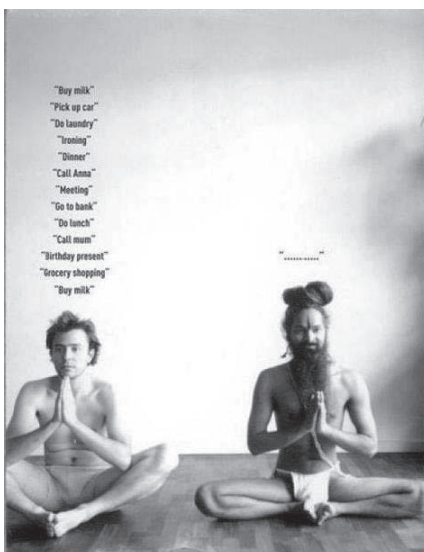


# **Bakalářská práce**

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

## Bakalářská práce



---

# KONFRONTACE VÝCHODNÍ A ZÁPADNÍ SPIRITUALITY

---

MOŽNOSTI A MEZE SOUČASNÝCH ALTERNATIVNÍCH PŘÍSTUPŮ K TRANSCENDENTNU

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban, Ph.D.

Autor práce: Karel Klozar  
Studijní obor: Humanistika  
Ročník: 3.

2012

Prohlašuji, že jsem svoji bakalářskou 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 bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Vítu Erbanovi, Ph.D. za jeho sebeobětování při spolupráci na tak rozsáhlém díle, rovněž za jeho přednášky a mnohé diskuse v oblasti kulturologie, které vytvořily neviditelné pozadí této práce.

Děkuji prof. PhDr. Milanu Nakonečnému, který mi byl při zpracovávání této práce nápomocen a jehož dílo i osobnost jsou pro mne velikou inspirací.

Děkuji ing. Janu Janskému za nekonečné konzultování zapeklitých otázek života.

Děkuji své ženě Aleně Klozarové za obětavou a laskavou péči. Bez jejího přispění by tato práce nikdy nevznikla.

Děkuji Bohu...

# Obsah:

<b>0. – PŘEDMLUVA</b> . . . . .	<b>6</b>
0.1. Uvedení do problému . . . . .	6
0.2. Klíčová otázka . . . . .	7
0.3. Rozvržení práce . . . . .	7
0.3.1. Extraspekce . . . . .	7
0.3.2. Intraspekce . . . . .	7
0.3.3. Univerzální a individuální . . . . .	8
0.4. Forma zpracování . . . . .	9
0.5. Způsob vyprávění . . . . .	9
0.6. Zachytitelnost snu . . . . .	10
0.7. Dovětek . . . . .	10
<b>I. – EXTRASPEKCE</b> . . . . .	<b>11</b>
<b>I.1. Rozdíly Východu a Západu</b> . . . . .	<b>11</b>
I.1.1. Útěk z nudy . . . . .	11
I.1.2. Poznání a čin . . . . .	11
I.1.3. Posvátno . . . . .	12
I.1.4. Svoboda, volba . . . . .	13
I.1.5. Hledání úniku – vyrovnávání napětí protikladů . . . . .	15
I.1.6. Příčinnost . . . . .	18
I.1.7. Polytheismus a monotheismus . . . . .	23
I.1.8. Stabilní průměr, nestabilní extrém . . . . .	26
I.1.9. Cyklická přímočarost času . . . . .	26
<b>I.2. Shrnutí</b> . . . . .	<b>28</b>
<b>II. – INTROSPEKCE</b> . . . . .	<b>29</b>
<b>II.1. K tématu meditace</b> . . . . .	<b>29</b>
II.1.1. Předmluva . . . . .	29
<b>II.2. Meditace – techniky</b> . . . . .	<b>29</b>
II.2.1. Meditace zklidnění a ovládnutí . . . . .	29
II.2.2. Princip meditace na něco . . . . .	30
II.2.2.1. Analytická meditace . . . . .	30
II.2.2.2. Vizualizace . . . . .	31
II.2.2.3. Recitace . . . . .	32
II.2.3. Princip meditace vyprázdněním, odsekutím . . . . .	32
II.2.4. Kontemplace . . . . .	34
II.2.4.1. Kontemplace v bönské tradici Zhang Zhung . . . . .	35
<b>II.3. Meditování</b> . . . . .	<b>37</b>
II.3.1. Meditování – meditující . . . . .	37
II.3.1.1. Účel a prostředky . . . . .	37
II.3.1.2. Určení . . . . .	38
II.3.1.3. Svobodný člověk . . . . .	38
II.3.1.4. Vytváření skutečnosti . . . . .	39

II.3.1.5. Empirie a transcendentno. . . . .	39
II.3.1.6. Původní fenomén . . . . .	45
II.3.2. Meditování – meditované. . . . .	45
II.3.2.1. Paradox . . . . .	45
II.3.2.2. Subjekt a objekt . . . . .	47
II.3.2.3. Dědictví minulosti, podmíněnost . . . . .	48
II.3.2.4. Redukcionismus . . . . .	50
II.3.2.5. Tenze. . . . .	53
II.3.3. Meditování – meditování. . . . .	57
II.3.3.1. Být sám sebou. . . . .	57
II.3.3.2. Vztah . . . . .	57
<b>III. – UNIVERZÁLNÍ A INDIVIDUÁLNÍ. . . . .</b>	<b>60</b>
III.0.1. Slovo úvodem . . . . .	60
<b>III.1. Individuace . . . . .</b>	<b>60</b>
III.1.1. Magnetismus středu – bytostné Já . . . . .	60
III.1.1.1. Zacílení. . . . .	64
III.1.1.2. Archetyp. . . . .	65
III.1.1.3. Různé struktury dílčích systémů . . . . .	66
III.1.2. Specializace Západu . . . . .	69
III.1.2.1. Exoterní a esoterní náboženství. . . . .	73
III.1.2.2. Jungův polytheismus a monotheismus . . . . .	73
III.1.2.3. Jungovo křesťanství . . . . .	76
III.1.2.4. Nic než... transcendentální subjekt . . . . .	78
III.1.3. Východisko . . . . .	81
III.1.3.1. Bytostné Já jako nejobecnější a nejpřesnější popis. . . . .	83
III.1.3.2. Únik před zdrcující protikladností . . . . .	84
III.1.3.3. Metoda . . . . .	85
<b>III.2. Shrnutí . . . . .</b>	<b>86</b>
III.2.1. Aristotelská anabáze . . . . .	87
<b>IV. – ZÁVĚR . . . . .</b>	<b>88</b>
IV.1. Ohlédnutí vzad – resumé. . . . .	88
IV.2. Klíčová odpověď: Různé cesty k témuž cíli pro různé lidi . . . . .	90
IV.2.1. Jungova životní cesta . . . . .	90
IV.2.2. Dva póly náboženského vedení . . . . .	91
IV.2.3. Problematika léku . . . . .	92
IV.3. Ohlédnutí vpřed – směřování . . . . .	93
IV.3.1. Filtr . . . . .	93
IV.3.2. Další hledisko . . . . .	94
IV.3.3. Inspirace do budoucna . . . . .	95
<b>Literatura. . . . .</b>	<b>97</b>
<b>Abstrakt . . . . .</b>	<b>99</b>
<b>Abstract . . . . .</b>	<b>99</b>

„Smyslem života je poznat Pravdu, protože ta Vás jedině může osvobodit.  
 A Svoboda, to je to nejkrásnější a největší, co člověk může zažít.  
 Svoboda, Lásky, Pravda, Moudrost..  
 a pak taky ta Živá Intelligence, která to všechno tvoří...“<sup>1)</sup>

## 0. – PŘEDMLUVA

### † 0.1. Uvedení do problému

V jedné ze svých předchozích prací<sup>2)</sup> jsem se zabýval možností svobodného lidského rozhodnutí. Načrtl jsem stručný výčet různých tradičních přístupů k možnosti a nutnosti ve vztahu ke svobodné volbě, který jsem prováděl zejména proto, abych si mohl udělat lepší představu o tom, zda máme pro ‚zachránění‘ svobody dostatečně dobrý důvod postulovat *transcendentno* – jakéhokoliv druhu. A ukázalo se, že pro záchranu možnosti lidské svobody je vždy *nutné* postulovat nějaké transcendentno, které člověka vymaní z biologického a fyzikalistického determinismu.

Ukázalo se totiž, že argumenty (ať už pro, nebo proti svobodě), které se o transcendentno ani náznakem neopírají (jako například argument z logického fatalismu), jsou velmi snadno zpochybnitelné, a to nejen argumentačně, nýbrž také porovnáním s vlastní evidentní zkušeností a sebecitem.

Pokud se nějaká argumentace ve věci lidské svobody uchýlila k postulaci transcendentna, pak to činila ve dvou základních modech:

V *teistické* perspektivě: Transcendentno postulované *silně* v případě teistických koncepcí, kdy mu bylo připsáno více, než bylo nezbytně nutné pro uhájení možnosti svobody a svoboda byla hledána jako nutný společný průsečík tohoto silného transcendentna a obhajované svobody. Teisticky silně pojaté transcendentno vedlo prakticky ve všech případech ke sporu s lidskou svobodou a přitom bylo i její nutnou podmínkou. To vedlo ke sporu, který byl řešen *vírou*.

Ve *vědecké* perspektivě: Transcendentno postulované *slabě* (např. Kane<sup>3)</sup>) je postulováno jen tam, kde je to potřeba a v takové minimální možné míře, jak je to jen možné. Tedy transcendentno se přizpůsobuje potřebám svobody.

Celkové zkoumání problematiky svobodné vůle nás tedy přivedlo k tomu, že se dále musíme zabývat transcendentnem jako takovým. Ovšem možnosti tradičního křesťanského teistického přístupu jsme již vyčerpali, a proto se zkusíme obrátit na podání transcendentna a přístupu k němu

1) Srov. TOMÁŠ, E. in televizní pořad *GEN – 100 Čechů dneška*. Režie Viliam Poltikovič, 1993.

2) Srov. KLOZAR, K. *Svobodné rozhodování: možnost či nutnost transcendentna?...*

3) Pro ilustraci: Jak píše Carda ve své diplomové práci, Kane ve své teorii postuloval následující transcendentní momenty: *sebestvoření; sebestvořící rozhodnutí; kvantový randomizér alokovaný do mozku; dvoufázový model; duální kontrola; těžké situace morálního rozhodování, při nichž dochází k sebestvoření člověka a v takové chvíli se v mozku roznítí chaos, který zajistí to, že mozek se stane citlivý na mikro-indeterminismus, který se objevuje na neuronální úrovni; rozpolcené rozhodnutí* atd... Toto množství slabě postulovaných transcendentních momentů nahrazují teisté jediným postulovaným transcendentnem (Bohem), které má specifické vlastnosti (atributy). Srov. CARDA, V. *Problém svobody a svobodné vůle...* s. 21–3.

v některých esoterních systémech Západu a také se podíváme na Východ. Západní esoterismy postulují mezi člověka a Boha jakýsi *prostředkující mezikosmos*, který můžeme zjednodušeně nazvat astrál; ve východních esoterismech převládá *zcela jiný náhled*, založený na zcela jiných vstupních předpokladech o povaze světa, ale i přesto není nepodobný představám západního esoterismu.

## † 0.2. Klíčová otázka

Klíčová otázka, kterou se budeme zabývat, je o povaze brány, která je tím *filtrem*, přechodem univerzálního v individuální. A po povaze metody, která vede individuality k poznání vlastní podstaty a pak k jejímu naplnění. Je tato brána a jí odpovídající metody mezikulturně shodná, nebo jsou různými kulturami formovány různé struktury těchto bran, které jsou vzájemně natolik odlišné, že není vhodné je vzájemně míchat? Je pro západního člověka bezpečné oddávat se transcendentálním meditacím Východu? Je to pro něj ta metoda, která jej bezpečně provede k jeho nejvnitřnějšímu já, nebo jej zavede na scestí mezi bloudy, které ono jasné světlo – jeho nejvnitřnější já, ještě více skryjí? Nebylo by pro západního člověka lépe se jen inspirovat Východem, avšak zůstat věrným západním metodám a západnímu náhledu, který pak může pod novou inspirací Východu znovu a hlouběji reflektovat, a tak z něj vytavit užitečnou esenci, a tu dále rozvíjet? Má západní člověk všechny své výdobytky hodit za hlavu a jít si sednout do orientální poustevny?

## † 0.3. Rozvržení práce

### ‡ 0.3.1. Extraspekce

Zkoumání rozdělíme na tři hlavní kapitoly. V první, nazvané *extraspekce*, se pokusíme porovnat kulturní pozadí Východu a Západu, z čehož nám snad vyplynou jisté možné odlišnosti v základním přístupu těchto světů k transcendentnímu. Kladením vedle sebe jistých polárních odlišností se budeme snažit vystihnout, co je těmto pólům společné a co je rozděluje. Toto zkoumání se zaměří na možné pozadí vývoje západní kultury, s důrazem na to, zda je západní kultura ‚zdravá‘, nebo zda jí *něco* chybí, a tak se po tom poohlíží jinde. Pokud takto zjistíme, že se v západní kultuře ve větší míře vyskytuje fenomén hledání jinde, pak by nám motivace tohoto hledání mohla napovědět něco o povaze toho, co ‚je‘ a ‚má být‘. Z napětí mezi těmito dvěma stanovisky se pokusíme vyvodit fenomén celosti, který který bude oproti těmto dvěma pólům univerzálnější. Tím si vytvoříme materiál pro druhou kapitolu.

### ‡ 0.3.2. Intraspekce

Ve druhé kapitole, nazvané *introspekce*, se pak budeme věnovat člověku o sobě – tedy z hlediska jeho mysli. Pokusíme se zde zjistit, zda máme pro postulaci transcendentna, tedy něčeho univerzálního, a přitom bytostně individuálního, dostatečně dobrý důvod, nebo zda bychom měli tyto řeči o něm přenechat pohádkám. Nebudeme zde rozebírat, co přesně je nebo není transcendentno, jen se pokusíme zamyslet nad tím, zda skutečnost kolem nás neobsahuje něco, co radikálně překračuje naši každodenní zkušenost, a přesto je nám to nějak bytostně dostupné. Budeme hledat *nějaké* transcendentno. A to ve třech hlavních modech. V úvodu, před samotným zkoumáním, si nastíníme stručně různé formy rozjímání, které nás dovedou až k nejzazší formě rozjímání – kontemplaci,



kteřá nás předběžně inspiruje a určí směr našeho hledání, kdy zásadní otázka a směřování našeho pátrání bude spočívat v rozřešení subjekt–objektového rébusu a s ním spojenou paradoxností.

Naváže vlastní meditace, která se bude zabývat napřed meditujícím samým, *subjektem*<sup>4)</sup>. Zjistíme, že subjekt sám o sobě není ničím, subjekt je subjektem jen natolik, nakolik se vztahuje k objektu. Subjekt a objekt jsou dva póly zakoušení, které vznikají roztržením samozřejmého zakoušení. Ovšem co se stává objektem, není tak jednoduché určit. Subjekt je ze své povahy vztahován k objektu a dává tak vzniknout zkušenosti, která je zřejmá, evidentní. Při tom se dotkneme otázky, zda je to subjekt, kdo vládne prožitku, nebo je prožitek subjektu určován objektem, tedy dotkneme se problematice vytváření žité reality, jakožto výseku skutečnosti. To nás přivede k původnímu fenoménu jakožto formě transcendentní zkušenosti, který v našich životech hraje zásadní roli při určování směru našeho života.

Následovat bude průzkum toho, co bývá zpravidla předmětem meditace, *objektu*. Zjistíme, že objekt je pro nás tím, čím chceme, aby byl, jen naše chtění nemáme tak docela pod kontrolou, a proto se uchylujeme k nejrůznějším formám redukce, kterými se pokoušíme tuto naši slabost zastít. Tím také zastíráme specifickou paradoxnost, protikladnost zkušenosti. Protože je naše nejhlubší úroveň zakoušení, tedy ta, která zahrnuje jak empirický tak transcendentální subjekt, paradoxní, a protože tato paradoxnost v nás vyvolává nepříjemné pnutí rozporných, protikladných pocitů, máme sklon zakoušený celek zkušenosti redukovat na snesitelné výseky celku, které, jsa dostatečně atomizovány, již nevyvolávají nepříjemné pnutí protikladnosti. To nás přivede k redukтивnímu uchopování celku skutečnosti, tenzi.

Subjekt a objekt se nám v další části spojí v meditaci samotné, ve *vztahu*. Zjistíme, že subjekt a objekt jsou jen dva póly jednoho vztázení. Jako mince má dvě strany, avšak žádná strana není mincí, tak i lidské bytí má dva póly, totiž subjekt a objekt, avšak ani jeden z nich není *bytím*. Proto bychom se měli vzdát zoufalé snahy ztotožnit se buď s jedním nebo druhým pólem nás samých. Naše bytí je nějak určeno a my bychom se měli snažit toto určení naplnit, uskutečnit. Subjekt a objekt nám k tomu mají být jen prostředky, nikoliv cíle. Vlivem puzení, které nás neustále nutí hledat smysl našeho bytí, se uměle rozdělujeme na subjekt a objekt. Není ale smyslem tohoto puzení naopak nás přimět k poznání, že subjekt a objekt jsou jedno ve vztázení? Nemáme se obloukem vrátit sami k sobě, abychom zjistili, kdo opravdu jsme a tak mohli sami sebe uskutečnit? Není v samotném jádru našeho bytí obsaženo nějaké určení?

### ‡ 0.3.3. Univerzální a individuální

Ve třetí kapitole, nazvané *univerzální a individuální*, se budeme věnovat formě, jakou se ono *určení našeho bytí* uskutečňuje na individuální úrovni. Tedy zda toto určení má čistě subjektivní charakter, nebo zda není v jeho základu něco veskrze univerzálního, něco, co překračuje individuální bytí člověka. Také se dotkneme otázky, zda je toto určení nějak závislé na lidské libovůli, nebo zda je pevně dáno a člověk nemůže než jej naplnit – a to jen tak, jak je mu dáno.

Pomůžeme si Jungovou individuací. A zjistíme, že základ, ze kterého vyvěrá bytí všech lidí, je univerzálně stejný, ale je individualizován v každém člověku jinak. Na shodném základě je vrstva, brána, jejíž tvar je dán krom jiného kulturním dědictvím, a také biologickými dispozicemi každého jednotlivého člověka. A právě skrze tuto bránu prostupuje univerzální podklad do individuality každého člověka. Tento podklad však není nějaká latentní dispozice, ale dynamická síla, která prochází člověkem tak trochu nezávisle na jeho libovůli. Každý člověk má tento svůj dynamický podklad rozpoznat a přizpůsobit mu sebe sama zušlechtěním, čímž naplní své bytí, které je mu dáno, určeno. K tomuto univerzálnímu základu, který bychom také mohli považovat za genetickou výbavu týkající

4) Máme na mysli subjekt jako stav mysli. Nebudeme specificky vymezovat hledisko biologické, filosofické, psychologické, atd.

se duchovního vývoje, se vztahuje i západní esoterismus, který říká, že jde o *probuzení daného*. O probuzení dané výbavy, potence, které je svrchovaně *vnitřní* věcí člověka. *Zevně* lze získat jen návod, jak tuto danou vybavenost probudit.

## † 0.4. Forma zpracování

To jsou zásadní otázky, které mají v dnešním globalizovaném světě naléhavý význam a žádají si řešení. A tato práce si klade za cíl *esejistickou* formou promyslet některá témata, která se výše nastíněného problému bytostně dotýkají. Nejedná se tedy o nějaké rigorózní, systematické a vyčerpávající zpracování vymezeného tématu, ale o volné a hluboké zamyšlení nad palčivými otázkami života.

Budeme zkoumat věci mezi nebem a zemí, na které si nemůžeme vždy tak snadno ukázat a pak je ohmatat. Proto se uchýlíme k úvaze o *dostatečném důvodu*. Provedeme mnoho úvah a každá z nich se dotkne *něčeho*. Toto *něco* se nám tak bude postupně tvarovat a stále více a více konkretizovat v *toto něco*. Jenda, dvě, tři úvahy k tomu nestačí; ale pokud těch úvah, které narazí na stejný druh horizontu, hodně, pak už budeme mít mnohem lepší důvod říci, že *toto něco* nejen je, ale že je to *nějaké*. Koneckonců – takto postupuje i theologie při zkoumání Boha a věcí, které mu náleží. Jeden osamělý argument v jeho prospěch či nepospěch (jako například Anselmův důkaz Boží existence) nemá příliš velkou vypovídací hodnotu. Ale když se takto postaví vedle sebe bohatství všech úvah, které historie křesťanského bádání poznala, vznikne velkolepé dílo, jehož jednotná řeč zní jasně: Bůh je, jen je otázka, do jaké míry jej dokážeme uchopit naším lidským rozumem, a tak o něm vypovídat. Takto budeme vytyčovat hranice transcendentna, jakéhosi horizontu, a budeme si všimnout, zdali je to hranice spojitá a konzistentní, a tím i jednoduše krásná, nebo zdali je složitá a nekonzistentní, a tím i složitě a lidsky ošklivá. Pokud bude krásná, pak máme důvod se domnívat, že bádáme správným směrem, a že naše úvahy nevyzní do ztracena.

Rovněž s *literaturou* budeme pracovat tendenčně. Nebudeme systematicky zpracovávat zvolená díla, abychom řekli, co jiní chtěli říci. Namísto toho použijeme myšlenky jiných jako inspiraci k našim vlastním úvahám. Rovněž použijeme myšlenky jiných, abychom ukázali, že ve svém uvažování nejsme osamoceni, ale že jsme jedni z mnoha, kterým podobné otázky nedávají spát.

## † 0.5. Způsob vypovídání

Pokud budeme objasňovat jednu cestu pomocí kontrastu s jinou cestou, pak proti sobě stavíme jakési dva *imaginární protivníky*. Didakticky je to v pořádku, pokud jsme pamětlivi, že to je *účelová* konstrukce.

Pokud ovšem na toto zapomeneme a začneme tvrdit, že tyto dvě vykonstruované cesty vyčerpávají *celou* realitu, nebo její možné popisy s tím, že jedna cesta je „ta správná“, pak si budeme činit nárok na absolutní poznání celku, kdy můžeme zodpovědně a s konečnou platností říci, že tato jedna verze pravdy vyčerpává pravdu *celou*; a ostatní přístupy buď jen z menší části, nebo vůbec. A právě v tuto chvíli už pak není možný dialog, ale jen zbožné naslouchání slovům prorokovým...

Nelze ani stavět legitimitu jedné cesty na nelegitimitě cest jiných.

Nikdy si nemůžeme činit nárok na poznání celé skutečnosti, proto je jedna cesta, ať už „správná“ nebo „nesprávná“, jen jednou z mnohých. To musíme nutně připustit. Proto je nutné rozlišit následující: říkám, *co není tato cesta*; nebo říkám, *jaká je jiná cesta*. Pokud říkám, *co není tato cesta*, pak konstruuji imaginárního protivníka, který je *jiný*. Pokud říkám *jaká je jiná cesta*, pak není předem vylučována možná shoda v jistých aspektech jedné a jiné cesty. Teoretické alternativy tedy nemusí

nutně být vylučující se hlediska, nýbrž doplňující se – záleží totiž na úhlu pozorovatele. Jako příklad nám může posloužit například světlo. V závislosti na východisku, tedy na způsobu pozorování, se světlo může jevit jako vlnění nebo částice.

Stvoříme dva světy: sekulární Západ hédonistického konzumu, odkud se utíkají mnozí pod tajemná a ‚pocitivá‘ křídla východních esoterismů a primitivní Východ pověřivých vesničanů, kteří platí specialistům za přivolávání deště, a mezi kterými se potulují svatí guruové, kteří své vědění předávají světu. Mezi tím se však bude jako stín plížit svět třetí. Svět ani západní ani východní. Svět spodní, který se tiše skrývá za oponou všedního shonu. Svět, který ví...

Stvoření těchto světů je naprosto účelové a jakákoliv podobnost se skutečností je čistě náhodná. Cílem není přesně popsat stav Východu a Západu a jejich vzájemný poměr. Cílem je vytvoření napětí mezi dvěma účelově vytvořenými póly, které nám lépe odhalí některé zajímavé souvislosti, které by nám jinak mohly uniknout.

Často tak budeme líčit Západ jako materialistickou lůzu a stavět ji do kontrastu s mystickým Východem moudrých mužů. To je samozřejmě zcela účelově vytvořená konstrukce. Velmi dobře si uvědomujeme, že svět není černobílý. Na Západě i na Východě jsou zastoupeny jak pocitivé tak i povrchní a upadlé proudy. Přesto je ale mnoho lidí, kteří cítí jistou existenciální nenaplněnost; a místo aby pečlivěji pátrali ve vlastní knihovně, vydávají se nazdařbůh do knihoven zcela jiných a zcela cizích. Je tu tedy jistá stejnost, ale i diametrální jinakost. Stejnost, kterou lidé často odhalí až pod optikou jinakosti.

## † 0.6. Zachytitelnost snu

Budeme mluvit o snu. O snu, který jsme měli, ale nemůžeme si vzpomenout, o čem byl. Přestože si nemůžeme vybavit jediný moment z něj, víme jistě, že v nás zanechal velmi silný dojem. Víme naprosto bezpečně, že se nám zdál, ale jinak už nevíme nic. I onen dojem se pod hrubozrnnou optikou bdělého vědomí nakonec rozplývá jako pára nad hrncem. Aby nakonec v čase polední siesty opět nečekaně vyplul zpoza valu našeho vědomí a nechal k sobě strhnout poslední zbytky skomírajícího vědomého...

## † 0.7. Dovětek

Dovětkem bych rád v předmluvě uvedl malé doznání, neboť věci, o kterých se chystám psát, mohou v očích některých čtenářů působit velmi neuvěřitelně, ba až sešroubovaně.

Jsem zasvěcován východním mistrem do jednoho konkrétního esoterního systému Východu, avšak ze zde užívané zdrojové literatury je snad zřejmé, že mi není neznámá ani jakási trest esoterismu západního.

Proto problematika, kterou se zde zabývám, a kterou se tak neobratně pokouším podložit myšlenkami velikých myslitelů, současných i minulých, je mi bytostně vlastní. Neřeším problémy ‚těch druhých‘, ale *své vlastní*. Sám hledám odpověď na palčivou otázku, kterou jsem si jakožto pocitivý hledající musel položit, dříve či později. Tento spis je pokusem vyjádřit a nějak systematizovat skutečnosti, se kterými se, dle mého soudu, musí vypořádat každý pocitivý duchovní poutník, který si zvolil „vyměnit koně uprostřed dravého proudu“, neboli změnit své náboženské vyznání v průběhu života.

# I. – EXTRASPEKCE

## I.1. Rozdíly Východu a Západu

### † I.1.1. Útěk z nudy

Současná západní civilizace je postavená na osvícenské glorifikaci rozumu. Jak říká Patočka, *den* zcela vytlačil *noc* a *nuda* se stala povinnou zábavou; stala se kolektivní metafyzickou zkušeností.<sup>5)</sup> Z této existenciální vyprázdněnosti vede několik únikových cest. Jednou z nich je cesta rozumu a *odpovědnosti*, která vede k autentickému životu. Další je cesta *orgiastického* vytržení.

Cesta rozumu není pro mnoho dnešních mladých zajímavá, a vlastně ani přijatelná. Rozum selhal. Selhal při pokusu o formulaci odpovědi na otázku po *bytí*, jeho *smyslu* a *cestě*, jak jej učinit autentickým. Vlastně věci zašly tak daleko, že tato otázka už ani není kladena. Platón chápal rozum jako hráz proti orgiastické nezodpovědnosti, ale postupným dějinným vývojem křesťanské Evropy a s tím spojeným pozitivismem, který navázal, se rozum ocitl plně ve službách každodennosti. Člověk se začíná nudit.<sup>6)</sup>

Cesta orgiasmu sice vede k vytržení ze všední roviny existence, ale nejedná se o cestu hledání autenticity skrze odpovědnost, nýbrž spíše se jedná o jakousi vnější strženost, zachvácenost, která autenticitu bytí zastírá, nikoliv odkrývá.<sup>7)</sup> Nejde tedy o hledání autentického bytí bez přívlastků, ale o bytí s přívlastkem ‚vzrušeného zapomenutí‘.

### † I.1.2. Poznání a čin

Lidské bytí vytváří dvě základní modality: *kontemplaci* a *čin*.<sup>8)</sup> Ještě staří Řekové drželi svým způsobem tyto dvě modality sjednocené – rozumové poznání, nazírání mělo ontologizující status, podobně jako je tomu ve většině esoterních systémů Západu a prakticky všude na Východě. To také souvisí s tzv. ‚transcendentálním subjektem‘, kterým se budeme zabývat později.

Dějinný vývoj dospěl k tomu, že východní svět spíše upřednostňoval kontemplaci a nazírání, které v určitém smyslu převyšují činy a aktivity. Kým se člověk cítí *být* a kým se tedy i *stává* je důležitější než jeho tělesné aktivity. Naproti tomu na Západě začal být upřednostňován čin a aktivita před kontemplací. To vede k zajímavému jevu – a sice v rámci určité tendence vyrovnávání protikladů, jsou západní náboženství, zejména katolické křesťanství, více ortodoxní, zatímco východní duchovní směry bývají více ortopraktické. Ortodoxie převážila tam, kde se vytrácel právě

5) Srov. PATOČKA, J. *Pěče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin* 5... s. 98–116

6) Srov. tamtéž s. 98–116

7) Srov. tamtéž s. 98–116

8) Srov. GUÉNON, R. *Krise moderního světa...* s. 50–63.

aspekt nazírání a kontempace; a aby si náboženský systém udržel svou kontinuitu, musel začít trvat alespoň na určitých intencích, jako závazných. Rozhodující roli tak hraje fyzická forma (mše) a mentální forma (trojjednost Boží, Ježíšovo boholidství, transsubstanciacie eucharistie). Vytrácí se však korektivní zkušenost, původní fenomén, a zbývá samotná metafyzická konstrukce.<sup>9)</sup> Na jejím závazném pochopení se pak trvá jako na něčem, co má vést k prožitku. Na Východě bylo (sebe)poznání prostřednictvím jakéhosi vnitřního ‚zření‘ naprostou samozřejmostí, ba nutností, proto nebylo potřebné nějak výrazně mentální intence fixovat, a východní náboženství se proto více zaměřovalo spíše na formy vnitřních prožitků, které hrozily přílišnou neuspořádaností a zejména na *metodu* jejich spravování. Dalo by se říci, že metoda spustí prožitek, který přinese pochopení. Jak například shrnuje Zoltz učení buddhy Gótamy:

„Své vlastní výroky nechápal jako interpretaci světa a člověka, nýbrž jako prostředek za účelem vysvobození“<sup>10)</sup>, [protože] „každá interpretace světa a člověka je útržkovitá a je vzhledem k pomíjivosti života promarněným časem“<sup>11)</sup>.

Cesta nazírání a kontempace člověku neustále poskytuje dobrou možnost cítit se sám sebou a být takto se sebou relativně zajedno a spokojen, avšak za cenu častého strádání a těžkostí v praktickém životě. Naproti tomu cesta činu, která slibuje usnadnění každodenní lopoty, vede po nějaké době k tomu, že čin přestává přinášet původní naplnění *bytí*. Člověk se ztrácí sám sobě a zamotává se do věcí a aktivit a odcizuje se sám sobě. Aby se s tím nějak vyrovnal, začne zvyšovat aktivitu, zrychlovat činy a doufá, že tím zaplní onu prázdnotu, která má sklon se odkrývat čím dál tím častěji. To vedlo až k dnešní podobě západního, superrychlého a roztěkaného světa s jeho zhušťováním času. Tempo se zrychluje čím dál více...<sup>12)</sup>

### † I.1.3. Posvátno

Na Západě byl rozum a jeho cesta činu doveden k takové dokonalosti, že už nebylo dále možné tvrdit, že až se rozum ještě víc vytříbí a čin ještě víc zefektivní, bude naplněn cíl lidstva a dosažena maximální spokojenost lidí. Osvícenský pozitivismus nepřinesl nic z toho, co ze zdál na počátku slibovat. (I když dílčí přínosy jsou nezpochybnitelné.) Proto se začíná opět akcentovat opomíjené, ba dávno zapomenuté – *posvátno*. Posvátno nikoliv jako protiklad racionálna, romantično, ale posvátno jako nad–racionálno. Posvátno jako něco, o čem prakticky nelze vypovídat tradičním subjekt–predikátovým způsobem. Posvátno, které lze přiblížit jen ideogramy, symboly. Posvátno vyvolané kontaktem s ‚oním‘ světem, v jehož jsočnosti je aspekt nad–reálna, nad–racionálna, nikoliv nereálna, iracionálna.<sup>13)</sup>

Ve slavné knize *Posvátno* rozebírá Rudolf Otto posvátno v jeho aspektech. Vybírám dva aspekty posvátna jako základní: *mysterium tremendum* a *mysterium fascinans*. *Mysterium tremendum* je spojené s pocitem hrůzy z něčeho, co je vůči nám absolutně absolutní, je to tajemný úděs, posvátná bázeň, hrůza vyvolaná *oním* světem, zkrátka jde o zážitek posvátna, který nás nutí sklopit zrak a padnout k zemi. Na druhé straně *mysterium fascinans* je aspekt posvátného zážitku, který nás naopak nutí vzhlednout vzhůru, napřáhnout ruce a *vklouznout* do Boží náruče, je v něm cosi přitažlivého, fascinujícího, má až dionýský účinek. Principem je ztotožňování, zasvěcování, šamanské posedlosti, extáze.

9) Srov. PATOČKA, *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 3...* s. 61–83

K této problematice se vrátíme později v kapitole II.3.1.5. Empirie a transcendentno‘.

10) ZOLTZ, V. *Buddha...* s. 52.

11) Tamtéž s. 52.

12) Srov. GUÉNON, R. *Krise...* s. 50–63

13) Srov. OTTO, R. *Posvátno...* s. 17–19.

Mezi těmito dvěma póly lze zachytit v prožitku posvátna také *moment vznešenosti, majestátu*, který je provázen pocity náboženské pokory a stvořenosti. *Moment energie* přinášející živost, vášně, afekt, vůli, sílu, hybnost. *Oddanost* probouzející službu božstvu. *Moment tajemna, mysterium* spojený s ustrnutím, silným údivem, který udeří.<sup>14)</sup>

Je tedy vidět, že Ottovo posvátno není ve svém účinku singulární záležitost, naopak, pocity, které v člověku vyvolává, jsou velice bohaté a různé ‚chuti‘.

Je Ottovo posvátno Patočkovým orgiasmem? Nebo je tím, co Patočka nazývá *ontologickou metaforou*<sup>15)</sup>? Zdá se, že Patočka při rozboru posvátna provádí jemnou distinkci, která Ottovi unikla:

„To vyšší, ‚transcendentální‘, ‚nadpřirozené‘, o němž se ví přesto, že se nezakouší tak jako běžná zkušenost, pochází z duality ontologické metafory: ve světě jsouceny se manifestuje přítomnost bytí, kterému se rozumí jako vyššímu, nesusměřitelnému, nadřazenému, ale jež není ještě *jasné jako takové*, nýbrž sdílí se jsoucný tutéž oblast jediného světa, v němž se všechno zároveň ukazuje i skrývá – nerozlišeným způsobem.“<sup>16)</sup>

Patočka neinstaluje transcendentujícího činitele do světa (objektu), ale do subjektu.<sup>17)</sup>

## † I.1.4. Svoboda, volba

Již jsem zmínil modalitu bytí autentického, bez přívlastku, a bytí neautentického, tedy s přívlastkem. Také rozdíl mezi cestou poznání a činu jsem zmínil. Posvátno, jako výsledek kontaktu vědomí s nadracionálním, také. Proto bych si dovilil provést malou odbočku v podobě této kapitoly.

Tradičně, tedy na Východě, ve starém Izraeli, v antickém Řecku, a koneckonců i v raném křesťanství byla svoboda chápána dvojím způsobem. První – *Svoboda* spočívala ve volbě mezi ‚A‘ a ‚non-A‘. To znamená, že úkolem každého člověka bylo poznat jeho vlastní pravou cestu, danou Božím záměrem, nebo zkrátka *své místo* v řádu světa, neboli ‚A‘ a vši silou si tuto *svou* cestu vyvolit<sup>18)</sup> a jít po ní, respektive neustále se k ní navracet, neboť je lidskou přirozeností, že nejsme dokonalí a tak neustále ‚padáme‘<sup>19)</sup>. Druhá – ‚svoboda‘, spíše však marnost, spočívá ve volbě mezi alternativami ‚non-A<sub>1</sub>‘ – ‚non-A<sub>2</sub>‘ – ‚non-A<sub>3</sub>‘, a tak dále. V tomto případě nejde ani tak o svobodnou volbu jako spíše o otročení vlastnímu animálnímu atavismu.

Co je pro člověka *jeho pravá cesta*, neboli ‚A‘? Existuje vůbec něco takového? Staré kultury pohlížejí na vesmír jako na Kosmos, který má Duši, panuje v něm Řád; a člověk, celé lidstvo a i celá příroda, v něm hraje nějakou přesnou roli, směřuje k nějakému cíli (nezaměňovat s moderním pojetím pokroku), tedy teleologie je výkladovým klíčem světa.

„Existence této věčné, inteligibilní a tvořivé síly bytostné povahy je prokazatelná domyšlením zjevné, všudypřítomné přírodní účelnosti: teleologické (nyní také systémové) pojetí skutečnosti nutně vede k postulátu ‚věčné tvůrčí síly‘, resp. ‚tvůrce‘, tj. boha. Bůh je poznatelný rozumem ze světového řádu, neboť účelové uspořádání věcí a jevů nemohlo vzniknout mechanickou cestou. Řekové vyjadřovali tento fakt v pojmu ‚logos‘. ‚Cesta k bohu‘ pak není ničím jiným, než cestou k naplnění řádu, u člověka tady je to jeho návrat k autentickému bytí, jež tradice vyjadřují obrazem ráje.“<sup>20)</sup>

14) Srov. OTTO, R. *Posvátno...* s. 23–40.

15) Srov. PATOČKA, P. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 2...* s. 45.

16) Tamtéž s. 45.

17) K transcendentálnímu subjektu se vrátíme níže v kapitole II.3.1.5. Empirie a transcendentno‘.

18) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení...* s. 19, 39.

Srov. BUBER, M. *Obrazy dobra a zla...* s. 45–56.

19) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka...* s. 53–65.

20) NAKONEČNÝ, M. *Martinismus...* s. 7.

Každý člověk byl (Bohem, Přírodou) stvořen proto, aby něco určitého vykonal. Kdyby už tu někdo stejný jako my byl, pak už by nebyl důvod, abychom se my narodili.<sup>21)</sup> Každý je tedy jedinečný a musí poznat *svou* Cestu, tedy vlastní způsob, jak sloužit Bohu, neboli jeho projevenému světu. Milujeme bratra svého, protože máme společného otce. Milovat *opravdově* bližního svého lze jen proto, že máme společného Otce.<sup>22)</sup>

„8. Milujme pravdu, rozum a spravedlnost a budeme i milovati Boha a vzdáme mu opravdový kult, jehož vyžaduje. Milujme vše, co stvořil, co oduševňuje a miluje, a pocítíme, že žije v nás! 9. Budme spojeni s Ním, tak, že budeme spojeni mezi sebou!“<sup>23)</sup>

Život je tedy o poznání té správné cesty, neboli ‚A‘. Jakákoliv jiná cesta je nesprávná – ‚non-A‘. Proto volba mezi ‚A‘ a ‚non-A‘. Každý máme vlastní cestu, která je správná.

Naproti tomu moderní společnost Západu proměnila živoucí Přírodu v dokonalý mechanismus a zásobárnu fyzikálních sil a energií.<sup>24)</sup> Její transcendentální rovina byla zcela zakryta rovinou pragmatickou (a tedy empirickou). Život už není darem od Boha, ale důsledkem spáření rodičů a správné souhry aminokyselin a jiných chemikálií. V takovém světě není místa pro ‚jedinou správnou cestu‘ pro každého jednotlivého člověka. Člověk je sice stále jedinečné a neopakovatelné individuum, ale ne proto, že by to tak ‚Vesmír‘ chtěl, ale proto, že se to tak dohodlo v rámci mezinárodních přírozeněprávních debat (které byly spíše pokusem vyhnout se povýtce lidskému peklu, než přiblížit se k Bohu). Člověk už není ‚povolán‘ ke konkrétnímu úkolu, který je jeho údělem, a který si má zvolit vší svou silou. Člověk je ztracen v nekonečnu a jeho existence je beznadějně svobodná. Nemá svou pravou tvář, kterou by mohl poznat, a tak se ze zoufalství ztotožňuje se svou maskou, kterou mu nasadila nutnost fungovat ve společenství. Žebřík, po kterém mohl člověk stoupat vzhůru ke Světlu, byl stržen. Člověk pobíhá jako krysa v labyrintu a bezcílne volí mezi ‚non-A<sub>1</sub>‘, ‚non-A<sub>2</sub>‘, ‚non-A<sub>3</sub>‘, a tak dále. Jediným kritériem volby je, byť často velice skrytě, slast. Tedy hédonismus.

Staré kultury toto znaly a stavěly se majákem, který měl lidem jasně ukázat, že život je o volbě mezi ‚A‘ a ‚non-A‘. S tím, že už sama volba mezi ‚non-A<sub>1</sub>‘, ‚non-A<sub>2</sub>‘, ‚non-A<sub>3</sub>‘ je scestím a se skutečnou svobodou a autenticitou nemá mnoho společného.

Jak toto pojetí svobody a volby souvisí s bytím autentickým a neautentickým? Buber píše, že se člověk musí napřed pomoci askeze, sebeodříkání a očišťování oddělit od vezdejšího světa, aby mohl navázat kontakt se svým skutečným bytím, se svým pravým Já a tak poznat, kým vlastně je a jaký úkol mu byl svěřen.<sup>25)</sup> Jinými slovy, musí odhodit veškerou dosavadní neautenticitu, všechny své přívlastky, které do té doby přilepoval k svému Bytí, aby jej obnažil a takto jej mohl nahlédnout. Jak rovněž píše, Bůh nás neustále volá, ale my jej neslyšíme, protože jsme příliš zaneprázdněni marnými aktivitami, a když už jeho volání zaslechneme, neohlédneme se a neobrátime se.<sup>26)</sup> A v tom to právě je: neobrátime se za Božím voláním, tedy neobrátime se a nejdeme za Ním po jediné, pro nás, správné cestě. Neobrátime se ke svému autentickému bytí. Namísto toho dále sledujeme naše bláhové fantazie, které nám předkládá obrazivost a které nám pomáhá uskutečňovat ‚zlý pud‘.<sup>27)</sup> Ztíšme se proto a pozorně naslouchejme.

Tedy autentický život je nutně spojen s cestou (sebe)poznání a tím i možnostmi uskutečnit volbu ‚správné‘ cesty, tedy ‚A‘. Souvisí s tím nějak i cesta činu? Ano, ale...

21) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka...* s. 21.

22) Srov. LÉVI, E. *Knihla zasvěcení...* s. 89–96.

23) Tamtéž s. 91.

24) Srov. PATOČKA, *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 5...* s. 98–116

25) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka...* s. 7–77.

26) Srov. BUBER, M. *Obrazy dobra a zla...* s. 37–44.

27) Srov. tamtéž s. 51.

Srov. BUBER, M. *Gog a Magog...* s. 43.

Talmudické učení o dobrém a zlém pudu v Buberově podání.

Jak píše Buber, člověk má – poté co se osvobodil z pout neautentického bytí, obrátil se za Božím voláním, nahlédl své autentické bytí a poznal svůj úděl a zvolil si ho vší silou – jít a tuto svou cestu uskutečnit.<sup>28)</sup> A uskutečnění vyžaduje činu. Ovšem není to čin náhodný a nezaměřený či svévolný, a už vůbec to není čin ‚někoho jiného‘. Naopak. Po člověku je vyžadován veškerý jeho um, důvtip a celá jeho bytost, aby mohl cestou takového činu jít, člověk musí dát do činu celou svou bytost.<sup>29)</sup> A je to právě *on sám*, kdo koná. Není to tak, že by se člověk nechal slepě vést Boží rukou jako nějaká loutka na provázku. Ani to není záležitost příležitostných aktivit ve volném čase. Co to tedy je čin? Čin může být cokoliv. Samozřejmě, že čin může spočívat i v nečinění; určité nicnedělání je rovněž činem.

„Ten z lidí, kdo nečin vidí v činu a v nečinu čin, je moudrý, ukázněný a veškeré dílo dokonal.“<sup>30)</sup>

Aneb jak prohlásil Lubliňský Jasnovidec:

„Jaký by to jen byl Bůh, kdyby měl jenom jediný způsob, jak by mu bylo možno sloužit!“<sup>31)</sup>

„Sám jsem prosil rabiho, aby mi ukázal cestu služby. ‚Taková cesta není,‘ odpověděl mi, ‚není důležité, abychom přáteli pověděli, po které cestě má jít. Jedna cesta je sloužit Bohu tím, že se učíš, jiná cesta sloužit tím, že se modlíš, další cesta tím, že prokazuješ bližnímu lásku, další tím, že se postíš, a další tím, že jíš. Všechny jsou pravými cestami služby Boží. Každý by však měl dbát na to, na jakou cestu ho táhne jeho srdce, a po té by se pak měl vydat.“<sup>32)</sup>

Čin není nic jiného, než služba Bohu. Je to *obět*. Jak jsem již zmínil výše, sloužíme Bohu tím, že sloužíme Jeho stvoření. Jak hezky praví *Bhagavadgíta*:

„Nebor kdo stále koná Mé činy, kdo vidí ve Mně svůj jediný cíl, kdo miluje jen Mne a k nikomu nepocituje nepřátelství, ten (...) je skutečně spojen se Mnou!“<sup>33)</sup>

Tato cesta je tu rovněž výstižně popsána slovy:

„Mudrc, jenž se oprostí od žádostí a hněvu, poznal sebe sama a sjednotil se s veškerenstvím, prožívá svrchovanou svobodu Nejvyššího na tomto světě i světech ostatních.“<sup>34)</sup>

Moderní společnost celý tento výše popsany proces přeskočila a vrhla se rovnou na fázi poslední – na čin. Čin měl přinést ten kýžený výsledek v podobě smysluplného, autentického bytí. Ovšem čin bez předchozího (sebe)poznání a bez jakéhosi ‚vyššího‘ směřování je jen plácnutím do vody. Trochu nás zaměstná, takže na chvíli můžeme zapomenout, *kdo* jsme, ale na jeho konci se opět otevírá bezútěšná propast prázdnoty a temného bytí (*noci*), které nás děsí a vyvolává v nás úzkost. Proto se bezhlavě vrháme do dalšího nesmyslného činu v zoufalé snaze uniknout ze chřtánu této temné propasti. Tak se činy zrychlují. Ale zpět k tématu...

## † 1.1.5. Hledání úniku – vyrovnávání napětí protikladů

Už v průběhu devatenáctého století se Západ začal potýkat s jistou krizí racionality a činů. Křesťanství, které snad mělo sehrát roli ochránce určitých hodnot a dohlížitele na jejich zachování a integraci do společenského dění, selhávalo. Rozum, jehož doménou se stal čin ve smyslu fyzickém,

28) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka...* s. 7–77.

29) Srov. tamtéž s. 31–9.

30) *Bhagavadgíta...* 4:18.

31) BUBER, M. *Cesta člověka...* s. 23.

32) BUBER, M. *Gog a Magog...* s. 34.

33) *Bhagavadgíta...* 11:55.

34) Tamtéž 5:26.



vyhrál prakticky na celé čáře. Křesťanství, které snad původně mělo určovat tempo a diskurs, na jednu má potíže vůbec udržet krok. To je dobře vidět také na jeho filosofické a metafyzické bázi; například když vyhlásilo systém učení sv. Tomáše, mistrovské dílo lidského rozumu, které však tajemno omezí na konstatování, že duše je rozumová substance a *toto něco*, jako oficiální a závazný zdroj učení katolické církve.

To vedlo k jakési renesanci zájmu o okultismus a mystiku na přelomu 19. a 20. století. Potíž byla v tom, že všechno mystické s puncem ‚západní‘ bylo automaticky bráno jako zprofanované a překonané. Proto se začala hojně hledat inspirace také na Východě, zejména v Indii a jejich –ismech. ‚Ex oriente lux‘ v čele s Blavatskou byl převažující směr smýšlení této doby. Toto bylo také nově umožněno ‚zkracováním vzdáleností‘ díky novým technologiím. Ale tehdejší hledači nehledali východní –ismy v jejich autenticitě. Hledali něco, co zaplní díru v jejich západní hlavě a duši. Proto to, co sem v konečné fázi ‚přinesli‘, byl synkretismus nejhrubšího zrna, který nevysvětloval ani to, ani ono, a tak trochu všechno, a byl to vždy jen sádrový otisk zadku toho kterého ‚mystika‘, který syntézu prováděl. To je hezky vidět například na Blavatské<sup>35)</sup>, raném Meyrinkovi<sup>36)</sup> a některých spisech Weinfurtera<sup>37)</sup> a Lasenika<sup>38)</sup>.

Meyrink nakonec esenci buddhistických tantrických praxí pochopil, paradoxně tím, že zavrhl své původní nepochopení a s ním spojený systém. To, co teď v citaci následuje, je vlastně docela přesný popis esence tibetských tantrických nauk. To, co si Meyrink a jeho současníci o tantrických naukách mysleli, je právě ten synkretismus nejhrubšího zrna, o kterém tu byla řeč, a nemohlo to dojít nikam jinam, než kam to nakonec vedlo, totiž do zmaru. Uvědomme si rovněž, že ti ‚svatí mužové‘ Východu, kteří tehdy i dnes předávají za úplatu tyto tajné nauky západním nadšencům, bývají velice často vyloučeni ze svých původních komunit pro zjevné charakterové nedostatky. Často je to láska k moci nad lidmi a k hmotnému bohatství. Tady se jim lidé klaní a říkají jim ‚Pane‘, na Východě mají kolikrát i zapovězen vstup do svatyní a klášterů. Tady se jim říká světoví učitelé a na Východě, odkud tvrdí, že pocházejí, o nich nikdo nic neslyšel.<sup>39)</sup>

Pro velikou výmluvnost kousek ocituji:

„Z deníku Gustava Meyrinka (...)“

Dnes, 7. srpna 1930, kolem 10. hodiny ranní, mi po dlouhé mučivé noci náhle spadly klapky z očí, a tak už teď vím, co je ve skutečnosti smyslem všeho bytí.

