(11) Srovnej sv. Dionysius **Thaelogia Mystica** v: "Není ani Duchem, jak my ho můžeme chápat, ani Synovstvím či Otcovstvím". Taktéž sv. Tomáš **Summa Theol.** I. Q. 28, čl. 3: "V Bohu musí existovat reálné rozdíly v tom, co je absolutní - jmenovitě v podstatě, která je svrchovanou jednotou a jednoduchostí, ale v tom, co je relativní." Také sv. Augustin **De Trinitate**, sv. 5.: Ne vše, co se praví o Bohu, praví se o jeho podstatě, neboť vyjadřujeme některé věci relativně jako vztah Otce k Synovi: ale tyto věci neplatí o podstatě."

### **III. Problém zla**

#### **Celkový nástin**

1. Neuspokojivý stav teologického problému zla je známkou odporu Západního člověka k tomu, že je konečným tvorem (is a symptom of Western man s unwillingnes to be finite.) Jeho technické snažení učinit konečné nekonečným je v principu totéž, co jeho teologická snaha učinit relativní pozici pozicí absolutní.

Ruší nauka Svrchované totožnosti rozdíl mezi dobrem a zlem či tento problém právě řeší?

2. Rozbor typických teologických přístupů k problému ukazuje, že náboženství nemůže rozdíl mezi dobrem a zlem absolutizovat, aniž by upadlo do absolutního dualismu. Ale pokud nedojde k opravdové realizaci Svrchované totožnosti, musí být teologický dualismus zachován. Řešení problému je za hranicemi teologie a musí nechat teologii beze změny.

3. Je-li svrchovaná Realita nedualistická, nezeslabuje ani neruší relativní rozdílnosti. Když se řekne, že dobro a zlo jsou relativní, neznamená to, že jejich rozdílnost považujeme za bezvýznamnou.

Na dobro a zlo musíme z konečného hlediska nahlížet jako že vzájemně přispívají k jediné harmonii - jako světlo a stín v malířství - k harmonii tak vrcholné nádhery, že temnota, která je v ní obsažena, i když nepřestává být temnotou, je bez výčitek ospravedlněna.

4. Ničí idea o nezbytnosti zla (**Ó felix culpa!**) (Ó, šťastná to vino!) morální podněty? Takové nebezpečí teoreticky jistě existuje, protože každá pravda může být nebezpečná. Ale živoucí zážitek jednoty člověka s nekonečnem, které nelze uniknout, odstraňuje strach, nejistotu a pýchu, které tvoří základ všech zlých činů. Takový zážitek člověku umožňuje, aby omezenosti konečného světa spíše přijímal, než aby se s nimi potýkal. Přijetí těchto omezeností spojené s respektováním přírodní rovnováhy, je principem pravé disciplíny. (This acceptance of limitations, coupled with a respect for the balance of nature, is the principle of true discipline.)

Realizace Svrchované totožnosti se projevuje ve sjednocovací činnosti, v charitě (v lásce k bližnímu) tak jistě, jako naopak vědomí ega a oddělenosti se projevuje v činech, které lidi oddělují a rozdělují.

### Část 1.

Mohlo by se zdát, že historie teologických a filosofických pokusů nalézt řešení "problému zla" učinila z této otázky území, na něž se bojí vstoupit andělé. Vždyť s ním po celé generace zápasily nejvybranější mozky křesťanské tradice, aby odpověď v podstatě zanechaly tam, kde začala - v tajemství. Avšak tento problém - a my zde máme na mysli způsob, jak je vztýčilo křesťanské myšlení - má nyní již dostatečně dlouhou historii, takže můžeme vypožorovat a vyhodnotit jisté velice praktické následky, které křesťanský postoj ke zlu vyvolal.

Již jsme uvedli, že tradiční a duchovně jednoduší křesťanská kultura trvala pozoruhodně krátkou dobu ve srovnání s tradičními kulturami Indie a Číny - a to navzdory skutečnosti, že s nimi měla tak mnoho společného. V současné době mnohé vysoce nadané mozky naléhavě upozorňují, že bychom se měli vrátit k základním hodnotám a naukám této křesťanské kultury - a ukazují velmi případně a přesně katastrofální okolnosti, které nastaly v důsledku relativismu a empirismu moderního myšlení a v důsledku rozsáhlého výprodeje tradičních pravidel. Tito lidé se však nepřestávají ptát, proč se středověká syntéza tak snadno zhroutila, proč nebyla dosti silná, aby čelila humanismu a racionalismu. Zdá se, že nenacházejí žádnou historickou spojitost mezi středověkou a moderní kulturou jako mezi příčinou a následkem, jako mezi dvěma protilehlými výrazy jediné tendence, které se musely vzájemně střídát tak dlouho, pokud tendence trvá. Zvláštní a vskutku jedinečně násilnický a výbušný charakter moderní civilizace a samotné projevy technického amoku, nejsou

bez kořenů ve středověkém světě. To do západní kultury nespadlo z čistého nebe; to nezavinily nějaké náhodné činy pošetilosti či ďábelské posedlosti, spáchané Williamem z Occamu, Galileem, Descartem nebo Lutherem. Tkví to v jisté zvláštnosti západního myšlení.

Vystopovat původ je nejméně nesnadné právě tak jako posuzovat význam této zvláštnosti. Možná, že nejde vůbec o zvláštnost, nýbrž prostě o přirozenou fázi ve vývoji jistých ras. Skutečnost, že nejsme schopni nalézt něco podobného v jiných kulturách, může být způsobena neznalostí historie, neboť prvních tisíc či patnáct set let indické a čínské kultury, nemluvě o ranější historii orientálních ras, je zahaleno temnotou. Přiklání bychom se k tomu, a vynasnažíme se to zdůvodnit, že jde o přirozenou fázi, ale jisti si tím být nemůžeme, protože srovnatelné rasy mají příliš dlouhou a neznámou minulost. Onou zvláštností je neochota západního člověka být konečným tvorem, přijmout podmínky dočasného života. Tento člověk se zdá být svou přirozeností nekompromisním dualistou, nebo monistou, což říká totéž, je-li monismus dualistovi "řešením" dualismu. Dualista nemůže přijmout konečné, protože je klade do protikladu s nekonečnem; nemůže přijmout přírodu, neboť ji staví do protikladu k Bohu. Nezbyvá mu, než řešit svůj dualismus jedním ze dvou způsobů: buďto musí udělat z nekonečna konečné, nebo udělat konečné nekonečným; musí buďto nutit přírodu, aby se podobala Bohu, nebo nutit Boha, aby byl přírodou. A protože jeho snaha nemá žádný účinek na nekonečno, vláčí konečné do výšin, kde ono už nemůže dýchat, nebo je naplňuje hodnotou a mocí, kterou ono nemůže pojmout.

Takový postoj je vlastní lidem velice sebevědomým, kteří si jasně uvědomují svou vlastní oddělenost od Boha na straně jedné a od přirozeného vesmíru na straně druhé. Pocit izolovanosti a jedinečnosti ega je pocitem hluboké nejistoty, který se projevuje hladovou touhou vlastnit nekonečno. Když se člověk vyvine ze svého primitivního stádia, ztrácí svou **participation mystique** (mystické účastenství), ono ztotožňování sebe se svým kmenem a s půdou, které Lévy-Brühl označoval za hlavní charakteristiku primitivního člověka. Protože se cítí osamělý a pociťuje nestálost, slabost a nahotu svého ega, musí tento "samozvanec", v kultuře a v civilizaci udělat všechno možné, aby uklidnil svou nejistotu, aby utopil svou osamělost v pocitu nekonečna. Ale právě přehnaným zdůrazněním pocitu ega se nekonečno zdá vystupovat proti člověku jako Někdo zcela jiný, zcela protikladný, věčný proti dočasnému, neměnný proti podrobenému změně, všemohoucí

proti omezenému, svatý (ten který je celý - the whole) v protikladu ke hříšnému, proti izolované části (the isolated part). (v angl. originálu whole - celý, holy - svatý, pozn. překl.

Ruku v ruce se zážitkem osamělého a nejistého ega jde pocit viny. "Jsem osamělý; jsem sice svobodný, ale cítím se nejistý. Cítím, že jsem vypuzen ze svého domova. Musil jsem udělat nějakou chybu." Člověk pojedl ovoce sebepoznání a byl vyhnán z ráje primitivního neuvědomování si sebe. Nemá už žádnou jistotu, neboť už zapomněl spoléhat se na své pudry a musí proto svůj život plánovat s vědomou rozvahou. A pak má každý čin, každý krok významný následek. Věčná spása či zatracení spočívají na jediném rozhodnutí. Celkový dojem osamocení, nejistoty, odpovědnosti a viny, který doprovází zrod uvědomování si sebe, je tak nesnesitelný, že se mu musí uniknout za každou cenu.

Existují dvě cesty úniku. Jednou je přisoudit celý neblahý stav hříchu, uznat, že být egem je chybné a prosit onoho Druhého nekonečného o milost a návrat do stavu ráje. Načež pak, jako znamení opravdovosti, musí se ego v myšlení i v činech obviňovat a odříkat sebe a musí se podrobit výcviku v dokonalosti, který podřídí přirozenost konečného a hmotného zákonům nekonečného a duchovního. To je onen "duchovní zápas" mezi duchem a tělem, který předpokládá, že jsou vzájemně v protikladu.

Druhou cestou je nezrušit konečné v nekonečném, nýbrž absorbovat nekonečné do konečného. To se projevuje jako snaha učinit konečné nekonečným pomocí techniky, zrušit omezení prostoru, času a bolesti. Řečeno filosoficky, znamená to dávat lidskému egu božskou hodnotu.

Ani jedna z obou uvedených cest není přísně dogmaticky křesťanská. Ústřední křesťanské dogma je totiž spojení ducha a těla v Kristu. Ale psychologický postoj jak řecko-římského, tak i středověkého křesťanství nahlížel na tělo jako na zlo, a to navzdory dogmatu ve Vtělené a vrozené dobrotě všeho, co Bůh stvořil. Církevní učitelé a otcové v teorii dobrotu těla přijímali, ale v praxi na tělo pohlíželi jako na příležitost k pokušení, a ďábel byl zobrazován jako čistě animální aspekt člověka, jako člověk s rohy a s kopýtky, starověký bůh země - Pan.

Středověký postoj vůči konečnému světu se ovšem snadno příliš zjednodušuje, neboť náhled scholastiků a církevních otců na hřích a zlo byl mnohem složitější než lidové ztotožnění ďábla s tělem. Za zdroj zla se považovalo spíše samo ego než jeho hmot-



ná schránka. To, nač bylo třeba ukázat, odmítnout a vykořenit, to co bylo radikálně v protikladu k Bohu, bylo sobectví egu vlastní, láska k sobě a k majetku, která vychází z pocitu nejistoty. Jak ale vyzorovali lidé s ostrým sebe-uvědoměním, jako byl sv. Augustin a Martin Luther, sobectví je od ega neoddělitelné; ego je sobecké svou přirozeností, protože se zrodilo spolu s pocitem nejistoty. Člověk jakožto ego je skrz naskrz od prapůvodu hříšný a zájem o sebe je i za jeho nejvznešenějšími činy ctnosti. Tak došlo k rozporu mezi Bohem a vlastním středem lidského bytí. Obnovení přátelství s Bohem závisí tedy na tom, aby se potlačila sebeláska ega a nahradila nesobeckou láskou z pouhé ušlechtilosti, láskou, která je vlastní pouze Bohu a nemůže pramenit proto z ničeho jiného než z boží milosti.

Zdá se však, že v praxi byla tato milost darem velice řídkým, a když se to nedalo připsat libovůli boží přízně, muselo se to připsat nedostatku právě oné ctnosti v egu, pro kterou je milost boží nezbytná. Když pak už nebylo nic, co by ego mohlo vykonat, aby si zasloužilo dar milosti, a nepřítomnost milosti byla pouze chybou ega, které víc vykonat nemohlo, aby si milost zasloužilo, stala se situace neúnosnou. Nepomáhalo zdůrazňovat, že přijímáním svátostí byla postačující milost skutečně a objektivně udělena, neboť člověk se cítil vnitřně tak jako dříve. I kdyby byl milost přijal, nebyl si jí vědom a byl proto neschopen ji použít. Jestliže za vše dobré ve mně je odpovědný Bůh a já odpovídám za vše špatné; jestliže sám od sebe nemohu vykonat nic dobrého, přece to, že Bůh odpírá milost, je má chyba a ne jeho - pak rozpor mezi mnou a Bohem je definitivní. Jsem ztracená duše, jsem opět ono osamocené a nejisté ego.

Byl to takovýto stav mysli, který ve skutečnosti rozbil středověkou syntézu. Hřích a sebeláska v člověku byly v naprostém protikladu k Bohu a nesměly mu být prisuzovány. Avšak bez spojení s Bohem, bez milosti nemá člověk sílu, aby se vyhnul hříchu. Když tedy nemá žádnou záruku, že Bůh mu milost udělí, utápí se člověk v pocitu provinilé nejistoty, a z tohoto pocitu musí uniknout. Stává se pak humanistou, racionalistou, egnostikem a ateistou. Neudělí-li mu Bůh milost, aby unikl nejistotě a hříchu, strachu a sebelásce, musí jim uniknout svým přičiněním. Vycvičí svůj skvělý rozum, aby odstranil bolestnou skutečnost, že je konečným egem. Zapomene na svou osamělost v městském hemžení, v orgiích přebujelých komunikačních prostředků a sociálního vření; své viny, hříchy a zločiny odbude vysvětlením, že jsou následkem špatného prostředí, které přece rychle napraví technika výchovy a psychologie; pocit nejistoty

kompensuje tím, že si dokazuje, že je pánem a vládcem přírody. Nyní však stojí člověk tváří tvář skutečnosti, že také toto řešení se zhroutilo. Konečné se prostě nechce dát předělat na nekonečné, a omezení, která jsme překonali v lékařství, v komunikacích, v průmyslu a v dopravě, se nám zase vracejí v hrozivé podobě ekonomického zmatku a války.

Stručně řečeno - životní cíle jak středověké tak moderní jsou ve své podstatě tytéž. Oběma jde o přivlastnění Boha. Prvním slouží jako prostředek svátosti, pokání, umrtvování, modlitby a formální ctnosti, o kterých se doufá, že pohnou Boha, aby vstoupil do ega a odstranil jeho sebelásku. Druzí používají prostředků technických a stále doufají, že člověk jimi může získat bohorovnou sílu, když ovládne vzpurnou přírodu medicínou, výchovou a psychologii. Oba životní cíle jsou vnitřně rozporné. První dává člověku možnost, aby svobodně hledal dobro, ale pouze pomocí milosti boží, bez níž je nevyhnutelně hříšný. Druhý dává člověku volnost, aby vládl přírodě, ale současně jeho vlastní rozum je předurčen přírodním mechanismem.

Ani jeden z obou životních názorů nepřijímá konečnost člověka. Středověká mysl by nepřipustila, že sebeláska je nevyhnutelným důsledkem pocitu nejistoty, který je zase nevyhnutelným důsledkem pocitu ega. Usuzovala takto: Musím být podobná Bohu; nesmím se cítit nejistou; nesmím milovat sebe. Proto jsem vinna." Neviděla, jaká nebetyčná **pýcha** je obsažena v předpokladu, že já, konečné ego, mám být podobno Bohu, a zcela ve shodě s touto pýchou tvrdilo, že člověk má svobodnou vůli tak podobnou Bohu, že v případě hříchu by mohl jednat jako prvotní Příčina. Obdobně má moderní člověk představu, že by měl být schopen zvládnout sebe a přírodu technickými prostředky. A v důsledku tohoto nemožného "měl bych" je západní člověk" jak středověký tak moderní - mučen pocitem viny.

Pocit viny ve své akutní podobě vzniká v dobách rozkladu, když selže nějaký pokus podobat se Bohu. Na konci středověku napadli Luther a Calvin katolický "optimismus", že člověk je polepšitelný, že může dobrými skutky získat nějakou zásluhu, prosazovali nauku o naprosté lidské zkaženosti. Na sklonku moderní doby Barth a Niebuhr napadají optimismus humanistů a svádějí divoké šarvátky v tak zvaném hnutí "zpět ke hříchu" - uvnitř protestantismu.

Kořen obtíží spočívá zřejmě v pojetí hříchu, v názoru, že na lidském egu leží nějaký kategorický imperativ, aby se podobalo Bohu. To je však mimořádně závažný problém, který nepřipouští

žádné snadné řešení. Zbavíme-li se představy hříchu a svobodné vůle, vložíme-li odpovědnost jak za dobro tak za zlo na Boha, zkrátka popřeme-li, že ego je božím obrazem, stojíme, jak se zdá, před dvojnásobným nebezpečím. Prvním je to, že člověk se pak stává pouhou boží loutkou a Bůh svévolným, amorálním a krutým, jakožto jediný původce zločinu, války a tyranie. Druhým nebezpečím je, že taková idea by v člověku podkopala všechny morální pohnutky a plně by omlouvala postoj totální neodpovědnosti. Neviděli jsme snad následky tohoto způsobu myšlení ve výsledcích převládajících filosofií determinismu i za našich dnů? Není snad takové řešení jen jistým druhem úniku z převládajícího pocitu osamělosti, viny a odpovědnosti ega?

Nastává doba, kdy tomuto tak zvanému problému zla musíme prostě čelit tváří tvář. Navzdory všemu, co o něm bylo řečeno nebo napsáno, středověký svět mu nečelil. Nečelil mu ani hnutí "zpět ke hříchu" a půjde-li dosavadním směrem, ukáže se být pouhým bludným kruhem. Aby tito lidé znovu nastolili "důstojnost" lidského ega, musí se jeho bohu podobná svoboda vůle, jeho odpovědnost a jeho schopnost hřešit vrhnout opět do dilematu pelagianismu proti augustinianismu. Pelagiánský náhled, že lidská přirozenost není tak zvrácená, aby nebyla schopna konat dobro bez boží milosti, bude shledán, jako tehdy, při svém vzniku, v rozporu se zkušeností a rovněž s křesťanskými Písmy. Pouze nejnaivnější lidé budou schopni věřit, že ego může vyléčit své vlastní sobectví. Tak znovu zvítězí augustinianismus a znovu nastolí neřešitelný problém milosti. Semi-pelagiánský kompromis, že člověk sice nemá bez milosti svobody činit dobro, ale má svobodu k tomu, aby nabídku milosti přijal či odmítl, zřejmě vrací problém o krok zpět, do stavu, kde zůstává v podstatě nevyřešený.

Dříve než můžeme rozvažovat o světle, které na uvedený problém vrhá metafyzické hledisko, musíme o něm uvažovat podrobněji z hlediska náboženského. Snad již bude zřejmé, že kořen obtíží, s nimiž se náboženství v tomto problému setkává, spočívá v tom, že se **imago Dei** (Obraz boží) ztotožňuje spíše s egem než s Já a že to je opět víceméně nevyhnutelné, jestliže se Já a ego zaměňují. Náboženská mysl však bude ztěžívá nakloněna prosazovat metafyzické hledisko, dokud si neujasní, že pokusy řešit uvedený problém čistě nábožensky jsou bez užítku.

## Část 2.

V náboženských pojmech se dá problém zla vyjádřit přibližně takto:

1. Když člověk nemůže vykonat nic dobrého bez boží milosti, a je-li tato milost nabízena všem, proč potom někteří dar milosti přijímají a jiní ne? Je-li přijetí milosti už samo dobrým počinem, nemusí snad k němu být třeba milosti? Když na tuto druhou otázku odpovíme kladně, neplyne snad z toho, že odpírá-li Bůh milost, je zodpovědný za lidské odmítnutí a tím za setrvávání člověka ve zlém?

2. Na to se odpovídá, že za skutečnost, že člověk sám od sebe nemůže konat dobro, není zodpovědný Bůh; je to důsledek prvotního hříchu, který lze sledovat buď k prvnímu sebevědomému člověku, nebo k nějaké bytosti, která byla dříve než svět a která ze své vlastní svobodné vůle dala sobě přednost před Bohem? Co však pohnulo tuto bytost, ať už to byl člověk či anděl, aby dala sobě přednost před Bohem? Šlo-li o čin bez pohnutky a nikoliv o důsledek nějaké závady v jeho Bohem dané přirozenosti, vzniká problém, zda je pro konečnou bytost možné být prvním hybatelem, tj. provést čin zcela bez příčiny a bez pohnutky.

3. Připustíme-li, že člověk ze své vlastní síly může přijmout nebo odmítnout milost a že toto odmítnutí není důsledek nějaké vady přirozenosti, kterou Bůh opomenul vyléčit, vznikne tentýž problém, jak byl uveden shora: může a chtěl by člověk provést špatnou volbu z čista jasna, bez jakéhokoliv motivu, který jej k tomu předem disponoval bez jakékoliv předcházející vady jako je třeba nevinná neznalost?

Takto vytyčený problém se zakládá na jistých předpokladech:

1. že je nemyslitelné, aby Bůh provedl zlý skutek, či aby byl jakýmkoli způsobem odpovědný za něco více, než za riziko, že k němu dojde;

2. že takové riziko je zahrnuto ve stvoření konečných bytostí, jiných než je Bůh a majících schopnost Boha milovat. Neboť aby byly schopny jej milovat, odevzdávat se mu z vlastního svobodného rozhodnutí, musí být rovněž schopny odmítnout jej milovat a místo toho zaměřit lásku k sobě samým.

Stručně řečeno, považuje se za nemožné milovat v tom nejvyšším smyslu, pokud láska není zcela dobrovolná. Kdyby Bůh přinutil člověka, aby ho miloval, byla by taková láska právě tak mechanická a bezvýznamná, jako lidská láska, která se dává pod vlivem afrodisiak;

3. že rozdíl mezi dobrem a zlem je absolutní, neboť Bůh - Svrchovaná Skutečnost - je ze zásady dobrý. Kdyby rozdílność nebyla absolutní, pak by se nedalo říci o lidských činech, že mají nějaký věčný a proto skutečný význam;

4. že boží prozřetelnost a vševědoucnost není omezena svobodou stvořené vůle. Vědět, že člověk bude hřešit, neznamená mu k tomu dávat podnět. Kdyby Bůh odmítl stvořit ty, které předem zná jako hříšníky, znamenalo by to zbavit člověka svobody hřešit.

Jádro problému - připustíme-li možnost svobodné vůle - je v tom, může-li to být svoboda toho druhu, aby mohla Boha odmítnout i při dostatečné znalosti jeho slávy a při žádných závadách v přirozenosti. Jestliže však svobodnou vůli nepředpokládáme, pak je problém rozhodnout, jaká je funkce zla v božském plánu a lze-li udržet základní smysl hodnot.

Převážná většina katolických teologů měla za to, že zlo je třeba přisuzovat výhradně svobodné vůli stvoření - alespoň prvotně. I když to nevystihuje skutečnou pravdu, je takový názor přirozený a dokonce nezbytný v epoše, kdy člověk prožívá osamocenost a izolovanost svého ega. Je možné, že tento zážitek je ve vývoji lidského vědomí nezbytným stádiem - a je-li tomu tak, pak víra ve svobodnou vůli je v tomto stádiu správná a přirozená, jako je správné a přirozené, když dítě bere vážně své vzdušné zámky. Znovu tedy i kdyby metafyzický náhled nabízel velice odlišné řešení problému, nezavrhoval by katolickou teologii jako chybnou. Naopak, předpokládal by, že je relativně správná; relativně - to znamená vzhledem k soudobému stavu vědomí člověka. Kdyby naznačil, že náboženský náhled na tuto věc není správný absolutně, znamenalo by to pouze, že náboženská nauka nemůže být absolutní z přirozené povahy věcí. Snaha náboženskou nauku absolutizovat znamená zavádět analogii příliš daleko a je dalším příkladem naší snahy dělat z konečného nekonečné.

Když se však díváme na selhání středověkých i moderních pokusů vlastnit Boha a na prudkou krizi, do níž celý svět vehnala civilizace odmítající přijmout konečnost - je zcela dobře možné, že jsme svědky nasmělých začátků změny ve vědomí západního člověka. V takovou změnu by bylo ovšem třeba vřele doufat, má-li se lidstvo vůbec něčemu přiučit ze své přítomné historie; a je možné, že rostoucí vliv orientální kultury na západní svět je známkou, že se začíná něco měnit. Jak jsme už naznačili, nezáviselí změny tohoto druhu přímo na uvědoměném přijetí nového náhledu velkým počtem lidí. Obrovský vliv v těchto věcech

má malá přesvědčivá menšina. Není snad příliš smělé doufat, že běh událostí zburcuje takovou menšinu, aby si uvědomila, že není žádný podstatný protiklad mezi lidským konečným vědomím a nekonečnem a že je v povaze nekonečna omezenosti nerušit, nýbrž milovat.

Hlediskem, které západní člověk dosud nebyl schopen přijmout, je, že v oblasti konečného řádu nemůže dobro existovat bez zla. Západní teorie svobodné vůle tvrdí, že zlo je zcela zbytečnou závadou končeného řádu a nahodilého bytí. Dobro z něj může vzniknout vlivem všemocné prozřetelnosti boží; je však nemyslitelné, že by Bůh byl stvořil vesmír, v němž zlo je nezbytným prvkem. Zlo proto bylo vneseno do řádu věcí na základě výhradné odpovědnosti stvořené vůle.

Je důležité chápat podmínky, za nichž může dojít k jasné morální volbě mezi láskou k Bohu a láskou k sobě. Lze si ztěžít představit, že člověk za takových podmínek někdy existoval a proto katolická tradice zanáší původ zla až do andělských oblastí - k pádu Lucifera, nejvyššího a nejskvělejšího ze stvořených duchů. Tato tradice má velkou výhodu v tom, že morální problematiku klade do nejvyšší formy, neboť odstraňuje všechny důvody pro nalezení původu zla v nutné omezenosti lidského stavu.

Jsou tři podmínky, za nichž lze svobodně a uvážene vzdorovat boží vůli:

1. Aby se zamezilo přisuzování zla nevědomosti, musí stvořená vůle mít dostatečnou znalost Boha, která by jí dokonale ujasnila, že Bůh je nesrovnatelně větším dobrem, než jakékoliv jiné, a že zvolení kteréhokoliv menšího dobra za svrchovanou lásku, bude mít naprosto zhoubné následky. Tím, že katolická teologie z Lucifera dělá prvního hříšníka, neponechává v tomto ohledu žádnou pochybnost. Jako nejskvělejší z andělů měl o slávě boží bezprostřední vědomí a jasně chápal, jaké následky bude odmítnutí této slávy mít.

2. Aby se zamezilo připisování zla nějakému přirozenému a vrozenému nedostatku schopnosti, musí být stvořená mysl nadána schopností milovat Boha.

3. Z téhož důvodu musí být stvořená vůle vybavena racionální přirozeností, schopnou rozlišovat mezi tím, co je pro ni dobré a co je pro ni zlé, neboť jinak by sebeláska mohla být přisuzována vrozené blbosti.

Na nás se požaduje, abychom věřili, že za uvedených podmínek stvořená bytost vykouzila z ničeho nenávist tak

neuvěřitelnou, že odsoudila sebe a nesčetné další k věčnému zatracení. Říkáme "z ničeho", neboť v přirozenosti této bytosti jak ji Bůh stvořil, nebylo nic, co by takový čin činilo nezbytným. Původ činu spočívá pouze ve svobodě vůle dát se směrem, k němuž ji absolutně nic nenutí ani nepobízí mimo to, jak stále tvrdí sv. Tomáš, co považuje za své vlastní dobro. Avšak v tomto případě v Luciferově znalosti jeho vlastního dobra nebyla žádná závada; neměl nesnáze s nepochopením či pochybami. Chápal sebelásku jako své dobro navzdory jistému a nevyhnutelnému poznání, že tomu tak není - a to se nedá přisuzovat nějaké závadě v racionalitě.

I když připustíme, že takový čin byl možný, jakkoli se může zdát neuvěřitelný, nemůžeme se zbavit dojmu, že se podezřele podobá "Prvotní příčině" (First Cause), že volba chtěné sebelásky místo lásky k Bohu byla činem bez popudu. Sv. Tomáš se snaží dostat z této tísně tvrzením, že "prvním hybatelem" činu byl Bůh, neboť Bůh uvádí v pohyb všechny vůle ve směru k dobru, ale že odklon ze směru pohybu nebyl z Boha, proto že onen čin nebyl bez popudu, absolutně, nýbrž pouze nahodile.

Bůh je příčinou každého činu pokud je čin činem. Hřích však poznamenává bytí a činnost vadou. Tato vada ale pochází ze "**stvořené příčiny**", to je ze svobodné volby, jakožto odchylky od řádu "prvotní Příčiny", to jest od Boha. Z toho plyne, že vadu nelze spojovat s Bohem jako by byl její příčinou, ale se svobodnou volbou; právě tak, jako vada kulhání je způsobena deformací nohy a nikoli hybnou silou, která nicméně je příčinou všeho co v kulhání představuje. Obdobně je Bůh příčinou toho, co je v hříchu činností, přece není příčinou hříchu, neboť nepůsobí, že činnost má defekt. (Summa Theol., I-II, Q. 79 a.2)

Co ale potom je příčinou oné vady v činnosti, oné deformace nohy, která vede na scestí sílu pohybu? Sv. Tomáš odpovídá, že příčinou je stvořená vůle. Ale proč stvořená vůle působí tuto chybu? Proto, odpovídá, že je zde nepořádek, který se nazývá aktivní zlá vůle.

"Vůle se dostává mimo řád, jestliže miluje nějaké menší dobro...když neuspořádaná vůle miluje nějaké dočasné dobro - například bohatství a radovánky - více než řád rozumu či božský zákon či boží lásku..dochází k tomu, že je ochotna utrpět ztrátu nějakého duchovního dobra, aby mohla získat jisté dočasné dobro. Takže zlo je pouhá ztráta nějakého dobra a takto si člověk vědomě přeje duchovní zlo, což je zlo absolutní - zbavuje se tím duchovního dobra, aby získal dobro dočasné; a proto se o něm

praví, že hřeší ze zlé vůle či úmyslně, neboť zlo zvolil vědomě." (Summa Theol., I-II Q, 78, a.1)

To však pouze znamená, že dotyčná vůle je v takovém nepořádku, že si přeje obětovat dobro větší za dobro menší. To nevysvětluje onen nepořádek. Neukazuje to **jak** se vůle dostala do takového nepořádku, že volí menší dobro, že si přeje vědomě absolutní zlo. Nejdříve musí uvést do nepořádku sama sebe a potom jako důsledek toho nepořádku musí být tak neuvěřitelně stupidní a zlá, aby dala přednost menšímu dobru před tím vskutku největším. Ale proč by měla či chtěla uvádět do nepořádku sebe? Takové přání obsahuje již nepořádek samo o sobě. Pročpak "odpadá od řádu Prvotní příčiny"? A co se nepořádkem vlastně myslí? Neznamená snad takové odpadnutí, že nepořádek vůle jest již přítomen, aby odpadnutí učinil žádoucím?

V tomto bodě se problém točí v bludném kruhu. Jestliže nelze říkat, že vůli do nepořádku uvedl Bůh, pak nepořádek musila vytvořit v sobě vůle bez jakéhokoliv důvodu. Vůle byla zpočátku v pořádku, potom z čista jasně se náhle rozhodla pro nepořádek, a to bez jakékoliv vrozené slabosti, za níž by bylo možno činit odpovědným Boha ( - and through no inherent weakness for which God can be considered responsible). Ale sv. Tomáš trvá na tom, že vůle jedná pro dobro neproměnně. Takto by však bylo nesmyslné, aby původně spořádaná vůle považovala za dobro nepořádek; takto může postupovat již jen zmatená vůle.

