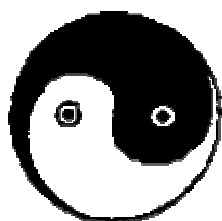


TAJEMSTVÍ ZLATÉHO KVĚTU

Čínská kniha života



RICHARD WILHELM
C. G. JUNG

Předmluva ke 2. německému vydání (C. G. Jung)
Na paměť Richarda Wilhelma (C. G. Jung)
Kniha Tchaj-i t'ín-chua cung-č'
Úvod a překlad do němčiny R. Wilhelm

Původ a obsah knihy Tchaj-i t'ín-chua cung-č'
- Vznik knihy
- Psychologická a kosmologická východiska díla

Překlad knihy Tchaj-i t'ín-chua cung-č'
- Nebeské vědomí (srdce)
- Prvotní duch a vědomý duch
- Koloběh světla a udržování středu
- Návrtný oběh světla a regulace rytmu dechu
- Chyby při návratném oběhu světla
- Ověřovací zážitky při návratném oběhu světla
- Živé umění koloběhu světla
- Zaklínadlo na cestu do dálky

Kniha Liu-chua-jang Chuej-ming-t'ing

Překlad knihy o vědomí a životě
- Zastavení úniků
- Šest etap zákonitého oběhu
- Dvě dráhy síly, dráha funkční a dráha kontrolní
- Tao a jeho embryo
- Narození plodu
- O udržování proměněného těla
- Obličejem ke zdi
- Prázdné nekonečno

Evropský komentář
C. G. Jung

Úvod
- Proč je pro Evropana obtížné porozumět Východu
- Moderní psychologie otevírá možnost porozumění
Základní pojmy
- Tao
- Kruhový pohyb a střed
Úkazy na cestě
- Rozplynutí vědomí
- Animus a anima
Uvolnění vědomí od objektu
Dovršení
Závěr

Z německého originálu *Das Geheimnis der Goldenen Blüte — Ein chinesisches Lebensbuch*, vydaného nakladatelstvím Walter-Verlag AG Olten roku 1992 (12. vydání) přeložili Karel Škoda, Jan Spousta a Jan J. Škoda. Vydalo nakladatelství Vyšehrad, Praha 1997. Vydání první.

(Nepřetiskujeme příklady evropských mandal s popisem zobrazení. Čtenář je nalezne v původní knize. Jedná se o deset černobílých reprodukcí s několikařádkovým komentářem. - zariatnatmik)

PŘEDMLUVA KE DRUHÉMU NĚMECKÉMU VYDÁNÍ

Můj zemřelý přítel *Richard Wilhelm*, spoluautor této knihy, mi poslal text *Tajemství zlatého květu* v roce 1928, v době, kdy jsem ve své vlastní práci pociťoval obtíže. Od roku 1913 jsem se zabýval zkoumáním procesů kolektivního nevědomí a dospěl k výsledkům, které se mi zdály v nejednom ohledu sporné. Byly vzdáleny nejen všemu, co bylo známo „akademické“ psychologii, nýbrž překračovaly též hranice medicínské, čistě personalistické psychologie. Jednalo se o rozsáhlý komplex jevů, na který již nebylo možné použít dosud známých kategorií a metod. Mé výsledky, které spočívaly na patnáctileté námaze, jako by visely ve vzduchu, poněvadž se nikde nenabízela žádná možnost srovnání. Neznal jsem žádnou oblast lidské zkušenosti, o kterou bych své výsledky mohl s určitou jistotou opřít. Ojedinelé, časově ovšem daleko vzdálené analogie, které mi byly známy, jsem našel rozptýleny ve zprávách o dávných herezích. Tento vztah můj úkol nijak neulehčil, spíše ho naopak ztížil, poněvadž gnostické systémy sestávají jen z menší části z bezprostřední duševní zkušenosti, z větší části však ze spekulativních a systemizujících přepracování. Poněvadž máme jen velmi málo podobných textů, a většina toho, co je známo, pochází ze zpráv křesťanských protivníků, máme přinejmenším nedostatečnou znalost dějin stejně jako obsahu těžko přehledné, zmatené a cizorodé literatury starověkých heretiků. Opřít se o tuto oblast se mi jevilo jako nadmíru odvážné též vzhledem k tomu, že ji od přítomnosti dělí časové rozpětí ne méně než 1700 až 1800 let. Kromě toho byly tyto vztahy částečně vedlejší povahy a ponechávaly právě v hlavní věci mezery, které mi použití gnostického materiálu znemožnily.

Z těchto rozpaků mi pomohl text, který mi zaslal Wilhelm. Obsahoval právě ony části, jež jsem u gnostiků marně hledal. Tak mi tento text poskytl vítanou příležitost uveřejnit podstatné výsledky mých výzkumů přinejmenším v předběžné podobě. Že *Tajemství zlatého květu* není jen taoistickým textem čínské jógy, nýbrž současně též alchymistickým traktátem, se mi tenkrát jevilo jako nedůležité. Pozdější hlubší studium latinských traktátů mě však poučilo o opaku a ukázalo mi, že alchymistický charakter textu má podstatný význam. Zde ovšem není na místě, abych se tím zabýval blíže. Chci jen zdůraznit, že to byl text *Zlatého květu*, který mi na správnou stopu pomohl nejdříve. Neboť ve středověké alchymii máme dávno hledaný spojující článek mezi gnozí a procesy kolektivního nevědomí, které pozorujeme u dnešního člověka.¹

Nerad bych při této příležitosti opomněl upozornit na určitá nedorozumění, kterých se při četbě této knihy dopustili i vzdělaní čtenáři. Nejednou se stalo, že se domnívali, že účelem publikace je dát veřejnosti do rukou metodu umožňující dosáhnout blaženosti. Tito lidé se pak pokoušeli „metodu“ čínského textu napodobit, a úplně tím zneuznali všechno, co ve svém komentáři říkám. Doufám, že těchto reprezentantů duchovní nezralosti bylo jen málo!

Jiné nedorozumění vzniklo, když se vyskytl názor, že jsem v komentáři naznačil svou psychoterapeutickou metodu, spočívající údajně v tom, že svým pacientům k léčebným účelům sugeruji východní představy. Nedomnívám se, že bych svým komentářem dal k takovému omylu nějaký popud. Každopádně je tato domněnka zcela mylná a zakládá se na rozšířeném pojetí, že psychologie je účelový výmysl a ne empirická věda. Do stejné kategorie náleží též stejně povrchní jako hloupý názor, že myšlenka kolektivního nevědomí je „metafyzická“. Jedná se o *empirický* pojem, srovnatelný s pojmem instinkt, což snadno pochopí každý, kdo bude číst s trochou pozornosti.

Ke druhému vydání jsem připojil proslov o Richardu Wilhelmovi, který jsem přednesl během tryzny 10. května 1930 v Mnichově. Je již zveřejněn v prvním anglickém vydání z r. 1931.²

C. G. Jung

1 Bližší informace k tomu najde čtenář ve dvou pojednáních, která jsem uveřejnil v ročenkách *Eranos-Jahrbuch* 1936 a 1937. (Tento materiál je přetištěn v C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, 2. vyd 1952 II. a III. díl.)[☞]

2 *The Secret of the Golden Flower*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London 1931.[☞]

NA PAMĚŤ RICHARDA WILHELMA

C. G. JUNG

Dámy a pánové!

Mluvit o Richardu Wilhelmovi¹ a jeho díle není snadný úkol, protože naše dráhy se zkřížily jako dráhy komet přicházejících z nejdlehlých končin vesmíru. Snad jste ho znali dříve, než jsem ho poznal já; jeho životní dílo má rozsah, který jsem neprozkoumal. Nikdy jsem též neviděl Čínu, která ho kdysi formovala, ani mi není známa její řeč, toto živoucí vyjádření ducha čínského Východu. Stojím tedy jako cizinec mimo onu mohutnou oblast vědění a zkušenosti, ve které Wilhelm působil jako mistr svého oboru. On jako sinolog a já jako lékař bychom se snad nebyli nikdy setkali, kdybychom zůstali odborníky. Setkali jsme se však na území lidskosti, které začíná za hranicemi akademičnosti. Tam ležel bod našeho doteku, tam přeskočila jiskra, která zažehla světlo, jež se mělo stát jednou z nejdůležitějších událostí mého života. Pro tento zážitek snad smím hovořit o Richardu Wilhelmovi a jeho díle, vzpomenout s vděčnou úctou na tohoto myslitele, který položil most mezi Východem a Západem a zprostředkoval Západu cenné dědictví tisícileté kultury, snad zasvěcené zániku.

Richard Wilhelm dosáhl mistrovství, jaké si osvojí jen ten, kdo svůj obor překoná, a tak se mu jeho věda stala záležitostí lidskosti — nikoli, nestala, byla jí od počátku a zůstala jí navždy. Neboť co jiného by ho bylo mohlo natolik vytrhnout z úzkého obzoru Evropana a dokonce misionáře, že sotva seznámen s tajemstvím čínské duše, vytušil v ní skryté nám poklady a kvůli této cenné perle obětoval svůj evropský předsudek? Mohla to být jen vše zahrnující lidskost, velikost srdce tušící celek, která ho inspirovala k tomu, aby se bezvýhradně otevřel zcela cizímu duchu a do služeb tomuto působení dal mnohostranné dary a schopnosti své duše. Jeho chápavost a obětavost povznesená nad všechny křesťanské předsudky, zcela prostá evropské domýšlivosti, je sama o sobě svědectvím ducha ojedinělé velikosti, poněvadž lidé průměrní vždy buď zabloudí do slepé vykořeněnosti, nebo do pomlouvání Neevropanů, prozrazujícího nepochopení a pýchu. Ohmatávají jen povrch a vedlejší stránky cizí kultury, nikdy nejedí chléb a nepijí víno cizí kultury, a tak nikdy nedospějí ke *communio spiritus*, k nejnítěnější transfuzi a proniknutí, plodně připravujícímu nové zrození.

Specializovaný učenec zpravidla bývá duchem výhradně mužským, intelektem, pro něhož je oplodnění cizorodým a nepřírozeným dějem, a proto bývá obzvlášť nevhodným nástrojem převodu cizího ducha. Větší duch však nese známky ženskosti, je obdařen schopností přijímat a oplodňovat se, přetvářet cizí do známé podoby. Ojedinělé charisma duchovního materství měl Richard Wilhelm plnou měrou. Jemu vděčí za své dosud nedostižené vžití do ducha Východu, které ho kvalifikovalo k jeho nesrovnatelným překladům.

Jako jeho největší výkon mi tane na mysli překlad a komentář *Knihy proměn, I-ťing*.² Než jsem poznal Wilhelmův překlad, po léta jsem pracoval s nedostatečným překladem Leggeho,³ a mohl jsem tedy plně ocenit ten neobyčejný rozdíl. Wilhelmovi se toto staré dílo, v němž nejen mnoho sinologů, nýbrž i sami moderní Číňané nespátřují nic více než sbírku nesmyslných zaříkávadel, zdařilo znovu ukázat v nové živoucí podobě. Toto dílo ztělesňuje ducha čínské kultury jako snad žádné jiné; vždyť na něm po tisíciletí pracovali a přispívali k němu nejlepší duchové Číny. Přes své bájně stáří nikdy nezastaralo, nýbrž žije a působí ještě dnes pro těch několik málo lidí, kteří chápou jeho smysl. A že k těm, kteří mají tuto výsadu,

patříme i my, za to vděčíme tvůrčímu výkonu Richarda Wilhelma. Přiblížil nám toto dílo nejen pečlivou překladatelskou prací, nýbrž též svou osobní zkušeností jako žák čínského mistra staré školy i jako znalec psychologie čínské jógy, pro nějž praktické používání I-ťingu bylo ustavičně obnovovaným zážitkem.