Neměli bychom pomocí jógy měnit sami sebe, ale měli bychom jaksí vytvářet Boha. Po křesťansku řečeno: ‚Nemáme Krista následovat, máme ho sejmout z kříže.‘

Toho starého muže, jak ho stále v dálce vidím, bych tedy měl korunovat, odít do purpuru a učinit ho pánem svého života. Teď ho už vidám s korunou a oděného v purpurový háv. Čím dokonalejší je on, tím spíše pomůže mně. On je tedy tím žadatelem a já se toho zúčastním jen tehdy, splyne-li se mnou v jeden jediný celek. Neboť on je vlastně mě vlastní já. ‚On poroste, zatímco já se budu ztrácet.‘ (To je smysl řeči Křtitelovy.)

Dosud bylo chybou a příčinou veškerého mého utrpení, že jsem tohle všechno jasně nechápal, ale věřil jsem, že musím zdokonalovat *já sám sebe*, a ne *jeho*. Tantrická cvičení jsou tedy jako veškeré askeze mylná, vedou do zkázy a jsou tou nejpravější černou magií. [!]

Teď už také vím, proč byl ten starý muž vždycky tak nehybný jako nějaký obraz. Právě proto, že jsem pracoval na sobě a ne na něm. Bó Yin Rá mi to vyložil tak, jako bychom všechno, co takovým způsobem vznikne, museli tak nějak pozřít a živit se tím. Je to právě

35) Srov. BLAVATSKÁ, H. P. *Hlas ticha...*

36) Srov. MEYRINK, G. *Hašiš a jasnozřivost...*

37) Srov. WEINFURTER, K. *Ohnivý keř...*

38) Srov. LASENIC, P. *Orientální láska...* Toto je obzvláště dobrý příklad.

39) Můžu doložit z vlastní zkušenosti.

naopak. Ten stařec je vlastně Kristus a my ho musíme osvobodit a učinit silným – teprve pak bude moci konat zázraky. Konání zázraků na nás přechází, jen zbavíme-li se této schizofrenie a budeme-li do tohoto dění vtaženi. Taková konnersreutherka, například, by se tedy měla snažit trpčícího duševně osvobodit, a ne jen trpět spolu s ním. Pohybuje se tak v bludném kruhu.

(...)

Ani zdaleka nemohu všechno to, oč jsem se po léta v józe pokoušel, označit za omyl. Naopak věřím, že takové snahy jsou nutné, abychom rozpoznali to, co jsem já pochopil dnes, 7. srpna.“<sup>40)</sup>

Tito noví hledači pravého poznání zavrhli možné cesty k autentickému bytí, které vyrůstaly na Západě a přichýlili se k nemožným cestám východních –ismů. Nemožným, protože vytrženým z kontextu a aplikovaným na zcela jiné poměry na Západě. Výsledkem byl zmar, který se dostavil hned v druhé generaci, která nastoupila po ‚otcích zakladatelích‘ alias ‚importérech‘, a které tento sádrový otisk ‚nesedl‘, když si do něj zkoušela sednout.

„Neboť hrstka skrytých učedníků a žáků svaté Panny Sofie bděla na stráž, třebaže nemohla odkázati to, aby také ostatní hledající zanechali svých pošetilých sofistických spekulací a pomocí nám zachovaných děl mistrů hledali onen čistý pramen svaté Boží moudrosti. Až teprve kolem roku 1880 pod vlivem theosofické společnosti nastala zmatená sháňka po těchto věčných pravdách, která bohužel neměla dlouhého trvání. A proč? Poněvadž senzacechtivé obecnstvo nedovedlo rozeznávati pravdu od lži, takže místo aby učení středověkých mistrů – zasvěcenců bylo vytaženo na světlo, spokojili se tito také hledající, ať již to byli okultisté anebo kdokoliv jiný, ne snad s jádrem pravé inspirace, nýbrž s planým povídáním samozvaných vůdců, falešných proroků a jiných rozumářských tlachalů, kteří své mělké fráze dovedli podávati bombastickými slovy a s bernumskou reklamou tak nestydatě, že byly přijímány za bernou minci. Tím se ovšem duchovní věci hodně uškodilo. Avšak malá hrstka poctivých pracovníků...“<sup>41)</sup>

K podání ucelenějšího obrazu je nutné zmínit i obrat k tradicím egyptského hermetismu a židovské kabaly. V neposlední řadě rovněž francouzské směry křesťanského esoterismu jako např. Martismus v čele s Papusem a anglický Golden dawn. Tahle cesta byla autentičtější v tom, že se vracela tak trochu ke kořenům samotné západní civilizace, ovšem její slabinou byl *skrytý* exkluzivismus. Skrytý proto, že nikdo nebyl předem vyloučen, ale na případného adepta takové cesty byly kladeny tak vysoké nároky, že jim většinová populace prostě nemohla vyhovět. Jak výstižně píše Lévi:

„10. Hlupákům nelze dáti náboženství ctnosti a rozumových důvodů; potřebují nesrozumitelné předpisy a přesné formule, které vyplňují, aniž by musili myslet. Mohou přijmouti rozum pouze pod maskou mysteria a šílenství.“<sup>42)</sup>

Křesťanství, jak se traduje v hermetismu, bylo strážcem symbolů, které byly podávány masám dostatečně jednoduše na to, aby jim mohly rozumět i ve své primitivitě. Na druhou stranu tyto symboly byly pečlivě poskládány a provázány tak, aby přemýšliví jedinci mohli proniknout k hlubšímu tajemství, ke kterému ukazují, vystoupit z davu po schodišti a zaklepat na chrámové dveře. Tam mu bude otevřeno a adept bude zasvěcován do stále hlubších a jemnějších aspektů skutečnosti, které si vyslouží náležitým prokazováním dostatečných rozumových, morálních a duchovních kvalit.<sup>43)</sup>

„A tak také i křesťanství má svou stránku exo- a esoterní. Esoterismus však nevystupuje jen jako problém didaktický, tj. esoterní učení je určeno pro vybrané či intelektově lépe disponované, kdežto exoterismus je učení přizpůsobené průměrné chápavosti široké

40) MEYRINK, G. *Hašiš a jasnozřivost...* s. 55–6.

41) KLÍMA–TOUŠEK, P. *Tajné figury resekručních...* s. 77.

42) LÉVI, E. *Knihy zasvěcení...* VII. Kapitola – Okultismus 17. s. 85–6.

43) SROV. LASENIC, P. *Hermetická iniciace Universalismu...*

veřejnosti. Pravým smyslem esoterismu není ani skrývat pravdy určené jen vybraným jedincům, u nichž je záruka, že je nezneužijí, ani nezprofanují. Smyslem esoterismu je obsáhnout a vyjádřit pravdy, které jsou nepřístupné konvenčním formám poznávání a které jsou mimo rozsah konvenčního poznání.“<sup>44)</sup>

Čili nic pro typického představitele moderní západní kultury s jeho myšlenkovým materialismem a potřebou úniku z nudy. Pro toho je potřeba radikálně snížit nároky.

Rovněž je důležité si uvědomit, že průměrný západan hledající duchovnost na Východě, byl zpravidla odpuzen místní lidovou formou zbožnosti, která mu přišla povrchní a zcela vytržená z reality. Proto se vydal hledat duchovno východní. On tam ale nehledá místní lidové formy zbožnosti, ale vysoce specializované esoterní systémy, které se zdají věnovat jeho druhu potíží, a které jsou podávány i dostatečně zprofanovanou formou tak, aby jim mohl hned zpočátku porozumět. Přitom esoterismus západní a východní se od sebe liší tak málo, jako se od sebe liší jejich lidové úrovně zbožnosti.

## † I.1.6. Příčinnost

(Z psychologického hlediska rozlišila historie dva zásadní druhy příčin: konečnou a bezprostřední. Konečná, ultimátní, *causa finalis*, je konečnou motivací zacíleného lidského jednání. Příčina bezprostřední, prostředkující, je spouštěcí a nutná příčina, která má vždy nějaký vztah k příčině finální. Obě příčiny pracují v jisté nevyhnutelné souhře.<sup>45)</sup> My se však budeme věnovat jiné příčinnosti, a to ve vztahu k lidskému prožitku.)

Ve vztahu k lidskému prožitku existuje dvojí příčinnost: vnitřní a vnější<sup>46)</sup>. Na Západě se usadila vnější, zatímco na Východě vždy hrála prim vnitřní. Tato „jemnost“, kterou si lidé často neuvědomují, stojí ve skutečnosti za mnohými neporozuměními, která se objeví při kontaktu západního a východního chápání světa.

Uvedeme příklad: Člověk žijící ve velkoměstě má spoustu potíží: je rozhádán s kolegy v práci, rodinné vztahy nejsou uspokojující a celkově ho život ve velkoměstě „nenaplňuje“. Říká si: „Kdybych se přestěhoval někam na klidný venkov, rozvedl se a našel si jinou práci a jiné přátele, byl bych určitě o moc spokojenější, než jsem teď.“ Sebere se a udělá to... Načas skutečně pocítí úlevu, ale po nějaké době na venkově jej zase začnou trápit podobné potíže, před kterými utekl z města: problémy v mezilidských vztazích, život na venkově jej začne nudit, začne chtít něco jiného, než co v tu chvíli má. Začne zase toužit po změně; po vzrušujícím životě ve městě, kde se jeho potíže vyřeší...

Každý intuitivně vytuší, že uvedený člověk má nějaké problematické povahové rysy, které v interakci s okolím vytvářejí potíže. On si myslí, že jeho problémy jsou zaviněny jeho okolím: zlostný šéf a podlí kolegové, nechápající manželka, zlobivé děti, nevlídní lidé z tramvají, příliš mnoho lidí všude, kam se podívá, neustálý spěch a stres... a myslí si, že změnou prostředí své potíže vyřeší, protože na „takové blby“ přeci už nenarazí. Čili zapomíná na vnitřní zdroj svých potíží a vše svaluje na vnější příčiny. Když se přestěhuje, tak skutečně pocítí na nějaký čas úlevu, kterou mu přinese změna prostředí, ale vnitřní příčinnost neustále pracuje a v kombinaci s vnějšími podmínkami vytváří to, co je jí vlastní. Vnitřní příčinnost postupně zpracovává současné podmínky k obrazu

44) NAKONEČNÝ, M. *Martinismus...* s. 8.

45) Srov. NAKONEČNÝ, M. *Obecná psychologie (syllabus přednášek)*... s. 91.

46) Vycházím z ústního předání bönského učení o trojí příčinnosti – zejména o trojím zdroji utrpení: vnějším, vnitřním a tajném. Zaměřuji se na vnější a vnitřní; zatímco tajnou příčinnost vynechávám, a to zejména z důvodu její přílišné subtility, která by si žádala dlouhého zaslavování do problematiky a to není pro současné potřeby nutné. Postačí, když konstatuji, že vnitřní a tajné příčiny se významně prolínají.

svému. Po čase začne tento člověk opět pocítovat nespokojenost s životem na venkově a v dané komunitě.

Takže máme dvojí příčinnost: *vnitřní*, která je nějak zabudována do nitra osobnosti člověka, je v něm neustále přítomna a neustále aktivně tvoří žitou realitu člověka v kombinaci s vnějšími podmínkami; a *vnější*, která působí jako voda na mlýnské kolo vnitřní příčinnosti. To je důležitá součást náhledu Dzogčenu, který zmíníme níže: vnější svět je odrazem vnitřního stavu.

Východ odnepaměti protěžoval vnitřní příčinnost a to vedlo k etablaci karmanového zákona. Věci, které se dějí, se nedějí náhodně, nahodile, ale vše má svou (vnitřní) příčinu. Zrovna tak náš vnitřní stav není náhodný, ale je nějak zapříčiněn. Příčinou však není vnější svět, ten je až druhotnou příčinou. Skutečnou příčinou je náš vnitřní svět: dispozice, přání a vášně: naše karma; *stav naší mysli*. Naše minulé činy (karma) určují naše současné životní podmínky (hmotné i nehmotné) a my na tomto pozadí konáme činy nové. Tyto činy jsou spoluutvářeny naší vůlí, čili jsou v jistém smyslu svobodné, ale jak moc jsou svobodné, to záleží na nás samotných. Vlastně je jen a jen na nás, jak moc se necháme ovlivňovat minulou karmou, neboli tím, co jsme si připravili a na co jsme zvyklí. Jak je to s určením poměru svobodné volby a podmíněnosti v buddhismu si uvedeme níže v tomto oddíle.

Tato východní příčinnost má dva aspekty: funkční a teleologický. Funkční spočívá v prostém konstatování, že vše, co jsme v minulosti učinili („karma“ znamená „čin“), se nám stejnou silou vrátí, až dozrají vhodné druhotné podmínky. Každá karmanová stopa je jako semínko, které vyklíčí až ve chvíli, kdy má ty správné podmínky: úrodnou půdu, vláhu, světlo. Teleologický aspekt je skrytější, ale stručně jej lze zformulovat takto: Veškeré utrpení, které zakoušíme (kdo byl například v Indii a viděl, v jakých otřesných podmínkách tam ti lidé žijí, pochopí, proč je tam utrpení tak specifickým náboženským tématem), tu je od toho, abychom se odrazili od našich poblázněných fantazií, které nám jej způsobují, a vyskočili směrem vzhůru tam, odkud jsme původně spadli. Často se uvádí příklad oceli: abychom ukuli ušlechtilou ocel, musíme ji napřed rozžhavit v tavicí peci a pak nemilosrdnými údery kladiva za pomoci svírajících kleští a nekompromisní kovadliny ukout do požadovaného tvaru a zchladit. Utrpení a těžkosti života jsou tou tavicí pecí, údery kladivem nás mají očistit a vytvarovat do původní ryzosti a zchlazení je tím posledním gestem, pečeti.

Vraťme se k původnímu obrazu nespokojeného měšťáka a aplikujme lék typický pro východní přístup: Tento člověk by měl zapracovat na své mysli, která je skutečným zdrojem všech jeho těžkostí. Přestěhováním své potíže vyřeší jen krátkodobě, protože tím nijak nezmění systém vnitřních dispozic, které mají to hlavní slovo. Okolnosti neformují jeho, ale naopak on je tím, kdo vytváří žitý svět kolem sebe, a to v souladu se svými vnitřními dispozicemi. *Nevědomost*, *hněv* a *lpění* jsou ty *tři jedy*,<sup>47)</sup> které jsou skutečným zdrojem jeho potíží a měl by pracovat na nich a ne na světě kolem... a tak se spouští typický východní psychologismus. Používá se takový příklad: Když se celý svět pokryje trním a my po něm už nebudeme moci chodit, máme všechno trní vymýtit, nebo si prostě jen nasadit dobré boty? Západ mýtí trní, Východ nasazuje boty.

Západ naopak upřednostnil příčinnost vnější: Tento člověk vyřeší své problémy tím, že změní prostředí, které jej takto negativně formuje. Také mu pomůže, když bude chodit na psychoterapeutické sezení, kde se bude zbavovat nahromaděného napětí; a kde si možná uvědomí některé důležité životní souvislosti a jejich uvědoměním může povolit jejich podvědomé působení. Vnitřní příčinnost byla omezena na jakýsi uzlík vrozených dispozic a reflexů, a za hlavní faktor určující způsob prožívání světa je považováno okolí, situace. Struktura osobnosti je dána, a proto se nepracuje na ní, ale na okolí, se kterým tato interaguje.

47) Někdy se rozlišují tři jedy (nevědomost, lpění, hněv) jindy pět jedů (hněv, nenasytost, tupost, žárlivost, pýcha). Jedná se o různé interpretace tibetského pojmu *nyon-mong* neboli *skt. klesha*. Buddha učil, že osvícená mysl je jako nesmírná modrá obloha bez jediného mráčku. Mraky, které pak oblohu zastírají, nazývají Tibetané *nyon-mong*, neboli zraňující emoce. Existují tisíce těchto emocí, a mohou být seskupovány do kategorií podle zvolených kritérií. Každopádně tyto emoce jsou hlavním motorem cyklické existence bytostí.

Psychologicky řečeno: *Reakce je funkcí interakce Situace a Osobnosti:*

$$R=f(SO)$$

Východ podtrhl osobnost, Západ podtrhl situaci (situací zde myslím nejen vnější podmínky, ale i vnitřní fyziologické podmínky). Východ říká, že osobnost je výkladovým klíčem prožívání, zatímco Západ říká, že výkladovým klíčem prožívání je svět, tedy daná skutečnost; ať už vnější v podobě okolí (přírodního, kulturního a sociálního), nebo vnitřní v podobě tělesné vybavenosti (temperament, smysly, reflexy, životní potřeby...) a osobnost je tímto světem determinována.

Hezky se k tomuto problému vyjádřil Swedenborg při reflexi chladných (disharmonických) stavů manželství:

„Je mnoho příčin, proč vznikají a rozvíjejí se chladné stavy – některé z nich jsou vnitřní, jiné vnější a některé náhodné.

Ve světě se ví, že těchto příčin je mnoho, a ví se také, že vznikají na základě mnoha vnějších faktorů. Neví se však, že jejich pravá příčina leží skryta v nejhlubším nitru člověka a že chladné stavy odtud plynou postupně směrem ven, až se projeví i navenek. Vnější faktory tady nejsou příčinami samy o sobě, ale vyvěrají z pravých příčin, které – jak jsme právě řekli – leží skryté v nejhlubších oblastech člověka.“<sup>48)</sup>

Problém zla ve světě lze vysvětlit různě. Křesťanství se vydalo cestou *dědičného hříchu*. Hinduistické směry dospěly k pojmu *karma*, který v jistém smyslu převzal i buddhismus. Důležitý je tu pak pojem *reinkarnace*: lidé si svými volnými akty (skutky) utváří svou budoucnost – nejen v tomto životě, ale i v životech příštích (existence tedy předchází esenci, byť esenci dočasnou). Zajímavé zde je, že čím je bytost „oduchovnělejší“ tím větší má možnost činit volní rozhodnutí. Takže bytosti, které se zrodily v pekle nemají možnost činit prakticky žádná rozhodnutí a jen pasivně čekají, až se jim vyčerpají podmínky, které je do něj přivedly. Zrození v božských obastech naopak zažívají jen samé radovánky a nikdy zcela nepoznají utrpení, takže nemají potřebu žádné reflexe a snahy o změnu. Lidské zrození je pak ideální pro duchovní praxi, neboť lidé mohou během života poznat nekonečnou marnost věčného střídání slasti a strasti; a tak mají možnost obě zkušenosti porovnat a dojít k tomu, že tato situace může mít *jiné východisko*. A toto východisko si můžou pak zvolit a *uskutečňovat*. Čili na Východě *dědičný hřích* jako takový není potřeba zavádět, místo něj se zavedly pojmy *karma* a *reinkarnace*. Za zmínku však stojí skutečnost, že v sanskrtu není pojem ekvivalentní, z latiny vzešlé, reinkarnaci. Nejbližší výraz, který by se dal v sanskrtu najít, je *Sanáthana Dharma*. Tento výraz je souhrnným označením vystihujícím povahu světového názoru lidu žijícího podél řeky Indu – hinduistů. Lze jej interpretovat mnoha způsoby, uvedeme si tři: 1. věčný zákon, který je inherentní všemu bytí a zajišťuje mu tak smysl a řád; 2. věčný běh věcí, ve smyslu nekonečného cyklického charakteru skutečnosti; 3. věčná pravda, ve smyslu nezávislosti na proměnlivém a dočasném jevovém světě. Stručně řečeno, vše projevené neustále cyklicky vzniká a zaniká podle věčného zákona, který není těmito změnami nijak dotčen.<sup>49)</sup>

Jak je to tedy s možností svobodné volby, díky které je *jedině* možné mluvit o zlu, na Východě? Respektive: Jak sloučit zákon karmy a svobodnou vůli?

Obecná představa o karmě je, že to je zákon odplaty. Cokoliv udělám se mi později vrátí. To není špatná představa, ale takto je vyjádřená příliš vágně a nejasně.

Jedna extrémní interpretace říká, že všechno, co se člověku přihodí v nynějším životě, je následek minulých činů.<sup>50)</sup>

„Gautama tuto představu kritizoval: Kdyby bylo všechno určeno minulými příčinami, týkalo by se to také toho, co se v daném okamžiku jeví jako *úmýslný čin*. Činy, určující

48) SWEDENBORG, E. *Manželská láska...* s. 88.

49) Srov. WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I...* s. 30–1.

50) Srov. ZOTZ, V. *Buddha...* s. 26.

budoucí osud, by pak samy byly následkem předchozího konání. *Záměrné jednání a nekonání by bylo nemožné.* Ti, kteří vysvětlovali svou současnou situaci a své jednání jako výsledky minulých činů, byli pro Gautamu duševně zatemnělími, žijícími bez sebeovládání, kteří dávají přednost mechanickému světu před svým přiznáním k momentálnímu činu.

Pro učitele vysvobození stály naopak lidské činy a nekonání ve středu pozornosti. Jen když je zde svoboda konání, které není určováno ničím předchozím, je myslitelný únik z koloběhu zrození a smrti.<sup>51)</sup>

Moment, kdy pak Gautama nakonec prohlédl mylnost a nesmyslnost džinistické askeze, která se mu najednou odhalila jako neodůvodnitelná, popsal později svým žákům takto:

„Jestliže štěstí a utrpení závisí na činech v minulých životech, byli džinisté dříve zločinci, protože teď tolik trpí. Jestliže radost a utrpení určuje stvořitel, byl to zlý stvořitel, kdo džinisty stvořil. Jestliže radost a utrpení závisí na náhodě, byla to zlá náhoda, která džinisty postihla. Způsobuje-li radost a utrpení zrození, potkalo džinisty špatné zrození. Závisí-li radost a utrpení na úsilí v tomto životě, je úsilí džinistů v tomto životě špatné.“<sup>52)</sup>

Takto Gautama také shrnul nejrůznější názory na fungování karmy a všechny je označil za pomýlené, aby sám zformuloval svou *osmidílnou stezku*, jejíž trestí je *správné pochopení, formující správné myšlení*<sup>53)</sup>, neboli *rozhodování*<sup>54)</sup>.

V souvislosti se správným pochopením a myšlením je rovněž zajímavé připomenout tzv. *patero složek jevové osobnosti*<sup>55)</sup> (skupina tvarová, cítění, vnímání, formativní, uvědomovací) z hlediska jejich vztahu k prožitku. Jejich

„intenzita zažívání je proměnlivá. To platí zejména o skupině uvědomování, jež vykazuje rozsah duševních dějů od latentních, které jsou nazývány ‚nevědomé‘ nebo ‚podvědomé‘, až po jasně vědomé procesy, o nichž nejen víme, ale také víme, že o nich víme, což je v buddhistické psychologii považováno za schopnost neobyčejně důležitou pro vývin osvíceného vědomí.“<sup>56)</sup>

V buddhismu se většina lidí snaží dosáhnout co nejpríznivějšího příštího zrození – ve smyslu dosažení konečného osvobození z koloběhu zrovnání.

„Jinými slovy, esenci pro příští zrození si bytosti vytvářejí svým jednáním a snažením.  
(...)“

...lidské zrození má v hierarchii bytostí ústřední postavení vzhledem k tomu, že na lidské úrovni je obvyklé zakoušet střídavě nebo i současně jak dobro, tak zlo a že je proto možné obojí porovnávat, uvažovat o jejich příčinách a podle výsledku úvah řídit své jednání. Jsou zde tedy předpoklady pro *svobodnou volbu*.<sup>57)</sup>

V nižších světech převládá utrpení a instinktivní reakce na něj, zatímco ve vyšších sférách je zakoušená blaženost natolik silná, že nedává bytostem podnět k vyvíjení cílevědomé činnosti.<sup>58)</sup>

„V základě se všechny bytosti podílejí na týchž prvcích samsárového procesu. Individualita jedinců je dána rozdílným seskupením těchto prvků v jejich osobnostních strukturách, což se projevuje u každého jedince jako jemu vlastní charakter (podobně jako individualita

51) ZOTZ, V. *Buddha...* s. 26–27.

52) Tamtéž s. 30.

53) Srov. tamtéž s. 67–68.

54) Srov. WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I...* s. 133.

55) Srov. tamtéž s. 127.

56) Tamtéž s. 128.

57) Tamtéž s. 127.

58) Srov. tamtéž s. 127.

tváří je dána rozdílným seskupením týchž rysů – očí, nosu, úst atd.). Charakter se neustále utváří a mění podle schopnosti jedince pojmout přínos prvků ze samsárového procesu a zpětně na něj působit. Na tom se podílí dynamismus osobnosti v podobě *vůle, rozhodování, snažení a úsilí, anebo nedbalosti či nechutí důsledně řídit vlastní život a tříbit vlastní charakter*. V posledním případě [nedbalost, nechut] je charakter jedince utvářen *vnějšími vlivy a nižšími složkami dynamismu jeho osobnosti v podobě instinktů, pudů, smyslových žádostí a tužeb* apod. Pokud jde o podstatu či jádro osobnosti, (*átman*), o té neobsahují texty raného buddhismu (...) žádnou přímou výpověď.<sup>59)</sup>

Takže lidské jednání je určeno dvěma protikladnými tendencemi: duchovní, volní činností a animálním atavismem. A je na nás, kam budeme přesouvat ono centrum naší osobnosti, zdali jej budeme spiritualizovat, nebo jej ponecháme napospas naší biologické přirozenosti. Z výše uvedeného rovněž vyplývá, že lidé mají ze samotné podstaty jejich lidského zrození faktickou možnost volby mezi určením činů volním nebo biologickým.

Západní esoterní pohled na svobodu hezky vystihl Zósimus, egyptský alchymista, když, uchvácen Hermetikou,

„kritizoval tupce, kteří nemají ani ponětí o nehmotném světě a nechají se jen bezmyšlenkovitě vláčet osudem. Na druhé straně filosofové, jako Hermés jsou nadřazeni silám osudu, protože se jich nikdy nedotkne utrpení ani radost. Osud vládne jen tělu, nikoli nadpřirozené části člověka. Mudrc, který napodobí Boha a osvobodí se od vášní, nikdy se už nestane kořistí osudu. Viz ho, jak se stane vším – bohem, andělem i zranitelným člověkem. Jelikož může činit vše, obdrží vše, co si zamane. Božství prostoupí tělo, osvítlí rozum každého člověka a podněcuje ho, aby vystoupil do šťastného hájemství, kde rozum dlel před zhmotněním v těle, naplní ho touhou a stane se mu průvodcem na cestě k nadpřirozenému světlu...“<sup>60)</sup>

Aby to ale nebylo tak jednoduché, promluvil Buddha i o lásce. Láska, podle Buddhy, přináší nepoměrně více zásluh, než cílené hromadění dobrých karmických zásluh. Nadneseně by se dalo říci, že celoživotní hromadění pozitivních zásluh (tzv. skutkaření) je překonáno jediným skutkem vykonaným z lásky, protože láska osvobozující ducha nějak převyšuje zásluhy pro příští zrození; „pojmcou je do sebe září, plane a svítí“. Kdo s jasnou myslí v sobě probudí lásku, toho poznání oslabí pouta. Prokazování lásky bez stínu zloby je dobré jednání. Soucitným postojem a soucitnými skutky se hromadí mnoho zásluh. Kdo nezabývá, neutlačuje a je pln lásky ke všem bytostem, tomu nikdo není nepřitelem.

Zákon karmy je mocný, ale je tu něco, co jej převyšuje. Je to *láska, aktivní a soucitná*. Kdo *takto* jedná, nemusí si dělat starosti s hromaděním zásluh pro příští zrození. Kdo hromadí zásluhy, bude mít jen to, co nahromadí. Kdo jedná z lásky, tomu *bude přidáno*.

„Slyšel jsem, že *takto* pravil Vznešený, *takto* pravil arhant:

„Všechny skutky přinášející zásluhy pro příští znovuzrození, mnichové, se svou hodnotou nevyrovnají ani šestnáctině lásky, osvobození srdce, neboť láska osvobozující srdce, která vyniká i nad ně, září, plane a svítí. Tak jako ani zářivé světlo všech hvězd se nevyrovná ani šestnáctině záře měsíce, neboť měsíční záře, jež nad ně vyniká, září, plane a svítí, tak ani všechny skutky přinášející zásluhy pro příští znovuzrození se svou hodnotou nevyrovnají ani šestnáctině lásky osvobozující ducha, neboť láska osvobozující ducha, která nad ně vyniká, září, plane a svítí. Tak jako v posledním měsíci doby dešťů v raném podzimu, když odejdou mraky, vystoupí na nebe slunce, zažene z oblohy veškerou tmou a září, plane a svítí, právě tak, mnichové, se ani všechny skutky přinášející zásluhy pro příští znovuzrození nevyrovnají svou hodnotou ani šestnáctině lásky osvobozující ducha,

59) WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I...* s. 126.

60) MARSHALL, P. *Kámen mudrců...* s. 184.

neboť láska osvobozující ducha, která nad ně vyniká, září, plane a svítí. Tak jako v noci v době před svítáním hvězda léčivých bylin září, plane a svítí, právě tak, mnichové, se ani všechny skutky přinášející zásluhy pro příští znovuzrození nevyrovnají svou hodnotou ani šestnáctině lásky osvobozující ducha, neboť láska osvobozující ducha, která nad ně vyniká, září, plane a svítí, pojmcou je do sebe.'

V tomto smyslu hovořil Vznešený a takto bylo řečeno:

Kdo s jasnou myslí dá v sobě vzniknout nezměrné lásce,  
toho, poznavšího zánik spoutanosti, pouta zeslábnu.

Prokáže-li lásku s myslí prostou zloby třeba jen jednomu živému tvorů, dobře jedná  
a maje v mysli soucit se všemi živými, získá si ušlechtilý mnoho zásluh.

Kdo nezabíjí, nenechává zabít, neutlačuje a nenechává utlačovat,  
pln lásky ke všem bytostem, tomu není nikdo nepřítelem.

V tomto smyslu hovořil Vznešený a takto jsem to slyšel.<sup>61)</sup>

## † I.1.7. Polytheismus a monotheismus

Pochopení různorodé tvárnosti posvátna, které ve skutečnosti vždy vychází z téhož zdroje, může podat klíč k pochopení zdánlivého polytheismu východních náboženství. Uvedu příklad: Matka, která se zlobí na dítě je tatáž matka, která si s ním hraje, která jej objímá, která jej chlácholí, krmí, atd... tedy z pohledu matky. Z pohledu velmi malého dítěte jde pokaždé o jinou bytost'. Když ale dítě odroste a vnitřně uzraje, uvědomí si, že matka je stále tatáž, jen její projevy se mění podle aktuální situace. Východní náboženství zpravidla respektují 'nejvyšší skutečnost', ať už je to cokoli; vyobrazují ale rozličné aspekty této nejvyšší skutečnosti v různých podobách. Proto je božstvo zobrazováno různými způsoby, ale přesto je to stále totéž božstvo. Východní náboženství předpokládá, že lidé jsou jako děti, které je třeba dovést k dospělosti; a proto k nim mluví jejich aktuálním jazykem: dětským jazykem.

Východní systémy, zdůrazňující vnitřní příčinnost, vyobrazují božstva v různých aspektech hlavně proto, aby byla zdůrazněna pluralita vnitřních stavů člověka, se kterými se pak snáze pracuje. Například lidé, kteří mají od přirozenosti hodně energie, jsou silní a překypují aktivitou se patrně více ztotožní s formou božstva, které je mocné a obklopené plameny, než s pokojně sedícím božstvem. Tito lidé mají také sklon favorizovat božstva opačného charakteru, neboť nějak cítí, že jim tento aspekt chybí, to platí nejvíce u hněvivých ochranných božstev. Často je také při práci na zvládnutí vnitřních hněvivých stavů kladen důraz na hněvivý aspekt božstva, který usnadňuje identifikaci a tím i kultivaci daného aspektu osobnosti.

Samozřejmě, že v tibetských náboženstvích se vyskytují i takzvaní 'místní ochránci' kteří nejsou božstvy v pravém slova smyslu (to znamená, že nejsou osvícení); podle učení žijí ve stejném světě jako my – v samsáře (tj. v šesti sférách cyklické existence), ale jsou v některých ohledech mnohem mocnější než my, a proto se hodí být s nimi zadobře (podobně jako se například mravencům hodí být zadobře s majitelem pozemku, na kterém mají mraveniště).

Není problém vyobrazovat božstva v různých podobách, dávat jim různá jména a připisovat jim různé vlastnosti a původ, protože to jsou jen určité *manifestace ,nejvyšší skutečnosti'*<sup>62)</sup>, která je ovšem běžnému člověku natolik vzdálená a nepochopitelná, že nemá smysl mu o ní mnoho vykládat,

61) ZBAVITEL, D. *Základní texty východních náboženství 2...* Rozprava o lásce. s. 120–1.

62) V tibetském buddhismu je *nejvyšší skutečnost* implikována symbolikou na úrovni dharmakáji. Ovšem ztotožnit dharmakáju s nejvyšší skutečností je nepochopením. Z dharmakáji povstávají všechny jevy, v ní spočívají a v ní se rozpouští – ona je v základu všech jevů, včetně myslí cítících bytostí. Když ale dáme dohromady všechny jevy a všechny bytosti, nezískáme dharmakáju.



podobně jako nemá smysl velmi malému dítěti vykládat, že ty různé bytosti jsou stále tatáž matka, jen se jinak projevující v závislosti na situaci, a že jej má ve všech rozličných případech stejně ráda. A stejně jako u malého dítěte je rozumné jej vést v souladu se zákonitostmi jeho aktuálního stavu psychického vývoje, a s tímto vysvětlením počkat, až odroste natolik, aby mu mohlo porozumět, i východní duchovní systémy pracují s člověkem na ‚jeho‘ aktuální úrovni. Učení o nejvyšší skutečnosti je součástí každého z nich<sup>63)</sup>, jen se s ním čeká na správný okamžik. Velmi často je toto poučení součástí tajných ústních iniciací, které si adept vyslouží splněním určitých podmínek: prokázáním své zralosti (byť by to měla být jen zralost dosažená určitým kalendářním věkem). Východní učení počítá s tím, že jednotliví lidé jsou na různé úrovni duchovního vývoje: od duchovních kojenců až po duchovní mudrce; a s každým z nich vždy mluví jeho řečí.<sup>64)</sup>

Navíc, pokud začínáme o Bohu mluvit příliš brzy, pak mluvíme spíše o své projekci, jak si všiml například Feuerbach. Východní směry si jsou tohoto faktu vědomy a proto záměrně slučují tuto projekci s různými formami božstev. Předpokládá se totiž, že ti zvidaví dříve či později toto prolnutí odhalí a začnou se tázat dále, hlouběji. A pro takové je již připravené další zasvěcení. Zatímco těm, kteří to neřeší, je lépe udržet jejich vlastní projekce a božství sloučené, protože se tím lépe infiltruje a reguluje obsah jejich myslí. Oni nezavrhnou náboženské představy, protože se s nimi dokáží ztotožnit; cítí, že jim to nějak rezonuje (aniž by to museli nějak hluboce promýšlet). Náboženství tak hraje významnou roli kulturně–mravní regulace.

Západní náboženství současného osvícenského Západu, která sama sebe chápou jako mono-teistická, kladla naopak důraz na vnější příčinnost. Čili nikdy nebyl tolik rozpracováván vnitřní psychologismus a důraz byl kladen spíše na věcnou povahu okolí – jsoucno a Boha. Důkladná analýza okolí přinese správné pochopení jeho skutečnosti a s tím i vyřešení mnoha strastí. Čím více se dozvíme o věcech kolem sebe, tím lépe pochopíme i sami sebe.<sup>65)</sup>

Jak asi vnímá západní náboženství člověk, který má potřebu hledat duchovno na Východě? Co si asi s sebou na Východ odnáší? Možná něco jako toto: Důkladná analýza Boha přinese pochopení toho, ‚co je zač‘, resp. ‚co není zač‘: Bůh je jen jeden, jedinečný, stejně jako vnější skutečnost je jen jedna. Bůh je ale *jiný* než tato jedna vnější skutečnost, neboť tato skutečnost evidentně postrádá dokonalost, kterou onen Bůh jistě má. Bohu je sice možné připisovat různé přívlastky, ale protože je upřednostňována vnější příčinnost, je důležité neustále opakovat, že je jen jeden, jediný, jedinečný, *jiný*, než to, co známe a než my sami. Neustále tu čpí potřeba svazovat jej do nějakého pojmu, namísto prostého ponechání jej otevřenému poli zkušenosti, která je svázána s protikladností a paradoxností. Jsou systematicky spalovány všechny mosty spojující člověka s ním, mosty osobního vztahování. Veškeré možné vztahování k Bohu je uskutečňováno skrz vytríbenou jednostrannou povrchnost racionality. Mění se chápání vnitřní podstaty analogie.

Přístup k Bohu je omezen na několik cest: *světlo rozumu*, které se zvrhlo v rozum osvícenský když se vytratil původní fenomén<sup>66)</sup>, neboli *pochopení prožitím*<sup>67)</sup>; *víru*, která je získána darem, nikoliv zásluhou, což není v souladu se svévolí<sup>68)</sup> moderního člověka; a *zjevení*, které má korigovat dvě předchozí cesty. Víra a zjevení byly postupně vykazovány do říše spekulací a na jejich místo byl dosazován rozum jako jediný plnohodnotný nástroj, schopný vypořádat se s celou zkušeností skutečnosti. Tímto vším neustále narůstá propast mezi člověkem a Bohem. Rozum, neboli intelekt není sám o sobě nějak špatný, jeho rozvíjením nepácháme žádné zlo; chybou ovšem je, když intelekt dosadíme na místo ducha, kterého jsme předtím dehonestovali konstatováním, že duch

63) Nakolik je mi známo.

64) Zjišťuji, že podobné rozvrstvení nauky vykazuje i judaismus završený kabalou.

65) Zde bych rád zmínil obrovský přínos fenomenologické metody započaté Husserlem, která se snaží tuto slabinu západního přístupu ke světu překlenout zaměřením na povahu jevení se jsoucna.

66) Toto podrobněji rozvádíme v kapitole ‚II.3.1.5. Empirie a transcendentno‘ níže.

67) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 43.

68) Srov. BUBER, M. *Já a Ty...* s. 48–50.

není nic než intelekt. Duch přitom intelekt převyšuje, protože zahrnuje i citovost.<sup>69)</sup> Tím, že jsme ducha zredukovali na intelekt s tím, že duch a duše nejsou *nic než* intelekt<sup>70)</sup>, jsme si uzavřeli komunikační kanál, skrze který k nám Bůh může promlouvat – tedy skrze duši a ducha. V této souvislosti je zajímavé, že pro většinu protestantských teologů je náboženství záležitostí etickou, nikoli ontologickou či metafyzickou. Oni se chápou jako pastýři duší.

Lidé jsou si v podstatě všichni rovni, mají stejná práva a stejnou přirozenost. Hierarchická struktura společnosti byla soustavně nabourávána – ovšem zejména na úrovni ideologické, nikoliv reálné, na úrovni prožití. Proto není přehnané chtít po všech lidech, aby pochopili tutéž symboliku, která byla poskládána tak, aby byla srozumitelná všem. Proto je Bůh láska pro učeného teologa i horníka. Bůh je jeden jediný, stejný a společný všem Od narození až do smrti tentýž. Proto monoteismus.

Ve starém západním světě byl ovšem tento Bůh integrální součástí světa a žité skutečnosti. Vše, co se dělalo, se dělalo v jeho stínu. Duch Svatý byl žitou skutečností.<sup>71)</sup> Pak osvícenství okleštilo Boží účast ve světě na ‚pouhé sestrojení vezdejšího světa‘ (deismus), aby se pak ukázalo, že taková Boží účast je nepotřebná a vlastně i nadbytečná. Bůh byl vymezen do osobní dimenze jednotlivců... Z původního univerzálního a dogmaticky fixovaného obrazu Boha se stává individuální bahno pověr rozpatlovaných do palčivých ran momentálních potřeb.

Otázka ‚po Bohu‘ konvergovala od ‚jaký Bůh je‘ přes ‚povahu vztahu světa a Boha‘ k ‚potřebnosti vztahu světa a Boha‘, aby nakonec skončila u ‚osobního Boha‘. Bůh byl napřed hledán v objektivním světě, pak v subjektivním, aby se nakonec ukázalo, že není ani tam, ani tam, což vždy skončilo *smrtí Boha*. Bůh byl vměstňován do jakési monolytické veličiny, o které lze sice mnoho namluvit a napřemýšlet, ale to je asi tak všechno. Do monolytické veličiny, po které se chce, aby byla univerzální a individuální současně a to jak v rovině horizontální (všichni lidé) tak i vertikální (různě duchovně vyspělí lidé).

A takto edukovaný člověk se najednou setká s neuvěřitelně pluralitním systémem východních božstev. Přichází s vytvořenou škatulkou ‚(osobní) Bůh – ano x ne‘ (nikoliv ‚jaký je Bůh‘ – povaha Boha byla již výstižně shrnuta do frázovitých hesel ve stylu ‚Bůh je trojjediný‘, ‚Bůh je láska‘ a jiných, ze kterých si lze vybrat, jako housku na krámě a ušetřit si čas složitými úvahami a reflexemi. Často se stane, že si člověk žádnou z nich nevybere, protože všechny jsou nějak nedostačující a nerezonují s osobní zkušeností, zkrátka nejsou podle jeho chuti, a tak namísto jejich důkladné analýzy odejde hledat housku do východního krámu) a setká se s takřka nekonečnými podobami bohů. Otázka ‚ano x ne‘ je v něm natolik silně zakořeněna, že ji nedovede pohotově hned rozšířit na ‚ano – v mnoha podobách zprostředkovaných rozmanitou zkušeností x ne; v žádné z těchto podob, ale přesto ano‘, která je tam aktuální, a zcela v souladu se svým přesvědčením zaškatulkuje východní systémy po prvním seznámení do ‚mnohokrát ano‘ – což je směšné tady i tam. A nic než zmatky z toho nevznikne.

Člověk, který jde na Východ hledat ten správný systém představ o Bohu, který by rezonoval s jeho žitým (či tušeným) přesvědčením, si zpravidla něco brzy najde a začne se s tím ‚podrobněji‘ seznamovat. Je uchlácholen pocitem, že tam na Východě jsou lidé, kteří věří ve skutečnost tak, jak v ni věří i on, a neuvědomuje si principiální rozdíly mezi východním a západním přístupem netoliko k posvátnu, ale i k jeho jevení se a ke zkoumání toho, komu se jeví.

Rovněž hledající Zápaďan vidí, jak vypadá skutečně žitá víra jeho ‚souvěrců‘ zde, kteří káží vodu a pijí víno. Proto si idealizuje jakési východní společenstvo, jehož vůdcové jsou živoucí buddhové, jejichž výměšky nesmrdí; řadoví členové jsou horliví a celou svou bytostí ztělesňují ideál duchovních žáků. Při bližším zkoumání má ale možnost zjistit, že lidé jsou všude stejní, a že ty fantastické zprávy o osvícení a slasti byly přeci jen přehnané. To jej často postupně dovede k velkému zmatku

69) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 44.

70) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 16.

71) Tuto problematiku více rozvíjíme v kapitole ‚II.3.1.5. Empirie a transcendentno‘ níže.

a rozpolcenosti, které vyústí k ‚návratu ke kořenům‘. Typický moderní západní člověk se totiž obvykle nenamáhá s důkladnou analýzou zvoleného východního –ismu, který mu zarezonoval, než jej přijme za svůj, takže se v konečné fázi ukáží projekcí vlastních náboženských představ na pitoreskním plátně východních buddhů, o kterých vlastně nic neví. Tento obraz je natolik bizarní a neurčitý, že z něj lze splácet prakticky jakýkoliv postoj k čemukoliv a tak nesjednocený, že konzistence je pojem raději odkázaný do říše tabu a ‚těch dogmatiků‘.

### † I.1.8. Stabílí průměr, nestabílí extrém

Západnímu, zejména *katolickému*, křesťanství je nutné přirknout tu věc, že se vždy snažilo být náboženstvím pro všechny; vždy a všude. Z toho vyplývá jistá umírněnost a střídmost jeho učení. Ono v sobě, ve svém bohatství, zahrnuje všechny aspekty posvátna, ale žádný z nich nevyčnívá příliš výrazně nad ostatní. Současně udržuje jakýsi zdravý poměr mezi rozumem a posvátnem. Je to jakási pokladnice evropského, a dnes už světového, křesťanstva. Jakýsi zlatý standard, který platí vždy a všude, ale je tak trochu plochý a bez lesku. Proto mu mohl Luther, z jeho pohledu zcela oprávněně, vytýkat že se příliš ztrácí v racionalismu a zapomíná na aspekt mystiky a posvátna, který zcela marginalizuje, případně racionalizuje; a to zejména ve snaze přiblížit ho všem.<sup>72)</sup>

Proto, když dnešní mladí lidé hledají svou vlastní duchovní cestu, jak je to zcela v souladu s dnes převládajícím individualismem, zaměřují se na aspekt posvátna, který oni sami ve svém prožívání zakoušejí nejvýrazněji. Někdo se rád Boha bojí, někdo ho rád miluje, jiný o něm zase rád přemýšlí a jiný se od něj nechává inspirovat v umělecké činnosti, et cetera.

Těmto lidem se dnes nabízí široké spektrum ‚duchovních‘ cest, které jim poskytnou zvýraznění *přesně* toho pocitu, který jim je nejbližší... Jsi samotář a vyhýbáš se lidem? Pak jsi jako stvořený pro tichou meditaci na prázdnotu v odloučeném ústraní. Nevěříš na dogmatismus a tmářství, jsi rád sám sobě zákonodárcem, máš víru ve svou vlastní sílu? Pak přijď mezi nás – Buddhismus diamantové cesty. Máš rád extatické vytržení ve víru hudby? Pak přijď na shromáždění Slova Života. Máš pocit, že svět ovládá Satan a jeho služebníci? Že je svět skrz naskrz zkažený a prohnílý? Nevadí, Svědkové Jehovovi tě přivítají s otevřenou náručí a bezpečně tě provedou životem.

Nejrůznější ‚nová‘ hnutí, zvaná náboženská se tak specializují na lidi s určitým konkrétním profilem. Je to jako když klíč zapadne do zámku. Čtvereček do kulaté dírky prostě nenacpeš.

### † I.1.9. Cyklická přímočarost času

Eliade popisuje ve své knize *Mýtus o věčném návratu*<sup>73)</sup> modalitu cyklického a lineárního času. Cyklický čas je čas, který se musí neustále periodicky obnovovat. Jeho podstata je obvykle vysvětlena nějakým mýtem, kdy nějaká archetypální bytost v *onom čase*, na počátku, založila čas mýtickým činem a tento je pak potřeba neustále cyklicky obnovovat prostřednictvím rituálu nápodobou. Rituál má přesně stanovený průběh, význam a výsledek. Člověk na sebe bere obrovskou zodpovědnost, neboť vykonává dílo, které bylo původně vykonáno v oněch časech, a člověk se tak spolupodílí na díle bohů. Nejdůležitější na cyklickém čase je ale to, že vychází z ‚bodu nula‘, který je v oněch časech, *in illo tempore*, a zase se do tohoto bodu navrácí. Cyklický čas nezná dějiny ve smyslu dějin lineárního času, ve smyslu historie. Cyklický čas je ze své podstaty posvátný, protože je jeho posvátnost neustále obnovována, a to v dostatečně krátkých intervalech. Cyklický čas je podle Eliadeho doma zejména v primitivních, preliterárních kulturách.

72) Srov. OTTO, R. *Posvátno...* s. 17–9.

73) Srov. ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu...*

Naproti tomu lineární čas plyne jedním směrem. Jeho založení byla historická událost, od které lze čas počítat. Byl založen (Bohem) a od té doby plyne stále jedním směrem. Eliade píše, že tento čas ‚vynalezli‘ Izraelci, pak jej převzali Římané, pak křesťané a s nimi západní svět. Lineární čas nutí člověka k jakési jiné zodpovědnosti. Člověk musí najednou čelit dějinám a jejich ‚smyslu‘. Jak se vypořádat s novou modalitou směřování času, a tím i dějin? Lineární čas není ze své podstaty posvátný jako cyklický, může být posvátný, ale jinak.

Jedna jemnost však Eliademu unikla, a sice motiv *změny*. Nejen vnější, ale i vnitřní. Cyklický je specifický tím, že svou periodicitou skýtá člověku takřka ideální příležitost k novým začátkům, k vnitřní proměně a obrodě, ke které se člověk ne vždy tváří v tvář okolní stejnosti odhodlá. Člověk snáze odloží své staré já a přijme nové, je-li to svázáno i se změnou vnější. Změna je vytvářena a zamýšlena a očekávána. Tuto příležitost ke změně člověka lineární chápání času poněkud zatlačuje do pozadí. Avšak například katolické křesťanství toto kompenzuje dávaní příležitosti ke změně ve svátostech, kde je změna implicitně obsažena. Změna tedy není vázána na čas jako takový, ani na externí, zejména astronomické, události vnějšku. Je věcí vlastního rozhodnutí. Tyto svátosti jsou vhodnější pro městského člověka, který už nežije v takovém sepětí s přírodou a jejími cykly.

Oba tyto časy, cyklický i lineární, měly jedno společné, respektive lidé v nich žijící. Čas, a tím i smysl bytí, byl nazírán skrze perspektivu absolutní, věčné pravdy. Jakékoliv konání bylo ‚*Ve jménu...*‘; Vládl zákon, který dával smysl nahodilostem tohoto světa.<sup>74)</sup> Vše, co se dělo, mělo nějakou nezpochybnitelnou příčinu a člověk měl možnost s touto skrytou příčinou být zadobře, nebo ji zapřít; jiná alternativa nebyla.

Cyklický čas má výhodu snazší interpretovatelnosti a smysluplnovatelosti oproti lineárnímu. Nikam nesměřuje, krom jistého konce cyklu. Mnohem více odpovídá cykličnosti, kterou lze pozorovat všude v přírodě, jako je střídání ročních období, dne a noci, fází měsíce, a tak dále.

Lineární čas tuto ‚príznačnost‘ nemá.<sup>75)</sup> Jemu je potřeba dát smysl a interpretovat ho jinak. Podle jiného klíče. Tím klíčem byl původně Hospodinův záměr s lidem Izraelským, jeho zaslíbení lidu Izraelskému. Celé dějiny měly smysl, protože se proplétaly kolem Božího záměru (zaslíbení) jako vinná réva kolem podpěry.

Ovšem židovská cesta zná jak čas lineární, tak i cyklický. Celkové směřování dějin i lidského života je lineární, ale mnoho zkušeností je cyklického charakteru. Pravidelné slavení svátků, micvot a tak dále... Dobře je to vidět na slavení soboty. V sobotu se má vše odehrávat ve speciálním rozpoložení mysli, které je posvátné (*kawana*). Člověk se má ostříhat lineárního vnímání času. Vše se má odehrávat tady a teď, v tomto přítomném čase, ve společenství s Hospodinem. Sobota je návratem do *onoho času*, otevírá a uzavírá týden stvoření. Jinak řečeno, kultury, které znají lineární čas znají a používají i čas cyklický. Cyklické prožívání je doménou spíše lidového náboženství a každodennosti, lineární čas se vyskytuje výrazněji u intelektuálních elit.

