

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra psychologie a sociologie

Diplomová práce

TŘI MYSTICKÉ SPISY STŘEDOVĚKU Z HLEDISKA
KONCEPTŮ C.G.JUNGA

Vedoucí práce: PhDr. Jan Polivka

Autor práce: Bc. Jan Jeřábek
Studijní obor: Teologie služby
Ročník: 2.

2011

Prohlašuji, že jsem svoji diplomovou práci vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

Datum: 3. 4. 2010

Děkuji vedoucímu diplomové práce PhDr. Janu Polivkovi
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

OBSAH

ÚVOD.....	6
1 AUTOŘI TŘÍ MYSTICKÝCH SPISŮ.....	8
1.1 Anonym, autor „Oblaku nevědění“	8
1.2 Sv. Kateřina z Janova.....	9
1.3 Juliana z Norwiche.....	17
2 RÁMCOVÉ OBSAHY MYSTICKÝCH SPISŮ.....	18
2.1 „Oblak nevědění“	18
2.2 „Očistec“ a „Duchovní rozhovor“.....	26
2.2.1 „Očista, očistec“	26
2.2.2 „Duchovní rozhovor“	28
2.3 „Zjevení božské lásky“	32
3 ANALYTICKO-SROVNÁVACÍ ČÁST	42
3.1 Postavení člověka v dnešním světě – Pastorální konstituce „Gaudium et spes“	44
3.2 Koncepty archetypů a vztahů vědomí a nevědomí u C.G. Junga	45
3.2.1 „Tajemství zlatého květu“ s „Evropským komentářem C.G. Junga“	45
3.2.2 Autonomie nevědomí in: „Obraz člověka a obraz Boha“	49
3.2.3 Syzygie, stín a bytostné „Já“ in: Aion.....	55
3.2.4 Vztahy mezi „já“ a nevědomím in: „Osobnost a přenos“	59
3.2.5 Bytostné „Já“, archetypy a stín, in: „Paracelsica“ a „Dopisy“	66
3.2.6 Archetypy a bytostné „Já“ in: „Duše moderního člověka“	67
3.3 Pohled na funkci archetypů u jiných autorů.....	70
3.3.1 Závěry obecné psychologie.....	70
3.3.2 Pohled církevních autorit a světců	71
3.3.3 Jiné zdroje	72
3.3.4 Komentáři částí 2 a 3	75
3.3.4.1 „Oblak nevědění“	75
3.3.4.2 „Očista a očistec“ a „Duchovní rozhovor“.....	76
3.3.4.3 „Zjevení božské lásky“	78
4 SHRUTÍ POZNATKŮ	81
4.1 Stav.....	81
4.2 Shrnutí pohledů na mystické spisy a jejich autory.....	83

4.3	Psychospirituální krize	87
4.4	Přínos kontemplativního přístupu pro člověka současnosti	89
	ZÁVĚR	91
	Seznam literatury	93

ÚVOD

Téma této diplomové práce navazuje na zprvu spontánní pozorování akustických a vokálních jevů, které byly přibližně od poloviny 90. let zachycovány empiricky a zpočátku slyšeny více či méně prostorově, aby byly později v důsledku dlhého stažení projekcí zaznamenávány na úrovni osobnosti. Tyto jevy byly sledovány převážně u praktikujících katolíků, a dále v souvislosti s asketicko-meditativními přístupy, a jejich systematictější zpracování a porovnání s koncepty C.G.Junga a jiných autorů týkajícími se vztahů vědomí a nevědomí, působení archetypů a konceptu vícečetné osobnosti bylo provedeno v bakalářské práci, obhájené na TF JČU v r. 2006. V práci byly rovněž zohledněny zkušenosti světců a hlediska některých církevních autorit. Případové studie zahrnovaly i několik případů tzv. synchronicity. Popisované jevy *neobsahovaly náboženský obsah* nebo *náboženský zážitek*.

Předkládaná diplomová práce se těmito jevy ani jejich příčinami již nezabývá, do té míry, že jsou chápány jako doprovodné, vyskytující se zpravidla na cestě náboženského charakteru (modlitba, kající praxe), u asketicko-kontemplativních přístupů, případně i jinde. Hlavním tématem této práce je kontemplativní cesta v souvislosti s konkrétními mystickými zážitky *náboženského charakteru* u dvou mystiček středověku, a pokus o zdůvodnění hypotézy, že se u zkoumaných mystických zážitků uplatnily funkce archetypů, případně vícečetné osobnosti a alter ega. Předmětem zkoumání je záznam mystických zkušeností sv. Kateřiny z Janova (1447-1510), vydaných pod názvy „Očista a očištec“ a „Duchovní rozhovor“, záznam mystické zkušenosti Juliany z Norwiche (cca 1342-1416), vydaný pod názvem „Zjevení božské lásky“, a konečně práce anglického anonyma z druhé pol. 14. století, jehož práce s názvem „Oblak nevědění“ se týká kontemplativně-mystického sjednocení.

Uvedené spisy budou porovnávány s výše uvedenými koncepty jak z hlediska vlastního průběhu mystické zkušenosti (pohled „procesní“), tak i z hlediska „výstupů“, tzn., zda došlo v důsledku vnitřní transformace i k vnější změně. Mystický spis nebude odlučován od konkrétního životního příběhu (pokud je

dostupný), budou prezentována hlediska komentátorů uvedených publikací, i jiné pohledy. Studium obou spisů a biografických údajů bylo započato přibližně v r. 2007, studium spisu anglického anonyma později.

Iterativní porovnávání terénního pozorování s některými koncepty C.G.Junga zde dovoluje naznačit další hypotézu, totiž existenci jistého „osudového vkladu“ (de facto u každého člověka), který funkce archetypů v průběhu života člověka *zprostředkovává*. Tento pojem lze spatřovat i v souvislosti s pojmy *daimon* nebo *daimonium*, a s tzv. *povoláním* (tj. „*vnitřním hlasem*“, případně jiným vnitřním procesem), přičemž C.G.J. považuje tzv. *vnitřní hlas* za jednu „*nejnebezpečnějších oblastí*“, současně však i za možnou pomoc.

Implicitně je v práci sledován další pohled, tj. že pod povrchem hmotných jevů působí síly nebo síla, které mohou mít *vlastní vědomí* zcela nedostupné lidskému poznání; taková „*tvář*“ se může částečně odkrýt např. v kontextu válečných konfliktů; v tomto směru lze spatřovat *veškeré dění* jako *mystické*.

Cíle této práce jsou formulovány následovně:

- a) prezentovat spisy tří mystiků středověku s takovým hodnotícím úhlem pohledu, aby vlastní výběr částí těchto prací a životních příběhů měl největší vypovídací schopnost (pozn.: tzv. „*pravost*“ nebo „*nepravost*“ náboženských *obsahů* není předmětem zkoumání); posoudit, zda došlo u prezentovaných případů k transformaci a případné reintegraci osobnosti, která vyústila rovněž ve vnější změnu
- b) porovnat uvedené zkušenosti s koncepty C.G.Junga, jiných autorů a komentátorů prezentovaných spisů, a v závěru zhodnotit, zda se na uvedených mystických zkušenostech podílely *archetypy*, příp. koncepty *vícečetné osobnosti* (pozn.: implicitně jsou brány v úvahu vlivy a myšlení středověku a tomu odpovídající stupeň rozvoje vědomí)
- c) jedním z vedlejších cílů je naznačení možného vlivu *fyzické bolesti* na *uvolnění vědomí* a přinesení možné úlevy v tzv. *psychospirituální krizi* (převod z duchovně-duševní na tělesnou úroveň); podobně platí ve vztahu k možnosti *prožití žalu*
- d) navrhnout, jak by kontemplativně-asketická cesta mohla být přínosná pro člověka v údobí tzv. *globalizace a pluralitní společnosti*; poukázat na možná úskalí

v důsledku neočekávaného *setkání s nevědomím*, a navrhnout *přijatelná řešení* takovýchto *psychospirituálních krizí*

Základní literatura čerpá v částech 1, 2 a 3.3.4 z titulů: „The Cloud of Unknowing“, „Purgation and Purgatory“, a „Spiritual Dialogue“; „Mystical Element... in Life of Catherina of Genoa“; „Revelations of Divine Love“, a „Desire and the Divine“, v části 3.2 z dostupných prací C.G.Junga, rozšířených oproti bakalářské práci o „Tajemství zlatého květu“, „Aion“ a „Duši moderního člověka“.

Z hlediska struktury práce budou v části 1 prezentovány dostupné biografické údaje autorů spisů, v části 2 rámcové obsahy spisů (s volbou hlediska), v části 3 koncepty C.G.Junga, jiných autorů a vlastních komentátorů uvedených spisů – relevantních ve vztahu k formulaci cílů, shrnutí a stručné vyhodnocení poznatků, a konečně možnosti kompenzace tzv. psychospirituální krize a možný přínos kontemplativního přístupu pro člověka současnosti.

Tam, kde lze u Juliany usuzovat na *možný kontext* nikoliv zcela naplněných osobních vztahů, je takový kontext u sv. Kateřiny zjevnější. Předkládaná práce nepovažuje tyto osobní situace za *příčinu* následných mystických prožitků a chápe je spíše jako „*předprojektované*“, resp. „*osudově*“ vložené, které se pak v průběhu života realizovaly. Rovněž není úmyslem verifikovat „*pravost*“ nebo „*nepravost*“ zaznamenaných *mystických prožitků* náboženského charakteru, a nejsou vznášeny pochybnosti o tom, že je obě mystičky v *jimi popsané formě* přijaly – byl to právě *prožitek*, který způsobil *změnu*.

Zkušenosti sv. Kateřiny a pravděpodobně i Juliany lze rovněž spatřovat jako *nevědomím iniciovaný pokus o samoléčbu*.

Pokud je známo, uvedené spisy nebyly jako celek do češtiny zatím přeloženy.

1 AUTOŘI TŘÍ MYSTICKÝCH SPISŮ

1.1 Anonym, autor „Oblaku nevědění“

Předpokládá se, že autorem „Oblaku“ byl pravděpodobně kartuzián – anonymní anglický mnich, který sepsal práci o kontemplativním mystickém sjednocení ve druhé polovině 14.století¹; je pravděpodobné, že byl knězem, neboť jsou uváděny jeho výroky v oblasti mnišské liturgie a zpěvu v klášterním chóru. Autor

¹ ANONYM. *The Cloud of Unknowing*. Ramsey, N.J.: Paulist Press 545 Island Road, 1981, s. 9

předpokládal, že jeho práce bude čtena ostatními, i když je jako adresát předpokládán někdo, kdo právě vstoupil do stavu odloučenosti od vnějšího světa nebo případně do Kartuziánského řádu po několika letech příslušnosti k Benediktinům nebo Cisterciákům, a kterého autor znal a jemuž chtěl pomoci².

1.2 Sv. Kateřina z Janova

Catterinetta Fieschi Adorna (1447-1510) se narodila v mocné rodině Fieschi jako nejmladší z pěti dětí; její matka Franscesca di Negro pocházela z jiné aristokratické janovské rodiny. Předpokládalo se, že se Kateřina stane kontemplativní mniškou jako její starší sestra, nebo že bude jako provdaná aristokratka ovlivňovat společenský život bohatého a prosperujícího Janova; Kateřina se stala i provdanou i kontemplativní postavou, jejíž život z hlediska odříkání „překročil jakákoliv pravidla konventu“³. Ve svých třinácti letech požádala o vstup do augustiniánského kláštera Santa Maria Delle Grazie, vzhledem ke svému věku byla odmítnuta, a dva roky po smrti svého otce v roce se na základě rozhodnutí svého staršího bratra v r. 1463 provdala za aristokrata Giuliano Adorna; proč se Kateřina podvolila tomuto ujednání, když měla již ve věku třinácti let „dar modlitby“, není známo.

Následujících deset let života světice jsou charakterizovány osamělostí, neurotickou melancholií a opuštěním společenského života své třídy během prvních pěti let popisovaného období. Tento stav je částečně připisován chování jejího manžela, ztrátě jeho jmění a jeho mimomanželskému vztahu, z něhož se narodilo dítě. Na naléhání rodiny se po pěti letech Kateřina do jisté míry zúčastnila společenského života v Janově, avšak od roku 1472 upadla znovu do deprese.

V březnu 1473 zažila po svaté zpovědi [redukované na „pouhou žádost o požehnání kvůli svému duševnímu stavu“] náhlou a zaplavující lásku („B...“) a pronikavý zážitek lítosti za své hříchy, že se „téměř zhroutila“⁴. Následujících několik dní zůstává doma v osamění, pohlcena hlubokým vědomím své vlastní ubohosti a „B...“ milosti. Během této doby prožívá vizi Krista nesoucího kříž, což

² Tamtéž, s. 13

³ CATHERINE OF GENOA. *Purgation and Purgatory, The Spiritual Dialogue*. New York, N.Y. 1023: Paulist Press, s. 2

⁴ Tamtéž, s. 3

ji přimělo k ještě větší lítosti a nutkání vyznat své hříchy veřejně. Tato zkušenost je popisována jako „klasická...v oblasti konverze dospělé osoby“ – (z hlediska psychologie náboženského prožitku); uvádí se, že došlo k „posunu zájmu a znovuvytvoření pole vědomí“⁵.

Život světice prošel v této době několika radikálními změnami: vstoupila do delšího údobí kajícínosti a umrtvování a hlubokých usebrání během modlitby trvajícího 14 měsíců, během nichž navštěvovala obydlí chudiny v Janově a pečovala o chudé. Během těchto let se musela vyrovnat s finančním úpadkem svého manžela, u něhož rovněž dochází ke konverzi. Palác obývaný do té doby oběma manžely musel být pronajat a další majetky prodány. Zbytek života prožil Giuliano Adorno jako terciář františkánského řádu a pomáhal spolu se svou chotí nemocným chudým; přestěhování do skromného domu v blízkosti nemocnice „Pammatone“ bylo počátkem soustředění obou na péči o nemocné chudáky až do konce jejich životů. Pravděpodobně v té době se Kateřina dozvídá o existenci nemanželského dítěte, o jehož dobro projevuje zájem.

Po roce 1474 se světice stává více otevřenou, uvolněnější a pod menším tlakem své osobnosti; uvádí se rovněž zjevný pokles v motivu viny v její kající praxi a skutečnost, že se toto děje z jakéhosi vnitřního nutkání připisuje ona sama vůli („B...“). Nyní přiznává, že inspirace nebo slabost těla a mysli mohla či nemusela být přímo božskou inspirací. Po letech připouští během svého konečného onemocnění možnost, že její fyzická utrpení nebyla nadpřirozeného původu, a že by měla dodržovat radu lékaře; čas od času se přiklání k přirozeným příčinám jako vysvětlení dokonce i tehdy, kdy většina lékařů prohlašovala, že její symptomy byly „nadpřirozeného“ původu.

Poslední léta života svaté Kateřiny jsou poznamenána změnou charakteru jejího zasvěceného života – potřeba zpovědi a zaměstnávání se pocitu viny za své hříchy se zmenšily se vzrůstem touhy po svatém přijímání; zdá se, že středem jejího zasvěceného života se stává přítomnost Krista v eucharistii a prožitek duchovního nasycení. Duchovní vedení a pomoc dostává asi jedenáct let před smrtí od Dona Cattaneo Marabotta; předtím byla „vnitřně instruována a vedena „B...“ samotným ...“, a cítila se inspirována tuto neobvyklou a osamělou cestu následovat⁶.

⁵ Tamtéž, s. 4

⁶ Tamtéž, s. 6

Od března roku 1476 dochází u světice k „velkým postům“, které trvaly následujících 23 let a projevovaly se během postního období a adventu, kdy téměř nemohla přijímat potravu. Uvádí se, že půst ji neovlivňoval a že během tohoto období byla stejně aktivní jako jindy⁷. Počáteční neschopnost přijímat potravu v těchto obdobích přičítala sebeklamu; po donucení se k jídlu došlo ke zvracení. Tyto posty nebyly chápány jako kající skutky, neprožívala při nich hlad nebo rozlady, a pokračovaly dlouho po tom, co světice připouští, že ztratila pocit svých minulých hříchů nebo viny. První záznam jejích vytržení byl zachycen během tohoto období. Vytržení trvala několik hodin, a světice při nich buď stoupala nahoru a dolů nebo ležela na zemi s obličejem v dlaních, pokaždé v soukromí s psychologickým stažením pozornosti z prostředí. Po skončení vytržení se zpočátku snažila vysvětlit ostatním svůj prožitek, později však od těchto pokusů ustoupila; požadavkům zvědavých nevyhověla, avšak reagovala okamžitě na jakýkoliv podnět vyplývající z plnění svých povinností nebo z dobročinnosti.

V roce 1490 se sv. Kateřina stává představenou nemocnice, kde oba manželé pracují na své vlastní náklady. V roce 1493 umírá 4/5 obyvatel, kteří Janov neopustili, na mor. V této době políbila Kateřina rty ženy umírající na mor, a dostává horečku, z níž se však zotaví a ihned se vrací zpět ke své práci. Během epidemie se seznamuje se zámožným notářem a obchodníkem, třiatvacetiletým Ettorem Vernazzou, který se stává jejím duchovním synem a podporou, i zdrojem mnoha zachycených informací z života světice. Manžel Kateřiny umírá po vážném onemocnění na podzim r.1497.

V průběhu roku 1499 končí o velikonocích velké posty světice; jako duchovního vůdce a zpovědníka přijala Dona Cattaneo Marabotta, který se má stát jejím nástupcem ve vedení nemocnice. Během následujících 11 let dochází u ní zřejmě k jakémusi uvolnění – snad i k přijetí existence duchovních žáků (Ettore a Don Cattaneo), a Kateřina hovoří o svém vnitřním životě. „Hnací síla jejích vnitřních konfliktů“ byla rozložena⁸, a „obrané chování jako byly velké posty...“ již nebylo pro zachování rovnováhy potřebné⁹. Světice byla schopna navázat vztahy se svými žáky a s duchovním vůdcem. Ona sama se snažila vyjádřit něco z velké lásky, kterou ve svém srdci cítila k „B...“, avšak nedokázala se přesně vyjádřit, nicméně popisuje

⁷ Tamtéž, s. 6

⁸ Tamtéž, s. 16

⁹ Tamtéž, s. 16

„úplné sjednocení“, což bylo „přímým protikladem hříchu“¹⁰, který popisuje jako „povstání proti „B...“. Jelikož toto povstání je ... podstatou pekla a láska je podstatou věčného života duše, peklo bude proměněno...“. Zde je naznačováno, že dokonalé *vzdání se „božské vůli“* bylo podstatou praktické spirituality této světice¹¹.

Během tohoto údobí jakéhosi roztání vystupuje na povrch několik dalších aspektů jejího charakteru – například láska k přírodě a péče o dobro zvířat... V pečlivě vypracované závěti má na mysli sirotky, potřeby svých služek a nelegitimní dceru svého zesnulého manžela. I když není v jejím životě známa žádná fyzická nemoc s výjimkou nakažení během morové epidemie, je zřejmé, že její fyzická konstituce se během posledních tří nebo čtyř let jejího života zhoršuje. V roce 1509 začíná prožívat jisté záblesky „božské lásky“; z několika popisů vyplývá, že světice nachází své „*pravé já ve sjednocení s životem... a naprosto ojedinělý pohled duše sjednocené s „B...“ na svět...“*¹². Tyto zkušenosti byly spolu s konverzí světice v jejím životě nejdůležitější.

V prosinci r. 1509 dochází k výraznému zhoršení zdravotního stavu sv. Kateřiny, prožívající velký chlad a vnitřní zničení. Po velkém fyzickém utrpení Kateřina umírá 15. září r. 1510, obklopena přáteli a svými učedníky. Je svatořečena papežem Klementem XII. v r. 1733; jinde [„Rok se svatými“, Karmelitánské nakl.] je uváděn rok svatořečení 1737.

Z rozsáhlé práce von Hügela jsou doplňovány některé detaily a informace, které mohou být z hlediska zvoleného v této diplomové práci relevantní: von Hügel uvádí, že základním biografickým zdrojem pro studium života světice je „*Vita e Dottrina*“ vydané v Janově roku 1551, a že veškeré poznatky o duševním a fyzickém stavu a spirituální doktríně této světice jsou prakticky omezeny na tuto práci, která je společným dílem jejích dvou oddaných žáků – Cattanea Marabotta a Ettore Vernazziho; přibližně 35 kapitol (z celkových 52) obsahuje výroky a kontemplace světice, zjevně podané v jednodušší z mnoha souběžných verzí zachycených v době komunikace sv. Kateřiny s oběma jejími žáky, a vykazující „pozoruhodnou opravdovost“. Von Hügel uvádí, že celek vykazuje množství podružného, zdůrazňujícího a opakovaného materiálu, že je špatně zorganizován, že nelze

¹⁰ Tamtéž, s. 17

¹¹ Tamtéž, s. 17

¹² Tamtéž, s. 18

spoléhat na přesné údaje týkající se následností, dat a míst, a že chybí jednota pohledu a „literárního zorganizování“¹³.

První z tzv. prací je „Pojednání o očistci“, které v 17 kapitolách (17 stránek) představuje spektrum někdy souběžných výroků vyslovených při různých příležitostech a podle *prožitku* a *plnosti* dané chvíle, bez odvolání na předchozí. Podle von Hügela byla tato „malá sbírka výroků původně kratší“, komentátor předpokládá, že původním zapisovatelem a prvním redaktorem byl Vernazza, a že některé zjevné a formální protiklady zachycené v současném textu musí být teologickými glosami vloženými někdy mezi lety 1520 a přibližně 1530, nejpozději v roce 1547.

Druhým pojednáním je „Duchovní rozhovor“; komentátor se domnívá, že „Dialog“ nebyl původně delší než současné „Pojednání o očistci“, že neexistoval před rokem 1547, že byl napsán někým, kdo – alespoň blízce – světici neznal, a kdo neměl k dispozici jiný přímý materiál než „Vita“ a „Trattato“, že touto osobou byla nejstarší dcera Ettoreho Battista Vernazza, a konečně že smyslem sepsání byla snaha o jisté sjednocení a systematizaci toho, co se ve „Vita“ jevílo jako žádoucí sjednotit¹⁴.

Z hlediska historicko-geografického kontextu uvádí von Hügel postavení Janova jako rivala Benátek z hlediska obchodu a moci na východě; popisuje vznětlivý charakter obyvatel této oblasti a dobu narození světice poznamenanou rozpadem středověkého systému.

Z hlediska fyzického zjevu a osobnosti světice von Hügel uvádí, že měla hezkou štíhlou postavu, ušlechtilý oválný obličej, hluboké šedomodré oči, husté tmavohnědé nebo černé vlasy; byla rychle reagující, měla „...nervózní a mimořádně tenzní a aktivní fyzickou a duševní organizaci, přičemž emocionální, aspirující, netrpělivé a o dokonalost usilující vlastnosti z hlediska rozumu, emocí a vůle byly nikoliv pouze vysloveny, avšak lze je stále spatřovat a nacházet zčásti dokonce i v jejích tělesných ostatcích, avšak plněji v jejím portrétu a především v jejích četných autentických výrocích...“¹⁵.

¹³ HÜGEL, VON, F.: *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*. 4. vyd. Londýn: James Clarke, 1961. Volume First. s. 91

¹⁴ Tamtéž, s. 91

¹⁵ Tamtéž, s. 98

Po uzavření manželství žili manželé u matky Kateřiny po dobu prvních dvou let. Prvních pět let z jejího melancholicko-depresivního osamění trávila Kateřina nejprve v domě své matky, později v paláci svého manžela, a v létě, převážně o samotě, na venkovském sídle manžela v Praě. Z hlediska finanční nezávislosti měla Kateřina věno ve výši 1000 a 200 ze strany manžela (vztaženo k roku vydání von Hügelovy práce, tj. rok 1909).

Autor zde předpokládá jako přirozené, že světice v té době byla vzdálena od svého *vnitřního sjednocení* a od uchopení svého osudu nebo alespoň od vážného pokusu uniknout od „*falešného já*“. Během prvních pěti let zůstává tedy světice ve skrytu a v osamění, dalších pět let se vydává světským radostem a ženským zábavám, bez závažných přestoupení morálky; na konci těchto zážitků a zkušeností dochází k prohloubení smutku většímu než předtím a zjevné nemožnosti úniku z oprese představující „*smrt zaživa své vlastní existence a svého já*...“¹⁶.

Prožitek konverze světice v březnu roku 1473 předcházela její modlitba ke sv. Benediktu, aby „...*zůstala ležet tři měsíce nemocná*...“. Mystický prožitek je popisován tak, že „...její srdce bylo probodeno tak náhlou a silnou láskou „B...“, doprovázenou pronikavým pohledem na svou bídu a hříchy a „B...“ dobrotou...“. Následně dochází ke druhému mystickému zážitku s vnitřní manifestací „ohně a lásky“, po němž se světice stahuje do soukromí a propuká v pláč a vzdechy. Po těchto základních zkušenostech dochází u sv. Kateřiny ke generální zpovědi s „kajícností... jakoby probodávající její duši...“¹⁷.

Z hlediska duchovního vedení uvádí von Hügel výrok světice adresovaný Donu Marabottovi nejdéle v roce 1499, že byla „...vedena a vnitřně vyučována svou Láskou... bez zásahů jakékoliv osoby ... náboženské nebo světské...“¹⁸. Autor uvádí přesvědčivou vypovídací schopnost všech autentických memoriálů světice, kterou spatřuje v „půvabně jednoduché pravdivosti její myslí... beze strachu“; světice hovoří pouze v plnosti svého přesvědčení, dá se o ní říci, že „člověk nikdy neví, co hodlá říci...“¹⁹. Její *vnitřní vhled* je zjevný v jakoukoliv chvíli, dokonce i s ohledem na záležitosti týkající se jejího duševního a fyzického stavu, které byly vyjadřovány s překvapivou hloubkou a jemností. Přesto však zůstává skutečností, že byla „tak

¹⁶ Tamtéž, s. 104

¹⁷ Tamtéž, s. 109

¹⁸ Tamtéž, s. 118

¹⁹ Tamtéž, s. 119

opravdovou osobností *intenzivních a rychle se měnících pocitů, exaltací a depresí*, jak byla osobností bohatě *vyrovnané doktriny a zdravé objektivity* z hlediska duchovního zužitkování... těchto sil“. Don Marabotto tajně vyslechl v roce 1510 výrok svěťice pronesený v jedné z jejích místností: „Neexistuje bytost, která mi rozumí. Jsem sama, neznámá, ubohá, obnažená, cizinec a odlišná od celého světa.“ Von Hügel opětně zmiňuje mimořádně rychlou a úplnou změnu cítění svěťice, která se „bez pochyby“ objevovala během posledních osmi měsíců jejího života... Autor uvádí rovněž výrok zaznamenaný ve „Vita“: „Měla k sobě takovou nenávisť, že neváhala vyslovit tuto větu: ‘Nebudu mít milost a milosrdenství, avšak spravedlnost a vyrovnání zjevenou tomu, kdo se špatně zachoval’ ...“²⁰.

Po upřesnění údajů o charitativně-diakonické činnosti svěťice uvádí komentátor, že se sv. Kateřina nikdy nevyhýbala žádné formě nemoci, „ať byla jakákoliv“.

První čtyři roky práce v nemocnici a s chudými byly z hlediska jejích kajících skutků naplněny *odříkáním masa* nebo ovoce, *nošením hrubé košile*, nočním *leháním na trnech* a *minimální konverzací* s příbuznými při jejich návštěvách; svěťice tedy vyvíjela trvalé úsilí vykonávat věci proti své přirozené orientaci a spíše vykonávat vůli ostatních než svoji. Šest hodin denně trávila svěťice na modlitbách, „vůle ducha“ převládala nad tělesnou přirozeností, pozornost byla stažena dovnitř, zdála se „umrtvena ve vztahu ke vnějším věcem“²¹. Z hlediska fyzického zdraví se zdálo, že „oheň, který cítila v srdci ji... vysoušel a vnitřně spaloval“. Autor uvádí, že byla sužována značným fyzickým hladem, který se zdál jako nemožný uspokojit, a jídlo konzumovala velmi rychle, nicméně konzumovala běžné jídlo a dodržovala běžné posty a odříkání.

Od května roku 1474 dochází u ní ke změně v oblasti její kající praxe: vnitřní dispozice a emoční zrychlování (tlaky) se zvolňují a jsou méně výrazné; přestože byla stále „hýbána“ velkou vnitřní žízňí směrem *sebenenávisti* a pronikavou *kajičností* a často ležela v *prostraci* na zemi, což jí přinášelo „určitou úlevu v srdci“. Z hlediska sebeumrtvování – pokud byla dotázána na důvody – odpovídala, že *neví*, že se pouze vnitřně cítí vedena k takovému chování.

Období mezi lety 1477-1499 je nazýváno jako „ústřední údobí“ života svěťice po konverzi; uvádí se *vnitřní změna* směřující od aktivní a přímé kajičnosti do stavu

²⁰ Tamtéž, s. 123

²¹ Tamtéž, s. 133

„expanzivní lásky a radosti...“²². Bylo to někdy v tomto období, kdy byla Sv. Kateřina *vnitřním hlasem* oslovena jako „*dcerka...*“. Byla žádána, aby dodržovala následující pravidla: nikdy neříkat „já budu“ nebo „já nebudu“, nikdy neříkat „můj, moje“, ale vždy říkat „naše“, nikdy se neomlouvat, ale být vždy připravena se obvinít; pro *vnitřní hlas*, resp. *vnitřní sdělení* je zde používán *mužský* rod – „*On*“²³. Pokud docházelo k vytržení, trvala téměř vždy tři nebo čtyři hodiny... Představenou nemocnice byla v letech 1490-1496; v roce 1496 se zdraví světice zhoršuje a z funkce představené rezignuje; ve stejném roce uzavírá její žák Vernazza sňatek. V r. 1500 dochází u služky Marioly k posedlosti nečistým duchem, který je pak Donem Marabottem „přinucen postupně promluvit“ a vyslovit jméno Kateřiny²⁴. V tomto období u světice trvá její původní konstituční intenzita a soustředění [v souvislosti s jejím „vysoce nervózním fyzickým a duševním temperamentem“²⁵], autor uvádí novou intenzitu a blízkou *interakci* mezi „*duší a tělem*“, zdraví světice se nicméně zhoršuje; mezi lety 1506-1510 je uváděn občasný výskyt nedokonalosti úsudku. Jsou uváděny její *prožitky vnitřního i vnějšího tepla*, často velmi intenzivního a spalujícího, které se od roku 1499 stávají více bolestivé, následně jsou popisovány jako *částečné fyzické útoky*, které však ponechávaly mysl v klidu, což světici pomáhalo k rozvoji její nauky týkající se očistce²⁶. Od roku 1499 jsou rovněž zaznamenávány její neobvyklé pocity týkající se chutě a vůně, které jsou charakterizovány jako patologické (*maladif*). Z hlediska jejího *slyšení* a *vidění* se uvádí, že světice měla *vnitřní hlasy*²⁷, které slyšela v různých dobách (viz ²⁰⁹). Autor zde uvádí, že stopy vlivu nemoci v tomto smyslu by bylo obtížné nebo nemožné najít, a to dokonce během poslední nemoci této svaté.

Do oblasti zkušeností (prožitků) více nebo méně *charakteru onemocnění* řadí komentátor hlubokou *melancholii*, silné *znehucení* vším, co bylo *vně i uvnitř* jí, a silnou *touhu* po *smrti*, která jí ovládala (possessed) během tří měsíců před její konverzí v březnu r. 1473, a která byla zjevná *před* veškerou projevenou lítostí za hříchy a *před* plným a uvědomělým smyslem věcí náboženského charakteru

²² Tamtéž, s. 138

²³ Tamtéž, s. 138

²⁴ Tamtéž, s. 162

²⁵ Tamtéž, s. 165

²⁶ Tamtéž, s. 179

²⁷ Tamtéž, s. 181

a charakteru věčnosti²⁸. Stejná intenzivní *touha po smrti* se u světice objevuje v r. 1507, je zde chápána nikoliv jako náboženského nebo morálního pozadí, avšak jednoduše fyzického a duševního charakteru (tj. v důsledku zhoršujícího se onemocnění); v listopadu roku 1509 prožije krátce oheň nekonečné lásky, který popisuje jako „jiskru Čisté lásky...“. Z hlediska *vnitřních prožitků* světice je také uváděno, že ona sama se sobě jevila jakoby zavěšená ve vzduchu, kdy „duchovní část se chtěla připojit k nebi..., ale její druhá část si přála připojit se k zemi... později jí pomalu duchovní část silou táhla nahoru, takže viděla sama sebe pohybuující se dále a dále od země...“. Při jiné příležitosti uvádí, že „duše tak touží oddělit se od těla a sjednotit se s „B...“, že se jí tělo jeví jako skutečný očištec, který ji drží v oddělení od jejího pravého předmětu“²⁹.