Se všemi těmito bohatými dary nám však Richard Wilhelm předal také úkol, jehož rozsah v současnosti snad tušíme, avšak jistě ho nejsme schopni přehlédnout. Komu se jako mně dostalo ojedinělého štěstí zakusit s Richardem Wilhelmem divinační sílu I-ťingu, tomu nemůže zůstat skryto, že se zde dotýkáme archimedovského bodu, pomocí něhož by naše západní duchovní stanovisko mohlo být vysazeno ze svých veřejí. Není jistě malou zásluhou rozvinout tak dalekosáhlou a barvitou malbu nám cizí kultury, jak to učinil Wilhelm, avšak znamená to jen málo ve srovnání se skutečností, že nám mimo to ještě narouboval živoucí zárodek čínského ducha, který je schopen podstatně změnit naše chápání světa. Nezůstali jsme pouze obdivujícími nebo pouze kritickými pozorovateli, nýbrž jsme se stali účastníky východního ducha, pokud se nám zdařilo zakusit živoucí účinnost knihy I-ťing.

Funkce, jež je základem praxe I-ťingu — pokud se tak smím vyjádřit — stojí totiž podle všeho v nejostřejším protikladu k našemu západnímu vědeckému, kauzalistickému světovému názoru. Je jinými slovy krajně nevědecká, je přímo zakázaná, a tudíž našemu vědeckému myšlení cizí a nesrozumitelná.

Před několika lety se mě zeptal tehdejší prezident Britské antropologické společnosti, jak bych vysvětlil, že duchovně tak vyspělý národ jako Číňané nevyvinul žádnou vědu. Odpověděl jsem mu, že to je asi optický klam, poněvadž Číňané mají svoji „vědu“, jejímž „standardním dílem“ je právě I-ťing, že však princip této vědy, jako mnoho jiného v Číně, se zcela liší od naší vědecké metody. Věda I-ťingu nespočívá totiž na principu kauzality, nýbrž na dosud neznámém — poněvadž u nás se neobjevujícím — principu, který jsem pracovně nazval .

Moje práce v oblasti psychologie nevědomých procesů mě již před mnoha lety přiměla, abych se ohlédl po nějakém jiném vysvětlujícím principu, poněvadž princip kauzality se mi nejevil dostatečný k vysvětlení jistých podivuhodných jevů nevědomé psychiky. Nejdříve jsem totiž zjistil, že existují psychologické paralelní jevy, které se naprosto nedají na sebe vztáhnout kauzálně, a jejich souvislost musí tedy být jiná. Tato souvislost se mi zdála být v podstatě dána jejich relativní současností: odtud výraz „synchronicita“. Zdá se totiž, jako by čas nebyl ničím abstraktním, ale naopak konkrétním kontinuem, obsahujícím kvality nebo základní podmínky, které se mohou relativně současně manifestovat na různých místech v kauzálně nevysvětlitelném paralelismu, jako např. objeví-li se současně identické myšlenky, symboly nebo psychické stavy. Jiným příkladem, na který upozornil Richard Wilhelm, byla časová shoda analogických čínských a evropských uměleckých slohů, kterou nelze vysvětlit kauzálně. Příkladem synchronicity největšího formátu by byla astrologie, kdyby disponovala spolehlivě ověřenými výsledky. Existují však přinejmenším některé dostatečně věrohodné a rozsáhlými statistikami podepřené skutečnosti, které dovolují, aby se téma astrologie jevílo hodné filozofického zkoumání. (Psychologickým oceněním si může astrologie být beze všeho jista, poněvadž představuje souhrn všech psychologických poznatků starověku.) Vskutku existující možnost dostatečně rekonstruovat charakter člověka z jeho horoskopu narození dokazuje relativní platnost astrologie. Tento horoskop však vůbec nespočívá na skutečném astronomickém postavení planet, nýbrž na čistě arbitrárním časovém systému, poněvadž následkem precese se jarní bod dávno přesunul z 0° Skopce. Pokud tedy skutečně existují správné astrologické diagnózy, pak nespočívají na účincích planet, nýbrž na námi

předpokládaných vlastnostech času. To jinými slovy znamená, že vše, co se v daném okamžiku narodí nebo vznikne, má vlastnosti tohoto okamžiku.

To je současně základním pravidlem praxe I-ťingu. Jak známo, znalosti hexagramu, zobrazujícího daný okamžik, se dosáhne manipulací se stonky řebříčku nebo s mincemi, spočívající na nejčistší náhodě. Tyčinky vyjdou tak, jaký je okamžik. Otázkou je jen, zda se starému králi Wen a Vévodovi z Čou kolem roku 1000 př. Kr. podařilo výsledek náhodného tažení tyčinek vyložit správně nebo ne?⁴

O tom rozhoduje jedině zkušenost.

U příležitosti své první přednášky o I-ťingu v psychologickém klubu v Curychu Richard Wilhelm na mou prosbu demonstroval praxi I-ťingu a sestavil přitom prognózu, která se v době kratší než dva roky doslova a se vši myslitelnou průkazností vyplnila. Tuto skutečnost bych mohl potvrdit mnoha podobnými zkušenostmi. Nejedná se mi zde však o to, abych objektivně dokazoval tvrzení I-ťingu, nýbrž v duchu svého zemřelého přítele jejich platnost předpokládám, a zabývám se proto pouze překvapivou skutečností, že se *qualitas occulta* časového okamžiku stala čitelnou, vyjádřena hexagramem I-ťingu. Jedná se o dějovou souvislost astrologii nejen analogickou, nýbrž s ní dokonce bytostně spřízněnou. Narození odpovídá rozhození věštebních tyčinek, konstelace planet při narození hexagramu, a z konstelace vyplývající astrologický výklad odpovídá textu přiřazenému hexagramu.

Myšlení založené na principu synchronicity, které dosahuje v I-ťingu svého nejvyššího vrcholu, je nejčistším projevem čínského myšlení vůbec. U nás toto myšlení od dob Hérakleita z filozofie vymizelo, až u Leibnize opět vnímáme jeho vzdálenou ozvěnu. Avšak nebylo v tomto mezidobí vymýceno, nýbrž žilo dále v šeru astrologických spekulací a dodnes zůstalo stát na tomto stupni.

Zde se I-ťing dotýká toho, co je třeba rozvinout u nás. Okultismus v naší době prožívá renesanci, jaká vskutku nemá obdoby. Téměř uhaší světlo západního ducha. Nemyslím přitom na naše akademie a jejich představitele. Jsem lékař a přicházím do styku s obyčejnými lidmi. Proto vím, že univerzity přestaly působit jako nositelky světla. Lidé jsou sytí specializace a racionalistického intelektualismu. Chtějí slyšet pravdu, která po člověku nesklouzne jako voda, nýbrž člověka uchopí a pronikne až do morku kostí. Je nebezpečí, že toto hledání v prostředí anonymní, ale široké veřejnosti dospěje na scestí.

Pomýšlím-li na Wilhelmovy zásluhy a význam, vytane mi vždy na mysli Anquetil du Perron, Francouz, který přinesl do Evropy první překlad Upanišad právě v době, kdy poprvé za téměř 1800 let došlo k něčemu neslýchanému, že totiž Déesse Raison, bohyně Rozumu, svrhla křesťanského Boha s trůnu.

Dnes, kdy se v Rusku dějí daleko neslýchanější věci než tehdy v Paříži, kdy byla v samotné Evropě křesťanská symbolika tak oslabena, že se buddhisté dokonce domnívají, že nastala vhodná doba pro misii v Evropě, je to Richard Wilhelm, kdo nám přináší nové světlo z Východu. To je kulturní úkol, jehož potřebnost vycítil. Rozpoznal, kolik by nám toho Východ mohl dát pro vyléčení naší duchovní nouze.

Chudému člověku nepomůžeme tím, že mu vtiskneme do ruky větší nebo menší almužnu, i když po tom sám touží. Mnohem lépe mu pomůžeme, jestliže mu ukážeme cestu, jak se může prací od své nouze natrvalo osvobodit. Duchovní žebráci naší doby žel až příliš rádi přijímají

almužny Východu a slepě ho napodobují. To je nebezpečí, před kterým nelze dost varovat a které zřetelně cítil také Wilhelm. Evropské duchovnosti se pouhou senzací nebo novým dráždidlem nepomůže. Musíme se spíše učit své vlastnictví získávat sami. To, co nám Východ nabízí, nám může jen pomoci při práci, kterou ještě musíme sami vykonat. Co nám pomůže moudrost Upanišad, co poznatky čínské jógy, jestliže opouštíme vlastní základy jako mylné přežitky a jako piráti bez domova drancujeme cizí pobřeží? Východní poznání, především moudrost I-ťingu, nemá žádný smysl tam, kde se člověk uzavírá vlastním problémům, kde žije umělý život na základě tradovaných předsudků, kde si zastírá svou skutečnou lidskou přirozenost s jejími nebezpečnými propastmi a temnotou. Světlo čínské moudrosti svítí jen ve tmách, nikoli ve světle elektrických reflektorů evropského divadla vědomí a vůle. Moudrost I-ťingu vzešla z prostředí, o jehož hrůzách cosi tušíme, když čteme o čínských masakrech nebo o pletichách tajných čínských společností či o nepopsatelné chudobě, beznadějně špině a neřestech mas Číňanů.

Potřebujeme skutečný trojrozměrný život, jestliže chceme zakusit živoucí moudrost Číny. Proto potřebujeme nejprve evropskou moudrost o sobě samých. Naše cesta začíná evropskou realitou a ne cvičením jógy, kterým si svou realitu chceme zastříti. Musíme ve Wilhelmově překladatelské práci v nejširším smyslu pokračovat, abychom dokázali, že jsme žáci hodní svého mistra. Jak on převedl východní duchovní statky v evropském smyslu, tak my máme tento smysl převést do života. Jak je známo, překládal Richard Wilhelm ústřední pojem „tao“ slovem *mysl*. Převádět tento smysl do života, tzn. uskutečňovat tao, by mělo být úkolem žáka.

Slovy a dobrými radami se však tao neuskuteční. Víme přesně, jak v nás či kolem nás tao vzniká? Snad napodobením? Nebo rozumem? Anebo akrobacií vůle?

Pohledme na Východ: Naplňuje se tam přemocný osud. Evropská děla roztříštila brány Asie, evropská věda a technika, evropská přizemnost a hrabivost zaplavuje Čínu. Politicky jsme Východ přemohli. Co se však stalo, když si Řím politicky podrobil Blízký Východ? Duch Východu vtáhl do Říma. Mithras se stal římským bohem války a z nejnepravděpodobnějšího kouta Přední Asie vzešel nový duchovní Řím. Není možné, že se dnes děje něco podobného a my jsme stejně slepí jako vzdělaní Římané, kteří se divili pověře *christoi*? Poznamenejme, že Anglie a Holandsko, obě nejstarší koloniální mocnosti Východu, jsou také nejvíce zamořeny indickou teosofií. Vím, že naše nevědomí je plno východní symboliky. Duch Východu vskutku stojí ante portas. Proto mi připadá, že uskutečňování smyslu, hledání tao, je u nás kolektivním jevem již v daleko širší míře, než se obecně předpokládá. Všimám si jako nadmíru významného znamení doby např. skutečnosti, že Richard Wilhelm a indolog Hauer⁵ byli vyzváni, aby na letošním německém kongresu psychoterapeutů referovali o józe. Pomysleme, co to znamená, když praktický lékař, který se zcela bezprostředně stýká s trpícími a proto citlivými lidmi, získá vnímavost pro východní systémy léčby! Tak duch Východu vniká všemi póry a zasahuje nejzraněnější místa Evropy. Mohla by to být nebezpečná infekce, je to však možná také lék. Babylonské zmatení jazyků západního ducha způsobilo takovou dezorientaci, že všichni touží po jednoduché pravdě nebo přinejmenším po obecných ideách, které nepromlouvají jen k hlavě, ale též k srdci, které nazíravému duchu přináší jasno a upokojují neklidné puzení citů. I dnes děláme to, co činil starý Řím: importujeme kdekterou exotickou pověru s nadějí, že v ní objevíme správný lék na svou nemoc.