A jak je tomu v moderní společnosti dnešního Západu? Lineární čas a jeho smysl je mýtus intelektuální elity. Víra v myšlenkový a technologický pokrok je dnes už jen velice slabou podpěrou smyslu dějin. Ztrátou původního postoje k činům ‚*Ve jménu...*‘ ztrácí lineární čas smysl a stává se hrozným. Boží autorita, zaštiťující smysluplnost dějin, je uzávorkována a člověk má možnost naplno zakusit hrůzu z dějin. Člověk neví kým je, nerozumí světu ve kterém žije, a neví co si má počít se svým životem. Moderní společnost mu ve vši své bohatosti a rozmanitosti nabízí ‚nic‘. Myšlenka na nekonečnou a nekonečně prázdnou budoucnost vyvolává úzkost. Člověk má tendenci uchýlit se k cyklicitě a ritualitě.

74) Srov. RÁDL, E. *Dějiny filosofie II. Novověk...* s. 7–8.

75) Pro úplnost musíme doplnit, že i v lineárním čase se vyskytují určité změny plynutí a i cykličnost v podobě plynutí dnů, týdnů, roků. V křesťanství je to pak celoroční liturgie. Rovněž v západním esoterismu je bytostně obsažena cykličnost. Ta má v jeho kontextu jiný, specifický, význam. Dále se tu vyskytují jiné cykly, například zodiakálního typu, eóny, atd. Toto však nejsou věci podstatné pro načrtnutí základní polaritě lineárního a cyklického času, proto se jimi nezabýváme.

To je docela dobře vidět na fenoménu ‚krize středního věku‘. V mládí se události dějí s velkým spádem, člověk neustále směřuje k nějakým blízkým cílům, které mu byly vesměs vnuceny okolnostmi, jako je dokončení základky, dokončení střední, dokončení vysoké a tak dále. Pak je člověku třicet a najednou shledává, že už na něj nic bezprostředního nečeká: jen práce, práce a zase práce. Najednou se před ním otevírá propast dlouhého, prázdného časového období, které skončí až důchodem; dohledné cíle určované vnějšími mocnostmi zmizely. Ženy toto obvykle řeší ‚roztikáním‘ biologických hodin. Muži si musejí poradit jinak. Zde je vidět, jak je moderní člověk tváří v tvář lineárnímu času zcela bezradný a zoufalý. Chybí mu poznání autentického bytí a povědomí vyššího smyslu. Nudí se a zachvacuje ho úzkost.

## I.2. Shrnutí

Fenomén odklonu lidí od tradičních a s jejich kulturou srostlých náboženství k není ničím jiným, než logickým vyústěním procesů, které prodělal (západní) svět za poslední dva tisíce let. Nazývat tento stav krizí je a není oprávněné.

Krize to je z pohledu tradicionalistického, kdy existují jisté hodnoty a jistá měřítka, kterým lze přisoudit ‚nadlidský‘ status – ať už přirozený, nebo zjevený. A současně jsou tyto hodnoty a měřítka nějak v držení stávající, spíše upadající, tradice. Je tu jasný problém v relativizaci dosavadních absolutních hodnot a míchání jablek s hruškami.

Tento nový pohled rovněž zapomněl, že je nutné nikoliv trvání na jakýchsi absolutních hodnotách, ale trvání na neustálém kladení absolutních otázek, na které mají tyto absolutní hodnoty původně odpovídat, nebo alespoň k odpovědím směřovat. Neptat se jak naplnit bytí, ale ‚co‘ to je bytí.<sup>76)</sup> Neptat se, jaký přívlastek je pro bytí nejlepší, ale ptát se po bytí bez přívlastku.<sup>77)</sup>

Krize to není z pohledu Síly<sup>78)</sup>, kdy jen a pouze dochází k uvolňování nahromaděného napětí, které vzniklo v důsledku přílišného rozdělení dichotomických principů a zdůraznění jednoho na úkor jiných. Je to logický a přirozený důsledek toho, jak funguje svět.

76) Srov. PATOČKA, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 5...* s. 98–116

77) Rád používám pojem ‚přívlastek‘ i když by bylo možné, byt s malým významovým posunem, použít na jeho místě slovo ‚role‘. Takže by věta zněla takto: Neptat se, hraní jaké role činí bytí nejlepším, ale ptát se po bytí, ke kterému se role ‚přilepují‘. s tím, že *role* je vztážením subjektu navenek, zatímco *přívlastek* obsahuje i aspekt čistě osobního vztážení se subjektu k sobě samému, bez ohledu na cokoliv jiného. Tato problematika ovšem není předmětem této práce, proto ji přeskakují.

78) Srov. PATOČKA, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 6...* s. 117–31

## II. – INTROSPEKCE

### II.1. K tématu meditace

#### † II.1.1. Předmluva

K tématu meditace bylo už napsáno mnoho, a teď bych i já chtěl přispět svou troškou. Meditaci lze chápat v mnohých významech a přízvucích. K sepsání této úvahy o meditaci mne vyprovokovalo přečtení fantastického Buberova *Já a Ty*. V této úvodní části bych se chtěl zaměřit na meditaci tak, jak ji chápu já sám (v návaznosti na vlastní zkušenosti a studium, zejména v souvislosti s tibetskou duchovní tradicí Bön, v jejímž rámci jsem mým velectěným učitelem zasvěcován do nauk Dzogčhenu.

Pojem meditace budu užívat v širokém významovém rozsahu, proto nebudu udávat nějakou jednoduchou heslovitou definici toho, co meditace je, nebo má být. Nesnažím se podat vyčerpávající obraz pojmu a smyslu meditace, jen nahlas přemýšlím, abych si tím myšlenky lépe uspořádal. Vlastně budu provádět jistou variaci na analytickou meditaci.

Při meditaci se v mysli spouští specifické procesy, které mysl přetvářejí („aktivuje“ se transcendentální subjekt). Takže mysl, která ukončila meditační sezení je *nějak* jiná, než ta, která k němu usedla.

Meditace je pro mne celoživotní cesta, životní postoj.

### II.2. Meditace – techniky

#### † II.2.1. Meditace zklidnění a ovládnutí

Meditaci zklidnění záměrně vyčleňuji z kategorií „meditace na něco“, „meditace vyprázdněním, odseknutím“ a „kontemplace“. A to ze dvou důvodů. Jednak proto, že meditace zklidnění má začít před jakoukoliv meditací a jednak proto, že jde jen o pouhé ovládnutí mysli. Nepracuje se zde s žádnými obsahy mysli, s žádnými významy, zkrátka s ničím – a přitom tak trochu se vším.

Meditace zklidnění se dělí na meditaci *s objektem* a *bez objektu*. Meditace s objektem spočívá v soustředění na něco vnějšího; očima na předmět upřeným pohledem, nebo sluchem na zvuk upřeným poslechem. V meditaci bez objektu, která přichází až po zvládnutí meditace s objektem, je onen vnější fixující bod nahrazen „vnitřním fixujícím bodem“ nebo „ničím“.

Pro ilustraci nastíním příklad vizuální fixace: upřeně se dívám na nějaký předmět, který je přede mnou, zaujímám specifickou (*pětibodovou*) pozici, a celou mysl musí vyplňovat onen fixovaný objekt. Mysl nesmí odbíhat pryč. Pokud se tak stane a já ji u toho přistihnu, musím jemně mysl vrátit zpět, jako matka vrací pozornost dítěte zpět k jídlu při krmení.<sup>79)</sup> Při úspěšném zvládnutí této fáze (jako i všech ostatních) se dostaví vnitřní a vnější znaky, které to potvrdí.

Při této meditaci průběžně stoupá schopnost se soustředit a to v tom smyslu, že mysl zcela následuje vůli. Netěká a klidně spočívá tam, kam ji vůle posadí. Chci-li na něco myslet, pak na to myslím a obráceně. Je to vlastně taková schopnost sebekontroly. Nic víc a nic míň. To je důležité si uvědomit. Například když budu chtít dělat uměleckého sochaře, tak napřed musím zvládnout používání jednotlivých nástrojů a až potom mohu pomýšlet na samotnou uměleckou tvorbu. A stejné je to s myslí. Než začnu provádět složité vizualizace, transformace, a jiné kousky, musím se napřed naučit prostému ovládnutí nástrojů, kterými to chci provádět, tedy těla, energií (řeči) a myslí.

Dokonalé zvládnutí této formy meditace je nutnou, avšak nikoliv dostačující, podmínkou pro provádění jakýchkoliv dalších meditací, které zmiňuji dále. To je potřeba mít neustále na paměti. Úspěšné zvládnutí této praxe, které je potvrzeno dostavením specifických znaků, zabere zpravidla několik měsíců, a to mnohohodinovými sezeními každý den. V Dzogčenu se po zvládnutí této fáze přechází rovnou ke *kontemplaci*.

## † II.2.2. Princip meditace na něco

Každý meditující takto začíná. Jsme zvyklí neustále se něčím zabývat, naše mysl se neustále vybarvuje nejrůznějšími obsahy. Každý z nás, kdo se již o meditaci pokoušel, zjistil, že mysl je jako nezkrotný kůň, který si běhá, kam se mu zachce. To je jisté. Ale méně lidí si uvědomí, že tam ten ,splasšený kůň' neustále je. Jinými slovy, v myslí je neustále přítomen nějaký specifický obsah, který pouze mění své tóny. Ten kůň tam stále je, jen jeho pohyb je mnohotvárný a neustále mění kabáty, rychleji, než vůbec stíháme registrovat, takže se velmi často ,probereme' na velmi překvapivém místě, ze kterého se pak zase vracíme zpět k objektu soustředění.

Na základě uvědomění si této skutečnosti je dobré, a obvykle i jedině možné, začínat meditací na něco konkrétního. Tedy snažíme se naši divokou mysl ,osedlat' a alespoň trochu řídit její směr a případně i cíl. Meditujeme tak třeba na lásku, na strom, na konkrétní pocit, hodnotu, vlastnost, tvar... zkrátka na cokoli. Ale vždy je to něco konkrétního.

Meditace na něco by se dala tematizovat do několika okruhů podle jejího zacílení.

### ‡ II.2.2.1. Analytická meditace

Při analytické meditaci jde o to nějaké zvolené specifické téma co nejpodrobněji, nejdetailněji a nejpečlivěji promyslet. Ano, normálně promyslet a zanalyzovat. Často jde o témata jako ,smrtelnost', ,soucit', ,sobectví', ,nestálost', ,prázdnota' a tak dále...

79) V dzogchenovém kontextu se nejedná o zastavování myšlenek, nebo vyprazdňování mysli, což by bylo pouhým jednostranným rozvíjením aspektu prázdnoty na úkor aspektu jasnosti. Prázdnota tvoří nerozdělitelnou jednotu s jasností, manifestací jejíhož potenciálu jsou i myšlenky. Proto se myšlenky nezastavují ani nepotlačují, jen se specificky *regulují*, až přirozeně a bez úsilí splynou s objektem soustředění. Pak, po odstranění objektu soustředění, myšlenky přirozeně splynou se svým ,zdrojem', kterým je v nejčistší podobě *jasné světlo*. Myšlenky nesmí být zastavovány!

Přesto se v rámci východních náboženských systémů tuto meditaci doporučuje provádět v určité tělesné pozici<sup>80)</sup>, která je vesměs stejná jako při pokročilejších meditacích. Je to proto, že i při obyčejné rozumové analýze nějakého tématu máme dávat možnost našemu vědomí, aby mohlo snáze vklouznout do svých hlubších sfér, a to zejména skrze správný dech a rovná záda, což harmonizuje toky energií v těle a zklidňuje mysl a tříbí soustředění.

Analytická meditace je zpravidla první meditační cvičení, které se předává v rámci mnoha esoterních systémů Východu. Často nebývá zahrnována mezi ostatní meditace, ale stavěna na vlastní místo pro svou specifickou odlišnost.

Analytická meditace může vést až k přechodovému stavu mezi spánkem a bděním, tzv. lucidnímu snění. Ve kterém stále ještě zůstává vědomí a volní kontrola (člověk ví, že sní) ale obsahy vědomí již nejsou verbalizovatelné.

### ‡ II.2.2.2. Vizualizace

Už při analytické meditaci je velmi často prováděna i vizualizace, ovšem ona není jejím cílem, proto se adept na vizualizaci nesoustředí a tak mu jde „sama od sebe“ a hladce. V okamžiku, kdy je vizualizace vyžadována, a to často velice specifická a detailní, začne se na ni adept „soustředit“ a ono to pak najednou nejde a nejde.

Vizualizaci lze, stejně jako ostatní meditační techniky, rozdělit podle mnoha kritérií. Nejdůležitější dělení spočívá ve vizualizaci skutečných věcí uvnitř těla, tedy vnitřní; a na ostatní případy, tedy vnější. Rovněž dělení na úroveň těla, energie (řeči) a mysli je podstatná. Když pozorujeme svou mysl, zjistíme, že se v ní neustále míhají různé obrazy – jeden následuje druhý. Evidentní je to třeba před usnutím. Při vizualizaci se pracuje s touto vlastností mysli, kdy je dosud nahodilá asociační tvorba obrazů cíleně regulována.

O co tedy při vizualizaci jde? Při vizualizaci se člověk soustředí na nějaký představovaný tvar, který má zpravidla určité vlastnosti. Často se při vizualizaci i provádí nějaká recitace. To má sjednotit činnost těla, energií (řeči) a mysli k jednomu bodu, vytváří se tak ohnisko. Je známé, že čím stabilnější mysl je, tím jasnější vizualizace je a tím lze vizualizovat složitější tvary, a tím intenzivnější jsou výsledky. Říká se, že síla mysli velkých mistrů meditace, kteří dokáží zcela sjednotit tělo, energii i mysl v jeden bod, je tak velká, že pro ně není problém činit „zázraky“.

Ovšem samotná představa něčeho není zcela dostačující, nýbrž musí dojít i k určitému prožitku, neboli musí se zapojit i mysl. To je důležité. K čemu je představovat si sebe sama jako krystalicky čistou zářící bytost, když u toho pocítuji nenávisť? Tedy musí se zapojit i tříbení emočních aspektů mysli.

Každá vizualizace slouží tedy jako ohnisko soustředění. A nejen to. Při vizualizaci *vnitřní* obvykle dochází k „představování si“ věcí, které v těle skutečně máme. Často se jedná o vizualizaci energetických center, tzv. čakr. Při tom se záměrně soustřeďujeme na určité místo v těle a rozvíjíme nějaký přesně specifikovaný pocit. Tím se nejen učíme vnímat ono místo a jeho projevy, ale současně toto místo očišťujeme, „programujeme“, ožívujeme a harmonizujeme, otevíráme. Toto je, jak se říká, práce na sobě samém, aneb „ve zdravém těle zdravý duch“; jinak také „zdravý duch má zdravé tělo“.

Když jsou naše tělo–energie–mysl harmonizovány a schopny společného koordinovaného působení v souladu s vůlí, přichází na řadu vizualizace vnější. Teprve teď to má opravdu smysl; a koneckonců i nějaký účinek. Častá je například vizualizace ostatních bytostí a rozvíjení nějakého

80) Tzv. pětibodová pozice: 1. zkrřížené nohy, které symbolizují, že už nikam nebudeme chodit; 2. rovná záda, která tak umožňují optimální proudění prány; 3. ruce složené do klína, levá ruka spočívá na pravé, palce tisknou kořeny prsteníčků, lokty jsou od těla, jako křídla; 4. otevřená ústa, asi tak, abychom jimi mohli prostrčit ječné semínko, což umožňuje regulaci dechu – pokud dýcháme jen nosem, vznikají rušivé pránické větry; 5. otevřené oči – vždy a všude.



specifického pocitu k nim, nejčastěji lásky. Nezabýváme se již jen sami sebou, ale vztahujeme se k něčemu, co pocítujeme jako vnější, odlišné od nás a nezávislé na naší vůli. Tak rozvíjíme náš vztah ke světu, který dosud (mylně) považujeme za vnější, za ne-já.

Vnitřní a vnější aspekt vizualizace jsou často spojovány během jedné vizualizace v jeden celek.

Hezky se o vizualizaci vyjádřil Jung, když psal o rozdílu mezi fantazií a imaginací:

„Imaginatio‘ je aktivní vyvolávání (vnitřních) obrazů, ‚ve shodě s přírodou‘ (secundum naturam), svébytný výkon myšlení nebo představování, který není bez rozmyslu a bezpodstatně ‚vyfantazírován‘ do prázdna. Nehraje si tedy se svými předměty, nýbrž se pokouší vnitřní danost uchopit v představách věrně napodobujících přírodu. Tato činnost se označuje jako ‚opus‘, Dílo.“<sup>81)</sup>

### ‡ II.2.2.3. Recitace

Recitace je zapojována k ostatním technikám zejména proto, aby bylo dosaženo ještě většího sjednocení těla, energií a mysli. Správně prováděná recitace je sama o sobě velice účinná a má schopnost strukturovat vnitřní energetické obrazce člověka. Ovšem bez správného zapojení mysli jsou to jen prázdné formy, které nemají pražádného trvání.

Krom toho, recitace se může stát živým slovem, zhmotněním intence, ovšem jen pro toho, kdo ji zcela ovládnul. Pro ostatní je recitace spíše jen ‚mlení pantem‘. I když... pokud si někdo bude neustále opakovat například: „Jsem v depresi a svět je temně šedý a ponurý...“, pak je velice pravděpodobné, že mu esence této ‚mantry‘ zaleze pod kůži a stane se jeho žitou skutečností. Typickou mantrou je například přezdívka.

## † II.2.3. Princip meditace vyprázdněním, odseknutím

Začnu příkladem: Když spatřím krásnou ženu, zalije mne jakási touha a chtíč; nebo když se dostanu pod tlak okolností, dostaví se stres. To známe v té či oné podobě každý. Já s tím mohu bojovat, mohu to silou vůle potlačovat, přetvářet, vytěšňovat, směřovat jinam... ale ono to v té či oné podobě neustále naplňuje mou mysl; ať už její vědomou nebo nevědomou část. Dochází ke konfliktu biologicky determinované reakce a naučenými myšlenkovými stereotypy. Ale mohu se pokusit vystoupit hlouběji do své bytosti – tam, odkud se tento jev bude zdát nepatrným, takže přestane vyplňovat ‚celou mysl‘. Již dříve, zejména při provádění praxe zklidnění, jsem odhalil jakési vyšší a širší ‚já‘, které je *jiné*, a které už onen pocit nevyplňuje zcela, jako tomu bylo předtím. Z pohledu tohoto ‚já‘ se najednou onen problém začne zdát nepatrným, zcela marginálním a jeho síla prostě sama vyhasne. Také proto, že z tohoto bodu se mohu na ono hnutí mysli zpřímá ‚podívat‘ pozorovat jej a ono tak samo od sebe zmizí tam, odkud přišlo. Už nejsem tím hnutím, jsem něčím jiným... Čím hlouběji ve své mysli vystoupím<sup>82)</sup>, tím nicotnější se dané hnutí mysli jeví.

Jak vím, kam stoupat? Při meditaci se vždy zapojují všechny principy zároveň, některé výrazněji a jiné zas méně. A na některé z nich se obvykle zaměřím a specificky je rozvíjím. Už v první fázi, tedy při ‚meditaci na něco‘ si mohu všimnout, že má bytost má určité, do té doby jen matně tušené dimenze a zákoutí, a tímto všímáním si a nahlížením je poodhaluji a sžívám se s nimi; jde spíše

81) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 205.

82) Nakonečný zde upozorňuje na zajímavý paradox. Tato věta by měla znít takto: ‚Čím hlouběji ve své mysli sestoupím, tím nicotnější se dané hnutí mysli jeví.‘ Jedná se o problematiku Jákobova žebříku, kdy největší přehled máme, když sestoupíme. Sestoupení dává větší horizont a tím i větší přehlednost – pohled z hloubky. Tento motiv se vyskytuje i ve *Faustovi*, kdy sestupování mysli vede na ‚cestu k matkám‘. Tyto matky jsou archetypy, neboli univerzální smysluplné obrazy, které jsou tímto sestupem stimulovány.

o principy, mechanismy, struktury a způsoby zakoušení, než o jsoucna a nějaké poučky a jejich obsahy.

Toto vyprazdňování a odsekávání vede ve skutečnosti ke sjednocení: předtím jsem byl buď vzrušen pohledem na ženu, rozhořčen pohledem na bezpráví, nebo nepříjemně hladový, ale vystoupaním hlouběji do vlastního nitra mne všechny tyto jednotlivosti, které mne vždy samostatně zcela pohlcují, přestávají pohlcovat a stávají se jakousi celistvou zkušeností. Celistvou a tedy smysluplnou. Proto už se nemusím ani zabývat těmi jednotlivinami, kterými jsem předtím žil, a ony tak samy ztratí svou sílu a moc nade mnou. Nezmenšuji jejich pole působnosti, nebo jejich sílu či směr, ani je nevytěšňuji, všechno je při starém, jen zvětším vlastní pole působnosti, tedy oblast svého *bytí*, které tyto jednotlivosti přesahuje a cele zahrnuje.

Nemůžu říci, že tu nejsou věci, nebo má interakce s nimi, nebo že tu není 'já', které by interagovalo... Jen se těmi věcmi, těmi jednotlivinami, nenechávám tolik rozptýlovat, neboť mne nikdy nepohltní celého, tak jako předtím. Nejde tu o vlastnosti, sílu, jakost objektů ani subjektu, ale o povahu jejich vztažení.

Proto, když se přistihnu při 'sebeztrátě' vlivem nějakého vjemu, odseknu jej jednoduše tím, že se krátce a intenzivně ztotožním se svým hlubším 'já', které už dobře znám, jen jsem na něj vlivem dočasné rozptýlenosti zapomněl. Nevytvářím tedy žádný konkrétní obraz, ani nenaplňuji mysl nějakými specifickými obsahy. Jen se prostě vrátím *domů*.

Toto *domů* ale nemá žádnou pevnou podobu. Neustálým prohlubujícím se sebepoznáváním se nám význam onoho doma proměňuje. Život sám je na nejhlubší rovině paradoxní, tyto paradoxy vyvěrají z inherentní duality, která je samou podstatou *Stvoření*.<sup>83)</sup> Proto tyto paradoxy nemůžeme zrušit, nýbrž jen *přerůst*<sup>84)</sup>, a tím, rozšíříme pojem onoho *doma*. K tomuto tématu se velmi výstižně vyjádřil Jung:

.... se mi základní problém pacienta zdál neřešitelný, pokud jsem nechtěl znásilnit jednu nebo druhou stránku jeho bytosti [vědomí a nevědomí]. Pracoval jsem stále v přesvědčení, vyplývajícím z mé povahy, že v zásadě žádné neřešitelné problémy neexistují. A zkušenost mi dává za pravdu potud, že jsem často vídal, jak lidé jednoduše přerostli nějaký problém, na němž druzí úplně ztroskotali. Toto „*přerůstání*“, jak jsem to dříve nazýval, ukázaly další zkušenosti jako *jisté zvýšení úrovně vědomí*. Do zorného pole vstoupil nějaký vyšší a širší zájem, a tímto rozšířením obzoru neřešitelný problém ztratil svou naléhavost. Nijak se logicky sám o sobě nevyřešil, nýbrž vybledl oproti novému a silnějším životnímu zaměření. Nevytěšnil se do nevědomí, ale pouze se objevil v jiném světle, a tím se i proměnil. Co by na nižší úrovni vyvolalo nejzúživější konflikt a bouři panických afektů, jeví se nyní, nahlíženo z vyšší úrovně osobnosti, jako bouřka v údolí, pozorovaná z vrcholu vysoké hory. Tím se realita bouře nezmenšuje, avšak člověk již není v ní, nýbrž nad ní. Poněvadž jsme však z duševního hlediska údolím i horou současně, vypadá snaha překročit lidskou povahu jako nepravděpodobné fantazírování. Zajisté pocítíme afekt, zajisté jsme otřesení a ztrápení, avšak současně zřetelně vnímáme i jiné vědomí, vědomí zabraňující, abychom se s afektem identifikovali, vědomí, které afekt vnímá jako svůj předmět, které může říci: vím, že trpím. Co náš text [*Tajemství zlatého květu*] říká o lenosti, totiž že 'lenost, které si člověk není vědom, a lenost, které si je vědom, jsou si vzdáleny na tisíc mil,' to platí plnou měrou i o afektu.

Co se tu a tam v tomto ohledu událo, že se totiž někdo vysvobodil z temných hrozeb a přerostl sama sebe, patřilo k mým nejcennějším zkušenostem. Naučil jsem se tím totiž, že všechny největší a nejdůležitější životní problémy jsou zásadně neřešitelné; a musí být neřešitelné, poněvadž vyjadřují nutnou polaritu, imanentní každému samoregulačnímu

83) Srov. JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým...* Sermo I.

84) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s 46.

systemu. Nelze je vyřešit, pouze přerůst. Uvažoval jsem proto, zda tato možnost přerůstání, totiž dalšího duševního vývoje, není vlastně čímsi normálním, a zda proto uvíznutí v konfliktu není patologické. Každý člověk by vlastně měl mít alespoň zárodek této vyšší úrovně a za příznivých okolností by měl být s to tuto možnost rozvinout. Když jsem pozoroval vývoj těch, kteří tiše, jakoby nevědomky přerostli sami sebe, viděl jsem, že jejich osudy měly do jisté míry cosi společného.“<sup>85)</sup>

## † II.2.4. Kontemplace

Kontemplace by se zjednodušeně dala popsat jako klidné spočinutí v soustředění bez úsilí a jakékoliv fixace pozornosti. Meditace vyprázdněním, odseknutím spočívala zejména v práci myslí s myslí – mysl pracovala se sebou samou. Kontemplace je ale úroveň zakoušení, které je za myslí. Pokud dokážeme, byť jen dočasně, spočinout (v tomto) čistém prvotním stavu, pak je pro nás lépe zanechat úvah o iluzornosti subjekt–objektového rozdělení a o prázdnotě vyplývající z rozporuplnosti všech myšlenkových konceptů, které nám v tu chvíli stejně všechny ‚zmizely‘. A prostě spočívat v tom přímém nahlížení a zakoušení, kterého se nám dostává.

Ale pokud jsme tomuto čistému stavu odcizeni, pak se dá předpokládat, že si o povaze prázdnoty, a tedy i o povaze předpokládané objektivní reality věcí o sobě, vytváříme nějaký koncept, a pak pro nás může být rozumová analýza této problematiky prospěšná. Konkrétně pátrání po prázdnotě analýzou a dekonstrukcí mentálních forem skrze hledání jejich prvotní esenciální problematičnosti a rozporuplnosti.<sup>86)</sup>

Zde je ovšem nutno poznamenat, že tak, jako je pátrání po této prázdnotě dvojí, tak je i efekt výsledku dvojí:

Když spatříme ve tmě cosi stočeného, lekneme se, že to je had.<sup>87)</sup> A teprve když se podíváme blíže, zjistíme, že to byl ‚jen‘ provaz. Jakýmsi způsobem došlo k nahlédnutí hlubší povahy skutečnosti; prvotní koncept hada je najednou v rozporu se zbytkem zakoušeného a stává se provazem. Určitým způsobem jsme demontovali specifický koncept na nějakou ‚základnější‘ úroveň a koncept hada už není dále udržitelný. Toto je ovšem forma procitnutí na objektové úrovni. Zjistili jsme o něčem, co pociťujeme jako pro nás vnější, tedy objektové, že je to *jiné*, než jak jsme se původně domnívali.

Podobnou intervenci nepředpokládané zkušenosti (procitnutí) můžeme zakusit i na úrovni subjektové. Pokud provádíme racionální demontáž myšlenkových procesů s cílem ‚stvořit‘ nový koncept, který se bude více blížit předem předpokládané realitě věcí o sobě (‚pravdě‘), pak se pod vládou nereflektovaného ega koncepty pouze přeskupí a vzniká nový prostor pro jeho manipulace. Tedy jsme stále na úrovni had–provaz. Ale pokud opustíme ono zacílení na hledání ‚přesnější‘ reality skrze analýzu jednotlivých mentálních forem a jejich struktur, pak může při každém novém ‚procitnutí‘ vysvitnout zkušenost čehosi hlubšího. Nemáme připraveno nic, co by tam *mělo* vysvitnout, a tak tam *může* vysvitnout ‚cosi nic‘. Nejde jen o to, že nemáme očekávat něco konkrétního, ale rovněž, a to je mnohem obtížnější úkol, bychom ani neměli cokoli vůbec očekávat. Neboť každý mentální úkon, včetně očekávání, je nesen určitou mírou mentální energie. Pokud je zde tedy nějaké očekávání, pak je tu i přítomna nějaká mentální energie, která jej nese, a která se prostě přetaví v nějaký – *jakýkoliv* – nový myšlenkový koncept. A protože takto se to děje neustále s každou jednotlivou myšlenkou, která propluje naší myslí, pak jsme jati silou zvyku neustále v tomto mechanismu otrocky pokračovat: Máme myšlenkový koncept, který je nesen určitou mírou

85) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s 46.

86) Srov. ANONYM, *Problém studia madhjamiky* [Pub: 29. 10. 2010] [Cit: 28. 10. 2011] Dostupné na WWW: <<http://www.rime.cz/blogy/problem-studia-madhjamiky-anonym.php>>.

87) Tento příklad zdomácněl v Indii, kde je mnoho jedovatých hadů, kteří ročně zabijí stovky lidí.

mentální energie, v následujícím okamžiku je setrvačností evokováno stejné množství mentální energie, která je tavena nevědomě asociací, nebo vědomě vůlí, v nový myšlenkový koncept či obraz. Tím ovšem omezujeme možnost působení prvotní zkušenosti, protože ta *může* být *jiná*, než pouhá forma mentální energie přeměněná v myšlenkový koncept. Je to principiálně podobné procitnutí, které se uplatnilo při nahlédnutí ‚skutečné‘ povahy hada, jen s tím rozdílem, že se netýká něčeho vnějšího, k čemu se ‚my‘ vztahujeme. Týká se bytostné povahy onoho vztahování a skrze něj i toho, kdo se vztahuje. A to je zásah do masa živého.

#### ‡ II.2.4.1. Kontemplace v bönské tradici Zhang Zhung

O Dzogčenu se mluví jako o *voze*, který adepta veze k osvícení nejrychleji.<sup>88)</sup> Představme si, že chceme jít na vrchol vysoké hory. Sútričtí praktikující jdou nejpomalejší a nejméně nebezpečnou cestou pro automobily, ti tak vyměnili rychlost za bezpečí a pohodlí. Touto cestou projedou bezpečně i ‚vozičkáři‘. Tantričtí praktikující jdou vzhůru pěšinkou pro pěší, což už je mnohem rychlejší ale také náročnější, ne každý zvládne prudká stoupání a hrozné pohledy dolů do strže. dzogčhenoví praktikující pak jdou přímo vzhůru bez ohledu na terén, když je třeba šplhat po skále, tak šplhají, kde terén zvolní, tak jen jdou. Je jisté, že taková cesta je velice náročná a nebezpečná a ne každý má kapacitu po ní bezpečně projít; zvláště lezecké úseky nezvládne jen tak někdo. Takto je vysvětlován rozdíl mezi třemi cestami.

Základem dzogčhenové *kontemplace* je přítomnost ve stavu neoddělenosti prázdnoty (*emptiness*) a jasnosti (*clarity*). Symbolicky řečeno se jedná o sjednocení matky a syna (*union of mother and son; ma, bu*), čímž se manifestuje dynamická energie (*tsal*). Základem dzogčhenové meditace je tedy rozvinutí kontemplace nerozdělenosti prázdnoty a jasnosti v přirozeném stavu mysli (*contemplation of the inseparability of emptiness and clarity in the natural state of mind*). V Dzogčenu, na rozdíl od tantrických a sútrických náhledů, se prázdnotu a jasnost nesnažíme spojit, protože jsou nerozdělitelné, tedy není co spojovat, jen tuto skutečnost musíme zakusit, rozpoznat.<sup>89)</sup>

Jednou z nezbytných podmínek takového zakoušení je *dokonalé podmanění mysli* koncentračními cvičeními pro dosažení dokonale uvolněné koncentrace (*relaxed concentration*). Při koncentračních cvičeních se stále ještě zapojuje dualita *subjektu*, který se soustředí a je zakoušen jako ‚vnitřní‘, a *objektu* soustředění, který je zakoušen jako ‚vnější‘. Ale při kontemplaci mizí subjekt–objektové rozdělení. Je to jako ‚lít vodu do vody‘ (*pouring water into water*). V dzogčhenovém náhledu pro dosažení této zkušenosti stačí jednoduché spočinutí ve stavu kontemplace kde není vnitřní a vnější (není tedy potřeba procházet sútrickými čtyřmi vnory – *path of seeing*); a kde se dostaví prosté rozpoznání, že ‚vnější‘ realita je projekcí ‚vnitřního‘ stavu.<sup>90)</sup>

Tato dzogčhenová kontemplace je založena ve spočinutí v přirozeném stavu (mysli). Realizace přirozenosti mysli je za jakoukoliv analýzou. Skrze mnohé metody analýz se prostě jen rodí více myšlenek. Proto vědění, jak spočinout v tomto stavu bez jeho vynucování či vyrábění skrze úsilí, je

88) ‚Devět cest, neboli vozů bönu‘ je klasifikace učení, která rozděluje nauku na následujících devět částí:

1. ‚Cesta předpovídání‘ se zabývá předpovídáním budoucnosti, astrologií a obřady.
2. ‚Cesta vizuálního světa‘ vysvětluje původ a charakter bohů a démonů žijících v tomto světě.
3. ‚Cesta iluze‘ detailně popisuje obřady, které rozhánějí negativní síly.
4. ‚Cesta existence‘ vysvětluje pohřební obřady.
5. ‚Cesta laických následovníků‘ vede ty, kteří chtějí následovat deset ctností a deset dokonalostí.
6. ‚Cesta mnichů‘ vykládá klášterní pravidla a předpisy.
7. ‚Cesta prvotního zvuku‘ vysvětluje sjednocení vynikajících praktikujících s mandalou nejvyššího osvícení.
8. ‚Cesta prvotního šenu‘ klade důraz na potřebu vhodného tantrického mistra, místo a příčinu pro tantrickou praxi. A také popisuje duchovní závazek, kterým je vázán žák tantrického mistra, a také instrukce k meditacím.
9. ‚Cesta nejvyšší nauky‘ obsahuje učení cesty velké dokonalosti – Dzogčenu.

89) Srov. WANGYAL, T. *Wonders...* s. 90–1.

90) Srov. tamtéž s. 91.

podstatou náhledu těch, kdo znají prvotní přirozenost: spočinutí v tomto stavu stabilně; a prostě tak, jak je.

Je důležité vědět, který typ mysli zůstává ve stavu kontemplace. Buddhická sůtrická tradice čittamatra<sup>91)</sup> dělí mysl na *přímo* a *ne-přímo* vnímající. Přímé, tedy ne-konceptuální, vnímání je čtyř typů: smyslové; mentální (*mental*); sebe-poznávající, sebe-samo-sebou-znající (*self-knowing*); a jógické (*yogic*). Podle dzogčhenové tradice se však do kontemplace zapojuje tzv. přímo vnímající mysl (*direct perceiver*), která nespadá do žádné z čittamatrových (*sútrických*) kategorií mysli.<sup>92)</sup>

Podle Dzogčhenu se vědomí, které zakouší přirozený stav nazývá sebe-samo-sebou-znající (*self-knowing*). V Dzogčhenu je ono sám (*self*) spojeno s prázdnotou (*emptiness*), nevytvořeným základem všeho (*unfabricated base of everything*), které se také říká ‚kunzhi‘, základ všeho (*base of all*). Poznávající přesněji znamená bdělost (*awareness*) tohoto základu (*base*) společně s prázdnotou (*emptiness*) a jejich ne-duální manifestaci energie (*energy, tsal*). Sebe-samo-sebou-znající tedy v Dzogčhenu si má být vědom jednotné celistvosti základu všeho v naší mysli (*being aware of the single totality of the base of everything in one's own mind*); v protikladu uvědomování si každého jednotlivého aspektu vědomí, část po části. Toto poznání je zcela za konceptuální mysli, která je neschopná přímého porozumění (*incapable of direct understanding*). Způsob porozumění je přímý a způsob spočívání ve stavu kontemplace je bez rozlišování vědoucího a věděného (*knower; known*), subjektu a objektu. Tato mysl, která je za jakoukoliv konceptuální mysli (*beyond any conceptual mind*) a která chápe přirozený původní stav (*understands the natural primordial state*) je jemná vnitřní mysl také známá jako jasné světlo (*clear light*), kde *jasné* odkazuje k prázdnotě (*emptiness*) a *světlo* odkazuje k jasnosti (*clarity*) původní mysli (*primordial mind*).<sup>93)</sup>

V dzogčhenovém náhledu je tedy důležité rozlišení *přirozenosti mysli* (*nature of the mind*), neboli mysli o sobě jako takové (*mind as such*), která je rovněž nazývána ‚kunzhi‘, základ všeho (*ground of everything*) a *mysli* (*mind; sems*). V textu Zhang Zhung Nyan Gyud je uvedeno čtvero kvalit, které odlišují přirozenost mysli od mysli.<sup>94)</sup>

Čtyři kvality přirozenosti mysli:

1. absence myšlenek;
2. je základem pohyblivé mysli (*being the basis of the moving mind*);
3. je neutrální, bez pokřiveného dělení (*bias*) na ctnostnou nebo nectnostnou (je tedy nade všemi dualistickými protiklady, které vznikají až v pohyblivé mysli);
4. mající neomezenou potencialitu pro manifestování.

Čtyři kvality mysli:

1. vidění a paměť;
2. to, že když mysl myslí (*thinks*), může se manifestovat jakákoliv myšlenka;
3. to, že když člověk nemyslí a pozoruje pohybující se mysl, tak se ona osvobodí do ‚kunzhi‘, základu všeho;
4. to, že když člověk dovolí vlastní mysli spočinout v neměnném přirozeném stavu (*to abide in unchanging natural state*), matka a syn se neoddělitelně spojí.<sup>95)</sup>

Za zmínku rovněž stojí, že čittamatra rozděluje (pohyblivou) mysl na tři kvality: mysl (*sems; discursive mind*), intelekt (*lo*) a konceptuální mysl, zatímco v náhledu Dzogčhenu všechny tři výrazy označují prakticky totéž.<sup>96)</sup>

91) Ve všech bönských knihách, které jsem dosud držel v ruce, se sůtrická cesta a její filosofie vždy označuje jako čittamatra. Nejbližší běžně užívaný termín je jógačára. My se v textu, v souladu se zdrojovou literaturou, budeme držet termínu čittamatra.

92) Srov. WANGYAL, T. *Wonders...* s. 91–2.

93) Srov. tamtéž s. 92.

94) Srov. tamtéž s. 92.

95) Srov. tamtéž s. 92–3.

96) Srov. tamtéž s. 93.

Takto bychom mohli pokračovat ještě dlouho, například náhled na povahu dynamické energie (*tsal*), která vzniká ‚spojením‘ matky (*ma*) a syna (*bu*) je velice zajímavý, ale z nedostatku času a prostoru nebudeme...; a příznějme si, není to ani tak docela tématem tohoto spisu. Koneckonců bez přímé meditační zkušenosti, bez *pochopení prožitím*, to jsou jen prázdná slova, kterými se zbytečně zaplétáme do temných sítí myšlenek. Hlavní cíl ale splněn byl, a to v podobě načrtnutí kontemplace jakožto překročení subjekt–objektového zakoušení, které je založeno v překročení všední roviny bytí, vycházející z povrchové úrovně vědomí. Nový zkušenostní základ není ale výsledkem nahodilosti, nebo svévole; vyvstává po propojení s hlubším základem lidského bytí, které je objektivní a má své zákonitosti.

## II.3. Meditování

V tomto oddíle se pokusíme probádat problematiku transcendingícího faktoru v lidské zkušenosti. Pokusíme se z různých úhlů pohledu hledět na tutéž věc, která však nebude nikdy pevně uchopena, označena a vymezena; vždy zůstaneme jen u matného tušení *toho něčeho*, které, jak doufáme, tímto získá jakési kontury. Tyto kontury uchopíme o něco konkrétněji až v Závěru. Zkoumání *toho něčeho* proběhne ve třech fázích.

Meditace je komplexní proces, který sjednocuje všechny aspekty lidské bytosti tak, aby došlo k *tomu něčemu*. Rozdělme si proces meditace na tři pomyslné části, ve kterých se zaměříme na jednotlivé aspekty celku.

V první fázi *Meditování – meditující* introspektivně prozkoumáme toho, kdo medituje, tedy jakýsi subjektivní aparát. Zaměříme se na problematiku subjektu.

Ve druhé fázi *Meditování – meditované* půjde o vymezení objektové části meditace, kde se ukáže, že *meditované* vyžaduje jisté subjekt–objektové rozštěpení zakoušené zkušenosti. Toto zkoumání nás přivede k myšlence, že objekt meditace lze buďto uchopit na empirické úrovni, a pak nedojde k potřebnému meditativnímu sjednocení; nebo lze objekt ponechat *tak, jak je*, a nijak násilně jej nevymezovat, aby se mohl začít odkrývat v jisté paradoxní rovině skrze transcendentální subjekt. *Paradox* začíná nabourávat zjednodušující empirická schémata strukturace zkušenosti.

Ve třetí fázi *Meditování – meditování*, poté co jsme již nahlédli jistou dualitu subjekt–objektové struktury zkušenosti, se zaměříme na třetí, dosud chybějící, člen: na spojnicu mezi subjektem a objektem. Mezi subjektem a objektem je vždy pomyslná šipka (mířící od subjektu k objektu). Na místo objektu lze dosadit prakticky cokoli, subjekt je rovněž poněkud mlhavý. To, co je jedině důležité a *skutečné* je *vztah sám*. Tento vztah (šipka) je netrénovanému oku skrytý, a to paradoxně proto, že je svým způsobem *zřejmý*. V každém našem mentálním úkonu je tento vztah imanentně obsažen, mění se jen jeho jakost v závislosti na konkrétní kombinaci subjekt–objekt.

### † II.3.1. Meditování – meditující

#### ‡ II.3.1.1. Účel a prostředky

Principy meditace zmíněné výše se, až na kontemplaci, neustále něčím zabývají a neustále mají, více či méně, konkrétní směr a cíl. Je tu vždy nějaký účel a nějaké prostředky k němu vedoucí. Ovšem skutečná meditace začíná až opuštěním umělého štěpení účelu a prostředků. Rezonuje v ní

„jen stále opakované rozhodnutí jít za svým určením“<sup>97)</sup>, čímž se otevírá možnost skutečné svobody. Meditace je klidné spočinutí. Ovšem ne klidné spočinutí těla, ale mysli – v laskavé náruči...

Co znamená, že skutečná meditace začíná až zmizením účelu a prostředků? To je velice subtilní záležitost. Až doteď byla meditace námi někam směřována, byly plněny konkrétní úkoly a překonávány konkrétní překážky. Vždy tu bylo *něco*, co bylo potřeba vykonat, *někdo*, kdo to vykonával a *akt* vykonávání. Ale proč to celé? K čemu to celé bylo? A v tomto spočívá nejčastější a největší nepochopení smyslu meditace. V knihách se o tom moc nepíše, ale v tradičním ústním předání je tomuto tématu věnována veliká pozornost:

### ‡ II.3.1.2. Určení

Co je to určení? Každý máme své vlastní určení, a každý jiné, a abychom jej poznali, musíme se napřed zcela zklidnit, usebrat, sjednotit, abychom jej pak mohli vyčíst v aktuální knize našeho života.

„Skutečnost spočívá v působení, (...) neboť v žité skutečnosti existuje sjednocení duše, soustředění sil do jádra, rozhodující okamžik člověka. Ale to neznamená, jako při (...) pohroužení, že se pomíjí skutečná osoba. Pohroužení chce podržet jenom to, co je ‚čistě‘, ‚nejskutečnější‘, trvalé, a odvrhnout všechno ostatní; soustředění nepovažuje pudovost za příliš nečistou, smyslovost za příliš periferní a emocionalitu za příliš prchavou, – všechno musí být vtlačeno do okruhu jeho moci. Soustředění si neřádá odtažitého základu bytosti samého, žádá si celého, nezúženého člověka. Je zaměřeno na skutečnost a je skutečností.“<sup>98)</sup>

Takto usebrání můžeme nahlédnout naše určení. A toto určení si pak máme vyvolit a vši svou silou uskutečňovat.<sup>99)</sup> Každý člověk je jiný, má jiné vlohy, sklony, přednosti a nedostatky. Toho bychom si měli být vědomi a měli bychom to zohlednit při volbě své vlastní cesty. Není jedna univerzální cesta pro všechny.

### ‡ II.3.1.3. Svobodný člověk

„Svobodný člověk je člověk, který chce bez svévole. Věří ve skutečnost... Věří v určení a v to, že určení ho potřebuje: ono ho nevede na provázku, ale očekává ho; on za ním musí jít a přece neví, kde je nalezne. Ale ví, že musí vyjít celou bytostí. Věci se nebudou dít podle jeho rozhodnutí, ale to, co má přijít, přijde jenom tehdy, rozhodne-li se k tomu, co může chtít. Musí obětovat svou malou, nesvobodnou vůli, ovládanou věcmi a pudy, své velké vůli, která opouští určené a jde za určením. Tak už nezasahuje, ale zároveň ani jenom pasivně nepřihlíží, jak se věci dějí. Naslouchá tomu, co roste samo ze sebe, cestě podstatného bytí ve světě; ne proto, aby tím byl nesen, nýbrž proto, aby to uskutečnil tak, jak to jím má být uskutečněno – jím, bez něhož se určení nemůže obejít – : lidským duchem a lidským činem, lidským životem a lidskou smrtí. Věří, řekl jsem; tím je však řečeno: setkává se.“<sup>100)</sup>

Mohlo by se zdát, že člověk, který se právě oddává meditaci, v ní má nějaký cíl, ke kterému je ona konkrétním prostředkem.

„Ale svobodný člověk nemá na jedné straně účel a na druhé prostředky, které kvůli němu vyhledává; on má jenom jedno: stále opakované rozhodnutí jít za svým určením. Učinil je a čas od času je – kde se cesty rozdvíhají – obnovuje. Ale spíše by mohl věřit,

97) Srov. BUBER, M. *Já a Tj...* s. 50.

98) Tamtéž s. 71.

99) Srov. BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení...* s. 31–9.

100) BUBER, M. *Já a Tj...* s. 49.

že nežije, než že rozhodnutí velké vůle nestačí a musí být podpíráno prostředky. Věří; setkává se.“<sup>101)</sup>

Je účasten života – přímo, nikoliv skrze subjekt–objektové rozdělování.

#### ‡ II.3.1.4. Vytváření skutečnosti

To, co považujeme za skutečnost, jsou jen jednotlivé obrazy, fakta, které řadíme do nějaké pro nás smysluplné řady; spojujeme je do nějakého systému.<sup>102)</sup> V meditaci bychom měli tento stereotyp narušovat tím, že jej pozorujeme a uvědomujeme si jej. Každá nová zkušenost, která přijde, by měla projít vědomím čistě a nezkresleně optikou dosavadního systému. A to včetně zkušenosti zakoušení já‘.

Tedy: Jedna věc v mysli jsou *obrazy* a druhá věc je jejich *organizace*. Jaké obrazy k nám přicházejí skrze smysly obvykle ovlivnit nemůžeme, ale jejich vnitřní organizaci a začlenění do systému už ovlivnit můžeme. Jaké obrazy nám vystávají ‚samovolně‘ v mysli nemůžeme ovlivnit jen zdánlivě (ve skutečnosti je to možné, ba i nutné). Tyto ‚samovystávající‘ obrazy již vznikají zcela v souladu s aktuálním organizačním schématem.

Co z toho vyplývá? Že je nutné ovládnout vnitřní organizaci začleňování jednotlivých obrazů do celkového systému, neboť tím již pracujeme na vnějších i vnitřních obrazech zároveň; pracujeme na jejich zpracování. Tento systémový rámec je orientován podle hodnotového žebříčku. Hodnoty jsou hierarchicky uspořádány podle ego–vztažného klíče. Tak je zaručována smysluplnost světa a dění.

Tato problematika je často osvětlována příkladem jedovaté rostliny (v rámci vysvětlení rozdílu mezi sůtrou, tantrou a Dzogčhenem, neboli úrovní vnější (tělo), vnitřní (energie) a tajnou (mysl))<sup>103)</sup>, použiji onen příklad, ale vysvětlím jej vlastními slovy: Když přijde k jedovaté rostlině někdo, kdo si hledí především přichozích obrazů, nezbude mu, než ji obehnat plotem, aby se jí napříště vyhnul, případně ji musí zničit. To je jediný způsob, jak se umí vypořádat s jejím jedem (proto se sůtričtí praktikující musejí vzdát světa a stát se mnichy). Když k této rostlině přijde člověk, který se zabývá především samovolně vystávajícími vnitřními obrazy, vezme rostlinu, smíchá ji s jinou rostlinou a přetvoří ji tak v protijed, takže tato rostlina už pro něj není napříště nebezpečná, ale stává se lékem. Proto není pro tantrického praktikujícího problém mít ženu, děti a celkově žít ‚normální‘ život. Nemusí si ničeho odříkat, pokud dosáhl takové stability, že dokáže ze všeho vykresat onen protijed. Když ale přijde k této rostlině někdo, kdo se zaměřuje na samotnou organizaci začleňování obrazů do struktur a s tím spojených věcí, rostlinu zkrátka utrhne a sní; a ta jej posilní. Jak je to možné? Člověka, který ovládl samotný princip už jednotlivosti netrápí, ať se stane cokoliv, je to jen další dřevo a vítr do již planoucího ohně. Ať přichází cokoliv, je to pro něj požehnáním. (To je úroveň dzogčhenového náhledu, a onen praktikující, který rostlinu prostě sní je vyjadřován symbolem *páva*, který představuje nejvyšší sjednocení všech barev a tedy elementů. Páv rostlinu sní a jeho chvost zazáří ještě krásněji.)<sup>104)</sup>

#### ‡ II.3.1.5. Empirie a transcendentno

Je tedy do jisté míry na nás, v jakém světě budeme žít, respektive jak si svět poskládáme v naší mysli. Ovšem v naší mysli jsou přítomny jisté konstanty, ke kterým pouze měníme součinitele...

101) BUBER, M. *Já a Ty...* s. 50.