V prosinci roku 1509 – v lednu 1510 prožívá světice velký chlad, v r. 1510 jsou popisovány jisté nervové poruchy, jeden den popisuje světice, že obdržela „zranění“ tak velké, že ztratila řeč a zrak na dobu asi tří hodin, kdy naznačovala, jako by doruda rozžhavené kleště útočily na její srdce a jiné části uvnitř těla, přičemž neztratila plné vědomí... Jindy bylo nemožné dotknout se povrchu jejich těla vzhledem k akutní bolesti, kterou z podobného dotyku cítila.³⁰ Jsou popisovány i záchvaty s následným třasem těla a křečí v hrdle a v ústech ...

Podle komentátora všechny autentické výroky světice zanechávají *dojem velké psychospirituální citlivosti*, akutního *duševního* a *emočního utrpení* stejně tak jako *radosti*, avšak *nikoliv čistě fyzického utrpení*³¹.... V této době zažila také velký „útok“ z hlediska duševního a tělesného, který později popsala jako „děbelské pokušení“³².

1.3 Juliana z Norwiche

Obdržela mystický prožitek zachycený pod názvem „Zjevení božské lásky“. Předpokládá se, že se narodila v roce 1342 a žila pravděpodobně ještě v roce 1416³³. K mystickému zážitku došlo u ní v květnu roku 1373 během její nemoci, která vytvářela kontext zjevení. Není známo, zda byla jeptiškou s profesními sliby, a je

²⁸ Tamtéž, s. 182

²⁹ Tamtéž, s. 190

³⁰ Tamtéž, s. 197

³¹ Tamtéž, s. 199

³² Tamtéž, s. 105

³³ JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. Harmondworth Penguin Books, 1985, s. 14

charakterizována jako tzv. rekluza, tedy v osamění žijící osoba – žena charakteru církvi schválené formy poustevnictví, kterému předcházelo církevní schválení a příslušné obřady. Takováto osoba vedla život modlitby a sebezáporu, a až na vzácné výjimky zůstávaly poustevnice v cele až do konce svého života; uvádí se, že některé uprchly a u některých propuklo duševní onemocnění.

U Juliany (nazývané také „matka Juliana“ nebo „paní Juliana“) není zcela vyloučeno, že mohla být během prvních tří desetiletí svého života provdána a mít dítě nebo děti.

2 RÁMCOVÉ OBSAHY MYSTICKÝCH SPISŮ

2.1 „Oblak nevědění“

Kniha je rozdělena do sedmdesáti pěti kapitol. Adresát je uváděn do obsahu sdělením o čtyřech stupních a formách křesťanského života: běžné, zvláštní, jednotlivé a dokonalé, z čehož tři první mohou být započaty a ukončeny v tomto životě a čtvrtou může zahájit adept díky milosti, která má pokračovat nekonečně v nebesích. Adept má *nazřít*, čím je: slabé srdce spočívající ve spánku, neprobuzené silou lásky... nemá se považovat za lepšího nebo více svatého v důsledku svého povolání a osamělého způsobu života, spíše se má považovat za ještě horšího, ledaže by díky milosti a vedení... došlo ke změně života³⁴; má mít pod kontrolou „okna“ a „dveře“ a hlídat je proti nepřítelům, má se vyhýbat přemýšlení o čemkoliv s výjimkou sebe, takže nebude mít *nic* v *rozumu* ani ve *vůli* s výjimkou práce na sobě, má *zapomenout* na všechny *tvory* a jejich *činnost*, takže ani myšlenky ani touhy nebudou k nim směřovat – *nemá jim věnovat pozornost*. Ano, i duším v očištění je ulevováno od bolesti a adept sám je očištěn a nabývá ctností; na začátku vše, co nachází, je *temnotou*, určitým oblakem, adept nemůže říci, co tj. s výjimkou jisté zkušenosti jednoduchého vztahování (dosahování) k „B...“ Tato *temnota* a *oblak* mezi adeptem a „B...“ existuje vždy, a i když má dojít ke zkušenosti – pokud je to zde možné – musí zde být vždy tento oblak a temnota. Autor se zmiňuje o přetvářející milosti v duši, o vytrvalosti v tomto cvičení, kdy adept se vzdaluje více a více od hříchů, a přibližuje se k „B...“ Uvádí *náhlé podněty*, které v rámci tohoto cvičení přichází z *nitra*, kdy dochází k náhlému a dokonalému zapomenutí každé

³⁴ ANONYM. *The Cloud of Unknowing*. Ramsey, N.J.: Paulist Press 545 Island Road, s. 118

stvořené věci, a stejně tak rychle – vzhledem k existenci v těle (v orig. „corruption of the flesh“³⁵)... duše znovu padá zpět... k nějakým myšlenkám nebo činům ať již učiněným nebo nikoliv... tohoto cvičení nelze dosáhnout intelektuálním úsilím, adept by poškodil svoji představivost a možná překročil své přirozené schopnosti. Když autor říká „*temnota*“, má na mysli „*nedostatek vědění*“ a znovu uvádí, že to, co je mezi adeptem a „B...“, není oblakem vzduchu, ale oblakem „nevědění“³⁶. Vše má být skryto pod „oblakem zapomnění“, adept má stoupat vzhůru a snažit se láskou „probodnout“ temnotu nad sebou ... adept rovněž *nahlédne* svůj původní „porušený stav žití“ a možná bude mysl přenesena na některé z míst, kde dříve žil... Autor se znovu vrací k myšlenkám aktivního života jako nižšího, s dvěma možnými stupni, a kontemplativního života, jako vyššího, rovněž s dvěma možnými stupni; aktivní a kontemplativní složky se částečně prolínají. Dokud je duše v tomto těle, jasnost pochopení duchovních věcí je vždy promíchána s nějakou představivostí, a bylo by překvapivé, kdyby při cvičení nedocházelo k velkým omylům; zmiňuje vliv hříchu a vliv zasvěceného života v církvi svaté; adept nemá přestat usilovat, avšak neopouštět toto cvičení ať se děje cokoliv... ono samo „ničím kořeny a základ hříchu“³⁷; pokora a dobročinnost jsou ctnostmi, kdokoli má, má i ostatní; ctnost není „ničím jiným, než řízeným a *kontrolovaným emočním hnutím*, které má „B...“ pro sebe samotného“³⁸; pokora je chápána jako porozumění a *vědomí sebe samotného*, tak jak adept „opravdu je“... díky milosti může náhle dojít ke *ztrátě vědomí a prožívání svého vlastního bytí*, takže adept si nevšímá své „svatosti nebo bídosti“³⁹. V tomto životě je pro hříšníka nemožné dosáhnout dokonalosti v pokoře, pokud nedokonalá pokora nepřijde jako první. Znovu jsou zmiňovány všechny ctnosti a zvláště ctnost konání dobra, a je opakováno, že adept si nesmí během cvičení všimnout kohokoliv – ať přítele či nepřítele, známého či neznámého. Kdokoli by chtěl zahájit toto cvičení, měl aby nejprve očistit své svědomí... autor však znovu zdůrazňuje, že dokud člověk žije v tomto smrtelném těle, vždy bude vidět a cítit tento „silný *oblak nevědění* mezi sebou a „B...““, a nikoliv pouze toto, avšak je jedním „z bolestných důsledků původního hříchu, že vždy uvidí a pocítí, že někteří z mnoha tvorů, které „B...“ učinil, nebo něco z jejich činností, se bude vždy vkládat

³⁵ Tamtéž, s. 126

³⁶ Tamtéž, s. 128

³⁷ Tamtéž, s. 145

³⁸ Tamtéž, s. 147

³⁹ Tamtéž, s. 149

do jeho vědomí, mezi něj a „B...“⁴⁰. Člověk by měl pečlivě uvážit, aby neodsuzoval chyby ostatních, ledaže by se cítil opravdově – vnitřně – k tomuto povolání („Duchem Svatým“).

Pokud adept zjišťuje, že hříchy, které spáchal, se stále vnučují do vědomí, nebo nové myšlenky a podněty týkající se jakéhokoliv jiného hříchu, má je „statečně zahnat podnětem lásky“, stručně řečeno, má je odložit tak často, jak často vyvstávají... a pokud se mu toto zdá velmi pracné, má vyhledávat „*triky a nástroje* a jemnosti duchovní taktiky“, jimiž by je odstranil. Autor uvádí, že pokud se adept nemůže zbavit takových myšlenek, má takové úsilí považovat za ztrátu času ..., a tak, i když je „v rukou svých nepřátel, má se vzdát [„B...“] a cítit se, jakoby byl beznadějně poražen“. Autor se domnívá, že pokud je takovýto nástroj správně pochopen (v jemném uchopení), není to nic jiného, než opravdové poznání a *prožití sebe samého* tak jak člověk je, *politováníhodné bídosti, špíny, mnohem horšího než „nic“*⁴¹. V popisované kontemplativní praxi je duše rozhrěšena od svých hříchů a následných trestů, avšak v tomto životě neexistuje dokonalé spočinutí. Člověk má *vydržet bolest*, neboť toto je v pravdě jeho očištec... Autor uvádí, že je si jist očištou, a to nikoliv pouze od hříchů, ale také od bolesti, která s tím souvisí, a má přitom na mysli bolest konkrétních minulých hříchů, nikoliv bolest hříchu původního, neboť tento bude s člověkem vždy až do konce jeho žití, ať usiluje jakkoliv; nicméně původní hřích bude adepta „obtěžovat málo... ve srovnání s bolestí vlastních konkrétních hříchů“, adept bude vždy nucen tvrdě usilovat, neboť nové a čerstvé podněty ke konání hříchů stále z tohoto původního hříchu vystupují a musí být vždy uřaty ostrým dvousečným kordem rozlišování... z tohoto adept pochopí a naučí se, že v tomto životě „*neexistuje naprosté bezpečí, nebo jakýkoliv opravdový klid*“⁴². Adept se „nemá obávat ďábla, neboť ten se nemůže dostat tak blízko... nikdy nemůže pohnout vůlí člověka... pouze velmi zřídka a velmi nepřímou... bez ohledu na to, jak je chytrý... stejně tak nemůže dobrý anděl pohnout účinně vůlí člověka bez prostředníka“ (Pozn.: zde je uváděno, že autor je dobře obeznámen s učením sv. Tomáše – nemusí se tedy jednat o zkušenost jeho osobního prožitku.). Autor uvádí důležitost svátosti smíření, provedenou v pravý čas. V meditacích pravidelně prováděných podle tohoto spisu dochází u adeptů k ... „náhlému uvědomění si

⁴⁰ Tamtéž, s. 177

⁴¹ Tamtéž, s. 181

⁴² Tamtéž, s. 182

a k obskurním pocitům vlastní bídosti... nebo „B...“ dobroty..., bez předchozího čtení nebo poslechu“. Jde o náhlá vnuknutí, nepřipisovaná přímo člověku; autor se znovu vrací k pojmu „hřích“, který má adept pochopit jakousi nedefinovanou vrstvu: nic jiného, „*de facto než sebe samého*“⁴³ (pozn.: zde je uváděno, že duši je „bráněno ve vidění „B...“ díky své vlastní temnotě, která ji obaluje na všech stranách. Tato temnota je výsledkem *původního hříchu* a konkrétních *hříchů*, nedbalosti, a také *potlačěním tělesného bytí*. Božské světlo, tj. světlo kontemplativní milosti, postupně rozptýlí temnotu a otevírá oči duše.“ – Gallus a Walter Hilton hovoří

o stejné temnotě, kterou W. Hilton popisuje jako „temnou a bolestnou představu vlastní duše, jíž chybí světlo poznání a prožitek lásky, vše obaleno černými páchnoucími hadry hříchu“ – v citaci Underhill)⁴⁴. Autor věří, že tento *zatmělý pohled* na hřích jako na *hmotu*, která není ničím jiným než *člověkem samotným*, by adepta v tomto čase mělo dovést k poznání, že není *nic více iracionálního, než on sám...*, a přesto kdokoliv by se na něj podíval, spatřil by adepta s koordinovanými pohyby a nevyznačujícího se ničím mimořádným... Je to krátká osobní modlitba, která u pravidelně praktikujících toto cvičení, „*protne nebesa*“⁴⁵. Během tohoto cvičení nesmí adept věnovat pozornost žádnému konkrétnímu hříchu nebo ctnosti nebo jejich původu, ať by se jednalo o hřích těžký nebo lehký, jako např. pýcha, zloba nebo závist, touha po majetku jiných nebo tělesné žádosti jakéhokoliv druhu... neboť adeptu se během cvičení zdá, že každý hřích je tak velký jako jiný, neboť i hřích nejmenší ho odděluje od „B...“ a je překážkou k jeho vnitřnímu míru; má tedy cítit hřích jako vrstvu – bez ohledu na to, čím je – není to nic jiného, než on sám... Adept má „*duchovně volat*“, což je lépe osvojeno... zkušeností, spíše než slovy, dokonalost spočívá v čistém duchu, kde není žádná konkrétní myšlenka ani slovo, i když se „*příležitostně stává*, že kvůli plnosti ducha propukne v slova; neboť tělo i duše jsou naplněny lítostí a závažností hříchu...“⁴⁶ ... adept tedy *nemá věnovat pozornost* – jak autor znovu opakuje – *ani ctnosti*, která může být uvedena v činnost uvnitř duše milostí, neboť „*co na tom kontemplujícímu záleží...*“ ... avšak jelikož člověk musí vždy jistým způsobem – pokud existuje v tomto bídném životě -prožívat

⁴³ Tamtéž, s. 190

⁴⁴ Tamtéž, s. 126

⁴⁵ Tamtéž, s. 193

⁴⁶ Tamtéž, s. 197

tuto páchnoucí vrstvu hříchu, která je *spojena a zhmotněna s podstatou lidské existence...* adept tedy má upírat svou pozornost alternativně na slova „hřích“ a „B...“. Autor se znovu vrací k nezbytnosti zapomenout v této kontemplativní praxi na všechny tvory a na sebe samého, neboť ať je to cokoliv, představuje to překážku (výše zmíněnou) a není tedy divu, že adept by měl cítit nenávisť a znechucení při těchto „reflexích“, neboť vždy musí zakoušet hřích jako jakousi vrstvu mezi sebou a „B...“, a znovu opakuje, že touto vrstvou není nic jiného, než adept sám, kterému se bude zdát, že je tato vrstva totožná s „podstatou jeho existence“, jakoby mezi tím nebylo rozdílu... kontemplující tedy musí *zničit všechno vědění a cítění* jakéhokoliv tvora, avšak *zvláště sebe samého*, neboť na „*vědomí a prožívání sebe závisí vědomí a prožívání všech ostatních tvorů...*“ srovnáno se sebou, všichni ostatní tvorové mohou být lehce zapomenuti. Je-li adept ochoten vážně se o toto pokusit, zjistí, že po zapomenutí na všechny ostatní tvory a jejich činnosti včetně svých vlastních činností je to, co zůstává mezi ním a „jeho „B...“ pouhé vědomí a cítění svého vlastního bytí. Toto vědění a cítění musí být vždy zničeno, před tím, než je pro člověka možné prožívat vpravdě dokonalost tohoto cvičení.“⁴⁷

Autor tuto myšlenku dále rozvádí v tom smyslu, že vznikne u adepta otázka: jak je možné zničit toto jednoduché vědomí a prožívání svého vlastního bytí, a uvádí, že bez „velmi zvláštní milosti“ spolu s odpovídající připraveností adepta k jejímu přijetí nemůže být toto vědomí a prožívání vlastního bytí nikterak zničeno. Takovouto připraveností, resp. schopností není nic jiného, než *silná a hluboká duchovní lítost*, přičemž adept potřebuje nabýt konkrétního rozlišování, aby během této lítosti nevyvíjel příliš velký tlak na tělo nebo ducha, avšak zůstávat velmi klidný, jako by spal, přičemž vše je „opotřebováno“ a hluboce ponořeno v této lítosti... ; je zde *opravdová a dokonalá lítost*, ten, kdo ji nabude, je v pravdě šťasten... všichni lidé mají důvod k lítosti, tato... *lítost a její prožitek* (v orig. „*possession*“, tj. vlastnění) *očisťuje* duši nikoliv pouze od hříchu, avšak také od zaslouženého trestu... a tudíž duši umožňuje přijmout radost odstraňující veškeré vědomí a prožitek adepty vlastní existence; neobdrží-li člověk určitou útěchu plynoucí z opravdového provádění tohoto cvičení, nebyl by schopen snést bolest plynoucí z vědomí a prožívání svého vlastního bytí; autor popisuje aspekt toho, co je tradičně chápáno jako „dar pláče“, jehož podstatou je zvláštní vnitřní milost normálně doprovázená

⁴⁷ Tamtéž, s. 202

vnějšími fyzickými projevy lítosti často vážně ovlivňujícími zdraví toho, kdo ji přijal...⁴⁸

Během cvičení se mohou vyskytnout jisté *iluze* duchovního charakteru, jejichž obětí se adept může stát, a může rovněž dojít k vážnému poškození tělesné síly... v důsledku pýchy, emocí a mylného rozumu (přepínáním, vedoucím k vyčerpání a únavě, kde adept následně hledá falešně prázdné fyzické uspokojení vně, aby nabyl uvolnění ducha a těla); je rovněž možné, že srdce adepta bude zaníceno neprirozeným nadšením nebo citovostí⁴⁹ v důsledku nepřiměřeného zvládnutí těla, nebo vznikne v představivosti praktikujícího falešné teplo, které autor popisuje jako „práci ďábla... duchovního nepřítele“, a všechno toto pochází (převážně u mladých začátečníků) z pýchy, vázanosti pozemskými záležitostmi a pomýleného rozumu . Považováno za oheň lásky způsobeným milostí a dobrotou „Svatého Ducha“⁵⁰, z těchto iluzí pochází velké pomýlení, velké pokrytectví, velká hereze a velký blud..., neboť po *iluzích v oblasti pocitů* následuje ihned *podvod v oblasti rozumu* (v orig. „knowing“, tj. vědění), které „...patří do školy ďábla...“, neboť „...je pravdou, že ďábel má své kontemplující dokonce jako B... má své...“⁵¹; v poznámce je vysvětlení, že „B...“ dal každému špatného anděla stejně tak, jako anděla strážného, takže špatný anděl má svůj vlastní druh vytržení a pocitu mimořádného potěšení nabízejícího fiktivní sladkost čichovým, chuťovým, a chuťovým smyslům...“). Adept má tedy věnovat velkou pozornost tomu, aby se nepřiměřeně nepřepínal, cvičení vybízí spíše k duchovním kvalifikacím než k hrubší síle, neboť tlak se projevuje následně pouze v těle a ve smyslech; autor nabádá adepta, aby „*hrál určitou hru*“ a učinil tak vše, co je možné, aby udržel tyto velké, živé a hlučné „pohyby ducha“⁵², i když se toto nabádání může praktikujícímu zdát poněkud naivně nebo dětsky řečeno... U praktikujícího může někdy dojít k aktivaci smyslů doprovázenou „sladkostí a útěchou“... tyto útěchy nevstupují do člověka skrze smysly, avšak přicházejí zevnitř... takováto „útěcha a sladkost“ by podle autora neměla být považována za podezřelou, na rozdíl od útěch, zvuků, dober a sladkosti, které náhle přichází zvenčí, i když praktikující neví odkud... neboť mohou být „zlé

⁴⁸ Tamtéž, s. 203

⁴⁹ Tamtéž, s. 206

⁵⁰ Tamtéž, s. 206

⁵¹ Tamtéž, s. 207

⁵² Tamtéž, s. 209

či dobré“, a obojí přikládá činnosti „dobrého anděla“ nebo „zlého anděla“⁵³; toto tedy říká autor o „zvucích a sladkosti“, které přichází skrze smysly; znovu se vrací k tzv. útěchám, které se u někoho normálně nikdy nevyskytují, avšak u jiných se objevují velmi často. Autor opakovaně varuje před časným opuštěním pokorné modlitby a kajícínosti, kdy se adept – podle svého názoru – věnuje „opravdovým duchovním cvičením“, která jsou „nepřirozenou činností, jejímž strůjcem je ďábel“, a která vedou k duševní poruše.⁵⁴ K této poruše dochází, jestliže mladý začátečník zaměří tělesné smysly dovnitř, čímž „převrátí přirozený řád“, přetízí svou představivost a bez jakéhokoliv rozlišování „převrátí mozek v hlavě“; výsledkem je, že „*ďábel má moc způsobit falešná světla nebo zvuky, vůně, působivé chuti v ústech...*“ ... a mnoho dalších zvláštních pocitů tepla a vůní v různých částech těla⁵⁵, kdy mladí začátečníci přes tuto iluzi věří, že mají vyrovnané vědomí „B...“ ... což autor považuje „jistým způsobem“ za pravdivé, neboť jsou tak naplněni (těmito) falešnými pocity, že je zbytečné myšlenky nemohou ovlivnit; autor považuje tyto stavy za dílo „stejného ďábla“. Může dojít k výskytu zvláštního chování, postojů, gest, neklidu, mávání rukama, smíchu a chichotání během řeči, jakoby bylo zaktivováno jakési „šuškáni tajňustek“ nebo „amatérské žonglování“ prováděné s nejistotou rovnováhy⁵⁶; autor dále poukazuje na nutnost pokory v srdci, která vede k adekvátním vnějším projevům, a znovu se vrací k tomu, jak „ďábel klame“ jiné osoby tím, že je nikdy nepokouší něčím, co je zjevně zlé, avšak nechá je chovat jako „preláty, kteří dohlíží na různé stavy křesťanského života... nebo jako opata dohlížejšího na své mnichy...“⁵⁷, a zabývá se fyzickým zjevem ďábla, který „má pouze jednu nosní díрку duchovního charakteru“, což „naznačuje, že člověk by měl duchovně rozlišovat a být schopen oddělit dobré od zlého, zlé od horšího a dobré od lepšího... předtím, než učiní jakékoliv rozvážené posouzení čehokoliv, co slyší nebo vidí jako učiněné nebo vyslovené ve svém okolí...“; upřednostňovat intelektuální rady nebo spekulace teologů před řádnou naukou a výroky svaté církve je chybné. V textu se znovu opakuje, že „velmi často ďábel vytváří zvláštní zvuky ... světla a záře v očích a pozoruhodné vůně; ale vše je falešné. Avšak oni si to nemyslí.“⁵⁸

⁵³ Tamtéž, s. 213

⁵⁴ Tamtéž, s. 219

⁵⁵ Tamtéž, s. 220

⁵⁶ Tamtéž, s. 223

⁵⁷ Tamtéž, s. 226

⁵⁸ Tamtéž, s. 231

Během cvičení má adept zapomenout na čas, místo a tělo; *změna*, k níž může během praktikování tohoto duchovního cvičení dojít, je popisována jako „náhlá“, avšak toto slovo pro její popsání není zcela výstižné⁵⁹; při odpovídající duševní dispozici může během cvičení dojít ke změně tělesného napřímení, které autor připisuje „práci ducha“; jakákoliv materiální věc je „vně adepta“ a přirozeně pod ním... uvnitř jsou přirozené duševní síly, z nichž hlavní jsou „mysl, rozum a vůle“ a vedlejšími jsou představivost a emocionalita⁶⁰.

Autor se znovu vrací k účinkům prvotního hříchu, v jehož důsledku je člověk natolik zatemněn, že může toto cvičení dělat pouze je-li osvícen milostí. Tato nevidomost postihuje představivost i rozum, člověk vzhledem k ní velmi často přijímá věc jako dobrou z hlediska její jevové stránky, avšak ve skutečnosti je zlem. Neposlušnost představivosti je zjevná u těch, kteří v poslední době konvertovali k zasvěcenému životu, a to během modlitby, neboť dokud není jejich představivost ve velké míře řízena světlem milosti v oblasti *rozumu*, nemohou se zbavit *komplexu myšlenek, fantazií a představ* vtištěných v jejich myslích díky „světlu a zvědavosti“ v oblasti představivosti: všechno toto je bolestivým důsledkem prvotního hříchu, který stejně jako představivost postihuje i emocionalitu; působení milosti v oblasti vůle vede k přiměřenému a pokornému přijetí bolesti v důsledku původního hříchu prožívanou jako nepřítomnost „příjemných“ věcí a přítomnosti „nepříjemných“ věcí přínosných pro ducha... Znovu je naznačován bídny stav člověka jako důsledek pádu po prvotním hříchu...díky milosti může podle autora dojít ke sjednocení z duchovního hlediska, avšak nikoliv z hlediska přirozenosti. Autor uvádí, že být „nikde“ z tělesného hlediska znamená být „všude“ z hlediska duchovního, a adept má odložit toto „všude“ a „všechno“ výměnou za „nikde“ a „nic“... toto „nic“ se dá lépe *procítit* než vidět. Kdo je ten používající výrazu „nic“: jistě „vnější“ člověk; „vnitřní“ člověk to nazývá „vším“ (bez konkrétního rozlišování)⁶¹. U člověka dojde v důsledku *duchovního prožitku* tohoto „nic“ je –li dosaženo „nikde“ k výrazné *vnitřní proměně*...adeptu se při prvním pohledu zdá, že všude vidí hříchy, jichž se od počátku své existence dopustil... dokud nejsou do značné míry smazány úsilím, vzdechy a pláčem...někdy se mu zdá, že pohled na toto je jako pohled na peklo... nazývá to však očištěním. Adept má v této nicotě usilovat a *opustit vnější tělesné*

⁵⁹ Tamtéž, s. 237

⁶⁰ Tamtéž, s. 242

⁶¹ Tamtéž, s. 252

smysly a objekty jejich činnosti...; někdo může prožít dokonalost tohoto cvičení během *vytržení*, jiní-očistění milostí-mohou tohoto dosáhnout *kdykoliv* v *běžném denním stavu* a s plnou tělesnou a duševní kapacitou, pouze s lehce překonatelnými omezeními. Postupu v milosti kontempace lze dosáhnout buď díky milosti samotné, nebo díky vlastním duchovním schopnostem podporovaným milostí, nebo konečně vedením duchovního učitele. O příklonu k zahájení tohoto cvičení spolurozhodují podle autora opakované vnitřní impulsy, a před jeho zahájením by mělo dojít k očistění svědomí v souladu s „úsudkem svaté církve“ a ke schválení spirituála.

2.2 „Očistec“ a „Duchovní rozhovor“

2.2.1 „Očista, očistec“

Jde o sbírku výroků a ponaučení týkající se tématu duchovní očisty v tomto a v dalším životě; prvním redaktorem výroků byl pravděpodobně Vernazza, a prvních sedm kapitol představuje původní soubor. V dalším je rámcový obsah uváděn chronologicky.

Po silném prožitku lásky ..., která ji (Kateřinu) „stravovala“⁶² a očišťovala se jí vyjasnil stav duší ve víře, které jsou v očištcích očišťovány od nánosů a vrstev hříchu. V tomto sjednocení v „očištcích lásky“ jásala ona i duše v očištcích, které „nemají jinou volbu než tam být...“ ... nevzpomínají si dobro a zlo v minulosti vlastní nebo ostatních, nezajímají se samy o sebe, nenahlíží, že jejich utrpení je důsledkem vlastních hříchů, neboť „toto vědomí by bylo touhou po dokonalosti, a v očištcích nemohou duše hřešit“. Podle obsahu tohoto pojednání duše pochopí důvod pro svůj očištec pouze jednou – ve chvíli odchodu z tohoto života, potom toto vědomí zmizí. Duše jsou ponořeny v dobro, nejsou schopny se od něj odchýlit, jejich stav je chápán jako radost, vrstvy v důsledku hříchu jsou odstraňovány, čím větší nános hříchu je spotřebováván ohněm, tím více duše odpovídá na lásku a její radost se zvyšuje. Neznamena to, že veškeré utrpení mizí, avšak jeho trvání se zmenšuje. Duše v očištcích nepovažují tento trest za utrpení, neboť jsou sjednoceny s „B...“ v čirém dobru..., avšak tato harmonie také způsobuje velké utrpení, jehož pochopení nelze vyjádřit

⁶² CATHERINE OF GENOA. *Purgation and Purgatory, The Spiritual Dialogue*. New York, N.Y. 1023: Paulist Press, s. 71

slovy nebo myšlenkami... Zdrojem veškerého utrpení je buď prvotní nebo konkrétní hřích... prvotní hřích oslabuje tušení (existence „B...“), další hříchy zatěžují duši a zvětšuje se vzdálenost mezi duší a „B...“ Čím více je si duše (zde jako člověk) vědoma tohoto nánosu, tím větší je utrpení... vědomí tohoto nánosu způsobuje uvnitř duše pocit ohně; podle spisu je to odchod z tohoto života, který determinuje (následný) stav duše. Bídný stav člověka je o to horší, jelikož ho lidská slepota a nevidomost nerozpoznává; stav duší v očištcí je *prožíván* (tj. sv. Kateřinou) jako *hlad*, který se *snahou o nasycení zvyšuje*. Ve chvíli smrti odchází duše na „stanovené místo“; nelze vyjádřit nebo procítit plný smysl očištcce, který duše dobrovolně přijímá jako milost... mluvčí (sv. Kateřina) uvádí, že je „více zmatena než uspokojena slovy, které použila k sebevyjádření“, avšak vše, co bylo řečeno není nic ve srovnání s tím, co cítí uvnitř⁶³. Duše může být „tažena nahoru“ a cítit se „tavena v ohni lásky“, je popisováno očišťování, duše je přirovnávána ke zlatu očišťovanému ohněm, avšak to, co je odkládáno, není (sjednocená) duše, avšak „nižší já“⁶⁴. Příklon ku zlu zůstává v duši obmyté křtem i nadále; pokud by si byl člověk vědom mnoha *skrytých defektů a puklin* v sobě, zoufal by si... Věci považované člověkem za dokonalé z hlediska jevů – to, co hledá, cítí, ví – ho kontaminují a chybí jim mnoho do dokonalosti z hlediska pohledu „B...“, má-li se člověk stát dokonalým, změna musí být „způsobena v nás a bez nás...“⁶⁵; stav proměny je znovu popisován jako působení pronikající do duše a je přirovnáváno k jakési formě tělesného ohně. Znovu je uváděn stav radosti neodstraňující bolest a utrpení duší v očištcí, a nutnost dokonalé očištcy..., nevidomost člověka v tomto světě, a je naznačována nevědomost člověka, týkající se splnění nároků plnomocných odpustků...

V závěru sv. Kateřina vidí svou duši „*oproštěnou* od všech *duchovních věcí*, které by jí mohly dát *útěchu a radost*. Nemá smysl pro věci intelektu, vůle nebo paměti... a žádným způsobem se *nepřiklání* více k jedné věci než ke druhé. V klidu a ve stavu obležení se „já“ uvnitř nachází postupně zभावováno všech věcí, které mu v duchovní nebo tělesné formě dávaly určité pohodlí; a jakmile byla poslední z nich odstraněna, duše – při pochopení, že byly co nejpodpůrnější – se k nim zcela otáčí zády...“⁶⁶ Duše tedy odhazuje nejmenší nedokonalost, soustřeďuje se, nenavštěvuje místa, kde

⁶³ Tamtéž, s. 78

⁶⁴ Tamtéž, s. 80

⁶⁵ Tamtéž, s. 81

⁶⁶ Tamtéž, s. 85

jiné osoby nacházejí potěšení, avšak s ohledem na vnější svět se duše stále cítí obležena, neboť jí duch může velmi málo pomoci, jelikož na zemi neexistuje místo, které by uspokojilo lidské pocity a z něhož by bylo možno „brát sílu“. Věci o nichž světice hovoří v ní „pracují v tajnosti a s velkou silou. Vězení, v němž se zdám být, je svět, tělo jsou jeho vazby zatěžující „menší já“ uvnitř, kterému jsou kladeny překážky v cestě k pravému konci.“⁶⁷ V důsledku milosti dochází ke sjednocení duše, čím více duší je do tohoto sjednocení ponořeno, tím více se podílí na radostném „bytí“; zbývající bolest je pro finální konzumaci (chápáno: zmaření těla) a (tedy) plnou „aktualizaci“ duše. Světice uzavírá, že takové poznání není nabyto intelektem nebo vůlí...