Lidé instinktivně vědí, že všechny velké pravdy jsou jednoduché. Slabý instinkt proto tuší velkou pravdu ve všech laciných zjednodušeních a měkkostech, nebo následkem svých

zklamání upadá do opačného omylu, že velká pravda musí být co možná temná a komplikovaná. V anonymních masách se dnes šíří gnostické hnutí, které psychologicky přesně odpovídá onomu před 1900 lety. Tehdy jako dnes napínají osamělí poutníci podobní velkému Apolloniovi duchovní vlákna z Evropy do Asie, snad až do daleké Indie.

Z perspektivy takové dějinné vzdálenosti se Richard Wilhelm jeví jako jeden z velkých gnostických zprostředkovatelů, kteří propojili kulturní statky Přední Asie s helénistickým duchem, a tím na troskách římského impéria vytvořili nový svět. Tehdy jako dnes převažuje roztržitost, mělkost, scestnost, špatný vkus a vnitřní neklid. Tehdy jako dnes byl kontinent ducha zatopen, takže z neurčitého vlnění čněly jako ostrovy jen ojedinelé horské vrcholky. Tehdy jako dnes vábila všechna duchovní scestí a falešným prorokům kvetla pšenice.

Slyšet uprostřed této ohlušující disharmonie žesťů a dřev evropských názorových třenic prostou řeč Richarda Wilhelma, posla Číny, je skutečné dobrodiní. Zaposlouchejme se do ní: Je poučena čínským duchem, prostým jako kvítek, který dokáže nenáročnými slovy vyjádřit hluboké pravdy; vykazuje cosi z jednoduchosti velké pravdy, z prostoty hlubokého významu, a zanáší až k nám lehkou vůni zlatého květu. Něžným dotekem zasela do evropské půdy křehkou sazeničku, ve které tušíme nový život a smysl po tolika křečích svévole a domýšlivosti.

Richard Wilhelm projevoval na Evropana neobvykle velkou skromnost před cizí kulturou Východu. Nevynášel se nad ni, byl prost předsudků a odsudků, ale otevřel jí srdce a mysl. Mohla ho tak přijmout a zformovat, takže když se vrátil do Evropy, přinesl nám věrný obraz Východu nejen ve svém duchu, nýbrž též ve své bytosti. Toto hluboké přeformování se mu zajisté nezdařilo bez velkých obětí, neboť naše dějinné předpoklady se zcela odlišují od východních. Břítost a radikalita západního vědomí musela uvolnit místo univerzalističtější a vyrovnanější povaze Východu, a západní racionalismus a jeho jednostranná diferencovanost východní šíří a jednoduchosti. Tato změna pro Richarda Wilhelma neznamovala jistě jen posun intelektuálního stanoviska, nýbrž i podstatné přeskupení složek jeho osobnosti. Čisté zobrazení Východu, prosté všech svévolných a násilných deformací, které nám daroval, by byl Wilhelm nikdy nemohl vytvořit tak dokonale, kdyby se mu bylo současně nezdařilo potlačit své evropanství. Kdyby byl připustil neústupnou srážku Východu a Západu, nebyl by asi mohl splnit své poslání zprostředkovat nám čistý obraz Číny. Sebeobětování evropského člověka bylo nevyhnutelné a nezbytné pro splnění osudového úkolu.

Wilhelm své poslání v nejvyšším smyslu slova splnil. Nejen že nám zpřístupnil mrtvé duchovní poklady Číny, ale jak jsem již dříve uvedl, přinesl nám též sazenice čínského ducha, živé po celá tisíciletí, a zakořenil je v evropské půdě. Dokončením této úlohy dosáhlo jeho poslání vrcholu a tím — žel — též konce. Dle zákona enantiodromie, protiběhu, který Číňané tak jasně pochopili, ukončení vyvolalo svůj opak. Tak kulminace jang přechází v jin, a stav se ruší negací. Přiblížil jsem se Richardu Wilhelmu až v posledních letech jeho života a mohl jsem pozorovat, jak zároveň s dokončením jeho životního díla se mu stále více přibližovala, ba dorážela na něho Evropa a evropský člověk. A tím v něm rostl také pocit, že se nachází před velkou změnou, před obratem, jehož podstatu ovšem jasně nechápal. Byl si jen jist, že stojí před rozhodující krizí. Současně s tímto duchovním vývojem přišla fyzická nemoc. Jeho sny byly naplněny vzpomínkami na Čínu, ale vždy to byly smutné a chmurné obrazy, které před ním vyvstávaly, což zřetelně naznačovalo, že dochází k negaci toho, co přinesl z Číny.

Nic nelze obětovat provždy. Vše se později opět vrací ve změněné podobě. A kde kdysi došlo k velké oběti, tam musí být ještě zdravé a odolné tělo, aby mohlo snést otřesy velkého obratu,

až se obětované vrátí. Proto duchovní krize takových rozměrů často znamená smrt, jestliže zasáhne nemocí oslabené tělo. Neboť nyní tkví obětní nůž v ruce obětovaného, a od toho, kdo byl kdysi obětníkem, se požaduje smrt.

Nevyhnul jsem se, jak vidíte, svému osobnímu výkladu, neboť jak jinak bych mohl hovořit o Richardu Wilhelmovi, kdybych neřekl, jak jsem ho poznal? Wilhelmovo životní dílo má pro mne tak vysokou cenu proto, že mi vysvětlilo a potvrdilo mnohé, oč jsem se pokoušel, oč jsem se snažil, nač jsem myslel a co jsem dělal, abych čelil duševnímu utrpení Evropy. Bylo pro mne mocným zážitkem jasně od něho slyšet to, co jsem nejasně vycítil ze spleti evropského nevědomí. Skutečně jsem se díky němu cítil tak obohacen, že mi připadá, jako bych od něho přijal více než jiní. Nepovažuji proto za nepřiměřené, že jsem to právě já, kdo klade vděčnost a úctu nás všech na oltář jeho památky.

1 Tato řeč o R. Wilhelmovi byla pronesena na tryzně 10. května 1930 v Mnichově. ↗

2 R. Wilhelm, *I Ging. Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm. Jena, 1923. ↗

3 *The Yi King*. Translated by James Legge. In: *Sacred books of the East*. Vol. 16., 2. vyd. 1899. ↗

4 Bližší údaje o metodě a příběhu srov. *I Ging*, I., str. 11n., Düsseldorf, 1960. ↗

5 W. Hauer (nar. 1881), zprvu misionář, později profesor sanskrtu na univerzitě v Tübingen. ↗

PŮVOD A OBSAH KNIHY TCHAJ-I ŤIN-CHUA CUNG-Č'

I]

VZNIK KNIHY

Kniha pochází z okruhu čínských esoteriků. Její text byl dlouho tradován ústně, teprve později v rukopise. Vytisknuta byla prvně za dynastie Čchien-lung (v 18. století). Naposledy nově vyšla v r. 1920 ve společném svazku s knihou Chuej-ming-t'ing v tisíci exemplářích. Podělil se o ně úzký okruh lidí, u kterých vydavatel předpokládal, že porozumějí otázkám, o nichž se v knize pojednává. Díky tomu se mi podařilo jeden výtisk získat. Podnět k tomuto novému vydání a šíření knížky byl vyvolán novým oživením jistých náboženských proudů za krizových politických a hospodářských poměrů v Číně. Vznikla řada tajných sekt snažících se cvičením ve starých tajných praktikách dostat do psychického stavu, ve kterém by člověk překonal bídu života. Metodou byla kromě mediálních seancí, v Číně značně rozšířených, při kterých se přímé mediální spojení navazuje planšetou (poletujícím „štětcem duchů“, jak zní čínský výraz)¹, magie písma, modlitba, oběť. Vedle toho se rozvinul esoterický směr, příklánějící se energicky k psychologické metodě, k meditaci, případně k józe. Jeho stoupenci — na rozdíl od evropských „jogínů“, pro něž jsou tyto orientální cviky pouhým sportem — dospívali téměř vždy ke kýženému centrálnímu zážitku, takže lze říci, že tu jde o dokonale osvědčenou metodu, jak čínská mentalita (která je, jak správně ukazuje C. G. Jung, až do nejnovější doby v některých základních směrech podstatně odlišná od mentality evropské) dosahuje určitých duchovních prožitků. Nejen že se člověk vymaní z pout vnějšího zmateného světa, ale různé sekty si kladou i mnohé jiné cíle a usilují o ně. Nejvyšším stupněm je úsilí dospět tímto vysvobozením buď buddhistické nirvány anebo, jako např. podle spisu, kterým se zabýváme, spojením duchovního principu v člověku s přidruženými psychickými silami získat možnost žít dále po smrti ne pouze jako vágní pokleslá stínová bytost, nýbrž jako vědomý duch. Mimo to a často spolu s tím působí směry, které se snaží takovouto meditací ovlivnit jisté vegetativně animální životní procesy (po evropsku bychom tu mohli mluvit o funkci endokrinních žláz) posílením, omlazením a normalizováním životních pochodů, čímž se překoná i smrt, takže se připojí k procesu života jako jeho harmonické zakončení: Duchovní princip (schopný dále samostatně žít jako duchovní tělo vytvořené vlastními silami) opustí pozemské tělo, a to pak zbude jako vyschlá slupka, asi jako kukla po vylíhlé cikádě. V nižších úrovních těchto sekt chtějí lidé takovýmto způsobem nabýt čarodějné moci, schopnosti zažehnativé zlé duchy a nemoci, při čemž hrají roli i talismany, kouzelné průpovědi a nápisy. Může při tom někdy vypuknout i davová psychóza, jež se vyvíjí v náboženských nebo politických nepokojích (jako bylo např. povstání boxerů). V poslední době se synkretický sklon k taoismu, který ostatně existoval vždy, projevuje tím, že jsou do svazků sekt přijímáni příslušníci všech pěti světových náboženství (konfucianismu, taoismu, buddhismu, islámu, křesťanství, někdy jsou zvlášť připomínáni i židé), a nemusí ani vystoupit ze svých náboženských společenství.

Když jsme takto zběžně vykreslili pozadí, na kterém dnes tato hnutí působí, zbývá říci několik slov o pramenech, z nichž nauky vykládané v naší knize čerpaly. Dojdeme při tom k pozoruhodným objevům. Jde o nauky mnohem starší než jejich písemný záznam. Výtisky Tchaj-i Ťin-chua cung-č'² z dřevěné matrice lze sledovat nazpět až do sedmnáctého století — a editor líčí, jak jeden ne zcela kompletní exemplář z té doby našel v Pekingu ve staré ulici knihkupců a antikvářů Liou-li-čchang, a později si jej doplnil podle knihy přítelovy — ústní

podání však má počátek v náboženství zlatého elixíru života (Ťin-tan-ťiao) za vlády dynastie Tchangů v osmém století. Jako zakladatel je uváděn známý adept taoismu Lü-Jen (Lü Ting-pin), kterého lidová pověst později zařadila mezi osm nesmrtelných a kterého časem obepljal bohatý věnec mýtů. Jeho obec se šířila v době Tangů, kdy byla trpěna i podporována všechna náboženství domácí i cizí, později však za cizích vlád byla vždy znovu pronásledována, protože na její členy padalo podezření z politických piklů (byla totiž od počátku esoterickým tajným náboženstvím). Nakonec zažila vůbec nejhroznější perzekuci za vlády Mandžů³ krátce před pádem této vlády. Mnozí příslušníci náboženské obce se obrátili na křesťanství. Všichni, byť i přímo nevstoupili do církve, vůči ní smýšlejí velmi přátelsky.

O nauce Ťin-tan-tao se nejlépe poučíte z naší knihy. Výroky se připisují Lü-Jenovi (který se jiným jménem nazývá Lü Tung-pin, tj. Host z jeskyně). V knize se mu říká patriarcha Lü, Lü-cu. Žil na přelomu osmého a devátého století, narodil se r. 755 po Kr. K jeho slovům je připojen pozdější komentář, pocházející však z téže tradice.

