

Fujda, Milan

Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku

Religio. 2005, vol. 13, iss. 1, pp. [105]-118

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125120>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku

Milan Fujda*

Edward Said se v práci *Orientalismus* (1978), která rozproutila živou diskusi o západních způsobech zobrazování Orientu, zaměřil především na vztahy mezi konceptualizací Orientu a jeho politickým ovládním.¹ Tento přístup je jistě legitimní. V českém prostředí se však ukazuje, že obrazy Východu působily (a působí) neméně výrazně i mimo rámec politiky a koloniálních snah.

Je pravda, že František Čupr, první český překladatel *Bhagavadgíty* a popularizátor indických nábožensko-filozofických koncepcí, svůj obraz Orientu do jisté míry podřídil politicky motivované snaze o budování české národní identity. Avšak již on našel v „učení staroindickém“ osobní útěchu a nástroj k hlubšímu pochopení a k obraně vlastní víry.

V dalším vývoji se zhodnocování „východní moudrosti“ v českých zemích stalo součástí diskurzu reagujícího na problémy přerodu české společnosti ve společnost moderního typu. Změna společenských vazeb související s rozvojem městského způsobu života, rozvoj kapitalistické výroby umožněný mimo jiné technologickým pokrokem neseným vědou a neschopnost vědy nabídnout skutečně komplexní obraz světa budily dojem hluboké mravní krize. Katolická církev z ní cestu – podle mnohých současníků – nemohla nabídnout. Na jedné straně se stala nedůvěryhodnou, protože uvízla v pouhé formální zbožnosti, vyprázdněném církevnictví, a navíc se zdiskreditovala pokrytectvím svých reprezentantů a těsnou vazbou na vládnoucí moc, na druhé straně vzbuzovala kritiku svým dogmatismem a nepřátelským postojem k nastupující ambiciózní vědě. I sebevědomá pozitivistická věda však narážela na silnou kritiku směřující především proti jejímu materialismu.

Mimo filozofii a církev přicházela kritika také z řad nezávislých městských intelektuálů – okultistů,² kteří se inspirovali hromadícími se po-

* Tento text je publikován s laskavou podporou Grantové agentury České republiky v rámci projektu „Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: Akulturace hinduismu a buddhismu v České republice“ (grant č. 401/03/1553).

1 Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books 1978.

2 Okultismus znamená především zájem o skryté (tajemné) síly v člověku a přírodě. Takový zájem byl společný mnohým duchovním hnutím z přelomu 19. a 20. století a první poloviny 20. století (a patrný je vlastně dodnes) – od spiritismu přes četné ma-

znatky o velkých civilizacích starověkého Orientu, především Egypta a Indie. První byla již tradičně inspirací novodobým hermetikům, popularitu druhé způsobily přinejmenším tři faktory: (1) obdiv k sanskrtské literatuře, Evropany objeované a intenzivně překládané od poslední třetiny 18. století; (2) myšlenka árijské jednoty (příbuznosti),³ zrozená z rozpoznání společného základu indoevropských jazyků; a (3) aktivní působení Teozofické společnosti, která dokázala indická náboženství (zvláště buddhismus) tehdejšími Evropanům vhodně přizpůsobit.

Dialektiku vytváření obrazu Indie jako „mystického Východu“ a jeho užívání ve zmíněných polemikách lze dobře ilustrovat a objasnit prostřednictvím rozborů prvních českých překladů *Bhagavadgíty*.

Bhagavadgíta, křesťanství a filozofie náboženství

Přestože se zde nechci obsáhle věnovat Františku Čuprovi – jeho překlad *Bhagavadgíty* (1877) patří do jiného období než překlady těsně spjaté s nastíněnou problematikou –, vyhnout se mu nelze, neboť tradici českých překladů indických náboženských děl založil.

Čupr *Bhagavadgítu* přeložil, aby jí ilustroval myšlenky uveřejněné v prvním svazku *Učení staroindického* (1876). Jeho zájem byl prvoplánově filozofický a historický; to ovšem neznamená, že by zájmy náboženské nehrály žádnou roli. Mimo to, že se mu především *Upanišady* staly útěchou v osobním životě, vstoupil svou prací do sporů o původ křesťanství a status osoby Ježíše Krista. Jeho argumentace je poznamenána tehdy módním evolucionismem, historismem⁴ i soudobou filozofickou kritikou náboženství, která jádro náboženství nacházela v morálce a náboženským rituálem opovrhovala.⁵ Čupr byl ovlivněn zejména A. Schopenhauerem, ale i dalšími mysliteli spjatými s tzv. orientální renesancí.⁶ Odtud prame-

gické a mystické kroužky až po teozofii. Proto termínem „okultismus“ označují tento široký proud alternativní religiozity jako celek.