2.2.2 „Duchovní rozhovor“

Text má tři části a je chápán jako jistá forma znovupotvrzení „vnitřního příběhu“ sv. Kateřiny. První část je uváděna v první osobě a vystupují zde zpočátku dva, později tři protagonisté: tělo, duše a později sebeláska jako arbiter. Světice uvádí, že viděla tělo a duši dohadující se a diskutující jedno s druhým; tělo uvádí, že duše má mít na paměti, že bez těla nemůže jednat podle svého přání, a navrhuje přizvat někoho, kdo by rozhodl rozdíly, které mohou nastat – spravedlivou a nesobeckou osobu. Duše konstatuje vzájemnou neoddělitelnost a (nutnost) být pospolu v dobru i ve zlu. Přizvaná „Sebeláska“ má zastupovat funkci arbitra; duše hovoří o kontemplaci, sebeláska uvádí její malý zájem o potřeby své a těla, takže oba (tito mluvčí) byli v nebezpečí smrti... tělo je nabádáno, že vše nadměrné poškozují tělo stejně tak jako duši, je třeba žít podle potřeb všech; tělu se toto konstatování jeví jako dobré a v dalším uvádí své konkrétní potřeby, které – nebudou-li uspokojovány – nemohou sloužit potřebám duše, která následně slibuje, že tyto hmotné potřeby uspokojí, avšak obává se, že sebeláska a tělo osunují proti duši spiknutí... v následném vyjití do světa každý z účastníků uspokojuje své záležitosti, dochází k rozpadu přiděleného času na malé části, a všeobecně je duše stažena na úroveň ostatních, což ji „velmi rozruší“⁶⁸. Dochází k oslabení duše, a povolaná sebeláska v diskusi s duší ze své pozice arbitra odpovídá, že duše mířila *příliš vysoko*... a měla by se učit umírněnosti a větší rozumnosti; duše vidí, že nemá proti oběma žádnou obranu, oba

⁶⁷ Tamtéž, s. 86

⁶⁸ Tamtéž, s. 99

jsou ve světě doma; při opětném vstupu do světa tělo a duše znovu uspokojují své potřeby, a čím více na nich trvají, tím více se všichni tři stávají neoddelitelnými, takže duše se postupně nachází „vláčena vichrem na neomezeném oceánu pozemských věcí...“⁶⁹. Postupně ztrácí duše více a více svého tušení božských věcí, pouze příležitostně cítí mírný příklon k jiným než pozemským radostem, k čemuž většinou dochází v souvislosti s myšlenkami na smrt. Duše je popisována vzhledem ke spojení duše a těla jako oslepována pozemskými radostmi, a obě složky nenachází uspokojení, tělo nemůže dát duši tolik radosti, jak by si přála, na rozdíl od těla zůstává duše po naplnění svých potřeb nespokojena, potřeby těla mohou být naproti tomu uspokojeny, avšak jeho chutě se trvale obnovují, neboť na rozdíl od duše je schopnost těla omezena konečnými věcmi; tělo a duše byly tedy ve stresu (v napětí)... Znovu je hledáno uspokojivé řešení, sebeláska je dotazována na charakter svého pokrmu a odpovídá, že je „*společenskou existencí*“, a bude-li dostatek všeho pro všechny účastníky, bude spokojena... V dalším duše „téměř zoufá“, při následování obou, o nichž se domnívala, že jí mohou pomoci v jejích potřebách, se „stala věcí tohoto světa“, ve velmi krátké době byla vtažena do hříchu, chutě a pokrm těla a sebelásky se staly její, sebelásce předkládá, že při tak těsné vazbě k ní a k tělu se téměř udusila a v její nevidomosti (slepotě) jí opustilo jediné dobro – výčitky svědomí, které v ní již nepůsobily - a nadále se ztrácela ve věcech, které ji „zostuzovaly...“. Duše se dále popisuje tak, že ve své nevděčnosti prohlubovala svůj hřích, čím více milosti obdržela, tím více nevidomou a zoufalou se stávala... Obrací se znovu k „B...“; duše (zde: Kateřina) se stává svědkyní nevyslovitelné lásky zraňující její srdce, přičemž dochází k „*bytí mimo sebe*“⁷⁰; dochází také k sebe-zrcadlení z hlediska svých hříchů a k zoufalství nutícím ji k veřejnému vyznání hříchů... hříchy jsou chápány jako urážky dobra „B...“, a toto uvědomění si ji přinutilo, aby se obrátila proti sobě a učinila maximum k proměně lásky v skutky... V dalším textu se duše obrací proti tělu a sebelásce s tím, že nebude mít nadále s oběma lidské ohledy a prohlašuje je za své „smrtné nepřátele“... nicméně doufá, že bude jednat tak, aby každý měl co mu přináležejí, chce je nicméně přimět, aby jednali proti svým přirozeným zájmům. V pokračujícím rozhovoru je duše oběma chápána jako osvícená a tělo a sebeláska jsou mimořádně zneklidněni

⁶⁹ Tamtéž, s. 102

⁷⁰ Tamtéž, s. 109

a představují se jako její podřízení, avšak duše slibuje, že uspokojí jejich oprávněné potřeby a naznačuje, že pomalu bude docházet k růstu vnitřního míru, který následně přeroste z duše do těla... předtím však je nutno mnoho učinit. Tělo uvádí, že v časném řádu věci začínají láskou k vlastnímu tělu, které má být udržováno ve zdraví a v životě při vědomí (v orig.: „pod bolestí“ – under pain) bolesti hříchu... *duše by tedy neměla ohrozit život nebo zdraví*, život je nutností, dojde-li ke smrti těla, bude muset duše učinit svou očistu od nedokonalostí v očištění, tedy „trpět mnohem více než by tomu bylo v tomto světě“. *Je-li zdravé tělo*, jsou odpovídající i síly duše. Takto oslovena duše vidí, co je třeba dělat, podpořena „osvícením“ a „hlasem rozumu“, a znovu naznačuje, že „chce-li jí tělo sloužit, postará se o všechny jeho potřeby“⁷¹...

Disputační linie pokračuje i v druhé části, avšak názvy rolí se poněkud mění na „Lidská přirozenost“ (v orig.: „Human Frailty“, tj. „křehkost“, event. „slabost“) a „Spirit“; lidská přirozenost je zde chápána jako „nižší já“. Duše *nazírá* svůj bídný stav, její utrpení vede k melancholii, neví, jak se chovat, „ani nebe ani země jí nenabízí místo odpočinku“⁷², a vyhýbá se společnosti lidí a vzpomínám na minulou radost nebo smutek; prohlašuje sama sebe za odpovědnou, „samotné peklo“ je pro ní s odpovídajícím místem, kam se však může dostat pouze po smrti; neví, co dělat se „špinavým šatem“, který nosí, nepomáhají vzdechy ani lkaní, lítost není přijatelná a kajícnost nepřináší prominutí, neboť nemohou přinést zadostiučinění za zasloužené tresty v důsledku hříchů. Duše (zde nazývaná: Kateřina) se cítí nemocná „*bolestí srdce, neprolitými slzami a vzdechy, nemocná k smrti*“⁷³, není schopna jíst, spát, mluvit, a necítí chuť na věci duchovního ani pozemského charakteru, nenachází smysl svého bytí tam, kde je, a nejraději by se skryla před každým... svůj stav prožívá v souvislosti s urážkou („B...“), bolest z tohoto vidění hříchu byla „ostrá a tvrdá jako diamant“... V jednom dnu dochází k vnitřnímu vidění ukřižovaného Ježíše Krista, a Kateřina slyší *vnitřní hlas* sdělující jí, že tato krev byla prolita za „její lásku, za usmíření jejích hříchů“, a světice současně obdržela „poranění láskou“ vedoucí k přimknutí k Ukřižovanému s „důvěrou... odstraňující předchozí strach“. V tomto vidění nahlíží Kateřina zlo v duši a čistotu lásky, které ji nadále neopouští; tato zkušenost vede u ní k *nahlížení na člověka z hlediska úplného protikladu*

⁷¹ Tamtéž, s. 114

⁷² Tamtéž, s. 117

⁷³ Tamtéž, s. 117

k dobru (v orig.: „dobrotě B...“), což u ní vede téměř k zoufání; světice se stává nepřítelem sebe samé a pokud musela z jakéhokoliv důvodu užít své jméno, upřednostňovala vyjadřování v množném čísle, tj. „my“. Text uvádí, že vyhlásila sebelásce v ní přetrvávající v ní „rozhodnou válku“, a následně nabízí toto poznané zlo (v sobě) výměnou za „čistou lásku, která uhasí všechny ostatní lásky... a zničí (ji) a zaneprázdní (ji)“ natolik (tím, co ve svém pojetí světice popisovala jako „B...“), že nebude mít „čas nebo místo pro něco nebo někoho jiného“⁷⁴. Text popisuje, že jí byl seslán „spalující a hluboký paprsek lásky, zbavující duši přilnutí, chutí, potěšení a sobeckosti... v této proměně byla duše vzata „ze sebe samé“⁷⁵. Světice si byla jista ochranou, byla schopna vydržet pohled na své „nižší já“, dochází k vymizení zaměřenosti na *věci tohoto světa a sebe*, k umírněnosti v jídle (přestává jíst ovoce, maso nebo cokoli *tučného*, a začíná používat „*jaterní olej*“ a jistou další plodinu); z hlediska vnějšího chování se světice trvale dívá k zemi, neusmívá se a ni nedívá na okoloidoucí, její *pozornost byla stažena dovnitř*, z vnějšího pohledu se zdá nešťastná, avšak uvnitř jí samé byla „velká radost“.

Z následných rozhovorů mezi Duchem a Lidskou křehkostí vyplývá, že lidský aspekt se spíše těší na smrt nebo nemoc, hrob je popisován jako „méně náročný než žítí v tomto světě“, očištěc je chápán jako výrazně horší místo...; Duch uvádí, že *špatná ladění* byla *téměř očištěna*, a *pozitivní účinky diety*; duše v následném dále uvádí, že *pocity* nebo *city* musí být *opuštěny*, „duchovní potěšení“ představují jistou formu „jedu oproti čisté lásce“, a jakmile k nim člověk přilnul, je obtížnější je vyhladit... Disputace mezi tělesným aspektem a Duchem dále pokračuje, Duch vyznává, že byl „první kdo zhřešil a učinil to svobodně“⁷⁶, v procesu zbavování se potěšení plynoucího z věcí vnějšího světa dochází u lidského aspektu k „politováníhodnému stavu“, světice je však žádána, *aby konala dobročinná díla* mezi nemocnou chudinou, *je jí sděleno*, že jí budou odebrány všechny věci poskytující jí jisté pohodlí a že jim odumře, že nebude mít přátele ani zvláštní rodinné svazky, bude milovat každého bez lásky – bohaté a chudé, přátele a příbuzné, *nebude si vytvářet přátelství* dokonce ani duchovního nebo náboženského charakteru, nebo někoho z přátelství navštěvovat... Kateřina poté začíná pracovat s nemocnou chudinou; zdálo se, že Duch vystavil její zkušenost pocitu krajní zbídačelosti, její

⁷⁴ Tamtéž, s. 119

⁷⁵ Tamtéž, s. 119

⁷⁶ Tamtéž, s. 125

lidská stránka byla zužována jednak averzí k této zbídačelosti, jednak naprostou samotou, neboť „*duch byl natolik zaneprázdněn vnitřním rozhovorem, že neměl spojení s vnějšími věcmi*“⁷⁷. Z hlediska „zničení“ své lidské křehkosti byla Kateřina Duchem vyzvána, aby spolkla hrst vši (s nimiž přicházela při práci s nemocnými do styku), což jí osvobodí od nausey; stejně tak byla vyzvána [vnitřním hlasem], aby zacházela s páchnoucími boláky u jiných nemocných tak, jako v předchozím, takže „je vkládala do úst... tolikrát, že byla osvobozena od přirozeného odporu...“⁷⁸. Kateřina byla posílena ve svém odhodlání pomáhat vážně nemocným, a toto vnitřní usebrání a ponoření do práce trvalo tři roky, aniž by o těchto věcech příliš přemýšlela... Často mluvila k sobě samé, její zkušenost a slova byla známa pouze jí samotné. Text uvádí, že „Duch ji již nepovažoval za běžného lidského tvora, jelikož byla bez lidské přirozenosti...“⁷⁹; poslední její zkouškou a další očistou je chápána smrt světice.

Třetí část popisuje čtyři měsíce života svaté Kateřiny: cítila se spalována zevně i uvnitř, je popisováno její tělesné i duševní utrpení a v jejím *mystickém sjednocení* bylo zjevné, že nahlédla do „zrcadla vlastního ducha a lidství a spatřila tímto stav duší v očistci“⁸⁰. Znovu je uváděn jakýsi souboj mezi její duchovní a lidskou částí a rozdíl mezi utrpením obou těchto složek. Dochází u ní k vidění sebe samé bez těla a bez duše, tedy s duchem v mystické jednotě, k další vizi „paprsku božské lásky“, a je popisován intenzivní oheň spalující její lidskou část. K úmrtí dochází 14. září r. 1510.

2.3 „Zjevení božské lásky“

Tato zjevení byla „ukázána prostému a nevzdělanému tvorů 8. května r. 1373“, jak Juliana uvádí; předtím žádala o obdržení tří darů od „B...“: pochopit nebo porozumět jeho utrpení, trpět tělesně ve věku 30 let, a obdržet od „B...“ dar tří ran.

Juliana vysvětluje, že chtěla vlastníma očima vidět a vědět více o fyzickém utrpení Spasitele a o soucítění jeho Matky a všech ostatních, a že chtěla být jednou z nich a trpět s ním. U druhého přání Juliana vysvětluje, že velmi *chtěla onemocnět* natolik, aby obdržela poslední pomazání církve svaté ve víře, že skutečně umírá;

⁷⁷ Tamtéž, s. 130

⁷⁸ Tamtéž, s. 131

⁷⁹ Tamtéž, s. 133

⁸⁰ Tamtéž, s. 136

v tomto světě neshledávala žádnou útěchu pro niž by chtěla žít, a v takové nemoci chtěla podstoupit všechna duchovní a fyzická utrpení jakoby skutečně umírala, a navíc poznat útoky démonů – všechno, „s výjimkou smrti samotné“. Jejím záměrem přitom bylo být *očistěna milostí* a následně, v důsledku takového onemocnění, žít život opravdovějšího zasvěcení.

U třetího přání Juliana vysvětluje, že díky milosti a učení církve svaté došlo u ní k silné touze, aby obdržela tři zranění, jmenovitě zranění *opravdové* kajícnosti, *pravého* soucítění a *upřímné* touhy po „B...“; uvádí, že zapomněla na první dvě touhy, ale třetí s ní byla trvale.

Ve věku 30 ½ let onemocněla a byla upoutána tři dny na lože, čtvrtou noc obdržela poslední pomazání církve svaté, jelikož se předpokládalo, že se nedožije příštího dne. Tento stav trval další tři dny, přičemž poslední den byla ona i ostatní přesvědčena o tom, že umírá. Juliana popisuje svůj stav tak, že její tělo odumřelo od pasu dolů „pokud to tak... lze říci“. Než přišel kněz, měla oči upřeny vzhůru, poté začala ztrácet vidění a nemohla mluvit, a následně ztratila cítění a začal jí odumírat zbytek těla. Návrat ke zcela normálnímu stavu popisuje Juliana jako „náhlý“ a přičítá ho zvláštnímu zázraku a nikoliv něčemu přirozenému. Poté ji náhle napadá, že by měla požádat o druhé zranění jako vzácný dar Pána tak, aby ve svém *vlastním těle* zakusila a pochopila jeho svaté utrpení; chtěla se *ztotožnit* s jeho bolestí a obdržet pravé soucítění vedoucí k touze po „B...“ Uvádí, že si nepřála fyzické vidění nebo zjevení B..., ale takové soucítění, které by duše přirozeně měla pro Ježíše Krista, který se z lásky stal smrtelným člověkem, a tudíž „toužila trpět s Ním“⁸¹.

Po vybídnutí knězem, aby Juliana docílila klidu pohledem na Ukřižovaného Spasitele, dochází u ní v poměrně rychlém sledu k šestnácti „ukázáním“ či zjevením, z toho prvních patnáct během pěti hodin, a šestnácté, chápané jako jakýsi závěr a potvrzení předchozích, následnou noc. Způsob přijetí zjevení byl „tělesným zrakem, slovem vytvořeným v mém chápání, a duchovním zrakem“⁸².

Z hlediska nástinu zjevení je v kapitolách 2 a 3 obsažen kontext zjevení, a následná první skupina dvanácti kapitol (4-26) obsahuje kříž a utrpení Pána.

Kapitoly 27-40 – tj. obsáhlejší třinácté zjevení – se zabývají otázkou hříchu

⁸¹ JULIAN OF NORWICH. *Revelation of Divine Love*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985, s. 66

⁸² Tamtéž, s. 30

a láskou triumfující nad hříchem. Hřích je velkou zátěží duše a je příčinou Kristova utrpení, dochází však k opakovanému ujištění, že „vše bude v pořádku“, Juliana se však ptá, jak? Odpovědí je, že „principiálně jde o věc „B..í“ a nikoliv lidskou“⁸³. Čtrnácté zjevení pojednává o modlitbě, jejíž základem je Pán (kap. 41-43) ... následné meditace Juliany týkající se modlitby (kap. 44-63) jí přivádí zpět k tomu, co cítí jako problém – tj. jak sladit stanovisko církve svaté k hříchu s láskou „B...“, který (podle ní) „nemůže být nikdy rozzloben“⁸⁴, a tomuto tématu jsou věnovány následné kapitoly.

Patnácté zjevení (kapitoly 64-65) se zabývá především „požehnáním nebes“; a konečné šestnácté zjevení (kapitoly 66-70) se týká „důstojnosti duše“. Ve zbývajících kapitolách (71-86) následují meditace na různé aspekty předchozích zjevení, a poslední kapitola shrnuje vše v poznání, že smyslem zjevení byla ... láska.

Následující extrakty z konkrétních vizí jsou uváděny s cílem pozdějšího rozvedení možnosti, že skrytým smyslem zjevení mohla být jednak:

- osobní očista – v tomto případě vše ostatní, než vědomá a explicitně vyjádřená-srov. verbalizaci tří přání - (tzv. kenotická solidarita, přinášející v důsledku - jak výrazy v textu naznačují - hlubších emocionálních prožitků, jejich případných projekcí a identifikací s utrpením Ukřižovaného uvolnění možné blokády průchodu energie z nevědomí, zadržené tam v důsledku prodělaného osobního traumatu; osudový vklad, který se v průběhu osobní historie naplňuje)
- naznačení podobné očistné cesty pro ostatní – budou-li takto osvíceni tím, co mystikové nazývají „milost“
- dále, že se „skrže“ příjemkyni těchto vizí mohlo souběžně „realizovat“ či „očisťovat“ něco zcela jiného
- že jejich náboženský obsah mohl být „*krycím povrchem*“ (srov.: pohledy C.G.J. v části 5)
- a konečně tezí, že pohled jiného stavu vědomí – zcela odlišného od jakýchkoliv představ nebo možností popisů – nutně nebude a nemusí konformovat s jakýmikoliv popisy a představami vyjádřenými nebo tušenými člověkem za celé údobí jeho existence...

⁸³ Tamtéž, s. 42

⁸⁴ Tamtéž, s. 43

V prvním zjevení Juliana uvádí svou domněnku, že ji zjevení mělo připravit pro čas pokušení... hovoří o lásce, o tom, že „hledáme klid v banálních věcech, které nemohou uspokojit“, a že „žádná duše nemůže najít klid, dokud není odtazena ze všeho stvoření...“⁸⁵, [čímž pravděpodobně naznačuje kontemplativní cestu stažení projekcí z vnějšího světa]. Milost napomáhá ke sjednocení; zjevení byla obdržena „vnitřním zrakem“, vnějším zrakem se jí zdálo, že stále vidí krvácení hlavy Ukřižovaného a popisuje v detailu „velké kapky krve... hnědočervené barvy – neboť krev byla hustá – které se při rozlití staly světle červenými“, krvácení pokračovalo celou dobu její vize, toto zjevení bylo „reálné a podobné opravdovému, *hrůzu vzbuzující a strašné, sladké a milé*...“⁸⁶, a Juliana uvádí, že z něj obdržela „úlevu“, v dalším k němu přistupuje jako k „báječnému přátelství“, které člověk obdržel jako čest a potěšení větší než „největší dary“, a toto fyzické znázornění bylo zjeveno „tak živě, že předvedlo *potěchu srdce* a téměř *delirantní radost* z takového velkého přátelství“⁸⁷. Bez zvláštního zjevení nebo vnitřní milosti (v důsledku působení „*Ducha Svatého*“) nemůže žádný člověk takové věci poznat; Juliana uvádí, že po takovém zjevení ho víra v důsledku milosti uchovává do konce života, a že „zjevení ukazuje, že vše závisí na víře, na ničem jiném“⁸⁸. V dalším uvádí, že po zmizení reálné vize přetrvávalo vnitřní vidění, že spočívala ve svaté bázni a jásání z toho, co viděla, a že přítomným sdělila, že tento den je pro ní den soudu, neboť se domnívala, že umírá.

V deváté kapitole mystička sděluje, že obdržení tohoto zjevení neznamena, že je „dobrá“; v dalším naznačuje, že hovoří o těch, kteří mají být spaseni, a že bude vždy věřit tomu, co udržuje a předkládá církvi svatá, a že byla „rozhodnuta nikdy nepřijmout nic, co by bylo s tímto v rozporu“⁸⁹, a znovu předkládá, že vše zjevené obdržela *v reálném vidění, v pochopení představivosti a duchovním pohledem*, který nemůže odhalit tak otevřeně a plně, jak by chtěla.

Ve druhém zjevení popisuje, jak na vlastní oči viděla před sebou Ukřižovaného na kříži, z něhož viděla něco z Kristova utrpení, a popisuje urážky, plivání a zranění *s bolestí větší než byla schopna popsat*, včetně časté změny barvy; všechno toto

⁸⁵ Tamtéž, s. 68

⁸⁶ Tamtéž, s. 72

⁸⁷ Tamtéž, s. 72

⁸⁸ Tamtéž, s. 73

⁸⁹ Tamtéž, s. 76

viděla „tělesně, avšak tajemně a záhadně“⁹⁰; při jiné příležitosti byla v představivosti zavedena na dno moře, což pochopila, že je možno (v linii víry) prožít v bezpečí těla a duše, bez újmy. Druhé zjevení se jí zdálo natolik obyčejné, že jí to způsobilo *starosti, obávala* se a prožívala *úzkost* z toho, zda se jednalo o vizi, avšak později obdržela „větší vhled“, takže poznala, že se jednalo o vizi. V závěru druhého vidění uvádí, že obsahuje „hledání a vidění“, přičemž hledat může kdokoliv s pomocí „milosti a činit to s pomocí obyčejného myšlení a učení církve svaté“... hledat je podle Juliany možno s „veselou myslí bez škarohlídství nebo melancholie“.

Ve třetím zjevení naznačuje, že „nic se neděje náhodně“, a pokud se to člověku takto jeví, je to kvůli jeho krátkozrakosti a nevědomosti... nutno tedy přiznat, že „vše, co je učiněno, je učiněno dobře“, a následně Juliana uvádí, že jí bylo zjeveno nikoliv jak tvorové „konají sami o sobě“, ale jak „je v nich působeno“⁹¹; následně uvádí, že *člověk* „rozpoznává některé věci jako *dobré* a jiné jako *zlé*“, avšak *jiný úhel pohledu je takto nevidí* (Juliana používá terminologických výrazů vyplývajících z referenčního rámce víry); uvádí, že „s naprostou jistotou viděla“, že smysl nebo účel (obsažený ve výše naznačeném úhlu pohledu a Julianou v celém textu verbálně personifikovaný) není a „nikdy nebude“ měněn⁹².

Páté zjevení pojednává o překonání „nepřítele“, jehož moc je pod kontrolou: pokoušení „Zlým“ je překonáno utrpením Krista. V sedmém zjevení dochází k opakovanému *prožitku potěchy a deprese* – pro člověka je někdy dobré nemít útěchu či úlevu, což „není nezbytně způsobeno hříchem“. Juliana uvádí, že byla naplněna duchovním *potěšením* s ujištěním o věčnosti, což však trvalo velmi krátce a ona začala „reagovat s *pocitem opuštěnosti a deprese* a prázdnoty života“, byla sama sebou tak unavena, že se stěží namáhala žít, tedy žádnou úlevu, pouze víru, naději a činění dobra, *nikoliv pocitové prožívání*, avšak pouze *holá fakta*... Opakovaně však přichází útěcha, znovu bolest, znovu radost a potěšení... V tomto vidění Juliana pochopila, že je pro někoho dobré mít podobnou zkušenost, tj. někdy prožitek „útěchy“, jindy prožitek protikladných stavů.

V osmém zjevení se znovu opakují vize odpovídající utrpení Krista před smrtí, Juliana „viděla Jeho drahou tvář vysušenou, bezkrevnou, s nádechem smrti, stávala se bledší, smrtelnější ... později, ve smrti, ... zmodrala a postupně nabývala hnědavě

⁹⁰ Tamtéž, s. 76

⁹¹ Tamtéž, s. 80

⁹² Tamtéž, s. 81

modrou barvu...“ ... Juliana znovu popisuje barvy a uvádí, že to byla „politovánímhodná věc spatřovat (Krista) změněného v procesu umírání“. Uvádí, že se jí zdálo, jakoby umírání – vzhledem k viděným změnám – „trvalo týden“. V dalším *popisuje detailně* – spolu s výrokem: „Žízním“, který se jí vybavil v mysli, aby zdůraznil fyzickou žízeň – *utrpení* v důsledku „tahu hřebů a váhy svatého těla...“, neboť tyto „velké, tvrdé a bolestivé hřeby“ viděla, a po dalších detailních popisech sděluje, že pohled jí způsobil „*hrozný a velký žal*; byla bych raději zemřela, než vidět“ tělo spadnout⁹³.

Závěrem (17. kapitoly) Juliana uvádí, že toto zjevení Kristových bolestí naplnilo bolesti jí samotnou... celou dobu jeho utrpení „...jsem *osobně cítila bolest* pouze pro něj“, a naznačuje, že kdyby o bolesti o niž žádala věděla předem, byla by před „takovouto modlitbou váhala“. Bylo to zde, kde „*opravdově cítila*“, že miluje Krista mnohem více, než sebe, a že „nemůže existovat žádná bolest srovnatelná s lítostí způsobenou tím, jak byl (Kristus) viděn v bolesti“⁹⁴.

Z 18. kapitoly je pro účely této práce z textu týkajícího se „duchovního utrpení naší Paní a ostatních, kteří milují Krista uvedena věta : „Čím *vyšší, větší a sladší je naše láska*, o tolik *hlubší bude naše lítost* když vidíme našeho milovaného trpět.“⁹⁵. V dalším se Juliana znovu vrací k myšlence, že díky (Kristově) milosti si vybrala „Ježíše pro své nebe“...at’ se děje cokoliv..., také (však) již litovala, že o tuto laskavost požádala, a byla by si rozmyslela svou modlitbu kdyby byla věděla, jaké utrpení to přinese... Zmiňuje *dvě strany* přirozeného stavu člověka-*vnější a vnitřní*, vnější považuje za fyzickou přirozenost podléhající smrti, vnitřní (zde: subjektivní popis; mohlo být překrýváno –viz část 5) za „radostnou, živou“, etc. Juliana kontrastuje hodnotu „nejvyššího krále“ s jeho „ostudnou, skandální a bolestnou“ smrtí ...byla šťastna když pochopila, že *skrže „naši bolest a utrpení“* s ním nyní umíráme na kříži (kap.21).

V třináctém zjevení uvádí, že „hřích nemá vlastní podstatu“ nebo „existenci“, je poznáván pouze způsobovanou bolestí (trvajícím „krátce“), člověka *očisťuje* a dává mu poznat sebe samého, takže „může žádat o milost“. Znovu je vyjádřeno naplnění „lítostí a soucítěním“ při pohledu na (Jeho) utrpení, a také srovnání, že (Kristovo)

⁹³ Tamtéž, s. 89

⁹⁴ Tamtéž, s. 90

⁹⁵ Tamtéž, s. 91

utrpení natolik překračuje cokoliv, co člověk může prožít, že to zastaví *naše vlastní zoufalství* a nářky... vidíme, že to náš hřích zasluhuje, avšak ...*láska* nás omlouvá a je s námi zacházeno se *sympatií a s politováním, s „ dětmi nevinnými a milovanými“* ... Juliana dále hovoří o touze a lítosti, o skutečích natolik špatných..., že se nám zdá zcela nemožné, aby z nich vzešlo nějaké dobro; zvažuje-li je člověk s lítostí a se smutkem, nelze se v kontemplaci uvolnit tak, jak bychom měli, což je způsobeno skutečností našeho zaslepeného rozumu... Uvádí, že chtěla (pokud se odvážila) obdržet „opravdový pohled na peklo a očistec“, nebylo však jejím úmyslem „prověřovat jakýkoliv článek víry, neboť ... pevně věřila“, že peklo a očistec... existují; doufala však „vidět a tedy se dozvědět“ věci vyučované vírou...; zmiňuje dále Židy, i když o nich nebyla „konkrétní zmínka“ jako o těch, kdo způsobili (Jeho) smrt, avšak věděla „vírou“... Juliana uvádí, že byla posílena a poučena dodržovat každý článek víry.

Tam, kde se *velmi chtěla* dozvědět, zda „jistá osoba“, kterou „*milovala*“⁹⁶ bude pokračovat v dobrém životě, který – jak doufala – již započal... zdálo se jí, že tato touha ji sráží, neboť neobdržela žádnou odpověď, pouze rozum jí navrhl, aby tuto věc „vykládala všeobecně a byla obezřelá k laskavosti“ s níž by to Pán vůbec ukázal, a rovněž, že je více úcty, jestliže... je spatřován ve všem spíše než v jakékoliv konkrétní věci... Ve stejné kapitole (35) se znovu zabývá „dobrem a zlem“, přičemž v její interpretaci je zlo Pánem připouštěno; neříká „... samozřejmě, že zlo má nějaký smysl“ (v orig.: „worth“, dosl. překl.: „hodnotu“); za správnou považuje takovou věc, která je tak dobrá, že „nemůže být lepší“.