Odkud měl Lü své esoterické tajné učení? Sám za jeho původce považuje Mistra Jin-c'a (Kuan-jin-c'a), jemuž podle legendy Lao-c' připsal své dílo Tao-te-ťing. Skutečně nacházíme v systému patriarchy Lü řadu myšlenek pocházejících z esotericky zastřených mystických nauk rozvíjených v Tao-te-ťingu (viz např. bohy v údolí, kteří jsou totožní s Lao-c'ovým úrodným duchem). Zatímco se však taoismus za dynastie Chan stále více zvrhal v povrchní čarování, protože dvorní mágové taoistické provenience hledali pomocí alchymie zlaté zrno (kámen mudrců), které promění obecné kovy ve zlato a propůjčí člověku fyzickou nesmrtelnost, Lüově škole šlo o hlubší reformu. Alchymistické názvy používala jako symboly pro psychické procesy. Tím se i přibližovala původním Lao-c'ovým myšlenkám. Avšak zatímco Lao-c' byl svobodný myslitel a jeho následovník Čuang-c' se občas vysmál všem hokuspokům joginů, přírodních léčitelů a hledačů elixíru — ačkoli přirozeně i on pěstoval meditaci a meditace ho dovedla k ucelenému názoru, na němž spočíval jeho pozdější promyšlený systém — u Lü-Jena shledáváme jistou víru, jistý náboženský rys podnícený buddhismem. Je přesvědčen o klamnosti všeho vnějšího světa, avšak zřetelně odlišně než buddhismus. Usilovně hledá útočiště v nehybném pólu všech jevů; tam mají i jeho následovníci dojít věčného života. Taková myšlenka je buddhismu, který popírá substanciální Já, naprosto cizí. Přesto nesmíme podceňovat vlivy buddhismu mahájány, který tehdy v Číně silně působil. Neustále se citují buddhistické sůtry. Ba v našem textu je tento vliv ještě značnější, než jaký shledáváme v Ťin-tan-tao. V druhé polovině třetího oddílu se výslovně poukazuje na metodu „fixující kontemplace“ (č'-kuan). To je ryze buddhistická metoda, pěstovaná v tchientchajské škole Č'-kchajově. Počínaje tímto místem lze v našem spise pozorovat jistou změnu ve vyjadřování. I dále se popisuje péče o „zlatou květinu“, přitom se však uplatňují ryze buddhistické myšlenky a cíl světem prošlého mudrce je pojat jako cosi blízkého nirváně. Následuje pak několik úseků nevalné hodnoty co do myšlenkové úrovně a postupu výkladů.⁴ Mimoto se tu líčí pouze první stadia práce na vnitřní obrodě člověka v koloběhu světla, první stadia vytváření božského semene, byť se i připomínal cíl dalších stadií, jež jsou určitěji probírána např. v knize Sü-ming-fang Mistra Liou Chua-janga. Nemůžeme se tedy zbavit podezření, že se skutečně část spisu ztratila a ztráta se nahrazovala z jiných pramenů. Tím bychom si vysvětlili tento zlom a pokles úrovně v částech, jež jsme nepřeložili.

Avšak čteme-li text nezaujatě, je nám zřejmé, že myšlenkový obsah nečerpal pouze z uvedených dvou pramenů. Byl přibrán i konfucianismus směru založeného na I-ťingu. Na různých místech je jako symbolů pro jisté psychické pochody užito osmi základních znaků I-ťingu (Pa-kua). Pokusíme se na příslušném místě vysvětlit, jak užívání těchto symbolů

ovlivnilo obsah. Konfucianismus má ostatně s taoismem široké společné základy, takže spojování jejich myšlenek nijak neruší souvislost.

Mnohého evropského čtenáře možná překvapí, že se v textu vyskytují slovní obraty, které zná z křesťanského učení, přičemž ovšem právě tyto důvěrně známé věci, které nám v Evropě mnohdy připadají skoro jen jako kultické fráze, nabývají v psychologických souvislostech, do kterých jsou začleněny, docela jiné perspektivy. Nacházíme např. takovéto názory a pojmy (vybírám namátkou jen některé zvláště nápadné): Život člověka je světlo. Oko je světlo těla. Člověk se duchovně znovu zrodí z vody a ohně, připojit se musí země myšlenky (duch) jako lůno či živná půda jeho zrodu. Srovnajme s tím vizi Jana Křtitele: „Já vás křtím vodou... ale ten, který přichází za mnou... vás bude křtít Duchem svatým a ohněm,“ anebo: „Nevstoupí do království nebeského, kdo by se znovu nenarodil z vody a Ducha.“ Velice plasticky v našem textu vystupuje zejména představa „vody“ jako semenné substance, a jak zřetelně vyniká rozdíl očištného aktu od činnosti směřující jen navenek, omezující se na plození (co se zrodilo jen z těla, není nic než tělo) a od „zpětného“ pohybu (metanoia). Při tomto znovuzrození hraje roli i koupel, stejně jako při Janově (a křesťanském) křtu. Ale nejednou se mluví i o mystické svatbě, jež hraje značnou roli v křesťanských podobenstvích; připomene se též dítě, hošík v našem nitru (puer aeternus, Kristus, jenž se v nás musí zrodit a jenž je zároveň ženichem naší duše), a také nevěsta. A nového pronikavého psychologického smyslu nabývá naším textem snad nejnápadnější, i když zdánlivě vedlejší poukaz, že člověk musí mít do lampy olej, aby jasně hořela. Za zmínku také stojí, že výraz zlatá květina (ťin-chua) v sobě v esoterickém smyslu skrývá i výraz pro „světlo“. Když se totiž tyto dva znaky napíší pod sebe tak, že se dotýkají, tu pak dolní část horního znaku a vrchní část dolního znaku vytvoří znak „světlo“ (kuang). Toto tajné znamení bylo zřejmě vynalezeno v době pronásledování, které asi způsobilo, že se nauka šířila jen pod rouškou hlubokého tajemství, aby pokud možno unikla nebezpečí. Proto také učení zůstávalo stále omezeno na tajné kroužky. Nicméně jeho přívrženců je i dnes více, než se na první pohled zdá.

Když se nyní ptáme, kam až vedou kořeny tohoto náboženství světla, pomyslíme asi především na Persii; vždyť v době Tchangů existovaly v Číně na mnoha místech perské chrámy. Avšak i když se v něm něco shoduje se Zarathuštrovým náboženstvím a zejména s perskou mystikou, jsou tu i veliké rozdíly. Napadne nás jiná myšlenka, že tu přímo zapůsobil křesťanský vliv. V době Tchangů se značné vážnosti těšilo křesťanské nestoriánské náboženství, jež bylo náboženstvím císařových spojenců Ujgurů. Dokazuje to známý nestoriánský monument v Sien-fu s čínským a syrským nápisem, zřízený v roce 781. Vztahy mezi nestoriány a Ťin-tan-ťao jsou docela dobře možné. Theodor Richard zašel tak daleko, že spatřuje v přívržencích Ťin-tan-ťao prostě zbytky starých nestoriánů. Vedly ho k tomu jistě shody v rituálu a jisté tradice členů sekty Ťin-tan-ťao, jež se značně přibližují křesťanským. V poslední době se k této teorii znovu přihlásil P. Y. Saeki⁵ a na základě Pelliotova nálezu nestoriánských liturgií v Tun-chuangung konstatoval řadu dalších paralel. Ba zašel tak daleko, že Lü-Jena, zakladatele školy Ťin-tan-ťao, ztotožnil s Adamem, rytcem textu na oné nestoriánské pamětní desce, kde se podepsal čínským jménem Lü-Siao-jen. Podle toho by tedy byl Lü-Jen křesťanem nestoriánského vyznání! Saeki rozhodně ve své máni ztotožňovat různé osoby opravdu přehání; jeho důkazy málem přesvědčují, vždy jim však chybí podstatný argument, který by opravňoval k platnému závěru. Z hromady polovičatých dokladů se ovšem platný důkaz neslepí. Musíme s ním však souhlasit potud, že v Ťin-tan-ťao je opravdu silná příměs nestoriánských myšlenek. Tyto myšlenky se v cizím šatě někdy vyjímají dost podivně, jindy nabývají nové pozoruhodné životnosti. Shledáváme zde tedy jedno z míst, která vždy dokazují, že:

„Východ a Západ
již nelze oddělovat.“

II]

PSYCHOLOGICKÁ A KOSMOLOGICKÁ VÝCHODISKA DÍLA

Abychom porozuměli následujícímu překladu čínských knih, bude dobré říci ještě několik slov o základech světového názoru, na kterých je založena jejich metoda. Tento světový názor je do jisté míry společný všem čínským filozofickým směrům. Je budován na předpokladu, že vesmír i člověk podléhají v podstatě společným zákonům, že člověk je malý kosmos a není oddělen od velkého kosmu žádnou pevnou bariérou. Zde i tam vládou tytéž zákony a přechod z jednoho stavu do druhého je otevřen. Psýché a kosmos se chovají jako vnitřní svět a vnější svět. Člověk se tudíž podílí na vesmírném dění a je do něho nitrem i vnějškem zapojen.

Tao, smysl světa, Cesta, vládne tedy člověku stejně jako neviditelné i viditelné přírodě (nebi i zemi). Znak tao se v původním tvaru⁶ skládá z hlavy, která značí „počátek“, a to z dvojité hlavy, což znamená také „jít“, a pod ní byl připojen znak „zastavit se“, který se při pozdějším způsobu psaní vynechával. Původním významem tedy byla „kolej, jež — sama nehybná — vede od počátku přímo k cíli“. Navozuje se tedy myšlenka Cesty, jež je sice sama bez pohybu, ale umožňuje všechny pohyby a udílí jim zákon. Nebeské dráhy jsou dráhy, po nichž se pohybují souhvězdí; dráhou člověka je Cesta, po níž se má ubírat. Lao-c' užívá tohoto slova v metafyzickém smyslu a myslí jím základní kosmický princip, „smysl“, který předchází každému uskutečnění, dosud nerozdělený polárním rozpětím protikladů, na něž se každé uskutečnění váže. Takto je této terminologii třeba v předkládané knize rozumět.

V konfucianismu se smysl pojmu poněkud liší. Slovo tao má význam kosmický a znamená pak pravou cestu, jednak cestu (okružní dráhu) nebe, jednak obdobnou cestu člověka. Základním principem jejich nerozlučné jednoty je konfucianismu tchaj-t'i (veliký vazný trám, veliký pól). V našem textu se místy objeví i slovo pól a znamená totéž jako tao.

Z tao respektive z Tchaj-t'i vznikají pak základní složky skutečnosti, *polární světlo (jang)* a *polární temnota čili stín (jin)*. Evropeští badatelé při tom mysleli především na pohlavní vztahy. Ale tyto znaky se vztahují i k přírodním jevům. Jin je stín, tudíž severní svah hory a jižní břeh řeky (neboť slunce stojí ve dne tak, že se tato strana jeví od jihu temná). Jang byl v původním tvaru vyznačován jako vlající korouhev a je to — paralelně k jin — i jižní strana hory a severní strana řeky. Až teprve z tohoto významu „světla“ a „tmy“ byl princip rozšířen na všechny polární protiklady, tedy i na protiklad sexuální. Protože však dvojice protikladů působí podvojně jen v oblasti jevů a vpravdě vycházejí z nedílné jednoty, přičemž se jang jako aktivní princip jeví být principem podmiňujícím a jin jako pasivní principem odvozeným a podmíněným, je jasné, že se tato myšlenka nezakládá na metafyzickém dualismu. Méně abstraktní než jin a jang jsou pojmy *tvůrčí a přijímající (čchien a kchun)*, jež pocházejí z Knihy proměn a symbolizuje je nebe a země. Spojením nebe a země a účinkem duálních prasil na tomto dějišti (podle *jediného* prvotního zákona tao) vzniklo „deset tisíc věcí“, tj. vnější svět.