- 3 Ta byla před rozluštěním egyptských hieroglyfů J.-F. Champollionem rozšiřována i na Egyptany. Srov. Ivo T. Budil, *Od prvotního jazyka k rase: Utváření novověké západní identity v kontextu orientální renesance*, Praha: Academia 2002, 113.
- 4 Například po vzoru dobových prací o Ježíšovi se Čupr snažil dopátrat historického *Kršny*, který pro něj byl, podobně jako Ježíš, významným sociálním a náboženským reformátorem. Srov. František Čupr, *Bhagavadgita. Učení pantheistického boha zjeveného: Staroindická náboženská kniha složená dávno před narozením Kristovým*, Praha: Kněhkupectví Frant. Urbánka 1877, 4-5, 56.
- 5 Srov. F. Čupr, *Bhagavadgita...*, 24, 35, 60.
- 6 Orientální renesanci charakterizuje romantická víra, že indické texty podnítl obrodu evropského ducha podobným způsobem, jakým antické texty podnítl renesanci 14. století. Termín „orientální renesance“ jako první použil Edgar Quinet v práci *Le génie des religions* z roku 1841. Srov. I. T. Budil, *Od prvotního jazyka k rase...*, 115.

nilo jeho pojetí Indie jako kolébky veškeré moudrosti, stejně jako víra založená na myšlence příbuzenství Čechů a Indů a vynávající možnost budovat na základech indické filozofie národní filozofii českou.⁷

Takové myšlenky sdíleli mnozí filologové zabývající se sanskrtem a překládající indické spisy do evropských jazyků. Filologickým přístupem k překladům se Čupr inspiroval a na svůj překlad *Bhagavadgíty* se jej snažil uplatnit;⁸ výsledkem měl být filologicky přesný převod textu pochopitelného z jeho dějinného kontextu a vnitřní logiky. Tomu Čupr ve vlastním překladu dostal, ale v komentáři se zaměřil na rozvíjení vlastních filozofických spekulací a polemiku s Franzem Lorinserem, který v *Bhagavadgítě* viděl imitaci evangelií. Čupr se naopak domníval, že křesťanství čerpalo z indického pramene – především myšlenku vtěleného boha, Trojice⁹ (vztahu Boha Otce a Boha Syna¹⁰), bohulibosti aktivní činnosti ve světě,¹¹ spasení pouhou vírou¹² i myšlenku smrti proroka pro spasení lidstva.¹³

Přesto je jeho *Učení staroindické* jako celek do značné míry (evolucionisticky podloženou) křesťanskou apologií: křesťanství přizpůsobilo tajné spásné učení indických bráhmánů chápání širokých vrstev lidu, odvrhlo židovský optimismus,¹⁴ a stalo se tak nejzralejším plodem náboženského vývoje. Završilo zejména proces demokratizace spásné víry, který Kršna započal, ale nedotáhl do zdárného konce.

Bhagavadgíta a český okultismus

Učení staroindické ve své době nevzbudilo, vyjma recenze z pera Gustava Adolfa Lindnera,¹⁵ příliš mnoho pozornosti.¹⁶ Filozofy inspiroval

7 František Čupr, *Učení staroindické a jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvlášť křesťanských a vůbec náboženských* I, Praha: F. A. Urbánek 1876, 11-12.

8 Jako prameny užíval všechny dostupné překlady a studie: Franz Lorinser, *Die Bhagavad-Gita*, Breslau: Aderholz 1869; Eugène Burnouf, *Le Bhâgavata-Purâna, ou Histoire poétique de Krîchna I-III*, Paris: Impr. Royale 1840-1847; Robert Boxberger, *Bhagavad-Gita, oder Das Lied der Gottheit*, Berlin: Hempel 1870; C. Wilhelm F. von Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahâ-Bhârata*, Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften 1826; August Wilhelm von Schlegel, *Bhagavad-Gita, id est Thespesion Melos sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis: Bharataeae episodium*, Bonn: Academia Borussica Rhennana 1823; John C. Thomson, *Bhagavad-gîtâ, or A Discourse between Krishna and Arjuna on Divine Mattres: A Sanskrit Philosophical Poem*, Hertford: S. Austin 1855.

9 F. Čupr, *Bhagavadgíta...*, 62, 83.

10 *Ibid.*, 5, 79.

11 *Ibid.*, 28, 30.

12 *Ibid.*, 57.

13 *Ibid.*, 5, 51-52.

14 Ve smyslu proti-asketického radostného přitakání světu. I tento pohled na židovství převzal Čupr od Schopenhauera.

15 Gustav A. Lindner, „Dr. Čupr: Učení staroindické“, *Paedagogium* 4/2, 1880, 184-186.

spíše Kant a Herbart (pozitivismus si měl ještě pár let počkat) a národní identitu živily touhy po slavné minulosti (Rukopisy) a glorifikace husitství. Další recepce „indické moudrosti“ a s ní vznik nových překladů *Bhagavadgíty* přineslo až završení národní obrody, společenská a politická diferenciacie české společnosti a rozmach okultismu na přelomu 19. a 20. století.

Univerzální mystika, materialismus a skrytá pravda

Přesně v roce 1900 spatřila světlo světa *Bhagavadgíta* teozofa Václava Procházky.¹⁷ Teozofové toužili odhalit lidské a přírodní síly nedostupné materialistické vědě a univerzální moudrost přítomnou v hloubi všech náboženství a filozofií světa. Zakladatelka teozofického hnutí H. P. Blavatská sdílela s některými stoupenci orientální renesance despekt vůči judaismu a křesťanství, a stejně tak domněnku, že pramen opravdové moudrosti je třeba hledat v Indii.¹⁸ Přes její despekt však zůstali teozofové křesťanství (zvláště v jeho gnosticko-mystické variantě) v mnohém věrni. Dokládá to i Procházkova *Bhagavadgíta*.