V 37. kapitole Juliana znovu uvádí rozlišování „zvířecí vůle“ v lidské *nižší* přirozenosti, která si „nepřeje to, co je dobré“, a „božské“ vůle ve *vyšší* části, která vzhledem ke své základní dobrotě nikdy nechce to, co je zlé, avšak pouze to, co je dobré... Při spatřování narušenosti lidského bytí člověk ví, že („B...“) je na člověka rozzloben vzhledem k jeho hříchu, avšak člověk je také pohnut k modlitbě a touží po nápravě svého života podle svých nejlepších schopností, což by mohlo tuto zlobu uhasit... Při neklidu duše je čas k modlitbě, a Juliana si navíc uvědomila, že když „víme, že se musíme modlit...“, je naší touze pomáháno... znovu zmiňuje „*ohromnou touhu*“, týkající se úplného sjednocení⁹⁷. Lidské soudy jsou vzhledem

⁹⁶ Tamtéž, s. 112

⁹⁷ Tamtéž, s. 129

k měnícím se pocitům nestálé, úsudek člověka je zmatený, nesourodý, a toto se projevuje navenek... Juliana došla k poznání, že musí sama sebe „uznávat za hříšnou, a stejně tak si uvědomila, že hříšníci někdy zasluhují „B...“ obvinění a hněv“, avšak „toto obojí... nenacházela“ (tj.: v „B...“). V ubíhajícím životě s našimi tělesnými smysly *nevíme*, co naše *pravé „já“* je... čím blíže jsme štěstí, tím více po něm toužíme, a to jak přirozeně, tak i díky milosti... Můžeme mít „*nějaké vědomí o našem já* v tomto životě prostřednictvím pravidelné pomoci a přispění naší vyšší přirozenosti... avšak nikdy nebudeme plně znát naše „já“, až do poslední chvíle...“⁹⁸. Ve 47. kapitole Juliana znovu rozvažuje otázky milosrdenství a odpuštění, opakovaně se vrací ke *slabosti a narušení* člověka a jeho upadání do hříchu, ke *slabosti lidské vůle* a k *prožívání výkyvů, lítosti a smutku* díky své nevidomosti... cítila v sobě pět druhů činnosti: jásání, smutek, touhu, strach a jistotu naděje... Radost z vizí, které obdržela, nebude trvat během celého života... často naše vidění ztrácíme, a následně se obracíme sami k sobě, abychom na nás nenašli nic dobrého, avšak spíše „zvrácenost tohoto „já“...“, což vyrašilo z původního kořene prvotního hříchu, z čehož všechny ostatní hříchy následují... jsme tedy zmítáni *pocitem* hříchu a bolesti všemi těmito... duchovními a fyzickými způsoby“. Toto je naše selhání, nikoliv „B...“, dále rozebírá působení milosti, a znovu se vrací k tématu, že (pro „B...“) je zloba nemožná, „naprosto nemožná“... „zloba a přátelství stojí vůči sobě v opozici“⁹⁹.

V 51. kapitole Juliana uvádí, že *po dvaceti letech* (do nichž chyběly tři měsíce) od zjevení obdržela vnitřní osvětlení sdělující jí, aby „zvážila všechny detaily a okolnosti ve vizích zjevené“, i když by se domnívala, že byly obyčejné a nedůležité, což začala činit...; v následné kapitole se znovu opakuje téma překvapující směsi dobrého a špatného v člověku (v tomto životě u těch, kteří „mají být spaseni“)... je zde zmrtvýchvstalý Pán, je zde narušení způsobené pádem Adama a smrtí... jsme natolik *zatemněni* a nevidomí, že stěží nacházíme nějakou úlevu... dochází *k výkyvům*, sladké útěchy vymizí a člověk znovu upadá do stavu nevědomosti a tedy do všech možných problémů a potíží... Tyto výkyvy trvají po celý život. Výsledkem je, že máme důvod pro *smutek* i pro trvalou *radost* (příčinou Kristova utrpení je lidský hřích, jeho nekonečná láska ho přivedla k utrpení...). Juliana vidí, že „láska

⁹⁸ Tamtéž, s. 132

⁹⁹ Tamtéž, s. 137

a nenávist jsou nejtěžšími a nesmiřitelnými protiklady ze všeho“¹⁰⁰... Juliana uvádí, že Pán je činný v *nižší části* lidské přirozenosti, což je „zjeveno ve výrazu jeho tváře, která má dvě stránky: jedna nese *smutek* z pádu člověka, druhá *potěšení* z mimořádného zadostiučinění, které pro člověka učinil“... Toto bylo „zjeveno vnitřně“ a bylo to dalekosáhlejší, takový „život a vitální energie, kterou máme v *nižší části* lidské přirozenosti, vyrůstá z vyšší části a sestupuje dolů... prostřednictvím milosti... Tato požehnaná láska je v člověku činná dvěma způsoby: v nižší části jsou *bolesti a vášně, sympatie, lítost, milost a odpuštění*, atd. – všechny velmi důležité; ve vyšší části není nic z tohoto, avšak mimořádná láska a veliká radost... A v této radosti se všechna naše utrpení upravují“¹⁰¹. Téma obou částí se znovu opakuje v kapitole 55: Juliana sděluje, že ji obě složky byly zjeveny v osmé vizi, kdy byla celá její bytost ponořena v usebrání a zkušenost (prožití) Kristova utrpení a smrti: člověk by měl být zachráněn z „dvojnásobné smrti“, a tato záchrana nemůže být naplněna, dokud „Druhá Osoba Trojice do sebe nepojme nižší část lidské přirozenosti“; vyšší část... byla sjednocena v „předchozím stvoření“, podle Juliany byly obě části v Kristu – vyšší, sjednocená, byla plná míru, radosti a požehnaná, nižší – smyslová – trpěla pro naši spásu. I v popisovaném usebrání měla „náznak a vnitřní vědomí“ vyšší části, a znovu uvádí svůj *prožitek* hlubokého *vhledu* do vnitřního bytí – života „vysoké podstaty“¹⁰². Z hlediska „základní podstaty... je člověk úplný. Je to oblast smyslovosti v níž selhává“. Juliana chápe (v rámci jí používané terminologie) „B...“ jako „laskavého Otce a laskavou Matku...“; ve sjednocení (chápáno: mystickém, resp. z hlediska prožitků autorky) je „naším... *opravdovým manželem*, a my jsme jeho *milovanou manželkou* a miláčkem. *Není svou manželkou nikdy znechucen!* „Miluji tě a ty miluješ mě“, říká, „a naše láska nebude nikdy přerušena“¹⁰³.

Opakování tématu smyslové přirozenosti člověka (kap. 58) nachází v textu vyjádření: „je v Druhé Osobě samé, v Ježíši Kristu“; v 59. kapitole se znovu objevují *protiklady* zlo – dobro, milosrdenství a milost... člověk vděčí za své bytí Ježíši Kristu, který „staví dobro proti zlu“, a který je naší „opravdovou Matkou“... „*milé a krásné slovo „Matka“ je tak něžné... mateřství znamená ve své podstatě lásku*

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 153

¹⁰¹ Tamtéž, s. 157

¹⁰² Tamtéž, s. 160

¹⁰³ Tamtéž, s. 165

a *laskavost*, moudrost, vědění, dobro“¹⁰⁴.

Duchovní *zrod* může být u někoho následován hlubším a bolestnějším *pádem*, než kdykoliv předtím – alespoň „se to tak zdá“; potřebujeme padat, a potřebujeme si toho být vědomi, pokud nikdy nepadneme, nepoznáme naši vlastní slabost... (kap. 61); Julianě byla zjevena lidská křehkost a pády, nalomení a neefektivnost, „zraněná pýcha a odmítnutí“... a vše ostatní, co by člověka v tomto životě mohlo potkat, a stejně tak jí byla ukázána „požehnaná moc, moudrost a láska“. Téma hříchu a „*velké touhy*“ po záchraně z tohoto života, časté rozjímání o katastrofách a smutcích vezdejšího bytí a radostech a požehnání v budoucnosti uvádí kapitolu 64; i když by v tomto životě „nebylo žádné utrpení, ale také žádný Pán“, domnívala se Juliana někdy, že by to bylo bývalo více, než by mohla unést; to ji přivádělo do *žalu* a navozovalo větší *touhu*, a znovu zmiňuje svou vlastní „hříšnost a neschopnost“. Takto je znovu uváděna šestnáctá vize (kapitola 66), kde Juliana znovu shrnuje počáteční podmínky svých mystických prožitků (*přechodná ztráta vědomí těla*), prožitek (během spánku), že byla „Nepřítelem“ uchopena za hrdlo, a popisuje detaily tohoto prožitku s tím, že byla „stěží naživu“; uvádí, že kolem byly přítomni lidé, a rovněž „lehký kouř“, který vstoupil dveřmi, doprovázený „velkým teplem a pachem“; po dotazu si lidé kolem „ničeho nevšimli“, a Juliana vyslovuje „požehnání“, neboť věděla, že ji přišel „zastrašovat nepřítel“. Druhé „velké pokoušení Nepřítelem“ je popisováno v kapitole 69 – bylo doprovázeno teplem a pachem, autorka byla plně zaneprázdněna zvládnutím situace, kterou popisuje jako způsobující nauzeu (vzhledem k pachu), strach a neúnosnost, a slyšela „zřetelný rozhovor, jakoby dva lidé hovořili...“, zdálo se jí, že hovor obou „náhle mizel... hovořili o něčem se značnou energií, avšak mumlali tak rychle“, že nerozuměla, co říkali; Juliana se domnívala, že ji to mělo přivést k zoufalství, zdálo se jí to jako ti, kteří se „vysmívají modlitbě růžence vyslovované pouze ústy, bez pozornosti a usebrání...“; Juliana obdržela milost důvěry v Pána a... upokojila duši hlasitým hovorem, jakoby hovořila k někomu jinému v podobné situaci, avšak celá ta věc byla“ „nepodobná čemukoliv předtím“; takto byla „Nepřítelem zaneprázdněna po celou noc“ až do následujícího rána, kdy vše zmizelo a zůstal „pouze pach“, který ještě chvíli trval¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 170

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 186

Přes „obdržené“ uvědomění si, že (kap. 70) víze zmizí, avšak podstata víry potvrzuje, Juliana ve stejný den vízi popřela a řekla „zcela otevřeně“, že mluvila zmateně, avšak vnitřně došlo „detailněji“ k jejímu obnovení... víra je tedy „...střídavě narušována vlastní nevědomostí a „duchovními nepřáteli“ z vnějšku i zevnitř...“; uvnitř víry je člověk se „souhlasem Pána“ zkoušen „duchovními nepřáteli“ a „posilován“; bez opozice víra „nezasluhuje odměny“ – tak uvádí Juliana své porozumění (významu zjevení).

Téma smrtelného hříchu a věčného života se znovu opakuje v kap. 72, stejně tak jako „důvod pro *jásot*, a důvod pro *vzdechy*“; podle autorky (termíny personifikace) „*co je v nás, je i vně*“... Uvědomění si hříchu a cesty k nápravě pod vedením církve svaté přináší (rovněž) „vnitřní *obavy* stahující člověka zpět“; tyto obavy jsou někdy zaměňovány za pokoru, Juliana však rozpoznává následující formy: *slabost* z náhlého *strachu* (z uvědomění si) z vlastní slabosti; obavy z *bolesti* doprovázející *probuzení* ze spánku (v důsledku hříchu); obavy z váhání; a konečně *obavy* z respektu (k něčemu neznámému); „lásky a obavy jsou ‘sourozenci’“; obavy z „respektu k neznámému“ považuje autorka za „svaté“. Uvažování o hříchu ostatních přináší „převrstvení zraku duše“, ledaže bychom takové osoby spoluprovozeli lítostí... Vlastní hřích lze díky milosti vidět i pozitivně a získat *náhled* na sebe samé, neboť nejsme ničím jiným, než „*hříchem*“ a „politování-hodnou bídností“. Juliana uvádí (kap. 79), že se naučila mít strach vzhledem k „vlastní nepevnosti“ – neví, „jak padne“, ani rozsah takového hříchu, avšak na to „nedostala odpověď“. Opakovaný návrat k tomu, aby člověk (vždy) věnoval větší pozornost „*vyšší části*“, a přitom úplně nezanedbával „*vědomí nižší*“ uzavírá kapitolu 82; v úplném závěru (kapitola 86) autorka uvádí, že „tato kniha byla započata darem a milostí („B...“)..., a že trvalo více než patnáct let, než obdržela „duchovní porozumění“ smyslu předchozích zjevení, kterým byla podle jejího podání láska.

3 ANALYTICKO-SROVNÁVACÍ ČÁST

Uvedení

Jedním z implicitních cílů této práce je pokus o zkoumání hnacích sil nebo síly, stojící v pozadí, resp. „pod maskou“ hmotných jevů; předpokládá se, že se jedná

o stav „vědomí“ zcela se vymykajícího jakémukoliv hodnocení z pohledu lidského poznání, a (pouze) hodnocení projevů těchto sil nebo síly v reálném světě by mohlo vést ke zpětnovazební spekulaci, kde však otázka „smyslu“ by byla pouze špatně položenou otázkou. V tomto směru lze chápat *veškeré dění* (tj. dostupné lidskému poznání nebo prožitku) *v reálném světě* jako „*mystické*“, vůči němuž je člověk vpravdě nevidomý, a které v celku adekvátně vystihuje termín „*autonomie pozemských skutečností*“ (jinde termín: „teologie“ pozemských skutečností).

Za jistých okolností se mohou tyto síly *manifestovat*, resp. stát se *do jisté míry vědomými* průchodem „*skrze*“ osobnost a může dojít k tzv. *mystickému zážitku* (spadajícímu do kategorie „soukromých zjevení“) s doprovodným prožitkem *změny stavu vědomí, přeskupení vztahů mezi vědomím a nevědomím, k manifestaci skrytých částí osobnosti, k vnitřní transformaci* doprovázené výraznější *vnější změnou života*, k případné (dočasné) *regresi a znovuprožití* až do té doby *vázaných částí psychické energie*, případně *změně*, kterou jedinec více či méně ani *nezaznamená*, nebo naopak *k manifestaci* nebo *propuknutí psychózy*. Tyto stavy se mohou objevovat v souvislosti s meditativně-kontemplativní a asketickou cestou a budou, pravděpodobně dosti běžně, doprovázeny *akustickými – hlasovými projevy*, a mohou se, spíše snad výjimečně, vyskytnout i spontánně.

Tato práce rovněž sleduje pohled na případné působení *mystického zážitku* ve vztahu k tzv. *očišťování* nebo *očistě*, k *uvolnění vědomí* od vázanosti na předměty a vztahy, k *působení* archetypů v kontemplativní praxi, a konečně možný přínos tohoto přístupu v dynamice současného světa.

Pohled na předchozí reálné postavy a mystické spisy se bude snažit odfiltrovat jejich sugestibilní náboj, dle dostupnosti případně zpřesnit, zda a do jaké míry se jednalo o mystickou očistu v jakémisi „vyšším“ slova smyslu, a do jaké míry se jednalo o užší, tedy více „osobní“ očistu, zde však již s vědomím, že může jít o pohled zavádějící (tedy zda se skrze příslušnou postavu „neočišťovalo něco, co není přístupno lidskému chápání“); obě postavy [ovšem i každý člověk] jsou tak či onak chápány jako „mystický výrok“ a jejich prožitky (vize, akustické aj. fenomény) spíše jako *nevědomím iniciovaný pokus o samoléčbu* [především: prožitkem, aktivací a zapojením nevědomých částí psychiky, případným vybitím zadržovaných energetických nábojů, přeskupením vztahů mezi nevědomím a vědomím a změnou manifestovanou rovněž navenek].

Vidění vztahu člověk – svět bude v této části krátce uvedeno některými výroky učitelského úřadu církve, následně budou uvedeny koncepty C. G. Junga považované za relevantní ve vztahu k části 2 a 3 této práce, pohledy některých komentátorů uvedených mystických spisů, a případně jiných autorů.

3.1 Postavení člověka v dnešním světě – Pastorační konstituce, „Gaudium et spes“

Tato konstituce charakterizuje postavení člověka v dnešním světě výrazy „radost a naděje, smutek a úzkost...“; nové údobí dějin je charakterizováno hlubokými a rychlými změnami, doprovázenými nesnáze a rozšiřováním moci člověka, kterou člověk není vždy schopen plně ovládat; svět je „vlivem protikladných sil násilně rozdělován“¹⁰⁶, stále trvají ostré politické, společenské, hospodářské, rasové a ideologické *rozpory* (GS, čl. 4); tato situace ovlivňuje člověka a brání mu „rozpoznávat trvalé hodnoty, člověk „*kolísá mezi nadějí a úzkostí*“, zmocňuje se ho neklid, statické pojetí řádu věcí je koncipováno jako spíše dynamické a evoluční, což přináší novou a rozsáhlou problematiku, *zasahující tradiční společenství*, společenské vztahy a celkový styl života, dochází ke komplexnosti a *provázanosti vztahů* mezi lidmi, ke zpochybňování přejatých hodnot a k velkému „zmatku v chování i v pravidlech jednání“ (GS, čl. 7); nerovnováha je spatřována již *v člověku samém*, je popisována „nedůvěra, nepřátelství, roztržky a útrapy“, jejichž příčinou a obětí je člověk sám; svět se „jeví... zároveň mocný i slabý...“, konstituce hovoří o uvědomování si nutnosti správného usměrňování sil ... hlubší nevyrovnanost tkví v člověku samém, v němž je *mnoho konfliktních činitelů*, člověk „trpí vnitřní rozpolceností“, *uvědomění si* tohoto „*dramatického stavu*“ je zastíráno praktickým materialismem...; církev věří, že „za všemi změnami je mnoho věcí, které se nemění“ a které mají svůj poslední základ v Kristu (GS, čl. 10).

V oblasti důstojnosti lidské osoby je v otázkách stvoření (Gn 1,27) příčinou vnitřního rozpolcení člověka prvotní hřích, *lidský život sejeví* jako „*dramatický zápas mezi dobrem a zlem*“, člověk cítí, že sám není schopen nápor zla přemoci, takže se cítí jakoby „spoután řetězy“. Chápán jako jednota duše a těla člověk nemá pohrdat tělesným životem, avšak je „povinen považovat... tělo za dobré“, avšak

¹⁰⁶ *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3. s.185

v důsledku hříchu „pocit'uje odboj těla“ (GS, čl. 14). V čl. 18 je zmiňována *úzkost* člověka, *strach* z trvalého zániku i *touha* po dalším žití a křesťanská naděje na „přemožení tělesné smrti“... eschatologickou nadějí se nezmenšuje význam pozemských úkolů, každý *člověk* zůstává „*sám sobě nerozřešenou otázkou, kterou si nejasně uvědomuje*“.¹⁰⁷ Skrze Krista a v Kristu se tedy „osvětluje záhada bolesti a smrti, která nás mimo jeho evangelium drtí“.

I v dalších částech se opakuje téma *napětí* v existujících hospodářských, sociálních, politických a jiných strukturách, jehož hlubším kořenem je zasažení člověka hříchem. Stvořené věci a útvary se řídí „oprávněnou autonomií pozemských skutečností“. Dějiny lidstva jsou nicméně prostoupeny bojem s „mocnostmi temnot“, který se „zrodil na počátku světa“, a člověk je do tohoto stavu zapleten; *překonání* je možné prostřednictvím *očistění* skrze Kristův kříž a zmrtvýchvstání; způsob přeměny vesmíru ani čas není znám, viditelný svět „*zohyžděný hříchem*“ pomine, skrze církve však přichází poučení o „novém příbytku a nové zemi“; stejný článek uvádí, že „nové království“ je „tajemně přítomno“ již zde na zemi, avšak s příchodem Páně bude dovršeno.

Podobně pojednává o lidské osobě, její jednotě, jedinečnosti a jejích mnoha rysech, včetně společenské povahy člověka i „Kompendium sociální nauky církve“, které zde již nebude vzhledem k omezenému rozsahu této práce dále rozváděno.

3.2 Koncepty archetypů a vztahů vědomí a nevědomí u C.G. Junga

3.2.1 „Tajemství zlatého květu“ s „Evropským komentářem C.G. Junga“

Zkoumání procesů kolektivního nevědomí přineslo rozsáhlý komplex jevů. Autor (C.G.Jung) se v úvodu dotýká synchronicity jako „psychologických paralelních jevů“, jejichž souvislost se vymyká kauzalitě. Osnovou vlastní „Knihy života“ je možnost *vymanění se z pout „vnějšího zmateného světa“* a práce na „duchovním těle“; psyché a kosmos jsou koncipovány jako *vnitřní* a *vnější* svět, člověk se „projevuje v podobě množství individuí“, z nichž v každém je podle knihy obsažena *Jednota*¹⁰⁸. Oživování těla je spatřováno jako souhra dvou principů, dále nazývaných *animus* a *anima*. Dochází-li u životních sil k *návratnému a vzestupnému pohybu*, může dojít k *osvobození se od vnějších věcí*, které jsou sice poznávány, avšak zaniká

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 198

¹⁰⁸ JUNG, C.G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 35

touha po nich. Tajemství spočívá *v jednání nejednáním* – ve vědomém jednání s cílem dosažení *nevědomého nejednání*. Při této metodě upadá adept do mnoha *prchavých stavů a proměn*; adept musí zapomenout na tělo i na srdce a učit se „koloběhu světla“; duch se má ponořit do solárního pletiva, prostředkem je zde *kontemplace*, myšlenka probuzená vnějším světem se má sledovat od svého vzniku až po uhasnutí, kontemplace je prokládána *dechem*, nehledáním úspěchu se úspěch „dostaví sám“. Srdce a dech spolu souvisí, fantazie jsou doprovázeny změnou dechu a je rozlišován „vnitřní dech“ a „zevní dech“. *Netečnost* může být *nevědomá* a *uvědomělá*, záměrností adept dosahuje jisté nezáměrnosti, během kontemplace nicméně přicházejí všemožné zápletky a spojitosti myšlenek – nejednáním je zabraňováno, aby se adept nezapletl do tvaru a podoby, dochází k omývání srdce, k *pročišťování* myšlenek a k *nahlížení* prázdnoty; nahromaděné síle je adeptem udělován návratný pohyb, má dojít k „zastavení úniků“¹⁰⁹ a k „udržování proměněného těla“.

V komentáři uvádí C.G.J. možnost širšího a hlubšího pochopení *prožitím*; z jeho pohledů vyplývá, že z hlediska čínské filosofie byly protiklady udržovány v rovnováze, společným substrátem psyché je termín *kolektivní nevědomí*, různé duševní vývojové linie vyrůstají ze společného kmene se společnými instinkty imaginace a jednání, a je naznačována souvislost s „primitivním duševním zdravím“. Osamostatňováním se vědomí dochází k zatlačování nevědomí do pozadí, k odtržení od nevědomého vzoru a k nezávislosti na instinktech, nebo ke stavu existujícím s nimi v rozporu, což může být předzvěstí zhroucení¹¹⁰; z hlediska žádoucí jednoty osobnosti šel Východ odedávna cestou neoddělování obou „pólů lidské přirozenosti“ tak radikálně, že by se vzájemně „ztratily z dohledu“ – střet protikladů byl nicméně hledán cestou *oproštění* se od nich.

Z léčebného hlediska mohlo být zvýšení úrovně vědomí na druhé straně způsobeno *vstupem jiného zájmu* a *relativizováním* původního problému, který *nebyl vytěsňen*, avšak spatřován z jiného hlediska; na afekt je možno nazírat i z hlediska „*jiného vědomí*“, zabraňujícího identifikaci s afektem... podle C.G.J. vyrostl nový zájem nebo impuls zvenčí nebo z nitra... nikdy však „nebyl přivolán úmyslně...“

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 79

¹¹⁰ Tamtéž, s. 98

a vědomě chtěn...“ ... takoví lidé neučinili nic – jednali nejednáním, *ponechali věci jejich běhu*. Vývoj *fantazijního fragmentu* je možné také (pouze) objektivně *pozorovat* a činnost vědomí „odsunout stranou“; znovu je interpretována dynamická interakce vnějšího a vnitřního prostředí, a podle „*zákona života*“ může dojít k „bytostnému obratu“ a k rozšíření, případně k obohacení osobnosti. Člověk je sám sobě úkolem a má si být stále *vědom* toho, *co činí*; osud tedy může být podle C.G.J. přijat *zvenčí* nebo *z nitra*, vývoj je doprovázen duševními stavy, které vyjadřoval text „Knihy života“ pomocí symbolů. Pokus o opětné sjednocení s nevědomými životními zákony by měl vést k dosažení vědomého života; počátek (jednota) spočívá v temnu nevědomí, *pročišťováním* a *očišťováním* se nevědomé stává vědomým, dochází ke *sjednocení vědomí a života* a k tušení bytostného „*Já*“. Vyjádření kresbou (mandala) dochází ke zpětnovazebnímu působení a k jisté formě „magické ochrany“ zabraňující „rozplývání“ nebo chránící proti nežádoucím vnějším vlivům; jistý niterný obsah zahrnuje i „původně vlastněnou a následně ztracenou jednotu vědomí a života“, která má být chráněna a případně i znovu objevena. Kruhový pohyb uváděný v textu má oživit všechny psychologické protiklady a protikladné síly lidské přirozenosti; znovu dochází k popisu tzv. *vnitřního dýchání*, vnímaného jakoby uvnitř člověka dýchala jakási „jiná osoba“ rozdílná od normálního denního vědomí¹¹¹; u mystických zážitků se může objevovat světelná vize, mizení všeobecných tělesných počitků a *prožitek* stavu „*odpoutaného vědomí*“, který nastává zpravidla *spontánně* a „téměř vždy... vyvolává řešení duševních komplikací“ a následné uvolnění „vnitřní osobnosti“ z chronických myšlenkových a emocionálních problémů a může navozovat „bytostnou jednotu“ prožívanou jako „osvobození“. Symbol zahrnující „primitivní analogismus“ může nevědomí takto „oslovit“; takovéto setkání vědomí s nevědomými vstupy není bez nebezpečí, a znovu je poukazováno na obrazec „ochranného kruhu“, který má zamezit „rozplývání proudění“; v extatických stavech se mohou spontánně projevit „autonomní psychické obsahy“ přístupné zkušenosti, které mohou vyvolat „mocné dojmy a účinky“, které lze případně zjistit v duševních poruchách v podobě bludů¹¹². *Z nevědomí se mohou („spontánně“)* vyvinout obsahy, které nemohou být vědomím asimilovány a jsou chápány jako „*spíše komplikované dílčí duševní systémy*“, které

¹¹¹ Tamtéž, s. 113

¹¹² Tamtéž, s. 117

s větší komplikovaností mají více osobní charakter a spoluvytvářejí psychickou osobnost; vyskytují se jak u duševních onemocnění, tak v *případě náboženských jevů* – oživené psychické obsahy jsou projikovány a postupnou prostorovou projekcí mohou být vědomě asimilovány s doprovodnou ztrátou původního autonomního charakteru; tyto „postavy“ nemají být považovány za skutečnost, a C.G.J. se odvolává na pokyny „Tibetské knihy mrtvých“; opakovaný návrat k tématu *odštěpení dílčích psychických systémů* je v korelaci s pojmy „duch“ nebo „bůh“; v tom, co C.G.J. nazývá „posedlostí vědomím“ spojené s *popíráním existence* takových *dílčích autonomních systémů* zároveň spatřuje velké psychické nebezpečí, neboť pak se takovéto systémy „chovají jako vytěsněné obsahy“, a toto vytěsněné se ve vědomí „opět objevuje v nevládní podobě“¹¹³. Tyto autonomní dílčí systémy vnitřně působí, mohou se stát rušivým faktorem, který je později člověkem hledán „někde mimo něj“... posedlost neasimilovaným nevědomým obsahem je charakterizována jako blud...

V následném je *anima* koncipována jako archetyp, animus ženy „sestává z méněcenného úsudku nebo spíše mínění“ a spíše než jedinou postavou ho lze personifikovat určitým množstvím postav¹¹⁴; animu chápe C.G.J. jako osobní – psychický dílčí systém, a rovněž jako *funkci vztahů k nevědomí... uvolnění vědomí od světa* je doprovázeno přinejmenším přerušením „magických nároků věcí“ – je zrušena původní „participation mystique“ a dochází k jisté formě *nazírání... člověk je v důsledku své nevědomosti pod „magickým účinkem... lidí, věcí a okolností“*, je naplněn rušivými obsahy; nepřiznáním „hodností“ spontánně působících veličin nevědomým postavám ... může člověk „propadnout jednostranné víře ve vědomí“, kde „katastrofy jsou ... nevyhnutelné“ vzhledem k přehlížení „temných“ psychických mocností; ty jsou od počátku „*osobní povahy*“, a pouze po jejich „nejdůslednějším uznání... lze pomýšlet na jejich depersonalizaci...“ [tedy také na jistou formu kompenzovaného stavu, který může v zápětí nabýt jiných projevů]; nikoliv tedy „přemoci“ nebo „podříditi si“ jeden z archetypů, avšak spíše připustit nebo uzнат jeho řídicí moc (s vědomím různých směrů takového působení); podaří-li se tedy *uznat* nevědomé a *vzít v úvahu* podle možností nevědomé i vědomé potřeby, může dojít k jisté přestavbě a k přeskupení těžiště osobnosti směrem k *bytostrnému*

¹¹³ Tamtéž, s. 119

¹¹⁴ Tamtéž, s. 125

Já – osobnost pak „trpí již jen ve spodních patrech“ a v „horních“ je „vymaněna ze strastného i radostného dění“¹¹⁵. *Prožití* instinktů může přinést *přirozené odloučení* se od nich... Jejich silné *potlačení* vcelku přirozeně znamená, že se „potlačené nevyvíjí, nýbrž ... *vegetuje s „původní barbarskostí“ v nevědomí“*... nevědomé obsahy se tedy nejdříve musí stát vědomými, aby bylo možno se od nich uvolnit... člověk tak vstupuje do spojení s tím, co je v něm zatím cizí.

Uznáním nevědomí lze také přijít k závěru, že nežije tzv. já, ale že člověk je „žit“ „tím“, což C.G.J. rovněž spatřuje jako *důsledek uvolnění vědomí*.

3.2.2 Autonomie nevědomí in: „Obraz člověka a obraz Boha“

Náboženství je jedním z nejčastějších projevů lidské duše¹¹⁶, je jistým postojem lidského vědomí chápaným jako pečlivé respektování určitých dynamických faktorů pojímaných jako „mocnosti“ – tj. duchové, démoni, bohové... tedy jakékoliv faktory, které člověk zakoušel jako natolik mocné (nebezpečné nebo „pomáhající“), aby na ně bral pečlivý ohled¹¹⁷... Jisté opakované náboženské skutečnosti byly časem zafixovány v rituálu a posvěceny, takže opakování rituálu naznačovalo snahu o navození původní zkušenosti¹¹⁸; jako numinózum je podávána buď vlastnost nějakého viditelného objektu, nebo vliv nějaké „neviditelné přítomnosti“ způsobující zvláštní změnu vědomí; psycholog nemá přihlížet k nárokům různých náboženských vyznání na „jedinou pravdu“, avšak musí se soustředit na lidskou stránku náboženského problému.

Zábrany vyskytující se u pacientů s neurózami při popisech okolností svého onemocnění shledává C.G.J. v „pečlivém respektování určitých faktorů, v jistém strachu přiznat si určité věci a v pocitu nebezpečí uvědomit si sám sebe, a je tedy pokládána otázka, zda je v člověku něco silnějšího, než je „on“ sám¹¹⁹. Neurózy mají bezpochyby psychické příčiny, a duch člověka nemůže uchopit svou vlastní formu bytí – psyché je dokonce „existencí samou“. Existence jisté „rakoviny duše“ jako smrtelného zla pohlcujícího psychickou existenci pacienta s domnělým karcinomem¹²⁰ je jakési spontánní bujení pocházející z té části psychiky, která není

¹¹⁵ Tamtéž, s. 131

¹¹⁶ JUNG, C.G. *Obraz člověka a obraz Boha*. 3. vydání Brno: Nakl. T. Janečka, 2001, s. 11

¹¹⁷ Tamtéž, s. 15

¹¹⁸ Tamtéž, s. 16

¹¹⁹ Tamtéž, s. 18

¹²⁰ Tamtéž, s. 19

totožná s vědomím a která se jako autonomní útvar do vědomí vtírá. Vědomí je chápáno jako „vlastní psychická existence“, ale takto popsany „karcinom“ má svou vlastní existenci nezávislou na člověku samém. U kořene takové představy se nachází psychický komplex, existující jako samostatná bytost chovající se jako vedlejší nebo dílčí osobnosti s vlastním „duševním“ životem a schopností rušit úmysly „já“. Některé komplexy jsou pouze odštěpeny od vědomí, jiné však nikdy předtím ve vědomí nebyly, vyrůstají z nevědomí, a tento stav je charakterizován jistou démonickou mocí; takovéto případy objasňují, proč se lidé bojí uvědomit si sami sebe, neboť něco by přece jen mohlo být skryto „za oponou“; u většiny lidí existuje z hlediska možných obsahů nevědomí jistá primitivní „bázeň před bohy“ a tajný strach před velkými nebezpečími duše – strach, který je více než odůvodněný. Při určité disharmonizaci (např. zvýšené zátěži) vystoupí ihned síly, které již nelze vysvětlit osobními motivy; žijeme tedy stále na jakémsi vulkáně, v začlenění do davu se mohou rozpoutat dynamismy „kolektivního člověka“ – démoni a bestie skryté pod prahem vědomí, kde je nevědomí „stále připraveno vyrazit...“; neexistuje zatím známý lidský ochranný prostředek proti ničivému výbuchu.¹²¹

Na příkladu Gilgameše je dokládáno, jak Gilgameš díky svým varovným snům unikl pomstě bohů. Hlavním tématem je primitivní strach a odpor vůči všemu, co hraničí s nevědomím, a možnost tzv. ztráty duše u primitivních národů chápáno tak, že část duševní energie odplyne zpět do nevědomí, a že dokonce i zcela obvyklá emoce může způsobit velkou ztrátu vědomí. Formy zdvořilostních rituálů a vytváření oblasti tabu jako určitých ohraničených psychických oblastí - případně i jiné formy „magických rituálů“¹²² - mají za cíl ubránit se proti neočekávaným a nebezpečným tendencím nevědomí; za poslední dvě tisíciletí přebírá zprostředkující a ochrannou funkci mezi člověkem a těmito vlivy instituce křesťanské církve. Sny mohou poskytnout jisté informace o obsahu neurózy, symptom je viditelnou částí rozsáhlého podzemního kořenového pletiva, a proniknutí do tohoto rhizomu by znamenalo dostat se ke kořeni nemoci. Psyché (spíše: některé vrstvy) je možno si představovat jako „jemnohmotné tělo“, v němž mohou bujet „jemnohmotné nádory“.