V pohledu z vnějšku se mezi všemi těmito věcmi nachází i člověk ve své *tělesné podobě*, jež je ve všech částech *malým vesmírem*, mikrokosmem (siao-tchien-ti). Nitro člověka pochází — jak říkají konfuciáni — z nebe, anebo — jak to vyjadřují taoisté — je jednou z jevových forem tao. Člověk se projevuje v podobě množství individuí, z nichž v každém je jako ústřední princip obsažena centrální Jednota; jenomže se ihned — ještě před narozením v okamžiku početí — polárně a duálně rozestoupí na bytí a život. Znak pro *bytí* (sing) se skládá ze srdce (sin) a ze vzniku, zrození (šeng). *Srdce* je podle čínské představy sídlem emocionálního vědomí, jež se probouzí citovou reakcí na dojmy z vnějšího světa zprostředkované pěti smysly. To, co jako substrát zbývá, jestliže se neprojevují pocity, co tedy jaksi trvá v nadpozemském — nadvědomém — stavu, to je bytí (sing). Podle toho, jak je jeho pojem přesněji definován, je bytí od počátku dobré, přistupujeme-li k němu z hlediska věčné ideje (meng-c'), a je naopak původně zlé anebo přinejmenším neutrální a musí se zlepšovat teprve dlouhým vývojem mravů, když je pojímáme z hlediska empirického historického vývoje (sün-kchuang).

Bytí (sing), které má ve všech případech blízko k pojmu logos, jakmile vchází do jevu, působí v těsném spojení se životem (ming). Znak pro *ming* (*život*) znamená vlastně královský rozkaz, *určení*, sudbu, osud určený člověku, tedy také dobu života, míru vitální síly člověku vyměřené, takže má ming (*život*) vlastně blízko k Erótu. Oba principy jsou v podstatě nadindividuální. Bytí (sing) je to, co činí člověka člověkem, duchovní bytostí. Má je jednotlivý člověk, ono však daleko přesahuje individuum. Život (ming) je rovněž nadindividuální potud, že člověk musí prostě přijmout osud, který není z jeho vědomé vůle. Konfucianismus v tom vidí *zákon určený z nebe*, kterému se je nutno podrobit; taoismus v tom spatřuje pestrou hru přírody, která sice nemůže obcházet zákony tao, nicméně je zcela *náhodná*; čínský buddhismus v tom vidí působení karmy ve světě marnosti.

Těmto duálním dvojicím odpovídají pak v tělesné osobě člověka další polární napětí. Tělo je ožívováno souhrou dvou duševních útvarů: 1. *chun*, což překládám slovem *animus*, neboť náleží k principu jang, a 2. *pcho*, náležící k principu jin, pro něž jsem zvolil slovo *anima*. Obojí je představa získaná pozorováním procesu umírání, obojí proto též označuje třídy démonů odloučenosti (kuej). Animu si Číňané představovali jako cosi svázaného hlavně s tělesnými procesy; po smrti klesne do země a shnije. Animus je naproti tomu vyšší duše, stoupá po smrti nahoru do ovzduší, kde je pak ještě nějaký čas činná, než se uchýlí do nebeských prostor, případně steče nazpět do všeobecného rezervoáru života. V živém člověku tyto dva principy do jisté míry odpovídají cerebrálnímu a solárnímu systému. Animus je světlý a pohyblivý, anima je tmavá a připoutaná k zemi. Znak pro *chun* (animus) se skládá z démona a z oblaku, znak pro *pcho* (anima) se skládá z démona a barvy běloby. Z toho lze usuzovat na podobné představy, jaké jinde objevíme jako stínovou duši a hmotnou duši. Bezespору je i v čínském pojetí obsaženo cosi podobného. Nicméně při odvozování významů musíme být opatrní, protože nejstarší písmo ještě nemělo obecný znak pro démona a jde možná o prapůvodní symbol, který nelze od ničeho odvodit. V každém případě je animus — *chun* — světlá duše jang, zatímco anima — *pcho* — je temná duše jin.

Obyčejný „*pokračující*“, přímo *vpřed* směřující, vzdalující se východisku, to znamená *upadající* životní proces je takový proces, při němž vstupují obě strany, intelektuální a animální faktor, do vzájemného vztahu, a tu pak anima, temná vůle, puzená vášněmi, zpravidla přinutí anima čili intelekt, aby jí sloužil. Přinejmenším natolik, že se animus obrátí k vnějšku, takže jeho síly plynou spolu se silami animy a život se vyčerpá. Pozitivním výsledkem je zplození nového bytí, v němž život pokračuje, zatímco původní bytí se „zciží“ a nakonec „z něho věci učiní věc“. Závěrem je smrt. Anima klesá, animus stoupá vzhůru a

zůstává zde v nejistém stavu Já oloupeného o svou sílu. Přitaká-li k „zcizení“ svého bytí, podléhá své tíze a klesá do temného rmutu smrti, jen nuzně živen preludy života, jež ho stále ještě vábí, aniž se jich už může aktivně účastnit (peklo, hladové duše). Jestliže se však navzdory tomuto „zcizení“ namáhavě snaží stoupat výše, aspoň dočasně, dokud jej posilují oběti pozůstalých, si zachovává poměrně blažený život, odstupňovaně podle zásluh. V obou případech zcizením ustupuje osobní stránka, dochází k jejímu zamlžení: bytí se stává bezmocným příznakem, neboť mu chybějí životní síly a jeho osud je u konce. Tráví pouze plody svých dobrých a zlých skutků v nebi nebo v pekle, což není nic hmotného, nýbrž jsou to ryze vnitřní duchovní stavy. Čím hlouběji se do těchto stavů ponořuje, tím víc se zahaluje, až nakonec mizí ze sféry existence — beztak již deformované — a představy, jež mu zbývají, tvoří zásobu, z níž započne novou existenci, když vstoupí do nového mateřského lůna. Celý tento stav je stavem *démona, ducha, navrátilce*, couvajícího zpátky, čínsky *kuej* (často to bývá chybně překládáno slovem d'ábel).

Jestliže se naopak v životě podaří udělit životním silám *návratný, vzestupný pohyb*, jestliže animus ovládne síly animy, osvobodí se od vnějších věcí. Poznává je, ale netouží po nich. Jeho síla se tím vymaní z bludu. Nastane stoupavý oběh sil. Lidské Já se vyprostí z pouta se světem a po smrti zůstává živé, protože „zniternění“ životních sil zabrání tomu, aby se rozplynulo ve vnějším světě. Vytvoří naopak centrum života ve vnitřní rotaci monády, nezávislé na existenci těla. Takové Já je *bůh, deus, šen*. Znak pro šen znamená rozpínat se, působit — zkrátka opak *kuej*. V nejstarším způsobu psaní byl vyznačován dvojitým meandrovitým zákrutem, který jinak též znamená hrom, blesk, elektrický výboj. Takovéto bytí trvá, dokud trvá vnitřní rotace. Dokáže také z neviditelného místa působit na lidi a nadchnout je pro velké myšlenky a ušlechtilé činy. Tak působí světci a mudrci dávných dob, kteří po tisíce let podněcují a rozvíjejí lidstvo.

Zůstává však jedno omezení. Jsou ještě stále bytostmi osobními, a tedy podrobenými účinkům prostoru a času. Také nejsou nesmrtelní, jako není věčné ani nebe a země. Věčná je jen *zlatá květina*, která vyrašila vnitřním vymaněním ze všech vazeb se všemi věcmi. Člověk, který dosáhl tohoto stupně, transponuje své Já. Není již omezen na monádu, nýbrž přesahuje meze polární duality všech jevů a vrací se k nerozdvojené Jednotě, k Tao. V jejím pojetí je ovšem rozdíl mezi buddhismem a taoismem. V buddhismu je tento návrat do *nirvány* spojen s úplným vyhasnutím Já, vždyť je přece stejně marné, jako je marný svět. I když si toto vyhasnutí nesmíme vykládat jako smrt, zánik, je to absolutní transcendence. V taoismu je naopak cílem, aby „stopy“ zážitků, možno říci idea osobnosti, byly v ryzi podstatě zachovány. To je ono světlo, jež se životem vrací k sobě a je v našem textu symbolizováno *zlatou květinou*.

Ještě musíme dodat, jak náš text tlumočí význam *osmi znaků* Knihy proměn (I-t'ing).

Znak *čen* —, *hrom, to, co vzrušuje*, je život, který vyráží z hlubin země, dřevo; počátek každého pohybu. Znak *sün* —, *vítr, hebkost*, charakterizuje pronikání, vplynutí sil reality do formy ideje. Jako vniká vítr do všech prostor, tak sün proniká vším a vytváří „uskutečnění“. Znak *li* —, *slunce, oheň, jas*, hraje v této oblasti světla velkou roli. Sídlí v očích, tvoří ochranný kruh a způsobuje znovuzrození. Znak *kchun* —, *země, přijímající*, je jeden ze dvou praprincipů, totiž princip jin, uskutečňovaný v silách země. Právě země jako půda přijímá a utváří semena nebes. Znak *tuej* —, *jezero, pára, veselí*, je závěrečný stav, totiž na straně jin, a přiřazuje se proto k podzimu. Znak *čchien* —, *nebe, tvořivá síla*, je uskutečnění principu jang, jenž oplodňuje kun, přijímající bytost. Znak *kchan* —, *voda, propastno*, je protiklad li, —, už svým psaným tvarem. Reprezentuje oblast Eróta, kdežto li oblast Logu. Jako je li

sluncem, je kchan měsícem. Svatba kchan a li je tajemný magický děj, který plodí dítě, nového člověka. Znak *ken* 艸, *hora, ztišení*, je obrazem meditace, při níž umlká vše vnější, a tím se probouzí zniternění. Ken je proto místem, kde se dotýká smrt s životem, kde se uskutečňuje umírání i rození.

1 Podivné je, že prý šířitel této knihy dal planšetou napsat předmluvu Mistra Lü-cu, vyznavače z doby dynastie Tangů. Tato předmluva se samozřejmě velmi odchyluje od myšlenek rozvíjených v knize; je mělká a bezobsažná, jako bývají podobné výrobky. ↗

2 „Tajemství zlatého květu“. Tento titul editor vydání, které je naší předlohou, změnil na Čchang-Šen-Šu (Umění, jak prodloužit lidský život). ↗

3 V roce 1891 povraždili mandžusští žoldněři 15 000 jejích stoupenců. ↗

4 Tyto oddíly jsme z překladu vypustili. ↗

5 *The Nestorian Monument in China*, London, 2. vyd., 1928. ↗

6 Srov. Ku čun pien, sv. 66, str. 25nn, který byl použit i při analýze ostatních znaků. ↗

PŘEKLAD KNIHY

TCHAJ-I ŤIN-CHUA CUNG-Č'

I]

NEBESKÉ VĚDOMÍ (SRDCE)

Mistr Lü-cu pravil: Je něco, co existuje samo sebou; říkáme tomu smysl (tao). Smysl nemá jméno ani tvar. Je to jediné bytí, jediný prvotní duch. Bytí a život nemůžeme vidět. Jsou obsaženy ve světle nebe. Světlo nebe nemůžeme vidět, máme je obsaženo ve dvou očích. Dnes chci být vaším průvodcem a odhalit vám tajemství zlaté květiny Velké jednoty, a z ní pak vyložit vše další.

Velkou jednotou myslíme to, co nemá nic víc než sebe sama. Tajemství magického života spočívá v tom, že jednáme, abychom mohli nejednat, nelze totiž vše přeskočit a chtít do toho útočiště vniknout rovnou. Řiďme se tedy dávnou zásadou a dejme se do práce na Bytí. Přitom jde o to nesejít na scestí.