Procházkův překlad do češtiny vycházel z německé předlohy teozofa Franze Hartmanna,¹⁹ ale Procházka byl obeznámen i s texty F. Čupra a F. Lorinsera.²⁰ Zatímco Čupra vedla snaha o filologickou přesnost, Procházka se zaměřil více na „ducha“ než literu původního textu, jež je za jeho překladem těžko rozpoznatelná. Čuprovu úctu k vědecké metodě nahrazuje pohrdáním snahami o rozumový vhled do náboženských pravd vůbec.²¹ Tato myšlenka se stala vlastní celé okultisticky inspirované tradici překladů *Bhagavadgíty*. Není divu, že i její smysl byl vykládán výrazně alegoricky (což je ovšem tradice založená již Čuprem). Takový postoj nevyhnutelně vedl k výraznému interpretačnímu posunu ve směru překladatelova předporozumění a záměru; jeho východiska byla formována gnosticky a mysticky chápaným křesťanstvím, zatímco jeho cíle utvá-

16 Adolf Janáček, „František Čupr a Schopenhauer“, *Česká mysl* 25/1, 1929, 25-26.

17 Václav Procházka, *Bhagavad Gita čili vznešená píseň o nesmrtelnosti*, Praha: A Koch 1900.

18 Srov. Frédéric Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, Praha: Volvox Globator 2002, 144.

19 Franz Hartmann, *Die Bhagavad Gita: Das Lied der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein und von der Unsterblichkeit*, Braunschweig: Schwetschke 1892.

20 Procházka uvádí téměř všechny odkazy k Bibli, které u Čupra nesou označení „r“ a odkazují k Lorinserovi, ale také Čuprový odkazy, které označení „r“ nenesou (poznámky ke šlókům 9,29; 10,3.11.15.20; 11,7.44; 12,4.8.16 aj.). V poznámce k šlóku 13,31 naopak polemizuje s Lorinserem přesto, že Čupr jej na stejném místě nezmiňuje (V. Procházka, *Bhagavad Gita...*, 76).

21 Srov. V. Procházka, *Bhagavad Gita...*, 99.

řela potřeba ukázat hmotou zaslepenému a morálně pokleslému lidstvu skutečnou pravdu – dostupnou jen hrstce zasvěcených. V souladu s romantickou oslavou vznešeného divocha, sžitého s řádem světa, se totiž okultisté (ale i Čupr) domnívali, že schopnost poznávat skryté pravdy měl prehistorický člověk vyvinutější než ten dnešní, upadlý do hmoty.²²

Interpretace *Bhagavadgíty* teozofem Václavem Procházkou je tedy velmi jednostranná. Patrný je v ní vliv *védánty*, ale myšlenky gnosticko-mystického křesťanství (často opřené o citáty Tomáše Kempenského a Mistra Eckharta) v ní převažují. „Indická bible“, jak říká Procházka, pojednává o boji „mezi ‚dobrem‘ a ‚zlem‘, jenž v nitru každého člověka se odehrává. Ardžuna (člověk) objevuje se na poli válečném (poli svých skutků) mezi dvěma nepřátelskými vojsky, z nichž jedno vyšší (Panda-ovce) a druhé nižší (Kaura-ovce) duševní síly značí.“²³ Musí porazit svou nižší přirozenost, aby poznal svou přirozenost vyšší, duchovní, vtělený *Logos* identický s Bohem. Má se s ním sjednotit prostřednictvím naprostého odevzdání se do jeho vůle a jeho milosti (aby neupadl hlouběji do hmoty).²⁴ V tomto těžkém boji mu pomáhá Kršna – „v nás jsoucí bohočlověk (Kristus), naše vyšší, nesmrtelné a božské ‚Já‘.“²⁵

Jóga²⁶ v Procházkově překladu znamená „odevzdání se v Nejvyššího vůli“ (*Bhag.* 6,2),²⁷ ten, kdo je vespělý v józe, protože nelpí na předmětech smyslů ani na činnosti (*jadá hi néndrijárthěšu na karmasvanušađđžatě sarvasankalpasannyasí jógárúdhastadočjatě* [*Bhag.* 6,4]), je prostě „moudrý“,²⁸ „Jógin do sebe ponořený“ (*jógi juňđžíta satatamánám sthitah* [*Bhag.* 6,10]) je „v Boha a svatou zbožnost pohřížený“,²⁹ ukázněný (*jukta*), který „sí podrobuje mysl“ (*čittamátmanjévávatišthaté* [*Bhag.* 6,18]), je „milosti pln“,³⁰ „klidná mysl“ (*šántamanasam* [*Bhag.* 6,27]) je „srdce, jež na Boha se váže“,³¹ a karma „božská spravedlnost“. ³² V Procházkově *Bhagavadgítě* jde tedy spíše o boj se „slabostmi srdce“ a pros-

22 Ne všichni okultisté byli v tomto ohledu zcela konzistentní. Karel Weinfurter např. současně s touto myšlenkou zastával názor, že i současnému člověku jsou dostupné všechny tzv. záznaky biblické doby (viz *Bhagavad-Gíta: Píseň o božství či nauka o božském bytí a nesmrtelnosti*, Praha: Zmatlík a Palička 1935, 251; *Paměť okultisty*, Brno: J. Pohlodek 1999, 218).

23 V. Procházka, *Bhagavad Gíta...*, 5.

24 *Ibid.*, 10.

25 *Ibid.*, 5.

26 Čili jednotejnost myslí a z ní plynoucí sjednocení se sebou samým, objev identity „Já“ a *puruší*.