Označení *anima* vyjadřuje jistou koexistenci mužského a ženského prvku v jednom těle, často se objevujícího ve snech jako postava ženy; stejně tak se

¹²¹ Tamtéž, s. 25

¹²² Tamtéž, s. 25

objevuje postava mužského typu s názvem *animus*, nevědomí je zpravidla personifikováno těmito postavami¹²³ chovajícími se jako dílčí osobnosti inferiorního charakteru a iritujícího vlivu (empiricky se mohou za jistých okolností demonstrovat jako dvě masky, a vcelku běžně se projevují hlasovými produkcemi).

V části pojednávající o dogmatu a přirozených symbolech se opakují úvahy o vztahu nevědomí, vědomého já a produkce snů. V hlubších vrstvách svého racionálního vědomí nese s sebou člověk celou minulost. Hlas, objevující se ve snech, pronáší vždy jakousi „významnou narážku“ nebo „autoritativní prohlášení“, a podle C.G.J. představuje takovýto hlas důležitého a snad i rozhodujícího představitele nevědomí¹²⁴. Jung dodává, že vůbec neví, odkud hlas pochází, že takový hlas nemůžeme tedy označovat za „vlastní“, a lze tedy předpokládat, že osobnost člověka se skládá z neurčitelně stanovitelného pozadí nevědomí a z vědomí a ze všeho, co je do něj zahrnuto. U každé osobnosti existuje jakési „komplementární Něco“, složené z neznámých faktorů označovaných jako nevědomá část osobnosti. Není známo, z čeho se takové faktory skládají, mohou mít psychickou povahu srovnatelnou s povahou vědomých obsahů, vědomé „já“ je koncipováno jako zahrnuté nebo podřazené v jakémsi vyšším „bytostném Já“, které by mohlo představovat centrum nedefinovatelné psychické osobnosti; existuje tedy rozsah psyché chápaný Jungem jako obsáhlejší nebo úplnější než vědomí, přičemž hlasový projev by mohl vycházet z nějakého jiného „jáského“ centra¹²⁵. C.G.J. uvádí, že velká většina (vzdělaných) lidí se skládá z dílčích osobností nebo podosobností. Při pokusu o popírání hlasu se neuróza jistého pacienta ihned vrátila; uchopení tzv. fragmentu jako něčeho existujícího v rámci psychiky se svým „vlastním vědomím“ (dodejme bez možnosti volního ovlivnění) znamená (přinejmenším) neurózu pro pravděpodobně velké množství lidí; na druhé straně mohou být lidé nacházející se v takové situaci „úspěšně chráněni před bezprostřední náboženskou zkušeností, která by snadno mohla být nad síly člověka“; C.G.J. uvádí následné krize, strach před šílenstvím, zoufalství a deprese po prodělání takových bezprostředních zkušeností, vyzdvihuje mimořádnou důležitost rituálu a dogmatu přinejmenším jako metod duševní hygieny, a praktikujícím katolíkům „bez výjimky“ radí, aby chodili ke svatému přijímání jako ochranu před bezprostřední zkušeností, u níž uvádí „strašnou

¹²³ Tamtéž, s. 46

¹²⁴ Tamtéž, s. 56

¹²⁵ Tamtéž, s. 59

dvoznačnost¹²⁶ [C.G.J. chápe v tomto kontextu pacientovu neurózu jako obranu proti těžkému riziku...].

Jako archetypy jsou chápány obrazy nebo formy kolektivní povahy vyskytující se snad v celé historii lidstva¹²⁷. Autor se domnívá, že naši předkové projikovali své nevědomé obsahy do hmoty, archetypové formy čtverce, kruhu a symbolické významy čísla 4 směřují podle něj k aspektům a částem jednoty. U muže představuje *anima* nevědomí s až dosud potlačenými nebo z vědomí vyloučenými obsahy, a muž tedy „klade své *animě* odpor“; [potlačení odpovídá podle C.G.J. „vědomému morálnímu rozhodnutí“, vytěsnění pak „sklonu zbavovat se nepříjemných rozhodnutí...“; potlačení může způsobit „utrpení, konflikt, zármutek...“¹²⁸].

Stín představuje rozsáhlou oblast inferiorních vlastností a tendencí a je podle C.G.J. o to hustší a temnější, čím méně je ztělesněn a začleněn ve vědomém životě člověka. Při vědomí vlastní méněcennosti je zde „vždy šance ji korigovat“; oblast stínu se v dynamické interakci vnějšího a vnitřního prostředí stále mění, neseme s sebou „primitivního a méněcenného člověka“¹²⁹ a podle C.G.J. je třeba hledat cestu soužití stínu a vědomé osobnosti... pouhé potlačení stínu není lékem a bez „lepšího já... ani stín nemá žádný smysl...“. Tzv. smíření těchto protikladů zaměstnávalo mnohé filozofy již ve starověku. Somaticky vázaná entita - „ten druhý v člověku“ - je zde již nazýván *protivníkem*, tj. nepřítelem, odpůrcem, a biblicky „d'áblem“¹³⁰. V psychologické existenci člověka jsou tedy *rozporné tendence* ve smyslu snahy o identifikaci s „nižším člověkem“ a s „vyšším člověkem“, přičemž C.G.J. snahy o potlačení inferiorní složky v sobě pokládá u „vzdělaného a kultivovaného člověka“ za běžné; opětový návrat k pohledu na člověka ve smyslu jeho celistvosti nebo celku je znovu zastřešován výrazem „bytostné Já“. Stažení projekcí z vnějšího světa znamená mj. i konfrontaci se svým stínem; nevědomí tedy představuje neznámou oblast s neznámou rozlohou a v omezujícím smyslu ovlivňuje vědomí a jeho slovo. U nadvlády nevědomí hovoříme o posedlosti nebo nesvobodě; tzv. moci a síly jsou v člověku a jeho „já“ je příliš malé a jeho mozek je příliš křehký na to, aby dokázal připojit, začlenit a asimilovat projekce stažené z vnějšího světa – může dojít

¹²⁶ Tamtéž, s. 65

¹²⁷ Tamtéž, s. 73

¹²⁸ Tamtéž, s. 101

¹²⁹ Tamtéž, s. 103

¹³⁰ Tamtéž, s. 104

k „rozskočení se mozku i „já“¹³¹ (pozn.: s výjimkou některých stavů dosahovaných kontemplací). Člověk žije nevědomě archetypové formy, zdá se, že je však téměř nemožné stanovit zákony působení toho kterého archetypu. C.G.J. hledal (a nacházel) paralely mezi snahou o sjednocování aspektů lidské existence a starou hermetickou filosofií a alchymii: Mercurius byl hlavním předmětem zájmu starých přírodních filosofů a tzv. „bílý člověk“ vznikající v hermetické nádobě jsou autorem uváděni do kontextu s konceptem bytostného „Já“, rovněž však v souvislosti s termíny „duch“, „démon“, „skrytá přirozenost“, apod. Návraty k paralelám středověku jsou spatřovány jako pokus o zlepšení stavů rozštěpu; myšlenky polohmotného pneumatu ztotožňovali alchymisté s oxidy a dalšími sloučeninami, kámen obsahující ducha je nazýván „prima materia“, a řecká alchymie z prvního století se zabývala pojmem „zázračná voda“. Jako archetyp chápe C.G.J. rovněž i strukturní podmínku psyché spojenou s mozkiem. Existuje dosti velký počet lidí, kteří musejí brát svoji vnitřní zkušenost vážně, chtějí-li vůbec žít, a kteří mohou volit pouze mezi „děblem a Belzebubem“; zde se jedná o otázku *prožití zkušenosti*, nikoliv o otázku víry; (pozn.: taková volba naznačuje jednak nutnost hledání „diplomacie“ pro únosné přežití, jednak vcelku reálnou zkušenost nutného *posunování ega* v takovéto situaci.). „Nikdo nemůže vědět, co jsou poslední věci“, náboženská zkušenost extra ecclesiam je „subjektivní a je vystavena nebezpečí nesmírného omylu...“, lidské vědomí je vydáno tomu, co je neurčité a neurčitelné¹³².

V oblasti zabývající se psychologií a symbolem ve mši zdůrazňuje C.G.J., že „skutečnosti víry se nacházejí mimo oblast psychologie“. U vize Zosima z Panopole proniká z některých snových vizí sen do bdělého vědomí, jde o „vnitřní rozmluvu s kýmisi druhým – neviditelným“, jednou nazývaným „vlastní dobrý anděl“, duch – důvěrník, rovněž také „démon planet“, ovládaný magickými prostředky. Kněz objevující se v první vizi v různých podobách je rozštěpen na dvě vzájemně se prolínající postavy, obětující podstupuje utrpení a je sám obětován probodnutím nebo stětím, rituálním roztrháním a vlastním sebepozřením; je nazýván „mužem kovů“ nebo „strážcem duchů“, a je naznačena spojitost se „společníky – duchy kovů“, magicky donucenými.

¹³¹ Tamtéž, s. 118

¹³² Tamtéž, s. 140

Tzv. „věštická hlava“ zahrnuje předpoklad, že jistá část psyché se sídlem v hlavě odpovídá pojmu „nevědomí“ na takovém stupni, na němž bylo vědomí [„thymos a frenes“] lokalizováno v hrudi.¹³³ [podle antických představ se jedná o takto lokalizované části psyché, jinde jsou zmínky o „vědomí plic a útrobu“, které C.G.J. přirovnává k určitým archetypovým formám vědomí.]

Koncept individuačního procesu prolíná úvahami autora o psychologii mše; hranice neurčitě rozsáhlého nevědomí nelze stanovit, vědomí je v něm obsaženo, v průběhu vývoje si „rozsáhlejší osobnost“ může postupně podřídit „já“, přičemž takovéto rozšíření vychází z nevědomí, jehož ohraničení nelze stanovit. Člověk existuje (alespoň z hlediska představ) jako mikrokosmos osudově spojený s makrokosmem, autonomie vědomí umožňuje – přes veškerou „kauzální vázanost“ – hovořit o pocitu svobody. Je-li diskrepance mezi nevědomím a vědomím uvědomována, je naznačováno možné řešení: je-li „bytosné Já“ nevědomé, odpovídá pojmu superega a vytváří zdroj trvalých „mravních konfliktů“; stažením tohoto pojmu z projekce se pak člověk může stát svým vlastním „ano“ i „ne“, a tento stav by měl působit jako jednota protikladů. Tzv. „bytosné Já“ je člověku však pro svoji „rozsáhlejší povahu“ skryto, sebeuvědomění je pro člověka to nejméně příjemné (pozn.: z hlediska této práce chápeme, že jakési *úplné sebeuvědomění* je prakticky *nemožné*); podle C.G.J. se jedná o „spojování odtržených částí vědomí volným výkonem“¹³⁴, čímž by se měla rušit jakási oddělená existence v psyché a měl by vymizet zdroj konfliktů. Tzv. „levé“ a „pravé“ síly se mohou sjednotit v nějakém energetickém spádu; člověk může být zaplaven „matoucím množstvím totožností“, z nevědomí je možno některé obsahy pouze tušit, a nevědomí má sklon „personifikovat se jednotným způsobem, jako by mělo ... jednu podobu nebo pouze jeden hlas“. Postava tzv. vyššího člověka v sobě může obsahovat spojení levých i pravých sil, mocností, „démonů“, i „d'ábla“ samého, pouhé vědomí existence takového tajemství může přivést člověka ke konfrontaci s jeho vlastní temnotou, mělo by ho varovat a nahánět „prospěšnou hrůzu“ před tím, čeho je schopen, a konečně by se měl „chránit toho, aby s ním zaměňoval své „já““. Člověk by mohl být schopen ovládat resp. zvládat *rozpor své přirozenosti* pouze na základě zkušenosti s duševním procesem, který je na člověku nezávislý a je chápán jako jistý

¹³³ Tamtéž, s. 203

¹³⁴ Tamtéž, s. 209

„kompenzační faktor přesahující vědomí“, a o kterém člověk snad může mít jisté vědomé a reflektované poznání¹³⁵ (pozn.: nikoliv tedy vlastní silou).

U „Odpovědi na Joba“ se vyskytují zkušenosti člověka přicházející zevnitř i z vnějšku, a je bezpředmětné dávat jim racionálním výkladem nějaký smysl: je tedy lépe „připustit si afekt a podrobit se jeho násilí než se ho zbavovat „intelektuálními operacemi“... nebo „emočně vedenými úniky““.¹³⁶

Pod pojmem „psyché“ je naznačována „největší možná temnota“ jakou si lze představit, člověk je odedávna ohrožován tzv. ztrátou duše, a možné nebezpečí ignorování iracionálních daností by mohlo vést k „udělání účtů bez hostinského“; v nevědomí je tedy přítomno vše, co je ve vědomí zavrženo (pozn.: z hlediska této práce rovněž i to, co vědomí *nemůže* a *možná také* i z nějakých „vyšších“ důvodů *nesmí*, resp. není schopno přijmout), a „čím křesťanštější je vědomí, tím pohanštěji se chová nevědomí“¹³⁷. Původní „pohanské obsahy“ byly těsně pod prahem vědomí, ve spojitosti s postavou „Krista“ uvádí autor znovu pojem „bytostného Já“ jako spojení protikladů; stín bude pravděpodobně o to hlubší, čím více si vědomí „přisvojuje povahu světla“.

3.2.3 Syzygie, stín a bytostné „Já“ in: Aion

Komplexní faktor vědomí nazývaný „já“ nelze vyčerpávajícím způsobem popsat, a (na úrovni člověka) spočívá na somatickém a psychickém základě; C.G.J. rozlišuje u obou vědomé a nevědomé faktory, přičemž u psychické báze definuje obsahy dočasně podprahové, dále nevědomé (tj. takové, které nelze „libovolně reprodukovat“), a konečně obsahy uvědomění nedostupné. Vzhledem k tomu, že nevědomou část osobnosti nelze pojmout, úplný popis osobnosti je tedy nemožný, a *bytostné Já* je tedy koncipováno jako nikoliv úplně postižitelná, avšak existující celková osobnost, k němuž se „já“ chová jako část k celku (a je mu případně podřazeno). Tzv. svoboda vůle je tedy omezena jak objektivními (tj. vnějšími) okolnostmi, tak i touto subjektivní daností vnitřního světa (pozn.: tato diplomová práce rozlišuje proměnlivost prožitků v dynamické interakci mezi vnitřním a vnějším prostředím).

¹³⁵ Tamtéž, s. 271

¹³⁶ Tamtéž, s. 286

¹³⁷ Tamtéž, s. 385

Stín, anima a animus jsou archetypy, chápané jako nejčastější a osobnost nejintenzivněji ovlivňující a rušivé vlivy, a C.G.J. je zařazuje do obsahů kolektivního nevědomí¹³⁸. Rozpoznání stínu vyžaduje „značné nasazení“, jde o uznání „temných aspektů“ osobnosti jako „skutečně existující“; *stín* představuje „jistou autonomii“ emocionálního charakteru, která může nabýt posesivní nebo obsesivní povahy – afekt se (převážně) dostaví na místech „nejnižšího krytí vrstvou vědomí“ a zároveň zjevuje přítomnost ... nižších vrstev osobnosti. Uvědomování si stínu, a jeho případné (dílčí) začlenění do vědomé osobnosti souvisí s *projekcemi* (jejichž rozpoznání bývá zpravidla nemožné; pozn.: možná jde i o jistou formu „ochrany“ realizující se v *participation mystique*) a s „tvrdošijným odporem“; člověk musí tedy být – alespoň v některých případech – ochoten přinejmenším připustit, že by „mohl nemít pravdu, aby byl ... ochoten zrušit emocionálně zabarvené projekce“¹³⁹ (pozn.: v situaci obrany z důvodů nezbytné *ochrany života nebo zdraví* je dokonce *nezbytné* si takovouto projekci udržet, a pak lze archetyp *stínu* spatřovat i jako primární „ochranný vklad“).

Dva vzájemně korelující archetypy – *animus* ženy a *anima* muže jsou charakterizovány vysokou mírou neuvědomění si a autonomií, což vysvětluje „tvrdošijnost jejich projekcí“; *stín* si lze tedy „snadněji“ uvědomit, kdežto *animus* a *anima* nebývají za „normálních okolností“ téměř nikdy rozpoznány (pozn.: přechodové kontemplativní stavy to někdy umožní, za předpokladu jistého „posouvání ega“; tyto stavy jsou však pro osobnost natolik „neúnosné“, že lze považovat za jisté vysvobození opětné rychlé „ztotožnění se“ s jedním, resp. „s protihrou“ obou archetypů).

U *syzygie* navozuje C.G.J. jako jeden z faktorů tvořících projekci (u syna) *imago matky*, následně nazývané *anima* a představující psychickou skutečnost zahrnující „dramatický obsah“ nevědomí, který může vystupovat „*personifikovaně*“, a je chápán jako „spontánní produkt nevědomí“ se „zřetelnými vlastnostmi“ ženské bytosti.¹⁴⁰ Tak, jako je muž kompenzován „prvkem ženským“, je žena „kompenzována“ prvkem mužským. Prvním nositelem projektujícího faktoru je pro *dceru* otec, C.G.J. koncipuje nevědomí ženy jako „předznamenané“ mužským faktorem tvořícím projekci a nazývaným u ženy *animus*. Vedle (empiricky

¹³⁸ JUNG, C.G. *Aion*. Brno: Nakl. T. Janečka, 2003, díl 9/II, s. 18

¹³⁹ Tamtéž, s. 139

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 23

a prožitkově) až *destruktivních* či *drtivých* vlivů rozlišuje C.G.J. u obou těchto archetypů i „pozitivní aspekt“, *animus*... rovněž „personifikuje nevědomí“ a může sehrávat (za jistých okolností) roli prostředníka mezi vědomím a nevědomím... C.G.J. přiznává, že možnost rozlišení nebo případné eliminace působení obou archetypů je „nesmírně obtížné“ vzhledem k vyplňování „jáské osobnosti“ (pozn.: nedojde-li ke stavu nebo k pocitu jejího vyprázdnění v důsledku kontemplace, případně již „odžitých“ a tedy v průběhu života realizovaných částí psyché) a přiznává jim „*silné sugestivní působení*“ a hypnotický vliv... „způsobující „*fascinaci*“ vědomí“. Nahlédnutí *stínu* je snazší než nahlédnutí *animy* a *anima*, a je tedy mnohem těžší uvědomit si vlastní projekci animy nebo anima; jejich uvolnění lze chápat jako *léčivé*. Podle C.G.J. se v obou archetypech projevuje „autonomie kolektivního nevědomí“ jehož obsahy personifikují a které mohou být případně (pozn.: zčásti) integrovány do vědomí stažením projekcí; pokud se tendence vědomí a nevědomí příliš nerozcházejí, mohou se chovat „*relativně neškodně*“, při disharmonii se tzv. „*neškodná funkce*“ personifikuje a vystoupí proti vědomí jako „*fragmentární duše*“ působící jako jistá forma disociace osobnosti; obě „postavy“ potom mohou představovat „rušivý přírůstek“ (pozn.: při nepochybné „vnější nouzi“ mohou snad případně zprostředkovávat i ochrannou funkci). C.G.J. oba archetypy koncipuje jako „*nazírání a libovůli se vymykající*“ a vědomí přesahující faktory na straně jedné, na straně druhé považuje za jeden z „nejdůležitějších úkolů duševní hygieny“ věnovat *symptomům* nevědomých obsahů určitou „trvalou pozornost“, neboť funkce nevědomí také do jisté míry kompenzuje nebezpečí „jednostranných cest“, jimiž se vědomí může ubírat...; oběma archetypům C.G.J. připisuje i „*osudovost*“ z – lidského hlediska – tragických dopadů, a jsou rovněž pojímány jako „*božský pár*“, jehož „moc roste“ úměrně tomu, do jaké míry je jejich (*zprostředkující*) funkce nevědomá. Podle C.G.J. oba archetypy působí a mohou být rozpoznány pouze při projekci „prostřednictvím vztahu“ (k opačnému pohlaví), a k pojmu *celosti* by u ženy chyběla ještě *chtonická* matka, a u muže „*archetyp*“ moudrého starce (pozn.: empirie naznačuje i jiné možnosti).

Stažení projekcí a integrace obsahů (kolektivního) nevědomí zvětšuje obsah pole vědomí; je třeba nicméně stále kriticky rozlišovat mezi postavami nevědomí a „já“, aby nedošlo jednak k *asimilaci* „já“ *bytostným* „Já“, a stejně tak – jistým náhledem – zabráňovat *inflaci* „já“. Na jedné straně je v této hře protikladů nutno v dostupné

míře *zakotvovat* „já“ v reálném světě vědomí a *posilovat vědomí pomocí adaptace*, přílišné „vytažení“ vědomí na druhé straně nahrává projekcím směrem navenek, postavy nevědomí mohou být „psychologizovány“ a *bytočné* „Já“ může být „*asimilováno* „já““; C.G.J. naznačuje v podobných případech existenci jiné „nevědomé autority“, která „ukončí pochybnosti“ tzv. „řízením osudu“, které lze chápat jako vnější i vnitřní „autoritu“¹⁴¹, která je „apriori“ přítomná v síle tendencí zápasících o rozhodnutí; (pozn.: z hlediska této práce je člověk průsečíkem vnitřních a vnějších sil, které nacházejí svou „realizaci“ v něm). C.G.J. chápe jako „psychologicky správnější“ být v souladu se *zvyky života našich předků* a chovat se tedy tak, jak člověk „konal všude a ve všech dobách“; při jisté shodě (pozn.: s přihlédnutím k možnostem stále se prohlubujícího zapadání do hmoty popisované např. termíny „vědecké poznání“, apod.) s danými možnostmi tzv. globalizace (pozn.: ani zde však nelze nevidět možný záměr přesahující lidské poznání a chtění) by člověk měl „rozumnou naději na životní možnosti“. Termíny *daimonion* a *daimón* označuje C.G.J. „*určující sílu*“ chápanou jako „*síla prozřetelnosti a osudu*“¹⁴² (pozn.: rozlišujeme ji nikoliv jenom jako přistupující k člověku z vnějšku, avšak nevyhnutelně působící i zevnitř).

Archetypy jsou předznamenávány rovněž jistou „atmosférou... citlivosti, trýznivé intimity, bezpodmínečnosti... a tajemství“, v nichž se vyjadřuje i „relativní autonomie“ obou postav; předpokladem – byť dočasného pocitu – „celosti“ je tedy dosažení *uvědomění si* a intelektuálního *rozpoznání* včetně *emocionálních obsahů* zmiňovaných archetypů; psychické procesy se pojí s *citovým zabarvením* indikujícím míru, v níž se *hra protikladů* příslušného subjektu dotkla (tj.: jak mnoho pro něj znamená), a člověk tedy má „*psychologicky nejvíce to, co skutečně prožil*“, a pouze intelektuální pohled bude v takových situacích znamenat velmi málo: jde tedy o *pochopení prožitkem*. Strach z nevědomí bude u většiny lidí (při náznacích existence *syzygie*) „stupňován až k panice“, neboť jde vskutku o takové psychické obsahy, které pronikají do vědomí v psychózách (nejčastěji ve schizofrenních onemocněních a v jejich paranoidních formách); C.G.J. charakterizuje „překonání tohoto strachu“ jako „morální výkon“ značných rozměrů; *stín, syzygie a bytočné*

¹⁴¹ Tamtéž, s. 35

¹⁴² Tamtéž, s. 36

„Já“ jsou tedy řazeny mezi psychické faktory do jisté míry poznatelné v důsledku „úplné zkušenosti“¹⁴³: jde o *pojmy* v psyché „definované“ v důsledku prožívání („skutečnosti“), a jako takové mohou být empirií a zkušeností – alespoň prchavě – do jisté míry „objasněny“. Archetyp *bytostného Já* je znázorňován postavou *Krista*, tento symbol však z *psychologického hlediska postrádá celost*, jelikož „*temnou stránku věcí*“ nezahrnuje¹⁴⁴, a C.G.J. se znovu vrací k otázce *stínu*, kdy *světlo* a *stín* tvoří v „empirickém bytostném *Já* paradoxní jednotu“, a kde *povaha kyvadla* naznačuje „*dvojnáčnost pohybu*“¹⁴⁵. Od jisté úrovně povede další vývoj vědomí více či méně k „bolestnému rozpoznávání rozporu“ v důsledku „dvou nesjednotitelných protikladů“; jakési „konečné rozhodnutí“ lze ponechat „*daimónu*“ konkrétní osobnosti; jednou jsou „skutečnosti“ označovány jako „*dobré*“, jindy jako „*špatné*“ nebo „*zlé*“. Ten, kdo je podle C.G.J. „úplný“, pozná, jak „nesnesitelný je si člověk“¹⁴⁶. Je lépe *vědomě* a *záměrně* sestoupit do „*jámy*“ – *je-li to komu předurčeno* – než do ní „*střemhlav spadnout*“. Nedojde-li k „*uvědomění určité vnitřní skutečnosti*“, může se tato „*skutečnost*“ odehrát jako „*osud*“ vně. (pozn.: vyslovujeme zde pouhý náznak domněnky, že by kontemplativní přístup mohl některé takové danosti mající charakter osudu zmírnit nebo do nějaké míry „duchovně-duševním“ by-passem „obejít“).

3.2.4 Vztahy mezi „já“ a nevědomím in: „Osobnost a přenos“

Vytěsnění je proces nastupující podle C.G.J. v časném dětství a trvající po celý život; nevědomí by se mohlo takto jevit jako obsahující pouze vědomé části osobnosti vytěsněné výchovou; není tomu ovšem pouze takto, ale do nevědomí je třeba zahrnout i veškerý podprahový materiál. C.G.J. se domnívá, že nevědomí se „trvale zaměstnává“ přeskupováním svých obsahů; taková aktivita je však nezávislá pouze u patologických případů, a za běžných okolností je nevědomí s vědomím ve vztahu kompenzace. Bylo by žádoucí, aby pacienti vytěsněné a s vědomím znovu spojené obsahy podrželi a zabudovali do svého života [C.G.J. dovozuje, že to na nevědomí „nedělá žádný dojem“; empiricky to lze potvrdit, stejně tak lze potvrdit, že *podržení jednou vytěsněných obsahů* bude *spíše krátkodobé* a v interakci sil jinými

¹⁴³ Tamtéž, s. 41

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 48

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 51

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 74

obsahy vědomí *překrývané* nebo i nevědomím znovu absorbované]. U některých stavů může dojít volním aktem k *přervání emocionálních* pout a k přetečení psychické energie s aktivací původně nevědomých částí psychiky [kontemplativní přístup *může* takovéto stavy buď *odkrýt*, nebo *iniciovat*: tak či onak dojde k *oživení* a *uvědomění* si předtím nevědomých částí psyché, do nichž nelze *volním aktem* zasáhnout. V lepším případě lze hovořit o *psychospirituální krizi*, v jiných případech o *psychóze* – *akustické oživení* takových částí psyché je *téměř nevyhnutelné*].

C.G.J. se opakovaně zabývá převáděním (po následném rozlišení) osobní vrstvy nevědomí do vědomí a tím rozšiřování rozsahu osobnosti. U zděděných archetypů existují v hlubších vrstvách nevědomí relativně „oživené“ kolektivní obsahy a autor používá termín „zdeděné ražení drah“. Lidskou povahu zaplňuje velké množství stínu; u chorobné psychické inflace „to... myslí a mluví v něm“, a zde podle C.G.J. spolupůsobí i vliv vrozené slabosti osobnosti vůči autonomii obsahů kolektivního nevědomí. Kolektivní psyché – jak se zdá – tvoří tedy nižší, resp. hlubší části psychických funkcí. U osobního vývoje psychiky dochází následkem rozpoznání „neslučitelné povahy protikladů“ k zápasu o vytěsnění [pozn.: v kontemplaci mohou být tzv. protiklady alespoň dočasně vynulovány]. *Maska – persóna* vytváří jistý obal, který C.G.J. začíná chápat jako určitý výřez z kolektivní psyché, jakýsi „kompromis mezi jedincem a společností“¹⁴⁷, nic tzv. skutečného, pouze jakési zdání nebo dvojrozměrná „existence“ (jméno, titul, úřad...). Rozpouštěním persóny by mohlo dojít k méně kontrolovaným vlivům kolektivního nevědomí a vědomá osobnost by se mohla začít nevědomě posunovat v důsledku těchto vlivů (pozn.: otázkou je, nakolik se toto neděje i bez tzv. rozpouštění persóny). Po ztrátě rovnováhy je možno pokoušet se vytvořit jakousi novou rovnováhu, pokud je ovšem vědomí schopno *pochopit, přijmout* a *asimilovat* nevědomé obsahy. Jedna z možných cest alespoň korekce někdy až destruktivních sil obsahů kolektivního nevědomí je možnost *regresivního obnovení* ztracené persóny, kdy dojde k jejímu omezení, zmenšení a k větší racionalitě než předtím. Zde C.G.J. uvádí, že „některé rány osudu se zhojí..., jiné mohou člověka zlomit nebo zmrzačit“; nevědomí nelze však odejmout všechnu energii, neboť působí stále a jeho libido mu nelze s definitivní platností odebrat...; podle autora se nevědomí může účinně postavit „*nepochybná vnější nouze*“, vnitřní stav se tak mění ve vnější, a tak člověk rozpozná venku „*tvář, která na něj předtím*

¹⁴⁷ JUNG, C.G. *Osobnost a přenos*. 3. vydání. Brno: Nakl. T. Janečka, 1998, s. 42

zírala zevnitř“. Léčivou sílu má pouze to, čím člověk skutečně „je“ (pozn.: spíše *zkušenost prožitku*), regresivní obnovení persóny může být účinné pouze za jistých okolností.

Vedle regresivního obnovení persóny je další možností (relativního) osvobození se z vlivů kolektivního nevědomí identifikace s ním... Cesta procesu individuace je možností přesahující oba předchozí stupně a představovala by osvobození *bytošného Já* ze sugestivních vlivů nevědomých obsahů a z falešných obsahů persóny. Některé vnitřní procesy jsou zpočátku *podprahovými*, avšak někdy mohou nabýt prvku *vpádu*, který se svým způsobem připravoval po celý předchozí život. C.G.J. znovu uvádí existenci „*dílčích duší*“ a rovněž praktickou nemožnost pouze přibližného uvědomění si *bytošného „Já“*, jehož „totalita“ zahrnuje neurčitelné a neurčité množství nevědomí. U konfliktu mezi tzv. „dobrem“ a tzv. „zlem“ C.G.J. odpovídá, že se „ti oba navzájem potřebují“.