Zlatá květina je světlo. Jako barvu má světlo? Zlatou květinu berme jako přirovnání. Je to pravá síla transcendentní Velké jednoty. K ní poukazují slova: „Olovo dodává širým vodám všude stejnou chuť.“

V Knize proměn se to říká takto¹: „Nebe Jednotou vytváří vodu.“ Právě v tom je skutečná síla Velké jednoty. Dosáhne-li člověk této Jednoty, bude živ, ztratí-li ji, zemře. Avšak ačkoli člověk žije v síle (jíž je vzduch, prana), sílu (vzduch) nevidí, právě tak jako ryby žijí ve vodě, vodu však nevidí. Člověk umírá, nemá-li k životu vzduch, právě tak jako ryby bez vody hynou. Proto zasvěcení učili lidi, aby se drželi nezákladnějšího a sledovali jediné, oběh světla a zachovávání jeho centra. Držíme-li se této pravé síly, můžeme si prodloužit dobu života, a pak si pomocí metody „slévání a míšení“ vytvořit nesmrtelné tělo.

Práce sledující koloběh světla spočívá zcela v návratném pohybu, kdy shromažďujeme myšlenky (v sídle nebeského vědomí, nebeském srdci). Nebeské srdce leží mezi sluncem a měsícem (to znamená mezi oběma očima).

V Knize o žlutém zámku se říká: „Život lze uspořádat a srovnat na políčko rozlohy jediného palce v domě rozměru jediné stopy.“ Dům rozměru jedné stopy je obličej. V obličejí políčko velikosti palce: co jiného by to mohlo být než nebeské srdce? Uprostřed čtverečného palce se skví nádhera. V purpurové síni v nefritovém městě bydlí bůh naprosté prázdnoty i živoucnosti. Konfuciáni to nazývají centrem prázdnoty, buddhisté terasou životnosti, taoisté zemí předků anebo žlutým palácem anebo temným průsmykem anebo prostorem prvotního nebe. Nebeské srdce je jako příbytek, světlo je pánem domu.

Jak světlo obíhá v návratném kruhu, předstupují proto síly celého těla před jeho trůn, jako když svatý král vybuřoval ústřední město a vytvořil základní řád a přispěchají všechny státy zaplatit daň, anebo jako když pán dlí v poklidu a jasu a čeledíní i služky ochotně poslouchají jeho rozkazů a každý koná svou práci.

Proto potřebujete uvést světlo do oběhu; to je nejvyšší a nejpodivuhodnější tajemství. Světle pohneme snadno, obtížně je však ustálíme na místě. Necháme-li je dost dlouho obíhat,

houstne, krystalizuje; je to pak přirozené tělo ducha. Tento zkrystalizovaný duch se vytváří za devátým nebem. Je to stav, o němž je v Knize zrcadla srdce psáno: „Mlčky letíš k výšinám jitra.“

Konáme-li podle této zásady, nepotřebujeme hledat žádnou jinou metodu, je jen třeba soustředit k tomu všechnu mysl. Kniha Leng-jen² říká: „Se soustředěnou myslí lze vzlétnut a zrodit se v nebi.“ Nebe není vzdálená modrá obloha, nýbrž místo, kde se v domě tvoření vytváří tělesnost. Pokračuje-li se v tomto díle dlouho, vznikne přirozeně mimo tělo i druhé tělo duchovní.

Zlatá květina je elixír života (t'in-tam, doslova zlatá kulička, zlaté zrno). Všechny proměny duchovního vědomí závisí na srdci. V něm tkví tajné kouzlo, jež sice působí přesně, ale přece je tak prchavé, že je k němu zapotřebí nejvyšší inteligence a jistoty jakož i nejhlubšího pohroužení a klidu. Lidé bez této vrcholné inteligence a chápavosti nenajdou způsob použití. Lidé bez tohoto hlubokého pohroužení a klidu nesplní jeho požadavky.

V tomto oddílu se vysvětluje původ velkého smyslu světa (tao). Nebeské srdce je zárodečný pupen velkého Smyslu. Kdo dokáže setrvat v naprostém klidu, tomu se nebeské srdce zjeví samo. Vzbudí-li někdo tento pocit a zapůsobí-li přímočaře, vznikne člověk jako původní živá bytost. Tato živá bytost dlí od početí až do narození na pravém místě. Jakmile do jejího zrodu zasáhne jeden jediný tón individuace, její bytí a život se rozejdou na dvě strany. Od této chvíle — nedosáhneme-li nejhlubšího klidu — se již bytí se životem neshledá.

Proto v plánu velkého pólu platí: Velká jednota do sebe pojme pravou sílu (prana), semeno, ducha, anima a animu. Pokud se myšlení zcela uklidní, takže člověk vidí nebeské srdce, duchovní inteligence samočinně dospěje k počátku. Toto prvotní bytí ovšem sídlí ve svém pravém prostoru, avšak třpyt světla sídlí ve dvou očích. Proto mistr učí, abychom se vložili do oběhu světla, máme-li zase dosáhnout pravého bytí. Pravé bytí je původní duch. Pravý duch, to je právě bytí a život, a reálná je v něm právě prvotní síla. A právě toto je Veliký smysl.

Mistr se pak dále stará, aby lidé neminuli cestu, jež vede od vědomého jednání k nevědomému nejednání. Proto říká: Kouzlo elixíru života používá vědomého jednání, aby se dosáhlo nevědomého nejednání. Vědomé jednání spočívá v tom, že se světlo reflexí uvádí do oběhu, aby se zjevilo působení nebe. Jestliže se pak zrodí pravé semeno a užijeme správné metody, jak je roztavit a smísit, aby se vytvořil elixír života, potom projdeme průsmykem; vytvoří se embryo, a to se musí rozvíjet zahříváním, kmením, koupelí a umýváním. Tím se přechází do oblasti nevědomého nejednání. Je zapotřebí celého roku této ohnivé periody, než se embryo narodí, svlékne kuklu a přejde z obyčejného světa do světa posvátného.

Tato metoda je zcela jednoduchá a snadná. Ale upadáme při ní do tolika prchavých stavů a proměn, že platí rada: Nedospějeme tam naráz, jedním skokem. Kdo hledá věčný život, musí hledat místo, kde původně vzniklo bytí a život.

II]

PRVOTNÍ DUCH A VĚDOMÝ DUCH

Mistr Lü-cu pravil: Oproti nebi a zemi je člověk pouhá jepice. Avšak oproti Velkému smyslu jsou i nebe a země pouhá bublina a stín. Jen původní duch a pravé bytí překonává čas a prostor.

Klíčivá síla semene stejně jako nebe a země podléhá zániku, avšak prvotní duch existuje mimo polární protiklady, je místem, z něhož se rodí nebe i země. Jestliže žáci pochopí, jak se dobrat prvotního ducha, překonají polární protiklady světla a tmy a nedlí již ve třech světech³. Toho je však schopen jen ten, kdo spatřil bytí v jeho původní podobě.

Když se lidé vyprostí z matčina lůna, sídlí prvotní duch v onom palcovém čtverečku (mezi očima), pod srdcem se však usídí vědomý duch. Toto spodní srdce z masa a krve má tvar velké broskve, kryjí je křídla plic, podpírají je játra a slouží mu útroby břicha. Toto srdce závisí na vnějším světě. Kdyby člověk jeden den nejedl, je srdci nevolno. Ulekne-li se něčeho, srdce se rozbuší, popudí-li se něčím, uvázne, stane-li před tváří smrti, zesmutní, spatří-li něco krásného, zaplesá. Avšak tím nebeským srdcem v hlavě nic ani seabeměně nepohne. Ptáš-li se, zdali se nebeské srdce přece nemůže pohnout, tu odpovím: Jak by se mohla pohnout pravá myšlenka na místečku velikosti palce! Pohne-li se přece, není to dobré. Vždyť se hýbe v obyčejných lidech, když umírají, když už se světlo zahustilo a vytvořilo karmické tělo a jeho životní síla se pozvolna vkládá do popudů a pohybů. To je však tajemství, jež se za tisíce let neprozradilo.

To dolní srdce je jako silný a mocný vojevůdce, který pohrdá nebeským panovníkem jako slabochem a zmocnil se vedení státu. Jestliže se však podaří opevnit a uhájít hrad Původu, je to, jako kdyby na trůně seděl panovník silný a moudrý. Oči jako dva ministři podporující vší silou panovníka uvádějí světlo do oběhu vpravo a zase zpět vlevo. Je-li tedy ústřední vláda v pořádku, dostavují se všichni odbojní hrdinové s obrácenými kopími a přijímají její rozkazy.

Nejvyšším kouzlem k získání elixíru života je voda semene, oheň ducha a země myšlenky. Toto trojí. Co je voda semene? Je to pravá, jediná síla prvotního nebe (erós). Oheň ducha, to je právě světlo (logos). Země myšlenky, to je právě nebeské srdce v ústředním paláci (intuice). Ohně ducha užijeme jako činitele, země myšlenky jako substance, vody semene jako podkladu. Obyčejní lidé si vytvářejí myšlenkou tělo. Tělem není pouze vnější tělo vysoké sedm stop. V těle je i anima. Anima se pojí k vědomí a působí v něm. Vznik vědomí závisí na animě. Anima je ženské povahy (jin) a je substancí vědomí. Pokud se toto vědomí nepřerušuje, neustále plodí pokolení za pokolením a tvar i transformace substance se neustále mění.

Mimo to však existuje animus, v němž se skrývá duch. Animus sídlí ve dne v očích, v noci pobývá v játrech. Když sídlí v očích, vidí, když pobývá v játrech, sní. Sny jsou pouti ducha všemi devíti nebi a po všech devíti zemích. Kdo je však při probuzení zachmuřený a mdlý, je spoután animou. Animus a tím i udržování koncentrace ducha je tedy ovlivňován koloběhem světla; jím je podrobována anima a pozastavováno vědomí. Metoda dávných mudrců jak uniknout ze světa spočívala právě v tom, že se dokonale roztavily strusky tmy, aby se vše navrátilo k čisté tvorbě. To není nic jiného, než že je ubráno animě a dodáno plnosti animovi. A kouzelným prostředkem k umenšení tmy a k ovládnutí animy je návratný oběh světla. Když svou práci nezaměříme na obnovení tvořivosti, ale omezíme se jako na kouzelný prostředek na koloběh světla, je tvořivým činitelem právě světlo. Jeho oběhem se vracíme zpět k místu stvoření. Držíme-li se této metody, pak bude semenné vody hojnost, oheň ducha se sám vznítí a země myšlenky se ztuhne a vykrytalizuje. A může vzejít posvátný plod. Skarabeus valí svou kuličku a v kuličce vzniká život účinkem nerozdělené práce jeho duchovní koncentrace. Jestliže může embryo vzniknout a vylíhnout se z kukly dokonce v hnoji, cožpak by se nemohlo zrodit tělo v příbytku našeho nebeského srdce, soustředíme-li se na to duchem?

Sestoupí-li jediné účinné pravé bytí (logos spojený s žitím) do paláce Tvoření, rozdělí se na anima a animu. Animus je v nebeském srdci. Je povahy světelné, je silou lehkosti a čistoty. Je tím, co získáváme z Veliké prázdnoty, jež je téhož tvaru jako prapočátek. Anima je povahy temné. Je silou tíže a kalu, je vetknuta do tělesného srdce z masa a krve. Animus miluje život, anima hledá smrt. Všechny smyslové choutky a výbuchy hněvu jsou účinky animy, ona je vědomým duchem, který se po smrti živí krví, avšak za života strádá. Temné se vrací k temnému, stejné věci se přitahují. Žák však dovede temnou animu dokonale destilovat, takže se změní v čisté světlo (jang).⁴

V tomto oddílu se popisuje role, kterou při vytváření lidského těla hrají prvotní duch a vědomý duch. Mistr říká: Život člověka je jako život jepice a pouze pravé bytí prvotního ducha je s to uniknout koloběhu nebe a země a osudu eonů. Pravé bytí vychází z nepolární podstaty a nabývá prasilý polarity, čímž přijímá od nebe a země skutečné bytí a stává se vědomým duchem. Prvotní duch získal bytí od otce a matky. Tento prvotní duch byl bez vědomí a bez uvědomění, byl však s to řídit tvořivé procesy těla. Vědomý duch je nám zcela zjevný a velice účinný a dokáže se neustále přizpůsobovat. Je pánem lidského srdce. Dokud dlí v těle, je to animus. Když se s tělem rozloučí, stává se duchem. Když tělo počínalo svou existenci, prvotní duch ještě nevytvořil embryo, v němž by se mohl ztělesnit. Nyní krystalizuje v nepolární volné jednotě.