27 V. Procházka, *Bhagavad Gíta...*, 36, podobně též 40, 41 aj.

28 *Ibid.*, 36.

29 *Ibid.*, 37.

30 *Ibid.*, 38.

31 *Ibid.*, 39.

32 *Ibid.*, 47.

bu o boží milost než o ovládnutí intelektuálních a smyslových schopností, jež vede ke koncentraci na Boha jako jediný předmět myšlení a k poznání pravé povahy *átmana/puruši*, osvobozujícímu uvědomění si jeho odlišnosti od nestálé *prakrti* (přírody) a jeho identity s vlastním „Já“.³³

V Procházkově překladu jsou i další zajímavé momenty ukazující křesťanské a teozofické zdroje jeho interpretace *Bhagavadgíty*.³⁴ Ale v tomto článku není účelné se jimi více zabývat.

Morální obnova

Pavla Maternová svůj překlad uveřejnila dvacet let po Procházkovi – s důkladnějším zájmem o indické realie (snad důslednost daná její učitelskou a překladatelskou profesí) a s trochu odlišným zaměřením. Zatímco Procházka chtěl především zjevit skrytou *Pravdu* ukazující, jak se věci mají, a zdiskreditovat dobový materialismus, Maternová zdůrazňovala zejména mravní rozměr dobové krize. Svědčí o tom již vydání jejího překladu v klatovské edici „Reformátor“ zaměřené na boj s mravním úpadkem. Vědu, na rozdíl od Procházky a Weinfurtera, nekritizuje jako celek, nesohlasí pouze s vyhocenými postoji některých jejích zástupců.

Bůh je podle Maternové v souladu s teozofickým učením nejvyšší *Pravdou* skrytou v srdci každého jednotlivce. Snaha o její odhalování je nutnou podmínkou překonání morálního úpadku: Kršnovo nabádání Ardžuny k boji znamená „zjevování skrytých pravd nadsmyslných toužící duši lidské a poučování této duše neklamnou, pravdy znalou skutečností. Obsahuje souhrn mravních zásad správného žití a návod k různým druhům yogy, spojování se duše s Božstvím Všehomíra.“³⁵

Předávání tohoto poselství má ovšem i vlastenecký rozměr. *Bhagavadgíta* totiž obsahuje odvěkou „moudrost Východu“ Čechům přirozeně blízkou, protože je moudrostí jejich árijských příbuzných. Díky těmto dvěma okolnostem může být Maternové *Bhagavadgíta* součástí její snahy pomoci po pravdě žízňící duši svého národa,³⁶ jehož osobnosti jako Štítný, Hus, Chelčický a Komenský podle jejího názoru připravili svou činností půdu působení Teozofické společnosti.

33 Srov. např. „Rámánudžův komentář k Bhagavadgítě“, in: Jan Filipský – Jaroslav Vacek, *Bhagavadgíta*, (Živá díla minulosti 80), Praha: Odeon 1976, 101-123.

34 Tvorba slovem a myšlenkou, myšlenka univerzálií preexistujících v boží myslí, myšlenka hierarchie jsoucna a podílu na bytí, teozofický název pro nebe *Dévačan* aj.

35 Pavla Maternová, „Slovo úvodní“, in: ead., *Bhagavad-Gíta*, Klatovy: Cyril M. Höschl 1920, 4.

36 Pavla Maternová, „Předmluva“, in: Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, Praha: Hejda a Tuček 1920, 8.

Maternová se ve svém překladu,³⁷ který zachovává veršovanou formu originálu, snaží více než Procházka držet doslovného znění předlohy. I u ní je, nicméně, vliv gnose patrný, především v distinkci Já – lidské/Já – božské, neboli nižší a vyšší přirozenost člověka. Nevede ji však k vyhrocenému gnosticko-mystickému zpracování celého textu. Gnosticko-mystické interpretace některých pasáží spíše budí dojem, jako by překladatelka v tomto myšlenkovém schématu hledala řešení obtíží, jež jí působily pojmy *buddhi* (rozlišovací schopnost, rozmysl), *manas* (schopnost myšlení), *indrijáni* (smysly), *átman/puruša* (duch) a *prakrti* (příroda).³⁸ K mystickému výkladu ji sváděl především termín *buddhi*, který překládá buď jako „Božská mysl“ nebo „Buddhi“. Zdá se, že Maternová *buddhi* nechápala jako nejvyšší poznávací schopnost člověka náležející do sféry *prakrti*, ale jako *Božskou mysl*, s níž by se měl jógin sjednotit ve vrcholném okamžiku svého duchovního úsilí.

Česká škola křesťanské mystiky³⁹

Zakladatel této mystické školy, Karel Weinfurter, byl vedle Gustava Meyrinka jedním z členů první pražské teozofické lóže *U modré hvězdy* a velkým experimentátorem v oboru okultismu. Jeho experimenty jej postupně přivedly až ke křesťanské mystice, které dal podobu školy založením spolku Psyché roku 1928. Tuto mystiku, byť zvanou „křesťanská“, ostře vymezoval vůči církevnímu křesťanství („katolické mystice“), které – jak tvrdil – nemá o okultním poznání ani potuchy.