„*Duch*“ je chápán jako psychická skutečnost, která je u přírodních národů předmětem „vnějšího“ vnímání, přičemž to, co je chápáno jako „*vlastní duše*“ není zpravidla předmětem nějakého vnímání. Přírodní člověk tedy chápe *duchy* jako něco cizího a nepatřičného; zde může jít rovněž o *psychické obsahy* prožité jako určité „duchové“ nebo „magické“ potence, které jsou pak projikovány navenek v případech *zúžení* (nebo naopak *rozšíření*) záběru vědomí; některé „komplexy“ zůstávají v jakémisi „polostínu“¹⁴⁸, a mohlo by se jednat o částečně autonomní a nikoliv ještě zcela integrované obsahy vědomí.

Čím více vyláká *participation mystique* jednotlivce k identifikaci s maskou, tím více se z *nitra* vnucuje *protiklad* a kompenzace (u muže) ženskou slabostí.¹⁴⁹ Pro extrovertované vědomí je nitro neznámé (pozn.: takováto extroverze může být jednou z forem z útěku před „sebou“ samým), čím více se člověk identifikuje s persónou, tím více zůstává *anima* v temnotách, dochází k její projekci a ke hře iluzí. Tragická hra protikladů mezi vnějším a vnitřním je C.G.J. principiálně chápána jako *energetismus životního procesu*, „já“ se může jevit jako určitá hříčka vnějších i vnitřních požadavků a ocitat se v pochybnostech, která osobnost je jeho „pravá“... *anima* se maskuje osobně, a je-li nevědomá, bude pravděpodobně docházet k projekci, persóna vystupuje rovněž „osobně“, psyché je tedy rozporuplnou

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 88

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 97

mnohostí komplexů, a vyžaduje to jakési umění dovolit „*neviditelným protějškům, aby se ozvaly*“... a nenechat se přemoci ošklivostí nebo pochybnostmi o „pravosti“ hlasu, kterým takový protějšek mluví. C.G.J. zde hovoří o „*druhé straně*“, o existenci strachu z „*úkladných pravd, nepřijemných zjištění, nebezpečných poznání*“ a ze všeho, co člověka nutí, aby *prchal sám před sebou*... Člověk by měl tedy *střídat* jisté role a měl by se *cvičit* v umění *mluvit sám k sobě z afektu* a v jeho rámci, tj. v rámci možné míry se s ním identifikovat (pozn.: současně ho i objektivizovat a dle možnosti tak neutralizovat jeho energetický náboj) a pokusit se dojít k uspokojivému závěru. Působení archetypů by bylo třeba objektivizovat a získat proti nim jakousi ochranu „*přízpůsobením se neviditelnému*“. Nejsme tedy jedinými pány ve svém domě, tento dům má i okna i dveře do světa, jehož obsahy člověku „nepatří“, avšak jeho psychickou energii vyvlastňují... Oba archetypy jsou tedy empirickými zkušenostmi plnicími mj. i funkce tzv. strážců prahu.¹⁵⁰

Z hlediska možných technik vedoucích k rozlišení mezi postavami nevědomí a „já“ je to podle C.G.J. především zaujetí *vědomého stanoviska* vůči nevědomí, což je zpravidla doprovázeno značným odporem, neboť fantazijní obrazy jsou podporovány energií libida, může docházet k rychlému *střídání emocionálních stavů*, a výkon by spočíval v tom, že si člověk ze své nálady učiní objekt, čímž odebere jisté množství nevědomé energie a emocionální stav se nestává dominujícím subjektem... I když se takové fantazijní obrazy dostanou do vědomí, zpravidla je nelze *plně prožít* [to by přineslo alespoň dočasnou kompenzaci a úlevu], a to nikoliv pouze proto, že by se člověk musel i odpovídajícím způsobem chovat [pozn.: jak empirie dokazuje, i kdyby je člověk nějakou odpovídající rolí sehrál, *nemůže se na úrovni vědomí s touto rolí plně ztotožnit*: zde by empirie naznačovala spíše *verbalizaci* formou „*paradoxního vtipu*“, nebo *spontánní verbalizaci* typu obrazů Hieronyma Bosche – v takových případech bychom to chápali spíše jako *spolupráci* vědomí a nevědomí]. C.G.J. nachází východisko v *relativizaci „protichůdných skutečností“* světa nevědomí a vědomí. Některé inferiorní funkce se do vědomí asimilují (tzv. transcendentní funkce), uvědomování si nevědomých obsahů a fantazií povede – alespoň k dočasnému – rozšiřování vědomí a možná i k dílčí přestavbě osobnosti.. Proces asimilace je chápán jako jisté sblížování vědomí a nevědomí, energetická působení *syzygie* mohou ovšem způsobit i posedlost a manifestaci psychózy...

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 118

a C.G.J. se znovu vrací k nutnosti odlišit se (pozn.: *je-li to v takových případech možné*) – od nevědomých obsahů [které introvert může objevit v sobě samém a extrovert jako projekci ve vnějším světě].

Odebrání „démonické moci autonomního komplexu“ jednomu z archetypů – aby již nemohl uplatnit „*promluvení hada*“ nebo stav *posedlosti* – a přivlastnění si tzv. *mana* takového archetypu je (alespoň z hlediska dlouhodobého empirického sledování, avšak i podle C.G.J.) prakticky nemožné; jedná se o působení „psychického faktoru“ s *magickými* a *okultními* obsahy, který se při takovém pokusu *vymkne vědomé vůli člověka*, a navíc ho může přivést k iritujícímu narušování vztahů, začít ho ovládat „mimořádnými představami“, apod. (pozn.: „*had*“ de facto „*promluví*“ – a tento *hlas je velmi zřetelný*; může to být *praktikovaná kontemplace*, která takovéto hlasy od současného stavu vědomí odliší). Podle C.G.J. může tedy „*mana*“ připadnout nakonec hledanému „středu“ osobnosti mezi tzv. protiklady, tedy něčemu, co tzv. protiklady sjednocuje (případně v kontemplativní cestě *alespoň dočasně* neutralizuje). C.G.J. doznává, že člověk pravděpodobně nemůže nadvláde archetypových obrazů uniknout: jejich důležitým rozpuštěním získá člověk *částečný vhled do hnacích sil nevědomí*, avšak nezneškodní je, mohou člověka kdykoli v různých formách napadnout a nevědomí bude reagovat „subtilním útokem“¹⁵¹... K působení archetypů může člověk zaujmout (tj. je-li toho v takovém stavu schopen) nebo změnit postoj; archetyp *mana* – *osobnosti* doporučuje C.G.J. nekonkretizovat a zabránit tak projekci ambivalentních hodnot; do popředí se dostávají hodnoty převahy v oblasti *rozumu a vůle*, a „*bytošné Já*“ začíná C.G.J. charakterizovat jako jistou *formu kompenzace konfliktu mezi vnějším a vnitřním*.

C.G.J. zohledňuje v části práce týkající se psychologie přenosu i skutečnost, že slabá místa v hierarchickém uspořádání „já“ mohou (za jistých podmínek) způsobit fragmentaci nebo disociaci osobnosti, přičemž některé z těchto dynamických složek mohou být vnímány jako „*nevlastní*“ či „*vlastní*“. Instinktivní a pudové tendence existují na různých úrovních osobnosti, úplné vyprázdnění nevědomí je nemožné, nevědomé obsahy nemohou (pozn.: zřejmě ani *nemají*, neboť představují *nosnou část energetiky životního procesu*) být samy o sobě zbaveny moci, a jedna z možností zacházení s nimi spočívá v pokusu o získání *postoje*, dovolujícího „*spolupráci*“ nevědomí. Ve *vědomí* by musel k protlačení nevědomých obsahů (a tím jejich

¹⁵¹ Tamtéž, s. 147

uvědomění si) nastat značný energetický úbytek, který by byl ve své krajní formě nazýván „ztrátou duše“ – tolik obávaného stavu u přírodních národů, kde jsou pak uplatňovány „psychoterapeutické“ metody pro znovunalezení „ztracené duše“ (pozn.: podle zkušenosti je na jedné straně prakticky *nemožné* – a zřejmě to *není* z hlediska *přirozenosti* lidské existence ani *žádoucí* – i za použití značné vědomé energie alespoň některé nevědomé obsahy do vědomí přivést; toho by bylo možné docílit kontemplativní cestou). Běžné stavy tzv. odkládání úkolů, neplnění povinností a „opomenutí“ jsou řazeny do této kategorie; energetické „jiskry“ odplynou z vědomí do nevědomí a *aktivují* tam některé kompenzující obsahy, které mohou uplatňovat na vědomí nutkavý vliv¹⁵² (pozn.: může se jednat i o *ochranu* před *přetížením*, nebo *jinou formu ochrany* – např. *před náhlou invazí nevědomých obsahů*). Nový vývoj si v odpovídajících situacích *odebírá* potřebnou *energii* z vědomí a dochází k jakési inkubační době poklesu energie a pocitu vyprázdnění před novými výkony, nebo před vypuknutím psychózy (pozn.: v takovém případě by bylo *žádoucí* se s tímto pocitem vyprázdnění co nejvíce *ztotožnit* [a tím ho pokud možno *prožít*; zkušenost ukazuje, že je tam zpravidla „*cosť*“, co plnému ztotožnění s takovými stavy brání – i to lze chápat jako jistou formu přirozené ochrany; při event. propuknutí tělesného onemocnění je to pak *nemoc*, která *léčí*]).

U přírodního člověka je mdloba jednou z nejvíce obávaných „magických příhod“, a u člověka současnosti existuje stále tajná úzkost a strach před nevědomím (případně *nevědomý strach* z duševního onemocnění), který se projevuje často ve zdánlivě „nepochopitelném“ a úzkostném odporu při pokusech o psychologická objasnění některých jevů¹⁵³; ve vztazích přenosu se aktivované nevědomí jeví jako chaos uvolněných protikladů...; silné odpory u pacientů představují často *životně důležité obranné mechanismy* proti obsahům, které by byly nad síly člověka. C.G.J. uvádí, že proměnlivý obsah se „pacienta zmocňuje jako lstivě vychytralé a prohnané zjevení, podloudně našeptávající intriky a bludné návrhy“¹⁵⁴, a člověk „bezděčně pomyslí na ďáblý“, kteří v životopisech některých světců „vedou zbožné řeči, zpívají žalmy...“, atd. Pravdu a „dobro“ lze často najít v „hnoji“, v blátě, nebo pod „ochranou draka“. Podle C.G.J. není tedy jakýchkoliv pochyb o existenci určité chaotické hmoty archaicky nediferencovaných obsahů v psyché člověka, které

¹⁵² Tamtéž, s. 178

¹⁵³ Tamtéž, s. 179

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 187

mohou vystoupit např. v psychózách (pozn.:případně se manifestovat v naznačovaných kontemplativních přístupech). Nevědomí je „napůl lidské“ a „napůl démonické“. Merkurius zosobňující nevědomí je „duplex..., paradoxní dvojnost, ... d'ábel“, a může být i také prostředkem k uzdravení. Církevní učení o d'áblu chápe autor jako výstižný a „groteskně nebezpečný aspekt nevědomí, k němuž nelze proniknout“; dogmaticky formulované pravdy na půdě křesťanství vyjadřují podle C.G.J. charakter „*vnitřní zkušenosti*“, a církve by tedy mohla poskytovat „ideální možnost“ odpovědi pro chaos v nevědomí. Pouhé vytěsnění [protistrany] bude znamenat zhoršení stavu, a řešením by se jevílo *přijetí utrpení* vyplývající z konfliktu (pozn.: jak zkušenosti naznačují, v těchto stavech lze docílit pouze *částečného* ztotožnění se s takovým utrpením; v dalším viz „kenotická solidarita“). Neviditelným „protivníkem“ může být tedy „soused – d'ábel“, a C.G.J. hovoří o *tyranské zvůli* jisté vnitřní protivlády s *démonickými rysy* „nelidskosti“. Posedlost nevědomím může znamenat rozervání na mnoho – zpravidla inferiorních – „podosob“ nebo „osobností“¹⁵⁵ (pozn.: nebo *energetické aktivace* např. jedné z nich, *skryté* až dosud v *latentním stavu*). Největší „*nepřítel*“ je skryt v *hrudi člověka* a sám je rozštěpen na další množství protikladů [srov.: pomoc v „nepochybné vnější nouzi“], a C.G.J. znovu zmiňuje „hrůzné temnoty lidského ducha“, ale rovněž spojování tzv. pravého a levého proudu, docilujícího jakési formy spolupráce nevědomí a vědomí.

Úplná identita vědomí a nevědomí by tedy mohla znamenat jakési „manželství s animou“¹⁵⁶, a znovu je zdůrazňováno primární „rozštěpení“ psyché na nevědomou a vědomou, a přítomnost „magických“ prvků. Při *jednostranném potlačení* nějaké pudové síly prostřednictvím vědomí pravděpodobně vystoupí do popředí jiná, nevědomě organizovaná osobnost, která je pociťována jako *cizí*, a případně prožívána (event. i manifestována) jako *vědomí zlé osoby*. Podle C.G.J. může v takovýchto případech docházet k projekci animy do „*božstva*“.

Uvědomění si stínu přináší ovšem „problém v tom, jak žít se stínem, aby nedocházelo k neštěstí“, neboť integrací stínu vstupuje do vědomí primitivní pudová a archaická složka; znovu je popisován „temný stav“, rozpad a rozštěp dosavadního *jáského vědomí* a analogie se *schizofrenním stavem* včetně možnosti *desorientace vědomí*, *aktivace latentních psychóz*, apod. V takových stavech – pokud je to možné

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 197

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 228

– jde o *posílení* úlohy *rozumu* (pozn.: případně ovšem také *poddání se* takovému stavu s cílem jeho *prožití*, které by – možná – mohlo být i *ozdravné*). „Duše“ se jeví jako *souhrn vztahů*, podle míry identifikace osobnosti s kolektivním nevědomím se i takováto vztaženost může personifikovat jako relativně autonomní a dílčí „osobnost“ s iritujícími účinky. Člověk tedy *žije na útěku před sebou samým* a je sám sobě „*děblem a protihráčem...*, *kteřý chce vždy a od každého opak*“. Základní *rozpornost* lidské povahy by znamenala přijmout tzv. *nesení kříže*, které je v tomto kontextu chápáno jako symbol celosti, který spolu se čtverností a kruhem naznačují dialektický střet protikladů.¹⁵⁷ Proti *démoničnosti* „*vnitřního*“ světa chrání *náboženství*, a proces *rozlišování* mezi „*já*“ a nevědomím je *procesem očišťování*.

3.2.5 Bytostné „Já“, archetypy a stín, in: „Paracelsica“ a „Dopisy“

Vztahy vědomí a nevědomí, asimilace „protikladných“ procesů a sil a probuzení duševního centra chápaného z psychologického hlediska jako „*bytostné Já*“ jsou hlavním tématem dvou studií o Paracelsovi. C.G.J. i zde připouští existenci *málo známých psychických fenomenů* přesahujících psychické chápání. Duševní procesy jsou procesem proměn, které nelze jednoznačně pojmenovat, a jsou rozlišovány „*nižší*“ duše spjatá s hmotou, a „*vyšší*“, duchovnějši¹⁵⁸ část [pozn.: srov. s částí týkající se „*mystických spisů*“]. Existence „*alter ega*“ stojícího proti vědomé osobnosti s možností křížit vědomé plány je pojata jako „*neuchopitelná*“ skutečnost. Tzv. „*hraniční úkazy*“ se vyznačují zpravidla náhlým zhroucením situace a beznadějnou temnotou, a C.G.J. je řadí k projevům animy.¹⁵⁹ Vědomé „*já*“ adepta je chápáno jako fragment celosti, resp. osobnosti.

Přijmout a respektovat existenci stínu je v „*Dopisech*“ zdůrazňováno jako nezbytné¹⁶⁰; velmi často jsou „*úmysly*“ stínu pouhými hrozbami, slábnoucími při přijetí *paradoxní intence*; skutečné „*řešení*“ konfliktů je zpravidla možné za cenu *přijetí vlastního utrpení*¹⁶¹, napětí prožívané v takových konfliktech se má roznítit až na úroveň únosnosti, a u *stínu* se doporučuje ujasnit si jeho sklony a vlastnosti

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 312

¹⁵⁸ JUNG, C.G. *Paracelsica*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 98

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 111

¹⁶⁰ JUNG, C.G. *Dopisy*. Praha: Sagittarius, 1996, s. 49

¹⁶¹ Tamtéž, s. 85

a zaujmout spíše postup známý z diplomacie. Kontaminace *animy* a *anima stínem* je tím větší, čím *nevědomější* je osobnost¹⁶². Pokud může člověk s jistou mírou *probuzeného vědomí* (pozn.: s tím však nezbytně *oživeného nevědomí*) pozorovat působení „*ne-já*“, potud o tom lze vypovídat, a *archetyp* je to *nejzazší*, co lze z *vnitřních zkušeností* poznat. *Spontánní* nebo *cílená* produkce *katatonních gest* a *dechová cvičení* (spolu s jinými formami střídání pohybu a klidu) lze považovat za cílevědomý (pozn.: z hlediska této práce však *nevědomím iniciovaný*) pokus o samoléčbu zahrnující proces kompenzace.

3.2.6 Archetypy a bytostné „Já“ in: „Duše moderního člověka“

Člověk stojí mezi dvěma póly „*velkého vnějšku*“ a „*velkého nitra*“, a podle svého založení a temperamentu považuje za „*pravdu*“ střídavě jedno či druhé. K zadržení *životní energie* často vede „*uváznutí v rodinných resentimentech*“¹⁶³. U tzv. moderního člověka je žádoucí, aby znovu učinil *prvotní zkušenost*, a aby tak došlo k jakémusi „*proražení*“ začarovaného kruhu „*biologického dění*“¹⁶⁴. Rozvoj vědomí nezbytně přináší *osamocenost*, neboť každé takovéto „*vyčlenění z původního mystického účastenství se společným nevědomím*“ člověka od takového účastenství vzdaluje (pozn.: a prohlubuje prožitek úzkosti z vlastního „*bytí*“). Některé *kanály duševní činnosti* mohou být *blokovány*, dochází k prožitku tísně v důsledku projevu městnání a narůstajícího konfliktu mezi tzv. vnitřním a vnějším... Objevit velké množství zla v „*základě lidské duše*“ může přinést i *jistou úlevu*.¹⁶⁵ U tzv. *povolání* definuje C.G.J. jistou formu osudovosti jako „*iracionálního faktoru*“, kterého člověk *musí* nebo *má* být poslušen, takový člověk má „*hlas nitra*“, je „*povolán*“, a C.G.J. uvádí daimonion Sokratovo, příklady proroků a některých historických osobností... Nemusí se přitom nezbytně jednat o tzv. „*velké osobnosti*“, C.G.J. však naznačuje, že (dodejme: s tzv. nižším sociálním statem, resp. se sociální pozicí a rolí) se hlas „*vnitřního démona*“ čím dál tím více vzdaluje, namísto hlasu nitra může nastoupit hlas konvencí společenské skupiny; nicméně i za takového „*nevědomého společenského*“ stavu může dojít k *individuálnímu povolání*... Ten, kdo dokáže podle C.G.J. *vědomě souhlasit* se silou vnitřního poslání, které se mu „*staví na*

¹⁶² Tamtéž, s. 107

¹⁶³ JUNG, C.G. *Duše moderního člověka*. 2. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 32

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 33

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 41

odpor“ a převést do své *individuální skutečnosti* nevědomé skupinové prožívání by se stal *osobností*. Neuróza je zde chápána jako jedna z forem obrany proti „*objektivní vnitřní aktivitě duše*“ nebo jako pokus o uniknutí „vnitřnímu hlasu“ (pozn.: v těchto stavech *nebude* ovšem vnitřní hlas *slyšitelný*). Zviditelnění a přivedení do vědomí obsahů vyjadřujících „*vnitřní hlas*“ a znamenajících *osudové poslání* by znamenalo – za předpokladu jeho vědomého přijetí a možností únosného začlenění vzhledem k existenčním determinantám – alespoň dílčí transformaci (tj. *vztahů mezi vnitřním a vnějším prostředím*) a osobnostní vývoj.

Je zde ovšem „bázeň“, kterou před vnitřním hlasem pociťuje nikoliv pouze „většina přírodních lidí“, a C.G.J. připouští, že takový hlas z nitra přináší zpravidla něco „zlého a ... nedobrého“¹⁶⁶. Podle něj přináší takový *vnitřní hlas* do vědomí jisté *poselství* o tom, čím může trpět *lidstvo* nebo příslušný *národ*, avšak takový „hlas“ převádí takto „kondenzované“ „zlo“ do individuální formy a prezentuje ho „ve svůdcovsky přesvědčivé podobě, aby způsobil, že mu podlehneme...“. Pokud tzv. „já“ takovému hlasu „zcela“ podlehne, bude se jednat o *posedlost* nebo o vypuknutí *psychózy*, při částečném „podlehnutí“ je možno takové *vnitřní hlasy* asimilovat a může se následně ukázat, že došlo k jisté formě *osvícení* a snad i *uvolnění*...; C.G.J. uvádí, že v „hlasu nitra“ je často nevyzpytatelně smícháno to „nejnižší“ i to „nejvyšší“... (etc.), co otevírá „propast klamu, chaosu a ... zoufalství“¹⁶⁷. Otázka tzv. vnitřního hlasu je podle C.G.J. „nejnebezpečnější a nejkluzčí“ oblast, je to však „právě“ démon „*vnitřního hlasu*“, který – z hlediska vzniku *osobnosti* znamená současně (z hlediska lidských možností) až *nejvyšší nebezpečí*, avšak i možnou pomoc.

Působení *anima* u žen je v části práce týkající se manželství charakterizováno jako „nevyčerpatelné“ ve vytváření jistých forem kauzalit a úsudků, rovněž i „iluzí... s destruktivním výsledkem“¹⁶⁸. C.G.J. uvádí, že u ženy je „rozum“ ztělesňován prostřednictvím *anima*.

Rozvoj vědomí (resp. *nutnost většího uvědomění si*) se jeví jako „útek“... (tj. *vyčleňování z původní nevědomosti*). U poznámky k „Ulysesovi“ je znovu uváděno vzájemné propustování se *vnějším a vnitřním*..., „nesmysl se... téměř bolestně podobá... smyslu“, „krása“ „ošklivému“...; toto propojování popisuje C.G.J. jako

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 69

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 70

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 90

tvůrčí akt (mimořádného působení), ... komentovaná práce podle C.G.J. uvolňuje „*hru negativních... emocionálních sil*“, tam, kde „*citu existovalo příliš... je... „charakteristická“ atrofie citu...*“, při pátrání po „*skrytém smyslu*“ dochází C.G.J. k poznání, že „*Ulysses*“ symbolicky zachycuje jakousi „*nepostižitelnou podstatu*“ jsoucna, a dochází k poznání, že to, co není verbalizováno, působí jako „*uvolnění vědomí*“ – „*cíl... prosvítající za mlžnou stěnou*“¹⁶⁹, a „*odosobnění osobnosti*“ (pozn.: srov. *stavy, kterých je možno dosáhnout v kontemplaci*).

Nevědomá psyché „*zezadu a zevnitř*“ ovlivňuje „*vědomí*“ stejně tak, jak to činí *vnější svět* z vnějšího prostředí, a C.G.J. se znovu zabývá přivedením nevědomých obsahů do vědomí a zabránění nebezpečnému odštěpení *nevědomých procesů* od *vědomí* („*Picasso*“). Nevědomí se proti muži zpravidla staví ve formě *temné postavy*; „*Harlekyň*“ se vyznačuje *dvojnácností*, naznačenou vzorem na jeho oblečení..., a C.G.J. znovu navozuje obrazy konfliktního sjednocování párů.¹⁷⁰

V „*Pozdních myšlenkách*“ C.G.J. naznačuje, že člověk nemá „*propadnout*“ ničemu, tedy ani „*dobru*“, a znovu se zabývá tzv. „*paradoxním celkem*“, spatřovaným jako koexistence „*dobra*“ a „*zla*“, avšak připomíná, že představují *úsudky*¹⁷¹; člověk tedy nemá propadnout tzv. *protikladům* [(pozn.: srov. procesy kontempace; Jung poznamenává, že i u duševně nemocných pacientů byla v „*pozadí skryta*“ jakási „*osobnost*“, která musí být označena jako „*normální*“, a která do jisté míry „*přihlíží*“; takováto „*osobnost*“ může (prostřednictvím hlasů nebo snů) pronášet různé výroky¹⁷² ...]

U tzv. *kolektivní reprezentace* je uváděno, že v přírodních společenstvích existuje *méně abstrakcí...* a více „*mystické víry v neviditelné síly*“. U *zákona participace* tvorové a věci sdílí tzv. *mana* a vzájemně na sobě participují a věří se, že „*veškerá hmota je v principu stejná*“; to, co je chápáno jako „*nadpřirozené síly*“ se projevuje v „*náhodách*“, ve snech, v úrazech, nemoci, případně úmrtí...; rituály a techniky mají chránit člověka proti nikoliv mu „*přátelským*“ silám, a je zmiňován „*vzájemný průnik neviditelných a viditelných světů*“.¹⁷³ U přírodního člověka nabývá každá „*relativně nezávislá část psyché*“ osobnostní charakter, a dostane-li „*příležitost ke svému vyjádření, je ihned personifikována*“.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 138

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 153

¹⁷¹ Tamtéž, s. 281

¹⁷² Tamtéž, s. 212

¹⁷³ Tamtéž, s. 15

Negativní aspekt *anima* a nutnost jeho *dostatečného uvědomování si* je jiným autorem (R. Hayman) uváděn v souvislosti s analyzovanou ženou (E. Hardingová). Podle stejného autora Jung v některých případech povzbuzoval pacienty, aby „navázali s vnitřním hlasem dialog“, a pokusili se zachytit alespoň části vnitřních obsahů např. kresbou¹⁷⁴; dosažení *stavu odpojení* je cílem „výhodných praktik“, a jsou uváděny zážitky „zvuků a pocitů“ při probuzení *mystické síly*. Psychické se podle C.G.J. v časných stádiích *rozvoje vědomí* mohlo „projevovat mimo člověka, ve formě samostatných sil, které mají své záměry“¹⁷⁵. Znovu je uváděn koncept kolektivního i osobního nevědomí jako „*neznámý a neurčitý počet komplexů*“, případně *fragmentálních osobností*... Určití lidé, kteří se chovají „špatným“ způsobem, plní roli „*obětních beránek*“ pro ostatní.¹⁷⁶ „*Trápení*“ považoval C.G.J. za *opravdovou a vnitřní součást lidského života*¹⁷⁷, nutnou pro rozvoj. Vědomí by mohlo být „*orgánem pro uvědomění si*“ tzv. „*čtvrtého rozměru*“, a jako takové „žádné skutečné ideje“ neprodukuje; jakési „*absolutní poznání*“ by mohlo být za jistých podmínek přístupné *nevědomí*.¹⁷⁸

3.3 Pohled na funkci archetypů u jiných autorů

3.3.1 Závěry obecné psychologie

V rámci různých přístupů a různých teorií je osobnost chápána jako dynamická struktura projevující se navenek určitým chováním. Struktura osobnosti je spatřována jako horizontální a vertikální, která je pojímána jako geneticky odlišná skladba z hlediska vývojového vrstvení složek (vrstvení osobnosti – viz Platón a Aristoteles); každá vrstva má své vlastní zákony, vyšší vrstvy jsou nesené nižšími vrstvami. Prožitková dichotomie je spatřována jako jeden ze základních znaků duševního života, z různých vrstev pramení protikladné síly, a jsou zohledňována i jiná centra celku osobnosti. Tzv. *hlubinná osoba* reflektuje *nevědomou formu organizace osobnosti*, zpravidla vykazující patické rysy; zde se již hovoří o tzv. *dvojí osobnosti*, chápané tak, že taková *hlubinná existence* není beze zbytku přeměněna v kortikální

¹⁷⁴ HAYMAN, R. *Život C.G.Junga II, K pramenům moudrosti*. Praha: PRÁH, 2001, s. 75

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 115

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 147

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 167

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 239

osobu a uplatňují se v ní převážně afekty, pudy, a hlubinné obrazové vědomí.¹⁷⁹ Takovýto stav „bytí“ se v průběhu života *může* nebo vůbec *nemusí* manifestním způsobem projevit.

Vícečetná osobnost je chápána jako stav, v němž je normální organizace duševního života desintegrována nebo rozštěpena na dvě nebo několik „osobností“; možnou příčinou vzniku takovýchto rozštěpení může být fixace určitých vzpomínek nebo průnik nevědomých tendencí; takovýto „split“ může být experimentálně navozen nebo se objevit u tzv. normálních osob a projevuje se jako *organizace jiné osobnosti* existující mimo vědomé „já“. Literatura uvádí (pozn.: a pozorování prokazuje), že *může existovat několik variant*, kdy o sobě tzv. *vědomá* a tzv. *nevědomá* osoba vzájemně vědí. Za jistých okolností mohou být takové „proměny“ manifestovány náhle, tzv. *černá osobnost* se může zevnitř „mstít“¹⁸⁰ *vědomé* osobnosti..., volní zásah není v těchto případech možný. Úplnější vysvětlení tzv. vícečetné osobnosti a uvedených projevů není možno podat, literatura uvádí i možnost existence „entit“ vydávající se za někoho (zpravidla násilnou smrtí) zesnulého (a existujícího tedy „v jiném řádu“).

3.3.2 Pohled církevních autorit a světců

Italský exorcista R. Salvucci uvádí, že je mnoho těch, kteří vnitřně slyší mluvit někoho neviditelného... tyto tzv. „*přítomnosti*“ se objevují během modlitby, podílí se na životě člověka, mluví, radí, atd. a nemůžete se jich zbavit.¹⁸¹ Někteří z nich mluví cizí řečí nebo nářečím, někteří se jeví jako „dobří“, jiní jako plní nenávisti a závisti, někteří „byli posláni, aby působili zlo“. Nemělo by se jednat o tzv. „*bloudící duše*“, neboť ekumenický koncil v Lyonu r. 1274 tuto možnost vyloučil, a otázku nelze uspokojivě zodpovědět.

Stejně tak G. Amorth uvádí, že velmi obvyklým jevem je „jistý hlas“, vnukající někdy modlitby a jindy *zcela jiné věci*; toto, stejně jako i pocit jakéhosi zdvojení a pronikání částí své osoby i do vzdálených prostředí uvádí jako „*dary od ďábla*“.¹⁸²

Charles Journet se rozsáhle zabýval koexistencí zla a „všemohoucího a nekonečně dobrého B...“, které popisuje jako „*tajemství*“ a přirovnává je ke dvěma krajním

¹⁷⁹ NAKONEČNÝ, M. *Encyklopedie obecné psychologie*. 2. vydání. Praha: Academia, 1998, s. 189

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 159

¹⁸¹ SALVUCCI, R. *Zkušenosti exorcisty*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1999, s. 86

¹⁸² AMORTH, G. *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000, s. 111

bodům dvouramenné páky: tlakem na jeden konec druhý konec stoupá, a tak se tedy obě „*tváře*“ postupem času souběžně odkrývají... pokrok v poznání jednoho učiníme podle tohoto autora pokrokem v poznání „druhého“, a obě poznání se „*doplňují navzájem*“¹⁸³. „*Hřích v temnotách ... zpracovává naše podvědomí..., sedm hlavních hříchů je v nás stočeno jako ... spící hadi*“¹⁸⁴.

Podle R. Guardiniho se člověk bojí pohlédnout do svého nitra a autor uvádí, že existuje jakýsi „*opak řádu, rozvrat, jakási obludná říše*“ související s pudovým životem a s vírou v démony, a že „*jakýsi vnitřní hlas* nám varovně praví, že i v nás samých je leccos *nejasného, zmateného a děsivého*, co by mohla tato víra probudit...“¹⁸⁵.