Jestliže tedy vyloučíme možnost, že nepořádek pochází z Boha či z vady rozumu, nebo ze sklonů v přirozenosti, kterou Bůh stvořil a za níž by tedy měl být zodpovědný, stojíme buď před úplnou absurditou, nebo tvrdíme, že původcem zmatení vůle je sama Prvotní Příčina. Uprostřed čisté dobroty vynořuje se náhle princip zla - odnikud. Jakkoliv může být absurdní předpokládat víc než jednu Prvotní Příčinu, je to právě to, co tomistické řešení vyžaduje: Zlo nemůže být připsováno absolutnímu nebytí, neboť to by nemělo sílu vytvářet v bytí defekty jakéhokoliv druhu ať už absolutní nebo nahodilé. Proto musí být připsováno síle, k níž Bůh nedal podnět, což ihned vede k absurdnímu předpokladu absolutního dualismu, k dualismu již obsaženému v teologii, která může přijmout nezbytný důsledek takového absolutního zla, totiž věčné peklo - jako protiklad k věčnému nebi.

Tento nemožný závěr je nezbytným důsledkem snahy absolutizovat náboženské a speciálně morální stanovisko. Avšak náboženská mentalita se obává, že, nejsou-li morální hodnoty absolutní, jsou prakticky zničeny. Důvodem tohoto strachu je to,



že se mylně klade absolutní či nekonečné do protikladu k relativnímu konečnému a že se mylně předpokládá, že v určité době budou věci relativní a konečné zrušeny v absolutnu a nekonečnu.

Kdyby teologové mohli připustit, že zlo je přísně relativní a že absolutní zlo neexistuje (což je předpoklad, který svatý Tomáš jaksi nedůsledně připouští) (Contra Gentiles III, 15), nebylo by námitek vůči tvrzení, že Bůh je stvořitelem relativního zla. Neboť v očích Boha relativní zlo by nebylo zlem absolutně. Ve spojení s relativním dobrem - tak jako je spojeno světlo se stínem v malířském díle - dalo by se říci, že zlo slouží je nezbytné pro nějaké vyšší dobro, které v řádu konečného světla odhalíme - podobně jako krásu v obraze - až tento řád budeme nahlížet v jeho úplnosti.

Takový náhled byl vskutku zastáván křesťany a jasně je i náhledem mnoha autorů Bible.

*"Já jsem Hospodin a jiného už není.*

*Já vytvářím světlo a tvořím tmu,*

*působím pokoj a tvořím zlo,*

*Já Hospodin konám všechny tyto věci...*

*Běda tomu, kdo se chce přít se svým Tvůrcem,*

*střep z hliněných střepů.*

*Což smí hlína říci svému tvůrci:*

*"Co to děláš?"*

*(Izaiáš 45, 7,9)*

Svatý Pavel opakuje tutéž myšlenku:

*"Smilovává se tedy nad kým chce a koho chce činit zatvrzelým. Snad mi řekneš: "Proč nás tedy Bůh ještě kárá? Může-li se vůbec někdo vzepřít jeho vůli? Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu? Řekne snad výtvor svému tvůrci: proč jsi mne takhle udělal? Nemá snad hrnčíř hlínu ve své moci, aby z téže hroudy udělal jednu nádobu ke vznešeným účelům a druhou ke všedním? Jestliže Bůh chtěl ukázat svůj hněv a zjevit svou moc, a proto s velkou shovívavostí snášel ty, kdo propadli jeho hněvu a byli určeni k záhubě, stejně chtěl ukázat bohatství své slávy na těch, nad nimiž se smiloval a které připravil k slávě," (K Římanům IX, 18-23)*

Avšak přes liturgické varování "Pamatuj člověče, že prach jsi a v prach se obrátíš", křesťanská mysl nebyla nikdy schopna přijmout představu, že člověk je pouhou mrtvou hlínou v rukou

božského hrnčíře. Kdyby se uvedeným pasážím z druhého Izaiáše a sv. Pavla dal jejich plný důraz, zdálo by se, že dělají z člověka pouhou loutku v ruce velice svévolného Boha, který rozdává hněv a smilování podle pouhého rozmaru. Takový vskutku je Bůh Kalvínův, na něhož může katolické vědomí reagovat pouze s hrůzou.

Máme-li tedy zavrhnout obojí - jak zahalený dualismus Luciferův a řešení svobodné vůle, tak zjevně nespravedlivé řešení hlíny hrnčíře - co potom zbývá? Nejdříve se ptejme, čím to je, že křesťanské cítění se znovu a znovu vrací k myšlence, že člověk je víc než hrnčířská hlína. Důvod spočívá v oné zvláštní intuici o věčné totožnosti, o níž jsme se zmínili v předchozí kapitole. Pokud se však tato totožnost zaměňuje s egem, s lidským oduševnělým tělem a pokud se proto s tímto egem spojuje svoboda vůle, musí problém zůstat bez řešení. Jakmile se však ujasní, že středem lidské bytosti není ego, nýbrž Já, a že toto Já je vtělením úmyslného sebeomezení nekonečna (and that the Self is the incarnation, the deliberate selflimitation of the infinite), pak se ukáže, že v teorii hrnčíře a hlíny není vůbec žádná křivda. Neboť za takových okolností vědomý duch v oněch hliněných nádobách, který pociťuje hněv a soucit, tyto nádoby nakonec vykupuje.

Z toho tedy plyne, že naše intuice svobodné vůle pochází v principu z toho, že Já tvoří jednotu s nekonečnou svobodou, že naše vůle je v poslední instanci identická s nekonečnou vůlí. Jestliže toto činí z možnosti pravé lásky mezi člověkem a Bohem pouhý prázdný řečnický obrát, pak se ze stejného důvodu zhroutí i nauka o Trojici - jak jsme ukázali. Lásky Boha - Syna k Bohu - Otci by pak musela být obdobně prázdnou frází.

Chybným momentem v teologických východiscích k problému zla je to, že nelze tvrdit o člověku, že miluje Boha, pokud to nedělá ze své vlastní vůle. Vždyť je skutečností, že když prožíváme velkou lásku, prožíváme ji jako násilí; zbožňujeme ty, které nemůžeme nezbožňovat. Avšak akt lásky není prostě mechanický. Prvek svobody v lásce, který v naší intuici vždy přetrvává, je důsledkem skutečnosti, že láska, kterou my milujeme, je láskou Boží. Ze sebe samých, jako jednotlivá ega, žádnou lásku, kterou bychom dali Bohu, nemáme. Milujeme ho jeho vlastní láskou jako zrcadla obrácená ke slunci odrážejí jeho světlo.

*"Pokud člověk miluje něco jiného než Boha či něco vně Boha, není svobodný, protože lásku nemá. Takže není žádná vnitřní svoboda, která se neprojevuje v dílech lásky... Tak jako lze*

*Boha vidět pouze v jeho vlastním světle, tak také může být milován pouze jeho vlastní láskou" (Mistr Eckhart: Kázání. Překl. Claud Field str. 54 a 57), Etienne Gilson "The Spirit of Mediaeval Philosophy" - Duch středověké filosofie, Londýn a New York 1940, str. 274) (to je pramen dalšího citátu, který začíná slovem Lidská láska....)*

A skutečně je to vlastní boží láska, která v nás působí, i když si nejsme vědomi, že jejím pravým objektem je Bůh.

*"Lidská láska, přes všechnu svou nevědomost, slepotu a dokonce přes zřejmé omyly, není nikdy ničím jiným než účastenstvím konečných tvorů na vlastní lásce Boha k sobě Samému. ...Dokonce uprostřed nejnižších radovánek i ten největší prostopášník stále hledá Boha; ba dokonce, pokud jde o to, co je v jeho činech pozitivního, to znamená ve všem, co z nich činí analogii pravé lásky, je to Sám Bůh, kdo v něm a pro něj hledá Sebe." (Etienne Gilson)*

### Část 3.

Hrůza ze zla, kterou prožíváme, i když jde pouze o relativní zlo, způsobuje, že náboženská mysl couvá před myšlenkou, že by mohlo jít o vůli boží. Avšak nutné důsledky teorie, že zlo má svůj původ ve svobodné vůli anděla či člověka, jsou doslova nekonečnou hrůzou či přesněji hrůzou věčně trvajícím (everlasting horror). Představa Boha, který může připustit světový řád, zahrnující byť i jen možnost věčně trvajícím pekla, je jistě více a hlouběji nemorální, než idea Boha, který může být příčinou relativního zla. Nic není nemorálnější než absolutní moralismus. (Nothing is more immoral than absolute moralism.)

Naopak, jestliže zlo je relativní a jestliže vědomí, které je zažívá, je vtělením věčného bytí, je možné vytvořit teorii konečného vesmíru, která dává smysl. Obstojí-li taková teorie, pak není bez věčného a pozitivního významu žádný hřích, žádná agonie v celé historii vesmíru. I když se ještě musí zvážit vlivy takového náhledu na morální pohnutky, byla by teorie vesmíru, tak jak ji máme na mysli, daleko bližší morálnímu smyslu nežli "řešení" se svobodnou vůlí nebo s hrnčím a hlinou.

V předchozí kapitole jsme vytyčili hypotézu, že konečný vesmír je ve vědomí nekonečna okamžitým souběžným a samovolným projevem jeho vlastního "obrazu". Když chápeme nekonečno jako vše zahrnující, jako základ a příčiny subjektů i objektů a všech vztahů, pak nachází svou nejvyšší konečnou

analogii v lásce. Láska totiž obsahuje dva prvky či pohyby - pohyb oddělování a pohyb spojování, prvek frustrace a prvek uspokojení. Má-li se láska vůbec projevit, to znamená, má-li dojít k jakémukoliv projevu lásky v konečném řádu, pak je nemožné, aby milující a milovaný byli identičtí ve smyslu prosté jednoty. Jsem-li já svým milovaným, pak nemám koho bych miloval. K milování musí být spojení s milovaným - ale též oddělenost. Vždyť láska je tvůrčí napětí; je podobná struně hudebního nástroje - jediná struna, avšak vychylující se v protilehlých směrech. Je-li napjata příliš málo, nebo je-li přepjata tak, že praskne, nevydá žádný zvuk. Dokonalost lásky se podobá dokonalému naladění struny; neboť láska dosahuje svého naplnění, když dochází k vrcholnému spojení mezi dvěma bytostmi, které zůstávají trvale oddělenými. Jednota v dualitě je zákonem konečného světa.

V zásadě je nekonečno jednotou, avšak jednota v konečném světě se nemůže projevit bez duálnosti. Nekonečno je v zásadě životem a bytím, ale v konečnu se život a bytí nemůže projevit bez nevědomí. V zásadě je nekonečno světlem a dobrem, ale světlo a dobro se v konečnu nemohou projevit bez tmy a zla. To nelze chápat tak, že v této nutné polaritě je něco nedokonalého či politováníhodného. Naopak z hlediska věčnosti se v těchto protikladech spatřuje harmonie, v níž temná stránka dokonce zvyšuje krásu světla. Smrt činí život živějším, tma působí, že světlo jasněji vyniká, oddělenost činí spojení v lásce intenzivnějším; utrpení a zlo jsou významným prostředím pro odvahu a pokání a zdokonalují nádheru dobra.

Z posloupného stanoviska Já v čase harmonie vidět není. Dvojice protikladů se střídají a vědomí by rádo zadrželo světlo a potlačilo tmu. Avšak ze simultánního stanoviska Já ve věčnosti se mísí světlými a tmavými barvami do harmonie, jejíž celkový dojem je o tolik nádhernější, než světlo, život či dobro, které poznáváme prostě jako takové v postupném pořádku, že ta naprosto neporovnatelná krása vize učiní i z toho nejohavnějšího zla prožívaného v čase nekonečnou hodnotu. Jestliže se pak Já, vtělené v každém z nás má v plnosti času probudit k vidění celého řádu konečna tak nádhernému, že i nejhorší zla se změňí v nástroje krásy - pak můžeme uvažovat o malém zlomku slávy této vize právě v hlubině přítomného zla, které bude touto slávou víc než vyrovnáno.

Ve svém současném stavu vědomí stojíme jako by s očima přímo u obrazu, takže najednou můžeme vidět jen jednu malou bezvýznamnou barevnou skvrnu. Avšak ve svém věčném stavu stojíme tak, že vidíme celé plátno. Z tohoto stanoviska zlo není

zlem, jak je nyní známe; je to stín, který je v harmonii se světlem. Pouze matně můžeme odhadovat umění, jehož je třeba ke sladění takových stínů, tak intenzivní černě jako je špína a zkaženost našich měst, mučení v koncentračních táborech, ohybné pokrytectví samospravedlivých a žalostné utrpení nemocných, zmrzačených a šílených. Nikdo nemůže odsuzovat lidi, co prožili takové věci a jsou tak zatrpklí, že se Boha mohou dovolávat pouze proto, aby věčně zatratil ty, kteří jsou za ně zodpovědni. Ať je takový soud jakkoliv nedomyšlený, nelze od lidské mysli **in extremis** (-nacházející se v krajní situaci) očekávat, že bude považovat zlo ve shodě s nekonečným božím porozuměním. Kdo by si dovolil odsuzovat nedomyšlenost vpravdě lidskou, když i světci (z nichž většina poznala utrpení a zlo až do kořenů) se považovali za hříšníky, kteří si zasloužili takový trest?

Uvedený náhled na funkci zla v konečném řádu se však hluboce shoduje s takovými - vpravdě základními křesťanskými dogmaty, jako je Vtělení a Trojice boží. Bohočlověk Kristus na kříži je nepochybně naší nejvýmluvnější náboženskou analogií nekonečna, prožívajícího všechny lidské bolesti a neštěstí. A je-li vesmír konečným obrazem Trojice, musí vyjadřovat v postupném časovém řádu jak jednotu Syna s Otcem, tak i rozdílnost Syna od Otce - rozdílnost jako odpadnutí člověka od Boha v Adamovi a jednotu jako spojení člověka s Bohem v Kristu - v druhém Adamovi. Tím je také osvětlen veliký "temný výrok" Ježíšův:

"Je nutno, aby pokušení (v anglickém originálu výraz "offences - provinění) přicházelo, ale běda tomu od koho pokušení pochází." Výrok, který přivádí na mysl problematickou úlohu Jidášovu, jehož zrada na Mistrovi urychlila Výkupnou oběť. Dokonce i Církev činí narážku na tento náhled v podivných slovech pašiového chvalozpěvu při žehnání svíce na Bílou sobotu:

**Oficiální verze** *"Nic by nám neprospělo, že jsme se narodili, kdybychom nebyli vykoupeni. Ó, jak obdivuhodně se sklání k nám Tvá otcovská dobrota! Jak nedocenitelný to projev tvé lásky: Syna jsi vydal, abys vykoupil služebníka! Vpravdě nezbytný hřích Adamův, který Kristus zahladil svou smrtí. Ó, šťastná vina, pro kterou přišel Vykupitel tak vznešený a veliký!"*

Jak se dá očekávat, nebyl k tomuto principu zcela slepý ani tak velký myslitel, jakým byl sv. Tomáš.

*"Ve světě je mnoho dobrých věcí, které by nemohly být, kdyby nebylo zla. Tak by nebylo trpělivosti spravedlivých, kdyby nebyla zlovůle utlačovatelů; nebylo by také trestající spravedlnosti, kdyby nebylo zločinů, a dokonce ve fyzickém řádu*

*by nedocházelo ke zrodu věcí, aniž by zanikly jiné. Z toho plyne, že kdyby z vesmíru bylo boží prozřetelností zcela vyloučeno zlo, bylo by nezbytné velice snížit počet věcí dobrých. Nemusí k tomu dojít, protože dobro je silnější v dobrotě, než zlo ve špatnosti."*

A dále:

*"Kdyby bylo z některých částí vesmíru odstraněno zlo, velice by se snížila dokonalost vesmíru, neboť krása vyplývá z uspořádané jednoty dobrých a špatných věcí; vidíme, že zlo vzniká z nedostatku dobra, a přece mnohé dobro je z prozřetelnosti způsobeno právě zlem - tak jako tiché odmlčení dodává zpěvu sladkost." (Contra Gentiles III. Lxxi)*

Nauka o Svrchované totožnosti tedy hodnoty dobra a zla ani na jedné straně, ani na druhé straně neabsolutizuje. Na obojí nahlíží jako na relativní vůči vyšší harmonii a zlo chápe jako oddělovací pohyb lásky, jak je zažíván z omezeného hlediska posloupnosti a času. Dobro, které je v této soustavě právě tak nezbytné jako zlo, je projevem sjednocujícího pohybu lásky v čase. Svůj vrcholný vzor nachází v Kristu (It finds its supreme archetype in Christ), tak jako oddělovací pohyb nachází svůj archetyp v Adamovi nebo v Luciferovi, který je ve Starém zákoně téměř beze změny zosobněním oné "temné stránky" či hněvu božího. Jakkoliv hrozný se může tento separativní pohyb jevit z hlediska konečného světa, realizace Svrchované totožnosti umožňuje říci se sv. Pavlem:

*"Soudím totiž, že utrpení nynějšího času se nedají srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena." (Řím VIII, 18)*

Ve světle vidění věčnosti spatřujeme, co z hlediska času nazýváme zlem, v pravém kontextu jako podstatný prvek harmonie, která je dokonalejší než jakékoliv množství dočasného dobra - jako bylo řečeno o Bohu "Tvé oči jsou čisté, nemohou se dívat na zlo a hledět na trápení." (Abakuk I, 13)

Možná, že až příliš snadno vidíme, v čem je pojednání sv. Tomáše o původu zla chybné: je to pokus řešení problému rozumově - a jak jasně ukázal Berdiajev ve své knize **Freedom and the Spirit** (Svoboda a Duch): v jakémkoliv racionalistickém náhledu na duchovní svět svoboda je předem vyloučena. Pro Berdiajeva je však rovněž rozumovou konstrukcí idea, že zlo je fází projevu většího dobra, která se jeví jako zlo jen konečnému lidskému poznání. Zdálo by se, že zbavuje člověka jako takového veškeré reálné svobody a ponechává pouze svobodu Boží. Berdiajev trvá na tom, že musí být zachována určitá míra lidské svobody, v níž zlo nachází svůj původ. Jeho pojednání o

uvedeném problému je pravděpodobně nejhlubší v celé teologické literatuře.

Pro Berdiajeva - jako pro křesťanskou mysl obecně - nemůže existovat žádný významný vztah mezi člověkem a Bohem, který by nebyl svobodný na obou stranách a kde by nebyl ontologický (bytostný) rozdíl mezi oběma. I když pochopil, že čistý monoteismus je ve své podstatě monismem a že smysluplnost boží může být uhájena pouze naukou o Trojici, neaplikoval logiku vztahů mezi Osobami Trojice na vztah mezi Bohem a člověkem. Nemohou-li člověk a Bůh mít pravý vztah bez ontologického rozdílu a bez svobody člověka, která je odlišná od svobody Boží - musí z toho vyplývat, že je nemožný také pravý a významný vztah mezi Osobami Trojice.

*"Tajemství jednoty mezi dvěma osobami nalézá své řešení v Trojici...Království lásky ve svobodě je královstvím Trojice. Zážitek svobody a tragedie, kterou v sobě chová, přivádí nás k Trojici..Absolutní monoteismus je vždycky despotický, neboť nahlíží na Boha jako na absolutního vládce a svobodě neponechává žádný prostor. Pouze náboženství Boha ve třech osobách se podařilo definitivně opustit monarchistickou či imperialistickou koncepci Boha tím, že ukazuje život boží jako božskou Trojici a tak zachraňuje svobodu." (Freedom and The Spirit, Londýn 1935, str. 139)*

Jestliže však idea Trojice zachraňuje svobodu v Bohu, jestliže fakt, že Otec, Syn a Duch svatý jsou všichni Bohem, jim neodnímá význam a svobodu, pak obdobně k odnětí jich, když lidské Já a nekonečno - **atma a Brahma** jsou rovněž rozdílní a přitom jsou jedním. Z téhož důvodu, jak bylo ukázáno, neexistuje ani monarchistická či imperialistická tyranie Boha nad lidskou loutkou.

Při objasňování původu zla se Berdiajev dostává mimořádně těsně k metafyzickému stanovisku tím, že tento původ hledá v prvotní svobodě, ve stavu nekonečné možnosti za hranicemi dobra a zla, z níž vycházejí všechny projevy života. Tato prvotní svoboda spočívá v samých základech lidského vnitřního bytí.

*"Možnost zla je latentní v tajemném principu bytí, v němž spočívá ukryt každý druh možnosti. Prázdnota (Boehmeův **Ungrund**) není zlem, je to pramen každého druhu života a každého projevu bytí. Ukrývá v sobě možnost jak zla tak dobra. Irracionální a tajemná prázdnota prvopočátku spočívá v srdci všeho vesmírného života, je však tajemstvím za hranicemi logiky". (Tamtéž, str. 165)*

Protože Berdiajev neztotožňuje tuto prvotní "prázdnotu" s Bohem, ani nevidí v náboženské představě její analogii, je pro něj skutečně nemožné, aby unikl takové úchylce, že hledá původ dobra i zla v nějakém principu **před** Bohem. Jeho pokus uniknout z této úchyvky je sice duchaplný, ale zcela neuspokojivý.

*"Na počátku bylo Slovo - Logos, Vůle a Světlo." Tato věčná pravda náboženského zjevení však pouze říká, že království světla a vůle se realizovalo na počátku v bytí a že Logos vítězil od počátku nad temnotami jakéhokoliv druhu. Božský život je tragedií. Už i na počátku, před vznikem světa, existovala iracionální prázdnota svobody, která musila být osvícena Logosem. Tato svoboda není formou bytí, které existovalo bok po boku s Božským Bytím, **Logosem** či Myslí. Je to spíše princip, bez něhož by bytí nemohlo mít pro Boha žádný význam, princip, který jedině ospravedlňuje záměr se světem. Bůh stvořil svět z ničeho, ale bylo by stejně pravdivé, že jej stvořil ze svobody." (Tamtéž, str. 165)*

Hledání původu zla mimo Boha či před Bohem má nevyhnutelně za následek, že Boha zbavíme jeho nekonečnosti a učiníme jeho život odvislý od nějakého jiného principu, který je od něho odlišný a pro něj nutný.

*"Stvoření musí být založeno na oné bezmezné svobodě, která existovala v prázdnotě dřív než se objevil svět. Bez svobody nemá stvoření pro Boha žádný význam. Na počátku bylo Slovo, ale na počátku byla též svoboda. Ta není v protikladu vůči Slovu, protože bez ní neexistuje Smysl Slova. Bez temnoty není světla. Dobro se projevuje a vítězí v kruté zkoušce zla. Svoboda umožňuje obojí - dobro i zlo." (Tamtéž, str. 165-6)*

Aniž si to přeje, připouští Berdiajev, že zlo je nezbytné pro projev dobra v konečném světě, a tím chtě nechtě je podřizuje vyššímu dobru, dobru absolutnímu, tvůrčí aktivitě boží, v níž je, jak je Berdiajev nucen připustit, zlo nezbytným prvkem. "Bez temnoty není světla". Pak ale, je-li světlo dosti skvělé, ospravedlňuje temnotu. A je-li temnota ospravedlněna, není zde žádná nutnost oddělovat prvotní svobodu, v níž temnota vzniká, od Boha. Prázdnota prvotní svobody je vlastní nekonečná přirozenost Boží.

Tato odpověď na daný problém však není, jak to Berdiajev předpokládá, pouhou rozumovou konstrukcí. Ukázat, že zlo je nutné, neznamená podřítit nutnosti celou oblast bytí, ani to neznamená, pokoušet se učinit absolutně všechno dostupným rozumovému vysvětlení. Existuje stupeň, kde vysvětlování zcela ustává, hranice, za níž je už jen tajemství božského bytí. Nelze



nalézt žádný možný důvod k tomu, aby se vůbec něco vynořilo z nekonečné svobody. Obdobně nelze nalézt žádný důvod pro skutečnost, že zlo je nutně podřízeno vyššímu dobru; je možné si představit, že by bývalo mohlo být dobro nutně podřízeno vyššímu zlu. Můžeme jen vzdávat nejhlubší dík za tato dvě svrchovaná mysteria, za tyto dva zcela nenutné akty božské svobody (unnecessary acts of divine freedom). Samy o sobě dostačující, aby obhájily jak boží svobodu, tak boží lásku.

Musíme být nicméně opatrní, abychom rozlišovali náboženské a metafyzické pojetí. Náboženská idea Boha předpokládá, že se člověk ztotožňuje se svým egem, a pokud se člověk cítí být egem a ničím víc, je nezbytné a téměř nevyhnutelné, že vytváří svůj vztah k Bohu jako svobodná a nezávislá bytost k bytosti druhé. Tato situace se stává problematickou, jakmile se ji snažíme zabsolutizovat, a to z toho prostého důvodu, že to absolutní situace není. Náboženské hledisko však není a nemůže být absolutní a nemůžeme proto doporučovat žádnou změnu náboženské nauky o problému zla. Pokud se člověk cítí být egem, zoufal by si, kdybychom ho zbavili svobody (či pocitu svobody), protože by se cítil být pouhým pěšákem božského tyrana. Navíc pak, právě tento pocit svobody ho nakonec přivede k objevu, že je víc než jen ego.

A ovšem Berdiajevův důraz na to, že lidské bytí má svůj základ v téže prvopočáteční svobodě, která je podstatou tvůrčí aktivity boží, to je přesně intuice Svrchované totožnosti. Náboženská polarita Bůh-člověk je v metafyzice překonána, ale ne zrušena, neboť neduálnost Svrchované totožnosti zhrnuje v sobě všechny rozdílnosti a chová k nim sympatii. Náboženství však nemůže chápat metafyzický postoj jinak než jako monismus. Realizaci totožnosti s nekonečnem nemůže chápat jinak než jako popření člověka, lidské svobody a všech významných vztahů. O Svrchované totožnosti však nelze tvrdit - protože přesahuje polaritu Bůh-člověk -, že odnímá člověku svobodu a ponechává ji pouze Bohu; svoboda Já je právě tak svobodou člověka jako boží; je to jedna svoboda, jeden základ, umožňující všechny možné vztahy a tvořící jejich východisko. Bez tohoto společného základu by nikdy nemohl vzniknout vztah mezi člověkem a Bohem, právě tak jako bez společného božství by se nikdy nemohli Otec a Syn vzájemně milovat.

Celé toto pojednání o teoretických potížích teologického řešení problému zla nesměruje, jak už jsme řekli, k doporučení nějakých změn v doktríně. Jeho účel je prostě v tom, aby teologická a náboženská stanoviska začala přijímat svou vlastní rela-

tivnost a připouštět možnost realizace, v níž se překonává dualismus stvořitele a stvořeného, realizace takové úrovně poznání a bytí na níž problém zla mizí. Jakkoliv těžké to může být pro hledisko, které v takovém dualismu může vidět jen monismus, zůstává skutečností, že čím déle se náboženství bude pokoušet udržet absolutní pozici a být náhradou metafyzického poznání, tím bude tato pozice neudržitelnější, zmatenější a pochybnější.

#### Část 4.

Máme tedy hřešit, abychom oplývali milostí? Vše, co bylo řečeno, vyvolává onen starý praktický problém, který je pravou příčinou toho, proč se náboženská mysl tak bojí každé nauky o Svrchované totožnosti či absolutní a universální svrchovanosti boží vůle. Jestliže lidé uvěří, že všechno zlo je od Boha, že i naše hříchy jsou z jeho vůle a že ve svém konečném účinku mohou pouze přispívat ke slávě vyššího dobra - nebude je to hluboce demoralizovat? Zdá se že pak už nebude žádná odměna za disciplinu a sebekázeň, žádné důvody pro osobní zodpovědnost, žádná pobídka pro pokání a pro mravní úsilí.

Není pochyb, že pochopí-li se metafyzický náhled pouze povrchně a teoreticky, taková nebezpečí tu jsou. Ale fakt, že je nebezpečný, není ještě důkazem, že je nepravdivý. Atomová energie je mimořádně nebezpečná, ale existuje. Náboženství v minulosti uchovávalo velmi moudře toto "tajemství zla" pod klatbou těžkého kacířství. Bylo by však obtížné představit si západní civilizaci ve vážnějším nebezpečí, než které ji ohrožuje nyní, protože odmítá přijmout konečnou omezenost člověka. Nebezpečné stavy vyžadují nebezpečné léky, a to, čeho západní člověk ve svém současném žalostném stavu potřebuje především být zbaven, je strach. Strach jednoho z druhého, strach z války, strach ze smrti, ze soudu a z pekla, strach z osamělosti ega - učiní z nás oběti pocitu závratí. Jsme fascinováni propastí, na jejímž kraji stojíme a neodolatelně nás to táhne, abychom skončili svou hrůzu skokem. Strach znervozňuje prst na spoušti a atomová válka, poslední lidský nesmysl, na nás spadne nikoliv z nenávisti, ani z touhy po nadvládě, nýbrž ze strachu, že druhá strana začne první.

Atomová válka není ale naším jediným nebezpečím. Západní civilizace je hluboce demoralizována ztrátou víry, naprostým nedostatkem jakékoliv metafyzické jistoty. Náš kult pomíjivého okamžiku, naše zvrácené drobné úniky, naše sexuální opiáty, naše narkotické opojení rychlostí a vzrušením - to vše má utopit strach z marnosti, z rozumně vypadajícího a vším

pronikajícího přesvědčení, že osamělé ego má před sebou pouze prázdnotu konečného zániku. Moralisti mohou hřímat jak chtějí, všechna ta proroctví o božím věčném soudu a zatracení slouží pouze ke zvyšování potlačovaného strachu, v němž žijeme.

I když je náš náhled deterministický, nemá nic společného s předurčeností marnosti, s představou, že život je prostým strojem, v němž jsme bezmocnými a zcela dočasnými kolečky. (1) Ačkoliv je optimistický, nemá nic společného s prázdným optimismem devatenáctého století, který se těšil, že zlo bude odstraněno v **čase** jako důsledek nevyhnutelného pokroku, a který čekal na zemský ráj, jehož dosáhnou naši potomci dlouho potom, co my se dávno obrátíme v prach. Tváří v tvář katastrofě nemá žádný z těchto náhledů nejmenší moc nad strachem.

Nauka o kosmické odpovědnosti ega, o jeho bohorovné svobodě rozhodovat o vlastním věčném určení jediným aktem, ochromila západního člověka za uplynulých deset století zdůrazněným vědomím sebe. (During tencenturies the doctrine of the ego s cosmic responsibility, of its Godlike freedom to decide its own eternal destiny in a single act, has paralysed Western man with selfconsciousness). Aby z něj unikl, popřel možnost jakéhokoliv věčného určení, ale přitom upadl do zoufalství mechanistického materialismu. Pro absolutní moralisty je velice snadné zaujmout hrdinské postoje a zatracovat nauku Svrchované totožnosti, jako by byla dalším únikem z věčné lidské zodpovědnosti, jako by šlo o konečnou dávku morfia při beznadějně nevléčitelné morální chorobě. Sebespravedlivý a provinciální člověk západního typu (The more self-righteous and provincial type of occidental) je vždy ochoten spojovat vše, co přichází z Asie s opiem, s exotismem, s **laissez-faire** a s morální zvrhlostí, jako by kultury oddávající se takovým věcem mohly trvat po více než tři tisíce let a měly být souzeny jako celek na podkladě symptomů, které se v nich projevují v průběhu jejich mimořádně dlouhého trvání. Neschopnost rozlišit slabosti stáří od jeho moudrosti je jistě známkou vážné duchovní necitlivosti. Zralý úsudek spíše shledá, že je určitě požehnáním prozřetelnosti, jsou-li pro nás dosažitelné metafyzické nauky Vedanty v době, kdy je nejvíce potřebujeme.

Když tedy připustíme, že tento náhled na problém zla je nebezpečný jako pouhá teorie, a nikoliv tak nebezpečný jak by mohl být za současných okolností - musíme připomenout, že nepramení ze spekulací, nýbrž ze zažité zkušenosti. Lze uvést dosti příkladů, že lidem, kteří jej přijali buďto jako soubor

vědomostí nebo jako převládající přesvědčení, byl vším jiným než záminkou pro morální úpadek.