Živelné experimentování ovšem Weinfurtera přivedlo dříve ke studiu indických klasických i moderních jógových, tantrických a védánských spisů (dostupných v německých nebo anglických překladech), které jeho křesťanskou mystiku zásadně ovlivnily – natolik, že ji lze bez obav označit za svéráznou syntézu jógy a křesťanství.⁴⁰ A to i přesto, že již ve dvacátých letech 20. století (kdy překládal *Bhagavadgítu*, *Hathajógapradípiku* a Pataňdžalího *Jógasútry* z evropských jazyků) zastával názor, že

37 Jeho reprint vydal Klub jógin[ů] v Českých Budějovicích roku 1968.

38 *Buddhi*, *manas* a *indrijáni* náleží do sféry *prakrti*. *Puruša* a *prakrti* stojí proti sobě jako dvě nezávislé skutečnosti – nehybný duch (a Bůh) a proměnlivá příroda.

39 Pravděpodobně první studií zabývající se Weinfurterovou mystickou školou je článek Jiřího Loukotky „Weinfurterova „Česká škola křesťanské mystiky““ (*Filosofický časopis* 28/5, 1980, 717-742). Loukotka se sice zaměřuje převážně na filozofickou kritiku této školy z pozice vědeckého ateismu, ale přehledně sumarizuje její nauku.

40 Jejím základem se stala meditace na vnitřní božství v duchovním srdci uprostřed hrudi podle návodu v *Bhagavadgítě* 6,10-15, dnes oblíbená u žáků manželů Tomášových a Jiřího Vacka (srov. K. Weinfurter, *Paměti okultisty...*, 171). Všichni tři autoři se s ní seznámili prostřednictvím knih Rámány Maháršího.

našinec má být křesťan, poněvadž jóga není pro moderního Evropana vhodná. Je proto trochu paradoxní, že se svými původními pracemi i překlady stal doposud nejplodnějším zprostředkovatelem indických nábožensko-filozofických učení v českých zemích a pro mnohé příznivce zůstává dosud největší autoritou v této oblasti. Není vyloučeno, že k tak plodné práci Weinfurtera motivovala i její slušná finanční návratnost.⁴¹

Na překlad *Bhagavadgíty* se Weinfurter připravil poctivě. Výčet autorů a knih, které v rozsáhlých poznámkách cituje,⁴² dokládá, že se skutečně snažil porozumět kontextu, do něhož *Bhagavadgíta* podle jeho názoru patří. Tímto kontextem nerozuměl historické, sociální aj. podmínky jejího vzniku. Weinfurter byl mystik a univerzalista, který se domníval, že všechna „pravá náboženství“ vyjadřují – jsou-li správně pochopena – jedinou univerzální, mysticky dosažitelnou pravdu.⁴³ Proto k překladu *Bhagavadgíty* přistoupil na základě studia učení tehdy na Západě nejautoritativnějších (indických) „mystiků“. To mu bylo klíčem k jejímu „správnému“ pochopení; sám se také považoval za pokročilého mystika, takže klíč k rozluštění smyslu Kršnova učení nacházel i ve své vlastní duchovní zkušenosti. Díky tomu mu měl být přístupný skutečný „duch“ *Bhagavadgíty*, který filologům zaměřeným na pouhou literu musel unikat, stejně jako teologům (nezažili-li duchovní znovuzrození) unikal skutečný (tzn. mystický) smysl Bible.

Interpretace

„Skutečný smysl“ *Bhagavadgíty* vysvětluje Weinfurter na více než čtyřech stech stranách svého komentovaného překladu, který je vlastně kompendiem jeho vlastní nauky. Tu tvoří úctyhodný synkretický systém, do něhož jsou zabudovány prvky z nejrůznějších tradic; pojmově mu dominují rozličné koncepty převzaté z indických náboženství a filozofií, ale logiku jeho výstavby určuje gnosticko-mysticky interpretované křesťanství.

Weinfurter v návaznosti na Čupra a Procházku pojal *Bhagavadgítu* alegoricky: jde v ní o boj člověka s jeho žádostmi a chťiči. Weinfurtera však zásadním způsobem ovlivnila *karmajóga*. I on ji chápal, podobně jako Procházka, prizmatem života v souladu s boží vůlí a milostí, ale na rozdíl

41 Srov. Milan Nakonečný, *Novodobý český hermetismus*, Praha: Vodnář 1995, 231, 240.

42 *Jógasútry*, *Hathajógapradípiká*, *Mahánirvátantra*, *Brhadáranjakópanišad*, *Višņupurána*, Šankaráčarjův komentář k *Bhagavadgíte*, Vjásův a Váčaspatimišrův komentář k *Jógasútrám*, Rámačarakova *Knih o dechu*, *Výroky Šrí Rámakrišny a Vivékánandovy knihy Rádžajóga a Karmajóga*.

43 Či spíše několik základních pravd, které Weinfurter shrnul v knize *Nebezpečí okultismu, zápas moci světlých s temnými: Výstražný spis pro každého* (Praha: České lidové knihkupectví a antikvariát 1927, 7-11).

od něj přijal za svou i myšlenku jednání bez lpění na jeho plodech. Díky tomu nemusel násilně reinterpretovat pasáže, v nichž Kršna Ardžunu nabádá k vykonání jeho kšatrijské povinnosti.⁴⁴ Alegoricky si nicméně vyložil výrok 18,59, v němž Kršna upozorňuje, že ke konání povinnosti nakonec Ardžunu dovede, bez ohledu na jeho vůli, působení přírody. Usoudil z něj, že každá bytost musí jednou nastoupit „duchovní cestu“, a zajímavým způsobem tak skloubil doslovné (*karmajógové*) pochopení některých šlóků s alegorickým pojetím mystika jako bojovníka, navíc s optimistickou vyhlídkou na to, že každý člověk se nakonec stane mystikem.