102) Srov. BACHELARD, G. *Plamen svíce...* s. 24.

103) Srov. WANGYAL, T. *Wonders...* s. 49.

104) Srov. tamtéž s. 140–3.



V současné době se hodně protěže tzv. empirie. Tedy to, co může být předmětem naší bezprostřední, smyslové a zprostředkované i rozumové, zkušenosti. Krédo, že co je empirické je ověřitelné, dokazatelné a opakovatelné, se ujalo natolik, že i v psychologii z toho vzešly zajímavé výsledky, například v podobě behaviorismu, zkoumajícího instinkty a emoce, které sice přinesly mnoho dílčích a cenných poznatků, ale skončily, dříve či později, avšak nevyhnutelně, ve slepé uličce.

Zajímavé však je, že i emoce mají své racionální jádro. Emoce jsou reliktem předpojmového poznávání. Například strach. Jsme-li vystaveni náhlé nebezpečné situaci, dostaví se úlek a útek, případně obrana. Na rozumovou analýzu zde není čas, je to otázka přežití. Čili i ve strachu je obsaženo racionální jádro, které v nás spustí biologicky prospěšné mechanismy mnohem rychleji, než to vůbec vědomě rozpoznáme. Emoce proto nelze stavět do protikladu k racionálonu. Emoce a racionalita jsou dva aspekty psychické dynamiky člověka, které jsou vedle sebe, nikoliv proti sobě – a dokonce se i částečně překrývají. Proti racionálnu lze postavit jedině iracionálnu, nikoliv však emoce.

Empirické vědy jsou nenahraditelné, pokud si klademe otázku „*Jak?*“: Jak je možné, že slunce svítí; jak jsem se narodil; jak vzniká oheň. Ale pak tu jsou i otázky, obyčejné dětské otázky, které dospělého pořádně zaskočí, když na ně má odpovědět: otázky „*Proč?*“. Pokud se dospělý snaží dítěti na tuto otázku odpovědět v mezích empirických věd a prosté zkušenosti, pak se, dříve či později, ocitne v pasti, neboť vždy ihned následuje další otázka „*A proč?*“ otevírající další kolo.<sup>105)</sup> A takto dospělí vydrží jen několik kol, aby pak debatu nějak utnuli: buďto odehnaním tazatele („Nechceš se raději koukat na televizi?“), nebo dogmatickou odpovědí („Protože to tak Bůh zařídil“).

Jak je vidět, odněkud v nás vyrůstají otázky, které se na Západě zvolenou a zaběhanou metodologií, totiž empirickým přístupem, nedají uspokojivě a definitivně zodpovědět; a jejichž odpovědi leží daleko za hranicemi vědou dosud poznaného, ba i poznatelného. Leží tedy za rámcem vědecky zvolených empirických měřítek a metod zkoumání skutečnosti.

Odkud se tyto otázky berou? Odmávnout to prostou dětskou zvědavostí, „která ho beztak přejde, až bude mít skutečné starosti“ je sice možné, ale ne důsledné. Je tu snad něco, co nás nutí tázat se po smyslu? Něco, co nezakoušíme přímo, ale co nás k takovým otázkám nějak vede a tlačí? Odpovědi je samozřejmě více. Od teologických koncepcí všudypřítomných Božích zásahů (bez Boha nedáš ani ránu) až po vědecktější pokusy. A jednou z odpovědí, proč se ptáme po smyslu, je i konstruktivismus.

„Současný tzv. konstruktivismus v podstatě říká, že náš obraz světa je typem druhově specifické a historicky vyvinuté konstrukce skutečnosti, za níž je onen vědami nepostižitelný Kantův ‚svět o sobě‘. Je tomu tak proto, že nástroje poznávání (vnímání, představy, myšlení) se u člověka vyvinuly jako nástroje přežití v určitém konkrétním ekosystému a vyvíjely se jednotně s předmětnou praxí a proměnou životních podmínek.“<sup>106)</sup>

„Svět člověka, jak mu ho prezentují jeho smysly, představy a myšlení je specificky lidským obrazem světa.“<sup>107)</sup>

Je tu jedna všem společná *skutečnost*, ze které si jednotlivé druhy vybírají určitý výsek (např. lidé nevidí infračervené světelné spektrum, hadi ano) který je relevantní z hlediska jejich přežití. Je to jako když slepci ohmatávají slona: každý z nich popíše slona na základě té části, kterou si ohmatal právě on. Takto si jednotlivé druhy ze *skutečnosti*, která je společná všem, skládají *realitu*, která je druhově specifická. A tu se nabízí myšlenka, že v nás může dřímat jakási schopnost vnímat skutečnost i nad rámec toho, co je historicky provázáno s nutností přežít. Něco, co máme, ale nepoužíváním to zakrňelo. Toto *něco* nazývá Nakonečný v souladu s filosofem mystiky C. du Prelem *transcendentálním subjektem*:

105) Srov. GRYGAR, J. Věda, víra, vesmír in *Svět vědy a víry...* s. 46.

106) NAKONEČNÝ, M. „Neznámý filosof“ Louis–Claude de saint–Martin... s. 26.

107) Tamtéž s. 26.

„Lidský transcendentální subjekt je (...) vybaven schopnostmi, které člověku umožňují jít za každodenně vnímaný a myšlený svět.“<sup>108)</sup>

Člověk je v tomto ohledu výjimečný oproti ostatním pozemským tvorům, jak píše Swedenborg, protože...

„(...) člověk se nerodí s žádnou láskou, a tedy s žádnou znalostí, ale (...) svým narozením získává pouze sklon milovat a schopnost získávat znalosti, a to ne ze sebe, ale od ostatních (nebo spíše skrze ostatní). Říkáme skrze ostatní, protože ani oni nezískali žádnou znalost ze sebe, ale jen z Boha.

(...)

Člověk je při svém narození jako půda, do které nebyla zasetá žádná semena, ale která je schopna přijmout všechny druhy semen a nechat je vyklíčit a nést ovoce. Zvíře je naopak jako půda, která již je oseta a zaplněna trávou a rostlinami a která již proto nepřijímá žádná další semena. Kdyby přijala další, ta by udusila původní. Proto trvá tolik let, než lidská bytost vyspěje. Jsou to léta, v nichž člověk může být šlechtěn jako půda a mohou v něm rašit, obrazně řečeno, všechny druhy semen květin a stromů. Zvíře naopak dospěje již za několik let, avšak během této doby může být zušlechtěno pouze k tomu, aby přinášelo to, s čím se narodilo.

(...)

Člověk se nerodí s žádnými znalostmi. To proto, aby získal všechny druhy znalostí, a tak rozvinul svou inteligenci a jejím prostřednictvím i moudrost. Proto se také nerodí s žádnými láskami, aby uplatňováním různých znalostí a inteligence mohl dosáhnout všech druhů lásek a prostřednictvím lásky k bližnímu také lásky k Pánu; a tak aby mohl být spojen s Pánem a tímto spojením se stal člověkem a žil navěky.“<sup>109)</sup>

Dnes bychom Swedenborga lehce opravili a řekli, že i člověk se rodí s určitou biologickou výbavou, která je druhově specifická, tedy specificky lidská; a která nás předurčuje k vytváření specificky lidského výseku *skutečnosti* – lidské *reality*. Ovšem tato biologická, druhově specificky lidská, vybavenost je velice malá v porovnání s jinými živočišnými druhy, a je doplněna a rozšiřována lidským rozumem, inteligencí. Tato inteligence otevírá téměř nekonečné možnosti přetavování skutečnosti v realitu a zpětné rekonstrukce obrazu skutečnosti z reality. Tedy v živočišné říši se člověk v polaritě ‚naprogramování – nutnost se učit a užívat inteligencí‘ pohybuje na samém kraji učení.

Celek člověka tedy lze na základě této úvahy a (rozumovou) reflexí dějinného vývoje pomyslně rozdělit na *subjekt empirický* a *subjekt transcendentální*.

Vztah empirického subjektu k empirickému objektu vymezuje a popisuje současná západní věda; vztahování transcendentálního subjektu k transcendentnímu objektu je doménou esoterismu, případně náboženství.<sup>110)</sup>

„Řád světa (*logos*) [tedy odpověď na otázku ‚Proč?‘] může být předmětem dvou způsobů poznávání: racionorního a eidomorního (pojmového a obrazového). Poněkud zjednodušeně řečeno, základním nástrojem konvenčního způsobu poznávání jsou *pojmy* (racionorní poznávání), základním nástrojem esoterního poznávání jsou *obrazy*, které mají formy znamení (*signum*), signatur a symbolů (eidomorní poznávání).“<sup>111)</sup>

Zdá se tedy, že vrozená lidská inteligence (rozum), je-li uplatňována, zastiňuje určitým způsobem oblast prosté biologické danosti (lidsky druhově specifické), což umožňuje vytvářet jakousi hranici

108) NAKONEČNÝ, M. „Neznámý filosof“... s. 26.

109) SWEDENBORG, E. *Manželská láska*... s. 56–8.

110) Srov. NAKONEČNÝ, M. „Neznámý filosof“... s. 25–8.

111) Tamtéž s. 27.

mezi empirickou a transcendentální sférou subjektu. A tím vlastně subjekt problematizovat. Bez inteligence tato hranice nemůže být vytýčena, neboť vše je přijímáno v samozřejmosti.<sup>112)</sup> Inteligence ve vztahu ke společenskému životu tvoří určitou zkušenostní sféru, která je v jakémisi zdánlivém rozporu se sférou určenou prostou biologickou daností; určitým způsobem ji převyšuje, přesahuje. Tento rozpor, je-li reflektován vytváří prostor pro uvědomění si dvou druhů subjektu. Toho *empirického*, který se opírá o biologickou vybavenost a musí být využíván v zájmu přežití, proto je nám dobře známý (tedy zkušenost na něm založená); a toho *transcendentálního*, který pro přežití využíván být *nemusí*, proto není nutně rozvíjen jak na úrovni druhové, tak individuální. Proto jeho občasný zásah do zkušenosti nemusí být rozpoznán, a tím ani reflektován.

Zvíře žije na úrovni prostého, neproblematizovaného, a proto neproblematického, jevení se. Rozdělování na transcendentální a empirický subjekt nemá smysl, protože zvíře nemá žádné kritérium, podle kterého by bylo lze nějakou dělicí čáru vytýčit, ani žádný činitel, který by to provedl. Možné občasně zakoušení transcendentálního subjektu je samozřejmou součástí celku zkušenosti, nic víc a nic méně. Avšak člověk, díky své inteligenci svou zkušenost problematizuje, a proto může nahlédnout pomyslnou dělicí linii mezi sférou běžné zkušenosti biologické danosti nutné k přežití, která je základem empirického subjektu, a sférou zkušenosti transcendentálního subjektu, která je něčím víc, a k níž se otvírá cesta právě onou inteligencí; typickým projevem je například výše již zmíněné tihnutí k otázce ‚Proč?‘; a nad-hédonické rozlišování dobrého a zlého: mravní dobro a zlo, a magické myšlení.

Co si představit pod ‚občasným zásahem transcendentálního subjektu do zkušenosti?‘ Provedu malou odbočku v podobě Vyprávění Tomáše Halíka o kmotřence Niké:<sup>113)</sup>

„Pozoruji svou pětiletou kmotřenku Niké, jak poklepáváním na zeď odkudsi vyvolává svou alternativní pohádkovou identitu; ale někdy je smutná, že „už to nejde“, proměnit se v mžiku v princeznu či Macha a Šebestovou. ‚Ať si ten pohádkový svět ještě užije,‘ nabádají nás přátelé psychologové, protože brzy, někdy na prahu školního věku, zakusí smutek, že se jí takhle dimenze skutečnosti uzavře.

(...)

Přirovnáním „sféry posvátného“ (toho, co je *zcela jiné* oproti všednímu světu naší každodennosti) ke světu dětské fantazie nechci zkušenost posvátného ani v nejmenším zlehčit.

Svět otevřený dítěti je v jistém smyslu bohatší, pestřejší a hlubší než náš; je to trochu jako ten *idios kosmos* (zvláštní, individuální svět) *spícího*, do něhož se podle Hérakleita vracíme každou noc ze ‚společného světa‘ bdělých. Někdy se mi zdá, že děti mají mnohem lepší schopnost než my pohybovat se v různých dimenzích skutečnosti ‚paralelně‘ nebo bez velkých problémů přecházet z jednoho světa do druhého a udržet si je nekonfliktně oba zároveň. Malá Niké je dnes odpoledne *Machem* s vážností, vylučující všechna ‚jako‘, a důsledně po nás vyžaduje, abychom to respektovali; přijmeme-li tato pravidla, dá nám najevo, že *zároveň* je účastná i v našem světě a komunikuje s námi, když je to opravdu zapotřebí, i ‚po našem‘. To jen my si myslíme, že dítěti by se zhroutil celý vánoční mýtus, kdyby přistihlo rodiče, jak kladou v zastoupení Ježíška dárky pod stromček; to jenom my si bláhově myslíme, že pravda musí přece být *buď jedno, nebo druhé*.

(...)

Dítě nespekuluje o logice a o pojmu pravdy, ale jeho svět je natolik bohatý, že se do něho bez potíží vejdu paradoxy a *ještě jako paradoxy zakoušeny nejsou* – podobně jako ve snu, kde nám nedělá problémy, že někdo je pes a zároveň strýček, že je mrtvý a sedí se mnou u stolu. Při pohledu na Niké-Macha je mi líto, že se jí svět brzy zjednoduší

112) Srov. PATOČKA, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 3...* s. 61–83.

113) Srov. HALÍK, T. *Noc zpovědníka. Esej ‚Křesťanství druhého dechu‘...* s. 219–39.

a hra už bude oddělena od ‚reality‘ znevažujícím slůvkem ‚jako‘; podobně je mi líto, že nezachytím při probuzení sen, o němž vím, že mi chtěl a mohl povědět mnohem víc, než stačím vtěsnat do těch přihrádek mysli, s nimiž jsem už navykly pracovat, – je to jen projevem mé bezmoci, když mávnu rukou, že to byl přece ‚jen sen‘.

(...)

Nechci v nejmenším romanticky vyvyšovat dětský svět imaginace nad dospělý svět rozumu. Chci jen ukázat, že dětská imaginace byla *jedněmi* vrátky do *dimenze tajemství*, do přesaznosti skutečnosti. Vždyť svět je vždy větší, než se nám jeví, skutečnost skrývá nekonečné množství variant včetně možností, které se našemu rozumu a navyklym stereotypům uvažování jeví jako nemožnosti.<sup>114)</sup>

Malé děti, které ještě zcela nerozvinuly svou inteligenci a nejsou zatíženy schematizováním, které je nutné pro společenské soužití, stojí před otevřenými dveřmi do ‚jiného‘ světa. Jinak řečeno, je před nimi otevřeno takřka nekonečně mnoho dveří a každé vedou do zcela jiného světa – a ono jimi prochází často a rádo. Ale také se musí neustále navracet do toho jednoho světa, světa rodičů. A čím častěji se do něj navrácí, tím více si na něj zvyká. Zvyká si na specifickou strukturu jeho jevení se, a čím více si zvykne, tím je pro něj těžší procházet dveřmi do světů jiných. Velikým uzavřením je pak vstup do věku konkrétních operací kolem šestého roku života a svým způsobem definitivním uzavřením všech dveří je vstup do stadia formálních operací na prahu zhruba jedenáctého roku.<sup>115)</sup>

Tyto dětské světy jsou bohatší, než naše dospělé světy, protože ještě nebyly okleštěny schematizací a stereotypizací, která je pro praktický život nezbytná (kdo z nás každé ráno vymýšlí, co si udělá k snídani, nebo hloubá nad technikou čištění zubů?). Dětský svět je vlastně svět pohádkový. Pohádka jako taková vstupuje svým jedinečným způsobem do poezie. A poetický svět je do značné míry svět transcendentní. A transcendentnem se zabývá esoterismus...<sup>116)</sup>

Dítě, které ještě plně nerozvinulo rozum, který je tím činitelem problematizace světa, nemá možnost rozlišovat mezi empirickou a transcendentní skutečností. Je však nuceno preferovat strukturu světa rodičů pro uspokojování tělesných a citových potřeb. Postupně si zvykne tuto jednu strukturu upřednostňovat a pak je stále těžší a těžší procházet dveřmi do světa s jinou strukturou.

Dospělý člověk, který už byl zcela socializován, a plně rozvinul intelekt, žije v jednom jediném světě. A je zcela na něm, zda občasnou problematičnost řeší, nebo neřeší. Tedy tatáž inteligence, která původně zadržela dětské výlety do ‚jiného‘ světa, a byla tak příčinou ‚uzavření dveří‘, je i tou příčinou problematizace zkušenosti a motorem hledání ztraceného transcendentálního subjektu. Mnoho dospělých se však spokojí s prostým biologickým vegetováním a zajišťováním prostého přežití za minimalizace strasti a maximalizace slasti a nevyužívají onu specificky lidskou inteligenci. Jákýkoliv intelektuální výkon nad rámec tohoto hédonismu nevyvíjejí. Svádějí svůj marný boj v zoufalé prvoplánové dualitě slasti a strasti.

Ovšem nemnozí se při vyjevení problematičnosti zastaví a zpozorní: „Tady se děje něco, co jakoby spadlo shůry!“ Proč shůry? Protože při takovýchto zážitcích máme pocit, že ‚nejsou naše‘ že musely přijít jakoby odjinud. A protože jsou nějak podobné oněm bezstarostným a šťastným stavům z dětství, máme sklon uvažovat o nich jako o ‚shůry daných‘ nikoliv ‚odspodu vnuknutých‘. Obvykle to, čeho si ceníme, máme sklon umísťovat výše nad ostatní. Proto shůry.

A tak se počíná možná cesta reflexe. Nad dualitou slasti a strasti se otevírá možnost jakéhosi třetího činitele, který oba do té doby prakticky nesmiřitelné póly usmíruje a sjednocuje – jakási možnost překročení. Dualistická horizontální skutečnost je překonávána přidáním třetího, jakoby

114) HALÍK, T. *Noc zpovědníka*. Esej ‚Křesťanství druhého dechu‘, s. 230–3

115) Srov. WEST, Kenneth G. *Dobrodružství psychického vývoje...* s. 136–144. Konkrétní operace – (věk 6 nebo 7 až asi 11 let); Formální operace (11 let až dospělost).

116) Pohádka, podobně jako mýtus, je archetypická záležitost, proto jsou v současné době komerčně úspěšné zejména ty pohádky, které mají výrazný a aktuální archetypický kontext.

vertikálního elementu. K plnému vystižení skutečnosti již nedostačuje dosavadní dualita, novým výkladovým klíčem je triáda, numinózně vstoupilo do hry. Ať už v podobě orgiastického vytržení, nebo odpovědnosti.

Co je tento třetí člen? Při povrchní reflexi stále splývá s rovinou orgiasmu a extáze,<sup>117)</sup> které jsou pudově založené. Tato zkušenost se tedy stává občasným dichotomickým protipólem všednodenního kličkování mezi slastí a strastí. Tohoto třetího člena triády, který je skrytější než slastné a strastné zkušenosti, není tak snadné identifikovat. Ovšem užíváním rozumu, tedy rozumovou reflexí, lze zabránit degradaci této zkušenosti v prostý orgiasmus na úrovni pouhé pudovosti a tak lze udržet povědomí o jejím zdroji relativně čisté, pokud možno nezaškatulkované do kategorií vytvořených pro potřeby každodenního života v empirické zkušenosti všednodenního obstarávání. Tato transcendingující zkušenost by měla být posuzována jinými kategoriemi, a priori vytvořenými pro tyto účely, což je ale takřka nemožné, protože zkušenosti běžného člověka s ní jsou řídké, nahodilé a velice různorodé. Proto je vhodným způsobem k jejich uchopení symbol, který vyrůstá z empirické zkušenosti, ale prostřednictvím rozumu má sílu odkazovat k *tomu něčemu*.

Zásah transcendingujícího činitele, tedy zkušenost zprostředkovaná transcendentálním subjektem, umožňuje překročení slasti–strasti všednodenní empirické zkušenosti. Na počátku sehrály roli inteligence a inkulturace, které vytýčily *realitě* její hranice; a zpoza těchto hranic může občas vykuknout posvátno prostřednictvím transcendentního činitele. Pro člověka, který inteligenci užívá jen k optimalizaci ve všednodenní empirické rovině slast–strast bez potřeby hlubší reflexe (například mravních kategorií) je ono posvátno, přicházející skrze transcendentální subjekt, ztožněno s orgiastickým vytržením. Lidé, kteří svou inteligenci užívají i k reflexi jevené skutečnosti, neztotožní tento průnik zkušenosti s orgiastickým vytržením tak snadno a rychle. V jeho reflexi jdou hlouběji: ona vytrženost je jen vnějším projevem (jedním z možných projevů, ale velice intenzivně zakoušeným) zásahu transcendentálního subjektu do zkušenosti. Ve skutečnosti se tam skrývá mnohem více, ale ‚toto více‘ lze odhalovat jedině rozumovou reflexí. Tedy prožitek je doplňován rozumovou reflexí. Ztělesněným ideálem přístupu k této dynamice (prožitek – reflexe) jsou některá náboženství.

Rozumová reflexe je tedy nezastupitelná. V této oblasti hraje rovněž důležitou roli problematika rozlišování morálního dobra – zla. Tyto kategorie, jsou-li rozumem analyzovány, přivedou vždy rozum před problém, který přesahuje jeho momentální možnosti. A to svým způsobem dává možnost pootevření dveří, kterými může vstoupit zkušenost nad–empirická, nebo alespoň povědomí o její možnosti.

V dnešní době, když se mladí lidé zakoušející zásahy transcendentního subjektu snaží tuto zkušenost reflektovat (tedy alespoň ti intelektuálněji založení, zatímco zbytek se utápí ve svodech empirie v zoufalé snaze z ní vykřesat alespoň záblesk vzrušujícího transcendentna, což je ovšem nepochopení jeho povahy) a rozumovou reflexí zjistí, že tyto zkušenosti jsou popisovány v náboženských systémech...

Vraťme se ještě jednou k mladým lidem. Lze transcendingující zkušenost vykřesat z pouhé empirie jejím přeskládáváním, manipulací s ní a extrapolací? A to postupy, které jsou pro manipulaci s empirií již osvědčené a zaběhané? Nebo je pro probuzení transcendingující zkušenosti nutná součinnost i *jiného* činitele, byť i jen skrytě, tedy nereflektovaně a nepozorovaně? Můžou dnešní mladí pouhou manipulací s empirií zakusit transcendentno? I bez stimulu například v podobě náboženského rituálu, nebo speciálních drog?

Je to možné, ale potíží je v tom, že zážitek transcendentna na základě pouhé manipulace s empirií přijít může a nemusí, protože pro zakusení transcendentna se musí *vždy*, byť i skrytě, zapojit ještě ‚něco dalšího‘. Je toto ‚něco dalšího‘ něco objektivního (část mozku, anděl strážný,...), nebo jde jen o ‚jiný způsob‘ nakládání s tímtež, tedy empirií, kdy vše zůstává, jak bylo, nic se nepřidalo, jen

117) Srov. PATOČKA, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 5...* s. 98–116

se mění vztahy, souvislosti a tím i významy? Je tedy transcendentální subjekt nějaké jiné místo prožívání, nebo je to jen jiný způsob uchopování skutečnosti? Esoterní teze říká, že transcendentní zkušenost se nezískává, nýbrž je imanentní. Proto se jen probouzí schopnost jejího uvědomění a regulace, a to zážitkem, nebo metodou. Odpovědi na tyto otázky, bohužel, překračují rámec této práce.

Je tu tedy veliké riziko, že mladí a nepoučení lidé mylně vyvodí, že pro zakoušení této přesažné dimenze zkušenosti postačuje obratná manipulace s empirií, a to jí příslušnými prostředky. Tedy například pitím alkoholu, kouřením, sexem a tzv. adrenalinovými zážitky. Ovšem mladým lidem není upřena možnost poznat, že tyto zkušenosti mají mnohem hlubší základ, než se na první pohled zdálo a přestanou je naivně spojovat s prvoplánovým uspokojováním. Tito často začnou buďto filosofovat, nebo se dají cestou náboženství. A pak je jen na nich, jak důslední a houževnatí budou v zápase se všeobjímajícím hédonistickým konzumem okolí a později s nutností všedního obstarávání.

### ‡ II.3.1.6. Původní fenomén

Čtení *Kacířských esejů* mne rovněž přivedlo k následující úvaze, která rozvíjí výše řečené:

Patočka pracuje s pojem *metafyzická konstrukce*, který bych rád dal do kontrastu s *původním fenoménem*.<sup>118)</sup> Scholastický *realismus* byl původně metafyzickou konstrukcí tvořenou pod přímou inspirací původního fenoménu (transcendentální subjekt). Lidé (vzpomeňme třeba sv. Augustina, nebo apoštola Pavla, rovněž vzpomeňme na hromadné vylévání Ducha svatého na shromáždění rané církve, které vedlo k hromadným konverzím) kdysi zakoušeli určitou dimenzi skutečnosti podobně jako si malé dítě hraje a zakouší ‚hru‘ – jinou identitu. Avšak rozum, jednostranně orientovaný na vybraný výsek skutečnosti vymezené empirií, a kulturní dědictví postupně toto zakoušení znemožní. Ztratí se fenomén opřený o transcendentální subjekt jako *korektiv metafyzických úvah*. *Nominalismus* byl pak veden snahou najít původní fenomén prostřednictvím pouhé empirie, bez zděděných kategorií realismu. Zcela nahradil ducha rozumem, intelektem a redukoval jej na vědomí. A ztroskotal. Učinil si z původního fenoménu buberovské *Ono* a naprosto se s ním minul. Na místo ducha, který zahrnuje i citovost, dosadil intelekt v podobě vědomí. Podobně jako když se dospělý pokusí si ‚hrát na něco‘ tak jako za mlada: chybí mu tam onen fenomén, prožitek, on si může hrát ‚jen jako‘. Jeho hra se odehrává v zaběhané empirické zkušenosti, vše jen nese nálepku ‚jako‘.

Správná meditace je tedy naprosté usebrání, čin, a oběť. Je to správné pochopení dosavadní zkušenosti (sebe)reflexí (usebrání), ze kterého vyrůstá odhodlání nakládat s ní nově, zasvěceněji (čin), což není snadné a přináší to mnoho těžkostí (oběť). Ovšem není dobré zavrňovat staré upnutím se k novému, nahrazovat staré myšlenkové formace novými jejich prostým přeskupením. Co se má změnit, je *přístup* ke starému, který je nám umožněn, a který nám otevírá brány dosud ani netušeného. To je skutečná meditace. Ale tady to celé teprve začíná...

## † II.3.2. Meditování – meditované

### ‡ II.3.2.1. Paradox

Výše jsem licioval takovými hesly jako ‚svoboda‘, ‚usebrání‘, ‚čin‘, ‚oběť‘, a tak dále. Ještě musím učinit zadost jednomu heslu: ‚Bůh‘. Ale začněme hezky popořadě. Začněme dvojím štouchnutím:

118) Srov. Patočka, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 3...* s. 61–83.

„Bůh (...) není ‚nadpřirozená bytost‘ kdesi za kulisami viditelného světa, nýbrž tajemství, které je hlubinou a základem vši skutečnosti – orientujeme-li k němu svůj život, pak náš život (a náš vztah k životu a skutečnosti) se mění z *monologu* v *dialog* a to, co se nám jevílo jako nemožné, se stává možným.“<sup>119)</sup>

„Víra... má povahu paradoxu; proto je možné o ní (pochtivě, ne lacině) psát jen v paradoxech a proto je možné ji (pochtivě, ne lacině) jen jako paradox žít.“<sup>120)</sup>

Víra, Bůh, paradox. Předpokládejme, že je tu něco, co je nesložené, nepočaté, nestvořené a nezrozené; a nezvýejme to Bohem. Dále předpokládejme, že svět, který tu je, a kterého se my účastníme, má nějaký v účelnosti se zrcadlící smysl. Koneckonců...

„...duševní jevy nejsou ‚*membra disjacta*‘, ale smysluplné jevy spojené navzájem určitým vnitřním vztahem, nejsou sumou částí, ale uspořádaným celkem vzájemně spojených složek.“<sup>121)</sup>

V čem je potom ten paradox? Těžko to stručně vysvětlit, ale přesto je naše životní zkušenost paradoxů plná. Ovšem paradoxy jsou, stejně jako všechno ostatní, strukturovány hierarchicky.

Často nahlížíme paradoxní obrazy skutečnosti. Jíst maso a nejíst maso. Chránit vlastní zájmy a hájit zájmy druhých. Vlastně všechny náboženské příkazy a zákazy a doporučení se v nás, tedy v naší žité skutečnosti, odrážejí v podobě paradoxů. Tedy alespoň do té doby, než nalezneme hledisko, z něhož je možné do té doby zdánlivě nesmiřitelné a vylučující se obrazy sjednotit v harmonický celek.

A v tom to je: v tom *hledání*. Kdo nalézá spíše: ten, kdo hledá, nebo ten, kdo nehledá? Nikdy nemáme zaručeno, že nalezneme, co hledáme, ale přesto, nebo právě proto, bychom měli hledat.

Duchovně (ve smyslu ducha, nikoliv náboženství) založení lidé mají při nalezení paradoxu často dvojí tendenci: *Jedni* na místo aktuálně žitého paradoxu dosazují Boha a mluví o *tajemství*, což je samo o sobě v pořádku. Ale velmi často je to pro ně i konečná. Za touto hranicí je tma, kam už jejich lidství nedosáhne a bylo by nebezpečné se o to pokoušet, nebo tam jen nahlížet. Paradox je vyřešen (odsunut) a nezbyvá než se vrátit k denní rutině. Nezbyla než modla. *Druzí* naopak paradoxy hledají se snahou je pojmenovat, kategorizovat, analyzovat, obhajovat či vyvracet, zkrátka *odvysvětlovat*<sup>122)</sup>. Paradoxy jsou ‚souvčány‘. Paradox je něco, s čím si ještě neporadili, ale jak na to vltínou, tak to rozlousknou. Paradox je ‚in‘, nebo také ‚cool‘ a ‚hot‘, je to téma dne.

Ovšem opravdový smysl paradoxu není, dle mého, v jeho luštění, zavrhování, nebo v něčem takovém. Paradox má být řečí našeho dialogu, který vedeme. On se nám sice ukazuje, ale my bychom neměli jít a hledat tam, odkud se nám jeví, nebo kam se nám jeví, ale sledovat ono jevení se. Paradox je hlubinou samotného prožitku. Odkud k nám proudí, je dáno; ke komu proudí, jsme si dali sami; zaměříme se proto na samotné proudění. Zaměříme se na tu spojnicu mezi *námi* a *zdrojem*, která jediná si klade oprávněný nárok na přízvisko *skutečná*.

Zpravidla rozluštěním jednoho paradoxu odkrýváme další; a pak další a další. Asi nebudeme nikdy natolik obdařeni, abychom rozluštili všechny paradoxy života a světa, proto jsme se naučili stavět jistou laťku a říkat jí Bůh. Ale neříkáme příliš často ‚Bůh‘ příliš brzy? Neměli bychom být trpělivější? Pokaždé, když řekneme: „to je Boží *něco*“ nezpředměťňujeme tím to, co zpředměťňováno být nemá? Nestavíme si modlu, ke které bychom se mohli modlit, abychom si usnadnili modlení?

„Zapomeňme na boha, jímž vyplňujeme temné kouty, ještě neprobádané...“<sup>123)</sup>

119) HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 25.

120) Tamtéž s. 11.

121) NAKONEČNÝ, M. Od duše k reflexu a zpět in *Gemma* č. 3, 4, roč. 1992.

122) Tento postoj je doslova ztělesněn ve filosofii náboženství; počínaje Feuerbachem.

123) HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 55.

„Dietrich Bonhoeffer správně varoval křesťany, aby z Hospodina nedělali ‚Boha děr‘, kterého budou kvapně přemísťovat z místa na místo, kam dosud nepronikl světelný kužel racionality.“<sup>124)</sup>

Tady nejde o modlícího se, ani o modlené, ani o to kam je modlitba směřována. Jde tu o modlení samotné. Dovolme paradoxu, aby osvětlil sám sebe.

Při studiích (nedokončených) na architektuře jsem se na semináři z deskriptivní geometrie dozvěděl, že rovnoběžky se protínají v afinitě, česky úběžníku. To mě už tehdy přinutilo k zamýšlení. Rovnoběžné přímky se přeci nemůžou protnout. A přeci, jsou-li přeneseny a nahlíženy optikou trojrozměrného světa a podívám se na ně ‚z úhlu‘, začnou se opticky sbíhat. Rovnoběžky se nikdy neprotnou, ale přesto se protnou – v afinitě. Záleží na ‚úhlu pohledu‘, neboli na *náhledu*. A podobně je to i s pojmem ‚Bůh‘. Boha asi nikdy nepotkáme, ani jinak nepoznáme, podobně, jako se rovnoběžky nikdy neprotnou, ale z jistého úhlu pohledu, z místa, na kterém stojíme, se mohou začít dít věci... A v tom to právě je: My nestojíme v nějakém ideálním abstraktním bodě, kde jsou rovnoběžky opravdu rovnoběžné, to je pro nás dokonce i nemožné. My vždycky stojíme na nějakém konkrétním místě odkud se nám rovnoběžky sbíhají.

Vzpomeňme na svatého Tomáše: Bůh je *actus purus*, čiré jednání, působení. Není to ani ‚nadpřirozený jev‘, ani ‚idea‘,<sup>125)</sup> ani ‚substance‘. Pro Tomáše je Bůh daleko spíš *událost* než ‚entita‘.<sup>126)</sup> A událost je ustavována *vztahem*. Ovšem bytí, to je víc, než jen pouhá existence. Jak málo ale chybí *bytí* k bytí s přívlastky... Jak snadno se *Já–Ty* stává *Já–Ono*. Rovnoběžky se nám mohou setkat jen proto, že se na ně díváme *odněkud*. Bytí samo nestačí.

### ‡ II.3.2.2. Subjekt a objekt

„Když jsme na prahu novověku rozdělili skutečnost na ‚objektivní‘ a ‚subjektivní‘, stal se Bůh bezdomovcem. Pokus umístit ho do jedné či druhé oblasti skončil vždy ‚smrtí Boha‘ (...) Království Boží není z tohoto světa (...) Boží místo je (...) tam, kde platí úplně jiná logika než v ‚tomto světě‘, logika paradoxu...“<sup>127)</sup>

Mezi subjektem a objektem je vztah a právě tento vztah je tím, k čemu bychom se měli vztahovat. *Poznat vztah, stát se vztahem, uskutečňovat vztah*; to vše znamená vztahování se ke vztahu, jeho objektivizaci, vytržení. Tudy cesta nevede; ačkoliv je dříve či později nevyhnutelná. Jak píše Buber: Každý vztah *Já–Ty* se dříve či později propadne do vztahu *Já–Ono*.<sup>128)</sup> Proto na vztah zapomeňme pro vztah sám. Vztahovat se ke vztahu již znamená jeho objektivaci. Znamená to redukovat jej na *Já–Ono*. Vztažením se ke vztažení vytváříme další vztažení a k tomuto vztažení se můžeme opět vtáhnout... čímž se ocitáme v pasti nekonečného regresu. Ale je v nás cosi, co nám dovoluje poznat vztah sám, zakusit jej přímo, nahlédnout jej skrze něj samotný. Je to schopnost, kterou máme, jen ji v sobě musíme odhalit rozjímáním.

O vztahu se krásně vyjadřuje Patočka když se zabývá dějinami:

„Fenomenologie je nauka o struktuře netoliko jsoucna, nýbrž toho, že a jak se jsoucno jeví a proč se jeví tak, jak se jeví.“<sup>129)</sup>

124) Tamtéž s. 152.

125) Srov. HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 133.

126) Srov. tamtéž s. 133.

127) Tamtéž s. 40.

128) Srov. BUBER, M. *Já a Ty...* s. 29.

129) PATOČKA, J. *Péče o duši III.: Kacířské eseje o filosofii dějin 2...* s. 55.



### ‡ II.3.2.3. Dědictví minulosti, podmíněnost

Kdokoliv na tomto světě, kdo se zastaví aby vzhlédl ke hvězdám, se dívá na *své* hvězdy a dívá se na ně ze *svého* místa. Každý člověk žije v určitém vymezeném okruhu, ze kterého čerpá to, čím je a čím by *mohl a měl být*. Nežijeme ve vakuu a nejsme svrchovaní tvůrci světa, v němž se nacházíme a proto jsme do značné míry ovlivněni tím, co už tu je.

Proto je nesmírně důležité neustále pečlivě hledat rozdíl mezi tím *podmíněným*, relativním a tím *nepodmíněným*, tím, co je univerzálním klíčem ke *smyslu* a z něj *vyvěrající krásy*.

To *podmíněné* vyrostlo z dědictví kultury, jejíž jsme součástí; z rodinného a sociálního okolí, se kterým vážeme vztahy... Kupříkladu: osvícenci Boha okleštili na poli příčin (vybrali si příčinu účinnou), a později, když už obraz světa založený (pouze) na této příčině domysleli do konce, a zjistili, že takovýto svět Boha nepotřebuje, ba dokonce že zbylý Bůh je podivný a nadbytečný. A tak jej anihlovali (smrt Boha), místo toho, aby mu přiznali jeho původní hloubku, kterou byli zredukovali pro momentální potřebu a v duchu momentální nálady doby, a neponechali jej zahaleného *tajemstvím*. V tomto případě tedy neprovedli návrat ke čtyřem aristotelským příčinám. Ze čtyř principů zkrátka vybrali jeden a pomocí něj vysvětlili svět. Tedy tu část, která se tímto principem vysvětlit dá. A ten zbytek skutečnosti, který do vytvořeného systému ‚nezapadl‘ byl opomíjen. A to tak dlouho, až si lidé zvykli vystačit si s tím, co už mají, a to dále rozvíjeli do úžasné vypracovaných systémů a důsledků – bohužel ale založených na oněch zúžených předpokladech. A když se pak s jejich pomocí snažili ‚vysvětlit‘ širší svět v celku, který se před nimi začal otevírat důsledkem neustálého rozšiřování obzorů, uchopit vyšší vrstvu skutečnosti, nebo větší celek skutečnosti, to znamená začali se ptát po *smyslu* – a to v rámci původních předpokladů, selhali. A proto, jelikož již nemohli vynechané příčiny zahrnout, nebo jinak rozšířit původní model, neboť ten by se pak buď zhroutil, nebo by se stal neuchopitelným pro přílišnou složitost, raději zavrhlí onu neplodnou skutečnost jako *nevědeckou* a prakticky vzato jako *neexistující*. Jakou skutečnost, to záleží na konkrétním oboru: v moderní psychologii to byla například problematika duše. Otázka po *smyslu* byla buďto zavržena jako *nevědecká*, nebo zodpovězena v rámci stávajícího modelu – jeho prostředky a metodami. Tak se zrodila osvícenská víra v lidský *rozum* a s ním spojený technologický *pokrok*, který nakonec přinese ráj na zemi, a toto zde jsou jen porodní bolesti. Koherence a konzistence systému nesmí být narušována. A dědictví kontinuity musí být učiněno zadost.

Avšak zdá se, že vzdělání a hloubaví lidé mají ‚vlohy‘ věřit hlouběji než nevzdělání, protože oni *poznali* větší kus světa, a proto si mohou snáze uvědomit, že *to tajemství* je ještě hlubší a ještě úžasnější než *všechno toto už poznané*. Už promysleli a seznámili se se spoustami ‚dokonalých systémů‘, aby nakonec znovu a znovu poznávali, že jim chybí *toto něco*<sup>130)</sup>. Samozřejmě vložka a možnost ještě virtuóza nedělá.

„Pro bdící je svět jeden a společný,  
ale každý ze spících se obrací k vlastnímu.“<sup>131)</sup>

„Neprobuzení lidé vnímají jen pořádek svého vlastnictví, třeba svého domu. Vidí jednotlivá uspořádání některých věcí. Probouzející se zahlédá pořádek přirozenosti. Jeden společný svět se mu neobjevuje redukcí všeho na jeden princip nebo zobecněním, ale zakoušením jednoty protikladů fysis, vstupem do zápasu o vědomí. Ten svobodný řád (kosmos), který se takto otevírá, není převoditelný na nějaké jednoznačné globálně nahlédnutelné uspořádání...“<sup>132)</sup>

A právě *toto něco* ukazuje k tomu, co je *nepodmíněné*. Nikoliv však k *nepodmíněnému*, ale k *nepodmíněnosti*. K jakési konstantě uvnitř, principu. Nevíme, jaké věci jsou, ale víme, že se

130) TOMÁŠ AKVINSKÝ definoval duši jako ‚rozumovou substancí a *toto něco*‘.

131) Hérakleitos B89 in KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody...* s. 41.

132) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody...* s. 42.

nám *nějak* jeví. Zkoumejme strukturu jevení a povahu toho, čemu se jeví... Snad je to jakási věčná nespokojenost se současným stavem *tady a ted'* a z ní pramenící zvědavost a vynalézavost. *Toto něco* bychom měli učinit motorem našeho hledání. Nespokojujeme se s odhalováním pravdy o zjeveném ale ptejme se o podstatě zjevování samého, neboť to je klíč k tajemství, který jediný si může činit nárok býti univerzálním, a i přesto může být čistě *náš*.

„Svět není součet všech věcí, vždyť už sám počet věcí (i kdyby byl konečný) závisí na hledisku jejich zpředmětnění, zvěcnění. Svět není suma všeho, ale spíše kontextovost. Svět je spíše to, že věc má své okolí a souvislosti.

Svět je vzájemnost. Svět je celostnost, ale ne tak, že si lze myslet nějaký maximální celek, nýbrž tak, že každá jednotlivost nějak odkazuje k celku jako ke hledisku vzájemných vztahů.“<sup>133)</sup>

Opět tu vystává paradox. Máme hledat něco, co je nepodmíněné a neuchopitelné, tedy všem nějak společné a absolutně platné; a současně jsme každý vězání do vlastního podmíněného světa, který je typický určitým ego–vztažným systémem hodnot: Je tu křesťan a je tu muslim – víra obou je postavena na tom, že je jedinečná a jedinečně pravá. Jak řešit takovýto paradox?

„Pravda není odkrytím celku ve smyslu odkrytí všech věcí. Odkrývá vždy nějaký nový druh souvislostí: vztahů nebo působení přirozenosti, významů slova. Pravda není společným vlastnictvím obecného mínění a nepřebývá v předmětném výroku. Přebývá v jevení, působení a tlumočení. Je v každém takovém otevírání se celku, které respektuje pluralitu bytí, mnohovýznamovost každé jednotlivé přirozenosti. Hlubina každé přirozenosti je skrývající se základem pravdy, základem plurality významů, náhledů i výpovědí.“<sup>134)</sup>

Možné řešení rovněž krásně vyjadřují tato slova:

„Pamatuji se na osvobodivý okamžik, v němž jsem pochopil, že *perspektivismus* – tj. poznání, že se každý prostě díváme ze své omezené perspektivy a nevidíme celek – není žádný relativismus. Pravda je kniha, kterou nikdo z nás nedočte do konce. Z toho vůbec nevyplývá, že to, co je mé vlastní, *co vidím z místa, kde stojím*, – svou tradicí, svou víru – musím proto považovat pro sebe za méně závazné, nebo že svou zkušenost nesmím sdělovat a nabízet druhým. Pouze nevidím důvod, proč bych se měl nevraživě dívat na lidi, kteří vidí skutečnost z jiného úhlu.“<sup>135)</sup>

Bůh nás nepostavil do našeho místa a času náhodně, nýbrž měl k tomu nějaký důvod – něco nám svěřil a je na nás, jak s tím naložíme.

Nepostavil nás do hotového a odkrytého světa, ale před svět jakožto *tajemství*, před svět, který odkrýváme skrze naši optiku. Tato optika je určena trojně: specificky *lidsky*, specificky *kulturně*, a specificky *subjektivně*. Ani jedna z nich není absolutní, ale ve vzájemné kombinaci vytvářejí zdánlivě nerozbitnou hráz mezi *realitou* a *skutečností*, takže nám hrozí, že si zapomeneme neustále připomínat to, že *svět je vždy jiný, hlubší*, než jak si jej *ted'* zpředměťňujeme.

133) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody...* s. 46.

134) Tamtéž s. 52.

135) HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 122–123.

### ‡ II.3.2.4. Redukcionismus<sup>136)</sup>

Obvykle jsou rozlišovány tři základní redukcionismy: Metodologický, epistemologický a ontologický.<sup>137)</sup>

*Metodologický*<sup>138)</sup> záměrně nepostihuje „celek reality, ale pouze její vybrané aspekty“. Takto se například „zaměříme na zkoumání životních projevů živočichů na úrovni chemických reakcí“. Jde o „praktický a naprosto oprávněný přístup speciálních věd“.

*Epistemický* (konceptuální, vysvětlovací) redukcionismus<sup>139)</sup> redukuje na úrovni teorií. Toto činí buďto převáděním na různé metodologické interpretace téhož, například „převedení newtonovské fyziky na fyziku einsteinovskou“. Nebo interpretací jedné skutečnosti skrze různé dílčí mechanismy, či „kompletním převedením jedné teoretické báze na jinou“, dnes například tak nešťastně „etiku převádíme na genetiku“.

*Ontologický* (strukturální, objektivní, konstitutivní) redukcionismus<sup>140)</sup> přistupuje k samotné realitě tak, že je v konečném důsledku jednoho typu a proto je možné „všechno složitější převést na nějakou základnější rovinu“. Tak je možné „veškeré lidské myšlení a rozhodování převést na pouhý pohyb částic v šedé kůře mozkové“. Vysvětluje celek pomocí vybraných základních částí celku. Rozlišujeme ontologický redukcionismus *silný*, redukující celou realitu, a který je filosoficky nejvíce problematický, a *slabý*, redukující pouze konkrétní účelově vybraný případ, často oprávněně.

Je však možné najít i *jiný typ redukcionismu*? Zkusme provést malou odbočku, která možná naše hledání navede správným směrem:

Ve středověkém hinduismu se ustanovilo několik hlavních škol, které se vzájemně tolerovaly a chápaly se jako různé pohledy na tutéž podstatu.<sup>141)</sup> A jedním z rozdílů mezi těmi pohledy byl i pohled na to, co se stane po dosažení božství.

Buď v monisticky orientovaných sektách při dosažení božství dochází k uvědomění, že mezi *átmanem* a *brahmanem* není žádného rozdílu a takto je pak zakoušena veškerá projevená jevová skutečnost jako bezpodstatná a nějakým způsobem dojde k zániku osobnosti nalepené na *átman*; a *átman* sám je pak zakoušen jako pouhá emanace *brahmanu*, tedy dojde k dokonalému splynutí.

V dualisticky orientovaných sektách je naopak identita osobnosti ‚nezávislá‘ na božství a její kontinuita zůstává i po splynutí s ním, přesněji řečeno po setkání s ním.

Čili i v Indii se, v návaznosti na zvolený systém výkladu povahy světa, vedla diskuse, zda jde o *splynutí s božstvím* (typická představa Západu o Východu) nebo o *setkání s božstvím* (typická představa Západu o Západu) jak to řeší například Tomberg v *Meditations on the tarot*<sup>142)</sup>. Vnucuje se tedy odvážná myšlenka, že je možné obojí zároveň. Jak?

Jak jsme uvedli výše, jsou to různé pohledy na tutéž podstatu, kterou snad lze nějak *symbolicky* zachytit. Její pojmová interpretace záleží na zvolených výchozích *pojmech* a jejich významech. A pojmy jako takové mají samy o sobě již nutně reduktivní charakter. Uvažujme teď o tom, že *symbols* mají méně reduktivní charakter, ovšem jakmile začneme symboly zahrnovat do souvislého systému výpovědi, tak jejich původní významovou šíři omezujeme a redukuje; a to tím více, čím

136) Prakticky celá tato úvaha vznikla jako skype–komunikace s Janem Janským, který vystudoval matematicko fyzikální modelování na FAV v Plzni, teď (2012) dokončuje doktorské studium na Západočeské univerzitě v Plzni, Fakultě filozofické, Katedře filozofie.

137) Srov. MACHULA, T. *Filosofie přírody*... s. 19.

138) Srov. tamtéž s. 19–20.

139) Srov. tamtéž s. 19–20.

140) Srov. tamtéž s. 20.

141) Srov. WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I*... s. 61.

142) Srov. ANONYMOUS. *Meditations on the Tarot*... s. 37.

Neúplný český překlad: ANONYM. *Meditace o tarotu, Pouť do křesťanského hermetismu*. [Cit. 20. 3. 2012] Dostupné na WWW: <<http://almanach.cz/iniciace/46-meditace-o-tarotech>>. 2. arkánium, Velekněžka.

více jej do toho systému výpovědi zapojíme. Takže nakonec nám ze symbolu zbude pojem. Takto nám uniká ona ‚reflektovaná původní podstata‘.

Pojem však nějak obsahuje i *symbol*. Z psychologického hlediska je pojem symbolem, neboť je to něco, co něco zastupuje. Proto je řeč soustavou symbolů. Symboly pak lze vnímat esoterně a empiricky. Další hledisko, jak nahlížet je na pojem, je hledisko formálně logického jazyka, zejména pak Aristotelsko–scholastické logiky, kde člověk rozumem pravdivě poznává věc skrze smysly, proto pojem nějak koreluje s poznanou věcí – proto lze pojem užívat jednoznačně ve smyslu esence věci.

Když pojem nějak obsahuje i symbol, myslíme tím, že je pojem jen z určité perspektivy konkretizovaný symbol. Pokud bychom však chápali pojem jako konečný ve smyslu kognitivního obsahu (nominalismus), pak se dostáváme k problematice sporu o univerzálie, kdy nominalisté útočili na realistické ‚prázdné pojmy‘. Pojmy jsou pak jen prázdné nálepky. Pojem bez symbolu není možné ani myslet. Tedy symbol musí být již v pojmu nějak obsažen. Pojem v sobě vždycky obsahuje i symbol; tedy jeho význam je *vždy širší*, než jak jej momentálně používáme. To, že jsme schopni jeho význam zúžit a používat logické uvažování na tom nic nemění, to je jen způsob, jakým symbol uvést do konkrétní praxe. Vlastně je obtížné se na pojem dívat jinak. Jiný pohled je asi možný, ale nevím, jak by pak bylo lze vůbec pojmově uvažovat.

Mějme výrok ‚Petr je muž‘. To ‚je‘ má nějaký širší význam, než že ‚je‘ čili spona? U formálních logických jazyků došlo ke snahám ztotožnit pojem se symbolem: ‚pojem = symbol‘. Čili, že slovo, tedy pojem, vždy označuje přesně totéž, v jakékoliv situaci a při jakémkoliv použití. Čímž se vytrácí ta symbolická přesahová významová úroveň. Otázka je, zda symbol označuje vždy totéž v podobném duchu. Ale ve formálních jazycích jde o to, že při jakémkoliv použití má pojem vyjadřovat vždy *přesně totéž*, tedy co do obsahu i rozsahu.