*Člověk, který bez veškeré náboženské zkušenosti uvažuje o pravděpodobném účinku nějaké živé víry, dospěje téměř jistě k chybným závěrům. Má sklon předpokládat, že když je někdo přesvědčen, že Bůh všechno absolutně a bez výhrad řídí, bude se považovat za zbavena odpovědnosti a zaujme postoj "počkám a uvidím". Avšak ten pro něhož boží řízení není hlavní filosofickou premisou v dialektickém vývojovém procesu, nýbrž dominující skutečností vnitřního zážitku, ten se neposadí, aby nečinně přihlížel, jak to řízení působí. To, že si je tohoto řízení vědom je samo o sobě neodolatelným podnětem, který jej nutí podnikat neuvěřitelné a usilovat o nemožné...cítil nad sebou ruku boží jako pobídku a vedení a sám aktivně provádět jisté záměry či sloužit nějakému cíli - to nejsou zážitky dva, nýbrž jeden. Nauka o universální svrchovanosti boží vůle ochromuje jen tak dlouho, dokud je jen pouhou naukou; když je ale věcí osobního zážitku, stává se podnětem i energií i inspirací." (William Temple, Nature, Man and God, London 1940, str. 380-1 - Příroda, člověk a Bůh).*

Jaké jsou, konec konců, bezprostřední příčiny, které nás vedou k nemorálním nebo zlým činům? Nejzřetelněji je to pocit **nejistoty**, neboť ze strachu před zánikem ega se chamtivě honíme - dokud můžeme - za rozkoší, krademe, podvádíme, lžeme, vraždíme a unikáme z reality. Méně zřejmý, nikoliv však méně důležitý, je pocit **pýchy**. Pýcha je spojena se sebevědomím a má svůj původ právě v pocitu ega, že má svobodnou vůli. Na jedné straně jása pýcha nad činy, které připisujeme vlastní síle. Na druhé straně je rakovina pýchy neméně aktivní v pocitech hanby za provinění a sebelítosti z neúspěchu, v rozpacích ega, když objeví, že je konec konců jen lidské, navzdory přesvědčení, že by se s ním mělo zacházet jako by bylo božské. Třetí příčinou je možná prostá **lenost**. Nadměrná touha po odpočinku a spánku je se vší pravděpodobností únikem, který lze odvodit z pocitu nejistoty. V některých případech může jít o vadu žláz. Určitá dávka lenosti je prostě přirozená a správná - a člověk Západan ze severního mírného pásma by ji možná mohl lépe využívat tím, že by se přestal do všeho plést a vším se vzrušovat. Jeho nadměrná aktivita je do značné míry způsobena studeným podnebím.

Když tedy člověk ví, či je přesvědčen, že jeho individualita, jeho ústřední Já, tvoří jednotu s Nekonečnem a s věčným Já a že vše, čím je a co koná jako ego, je vůlí a činností věčného Já, potom jak nejistota tak pýcha začínají mizet. Je-li jistě věčný, jistě spojený s Bohem, co počít s pudem hltavě uchvacovat život,

kterým prochází? Proč by měl mít nadměrný strach z bolesti a smrti, který je vede ke zločinným únikům a krutostem? Když bezpečně poznává, že každé dobro, které koná a které konají ostatní, je společným dílem božím - kde důvod pro pýchu? Když má neúspěch, zatímco ostatní jsou úspěšní, proč by měl být sklíčen zraněnou pýchou a závistí, když bezpečně ví, či věří, že je pouze jediný Svrchovaný, který prožívá stejně nezdar jako úspěch? Z negativního hlediska realizace Svrchované totožnosti přetíná samotné kořeny špatného chování.

Navíc pak ani realizace ani teorie neodstraňují skutečnost, že zlé činy, které jsou v přímém rozporu s přirozeností, mají obvyklé odstrašovací účinky v podobě nepříjemných následků. Nejsme-li natolik svobodní, abychom se takovým činům vyhnuli, nejsme také natolik svobodní, abychom unikli přirozeným trestům za ně. Jestliže taková odstrašení neovlivní lidi věřící na předurčení, stejně málo ovlivní ty, kteří věří ve svobodnou vůli.

Přihlédneme-li pozorně k tomu, co realizace znamená, ukáže se, že nenabízí žádný únik z odpovědnosti za zlo, i když tato odpovědnost je jiného druhu než jaký předpokládá teorie. Je možné pokoušet se přesouvat odpovědnost tím, že se dává vina minulosti či osudu či Bohu. V realizaci se však shledává, že mimo Já není nikde nikoho, na něhož by se mohla vina přesunout; když realizujeme Svrchovanou totožnost Já a nekonečna, **atmana a Brahmy**, pochopíme, že mimo Já neexistuje nic a nikdo, kdo by mohl být volán k zodpovědnosti.

*"Já je Pánem ega; kdo jiný by mohl být Pán?...Zlo koná samotné Já; skrze samotné Já je člověk poskvřován, skrze samotné Já zůstává zlo nevykonáno, pouze samotným Já je člověk očišťován." (Dhammapada 160 a 165).*

Stručně řečeno, když se překoná polarita Boha a člověka, nelze na Boha svádět zodpovědnost.

*"Člověk se stává osvobozeným i v tomto životě, když ví, že Bůh je vykonavatelem všech věcí...Ani lísteček se nepohne bez vůle boží. Kde je svobodná vůle člověka? Všichni jsme podrobeni vůli boží. Proto říkám: Ó, Matko, já jsem nástrojem a ty s ním pracuješ, já jsem vozem a Ty jsi řidič. Já se hýbám tak, jak Ty mnou pohybuješ. Činím co Ty mne necháváš činit." (Ramakrišna "Prophet of the New India" (Prorok Nové Indie, New York 1948, str. 107, překl. Swami Nikhilananda).*

Tím se však nemění skutečnost, že je jedna vůle, která je jak boží tak moje a v té míře, jak je mou, nemohu se vyhnout důsledkům její činnosti jak fyzickým tak morálním. Spadnu-li ze

skály **omylem**, neosvobodí mne to od smrti, že neexistoval vědomý záměr spadnout. Nenávidím-li někoho jiného ze své vůle, nemohu uniknout morálním následkům - být obětí strachu a žalu, které nenávisť v sobě zahrnuje. Jinými slovy, skutečnost, že hřešíme z nevědomosti, neodvrací následky hříchu a odpovědnost za něj. Z neznalosti zeměpisné situace spadnu ze skály. Z neznalosti Svrchované totožnosti nenávidím jiného. V obou případech musím přijmout přiměřený druh následků, neboť to, že se vůbec nacházím ve stavu nevědomosti a konečnosti, je koneckonců vůle onoho Já, které je mou vlastní pravou individualitou.

Je tedy možné, aby spravedlnost rozlišovala mezi zločinem zodpovědného člověka a zločinem neodpovědného blázna? Rozlišení v podstatě není ve stupních trestuhodnosti, nýbrž v rozdílných typech nevědomosti. Nejvyšší spravedlnost odpouští oběma stejně, ale vlastní akt lásky a odpuštění vyžaduje, aby v každém jednotlivém případě byl podán přiměřený lék k vyléčení toho či onoho typu nevědomosti. U kolem soudce není kárat, nýbrž posoudit či diagnostikovat typ nevědomosti a předepsat lék. "Nesudte, abyste nebyli souzeni, neboť s jakým odsudkem soudíte, budete jím souzeni; a mírou, kterou měříte, bude vám měřeno." Neboť ten kdo soudí Já v jiném, soudí své vlastní Já.

Až dosud jsme popisovali jen negativní účinky realizace. Zřejmě nestačí, aby se odstranila naše základní pýcha a nejistota, nebo tělo se přirozeně brání bolesti a příroda obecně dává přednost cestě nejmenšího odporu. Je tedy třeba ukázat, že realizace nevyvolává pouze mdlý, netečný a neúčinný postoj k životu.

Nejdříve je třeba říci, že čistá příroda (mere nature) je také aktivní. Zdravé tělo se raduje z pohybu a každá duše se ráda projevuje z důvodů, které nemají nic společného se strachem či pýchou. Kdyby tomu tak nebylo, bylo by těžké pochopit, jak přirozený vesmír (the natural universe) může vůbec existovat. V každém případě nutí už jen hryzáni hladu tělo, aby si opatřilo potravu a tedy pracovalo. Avšak pozitivní účinek realizace nespočívá v žádném takovém naturalismu, jako že by se odstranily některé zábrany, aby člověk byl "přirozeně dobrý".

Živnou půdou strachu "náboženských" námitek proti celému metafyzickému náhledu je právě hluboký nedostatek víry v Boha. Ten, kdo realizuje Svrchovanou totožnost, kdo bezvýhradně uznává, že jakožto Já je jedno s nekonečnem, otvírá se tím pro vstup oné milosti, která uvádí v pohyb sjednocující (na rozdíl od rozdělovacího) aspekt vesmíru. Bázlivá duše prostě nevěří, že

svrchované Já takovou sílu vlévá. Obává se, že připustí-li se nutnost zla, že z toho nějak plyne, že dobro nutné není. I když zřejmě neexistuje žádný **logický** důkaz či jistota, že co dále uvádíme, je pravdivé - neboť stvořené nemůže být logicky a nutně spojováno s nekonečnem - zůstává skutečností, že ten, kdo realizuje Svrchovanou totožnost, je naplněn zvláštní silou tvůrčí radosti. Duchovní jistota se projevuje tím, že člověk opouští sám sebe v práci, kterou chápe jako jakýsi druh hry a kterou vykonává se zvláštní jistotou a lehkostí. (2)

Nemuseli bychom ani poukazovat na mimořádně spořádaný život, na osobní laskavost a lidumilnost téměř každého ducha, ať na Západě či na Východě, který získal hluboký mystický či metafyzický vhled, nebo na klid a radost, která vyzařovala z jejich pouhé přítomnosti na druhé jako dar mnohem cennější než chléb či zlato. Neboť život žitý v realizaci Svrchované totožnosti je právě tak nutně životem v jednotě, jako je život s vědomím ega a oddělenosti nutně životem konfliktů. Jakmile se jednou ztotožňování Já s egem "prohlédne", je život v oddělenosti či ve špatnosti zcela nepřiměřený a jeho mocné motivace uvadají. Jakmile se jednou realizuje totožnost Já s nekonečnem, dostává spojovací či dobrý život stále mocnější motivace z nekonečného života, neboť Bůh a všichni lidé jsou s největší intenzitou poznáváni jako jedna rodina, která se podílí na jedné "krvi" či životě. Pravda slov "cokoliv jste učinili tomu nejmenšímu z těchto mých bratří, učinili jste mně", se stává ústřední zažívanou skutečností. Boží síla neprojevuje skrze probuzenou duchovnost oddělovací činnost - stejně nedovoluje květině, aby rostla s květy v blátě a s kořeny ve vzduchu. Ten však, kdo by chtěl realizovat a být probuzeným - ten musí podstoupit riziko, že přijme tuto pravdu bez nejmenší předběžné záruky. Milost boží nemůže být vnucena. Ten, kdo se obává, že realizace učiní dobrý život právě tak nezbytným, jako je zlý život nezbytný, ten prostě není pro realizaci připraven. Takový člověk musí z přirozené povahy věcí dále věřit a jednat na základě předpokladu individuální svobodné vůle.

Jak jsme už řekli, je intuice svobodné vůle, kterou všichni před realizací máme, důsledkem ztotožňování Já s egem. JÁ je ovšem svobodné do té míry, jak je zajedno s nekonečnem, ale jak jeho svoboda, tak i jeho vědomí jsou před realizací přizpůsobeny egu - duši (assimilated to the ego-soul). Takto se jeví to, co chce nekonečno, jako to, co si přeje ego. Ale tak jako v náboženské terminologii spočívá pravá svoboda pouze v odevzdanosti vlastní vůle do vůle boží, tak z metafyzického hlediska spočívá v jasném

poznání, že vůle Já je v podstatě zajedno s vůlí Svrchované skutečnosti a tím i s její nekonečnou svobodou.

Je paradoxní, že člověk pouze realizací Svrchované totožnosti skutečně přijímá svou vlastní konečnost. Pokud se člověk ztotožňuje s egem, pokouší se být Bohem. Jenom když pozná, že středem jeho bytí je nekonečno, je opravdu svobodný, aby byl člověkem (he is really free to be man), neboť jsme viděli, že je pravou přirozeností nekonečna konečné brát na milost, v sebe přijímat a sebe pro konečný svět opouštět. To je důvod, proč nejduchovnější lidé jsou i nejlidštější, jsou přirození a prostí ve svých projevech, nijak se nevypínají, zajímají se o běžné denní záležitosti, nemluví věčně o náboženství a také na ně stále nemyslí. Pro ně - neexistuje rozdíl mezi duchovností a obyčejným životem a pro jejich probuzený náhled je život nejvšednějších a přízemních lidí právě tak v souladu s nekonečnem jako jejich vlastní život.

Přijímání vlastní konečnosti je pro ně principem zákona a kázně. Neboť kázeň duše a těla a tím i sociálního řádu a přírodního prostředí je založena právě na lásce k věcem konečného světa. Milovat konečné znamená přát si je rozvíjet ve shodě s jeho omezeností. Není ani pomýšlení na to, že by taková kázeň byla prostředkem jak "dosáhnout" nekonečnosti či jak projevat s boží přirozeností dokonalejší harmonii. Věci je třeba milovat, protože Bůh je miluje, neboť každá jednotlivá z nich nabývá bytí skrze sebeopuštění nekonečna.

Moderní člověk má pro takovou kázeň malé pochopení. Náboženstvím chce řídit svůj konečný život tak, aby vlastnil Boha. Staví na hlavu celou ideu činnosti pro Boha, pro jeho větší slávu tím, že slávu boží odděluje od toho, co právě dělá, a činí z ní jakýsi druh nadřazeného motivu nad prací samotnou. Boha však oslavujeme ne tím, když si domýšlivě představujeme, že naši službu potřebuje, ale tím, že se zúčastníme jeho vlastní lásky k lidem a věcem, které tvoří (but when we share his own love of the people and the things he create.). V průmyslu, technice a v honbě za požitky moderní člověk řídí a "miluje" konečné věci tak, že je nutí, aby sloužily jeho hladu po nekonečnu. Ve skutečnosti však nemiluje hmotu, lidi a věci, nýbrž pocit, náznak všemohoucnosti, který vyvolávají, když se násilně poruší jejich přirozená omezení. Ve svém hladu po nekonečnu vykořisťuje hmotné zdroje - lesy, rozsáhlá půdní území, minerální ložiska, zvířecí a lidská těla - a pustoší je asi s takovou úctou ke hmotě, jakou lze čekat od hejna kobylek.



Zákon a kázeň, založené na úctě k omezenostem a na lásce ke konečnému, jsou uměním, které je nesnadné popsat či vyjádřit. Snad jsou pravou přirozeností umění jako takového. Neboť kudy povedeme čáru, určující vlastní omezení nějaké hmoty či živého těla? Ve kterém přesném bodě se užívání stává vykořisťováním? A právě tak - jak dalece může malíř použít určité barvy, aniž by znásilnil její charakteristické vlastnosti? Až do jakého přesného stádia můžeme použít umělých prostředků při úpravě přírodní rovnováhy? A především, kde jsou správné hranice lidské přirozenosti, v nichž se člověk může pohybovat, aniž se snaží být Bohem?

Tyto věci závisejí v takové míře spíše na citu než na logice, že nějaké přesné dělicí čáry nelze vést. Nicméně je hlavní zásadou, že správné hranice se přestupují v okamžiku, kdy se ze schopnosti vnímat stává sensacionalismus (pozn. překl.: též sensualismus, filosofický směr odvozující veškeré poznání z počitků), v němž konečné hrozí stát se nekonečnem. Signálem překročení hranice je, když člověk přilne ke svému podnikání jako ke droze, když začne očekávat, že jeho mysl, tělo či jeho nástroje budou dosahovat stále víc a víc. Aby droga stále stimulovala, musí vzrůstat dávky. Ale aby symfonie stále přinášela radost, nemusí být hrána hlasitěji a rychleji při každém koncertu.

Psychologie "stále více, stále lépe" - psychologie rekordmana, ziskuchtivce, imperialisty, maniaka rychlosti, úspěchance a náboženského fanatika - je psychologíí narkomana. Takový člověk nemá nejmenší představu, kdy či kde přestat. Ví pouze, že chce víc a více téhož - větší rychlost, větší tržby, větší moc, větší území, více obrácených na víru, více vzrušení. Chce uchvátit nekonečno, zatímco citlivý člověk pouze chce, aby byl uchvácen nekonečnem. Když však si je člověk jist svou danou a věčnou totožností se Svrchovanou skutečností, je konečně svobodný, aby miloval věci a lidi spíše pro ně samotné než proto, co z nich může mít. Osvobozen od obav a netrpělivosti, může se soustředit na vytváření kvality spíše než na množství. Osvobození od nutkání zasloužit si věčný život hromaděním zásluh, může lidi milovat a mít na mysli spíše jejich prospěch než vlastní spásu. Osvobozen od žádostivosti vlastnit ducha a život, může se věnovat zdokonalování formy a obsahu.

Řád, krása a kázeň, harmonie a spolupráce v přírodě pod lidskou úrovní již existují. Nekonečná skutečnost se však projevuje jako člověk, aby zavedla řád ještě komplexnější a dokonalejší. Když se člověk považuje za odděleného od nekonečna, projevuje zmatek, obdobný chaosu, který je v přírodě nezbytným prvkem.

Když prahne po nekonečnu, rozbíjí omezenosti konečného světa, které se mu jeví jako překážky v cestě nejdříve duchovně a pak fyzicky. Když však v realizaci zjistí, že i tak je od samého počátku zajedno s nekonečnem, dostává se do postavení tvůrčího nástroje, a naplňuje pozitivní aspekt svého určení.

-----

*Autorovy poznámky pod čarou ke kapitole Problém zla:*

*(1) Je to však ve skutečnosti determinismus pouze z čistě relativního stanoviska ega. V pravém smyslu je determinismus totálním podřízením lidského života Osudu, vůli "vnějšího" Boha, mechanistickému světovému řádu či účinkům příčin z minulosti. Avšak z hlediska Já neexistuje osud, "vnější" Bůh, minulé příčiny atd., které předurčují. Já určuje samo sebe, a pouze se zdá, že je determinováno, pokud se ztotožňuje s egem.*

*(2) Lidé na Západě často poukazují na domnělý nedostatek tvůrčích výsledků orientální duchovní kultury. "Nedostatek" takového druhu je však z valné části důsledkem nedostatečné vnímavosti západních lidí. Tvůrčí sílu uznávají jen když zasahuje do přírodního procesu s větším či menším násilím. Obecně jsou necitliví k orientální představě tvořivosti, která spočívá v následování přírody a jejím rozvíjení - čehož příklady lze vidět v čínském malířství a v japonské architektuře. Orientální mysl má nejhlubší respekt pro rovnováhu přírody, kterou my jsme tak hluboce porušili v zemědělství, v průmyslu, v živočišné výrobě, v lékařství a ve společenském řádu.*

#### **IV. Involuce a Evoluce**

##### **Celkový nástin**

1. Nejvyšším pozitivním vyjádřením metafyzické skutečnosti je náboženská a mytologická symbolika, která je vnitřní a duchovní pravdou - promítnutou či navenek vyjádřenou ve formě představ a faktů. Dokud nedospějeme k metafyzickému poznání, nemáme přímou vědomost o vnitřní pravdě a můžeme ji poznat pouze přioděnou vnějšími formami.

Takové formy nám však pouze pomocí pojmů pochopitelných lidské mysli ukazují, čemu se metafyzická Skutečnost podobá; neukazují nám, čím jako taková **je**. Moderní křesťanství tím, že se mu nepodařilo zdůraznit toto rozlišení, zmátlo jak sebe, tak i soudobý svět, pokud jde o správné užívání a význam náboženských pojmů.

Skutečnost, že životní příběh Kristův je projekcí a symbolem, není neslučitelná s jeho historickým průběhem, i když západní mysl přisoudila historičnosti neúměrnou hodnotu. Přestože metafyzika proniká touto symbolikou a přesahuje teologické a historické formy, nedělá to z ní ničitele dogmat nebo zdroj náboženského individualismu.

2. Nekonečná Skutečnost se projevuje jako konečné bytí dvěma fázemi, které jsou střídavými stavy, časovým a posloupným výrazem věčného a souběžné polarity, která je obdobou věčné jednoty rozdílnosti Boha Otce a Boha Syna. Jsou to:

a) **Involuce**, v níž se Já ztotožňuje s odděleným egem a vyjadřuje rozdílnost.

b) **Evoluce**, v níž se Já "rozpomíná" na svou vlastní pravou přirozenost, a vyjadřuje jednotu.

Tato evoluce není **únikem** z nekonečnosti, neboť věčnost a hledisko věčnosti neničí realitu dočasných zážitků.

3. Vztah křesťanské dogmatiky a symboliky k involuci a evoluci Já se zřetelem k archetypům (prvotním vzorům) Adama a Krista. Adam představuje "temné vtělení", které jako takové náboženství nemůže a nemělo by uznávat. Otevření problému **gnóze** za a nad náboženstvím a vztah gnóze k božské lásce.

### Část 1.

Příběh o "ztraceném a nalezeném", o smrti a vzkříšení, o ztracení a nalezení sebe je snad nejobvyklejším tematem mytologického a náboženského symbolismu. Příběhy o pádu a vykoupení, podobenství o marnotratném synu, symboly zvěrokruhu, tajemství dobrovolné oběti a bezpočetné mýty o vyhnání a návratu - vyprávějí tím či oním způsobem o oné prvotní a kosmologické hře na schovávanou, skrze níž je konečný svět stvořen. Neboť toto téma je základním principem všech událostí, všech neočekávaných příhod, vší lásky, všeho co myslíme a chceme - protože každý aspekt života je miniaturním obrazem ústředního dramatu, které tvoří základ všeho života - a kterým je sebezápor a seberealizace Svrchované a nekonečné Skutečnosti v konečném řádu. Z tohoto důvodu Coomraswamy řekl, že "mýtus ztělesňuje nejtěsnější přiblížení k absolutní pravdě, jaké lze slovy vyjádřit." (Hinduism a Buddhism, New York 1943, str. 33)

Ve dvacátém století však mytologie promlouvá většinou mrtvým jazykem, neboť moderní mysl nezná žádný vyšší řád pravdy než jsou historické skutečnosti. Proto je mýtus zavrhován a jeho živé a výmluvné vyjádření metafyzické skutečnosti musíme

nahrazovat těžkopádným filosofickým povídáním. Tato náhražka však nemusí být marná, lze-li s její pomocí opatřit nějaký klíč k nevyčerpatelně plodné a působivé řeči mýtu, který, i když není vlastní metafyzickou realizací, přece představuje nejvyšší pochopení věčných principů. Neboť negativní řeč metafyzické nauky není ve skutečnosti vyjádřením vůbec; je spíše rozbíjením skořápek mýtických forem, aby mohl být poznán jejich vnitřní a nevyjadřitelný obsah. Kde však nejsou skořápky, tam není co rozbít a co poznávat jako vnitřní obsah.

Když jsme probírali vztah mezi nekonečným a konečným, seznali jsme, že kdybychom nekonečno "nepersonifikovali", vydávali bychom se do nebezpečí chápat je jako něco nižšího než je lidské - jako neosobní sílu podobnou elektřině či dokonce jako pouhou nicotu. Zdůraznili jsme, že negativní řeč metafyziky musíme chápat ne jako degradaci nekonečna, nýbrž jako potvrzení jeho svobody a nadřazenosti jakékoliv lidské představě. Zůstává ale skutečností, že máme-li vůbec mluvit a myslit o nekonečnu, máme-li mít vůbec nějaký jeho pozitivní symbol, pak je symbol osobního Boha nejpřesnější a nejpřiměřenější - pokud uznáváme, že jde o pouhý symbol a že Skutečnost naprosto přesahuje naši schopnost pozitivní představy.

Západní mysl se však dostala do nesnází s náboženskou a metafyzickou řečí, protože považovala symbolická vyjádření o nevyjadřitelném za výpovědi o objektivní skutečnosti. Náboženství prostě říká, že nejvyšší pozitivní idea člověka o Bohu musí být ideou lidskou, ale my jsme to mylně pochopili jako tvrzení, že Bůh **je** osoba. Když Nekonečno projevuje lidskou bytost, je ovšem činné jako člověk čili představuje si, že je samo člověkem, a proto způsob, jakým projevuje lidskou mysl určuje i způsob, jakým v lidské mysli symbolizuje sebe sama. Když světlo projde hranolem, je upraveno povahou hranolu. Ale když například říkáme, že Bůh je **podoben otci**, abychom to přeložili do lidského myšlení, neříkáme tím, že Bůh sám v sobě **je** rodičem mužského pohlaví.

Modernímu člověku však nemůžeme plně dávat vinu za toto nepochopení, neboť vzal křesťanské náboženství tak, jak je vykládají jeho vlastní představitelé, kteří zvláště v moderní době tak pomíchali a zmátli výroky "je podoben" a "je" že se dá očekávat pouze dalekosáhlé nepochopení. Nejdříve je nutné říci něco o způsobu, jakým se tvoří náboženské a mytologické symboly. Viděli jsme, že lidská bytost je projevem dobrovolné "identifikace" nekonečného Já s konečnou dvojicí duše-tělo. Tímto aktem si Já přestává ve vhodné míře uvědomovat svou pravou totožnost, nějak tak, jako herec na scéně úmyslně zapomíná

sebe, protože je zaujat rolí, kterou hraje. Když provede toto ztotožnění, přestává si Já uvědomovat, a to nejen vlastní totožnost, ale i jisté prvky v dvojici duše-tělo, s nimiž je ztotožněno. Je do nich tak zapleteno, že je nevidí. Tak například, protože máme oči v obličeji, je pro nás obtížnější vidět svůj obličej než nohy.

Je psychologickým principem, že co je neuvědomováno vnitřně, promítá se navenek. Skryté světlo, svítící z nitra, dopadá na "plátno" vnějšího světa a **zdá se**, že svítí zezadu plátna. Z tohoto důvodu umísťuje mytologický symbolismus to, co je božské, "navenek" a zejména ven nad oblohu, nad nejvzdálenější dosah vědomí - do modra nebes. Takto se promítá nebo odívá vnitřní světlo Já a jeho přímé vztahy k duši do obrazů smyslů přístupných, ať už jde o hmotné objekty "numinosní" (posvátné) povahy či o představy a sny.

Proces vnější projekce se nazývá v náboženském jazyku působením Ducha svatého, který **inspiruje** (vdechuje zevnitř) člověku boží zjevení. Vnitřní význam těchto zjevení nemusí být člověku, který je přijímá, nutně známý - právě tak jako malíř inspirovaný k namalování obrazu, může v něm odhalit své podvědomé hlubiny, které neměl v úmyslu ukázat. Například autor **Apokalypsy** mohl mít vědomý záměr vylíčit určitá proroctví o bezprostřední budoucnosti či o "osudném dnu" v doslovném smyslu, kdy Bůh přijde soudit svět. Kdo však umí číst v mýtickém jazyce, ihned vidí, že Duch svatý dal autorovi daleko víc, než autor sám ze sebe mohl dosáhnout, a že Apokalypsa hovoří velice výmluvně o věcech, které patří k vnitřnímu a metafyzickému řádu.

Proces projekce vysvětluje skutečnost, že mýty všech dob a národů mají přes své vnější odlišnosti jisté základní společné prvky. Neboť se v nich ztělesňuje neboli samo sebe promítá jediné Já - Věčné slovo či Pravda do vnějšího světa růzností a mnohostí.

Klíčem k výkladu mýtů je tedy prostě introvertovat, zniternit je na základě pochopení, že jde o vnější a viditelné znaky vnitřní a duchovní skutečnosti, která - má-li být vůbec vyjádřena, musí být zobrazována jako něco vnějšího, prostě proto, že formy samy o sobě jsou něčím vnějším. Moderní mysl však tímto způsobem k mytologii nepřistupuje. Upíná se k problému, zda mýty jsou či nejsou objektivními a historickými fakty, a jestliže nejsou, co tedy původci takových mýtů chtěli vědomě vyjádřit? To je jedinečně neúčinný způsob zkoumání.

Je to však historický důsledek jistých důrazů v křesťanství v období po středověku, které se snažilo více zdůrazňovat skutečná

fakta životního příběhu Kristova než jeho vnitřní smysl, a určovat, co je "čisté" křesťanství, tím že se pokoušelo objevit vědomé záměry původních apoštolů. Tento zvláštní důraz byl zdůvodňován tím, že "symbolické" výklady Kristova života jsou "antihistorické" a nedávají historické skutečnosti ten význam, jaký si zasluhuje, neboť prý jde o to, že právě v dějinách skutečně dochází k "mocným činům Božím". Tento náhled v sobě zahrnuje tak složitý propletenec pravdy a nepochopení, že si vyžádá několik speciálních zamyšlení, než budeme moci pokračovat v úvahách o příběhu života Kristova z vnitřního hlediska.

Bylo již zcela otevřeně konstatováno, že neexistuje žádný rozumem pochopitelný rozpor mezi metafyzikou a křesťanským dogmatem, neboť dogma je bez sebemenší změny dokonalou analogií realizace. Neexistuje konflikt mezi dogmatem a metafyzickou naukou o Já, neboť o Já jako o takovém nemá dogma absolutně co říci. V náboženské terminologii je člověk egem a ego je tak zásadně jiné než Bůh jako je jiné nežli Já. Obdobně nemá náboženství také vůbec žádnou dogmatickou definici o přirozené povaze vědomí.

Křesťanská mysl však pociťuje, že idea Boha a zejména historické vtělení Syna v Ježíšovi v Nazaretu, je cosi víc než analogie či symbol. Vtělení bylo skutečnou událostí v časovém sledu, který zahrnuje narození Ježíšovo z Panny, jeho skutečné tělesné zmrtvýchvstání a nanebevstoupení po smrti. Důraz na skutečnost a historičnost dává křesťanským symbolům jedinečný charakter, který z nich podle tvrzení Církve nutně činí symboly mimořádně důležité pro celý svět. To nutně vede k závěru, že Ježíš nebyl pouze symbolem toho, čím je každý ve své podstatě, nýbrž že se mu nepodobá žádný jiný člověk v historii. On je jedinečný v rovině historických možných událostí a je podstatné, aby tato jedinečnost byla uznávána. Jako historická osobnost má takový vztah k Bohu, jako žádný jiný člověk nikdy neměl nebo nemá.

Nemyslíme, že metafyzický náhled je s těmito požadavky v sebemenším rozporu. Řekněme nejprve, že metafyzika není věda, proto nemůže pohlížet na narození z panny či na fyzické zmrtvýchvstání jako na něco, co je mimo hranice možnosti nekonečna. Nad hranicemi takové možnosti rovněž není, aby na svět přišel někdo, v němž neexistuje matoucí smíšení Já s dvojicí duše-tělo a kdo se proto nikdy nepovažuje za ego či za lidské jedince. To je ovšem přesně to, co o Kristu tvrdí katolická nauka, že totiž Já (božská osoba či přirozenost) je spojena s lidskou přirozeností bez pomíchání, změny rozdělení či oddělenosti,

příčemž rozdílnost obou přirozeností není nijak setřena jejich jednotou. (Deuzinger, Enchiridion n. 148) Dále pak církev tvrdí, že Kristus není osobou, i když má úplnou lidskou přirozenost, což prostě opět znamená, že v něm Já (Osoba či Puruša) není tak zmateně smíšena s lidskou přirozeností, aby vytvořila stav vědomí ega, lidské individuality.

Toto vše je ale přesně orientální nauka o Avatarech či inkarnacích osobního Boha, o tom, že na svět přicházejí určití lidé, kteří nejsou jednotlivci (individui), protože nesměšují a nematou Já a duši. Křesťané však nebyli nikdy připraveni podobnost obou nauk připustit, protože trvali na tom, že Ježíš z Nazaretu je **jediným** skutečným Avatarem neboli inkarnací Boha, a protože míšení a matení Já je normální a duše si činí dojem, že Já - Osoba Boha Syna není podobně přítomna ve všech lidech.