Weinfurterova koncepce zápasu je inspirována gnosí: mystik-bojovník musí svým „andělským“ rozumem podmanit svůj rozum „zvířecí“. Na rozdíl od Procházky je však u Weinfurtera i nižší složka osobnosti božského původu a k jejímu ovládnutí nevede její potlačování, ale jógický proces zastavení myšlení v koncentraci a neustálé směřování mysli k božským věcem.

Na křesťanský vliv poukazuje Weinfurterovo pochopení Kršny jako vtěleného Slova Višnuova – analogicky ke křesťanské teologii *Logu*. Protože je však napojil na *advaitovou védántu*, přiznal Kršnovi pouze iluzorní realitu (*mája*). Využití myšlenky vtěleného Slova je nejen společným rysem Weinfurterovy a Procházkovy *Bhagavadgíty*, ale dosvědčuje i vliv Čuprův. Weinfurterovy myšlenky o analogii vztahů *brahma/Hospodin – Kršna/Kristus* jsou doslova opsány z Čuprový předmluvy k jeho překladu *Bhagavadgíty*, a to včetně odlišení Kršny legend od Kršny dějin. Je to poněkud paradoxní, uvážíme-li, že Čupr byl ve Weinfurterových očích jedním z těch pomýlených vědců, jimž byl duch textu nedostupný.

Navíc tím inspirace Čuprem nekončí. Čupr studoval „učení staroindické“, aby pochopil hlouběji křesťanství, které z něj podle jeho soudu historicky vyrůstá. Weinfurter tuto metodu přenáší do svého univerzalistického mystického diskurzu. Studium *Bhagavadgíty*, která podle něj obsahuje velmi jasné učení bez zvláštních jinotajů a nesrozumitelností, vlastních například Bibli, získává klíč k odhalení univerzální pravdy ve všech náboženstvích, v prvé řadě pak v křesťanství.

Proto jeho ontologie, teologie a především psychologie staví na sáňkových terminologii užívané v *Bhagavadgítě*, doplněné ovšem o některé náhledy inspirované myšlenkami Rámakršny, Vivékánandy a hathajógy. Přesto základní struktura zůstává, jak bylo řečeno, gnosticko-mystický křesťanská.

44 Weinfurter dokonce – v opozici k mnohem rozšířenějšímu postoji mezi Evropany – oceňoval kastovní systém jako instituci, která každé znovuzrozené duši umožňuje jasně rozpoznat, co v tomto životě musí učinit pro svůj duchovní rozvoj.

Vesmír je podle něj „částí božské moci“,⁴⁵ projekcí, „falešnou maskou pravého Já“,⁴⁶ a jeho vnímání v podobě duševních obrazů zajišťuje *puruša* (univerzální vědomí).⁴⁷ Bůh nemá formu, je absolutno, *brahma*, lze jej nicméně spatřit i v různých formách – obrazech „nepochopitelného božského majestátu“. ⁴⁸ Takového vidění, jež je předstupněm plného poznání boha, se docílí právě prostřednictvím koncentrace na jeho správně zvolený obraz. Volba správného koncentračního obrazu je důležitá pro dosažení optimálního mystického rozvoje. Indická tradice jich nabízí bezpočet, ale Evropan si má vystačit s tím, co nabízí křesťanství: Hospodin, Ježíš Kristus, bílá holubice nebo třeba Panna Marie. Ta podle Weinfurtera reprezentuje matku neboli *prakrti* (přírodu) – v opozici k Bohu Otci, reprezentujícímu *vědomí*.⁴⁹ Je totožná s Ísidou, Astartou, Afrodítou, Venuší či Kálí a vládne přírodním silám.

Jak z této spekulace vysvítá, snažil se Weinfurter ve svém univerzalisumu vytvořit skutečně všeobslhý synkretický systém. Potřeba vytvářet systém byla význačným rysem okultního myšlení, ale i evropského myšlení daného období vůbec.⁵⁰ V pokusech o systematizaci psychologie však narazil na jisté meze dané nesourodostí její mystické a sánkhjové/jógové varianty. Vyšel z učení *Bhagavadgíty*, jeho snaha naroubovat je na mystiku však vedla k rozporům. „Smysly se týkají hmotného těla, myslící já jest *manas*, princip úsudku je *buddhi* čili božská duše [podobně jako u Maternové], ale největší jest *Atma* čili *Duch Svatý*.“⁵¹ *Manas* představuje pojítka mezi „zvířecí“ a „božskou duší“ (*buddhi*), která je sídlem svědomí a úvah o dobru a zlu. *Ahamkára* je klamný pocit, že osobnost je oddělená od Boha.⁵²

Zajímavé – a také jednoznačně křesťanské⁵³ – je, že podle Weinfurtera (byť byl ovlivněn *advaita védántou*) je možno zachovat si i po osvobození osobní individualitu. Tu zajišťují *buddhi* a *átman* – složky reprezentující paprsek světla Logu,⁵⁴ které jdou společně ze života do života, zatímco mysl a smysly (*manas* a *indrijáni*), považované Weinfurterem za „světské

45 K. Weinfurter, *Bhagavad-Gita...*, 233.

46 *Ibid.*, 278.