Například pro formální logické přístupy je Petr individuum a vždy je to tentýž Petr. Což znamená odříznutí oné symbolické složky. Tudíž výrok: ‚Petr je muž.‘, chápaný čistě formálně logicky, nemusí mít stejný význam, jako když jej chápeme na úrovni přirozeného jazyka.

Navazme na předchozí úvahu, když tedy řekneme ‚Petr‘: co *víc* je zahrnuto v symbolu ‚Petr‘ než v jeho pojmu tak, jak jsme jej kontextuálně vyslovili? Spočívá ono *víc* v něčem *dosud nepoznaném; momentálně nezohledňovaném; nebo v něčem jiném*? Hledisko *dosud nepoznaného* má smysl uvažovat zejména v esencialistickém pojetí člověka, a řeší něco jiného, než užití jazyka a znalost symbolů, tu teď vynechme. *Něco jiného* je příliš neurčité. Nejpříjemnější možnost je *momentálně nezohledňované*. Jinými slovy *kontext* a jeho určení.

V tomto ohledu je hezký přístup Petra Vopěnky a jeho *neostroti*: Pojem je *neostrá* věc. A je určena naším *pohledem*, který směrem k *horizontu* slábne. A na tom horizontu věci začínají *splývat s okolím*. Na skutečnost kolem můžeme *vrhnout* určitý pohled, který definuje to, co zachytíme a s tím jsme schopni pracovat.

Tedy objevilo se téma *horizontu*<sup>143)</sup>. Ale pokud je pojem neostrý a směrem k horizontu, kde splývá s okolím, slábne, kde je pak symbol? Je symbol to, co *vertikálně překračuje horizontální rozmazání pojmu*? Tedy že skutečný řád věcí je dán k reflexi v symbolu? Že se ‚pozemská‘ realizace symbolu děje na úrovni pojmu, tedy že symbol je jakési principiální pozadí za konkrétními pojmy?

Jako kdyby bylo nemožné u symbolu samého najít horizont. Konstatujme že symbol je to, co je společnou esencí všech možných úhlů zvěcnění přirozenosti toho, z čeho vytváříme pojem. U vyrobených předmětů je to jasně patrné: sekera x sekerovitost.

Je tedy symbol v tomto ohledu něco jako ‚pravá platónská podstata‘ věci? Je tohle onen ‚duchovní, či ideový svět‘?

143) Horizont je jedno z ústředních témat Kratochvílovoy *Filosofie živé přírody*.

Je jisté, že u Platóna je *jasně dána* hierarchie, totiž že první je idea a na ní participují jednotliviny, které jsou jejím nedokonalým otiskem, zvěčněním. My budme ale opatrní a řekněme, že pořadí neznáme, nezaplétáme se teď, poučení patočkovým negativním platonismem, do sporu o univerzálie realismu a nominalismu.

V tomto smyslu je zajímavé si všimnout, že hermetikové (a kabalisté) tvrdí, že nejuniverzálnější symbolika je číselná. Kdo pochopí číselnou symboliku, pochopil nejzazší úroveň vyjádření skutečnosti pochopitelnou pro člověka. Tarot je toho prý jasnou ukázkou; nejesenciálnější pochopení tarotu je prý na úrovni čísel (relata refero).

Vnucuje se tedy myšlenka, že symboly, nebo jejich vzájemnou strukturu a provázanost, možná lze neustále zobecňovat, až se dostaneme na úroveň zákonitosti a symboliky čísel, jakožto nejobecnější rovinu symboliky.

Každopádně podstata čísla jako takového je velké mystérium. Matematikové dodnes *neví*, co je číslo. Zajímavé je, že čísla, zejména malá přirozená, jsou něčím, co rovněž *nemá* horizont, tedy nemůžeme na ně aplikovat neostrost. Jsou tedy asi jediné nám známé *zcela ostré pojmy*, pokud to jsou pojmy. Podobně to platí o základních geometrických útvarech a čisté geometrii jako takové. Je to svět, v němž není nic neostrého. Také je to svět, který umožňuje univerzální a přenositelné porozumění; tedy není odvislý od rozdílné kulturní neostrosti. V podstatě v matematice jsme schopni zakoušet *čiré a precizní rozlišování*.

Tolik úroveň metodiky. Ale prý lze prostřednictvím číselných vztahů popsat i člověka ,od A do Z', tedy veškerou zákonitost jeho (duchovního) vývoje a psychického dění... v souvislosti s astrologií a tak... že tam je jakási univerzální analogická shoda.

Velmi výstižně tuto myšlenku vyjádřil jeden člen Nejvyšší rady martinistického řádu na začátku své úvahy *Pravda, Krása a Dobro*:

„Co je pravda, Krása, Dobro? Otázka stará jako lidstvo samo; a kolik je na světě lidí, tolik je různých odpovědí.

Nejdříve se podívejme na samotné pojmy. Na první pohled se nám může zdát, že každý z nich existuje sám o sobě. Je to však zdání mylné, neboť každý z těchto tří pojmů je jen aspektem jednoho jediného celku. To jen lidské myšlení je rozdělilo. Pojdme tedy hledat v nekonečnu odpovědí to, co je jim všem společné. A toto společné jádro bude námi hledanou definicí každého pojmu.“<sup>144)</sup>

A teď se vraťme k Indům: oni říkají, že *brahman* (univerzální podstata a zdroj všeho projeveného světa) = *átman* (duchovní jádro individuální osobnosti). Čili toto je výrok, který je nutné chápat na úrovni symbolické, čili na úrovni podstat tak, jak jsme si je vyložili jakožto symboly. Čili oba ty pojmy mají nějakou společnou esenci, přirozenost, jíž jsou jen dva různé úhly zvěčnění, neboli reduktivním uchopením původní celosti do (dvou různých) pojmů. Proto je pro jedny ‚brahman = átman‘ *splynutím* a pro jiné zase *setkáním*.

A Evropanovi se dále vnucuje myšlenka, že když k těmto dvěma přidá jejich společnou esenci, získá *Svatou trojici*. *Otec – Syn – Duch Svatý*. I když je tu opět otázka, zdali se při tomto přístupu nestane, že může něco přidávat donekonečna, třeba: *Otec – Syn – Duch Svatý – Matka*, atd. Nebo je tam nějak principiálně v té esenci zahrnuto, že jejím *dostatečným a plným* vyjádřením je tato trojice (tj. *Otec – Syn – Duch Svatý*) a pak přidání dalšího prvku už vytváří esenci jiného, složitějšího a tedy nižšího řádu? Zdá se, že přidáním k této trojici už skutečně vzniká jiné, složitější, a tedy nižší jsoucnost.

Uvažujme: pokud bychom k té trojici přidali další element, a svým způsobem vytvořili čtyřku, pak jsme získali metodu, jak číselně pojmovit celé stvoření. (Čtyřka je esoterním vyjádřením prvního, rajskeho (nepadlého, nematerializovaného) člověka.)

144) LASENIC, P. *Hermetická iniciace martinismu...* s. 78.

Jakmile máme jednotu/dualitu a chceme je sjednotit, tak to není možné jinak než trojností. Jakoby ta trojnost nějak vedla opět k počátku. A jsme u triády, kde jsou dva členové usmiřování třetím. Dvojka vede k jednotce; trojka vede k dvojce, čtyřka vede k trojce, ...

Zjistili jsme tedy, že redukci jako takovou lze uchopit ještě i trochu jinak, než v trojím rozpětí zmíněným v úvodu tohoto oddílu.

### ‡ II.3.2.5. Tenze

Při hledání *přirozenosti*, tedy toho, co reduktivním uchopováním přetavujeme ve *věci*, je možné postupovat metodou tzv. *tenze*.<sup>145)</sup> Než se ale dostaneme k její podstatě, zauvažujme napřed v duchu, co by asi dnes řekl Hérakleitos o přirozenosti a přírodě. Tuto otázku si musíme položit, abychom se naladili na tu správnou vlnu.

Kratochvíl v knize *Filosofie živé přírody* přistupuje k tématu přírody s otevřenou hlavou, nestaví si předem cíl, ke kterému chce dojít, nehledá předem zvolené a chtěné. Jeho fenomenologicky poctivý přístup vymezuje po aristotelsku hledaný cíl, který ovšem nikdy nespojuje reduktivním uchopením pojmového myšlení, nechává vždy volný prostor pro napětí celosti. Proto se při čtení rozhodně nedočteme, co je to ‚Přirozenost‘; ona na nás přímo dýchne; na chvíli se nám zjeví horizont horizontů.

Přirozenost, *fysis*, je mnohoznačná. Základní metodou, jak se k této mnohoznačnosti přiblížit i se splněním nároku na soudobou exaktnost vyjadřování, je *tenze*<sup>146)</sup>. Hledání středního, spojovacího, členu mezi nesmiřitelnými protivami.

Tenze je Kratochvílem často užívaná metoda, jak hledat *fysis* její minimální *denaturací*. Denaturace je reduktivní uchopení celosti. Je to uchopení vycházející z určitého stanoviska a směřující k určitému výslednému obrazu. Kdykoliv se snažíme vytvořit si nějaký pojem o *fysis*, přirozenosti, a čemkoliv jiném, činíme tak skrze určité *paradigma*, které je samo svou povahou reduktivní, protože staví na zvolených předpokladech a všimá si jen některých vybraných aspektů celku.

Kratochvíl nazývá svou knihu *Filosofie ‚živé‘ přírody*. Neříká, co znamená ‚živá‘ příroda přímo, ale skrze tenzi k neživému a ne-živému jaksi obkličuje prostor, ve kterém je třeba onu živost hledat. Vždyt: „můžeme odhlédnutím od živého poznávat živé? Můžeme redukcí na mechanické vztahy poznávat pohyb života?“<sup>147)</sup> Poznáváme svět tím, že studujeme jeho fragmenty: pitváme mrtvá těla, odhalujeme subatomární procesy při chemických reakcích, vyplňujeme dotazníky a ankety. Ale co tím poznáváme? Můžeme zabitím života poznat život? Jisté je, že tím můžeme poznat jen jeho jistý *aspekt*, který zbude po vyloučení aspektu jemu protivného. Zabíjíme, abychom poznali život. Ožívujeme, abychom poznali smrt. Ale celek skutečnosti nám vždy uniká. Převádíme přirozený svět do *pojmu*.

„Ale „pojmové poznání může zachytit pouze něco fixního a definitivního (nebo z něčeho takového konstruovat pojmovou nápodobu skutečné změny). Věda o živém rozmontovává zbytky po životě mechanicky i chemicky. Hledá neživé struktury, které by vyložily něco živého“<sup>148)</sup>. „Tak je potlačeno celostní hledisko života, tedy to, čemu staří myslitelé říkali „*duše*“.“<sup>149)</sup>

Kratochvíl se vrací k aristotelovskému otevřenému výkladu pojmu *duše*.

145) V jakém smyslu přirozenost hledáme vyplývá z dalšího textu.

146) Srov. HORÁČEK, F. Recenze – ‚Zdeněk Kratochvíl, Dělský potápeč k Hérakleitově řeči 2‘ in *Reflexe filosofický časopis*... s. 110, 112, 114.

147) Srov. KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie*... s. 151.

148) Srov. tamtéž s. 152.

149) Tamtéž s. 153.

„Duše je starý název pro celistvost, sebevztáznost a směřování. (...) sebevztáznost, která formuje vlastní tvary s ohledem na nalézané vlastní místo na světě. (...) Duše je životní pohyb. (...) Duše je název pro každou schopnost vztahování, včetně schopnosti uchopovat.“<sup>150)</sup>

Řečeno Aristotelovsky: *Duše je svým způsobem vším.*<sup>151)</sup> Kdykoliv se ji pokusíme uchopit za ocas, pak už nedržíme duši, ale ocas. Pokud si toto neuvědomujeme a ocas pak zaměňujeme za celek (duši), nebo se z ocasu snažíme vyvozovat závěry o duši celé, pak se ocitáme na poli novověkého *paradigmatismu* s jeho *všeobjímajícími světonázory*.

Nejzákladnějším faktem, který můžeme o živé přírodě, a tedy o světě jako takovém, říci je to, že...

„Svět není součet všech věcí, vždyť už sám počet věcí (i kdyby byl konečný) závisí na hledisku jejich zpředmětnění, zvěcnění. Svět není suma všeho, ale spíše *kontextovost*. Svět je spíše to, že věc má své okolí a souvislosti. Svět je vzájemnost. Svět je celostnost, ale ne tak, že si lze myslet nějaký maximální celek, nýbrž tak, že každá jednotlivost nějak odkazuje k celku jako ke hledisku vzájemných vztahů.“<sup>152)</sup>

Teologicky pojatá otázka, zda je svět, a tedy celá skutečnost, jen nahodilou a nesmyslnou sumou přirozeností, které jsou začleněny do celostného pole společného horizontu, dostává nečekanou odpověď. Podle Kratochvíla svět rozhodně není nahodilý a nesmyslný. Nejen, že každá přirozenost je nezaměnitelně vevázána do svého okolí skrze svůj vlastní horizont a všechny horizonty sdílejí jeden společný *horizont horizontů*, tedy jakousi pospolitost. Ale *smysl* jako takový spatřuje i ve *strukturách přirozenosti*. Ovšem jde o jakýsi vhléd do fysis, „který ve strukturách fysis spatřuje smysl, aniž by se snažil jej redukovat na pojmenovatelný cíl“. Tomuto nároku, podle Kratochvíla, odpovídá více „teologie mystická než scholastická; spíše zakoušející mlčení než reduktivní definování smyslu či zdroje smyslu.“<sup>153)</sup>

Filosofie přírody podle Kratochvíla nemůže mluvit o *Bohu*. Ne proto, že by byl mimo její sféru, ale proto, že Bůh není „postizitelný ani *protikladem jsoucího a ne-jeoucího*“<sup>154)</sup>. Proto je pro filosofii nemožné zahrnout jej do jakéhokoliv systému smysluplných výpovědí, Proto o Bohu nelze vypovídat ani *tenzí*, základním vyjadřovacím principem Hérakleitovského myšlení. A právě proto vyčítá „pýchu oné [scholastické] teologii, která vytvořila modlu stejnojmennou s Bohem“ a která se podílela na „*devastaci přirozenosti kultem jednoznačnosti*“.

Teologie mluví o Bohu podle lidských měřítek buďto pozitivně, nebo negativně. Ovšem Kratochvílova tenze není ani výslovně pozitivním ani výslovně negativním systémem vypovídání o zvoleném jsoucnu. Negativní teologie se omezuje na konstatování, že „toto jsoucno“ není takové a toto mu nenáleží, což nápadně připomíná indický způsob hledání nejvyššího jsoucna a nejvyšší povahy všeho metodou *neti neti* (není to a není ono). Koneckonců krásnou ukázkou užití metodiky vyjadřování *tenzí* nám ukázal už Buddha Gótama. Když se ho zeptali, „zda vysvobození pro něj znamená bytí, nebytí, obojí, nebo nic z toho, (...) Gautama popřel všechny čtyři možnosti, ukazuje na pátou.“<sup>155)</sup> Kterou nikdy nevysvětlil.

Co tedy ta přirozenost je? Co má být „*exemplárním jsoucnem filosofie přírody*“<sup>156)</sup>? Exemplární jsoucno vypovídá o pojetí světa. Scholastické jsoucno jakožto jsoucno (tedy objekt) nikoliv – rozhodně ne v takové celosti, v jaké to jen lze. Přirozenost?

150) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie...* s. 154.

151) Srov. ARISTOTELES. *O duši...* Doslova „...duše jest nějak vším, co jest.“ 431 b 20. s. 101.

152) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie...* s. 46.

153) Srov. tamtéž s. 168.

154) Srov. tamtéž s. 169.

155) Srov. ZOTZ, V. *Buddha...* s. 9.

156) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie...* s. 39.

„Přirozenost sice působí a v tomto smyslu jest, ale jsouncem se stává teprve svým uchopením. Je přece vztahem jsounca a hlubin bytí. Nicméně může být každá přirozená zkušenost příkladem něčeho základnějšího než všechny uchopující výklady. A zvláštním příkladem může být naše vlastní přirozenost, totiž přirozená zkušenost vlastního bytí, *qnóthi seauton*.“<sup>157)</sup>

Kratochvíl tedy hledá jakožto ono základní jsouncno nějakou formu *nejzákladnější zkušenosti*, neredukované uchopujícím výkladem. Formu nejzákladnější zkušenosti, kterou můžeme jako lidé sdílet: *zkušenost vlastního bytí ve světě a zakoušení světa*. Přirozenost samotná tím jsouncem tedy být nemůže, neboť ona potřebuje *subjekt*, který ji *nějak* pojme. Kratochvíl tedy v duchu fenomenologickém zavádí nutnost *subjektu*.

Jaká je tedy cesta od bytí přirozeného k bytí uchopenému? Kratochvíl píše:

„Tak jako můžeme uchopit přirozenost jako věc, tak můžeme věc pochopit jako objekt, což je další krok odřezávající vazby věci k přirozenosti, přirozenosti k bytí.“<sup>158)</sup>

S přirozeností se tedy můžeme nějak setkávat; a to ve smyslu buberovského *Já–Ty*<sup>159)</sup>.

„Přirozenost působí, neboť je plná vnitřních napětí. Zvěcnit přirozenost, to znamená vyložit její napětí z jednoho hlediska. Plně se nám to daří zejména u věcí umělých...“<sup>160)</sup>

V okamžiku, kdy s touto přirozeností začneme jakkoliv nakládat, manipulovat, zacházet, zkrátka kdykoliv ji jakkoliv uchopíme, což je ale nezbytné pro naši praktickou činnost, v tom okamžiku jsme si zvolili určité *paradigma*, podle kterého onu celistvou zkušenost přirozenosti redukuje na věc, která slouží *zamýšlenému účelu*. Toto

„zvěčňující uchopení je možné díky redukci bohatství proměn a napětí například na živlové protiklady. Pak je možné pochopit každou proměnu jako změnu (*mísení*) něčeho, co je stále“.<sup>161)</sup>

Proti takovému reduktivnímu chápání celistvosti a nejednoznačnosti přirozenosti Kratochvíl bojuje již dříve zmiňovanou metodou *tenze*.

Jakmile tuto uchopenou věc účelně začleníme do struktury našeho vlastního bytí, stává se objektem, který již „má vztah k bytí pouze ve větě, která tento předmět myslí, totiž díky subjektu a přísudku...“<sup>162)</sup> Takto uchopená přirozenost se stává „něčím stálým, pevným a konečným“<sup>163)</sup>

*Subjekt* je jakýmsi podložím, které je tak nějak pode vším ostatním. Každá věc je právě svým vztahem k subjektu tak nějak propojena se svou přirozeností, kterou je možné odkrývat v hlubině zkušenosti.

S přirozeností Kratochvíl spojuje i (Ottovo) *numinóznost*. Přirozenost nemá „*dno*“ ani „*nejvyšší jsouncno*, které by ji centrálně řídilo.“<sup>164)</sup> Přirozenost sama je *numinóznost*, ze kterého my vyzobáváme jen malé kousíčky, které už nevykazují takovou strašlivost *numinóznost* celistvého...

„Přirozená zkušenost je vždy jaksi složitě propletená a odkazuje k neznámému. Úkolem vědomí je bdít, aby se ta propletenost nestala popleteností – a aby se uvnitř *numinosního světa* vynořovaly oblasti, ve kterých je možné civilně žít, kde lze být doma, v bezpečí a důvěrnosti.“<sup>165)</sup>

157) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie...* s. 39.

158) Tamtéž s. 32.

159) Srov. tamtéž s. 32.

160) Tamtéž s. 30.

161) Tamtéž s. 30.

162) Srov. tamtéž s. 32.

163) Srov. tamtéž s. 31.

164) Srov. tamtéž s. 166.

165) Tamtéž s. 166.



Skutečnost tedy není strukturována jednoduše hierarchicky ve smyslu platónském. Ona nemá „*naboře ani dole*“<sup>166)</sup>, ale přesto nabízí skutečnou možnost orientace. To znamená, že je nějak vnitřně strukturována, a tuto vnitřní strukturu je možno zapojením vědomí přetavit v řád. Nebo je přirozenost chaotická a řád je imanentní subjektu, který jej pak promítá do chaotických struktur přirozenosti? Nebo zde panuje jakási analogická shoda?

Každopádně jakýkoliv výklad přirozenosti ji ochuzuje, ale nás může obohatit, protože může „přispět k pochopení našich *poznávacích problémů*“<sup>167)</sup>. Přirozenost, a i podobně celý lidský život, ovšem nejsou slepé struktury nahodile se řítící časoprostorem. Jsou to struktury *orientované* a zaměřené k *uskutečňování sebe sama*. Ovšem každé směřování přirozenosti je vždy nějak začleněno do svého okolí skrze určitý horizont. Těchto horizontů může být mnoho, ale může být i jediný. Pro kámen je to horizont jediný. Rostlina se vynořuje z pole celistvosti skrze místo, ve kterém stojí. Její přirozenost jí velí uskutečňovat sebe samu v zápase s daným okolím. Zvíře má možnost své okolí měnit, ovšem stále žije v neproblematickém světě, kde zápasí jedna přirozenost skrze jeden horizont s nerozlišeným pozadím. Člověk má rovněž jednu přirozenost, ale takového druhu, že mu umožňuje strukturovat takřka nekonečné množství horizontů, skrze které se vztahuje k původní celosti. A to je pro člověka i největším nebezpečím. V té obrovské pluralitě je pro něj více než snadné zapomenout na zdroj těch jednotlivých partikulárních horizontů – jednotlivých paradigmat. Může proto i *zapomenout*, že to jsou jen dílčí části – reduktivně uchopená celost. Může proto snadno zapomenout, že je tu vždy nějaké vyšší jednotící hledisko, před kterým se každé jednotlivé paradigma, vytvářející horizonty, rozpouští v celost.

Schéma, podle kterého uchopujeme celistvou zkušenost přirozenosti, nazývá Kratochvíl *paradigma*, neboli *světónázor* – „různé varianty totalitního paradigmatu“<sup>168)</sup>. Novověk je věkem paradigmatu.

„K novověkému paradigmatu patří redukce plurality světa na jeden svět ‚skutečný‘, redukce pravdy (zjevnosti) každé přirozenosti na jeden ‚řád objektivní pravdy‘, redukce přirozené řeči na jednoznačné formální jazyky umožňující jednoznačné výpovědi – a řada dalších ‚samozřejmých‘ představ.“<sup>169)</sup>

„Základem paradigmatu je reduktivní charakter poznání, který ke každému rozumovému poznání patří.“<sup>170)</sup>

Tento reduktivní charakter poznání není podle Kratochvíla sám o sobě špatný. Poznání nutně doprovází reduktivní systematizace celosti skutečnosti do umělých struktur. Chyba nastává až při „záměně takovýchto struktur za ideje nebo dokonce za *fysis*“<sup>171)</sup>, což „nastoluje devastující redukcionismus“<sup>172)</sup> a „převrací vztah umělého a přirozeného...“<sup>173)</sup>.

Kratochvílovu Filosofii živé přírody je dobré číst jako báseň, kterou je třeba procítit; nikoliv jako učebnici gramatiky, kterou je nutno nastudovat. Co je více: učebnice gramatiky, nebo básnická sbírka? Jisté je, že učebnice gramatiky nabízí určitou jistotu a určitou vymezenou množinu vědění, která je uzavřená a smysluplná a dá se s ní dále pracovat. Gramatika umí pojmenovat jednotlivé básnické obraty, umí i popsat kdy a jak jich má být užíváno. Ale co nikdy nebude umět je navození prožitku; navození jisté zkušenosti *hlubiny*.

Jaký popis ranního svítání je ‚lepší‘, ten vědecky přesný, který říká, že sluneční kotouč se zdánlivě pohybuje po nebeské báni směrem vzhůru nad krajinu pod určitým úhlem; nebo ten

166) KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie...* s. 166.

167) Tamtéž s. 166.

168) Srov. tamtéž s. 160.

169) Tamtéž s. 160.

170) Tamtéž s. 161.

171) Tamtéž s. 161.

172) Tamtéž s. 161.

173) Tamtéž s. 161.

básnický, který si neklade nároky na celost, ale naopak k celosti otevírá cestu tím, že probouzí zasutý smysl pro ‚to něco navíc‘?

„Slunko se probouzí, příroda svítá,  
člověka povzbouzí, radost jím smýká.  
Slunko a Přírodó, mějte se krásně!  
I ty, má nálado, skládajíc básně.“<sup>174)</sup>

## † II.3.3. Meditování – meditování

### ‡ II.3.3.1. Být sám sebou

„Mudrc rabi Bunam řekl jednou ve stáří, když už byl slepý: „Nechtěl bych měnit s otcem Abrahamem. Co by měl Bůh z toho, kdyby praotec Abraham byl jako slepý Bunam a slepý Bunam jako Abraham?“ A ještě důrazněji vyslovil totéž rabi Zusja krátce před smrtí: „V příštím světě se mě nebudou ptát: ‚Proč jsi nebyl Mojžíšem?‘ Zeptají se mě: ‚Proč jsi nebyl Zusjou?‘“<sup>175)</sup>

Kdo medituje s cílem rozvinout nějakou kvalitu: třeba stát se Bohem, ať už tím či oním způsobem, ten, dle mého soudu, *dosud nepochopil* čím meditace *má být*. V meditaci se noříme do sebe samých, ale ne proto, abychom něco vyráběli, přetvářeli, nebo cenzurovali; ale proto, abychom našli sami sebe – v celé naší kráse: tak, jak jsme. Smiřme se s tím nelichotivým obrazem sebe sama, který se nám zjeví po sundání růžových brýlí. To snad ani nejsem já, ale takový jsem přišel... Ale mohu se se sebou usmířit, sjednotit, obrátit se a vykročit *správněji* na cestu, která mi přísluší, o které *věřím a vím*, že je tou mojí. Nebudu si hrát na Boha, ale zůstanu člověkem, který se snaží plnit to, kvůli čemu tu je. Nemohu si být jistý, jaká cesta je ta moje, ani zda jsem pro ni správně obutý, ale mohu ji celou svou bytostí neustále hledat a neustále se na ní navracet.

Jak ale můžeme být jen zahlédnout sami sebe, když jsme neustále ponořeni do kalného močálu světa touhy, představ, názorů a pravd? Nevidíme sami sebe, protože se příliš křečovitě držíme toho, co jsme doposud nahromadili, venku i uvnitř. Odmítáme to pustit, protože se bojíme, co by bylo pak... jaké *prázdnost* by nastalo. Přestaňme si proto hrát na Boha, který drží tento svět pohromadě a s důvěrou v srdci vše...

.....odevzdejme do Boží dlaně – svůj den, blízké i vzdálené, svůj zítřek, ano, celý svět i s tím jeho nepatrným kouskem, který je svěcen mé odpovědností... Jaká je to úleva, myslím si [na prahu meditace], když ‚svět pouštím z ruky‘, jaká svoboda, jaká radost – že nejsem Bůh!<sup>176)</sup>

Teď mohu být zcela ponořen do svých aktivit bez té nesmírné tíhy podpírání světa. Byl jsem postaven do tohoto světa abych zde *něco* vykonal, mám svůj Osobní příběh a *vím*, že se celý vesmír spojí, aby mi pomohl, rozhodnu-li se vykročit a hledat jej.<sup>177)</sup>

### ‡ II.3.3.2. Vztah

„Rabi Mendel z Kotska překvapil jednou několik učených mužů, kteří byli u něho na návštěvě, otázkou: ‚Kde bydlí Bůh?‘ Smáli se mu: ‚Jak to mluvíte! Svět je přece plný

174) Srov. <<http://grafika23d.cz/?i=poezie>>

175) BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení...* s. 22.

176) HALÍK, T. *Noc zpovědníka...* s. 109–10.

177) Srov. COELHO, P. *Alchymista...*

jeho nádhery! On však zodpověděl svou vlastní otázku: ‚Bůh přebývá tam, kam ho člověk pustí.‘

Nakonec jde právě o to: nechat Boha vejít. Člověk ho však může přijmout jen tam, kde skutečně stojí, tam, kde žije, kde žije pravý život. Udržujeme posvěcený vztah s malým světem, jenž nám byl svěřen, a v tom okruhu stvoření, s kterým žijeme pospolu, pomáhejme posvátné duševní substanci dosáhnout dokonalosti. Vytvořme na tomto svém místě prostor pro Boží přebývání, a pak nechme Boha vstoupit dovnitř.<sup>178)</sup>

Descartes převedl pozornost filosofů z objektu na subjekt a řekl, že *tu*, nikoliv *tam*, je třeba hledat odpovědi. Fenomenologové převedli pozornost ze subjektu na spojnicu, která pojí subjekt s objektem, tedy na *jevení se*. Na vztaženost samotnou, neboť ona jediná je podle nich klíčem k odpovědi na *otázky*. Dlouho jsme se ptali, *co* je milováno, pak jsme se ptali, *kdo* miluje. Ale teď se ptejte *co je to láska*, *co* je nejen to, na čem závisí vznik lásky, tedy podmínky a okolnosti, ale *co* je podstata lásky jako takové. Často se ptáme kde žijeme, nebo kdo žije, ale zapomínáme se ptát, *co* je život sám. Odpověď už ale není věcí *myšlenkové úvahy*, ale *pochopení prožitím*. Život je veliké vztažení. Život je kruh, úroboros. Nekonečná podstata, pléróma, která nemá žádné vlastnosti, rozrůžňuje se, zmenšuje a individualizuje, až na jejím konci jsme *my*, stvoření. Když se ptáme, proč jsme byli stvoření právě tak a ne jinak, je to nepochybně otázka správná a hluboká, zrovna tak jako otázka po Stvořiteli. Ale není to otázka celá. Ta otázka zní: *Co se tímto uskutečňuje?* Nejen *Jak* vypadá onen kruh. Nejen *Proč* je onen kruh. Ale i ...

Nechme vztah být vztahem. Nechme Boha promlouvat skrze nás a my promlouvejme skrze něj. Učiňme vztah živým.

Buddha nechápal

„své výroky jako interpretaci světa a člověka, nýbrž jako prostředek za účelem vysvobození. Srovnával je s vorem, který slouží k převozu přes řeku a nemá žádný smysl sám o sobě: ‚Poutník přijde k velké vodě. Na tomto břehu je hrůza a nebezpečí, ale druhý břeh je jistý a bezpečný. Nevede k němu žádný most, nejezdí žádná loď. Tu si pomyslí: ‚Snad bych měl nasbírat rákosí, dřevo, větve a listy, postavit si vor, abych (...) se dostal na druhý břeh.‘ (...) Když tam dorazí, pomyslí si: ‚Tento vor je cenný. Budu ho nosit s sebou na hlavě a ramenou, kamkoli půjdu.‘ Jednal by tento muž správně?‘<sup>179)</sup>

„Takto chtěl Gautama zamezit tomu, aby předsudky znemožňovaly vysvobození a s ním spojené skutečné poznání tím, že by člověk lpěl na předpojatých názorech.“<sup>180)</sup>

„Za každým fenoménem lze rozpoznat působení několika principů, které jako poslední skutečnosti [dharmy a sanskáry] nejsou již dále analyzovatelné. Ale žádná z těchto dharm nemá vlastní podstatu (anátman), protože nemůže existovat sama o sobě.“<sup>181)</sup>

Na základě této myšlenky Buddha formuloval tzv. dvanáctičlenný řetězec závislého vznikání,<sup>182)</sup> podle kterého je všechno fenomenální nějak funkčně propojeno se vším ostatním. Základem všeho bytí je tedy jakási vztaženost a propojenost jako taková.

„Člověk není pojímán jako nezávislá bytost, ale jako proces.“<sup>183)</sup>

178) BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení...* s. 76–7.

179) ZOTZ, V. *Buddha...* s. 52.

180) Tamtéž s. 53.

181) Tamtéž s. 56–7.

182) Srov. tamtéž s. 57;

Srov. WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I...* s. 130.

183) ZOTZ, V. *Buddha...* s. 58.

Tedy otázka „Kdo cítí“ je nesprávně položená; správněji položená by zněla „Na čem závisí vznik pocítování?“. Neexistuje autonomní subjekt, který jedná a reaguje.<sup>184)</sup> Subjekt je vždy nějak ve spojení s tím, co vnímá skrze proces vnímání. Takže všechno je nějak vztaženo ke všemu.

A teď se vraťme k závěru chasidské anekdoty v úvodu tohoto oddílu:

**„Bůh přebývá tam, kam ho člověk pustí.“<sup>185)</sup>**

*Co přebývá. Co znamená přebývat. Kde přebývá. Kdo co pustí. Co znamená pustit.* Bůh patrně nebude nějaký obláček, který vlétne otevřeným oknem do místnosti, kam jej člověk otevřením okna pustil.

Správné pochopení této věty je banální a nekonečně složité zároveň. Staňme se vztahem.

---

184) Srov. ZOTZ, V. *Buddha...* s. 58.

185) BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení...* s. 76.

## III. – UNIVERZÁLNÍ A INDIVIDUÁLNÍ

### † III.0.1. Slovo úvodem

V následujícím oddíle se podíváme blíže na možnou podstatu onoho transcendentálního subjektu a transcendentna jako takového. Podíváme se na to, jak je snad možné, že by ono skryté já mohlo zasáhnout do naší každodenní zkušenosti. Jaký je jeho vztah k našemu běžnému empirickému já. Protože se ale pustíme na poněkud tenký led silnějších tvrzení, objeví se tu více citací, než je obvyklé, a to proto, abychom si doložili, že tyto úvahy mají své opodstatnění a oporu ve velkých kapacitách a autoritách (nejen) minulosti.

Také zde detailněji naznačíme, co může očekávat člověk, který vyrostl v jedné kultuře, ale rozhodne se, že bude následovat duchovní tradici kultury zcela jiné. Jaká možná úskalí, případně výhody z tohoto jeho rozhodnutí mohou vyplývat.

## III.1. Individuace

Základní pojem, o který se opírá celý tento oddíl, je Jungova *individuace*. Kdy se *kolektivní nevědomí* individualizuje v jednotlivých *creaturách*<sup>186)</sup>, neboli *stvořeních*<sup>187)</sup> a v každé individualitě je jeho stopa v podobě *archetypu bytostného Já* jakožto *cíl*, který pracuje na pozadí vědomí a tlačí jej k uskutečnění tohoto cíle právě procesem individuace.

### † III.1.1. Magnetismus středu – bytostné Já

Začněme však oklikou. V americkém dokumentu *The Secret*<sup>188)</sup> je pojednáváno o *magnetismu*. Ve stručnosti by se dalo shrnout, že pokud na něco budeme intenzivně myslet, pak se to splní, protože ve vesmíru funguje jakýsi skrytý magnetismus, kdy my si sami svými myšlenkami vytváříme svět, ve kterém žijeme. Zkrátka: Chcete peníze? Myslete na to a ony vám nějak spadnou do klína. To je velice přitažlivá myšlenka a, přiznejme si, většina z nás nějak podvědomě cítí, že na ní přeci jen něco pravdy je. Totiž že naše myšlenky skutečně nějak realitu (*spolu*)*utvářejí*, což je v jádru velmi východní teze. K tématu tohoto dokumentu se ještě vrátíme později.

Tedy lidé pak začnou fantazírovat a *přát si* kde co. Ale začnou fantazírovat jen na úrovni vědomí, nevědomí zapojit nedokáží, neví totiž jak; ani neví, že by měli. Je možné, že se po nějaké době nevědomí a vědomí synchronizují, tedy že dojde k integraci, což je ale prakticky nemožné

186) Srov. JUNG, C. G. *Sedm naučení mrtvým*. Překlad Horev–klubu. Archiv autora.

187) Srov. JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým*. Z knihy *Vzpomínky, sny, myšlenky* C. G. Junga. [cit. 12. 2. 2012] Dostupné na WWW: <<http://jung.sneznik.cz/septem.htm>>.

188) Srov. Dokument *The Secret*, režie Drew Heriot, Prime Time production, více informací na WWW: <<http://www.theseecret.tv>>.

bez předchozího cíleného výcviku; je to tím snazší, čím méně jsou vědomě zpracovávány obsahy konfliktnější s ustálenými obsahy a strukturami nevědomí. Ovšem pro přetrvávající přílišnou kulturně-hodnotovou odlišnost Východu a Západu je konflikt prakticky jen otázkou času, tedy kdy se protestující nevědomí, zatlačené ještě hlouběji, později provalí v podobě závažného problému.<sup>189)</sup> Tím, že si lidé takto povrchně přejí kde co, vytvářejí jen další vrstvu projekce, jejíž funkčnost je jen dočasná a dříve či později dojde k rozpadu této projekce. Proto jsou východní náboženství pro západní hledače funkční zpravidla jen dočasně.

„Vždyť je to přece západní obyčej zakrývat vlastní srdce pláštěm takzvaného vědeckého porozumění.“<sup>190)</sup>

Východní systémy se zdají míti sklon potlačovat *vědomou* vůli. To se zde na Západě interpretuje jako potlačování osobnosti, individuality a odpovědnosti. Ovšem skutečný účel tkví v tom, že je potřeba vědomí *utišit*, aby nevědomí mohlo vyplout na světlo vědomí a mohlo tak být integrováno s vědomou částí mysli. Tato integrace je naprosto nutná pro správný pokrok v dalším učení a provádění duchovní praxe.

„Sám tedy ze sebe nezískáš nic a tvoje vůle se nezmocní ničeho, nesjednotí-li se s Vůlí věčnosti, z níž vyšla.“<sup>191)</sup>

„Nekonečno stojí ve věčném klidu, mimo city a chtění. Bílé a černé, dobré a zlé – to vše má pro nás význam jen potud, pokud to jakkoli posiluje naše osobní já, jež přece nakonec musí zaniknout splynutím s nekonečnem. Právě sjednocení se s božskou Vůlí znamená dosažení jistého stupně nehybnosti, naprosté rovnováhy a jemnosti mysli, jejíž hladinu nic nezčehří. Zkrátka – Bůh může promluvit jen zcela uklidněným nitrem.“<sup>192)</sup>

„...vhodná příprava je tím, co první otevírá brány neviditelná. Tvoje cesta je totiž cestou vědomé přípravy na plně vědomé tvoření vlastního cíle.“<sup>193)</sup>

Pokud jde tedy o ‚potlačování individuality‘ pak se esoterní Východ a esoterní Západ víceméně shodují. Ovšem metody a jim odpovídající myšlenková schémata ztělesněná symbolikou na pozadí se liší. Neliší se tedy nutností proniknout do hlubiny vlastní osobnosti poznat ji a získat nad ní kontrolu, nýbrž v metodách, jak tohoto cíle dosáhnout a, a to je podstatné, liší se v tom, k čemu to celé je, proč to celé vůbec podnikat. Liší se v popisu povahy *cíle*.

Jak píše Jung, velkou slabinou křesťanství jeho doby bylo, že vytýkalo judaismu ‚skutkaření‘ a přílišnou svázanost s tórou a tradicí. Hlásalo svobodu a následování Krista. Ale svobodný člověk zdivočí, neboť jeho svoboda nevyvěrá z vnitřní disciplíny a sebekázně, ale ze svévole. Takto zdivočelý člověk si sám cestu ke své duši nenajde, neboť duše (nevědomí) se vymyká každému pokusu jednostranně zaměřeného vědomí o uchopení. Pro zajištění hladšího průběhu procesu reintegrace je potřebné regulovat a směřovat prakticky každý krok člověka. To je skutečný smysl židovského micvuot; jedině skrze přísné a důsledné dodržování Božích přikázání lze získat přístup do vyšších světů, čímž se systematicky zabývá kabala.

Jistě tu nejde o jakýsi ‚kariérní postup‘ ve smyslu čím rychleji a dále tím lépe, ale o reintegraci, v jejímž počátku je nutný určitý regres. Jde tedy o konfrontaci s biologickými a nevědomými determinantami naší osobnosti, které musí být plně integrovány do nově utvářené osobnosti (první tarotová arkána – mág: podmanit si zemi, případně čtyři živly a získat tak možnost *přímého zření, gnóze*), jejíž ohnisko již není nadále animální, ale nově duchovní, čili dochází ke spiritualizaci ohniska osobnosti.<sup>194)</sup> Napřed musí adept sestoupit do temných hlubin a stabilizovat základ, aby

189) Srov. Jungovu interpretaci Wilhelmových zdravotních potíží v závěru jeho života in JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu, Čínská kniha života*. Vyšehrad, Praha 1997.

190) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu*... s. 43.

191) LAŠENIC, P. *Hermetická iniciace martinismu*.... s. 8.

192) Tamtéž s. 9.

193) Tamtéž s. 10.

194) Srov. oddíl ,IV.3.3. Inspirace do budoucna‘.

pak z něj mohl bezpečně stoupat vzhůru ke světlu. Rovněž musí dojít ke konfrontaci mužského (polárního) a ženského (lunárního) pólu. Alchymisticky se tento proces rozkládání bytosti na jednotlivé složky, jejich rozpouštění a opětovné spojení v nový celek (jako přeskládání uhlíkových atomů z uhlí do diamantu) nazývá *solve et coagula*. Jde o

„proces transmutace, která spočívá v postupném sjednocování vnitřních protikladů solárních a lunárních sil subjektu a současně jejich postupné zjemňování (spiritualizaci). Transformace tedy začíná proměnou archaických sil.“<sup>195)</sup>

Svým způsobem se nejedná o pohyb ‚rovnoměrný přímočarý‘, ale o jakési kroužení kolem *tajemného středu*. Středu, který je skrytý a navenek se projevuje jen svým magnetismem.<sup>196)</sup>

Symbolika magnetismu naznačuje, že je zde nějaká skrytá autonomní síla, energie, proto východní systémy nutí adepty ke zdánlivé pasivitě na vědomé úrovni. Jde vlastně o ztišení vědomého balastu, aby mohl do vědomí pronikat onen slabý paprsek neznámého a vědomí se s ním mohlo začít synchronizovat. Toto znají i (některé) esoterní systémy Západu.

„Sám tedy ze sebe nezískáš nic a tvoje vůle se nezmocní ničeho, nesjednotí-li se s Vůlí věčnosti, z níž vyšla. (...) Teprve trvalé bytí v této jednotě propůjčuje člověku ono Boží rámě – ožítí v Božím království, jež není ničím jiným než určitým stavem duše již zde na zemi.

Člověk, který o těchto věcech nic neví je jako dům bez pána – dům plný hmyzu. Takový člověk je ponechán sám sobě se všemi úsudky, jež víceméně vždycky končí ve slepé uličce samolibosti. Jinak řečeno – *uplatněním vlastní osobnosti*. (...)

...to všechno jsou cesty k posilování vlastního já, a to je pro nás nežádoucí. Naše cesta vede právě opačným směrem, tedy k potlačení a ovládnutí vlastní osobnosti, jež musí zůstat hostem ticha...

Nekonečno stojí ve věčném klidu, mimo city a chtění. Bílé a černé, dobré a zlé – to vše má pro nás význam jen potud, pokud to jakkoli posiluje naše osobní já, jež přece nakonec musí zaniknout splynutím s nekonečnem. Právě sjednocení s Božskou Vůlí znamená dosažení jistého stupně nehybnosti, naprosté rovnováhy a jemnosti mysli, jejíž hladinu nic nezčechá. Zkrátka – Bůh může promluvit jen zcela uklidněným nitrem...“<sup>197)</sup>

Také Jung si při studiu ‚vývoje symbolů objektivního duševna‘<sup>198)</sup> všiml, že veškerá problematika dynamiky osobnosti se neustále motá kolem jakéhosi tajemného středu, který nazval *bytotné Já*:

„Dojem je vysoce abstraktní. Jednou ze základních idejí se zdá být ta, že se protínají dva různorodé systémy tak, že mají společný střed. Vyjdeme-li tedy jako doposud z předpokladu, že ‚střed‘ a jeho obvod představují celost duševního jsoucna, tedy bytotné Já, pak útvar vypovídá o tom, že v bytotném Já se protínají dva heterogenní systémy, které jsou funkčně v zákonité, ‚třemi rytmy‘ řízené souvislosti. Bytotné Já je per definitionem středem a obvodem vědomého a nevědomého systému. Řízení jeho funkce ‚třemi rytmy‘ je však něco, co neumím doložit. Nevím, nač ty rytmy narážejí. Nepochybuji však ani okamžik, že ten náznak existuje právem.“<sup>199)</sup>

V kontextu evropské alchymické tradice je ono jádro ztotožňováno s Hermem–Merkuriem:

„Hermes–Mercurius je zakusitelný jen ve svých mnoha protikladných a paradoxních tvarech, je tím, co v našem vědomí zůstane neznámé a nepochopitelné, zejména pro celek sebejá, který je podle jisté definice sumou všech paradoxů psýché“<sup>200)</sup>

195) NAKONEČNÝ, M. *Smaragdová deska...* s. 57.

196) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 262–72.

197) LAŠENIC, P. *Hermetická iniciace martinismu...* s. 8–9.

198) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 262.

199) Tamtéž s. 248.

200) NAKONEČNÝ, M. *Smaragdová deska...* s. 110.

„Západní myšlení je utvářeno racionálně–mentálním myšlením a vyžaduje jednoznačnost, jasnost, logiku, pořádek et cetera. Jeho průběhem je rozlišování, rozkládání, izolování, abstrahování (což dalekosáhle odpovídá alchymickému procesu) a musí ztroskotat vždy, když se setká s jinou skutečností, která není jednoznačná, jasná, logická a uspořádaná, nýbrž mnohoznačná, protikladná, iracionální a paradoxní. Aby byla tato jiná skutečnost pochopena, je třeba mít hermetické, merkuriální vědomí.“<sup>201)</sup>

Jak dále píše Nakonečný ve *Smaragdové desce*, tento střed Müller téměř antropomorfizuje až jako jakéhosi škodolibého temného skřeta v možná až přehnaně silném tvrzení:

„L. Müller shrnuje své pojetí Herma–Merkuria takto: ‚Archetypický obraz Herma–Merkuria je výrazem našemu racionálnímu vědomí paradoxně a nepochopitelně se jevících vlastností sebejá a s ním spojené jednoty skutečnosti, která je nosným pozadím našeho vědomí. Tato jednotná skutečnost je svou podstatou paradoxní a protikladná, pokud se našemu vědomí jeví jako nejednotné páry protikladů, které se však v sobě sjednocují jako pravda a klam, moudrost a hloupost, radost a strast, svaté a profánní, božské a dábelské a tak dále. Všude tam, kde se vždy v nějaké formě projevuje merkuriální, potkáváme jinou skutečnost, podstatně jedno a tak–bytí naší existence [„Eins – und So–Sein unserer Existenz“], které se však našemu pevnému uchopení znovu okamžitě vymkne. Merkuriální působí na nejtenčím, nejslabším nevědomém místě našeho systému vědomí – tedy na prahu této nové skutečnosti. A pokud je ustaven kontakt s nevědomou dimenzí psýché, podaří se osvobodit systém vědomí z jeho křečovitě jednostrannosti, uvolnit je a rozšířit, ale hrozí také nebezpečí rozpadu, je–li příliš labilní. Naopak všude tam, kde jde o prahové situace a o systémy, které se dostaly ke svým hranicím, které utváří archetyp Herma–Merkuria, potom se podporuje zmatení, dezorientace, nejistota a úzkost, ale také osvobozující smích... Svět se protáčí a stává se bláznivým. A nad tím vším vysoko nahoře tančí na svém laně podvodník a zlodějsky se raduje z jím způsobeného chaosu, který je však současně náplní dynamiky nového života.‘ Hermes–Mercurius tedy silné povahy přivádí k žádoucímu sjednocení vnitřních protikladů, ale slabé povahy svádí na scestí zmatení myslí. ‚Hermeticko–merkuriální princip se může projevovat na různých úrovních vědomí a stupních zralosti; ve své nediferencované formě jako vědomí, které ještě sotva dorostlo k nevědomému, magicko – mystickému stadiu a v němž se tím ještě nacházejí všechny možné protiklady lidské psýché ve stálém sporu, konfliktu a proměně ... ve své nediferencovanější formě pak jako vědomí, které může udržet a realizovat paradoxnost bytí a sebejá. Literárními figurami na této úrovni byli například moudří blázni, mistři taoismu, zen–buddhismu nebo sufismu.“<sup>202)</sup>

Jung na základě analýzy snových symbolů individuálního procesu jednoho svého pacienta popisuje dynamiku tohoto *středu* takto:

„Člověk se sotva může ubránit dojmu, jako by se nevědomý proces spirálovitě pohyboval kolem centra, ke kterému se pomalu přibližuje, přičemž vlastnosti ‚středu‘ se rýsují stále výrazněji. Snad by šlo říci obráceně, že o sobě nerozpoznatelný střed působí na nestejnorodé materiály a procesy nevědomí jako magnet a pozvolna je zachycuje jako do krystalové mřížky. Nezdá se proto (v jiných případech) střed znázorňuje také jako pavouk v síti, zejména tehdy, když ve vědomí ještě převažuje strach před nevědomými procesy. Nechá–li se však proces volně vyvíjet, jako se to stalo v našem případě [snové série konkrétního člověka, rozebrané ve *Výboru z díla V.*], pak se ústřední symbol –vždy znovu obnovený – s trvalou důsledností prosazuje zdánlivým chaosem dramatických zápletek osobní psýché, (...) Spirálová znázornění středu jsou podle všeho častá. (...)

201) NAKONEČNÝ, M. *Smaragdová deska...* s. 110.

202) Tamtéž s. 111.



Nejčastěji to dělá dojem, jako by osobní psyché podobna bázlivému zvířeti, fascinována a ustrašená zároveň, obíhala kolem tohoto středu, stále prchala, a přece se vracela stále blíže.“<sup>203)</sup>

Avšak Jung je velice opatrný ve svých tvrzeních o tomto ‚středu‘, když neustále zdůrazňuje, že

„ono centrum je naprosto nepoznatelné, a proto pouze symbolicky vyjádřitelné svou fenomenologií, jak tomu ostatně je s každým objektem zkušenosti.“<sup>204)</sup>

Výše jsem zmínil, že Jung vyzoroval jakési „tři rytmy“ nebo také „režimy“<sup>205)</sup>, které nějak řídí funkci bytostného Já. Píše, že to jsou

„režimy, skrze které se čtyři živly navzájem proměňují, respektive syntetizují v kvintescenci:

1. ‚režim‘: země ve vodu
2. ‚režim‘: voda ve vzduch
3. ‚režim‘: vzduch v oheň

Patrně se nezmýlíme v domněnce, že tato mandala usiluje o co nejúplnější sjednocení protikladů, tady také protikladu mužské trojnosti a ženské čtvernosti v analogii k alchymickému hermafroditovi.“<sup>206)</sup>

Tato živlová dynamika by mohla být klíčem k *jinosti* dynamické struktury osobnosti východního a západního člověka. Podklad ve formě kolektivního nevědomí považujeme za univerzálně stejný, ale skrze kulturně užívané symboly a hodnoty z něj vyvěrají některé aspekty více, jiné méně, a to pokaždé skrze jinou funkční strukturu vědomí.