Co však skutečně říká katolické dogma? Zajisté říká, že Kristus je jedinečný v tom smyslu, že je božský, je jednorozeným Synem Božím, ale tento výraz se vztahuje na jedinečnost toho, který se vtělil, nikoliv na jedinečnost Vtělení. Hinduistická nauka obdobně tvrdí, že ten, kdo je vtělen jako ten či onen Avatar, je Jeden a Jediný, jediný skutečný poznávající čili Já. Je velmi podivné, že koncilové formulace křesťanského dogmatu nikde neříkají, že Ježíš z Nazaretu je jediným božím vtělením! Říkají, že jméno Ježíš je jediným jménem, skrze něž lidé mohou být spase- ni, ale jak je dobře známo, jméno znamená Ducha Ježíšova, božího Syna, který je boží Osobou. Praví také, že vtělení v Ježíšovi je prostředkem Spásy pro "svět" či pro "celý svět", ale pojem **svět** používaný v Novém zákoně ve více významech není definován. Kdyby **svět** či **věk** (saeculum) či dokonce vesmír (**cosmos**) byly náhodou ekvivalenty sanskrtského pojmu **juga** (epocha, věk, řád, cyklus) byla by paralela s naukou o Avatarech úplná. Hinduistická nauka totiž uvádí, že existuje vhodný Avatar pro každou jugu, pro každý světový řád či světový cyklus, což je údobí, jehož časové a zeměpisné hranice nejsou přesně určeny. (Je snad zbytečné říkat, že "svět" v myslích židovských a helenistických autorů by byl oním, tehdy známým světem kolem Středozevního moře.)

Avatar se liší od obyčejných lidí v tom, že realizace Já je mu spíše "vrozená", než aby ji "dosahoval", a to samo o sobě by stačilo k tomu, aby historického Ježíše učinilo v určitém smyslu jedinečným. Avšak myšlenka, že Ježíš je v historii jedinečný a že je hlavou lidstva nebo hlavou Církve, která je jeho Mystickým Tě- lem, vykazuje rovněž významnou shodu s metafyzickým principem. Neboť jako je Ježíš jedinečnou hlavou Těla, tak je Já

jedinečným (universálním) středem člověka, chápaného jako psycho-fyzické tělo; musíme však znovu upozornit, že tato "introverse" ideje Krista jakožto hlavy Církve by ztěžila obstála ve sféře dogmatického náboženství, jelikož dogmata, jakožto pozitivní formy, přináležejí nutně do vnějšího řádu. Takto náboženské dogma definuje člověka pouze pokud je poznatelný, objektivní a vnější; tedy tak dalece, pokud není Já. Dále pak je shoda mezi metafyzikou důsledným trváním Církve na historičnosti Kristově a na fyzické skutečnosti jeho vzkříšení a nanebevstoupení. Důvod nespočívá pouze v tom, že fyzický život není překážkou pro realizaci, nýbrž také v tom, že z hlediska věčného vědomí se fyzický svět neopouští (v hrobě), nýbrž poznává souběžně ve stavu své celosti a slávy.

Nicméně zůstává skutečností, že z metafyzického hlediska spočívá hlavní význam příběhu Kristova života v jeho mytologickém charakteru, to je v tom, co vtěluje či promítá z oné duchovní a vnitřní oblasti, která leží pod úrovní běžného vědomí. Z tohoto stanoviska navíc nejsou námitky proti tvrzení, že příběh života Kristova je **jak** mytologický, **tak** také faktický, neboť je zřejmě možné, aby mýtem byly konkrétní události, to jest aby Já se symbolicky promítalo nejen do představ, ale také do skutečnosti.

Námitky proti křesťanským tvrzením mohou ovšem být vzneseny na čistě historických a vědeckých základech, ale neexistují žádné námitky na základech metafyzických; je zjevné, že ani historikové ani vědci nemohou předvést ani kousek důkazu, že život Kristův **by nemohl** být prožit tak, jak jej zaznamenává tradice! Nejvýš mohou říci, že ten příběh je vysoce nepravděpodobný, což říká mnohem méně, než církevní otec Tertulian, který jej nazval "absurdním". Nic však nedokazuje, že nepravděpodobné se nemůže stát.

Historická skutečnost těchto událostí má ale pro křesťanskou mysl takovou důležitost, že požaduje ujištění nejen v tom, že metafyzické hledisko nepopírá její historičnost, nýbrž že ji fakticky podporuje - neboť "kdo není s námi, je proti nám". V poslední instanci prověřuje křesťanství člověka otázkou, zda je připraven položit svůj život na podporu **historické** pravdy Vtělení a všech zázračných událostí, které jsou v něm obsaženy. Cítí, že člověk nemá pravé pochopení Boží přirozenosti, pokud není schopen vsadit svůj život na víru, že Bůh měl moc, lásku a vztah k historické skutečnosti, aby ze vtělení učinil právě tak pravdu hmotnou jako pravdu duchovní. Křesťanská mysl pociťuje, že pouhé mytologické vzkříšení by bylo symbolem, kterému chybí



celistvost, který postrádá onu konkrétní realizaci, nezbytnou pro to, aby z něho učinila úplný a jedinečný symbol, hodný Boží moci. Neboť konkrétní realizace je průkazem skutečného výkonu. Tvor není pouhým úmyslem, pouhým snem, pouhou nehmátatelnou ideou. Hýbal nepoddajnou hmotou. Odvalil kámen a vzkřísil tělo z mrtvých.

Moderní myšlení mělo už dostatek příležitosti, aby se vyléčilo z naivní vědeckosti devatenáctého století a mělo by mu být konečně jasné, že neexistuje nic, co by nám bránilo - ať už v oblasti rozumu či citů, ve vědě či v morálce - přijmout vtělení jako historickou událost. Ale historičnost vtělení se téměř jistě stane druhotným tématem. Skutečnost že naše západní a křesťanská kultura položila tak velký a hlavní důraz na Krista jakožto na dějinný zázrak, má totiž zvláštní význam. Neboť má-li být děláni zázraků bezpečným znakem a pečetí jedinečnosti božího díla, podrobujeme toto dílo stejnému testu tématem, jako filosofický scientismus, který na něm zakládá své nabubřelé tvrzení, že takové senační věci to s hmotou skutečně dělá. Nakonec nepřekvapuje, že kultura, která ze zázraků udělala tak velký předmět zájmu, je kulturou, která vytvořila techniku.

Věříme v techniku, protože "dává vznikat věcem", čímž myslíme, že ruší omezenosti konečného světa. Obdivujeme muže činu, kteří ještě předstihují už tak neuvěřitelné výkony ve světě hmoty. Projev zvláštní moci nad hmotou činíme ústředním průkazem víry v Boha, ba co víc - i průkazem samého božího vtělení mezi nás. Nakonec pak, co vyznačuje Ježíše jako jedinečné vtělení Boží, není krása jeho charakteru, ani hluboký symbolický význam jeho života, ani moudrost, láska a naprostá Ježíšova čistota, nýbrž tímto znamením je konkrétní čin zmrtevýchvstání. Na tento prvek zázračnosti se naše křesťanská kultura - až na jisté výjimky - upnula s tak mimořádnou vášní a úzkostlivostí, že když jej někdo považuje za druhotný, má se o něm za to, že jej popírá.

Hlavní důraz na zázraky a historii je však v křesťanské kultuře přechodnou fází. Ve středověké teologii hrál velice podružnou roli. Takový důraz je zároveň zcela přiměřený stádiu uvědomování si sebe jako ega, neboť na tomto stupni je nezbytným úkolem zvládnout svá konečná omezení a násilím přinutit přírodu, aby se podrobila božímu vzoru. V tomto stádiu se smrt, stárí a hmotný zánik považují za zlo, za něco v principu protikladného vůli boží a tak se vítězství nad fyzickou smrtí nabízí jako znamení **par excellence** osobní přítomnosti boží. Mohlo by se dobře argumentovat tím, že vtělení už v sobě zahrnovalo fyzické

zmrtvýchvstání právě proto, aby bylo srozumitelné lidem ve stádiu uvědomování si sebe jako ega.

Moderní člověk však přestává v zázracích vidět nějaký veliký duchovní význam - a jako "moderního člověka" máme na mysli vedoucí představitele soudobého myšlení. Jsou dosti nakloněni psychickým jevům a možnosti měnit hmotu mentálními silami. Postupně se však učí hladovět po něčem, co je víc než technika, ať už jde o oblast náboženství či vědy. Existují náznaky probouzející se touhy dávat přednost poznání Boha před vzkříšením těla. Zajisté - většině lidí je křesťanství stále cizím vlivem filosofického scientismu minulého století, který byl zaměřen proti zázrakům - a tak se nyní klaní u oltáře zázraků vědy, které jsou hmatatelnější. Může se vskutku stát, že většina setrvá ve vědomí ega po neomezeně dlouhé údobí a s myslí zaměřenou na zázraky, ale je daleko lepší uctívají-li zázrak, který je pravou analogií metafyzického řádu, než zázraky, které jí nejsou.

Většina bude beze sporu vždy hluboce ovlivňována silným intelektuálním věděním. V tomto smyslu není znovuoživení křesťanství vůbec bez šancí, dá-li se takové vedení najít. Nenajde se však, dokud se bude na první místo stavět historický a zázračný prvek a dokud se bude téměř úplně přehlížet prvek metafyzické analogie. Je zbytečné říkat, že ještě méně účinným se ukazuje důraz, který liberální protestantismus klade spíše na morálku než na zázrak. Proto je nejvyšší důležité, aby si moderní mysl uvědomila skutečnost, že katolické a tradiční křesťanství má principiální význam ani ne tak jako historie, ale jako symbol, nejen jako symbol morálních ctností, ale jako symbol metafyzické reality, která může být skutečně poznána.

Metafyzické tradice braly v úvahu vždycky zázračný prvek, přijímaly jej, ale nikdy z něj nečinily rozhodující téma. Při všech svých mocných činech si Ježíš neliboval v zázracích jako takových a nikdy z nich nečinil důkaz pravdy. Hluboce ctil hmotný řád, ale přesto doporučoval svým učedníkům, aby si neshromažďovali poklady na zemi. Jeden z důvodů, proč misionáři tak těžko obraceli na víru mnohé duchovněji založené orientálce, spočívá v tom, že oni nepovažovali zázraky za nejdůležitější znak božského působení. Velice snadno přijímají Krista jako Avatara či Bodhisattvu, ale k uznání Kristovy jedinečnosti je nevede - k rozhořčení misionářů - ani sebevětší zdůrazňování historičnosti jeho narození z panny a zmrtvýchvstání. Kristus se bude jevit jedinečný orientální myslí jen tehdy, bude-li moci být přesvědčena, že jeho život smrt, jeho zmrtvýchvstání a nanebevstoupení vytvářejí nejvyšší analogii metafyzické realizace.

Nicméně musí být zřejmé, že přítomnost realizace zmenšuje význam jejích analogií a symbolů, neboť přestanou být nejvyšším možným způsobem poznání nekonečna, i když zůstávají nejlepším způsobem, jak nekonečno konkrétně vyjádřit. Stanou se spíše nástroji než zdroji poznání. Náboženství pohlíží s přirozenými obavami na každý způsob poznání Svrchované skutečnosti, který převyšuje jeho vlastní způsob. Obává se, že takové poznání bude mít snahu zrušit potřebu náboženství, že učiní zbytečnou a zastaralou jeho nejvyšší cennou symboliku. Bojí se rovněž možného duchovního zmatku z toho, že realizace se považuje za "osobní a soukromý" zážitek, který může vyústit v nejdivočejší náboženský individualismus, nebude-li ověřován objektivními měřítky dogmatu.

Obě obavy jsou bezpodstatné, neboť pokud je člověk stvořením obdařeným rozumem, city a smysly, budou symbolické analogie nekonečna nezbytné, přinejmenším jako prostředky dorozumění. A protože se ukazuje, že v každém daném údobí je realizace schopno jen poměrně málo lidí, zůstane analogie pro většinu **jediným** zdrojem poznání. Metafyzickému stanovisku nemůže být nic vzdálenější než touha vyvracet náboženskou analogii, vytvořit nějaký druh sekt či hnutí pro zničení a zneužití symbolů - ať už se týkají nauky, morálky či svátostí. Taková hnutí existovala, ale neměla nic společného s metafyzikou. Naopak - představují monistické, manichejské a spiritualistické filosofie bez sebemenšího pochopení neduálnosti.

Jakkoliv to slovy nelze dobře vyjádřit, není na metafyzické realizaci nic "privátního", jelikož je to Já a nikoliv ego, kdo realizuje. Já je stejně málo soukromým vlastnictvím některého jednotlivce jako sluneční soustava - i když se to omezenému vědomí ega může jevit opačně. To je důvod proč se různé typy metafyzické nauky ve své podstatě vždy shodují, zatímco systémy náboženské nauky si naopak vzájemně protiřečí. Individualismus je neměnným důsledkem odříznutí náboženství od jeho metafyzického základu, takže názory, city a osobní zájmy se divoce rozběhnou a mohou být na uzdě drženy pouze vnější a právní autoritou opírající se o strach. Metafyzická realizace nikdy nebyla a nikdy nebude pramenem náboženského individualismu, neboť představuje jako by jedinou svornou světovou tradici. Typ "mysticismu" odpovědný za takový individualismus je vždy na straně jedné buďto nějakou monistickou variantou, nebo na druhé straně druhem vizionářství, při němž se lidé o sobě domnívají, že se jim dostalo zvláštního zjevení, která ovšem jako symbolická forma nesmí být za žádných okolností zaměňována za realizaci.

Mnoho zmatků způsobila skutečnost, že chybné interpretace různých orientálních nauk obhajovali západní náboženští individualisté, kteří tvrdili, že v nich našli podporu pro svůj vlastní liberalismus či modernismus. Mnohé z neobuddhismu a neohinduismu, co je módou mezi diletanty na Západě, není ničím víc, než racionalismem a sentimentalismem, převléknutým do nesprávné aplikace sanskrtské terminologie. Zmatek neobjasnila ani většina akademických orientalistů, protože překládali původní texty z filosofického hlediska a tvrdošijně se pokoušeli ztotožňovat nauky hinduistů a buddhistů s čistě spekulativními náhledy západních "metafyziků", s nimiž tyto nauky mají málo společného. Tradiční katolické křesťanství je v západním světě nejbližším styčným bodem s pravou metafyzikou, to jest pokud se týká jeho naukové a svátostné struktury. Jeho politika je jinou záležitostí.

## Část 2.

Drama stvoření a vykoupení, drama Nekonečna, které se projevuje v konečném řádu, může být z hlediska průběhu v čase členěno do dvou fází. První je **involute** (zavinutí, zapletení), v níž svrchované Já vědomě zapomíná a odkládá svou vševědoucnost a ztotožňuje se s konečnými hledisky, což vrcholí v zážitku úplné oddělenosti a nezávislosti lidského ega. Druhou fází je **evolute** (rozvinutí, vývoj), v níž Já se probouzí do své pravé totožnosti **uvnitř** konečného řádu, který neopouští, jako by to byla věznice, nýbrž užívá jej jako výrazového nástroje.

Aby tento proces byl pro myšlení v konečných podmínkách pochopitelný, musí svrchované Já být chápáno jakože má dva aspekty. V jednom aspektu jsou obě fáze současné, protože věčné a vševědoci hledisko se nikdy skutečně neztrácí; nekonečno zůstává nekonečnem, ať se ztotožní s konečnem sebevíce. Ve druhém aspektu jsou obě fáze postupné, protože i když Já zůstává nekonečným, podrobuje se dobrovolně prostoru a času. Tyto dva aspekty jsou analogií Otce a Syna v nauce o Trojici. První fáze - involuce - projevuje formou konečného světa Synovo odloučení od Otce; druhá fáze - evoluce - projevuje jeho spojení s Otcem. V aktu projevování a ztotožňování s konečným světem je nekonečno tvořivým **logosem**, Bohem - Synem, jehož obrazem je celý konečný řád, nahlížený současně, **sub specie aeternitatis**.

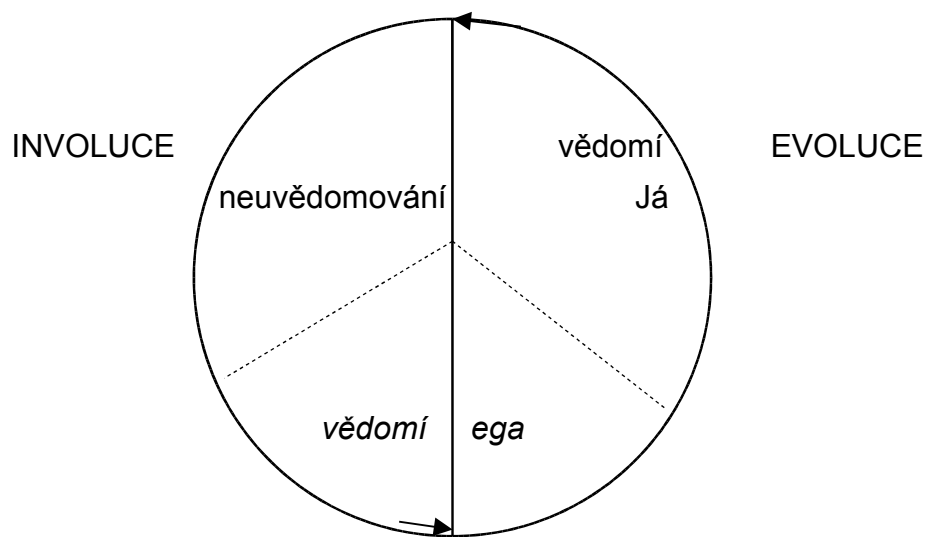
Když mluvíme o nekonečnu, jako by mělo dva aspekty, jeden ve věčnosti a druhý v čase a v prostoru, jeden vševědoci a druhý přijímající hlediska konečného řádu, jde prostě o ústupek

dualismu, který je vlastní lidskému myšlení. Ve skutečnosti zůstává nekonečno nedílné, ale idea dvojího aspektu je symbolem jeho neduálnosti, jeho schopnosti být najednou nekonečnem a konečnem, být sebou a něčím jiným, jedním a mnohým, a to bez nejmenšího rozporu. (1)

Z poněkud odlišného hlediska je možné chápat uvedené dvě hlavní fáze - involuci a evoluci - jako tři stadia: nevědomí, vědomí ega a vědomí Já (2). V prvním stadiu je Já tak zcela zabráno do procesu sebeopouštění, že si nijak zvlášť není vědomo své vlastní totožnosti či subjektivní stránky poznání. V druhém stadiu si začalo uvědomovat sebe, ale je smíšeno a zmateno s objekty, které jsou v jeho hledisku blíže středu s psycho-fyzickým komplexem lidského já. (In the second, it has begun to be aware of itself, but is confused with the more central objects in its point of view, that is to say, with the psycho-physical complex of the human ego). V třetím stadiu si uvědomuje sebe jako něco od ega odlišného a co je v principu zajedno s nekonečnem. V tomto třetím stadiu však konečné hledisko zcela neopouští a nenabývá opět plně vševědoucnosti; neboť význam vstupu do stavu konečného světa není jen ve vstupování a vystupování, nýbrž ve vyjádření nekonečna v konečných podmínkách. Průběh involuce končí a evoluce začíná kdesi uprostřed stadia vědomí ega.

Údobí neuvědomování (The period of uncensciousness) se může také považovat za stadium neuvědomované **jednoty** (union) nekonečna s konečným světem, jednoty, která se nemůže stát vědomou, dokud před tím neprošla údobím vědomého oddělení. Aby se marnotratný syn naučil vážit si svého domova, musí být od něho oddělen do samoty a opuštěnosti v daleké zemi. Obdobně se Já vynořuje ve vědomí jako oddělené a osamělé ego, neboť tímto způsobem "jde do sebe" jako Syn v podobenství a nastupuje cestu zpět k vědomému sjednocení s Otcem. Ale ještě jednou konečné hledisko se neopustí, protože účelem cesty je vědomá jednota nekonečna a konečného světa.

Dále uvedený diagram (obr. 2) znázorňuje cyklus involuce a evoluce spolu se třemi stadii - neuvědomováním, vědomím ega a vědomím Já. Základní formou je ovšem kruh - tradiční konečný symbol věčnosti. Z hlediska věčnosti je zde v každém okamžiku celý kruh, ale chceme-li popsat kruh v čase, musíme začít v nějakém výchozím bodě, **vyjít** z něj a pak se do něj vracet. Základní odloučení dvou bodů v kruhu, jeden ve středu a druhý na obvodě, je hlavním "tvořivým odloučením" Brahmy a Atmy, Otce a Syna.



obr. 2

Téměř každá mytologie hledí zpět na Zlatý věk, z něhož člověk padl. Tento Zlatý věk může být z jednoho hlediska považován za stav Já před tím, než "upadlo" do omezeností konečného světa, které si samo uložilo, ačkoliv "pád božské přirozenosti do hmoty" nesmí být chápán manichejským způsobem jako zlo, jako kdyby celý proces projevování byl nešťastným padáním ze stavu nekonečna, z něhož je třeba co nejdříve vyváznout. Z jiného, a mnohem přesnějšího hlediska, je Zlatý věk prvotním stavem projevování, který předchází vývoj vědomí ega. Je to "přírodní" stav primitivnosti a dětství, v němž vědomí je tak okouzleno a tak zaujato vnějšími objekty, že neuvažuje o sobě. Je ale pravděpodobné, že toto údobí je "zlaté" hlavně z pohledu nostalgického vzpomínání. Není to údobí bez plného podílu utrpení, práce a boje o existenci. Ale všechno to utrpení má chvilkovou povahu, protože vědomí je zcela zabráno v přítomnosti. Pocit ega se rodí s nárůstem paměti a předvídání, z nichž vyplývá zážitek uceleného ega, které "přesahuje" proud událostí.

Malé dítě umí měnit emoce s udivující rychlostí. V jednom okamžiku může ronit slzy a v příštím se smát, jako by se nic nestalo. Minulost se do přítomnosti nepřenáší a život je tak plný novinek a překvapení, že není ani čas ani příležitost Ipět na vzpomínkách. I když se analogie mezi dítětem a primitivním člověkem může přehnat, jde o stejný nedostatek reálného smyslu pro minulost a čas, o tentýž nedostatek vychytralosti, o stejnou schopnost opustit sama sebe, aniž by to v nejmenším snížilo či

zkazilo náplň přítomné chvíle a její náladu. Ego totiž představuje vázanost člověka k minulosti a k budoucnosti; v kterémkoliv daném okamžiku ego téměř vůbec neexistuje, ale jakmile se minulé a přítomné zážitky a očekávání do budoucna spojí v řetěz - ego je zde. Minulá utrpení a obavy z budoucnosti vstupují pak do přítomnosti a naplňují ji novými problémy, které přesahují možnost bezprostředního řešení. Minulé radosti se v paměti dychtivě udržují, zakládají se na nich naděje do budoucnosti, které se stávají hlavním popudem pro přítomnou práci, což má za následek, že bezprostřední skutečnost daného okamžiku ztrácí své kouzlo. Člověk shromažďuje zážitky pro sebe, místo aby se sám v nich ztrácel, a ony pak vytvářejí kokon (zámotek) ega, z něhož se má za určitých okolností vyklubat Já.

Protože však život je proud, který se nedá zformovat do pevného tvaru, proud, který stále uniká našim plánům jak se jej zmocnit, je úkol, jak uchovat ego, plný žalu a frustrací. Potom člověk přirozeně pohlíží s jistou nostalgií na dobu, kdy se mohl bez obav a bez odpovědnosti oddávat svým náladám. Vymýšlí si sny o věku, kdy bylo možno důvěřovat proudu přírody, kdy mohl žít bezpečně, aniž by utíkal k plánům a umělým pomůckám, kdy ho příroda živila, aniž musel pracovat a kdy ještě do světa nevnikl jed smrti. Ovšem že tehdy byla přirozená situace právě taková jako nyní; lidé pracovali, trpěli a umírali, ale jelikož neexistovala žádná reálná zkušenost ega, nebyla práce, utrpení a smrt problémem. Práce a utrpení byly záležitostmi přítomného okamžiku. Bolest tohoto okamžiku neobsahovala představu o všech bolestech minulosti a budoucnosti. Smrt druhých byla objektivní a vnější záležitostí (the death of another was objective and external; it did not involve the thought of one's own inevitable extinction), nezahrnovala v sobě pomyšlení na vlastní nevyhnutelný konec.

"Ve Zlatém věku nebyli dobří lidé vyhodnocováni, schopnost nebyla nápadná. Vladaři udávali pouze směr, zatímco lid byl volný jako vysoká zvěř ve volné přírodě. Byli spravedliví, aniž si byli vědomi povinnosti ke svým bližním. Milovali se navzájem, aniž si byli vědomi nesobecké lásky. Byli si oddaní, aniž si byli vědomi věrnosti. Byli pravdiví, aniž si byli vědomi počestnosti. Jednali svobodně ve všech věcech, aniž k někomu přijímali závazky. A tak jejich činy nezanechaly stop; své věci neodkazovali potomkům." (Čuang-c , XII, překl. H. A. Giles.)

Dobrota, nesobecká láska, věrnost a počestnost jsou obdobně jako ego samo **abstrakce** ze zážitků, a schopnost abstrahovat, rozlišovat a odlišovat je relativně pozdní ve vývoji člověka. Primitivní stav je stavem jednoty a nerozlišování, pro nějž

Lévy-Brühl razil pojem **mystické účastenství** (participation mystique), který má přibližně tentýž smysl jako psychologický pojem "projekce", ztotožňování subjektu s objektem, pomíchání psychiky s vnějším zážitkem.

"Je třeba připomenout, že naše vědomá individuální psychologie se vyvíjí z původního stavu neuvědomování či - jinými slovy - z podmínek nerozlišování...Uvědomělá schopnost rozlišovat je proto relativně pozdní vymožeností lidstva - a pravděpodobně malý zlomek z nekonečně velkého pole původního ztotožnění. Rozlišování je podstatou **conditio sine qua non** (Nenahraditelnou podmínkou) vědomí." (C. G. Jung: Sebrané spisy, svazek 7: "Dvě eseje o analytické psychologii", Princeton, N. J. 1953, odst. 329)

Říkáme-li o dítěti a primitivním člověku, že si sebe neuvědomují, neznamená to ovšem, že nemají žádné vědomí, nýbrž že v nich jsou nevyvinuty zvláštní vědomí ega a vlastní schopnosti rozlišování. Individuum nezískalo dosti psychického "majetku", aby se stalo "individualitou".

Toto první stadium představuje tedy maximální ztotožnění nekonečného s konečným, ztotožnění se s objekty v jeho hledisku. Ve zpětném pohledu je to údobí harmonie a jednoty, neboť se na ně díváme zpět z údobí konfliktů. Ze stanoviska tohoto prvního stadia by ovšem idea harmonie mezi člověkem a jeho vesmírem neměla smysl, neboť mezi touto dvojicí zde nikdy nedochází k žádnému významnému rozlišování. (3)

Pro svou souladnost, neexistenci času a jáství se prvotního stavu často používá jako analogie pro stav vrcholné realizace. "Kdo nepřijme království boží jako dítě, jistě do něj nevejde." (Lukáš XVIII, 17). Duchovní osvícenost je proto popisována jako "druhé zrození", jako návrat do původního ráje či Edenu, k Velikému Otci či Matce, z nichž jsme vzešli - návrat započatý aktem **kajícnosti** či "obrácením". Tato analogie umožnila některým psychologům vydávat náboženství či mystický život za jakýsi druh dětinskosti, za nechuť k růstu, za touhu vrátit se do mateřského lůna a uniknout z naprosté osamělosti a odpovědnosti vědomí-ega a lidství.

I když je nepochybně pravda, že člověk se staví proti tomu, aby byl odloučen od matky a velmi často používá náboženství jako vhodnou projekci své tužby "sklouznout se zpátky s kopce", nelze dosti zdůraznit přísně analogickou povahu těchto přirovnání. Metafyzická realizace vede pouze **skrze** stav vědomí ega se všemi jeho konflikty a zápasy, se všemi děsivými břemeny



odpovědnosti a viny, které k němu náležejí. Neboť pocit naprosté odloučenosti, naprosté opozice na straně jedné a jeho pocit sounáležitosti k vesmíru na straně druhé je základní přípravou pro vědomé spojení. Není cesty zpět mimo cesty neurózy a do stále hlubšího pocitu marnosti (frustrace) a viny, jak to dobře dokládají pokusy moderního člověka uniknout z křesťanského chápání našeho věčného osudu a z naší Bohu podobné a ke katastrofám vedoucí svobody.

Z tohoto důvodu tedy musí být primitivní stav ztotožnění s matkou, stav duševní harmonie vyvolaný pomícháním subjektu a objektu doveden do konce "vpravdě nutným hříchem Adamovým." Člověk se musí stát podobným Bohu, rozeznáváje dobré a zlé. Musí jít ze stromu poznání, čímž si uvědomí sebe sama a svou nahotu. Když si uvědomí sebe, svou nahotu a potřebu ochrany, uvědomí si konflikt mezi sebou a přírodou - "prokleta je pro tebe země" - a jistou smrt, která ho skosí. Toto poznání jednou získané jej automaticky vyhání z rajske zahrady, ze stavu primitivní nevědomosti a vysílá ho do světa - **osamocené**ho.

Vyjádřeno metafyzicky, Já se začíná probouzet. Přestalo se ztotožňovat s **totalitou** zážitků. Nyní se ztotožňuje pouze s bližšími objekty v poli vědomí - s tělem, s vnitřním duševním životem myšlení, citů a tužeb a se systémem paměti a záměrů, který upevňuje ego jako bytost přetrvávající uprostřed toku událostí. Pole vědomí, zprvu nediferencované a neurčité, vnímá hned na to rozlišené objekty a potom polarizuje na subjekt a objekt, na Já a Ty - já a ostatní. Protože však skutečný střed člověka si stále ještě sám sebe neuvědomuje a je ztotožněn s věcmi, které jsou jako konečné objekty ve své podstatě nestálé, zažívá Já toužebná přání i velký strach. Aby uchránilo svého nositele - ego před rozpadnutím, musí nastat boj o jistotu, o majetek, o moc, o extáze, o ctnost a ctihodnost.

Toužebná přání přirozeně ústí do hříchu, neboť Já mylně zaměňuje vlastní pravé dobro za bezprostřední dobro ega. Hřích však přináší nevyhnutelnou frustraci prostě proto, že všechna dobra menší než dobro nekonečné mají konečnou povahu. Bohatství, moc, radost a bezpečnost jsou pouhými náhražkami za věčného Otce, po němž Syn od přirozenosti touží, protože však se ztotožňuje s egem, ztotožňuje Syn svou vrozenou touhu s touhami ega. Nevyhnutelné zmaření těchto tužeb však slouží jen k dalšímu probouzení Já - dokud si toto neuvědomí, že pravý jeho cíl není vůbec v oblasti konečných objektů.

V tomto bodě fáze involuce končí. Stále ještě v oblasti vědomí ega člověk zjišťuje, že to, po čem touží, je Bůh. Protože se ale nyní nachází na okruhu života v bodě, který leží právě naproti výchozímu bodu, a protože v tomto stádiu dosahuje pocit ega po opakovaných frustracích krajních hodnot osamělosti, zpusťování a viny, Bůh se zdá nevýslovně jiný a vzdálený. V tomto stádiu je absolutně nepředstavitelné, že Já a nekonečno jsou jednotou; zcela vstřebáno do osamělého ega, volá Já ke svému soupodstatnému Otci z hlubin o milost a odpuštění. "Vstanu a půjdu ke svému Otci a řeknu mu: Otče, zhřešil jsem proti nebi i v tvých očích a nejsem už hoden zvat se Tvým Synem; učiň mne jedním ze svých nádeníků."

Volání z hlubiny dostává odpověď. Protože Já a ego - duch a duše jsou dosud ztotožněny, přichází odpověď v nepřímé a analogické formě. Nějaká událost v dosud neuvědomovaném středu lidské bytosti se promítne do vnějšího symbolu. Bůh Otec sesílá historického či mytologického Spasitele, boho-člověka, v křesťanství Krista a v orientálních tradicích Avatara Višnu, Buddhu či individuálního **guru** nebo duchovního vůdce. V tomto stádiu nelze, z dobrých důvodů, dospět k poznání, že primární místo vzniku této události je uvnitř Já a že vnější Spasitel a Učitel - jak by řekl Jung - je podobou, která přijímá projekce vnitřního a neuvědomovaného "archetypu".