Ve chvíli narození dýchá vědomý duch sílu vzduchu, a tak se stává příbytkem narozeného. Sídlí v srdci. Od té chvíle je srdce pánem a prvotní duch ztrácí své místo, zatímco vědomý duch získává moc.

Prvotní duch miluje klid, vědomý duch miluje pohyb. Při pohybech je stále poután pocity a dychtěním. Ve dne v noci spotřebovává prasek, až zcela vyčerpá sílu prvotního ducha. Pak vědomý duch opustí svůj obal a vyjde ven.

Kdo většinou činil dobro, zachová si, až dojde k smrti, sílu ducha čistou a jasnou. Ta pak vystoupí horními otvory úst a nosu. Čistá a lehká síla vzduchu stoupá vzhůru a vznáší se k nebi a stává se pětinašobně přítomným stínovým géniem či stínovým duchem.

Byl-li však prvotní duch za života zneužíván vědomým duchem k chamtivosti, k třeštění, k žádostem a rozkoším a páchal všemožné hříchy, tu pak je v okamžiku smrti síla ducha kalná a zmatená a vědomý duch vychází z těla spolu se vzduchem dolejší otvorem u ústí břicha. Neboť když je síla ducha kalná a nečistá, krystalizuje dole a klesá do pekla a stane se démonem. Prvotní duch pak nejen ztrácí svou podobu, ale ubývá mu tím i moci a moudrosti pravého bytí. Proto praví mistr: Pohybovat se, to není dobré.

Kdo si chce uchovat prvotního ducha, musí mu bezpodmínečně nejprve podřídít ducha poznávajícího. Cesta k jeho podrobení vede právě návratným kruhem oběhu světla. Učí-li se člověk koloběhu světla, musí při tom zapomenout na tělo i na srdce. Srdce musí odumřít, duch musí žít. Žije-li duch, začne dech neobyčejným způsobem kroužit. To je to, co mistr považuje za nejlepší ze všeho.⁵ K tomu musí člověk působit, aby se duch ponořil do spodku těla (do solárního pletiva). Síla je pak v dotyku s duchem a duch se silou pročistí a krystalizuje. To je metoda přiložení ruky.

Prvotní duch se v příbytku života časem přemění v Pravou sílu. Tehdy musíme použít metody točení mlýnským kolem, aby se síla destilovala a byl z ní elixír života. To je metoda soustředěné práce.

Když je perlička elixíru života hotova, může se vytvořit posvátné embryo, naše práce se pak musí zaměřit na zahřívání a vyživování duchovního embrya. To je metoda dokončování.

Když je tělo dítěte v plné síle hotové, musí se práce zaměřit na to, aby se embryo narodilo a vrátilo se do Prázdnoty. To je metoda zvednutí ruky od díla.

Takové je od nejstarších dob smysluplné pořadí kroků v pravé metodě, jak dospět ke stupni věčně žijícího nesmrtného génia a světce, a nejsou to jalová slova.

Jestliže však práce dospěla až sem, je naprosto ztráveno vše, co náleželo k temnému principu, a tělo se zrodilo do čistého Světla. Proměnil-li se vědomý duch v prvotního ducha, lze teprve říci, že dosáhl nekonečné

proměnlivosti a uniknův z koloběhu dospěl v šestinásobně⁶ přítomného zlatého génia. Neužije-li člověk této metody ke svému zušlechtění, jak potom chce uniknout z cesty rození a umírání?



Meditace, 1. stadium
Soustředění světla

III]

KOLOBĚH SVĚTLA A UDRŽOVÁNÍ STŘEDU

Mistr Lü-cu pravil: „Odkdy je nám zjeveno označení ‚koloběh světla‘? Bylo nám zjeveno ‚Pravým člověkem počátku tvarů‘“ (Kuan-jin-c’eu)⁷. Necháme-li světlo obíhat v kruhu, krystalizují všechny síly nebe i země, světla i tmy. To jest to, co se označuje jako semenné myšlení anebo jako třibení síly anebo jako třibení představy. Když začínáme užívat tohoto kouzla, je to, jako kdyby uprostřed bytí bylo cosi nejsoucího; když pak jsme po čase s prací hotovi a je zde tělo mimo tělo, je to, jako kdyby uprostřed nebytí bylo něco jsoucího. Teprve po stu dní neustálé práce se stává světlo pravým světlem, teprve se stává ohněm ducha. Za sto dní vznikne sám od sebe uprostřed světla bod, pól světla (jang). Pak náhle vznikne perlička semene. Je to, jako kdyby se spojili muž a žena a došlo k početí. Tu musí člověk docela ztichnout a očekávat je. Koloběh světla je etapa ohně.

Uprostřed pravznikání je rozhodujícím činitelem zář světla (jang-kuang). V hmotném světě je jím slunce, v člověku jím je oko. Hlavně tato síla, když se zaměří směrem ven (a plyne dolů), způsobuje vyzařování a rozptyl duchovního vědomí. Princip Zlaté květiny proto naprosto spočívá na metodě návratného pohybu.

Srdce člověka je ve znamení ohně⁸. Plamen ohně směřuje vzhůru. Když obě oči pozorují věci ve světě, je to zření obrácené k vnějšku. Když pak člověk zavře oči a zrak obrátí a zaměří dovnitř a pozoruje prostory zemřelých předků, je to zpětná metoda. Síla ledvin je ve znamení vody. Když se pohnou pudy, plyne síla dolů, směřuje navenek a plodí děti. Když ji člověk v okamžiku uvolnění nenechá plynout ven, nýbrž vede ji silou myšlenky nazpět, takže z tavícího kelímku Tvorby proniká vzhůru a osvěžuje a sytí srdce i tělo, je to rovněž zpětná metoda. Platí proto, že smysl elixíru života spočívá naprosto jen na zpětné metodě.

Koloběh světla není pouze koloběhem semeníku jednotlivého těla, nýbrž je přímo koloběhem pravých tvůrčích formujících sil. Nejde o momentální záblesk fantazijní představy, nýbrž je tu vystižen oběh všech eonů (stěhování duší). Proto každý výdech — v měřítku lidského času — znamená jeden rok, avšak v měřítku dlouhé noci devíti stezek (nových vtělování) znamená jeden výdech sto let.

Jakmile člověk vydal jediný tón individuace⁹, narodí se na svět a do smrti se třeba ani jedinkrát neohlédne nazpět. Síla světla se vyčerpá a vytratí, to pak vede do světa devateré tmy (do nového vtělení). V knize Leng-jen¹⁰ se o tom říká: „Soustředěním myšlenek můžeme vzlétnout, nahromaděním žádostí se zřítíme dolů.“ Jestliže žák málo dbá o myšlenky a příliš dbá o své žádosti a choutky, vydává se cestou k propadlišti. Pravá intuice vzniká jen kontemplací a klidem: k tomu je zapotřebí zpětné metody.

V Knize zastřené harmonie¹¹ se o tom říká: „Osvobození je v oku.“ V Základních otázkách Žlutého císaře¹² se říká: „Semeník lidského těla se musí soustředit do prázdného prostoru nahoře.“ Tento výrok se vztahuje k těmuž. Věta poukazuje k nesmrtnosti a poukazuje také k vysvobození ze světa. To je společný cíl všech náboženství.

Světlo není pouze v těle, ale není také (jen) mimo tělo. Sluncem a měsícem jsou osvěcovány hory a řeky a velká země: to vše je také toto světlo. Není tedy jen v těle. Porozumění a ujasnění, poznání a vysvětlení, to vše je rovněž toto světlo a všechny pohyby (ducha) jsou též toto světlo, proto není světlo jen mimo tělo. Světelný květ nebe a země naplňuje všech tisíc prostorů. Avšak světelný květ jednotlivého těla taktéž proniká nebem a obrůstá zemi. Proto, tak jako obíhá kruhem světlo, jsou s ním zároveň v koloběhu nebe i země, hory a řeky. Zapustit semeník květu v lidském těle nahoře v oku, to je mocný klíč k lidskému tělu. Pamatujte na to, děti! Nepěstujete-li jediný den meditaci, prchá vám toto světlo bůhvíkam. Oddáte-li se i jen na čtvrt hodinku meditaci, můžete tím vyřídit deset tisíc eonů a tisíc narození. To je kouzelný prostředek, mocnější nad všechno pomyšlení.

Když se však člověk dá do práce na svém bytí, musí pronikat od zjevného k hlubinnému, od hrubého k jemnému. Vše záleží na tom, aby nepřestával. Začátek a konec práce musí spadat vjedno. Mezitím samozřejmě přijdou chladnější i vřelejší okamžiky. Cílem však musí být, aby se dosáhlo výšin nebe a hlubin moře. Až když už všechny metody připadají snadné a samozřejmé, teprve pak jsme vše zvládli.

Všichni světci si navzájem sdělovali, že nic není možné bez kontempace (ťan-čao, zrcadlení); Když řekl Kchung-c': „Dovést poznání k cíli,“ anebo to Šakja nazval „zřením srdce“, anebo Lao-c' „vnitřním zřením“, znamená to vždy totéž.

O zrcadlení ovšem může mluvit kdekdo, ale nezvládne je, jestliže neví, co to slovo znamená. Co má být zrcadelním odraženo, je vědomé srdce, to se musí vrátit k výchozímu bodu, kde se ještě nezjevil formující duch. Našemu šest stop vysokému tělu se musíme snažit najít tvar, jaký mělo před počátkem nebe a země. Jestliže dnes lidé ztráví v meditaci jen hodinu nebo dvě a pozorují *pouze své* nynější *vlastní tělo* a říkají tomu zrcadlení (kontemplace), jakpak by z toho mohlo něco vzejít?

Zakladatel buddhismu i zakladatel taoismu učili, že si člověk má hledět na špičku nosu. Tím nemyslili, že má ke špičce nosu upírat myšlenky. Ani tím nemyslili, že zatímco by oko pohlíželo na špičku nosu, myšlenky by se měly soustředit na žlutý střed. Kam se zaměří oko, tam se zaměří i srdce. Jakpak by se mohlo zaměřovat zároveň vzhůru (na žlutý střed) a dolů (na špičku nosu), anebo mířit střídavě hned vzhůru, hned dolů? To vše by znamenalo plést si prst ukazující k měsíci s měsícem.

Co se tím tedy vlastně myslí? Slova „špička nosu“ jsou zvolena velmi vhodně. Nos může očím sloužit za ukazatele směru. Kdo nemíří pohledem podle nosu, ten buď vyvalí oči a hledí do dálky, takže nevidí nos, anebo sklopí víčka, až se oči zavřou a také nevidí nos. Ale otevírali oči příliš, dělá tu chybu, že se upírá k vnějšímu světu, který ho snadno rozptýlí. Když je příliš zavírá, dělá tu chybu, že mu utíkají dovnitř, a pohrouží se snadno do snění. Když však spustí víčka právě na polovic, vidí právě dobře špičku nosu. Proto ji má za vodítko. Záleží jen na tom sklápět víčka správným způsobem a dovolit světlu, aby nám do očí zářilo samo, aniž se namáháme sami do nich světlo uvádět. Pohled na špičku nosu slouží jen na počátku vnitřního soustředění k tomu, aby se oči zahleděly správným směrem, abychom se zaměřili na správnou linii, potom už toho není třeba. Asi tak, jako když zedník zavěsí olovnici. Když ji zavěsil, zařídí podle ní svou práci, ale pak se už o olovnici neustále nestará a pořád se na ni nedívá.

Fixující kontemplace¹³ je běžná buddhistická metoda a nebyla nikdy žádným tajemstvím.