Hlasové a jiné akustické projevy jsou popisovány u světců – např. sv. Terezie, sv. Prokop, sv. Wolfgang z Řezna, sv. Don Bosco a sv. J. M. Vianney, u něhož toto „oslovování“ démonem trvalo 34 let; předzvěstí tohoto údobí byl „*vnitřní hlas*“¹⁸⁶ výhružného charakteru. Podle jiného autora životopisu tohoto světce může „*dábel působit na vnější smysly...*, takže osoba slyší *rouhavá nebo obscénní slova nebo hrozivé zvuky*, jaké zakoušel ve své době svatý farář z Arsu.“¹⁸⁷

3.3.3 Jiné zdroje

Hlasové „průvodce“ nacházíme u Sokrata („*daimonion*“ prožívaný jako tzv. *cizotvar* existující mimo vlastní „*já*“), u J.A.Komenského („*Labyrint světa a ráj srdce*“), občasně rozpolcení postavy je popisováno v románu „*Vesnický lékař*“, kde je v příběhu o bruslaři popisován stín jako „*parodující a pitvořící se existence*“, které se bruslař nemohl zbavit¹⁸⁸... Víra v druhé „*já*“ se udržuje ve Skandinavii, podle germánských tradic je tzv. psychický dvojník srovnáván s řeckým pojmem „*daimon*“; *stín* je zde přirovnáván k viditelné formě *skryté tváře* člověka a je chápán jako „*zdaleka nejznámější vyjádření víry v dvojníka...*“, tělo je pak hostitelem „*nejméně tří entit...*“. V citaci Homéra „*stín uchovává lidské city*“, je uváděna i věstecká funkce, případně i varování před hrozícím nebezpečím a „*soudržnost různých pověr*“. I v tomto textu je zmiňována „*mnohočetnost duše*“, pojem „*genius*“

¹⁸³ JOURNET, CH. *Zlo*. Praha: CRYSTAL OP, 1998, s. 135

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 249

¹⁸⁵ GUARDINI, R. *Odpůrce*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. 4

¹⁸⁶ DACHOVSKÝ, K. *Sv. Jan Vianney, farář arský*. 2. vydání. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999, s. 32

¹⁸⁷ O'BRIEN, B. *The Cure of Ars*. TAN BOOKS, 1987, s. 80

¹⁸⁸ COOLEN, A. *Vesnický lékař*. 5. vydání, Praha: Odeon, 1968, s. 21

nebo „*daimon*“ je chápán jako jev *osobnost člověka determinující*, avšak *nikoliv totožný* s duší nebo životem člověka, a rovněž je uváděn jako existující „*vně*“ člověka... (pozn.: podobná zjištění jsou v této práci rozptýleně zmiňována). Psychický dvojník se objevuje ve finských a estonských tradicích, a u finské menšiny v Rusku se udržuje víra ve dvě duše nacházející se v *různých tělesných orgánech*, a v jednoho „dvojníka“¹⁸⁹. Existence druhého „*já*“ je popisována i u případu posedlosti otce Surina, který tento stav prožíval, jako by měl dvě „*duše*“, z nichž ta „*druhá*“ byla jakási „*cizí ...projevující se podle rozmaru démonů v nářcích a křiku*“¹⁹⁰... “. [Pozn.: v této publikaci je rovněž uváděna „zarážející podobnost“ se *zkušenostmi schizofrenních pacientů* a intra – i interdisciplinární propast mezi klasifikováním duševní choroby a náboženského prožitku.]

Zmínky o nepřipraveném střetnutí s nevědomím a o jakési „*vlastní duši*“ v jednotlivých částech těla jsou nacházeny i v jiných zdrojích; v projekci na jednotlivé části těla se mohou „zjevovat“ archetypy kolektivního nevědomí, přičemž je možné, že tyto archetypy jsou nějak spojeny s určitými tělesnými oblastmi nebo funkcemi (pozn.: srov. stav „*vně*“ a „*uvnitř*“, které – v dynamické interakci-spolu „*nějak*“ souvisí). Koncept různých „*duší*“ se objevuje u přírodních národů, stejně tak i možnost existence *vnitřního vědomí* natolik vzdáleného od našeho vědomí, že převedení jeho obsahů do našeho současného vědomí je (téměř) nemožné. Jisté emoce, intenzivní myšlenky a fantazijní obrazy jsou dávány do souvislosti s tzv. „*jemným*“ nebo „*dechovým*“ tělem, takže člověk může mít pocit, jako by (akusticky) *vystupovaly z nitra těla*¹⁹¹... v nevědomí existují věci, které zpochybňují kategorie našeho vědomého světa, a s existenční formou uvnitř časnosti jde paralelně „*forma existence mimo čas*“.

Jiný stav vědomí související s podzemím a s podsvětím (pozn.: z hlediska této práce chápáno jako „hlas“ nevědomí) je nazýván „*uroborické*“ vědomí. Freudovské „*Id*“ proniká na povrch prasklinami a puklinami ve vědomí, a s vnějším světem jedná pouze „*prostřednictvím ega*“; je uváděna existence *vědomí plic* a jejich hlasu skrze dech¹⁹²... prožitky nevědomí jsou interpretovány jako prožitky *podsvětí* a jsou popisovány jako *napadení zesponu*; stínový svět v hlubinách je jakousi kopií denního

¹⁸⁹ LECOTEUX, C. *Víly, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku. Příběh dvojníka*. Praha: Volvox Globator, 1998, ss. 159-162

¹⁹⁰ SUDBRACK, J. *Náboženská zkušenost a lidská duše*. Kostelní Vydří: Karmelit. nakl., 2002, s. 82

¹⁹¹ VON FRANZ, M. – L. *Sen a smrt*. Praha: Portál, 2000, s. 130

¹⁹² HILLMANN, J. *Sny a podsvětí*. Praha: Portál, 1999, s. 49

vědomí, a uvádí se existence „černé bytosti“ nebo „temného anděla“¹⁹³, termíny korelující s pojetím *stínu*, a rovněž zastínění člověka archetypovým obrazem (pozn.: srov. *stín v širším slova smyslu*, práci R. Guardiniho a zkušenosti světců). „*Id*“ obsahuje zlo a „*vražedné a sadistické chťiče*“¹⁹⁴.

O prolínání „*magického vědomí a křesťanství*“, o celistvosti (nikoliv prosté protikladnosti), o „*osudu*“ jako síle a o možném působení „*nečisté síly*“ – rámcově viz A. Gurevič¹⁹⁵.

V literatuře je působení archetypů, vícečetnost osobností a existence tzv. *alter-ega* popsána v příběhu „Obyčejný život“ (K. Čapek), v „Podivuhodném příběhu Dr. Jekylla a pana Hyde“ (L. Stevenson), v románu „Osobosoba“ (B. Königová), „Bohyně a býk“ (Ch. Gudmunsson), a jinde.

S. Grof popisuje „Případ Flora“ jako „nejpodivnější a nejdramatičtější událost“, k níž došlo při jeho experimentech s LSD¹⁹⁶.

K možným *sociálním kontextům* případů tzv. *posedlosti* (nebo „*jiných stavů vědomí*“) – viz rámcově: „Salem Possessed“¹⁹⁷.

Akustické projevy se mohou vyskytovat i při praktikování budhistických (a jiných) meditací a tzv. *muder*, kde jsou popisovány jako tzv. „*karmické jiskry*“ a „*karmické vzpomínky na minulé životy*“, přičemž takovéto „*jiskry*“ se snaží „*realizovat*“ skrze praktikujícího adepta... nebezpečí (možného dílčího ovládnutí adepta nebo posedlosti) je zjevné, a je doporučována přítomnost budhistického kněze a někoho blízkého...

U některých náboženských rituálů je popisován stav „*vyřazení cití pro bolest*“; v této práci se přikláníme k pojetí „*převodu*“ některých *vnitřních stavů* na úroveň *tělesného vědomí*, což může napomoci *procesu transformace* (pozn.: srov. tzv. „*kenotickou solidaritu*“; mezi různé možnosti lze zařadit např. i projití delších křížových cest v horském terénu *bez obuvi* – účinek na celek je výrazný); zájem psychiatrie o tzv. *náboženské prožitky* uvádí prof. Vondráček (u 62 – leté jeptišky jsou popisovány fáze deprese spojené s „*náboženskými prožitky*“, kterým předcházelo „*velké utrpení*“, pocity viny a *neschopnosti litovat* svých hříchů).

¹⁹³ Tamtéž, s. 55

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 143

¹⁹⁵ GUREVIČ, A. *Nebe, peklo, svět*. Jinčany: H&H, 1996, ss. 372-409

¹⁹⁶ GROF, S. *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: Gemma, 1992, ss. 197-199

¹⁹⁷ BOYER, P., NISSENBAUM, S. *Salem Possessed*. Cambridge, Mass, London, England: Harvard Univ. Press, 2. vydání, 1998

Pokud se během života některé dílčí „postavy“ nedostanou „na scénu“ (tj. nerealizují se), vzniká v psyché člověka zvláštní druh mezery, která je „okamžitě vyplňována démony“ (Mitscherlich).¹⁹⁸

3.3.4 Komentátoři částí 2 a 3

3.3.4.1 „Oblak nevědění“

Autor tohoto spisu je komentátorem spatřován jako člověk *své doby*, a „*to, co říká, je třeba primárně interpretovat s ohledem na současné zdroje a zájmy*“¹⁹⁹. Jako rozhodující faktor (uvádějící adepta na kontemplativní cestu) je spatřován jistý „záhadný prvek“ (tj. existující mimo vědomou vůli člověka). S odvoláním na Platoniky je uváděn *eros*, který překračuje „cokoliv, co může mysl pochopit“ (pozn.: naznačováno tzv. *mystické sjednocení*). U autora nejsou nicméně spatřovány náznaky zájmu o tzv. „*nižší části erotického vzestupu*“ (pozn.: viz srovnatelný pohled v encyklice „*Deus caritas est*“). Během kontemplativní „*práce*“ mají být všichni tvorové pod „*oblakem zapomnění*“, a je zmiňována „*opravdová nenávisť*“ k „*tvoru... , kterým je člověk sám*“. Pozornost nemá být věnována ani záhadám Vtělení, ani (předpokládaným) charakteristikám „*B...*“. Autor se jeví jako „méně optimistický“ co se týče smyslovosti (než Juliana z Norwiche). Vše by mělo být *spatřováno takové, jaké to je, a v kontextu celku*. Autor *rozeznává zjevné nebezpečí „příliš materialistického pohledu na duchovní záležitosti“*, avšak také nebezpečí „*příliš duchovního pohledu na hmotné věci*“. Je zásadně důležité, že člověk by neměl být zmaten „*strukturou reality a existujícími rozdíly. Hmotný řád je výrazem duchovního řádu, a v člověku existuje unikátní souběh obou*“. Měli bychom vidět pravdu o tvorech, jací jsou „*sami o sobě*“ a v souladu s tím na ně reagovat... V kontemplaci by *neměly být překračovány přirozené vlastnosti adepta*, vše se má dít spontánně, tam, kde dochází k větším emočním projevům, je autor podezřívavý; opravdová kontempace „*vystupuje z hlubin, které nemohou být manipulovány*“. Vědomí našeho vlastního bytí přináší „*bolest a zábrany*“, je však důležité povšimnout si, že to není naše „*bytí jako takové, avšak vědomí našeho vlastního bytí*“, a je zmiňována *zvláštní lítost* způsobená pocitem „*naší vlastní existence*“, chápaná zčásti jako *vědomí hříchu*

¹⁹⁸ STARÝ, R. *Cheiron, asklepiovská medicína a jungovská psychologie*. Praha: Sagittarius, 2000, s. 72

¹⁹⁹ ANONYM. *The Cloud of Unknowing*. Ramsey, N.J.: Paulist Press 545, s. xi

vpleteného do existence člověka. Adept v tomto postupu „nepatří na „B...““, avšak „vstupuje do způsobu vidění (B...)“²⁰⁰.

Adept – chce-li autora následovat – musí být připraven, že bude zkoušen na hranici svých možností; bude veden na „hluboké vody“, avšak je-li přítomna odvaha a schopnosti, úsilí „nebude marné“.

Komentátorem tohoto spisu je Simon Tugwell OP, katolický kněz.

3.3.4.2 „Očista a očistec“ a „Duchovní rozhovor“

B. J. Groeschel, OFM Cap, navrhuje ve svém komentáři, že při zvažování tzv. mystických jevů je třeba vzít v úvahu život a fungování příslušné osoby jako celek, neboť výskyt takových jevů bude vždy „součástí celkového „vzoru““. Komentátor oceňuje podstatný přínos von Hügel, který při studiu života světice konstatoval, že „harmonizovala duševní chaos ...trvalým a mimořádným úsilím a de facto nepřerušovaným sebedarováním a vzrůstajícím hrdinstvím a opravdovou svatostí, a ... prostřednictvím tohoto projevovala i vzrůstající radostnost...“²⁰¹. s tím, že v době zpracování tohoto pohledu docházelo teprve k rozvoji analytické a hlubinné psychologie.

Podle komentátora *neexistují důkazy* pro konstatování, že by Catherina Adorna byla psychotická.; byla osobou usilující o „sladění hlubinných vnitřních sil“, a její vlastní pochybnosti týkající se „nadpřirozeného původu jejích pústů a onemocnění, ... ochota naslouchat ostatním i být skeptická ve vztahu k duchovní hodnotě... čtyřicetidenního pústu ...“ naznačují *stupeň reality* neodpovídající psychotickému procesu. Podle komentátora (uvádějícího Wapnickovu studii o rozdílech mezi tzv. mystickými stavy a schizofrenií) *patologické stavy* vedou k *desintegraci*, zatímco „mystika ...k něčemu zcela opačnému“²⁰²; v návratu k von Hügelovi je zde uváděno, že se Kateřina „... stala svatou, protože jednoduše musela..., aby zabránila vlastní fragmentaci...“ (dosl. „rozpadu na kousky“). Jazykem „moderní psychologie“ ...navrhuje, že některé z jevů v životě světice mohou být „nevědomými pokusy ega zharmonizovat nadměrnou stimulaci pocházející z jejího vnitřního vědomí „božství“.“ Komentátor uvádí *možnou souvislost* mezi mimořádnými posty,

²⁰⁰ Tamtéž, s. xxii

²⁰¹ CATHERINE OF GENOA. *Purgation and Purgatory. Spiritual Dialogue*. New York N.Y.: Paulist Press, 1979, s. 8

²⁰² Tamtéž, s. 9

kajícností, lítostí nad hříchy a úsilím o ztotožnění se s chudými *jako funkci možné protiváhy* ve složité osobnosti sv. Kateřiny (*a zasazuje do kontextu obranných mechanismů*)²⁰³.

Neschopnost světice přijímat potravu a *její* naprosté *popření* kajícího charakteru těchto postů naznačuje podle komentátora určitou podobnost s anorexií, která však „nevylučuje hluboké rozdíly“, a je uváděna „*naprostá nepřítomnost symptomů podvýživy*“; schopnost světice „*jíst s chutí okamžitě po postu*“ není podle komentátora s anorexií srovnatelný. Zdá se, že takové posty *zlepšily zdraví a psychické fungování* světice, a „*nikterak nemohou být klasifikovány jako patologické nebo morbidní*“.

Stejně takzvaná „*vytržení*“ jsou spatřována jako *údobí* hlubokého *usebrání*, které *nenarušovalo adaptaci světice* na vnější podmínky. Naprosté sebevěnování nemocným a chudým spatřuje komentátor jako „*složitější problém*“, s tím, že podobné motivy souvisí často se *sublimací* v souvislosti s přeměnou agresivity a tzv. „*egoismu*“ do formy, kterou lze společensky obdivovat, a která je osobně přitažlivá; často jsou „*sociální apoštolové*“ motivováni složitěji v rozmezí od „*opravdového soucítění* a altruistického zájmu k *sublimaci* a *skryté* agresi. Přijmeme-li Jungovo hledisko, v procesu sublimace může docházet k postupné přeměně směrem k „*vyšší*“ motivaci“²⁰⁴.

Komentátor uvádí, že Kateřina vykazovala *integritu* a *konsistentnost*, která je chápána jako výsledek „*jistých intuitivních pravidel*“. Vnitřní „*hlas*“ a tato „*pravidla*“ připisovala „*Kristu*“..., který k ní mluvil „*zevnitř*“²⁰⁵. „*Duchovní rozhovor*“ lze spatřovat jako hru, v níž různé postavy představují *rozdílné aspekty osobnosti*. „*Rozhovor*“ byl psán v rozdílných etapách; „*Tělo*“ by mohlo připomínat Freudův koncept infantilního Id – tj. potlačovaný komplex pudů, energií a potřeb, „*Lidská křehkost*“ by se mohla jevit jako toto „*Id*“, avšak již *kontrolované* životními *zkušenostmi* a *kázní*; „*Duše*“ připomíná „*Já*“ (současné psychologie) včetně prvků „*ega* a *superega*“. Kateřina nikdy nestudovala jakékoliv zdroje, o nichž by mohla psát nebo mluvit, a všechno její „*učení*“ se jeví jako její „*vlastní spontánní*“ výroky

²⁰³ Tamtéž, s. 11

²⁰⁴ Tamtéž, s. 12

²⁰⁵ Tamtéž, s. 13

a pojmy, které jí *vstoupily do vědomí* během meditací, nebo jako spontánní intuice, z nichž mnoho bylo „*podstaty vytržení mysli*“²⁰⁶. Komentátor spatřuje souvislou *tendenci směrem ke korigování* a vyrovnávání *extremít*, které mj. spatřuje u světice v jejím „*zdánlivém ztotožnění těla se slabostí duše a hříšností*“, a v její *myšlence*, že *hřích* byl *výsledkem sjednocení duše s tělem...*“; tato prohlášení však spadají především do pozdního údobí její nemoci (kde v *takových situacích* „používá takové výrazy mnoho lidí“).

Komentátor konstatuje prostřednictvím textu „*Rozhovoru*“, že „*nauka světice o duši* by mohla být nazývána její *mystickou psychologií*. Její mimořádná schopnost introspekce předznamenává pozdější vývoj psychologie ... tyto *vhledy*, přímo a nepřímo, vedly k dalším *klasickým introspektivním studiím*“²⁰⁷. Kateřina je spatřována jako „*naprostá realista*“ z hlediska náročnosti „*nekonečného boje*“ mezi „*opravdovým „Já“*“ a „*falešným „Já“*“, je uváděna její myšlenka „*konání vlastní vůle pod mnoha závoji*“ a myšlenky *očisty*, stejně jako pohled světice na pokračování „*duchovní cesty po smrti*“. Po „*pojedení o pekle*“ komentátor uvádí učení světice o očištcí jako „*velký přínos* k našemu *chápání eschatologie*“, a utrpení v očištcí spatřuje jako „*záhadně protikladné*“, neboť „*duše nemohou docílit bolesti, aby byly v bolesti...*“, a dodává, že takovéto „*paradoxy*“... jako mnoho ostatních v „*mystice*“ jsou lépe *prožity* v meditaci, než intelektuálním studiem²⁰⁸.

Z práce von Hügel je doplňováno, že *vnitřní hlasy*, které světice slyšela, se „*jeví*“ jako velmi živé a jasné myšlenky, předkládané její mysli, ve všech případech s vědomím, že byly návrhem předkládáno mysli Duchem „*odlišným od jejího. Jeví se jako „slova řečená mysli... slova jak byla slyšena*“²⁰⁹. Von Hügel naznačuje možné souvislosti manželského příběhu Kateřiny s jejím vývojem.

3.3.4.3 „Zjevení božské lásky“

Clifton Wolters charakterizuje *mystickou zkušenost* jako „*vědomé a hluboké sjednocení s B...*“, kterému za „*běžných*“ okolností *předcházela* asketická příprava. Tzv. *mystické jevy* jsou považovány za nedůležité, „*nic nedokazující*“, mohou pomáhat i škodit. Základní omezení lidské psychiky může (tj. při takové zkušenosti,

²⁰⁶ Tamtéž, s. 23

²⁰⁷ Tamtéž, s. 29

²⁰⁸ Tamtéž, s. 35

²⁰⁹ VON HÜGEL, F. *The Mystical Element*. 4. vydání. Londýn: James Clarke, 1961. Vol. First, s. 181

vést ke „zmatení mysli, a dokonce i k pocitu dezolace,... při marném pokusu zachytit nesdělitelné a nepopsatelné“²¹⁰. V počátečních stadiích tzv. *pokročilé modlitby* mohou nastat fyzické reakce, přičemž tyto vedlejší projevy by mohly do značné míry korespondovat s charakterem a temperamentem adepta, u něhož první „*mystická zkušenost*“ způsobuje „*hrůzu i touhu*“ po další podobné „*návštěvě*“²¹¹.

Grace M. Jantzen uvádí svou přednášku „*Touha a božství*“ tím, že Juliana z Norwiche a (další středověké mystičky) jsou pravděpodobně – vzhledem k potřebě útočiště a útěchy od stresů života současnosti – populárnější než kdykoliv předtím. V člověku se nachází příliš *neklidu a protikladů, napětí a „boje“*, a především *příliš mnoho zloby* – převážně na *sebe samé*. Tzv. *duchovní postup* by tudíž vyžadoval *uvolnění takové zloby* vůči nám samotným (vzhledem k našim nedokonalostem a nepřiměřenostem) a namísto toho „*příjemné spočinutí v „božské“ lásce*“. Přesto prof. Jantzen navrhuje „*velkou obezřetnost v... hodnocení úlevného poselství Juliany*“. Výrazy „*jemnost, mírnost...*“ atd. Julianou tolik používané jsou „*překrouceny a zfalšovány...* pokud jsou používány k *uklidnění zloby lidí* v důsledku *bezprávi* nebo k *uschopení tolerovat situaci, která tolerovatelná není*“²¹². Spiritualita Juliany je proniknuta tématem „*touhy*“, a i když o své minulosti téměř nehovoří, zdůrazňuje, že její *mládí* bylo *naplněno touhou*. Její „*touhou* je, aby jí byla *dána touha*“, modlí se za *obdržení touhy*, *touží toužit*. V průběhu textu dochází k *reciprocitě*, a to, co *ona vidí* je, že „*B... touží po ní*“. Tato „*božská touha... je ústředním tématem zjevení Juliany*“, která připisuje zprostředkovatelskou funkci Ježíši; *žíznění Kristovo je interpretováno jako „neuhastitelná touha po spáse člověka a jeho požehnání, ... trpící touha u níž tělesné utrpení je ikonou*“. Přes úlevu a útěchu ve spiritualitě Juliany je zřejmé, že „*přínejmenším z hlediska „oboustranné“ touhy neexistuje v tomto životě reálná možnost „záchrany“ z naléhavosti touhy*“²¹³. U Juliany je podle textu shledáván jako významný „*slovník touhy*“; v lidské *přirozenosti* jsou nacházeny *rozporné touhy* (v souvislosti s tzv. *tělesnou přirozeností*) a je uváděn příklad *bekyně Hadewijch of Antwerp*, kde jsou takové *tělesné potřeby* používány jako *metafory k vyjádření intenzity touhy* (po „*B...*“).

²¹⁰ JULIAN OF NORWICH. *Revelation of Divine Love*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985, s. 26

²¹¹ Tamtéž, s. 126

²¹² JANTZEN, G. M. *Julian of Norwich: Desire and the Divine*. Ditchingham: All Hallows Convent, 1996, s. 2

²¹³ Tamtéž, s. 4

Bude tedy „přesnější charakterizovat duchovní život jako život silné touhy spíše než klidu a vnitřního míru“²¹⁴. Touha je tedy propojena s tělesnými potřebami (které jsou součástí naší existence), a tudíž *paradigmaty touhy jsou tělesné potřeby (a jejich potlačení)* – kterým je v západní kultuře dávána taková přednost, a které by byly ohromily člověka v jiných dobách a na jiných místech, nikoliv proto, že by byly tzv. prudentní, avšak proto, že nahradily jiné formy touhy (např. touhu po jídle v době nedostatku). Tyto touhy jsou tedy považovány za součást *konstituce člověka*, a touha po jejich naplnění je tedy *považována za přirozenou* – do té míry, do jaké *touha* [po „B...“] je považována jednoduše za součást podstaty člověka²¹⁵... Dá se tedy také říci, že nastoupit „náboženskou cestu“ je projevem touhy „*toužit... ochota vstoupit do schola caritas, kde touhy budou přetvořeny*“.

V části věnované *touze a vizionářským zážitkům* srovnává přednášející zkušenosti tří mystiček píšících o „*touze ve vztahu k jejich vizím*“. U vizí Hildegardy z Bingenu navrhuji „současní učenci, že byly alespoň z části v souvislosti s celkovým tělesným stavem... a rovněž s krutými migrénami“ této vizionářky. Zdá se, že Hildegarda přijala své vize „*pasivně... při slyšení „božského“ hlasu, jehož výroky diktovala... a současně viděla „nebeské obrazy“ tak živě*“...; Hildegarda byla tedy pouze *příjemkyní*, a neexistuje důkaz o tom, že by se na vizích aktivně podílela, kladla otázky, nebo měla jiné druhy *quasi-tělesných zážitků*.

V případě Hadewijch jsou věci *zcela odlišné*: nikoliv že pouze vidí věci, avšak zaujímá vysoce aktivní roli: ve svých vizích zakouší sama sebe jako „...*požívající potravu, dotýkající se věcí, procházející se v zahradě...a jsoucí naplněná „tělesnou extází“ v lásce* [„B...“]; mnoho z jejích básní je založeno na myšlenkách *dvorské lásky*²¹⁶.

U Juliany je pozice shledávána přibližně mezi oběma těmito mystičkami, a přednášející u ní nachází *odlišný přístup k tělesným touhám*, které podle tohoto komentáře nikdy nejsou v protikladu s touhou po „B...“. Přednášející uvádí, že „*člověk by se neměl zbavovat smyslovosti, avšak měla by být... zušlechtěním začleněna do lidské podstaty – tedy „plně integrována“ v zasvěceném životě... tělesné touhy - stejně jako ostatní – vyžadují „vzdělání“ (a nikoliv „vyhlazení“)*).

²¹⁴ Tamtéž, s. 7

²¹⁵ Tamtéž, s. 8

²¹⁶ Tamtéž, s. 14

Zjevení Juliany z Norwiche se odehrálo v době morové epidemie, rolnického povstání a herezí, na něž se v textu „Zjevení“ objevuje krátká reakce týkající se očisty církve.

Spiritualita touhy podle přednášejícího naznačuje, že z hlediska těchto mystiček bylo mystické sjednocení nikoliv „*jakousi soukromou a od-tělesněnou záležitostí, avšak že bylo hluboce spjato s jejich postojem k vizím, s jejich chápáním tělesnosti, a s jejich úsilím o nastolení spravedlnosti...“*.

4 SHRUTÍ POZNATKŮ

4.1 Stav

Některé procesy probíhající na úrovni kolektivního nevědomí mohou mít *očistný smysl* [v úvahu je brána hypotéza, že za hmotnými jevy existují síly nebo síla s vědomím, které je zcela nedostupné lidskému poznání]. Jakási „tvář“ se může odkrývat při *pochopení prožitím* (při závěrečných bojích druhé světové války jsou popisovány až *euforické stavy*, blížící se některým stavům v tzv. mystických vytrženích; stejně tak některé – za jiných okolností traumatizující- prožitky po skončení závěrečných bojů popisují jakýsi stav *naplnění* nebo *uspokojení*, a vše je popisováno, jakoby věci *byly tak, jak mají* nebo *měly být*.) Prožitky těchto stavů, stejně tak jako některé cílené spirituálně-rituální praktiky („*šach – sej – vach – sej*“) se vrací k jedné z hypotéz této práce, tj. že jisté formy napětí spojené s fyzickým utrpením, resp. v zátěži blížící se (avšak nepřekračující) hraničním možností člověka mohou akcelarovat stavy blížící se *uvolnění vědomí*, které je možno (*velmi výjimečně*) docílit v kontemplativních postupech, nebo i zcela jinými cestami (srov. ¹⁶⁹).

Některé katastrofy nebo tragedie v lidském prostoru mohou působit jako „kanál“, jímž se síly působící pod povrchem *společenského nevědomí* pročišťují; sdělovací prostředky *mohou* zprostředkovávat takovýto *purgatorní* proces, v němž dochází prostřednictvím projekcí k jisté formě uvolňování tlaků z osobního nevědomí (částečná identifikace s masou).

V souvislosti se stále hlubším zapadáním do hmoty, (které zde není nikterak klasifikováno) zavádíme v této práci pojem *vyvlastnění* – psychická energie člověka je vázána na plnění úkolů *vyvlastňujících metaorganismů* (srov.: ¹⁰⁸); v davu

a v hustě zalidněných místech (podzemní dráhy, apod.) jsou jisté části jemnohmotných energií „obětovány“ za účelem přežití; v takových situacích je „vytažení“ masky nebo *persony* téměř nevyhnutelné vzhledem k nutnosti vnější manifestace sociální pozice – což téměř nevyhnutelně doprovází *slabost zevnitř*. Hlubinná úzkost projevující se v davu, a zvláště pak v davu v podzemí, je rovněž prožitkem hlubinné úzkosti z *vlastního bytí*; za *jistých okolností* může být i takový prožitek *přínosný*. (pozn.: některé výrobky mohou nést dobře zakódovaná poselství o hlubším a hlubším zapadání do hmoty; pro některé přírodní národy jsou takové předměty nepřijatelné; v podobném popisu byl použit výraz „*zlé oko*“, v orig.: „evil eye“).

V dynamice současného světa a tzv. pluralitní společnosti se člověk tedy nemůže zcela vyhnout *vyvlastňujícím a magickým nárokům* situací, vztahů, osob, atd.; zvláště ve velkoměstech a v davu dochází k praktickému „uřknutí“ a „uhranutí“... masivní tlak (chápáno: silami pod povrchem hmotných jevů) na rozvoj vědomí vede až k dramatickému vytažení *persony-masky*; rozvoj vědomí je manifestován především řečí. Průměrný člověk údobí tzv. *globalizace a pluralizace* se tedy z *hlediska stavu vědomí* pohybuje v jakési abstraktní *sféře vyvlastnění*...

Omezená pozorování naznačují, že některé jevy prožívané člověkem na osobní úrovni jako tragické by mohly být jakýmsi způsobem (tj. vědomím zcela odlišným od jakýchkoliv lidských představ) „před-plánovány“ a jejich naplnění v životě by mohlo působit jako možná *jediná cesta k uvolnění a vytažení* osudově vložené části energie, určené *skrze hluboký zármutek* k očištění v tomto životě; takováto energie mohla být až do doby příslušné události somatizována, hluboce skrytá a zcela nevědomá (byl popsán zármutek a žal několika matek, které se vrhly na rakve svých synů, zabitých v autonehodě); po takových zážitcích *může dojít k transformaci, k iniciaci tvůrčí činnosti, případně i k otevření léčitelských schopností*. Podobně i velmi omezená pozorování naznačují, že životní energie je „*komprimována*“ na úroveň osoby a že *represe*, o níž by se dalo hovořit z hlediska konceptů C.G.J. (nebo jakýchkoliv jiných autorů) je nesrovnatelná s potlačením, kterému je osoba člověka vystavena, a to silou nebo silami lidským jednáním zcela neuchopitelnými; toto potlačení je až na výjimky zcela nevědomé, nanejvýš možná občas tušené, a může být odhaleno v situaci ohrožení života; pokud má být podle „*osudového vkladu*“ život zachován, dojde k uvolnění části takové energie a k „*osvícení*“ takových částí

psyché, které jsou jinak od vědomí zcela odděleny. Podobná situace naznačuje, že člověk pravděpodobně již žije v jakési *jiné dimenzi*, v níž je *zhmotněn*.

Každého člověka lze spatřovat i jako *mystický výrok*, který se v průběhu života realizuje. Naznačený „*osudový vklad*“ se zdá být u člověka rozhodující: může mít jednu linii, nebo se v průběhu životní dráhy i výrazně mění, jakoby *skryté podosobnosti* usilovaly o svou realizaci a o naplnění svých „*rolí*“, ať již kratších nebo delších. Pokud je takový vklad v „*rámci normy*“, je „*šťěstím*“ dělat to, co člověk dělá (řemeslo, profese, atd.); některé takto vložené situace, které se jeví z *lidského hlediska* jako např. *tragické* by mohly být kontemplativním přístupem *zmírněny*; druhou možností – není-li možné se jim vyhnout a má-li k nim dojít – je pokusit se jim *vyjít vstříc* (lze spatřovat i jako *paradoxní intenci*).

4.2 Shrnutí pohledů na mystické spisy a jejich autory

Hodnotící pohled na uvedené mystické spisy a jejich autory je naznačen především *prezentací takových částí životních příběhů a spisů*, které samy mají největší *vypovídací schopnost*, a názorem jejich komentátorů. Druhý pohled je koncipován z hlediska *výstupů*, tj. *zda a co bylo v dalším životním příběhu* mystičky *dosaženo* (s vědomím, že *celý životní příběh* byl u obou kdesi v hlubinách „*předprojektován*“).