Dříve než si Já může uvědomit svou pravou povahu, musí ještě dojít k nejprudší fázi zápasu. Svou rozdílnost od ega nemůže poznat, dokud se jako ego nepokoušelo ego ovládnout a přizpůsobit je podobě boží - jak je vyjádřeno v boholidské podobě Spasitelově. Takto je Spasitel poznáván zvnějšku jako průvodce a pomocník v zápase a do vědomí se dostávají jen zlomkovité náznaky zkušeností, že je to On v nás, který zápasí. Dále už pak nejde o konflikt mezi egem a vnějšími událostmi, nýbrž mezi egem a jím samým. S vnějším Spasitelem, jako vzorem, záštitou a zdrojem síly se ego lopotně snaží přiblížit se božské postavě askezí, pokáním a modlitbou, přičemž si stále více uvědomuje svou vlastní marnost, nesmyslnost a nemohoucnost.

Zápasíc se sebou, vyznávajíc své hříchy, zpytující své svědomí, snažíc se nasadit uzdu svým choutkám a rozdrtit svou pýchu, je ego rostoucí měrou "zachraňováno" z temnoty neuvědomování (from the darkness of unconsciousness). Učí se poznávat sebe skrz naskrz. Ale čím více sebe poznává, tím živěji se přesvědčuje, že sebe sama nemůže změnit, že nemůže vykořenit svou pýchu, že se nemůže připodobnit k obrazu božímu. Když potlačuje pýchu, stává se pyšným na svou pokoru. Když se

zbavuje sobectví, shledává, že to činí ze sobeckých důvodů. Posledním slovem náboženství v tomto stavu je "Bože, buď milostiv mně hříšnému!" Konečnou nadějí je vložit neomezenou důvěru do moci a zaslíbení vnějšího Spasitele. Toto jsou - z náboženského stanoviska - konečné touhy odumírající osobnosti, která musí vzdát boj dlouho před tím než byl dokonán.

Náboženství jako takové nás vede za tento bod pouze temnými výroky a skrytými významy. Z hlediska mystiky a metafyziky dosahuje zápas svého vrcholu a své **slepé uličky** spíše uprostřed života než v okamžiku fyzické smrti. Pokročí-li za tento vrchol, mystik poznává věci, které ho stále znovu činí podezřelým z kacířství, když je vyjádří v náboženských pojmech.

Angelus Silesius: Poutník Cherubínský,

překlad Matoušův:

"Já visím na Bohu,  
Bůh na mně závislý je:  
jsem v jeho jsoucnosti  
a on v mém bytí žije."

Překlad Saudkův:

"Jsem velký jako Bůh,  
On jako já je malý,  
On ve mně je, já v Něm:  
Jsme oba neskonalí."

Neboť v okamžiku, kdy ego odstupuje od sebe a vzdává zápas, shledávajíc, že pokus připodobnit se k Bohu je odsouzen k nezdaru, probouzí se Já ke své vlastní nezávislosti. Odstupem od sebe ego dokonale přijímá a připouští svou vlastní konečnost. Ale kdo ji přijímá? Kdo konečně poznává konečnost ega? Ve skutečnosti se Já konečně vzdalo svého ztotožňování s egem, shledávajíc, že ego je objekt konečného řádu, zcela odlišný od jeho vlastního pravého bytí. A v tom okamžiku poznává Já svou vlastní věčnost a nekonečnost a uvědomuje si, že celé drama od samého počátku nemělo na jeho podstatnou přirozenost větší účinek, než má kaluž na slunce, jehož zrcadlový obraz její zčeřená hladina tříští a rozptyluje.

V podstatě dochází tedy k tomuto uvědomění v závislosti na vůli já, která je v náboženství nazývána milost boží. Ze své vlastní vůle se Já ztotožňuje s konečným světem; ze své vlastní vůle realizuje (to je uvědomuje si, pozn. překl.) svou podstatnou

svobodu a věčnost tak, jako když někdo ve snu poznává, že spí. Ale v této souvislosti sen není ničím, co by se mělo zapomenout a ponechat minulosti, neboť to, co Já milovalo, čemu tak důvěřivě ponechalo a přenechalo své vědomí, v čem si přálo být tak plně pohlceno - to není pouhá iluze nebo fantom, to je jeho vlastní obraz v konečném světě, skvělé vyjádření božího "logosu" v podmínkách času, prostoru a formy.

Z tohoto důvodu Já konečné hledisko neopouští; "nezbavuje" se ihned ega - psychofyzického organismu a nevrací se k prvotní vševědouce. Přeje si naopak mít vědomě svou vlastní vůli a zcela úmyslně se dále oddává omezenostem konečného života. V tom je hluboce věrno své vlastní přirozenosti, neboť - jak jsme již viděli - není v povaze nekonečna "udržovat odstup" a oddělovat se od svého stvoření. Takto zůstává "svobodné uprostřed největšího nevolnictví lásky."

Tento dokonalý vnitřní soulad (This perfect consistency) realizované totožnosti s nekonečným Já a setrvávání v konečném světě je snad jedním z nejdůležitějších a nejméně chápaných aspektů metafyzické nauky. V příští kapitole bude příležitost pojednat o tom obsáhleji. Na tomto místě je však nutno učinit dvě poznámky: První je, že uvedený stav je svrchovanou realizací neduálnosti, absolutní slučitelnosti (of the absolute compactibility) hledisek nekonečna a konečného světa, a pravdy, že konečná a fyzická existence neznamena pro nekonečno vůbec žádnou překážku. Jinak řečeno, nekonečnost neztrácí svou vševědouce, když současně přijímá hledisko nekonečného řádu. (While simultaneously assuming a finite point of view).

Druhá poznámka vyplývá z první. Je zřejmé, že lidé, kteří dosáhli realizace, jakožto ega si nečiní na vševědouce ani nárok ani ji neprojevují - a tím méně pak všemohouce. Důvodem je prostě to, že neexistuje projev všemohouce mimo konečný řád jako celek (The reason is simply that there is no manifestation of omnipotence apart from the total finite order itself). V jistém smyslu je projevem jejich všemohouce tento vesmír. Navíc pak, pokud mluvíme o lidech, kteří realizují, odkazujeme ve skutečnosti na jejich ega, na určité jednotlivce, které můžeme jmenovat a v nichž se Já probudilo. Je v povaze věci, že všemohouce se neprojevuje skrze jednoho **určitého** člověka, nýbrž skrze **všechny** lidi. A tak opakujeme - pokud se Já v těchto lidech probudilo, zachovává si hledisko konečného světa. Kdyby si je nezachovalo, kdyby Já na sebe znovu vzalo vševědouce, nemohlo by v žádném případě tuto vševědouce sdělit ega, konečným schopnostem rozumu, citu a smyslů, a jejich

prostřednictvím ji vyjádřit pro ostatní. Tváří v tvář vševědoucnosti by se schopnosti konečné mysli cítily být zcela ochromené, byly by tak dočasně vyřazené. I když nejsou pro vševědoucnost žádnou překážkou, je vševědoucnost překážkou pro ně; nemohou ji zřejmě vůbec pochopit.

*(K tomu poznámka autorova pod čarou. Je možné, že Já se probouzí k vlastní vševědoucnosti ve stavu **samadhi**, v němž jsou konečné schopnosti úplně vyřazeny. Při vynořování ze samadhi zůstává tušení o stavu vědomí, který naprosto překonává možnost popisu. Mystikové na Západě se občas pokoušeli podat o něm zprávu, ale mohli o něm mluvit jen zmateně a zdánlivě výstředně. "V jediném okamžiku se mysl dovídá věci, že kdyby se představivost a intelekt mnoho let snažily je vypočítat, bylo nemožné sebrat tisícinu z nich." Sv. Terezie z Avily: HRAD NITRA, šesté obydlí, v. 8. "Bohu se někdy zlíbí, když se člověk oddává modlitbě a dokonale ovládá své smysly, aby smyly vyřadil a aby mu odhalil vznešená tajemství, na která se jako by patří spolu se samotným Bohem..Není to žádná vize představivosti, ale vize vysoce intelektuální, v níž se zjevuje, jak všechny věci jsou nazírány v Bohu a jak je On v sobě obsahuje." Tamtéž X.2. Když trval na modlitbách, byl náhle ze sebe vyveden podivuhodným způsobem, že to později nemohl popsat, a Pán mu odhalil veškerou krásu a slávu nebes a všeho stvořeného, takže jeho touha byla plně uspokojena. Ale potom, když se vrátil k sobě, nemohl z něho převor dostat nic víc, než že měl tak nevýslovný extatický zážitek, že to je nad lidské pochopení." Ze života blahoslaveného Hermanna Josepha, jak to napsal Poulain v Greaces of Interior Prayer - Milosti vnitřní modlitby - Londýn 1910, str. 278)*

Z tohoto důvodu není metafyzická realizace náhražkou za to, co Northrop nazývá **teoretickým** způsobem poznání, který je vlastní vědě. Realizace nesdíluje konečnému rozumu žádné poznatky o tom, jak se tvoří nebo jaká jsou vnitřní tajemství jaderné fyziky. Takové poznání se musí dále získávat teoreticky, to znamená rozumovým přemýšlením o výsledcích konkrétních pokusů. O takovémto poznání neposkytují orientální tradice žádné zprávy, ne proto, že by je metafyzika vylučovala, ale proto, že se navenek rozvíjely zcela jiným směrem. V principu se může teoretické vědecké poznání ověřovat na pozadí metafyziky právě tak dobře jako jakýkoliv jiný druh poznání.

Třetím stádiem vědomí Já, které dovádí do konce fázi evoluce, je v tomto smyslu realizace nekonečna v rámci omezeností konečného života. Vedanta popisuje lidi v tomto stavu jako

dživanmukti, což znamená osvobozené, zatímco **atma** je dosud spojeno s dživa či s egem. O tom, co je "za" třetím stádiem, můžeme hovořit pouze v analogiích, protože dovršení tohoto stádia dovádí vědomí na konec času a časové posloupnosti. V tomto bodě "vystupuje" do stavu věčnosti, v němž se celý cyklus neruší, nýbrž poznává současně s jeho temnými světlými aspekty, s involucí a evolucí, které jsou nazírány v dokonalé harmonii.

Vzniká otázka, co se děje s těmi jedinci, kteří se za svého života nedostanou za a nad stádium neuvědomování či nevědomí ega. Úplným nepochopením orientální nauky je představovat si, že očekávají nové vtělení duše-ega či "zvláštního" Já (přesněji buddhi) s duší-egem spojeného v nějakém jiné fyzickém těle. To je čistě vnější a populární nepochopení nauky o posmrtném vývoji, která má něco společného s náboženskými pojetími očištění či přechodového stavu. Populární chápání reinkarnace nemá vůbec žádné opodstatnění už jen z toho důvodu, že ze stanoviska věčnosti **každý** život, každý člověk, ať žil a zemřel v jakémkoliv stádiu, projevil podstatnou a integrální část celkové konečné harmonie. Každý bod na kružnici je od středu stejně vzdálen. Jakkoliv se z úrovně času a časové posloupnosti může odchod z tohoto světa zdát tragický, i když se nedochází dál než do nejtemnějších a nejkrušnějších fází vědomí ega, život takto prožitý nebyl zbytečný. Ve věčnosti ony fáze totiž k věčnosti nejsou absolutním zlem, jsou právě tak podstatnou částí celkové harmonie, jako je pohřbení semene do země podstatnou částí celkového života rostliny. A jak jsme viděli, není ve zdánlivé tragédii vůči postiženým jedincům žádná tvrdost či nespravedlivost osudu, neboť v každém z nich je posledním "proživatелеm" takové tragédie Já. Individuální ego, ona jednota duše a těla, která žije a umírá v involuční fázi cyklu, je zajisté ve zvláštním smyslu "odsouzena" na věky. Ze stanoviska věčnosti je onen jednotlivý život "vždy" v temném aspektu věcí a v tomto velmi zvláštním smyslu je podroben "věčnému zatracení". Zlo spáchané v tomto životě je něčím, co se stalo s konečnou platností, jak v čase, tak ve věčnosti a činy, které k němu vedly, nejsou nikdy smazány. Ale skutečným soudcem těchto činů je podstatné Já, které je v nich přítomno, a protože jeho spravedlnost je totožná s milosrdenstvím a jeho hněv s láskou, vidí věčnost takové "zatracené" životy **jedině** tak, že je poznává jako jednotlivé nitě patřící do osnovy díla, v němž tma a světlo jsou sladěny v dokonalé kráse. (Autor navrhuje srovnání se žalmem 139, 11-12: "Kdybych řekl: Snad mě přikryje tma, i noc kolem než se stane světlem. Žádná tma pro tebe není temná: noc jako den svítí, temnota je jako světlo." - Na

téma posmrtného vývoje neprobuzených viz Guénovovu knihu "Man and His Becoming According to the Vedanta (London 1945, str. 120-161)

### Část 3.

Když jsme probrali cyklus involuce a evoluce z principiálního stanoviska, můžeme nyní pokročit a podívat se na způsob, jak se promítá do náboženského a mytologického symbolismu. Jak jsme již zdůraznili, může se celý cyklus chápat jako obraz a vtělení "logosu", Boha-Syna v konečné sféře, obraz, který vyjadřuje jeho oddělení od Otce a jeho spojení s Otcem v evoluci. Vstup Boha-Syna do cyklu je možno chápat jako věčnou oběť, dobrovolné opuštění sebe pro konečný řád, opuštění, které provádí jako veliký Velekněz - oběť, která je výkupná - smiřující, neboť je právě tím, co sjednocuje konečné a nekonečné (pozn. překl." angl. slovní hříčka: atone = vykoupiti, at-one = v jednom).

Velmi přirozeně omezuje náboženská nauka Vtělení a Vykoupení na onu druhou evoluční fázi cyklu z toho důvodu, že v první fázi Syn, který dobrovolně zapomněl a opustil svou pravou totožnost, je v "temnotách", neuvědomuje si sebe. Avšak vědomé vykoupení, vědomé spojení - to vyžaduje předchozí oddělení. Proto je Syn poznáván, to jest realizován v Kristu, ale nikoliv v Adamovi, neboť v Adamovi je Slovo spíše skryto, než projeveno v těle. Z náboženského hlediska musí "temné" vtělení "logosu" v Adamovi zůstat tajemstvím; není předmětem učení neboť je ze stanoviska vědomí ega nepoznatelné a nepochopitelné. Posvátné texty mohou předkládat tuto temnou inkarnaci pouze v zastřené formě tím, že staví Krista jako druhého Adama bok po boku s Prvním Adamem ve velice sugestivním srovnání.

*(Autor v poznámce pod čarou doporučuje srovnat s texty:*

*I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Genesis I, 26*

*Bůh...v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil světy; On je odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty. List Židům I,3. I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze Země a vdechl mu v chřípí dech života. Genesis II,7 A prach se vrátí do země kde byl a duch se vrátí Bohu, který jej vdechl. Kazatel XII,7 První člověk Adam stal se duší živou, poslední Adam je však duchem oživujícím. I. Korint. XV, 45 Srovnej též Lukáš III, 23-48, zvl. 38*

*Abychom tomuto srovnání porozuměli, musíme si uvědomit, že pravý symbol - na rozdíl od alegorie - není vědomě konstruován; je nejsrozumitelnějším výrazem vnitřních a neuvědomovaných obsahů či vnuknutí Ducha svatého, které v době, kdy se symbol tvoří, nemohou být vyjádřeny žádným lepším způsobem.*

*Výraz, který zastupuje poznanou věc, zůstává vždy pouhým znakem a nikdy není symbolem. Proto je zcela nemožné vytvořit živoucí symbol, to je symbol "těhotný" významy, pomocí známých asociací. Každý duševní výtvar, pokud je v daném okamžiku nejlepším vyjádřením skutečnosti dosud nepoznané či poznané pouze relativně, může být považován za symbol za dalšího předpokladu, že jsme připraveni přijmout takové vyjádření jako výraz něčeho, co pouze tušíme a co si ještě jasně neuvědomujeme. (Jung, Sebrané spisy, Collected Works, sv. 6, Psychologické typy, par. 817)*

Právě proto, že symbol není vědomým rozumovým výtvořem, vyjadřuje význam naivním způsobem - pouhou asociací spíše než logickým spojováním. Proto je nemožné dokázat exaktní a mechanickou shodu symbolů s metafyzickými principy či vzájemnou shodu různých symbolických systémů. Symbol má vždy spíše povahu náznaku než oznámení.

Máme-li to na mysli, je vztah mezi Adamem a Kristem jako mezi Prvotním a Novým Stvořením hluboce shodný. Tak jako Prvotní Stvoření pochází z Ducha božího, který se vznáší nad vodami, Nové Stvoření "nového člověka" ve křtu je také "z vody a ducha". Podobně také Kristus je počat z Ducha svatého a narozen z Panny Marie, což liturgie Bílé soboty spojuje s "neposkvrněným lůnem" křtitelnice. Tak jako Adam je stvořen spojením dechu či Ducha božího a prachu země, tak Kristus pochází z Ducha z "Mater Virgo" či z "panenské hmoty" (Mater Virgo or "virgin matter"), přičemž země i voda jsou symboly tradičně ženské na rozdíl od mužských symbolů vzduchu a ohně, které označují ducha. (K tomu pozn. autora: Nemáme zde dosti místa k tomu, abychom se pustili do mimořádně složitého a okouzujícího přediva asociací mezi mater-matkou a materia-hmotou, mezi představou matky a země, či mezi Marií-Miriam a vodou či obětí mezi Marií jako Matkou Krista (Nový zákon) a Miriam, jako pěstounku Mojžíše (Starý zákon), bdící nad jeho kolébkou na vodách Nilu či oslavující výstup Izraelitů z Rudého moře. Typologická příbuznost mezi Starým a Novým zákonem měla hluboké kouzlo pro autory Nového zákona, tak jako pro celé křesťanstvo až do konce středověku.)



Ještě více zarážející než podobnost mezi narozením Adama, Prvního obrazu a Krista, druhého obrazu Božího, je paralela mezi Pádem a Ukřižováním, tak jasně uvedená v liturgické prefaci na svátek sv. Kříže (liturgical Preface of the Cross):

*"Ty jsi připjal spásu lidstva na dřevo kříže, takže dřevo, odkud přišla smrt, stalo se nám stromem života a on (Satan), který dřevem stromu v ráji vítězil, mohl být také dřevem kříže přemožen."*

Evangelium sv. Jana používá bronzového hada (enuštan), kterého Mojžíš vztýčil na poušti proti hadímu uštknutí, jako příměr pro vyvýšení Syna člověka na kříži, a to je zcela zřejmá paralela mezi hadem, který léčí, a hadem, který otravuje na stromě Poznání. (Jan III, 14). Oba hadi, jedovatý a léčivý, se objevují na holi Kaducea, jako symbol lékařství a léčebného principu **similia similibus curantur** (stejně se léčí stejným). V některých částech východní církve se kaduceus stal pastorální holí biskupů. Dva hadi, jeden obrácený dolů a druhý vzpřímený, směřující vzhůru, představují postup involuce a evoluce a jsou opět zobrazováni jako ryby ve zvířetníkovém znamení Ryb, které tak často nachází na raných křesťanských rytinách a liturgických předmětech. (Příklady viz Lowrie, Art in the Early Church, New York, 1947, pl. 32, Umění v prvotní Církvi. Rovněž britské muzeum, Guide to Early Christian and Byzantine Antiquities, London 1903. str. 17, Průvodce po dávných křesťanských a byzantských starožitnostech).

Navzdory uvědomělému odporu rané Církve proti astrologii, vniklo do křesťanské ikonografie značné množství astrologických symbolů. Znamení Býka, Lva, Orla (obdoba symbolu štíra a fénixe) a člověka, používaná jako znaky čtyř evangelistů, jsou čtyři stálá znamení Zvěrokruhu - Býk, Lev, Štír a Vodnář. Avšak Ryby jsou křesťanským znakem par excellence nejen proto, že představují **konec** znamení zvěrokruhu, ale také proto, že nástup křesťanské éry se přibližně shoduje se vstupem slunce do souhvězdí Ryb při jarní rovnodennosti. Kosmologické souvztažnosti tohoto druhu se ovšem moderní mysli zdají svévolné a dětinské; avšak symbolika je systém asociací, které odhalují nikoli logiku, nýbrž vnitřní a neznámý duchovní život člověka. *(K tomu pozn. autorova pod čarou: Znamení ryb je téměř s tajemnou přiléhavostí v protikladu ke znamení Panny. Ryby představují jak naplnění tak zánik, a jako křesťanské znamení značí zánik podřízenosti ducha elementárním silám, konec světa, v němž "svět" je chápán jako součást nesvaté trojice světa, těla a ďábla. Je třeba poznamenat, že astrologická symbolika není nutně*

*spojena se skutečnými hvězdami, nýbrž že jde spíše o projekci zvěrokruhu, považovaného za základní symbol životního rytmu, na vnější vesmír.)*

Křesťanská obrazotvornost spojuje nejen proti sobě postavené hady či ryby, ale též dvojí dřevo - dřevo stromu poznání a dřevo kříže. Existuje celý soubor legend, podle nichž dřevo kříže, vyrostlého z větve, kterou uťal biblický Seth ze Stromu poznání (viz de Voragine, The golden Legend - Zlatá legenda, překl. Ryan a Ripperger, New York 1941, str. 269 a dále Rappoport. Medieval Legends of Christ, New York, 1935, str. 210-234). Znovu opakuji, že i když ten či onen výtvar křesťanské symboliky může být fantastický či pozdní co do vzniku, studium smyslu křesťanství se nedá omezit na studium jeho historických pramenů právě tak jako dub nelze pochopit ze žaludu. Zásadou symboliky, stejně jako teologie, je, že křesťanství je živým organismem, který roste v čase a rozvíjí proto věci, které jsou potencionálně již v jeho jádře. Představovat si, že rozvíjení nauky a symboliky je pouhé přijímání nepodstatných přírůstků - to se podobá názoru, že složitě ustrojení člověka je pouhou sbírkou nepodstatných jednotlivostí, které zakrývají čistou a původní protoplasmu.

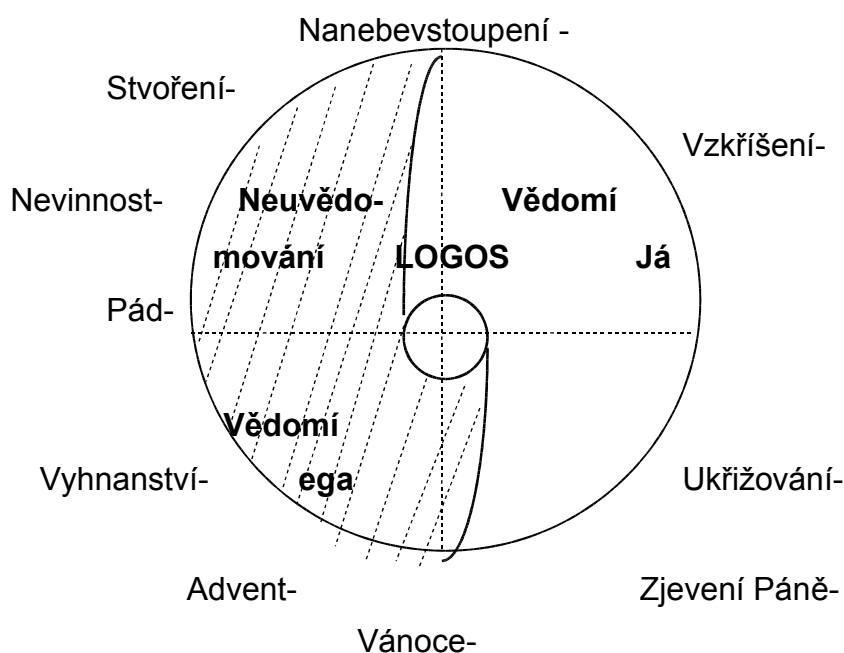
Had a strom stojí proti rybě a kříži jako počátek a konec stádia vědomí ega. V Adamovi je "**logos**" vtěleno neuvědoměle - a v Adamovi padá s obráceným hadem involuce do izolace vědomí ega a vyjadřuje tak krajní mez svého odloučení od Otce. V nejnižším bodu cyklu involuční pohyb končí a **logos** se ve svém postupu obrací neboli činí pokání a začne si znovu uvědomovat svůj vztah k Otci. Stále se ještě ztotožňuje s egem, Já zjišťuje, že patří nějakým způsobem Bohu. Zrodem vědomí synovství vědomí, které je dosud v plénkách, začíná evolucí pohyb. To jsou vánoce, zrození dítěte Krista, k němuž dochází zvláštní shodou o zimním slunovratu, v kulminačním bodě roku, kdy slunce je na nejnižším bodě poledníku. A tak rovněž existuje tradice, že Kristus se zrodil nejen o zimním slunovratu, ale také o půlnoci, což obojí je místo v čase, odkud se slunce začíná vracet.

Dítě Kristus vyrůstá v muže a obdobně rozvíjí ego úsilím a kázní svou touhu po Bohu za pobídek probouzejícího se Já. Nakonec se musí já vzdát ega tak, jako se Syn boží na kříži vzdává svého lidství. Tak jako vzkříšení následuje po ukřižování, tak realizace následuje po odevzdání se ega - a tak jako tělo Kristovo vstává ze smrti oslavené, nekončí ani konečný život realizací, nýbrž dospívá ke své pravé dokonalosti jako nástroj a vědomé vyjádření Já. Celý cyklus vrcholí nanebevstoupením

právě tak, jako Kristus vystupuje na nebesa se **svým tělem**, tak vystupuje nakonec Já k věčnému hledisku, kde se "tělo" konečné existence neodkládá stranou, nýbrž nazírá ve své úplné harmonii a slávě - jako obraz **logosu**, oddělené od Otce a přece jedno s Ním.

Evoluční fáze cyklu se zřejmě dokonale shoduje s údobími církevního kalendáře, který začíná pokáním Adventu, jitřním světlem Zjevení Páně, postní kázni, zoufalstvím Kristova utrpení, nenadálým probuzením velikonoc a čtyřiceti dny zmrtvýchvstalého Krista na zemi, čímž odpovídá celému třetímu stádiu vědomí Já, které nakonec vrcholí svrchovaným triumfem Nanebevstoupení. Shodu Velikonoc s okamžikem realizace v metafyzickém řádu dále zdůrazňuje skutečnost, že velikonoční svatvečer je tradiční příležitostí pro křest, pro zasvěcující vstup do "Těla Kristova".

Jak je známo, byli katechumeni či kandidáti křtu připravováni a vyučováni snad celý rok předem, přičemž příprava vrcholila v době Půstu a ve Svatém týdnu. Když se na Bílou sobotu shromáždili v bazilice, drželi postní bdění až do setmění, kdy po svěcení ohně a Velikonoční svíce se zpívaly litanie a prorocství a světila se voda. Po křtu se sloužila půlnoční mše, kdy nově zasvěcení přijali Svátost se všemi věřícími. Obřad Bílé soboty podle misálu, zahrnující svěcení ohně, svíce a křestní vody, obsahuje některé nejhlubší mystické pasáže v celé církevní liturgii. Má vskutku charakter jakési zasvěcovací rozpravy, která se dotýká nejhlubších náboženských tajemství a zvláště vynoření světla ze středu temnot a tajemné nezbytnosti temnoty pro příchod světla.



Nechceme tím naznačovat, že stará Církev měla jakožto organizované společenství nějaké "tajné poznání", které předávala pozdějším dobám a které odhalovala při uvedených slavnostních příležitostech. To co je vpravdě esoterické je "tajné" z jediného a prostého důvodu, že se to řečí nedá vyjádřit, nebo že to esoterické, co se dá do jisté míry vyjádřit, je jen nepochopitelné pro lidi, kteří nejsou připraveni to přijmout. Jádrem věci je prostě v tom, že křesťanská nauka, symbolika a liturgie tvoří velice dokonalou a krásnou analogii věčných principů, ať už s vědomým záměrem jednotlivých křesťanů či bez něho.

Je zajímavé, že církevní rok má ukončenou podobu již v polovině slunečního roku. Dlouhé údobí neděl po Svatodušních svátcích (či po sv. Trojici) nemá organizovaný charakter, a je možné, že tato půlroční nepřítomnost formy má jistou spojitost se skutečností, že náboženské hledisko si nesmí uvědomovat onu temnou či skrytou inkarnaci Syna v Adamovi.

Jakmile se idea "temného" vtělení vyjádří náboženskými pojmy, musí se samozřejmě náboženské mysli zdát podivná a nebezpečná. My však ani zdaleka nepředpokládáme, že by se něco takového mělo zahrnout do formálního a dogmatického náboženského učení. Naopak - pokud je náboženské hledisko zvláště přizpůsobeno pro stádium vědomí ega v lidském životě, je téměř nezbytné, aby temné vtělení zůstalo temným. Pokud se Já ztotožňuje s egem, může být svrchovaná totožnost jakž takž srozumitelná jako teorie, ale pro základní intuici člověka a pro jeho postoj k životu je tak podivná a cizí, že je ve skutečnosti nepochopitelná.

Náboženská mysl se na metafyzická "tvrzení" dívá s podezřením, protože se zdá, že předpokládají existenci výlučného kruhu zasvěcených "vyvolenců" stojících nad normálním životem a disciplínou Církve. Tak zvaní **osvícenci** dosti často existovali uvnitř Církve a vyznačovali se hlavně svou domýšlivou pýchou. Snad nejnapadnějším znakem takové pýchy je právě tvrzení, že jsme pýchy prosti. Podstatou metafyzické realizace však je, že i představa nějakého tvrzení je jí cizí zcela. Nedá se prostě říci "já jsem realizoval Svrchovanou totožnost", aniž bychom vyjádřili úplný protimluv, neboť jak jsme řekli, je to Já, kdo realizuje a nikoli ego, a Já nepatří nikomu. Musíme znovu opakovat, že pokud ego vůbec existuje, musí uctívat. Rozum, city a smysly se vždy musí k Já obracet jako k Bohu a uctívat je jako cosi jiného a nekonečně je

převyšujícího. Sám vtělený Bůh, jakým byl Ježíš, se klaněl, a to v chrámu, a nikoliv jen proto, aby dal dobrý příklad svým učedníkům. Dokonce i takzvaní bezbožní buddhisté mají svou bohoslužbu, která zdaleka není určena jen pro vnější a nezasvěcené masy. (Někteří hluboce osvícení orientálci učinili na autora dojem jako nejzbožnější lidé, jaké kdy poznal). Člověk, který má pocit, že Svrchovaná totožnost vylučuje uctívání jako zbytečné a nelogické, je pouhý monista, neboť neduálnost, nekonečno, Já je tím čím je právě proto, že může přijmout a do sebe pojmout dualitu.

Naproti tomu pýcha se halí do falešné skromnosti a navíc velice bují v davu, který odmítá uznat, že nějaký vyvolený vůbec existuje. Církev přiznává morální vyvolenost svatým, i když svatí o sobě vyznávají, že jsou hříšníci. Je rovněž možné přiznat vyvolenost intelektuální, ačkoliv takoví lidé vždy o sobě prohlašují, že jsou pošetilí, a ujišťují, že jako ega svrchovanou realitu vůbec neznají.

"Domníváte-li se, že znáte **Brahmu**, dobře, pak to co víte o jeho přirozenosti, je pouhá fraška, proto byste o Brahmovi měli ještě pozorněji přemýšlet...Kdo mezi vámi rozumí slovům: "Neznám To a přece To znám", takový člověk To vpravdě zná. Ten, kdo se domnívá, že Brahma je nepochopitelný, ten Brahma pochopil; ten však, kdo myslí, že Brahma je pochopitelný, nezná jej. Brahma je nepoznaný pro ty, kdo jej poznávají, a známý těm, kdo jej vůbec neznají." (Kena Upanišad II, 1-3, překl. Guénon - Nicholson. Srovnej se sv. Dionysiem, Epistola ad Gaium Therapeutem: "A kdyby kdokoliv, vida Boha, rozuměl tomu, co vidí, pak neviděl Boha, ale nějaké jeho stvoření, které existuje a může být poznáno.")