47 *Ibid.*, 192-193.

48 *Ibid.*, 249.

49 Srov. *ibid.*, 222.

50 A je i tím, co odlišuje okultismus 19. a první poloviny 20. století od současného hnutí New Age.

51 K. Weinfurter, *Bhagavad-Gita...*, 84.

52 *Ibid.*, 173.

53 Nic nenasvědčuje tomu, že by Weinfurter vyvozoval tento názor ze *sánkhjové* doktríny o pluralitě *purušů*.

54 K. Weinfurter, *Bhagavad-Gita...*, 308.

já“, jak po smrti, tak v nirváně zanikají.⁵⁵ Ovšem zachování individuality, říká Weinfurter, je možné pouze tehdy, když se *manas* díky duchovnímu rozvoji člověka jaksi naváže na *buddhi* tím, že se obrací k Bohu, což je jinak přirozeností *buddhi* („božské duše“).⁵⁶ Zajišťují-li ale již *buddhi* s *átmanem* individualitu, není k tomu žádný důvod. Podle jiných vyjádření je proto nikoliv *manas*, ale *buddhi* tím, co je schopno „duchovního zrání a osvětlení, a sice prostřednictvím božského ducha“⁵⁷ „božského Já“⁵⁸ neboli *átmanu*.

Trojice *manas*, *buddhi* a *átman* Weinfurterovi do systému evidentně nedaladla. Sám by bohatě vystačil se dvěma složkami osobnosti (duše) – jednou božskou, reprezentující univerzální božství v jedinci, druhou specificky lidskou, osobní duší. Dodatečným třetím prvkem by pak byla tělesnost, odsouzená k tomu, aby se nakonec „obrátila v prach“.⁵⁹ Jenže Weinfurter chtěl zužitkovat všechny *sánkhjové* psychologické pojmy *Bhagavadgíty*: *manas* a *buddhi* náleží do sféry přírody (*prakrti*), *átman* (*puruša*) je skutečnost *sui generis*,⁶⁰ která nemá k *prakrti* reálný vztah. Kvalitativní rozdíl mezi *purušou* a mentálními schopnostmi náležejícími k *prakrti* není v ničem analogický rozdíl mezi Bohem a individuální duší v křesťanském pojetí (včetně jeho panteistické interpretace, k níž Weinfurter inklinuje). To Weinfurter ve své snaze o syntézu pominul a všechny zmíněné pojmy pojal jako výrazy pro různé složky duše. Následkem toho mu jedna složka přebývala, což ilustruje výše zmíněná nevyjasněnost rolí *manas* a *buddhi* a analogické alternování role božského principu mezi *buddhi* a *átmanem*.⁶¹

Vlastně jde o podobnou potíž, jakou koncept *buddhi* činil Maternové. Mysticko-gnosticky křesťanské čtení textu vyústilo také u Weinfurtera

55 *Ibid.*, 142.

56 Srov. *ibid.*, 134.

57 *Ibid.*, 84, 109-110.

58 Zmiňovaného v trojici s „duší lidskou“ (*manas*) a „duší božskou“ (*buddhi*). K. Weinfurter, *Bhagavad-Gíta...*, 134.

59 Ve filozofii *sánkhji* neexistuje tělo jako svébytná filozofická kategorie. *Sánkhja* uvažuje o vzniku světa prostřednictvím rozboru subjektu, nikoliv předmětného světa, proto chápe jako první produkt *prakrti* Mahat, kosmický aspekt *buddhi*. Z něj vzniká *ahankára*, jáství. Ze *satvového* aspektu *ahankáry* vychází *manas*, z *tamasového* pět jemných elementů (*tanmátra*) a z nich opět převahou *tamasu* pět hrubých (velkých) elementů (*mahábhúta*). [*Satva*, *radžas* a *tamas* jsou *guny* (kvality) *prakrti* – jejich „mísením“ vzniká „předmětná skutečnost“.]

60 Vzhledem k tomu, že důsledný dualismus *sánkhji* v *Bhagavadgítě* poněkud ustupuje, je také skutečností *par excellence*.

61 V *buddhi* sídlí Bůh, říká Weinfurter, ale *buddhi* je také Pannou Sofií, Bohorodičkou, *Kundalíní* (srov. K. Weinfurter, *Bhagavad-Gíta...*, 308). Jenže Bohorodičku ztotožnil Weinfurter s *prakrti*, zatímco Otce s vědomím, takže dovedeme-li úvahu do konce, dochází v *buddhi* ke spojení *prakrti* a *puruší*, což je z hlediska *Bhagavadgíty* překvapivé.

v záměnu jógy za mystiku. Namísto toho, aby koncentrací upevňená schopnost rozmyslu či *rozlišování* (*buddhi*) dovedla jedince k rozpoznání jeho pravé bytnosti v *purušovi* (tedy jej zbavila mylného ztotožňování se s projevy *prakrti*, jako jsou myšlenky, pocity aj.), vede podle Weinfurtera duchovní úsilí k mystickému sjednocení původně rozdělených entit: individuální a univerzální duše (Boha). Paprsek božství po pádu do hříšných temnot vystupuje zpět k místu svého původu.