S přihlédnutím ke konceptům C.G.Junga, k hlediskům komentátorů spisů a k dlouhodobějšímu ověřování funkce archetypů v současnosti lze navrhnout následující předběžný pohled: k některým odštěpům psyché může dojít po přerušení významného osobního vztahu (s emocionálním nábojem); některé takové části zůstávají „*pohřbeny*“ pod povrchem vědomí, kde nicméně existují jako „*relativně samostatné existence*“, které nejsou schopny v dalším průběhu života „*zvědomění*“ (*opakovaným prožitkem*), např. otevřením „*kanálu*“ mezi vědomím a nevědomím. Empirií je zjišťováno [a koncepty C.G.J. to potvrzují], že při výraznější *vnější změně* (např. nová rodina, nový vztah, apod.) může dojít ke *zdánlivě náhlému úbytku energie*, kterou takováto skrytá část života odebírá z *běžného denního vědomí*: člověk je neschopen fungovat v běžných situacích, jsou popisovány deprese, rozdělení na „*dvě osobnosti*“, případně i somatická onemocnění (podobné stavy byly pozorovány u dvou vytrvalostních sportovkyň). V takových případech by *kontemplativní přístup* mohl odkrýt a případně *uvolnit část takto vázané energie* a do jisté míry ji

„neutralizovat“; výskyt *vokálních* nebo jiných *akustických projevů* je pravděpodobný, stejně tak je pravděpodobné, že jejich „*povrchy*“ budou *maskovány* nebo *překrývány* (tj. *náboženský, historický, případně jiný „povrch“*). Není zde podáváno *úplné* vysvětlení nebo objasnění, nicméně u *obou mystiček* připadá toto vysvětlení v úvahu (současně s působením *archetypů, osobnostního osudového vkladu*, jehož realizaci pak archetypy – zejména *animus* – zprostředkovaly, a rovněž s přihlédnutím k tomu, zda došlo k *transformaci*, projevené směrem navenek).

Z hlediska konceptů C.G.Junga lze u obou zkoumaných postav a jejich prožitků konkrétněji uvést následující pohledy: „*osud*“ byl přijat nejprve *zvenčí* (u sv. Kateřiny manželství, ztráta majetku manžela) a později *zevnitř* (srov.: ¹⁴²); stejně tak lze (zvláště u sv. Kateřiny) spatřovat *odtržení od nevědomého vzoru* a vnímání „*falešného já*“ (viz ¹¹⁰), dále – především v počátečních fázích – vývoj z *nevědomí vystupujících obsahů, které nemohly být vědomím asimilovány*; došlo-li k *vytěsnění, vytěsněné se objevovalo opět v „nevlastní podobě“* ; takovéto dílčí duševní systémy pak mají s větší komplikovaností *osobnějši charakter*, který se podle C.G.J. objevuje u *náboženských jevů*. Podobně lze předpokládat, že u obou postav došlo k *potlačení nevědomých instinktů, k uvědomění si „temných psychických mocností“*, které jsou podle C.G.J. zpočátku *osobní povahy*, rovněž možnou existenci *psychického komplexu chovajícího se jako vedlejší nebo dílčí osobnost s „vlastním duševním životem“* (viz: ¹²¹), který pramení z nevědomí, stejně tak potlačení, které mohlo zapříčinit „*utrpení, konflikt a zármutek...*“ (srov.: ¹²⁸); prožitkově akcentováno u Juliany); vliv *stínu* (srov.: ¹²⁹), „*rozpor přirozenosti*“ (srov.: ¹³⁵), který byl oběma mystičkami rozpoznán, *podrobení se afektu* (srov.: ¹³⁶); vztahy mezi *nevědomím a vědomím* spojující se v postavě Krista jako *pojmu spojujícím protiklady* (srov.: ¹³⁷) při současném zohlednění, že u *ženy dochází ke kompenzaci mužským prvkem* (srov.: ¹⁴⁰), a rovněž s tím, že *postava „Krista“ nezahrnuje „temnou stránku“* (srov.: ¹⁴⁴).

V konkrétní životní situaci obou postav (vzhledem k dostupnosti informací zejména u sv. Kateřiny) lze spatřovat *disharmonii* s následnou *personifikací* původně tzv. „*neškodné funkce*“, která pak vystoupila proti vědomí jako *fragment duše*, způsobující určitou *disociaci osobnosti*. Stejně tak lze u obou předpokládat *proces vytěsnění* započatý již v *dětství* (konkrétní historicko-geografický průsečík), přerování *emocionálních pout* (manželství, u Juliany možné mateřství nebo manželství)

s následnou aktivací původně nevědomých částí psychiky a vpád *původně podprahových procesů*; u obou mystiček *samomluva* (v rámci možného afektu) a rychlé *střídání emocionálních stavů*. Je pravděpodobné, že *jednostranně potlačená pudová síla* způsobila *vstup nevědomě organizované osobnosti, prožívané jako cizí, případně* (u obou žen v pozdějších fázích) jako *vědomí zlé osoby; stejně tak mohlo docházet k projekci archetypu* do „božstva“.

Je téměř evidentní, že u sledovaných postav docházelo k *blokování kanálů duševní činnosti* v důsledku narůstajícího *konfliktu mezi vnitřním a vnějším* (srov.: ¹⁶⁵). Lze nabídnout názor, že u Juliany (zejména však u sv. Kateřiny) bylo určující silou *daimonium* (viz: ¹⁴²), stejně tak, jako došlo k zvědomění „*hlasu nitra*“ jako jisté formy *osudu*, po němž dochází z *procesního hlediska* k určité *asimilaci* a k *relativnímu uvolnění* (sv. Kateřina). Osvícený názor „*nepropadnout ani dobru*“ se objevuje u všech tří autorů (srov.: ¹⁷¹), stejně tak jako otázka *utrpení jako součásti lidského života* (srov.: ¹⁷⁷). Vokální-hlasové projevy jsou Jungem spatřovány jako vycházející z *jiného jáského centra* (srov.: ¹²⁴), přičemž tzv. „*hlas nitra*“ zpravidla obsahuje „*nejvyšší možné nebezpečí*“, a současně i *možnou pomoc* (srov.: ¹⁶⁷). Činnost *anima* u žen je poznamenána *iluzemi*, zpravidla ... s „*destruktivním výsledkem*“. Dodejme, že jde o náboženskou zkušenost *extra ecclesiam*, která je z hlediska C.G.J. „*vystavena nebezpečí nesmírného omylu*“ (srov.: ¹³²).

Hledisko spíše empiricko – iterativní nabízí následující hodnocení: u sv. Kateřiny dochází ke *stažení pozornosti dovnitř* se schopností normálního fungování v běžném životě, rovněž ke *změně postojů a pohybu*, za významné lze považovat její *očistu jater* [pozn.: tj. i z duchovně – duševního hlediska] a *touhu trpět*. Nelze přehlédnout *vnitřní hlasy* (viz ²⁷), možný vliv vztahů (mladší žák Vernazza), osvícený pohled na existenci tzv. *nižšího já* a objevení „*opravdového já*“ ve *sjednocení s životem* (viz ¹²), dále vliv postů, *hnací sílu vnitřních konfliktů, podvolení se vůli* („B...“), (viz ¹¹); „*hlubokou melancholii, silné znechucení vším vně i uvnitř... touhu po smrti*“, s hloubkou *sebepoznání i nenávisť k sobě*, avšak i *oproštění* (viz ⁶⁶).

Podobně u Juliany je to *touha trpět a touha toužit* a obdržet *opravdovou kajícnost, lásku*, atd.; tyto stavy koncipujeme jako *absenci prožitku*, (stav za „běžných“ okolností člověku nedostupný) – *možná* v souvislosti s *neprožitým žalem* v důsledku osobního „*osudu*“ – manželství, možná i *mateřství* nebo rozpad pro ni *významného vztahu* – viz části ... „*Zjevení*“). Za osvícené lze považovat uvědomění si tzv. *nižšího*

a vyššího „já“, vědomí existence *opravdového „já“* (⁹⁸), vědomí *vrstev*, zvyšující *utrpení*, vědomí *dvou stránek člověka*, a *emocionální aspekty vizí* (viz ⁷³). Tam, kde došlo k *souběhu vnitřních a vnějších vlivů*, které vyústily v *mystický zážitek* a v *mystický spis*, mohlo v jiných podmínkách a u jiné osobnosti dojít k vyústění v *literární tvorbu* (K. Světlá a její „*Podještědský román*“).

[Pozn.: lidový výraz „*zaražená lítost*“ má v daných kontextech příslušnou *vypovídací schopnost*.]

Stav oddělení „*vnějšího*“ a jakéhosi jiného „*vnitřního vědomí*“ je popisován jak v uvedených mystických spisech, tak i jinde.

Stejně tak je u uvedených postav jednak *prožit* a jednak naznačen *stav uvolnění vědomí*, resp. možnosti alespoň krátkodobého nebo dílčího *odpoutání vědomí* od objektů a jevů tohoto světa v důsledku *vnitřní změny* a *nahlédnutí*. Lze předpokládat, že původní zadržovaný *emocionální náboj* u sv. Kateřiny a pravděpodobně i u Juliany byl v důsledku *prožitku alespoň částečně vyprázdněn*, a i když lze v obou případech předpokládat působení *anima* (*vnitřní hlas*, *důvěrný způsob oslovení*, *emocionální náboj*), alespoň u sv. Kateřiny se některé „*rady*“ tohoto *vnitřního hlasu* jeví z hlediska kontemplativního života jako *přijatelné* – např. neangažovat se *emocionálně* ani příliš osobně ve vnějších vztazích (což odpovídá i „*Oblaku nevědění*“), a současně některé rady týkající se získání *imunity*, profylaxe a *očisty vnitřních orgánů* – které obstojí i z hlediska dnešní lékařské vědy. Nelze přehlédnout, že u obou mystiček předcházela jejich *prožitku žádost o onemocnění*.

Závěrem tedy navrhuje, že v důsledku uvedených mystických *prožitků* došlo u obou postav *k přeskupení vztahů* mezi vědomím a nevědomím, a v důsledku toho k následnému uvolnění a „*odkanalizování*“ předtím zadržené psychické energie v důsledku *užšího osobního kontextu* (u sv. Kateřiny manželství, u Juliany možné mateřství nebo nenaplněné manželství, případně nenaplnění nebo ztráta významného vztahu), který však nemohl nemít *hlubinný podklad* (tj. v předchozím textu naznačená forma „*osudu*“, který se v průběhu života pouze realizoval). Změnu lze chápat jako nevědomím iniciovaný pokus o samoléčbu.

„*Oblak nevědění*“ lze pokládat za mistrovský popis *vztahů* mezi *nevědomím* a *vědomím* (viz ³⁶), rozpoznání „*vrstev*“ a *nahlédnutí stavu člověka* (viz ⁴¹), důležitost *prožitku lítosti*, vázanost vědomí na *pozemské záležitosti*, avšak i možnost *odpoutání vědomí* (viz ³⁹) v souvislosti s kontemplativní cestou.

Z hodnotícího hlediska *výstupů* je u všech tří autorů přínosem rovněž *nazření stavu člověka v důsledku prvotního hříchu*, a nabytí *vědomí*, že v tomto bytí se *realizuje proces očisty (s pokračováním po odchodu z tohoto světa – tedy přínos eschatologický)*.

V důsledku vnitřního *prožitku a transformace* došlo u obou mystiček k *vnější změně*, kterou by bylo možno připsat – se značnou obezřetností s přihlédnutím k *procesnímu hledisku* – působení toho, co je z *teologického hlediska* nazýváno *milostí* [pozn.: s tím, že se toto působení realizovalo prostřednictvím archetypů].

4.3 Psychospirituální krize

V kontemplativní praxi dojde téměř nevyhnutelně k setkání s nevědomím, které může znamenat pro nepřipraveného člověka situaci hraniční zátěže; i když neexistuje jednotný přístup ke stavům tzv. *psychospirituální krize*, která se může v takových situacích objevit, lze považovat za *dlouhodobě ověřené* následující postupy:

- a) **přírozené prostředky:** zpětnovazebný návrat k *vědomí těla* (může to být právě *tělo*, které se *akusticky* – tj. *hlasy* – projevuje): detoxikace těla, detoxikace ledvin a jater (byliny), umírněné posty, úprava výživy, vodoléčba, běh, rychlá/pomalá chůze, dechová cvičení, lidové léčebné prostředky; vyřešení existenčních záležitostí a dobrá fyzická kondice se jeví jako zásadní
- b) **psychologické prostředky:** nelze-li z existenčních důvodů změnit život člověka ve velmi hustě zalidněných městech a místech, lze se v *rámci popsaných přístupů* pokoušet *vyjít těmito situacím vstříc (i simulací)*; návštěvy nemocnic, návštěva koncentračního tábora, návštěvy poutních míst, návštěva kostnice, krematoria, ... mohou formou paradoxní intence spolu s projekováním některé stavy tzv. *psychospirituální krize* kompenzovat. Stejně tak mohou zapůsobit: lidová píseň, báseň (19. stol., současnost), německá píseň, vernisáže výstav (spíše v menších městech), divadlo (opera, činohra), změna krajiny, změna prostředí, návštěva hrobů předků, hudba předbachovských skladatelů (D. Buxtehude, H. Schütz), arteterapie. Doporučuje se *neztrácet vědomí* tzv. *nižší přirozenosti* nebo *smyslovosti*, a – podaří-li se toho docílit – tato vědomí nepotlačovat, neboť se jinak svými *stavy a hlasy* projeví (viz uvedené mystické spisy a koncepty C.G.Junga). *Bezkonfliktní koexistence* těchto aspektů lidské existence a jejich

případné *sjednocování pročišťováním* naznačují jak uvedení mystikové, tak i papež Benedikt XVI. („*Deus caritas est*“)

- je-li to možné, *podvolit se afektu* a rozpoznat tak poselství, které přináší; zde může a nemusí dojít k jeho energetickému vyprázdnění
- televize a ostatní media mohou *za jistých podmínek* vcelku úspěšně (spíše v kontemplativní praxi) pomoci, a to jednak *projekcí a odkanalizováním* již známých *samostatně existujících*, tj. od vědomí oddělených „*podpostav*“ a jejich „*rolí*“, jednak novými vstupy, které relativizují současný vnitřní stav
- s ohledem na situaci mohou přinést úlevu (zde opět spíše v kontemplativních procesech) změna prostředí, různé formy odřeknutí se nebo zřeknutí se (z hlediska daného jedince únosné), případně opětný (avšak *řízený*) návrat do silně zalidněných míst (metro), kde by *za příznivých podmínek* a při dobré fyzické kondici mohlo dojít k projekci vnitřních „*podpostav*“ a jejich „*poselství*“ do reálných postav v davu; v takovém případě kontemplující *nahlédne*, že co je *uvnitř*, je také *vně*. Přijmeme-li názor, že v každém člověku existuje jakýsi „*osudový vklad*“, pak může adept *nahlédnout*, že je v podstatě na takových místech a mezi takovými lidmi, kde *má být*. Pokud by se navíc podařilo v takto hustě zalidněných místech alespoň dočasně „*vypnout*“ sluchové receptory, naskytne se *nazírajícímu* pohled alespoň do jisté míry *oproštěný* a naznačující *rozpornost lidského bytí* – stav *různých částí těla, gesta, mimika...*, atd. Takovýto návrat by měl být *vědomý* a relativně *krátkodobý*
- prožitek situace osobního ohrožení může zdvihnout *hladinu kolektivního* a podle situace *i osobního nevědomí*; takovéto zvýšené *uvědomění si* může přinést jistou ochranu (pozn.: vztaženo k dynamice sociálních situací);
- rovněž přijetí role „*mrtvého brouka*“ (srov. předchozí) může být v některých stavech v dané chvíli „*přijatelným řešením*“

c) duchovní prostředky:

- vlastními slovy pronesená modlitba (zde spíše v případě, že se *nejedná* o člověka praktikující žádnou tzv. duchovní cestu; v opačném případě by mohla přinést spíše zhoršení, a zde by se mohly uplatnit tzv. „*zbožné vzdechy*“)

- za jistých podmínek může přinést úlevu *svátost smíření* a přijetí svátosti *požehnání nemocných*
- podle situace může být nezbytná návštěva kněze nebo psychiatra, případně obou
- stejně tak mohou pomoci některé drahokamy (diamant, rubín), případně polodrahokamy a některé kovy (pozn.: zde se uvádí vznik jakéhosi „*mimotělního okruhu*“)
- některé svátostiny, pobyt v klášteře, křížová cesta [dle možnosti v horách]

Tyto a jiné přístupy je třeba střídat a snažit se vypořádat jejich působení. Některé *emocionální stavy* se přitom mohou *zhoršit*, což může znamenat, že dochází k *regresnímu návratu* (a tím k možnosti *znovuprožití*) ke stavům, které byly až dosud v nevědomí „*pohřbeny*“: toto chápeme rovněž jako součást *očistného procesu*. V některých případech může dojít k tělesnému onemocnění (zde „*nemoc léčí*“). Je-li to dosažitelné, praktikovat přiměřené formy *autogenního tréninku* i v situaci davu. Přiměřené vyřešení *existenčních záležitostí* se jeví jako *zásadní*.

Jako „*Případová studie*“ naznačující *možnost existence očistujícího bytí v jiném než hmotném řádu* je uváděn případ „náhodně“ pořízené fotografie dítěte v přírodě, nad níž se *po vyvolání negativu* objevila silueta vojáka z první světové války; později bylo zjištěno, že na tomto místě došlo k zabití (tj. vojáka z téže války), a byl tam dle sdělení postaven malý pomník (fotografie byla podle informace zveřejněna přibližně v 80. letech v tisku, pro konkrétní doložení by bylo by nutno navštívit místo a dohledat pravděpodobně v Okresním archivu v České Lípě).

4.4 Přínos kontemplativního přístupu pro člověka současnosti

Velmi omezená, avšak dlouhodobá pozorování naznačují, že osobní *osud* je pravděpodobně vložen do člověka formou, přesahující jakoukoliv možnost *uvědomění si*, a může být odhalen *spontánní věštbou* (tj. nevyžádanou a někým nabídnutou, s tím, že pravděpodobná většina obsahu nebude smět být příjemci sdělena); z hlediska této práce je *hypoteticky možné*, že by *kontemplativně – asketická cesta* mohla některé fatality skryté v nevědomí buď jistým způsobem *překlenout*, případně jejich obsah alespoň částečně *odkryt*, a tak možná zmírnit nebo částečně neutralizovat jejich naplnění v tomto životě. V takovém případě je pravděpodobné, že by došlo k vokálně-akustickým projevům.

Takzvané „protiklady“ mohou být v kontemplaci – přinejmenším dočasně – „zrušeny“, mohou tedy dočasně vymizet; takové stavy mohou nastat i spontánně, a bližší příčiny nejsou známy. Věci existují jedna vedle druhé, nebo jedna v druhé (pokud by se hovořilo o odlišných stavech vědomí existujících mimo lidské poznání), to znamená, že neexistují jako tzv. protiklady a je pouze dokladem stavu člověka a omezenosti jeho mysli, že je jako takové reprodukuje; stejné lze vztáhnout na pojmy „zlo“ a „dobro“, které jako takové stěží existují: toto hodnocení spíše naznačuje hlubinu pádu člověka. Některé síly nebo síla působící pod povrchem hmotných jevů a skrze ně se projevující jsou člověkem jednou spatřovány jako „tvořivé“, jindy „ničivé“ nebo „neutrální“; i toto je hodnotící hledisko člověka, a jistý kontemplativní odstup může naznačit, že i v tzv. *ničivých* zásazích může být obsažen *jakýsi smysl*, který se za běžných okolností zcela vymyká lidskému poznání, a byl by krátkodobě přístupný při možnosti zaujetí *pohledu z druhé strany*. Jak předtím uvedeno, jako *mystické* chápeme všechno dění, které se odehrává pod závojem hmotných jevů.

V kontemplativních přístupech – avšak i mimo ně – je žádoucí docílit vědomí, že člověk *nemá* tělo, avšak *je* tělem; pokud na to zapomene, pak v běžném životě, avšak zejména v kontemplativně-asketických přístupech se mu tato skutečnost „ohlásí“. Iterativní porovnávání praxe a teorie naznačují, že z hlediska původních *vkladů* byl člověk „konstruován“ na dlouhověkost; v současnosti – a zvláště v kontextu kontempace, kde se mohou objevit zcela neočekávané podněty – by měl být schopen podstoupit delší běh nebo chůzi, měl by být schopen bez zvláštní újmy přežít pád do ledové vody, vydržet jistou dobu bez příjmu tekutin, delší hladovění, apod. Tyto původní vklady jsou na straně jedné v člověku současnosti stále více a více pohřbívány, na straně druhé jsou to právě *kontemplativní přístupy*, které mohou člověka nasměrovat k alespoň *pokusům o znovusjednocení* (srov.: „Zlatý květ“ a uvedené mystické spisy). Lze tedy doporučit, aby byly tyto schopnosti *a jim odpovídající stavy a prožitky* praktikovány jako *součást kontemplativních přístupů pro člověka současnosti*.

V tomto bytí člověk nic nemůže „vlastnit“, a kontempace může naznačit, že člověk především nemůže „vlastnit“ sebe samého, a že existuje *cosi*, co tomu brání; rovněž tak není možno ztotožnit se s některými vnitřními stavy, což uvedení mystikové na jedné straně popisují jako *touhu*, na druhé straně se může jednat

o jistou formu ochrany, neboť ztotožnění se s takovými stavy by mohlo být pro člověka neúnosné.

Kontemplativní přístup může přinést *náhled a uvědomění si* tohoto stavu, a alespoň pokus o *zvědomění si* těla a dílčí *stažení projekcí*; pak se některé *vyvárokovávání* lidmi a situacemi může na jedné straně jevit jako transparentní „*divadelní narážka*“, nebo také jako stav „*vlastního bytí*“...

Porozumění, resp. dočasné uchopení některých stavů „*prožitkem*“ lze v rámci naznačených přístupů považovat u člověka současnosti za jakési *dosažitelné maximum*, spolu se získáním *odstupu a náhledu* od *vyvlastňujících nároků*.

ZÁVĚR

Cílem této práce bylo zpřístupnit tři mystické spisy středověku a prezentovat takové jejich relevantní části, které by samotné měly příslušnou vypovídací schopnost ve vztahu k hypotéze, že mystické zkušenosti sv. Kateřiny a Juliany z Norwiche s jejich náboženskými obsahy byly zprostředkovány tzv. archetypy, odpovídajícími konceptům C.G.Junga. Zkušenosti obou mystiček jsou zasazeny do srovnávacího rámce s dobovým spisem anglického anonyma, popisujícím kontemplativní cestu vedoucí k tzv. mystickému sjednocení.

Porovnáním prezentovaných částí spisů s koncepty C.G.Junga, s názory jejich komentátorů, s jinými zdroji a s dlouhodobým sledováním některých průvodních jevů vyskytujících se u kontemplativně – asketických přístupů lze navrhnout závěr, že funkce archetypů uvedené mystické zkušenosti *zprostředkovala*. Teze o nevědomím iniciovaný pokus o reintegraci a vnitřní transformaci vedoucí k vnější změně je u obou mystiček rovněž přijatelná, s tím, že *pod* popisovanými procesy a jejich projevy shledáváme jistý *osudový vklad* a svým způsobem i tzv. povolání, o němž se C.G.J. rovněž zmiňuje. Cílem práce nebylo verifikovat náboženskou stránku zachycených zkušeností obou žen, a nebyly vznášeny nejmenší pochybnosti o *subjektivní realitě* jimi popsanych stavů – byly to právě tyto *prožitky*, které byly projevem transformujících se vztahů mezi vnějším a vnitřním.

Práce se pouze okrajově dotkla možných vlivů fyzické bolesti – případně i rituálně nebo jinak navozené – na možnosti „*převodu*“ stavů tzv. psychospirituální krize na fyzickou úroveň, které by vyžadovaly samostatnou studii, a pro podobné

stavy nabízí relativně přístupná řešení, s tím, že jednoznačnou odpověď na možné explicitnější setkání s nevědomím a jeho důsledky nelze podat.

Závěrem – hovoříme-li o kontemplativních přístupech u člověka současnosti, není nezbytně nutné spatřovat pod tímto pojmem konkrétní postupy nebo vyhledávání zkušeností, které se tak či onak vymykají volnímu chtění. Jsou-li témata „očista“ a existence tzv. *protikladů* jednou z osnovných linií prezentovaných spisů, pak jejich přivedení do vědomí s dílčím stažením projekcí (za předpokladu spolupůsobení toho, co je z teologického hlediska nazýváno *milostí*) může být pro člověka současnosti jednak výsledkem „spontánního“ kontemplativního přístupu k vnitřní a vnější „realitě“, a současně i pravděpodobně dosažitelným maximem.

Seznam literatury

- AMORTH, G. *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000. ISBN 80-7192-4946
- ANONYM. *The Cloud of Unknowing*. Ramsey, N.J.: Paulist Press 545 Island Road, 1981. ISBN 0-80-91-2332-0
- BOYER, P., NISSENBAUM, S. *Salem Possessed*. 2. vydání, Cambridge, Mass., London, England: Harvard Univ. Press, 1998. ISBN 0-674-78526-6
- CATHERINE OF GENOA. *Purgation and Purgatory, The Spiritual Dialogue*. New York, N.Y. 1023: Paulist Press, 1979. ISBN 0-8091-0285-4
- COOLEN, A. *Vesnický lékař*. 5. vydání, Praha: Odeon, 1968. ISBN neuvedeno
- DACHOVSKÝ, K. *Sv. Jan Vianney, farář arský*. 2. vydání. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999. ISBN 80- 901973-3-7
- *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3
- GROF, S. *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: Gemma, 1992. ISBN 80-85206-15-3
- GUARDINI, R. *Odpůrce*. Olomouc: Matice cyrilometodějská. ISBN neuvedeno
- GUREVIČ, A. *Nebe, peklo, svět*. Jinčany: H&H, 1996. ISBN 80-85787-41-5
- HAYMAN, R. *Život C.G.Junga, II, K pramenům moudrosti (1918-1961)*. Praha: PRÁH, 2001. ISBN 80-7252-047-4
- HILLMANN, J. *Sny a podsvětí*. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-301-3
- JANTZEN, G. M. *Julian of Norwich: Desire and the Divine*. (Vytištěné přednášky z 22.-25.7.1996, přednesené u příležitosti 900. výročí katedrály v Norwichi). Tisk: All Hallows Convent, Belsey Bridge Road Ditchingham Burgay NR35 2DT.
- JOURNET, CH. *Zlo*. Praha: CRYSTAL OP, 1998. ISBN 85929-24-4
- JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985. ISBN neuvedeno.
- JUNG, C.G. *Aion*. 1. vydání. Brno: nakl. Tomáše Janečka, 2003. ISBN 80-85880-26-1 (díl 9/II).
- JUNG, C.G. *Dopisy*. Praha: Sagittarigus, 1996. ISBN 80-901898-3-0
- JUNG, C.G. *Duše moderního člověka*. 2. vydání. Brno: nakl. Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-213-9
- JUNG, C.G. *Obraz člověka a obraz Boha*. 3. vydání Brno: Nakl. T. Janečka, 2001. ISBN 80-85880-23-7
- JUNG, C.G. *Osobnost a přenos*. 3. vydání. Brno: Nakl. T. Janečka, 1998. ISBN 80-85880-18-0
- JUNG, C.G. *Paracelsica*. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-548-8
- JUNG, C.G., WILHELM R. *Tajemství zlatého květu*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1997, ISBN 80-7021-255-X
- LECOTEUX, C. *Víly, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku. Příběh dvojníka*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-155-6
- NAKONEČNÝ, M. *Encyklopedie obecné psychologie*. 2. vydání. Praha: Academia, 1998. ISBN 80-200-0625-7
- O'BRIEN, B. *The Cure of Ars*. TAN BOOKS, 1987. ISBN 0-89555-324-4
- SALVUCCI, R. *Zkušenosti exorcisty*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1999. ISBN 80-7192-180-7

- STARÝ, R. *Cheiron, asklepiovská medicína a jungovská psychologie*. Praha: Sagittarius, 2000. ISBN 80-86270-03-3
- SUDBRACK, J. *Náboženská zkušenost a lidská duše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl. 2002. ISBN 80-7192-514-4
- VON FRANZ, M.-L. *Sen a smrt*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-404-4
- VON HÜGEL, F. *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*. 4. vydání. Londýn: James Clarke & Co.Ltd., 1961. Volume First. ISBN nevedeno

Abstrakt

JERÁBEK, J. *Tři mystické spisy středověku z hlediska konceptů C.G.Junga*. České Budějovice 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra psychologie a sociologie. Vedoucí práce PhDr. J. Polivka.

Klíčová slova:

mystické sjednocení, duchovní očista, kontemplace, askeze, vnitřní transformace, celostní pohled, funkce archetypů, vědomí, nevědomí, magisterium, uchopení prožitkem, povolání, milost, psychospirituální krize

Práce prezentuje tři mystické spisy středověku, jejichž společným jmenovatelem je – i přes místní a časovou nespojitost – prožitek vnitřního mystického sjednocení doprovázeného náboženskou zkušeností a zkušeností duchovního očišťování. Mystická zkušenost podobného charakteru může vzniknout zdánlivě spontánně, může být výsledkem kontemplativně-asketické praxe, nebo v ní naopak vyústit, jako je tomu u sv. Kateřiny z Janova a u Juliany z Norwiche, u nichž vnitřní transformace vyústila i ve vnější změnu.

Diplomová práce se pokouší o celostní pohled na člověka existujícího v dynamické interakci se svým vnitřním a vnějším prostředím, prezentuje relevantní pohledy C.G. Junga týkající se funkcí archetypů a vztahů vědomí a nevědomí, pohledy jiných autorů na zkušenosti mysticko-náboženského charakteru, cituje některé materiály magisteria, komentátory uvedených spisů, zohledňuje dlouhodobé empirické pozorování, a uvádí jednu případovou studii.

Ve vztahu k uvedeným mystickým spisům navrhuje tato práce z hlediska procesního i výstupního funkci archetypů koncipovaných C.G.Jungem jako transformační zkušenost zprostředkující, přičemž nejlepší možné uchopení může nastat prožitkem. Při syntéze je zohledněno působení tzv. povolání, vnitřního hlasu, teologicky chápané milosti, a další hlediska. V závěru jsou navrženy některé přístupy k psychospirituální krizi, a možný přínos kontemplativní cesty pro člověka současnosti.

Abstract

Three Mystical Writings of the Middle Ages from the Point of View of C.G.Jung's Concepts

Key words: mystical union, spiritual purgation, contemplation, asceticism, holistic approach, inner transformation, function of archetypes, consciousness, unconsciousness, magisterial role, catching by experience, call, mercy, psychospiritual crisis

The thesis presents three mystical writings of the Middle Ages, whose common least denominator is-despite their local and time disconnection-the experience of inner mystical union accompanied by a religious experience and the experience of spiritual purgation.

A mystical experience of similar character can arise seemingly spontaneously, it can be the result of a contemplative-ascetic practice, or-contrary to the previous-it can result in it, as it was with st. Catherine of Genoa and with Julian of Norwich, with whom their inner transformation resulted in the outer change.

The thesis attempts to adopt a holistic approach to man existing in a dynamic interaction with one's inner and outer environment, it presents relevant views of C.G.Jung's concerning functions of archetypes and relationships between consciousness and unconsciousness, views of other authors on experiences of a mystical-religious character, it quotes some materials of the magisterial role of the church, commentators of the presented writings, it takes into account a long-term empiric observations, and presents one case study.

Related to the mystical writings in question the thesis suggests from both the process and the outcome point of view the function of archetypes conceived by C.G.Jung as mediating the mystical experience, while the best possible catch can take place through experience. In the synthesis the acting of the so called call, inner voice, theologically understood mercy and other views are taken into account. In the conclusion some approaches towards handling psychospiritual crisis and a possible benefit of practicing a contemplative path for contemporary man are suggested.