Jinak řečeno, **gnosis** metafyzické realizace není ona pyšná gnosis, kterou Církev velmi správně zavrhla ve svých raných stoletích. Zejména latinská církev zůstala od té doby nepřátelskou vůči gnosticizmu jakéhokoliv druhu, když oficiální thomistické stanovisko říká, že všechno lidské poznání je analogií poznání smyslového. Tomuto stanovisku nelze nic vytýkat, je-li definice lidského bytí omezena na ego; protože však tomismus směšuje a mate ego a Já - duši a ducha, dospívá v praxi k zavrhování gnose. To v jisté míře dává za pravdu Berdijájevovu postřehu, že "oficiální teologie dala přednost vědeckému pozitivismu a mechanistické teorii přírody před jakoukoliv formou kosmologické gnose. Lepší je svět bez Boha, než svět, který je považován za božský...Za našich dnů ztrácí duch Církve stále více ze své kosmické povahy. Na Církev se začíná pohlížet jako na společenství věřících, jako na

instituci; dogmata se běžně vykládají z morálního stanoviska a zdůrazňuje se psychologická stránka svátosti na úkor jejich kosmického významu."

(Freedom and the Spirit, London 1935, str. 289 - Svoboda a Duch)

Jinými slovy řečeno, tam kde není gnose, tam Církev pozbývá živou představu, že je představitelkou analogie universálních principů. Kosmologie je poznání, že vesmír jako kosmos, jako řád involuce a evoluce, je vyjádřením **logosu** v konečném světě, výrazem tvůrčí vůle nekonečna a že proto jeho základní řád se analogicky shoduje s řádem náboženským.

Pro své zaujetí historií a morálkou začíná náboženství sou-  
těžit v odmítání metafyzického poznání a jistoty s moderní vědou a filosofii. Za takových okolností budou z dlouhodobého hlediska všechny pokusy napravit společenský řád "použít" náboženství na politické a ekonomické problémy světa pouhým plýtváním energií. Nejen že se nedá pochopit sociální řád, nevychází-li se z kosmologického řádu, ale také náboženství je bez metafyzického poznání kolem, které se točí jen setrvačností a nyní navíc nebezpečně pomalu. Aby provedlo to, co se po něm žádá, aby ozdravilo svět, musí se náboženství řídit nejen tím, co stojí pod ním, ale také podle toho, co je nad ním. Kolo musí být napojeno na zdroj síly.

Křesťanská zkušenost však cítí, že zdroj síly spočívá spíše v nesobecké lásce než v poznání, a metafyzice nedůvěřuje proto, že se jí zdá, jako by povyšovala poznání nad lásku. Je ale nemožné oddělovat metafyzické poznání od božské lásky; v realizaci jsou poznání a láska jednotou a jejich totožnost lze nalézt ve starodávném používání slova "poznat", když se mluví o lásce mezi mužem a ženou. Poznání Já není tak zvaným poznáním, které budí duchovní pýchu, poznáním které by se mělo přesněji nazývat informovaností. Poznat svrchovanou realitu znamená poznat a sjednotit se se samotnou Boží láskou.

Křesťanství našlo svrchované vyjádření božské lásky v ukřižovaném Kristu, protože láska boží, která "hýbe sluncem a hvězdami" není ničím jiným než obětí. Neboť dobrovolně vykonaná oběť je pravým sebeodevzdáním nekonečného pro konečné, což vytváří existenci vesmíru. Světem hýbe kříž. Zdánlivě krutý fakt, že život se živí na životě, že žijeme tím, že požíváme jiná stvoření. Ten fakt je objasněn s konečnou platností pouze v kříži a eucharistii. Život se udržuje vzájemnou obětí. Kdykoliv jíme a pijeme, láme se pro nás Tělo a prolévá Krev,

neboť veškeré stvoření vyjadřuje ono Logos, které je "obětním beránkem od počátku světa."

Uskutečnit sjednocení s nekonečnem znamená být zajedno s tím, co samo sebe bezmezně vydává. Metafyzické poznání vyžaduje, abychom přijali největší rizika a vzdali se své touhy po individuální jistotě a bezpečnosti. Důvod, proč někomu je zatěžko vidět nesobeckou lásku v metafyzickém řádu, spočívá v tom, že se v tomto řádu nacházíme nad a za úrovní citu. Je celkem přirozené, že láska Boží se zaměřuje za lásku citovou, za emoce, ale každý dobrý teolog ví, že charitas, nesobecká láska, je spíše hnutím vůle než citů. Z hlediska citového, které nutně a správně působí v náboženství, se musí metafyzika vždy zdát chladnou. Avšak bez této intelektuální lásky, která je spíše z vůle než z emocí, je sentimentální, citová láska pouhým zabubláním, které zakrátko zmizí.

Avšak navzdory teologickému poznání, že charitas je věcí vůle, náboženská mysl je v praxi beznadějně popletla s citem, a proto ji nemůže pochopit v pojmech Svrchované totožnosti. Náboženství se domnívá, že láska nemůže existovat bez věčného a absolutního dualismu mezi subjektem a objektem, protože citová láska **potřebuje** mít objekt. Citovou lásku vyjadřuje spíše **eros** než **agape**, láska spíše žádostivá než velkomyslně štědrá, to pro nedostatečnost (insufficiency) konečného vztahu. Nesobecká láska nekonečného však pro nedostatečnost konečna není žádostivostí, protože v ní nedostatečnost neexistuje. Nepotřebuje mít objekt tím, že sama sebe opouští - bez nejmenší nutnosti to činit - objekt **tvorí** (But the charity of the infinite is no hunger because there is no insufficiency. It does not need an object. By abandonment of it-self, without the least necessity to do so, it **creates** an object.)

Anglicky slova na obr. č.3 : Ascension. Creatinon. Innocence. Fall. Exile. Advent. Cristmas. Epiphany. Lent. Crucifiction. Resurrection. Uvnitř kruhu: Unconscious, Ego-conscious, Self-conscious. Logos.

## **V. Cesta k realizaci**

(The way of realization)

### **Celkový nástin**

Veškerá předchozí teorie a nauka nepřinesou uspokojení, nedojde-li ke skutečné realizaci - na níž jsou založeny. Jak ji dosáhnout?

1. Ptáme-li se "jak "já" mohu dosáhnout realizace?" otázka je chybně položena, pokud se tím "já" míní ego, neboť realizuje Já a nikoliv ego. Pokud se tím "já" míní Já, otázka je nesmyslná, neboť Já **nepotřebuje** realizovat svou vrozenou a podstatnou nekonečnost. K realizaci dochází pouze tehdy, když Já si to svobodně, bez nutnosti, přeje. Nemůžeme tedy nic dělat?

2. Já nás nenechá nic nedělat. Jakmile začneme toužit po realizaci, je to znamení, že proces začal. Naše hledání Já uvádí do pohybu Já. Abychom se stali, či realizovali, tím čím jsme, musíme se nejdříve pokoušet se tím stát, a to proto, abychom účinně zjistili, že to není třeba dělat. (To become, or realize, what we are, we must first **try** to become it, in order to realize effectively that it is not necessary to do so.). Různé metody pokusů:

1. Modlitba a meditace upon God.
2. Koncentrace či cvičení jogy.
3. Detachment - or letting go the contents of consciousness - odpoutanost - nebo "odplývání" obsahů vědomí.
4. Život ve věčném Nyní.

3. Stav realizace v porovnání s náboženským cílem nazírání Boha jako objektu poznání. (The state of realization compared with the religious aim of contemplating God as an **object** of knowledge). Obtíže, vyvolané skutečností, že nazírání Boha jako objektu ruší všechny ostatní objekty a vytváří v náboženství napětí mezi teocentrickým mysticismem a aktivní nesobeckou láskou.

Bůh jakožto Já je poznáván zevnitř jako nejniternější subjekt, neboť subjektivní oblast není protikladná k oblasti objektivní, zatímco objekty se vzájemně vylučují. Odtud dokonalá slučitelnost realizace s každodenními zkušenostmi.

Realizaci Svrchované totožnosti nacházíme nikoliv tím, že ji hledáme jako něco vzdáleného a nejasného, ale tím, že přijmeme pravdu, že není nic očividnějšího a samozřejmějšího.

## **V. Cesta k realizaci**

Vše, co jsme si až dosud řekli, je jako prostá teorie zřejmě neuspokojující. Ideje jsou jedna věc, poznání je něco úplně jiného, a to tím více, když ideje tvořící teorii nejsou vůbec pozitivními idejemi, nýbrž jsou to negativní pojmové konstrukce, které pouze naznačují, co je nad časem a prostorem tím, že popisují svá časoprostorová omezení. Ve srovnání s barvitou a dojmavou řečí náboženství, je řeč metafyzické nauky abstraktní a chladná. Ve



srovnání s jasnou logikou a rozumovou propojeností velké teologie je forma metafyzického myšlení propletena paradoxy a rozumu je těžko přístupná. Když se mysl snaží osvojit si takovou nauku, jímá ji závrať, jako by stála na okraji svrchovaného Nic. Není divu, že se mysl v obavách o vlastní zdraví vrací seč může k víře v konečná a určitá absolutna a přehlíží protimluvy, které taková víra obsahuje.

Avšak teorie metafyziky tak jak byla předložena, není pouze trmácením rozumu s jeho vlastními hranicemi. Je nutně nepřiměřeným pokusem popsat nanejvýš určitý a pozitivní zážitek, který, i když se tomu dá těžko věřit, je náhle tím nejtvůřivějším zážitkem a dává nejvyšší možné uspokojení. Toto, a nikoliv plané spekulace, je základ a původ nauky. Z hlediska uskutečněné realizace není pojetí neduálnosti předivem paradoxů, nýbrž prostotou samou a tajemství svrchované totožnosti není fantastickou domněnkou, nýbrž jasnou jistotou: Avšak přes všechnu svou prostotu a určitost se čirý zázrak metafyzického poznání nikdy nevyčerpá. Proto je velikou otázkou, přesahující významem všechny ostatní: "Jak lze dospět k realizaci?"

### Část 1.

Dříve než budeme moci uvažovat o cestách k realizaci, které nám podává tradice, musíme prozkoumat samotnou otázku. Ptát se "jak mohu já získat metafyzické poznání, jak já mohu poznat nekonečnou kvalitu?" znamená asi klást chybnou otázku. Neboť jestliže "já" v této otázce jsem egem, pak odpovědí je, že vy realizaci dosáhnout nemůžete. Pochopení nekonečna zcela přesahuje schopnost rozumu, citů a smyslů, s výjimkou analogického přetlumočení; a snaha, učinit takové poznání vlastnictvím duše, je nejen odsouzena k neúspěchu, ale ukazuje i naprosté nepochopení jeho povahy. Touha ega dosáhnout realizace či učinit Boha svým vlastnictvím, je právě ono matení a směšování Já s egem, které realizaci ničí (which realization dissolves).

Tím se vysvětluje velmi problematický charakter duchovních cvičení a technik, jak se všeobecně provádějí. Snaha učinit z Boha objekt poznání, hledat Ho či dát se do nějakého kursu duchovního rozvoje, jehož předmětem je **budoucí** prožívání Boha, to je z jednoho hlediska pouhé distancování se od Boha. Vždyť odloučenost a naprostá odlišnost Boží je předpokladem hlediska vědomí ega. Proto všechny takové snahy pouze utvrzují ego o jeho pocitu oddělenosti od Boha, neboť jsou právě projevem tohoto pocitu. Hledat Boha jako objekt předpokládá také, že je od

poznávajícího subjektu vzdálen. Shánět se po Něm předpokládá jeho nepřítomnost. Spojovat jej s budoucností předpokládá, že není ani věčný ani přítomný.

Totéž se dá říci mnoha jinými způsoby. V **Oblaku Nepoznaného** (Cloud of Unknowing) se praví, že Ho lze získat a udržet láskou. Jak ale může ego milovat Boha? Je-li láska úplným odevzdáním sebe Bohu, jak se mohu opravdu odevzdat, když můj základní důvod pro tuto touhu je to, že chci já Boha získat? Jestliže podmínkou sine quá non pro poznání Boha je sebezápor, stačí se zeptat, proč si ego přeje popřít sebe, abychom u samého kořene zamýšleného popření našli sobecký motiv. Ego se poníží, aby bylo povýšeno, právě touto pohnutkou ničí svou pokoru. Je to prostě starý problém milosti, vyjádřený poněkud odchylným způsobem. Zřejmě je nutné mít milost Boží, abychom mohli Boha milovat, a říká se nám, že tato milost je ochotně nabízena všem; musí být pouze přijímána. Ale proč ji chci přijmout já? Odpovědí je nevyhnutelně, že ji chci ze sebelásky, že ji přijímám z pohnutky, která milosti brání.

Nelze například číst spisy Krišnamurtiho a uniknout neúpros- né logice, s níž touhu po věčném životě vede nazpět k pravé pří- čině, kterou si téměř neuvědomujeme, k touze po bezpečí. Ego touží po Bohu, po věčném životě, po náboženských či mystických zážitcích, protože se necítí v bezpečí a chce uniknout z utrpení a osamělosti, v níž se nalézá. Jinými slovy, ego se pokouší uniknout ze všepohlcujícího proudu života tím, že se snaží si jej přivlastnit v pevné, tuhé formě, v neměnném Bohu, v neomylné autoritě Církve či ve věčném životě na nebesích. Jakmile však život ztuhne, je mrtev. Ve snaze učinit ze života trvalé vlastnictví ega, život ničíme, jako bychom jej rdousili. Život, který ego takto uchvátí, je stejně neživý jako neteče voda, kterou jsme nabrali z řeky. Všechny naše duchovní metody, naše morální zákony, naše náboženské autority jsou takto úniky z nejistoty, a ničíme jimi předmět lásky. Musíme se proto naučit, praví Krišnamurti, abychom si živě uvědomovali nejistotu a utrpení každého okamžiku, který prožíváme, místo abychom se pokoušeli od něj utíkat, jej násilím nutit, aby odpovídal nějakému pevnému vzoru či normě. Takovouto bdělou pozorností, takovýmto úplným a bezpodmínečným přijímáním přítomné reality se poznává skutečný věčný život. "Kdo by chtěl zachránit svůj život, ztratí jej." Avšak touha po Bohu je touha po záchraně.

Z těchto důvodů činí často náboženská praxe, církevní život jak jej den za dnem vidíme, dojem lidí, kteří jdou správnou ulicí v nesprávném směru. Náboženství jako disciplína, jejímž vlastním

cílem je realizace či spojení s Bohem, se přijímá z egoistické pohnutky, a proto, jak se zdá, jen upevňuje duši v jejím egoismu. Vnější forma života se mění, ale vnitřní přirozená povaha přetrvává. Vlk si osvojil beráncí kůži do té míry, že klame sebe právě tak dobře jako jiné. Ti vnímavější se však neklamou. Vědí, že jsou vlky. Čím větší světec, tím bezpečněji ví, že je bídým hříšníkem, že jádro pýchy a sebelásky v srdci ega prostě nelze vykořenit. Nicméně dále věří, že když to není možné člověku, u Boha je možné vše. Ukážeme však, že když tak důkladně zná své vlastní ego a nedá se v žádném směru oklamat, ukazuje sama tato skutečnost na počátek přesunu centra z ega na Já.

Stručně řečeno, neexistuje žádná činnost, kterou by ego samo od sebe mohlo vyvolat či získat realizaci. Jak Šankara znovu a znovu zdůrazňuje, realizace je plodem poznání neboli činnosti, je rozplynutím nevědomostí (**avidya**) či nevědomování, jako tma se nedá odstrčit rukama, nýbrž pouze tím, že se objeví světlo, tak se nevědomost překonává poznáním, nikoliv konáním. Dovojuje, že kdyby činnost mohla vyvolat realizaci, pak realizace takto dosažená by nebyla věčná.

"Osvobození (či realizace, mokša) se projevuje jako přirozenost věčně svobodného Já a nemůže být obtíženo nedokonalostí, ne-věčností. Na druhé straně ti, kteří se domnívají, že osvobození je něco, co má být vykonáno vlastně tvrdí, že závisí na akci, činnosti mysli, řeči či těla...jistým důsledkem těchto...názorů je ne-věčnost vysvobození, neboť pozorujeme ve všedním životě, že...věci, které jsou účinkem něčeho, jako třeba hřmot atd. jsou nevěčné. Také nelze říkat, že osvobození je závislé na činnosti v souvislosti s tím, že se ho má dosáhnout. Neboť když Brahman tvoří podstatu Já člověka, není něčím, co může být člověkem dosaženo. A i kdyby byl Brahman od lidského já zcela odlišný, stále by nebyl něčím, čeho se má dosáhnout; neboť protože je všudypřítomný, je součástí jeho přirozenosti, že je věčně přítomný v každém." (Komentář k Vedanta Sutras I, 1.4.2 v překladu G. Thibaut, v SBE, svazek XXXIV, str. 32-33)

Možná tedy, že by se měla změnit forma předchozí otázky. Místo abychom se ptali, jak já, jako ego, mohu dosáhnout realizace, měli bychom se možná ptát, jak já, jako Já, jí mohu dosáhnout, jakou metodou já ve mně může realizovat svou pravou povahu. Tato otázka je však nepodstatná, neboť Já se **nepotřebuje** realizovat, stejně jako světlo nepotřebuje osvětlovat samo sebe, jak Šankara praví, "realizace se projevuje jako přirozenost věčně svobodného Já". Tento zřejmý paradox můžeme objasnit, když pochopíme, že otázka v sobě zahrnuje tři nelogičnosti: Tou **první**

je, že otázkou prozrazujeme, že činíme z Já **objekt** jeho vlastního poznání, a bylo již dříve řečeno, že Já poznává sebe bezprostředně a subjektivně, nikoliv zprostředkovaně a objektivně.

"Nemůžeš vidět toho, kdo zrakem vidí, nemůžeš slyšet toho, kdo sluchem poslouchá ani vnímat vnímatele vjemu, ani poznat toho kdo poznává poznání." ("Thou couldst not see the seer of Sight, thou couldst not hear the hearer of hearing, nor perceive the perceiver of perception, nor know the knower of knowledge.") (Brihadaranyaka Upanishad, II, 4.2. Překl. G. Thibault.)

Stejná myšlenka je vyjádřena v jednom ze základních textů Zen buddhismu, napsaného Ši-yunem:

Právě tím, že o to usilují, vytvářejí opačný účinek a ztrácejí to, neboť to znamená používat Buddhu k hledání Buddhy a užívat mysl (Já) k pochopení mysli... Má-li se za to, že se má realizovat či dosáhnout něco, co je mimo mysl, a pak se používá mysl, aby to vypátrala, znamená to nepochopit, že mysl a předmět jejího hledání jsou jednotou. Mysli nelze použít k tomu, aby hledala něco v mysli, neboť ani po uplynutí milionů kalp eónů den úspěchu by nikdy nepřišel." (The Huang Po Doctrine of Universal Mind, překl. Chu Ch an London 1947, str. 16 a 24 - Huang Poova nauka o universální mysli)

**Druhá** nelogičnost plyne bezprostředně z první, že totiž představa Já, které hledá Já, obsahuje a stále udržuje právě ono směřování a matení Já a ega, které zatemňuje realizaci. Tedy ještě znovu, právě hledání Boha či Já jako předmětu poznání předem předpokládá oddělenost Boha od poznávajícího a hledajícího subjektu, což je předpoklad, který potírá smysl hledání.

**Třetí** nelogičností je domněnka, že Já **potřebuje** dělat něco jiného či být něčím jiným, než co právě nyní chce nebo právě je. Viděli jsme, že ztotožňování Já a ega je stav, který si Já dobrovolně a svobodně přeje, takže jsme ve stádiu vědomí ega, protože v něm Já chce být. Nicméně musíme připomenout, že ve všem co zde říkáme a co ještě řekneme, připisujeme Já akt vůle jako analogii. Není slov, kterými by se vyjádřilo, jakým způsobem Já projevuje různé stavy konečného vědomí, protože se to děje "bez způsobů", to jest, bez všech prostředků nebo činností, obsahujících nějaké úsilí či zabřednutí do času ze strany Já. Já vstupuje do stavu vědomí Já teprve tehdy, když to chce učinit a ne dříve. Není podrobena žádné nutnosti realizovat, právě jako je žádná nutnost nevede k tomu, aby opustilo sebe pro konečný řád, aby se ztotožňovalo s omezeným způsobem vědomí! Jinými slovy, Já, nekonečná realita, se dává do područí nevědomosti (**avidya**) a

přijímá hledisko ega zcela svobodně a bez nejmenší ztráty své podstatné nekonečnosti. Je proto absurdní se domnívat, že Já **by mělo** být v nějakém jiném stavu, než ve kterém chce být, že by **mělo** chtít realizaci namísto současného stavu soustředění na ego. Já je ve stavu, ve kterém v jednotě se svrchovanou Realitou chce být. Řečeno nábožensky: Je nemožné získat mystickou vizi dokud si to Bůh nepřeje, a tak ego nemůže učinit absolutně nic, aby jí dosáhlo. Naproti tomu Já nemá žádnou potřebu realizovat, protože ze své přirozenosti není omezeno ani vázáno.

"Mystické sjednocení v sobě nemůžeme docílit, nedá-li je Bůh; kdokoliv se může přesvědčit, že přát si ji nestačí...V Boha se ponořujeme pouze v té míře, jak On si to přeje...s pomocí milosti je vždy v silách mé vůle na Něho **myslit**, což je obyčejná modlitba. Ale je zřejmé, že když si přeji vejít s Ním ve skutečné spojení, pak tato vůle již k tomu nestačí. **Musí být odstraněna překážka**; a pouze ruka Boží má sílu to docílit." (Poulain, Graces of Interior Prayer, Milosti vnitřní modlitby, str. 115-116)

Nebo slovy sv. Terezie:

*"Jestliže Bůh vyjevuje, jaké místo má každý zastávat, byla by to podivná pokora, kdybyste si vybírali sami pro sebe. Ponechte to Pánu domu. On je moudrý, On je mocný, On ví, co je nejlepší pro vás, a pro Něho...jeho úsudky jsou jen jeho, nemáme žádné právo jim odporovat. Je dobře, že rozhodnutí nezůstává na nás, neboť kdybychom o něm v klidu přemýšleli, všichni bychom se stali velkými kontemplatiky. Ó, jak mnoho získáváme, když z obavy, že bychom tím ztratili, nechceme získat to, o čem si sami myslíme, že je to nejlepší." (Way of Perfection - Cesta dokonalosti, XVII, překlad Zimmerman, Londýn 1935)*

Na první pohled se může zdát, že jde o velice chmurný závěr. Zdá se, že nemůžeme udělat nic, co by uspišilo příchod realizace a že tedy nezbyvá než sedět a čekat či jen žít dál obvyklým způsobem. Na druhý pohled není závěr možná ani tak chmurný jako provokující, neboť je zjevné, že také sezení a čekání se mívá účinkem. Ať se snažíme pro realizaci něco dělat či nedělat, v obou případech přehlízíme pravdu, že jak činnost tak nečinnost vychází z mylného předpokladu, že realizace je něco, co má být dosaženo v budoucnosti. Protože však obsah realizace je věčný, musí být v jistém smyslu přítomný v tomto okamžiku. Čekat na ni tedy popírá její přítomnost právě tak jako aktivní hledání.

Zdá se tedy, že se musíme naučit prosté víře, že Já je zajedno s nekonečnem a že náš přítomný stav vědomí je vůlí Já, a

proto dokonalým vyjádřením nekonečna, ať je právě poznáváme či ne. Budte svým obyčejným já; přijímejte sebe takového, jakým jste v tomto okamžiku; to je vůle nekonečna a nic víc se od vás nechce. Jsou však proti tomu přinejmenším dvě námitky. První z nich je, že sama snaha věřit je přítomnou totožností s nekonečnem či přijímat přítomný okamžik vědomí takový jaký právě je, stále sebou nese myšlení, že se proto má něco dělat. Snaha věřit znamená ve skutečnosti, že pochybujeme. Usilovat o realizaci pomocí představy, že je již zde přítomna, je stále usilováním, neboť kdyby zde realizace byla, nebylo by třeba si něco představovat nebo věřit. Druhou námitkou je, že takové přijetí přítomnosti, takové zastavení všeho hledání a snažení a disciplíny by z člověka udělalo nanejvýš hlupáka. Ma-tsu, jiný představitel Zenu, vyjadřuje problém takto:

*"V Tau není nic do čeho se máme převádět disciplinou. Je-li v něm nějaká disciplína, pak její dovršení znamená zničení Taa...Když ale v Tau není vůbec žádná disciplína, zůstaneme ignoranty." (Suzuki, Manuel of Zen Buddhism, Kyoto 1930, str. 126)*

## Část 2.

I když z jednoho hlediska je pravda, že nelze nic učinit proto, aby došlo k realizaci, zůstává skutečností, že ti, kteří mají k realizaci nějakou bezprostřední schopnost, nesmějí sedět a čekat. Neboť jakmile Já začne chtít, aby stádium vědomí ega skončilo, zanítí se v egu touha po Bohu či po metafyzickém poznání, o níž se ego domnívá, že si ji samo vyvolilo. Bezprostřední motiv této touhy je přirozeně egoistický, ale rozhodným motivem je vůle Já. Samotný fakt, že se někdo začne zajímat o duchovní život, o realizaci, o spojení s Bohem, je jistým znamením, že proces probuzení započal a že nastoupila fáze evoluce.

Řekli jsme již, že veškerá láska, ať jakkoliv sobecká, je nakonec motivována láskou Boží. Neboť ať se Já nachází ve kterémkoli místě involučního a evolučního cyklu, vždy si přeje, aby se cyklus pohyboval směrem svého cíle a naplnění. Lidský život je proto řízen a směřován k realizaci, jako ke svému vlastnímu cíli a jakkoliv daleko od tohoto cíle může člověk právě být, boží vůle ho k němu vytrvale vede, i když třeba prochází nejobtížnějšími a "zlem" zatíženými pasážemi vědomí ega ve spodní části cyklu. V tomto pohybu ovšem není nic pouze mechanického, neboť i když zobrazujeme cyklus involuce a evoluce jako pravidelný kruh, jde ve skutečnosti o křivku krajně složitou, která ve svém průběhu stále se kroutí, zatáčí a vrací.

A tak, ačkoliv ego nemůže vykonat nic, aby pomohlo či zabránilo dobrovolnému probuzení Já do jeho pravé přirozenosti, ukazuje přítomnost touhy po realizaci v egu, že se nemusíme ptát, **jak** milovat Boha. Již ho milujeme. Slovy sv. Bernarda:

"Nikdo není schopen Tebe hledat, jestliže Tě nejprve nenašel." (De diligendo Deo VII - O milování Boha). I když se může zdát, že hledající a Hledaný jsou oddělenými póly, ukazuje sama existence hledání na jejich zpřízněnost. Když takto někdo z jakékoliv zjevné pohnutky začne myslet na Boha, provádět nějaké duchovní cvičení či toužit po realizaci, vyjadřuje vůli Já. Kdyby tomu tak nebylo, nemohl by to ani chtít, ani by to nebyl schopen dělat.

Z tohoto důvodu katolická nauka vždycky hájila názor, že pravá modlitba není prostě vztah, který člověk navazuje k Bohu, nýbrž spíše něco, co v člověku a skrze něho působí Bůh. Modlitba má svůj původ nikoliv duši, ale v Duchu svatém, který v ní přebývá a tak je modlitba účastí člověka na vnitřním životě Svaté trojice, i když nejméně dokonalé a v prvopočáteční vývojové formě.

*"Důslednou charakteristikou křesťanského hlediska bylo a je, že člověk sám se vůbec nemůže modlit, že žádné hnutí touhy ze strany přirozeného člověka nemůže vytvořit pravou modlitbu. Je to Bůh v nás, kdo se modlí. Je to jediné naše přirozenost, proniknutá Duchem božím, která je za přispění boží milosti schopna modlitby v plném křesťanském smyslu." (Lilley, Prayer in Christian Theology, London 1925. Modlitba v křesťanské teologii)*

To je důvod, proč křesťanská bohoslužba představuje činnost Bohočlověka Krista, oslavuje **jeho** Eucharistii, čímž Církev naznačuje, že se modlí jako Kristus a ne jako pouhé shromáždění nezávislých lidských jáství.

Na přítomnost realizace ukazuje tedy způsob duchovních cvičení či povaha duchovního vědomí, která Já člověku dovoluje provádět či prožívat, anebo k nimž vede lidskou touhu. V prvním stádiu vývoje se Já, dosud pevně ztotožněné s egem promítá do Boha, který je chápán jako vnější objekt. Je-li pak ego vedeno k modlitbě a uctívání v běžném smyslu, či k meditaci o Boží přirozenosti, či prostě ke kontemplaci Boha jako "Velikého - Jiného" s tichou adorací, pak je jasné, že člověk vstoupil do prvního stádia. Tento stav je však zvlášť a podstatně náboženský proto, že se na Boha pohlíží jako na **objekt** poznání a lásky, což ukazuje na to, že člověk je v oblasti analogického poznání, kde pracuje s rozumem, s city a smysly.

Další stádium začíná přijímat určitý metafyzický charakter, neboť v sobě zahrnuje rozlišování Já od ega a stahování promítané představy Boha zpět do poznávajícího subjektu. Projevuje se to jako sklon a schopnost vzdát se ega a všeho, co s ním souvisí - což je akt, který se může provádět různými způsoby. Povšimneme si dvou z nich, které mají širší užití a význam, i když první z nich nese sebou jisté nesnáze, které jej činí těžko proveditelným pro lidi žijící v moderní civilizaci.

První způsob spočívá tedy ve schopnosti provádět zvlášť intenzivní formu koncentrace, jakou praktikuje hinduistická joga, koncentrace, která se dá v křesťanské modlitbě navodit krajní oddaností a soustředěním na vnější podobu Boha. Tím se docíluje vyprázdnění pole vědomí od jiných objektů s výjimkou předmětu koncentrace, takže uvědomování si ega prostě vymizí. Taková koncentrace není ani tak udržovaným úsilím jako hlubokým uvolněním. První pokusy o soustředění jsou vždy mařeny nesčetnými rušivými myšlenkami; když se však pokoušíme, jak je to obvyklé, zbavit se jich násilím tím, že je vytlačujeme z mysli, vede to jen k větší vřavě. Je to jako bychom se pokoušeli hladit neklidnou vodu žehličkou. Vyrušování však ustane, když se mysl zcela uvolní, přičemž takové uvolnění je předmětem různých dechových cvičení, které se v joze provádějí spolu se speciálními pozicemi, určenými k udržení uvolněné a bdělé mysli, aniž by usínala.

Předmětem koncentrace může být fyzický či mentální obraz nebo slovo či věta opakované znovu a znovu - jako Otčenáš, Zdravas Maria či prostě Jméno Boží. Ruskou **meditativní** modlitbu "Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se", stále používají ortodoxní mnichové přesně stejným způsobem, jako žáci jogy používají slabiku **OM**, což je **pranava** neboli svrchované jméno pro **Brahmu**.

Provádí-li se dosti dlouho, stává se soustředění téměř automatickým a objekt zaujme zcela vědomí. Jinými slovy, Já se ztotožní s předmětem koncentrace na místo s egem. Přestane být okouzleno smyslovými vjemy, city a myšlenkami a místo toho se zcela pohrouží do jediného a jednoduchého objektu. Během této doby pokračují tělesné činnosti více či méně automaticky - tak jako chodíme ve spánku - a nesnáz celého tohoto cvičení je v tom, že je velmi nebezpečné dostat se do tak hlubokého pohroužení, pokud k němu nedochází pod dohledem zkušeného vedení a v chráněném prostředí kláštera.



Ztotožnění Já předmětem soustředění netrvá zpravidla dlouho. Dojde k nějaké vnitřní či vnější události, která náhle "roztříští" objekt a ztotožnění náhle ukončí. A v jediném vypjatém okamžiku vize čisté vědomí Já - bez jakéhokoliv objektu ztotožnění v poli pozornosti - poznává sebe sama a bezprostředně.