Vědomé nazírání nejhlubší podstaty prázdnoty Inda a Evropana pravděpodobně nebude stejné. Pro Inda to může být představa stavu nejvyššího osvobození se od *máji*, která zastírala *átmanovi*, individualizovanému *brahmanovi*, jeho nejvnitřnější podstatu, a tak si uvědomit a realizovat, že *átman* = *brahman*, což je nejvyšší možná realizace vezdejšího bytí. Pro Evropana to bude nejspíše jen jakási absence Boží přítomnosti, případně absence vlastního ‚já‘; prázdnota ve smyslu nihilistickém a depresivním, opak Božího světla. Čili tentýž symbol uvede živlovou dynamiku osobnosti do chodu, ale každý *jinak*. Totéž kolektivní nevědomí pronikne do vědomí skrze *jiný* filtr a *jiné* síto a bude smícháno s *jinými* ingrediencemi.

### ‡ III.1.1.1. Zacílení

Již jsme zmínili, že osobnost má *dynamickou* povahu; neustále se proměňuje a vyvíjí. Teď se zastavíme u toho, zda je tato proměnlivost zcela nahodilá a ‚slepá‘, nebo zda někam směřuje. Je toto směřování vybíráno nahodile v závislosti na běhu světa, nebo je jeho zacílení nějak zabudováno v samotných hlubinách nás samých?

Jung píše o jaderných procesech, že jsou vždy zacíleny; a to i přesto, že nemusíme být vždy schopni na vědomé úrovni toto zacílení rozpoznat. Podle Junga se jedná o

„významné ‚jaderné procesy‘ v objektivní psyché, o druh obrazů *cíle*, které si ‚zacílený‘ [!] psychický proces patrně sám předkládá, aniž by k tomu byl podněcován vnější sugescí.“<sup>207)</sup>

„... v duši existuje na vnějších podmínkách takřka nezávislý, k cíli směřující proces.“<sup>208)</sup>

203) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 265–6.

204) Tamtéž s. 266.

205) Srov. tamtéž s. 248–9.

206) Tamtéž s. 249.

207) Tamtéž s. 269.

208) Tamtéž s. 11.

Je zajímavé, že toto zacílení bývá často spojováno i s jakýmsi počátkem, výchozím bodem. Typickým příkladem je starozákonní představa ráje, kdy spiritualizovaná psyché směřuje procesem reintegrace k návratu do rajskeho prastavu, který bývá často v moderní psychologii zkratkovitě ztotožňován například s prenatálním obdobím života.

„Lékařovo snažení i pacientovo hledání směřují k onomu skrytému, ještě neprojevenému, ‚celému‘ člověku, který je současně člověkem větším a budoucím. Pravá cesta k celosti však sestává – bohužel – z osudových oklik bludných cest. Je to ‚longissima via‘, nejdelší cesta, nikoli cesta přímá, nýbrž protiklady spojující hadovitá linie připomínající caduceus ukazující cestu, stezka, jejíž labyrintická spletnost nepostrádá děsivost.“<sup>209)</sup>

Lidé jsou přirozeně puzeni k ‚cílům‘, které slibují zmírnit jejich duševní tíseň. Je však rozdíl, zda onen obraz cíle má ve společnosti dogmatickou platnost<sup>210)</sup> a je tak snadněji akceptován vědomím a vědomě dosahován.

„Pak jsou tyto obrazy vědomí předkládány *co ipso*, a tím se nevědomí ukazuje tajný zrcadlový obraz, ve kterém se znovu rozpoznává, a proto se zase připojuje k vědomí.“<sup>211)</sup>

Pokud však onen obraz náležitěho cíle nemá ve společnosti dogmatickou platnost, nebo tak není jednotlivými lidmi nazírán, může se pak při konfrontaci s vědomím jevit jako zcela cizí až absurdní.<sup>212)</sup>

Člověk tedy má nějaké *určení*, které je mu předkládáno v podobě *cíle*. Tento cíl je každému člověku *dán* jeho vlastní nejvnitřnější podstatou. Základ je stejný, ale díky individualizaci jsou konkrétní vyjádření cílů individuálně odlišné. A protože ne každý je schopen přímé konfrontace se svou nejvnitřnější podstatou, pak je dobré, když jsou v obecném společenském povědomí tyto cíle fixovány v podobě symbolů, dogmat, mýtů, et cetera. Tak s nimi člověk přichází do styku na vědomé úrovni a může si ve svém vlastním nitru jejich zrcadlení uvědomit.

Nemusíme tu snad připomínat, že tyto konkrétní symboly, které nám předkládá konkrétně *naše* kultura, jsou v každé kultuře *jiné*. Proto je pro každého dobré, když se drží základního rámce víry svých rodičů. Ta je mu nejsrozumitelnější. Pokud ta mu však přijde mělká, povrchní, nebo neodpovídající na jeho otázky, neměl by zcela utéci *jinam*. Neříkám, že by se neměl nechat inspirovat jinde, to vůbec ne, ale rozhodně by měl začít o to intenzivněji studovat *prameny* a *zdroje* víry svých rodičů, a na jejich podkladě si formulovat víru vlastní; nikoliv napodobovat jimi naučenou vnější formu.

### ‡ III.1.1.2. Archetyp

Odkud se archetyp bere? Je v průběhu individuálního procesu utvářen střetáváním vědomí s nevědomím, kdy postupně krystalizuje v podobě konečné syntézy? Nebo je to něco, co už tu je, a jen se to postupně odkrývá neustálým zapojováním do vědomých procesů?

Jung říká, že archetyp je

„typ existující a priori a je obsažen v kolektivním nevědomí, a proto se vymyká individuálnímu vznikání a zanikání. Archetyp je takřikajíc ‚věčná‘ přítomnost, a je jen otázkou, zda vědomí tuto přítomnost vnímá či nikoli.“<sup>213)</sup>

Struktura osobnosti, která je nějak vázaná k archetypu bytostného Já, čímž se onen projevuje na úrovni individuálního života jednotlivce, je podle Junga vyjádřitelná mandalou.

209) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 13.

210) Srov. tamtéž s. 269.

211) Tamtéž s. 269.

212) Tamtéž s. 269.

213) Tamtéž s. 270.

„Pokud je motiv mandaly archetypem, musí mít kolektivní původ, to znamená, že teoreticky by se musel objevovat u každého člověka. V praxi se s ním však setkáváme ve zřetelném vyjádření jen u poměrně malého počtu případů, což nijak nebrání tomu, aby hrál roli tajného pólu, kolem kterého se nakonec všechno točí. Každý život je koneckonců uskutečňováním celku, to znamená bytostného Já, protože můžeme toto uskutečňování nazvat také individuací. Všechny životy se pojí s individuálními nositeli a uskutečňovateli a je bez nich naprosto nepředstavitelný, s každým nositelem se také dostavuje individuální určitost a určení a smysl živé existence se zakládá na tom, aby se jako taková uskutečňovala. ‚Smysl‘ je sice často něco, co by se mohlo stejně dobře označit za ‚nesmysl‘; ale mezi tajemstvím bytí a lidským rozumem je zřejmá jistá nesouměřitelnost. ‚Smysl‘ a ‚nesmysl‘ jsou antropomorfními ‚přepisí‘ za účelem orientace, která je považována za dostatečnou.“<sup>214)</sup>

Jung si stěžuje, že jeho soudobí křesťané už vlastně nejsou křesťané. Píše, že nejnplnějším vyjádřením archetypu bytostného Já pro západního člověka je Kristus. Ovšem skutečný Kristus, nikoliv ta kreatura, která se usídlila v hlavách Jungových současníků. A tak záchranu společnosti vidí v restauraci pravého křesťanství. Neříká, že na Východě není nic zajímavého, nic, čím bychom se mohli inspirovat, ale skutečné kořeny musíme hledat zde, na Západě.<sup>215)</sup> K Jungově analýze křesťanství se ještě vrátíme později.

### ‡ III.1.1.3. Různé struktury dílčích systémů

Archetyp je tedy jakási nad-individuální složka, která je individualizována v každém jednotlivém člověku, v němž se tak teleologicky uskutečňuje archetyp bytostného Já. Jestli jsou archetyp a bytostné Já záležitost substanciální nebo strukturální není v tuto chvíli pro nás podstatné. Koneckonců i Jung si všiml jejich účinků na lidskou psyché, namísto zabředávání do metafyzických spekulací. Co je však podstatné je, že tato nad-individuální složka je individualizována pokaždé v jiných rámcových biologicko-socio-kulturních podmínkách.

Fenomenologicky řečeno, archetypy jsou *přirozenosti*, které jsou *zvěčňovány* individualitami, které ztvárňují specifickou *perspektivu*, a skrze ni i určitý *horizont*. Čím konkrétněji my pak archetyp zvěčníme, tím více jej vytrhneme z jeho původní celosti, ale tím více se pro nás stává skutečným. A právě toto zvěčnění, tedy uchopení naším pojmově-logickým myšlením, probíhá vždy v rámci určitého společensky sdíleného paradigmatu. Ovšem archetyp pro nás není jen nějakým fantastickým pojmem, o kterém můžeme vést učené debaty. Je to především skrytá determinanta dynamiky jádra naší osobnosti, je klíčem k našemu prožívání vůbec. Proto jej intelektualistickým popisováním nikdy nezachytíme v takové celosti, v jaké jej můžeme zakusit prožitím a jak se nám vkrádá do vědomí skrze snové symboly.

Archetyp bytostného Já spadá do oblasti transcendentní, což znamená, že cílený kontakt s ním můžeme mít buďto *nepřímo* jakožto s *pojmem* skrze empirický subjekt (empirická, pojmově-logická racionální stránka), nebo jej můžeme nahlížet *přímo* skrze transcendentální subjekt jakožto *symbol* prostřednictvím magického myšlení. A právě tato oblast transcendentna byla od pradávna zkoumána různými esoterními systémy. A praktickým vyjádřením esoterního vědění je magie.

A. Crowley, známý mág minulého století, který chápal magii jako druh transcendentálního poznání<sup>216)</sup>

„rozdílel tři ‚školy magie‘, které nazval *žlutou, černou a bílou magií*, podle hlavních kulturních proudů, které se v magii uplatňují. (...)

214) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 271.

215) Srov. tamtéž s. 7–53.

216) Srov. NAKONEČNÝ, M. *Magie v historii, teorii a praxi...* s. 399.

Klasickým zdrojem školy žluté magie je kniha Tao-te-ting, zostrující ‚nevědomou nečinnost‘.

Černá škola magie, která nesmí být v žádném případě zaměňována s černou magií, vychází z ideje utrpení a hříchu a filosofové této školy se ptali po příčinách tohoto utrpení, a blíže se ve své odpovědi buddhismu, zdůrazňovali, že původcem utrpení je nevědomost [v kombinaci se lpěním a hněvem]. Je to pozice blízká konvenčnímu náboženství, směřující ke zničení iluze zla, a je to [také] pozice tantrických kultů; s pomocí určitých magických ritů lze nejen ujit neštěstí, ale i dosáhnout pozitivního blaha.

Bílá škola magie učí, že existují prostředky, jimiž lze ‚univerzálním strastem sejmout masku‘: tak tomu bylo v Ísidiných iniciačních ritech v pradávné zemi Khemi (starém Egyptě), kde byl neofyt nucen políbit zadek mendézského kozla, aby poznal, že líbal cudné rty panenské kněžky, na jejímž oltáři stojí napsáno, že nikdo neodhalil její závoj.

Iniciant ‚bílé školy magie‘ získává prostředek, jak vše proměnit v radost. (...) Jde tu ovšem o ‚radost‘ duchovní, která je transformovanou slastí sexuální...

Tyto tři školy magie – čínská, indická a egyptská – jsou tedy reprezentovány uvedenými magickými praktikami a naznačují tři různé způsoby transcendence, vystoupení vzhůru nad tento svět plný utrpení. Chybí tu ovšem tradice magických kultur dalších, zejména jihoamerických.<sup>217)</sup>

Jak Crowley magii dělit není podstatné, podstatné je, že ji dělil. A nejen, že ji dělil, ale on ji dělil tak, že různé magické typy korelují s příslušnými kulturními okruhy.

Z uvedeného popisu je zřejmé, že rozdíly mezi jednotlivými školami magie jsou v uplatňovaných praktikách, které jsou vázány na specifický náhled (world-view). V čem tato odlišnost ale ve skutečnosti spočívá?

Všichni lidé jsou nositelem stejného archetypu bytostného Já, který ale vyplouvá na povrch do vědomí, které je vždy kulturně-specificky strukturováno, což vede k tomu, že metody reintegrace, které jsou vhodné pro příslušníky jedné kulturní oblasti, nemusí být vhodné, ba mohou být až nebezpečné, pro příslušníky jiné?

Příkladem může být třeba aspekt tibetského buddhistického učení, který se zabývá nestálostí a s ní spojenou prázdnotou. Pro tamního adepta je to naprosto zásadní moment, od jehož správného pochopení se odvíjí veškerá další duchovní praxe, která směřuje k dosažení osvobození z koloběhu zrozování. Správné pochopení této prázdnoty pak vede i ke správnému pochopení institutu buddhů, kterých je mnoho, a ke kterým se lze modlit prostřednictvím specifických praktik. Příslušník západního kulturního okruhu nemá možnost pochopit tuto nauku správně, neboť prázdnota a nestálost v jeho podání není nic než deprese a úzkost. Pro příslušníka západního kulturního okruhu je potřeba zvolit pro dosažení téhož výsledku jiný výkladový rámec. Například v křesťanství se mluví o Kristově oběti. Obecně se mluví o vydání se vůli Boží (buď vůle Tvá...). Západní mysl se musí upínat k jednomu bodu, Bohu, který je specifický tím, že je jediný. I když nevědomky si i lidová tvořivost Západu stvořila kulty všemožných svatých a Marií, avšak teprve až po náležitém výcviku v rámci esoterního zasvěcování začne adept chápat skutečnou podstatu těchto svatých a jiných model. Polytheismus tak pracuje s množstvím rozličných forem božských bytostí, které jsou však člověku bližší, protože jsou příbuznější jeho vlastní podstatě – narozdíl od jakéhosi nerozlišeného prvotního božstva, které bývá vědomím v nejjistší podobě vnímáno jako jasné světlo. Tito bohové jsou člověku mnohem užitečnější na jeho cestě, neboť se v nich poznává. Avšak nikdy by neměl ztratit ze zřetele ono nejvyšší jasné světlo – pleroma, které je zdrojem všeho, avšak momentálně naprosto nedostupné. K tomuto tématu se vrátíme v oddíle ‚III.1.2.2. Jungův polytheismus a monotheismus‘.

217) NAKONEČNÝ, M. *Magie v historii, teorii a praxi...* s. 399–400.

„Blaze mi, že mně bylo dáno poznat mnohost a různost bohů. Běda vám, že nahrazujete tuto neslučitelnou mnohost jedním Bohem. Tím působíte muka nepochopení a zmrzačení Stvoření, jehož podstatou a touhou jest rozlišenost. Jak zůstanete věrni své podstatě, když chcete z mnohosti učinit jedno? Co činíte na bozích, stane se i vám. Budete všichni učiněni stejnými, a tak bude zmrzačena vaše podstata.“<sup>218)</sup>

V tomto kontextu je zajímavé uvést Jungovu myšlenku, která říká, že čím blíže je božstvo člověku, tedy čím je mu podobnější, neboli soubytnější, tím je pro něj působivější, účinnější.

„Jako se nevyplácí přemýšlet o Plérómatu, nevyplácí se uctívat množství bohů. Nejmeně se vyplácí uctívat prvního Boha, činnou Plnost a summum bonum. Svou modlitbou k tomu nemůžete nic přidat a nic z toho ubrat, neboť činná Prázdnota do sebe všechno pohlcuje. Jasní bohové tvoří nebeský svět, jenž je mnohonásobný a nekonečně se rozšiřuje a zvětšuje. Jeho nejvyšším pánem jest Bůh Slunce.

Temní bohové tvoří zemský svět. Jsou jednodušší a nekonečně se zmenšují a ubývá jich. Jejich nejnižším pánem jest Dábel, měsíční duch, souputník země, jenž jest menší, chladnější a mrtvější nežli země.

Není žádného rozdílu v moci bohů nebes a bohů země. Nebeští zvětšují, zemští zmenšují. Obojí směr jest nekonečný.“<sup>219)</sup>

„Člověk nechť se odliší od duchovnosti i od pohlavnosti. Nechť nazve duchovnost Matkou a umístí ji mezi nebe a zemi. Pohlavnost nechť nazve Phallem a umístí ho mezi sebe a Zemi, neboť Matka a Phallos jsou nadlidskými démony a ozřejmuje se v nich svět bohů. Jsou pro nás působivější nežli bohové, poněvadž jsou blíže příbuzní naší podstatě. Když se neodlišíte od pohlavnosti i od duchovnosti a nebudete-li je považovat za jsoucnou, jež jest nad vámi a kolem vás, pak jim propadnete jako vlastnostem Plérómatu.“<sup>220)</sup>

.... Jsou pro nás účinnější než bohové, neboť jsou s námi bytostněji svázáni...“<sup>221)</sup>

Položme si však ještě jednou otázku, zda by mohla být i samotná povaha archetypu bytostného Já kulturně podmíněná? Tedy nikoliv jen jeho vnější projev? Zdá se, že ne, protože pokud by tomu bylo takto, pak už by lidé nebyli příslušníky jedné lidské rodiny, ale bylo by to co kultura, to lidstvo. Například migrace jednotlivců z jedné kultury do jiné nasvědčuje tomu, že nejhlubší základ všech lidských bytostí je stejný, neboť plná asimilace je otázkou času (generací) nikoliv otázkou genetického mísení.

Ať tak či onak, pro příslušníka jedné kultury je lépe, pokud prochází individuálním procesem v rámci symboliky jemu vlastní kultury, kde jsou používány jemu srozumitelné prostředky i cíle, jak na vědomé, tak i nevědomé úrovni.

Nevědomí se projevuje ve vědomí na symbolické úrovni, neboť vědomí není schopno pojmout do sebe komplexitu a paradoxnost nevědomí. A čím více se shodují vnější dogmata s vnitřními symbolickými projevy, tím větší je naděje na ‚hladký průběh‘ procesu individuace, neboli reintegrace. Adept snadněji rozpozná ‚nejasná vnitřní hnutí a puzení‘, pokud je zasvěcován skrze učení, symboliku a metody, které vyrůstají z jemu vlastního kulturního prostředí, a které jsou proto strukturně kompatibilní s jeho vlastní osobností, a tak se opírají o základní hodnotový a strukturní charakter symbolů jemu dobře známých.

Pokud se však někdo rozhodne, že bude následovat učení, které pochází z jiného kulturního okruhu, a prakticky zanevře na duchovní učení, ve kterém vyrůstal, byť i jen nepřímou, pak mu hrozí, že nebude matná tajemství svého nejvnitřnějšího já odemkat tím správným klíčem. Snadno

218) JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým...* sermo III.

219) Tamtéž sermo III.

220) Tamtéž sermo III.

221) JUNG, C. G. *Sedm naučení mrtvým...* Překlad Horev-klubu. sermo III.

zamění jeden symbol za jiný, což jej jen na nějakou dobu zaměstná, ale později se celá věc opět vrátí a bude žádat řešení o to naléhavěji. A zase nebude správně rozpoznána, a tak dále...

Různé duchovní cesty rovněž kladou různé nároky na sociálně intelektuální stránku osobnosti. Pravověrný džinista, jehož nejvyšším ideálem je smrt vyhladověním, neboť je to nejvyšší forma neubližování ostatním, asi těžko najde uplatnění v dravém kapitalistickém Západě, kde vládnu ostré lokty a systémové vykořisťování. Jeho snaha skloubit tyto dva protichůdné nároky u něj zákonitě musí vést ke kolapsu, zvláště pokud se k tomu ještě přidá odloučení od duchovně spřízněných lidí z jeho původní komunity.

## † III.1.2. Specializace Západu

V oddíle ,III.1.1. Magnetismus středu – bytostné Já‘ výše jsme citovali ze Smaragdové desky delší pasáž v souvislosti s Hermem–Merkuriem jako možnou explanací povahy bytostného Já.

Byla tam však věta, která poukazuje na další aspekt vědomí, kterému se teď budeme věnovat. Připomeňme si tu větu:

„A pokud je ustaven kontakt s nevědomou dimenzí psyché, podaří se osvobodit systém vědomí z jeho *křečovitě jednostrannosti*, uvolnit je a rozšířit, ale hrozí také nebezpečí rozpadu, je-li příliš labilní.“<sup>222)</sup>

Klíčem je pochopit tzv. *křečovitou jednostrannost západního vědomí*. Provedu malou odbočku abych nastínil Jungovu koncepci Stvoření, kterou je prodchnuto prakticky celé jeho dílo.<sup>223)</sup> Vědomí, tím že vůbec je, dělí *veškerou celistvost skutečnosti* neustále na protiklady. Podle Junga mu toto zajišťuje samotnou existenci, protože v okamžiku, kdy člověk přestává rozlišovat, přestává existovat. Podstatou člověka, neboli toho, co je stvořené, je rozlišenost. Veškerá rozlišenost, tedy rozpolcenost v protikladech, je v nekonečné afinitě absolutního bytí sjednocena v *pleróma*.

„[V pleróma] přestává myšlení i bytí, neboť věčné a nekonečné nemá žádné vlastnosti. V něm není nikdo, neboť pak by byl od Plérómatu odlišný a měl by vlastnosti, jež by ho jako něco odlišovaly od Plérómatu. V Plérómatu jest nic i všechno: nestojí za to o Plérómatu přemýšlet, neboť to by znamenalo: sama sebe rozpustit.“<sup>224)225)</sup>

Stvoření vzniká roztržením této původní celistvosti a jejím dalším dělením. Původní pleroma, jež je totálním sjednocením všech protikladných vlastností, nelze nijak myslet, ani uchopit; prvním roztržením původní jednoty pleroma vzniká protiklad *bytí, působení a nicoty*. Toto činné bytí, působení nazývá Jung *Abraxas*. Avšak tento první protiklad, první bůh, je pro nás velice obtížně rozlišitelný a uniká nám, protože *nicota* není, a tak samo *působení a bytí*, které prostupuje vším, nemá protihráče a splývá nám s pleróma samým; nemáme opačný pól (*nicota*), pomocí kterého bychom tuto úroveň skutečnosti rozlišili. Toto bytí se dále dělí na *Slunce a Ďábla*. Slunce je věčné tvoření, vznikání, seskupování, zatímco Ďábel je jeho opakem, tedy rozkladem, zánikem. Hierarchie dalšího dělení původní jednoty pleróma je nekonečná. Jung speciálně zmiňuje další dvě vlastnosti, které se dělením z pleróma vydělují: *Eros*, láska a *Strom života*. *Eros* je planoucí a jeho podstatou je vzplanutí, svítí tím, že stravuje, zatímco *Strom života* je rostoucí a růstem v sobě hromadí živoucí látku. Tito čtyři bohové jsou podle Junga čtyři základní bohové.

222) NAKONEČNÝ, M. *Smaragdová deska...* s. 111.

223) Jedná se zejména o text *Sedmero naučení zemřelým*.

224) Srov. JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým...* Sermo I.

225) „Jung vydal *Septem Sermones ad Mortuos* (Sedm promluv k zemřelým) jako brožuru soukromým tiskem. Příležitostně ji daroval přátelům. V knihkupectví nebyla nikdy k dostání. Později označil tento počín za „hřích mládí“ a litoval toho. (...) Jung dal svůj souhlas k publikování ve své knize *Vzpomínek jen se zdráháním a jen „kvůli poctivosti.“* [Cit. 22. 3. 2012] Dostupné na WWW: <<http://jung.sneznik.cz/septem.htm>>.

„Eros vzplane a hyne, ale Strom života povolna a neustále roste nesmírnými časy.  
Dobro a zlo se sjednocují v plameni.“<sup>226)</sup>

Jung však zdůrazňuje, že tyto působnosti, jež rozlišujeme, *nejsou v nás, ale my jsme v nich*. To je velice důležité, neboť je to klíčem k pojetí jeho kolektivního nevědomí. Jsou to jakési síly, které svým rozštěpením dávají vzniknout i člověku. Tyto síly jím procházejí a tím jej určují. Člověk, aby učinil zadost své podstatě, je musí správně rozlišovat. A své bytí s nimi sladit, nikoliv obráceně.

„Když nerozlišujeme, pak se ocitáme mimo naši podstatu, mimo Stvoření a upadáme do nerozlišenosti, jež jest druhou vlastností Plérómatu. Upadáme do Plérómatu samého a vzdáváme se být Stvořením. Propadáme rozkladu v Nicotě.“

A to jest Smrt Stvoření. Umíráme tedy do té míry, nakolik nerozlišujeme. Proto přirozené úsilí Stvoření směřuje k rozlišenosti, boji proti prvopočáteční nebezpečné stejnosti. Nazývá se to *principium individuationis*. [*princip individuaace*]<sup>227)</sup>

„Blaze mi, že mně bylo dáno poznat mnohost a různost bohů. Běda vám, že nahrazujete tuto neslučitelnou mnohost jedním Bohem. Tím působíte muka nepochopení a zmrzačení Stvoření, jehož podstatou a touhou jest rozlišenost. Jak zůstanete věrni své podstatě, když chcete z mnohosti učinit jedno? Co činíte na bozích, stane se i vám. Budete všichni učiněni stejnými, a tak bude zmrzačena vaše podstata.“<sup>228)</sup>

Avšak k tomuto rozlišení musí dojít na úrovni *podstat*, nikoliv na úrovni *myšlení*. Člověk musí správně rozlišovat podstaty, které mu jsou dány, nikoliv své myšlenky, které si sám tvoří, aby učinil zadost své vlastní podstatě.

„Nezapomeňte, že Pléróma nemá žádné vlastnosti. Vytváříme je myšlením. Usilujeme-li tedy o odlišnost nebo stejnost či jiné vlastnosti, usilujeme o myšlenky, které k nám plynou z Plérómatu, totiž myšlenky o nejsoucích vlastnostech Plérómatu. Ženouce se za těmito myšlenkami, upadáte opět do Plérómatu a dosahujete zároveň odlišnosti i stejnosti. *Nikoli vaše myšlení, nýbrž vaše podstata jest rozlišenost*. Proto neusilujte o odlišnost, jak si ji představujete, nýbrž o svou podstatu. Proto v zásadě existuje jen jedno snažení, totiž snažení o vlastní podstatu. Kdybyste měli toto snažení, pak byste ani nepotřebovali vůbec nic vědět o Plérómatu a jeho vlastnostech, a přesto byste došli k pravému cíli mocí své podstaty. Jelikož však myšlení odcizuje od podstaty, musím vás učít vědění, jímž byste dokázali držet své myšlení na uzdě.“<sup>229)</sup>

Dále Jung píše, že člověk je jakousi branou, která pojí vnější svět, makrokosmos, s vnitřním světem, mikrokosmem. On je tím přechodovým momentem, a je jen a jen na něm, jak s touto skutečností naloží. Kdybychom řekli, že člověk je mikrokosmem, bylo by to podobné, jako kdybychom řekli, že člověk je vědomím. Člověk své vědomí nahlíží, pracuje s ním, užívá jej; a skrze něj se vztahuje k nevědomí. A podobně je člověk mikrokosmem. To je jeho bytostná doména, podobně jako vědomí. Člověk se tedy z pozice vědomí vztahuje k nevědomí. A analogicky se člověk vztahuje k makrokosmu z pozice mikrokosmu. Člověk je tedy jakousi spojnicí mikrokosmu a makrokosmu, ale ne ve smyslu, že by byl něčím třetím. Nezakládáme zde nějakou novou ontologickou kategorii. Zde je důležité oprostít se od tendence neustále těžiště člověka *někam* umístit. Člověk byl napřed objektem, pak subjektem, a pak se ukázalo, že není ani tam, ani tam. Koneckonců, podobné to bylo i s Bohem: jeho umístitování tam a onam vždy skončilo ‚smrtí Boha‘. Zarputile umístitování člověka tam a onam vždy vede k nějaké formě redukcionismu. Toho si všiml například i Buber v *Já a Ty*.

Nechme tedy naše pojetí člověka otevřené a konstatujme, že člověk je tedy spojnicí mikrokosmu s makrokosmem, spojnicí dvou světů, které jsou dány a mezi kterými je napnut. Mohlo by to být

226) JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým*... Sermo IV.

227) Tamtéž Sermo I.

228) Tamtéž Sermo IV.

229) Tamtéž Sermo I.

tak, že člověk v okamžiku reflexe začíná samozřejmé jevení zkušenosti problematizovat za pomoci intelektu. V tu chvíli, tedy v momentě problematizace skutečnosti je celistvá zkušenost roztržena, a nastupuje vědomá vůle mezi ‚je‘ a ‚má být‘. A to je přesně ten moment, kdy se člověk stává branou velkého a malého světa. A člověk začíná být ‚tvůrcem‘ svého malého světa. V tu chvíli je sám svým vlastním Abraxem, proto od něj najednou může odvrátit zrak směrem k oné zářící osamělé hvězdě a pochopit její podstatu a tím i vlastní podstatu jakožto stvořené bytosti, jejímž údělem je rozlišování. Tím, že tvůrčí síly nejsou v člověku, ale člověk je v nich, je dáno, jak musí probíhat ona cesta k absolutnímu završení podstaty, cíle. Výchozí pozice jsou různé, individualizované, závislé na konkrétní konstelaci dílčích systémů, ale všechny směřují stejným směrem – k pravé podstatě, tedy k překonání Abraxy planoucí podívané směrem k vnitřnímu světlu. Toto světlo je zdrojem veškerého bytí, a je partikularizováno nevědomou bytostí v dílčí systémy, které zastírají jeho jas. Ve srovnání s celkem veškerého bytí, které vyvěrá rozlišením pleroma, je tento člověk, mikrokosmos, nicotný, ale analogicky je v něm zahrnuta struktura funkčního uspořádání toho vnějšího, velkého světa.

„Člověk jest branou, kterou vystupuje z vnějšího světa bohů, démonů a duší do světa vnitřního, ze světa většího do světa menšího. Malý a nicotný jest člověk, už ho máte za sebou, a znovu jste v nekonečném prostoru, v menší nebo-li vnitřní nekonečnosti.“<sup>230)</sup>

A protože je tento mikrokosmos analogický makrokosmu, je v něm nějak analogicky přítomno i jakési mikrokosmické pleroma. Individualizované pleroma, které je však analogické makrokosmickému pleroma. Jung zde pravděpodobně přejal indické *átman* = *brahman*.

„V nesmírné dáli stojí v zenitu jediná hvězda. Toto jest jeden Bůh tohoto jednoho člověka, toto jest jeho svět, jeho Pléróma, jeho božství. V tomto světě člověk jest Abraxas, jenž svůj svět rodí anebo pohlcuje. Tato hvězda jest Bohem člověka i jeho cílem.“<sup>231)</sup>

A právě toto pleroma, tato vzdálená, jediná, zářící hvězda, je *cílem* člověka, stvoření. K ní má směřovat veškerá stvořenost, nikoliv k planoucí podívané Abraxasově (makrokosmický Abraxas – vnější svět, mikrokosmický Abraxas – vnitřní svět). K této hvězdě, která je samotným jádrem a zdrojem veškeré lidské bytosti má člověk směřovat správným rozlišováním. Tím, že člověk správně rozlišuje a správně nahlíží podstatu této planoucí hvězdy, uskutečňuje svou vlastní podstatu jakožto bytostné Já, které je individualizovaností pleroma.

„Nic není mezi člověkem a jeho jediným Bohem, pokud člověk dokáže odvracet své oči od planoucí podívané Abraxa.“<sup>232)</sup>

Avšak nejedná se o správné rozlišování na úrovni myšlení, ale na úrovni podstaty. *Dílčí systémy*<sup>233)</sup>, které jsou produkovány vědomím, jako nevyhnutelný a přirozený důsledek podstaty člověka, jakožto stvořené bytosti, která musí rozlišovat, nejsou samy o sobě nijak špatnými. Špatnými se stávají, pokud jsou nesprávně rozlišovány. Tedy, dokud jsou brány jako dílčí vlastnosti celku, je vše v pořádku, ale jakmile je kterákoli z těchto dílčích vlastností celku vyzdvížena nad ostatní a brána nepřiměřeně vážně, nebo nějaká zatlačena do pozadí jako marginální či nepohodlná, pak se ztrácí pojem komplexity a přichází *křečovitá jednostrannost*, tolik typická pro západního člověka a jeho ‚racionalitu‘.

Jung tedy pracuje s myšlenkou, že člověk, kterým prochází celek skutečnosti, a tím jej formuje, (mikrokosmos) musí ze své podstaty rozlišovat, čímž rozkládá celost v protiklady; a tyto protiklady, nejsou-li udržovány v určité harmonické soubytosti, a nahlíženy jako doplňující se protikladné partikulárie, mají sklon utvářet polarizovanou jednostrannost. Naše vědomí je tedy vždy nutně nějak rozloženo v protikladnost, to je podstata našeho bytí, ale musíme se neustále snažit, aby tato

230) JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým...* Sermo VII.

231) Tamtéž Sermo VII.

232) Tamtéž Sermo VII.

233) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 55.



polarita byla *vyvážená*. To jest, musíme si neustále uvědomovat, že polarita je esenciálním vyjádřením celosti. Jsme stvoření a naší podstatou je rozlišenost, proto se v nás tato polarita nemůže sjednotit a tím zaniknout, narozdíl od pleroma. Ale pleroma je cílem člověka. K němu člověk dospěje tak, že správným rozlišením a zpětným novým sjednocením vyruší veškeré protiklady a tím od nich bude moci odvrátit své zraky směrem k zářící hvězdě....

....nevědomí v sobě obsahuje zárodek obou [mužského a ženského elementu, V konečném důsledku veškerou polaritu]. Podstatou vědomí je rozlišování; kvůli uvědomění musí od sebe oddělovat protiklady, a to *proti přírodě (contra naturam)*. V přírodě se protiklady stýkají – ‚les extrêmes se touchent‘ – a tak je tomu v nevědomí, zvláště v archetypu jednoty, v bytostném Já. V něm jsou jako v Božství protiklady zrušeny. Avšak s manifestací nevědomí začíná jejich štěpení jako v aktu stvoření, neboť každý akt uvědomění je tvořivým činem a z této psychologické zkušenosti pocházejí rozmanité kosmologické symboly.“<sup>234)</sup>

Čili jedná se o dosažení Božství, ve kterém jsou protiklady sjednoceny, ale klíčovou otázkou je, jaká je povaha tohoto kýženého Božství. Člověk *má* překročit polaritu, jednostrannost, ale *jak*? Toto, jak praví Jung, není věcí pochopení myšlením, ale *pochopení prožitím*; alchymicky vyjádřeno: *solve et coagula*.

Podle Junga dosáhl Západ úžasného vytržení racionality, která vyprodukovala moderní vědu. Říká, že kdyby západní člověk dokázal všechny ostatní složky vlastního bytí vytržít tak, jako tuto racionalitu, pak by dalece předhlonil v naplňování podstaty svého bytí všechny ostatní kultury na Zemi. Místo toho ale západní člověk často rezignuje na své vlastní úspěchy a trapně napodobuje východní styl, který mu není vlastní a který v jeho případě *nemůže* fungovat. Ano, Jung přiznává, že Západ se *může*, a *má*, inspirovat na Východě, ale má zůstat věrný vlastnímu dědictví a, poučen Východem, rozvinout ty části vlastního bytí, které byl zanedbal.<sup>235)</sup> A tím naplnit *své vlastní určení*.

„Kdo by však chtěl zmenšovat zásluhy západní vědy, podřezával by větev, na níž sedí západní duch. Věda je sice nikoli dokonalým, přesto však nedocenitelným, svrchovaným nástrojem, který působí zlo jen tehdy, jestliže chce být *samoúčelem*. Věda musí sloužit; bloudí, jestliže chce uchvátit trůn pro sebe. (...) Věda je nástrojem západního ducha a lze s ní otevřít více dveří než prázdnými rukama. Patří k našemu porozumění a zatemňuje vhléd jen tehdy, jestliže pochopení, jež zprostředkuje, pokládá za pochopení jediné. Je to však právě Východ, který nás učí jinému, širšímu, hlubšímu a vyššímu pochopení, totiž *pochopení prožitím*. Známe je vlastně již jen matně, jako pouhý téměř schematický sentiment z náboženského slovníku. Proto také rádi východní „vědění“ klademe do uvozovek a odkazujeme do obskurní oblasti víry a pověry.

(...)

Obvyklý (teosofický) omyl západního člověka je, že stejně jako student ve Faustovi, jemuž ďábel špatně poradil, se opovržlivě obrací k vědě zády a vcítuje se do východní extatiky, doslova přejímá a žalostně imituje praktiky jógy. Přitom opouští jediné jistou půdu západního ducha a ztrácí se v oparu slov a pojmů, které by nikdy nevznikly v evropských hlavách, které v nich nikdy s užitkem nezakoření.“<sup>236)</sup>

Západnímu člověku chybí onen *původní fenomén*, který je doménou *prožití*, a o který by se opíral jeho výklad symbolické orientální řeči. Lidé Západu se odvracejí od západní vědy a trapně imitují jógu. Východní filosofování se odehrává v rovině symbolického jazyka a to je velice problematické pro západního vědce, který k němu přistoupí a snaží se jej nějak seřadit do jednoznačné, bezrozporné pojmové řady. Symbolický jazyk umožňuje vystihnout paradox a současně odkázat k jeho završení

234) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 37.

235) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 43–53.

236) Tamtéž s. 43.

v podobě ‚vyššího třetího‘, což to pojmově logické myšlení Západu nedokáže, proto se některé paradoxní skutečnosti vytěsnilo jako iracionální do oblasti teologie a vysmívané metafyziky.<sup>237)</sup>

### ‡ III.1.2.1. Exoterní a esoterní náboženství

K lidové úrovni zbožnosti, která je ve všech koutech světa v konečném důsledku velice podobná, takže se východní a západní lidové praktiky od sebe moc neliší, se vztahuje exoterní rovina náboženství, která víceméně pokrývá běžné starosti lidí tavené aplikací selského rozumu na místní podmínky.

Úroveň duchovních elit více přesahuje do úrovně esoterní a dochází zde ke specializaci jednotlivých regionálních systémů. Esoterismus má vždy vypracovaný systém pečlivě provázaných symbolů, jejichž postupné odhalování má sílu adepta měnit na jeho nejvnitřnější úroveň.

Běžný západní člověk, znechucený banalitou a povrchností místního lidového náboženství Západu, začne hledat to, co postrádá někde *jinde* – na Východě. Ale tam si všimne nikoliv místních lidových forem zbožnosti, ale právě těch esoterních forem vysoce specializovaných systémů (tedy snad až na příslušníky Haré Kršna).

Ale vzhledem k tomu, že ačkoliv je archetyp kolektivního nevědomí univerzálně shodný a jeho sebeuskutečňování v obraze archetypu bytostného Já je vždy podmíněno odlišnými kulturně podmíněnými vědomými strukturami jednotlivců, což dává vzniknout určitým *typovým strukturám*, které se od sebe odlišují v určitých specifikách, se zpočátku prakticky každý esoterní systém jeví jako kompatibilní s potřebami onoho hledajícího. Ať už se jedná o *neznalost* složitěho systému pojmů symbolů, která umožňuje zapojit vlastní fantazii a představivost, nebo o *vzrušené tušení* neznámých tajemství, které tak příjemně rezonuje s tušením neznámých hlubin vlastního bytí. V počátku cesty prakticky každého esoterního systému Východu jde spíše jen o zklidnění mysli, seznávání, relaxaci, odklon od povrchního materialismu a o jakousi spiritualizaci centra osobnosti, tedy zdánlivě prakticky neškodné věci, na kterých ‚není co zkazit‘. Ovšem později, když dojde na specifické situace, symboly a metody, kde se začne lámat pomyslný chleba kulturně specifických struktur osobnosti, se začne projevovat jistá nekompatibilita, která je-li potlačována, může vyústit až v kolaps – psychický a pak i fyzický. Dalo by se říci, že je jen otázkou času, než se naplno projeví nekompatibilita esoterních náhledů a metod Východu a Západu. Tato vynořivší se nekompatibilita může být odbourávána ‚návrtem ke kořenům‘ vlastního bytí, ale jen málokdo je schopen *rozlišit* podstatné jádro duchovní cesty a jeho vlastních specifických momentálních potřeb od všudypřítomného balastu.

### ‡ III.1.2.2. Jungův polytheismus a monotheismus

Pravdou je, že lidové náboženství má obecně jistý sklon k polytheizaci, zatímco elitní náboženství přirozeně tíhne k monotheizaci. Této skutečnosti se dotkl i Jung při rozboru poly- a monotheismu při zkoumání problému božstev. On, jakožto lékař, nezkoumal metafyzickou podstatu těchto božstev – zda jsou to projekce, nebo reálné síly, či bytosti.<sup>238)</sup> Zabýval se především jejich *působením na psychické procesy, které je neoddiskutovatelné.*<sup>239)</sup> Při rozboru *Tibetské knihy mrtvých* říká, že instrukce v ní varují před projekcemi jediného světla nejvyššího vědomí do nesčetných konkrétních podob, které jsou pak vnímány jako skutečné, čímž zastíní ono jediné čisté světlo.

„Pokyny Tibetské knihy mrtvých umožňují dobře poznat, v jak velkém nebezpečí je vědomí: hrozí mu, že je tyto postavy rozloží. Stále znovu lama mrtvého poučuje, aby tyto

237) Pokoušel se o to například Hegel – a jak dopadl.

238) Jakožto filosof se k nim vyjádřil ve spisu *Sedmero naučení zemřelým*.

239) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 55.

postavy nepovažoval za skutečnost a nezaměřoval jejich matný svit s čistým bílým světlem dharmakáji („božského těla pravdy“), tzn. aby neprojikoval *jediné* světlo nejvyššího vědomí do konkretizovaných podob a aby je tak nerozkládal do množství autonomních dílčích systémů.<sup>240)</sup>

Právě tyto *autonomní dílčí systémy*, vznikající rozštěpením původní celosti, jsou tím momentem vědomí, který Jung řeší. Tato tendence ke štěpení je inherentní lidské psyché; a je výstižně vyjádřena právě polytheismem, kdy se jednotlivé autonomní dílčí systémy projikují navenek v podobě nejrůznějších božstev. A právě instrukce *Tibetské knihy mrtvých*<sup>241)</sup> mají napomenout umírajícího, aby těmto projekcím, které vyvěrají z jediného zdroje, a strhávají na sebe svou pozornost skrze určitou vyhrocenou jednostrannost, nepřikládal žádný zásadní význam. Umírající je napomínán, aby se upnul k jasnému světlu, které je jejich zdrojem, a které je zdrojem vůbec.<sup>242)</sup>

Naproti tomu o monoteistickém Západu píše Jung, že je monoteistický právě pro monopolizaci vědomí, které je jednostranně vyhrocené a které nám zastírá *původní celost*, neboť není v jeho moci tuto původní celost zcela uchopit. Protože vědomí ji nemůže uchopit, jeví se mu proto jako paradoxní a děsivá, je vytěsněna.

„Proto je naše doba tolik zbavena bohů a posvátnosti; je to důsledek naší neznalosti nevědomé psyché a výlučného kultu vědomí. Naším skutečným náboženstvím je monotheismus vědomí, posedlost vědomím spojená s fanatickým popíráním existence dílčích autonomních systémů. Od buddhistických jógových nauk se však lišíme tím, že popíráme dokonce i možnost tyto dílčí systémy zakusit. V tom tkví velké psychické nebezpečí, protože pak se dílčí systémy chovají jako vytěsněné obsahy: nutkavě vyvolávají nesprávné postoje, poněvadž vytěsněné se ve vědomí opět objevuje v nevlastní podobě. Tato skutečnost, bijící do očí u každého případu neurózy, platí také pro kolektivní psychické jevy. Naše doba se v tomto ohledu dopouští fatálního omylu; věří totiž, že smí intelektuálně kritizovat náboženské skutečnosti. Lidé mají zato, jako např. Laplace, že Bůh je hypotéza, kterou lze rozumově prozkoumat, potvrdit nebo vyvrátit. Zcela se přitom zapomíná, že důvod, proč lidstvo věří v „daimona“, nemá žádné vnější příčiny; spočívá prostě na naivním vnímání mocného vnitřního působení autonomních dílčích systémů. Toto působení nezrušíme tím, že budeme rozumově kritizovat jeho jméno nebo je označíme za nesprávné. Kolektivní působení neustále trvá, autonomní systémy bez přestání pracují, poněvadž kolísání přechodného vědomí fundamentální strukturu nevědomí neovlivní.“

Popírají-li se dílčí systémy a domnívá-li se člověk mylně, že je může kritikou jejich pojmenování zrušit, pak již nemůže porozumět jejich působení, které přesto dále trvá, a nemůže je proto již také asimilovat do vědomí. Stávají se tak nevysvětlitelným rušivým faktorem, který pak nakonec člověk hledá někde mimo sebe. Tím dochází k projekci dílčích systémů a zároveň se vytváří nebezpečná situace v tom smyslu, že se rušivé účinky připisují zlé vůli někoho mimo nás, a tu nelze přirozeně najít nikde jinde, než u souseda „de l'autre côté de la rivière“. To vede ke tvorbě kolektivních bludů, vzniku válek, k revolucím, jedním slovem k destruktivním davovým psychózám.<sup>243)</sup>

Podle Junga je tedy vyhrocená jednostrannost západního vědomí jednou z příčin současného pojetí monotheismu, který je vlastně skrytě monotheismem vědomí. Tento pokřivený monotheismus, jenž je obrazem mysli západních lidí, je pak dalším kořenem sekularizace doby, která odvádí člověka od pochopení pravé podstaty jeho vlastní osobnosti, a která vede k psychózám a neurózám jak individuálním, tak kolektivním. Vše začalo opominutím významu dílčích autonomních systémů, které se v naší osobnosti nevyhnutelně formují, a které, nejsou-li vědomím otevřeně konfrontovány

240) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 55.

241) *Tibetská kniha mrtvých* je dzogčhenová kniha, takže její náhled a instrukce jsou dzogčhenové povahy.

242) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 55.

243) Tamtéž s. 55.

a asimilovány, pracují skrytě proti němu. A právě polytheismus je tou *metodou*, jak nebránit projekcím těchto autonomních dílčích systémů do externích božských forem, což vede k jejich konfrontaci na symbolické úrovni a tím i k asimilaci. Je důležité si uvědomit (jak zdůrazňuje i Tibetská kniha mrtvých), že většina polyteistických systémů je ve skutečnosti monoteistická. To jen západního vědce zmátla téměř nekonečná plejáda různých forem božstev natolik, že zapomněl, že všechny tyto formy jsou jen partikulářiemi jediného jasného světla, zhmotněnými lidským vědomím.<sup>244)</sup>

Polytheismus svádí k zapomenutí na *zdroj*, monotheismus svádí k zapomenutí na *sebe*. Polytheismus svádí k zapomenutí na jediné světlo, jež je zdrojem veškeré skutečnosti, avšak dobře slouží k integraci dílčích psychických procesů do celku psyché. Monotheismus odvádí pozornost od nevyhnutelné plurality a paradoxnosti psychických procesů, které vždy přesahují momentální chápavé možnosti vědomí. To vede ke stavění hráze mezi vědomými a nevědomými psychickými procesy a tím, že nevědomé je vytěšňováno, dochází k zapomenutí na *sebe*. To se přenáší na projikování božských skutečností mimo sebe a jejich faktickou exteriorizaci, což vede na jednu stranu k takřka neomezeným možnostem rozvoje vědomí, na druhou stranu to vede k nevyhnutelnému kolapsu, neboť nedochází ke korekcím rozvoje vědomí.

Západní člověk tedy daimona odmávne jako pouhou iluzi, nebo prázdné pojmenování (srov. nominalismus). Nepokouší se zakusit skutečnost této iluze, proto je pro něj jen prázdným slovem, jehož skutečnost pak snadno popře. Člověk se musí naučit, že „není jediným pánem ve svém domě“. Jung tyto štěpivé tendence řadí do třech kategorií: *reálné, relativně reálné a nereálné*.<sup>245)</sup>

„Štěpivé tendence jsou skutečné psychické osobnosti obdařené *relativní realitou*. Jsou *reálné* tehdy, jestliže nejsou jako *reálné* uznávány, a jsou tudíž *projikovány*; jsou *relativně reálné*, jestliže mají vztah k vědomí (nábožensky řečeno jestliže existuje kult); *nereálné* však jsou tehdy, jestliže se vědomí začne od svých obsahů uvolňovat.“<sup>246)</sup>

Archetyp bytostného Já proniká skrz nevědomí do vědomí a tím jej naplňuje sklony a na ně vázanými obsahy. Podle toho, jak se k těmto obsahům postaví vědomí, pak dochází k jejich asimilaci. Pokud si namyšlené vědomí nepřipouští ani možnost takovéto skryté determinace, pak je pro něj tato determinace skutečná, protože není rozpoznána a tím konfrontována; místo toho je nevědomky projikována navenek a konfrontována jako něco vnějšího. Pokud je vědomí součástí kultu, který externí formou symbolicky odhaluje toto skryté působení, dochází k jisté relativizaci tohoto působení. Jakmile vědomí začne tyto skryté determinanty nahlížet přímo bez externí symbolické okličky, má možnost zrušit jejich působení asimilací. Proto je velice důležité, jak to, co nás takto skrytě determinuje, v našem vědomí zvěcníme.

„Není zcela lhostejné, zda něco označíme jako ‚žádost‘ nebo jako ‚boha‘. Sloužit žádosti je zavrženíhodné a nedůstojné, sloužit bohu je ve srovnání s tím – vzhledem k podřízení se vyššímu neviditelnému a duchovnímu principu – významně smysluplnější a současně to skýtá lepší vyhlídky, poněvadž personifikace již navozuje *relativní realitu* autonomního dílčího systému a tím možnosti asimilace a derealizace životních mocí.“<sup>247)</sup>

Polytheismus svádí člověka k sloužení žádostem, protože se vytrácí centrální kodifikovaná autorita. Monotheismus svádí k sloužení Bohu, ale má tendenci vést člověka k nesprávnému chápání jeho podstaty. Pravý monotheismus vyžaduje zralejšího člověka než polytheismus. Koneckonců v *Tibetské knize mrtvých* je odhalení monoteistické povahy božství poslední a nejtajnější instrukcí.