Závěr

Rozbory prvních českých překladů *Bhagavadgíty* odhalují výrazný interpretační posun, který převážně nevycházel z indických interpretačních tradic. U Čupra to byl posun vedený dobovými filozofickými myšlenkami, národním zájmem a aktuální debatou o Ježíšovi a křesťanské tradici. Další tři překlady výrazně formovalo gnosticko-mystický chápané křesťanství. Následkem toho se texty (přímo nebo prostřednictvím překladatelských poznámek) obrací k problematice mystéria smrti a vzkříšení, trojičního dogmatu a teologie *Logu*.⁶² Specificky gnostickým prvkem je pojetí duchovního rozvoje jako boje vyšších, duchovních složek osobnosti s nižšími, na hmotu vázanými složkami; mystický je cíl – *unio mystica*. Především mystický posun se ukazuje být vzhledem k původnímu textu značně problematický: vede k zásadním pojmovým nesrovnalostem (u Weinfurtera a Maternové) nebo k radikální proměně obsahu textu (u Procházky).

Důležitou podmínkou pro to, aby bylo možné *Bhagavadgítu* interpretovat v souladu s dobově módními myšlenkami a problémy, byl náboženský univerzalismus spojený s eklekticismem a nadšením pro okultní bádání. Badatelé v okultismu se nebránili užívat k artikulaci pozorovaných jevů koncepty přejaté ze všech dostupných náboženských tradic. Jejich odlišnosti překryli rozlišením ezoterické a exoterické nauky, což umožnilo rozšíření interpretační strategie, která diskvalifikovala filologickou přesnost a nahradila ji mystickým porozuměním „duchu“ textů. Ohromný rozsah okultistického eklekticismu byl také umožněn narůstajícími poznatky o Orientu a o starověkých kulturách, zánikem obecné autority katolické církve a liberálními hodnotami rodící se moderní společnosti založené na individualismu.

Proč ale právě gnosticko-mystické křesťanství tvořilo základ nejen všech uvedených překladů, ale do značné míry i dobového okultismu vů-

62 Tento posun lze nalézt i v Čuprově textu, který byl méně poznamenán mystikou a gností, ale neméně základními koncepty křesťanskými.



bec? Vysvětlit přítomnost křesťanského prvku není těžké: Evropané v podstatě dodnes myslí převážně křesťansky, protože se téměř dvě tisíciletí jinak myslet neučili.

Ale proč gnose a mystika? Mystika se dobře doplňuje s moderním individualismem, scientismem,⁶³ mnohokrát zmíněným univerzalismem a diskreditací církevní autority: *unio mystica* je individuální (sic!) prožitek se subjektivně silně věrohodným kognitivním obsahem, nepodléhající církevní autoritě, kterou svou věrohodností ještě více oslabuje. Kognitivní rozměr mystiky byl také pádnou odpovědí materialismu.

Ale především gnose byla schopna materialismus, označovaný za původce duchovní a morální krize, řádně znemožnit. V gnostické metafyzice není hmota chápána jako „nic“ pouze proto, že je nositelkou všeho zlého. A tak byla v daných podmínkách gnostická polarizace duchovního a hmotného jasnou odpovědí na otázku, kudy z nastalé krize. Záchrana světa před prohlubujícím se úpadkem nespočívá v materialistické vědě a rozumu, nýbrž v rozvoji ducha, který je skutečným základem světa a poslední silou, k níž by věda hodná toho jména musela dospět.

63 Scientismus v okultismu, patrný např. ve spojení „badatelé v okultismu“, ve snaze zakládat „vysoké školy věd hermetických“, v chápání okultismu jako způsobu *poznávací* skrytých sil, se projevuje především v experimentálním přístupu k náboženským skutečnostem, potřebě mít „hmatatelné“ důkazy působení „božských sil“ atd.

SUMMARY

Czech Bhagavadgītā in the Struggle against Spiritual Decline

Czech society in the late 19th and early 20th centuries was coming to a moral and spiritual crisis connected with its transformation into modern society. Strong critics of contemporary conditions and of inability of Christianity and positivistic science to help in this situation were intellectuals related to occultism. Their aim was to spread spirituality which was seen to be the only solution of that problem.

The use of concepts of Hindu religions (especially from yoga and vedānta) in these controversies had strong impact on their interpretations and consequently on the whole process of their acculturation. The article analyzes the first Czech translations of *Bhagavadgītā* (by F. Čupr [1877], V. Procházka [1900], P. Maternová [1920], K. Weinfurter [1926]) to show the dialectics of this interpretation-utilization process.

All of the discussed translations tend to interpret *Bhagavadgītā* in agreement with gnostic-mystical understanding of Christianity. The reasons of this phenomenon consist in the fact that (a) the Europeans (Westerners) could not think otherwise simply because of their cultural roots; (b) mystical discourse is highly compatible with liberal individualism and anticlerical and antichurch attitude popular in those times; (c) Gnosticism was appropriate instrument to discredit materialism (especially that of science) blamed for causing spiritual and moral crises.

Such a radical shift in interpretation was made possible by certain modern philosophical thoughts that led to the notion that not the word but the spirit of the scripture is significant for right understanding. These thoughts included antipathy to church religion and to ritual, emphasis on internally experienced religion, tendency to differentiation between esoteric and exoteric teaching and religious universalism.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita v Brně
Arna Nováka 1
602 00 Brno

MILAN FUJDA

e-mail: 40902@mail.muni.cz