Vzhledem ke značné obtížnosti a nebezpečnosti tohoto cvičení jsme je vylíčili pouze v hrubých obrysech, ačkoliv o něm existuje rozsáhlá literatura, pokud by se někdo o něm chtěl více dovědět. (Na téma meditativní modlitby viz Way of Pilgrim (Cesta poutníkova), překlad R. M. French, Londýn 1941. Na téma orientálních metod viz The Yoga Sutras of Patanjali, překlad M. N. Dvivedi, Madras 1934. Rovněž Suzuki, Essays in Zen Buddhism, svazek II, kap. 1, London 1933. Pro celkový přehled Tillyar, Spiritual Exercises, London 1927) Je důležité si zapamatovat, že celý průběh cvičení je spíše vůlí Já než ega. Jestliže někdo nemůže a nebo nechce provádět cvičení, je to Já, které nechce.

Druhý způsob je daleko vhodnější pro lidi žijící ve světě, a ačkoliv má jako první způsob svůj protějšek v historii západní spirituality, je zvláště charakteristický pro tradici spíše čínskou než hinduistickou. (Čína má chladnější a méně příznivější podnebí než Indie, které nesvádělo k čistě kontemplativní duchovnosti, vyžadující dlouhá údobí neuvědomování si vnějšího světa.) Obsahuje sice, jako každé duchovní cvičení, značně vysoký stupeň koncentrace a jasné pozornosti, ale nejde v něm o odstranění z vědomí všech objektů a dojmů až na jediný. Naopak jde o schopnost udržet své normální a všední vědomí a současně se od něj odpoutat. To znamená, že člověk začíná objektivně pozorovat proud myšlenek, dojmů, pocitů a zážitků, který myslí neustále plyne. Místo aby se snažil řídit a zasahovat do něj, nechává jej prostě volně plynout. Ale zatímco se vědomí nechává normálně proudem unášet, v tomto případě je důležité, že proud **pozoruje** a není jím unášen.

V čínské tradici metafyzické se to nazývá wu-šin čili bez ideovosti, a označuje to stav vědomí, v němž prostě člověk přijímá zážitky jak přicházejí, aniž do nich na straně jedné zasahuje a aniž se s nimi na straně druhé ztotožňuje. Neposuzuje je, nevytváří o nich teorie, nesnaží se je řídit či měnit nějak jejich povahu; nechává jim volnost, aby byly právě tím, čím jsou. "Dokonalý člověk," říká Čuang-c, užívá své mysli jako zrcadla; nezmocňuje se ničeho, nic nezamítá; přijímá, ale nepřivlastňuje si." Musíme to jasně rozlišovat jednak od pouhého vyprázdnění mysli, jednak od běžného, neukázněného tékání mysli.

*"Kapacita mysli má obrovský rozsah; podobá se prázdnotě vesmíru. Když se člověk posadí a vyprázdní mysl, padá do prázdnoty nerozlišování. Vesmír obsahuje slunce, měsíc, hvězdy v souhvězdí, velikou zemi s horami a řekami. Všechny trávy a rostliny, dobří i špatní lidé, špatné i dobré věci, nebe i peklo - to vše je v prázdném vesmíru. Prázdnota přirozenosti Já, která je ve všech lidech, je právě jako vesmír. Přirozenost Já v sobě zahrnuje všechny objekty, a tím je právě obrovská...Vidí všechny bytosti lidské i nelidské takové, jaké jsou, zlé a dobré, špatné věci i dobré věci, a ani je neopouští, ani se od nich nenakazí; je jako prázdnota vesmíru" (Hui-nengova Tan-Ching, 24 a 25, překl. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, str. 98, Příručka Zen buddhismu)* Také se to liší od obyčejného těkání mysli, protože, jak jsme zdůraznili, proud dojmů pozorujeme klidně a pozorně, ale bez jakéhokoliv posuzování.

Když to nějakou dobu provádíme, objevíme, že existuje základ či nejnvnitřnější střed vědomí, který **vždy** takto pozoruje a je svědkem proudu zážitků, i když se zdá, že jsme zcela ponořeni ve vřavě tohoto proudu. Je to ovšem čisté vědomí Já, které nikdy není opravdu a principiálně omezeno zážitky konečného světa. Avšak tímto duchovním cvičením si Já uvědomuje svou principiální svobodu a rozdílnost od proudu událostí a dojmů.

Důležité je pochopit, že uvedené cvičení je něco daleko hlubšího než jakási stoická odpoutanost od vnějších událostí. Vůbec se nepokouší **nutit** mysl, aby byla klidná, či vylučovat její přirozené reakce na dané okolnosti. Tyto vnitřní reakce se připouštějí a **pozorují** přesně tímtež způsobem jako události ve vnějším světě, neboť tím se Já odlišuje od komplexu myšlenek a pocitů ega. Já si tak uvědomuje sebe a svou totožnost s nekonečnou všeobsažností, v níž věci mohou svobodně žít, pohybovat se a mít své bytí, aniž by to bylo jakkoliv na újmu jeho transcendentální (nadsmýslné) čistoty.

I když jsme mluvili o tomto stavu vědomí jako o **odlišení** Já od proudu zážitků, vyžaduje to určitou úpravu. Já se odlišuje od konečných zážitků ne tím, že je zavrhuje, ale tím, že je přijímá, akceptuje, tím že jim ponechává svobodu být takovými, jaké jsou. Neboť nekonečno nestojí nad a proti konečnému řádu jako proti něčemu, co existuje mino ně, a realizace proto nespočívá v **izolování** Já od ega a od obsahů vědomí. Jak jsme viděli, povaha Já a nekonečna je právě **opakem** "distancování se", oddělování se od konečného světa. Proto není účelem tohoto zvláštního duchovního cvičení ani tak oddělovat Já od proudu zážitků, jako spíš je nechat, aby konečný svět přijímalo a do sebe zahrnovalo

vědomě, místo nevědomky. Neboť realizace prostě znamená přivést neuvědomovaný proces do vědomí.

Ve stádiích neuvědomování a vědomí ego chce Já jako totožné s nekonečnem vždycky to, co zažívá jako konečné hledisko. Tento proces se v realizaci stává vědomým. Vědomým se stává, když zjistíte, že jako Já jsme schopni chtít či přijímat všechny své zážitky, svůj stav mysli a existence tak jak jsou v každém okamžiku. To je něco zcela jiného než netečně ležet pod patou osobního osudu. Je to pochopení, že ztotožňujete se s nekonečným Já jste právě přesně tím, čím chcete být a prožíváte právě to, co chcete prožívat.

V důsledku Svrchované totožnosti Já a nekonečna, vůle Já a vůle nekonečna, přisvědčujete s plným **vědomím** všemu, čím jste, všemu, co děláte a všemu, co poznáváte a cítíte. (Because of the Suprema Identity of the Self and the infinite, of the will of the and the will of the infinite, you accept and affirm in clear **consciousness** all that you are, all that you do, and all that you know and feel.)

Není problémem **jak** to provádět. Vědomě či nevědomě to Já provádí neustále. Jste-li si toho vědomi, je to realizace. Nejste-li si toho vědomi, můžete se snažit si to uvědomit tím, že se budete o to pokoušet. Při pokusech zcela jasně zjistíte, že ego to provádět nemůže, a tento jasný postřeh omezenosti ego vás probudí k Já - ku skutečnosti, že je to Já, kdo ony omezenosti poznává. Ale když Já zatím nechce, bude takový pokus buď nemocný, nebo pouze zmatený.

Popíšeme-li celý pokus poněkud jinak, když se odpoutáváte od svých zážitků nebo když přijímáte svůj stav mysli takový jaký je, pak je to vždy projev života úplně a dokonale žitého v **přítomném okamžiku**. Neboť jsme si všimli, že vědomí ego je připoutaností k času, protože je ve své podstatě komplexem vzpomínek a očekávání. Každé egocentrické jednání hledí jedním okem na minulost či na budoucnost; v přísně chápané přítomnosti ego neexistuje. Snadněji se to dokazuje experimentem než teoreticky, neboť když se soustředíme prostě a pouze na to, co se děje v tomto okamžiku, jak paměť, očekávání a obavy zmizí. Vědomí tohoto okamžiku je čistou pozorností bez jakékoliv příměsi fantazie, neboť minulost a budoucnost jsou reálné pouze jsou-li přítomné. Žít v minulosti nebo pro budoucnost, což je obecným znakem ego, znamená žít v nerealitě, sám sebe spoutávat řetězem snění. Protože přítomnost je bezrozměrný, infinitezimální (nekonečně malý) bod, není v něm prostor pro ego. Je přímou a

úzkou branou vedoucí do života. V nekonečně malém je prostor pouze pro nekonečno, a proto uvědomování si každého okamžiku je čistým vědomím Já. Avšak paradoxem neduálnosti, podle které nekonečno nevyklučuje konečno, neexistuje celý vesmír nikde jinde než v tomto bezrozměrném a bezčasovém přítomném okamžiku.

Tak jako nekonečné vědomí, Brahma, v sobě zahrnuje všechny časové události v "jediném okamžiku" věčnosti, tak Já, **atma** zahrnuje prostě a pouze to, co se děje v **tomto** okamžiku času. Rozdíl, mezi **Brahma a atma** je rozdílem mezi nekonečným a nekonečně malým; ve své podstatě oba jsou jedno. Z tohoto důvodu pak ten, kdo realizuje, **atma**, kdo dosáhne vědomí Já, nemá obavy o zítřek, neboť jako je **atma** projekcí Brahmovou, je život v přítomnosti projekcí života ve věčnosti.

Mnozí mistři duchovního života přikládali proto zvláštní význam takovému cvičení, při němž necháme minulost i budoucnost odcházet po kapičkách z mysli; neboť ego odkapává s nimi, spolu se svou pýchou na minulost a se svými obavami a chtivostí do budoucnosti. Budeme-li to provádět po jistou dobu, objevíme stejně jako v předešlém případě, že v pravé realitě nelze žít mimo tento okamžik. Naše myšlenky na minulost a budoucnost zcela zřejmě pronikají do přítomnosti a v tomto smyslu je nemožné soustředit se na cokoliv jiného než na to, co se děje nyní. Nicméně když se **pokoušíme** žít prostě v současnosti, když se snažíme pěstovat ono čistě "mžikové" vědomí Já, objevíme v zážitku - právě jako v teorii - že pokus je zbytečný. Poznáme, že myšlení ega v čase nikdy ani na okamžik nenarušovalo skutečně věčné a mžikové vědomí Já. Za pamětí, očekáváním, úzkostí a chtivostí, a jako jejich základ bylo toto centrum vždy čisté a nehybné vědomí pozornosti, které nikdy ani na okamžik neopouštělo přítomnou realitu, a proto nikdy nebylo skutečně spoutáno řetězem snů.

Prvním krokem tedy je soustředit pozornost na přítomný zážitek, a tím dočasně zastavit paměť a očekávání. Takto experimentálně pochopíme, že v čisté přítomnosti neexistuje pocit já. (By this means we understand experimentaly that int the pure present there ins no egotism). Dalším krokem je poznání, že je skutečně nemožné zaměřit pozornost jinam než na přítomnost. (The next step is the realization that it is in fakt impossible to place attention anywhere apart form the present.) Jakmile si to opravdu uvědomíme, umožní nám to opět vpustit paměť a očekávání, aniž jsme vázáni jejich poutající silou. (As soon as this is actually realiziet it becomes possible once more to entertain memory and anticipation, and yet be free from their binding power). Neboť jakmile

jsme schopni dívat se na paměť a očekávání do budoucna jako na něco přítomného, učiníme z nich objekt, stejně jako z ega, které je jimi tvořeno. (For as soon as one is able to look upon memory and anticipation as present, one has made them - and the ego which they constitute - objective.) Před tím byly subjektivní, neboť záležely v tom, že jsme se ztotožňovali s minulými a budoucími událostmi, to znamená s časovým řetězem, který vytváří ego. (Formerly they were subjective, because they consisted in **identifying oneself** with past or future events, that is, with the temporal chain constituting the ego.) Jsme-li však například schopni nahlížet na to, co čekáme v budoucnosti jako na přítomnost, pak se neztotožňujeme již s budoucností a přijímáme proto hledisko Já na rozdíl od hlediska ega. (But when one is able, for instance, to regard anticipation as present, one is no longer identifying oneself with the future, and is therefore taking the viewpoint of the Self as distinct from the ego.) Jinak řečeno: Jakmile můžeme vidět ztotožňování se ega s budoucností jako něco právě přítomného, vidíme to ze stanoviska vyššího, než je ego, ze stanoviska Já. (To put it in another way: as soon as the ego's act of identifying itself with the future can be seen as something present, one is seeing it from a standpoint superior to the ego, from the standpoint of the Self.) Z toho plyne, že když střed našeho vědomí se přesune do přísně přítomného a okamžikového hlediska Já, stanou se paměť a očekávání zcela okrajovou a objektivní činností mysli; naše bytí už není ovládáno egoistickým způsobem myšlení a neztotožňuje se s ním. Máme pak v plnosti onu jasnou mysl, bystrou pozornost a osvobození od vezdejších statků jako lidé, kteří žijí zcela v přítomnosti a nejsou přitom vůbec omezeni ve schopnosti si vzpomínat na minulost nebo činit opatření pro budoucnost. Realizace Já je tímto způsobem realizací věčné a nevyhnutelné **Přítomnosti**. Slovy slavné stati z Emersonových Essay on Self-Reliance (Esejí o sebedůvěře):

*"Tyto růže pod mým oknem se neodvolávají na žádné dřívější růže či na nějaké lepší růže; jsou tím čím jsou; existují s Bohem dnes. Čas pro ně neexistuje. Existují prostě růže; jsou dokonalé v každém okamžiku své existence...Člověk však hledí do budoucnosti nebo vzpomíná; nežije v přítomnosti, nýbrž obrací oči, aby oplakával minulost nebo si stoupá na špičky, aby nakukoval do budoucnosti, přičemž přehlíží bohatství kolem sebe. Nemůže být šťastný a silný, pokud také nežije s přírodou v přítomnosti, nad časem."*

Bude nyní jasné, že všechna tato duchovní cvičení jsou pokusem dělat něco, co se již dělá. Když se pokoušíme řídit se

vůlí Boží, zjistíme, že je nemožné jí uniknout. Když se pokoušíme ponechat volný průběh proudu zážitků a přijímat je, sledujeme, že naše nejvnitřnější vědomí nedělá nikdy nic jiného. Když se pokusíme bez ega žít v bezčasovém a věčném nyní, poznáme, že ve skutečnosti jsme v něm vždycky žili. V tom spočívá nejdůležitější princip realizace, jímž je pochopení, že svou Svrchovanou totožnost s nekonečným Já nejlépe poznáváme nikoliv tím, že ji hledáme, ale že přijímáme pravdu o její **neuniknutelné** realitě a přítomnosti (of its **inescapable** reality and presence). Je to jako s okamžikem života, čím více se jej snažíme uchvátit a zadržet, tím více uniká; a přece se ve skutečnosti nemůžeme z něj vymanit.

*"Pouze když o něj usilujete, ztrácíte jej.*

*Nemůžete se ho ani zmocnit, ani se ho nemůžete zbavit."*

*(Cheng-tao Ke by Suzuki Manuel of Zen, str. 115)*

Tím se vysvětluje, že v literatuře zenu se neustále poukazuje na pravdu, že realizace je "vaše normální myšlení", že "obyčejný život je Tao", že "zdravý rozum je pravým zákonem", či ono "dělej, co chceš, postupuj tak, jak to cítíš, to je ona neporovnatelná Cesta". Neboť ať jsme osvíceni či nevědomí, ve skutečnosti není úniku ze Svrchované totožnosti ani z dokonalé harmonie s Tao či s nekonečnou vůlí.

*"Střídání aktivního a pasivního principu se nazývá Tao. Jako výsledek jejich střídání vzniká dobro, neboť v něm se projevuje úplnost přírody. Dobročinní lidé je chápou a nazývají je dobročinností. Moudří lidé je chápou a nazývají moudrostí. Obyčejní lidé jednají denně ve shodě s ním, ale nevědí to. Takto Tao, jak je chápe člověk vznešený, je chápáno pouze málo lidmi."*  
*(I Ching Appendix, doplněk III, 1.5.)*

Nejbližším ekvivalentem tohoto přístupu v západním náboženství je praktika, kterou tolik doporučuje Caussade a Dom John Chapman, a která záleží v tom, že přisvědčujeme a přijímáme každý zážitek, který k nám přichází, jako vůlí Boží. (*"Každý okamžik je poselstvím vůle Boží; každá vnější událost, vše vně nás a dokonce každá nechtěná myšlenka a pocit uvnitř nás je vlastním dotekem Božím. Žijeme v doteku s Bohem. Vše, s čím se stýkáme, vše, co nás denně obklopuje, a všechny naše vnitřní reakce ať radostné či bolestné jsou dílem Božím: Dom John Chapman, Duchovní dopisy - Spiritual Letters, Londýn 1944, str. 143*). Metafyzický řád akceptace toto zřejmě daleko přesahuje, neboť náboženství ve svém nutném směřování Já a ega musí považovat totožnost vůle Já a vůle Boží jak za nebezpečnou, tak

absurdní. Její relativní nebezpečnost se ovšem nesmí podceňovat, neboť na přípravách k realizaci není "bezpečné" nic a nikdo by se do nich neměl pouštět, není-li připraven čelit nejvážnějším rizikům. Když se pokoušíme o něco takového bez naprosto jasného rozlišování Já a ega, je zde vždy nebezpečí individualismu a antinomianismu. (Pozn. překl.: Antinomián je přívrženec sekty, která tvrdila, že pro křesťany neplatí morální zákon.)

Z tohoto důvodu vyžaduje cvičení pečlivou pozornost pokud jde o **pořadí**, v němž je proud událostí přijímán. Platí vždy, že vnější jednání, které z morálního stanoviska je hříchem, je důsledkem **nepřijetí** nějakého **předchozího** stavu duše, ať už jde o nejistotu, nudu, pocit marnosti či strach. Navenek projevený je pokusem uniknout z nějakého vnitřního omezení, a jestliže taková vnitřní omezení jsou dokonale přijata, neexistuje tlak na vnější únik. Proto je totálním neúspěchem při provádění cvičení, když se zanedbává přijetí předchozích vnitřních stavů duše, když se odmítá **dát volný průchod** nepohodlí, bolesti a strachu, z čehož pak vzniká jako pokus o únik - hřích. Tím neříkáme, že morální hledisko je nějak absolutním, nýbrž pouze to, že egocentrické jednání znamená, že člověk si ještě stále uvědomuje ego a vůbec si neuvědomuje Já.

I když tento druhý z obou uvedených způsobů duchovního cvičení neobsahuje onen nesnadný a někdy nebezpečný monoideismus, onu intenzivní koncentraci na jediný výlučný předmět, tedy koncentraci, která je charakteristická pro první způsob, vyžaduje přece jen značnou míru pozornosti a uvolnění mysli. Velice jej proto podporují všechny duševní disciplíny, které směřují k mentálnímu uvolnění a k projasnění vědomí, jako je pravidelnost ve vnějším životě, hluboké a rytmické dýchání, vyhýbání se nervovému rozrušení, péče o pokud možno klidné prostředí a správná péče o tělesné zdraví. Jsou to věci spíše užitečné než podstatné, neboť existují lidé, kteří byli schopni praktikovat tuto cestu života i v nejkrušnějších vnějších podmínkách. Pravdou vždy zůstává, že podstatné vědomí Já nemusí být ani uklidňováno, ani vyjasňováno či vedeno k přijímání proudu vjemů, ale to si neuvědomíme, dokud se to nesnažíme dělat.

Když se Já takto "rozliší" od ega, není třeba žádného dalšího cvičení, aby si uvědomilo svou **principiální** totožnost s nekonečnem. To se prostě stane samozřejmé, neboť světlo Já svítí a sebe osvětlovat nepotřebuje. Ale i když došlo k realizaci, nenastupuje ono vše-vědomí, které je vlastní nekonečnu, dokud

pole vědomí Já má možnost zabývat se převážně životem a záležitostmi ega. (Viz text na str. 151 anglického originálu, což je text kolem obrázku č. 3)

Z toho, co jsme řekli, bude nyní jasné, že pojem "realizace" se zde užívá pro dosažení metafyzického poznání proto, že nejde ani tak o vytvoření nového stavu věci jako o uvědomění si věčného stavu. Realizace je Já, které se probírá ze své dobrovolné "dřímoty" plného ztotožnění s konečným hlediskem, a dochází k ní v okamžiku, kdy člověk zjistí, že je schopen chtít a vědomě přijímat přesně to místo na životním cyklu, v němž se nachází. Tím se totiž vytváří vědomí dokonalé harmonie mezi jeho vlastní vůlí a vůlí Boží a následné zjištění, že obě jsou totožné. To nemůže ego jako takové nikdy odhalit, protože nemůže sebe a své místo na cyklu přijmout, stejně jako nemůže hudební nástroj na sebe zahrát. Nicméně právě skutečnost, že člověk jakožto ego se může **snažit** přijmout sebe či poznat sebe sama, je jistým znamením, že je víc než egem, a začíná to realizovat.

Shodnost realizace s plným akceptováním svého místa na cyklu pěkně vyjadřuje toto indické podobenství: Kdysi žili dva mudrci meditující v lese, z nichž jeden byl ponořen do ticha mysli tak hlubokého, že jeho nehybné tělo pokrýval mech a pavučiny; a ten druhý tančil kolem stromu a vyzpěvoval chválu Bohu. Jednoho dne Krišna, který sestoupil z nebe, procházel lesem a velitelská síla jeho božské přirozenosti probudila toho prvního mudrce z jeho transu. Ten hned poznal, že přichází Krišna a zvolal: "Ó, Krišno, až se vrátíš do nebe, zeptal by ses laskavě svrchovaného Brahmy, jak dlouho budu muset čekat než dosáhnu Realizace, a řekl mi to, až se vrátíš? Krišna mu to slíbil a když přišel k druhému mudrci, byl jím požádán o stejnou laskavost. Nato vystoupil do nejvyšších nebes, posadil se se svrchovaným Brahmou a znovu se vrátil na zem.

Když ho opět poznal, ptal se první mudrc dychtivě: "Ó, Krišno, byls zase v nebi a viděls svrchovaného Brahma? A řekl ti, jak dlouho budu muset čekat na dosažení Realizace?"

"Ovšem, že jsem byl," odpověděl Krišna, "a svrchovaný Brahma mi řekl, že ti to bude trvat už jen tři životy na kole zrození a smrti a pak že bude Realizace tvá."

Ale tu začal mudrc bédovat a naříkat si: "Tolik let, tolik životů, tolik věků jsem zápasil o dosažení, prováděl jsem nej přísnější askezi a ty nejhlubší meditace! To musím čekat ještě další tři dlouhé životy disciplíny, utrpení a námahy?"



A upadl to temného zoufalství. Krišna proto přešel ke druhému mudrci a na jeho dotaz mu dal tuto odpověď: "Svrchovaný Brahma mi řekl, abych ti pověděl, že dříve než dosáhneš Realizace, musíš žít tolik životů, jako je listů na stromě, kolem kterého tančíš."

Mudrc se podíval nahoru na strom a zadumal se: "Tenhle strom musí mít takových deset tisíc listů".

A pak se obrátil ke Krišnovi a zvolal: "Tak ty myslíš, že už za dalších deset tisíc životů dosáhnu opravdu a skutečně Realizaci? Ó, jak ti jen mohu poděkovat, žes mi to řekl! Jen o deset tisíc víc! Jak jsem šťasten!"

Na to zazněl z nebes mocný hlas: "Můj synu, dosáhl jsi realizaci v tomto okamžiku."

### Část 3.

Navzdory skutečnosti, že se v křesťanství oblast duchovní zkušenosti tak často popisuje jako **vnitřní** život, a že jednomyslné svědectví mystické a metafyzické tradice praví, že "co je nahoře, je uvnitř", že Boha lze nalézt v největších a nejvnitřnějších hlubinách vědomí, je naše náboženství "extravertováno" v takové míře, že popsání způsob realizace se musí nutně zdát podivný. Náboženská mysl všeobecně vzhlíží k Bohu vzhůru a odevzdává se mu jako **objekt** lidského života s pocitem, že božské bytí a nejvnitřnější hlubiny lidského vědomí jsou vzájemně odděleny. I sám pojem "kontemplace", tak jak je používán v křesťanské teologii, je spojen s představou člověka jako poznávajícího a vnímajícího, který hledí upřeně **na** Boha jako na zcela objektivní vizi. Nebe se zobrazuje tak, že svatí a andělé obklopují Boha jako objekt uctívání, který vůči nim představuje něco vnějšího.

Všechny takové představy, všechen tento externalismus (zdůrazňující vnější stránku náboženství, pozn. překl.) jsou však v podstatě projekcemi.

*"Duch nikdy není objektem, ani duchovní realita není objektivní realitou. V takzvaném objektivním světě neexistuje taková přirozenost, věc či objektivní realita jako duch. Proto je snadné realitu ducha potírat. Bůh je duch protože není objekt, protože je subjektem...V procesu objektivizace nejsou na prvním místě reálné věci, nýbrž jedině symboly. Objektivní duch je pouze symbolickým vyjádřením ducha. Duch je reálný, zatímco kultura a sociální život jsou symbolické. V objektu není nikdy žádné reality,*

*pouze symbol reality. Pouze subjekt má vždy realitu." (Berdyajev, Spirit and Reality, New York 1939, str. 5 a 53)*

Proto náboženská symbolika obstojí potud, pokud je správně transponována, je-li Bůh chápán jako spíše vnitřní nežli vnější střed, kolem něhož se otáčí jeho stvoření. Člověk jako konečný tvor s rozumem, citem a smysly se otáčí kolem centrálního Já a je podřízen tomuto Já jako Bohu.

Externí projekce Boha je ovšem nezbytná pro egocentrický typ vědomí; v žádném případě to však není hledisko konečné, jen to naznačuje zvláštní skutečnost, že kontemplace Boha jako vnějšího objektu znamená faktické zničení konečného vesmíru. Neboť je-li nejvyšším cílem lidského života to, co vyjadřuje hymnus:

"Pokorně ležet před Tvým trůnem a zírat na Tebe", pak je nemožné pochopit, jak v takové vizi může mít konečný řád jinou funkci než místo, odkud se zírání. Prakticky vzato, konečný řád je prostě zapomenut a tím ve skutečnosti zrušen ve vše pohlcující a vše vyzařující slávě Boží. Jinými slovy, kdyby Bůh měl být postaven na tutéž objektivní rovinu jako ostatní lidé, ostatní věci a celý ten úžasný a nádherný řád hvězd, hor, nebes, rostlin a zvířat, pak Boží světlo by sežehlo a setřelo všechno ostatní. Konečný řád by tak ztratil jakýkoliv význam pro věčnost, neboť promítat Boha do oblasti objektů znamená nakonec zničit každý jiný objekt. Kdyby Bůh mohl být objektem pro rozum, city a smysly, nemohl by nikdo myslet na nic jiného, pociťovat nic jiného a nic jiného smysly vnímat. Vesmír by se rozplynul v nebeském ohni.

Takový konec vesmíru protiřečí základnímu křesťanskému pocitu, že konečný řád má věčný význam a že nebe je stavem, v němž se setkáváme nejen pouze s Bohem, ale i s jeho oslavenými tvory. Tento protiklad je řešitelný pouze metafyzicky neboť poznání Boha v realizaci je subjektivní; proto není v rozporu s objektivním světem, ale vyzařuje do něj. Vnitřní Bůh osvětluje konečný řád, ale vnější Bůh jej ničí.

Je proto přirozené, že hledáme-li Boha z hlediska vědomí ega jako objekt odlišný od ostatních objektů, a když Ho takto oddělíme od jeho světa, ztrácí svět své bytí. Obdobně, když Já oddělíme od každodenních zážitků, usilujeme-li o ně či lpíme-li na něm, jako by šlo o objekt, o stav mysli či pocitů, o něco odděleného od proudu konečného života, stává se výlučným, stává se jedním z pojmů dualismu, který jiný pojem vylučuje. Avšak v přesném slova smyslu, subjektivní a objektivní nejsou protikladné. První pojem obsahuje v sobě druhý a nesoudí se s

ním o místo. Ale hledisko vědomí ega staví obojí do protikladu, klade Já (ego) proti To a Ty. Proto musí vědomí ega milovat svět až k zavrhování Boha nebo až k zavrhování světa; pro oba nemůže být na rovině objektů místo.

Jinak řečeno - jestliže Boha či Já hledáme jako objekt oddělený od světa, pak popíráme lásku boží. Z Boha činíme bytost, která sama sebe izoluje či se "distancuje", a to co stvořila se rozplývá do nicoty. Je-li však Bůh poznáván jako že je uvnitř lidského subjektivního života jako zdroj a základ vědomí, může milovat a osvětlovat konečný svět skrze člověka. Boží a lidské vědomí se ukáží jako spojivé v nekonečný a konečný řád, přestanou být protikladné a vzájemně se přestanou vylučovat. První z nich je vědomé kontinuum, které konečný řád objímá.

Je vcelku jasné, že když ego učiní lásku ke světu cílem svého života, Bůh mizí a bez něho svět se zdá být složen jen z marnosti a z mrtvého popela. Také když ego miluje Boha jako svůj objekt, vzniká opačný extrém negativního náboženství - přehnaný asketismus a útěk ze světa. Ego se tedy musí naučit milovat Boha jako svůj subjekt a svět jako objekt. Nalezení Boha jakožto Já, jako základnu lidského vědomí skýtá jediné pravé usmíření oněch dvou velkých pólů náboženství, jak je představuje teocentrický mysticismus na jedné straně a na straně druhé aktivní život božské nesobecké lásky k ostatním lidem. Teologie začíná tuto pravdu vyjadřovat, kdykoliv naznačuje, že v blaženém patření se oslavený vesmír vidí jako by byl **uvnitř** Boha. Vždyť objektivní je uvnitř subjektivního, a v realizaci se vnější svět poznává jako by uvnitř vše objímajícího vědomí Já.

"Na prahu hlubin posledních a nejhlubších stojíme tváří v tvář zjevení, že náš zážitek je obsažen v hloubi samého božského života. Na tomto stupni však vládne mlčení, neboť žádná lidská řeč či představa nemůže tento zážitek vyjádřit. To je ona apophatická, slovy nevyjadřitelná sféra nesmiřitelných protimluvů, které matou lidské myšlení. (That is the apophatic sphere of irreconcilable contradictions baffling human thought). To je svrchovaná oblast svobodné a projasněné duchovnosti, kterou není schopen definovat žádný monistický systém. Na této straně přetrvává dualismus, tragédie, zápas, lidský dialog s Bohem, svět mnohostí konfrontovaný s Jediným. (On **this side** there remain dualism, tragedy conflict, man s dialogue with God, the plural world confronted with the One.) (It is not by discarding the principle of personality that the absolutely divine One can be attained, but rather by exploring the spiritual depths of personality which is antimonically united to the One." ) K absolutní Jedinosti

boží lze dospět, ale nikoliv odbouráním principu osobnosti, jako spíše prozkoumáním duchovních hlubin osobnosti, která je svými protiklady spojena s Jediným." (Berdyajev, Spirit and Reality, str. 198-9)

Protože nekonečno stojí nad veškerým dualismem, je schopno dualismus do sebe pojmout, takže realizace vůbec není neslučitelná se všedním vědomím objektivního světa, a s fyzickým životem a aktivitou. Hluboké oddělení Já od ega a světa není oddělením, které znamená zavržení, ale přijetí a lásku. Právě oddělení od věcí spočívá v tom, že je necháme aby byly svobodně sebou samými, čímž chceme říci, že je nesměšujeme a nezaměňujeme s Já. S Já věci směšujeme, když je s ním nevědomky ztotožňujeme a když je od něho oddělujeme, jako by šlo o objekt jim podobný. (They are confused with the Self when identified with it uncsciously, and when separated from it as if it were an object like themselves.) Hledat Boha či Já jako předmět poznání znamená popírat transcendenci, nadřazenost nekonečna tím, že je zařazujeme do třídy objektů.