244) V tomto kontextu není bez zajímavosti zmínit judaismus jakožto specifický případ monotheismu. Judaismus sám je striktně monoteistický, avšak židovská mystika, kabala, ke které judaismus (Tóra) směřuje, by mohla nezasvěcenému připadat velice polyteisticky, když by byl konfrontován například s génii jednotlivých sefir, nebo s podstatou zla (klipot).

245) Srov. JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 56.

246) Tamtéž s. 56.

247) Tamtéž s. 56.

Otázkou tedy je, zda je duch Západu natolik vyvinutý, aby mohl monoteistickou tendenci uchopit správně.

Toto je schéma jistého postupu na individuální cestě. Je velice důležité, aby člověk aplikoval ty metody konfrontace s nevědomými determinantami, které jsou přiměřené jeho momentálním schopnostem.

„Jóga předpokládá uznání bohů jako samozřejmé. Její tajné poučení je proto určeno jen tomu, jehož světlo vědomí se připravuje uvolnit od mocností života, aby vešlo do poslední nerozdělené jednoty, do ‚centra prázdnoty‘, kde ‚přebývá bůh nejzazší prázdnoty a živoucnosti‘ (...) Májín závoj zjevně nelze odhrnout pouhým rozumovým rozhodnutím, nýbrž je k tomu potřeba mimořádně důkladné a zdlouhavé přípravy, spočívající v tom, že člověk správně splatí všechny dluhy životu. Neboť pokud bezpodmínečná vázanost prostřednictvím ‚cupiditas‘ ještě trvá, není závoj zvednut a není dosaženo bezobsažného vědomí zbaveného iluzí, a žádným trikem a žádným podvodem je nelze přičarovat.“<sup>248)</sup>

Proto je pro západního člověka, který se necítí být uspokojen exoterním náboženským výkladem, velice nebezpečné pouštět se do pokročilých jógických meditací Východu. Hrozí mu obrovské nebezpečí, že užije nesprávný lék na svou nemoc.

Dále Jung rozebírá rozdílný přístup Východu a Západu ke vzájemnému poměru vědomí a nevědomí. Činí tak při příležitosti rozboru *animy*, jakéhosi temného pólu naší psýché, který nás nějak bytostně propojuje s naší nevnitřnější podstatou. Detailní Jungův rozbor *animy* vynechávám, neboť se domnívám, že bychom naše téma příliš psychologizovali; a není to pro náš záměr zcela zásadní téma.

„Definoval jsem [mužovu] *animu* jako personifikaci všeho nevědomého a pojal ji jako most k nevědomému, jako *funkci vztahu k nevědomí*.“<sup>249)</sup>

Takto definuje poměr vědomí a nevědomí západní člověk, protože jeho duch stojí zcela na *stanovisku vědomí*. Tedy že *anima* je jakýsi podstavec, na kterém vědomí stojí a který je využíván ke kontaktu s nevědomím. Každopádně vědomí je tím tvůrcem a pánem situace. Čínský text *Tajemství zlatého květu* naopak uvádí, že (osobní) vědomí vychází z *animy*. Východní duch, stojící naopak na *stanovisku nevědomí*, chápe vědomí jako účinek *animy*.

„Původně vědomí nepochybně vychází z nevědomí. Myslíme na to příliš málo, a proto se stále znovu pokoušíme psýché zcela identifikovat s vědomím, nebo přinejmenším nevědomí vykládat jako nějakou odnož nebo účinek vědomí (jako např. ve freudovské nauce o vytěsnění). Ze svrchu zmíněných důvodů však je podstatné, aby se realitě nevědomí nic neubíralo a aby se postavy z nevědomí chápaly jako aktivní veličiny. Kdo pochopil, co se myslí *psychickou realitou*, nemusí se obávat, že zapadne zpět do primitivní démonologie. Jestliže totiž nevědomým postavám nepřiznáme hodnotu spontánně působících veličin, propadneme jednostranné víře ve vědomí, vedoucí nakonec k přepjatosti. Proto *musí* nastat katastrofy, poněvadž člověk přes mohutné vědomí přehlíží temné psychické mocnosti. Ne že bychom je personifikovali až my; ony jsou od samého počátku osobní povahy. Teprve až to co nejdůsledněji uznáme, můžeme pomýšlet na to, abychom je depersonalizovali, tzn. abychom ‚podrobili *animu*‘, jak se vyjadřuje čínský text.“

### ‡ III.1.2.3. Jungovo křesťanství

Teď, po nastínění Jungovy koncepce esence polytheismu a monotheismu, se můžeme vrátit k Jungově pohledu na soudobé křesťanství a motiv Krista v něm, kterému jsme se letmo věnovali již v oddíle ‚III.1.1.2. Archetyp‘ výše. Stručně jsme nastínili Jungův pohled na křesťanství, kde říká,

248) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 56.

249) Tamtéž s. 58.

že pro západního člověka je nejsrozumitelnějším vyjádřením *motiv* cíle obraz Krista. Zastavme se tedy ještě na chvíli u Krista a křesťanství vůbec v Jungově pojetí.<sup>250)</sup>

Jung píše, že náboženství se přeci jen vztahují „stejnou měrou k vnějšímu i vnitřnímu člověku“<sup>251)</sup>, narozdíl od jednostranně orientovaných empirických věd a jiných oblastí činnosti člověka. Psychické procesy každého člověka jsou zacíleny k jakési celosti, k celému člověku, který má být uskutečněn, toto umění si žádá *celého člověka*.

„Ars totum requirit hominem! (Umění si žádá celého člověka!)“<sup>252)</sup>

Toto umění vede člověka po klikaté a náročné cestě, na které jsou spojovány protiklady, a kde dochází ke konfrontaci s mnohými těžko přístupnými<sup>253)</sup> zkušenostmi. Tyto zkušenosti však vyžadují *celost*, před kterou se západní člověk schovává, kde může.

Tuto neschopnost postavit se duševnímu vývoji jakožto komplexnímu procesu Jung přičítá nejen bezmocnosti a nevědomosti jednotlivce, ale také všeobecné evropské duchovní výchově. Říká, že křesťanství lehce zaostalo ve vývoji.<sup>254)</sup> Říká, že v první řadě je odpovědná lidská nejapnost.

„Výzva [křesťanství] obsažená v ‚následování‘ Krista (*imitatio Christi*), totiž k následování vzoru a připodobování se mu, měla směřovat k vývoji a povznesení vlastního vnitřního člověka. Ale povrchní věřící, kteří mají sklon k povrchní formulovitosti, z něho dělají jakýsi vnější objekt kultu, kterému právě uctívání brání v tom, aby zasáhl do hloubi duše a přetvořil ji v onu celost, jež odpovídá vzoru. Boží prostředník tak stojí jako obraz venku, zatímco člověk zůstává fragmentem a ve své nejhlubší přirozenosti nedotčený. Ano, Kristus může být napodoben až po stigmatizaci, aniž by napodobovatel byl jen přibližně následoval vzor a jeho smysl. Nejde totiž o pouhé napodobování, které nechává člověka beze změny, a je tedy jenom artefaktem. Mnohem spíše jde o uskutečnění vzoru vlastními prostředky – *Deo concedente* (s Božím svolením) – ve sféře individuálního života. Samozřejmě nelze přehlížet, že i při chybně chápaném napodobení je tu podle okolností mocné morální úsilí, které má – i když není vlastního cíle dosaženo – přesto zásluhu na úplném odevzdání nějaké nejvyšší hodnotě. Je zcela myslitelné, že někdo právě při svém totálním úsilí a na jeho základě zakusí dokonce tušení své celosti i s oním pocitem milosti, který je tomuto prožitku vlastní.

Nechápajícímu, pouze vnějškovému pojetí ‚následování‘ Krista vychází vstříc evropský předpoklad, který odlišuje západní postoj od východního. Západní člověk je okouzlen ‚deseti tisíci věcmi‘; vidí to, co je jednotlivé, je v zajetí já a věcí a je nevědomý, co se týče hlubokých kořenů všeho bytí. Naproti tomu východní člověk prožívá svět jednotlivostí a dokonce své já jako sen a svými kořeny spočívá bytostně v prapříčině, která jej přitahuje tak mocně, že jeho vztáženost ke světu je relativizována v míře pro nás často nepochopitelné. Západní postoj zdůrazňující objekt má sklon Krista jako ‚vzor‘ ponechat v jeho předmětném aspektu a tím jej oloupit o jeho tajemný vztah k vnitřnímu člověku. Tento bezděčný předpoklad dává například protestantským interpretům podnět k tomu, aby vykládali *entos hymón* vztahující se na království Boží jako ‚mezi vámi‘ místo ‚ve vás‘.“<sup>255)</sup>

Lidé Západu si tedy vypěstovali jednostrannou orientaci k vědomí, která je predisponuje k monoteistickému uchopování božské skutečnosti<sup>256)</sup>, tatáž jednostranná orientace k vědomí způsobila, že byly všechny konfliktní styčné plochy s nevědomím vytěsněny; jejich vytěsnění pak vede k opě-

250) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 13–6.

251) Tamtéž s. 14.

252) Tamtéž s. 13.

253) Srov. tamtéž s. 13.

254) Srov. tamtéž s. 14.

255) Tamtéž s. 14–5.

256) Srov. předchozí oddíl ‚III.1.2.2. Jungův polytheismus a monotheismus‘.

tovému pronikání do vědomí v podobě symbolů, nebo k neurózám. Tato jednostrannost vedla k exteriorizovanému chápání bytostně vnitřních aspektů člověka.

#### ‡ III.1.2.4. Nic než... transcendentální subjekt

Jung však ve své zdrcující analýze Západu pokračuje dále. Ve stručnosti podává historický vývoj vztahu vědomí a nevědomí aby tak dospěl k podstatě problému západního člověka.

„Abych tuto zvláštní skutečnost čtenáři přiblížil, musím podotknout, že tak jako lidské tělo přes všechny rasové rozdíly vykazuje společnou anatomii, má také psýché přes všechny rozdíly kultur a povah společný substrát, který jsem označil termínem *kolektivní nevědomí*. Tato nevědomá psýché, společná všem lidem, však nesestává z obsahů schopných uvědomění, nýbrž z latentních dispozic k určitým identickým reakcím. Existence kolektivního nevědomí je prostě psychickým projevem totožnosti struktury mozku přes všechny rasové rozdíly. To vysvětluje analogii, ba dokonce identitu mytických motivů a symbolů a lidské schopnosti porozumění vůbec. Různé duševní vývojové linie vyrůstají ze společného kmene, jehož kořeny procházejí celou minulostí lidstva. Proto existuje duševní paralelismus dokonce i se zvířaty.

Čistě psychologicky vzato jde o společné *instinkty představování (imaginace) a jednání*. Veškeré vědomé představy a činy se vyvinuly nad těmito nevědomými předobrazy a stále s nimi souvisí, zejména tam, kde vědomí ještě nedosáhlo dost vysokého stupně jasnosti, tzn. jestliže všechny jeho funkce ještě závisí více na pudu než na vědomé vůli, na afektu více než na racionálním úsudku. Tento stav zaručuje primitivní duševní zdraví, které se však ihned stává nepřizpůsobeností, jakmile okolnosti začnou vyžadovat vyšší morální výkon. Instinkty postačují právě jen přirozenosti, která celkově zůstává stejná. Člověk, který závisí více na nevědomí než na vědomé volbě, má tudíž sklon k vyslovenému psychickému konzervatismu. To je důvod, proč se primitiv ani během tisíciletí nemění a proč pocituje hrůzu před vším cizím a mimořádným. Mohlo by vést k nepřizpůsobenosti, a tím ho uvést do největšího duševního nebezpečí, totiž do jakési neurózy. Vyšší a širší vědomí, které vzniká jedině asimilací cizích idejí, tíhne k autonomii, ke vzpouře proti starým bohům, kteří nejsou ničím jiným, než mocnými nevědomými vzory, jež až dosud udržovaly vědomí v závislosti.

Čím více vědomí (a tedy i vědomá vůle) sílí a osamostatňuje se, tím více je nevědomí zatlačováno do pozadí a tím snáze dochází k tomu, že se vznikající vědomí emancipuje od nevědomého vzoru, tím získá svobodu, zpřetrhá pouta pouhého instinktu a nakonec dospěje do stavu nezávislého na instinktech nebo jsoucího s instinkty v rozporu. Toto *vykořeněné vědomí*, které se již nemůže odvolat na autoritu původních vzorů, je sice prométeovsky svobodné, vykazuje však také bezbožnou pýchu, hybris. Je sice povzneseno nad věci, dokonce i nad člověka, ale také v nebezpečí pádu, ne snad pro každého, rozhodně však kolektivně, pro slabší jedince takové společnosti, kteří jsou potom rovněž prométeovsky nevědomím přikováni na Kavkaz. Moudrý Číňan by slovy I-tingu řekl, že když jang dosáhlo své největší síly, zrodila se v jeho nitru temná moc jin, neboť v poledne začíná noc, a jang se láme a mění na jin.“<sup>257)</sup>

Západní člověk emancipoval své vědomí natolik, že ztratilo kontakt se základem, ze kterého původně vzešlo. Například nikde nedošlo k takovému odtržení intelektu, vůle a morálky od *citovosti*, jako na Západě. Kde jinde byla dávana přednost ‚mravnosti za každou cenu‘ před moudrostí? <sup>258)</sup> Západní člověk se uchýlil k jednostranné preferenci vědomí, které se odpoutalo od nevědomých

257) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 45.

258) Srov Kantův kategorický imperativ.

kořenů a získalo tím prométeovskou svobodu. Jsa takto svobodné, vyrazilo zběsile kupředu a spálilo za sebou všechny mosty vedoucí zpět do hlubin základů v temném podzemí. Tato svoboda mu dala možnost bezstarostně zkoumat svět, na který svou optikou dokázalo zaostřit. Takto se západní vědomí ocitalo stále více a více na osamělém ostrově, kolem kterého nebylo nic než děsivé moře, za kterým jsou lvi.

Kdykoliv se pak západní racionalistická mysl, vyzbrojená mocí ‚dokonalé vědy‘, setkala s něčím, co působilo potíže při pokusu o jednoduché a jasné vysvětlení, uchýlila se prostě k ontologickému redukcionismu pod pláštíkem vědy, a prohlásila tak problematickou věc za neexistující, pavědeckou, nebo ji ostrouhala jako ‚nic než‘. Za hranicemi ostrova, jasně osvětleným kuželem racionality, není nic než lvi. A těmi se přeci vážný člověk nebude zabývat. Jsou to jen slova, kterým není potřeba přikládat žádný význam.

Tak tomu bylo například i v dějinách vědy o duši. Ještě Aristotelés o duši prohlásil, že *je svým způsobem vším*, čímž jí přiznal její svrchovanou důležitost. Ať už tento jeho výrok interpretuje kdo chce jak chce, duši přiznává zásadní roli.

Západ naproti tomu duši nebezpečně podcenil. Začneme však u Jungova pojetí motivu Krista. Píše, že Kristus se obtížil hříchem světa, avšak v důsledku jednostranného vývoje západního vědomí je Kristus a s ním i hřích projikován navenek, namísto dovnitř, do duše. Tím západní člověk uniká hlubší odpovědnosti.<sup>259)</sup>

„Jestliže se nejvyšší hodnota (Kristus) a největší bezcennost (hřích) nacházejí venku, je duše vyprázdněná: chybí jí to nejhlubší a nejvyšší. Východní postoj (zvláště indický) postupuje opačně: všechno nejvyšší a nejhlubší je v (transcendentálním) subjektu. S tím nesmírně narůstá význam ‚átmanu‘, bytostného Já (Selbst). U západního člověka ovšem hodnota bytostného Já klesá na nulu. Proto dochází na Západě ke všeobecnému podceňování duše. Kdo hovoří o skutečnosti duše, tomu je vytýkán ‚psychologismus‘. O psychologii se mluví tónem ‚jenom‘. Pojetí, podle kterého existují psychické faktory odpovídající božským postavám, se považuje za jejich znehodnocení.

(...) Odkud se bere taková znalost duše, že lze říci ‚jen‘ duševní? Tak totiž mluví a myslí západní člověk, jehož duše je zjevně ‚bezcenná‘. Kdyby na ní něco bylo, mluvilo by se o ní s úctou. (...) Není tomu tak ale nezbytně vždy a všude, nýbrž pouze tam, kde člověk do duše nic nevkládá a ‚celého Boha má venku‘. (Více Mistra Eckharta by někdy prospělo!)“<sup>260)</sup>

Jung tedy vysvětluje své bytostné Já příkladem indického átmanu, individuální duchovní podstaty člověka. Říká, že role duše se nesmí omezovat jen na biologismus. Pokud podstatné hodnoty projikujeme navenek, namísto do duše, pak nedoceňujeme její význam. Duše pak leží nepovšimnuta ladem a stagnuje. Vědomí si jí nevyšmává a veškeré konflikty s ní jsou projikovány jako konflikty vnější; takže nám pak uniká pravá podstata konfliktů, a to nejen duševních. Duše je dokonce natolik bezvýznamná, že o ní nesmýšlíme jako o schopné dobra a zla.<sup>261)</sup>

„Jestliže však už duše nespolupůsobí, náboženský život ustrne na vnějškovosti a bezduché formálnosti. Ať už si člověk představuje vztah mezi Bohem a duší jakkoli – jedno je jisté: duše nemůže být žádné ‚jen‘, má důstojnost bytosti, které je dáno, aby si byla vědoma vztahu k Božství. Třebaže je to jen vztah kapky k moři; ani moře by nebylo ničím bez množství kapek. Dogmaticky ustanovená nesmrtelnost duše [katolickou církví] ji povyšuje nad pomíjivost tělesného člověka a dělá z ní podílníka na nadpřirozené vlastnosti. (...)

259) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 16.

260) Tamtéž s. 16–7.

261) Srov. tamtéž s. 17.



**Jako oko slunci, tak odpovídá duše Bohu. Naše vědomí duši do sebe nepojímá, a proto je směšné, mluvíme-li o záležitostech duše blahosklonným či zlehčujícím tónem.**<sup>262)</sup>

Duše tedy nespolutpůsobí dobro a zlo, čímž se náboženský život dostává do vnějškovosti. Vzniká rozdíl mezi dogmatem a žitým náboženstvím a člověk nemůže naplnit své určení, neboť si svou nevědomostí zahradil cestu k vlastním kořenům, které jej vyživují. Jako kmen stromu potřebuje kořeny, aby vydal ovoce, tak i *vědomí potřebuje duši, aby vydalo své ovoce*. Bůh působí na člověka nejen skrze vnější svět na jeho smysly a vědomí, jak uznává například deismus, ale i skrze duši.<sup>263)</sup>

**„Bylo by rouháním tvrdit, že se Bůh může zjevit všude, jenom ne právě v lidské duši. Ano niternost vztahu mezi Bohem a duší vylučuje předem každé snižování významu duše.**<sup>264)</sup>

Jung píše, že duše v sobě musí mít nějakou možnost vztahu, to znamená nějakou obdobu ke jsoucnu Boha. Tuto obdobu nazývá *archetyp Boha*.

Slovo ‚archetyp‘ pochází z řeckého *typos* – úder, ražba, vtištění. Čili je předpokládáno něco, co vtiskuje. My nevíme, co způsobilo otisk v duši, stejně jako neznáme původ duše, ale víme že tento otisk dynamicky působí. A z tohoto působení můžeme analogicky usuzovat na vlastnosti toho, co tento otisk v duši způsobilo či vytvořilo.<sup>265)</sup>

**„Archetypy nevědomí jsou empiricky dokazatelnými obdobami náboženských dogmat. V hermeneutickém jazyku Otců vlastní církev bohatý podklad analogií s individuálními spontánními produkty, se kterými se setkává psychologie. (...) To, co nevědomí vyjadřuje, není žádnou libovůlí ani míněním, ale jde o dění nebo takovost jako u kteréhokoli přírodního jsoucna.**<sup>266)</sup>

Každý archetyp je schopen nekonečného vývoje a diferenciaci. Avšak ve vnějším náboženství zůstává tento duševní faktor nevědomý, protože jsou veškeré obsahy projikovány navenek – nevědomky a nepozorovaně; a veškerý nevědomý obsah je nahrazen pouhým projekčním obrazem, čímž je zbavován vlivu na vědomí a rovněž možnosti asimilovat vědomí. Člověku je tak znemožněno, aby podle své přirozenosti utvářel vědomí.<sup>267)</sup>

Takto můžeme znovu parafrázovat na začátku kapitoly zmiňovaný problém magnetismu z dokumentu *The Secret*, kdy *bez náležitého propojení vědomí a nevědomí vzniká jen další vrstva projekce*, která nemůže mít dlouhodobý vliv, nemůže přinést slibované ovoce, ani nemůže proniknout do hlubin člověka a změnit jej zevnitř. Externalizovaný západní člověk není schopen vědomě působit na nevědomé procesy, ke kterým patří i biologické instinkty. Může pouze potlačovat jejich působení, avšak nemůže nijak ovlivňovat samotný vznik jejich působení, ani je nemůže žádoucím způsobem sublimovat. Aby bylo možné vědomou vůlí působit na samotné nevědomé procesy, je potřeba napřed tuto vůli *propojit* s nevědomím. Avšak toto propojení vědomí s nevědomím nemůže být nahodilé, ale musí vycházet ze znalosti dané struktury nevědomí a z něj prosvítajících archetypů. Vědomí musí rezignovat na svou svrchovanost nejen v oblasti volby obrazů cíle, ale i metod k nim vedoucích. Aby byla spolupráce vědomí s nevědomím možná a plodná, musí se mu přizpůsobit.

Takto lze vystihnout i, dle mého názoru, největší slabinu křesťanství: Křesťanství vytýkalo judaismu skutkaření a svázanost tórou a tradicí. Žid není podle křesťanství před Bohem svobodný, naopak je svázan nekonečnými a nesmyslnými příkazy a zákazy. Avšak externalizovaný křesťanský člověk, který je ‚svobodný‘, zdivočí a cestu ke své duši si sám nenajde, protože neví jak. A pokud člověk nenajde cestu ke své duši, jak by pak mohl chtít hledat cestu k Bohu? Proto je nutné každý

262) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 17–8.

263) Srov. tamtéž s. 17–8.

264) Tamtéž s. 18.

265) Tamtéž s. 22.

266) Tamtéž s. 26.

267) Srov. tamtéž s. 18.

krok a aspekt života člověka regulovat a směřovat. Ne pro jeho omezování, ale pro jeho osvobodování. Vykořeněný člověk neví, kdo je a kam jde, proto je potřeba jej vést pevnou rukou, jako je potřeba pevnou rukou vést dítě při jeho výchově. Dítě bez pevného vedení zvlčí; avšak ne každé...

„Křesťanská kultura se ve strašlivé míře ukázala jako prázdná: je vnější politurou, ale vnitřní člověk zůstal nedotčený, a proto nezměněný. Stav duše neodpovídá tomu, čemu člověk navenek věří. (...) Příliš málo lidí zakusilo, že božská postava je nejnuitnějším vlastnictvím jejich duše. S Kristem se setkávali jen venku, ale nikdy jim nevyšel vstříc z jejich duše; proto v ní doposud panuje temné pohanství, které zčásti s již nepopíratelnou zřetelností, zčásti pod příliš průhledným pláštěm zaplavuje křesťanský kulturní svět.

(...) Dokud je náboženství jenom víra a vnější forma a náboženská funkce není zkušeností vlastní duše, do té doby se nic podstatného nestalo. Je nutno pochopit, že ono ‚velké mysterium‘ (mysterium magnum) je zde nejen samo o sobě (an sich), nýbrž že je založeno především v lidské duši. Kdo to neví ze zkušenosti, může být třeba největším učencem teologie, ale o náboženství nemá ani ponětí, a ještě méně o výchově lidí.“<sup>268)</sup>

A takto vykořeněný a zmatený západní člověk se vydá fušovat do východních nauk.

### † III.1.3. Východisko

Jung říká, že duše má přirozeně náboženskou funkci, neboť je okem, kterému je určeno vidět světlo. A proto je důležité převést do vědomí archetyp obrazu Boha, který je nějak v duši obsažen.<sup>269)</sup> Jung pečlivě rozlišuje archetyp Boha a Boha jako nadpřirozenou bytost a zaměřuje se na archetyp Boha, o kterém je psychologie povolána mluvit.

„... nejde o to dokázat existenci světla, ale o to, že jsou slepci, kteří nevědí, že by jejich oči mohly něco vidět.“<sup>270)</sup>

Je tedy potřeba změnit nejen předkládané obrazy cíle, ale i metody a postupy, které k nim mají člověka dovést. Je potřeba naučit lidi *umění vidět světlo, nikoliv vymýšlet nové projekce*. Jung píše, že lidé si neuvědomují, že existuje skrytá spojitost mezi uctívanými svěťci a jejich vlastní duší, kdy tyto obrazy světců ukazují na odpovídající obrazy ‚dřímající‘ v nevědomí. Aby si lidé tuto paralelu mohli uvědomit, je potřeba naučit je umění vidět, a ne jim předkládat nové a nové obrazy vnějších projekcí. Je třeba zaměřit pozornost na akt vidění, nikoliv na konstrukci nových náboženských pravd.<sup>271)</sup> Člověk v těchto věcech nemůže pochopit nic, co sám vnitřně nezakusil.

Existují určité psychické typy, které jsou analogické se známými náboženskými představami, čímž je dána možnost přístupu k těmto typovým obsahům, které pak lze „zakusit a poznat“ a které tvoří „empiricky postžitelnou základnu náboženské zkušenosti“. Jejich poznáním a zakoušením se prohlubuje pochopení vnitřních obrazů, což vytváří možnosti hlubších vhledů a hlubšího pochopení.<sup>272)</sup>

Člověk má možnost rozhodnout, zda a jaké náboženské vysvětlení těchto obrazů přijme, avšak toto rozhodnutí náleží vůli, nikoliv intelektu. Intelekt se má držet principů vědeckého vysvětlení a nepřekračovat možnosti jeho poznání. Pokud intelekt a jeho věda začne dobývat nebe, pak si podřezává větev, na které sedí.<sup>273)</sup> Jaké vysvětlení, tedy jaké náboženství, člověk přijme za své, je podle Junga druhořadé. Zásadní je, aby zvolený náboženský balíček pomáhal člověku od cesty

268) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 19–20.

269) Srov. tamtéž s. 20.

270) Tamtéž s. 21.

271) Srov. tamtéž s. 21–2.

272) Srov. tamtéž s. 22–3.

273) Srov. tamtéž s. 23.

vnější nevědomé projekce ke schopnosti *zakusit a poznat*. Což je jediná cesta, která může vést k uskutečnění cíle, který je svázán v bytostném Já.

Jung zdůrazňuje, že mnohost náboženských cest není lidstvu na škodu, naopak, „Bůh se vyjádřil v mnoha jazycích a projevil mnoha způsoby“. Namítli-li by křesťané, že si tato jednotlivá vyjádření těžce božské podstaty vzájemně protirečí, pak by jim mělo být namítnuto, zda 1 = 3 (trojjedinost), či zda matka může být pannou (neposkvrněné početí). Jung tím chce poukázat na skutečnost, že *všechny klíčové náboženské výpovědi obsahují logické rozpory*. Zrovna tak jako vědomí do sebe nemůže pojmout duši, intelekt do sebe nemůže pojmout paradoxní protikladnost skutečnosti. Jako vědomí může poznávat jen jednotlivé dílčí a konkrétní projevy duše, tak intelekt může poznávat jen jednotlivé konkrétní projevy skutečnosti.<sup>274)</sup>

„Paradoxie patří kupodivu k největším duchovním statkům; jednoznačnost je naproti tomu znakem slabosti. Proto náboženství, které své paradoxie ztratilo nebo umenšilo, vnitřně chudne; jejich zmnožení ale obohacuje, neboť jenom to paradoxní je schopno přibližně zachytit plnost života, kdežto jednoznačnost a to, co neobsahuje rozpor, je jednostranné, a proto nezpůsobí vyjádřit nepochopitelné.“<sup>275)</sup>

Jung píše, že dokud je zkušenostní paradoxie neproblematizována, zůstává neškodná. Avšak jakmile se ji někdo pokusí svým rozumem učinit předmětem rozumových úvah, nevyhnutelně skončí u ikonoklastického výsměchu a ukazování prstem na neužitečnost mystéria.<sup>276)</sup>

„Od francouzského osvícenství to šlo rychle z kopce; jakmile se rozumek, který nesnese žádný paradox, jednou probudil, žádné kázání jej už nepotlačí. *Vyustává pak nový úkol: totiž přivést tento ještě nevyvinutý rozum pozvolna na vyšší stupeň a zvětšit počet těch, kteří mohou šířit alespoň tušení o rozsahu paradoxní pravdy. Není-li to možné, lze duchovní přístup ke křesťanství oprávněně považovat za téměř ztracený. Pak již nikdo nechápe, co by se paradoxy dogmat mohlo mínit, a čím povrchnější se stává jejich pochopení, tím více člověk naráží na jejich iracionální podobu, až konečně jako kuriózní relikt naprosto zastarají. (...) Člověk nikdy tyto posvátné obrazy neprožil jako své vnitřní vlastnictví a tak si nikdy neuvědomil jejich příbuznost se svou vlastní duševní strukturou.“<sup>277)</sup>*

Zde Jung vyjadřuje jednu nesmírně důležitou myšlenku. Říká, že původní fenomén (o kterém jsme mluvili v předchozích kapitolách), který byl samozřejmou součástí zkušenosti lidí, kteří stáli u zrodu a formulace křesťanských dogmat, a vlastně byl i jejich přímou inspirací, která byla fixována do rozumem zachytitelných kategorií, se v dnešní době vytratil. Ať už k tomu došlo jakkoliv, třebaš jeho zakrytím rozumovou vrstvou vědomí, to není důležité. Důležité je, že *cesta zpět není možná*. Modernímu člověku není možné, a už vůbec ne správné, odebrat jeho rozum a vrátit jej zpět na úroveň primitiva, který zkušenost neproblematizuje, a proto nevytváří hráz, která by bránila kontaktu vědomí s jeho spodním nevědomým proudem. Moderního člověka je potřeba *vést vpřed*. *Je potřeba rozšířit jeho rozum natolik, aby se vymanil z ubohé povrchní škatulkovitosti, a aby takto povýšen mohl lépe nablížit co největší celek skutečnosti, která je pro něj však jako celek paradoxní.*<sup>278)</sup> To, co má Jung na mysli, se v esoterismu Západu nazývá chymická svatba. Je to proces, kdy cíleným a koordinovaným působením na celek člověka, tedy vzděláváním na intelektuální úrovni a promyšleným vedením na nevědomé úrovni, dochází ke sjednocení všech složek osobnosti, jejich integraci a k duchovnímu osvícení, jehož samozřejmou součástí je rozumová reflexe zakoušených a poznávaných obsahů skrytých v nehlubších vrstvách bytosti. Správné zvládnutí těchto věcí<sup>279)</sup>

274) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 24.

275) Tamtéž s. 24.

276) Srov. tamtéž s. 25.

277) Srov. tamtéž s. 25.

278) Srov. tamtéž s. 25–6.

279) Sedm svobodných věd a umění: gramatika, dialektika, rétorika, aritmetika, geometrie, hudba a astronomie.

je předpokladem k porozumění *nadsmyslové povahy viditelného světa*. Koneckonců, toto je i smysl Jungova *Sedmera naučení zemřelým*, kde je *podstata člověka nalezena správným poučením o podstatě věcí, správně orientovaným úsilím a přivedením myšlení pod kontrolu*. Ve své veřejné publikaci (*Výbor z díla V.*) tuto myšlenku naznačuje jen nesměle a nepřímou, neboť věděl, že by nebyla jeho současníky přijata.

### ‡ III.1.3.1. Bytostné Já jako nejobecnější a nejpřesnější popis

Když už jsme si vysvětlili podstatu archetypu jako otisku (*typos*), můžeme se, obohaceni novými souvislostmi vztahu vědomí a nevědomí, ještě jednou vrátit k podstatě Jungova bytostného Já.

Jung probírá způsob formulace obrazu cíle – totiž rozdíl mezi formulací náboženskou a psychologickou. Jsou-li projevy nevědomí formulovány ve vztahu ke Kristu, pak jsou formulovány poněkud jednoznačněji ve srovnání s formulací ryze psychologickou, která je více obecná a nezátížená křesťanským slovníkem a optikou. Takto psychologicky formulovaný „psychický archetyp je sám sebou, a proto může být vykládán podle času, místa a příslušného prostředí“.<sup>280)</sup>

„Na Západě dogmatický obraz Krista, na Východě je to átman, puruša, hiranjagarbha, Budha atd. Náboženské stanovisko posouvá důraz pochopitelně na *formující razidlo*, psychologie jako věda na *typos*, který jediný může pochopit, na otisk. Náboženské stanovisko pojímá typ jako působení razidla; stanovisko vědy je naproti tomu takové, že chápe typ jako symbol jí neznámého a nepoznatelného obsahu. Protože však je typ neurčitější a mnohostrannější než právě platný náboženský předpoklad, je psychologie svým empirickým materiálem nucena vyjádřit typ termínem, který není vázán na čas, místo a dané prostředí. (...) Je zcela nemyslitelné, že by mohla existovat *určitá* postava, která by vyjadřovala *archetypickou* neurčitost. Cítil jsem se tak vyzván k tomu, abych odpovídající archetyp nazval *bytostné Já*. Tento pojem je na jedné straně dostatečně určitý, aby vylíčil úhrn lidské celosti, na druhé straně je dostatečně neurčitý, aby vyjádřil nepopsatelnost a neurčitelnost této celosti. Tyto paradoxní vlastnosti pojmu odpovídají skutečnosti, že celost zčásti sestává z vědomého a z části nevědomého člověka. Hranice a vymezení nevědomí však nelze stanovit. Ve vědeckém jazyku tedy ‚bytostné Já‘ neukazuje ani na Krista ani na Budhu, nýbrž na souhrn všech odpovídajících postav, a každá z těchto postav je symbolem *bytostného Já*. Tento způsob vyjadřování je nezbytnou součástí myšlení vědecké psychologie a v žádném případě neznamena nějakou transcendentní předpojatost.“<sup>281)</sup>

Psychologie a teologie uvažují o bytostném Já ve vzájemně *opačném* působení. Teologie jej chápe jako ‚alegorii‘ Krista, tedy Kristus je dán a bytostné Já je jen jeho popisem; zatímco podle psychologie ukazují náboženské postavy na bytostné Já, neboli bytostné Já je základem, ze kterého vychází symbolika náboženských postav. Avšak jmenovitě symboly Krista a Buddha jsou pro psychologii nejdůležitější symbolická vyjádření bytostného Já, neboť jsou nejrozvinutější a nejdiferencovanější.

„Bytostné Já je nejen neurčité, nýbrž paradoxně obsahuje i charakter určitosti, dokonce jedinečnosti. To je patrně jeden z důvodů, proč právě ta náboženství jako křesťanství, buddhismus a islám, která mají za zakladatele historické osobnosti, se stala náboženstvími světovými. Zahrnutí jedinečné lidské osobnosti (a zvláště ve spojení s neurčitelnou božskou povahou) odpovídá právě onomu zcela individuálnímu aspektu bytostného Já, které spojuje jedinečné s věčným a jednotlivé s nejobecnějším. *Bytostné Já je spojením*

280) Srov. JUNG C. G. *Výbor z díla V.* s. 26.

281) Tamtéž s. 27–8.

protikladů *par excellence*. (...) Bytostné Já je ale absolutní paradoxie, neboť v každém ohledu představuje tezi i antitezi a zároveň syntézu.“<sup>282)283)</sup>

„Archetyp přiblížený vědomí průzkumem nevědomí proto konfrontuje individuum s propastnou protikladností lidské přirozenosti, čímž se mu umožňuje zcela bezprostřední zkušenost světla a temnoty, Krista a ďábla. (...)“

Bez zážitku protikladnosti neexistuje žádná zkušenost celosti, a tím žádný přístup k svatým postavám.“<sup>284)</sup>

### ‡ III.1.3.2. Únik před zdrcující protikladností

Paradoxie je neoddiskutovatelnou součástí jakékoliv hlubší zkušenosti. Avšak jednostranně vyhocené vědomí, které si zvyklo na plochý, jednostranný a bezrozporný pohled na skutečnost, což zahrnuje i tíhnutí k jednoznačnému, a jednoznačné zakoušení vnitřních zkušeností, nemůže konfrontaci s těmito z hlubin vyvěrajícími skutečnostmi ustát bez potíží. Pro tíhnutí k jednoznačnému je pro člověka největším utrpením zakoušet současně protikladné pocity, například obdiv a pohrdání vůči rodičům. Člověk konflikt buď přeroste, nebo jeden z pocitů vytěsňuje.

Proto křesťanství zdůrazňuje nejen pozitivní hodnoty ztělesněné v osobě Krista, ale i jeho opak, *hřích*, a aby zdůraznilo jeho přítomnost *uvnitř* člověka, učinilo *hřích dědičným*, tedy je to něco, co je nám bytostně vlastní. Tím se pokusilo alespoň vnějškově otevřít před člověkem propast protikladnosti světa. Potíž je však v tom, že „jistou měrou probuzený rozum“ těmto historikům už nevěří a navíc je považuje za absurdní. Proto už ani není schopen takovou protikladnost snášet a uniká před ní, jak může. Jung píše, že tyto snahy církve už nevedou lidi ani tak do království nebeského, jako spíše do lékařské ordinace.<sup>285)</sup>

V bytostném Já jsou si „dobro a zlo blíže, než jednovaječná dvojčata“, proto bylo nutné učinit nějaké ústupky tomuto tvrdému katolickému štěpení světa na dobro a zlo. Výsledkem byl, krom jiného, i problematický morální probabilismus. Jung píše, že duše je přirozeně křesťanská, proto musí být ukřižována spolu s Kristem jako důsledek nevyhnutelné protikladnosti. To znamená dočasně zaniknout morálním utrpením. Toto absolutní podrobení se devastující zkušenosti neodporováním protikladnosti je však pro člověka možné jen na omezenou dobu, po zbytek života si musí najít způsob, jak mezi protiklady dobra a zla bezpečně kličkovat. A v tomto čase se hodí například onen morální probabilismus.<sup>286)</sup>

Další možností úniku pro západního člověka s již rozvinutým vědomím, kvůli kterému nemůže přijmout křesťanské učení o protikladnosti (skrytém v protikladnosti Kristus–hřích), protože už mu nemůže uvěřit pro ztrátu původního fenoménu, před zdrcujícím tlakem protikladnosti, jsou *jiná náboženství*, neboli jiné formy vnější projekce. Například buddhismus. Západní člověk nerozumí původnímu významu buddhistických pojmů, a tak si je vykládá po svém, a jak se mu to v jeho

282) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 29.

283) Zastavme se u spojení jedinečnosti s obecností. Lidské vědomí se v průběhu dějin vyvíjí od kolektivity k individualitě. Tento proces je v dějinách naprosto jasně patrný. Proto je židovský starozákonní Bůh představován jako osobnost prostřednictvím proroka. Každý jednotlivý věřící si má vytvořit vztah k absolutnímu obecnému Bohu, který je současně i jednoznačnou individualitou. Proto se starozákonní Bůh představuje jako Bůh praotců, který vyvedl lid izraelský z otroctví... Proto, aby představoval jak individualitu, tak obecnost zároveň. Postava proroka byla tehdy podružná jakožto zprostředkovatelská. Teprve později se postavy proroků začaly transformovat do podoby individualit, které plnily v nově formovaném individualizovanějším vědomí roli křesťanského Krista. Proto také původní védský pantheon třiatřiceti božstev postupně vykrytalizoval do neurčitého obecného podkladu (brahman) a konkrétních božstev, které jsou individualizovanými vyjádřeními této obecnosti, a které se i zrodily do pozemského světa ve formě lidské bytosti.

284) JUNG C. G. *Výbor z díla V...* s. 30.

285) Srov. tamtéž s. 30.

286) Srov. tamtéž s. 31.

situaci hodí. Nirvána, neboli blažený stav vysvobození od utrpení, je předmětem cílené činnosti, která je volně regulovatelná („meditace“) a její dosažení je zcela v moci vědomí a vůle; utrpení jako celek je důsledkem karmy, což si většina vykládá jako nevyhnutelnost následků tlaku okolí, ke kterému on sám občas, tu a tam, nějak nešťastně přispěje. Všechno, co není zahrnuto pod křídla regulovaného vědomí, je vytěšňováno „na druhou stranu“ jako karma. Takto si člověk neuvědomí, že na pozadí vědomí skrytě pracuje celá mašinerie procesů, které neustále buší na dveře vědomí, a tak veškeré rozpoznané vlivy na vědomí exteriorizuje, namísto jejich přijetí jako ryze vlastních vnitřních a často ne moc líbivých. Takže to, co způsobilo nemožnost správné aplikace křesťanských pouček, působí i nadále při přejímání jakéhokoliv jiného náboženství.

Jeden viditelný rozdíl mezi křesťanstvím a východními směry tu však je. Křesťanství nemá tolik rozvinuté to, to je na Východě nazýváno „meditace“. Křesťanství, jehož vývoj nevyhnutelně kopíroval vývoj západního vědomí, meditaci nikdy příliš neprotěžovalo, neboť tato metoda nemohla mít valnou naději na masový úspěch. Namísto toho se křesťanství soustředilo na regulaci *morálky*, jakožto iracionálního zdroje regulace emancipovaného vědomí. Cesta regulace morálky není tak efektivní jako cesta meditace<sup>287)</sup>, avšak je to cesta bezpečnější; a snad i jediné možná pro západní masu emancipovaného vědomí, které ztratilo kontakt s živým zdrojem vlastního bytí, a proto se upíná k naději v podobě konzumu a „pokroku“, které mají odvést pozornost od neuspokojivého „tady a teď“. Pokud se takovýto člověk vydá na cestu východní meditace, začne být konfrontován s „děsivým podzemím vlastního bytí“ a, nepoučen o něm, neví, co si s touto dimenzí sebe sama počít. Počáteční nadšení z toho, jak to jde a jak to nese výsledky, upadá tváří v tvář nastavenému zrcadlu. Takový člověk buďto zaměří svou pozornost na *jiné* náboženství, nebo rezignuje na „duchovno“ zcela a svou energii přeměruje na budování kariéry, zakoření u adrenalinových aktivit et cetera.

Jen nemnozí mají dostatečnou kapacitu, a i notnou dávku štěstí, aby mohli do otevřených dveří nahlédnout a pak jimi projít.

Pro východního (v očích Západu polyteistického) člověka však meditace nepředstavuje takové nebezpečí jako pro západního, neboť u něj nedošlo k takové hegemonizaci vědomí, a proto nemá problém pronikající dynamické obsahy projikovat do externích božstev. Tato projekce zajistí snazší identifikaci s nevědomým obsahem a tak i jeho asimilaci. A i kdyby ne asimilaci totální, která vede ke splacení všech dluhů a následně k vysvobození, tak alespoň asimilaci takovou, která zabrání vzniku konfliktů a neuróz.

### ‡ III.1.3.3. Metoda

Specifickým druhem úniku západního vědomí před nesnesitelnou tíží paradoxie je únik k *metodě* jako samospásné metodě, jak jednou provždy a definitivně rozluštit *správnou* skutečnost od *nesprávné*. Proto západní věda absolutizovala metodu. Správná metoda je univerzálním lékem. Každá skutečnost, je-li uchopena správnou metodou, vydá své plody a stane se jasnou, jednoznačnou. Metoda je univerzální a opakovatelná. Je nadindividuální a má být tím, co překračuje jednotlivé lidské bytosti v jejich snaze o proniknutí k tajemství. Ovšem na Východě vždy záleželo více na vykonavateli a nositeli metody, než na metodě samotné.

„Jeden ze starých zasvěcenců řekl: *Jestliže zvrácený člověk používá správných prostředků, pak správný prostředek působí zvráceně.* Tento žel až příliš pravdivý výrok čínské moudrosti stojí v nejpříkrším protikladu k naší víře ve „správné“ metody, nezávislé na člověku, který je používá. Ve skutečnosti v těchto věcech závisí všechno na člověku a málo nebo nic na metodě. Metoda znamená přece jen cestu a směr, kterým se člověk dá, přičemž způsob jeho jednání je věrným projevem jeho povahy. Jestliže však

287) Dlužno říci, že v křesťanství byl vždy přítomen proud mystiků, kteří šli cestou meditace. Dodnes je živých a aktivních mnoho kontemplačních řádů, jako kartuziáni, premonstráti a jiní.

tomu tak není, pak metoda není ničím více než uměle naučenou pózou bez kořene a mízy. Slouží ilegálnímu účelu, sebeklamu, je prostředkem, jak nepoznat sama sebe a ujit snad nemilosrdné zákonitosti vlastní bytosti.“<sup>288)</sup>

## III.2. Shrnutí

Prozkoumali jsme Jungovo pojetí člověka jakožto ohniska, které pojí mikrokosmos s makrokosmem. Tato lidská pozice je velice specifická v tom, že dává člověku, kterého bychom mohli přirovnat k minci, možnost se rozhodnout, zdali se ztotožní s pannou nebo orlem, nebo zdali přijme svou roli jakožto mince, která má dvě strany.

Ukázalo se rovněž, že východní a západní pojetí vztahu dvou stran této mince je v zásadě protikladné. Jedni staví pannu nad orla, druzí obráceně.

Někdo by mohl namítnout, že vědomí, na kterém je založena západní civilizace, se vyvinulo jako nová vrstva člověka nad nevědomím (duchovní evolucionismus); a že se tato nová, vědomá, vrstva v průběhu dějin západní civilizace stále více a více odděluje od svého základu. Tudíž se nejedná o dva póly jedné mince, ale o specifickou hierarchickou strukturu. To je jistě také oprávněný názor. My si však musíme uvědomit, že vědomí bylo od samého počátku samotnou podstatou člověka spolu s nevědomím. Jen samotná povaha a z ní vyplývající jeho vztah k nevědomí se vyvíjí. Člověk začal být člověkem v okamžiku, kdy nabyl své lidské vědomí. Některé národy pak daly přednost jistě vyváženosti tohoto vědomí vůči nevědomí<sup>289)</sup>, zatímco jiné upřednostnily tu či onu složku. Pro představu si zkusme vytvořit zkratkovitě účelovou osu nevědomí – vědomí: ‚primitivní‘ národy – Východ – Západ.

Na Západě došlo k tomu, že bylo vědomí příliš vytrženo z jeho kořenů, což vedlo k jeho nebyvalému rozvoji, který nemá ve známé historii obdoby. Tento rozvoj není možné vzít zpět. Nebylo by to ani správné. Západního člověka je namísto toho potřeba *nově* propojit s jeho nevědomým základem, a tím dosáhnout kýžené rovnováhy. Tomu, co člověk vybudoval je nutno dát *nový* smysl návratem ke kořenům. Ale ne tak, že se západní člověk vzdá sebe sama, nebo se popře, ale tak, že to, čím je, přijme a začne se sebou pracovat z jemu vlastní pozice. Tak sám sebe obohatí o propojení se svým zdrojem, což mu přinese kýženou vyváženost, která je zdrojem smysluplného bytí. Nezapomeňme, že nevědomí je mnohem bohatší a dynamičtější, než si my umíme představit, proto by bylo naivní se domnívat, že vědomí západního člověka nějak přerostlo jeho nevědomí – až za jakýsi bod návratu bez naděje či možnosti vzájemného znovu-propojení.

Navíc, bez ohledu na to, jak může být vědomí člověka emancipované a ‚nezávislé‘, je to v konečném důsledku jen několik málo základních, veskrze citově-pudových, determinant, které jej určují. Toto emancipované vědomí je jen natolik vzdálené ‚své‘ realitě, že už ani těchto několik impulsů nerozeznává správně...

Jisté je to, že jak esoterismus západní, tak i esoterismus východní znají cestu, která vede člověka k uvědomění, prožití a uskutečnění toho, že je mincí, a ne jen jednou její stranou. Tato cesta však není snadná a dosažení jejích plodů není v moci každého.<sup>290)</sup> Je důležité si uvědomit, že pro koho je dominantní panna, která zcela vyplňuje jeho život, pro toho je vhodné hledět na orla optikou panny. Tak je mu protipól jeho bytí předkládán srozumitelně a jasně. Rovněž i jeho metoda musí být metodou panny. *Člověk si musí vyjasnit svou pozici*, zcela se s ní smířit a ztotožnit; a pak se z ní

288) JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu...* s. 43.

289) Rozvinutému západnímu vědomí to připadá jako zaostalost.

290) Můžeme dovést koně k vodě, ale nemůžeme ho přinutit se napít.

vydat na cestu. To je jediné bezpečný základ, který dává největší naději na úspěch dosažení cíle, *reintegrace*.

### ‡ III.2.1. Aristotelská anabáze

Připomeňme si rovněž, že pro většinu velkých myslitelů a duchovních tradic bylo nedílnou součástí, aristotelsky řečeno, *zdařilého života* něco, co by se dalo souhrnně označit jako *blaženost* (možná až na džinisty a trapisty). Tato blaženost bývá chápána jako blaženost vyššího, nadpозemského řádu. Jednou z příčin je jistě to, že se zdá, že vyvstává spontánně bez pozorovaných empirických příčin. A nejvyšší formu této blaženosti nazval Aristotelés *theória* – *přímé rozumové nazírání podstat*<sup>291</sup>.

Ale jakých podstat? Nezaplétejme se teď do detailů a řekněme pouze, že jednou z těch podstat je jistě i *lidská podstata* ve smyslu Aristotelském<sup>292</sup>). Blaženost je tedy spojena s přímým nazíráním podstat, a to nikoliv myšlenkovým, ale jiným způsobem – na úrovni podstat. Nebyl to právě Aristotelés, kdo postuloval, že při vnímání musí vždy vnímající (orgán) nějak odpovídat vnímanému co do podstaty? Čím pak tedy člověk vnímá úroveň podstat při *theórii*? Aristotelés by asi řekl, že rozumem. Ale je Aristotelův rozum tentýž rozum jako rozum osvícenský a moderní ve smyslu víceméně intelektu a vědomí? A dále, říci, že člověk může nazírat podstaty všeho, ale sám žádnou nemá, je hloupé, takto by to Aristotelés asi nemyslel.

Člověk má tedy, v aristotelském smyslu, dispozici ze své vlastní podstaty nazírat podstaty *přímo*. (Musí pro to však něco učinit. A toto učinění je v různých filosofických systémech popsáno různě.) Jak by však mohl nazírat podstaty svou vlastní podstatou, pokud by stál čistě na stanovisku vědomí? Už jsme si dříve vysvětlili, že vědomí do sebe nikdy nemůže zcela pojmout nevědomí, to není v jeho silách, ba je to snad i v rozporu s jeho podstatou. Jak tedy člověk může dosáhnout stavu, že bude ze své vlastní podstaty přímo nazírat skutečnost na úrovni podstat?