Transcendence neznámá oddělování a obdobně svatost z metafyzického stanoviska neznámá "set-apart-ness" - distancování, nýbrž plnost toho, co je vše-zahrnující. (V anglickém originálu holiness - svatost, wholeness - plnost, pozn. překl.). K realizaci takto dochází vědomým a uváženým zapojením se do života, nikoliv odchodem z něj; velkodušným přijímáním konečných zážitků, nikoliv jejich vymazáním z mysli; krajní ochotou být tím čím jsme, nikoliv snahou zdvihnout se do nebes vlastním úsilím. Já realizuje osvobození od konečného světa tím, že se dobrovolně odevzdává do jeho omezeností. Takto když byl mistr Zenu Sozan dotázán, jak uniknout zuřivému žáru utrpení konečného světa, odpověděl:

"Utíkej doprostřed vroucích vod,  
doprostřed žhavého uhlí."

Jinak řečeno, proces realizace je stejný jako proces tvoření a projevování. Konečný řád vchází do bytí tím, že nekonečno přijímá jeho omezenosti a opouští pro ně sebe. To je důvod, proč všechny pokusy vytvořit realizaci uměle jsou naprosto zbytečné. Je to jako "sypat jíní na sníh" či "dávat hadu nohy", jak se tomu v Zenu říká. Proces realizace probíhá neustále nebo přesněji řečeno, je věčný. Když se však člověk, jako ego pokouší tento proces chtít, když se snaží přijímat své omezenosti, přichází na to, že taková umělá pomůcka je zbytečná, že se pokouší dělat to, co jeho nejhlubší vědomí již provádí, a při tomto poznání se jeho

"těžiště" přemístí od ega k Já. Člověk se stává tím, čím je. V tomto okamžiku chce v plném rozsahu prožít sebe, a shledá, že tím, kdo si to přeje, není on ale Bůh v něm. Odevzdává se bez výhrad prožívání tohoto okamžiku jako vůli boží a v tomto odevzdání objevuje dokonalou svobodu. Poznává totožnost boží vůle s vůlí svou, a tato jistota věčného spojení s nekonečnou skutečností ho zbavuje pýchy a strachu.

Stručně řečeno, když se cesta k realizaci vyjádří slovy, je čistým paradoxem. Svolnost k nejistotě je svrchovanou jistotou. Svolnost k utrpení je podstatou božské radosti. Svolnost být konečným tvorem znamená poznat svou vlastní nekonečnost. Svolnost být otrokem znamená být opravdu svobodný. Svolnost být bláznem a hříšníkem znamená být mudrcem a světce. To je mysterium oběti, skrze níž je svět jak stvořen, tak vykoupen "obětí beránka zabíjeného od počátku světa."

Ze stanoviska náboženského, vědomí ega, je ovšem nemožné tuto základní totožnost stvoření a vykoupení pochopit, srovnávat vykoupení s nějakým "pouhým uvědomováním si" pravé povahy a významu bytí. Vykoupení je pro náboženství vnějším a přetvářejícím zásahem do běhu vesmíru, neboť Bůh se považuje za vnější objekt. Proto je náboženství vždy v nebezpečí absolutního dualismu, neboť tím, že dělá tak nepřekročitelnou hranici mezi silou, jíž Bůh tvoří a udržuje vesmír, a silou, kterou ho vykupuje, vystavuje se náboženství riziku, že ztotožní tvůrčího Boha s démonickým Demiurgem. Náboženství má takto snahu kritizovat realizaci jako akceptaci vesmíru, které chybí schopnost vesmír měnit.

Již jsme si vysvětlili, proč realizace nenabízí žádnou přeměnu konečného světa **násilím**, že totiž její přirozeností je milovat a nikoliv nenávidět omezení. Celý zmatek západního světa pramení z tohoto zásadního oddělování stvoření a vykoupení, které žene techniku k pokusům o násilnou přeměnu přírody. Oddělovat tvůrčí sílu od vykupitelské znamená tvořivou sílu démonizovat. Ale realizace znamená víc než poznání pravé přirozenosti stvoření. Znamená též vědomou objektivizaci této přirozenosti - tvořivý a vnější projev Já v konečném řádu. Když k němu dochází vědomě místo neuvědoměle, má projev Já charakter spojování, nikoliv oddělování.

Společnost dostává tradionální a kosmologickou podobu, neboť je řízena ke svému pravému středu. Je přeměňována zevnitř navenek, a tak dostává hierarchickou povahu pravého organismu. Není přetvářena chirurgicky zvnějšku dovnitř, aby se

léčily příznaky nemoci místo jejich příčin. Vyrůstá z centra metafyzické realizace, z jejíhož duchovního vedení, tak jako rostou okvětní lístky, vyrůstají ze stopky. V násilných přeměnách se nám nabízí taková nepřírozená obludnost, jako kdybychom otrhali okvětní lístky z jejich původní stopky a přilepili je obráceným koncem na zcela novou stopku!

Realizace však léčí sociální řád do hloubky tím, že překonává základní příčiny, které způsobují oddělování, a vedou ke špatnostem a tím že dává vnější výraz jednotě života, kterou si dosud neuvědomujeme, a která je založena na skutečnosti, že Bůh je vnitřním a nikoliv vnějším středem člověka. Realizace léčí ("zceluje") společnost organicky tím, že působí z nevnitřnějšího zdroje jejího života, čerpajíc novou a oživující mízu z jejích nejhlubších kořenů. Aktivita vědomí ega se ovšem může pokoušet léčit společenský řád uměle chirurgickým přeuspořádáním jeho chorých částí, diktátorským zavedením čistě povrchního řádu, který nečiní nic pro nápravu skutečných a vnitřních příčin společenského chaosu.

Potom nepřekvapuje, že západní svět nikdy skutečně nepochopil povahu duchovní autority, protože si téměř neustále směšoval a mátl tuto autoritu s vnější a donucovací mocí světské monarchie. Církev nikdy účinně nerealizovala organickou povahu duchovní autority, protože střed své autority promítala navenek, aniž reálně pochopila, že vnější autorita není nic víc než symbol vnitřního Ducha. Zaměňovala subjektivní autoritu s tak zvaným "subjektivismem" náboženského individualismu, který po pravdě není vůbec subjektivní. Naopak, je to forma krátkozrakého objektivismu, v němž subjekt je směšován a maten s objekty, které jsou mu nejbližší, to jest s pocity a emocemi ega a s domněnkami individuálního rozumu.

Až na vzácné výjimky zůstalo takto člověku na Západě dosud zcela skryto vše, co je skutečně subjektivní a vnitřní. Bylo to plně promítáno do objektivního a vnějšího světa. Historické Vtělení je ovšem nepopíratelně a nezbytně vnější, protože jím Bůh promítá sám sebe do historie, a křesťanská teologie jasně chápe, že je **symbolem** a analogií Boha v podmínkách času a prostorou. Západní člověk promítl do vnějšího světa onu skutečnou duchovní realitu, kterou Vtělení již navenek představuje, a to je přinejmenším nadbytečné. Vnější výraz Boží v Kristu existuje spíše v centru našeho vědomí, než za jeho vnějšími hranicemi. Tomu se asi nedá rozumět tak dlouho, dokud člověk na Západě zůstane v nevědomosti o svém vnitřním bytí, o pravé subjektivní oblasti. Pokud taková nevědomost trvá, nebude ovšem schopen rozlišit

subjektivní charakter orientální metafyziky od krajně introvertního egocentrismu. (Zarážejícím příkladem této neschopnosti je Maritainův esej "The Natural mystical Experience and the Void" - Přirozený mystický zážitek a prázdnota" v Ransoming the Time, New York 1941 - Vykupování času. Už sám titul je nehoráznost, neboť neexistují žádné seriózní důvody, aby hinduistická realizace byla nazývána přirozeným zážitkem na rozdíl od **nadpřirozeného** zážitku křesťanských mystiků. Maritain ji zřejmě považuje za přirozenou, protože je možné ji vyvolat osobním úsilím pomocí **jogy**, zatímco křesťanský zážitek je výlučně darem Božím, pro který se duše může pouze připravovat. To má představovat rozdíl mezi jogou a křesťanskou mystikou, rozdíl, který prostě neexistuje. Jak jsme již ukázali, Vedanta neobsahuje žádnou takovou ideu jako je vyvolání realizace vlastním úsilím či nějakou činností. Srovnej s citovanou poznámkou ze Šankary v této knize. Maritain pokračuje domněnkou, že to, co se prožívá v orientální mystice, je spíše "esse" duše než Bůh, přičemž předpokládá absolutní nespojitost mezi "esse" čili bytím člověka a bytím Boha, která je přirozená v tomismu, kde Bůh je vždy **objektem** lásky a poznání. Dále pak se zdá, že se Maritain seznámil pouze s monoideistickým typem jogy, který z vědomí vylučuje vše ostatní mimo předmět koncentrace. Avšak monoideismus je právě tak praxí křesťanskou jako hinduistickou a navíc nikdy není ničím jiným než prostředkem přípravy. I vlastní **mokša**, vrcholný duchovní stav jogy, je vylučující a vůbec ne výlučný stav vědomí, není v žádném smyslu, jak se Maritain domnívá, zážitkem čistě negativním, který v důsledku totožnosti záporů nemůže být jasně rozlišen od negativně popisovaného Boha. Udivuje rovněž, jak může filosofie něco vědět o "esse" duše, když je tak těžce vázána principem: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu - Nic není v intelektu, co dříve nebylo ve smyslech.)

Moderní psychologie nevědomí může ovšem být slabým úsvitem jeho probuzení a v díle C. G. Junga jsme možná již zachytili sluneční záblesk. Právě užití pojmu "nevědomí" pro nejvnitřnější hlubiny odhaluje, jak málo západní člověk zná, co je skutečným středem jeho vědomí.

Je samozřejmě důležité připomenout, že když mluvíme o duchovním a subjektivním jako o vnitřním, že neužíváme to slovo ve smyslu prostorovém, jako by se Bůh nacházel uvnitř lidského těla. Ukazuje se jím jen na způsob, jímž se Bůh poznává spíše bezprostředně a subjektivně než zprostředkovaně a objektivně, v důsledku kontinuity vědomí v člověku s vědomím božím. Narážka na tuto pravdu je již v poznámce sv. Augustina, že "náš duch je

nebem, naše tělo zemí." (Sermo, XVIII, srovnej rovněž De Dono Perseverentiae, III, 6: "Vult autem ille doctor et martyr coelum et terram intelligi spiritum et carnem." "Onen doktor a mučedník chce tedy chápat nebe a zemi jako ducha a tělo." ) Z čehož by plynulo, že Otec na nebesích je subjektivní duch. Způsob realizace je takto stručně shrnut v modlitbě "Buď vůle Tvá jako v nebi, tak i na zemi." Realizace totiž znamená přivést do vědomí, na zem, to, co je neustále pravdou v "nevědomí", v Já a v duchu, které ego nezná. Z věčného a z vnitřního stanoviska, to jest na nebesích, děje se boží vůle stále, ale musí být ještě realizována z konečného, dočasného a vnějšího stanoviska země.

Rovněž slova "Přijď království Tvé, buď vůle Tvá jako v nebi, tak i na zemi" vyjadřují ve zkratce celý význam velikého aktu Vtělení a sebezáporu, jimž nekonečno vytváří (projevuje) konečný svět. Bůh, svrchovaná skutečnost, Ten, který zná sebe v jednotě a jednoduchosti nekonečna, se chce realizovat v mnohosti a složitosti konečného světa. A protože stav, v němž si toto uvědomujeme je dílem božím a ne lidským, dílem Já a ne ega, nejsou slova "Buď vůle Tvá" rozhodnutím, nýbrž modlitbou.

Je nevyhnutelností jazyka i myšlení, že všechny ideje o Bohu, o nekonečnu i o Já vyvolávají představu nějakého objektu vedle jiných objektů, nějaké věci, která se má poznat vedle jiných věcí. I když chápeme, že nekonečno zahrnuje a objímá celou oblast poznávaných objektů, máme stále představu jako by nějaké rozsáhlé věci, která obsahuje všechny věci menší. Stejným způsobem je nevyhnutelné, že realizaci chápeme jako jistý stav mysli či citů, jiný a oddělený od ostatních stavů a zvláště od jakéhokoliv stavu, ve kterém současně jsme. Aby tento dojem nevznikl, říká se v metafyzické nauce často, že nekonečno **je** prostě konečný svět a že realizace není ničím jiným než naším přítomným stavem mysli. Ale ani tak se nedá zabránit vrozenému dualismu myšlení. Říkat na jedné straně, že nekonečno je konečné, znamená uměle vytvářet nadbytečnou definici tím, že se spojují dvě věci, které ve skutečnosti nejsou vůbec dvojí a nepotřebují tedy být spojovány. Na druhé straně - to zní jako čistokrevný panteismus, a je to stejně nepřesné - neboť jak jsme se snažili ukázat - říkat, že nekonečno a konečno nejsou dvojí, **neznamena**, že jsou prostě a vyčísitelně jedno. (Srovnej se Sozanovým Šinjin-no-mei, 25:

*"Ve vyšší oblasti skutečné, Nejvyšší pravdy,  
není ani "já", ani "jiného".*

*Jdeme-li cestou přímého ztotožnění,*



*můžeme pouze říci "ne dva".*

*Suzuki, Manual of Zen Buddhism, str. 96)*

Z tohoto důvodu Zen svrchovanou skutečnost raději nevyjadřuje a hledá přímější způsob vyjádření než je kroucená a negativní terminologie vypůjčená od filosofie. Řekli jsme více než dost, abychom ukázali, že realizaci nelze sdělit sebevětším množstvím vysvětlování a teorie. Je-li nějaká metoda, jak sdělit realizaci z jedné mysli do druhé, pak se domníváme, že nejbližší k ní má ono zvláštní zenové "přímé ukázání", která tak hluboce okouzluje všechny, kdo se mu vážně věnují. V pouhých dvaceti či třiceti létech, co je na Západě poznání Zenu dostupné, se uznává, že Zen používá jedinečnou metodologii duchovního poučení. (Čtenáři mých dřívějších prací jsou seznámeni s příklady metody Zen. Úplné pojednání viz mou knihu "The Way of Zen - Cesta Zenu, N. York 1957)

Následující příklad může osvětlit typický postup pouček Zenu těm, kdo jej dobře neznají.

Jistý žák řekl Hogenovi: "Když jsem studoval pod vedením Seiho, získal jsem představu o pravdě Zenu."

"Jak ji tedy chápete?" zeptal se Hogen.

"Když jsem se zeptal mistra, kdo je Buddha (to znamená: co je skutečnost), řekl:

"Ping-ting si jde pro oheň."

"To je dobrá odpověď," řekl Hogen, "ale možná, že jí špatně rozumíte. Řekněte mi, jak chápete její význam."

"Nuže," odvětil žák, "Ping-ting je bůh ohně; jde-li si sám pro oheň, je to jako když já, který jsem Buddha od samého začátku, chci vědět, kdo je Buddha (či Já). Není třeba se ptát, protože já sám jsem už Buddha."

"Hleďme," zvolal Hogen, "Jestli jsem si to nemyslil! Jste zcela vedle. A teď se zeptejte mne."

"Kdo je Buddha?"

"Ping-ting si jde pro oheň."

(Podle Suzukiho, Essays in Zen, London 1927, str. 294)

Na pohled se tato výměna názorů může jevit jako hádanka, ale když o ní budete dlouho přemýšlet, jen se stane ještě nesnadnější. Čím usilovněji hledáte v zásuvkách, pod postelí a pod psacím stolem, v kredenci a na polici v koupelně své brýle, které už máte nasazeny na nose, tím později je naleznete. Vtip

příběhu je jako Zen sám tak samozřejmý, jak jen může být, tak jako není nic jasnějšího a ve své podstatě samozřejmějšího než nekonečná Skutečnost, v jejímž vědomí a bytí žijeme a pohybujeme se. Naše potíž je v tom, že hledisko ega je tak dokonale složité, že je pro ně krajně obtížné poznat to, co je podstatně jednoduché.

Celý vtíp metod Zen spočívá proto v zaměření pozornosti na absolutní samozřejmost svrchované Skutečnosti. Neboť ačkoliv je tato Skutečnost "bližší než dech" a "přiléhavější než ruce a nohy", vynakládáme nesčetná úsilí, když ji hledáme jako něco úplně temného, a vzdáleného. V díle realizace není proto nic důležitějšího, než si pamatovat, že to co toužíte poznat je spíše jednoduché než složité, spíše přítomné než nepřítomné, spíše zjevné než skryté. Vyhneme se mnoha slepým uličkám, nástrahám duchovní pýchy, neplodnému hledání a bolestnému zklamání, když si budeme tuto zásadu připomínat. Všechna slova jako "jednoduché, přítomné a zjevné", jsou příliš slabá, než aby se jimi dala popsat ona radikální samozřejmost a okamžitá bezprostřednost nekonečného Já.

Jeden z oblíbených způsobů Zenu, jak vyjádřit realizaci, používá určitého druhu poezie, která ukazuje svrchovanou neduální realitu přesně a zároveň tak důmyslně a prostě, že každý pokus ji vykládat je nadbytečná, a matoucí. Takto používaná poezie však nesahá k analogiím či symbolům, jak bychom se mohli domnívat. Naopak, vyjadřuje Skutečnost tak přímo, jak je to jen možné.

*"Večerní mhou*

*letí husa osamělá.*

*V jediný tón splývají širé vody a obloha."*

*"Through the evening mist*

*Alone goose is flying.*

*Of one tone*

*Are wide waters and sky."*

*(Z kolekce Zenrin. Překlad Sokei-an Sasaki, in Cat s Yawn - Kočičí škleb, New York 1947, str. 158)*

Symbolista by odhalil, že osamělá husa vyjadřuje objekt konečného světa a jediný barevný tón vod a oblohy pak kontinuum nekonečna, v němž se objekt projevuje. Z estetického hlediska se můžeme domnívat, že to naznačuje onu osamělou mlhavou náladu, o níž se předpokládá, že je nejvyšším vzletem taoistické

kontemplace. Takové výklady jsou úplně vedle. Báseň vyjadřuje realizaci tak jasně, že jakýkoliv symbolický výklad ji zastírá závojem. Pokud jde o ztotožňování realizace s nějakou "osamělou mlhavou náladou", kde je místo pro takové estétství v tomto čtyřverší:

*" Šel bych po ostří meče  
a po hladkém běžel ledu,  
netřeba ti kroků sledu.*

*Po útesech chceš-li jít, volné ruce musíš mít."*

*(Wu-men-kan, XXXII, překlad Senzaki a Reys, The Gateless Gate  
- Neprůchodná brána. Los Angeles 1934, str. 51)*

Abychom pochopili smysl těchto vět, musíme jim porozumět bezprostředně, když vcházejí do čistého vědomí, dříve než máme čas si o nich cokoliv myslit či pociťovat.

*"Šlehy blesků, sprška jisker.*

*V očí mžiku jediném  
nestihl jsi uvidět."*

*(tamtéž str. 36)*

Nejen básně, ale život, jak jej známe v tomto a v každém okamžiku věčného Nyní, musíme chápat stejným způsobem. Toto pak je konečné slovo, které nepotřebuje další komentář:

*"Through the evening mist*

*Alone goose is flying.*

*Of one tone*

*Are wide waters and sky."*

-----

Překlad dokončen 11. 9. 1984 v Praze. Upravován do 1. 4. 1986 a přepisován do 27. 8. 1986, komentován od téhož dne do 6. 1. 1987.

### Následuje Bibliografie autorova

Uvádíme pečlivě vybraný seznam knih o orientální metafyzice pro informaci čtenářů, kteří chtějí téma studovat do větší hloubky. Studenty srovnávacího náboženství možná překvapí, že v něm chybí některá "standardní" díla, ale dali jsme si

velkou prací, abychom do něj zahrnuli pouze taková, která téma vážně nezkrslují.

BLOFELD Joh (Trs.). *The Path to Sudden Attainment*, London, 1948. Cesta k náhlému dosažení. Překl. Pojednání o Chan (zenové) škole čínského buddhismu od Hui Hai z dynastie T ang.

CHU CH AN (Trs.) *The Huang Po Doctrine of Universal Mind*, London, 1947 Huang Ho-ova nauka o universální mysli. Podstata nauky mistra dhyany mistra Ši Yuh. Jeden z nejlepších a nejspolehlivějších původních pramenů o učení a praxi zenového buddhismu a o mahajánské metafyzice celkem .

CHU TA-KAO (Trs.) *The Tao Te Ching*, London 1937. Tao Te King. Z mnoha překladů tohoto díla je tento pravděpodobně nejlepší od dob originálu a francouzské verze od Stanislava Juliena, která je bohužel nedostupná. Je rovněž zahrnut jako celek v "Bibli světa" od Roberta Ballou, New York 1939.

COOMARASWAMY, ANANDA K. *Am I My Brother s Keeper?* New York, 1947. Jsem snad strážcem svého bratra? Podivuhodná sbírka krátkých esejů o duchovních a kulturních vztazích Východu a Západu včetně ocenění díla René Guénona.

**Figures of Speech or Figures of Thought** (Luzac and Co., London, 1946) - Tvary řeči nebo myšlení?

**Hinduism and Buddhism** (New York, 1943). Výborný úvod do jejich srovnávací mytologie a nauky a jedno z mála děl, které správně líčí buddhismus ve vztahu k jeho hinduistickému původu.

**Recollection Indian and Platonic** (New Haven, 1944) Sebrané spisy indické a platonské.

**Religious Basis of The Forms of Indian Society** (New York, 1946) Náboženský základ forem indické společnosti

**Time and Eternity** (Ascona, 1947), Čas a věčnost. Hluboká a dobře doložená studie tohoto tématu podle hinduistické, buddhistické, řecké, islámské a křesťanské tradice.

DVIVEDI, M. N. (Trs.) **Mandukyopanišad**. With Tuadapada s Karikas and the Bhashya od Shankara (Bombay, 1900) Mandukyova Upanišáda s ...

**The Yoga - Sutras of Patanjali** (Madras, 1934). Patandžaliho Joga Sutra. Dobrý překlad se sanskritským textem, přes určitý sklon k teosofii v komentáři.

EDGERTON, FRANKLIN (Trs.) **The Bhagavad - Gita**, dva svazky se sanskr. textem, Harvard, 1944.

EVANS-WENTZ, W. Y. (TRS.) **Tibetan yoga and Secret Doctrines** (London, 1935). Tibetská joga a tajné nauky.

**The Tibetan Book of the Dead** (Oxford, 1957). Tibetská kniha mrtvých.

GILES, H. A., (Trs.). **Chuang Tzu** (London and Shanghai, 1926) Čaung c. Standardní překlad tohoto vynikajícího a hluboce humorného představitele taoismu. Překladatelův komentář je slabý. Viz rovněž Lin Yutang.

GILES, Lionel (Trs.) **Taoist Teaching** (Wisdom of the East Series, London, 1925). Taoistické učení, série Moudrost Východu. Soubor spisů připisovaných Lieh-c ovi, který je po Lao-c ovi a Čuang-c ovi třetím nejvýznamnějším představitelem taoismu.

GUENON RENE, **The Crisis of the Modern World**. Trs. Arthur Osborne (Lusac and Co., London, 1942). Krize moderního světa. Povážlivý stav světového řádu, kterému chybí metafyzické poznání.

**East and West**. Trs. William Massey (Lusac and Co., London, 1941) Východ a Západ. Hlavní rozdíly v hlediscích mezi Východem a moderním Západem. Kniha by se měla číst jako úvod ke Guénonově Krizi.

**Introduction to the Hindu Doctrines**. Trs. Marco Pallis (Lusac and Co., London, 1945) Úvod do studia hinduistických nauk. Nejpodivuhodnější uvedení, které je k dispozici.

**Man and His Becoming According to the Vedanta**. Trs. Richard C. Nicholson (Lusac and Co., London, 1945). Člověk a jeho původ podle Vedanty. Čte-li se jako pokračování "Úvodu", je to nejsrozumitelnější a nejspolehlivější shrnutí Vedanty.

**Autorité spirituelle et Pouvoir temporel**. (Paris, 1930) Duchovní autorita a světská moc.

**Les États Multiples de L Etre** (Paris, 1952) Mnohonásobné stavy bytí.

**La Métaphysique orientale** (Paris, 1946)

**La Régnedela Qulantitéet les Signes des Temps**. (Paris, 1945). Vláda kvantity a znamení času.

HUME, Robert. (Trs.) **The Thirteen Principal Upanishads**. (Oxford University Press, 1921) Třináct hlavních upanišad.

LIN YUTANG (Ed-and Trs.) **The Wisdom of China and India**. (New York, 1942) Moudrost Číny a Indie. Užitečný výběr textů hinduistických, buddhistických, taoistických a konfuciánských

včetně citátů z Upanišad, Bhagavad-Gity, Joga Sutry, Surangma Sutry a vlastního překladu vydavatelova Lao-c a Čuang-c .

**The Wisdom of Laotse** (New York, 1948). Moudrost Lao c ova. Překrásný překlad, jehož zvláštní výhodou je, že jako komentáře používá velký výběr z Čuang-c .

MASCARO, JUAN (Trs.) **Himalayas of the Soul** (Himálaj duše.) překl. John Murray, London, 1938; Překlad hlavních Upanišad.

McGOVERN, WILLIAM. **Introduction to Mahayana Buddhism**. (Kegan Paul and Co., London, 1922). Úvod do mahajánského buddhismu. Patrně nejlepší z několika málo knih, které podávají celkový přehled o mahajaně.

NIKHILANANDA, SWAMI (Trs. **Self-Knowledge** (New York 1947) Poznání sebe. Je to překlad Šankarovy **Atma Bodha** spolu s dlouhým úvodem překladatelovým o povaze Védanty.

NORTHROP, F. S. C. **The Meeting of East and West** (New York, 1946) Setkání Východu se Západem. Pozoruhodné svým pochopením jednoty duchovních tradic Východu a skvěle podnětnou diskusí o vztazích mezi Východem a Západem ve všech oblastech života.

PRABHAVANANDA, SWAMI, and MANCHESTER, F. (Trs.) **The Upanishads** (Hollywood, 1947) Vyhovující a čtivý překlad hlavních Upanišad.

PRATT, JAMES **The Pilgrimage of Buddhism** (New York, 1928). Putování buddhismu. Monumentální dílo, zahrnující celý rozsah starého i moderního buddhismu.

RADHAKRISHNAN, S. **The Philosophy of the Upanishads** (G. Allen and Unwin, London, 1924). Filosofie Upanišad. Přes několik menších chyb vyjasňuje tato kniha mnohá nedorozumění o nauce Upanišad, které rozšířila zejména německá škola.

REPS, PAUL. (Ed.) **Zen Flesh, Zen Bones** (Rutland, Vt., 1957). Maso a kosti Zenu. Čtivý i když poněkud nepřesný překlad knihy Wu-men kan, což je důležitý pramen zenového buddhismu.

SPIEGELBERG, FREDERIC. **The Religion of No-Religion** (Stanford, 1948) Náboženství negativního náboženství. Hluboká a podnětná řada esejů o duchovních tradicích Východu a Západu, zahrnující autorovu "Alchymii jako cestu spásy" (Stanford, 1945) (Alchemy as a Way of Salvation.)

SUZUKI, DAISETSU T. (Trs.) **The Lankavatara Sutra**, London, 1932) Jeden z nejdůležitějších původních pramenů mahajánského

buddhismu. (Trs.) **Manual of Zen Buddhism** (Kyoto, 1935) Příručka zenového buddhismu. Vynikající výběr pramenných materiálů pro studium zenu.

**Essays in Zen Buddhism**, tři svazky (Lusac and Co., London, 1927, 1933 a 1934) Zenbuddhistické eseje. Zdaleka nejdůležitější a nejrozsáhlejší práce o Zenu v angličtině.

**Introduction to Zen Buddhism** (London and New York, 1949). Úvod do zen buddhismu. Čtivý a vynikající přehled.

**Studies in the Lankavatara Sutra** (G. Routledge and Sons, London, 1930). Studie o Lankavatara Sutře.

**Zen and Japanese Culture** (New York, 1959) Zen a japonská kultura. Obsahuje některá z jeho nejlepších a nejhlubších děl.

TAKAKUSU, JUNJIRSO. **The Essentials of Buddhist Philosophy** (Honolulu, 1947). Podstata buddhistické filosofie. Velice užitečný a často velmi hluboký sborník, buddhistické, zvláště mahajanské metafyziky. Naneštěstí nezná autor dokonale Vedantu, a když ji staví proti buddhismu, líčí ji do značné míry chybně. Nevhodné používání některých pojmů západní filosofie pro buddhistické náhledy se dá přehlédnout, protože skutečný výklad těchto náhledů tím není ovlivněn.

THIBAUT, G. (Trs.). **Vedamta Sutras**. 2 svazky se Šankarovým komentářem ve Svatých knihách Východu (The Sacred Books of the East Series, London, 1890 and 1896).

WATTS, ALAN W. **The Spirit of Zen** (John Murray, London). Přetisk z edice r. 1936. Duch Zenu, kapitoly o mahajanské metafyzice a zenové meditaci je třeba brát s rezervou.

**The Way of Zen** (New York, 1957). Cesta zenu. Přeloženo do češtiny.

**Beyond Theology** (New York, 1964). Nad teologií.

**Behold the Spirit**. New Edition (New York, 1971) Ejhle duch.

WILHELM RICHARD (Trs.) **The I Ching, or Book of Changes**. Third Edition, Princeton, N. J., 1967. I Čing neboli Kniha Proměn.

WILHELM, RICHARD and JUNG, C. G. **Secret of the Golden Flower** (Kegan Paul and Co., London and New York 1931) Tajemství zlaté květiny. Wilhelmův překlad T ai I Čin Hua Tsung Čih, taoistického textu o čínské joze s podnětným komentářem Jungovým.

WOODROFFE, JOHN. **Shakti and Shakta** (Lusac and Co., London and Madras, 1929). Šakti a Šakta. Útlá, ale poněkud

ornamentální řada esejů hinduistických tanter. Zvláště doporučitelná pro svou diskusi o významu maji.

YAMPOLSKY, PHILIP (Trs.) The Platform Sutra of the Sixth Patriarch (New York, 1967) Sutra pro laické bratry o šestém patriarchovi.

ZIMMER, HEINRICH. The King and the Corpse (New York, 1948) Král a mrtvé tělo.

**Myths and Symbols in Indian Art nad Civilization** (New York, 1946) Mýty a symboly v indickém umění a civilizaci. Jako předchozí kniha i tato obsahuje některé prvotřídní eseje o výkladu hinduistické mytologie s cennými poznámkami od Coomaraswamyho.

**Philosophies of India** (New York, 1951)

-----

## OBSAH

|                                  |         |    |
|----------------------------------|---------|----|
| Předmluva k novému vydání.....   | _1 str. | 2  |
| Předmluva k prvnímu vydání ..... | _1 str. | 5  |
| Úvod - náčrtek myšlenek.....     | _1 str. | 10 |
| k první části úvodu.....         | _1 str. | 12 |
| k druhé části úvodu.....         | _1 str. | 23 |
| I. Nekonečno a konečný svět..... | _1 str. | 35 |
| Část 1. ....                     | _1 str. | 36 |
| Část 2. ....                     | _1 str. | 42 |
| Část 3. ....                     | _2 str. | 2  |
| Poznámky autorovy.....           | _2 str. | 11 |
| II. Svrchovaná totožnost.....    | _2 str. | 14 |
| Část 1. ....                     | _2 str. | 14 |
| Část 2. ....                     | _2 str. | 21 |
| Část 3. ....                     | _2 str. | 27 |
| Poznámky autorovy.....           | _2 str. | 33 |
| III. Problém zla.....            | _2 str. | 35 |
| Část 1. ....                     | _2 str. | 36 |
| Část 2. ....                     | _2 str. | 42 |



|                             |         |    |
|-----------------------------|---------|----|
| Část 3. ....                | _3 str. | 1  |
| Část 4. ....                | _3 str. | 7  |
| Poznámky autorovy.....      | _3 str. | 15 |
| IV. Involuce a evoluce..... | _3 str. | 16 |
| Část 1. ....                | _3 str. | 17 |
| Část 2. ....                | _3 str. | 25 |
| Část 3. ....                | _3 str. | 36 |
| V. Cesta k realizaci.....   | _3 str. | 45 |
| Část 1. ....                | _4 str. | 1  |
| Část 2. ....                | _4 str. | 6  |
| Část 3. ....                | _4 str. | 17 |
| Bibliografie.....           | _4 str. | 27 |