Tedy už i Aristotelés nabádal, být ne tak přímo, k tomu, že stanovisko vědomí nevyčerpává celého člověka a jeho možnosti uskutečňovat *zdařilý život*.

A teď si položíme otázku: Je současný západní člověk šťastný? Nebo má pocit, že mu něco chybí? Není nějak své vlastní podstatě a tím i svému určení nějak *odcizen*? Čím více se bude odpověď blížit k ‚Člověk není šťastný a má pocit, že mu něco chybí.‘, tím více dává předchozí úvaha smysl.

291) Srov. ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Kniha desátá... s. 249–75.

292) V antropologickém smyslu, kdy se navíc předpokládá účelové uspořádání světa.



## IV. – ZÁVĚR

### † IV.1. Ohlédnutí vzad – resumé

Původní otázka po možnosti svobodného rozhodnutí, která nás přivedla k tomu, že pro udržitelnou obhajobu svobody je nezbytné postulovat *nějaké* transcendentno, nás dovedla k nutnosti ono *nějaké* transcendentno prozkoumat: Je tu něco, co přesahuje hranice našeho každodenního zakoušení světa, ale přesto je to záležitost objektivní, tedy univerzálně přítomná bez ohledu na to, zda jí člověk věří, či nikoliv? Toto zkoumání bylo předmětem této práce.

Hledali jsme *nějaké* transcendentno, které je nepodmíněné a univerzální, tedy i kulturně nepodmíněné.<sup>293)</sup> Proto jsme v první části zkoumali rozdíly Východu a Západu, abychom si mohli udělat ucelenější obraz toho, co je univerzální a co je jen dílčím vyjádřením nějakého celku v podobě společné esence obou. Abychom si vymezili oblast a metodu zkoumání, zaměřili jsme se zejména na možné příčiny proč mohou západní lidé chtít hledat náboženství na Východě. Toto vymezení nás vedlo k pozorování toho, co lidem Západu chybí, a proto to hledají jinde.

Zjistili jsme rovněž, že pokud si nejsme vědomi toho, že pravdu o sobě nemůžeme naším vědomím nikdy uchopit jako celek, nýbrž vždy jen její aspekt, pak nám hrozí, že tento dílčí aspekt pravdy zaměníme za pravdu celou. My svět o sobě jako celek svým uchopením vždy nějak redujeme a vybíráme si z něj jen nějaký dílčí aspekt, který je předmětem naší pozornosti. Sekulární Západ bohužel na tuto skutečnost zapomněl, a tak se ztratil v nesmyslném hledání *jakékoliv* pravdy jakožto pravdy absolutní; aby nakonec v éře postmodernismu dospěl k relativizaci všech ‚pravd‘. Toto marné hledání ‚univerzální‘ pravdy samo o sobě je určitým vodítkem, které naznačuje, že nepoznatelná pravda o sobě nejen existuje, ale že k sobě člověka nějak přitahuje jako magnet, byť sebevíce skrytý. Jakási univerzalita jsoucího je tedy nejen hypotéza, ale oprávněná hypotéza. Ovšem není-li možné ji uchopit, a přesto k ní tíhnout, pak tu musí být něco, co nás k ní směřuje. Něco vnějšího, nebo vnitřního.

Ve druhé části jsme se proto zaměřili na *analýzu hledajícího samotného*. Z pozice člověka jsme prozkoumali napřed to, co je mu vnější, tedy *objekt*. Pak jsme přešli ke zkoumání vnitřního člověka, tedy *subjektu* abychom zjistili, že subjekt a objekt jsou jako dvě strany jedné mince. Je mezi nimi nějaké propojení, nějaký vztah. A právě povaha tohoto vztahu je klíčem k pochopení subjekt–objektového světa lidské zkušenosti. Tento vztah musí být klíčem k onomu neuchopitelnému univerzálnímu, které tolik hledáme, a přesto opět a opět nenalzáme. Došli jsme k tomu, že určitou světovou konstantou je *vztah*. Vztah je všude a je vším, ale nic není vztahem.

Abychom mohli lépe nahlédnout *povahu vztahového rámce*, vydali jsme se třemi zásadními oklikami. První oklika nás zavedla k možnosti něčeho skrytého v nás, co je doménou nikoliv vztahu horizontálního, tedy všednodenní protikladnosti, nýbrž *vztahu vertikálního*. Vztahu všednodenního k mimořádnému, posvátnému, univerzálnímu, přesažnému – transcendentnímu. Toto skryté jsme pak odhalili jako transcendentální subjekt, jakýsi relikv našeho širšího já, které jsme skryli pod pláštíkem úzkoprsé jednostrannosti, která však byla i součástí nutné specializace předmětné činnosti

293) A dospěli jsme víceméně k tomu, že nejplnějším vyjádřením tohoto *nějakého* transcendentna je pro nás mentálně Jungovo kolektivní nevědomí. Univerzální transcendentno je svět kolektivního nevědomí, systém archetypů.

v rámci přežití. Tento vztah transcendentního a empirického v nás je motorem našeho *syntetického vědomí*, které nás tlačí ke hledání vyššího celku skutečnosti, než který momentálně rozlišujeme.

Druhá oklika spočívala v hledání *původního fenoménu*. Tedy toho, co je nějak bytostně vázáno nejen na zkušenost všednodenní, empirickou, ale i na zkušenost přesažnou, transcendentní. Zjistili jsme, že tato zkušenost transcendentního je nedílnou součástí dějin lidstva, ale v rámci určitého vývoje je stále vzácnější. Jako kdyby kanál kterým proudí do zkušenosti slábl, nebo je nějak stále více a více zakrýván.

Třetí oklika nás zavedla ke zkoumání specifík *reduktivního uchopování skutečnosti naším vědomím*. Tento fenomenologický výzkum nás dovedl k tomu, že lidské vědomí nemůže nikdy obsáhnout skutečnost jako celek. Jeho specifíkem je, že se zaměřuje na dílčí aspekty celku a tak se postupně specializuje v rámci zvykové setrvačnosti. Tato skutečnost stojí za rozličnými kulturními ohnisky, které jsou ve své rozmanitosti nekonečnou variací na jedno společné téma – lidství. A právě to je jednou z neoddiskutovatelných vlastností člověka: tendence ke specializujícímu redukcionismu; *analytické vědomí*.

Povaha vztahovosti, která k sobě váže protiklady, nás dovedla k *paradoxu*. Zkušenost je tím paradoxnější, čím větší část celku do ní zahrneme. Povaha našeho empirického vědomí nás vede k oddělování paradoxů. To znamená, že celistvost, která v nás vyvolává pnutí nesmiřitelných protiv, uměle rozdělujeme na oddělené části, které, jsa již dostatečně atomizovány, již tuto nepříjemnou tíži polaritavy nevyvolávají. Nevyhnutelným důsledkem tohoto přístupu je, že zapomínáme, že jsme si svět takto rozdělili uměle, a pak není nesnadné zapomenout, že ty jednotliviny, kterými se zabýváme jsou ve skutečnosti jen části celku, nikoliv celek sám. Snadno pak jedné jednotlivině přisuzujeme větší význam a pozornost, než si zaslouží, a to za cenu opomíjení jednotlivin ostatních. V okamžiku, kdy je takto atomizované vědomí nějakou silou konfrontováno s celistvější skutečností, než na kterou je zvyklé, jeví se tato skutečnost jako paradoxní, strašlivá, numinózní, neskutečná; a jako taková je zdrojem konfliktu.<sup>294)</sup>

Ve třetí kapitole jsme se, inspirováni Jungem, zabývali možným rozvržením univerzálního a individuálního aspektu člověka. Zjistili jsme, že člověk jako takový není nahodilá snůška jednotlivostí, ale *zacílený proces*. Veškeré psychické procesy člověka krouží kolem jakéhosi tajemného středu a jsou k němu zacíleny, tento střed Jung nazval bytostné Já. Toto bytostné Já není nějaká latentní dispozice, ani není závislé na lidské libovůli, ani není kulturně podmíněné.

Je univerzální, dynamické a skryté. *Univerzální* ve smyslu lidsky univerzální. Ono je tím, co tvoří lidství člověka. Toto lidství je v různých kulturách a náboženstvích ztělesňováno různým symbolem. Nejpracovanější a nejdiferencovanější symboly jsou podle Junga Kristus a Buddha. *Dynamické* ve smyslu aktivní: člověk není absolutní sebetvůrce, ale člověkem prochází skryté síly, které jej strukturují; člověk je jakousi branou, kterou tyto síly procházejí. Lidské přispění spočívá v tom, že může rozhodnout, jak se k této skutečnosti postaví. Zda bude tuto skutečnost ignorovat a bude si hrát na boha ve svém vlastnoručně zbudovaném hnízdečku, nebo zda tuto skutečnost přijme a dá tak zarážet svému pravému lidství. Člověk nemá na vybranou – on je konkrétním projevem zápasu této univerzality o existenci prostřednictvím individualizace. Obecné nemůže být bez jednotlivin, stejně jako slepice nemůže být bez vejce. Člověk je tím ohniskem vztahu obecného a individuálního; je tím ohniskem vztahu všeho protikladného. Proto je jeho určitá izolovanost od univerzality nezbytná. Jen tak může naplňovat svou lidskost, tedy být vztahem velkého a malého. Nemůžeme tedy říci, že izolovanost a jednostranná vyhrocenost lidského vědomí je negativní stav, který má být překonán. Tak bychom pouze přesunuli svůj zájem z jednoho pólu celku na druhý. Podstata člověka je uskutečněna tím, že si tuto svou roli uvědomí, naplno ji prožije a uskuteční.

294) To je rovněž příčinou, proč lze numinózní, resp způsob jeho zakoušení, typologizovat. Numinózní postupuje do vědomí skrze specifický filtr, který je dán aktuální konstelací atomizovaného vědomí. Tato momentální konfigurace vědomí pak propustí numinózní v té či oné podobě.

Toto uskutečnění cíle člověka, který je vyjadřován například postavou Krista, ovšem nespočívá v nějakém promyšlení. Uskutečnění musí proběhnout na úrovni *podstaty* člověka, nikoliv na úrovni jeho povrchového vědomí, myšlení. Aby k tomu mohlo dojít, musí se vědomí seznamovat se svým temným, *skrytým* dvojčetem; a tímto seznamováním jej do sebe absorbovat. Ovšem ne tak, že vědomí nahlédnutý aspekt nevědomí přizpůsobí svým potřebám a představám, ale obráceně: sebe sama sladí s povahou tohoto temného dvojčete, které je univerzalitou uskutečňovanou v individuálním bytostném Já. To je proces individuace a jeho završení, *reintegrace*, je naplněním poslání člověka.

## † IV.2. Klíčová odpověď: Různé cesty k témuž cíli pro různé lidi

Bohužel, ani zdaleka se nám nepodařilo předložit a prozkoumat všechna témata, která se naší věci dotýkají. Zjistili jsme však, že východní a západní cesty k hledání transcendentna vedou víceméně k jednomu cíli: k reintegraci. Obraz tohoto cíle je v kulturách vyjadřován nejrůznějšími symboly: Adamem, Mojžíšem, Davidem, Buddhou, Kristem, Mohamedem atd. Každý symbol vždy vyjadřuje jen dílčí aspekty tohoto cíle, neboli celku. Vznik a vývoj těchto symbolů není náhodný, ale je vždy nějak svázán se specifickým vývojem dané kultury. Strážcem tohoto symbolu bývá zpravidla náboženství: formalizovaná nauka moudrých, kterým často byly dány ‚instrukce shora‘, z tajemných hlubin bytí.

Každá kultura je jinak nakonfigurována a tato konfigurace se odráží i v konfiguraci a struktuře vědomí jednotlivců v kultuře žijících. Každý symbol je tedy specificky utvářen jazykem jemu vlastní kultury a pro její obyvatele je tak nejsnáze pochopitelný. Co mají tyto symboly společné je to, že je jim připisován nadpozemský původ; to znamená, že nejsou čistě z tohoto světa, ale přesto nějak v tomto světě působí. Tak tento symbol funguje jako specifický lék na konkrétní nemoc, která se projevuje prahnutím po nadpozemském. Každá kultura stůně trochu jinak; s na každou nemoc je vhodný jiný lék.

Pokud si člověk uvědomuje, že tyto náboženské symboly a s nimi svázané metody k jejich uskutečnění, jsou jen dílčími a omezenými výpověďmi konkrétních kultur o transcendentním celku, a má dostatečnou vnitřní kapacitu k naplňování jejich esence, pak mu může být jedno, kterou cestou se vydá, protože všechny vedou stejným směrem.

Pokud však na tuto skutečnost zapomene, a drží se náboženství, které je vlastní jeho kultuře, nehrozí mu až takové nebezpečí, jako když se rozhodne jít cestou náboženství jiného. Proč? Protože mu hrozí, že na svou nemoc použije nesprávný lék. Namísto sledování skutečného cíle, ke kterému všechny cesty směřují, se upne na nějaký vlastní cíl, který mylně ztotožní s cílem univerzálním.

Výše jsme již uvedli, že člověk není svrchovaný sebetvůrce, nýbrž je ohniskem sil, které jím procházejí. Ne všechny cesty vedou k *cíli*, protože tento cíl není zcela libovolný, nezávisí na libovůli člověka. Nábožensky řečeno: Člověk musí sjednotit svou vůli s Velkou Vůlí.

Otázku, která vedla k napsání tohoto spisu, tedy zda máme pro postulování *nějakého* transcendentna dostatečně dobrý důvod, bychom tedy zodpověděli nejen kladně, ale ještě musíme dodat, že se nám poněkud vybarvily některé jeho kontury; a již tak matně tušíme, kde, jak a co zhruba hledat.<sup>295)</sup>

### ‡ IV.2.1. Jungova životní cesta

Příznačná je i Jungova cesta: Jung si během své psychiatrické praxe všiml, že vědomí a nevědomí se chovají podle určitých vzorců. Rovněž si všiml, že vědomí i nevědomí jsou jakoby zacílené.

295) Srov. závěr kapitoly ,0.1. Uvedení do problému‘.

Sám se pak pokoušel zformulovat jak tyto vzorce, tak i povahu tohoto cíle. Ale nikdy si nebyl jistý celkovým rámcem, do kterého tuto formulaci zasadit. Pak se setkal s čínským spirituálně alchymistickým spisem *Tajemství zlatého květu* a tam našel, jak velmi přesný popis proudů a sil, které působí na pozadí v nevědomí a tím ovlivňují vědomí, tak i velmi přesný popis obrazu cíle. Zjistil, že jeho vlastní formulace, které intuitivně sestavil na základě klinické praxe a vlastních úvah, přesně odpovídají systému popsánému v onom spise. To jej přimělo zabývat se nově objevenou alchymickou literaturou esoterního Západu aby nakonec zjistil, že to, co celou dobu hledal, leželo přímo před jeho očima nepovšimnuto.

Zpočátku měl pocit, že západní náboženský pohled na člověka mu nemůže nic dát; a teprve po konfrontaci s esoterismem východním si uvědomil, že jeho původní představa o náboženství Západu byla povrchní a zkratkovitá. Takto Jung opsal veliký oblouk aby skončil na místě, odkud se na cestu vydal, jen se na tomto starém místě rozhlížel jinýma, novými očima.

Tento příběh si zde uvádíme ne proto, že bychom se měli vydat Jungovou cestou a napodobovat ji, ale abychom si ukázali, že člověk často nemůže najít to, co hledá, protože si na tom doslova sedí. Chce to jen se zvednout ze židle, trochu se provětrat a pak se vrátit na své místo a podívat se na něj jinýma, novými očima. Je potřeba *naučit se vidět*, jak by řekl Jung, nebo *naučit se bdít, neboť žijeme ve stavu polospánku*, jak by řekl Meyrink.

#### ‡ IV.2.2. Dva póly náboženského vedení

Zajímavou otázkou tedy je, zda náboženství není ,nic než' formalizovaná kolektivní víra, nebo zda se na jeho formování nepodílí i jiná, nadlidská skutečnost (mimozemšťané, andělé, Satan, Bůh, etc.).

V této souvislosti je zajímavé rozdělení náboženství na magicky ritualizované (katolické, židovské, některé buddhistické...), a na rozumově od-magizované (většina protestantských vyznání, ortodoxní islám...).

První se k magii a transcendentnu hlásí přímo, čímž se otevřeně a vědomě hlásí k paradoxní celistvosti lidského bytí. Otevřeně připouštějí lidskou přesažnost za hranice empirického; a tím cíleně tvarují větší celek člověka a *regulují* tak vztažení člověka k těmto mocnostem (svátosti v katolické církvi jsou přesně vymezené a jsou de facto podmíněny účastí kněze). Lidské bytí je potřeba regulovat i nad rámec empirického a rozumového bytí, neboť velká část nás samých zůstává skryta našemu vědomému bytí. To jen nadutý a nedovyvinutý západní rozumek si myslí, že je pánem sebe sama a tím i situace. Nic není vzdálenějšího pravdě.

Druzí se k přesažnosti nehlásí přímo a tím tedy nereflektovaně. Transcendentní rovina skutečnosti byla vytržena z lidského dosahu a vysazena na druhou stranu, kam člověk nemůže. Tato absence je však i přes to věřícími nějak pocítována a vkrádá se zpět do struktury náboženského zakoušení v sublimované formě (křepčení ,křesťanské' rokové hudby, fundamentalismus...), a tedy neregulovaně závaznými náboženskými směrnici, které prošly zkouškou historie a tak se osvědčily jako kolektivně prospěšné. To na jednu stranu prospívá dnešnímu (bezbřehému) individualismu, kdy si každý své náboženství z větší části dotváří sám, na druhou stranu to však vede k chaosu a absenci vedení skrytých determinant lidské osobnosti, bez kterého člověk zvlčí a stane se otrokem svévole. Jakýmsi mimo-racionálním zdrojem regulace jednání tak zůstává morálka – a i ta nakonec dostává smrtelný (kantovský) zásah vyloučením citového aspektu.

Toto je, podle mého názoru, zásadní dělení náboženství budoucích časů: tedy na ta, která otevřeně a systematicky pracují s magií a transcendentnem – v té či oné podobě, a regulují tím zacházení s těmito skutečnostmi; a na ta, která magii a možnost kontaktu s transcendentnem na vědomé úrovni zcela zavrhl, čímž se vzdala jejich regulace a ponechala je zcela na libovůli každého zvlášť.

### ‡ IV.2.3. Problematika léku

V návaznosti na popsanou problematiku léku v kapitole ,IV.2. Klíčová odpověď...‘ se vyloženě nabízí otázka, proč, když každá kultura stůně jiným způsobem, by si sama sobě nemohla být tím nejučinnějším lékem? Mohl by kultuře uškodit lék z jiné lékárny, než z její vlastní? Nebo je to právě naopak? Že pokud by si kultura byla sama svým nejlepším lékem, pak by přece nestonala, protože by se i sama léčila – jediné, co chybí je zahrabat ve své vlastní lékárně dostatečně pečlivě a hluboko? A není právě mísení kultur, jak tvrdí kulturologové, tím nezbytným motorem vývoje a změn, které chrání kultury od ustrnutí a tím i od postupného zániku?

Toto jsou velmi závažné otázky a možná by bylo dobré nechat je nezodpovězené, nebo alespoň bez odpovědi kategorické. Ale možná by stálo za to si pohrát s částečným promyšlením, které by naznačilo možné směřování odpovědi:

Nastiňme si proto zkušenost lékaře s pacienty. Dobrý lékař si všimne, že si lidé kolikrát neuvědomují, že něco dělají špatně, že mají nějaké návyky, které jim působí potíže, které se pak snaží řešit tabletkami. Oni si neuvědomují své vlastní stereotypy, které jsou problematické; a když jim lékař na tyto stereotypy začne poukazovat a nabádat je ke změně, většina z nich se cítí dotčena, protože oni o takové pitvání nestojí – oni jenom chtějí tu svojí tabletku. A podobně je tomu s kulturou. Každá kultura, stejně jako každý člověk, potřebuje lékaře, který má dostatečný přehled na to, aby určil jaké neduhy pacient má, jak si je přivodil a jaké jsou možnosti jejich odstraňování. Každému pacientovi je potřeba řešit jeho vlastní potíže, které si způsobil svým vlastním životním stylem. Podání jedné univerzální tabletky na všechno neřeší příčinu – a nakonec více uškodí než prospěje, protože při medikačním potlačení příznaků se lidé často přestanou omezovat v příčinách příznaky vyvolávajících.

Každému pacientovi je potřeba řešit jeho vlastní potíže, které si způsobil svým vlastním životním stylem, znamená, že například bolest hlavy, tedy konkrétně pocítovaný negativní stav, může být vyvolán mnoha příčinami: špatným držením těla, nedostatečným příjmem tekutin, vysokým tlakem, infekcí, atd... Tedy pocítově tatáž potíž (kulturně např. neuspokojivé bytí) může být vyvolána velkým množstvím spolu nesouvisejících příčin. Proto je potřeba každého pacienta léčit individuálně na úrovni jeho vlastních příčin; a ne hromadným podáváním analgetika všem, které jen ztlumí následky. Každý pacient je tedy sám pro sebe nejlepším lékem, ale není snadné si to uvědomit. Lék se tedy nachází v subjektu samém.

A právě ten lékař, který má přehled a aplikuje specifický lék konkrétnímu pacientovi, je tu symbolem jakéhosi mezikulturního a mezináboženského nadhledu. Čím více je lékař vzdělaný a čím více má zkušeností, tím více má možnost pacientovi skutečně pomoci. Každému pacientovi je pak může ušit léčbu přesně na míru. (Vzpomeňme si například na spory katolíků a protestantů, které vyústily ve třicetiletou válku. Tehdy chyběl lékař s dostatečným přehledem, který by stanovil diagnózu a naordinoval individuální léčbu. My, kteří dnes máme hlubší znalosti i jiných náboženských systémů, máme sklon nahlížet na tehdejší jádro sporu mnohem otevřeněji.)

Kultura sama sobě lékem tedy být nemůže, podobně ani jedna kultura nemůže být lékem jiné. Kultura sama nepochopí, co vyvolává její potíže. Jiné kultury slouží jako vodítka při stanovení příčin těchto potíží. Léčba už ale musí být opět individuální a zcela v souladu s pacientem. Klíčová je zde tedy postava lékaře. Otázku mísení kultur jakožto motoru jejich pokroku a vývoje necháme otevřenou.

## † IV.3. Ohlédnutí vpřed – směřování

Otázka po možnosti svobodné volby nás tedy dovedla k existenci *nějakého* transcendentna, které je nějak bytostně svázané s nejnvnitřnější podstatou nás samých a nějak se v něm bytostně propojují paradoxy světa. Prohlásit že ono transcendentno je růžové a měří dva metry nám nepřisluší. Kdybychom se o to pokusili, dopustili bychom se dvojího trapného omylu: Zaprvé, povaha tohoto transcendentna je natolik skrytá a neuchopitelná, že si nikdy nemůžeme klást nárok na jeho definitivní a pravdivé odhalení. Za druhé, přisuzovali bychom tím lidské kategorie něčemu, co lidství naprosto přesahuje. Ovšem nějaký vztah k tomuto transcendentnu připustit musíme, protože ono nás nějak spoluutváří. Určujme tedy ten vztah, který může být vyjádřen *cestou*.

Jediné, čeho se tedy v tomto okamžiku můžeme domáhat, je nárok na poznání *cesty*, která nás k tomuto poznání může dovést. Cesty, která vede k naplnění lidského údělu. *Cesty*...

### ‡ IV.3.1. Filtr

V souvislosti s problematikou kultury, lékaře a léku je důležité si rovněž uvědomit, že nositeli kultury jsou lidé. Tito lidé jsou vybaveni komplexem aktivních dispozic (nevědomí), které jsou zakryté *filtrem* a na něj navazuje vědomí (svým způsobem vědomí ten filtr vytváří...). Čím více je vědomí oddělené od tohoto komplexu aktivních dispozic, tím více je svobodné a tím méně jej omezují rozdílné úhly výkladu – má větší možnost je vstřebat a vydestilovat z nich užitečnou esenci. Toto svádí k tvrzení, že kultura je nějak analogická člověku. Ale člověk má něco, co kultura prostě nemá – totiž individualizované pleroma – jakési vlastní místo člověka schopné vlastního přímého uvědomění sebe sama. (Teď samozřejmě účelově zcela vynechávám problematiku egregora.)

Míra a forma této oddělenosti, filtru (nevědomí–vědomí) je dána jednak kulturně a jednak individuálně. Některé kultury mají sklon potlačovat vědomí a držet jej více synchronní s nevědomím – filtr je slabý. Jiné obráceně. Pokud by byli v kultuře všichni lidé v tomto ohledu stejní, pak by nemělo smysl zavádět individuální hledisko. Ale lidé v tomto ohledu stejní nejsou. A rozdíly jsou nutně tím větší, čím více kultura ‚umožňuje‘ oddělenost a svobodu vědomí – mohutný filtr (což je případ západní kultury). V takové kultuře se vyskytují lidé v celé škále od minimálního filtru až po maximální filtr. A aplikovat tak jednoznačné kulturní hledisko není možné – nebo je to možné jen na jakýsi statisticky a účelově vytvořený průměr.

V tomto smyslu tedy musíme shrnout, že pro lidi s minimálním filtrem (to jest těch, kteří spočívají svým vědomím blízko na nevědomých determinantách) je lépe držet se výkladových principů jemu vlastní kultury. A pro lidi s mohutným filtrem je pak naopak prospěšné, když co nejvíce rozšiřují své obzory ve smyslu poznávání co největšího množství způsobů interpretace povahy bytí. Tím je jejich rozumek veden neustálým rozšiřováním obzorů k jakémusi dospívání, což je pro něj jediná cesta k nahlédnutí paradoxní komplexity celistvého bytí, které vede k opouštění jednostranně křečovitých stanovisek, a to pak může vést k reintegraci.

Je hustota onoho filtru závislá na tom, jak moc je ta která kultura orientovaná k (ne)vědomí? Nemohla by orientace kultury k vědomí utvářet spíše menší hustotu filtru už jen proto, že skrze vědomí jsme schopni svoji kulturu více reflektovat a tak si uvědomovat, v čem nás determinuje? A nevytvářejí naopak kultury orientované na kontakt s nevědomím onen kulturní filtr mnohem hustší? Tedy že Asiaté jsou daleko více fixováni svojí kulturou než my?

V evropském kulturním okruhu se vědomí vymanilo z vlivu nevědomí a už přes 2000 se stále více vymaňuje z jeho vazeb. Je rovněž důležité si uvědomit, že toto vědomí dospívá a má tak stále větší a větší potenciál se vymanit ze sevření křečovitě jednostrannosti. Proto Jung píše, že tento

nedovyvinutý rozumek je potřeba vést vpřed, nikoliv jej vracet zpět na úroveň tzv. primitivů (jakýsi regres vědomí, či kapitulace).

U asiátů je to opačně, totiž čím méně se vědomí oddělí od nevědomí, tj. že je slabý filtr, tím více je člověk fixovanější na nevědomé pochody. Tato fixace se typicky projevuje třeba tak, že je člověk, v očích Západu, doslova robot žijící z kulturou naprogramovaných vzorců – samozřejmě že tyto vzorce velmi těsně vycházejí z dynamické struktury nevědomí. Mnohem více než ty, které se ustálily v kultuře evropské, kde vědomí získalo prométheovskou svobodu.

Je důležité si rovněž uvědomit, že vědomí a nevědomí jsou jen dva póly celku, kterým je člověk. Nevědomí není jen jakýsi vedlejší produkt dynamiky vědomí (Freud). Člověk se stal člověkem v okamžiku, kdy se v něm vyskytly tyto dva póly ve vzájemném vztahu, tj. když byla původní celost roztržena. To jest, že něco, co bylo původně nerozlišené (jakási původní jednotná sféra) se rozdělilo do protikladných aspektů, z jejichž pnutí se vynořil člověk. Pokud tedy člověk preferuje buď stanovisko vědomí, nebo nevědomí, pak není plně člověkem, neboť lidství sestává z pólů obou. Cílem člověka pak je najít řešení tohoto rébusu a pak to řešení uskutečnit. Proto není pro Západ dobré bezmezně obdivovat a napodobovat asijské kultury – protože ony jen kladou důraz na opačný pól téhož celku než my.

Rovněž je důležité si uvědomit, že kultura je nastavena podle jejího ‚typického‘ a tedy statisticky častého nositele. Jak Východ tak Západ mají však i své esoterní proudy, které si tuto skutečnost uvědomují a v souladu s ní pracují na člověku, který není v kultuře zastoupen tak hojně. Kapacitu pro správné naplnění této cesty mají jen nemnozí.

Takže, podle výše řečeného, asiáté skutečně ten filtr nemají moc velký, proto jsou v našich očích jako roboti slepě vykonávající program jejich kultury. V Evropě k takovému srůstu nikdy nedošlo, o čemž svědčí i kolektivní neurózy Freudovy doby. Toto už je ale přílišné zjednodušení tématu. A proto ať už bude naše stanovisko takové, nebo opačné, vždy bude možné jej napadnout uvedením nějaké vyvracející skutečnosti. Záleží tedy na stanovisku. Je to však hezká ukázka paradoxnosti celku bytí, ze kterého si vybíráme jeden, pro naše momentální chápavé možnosti konzistentní, aspekt. A říkáme tomu logika, věda, a tváříme se u toho poněkud světácky...

### ‡ IV.3.2. Další hledisko

V úvodu předchozího oddílu ‚IV.3.1. Filtr‘ jsme se dotkli toho, že člověk je nositelem jakéhosi individualizovaného pleroma, což má být nějaké jádro člověka schopné vlastního přímého uvědomění sebe sama. Co je toto individualizované pleroma? Jde jen o jakýsi ‚velmi spodní průsak nevědomí‘, nebo jej lze umístit ‚mimo‘ či ‚nad‘ vědomí a nevědomí?

V návaznosti na učení tibetského Dzogčhenu se zdá, že o velmi spodní průsak nevědomí se nejedná. Nevědomí je jen jedním z pólů celku člověka (velmi zjednodušeně řečeno). Toto něco by mělo být za oběma póly. Proto nauka Dzogčhenu není věcí slov, ale přímého vhledu; a je tak jako prst otce, který synovi ukazuje měsíc. Syn ten prst potřebuje, aby se podíval správným směrem, ale prst není měsíc. To je ale velice zapeklitá věc a nelze ji náležitě vysvětlit ve zkratce. Tedy až k položení této otázky byly věci ještě celkem jednoduché.

Do hry nám ale vstoupil nový výrazný prvek, se kterým v této práci z úsporných důvodů příliš nepracujeme (Letmo jsme se jej dotkli např. v kapitole ‚II.2.4.1. Kontemplace v bönské tradici Zhang Zhung‘; rovněž Jungovo pleroma se zdá této skutečnosti dotýkat.). Tento prvek by se dal vystihnout tak, že lidé jakéhokoliv typu mají možnost přímého pochopení skutečnosti skrze její přímé nahlédnutí. Tváří v tvář tomuto nahlížení všechny jevy blednou a jejich nezávislá podstata se rozplývá jako pára nad hrncem. Až dosud byla řeč o práci vědomí – tedy mysli, intelektu, naučených vzorců vnímání, jednání, prožívání atd.; zjednodušeně řečeno pohyblivá mysl. Toto vědomí mělo být přiváděno do jakéhosi žádoucího stavu harmonie s daným komplexem aktivních dispozic

(nevědomí)..., čímž měla být nastolena žádoucí harmonická jednota šťastného bytí. Toto vědomí mělo sebe samo svým úsilím a svou prací přivádět do žádoucího stavu, který je opět formulován v rámci chápavých možností tohoto vědomí. Tedy pracovalo na jakési relativní úrovni s relativními podmínkami sebe sama.

Vědomí a nevědomí jsou však jen polaritním vyjádřením jakési celosti (kterou v této práci vágně shrnujeme jako *nějaké* transcendentno, etc.); něčeho, co by se dalo přirovnat k Jungovu pleroma (*Sedmero naučení zemřelým*). Pohyblivá mysl je obsažena v pleroma. Ale pleroma je za veškerými koncepty a rozděleními, vše, co je, vzniká manifestací nekonečného potenciálu tohoto pleroma. Pohyblivá mysl vyvstává v pleroma. Toto pleroma má potencialitu k nekonečným formám manifestace (dělení). Jednou z vlastností pleroma je, že si uvědomuje sebe sama sebou samým – přímo bez prostředkujících konceptů. Dalším specifikem tohoto pleroma je, že z něj všechno povstává, v něm všechno spočívá a do něj vše zase mizí. Pleroma je jako voda, na které se zrcadlí nejrůznější obrazy. Cokoliv se na vodě zrcadlí, je stejné povahy (ono zrcadlení) – nezáleží na tom, jaká partikulární forma se v něm zrcadlí, vše je zrcadleno stejně. Toto pleroma má dva aspekty: prázdnotu (prostor), kterou lze přirovnat k vodnatosti vody; a jasnost, kterou lze přirovnat k odrazivosti vody (že odráží). Tak, jako se má jasnost k prázdnotě, tak se má Slunce k prostoru oblohy. Jsou od sebe neoddělitelné. Obloha skrze Slunce prosvětluje sebe samu. Nemůžeme říci, že něco vidíme, nebo nevidíme, ale víme, že to je a jak to je. Je to jakési vědění na úrovni podstaty, které se odehrává zcela za pohyblivou myslí a jejími koncepty a myšlením. (srov. dzogčhenový text *12 malých tater; šest lamp; etc.*) Toto vědění by se dalo vystihnout na příkladu: Spatříme krásné panorama krajiny, které v nás vyvolává pocit úžasu, krásna, harmonie a štěstí. Pokud se pokusíme zjistit, odkud se to štěstí vzalo, zda jej vyvolal ten kopec, nebo ty mraky, pak už nejsme v úrovni přímého zakoušení. Žádná jednotlivá věc není tím prožitkem – ten je nějak vším a ničím zároveň. Při analýze je ten původní pocit ztracen.

A toto pleorma, protože z něj vše povstává, je i nějak v základu každé bytosti a každého fenoménu. Takže každá bytost má možnost nějak přímo nahlédnout pravou povahu všech jevů (fenoménů) i sebe samé. (Odvrátit své zraky od Abraxy podívané směrem k oné planoucí hvězdě (*Sedmero naučení...*), čili nejt Abraxovou cestou, ale necestou pleroma.) A toto je ten moment, který nám zásadně komplikuje původně jednoduchou odpověď na poměr kultura–lék–individualida.

K reintegraci tedy vede ještě *jiná* cesta, přesněji *necesta*, neboť pojem cesty značí, že je potřeba postupovat systematicky od jednoho momentu k dalšímu až po konečný moment – diskurzivně.

A nabízí se další otázka: liší se nějak povahy cíle těchto dvou cest: cesty a *necesty*? Cesta necestu nezná, to není v jejích možnostech. *Necesta* tvrdí, že cíl cesty je zcela poplatný jejím metodám, tedy relativní. Tedy že její cíl je *jiný*.

Může člověk, který pracuje jen na úrovni pohyblivé mysli dojít k tomu, že za touto myslí je její jakýsi základ, který má ty vlastnosti zmíněné výše? Nebo to možné není; a pro nepoučeného člověka je jediná naděje, že rozpozná občasně záblesky přímé zkušenosti pleroma (spatří Slunce mezi mraky), a začne se po nich pít až dospěje k *necestě*?

Toto jsou závažné otázky, které si žádají odpovědi. A ty, jak doufáme, by mohly vzejít z prozkoumání cesty a *necesty*.

### ‡ IV.3.3. Inspirace do budoucna

Co, zdá se, mají cesta a *necesta* společného, je to, že je vždy potřeba nějak ukáznit a vytrýbit lidské nitro. Toto ukáznění není věcí nauky, ale *metody*. A tuto metodu znají různé esoterní systémy



Východu i Západu od nepaměti. Tato metoda je vlastně jen postižením principu, který lidstvo zná velmi dlouhou dobu<sup>296</sup>):

Podvědomí se našemu vědomí projevuje, krom jiného, pudovými a citovými procesy, takže přinejmenším *projevy* podvědomí můžeme vědomě registrovat. Pokud dlouhodobě zaměříme své pozorování na tyto průniky podvědomí, po určitém čase postupně dokážeme:

- a. odlišit, které naše motivy a myšlenky jsou věci vědomí, a které jsou diktovány podvědomím (pudovou složkou, analogickou pudu zvířat);
- b. vědomě zvolit, které motivy chceme vědomím vykonat, a které ne (odstup, sebezapomnění, odosobnění);
- c. analyzovat samovolně přicházející *nálady* jako předzvěsti motivů rozumových (vědomí) a *rozladí* jako předzvěsti motivů pudových (podvědomí), tedy vyhnout se nežádoucím motivům předem.

Lidská osobnost v nejširším smyslu, o níž staré texty hovoří jako o duši, se skládá z mnoha vrstev. Aby člověk ovlivnil nevědomé a biologické procesy organismu, musí patrně ovládnout osobnost a děje v ní v celé její šíři. Z tohoto pokusu o sebevládu nesmí vyčlenit ani pud; o tom, že je jeho postupné ovládnutí možné, svědčí skutečnost, že člověk dokáže analyzovat své rozladění (bod c. výše) jakožto postupné zaplétání se do sítě osobitých vztahů (např. konfliktů, nezasloužené chvály, polopравd). Pudová oblast tedy může být objektem vědomého pozorování a tedy i práce.

Proces sebezpozorování ale vyvolává samotná pudová síla, protože na počátku člověk *chce* ovlivnit své konání. A chtění je typickým reprezentantem pudu. Proto nejde pud jako takový prostě odmítnout.

Sebevláda, kterou člověk, který dojde k vrcholu popsaného procesu, získá, vede ke stabilní náladě (postupně se rozvíjející od stavu štěstí dále). Tato nálada tvoří stálý tlak, ovlivňující životní procesy, počínaje rozumovými, citovými a konče biologickými. Protože se tyto procesy nemohou dále volně jevit, musí se nastalé situaci přizpůsobit. Proto se celek pudové síly transformuje–sublimuje do přípustného projevu (zpravidla do touhy po pravdě, poznání, pomoci bližním – podle filosofického rámce člověka). Tak se člověk dostane ke svobodné vůli, tedy k možnosti ovlivňovat své chování, jeho motivy a stav svého těla.

Vliv na biologické procesy je sekundární a neslouží k děláni zázraků, ale jako podmínka další praxe.

Zdá se tedy, že cesta i *necesta* mají v přístupu k člověku cosi společného. V příštím zkoumání bychom se proto měli zaměřit na povahu cesty a *necesty*, které nám mohou mnohé napovědět. Koneckonců, již jsme dospěli k tomu, že člověk je zacílený proces, a proto by mohl být motiv cesty pro jeho pochopení mnohem plodnější, než definice jakýchsi ontologických kategorií.

296) Zde patří můj dík Lukáši Loužeckému, který se zabývá epistemologií archaické společnosti a jejích dopadů na moderní dobu – jedním slovem hermetismus, který mi pomohl níže načrtnutou strukturu objasnit.

## Literatura

- » ANONYMOUS. *Meditations on the Tarot, A Journey into Christian Hermeticism*. Penguin Group, USA 2002. ISBN: 1-58542-161-8.
- » ANONYM. *Meditace o tarotu, Pouť do křesťanského hermetismu*. [Cit. 20. 3. 2012] Dostupné na WWW: <<http://almanach.cz/iniciace/46-meditace-o-tarotech>>.
- » RUKOPIS NEZNÁMÉHO PŮVODU *madhjamiky*. [Pub: 29. 10. 2010] [Cit: 28. 10. 2011] Dostupné na WWW: <<http://www.rime.cz/blogy/problem-studia-madhjamiky-anonym.php>>.
- » ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Petr Rezek, Praha 2009. ISBN: 978-80-86027-29-6.
- » ARISTOTELES. *O duši*. Petr Rezek, Praha 1995. ISBN: 80-901796-4-9.
- » ANONYM, *Problém studia madhjamiky*. [Pub: 29. 10. 2010] [Cit: 28. 10. 2011] Dostupné na WWW: <<http://www.rime.cz/blogy/problem-studia-madhjamiky-anonym.php>>.
- » BACHELARD, G. *Plamen svíce*. Přel. Richard Vyhlídal. Obelisk – edice Symposium, Praha 1970. ISBN nevedeno.
- » *Bhagavadgíta*. Přel. Rudolf Janíček. Supraphon – edice Lyra Pragensis, Vimperk 1989. ISBN 80-7059-007-6.
- » BLAVATSKÁ, H. P. *Hlas ticha*. Přeložil K. Weinfurter. Glóbus. Podle původního vydání z roku 1933. ISBN 80-967 119-6-2.
- » BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Votobia, Olomouc 1994. ISBN 80-85885-08-5.
- » BUBER, M. *Gog a Magog*. Mladá Fronta, Praha 1996. ISBN 80-204-0604-2.
- » BUBER, M. *Já a Ty*. Přel. Jiří Navrátil. VOTOBIA, Olomouc 1995. ISBN 80-7198-042-1.
- » BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Votobia, Olomouc 1994. ISBN 80-85885-17-4.
- » CARDA, V. *Problém svobody a svobodné vůle*. Magisterská diplomová práce, Katedra filozofie FF MU, Vedoucí práce: Radim Brázda, 2010. Dostupné na WWW: <[http://is.muni.cz/th/135613/ff\\_m\\_b1/?lang=en](http://is.muni.cz/th/135613/ff_m_b1/?lang=en)>.
- » COELHO, P. *Alchymista*. Argo, Český Těšín 1999. ISBN: 80-7203-241-0.
- » ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Druhé vydání. OIKOYMENH, Praha 2003. ISBN 80-7298-037-8.
- » GRYGAR, J. *Věda, víra, vesmír in Svět vědy a víry*. Nakladatelství Aldebran, Valašské Meziříčí 2002. ISBN: 80-903117-0-9.
- » GUÉNON, R. *Krise moderního světa*. Herrmann & synové, Vimperk 2002. ISBN ?
- » HALÍK, T. *Noc zpovědníka*. Nakladatelství lidové noviny, Jihlava 2010. ISBN: 978-80-7106-777-1.
- » HORÁČEK, F. Recenze – ‚Zdeněk Kratochvíl, Délský potápěč k Hérakleitově řeči 2‘ in *Reflexe, filosofický časopis*, 35/2008, [cit 2011–11–26]. Dostupné na WWW: <<http://www.reflexe.cz/File/Horacek.pdf>>.
- » JUNG, C. G. *Sedm naučení mrtvým*. Překlad Horev–klubu. Archiv autora.
- » JUNG, C. G. *Sedmero naučení zemřelým*. Z knihy *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. [cit. 12. 2. 2012] Dostupné na WWW: <<http://jung.sneznik.cz/septem.htm>>.
- » JUNG, C. G., WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu, Čínská kniha života*. Přel. K. Škoda, J. Spousta, J. Škoda, Vyšehrad, Praha 1997. ISBN: ?
- » JUNG C. G. *Výbor z díla V. Snové symboly individuálního procesu*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1999. ISBN: 80-85880-19-9 (pátý svazek). ISBN: 80-85880-11-3 (soubor).
- » KLOZAR, K. *Svobodné rozhodování: možnost či nutnost transcendentna?* Seminární práce z předmětu *Formální a filosofická logika 2* na katedře filosofie teologické fakulty Jihočeské univerzity, garant předmětu: Lukáš Novák, 2011. Nepublikováno.
- » KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody*. Hermann a synové, Praha 1994. ISBN: nevedeno.

- » LASENIC, P. *Hermetická iniciace martinismu*. Nakladatelství Vodnář, Praha 2011. ISBN: 978-80-7439-019-7.
- » LASENIC, P. *Hermetická iniciace Universalismu*. Trigon, Praha 1990. Edice Ametyst. Podle prvního vydání pro členy Universalie. ISBN 80-900077-7-5.
- » LASENIC, P. *Orientální láska*. Vodnář, Příbram 2009. ISBN 978-80-86226-06-4.
- » LÉVI, E. *Knihy zasvěcení*. Přeložil Dr. Jan Kefer. Fotoreprint prvního vydání z r. 1936. Trigon, Praha 1991. ISBN 80-85320-11-8.
- » MACHULA, T. *Filosofie přírody*. KRYSTAL OP, Praha 2007. ISBN: 978-80-87183-00-7.
- » MARSHALL, P. *Kámen mudrců*. BB/art, Brno: 2004. ISBN 80-7341-246-2.
- » MEYRINK, G. *Hašiš a jasnozřivost*. Volvox Globator, Praha 2000. ISBN 80-7207-406-7.
- » NAKONEČNÝ, M. *Martinismus*. První vydání. Tom, Brno 1991. ISBN 80-900802-1-9.
- » NAKONEČNÝ, M. „*Neznámý filosof*“ *Louis–Claude de saint–Martin*. Malvern, Praha 2007. ISBN: 978-80-86702-25-4.
- » NAKONEČNÝ, M. *Magie v historii, teorii a praxi*. Druhé, podstatně přepracované a rozšířené vydání. Nakladatelství Vodnář, Praha 2009. ISBN: 978-80-7439-004-3.
- » NAKONEČNÝ, M. *Obecná psychologie (syllabus přednášek)* Jihočeská univerzita, České Budějovice 2006. ISBN: 80-7040-922-3.
- » NAKONEČNÝ, M. *Smaragdová deska Herma Trismegista*. 2. podstatně rozšířené vydání. Vodnář, Praha 2009. ISBN: 978-80-7439-002-9.
- » NAKONEČNÝ, M. Od duše k reflexu a zpět in *Gemma* č. 3, 4, roč. 1992.
- » OTTO, R. *Posvátno*. Vyšehrad, Praha 1998. ISBN 80-70212-60-8.
- » PATOČKA, J. Kacířské eseje. in *Péče o duši III*. OIKOYMENH, Praha 2002. ISBN 80-7298-054-8.
- » RÁDL, E. *Dějiny filosofie II. Novověk*. Reprint prvního vydání nakladatelství Jan Leichter z roku 1933. Votobia, Praha 1999. ISBN 80-7220-064-X.
- » SWEDENBORG, E. *Manželská láska*. (Výběr.) Lenka Máchová (vydáno vlastním nákladem), Ostrava 2001. ISBN: 80-238-7219-2.
- » WEINFURTER, K. *Ohnivý keř*. 1. svazek, IV vydání. B. Stýblo, Praha 1948. ISBN nevedeno.
- » ZOTZ, V. *Buddha*. VOTOBIA, Olomouc 1995. ISBN: 80-85885-72-7.
- » *Tajné figury resekruciánů ze XVI a XVII století, Díl I. a II.* Přel. Petr Klíma–Toušek. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2010. ISBN: 978-80-7207-797-7.
- » TOMÁŠ, E. in televizní pořad *GEN – 100 Čechů dneška*. Režie Viliam Poltikovič, 1993.
- » WANGYAL, Tenzin *Wonders of the natural mind*. New age books, Delhi 2004 – first indian edition. ISBN: 81-7822-191-8.
- » WERNER, K. *Náboženské tradice Asie I., Náboženské systémy Indie, Náboženství na střeše světa a v okolí*. Vydání druhé, rozšířené a doplněné (ve vyd. CAD Press první) CAD Press, Bratislava 2008. ISBN: 978-80-88969-29-7.
- » WEST, Kenneth G. *Dobrodružství psychického vývoje*. Praha: Portál, 2002. První vydání. Z anglického originálu *The Greatest Adventures in Human Development* přeložil Ivo Müller. ISBN: 80-7178-684-5.
- » ZBAVITEL, D. *Základní texty východních náboženství 2.: Raný indický buddhismus*. Argo, Praha 2008. ISBN: 978-80-7203-916-6.

## Abstrakt

KLOZAR, K. *Konfrontace Východní a Západní Spirituality: možnosti a meze současných alternativních přístupů k transcendentnu.* České Budějovice 2012. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie. Vedoucí práce V. Erban.

**Klíčová slova:** náboženství, spiritualita, Východ, Západ, paradox, Jungova individuace, poznání, čin, posvátno, příčinnost, polytheismus, monotheismus, cyklický čas, lineární čas, meditace, analytická meditace, vizualizace, kontemplace, bön, Zhang Zhung, meditování, účel, určení, svobodný člověk, empirický, transcendentno, původní fenomén, subjekt, objekt, redukcionismus, tenze, vztah, kultura, bytostné Já, archetyp, křesťanství, transcendentální subjekt

Práce se zabývá zkoumáním transcendentna ve vztahu k lidskému bytí skrze extraspektivní a intraspektivní analýzu některých typových odlišností západního a východního přístupu k bytí a z toho vyplývající specifika v pojetí transcendentna. Zdůraznění některých zásadních typových rozdílů na úrovni extraspektivní. Hledání styčných ploch na úrovni intraspektivní – skutečných, zdánlivých a možných. Inspirace Jungovým kolektivním nevědomím a procesem individuace jako klíčem k možnému pochopení podstaty člověka jakožto ohniska vztahování univerzálního a individuálního.

Transcendentno jako společný cíl, nebo jablko sváru? Jsou východní a západní cesty k transcendentnu vzájemně slučitelné? Je možná dialektika východního a západního přístupu k transcendentnu, která by ukázala „vyššího třetího“ v podobě nejzákladnější a nejzazší formy zkušenosti, neredukované uchopujícím výkladem? Integrace vědomého a nevědomého jako základní stavební kámen mostu mezi Východem a Západem.

## Abstract

KLOZAR, K. *Confrontation of western and eastern spirituality: options and limitations of contemporary approaches the transcendent.*

**Key words:** religion, spirituality, East, West, paradox, Jung's individuation, cognition, action, saint, causality, polytheism, monotheism, cyclic time, linear time, meditation, analytic meditation, visualization, contemplation, yungdrung bon, Zhang Zhung, meditation, purpose, determination, free man, empirical, transcendent, subject, object, reductionism, relation, culture, self, archetype, christianity

The thesis deals with examination of the transcendent in relation to the human being through intraspective and extraspective analysis of some typical differences of eastern and western approach to being. Pointing out some fundamental differences on extraspective level. Searching for possible similarities on intraspective level – real, imaginary and possible. Inspiration with Jung's collective unconsciousness and individuation process as the possible key to understanding the essence of human as focus of relation of an universal and an individual.

The transcendent as a collective goal, or source of conflict? Are eastern and western approaches the transcendent compatible? Is there some essence of the transcendent, which is universal and points to some unbiased form of experience? Integration of consciousness and unconsciousness as the fundamental joint of East and West.