Upřeme obě oči na špičku nosu, pohodlně se zpříma posadíme a upneme srdce na střed uprostřed podmínek (nehybný bod v prchavém reji jevů). V taoismu se nazývá žlutým středem, v buddhismu centrem uprostřed podmínek. Obojí je totéž. Neznamená to nutné střed naší hlavy. Jenom se nám radí, abychom soustředili mysl k bodu ležícímu uprostřed mezi očima. Pak začínáme správně. Světlo je substance pohyblivá. Upneme-li mysl k místu mezi očima, světlo nám do nich vniká samo. Nemusíme mít ani zvlášť úporně na zřeteli Palác středu. V těchto několika větách je řečeno to nejdůležitější.

„Centrum uprostřed podmínek“ je označení velice výstižné. Centrum je všudypřítomné, je v něm zahrnuto vše, vztahuje se k impulsu všeho Tvoření. Podmínky jsou pak vstupní bránou. Splnění podmínek totiž otvírá vchod, nic dalšího však s neúprosnou nutností nenavozuje. Spojení těchto dvou slov má význam značně volný a zároveň přesný.

Fixující kontemplace je nezbytná, pomáhá upevnit osvícení. Jen při tom nesmíme strnule sedět, když v nás okolní svět probudí myšlenku, nýbrž musíme sledovat, kde se myšlenka nachází, kde vznikla, kde hasne. Sledovat a domýšlet každou prchající myšlenku dál a dál by však nevedlo k žádnému konci. Člověk se musí upnout jedině na bod, kde ona myšlenka vznikla, a nesmí pátrat mimo tento bod; neboť není možné najít srdce (vědomí), tedy dostat se vědomím mimo vědomí. Stav obou srdcí se zároveň snažíme uvést do klidu, to je správná kontemplace. Co tomu odporuje, je špatná kontemplace. Ta nevede k cíli. Jestliže nám pak stále a nepřetržitě myšlenky utíkají, zarazme je a začněme s opravdovou kontemplací.

Kontemplujeme a opět začneme fixovat. Kontemplace je světlo. Kontemplace bez fixace je světlo bez koloběhu. Nezapomínejte na to!

Obecným smyslem tohoto oddílu je, že pro koloběh světla je důležité udržovat střed. V tomto jeho posledním úseku se mluvilo o tom, že lidské tělo je velice cenným statkem, je-li jeho pánem prvotní duch. Je-li však využíváno vědomým duchem, způsobuje to, že je prvotní duch ve dne v noci rozptylován a vypořehován. Když se zcela vyčerpá, tělo zemře. Líčí se pak metoda, jak podrobit vědomého ducha a ochránit prvotního ducha: To je nemožné, nezačneme-li tím, že navozujeme koloběh světla. Asi tak jako když chceme stavět nádherný dům, musíme pro něj nejdříve nalézt pěkný podklad. Je-li podklad pevný, tu se teprve můžeme pustit do práce a hluboko zabudovat pevné základy zdi a stavět pilíře a zdi. Nezabudujeme-li základy takto, cožpak lze vystavět dům? Metoda péče o život je právě taková. Oběh světla lze přirovnat k podkladu stavby. Je-li fundament pevný, je na něm možno rychle stavět. A udržujeme-li ohněm ducha zlatý střed, budování našeho pravého bytí pokračuje jako práce na stavbě. Mistr proto ozřejmuje metodu, jak přistupovat k péči o život a radi lidem, aby se oběma očima dívali na špičku nosu, přimhouřili víčka, hleděli do nitra, klidně seděli s tělem vzpřímeným a srdce upjali k centru uprostřed všech podmínek.

Upínáme-li myšlenky k místu mezi oběma očima, způsobujeme tím, že vniká světlo. Poté duch (čchi) houstne, krystalizuje a umísťuje se do centra mezi všemi podmínkami. Centrum mezi podmínkami, to je pevné dno elixíru, místo pro sílu (solární pletivo).

Mistr to vyjadřuje tajemně řka: Na počátku práce musíme sedět v klidné místnosti, tělo ať je jako suché dřevo, srdce ať je jako vychladlý popel. Přimhuřme víčka obou očí a hledme do nitra a očistíme srdce, umývejme mysl, zanechme rozkoši a opatrujme semeno. Denně usedejme se zkříženými nohama k meditaci. Počkejme na okamžik, až se zpevní, zkrystalizuje sluchová schopnost ucha, až se zmenší chuťový vjem jazyka, tj. přiložíme jazyk k patru; ustálíme dech a upneme myšlenky na temnou bránu. Kdybychom dech napřed ustálili, hrozí nám, že se nám ucpe nos a budeme mít obtíže s dýcháním. Když přivíme oči, zaměříme pohled k bodu na hřbetu nosu, který leží necelého půl palce pod průsečíkem zrakové přímky, tam, kde je na nose malý hrbolek. Pak začneme soustřeďovat myšlenky, ucho udává rytmus dechu, tělo i srdce dlí v poklidu a v harmonii. Světlo očí musí zářit klidně a dlouho, nesmí podléhat ospalosti ani se rozptylovat. Oko nehledí k vnějšku, spustí trochu víčka a svítí do nitra. Svítí na ono místo. Ústa nemluví a nesmějí se. Sevřeme rty a dýcháme zhluboka. Dech setrvává na místě. Nos nevsává žádné vůně. I čich setrvává na místě. Celé srdce střeží nitro. Je soustředěno na místě. Myšlenky nezalétají ven, pravé myšlenky setrvávají. Jsou-li myšlenky setrvalé, je trvalé i semeno; je-li semeno trvalé, je trvalá i síla; je-li síla trvalá, stává se trvalým i duch. Duch je myšlenka, myšlenka je srdce, srdce je oheň, oheň je elixír. Hledíme-li na nitro takto, pak se bezpočtukrát zázračně otevřou i zavřou brány nebe. Avšak nezrytmizujeme-li dech, nemůžeme proniknout do žádného hlubšího tajemství.

Když žák začíná a neumí upnout myšlenky na místo mezi očima, když oči zavře, avšak sílu srdce nevynaloží na to, aby přehlédlo prostor síly, má to pravděpodobně tu příčinu, že dýchá příliš hlasitě a prudce, a tím si způsobuje další nesnáze, protože tělo a srdce jsou stále ještě zaměstnány tím, aby násilně potlačovaly vzdouvající se sílu a palčivý dech.

Jestliže pouze upneme myšlenky k oběma očím, avšak duch nekrystalizuje v solárním pletivu (v centru mezi podmínkami), je to, jako kdybychom vešli do předsíně, ale nevstoupili ještě do pokoje. Tu pak nemůže vzplanout oheň ducha, síla zůstává studená a stěží může vydat opravdový plod.

Mistr má proto obavu, že lidé pouze úporně upnou myšlenky k nosu, ale nepomyslí na to upnout představy k místu síly; proto užil přirovnání o zedníkovi používajícím olovnice. Zedník ji používá, aby viděl, zdali staví zed' kolmou nebo šikmou, provázek mu tedy slouží za vodítko; když zjistil správný směr, může se pustit do práce. Avšak pracuje na zdi, nikoli na olovnici, to je jasné. Z toho je vidět, že soustředění myšlenek mezi oči má jen ten smysl, jaký má pro zedníka olovnice. Mistr na to vždy znovu upozorňuje, neboť se obává, že by jeho radám nebylo rozuměno. A když žáci pochopí, jak musí přikládat ruku k dílu, obává se, že by mohli práci přerušit, a proto opakuje vždy znovu: „Až po důsledné práci je za sto dní světlo pravé; teprve pak se můžeme dát do díla s ohněm ducha.“ Postupuje-li tedy člověk soustředěně, sám po stu dní ve světle vznikne bod pravého tvůrčího světla (jang). Žáci to musí zkoušet s upřímným srdcem.

嬰兒現形圖



Meditace, 2. stadium
Počátek znovuzrození v prostoru síly

IV]

NÁVRATNÝ OBĚH SVĚTLA A REGULACE RYTMU DECHU

Mistr Lü-cu pravil: Člověk se musí rozhodnout se soustředěným srdcem a nehledat úspěch; potom se úspěch dostaví sám. V první etapě se člověk dopouští hlavně dvou chyb: buď nemá dost elánu, je netečný, anebo se rozptyluje, je roztěkaný. Od toho si však lze odpomoci: nesmíme do dechu příliš vkládat srdce. Dech vychází ze srdce¹⁴. Co vychází ze srdce, je dech. Nakolik se srdce vzruší, natolik velké síly nabude dech. Síla dechu vyvolává změny v činnosti srdce. Ubíhají-li naše představy příliš rychle, zmocňují se nás bezděky fantazie, jež jsou vždy doprovázeny změněným dýcháním, neboť tento vnitřní dech a zevní dech spolu souvisejí jako tón a ozvěna. Denně vdechneme a vydechneme bezpočtukrát a stejně bezpočtu máme fantazijních představ. A tak jasnost ducha uniká, jako usychá dřevo a umírá popel.

Nemáme tedy mít představy? Bez představ nelze být. Nemáme dýchat? Bez dýchání nelze být. Nejlepším prostředkem je učinit si z nemoci lék. Protože srdce a dech spolu souvisí, musíme oběh světla sladit s rytmem dechu. K tomu je zapotřebí především světla z uší. Světlo očí je sdružené světlo slunce a měsíce přijímané zvenčí. Světlo v uších je sdružené světlo slunce a měsíce přijímané zevnitř. Je to semeno čili světlo v krystalické formě. Obojí světlo má týž původ a liší se jen pojmenováním. Pochopení (ucho) a jasnost (oko) je tudíž jedno a totéž působící světlo.

Když usedneme, sklopíme trochu víčka a použijeme očí, abychom si udali směr, a světlo pak přemístíme dolů. Když se nám ho nedaří přemístit dolů, soustředíme srdce na to, aby

poslouchalo dech. Vdech a výdech nesmí být slyšitelný. Co slyšíme, je jen to, co nemá tón. Je-li přece slyšet nějaký tón, je dech hrubý a povrchní a ještě se nezjemnil. Musíme pak odlehčit a zmenšit srdce. Čím víc mu polevíme, tím bude menší — čím menší bude, tím bude klidnější. Pojednou bude tak tiché, jako kdyby ustalo bít. Pak se dostaví pravý dech a poznáme skutečnou povahu srdce. Je-li srdce jemné, je dech jemný, neboť každému pohybu srdce odpovídá síla dechu. Je-li dech jemný, je srdce jemné, neboť každý pohyb dechu působí na srdce. Chceme-li ustálit srdce, dbejme nejprve na sílu dechu. Na srdce nemůžeme působit přímo. Proto se snažme zacházet s dechem; tomu říkáme udržování soustředěné síly dechu.

Chápete tedy, učedníci, podstatu pohybu? Pohyb lze vyvolat vnějšími prostředky, je to jen jiný způsob jeho ovládní. Srdce třeba můžeme rozbušit během. A nemůžeme je snad soustředěným klidem utišíť? Velcí světci, kteří poznali, jak se vzájemně ovlivňují srdce a dech, vymysleli co nejjednodušší výklad k užítu budoucím pokolením.

V Knize elixíru¹⁵ se o této otázce říká: „Slepice může z vajec vysedět kuřata, protože její srdce stále naslouchá.“ To je důležitá magická věta. Příčinou, proč může slepice vysedět kuřata, je síla tepla. Síla tepla však může zahřívát jen skořápky, nemůže proniknout dovnitř vajec. Proto slepice vede tuto sílu dovnitř srdcem. Pomáhá si sluchem. Pomocí sluchu soustřeďuje k úkolu i celé své srdce. Pronikne-li srdce, pronikne i síla a mláděti se dostane síly tepla a ono ožije. Proto slepice, i když nejednou vejce opustí, přece stále naklání ucho, aby slyšela: koncentrace ducha není tedy přerušena. Protože není přerušena koncentrace ducha, trvá ve dne v noci nepřerušené síla tepla a duch se probouzí k životu. Působí se na probuzení ducha, neboť srdce zprvu zemřelo. Když dá člověk zemřít srdci, probouzí se k životu prvotní duch. Usmrtit srdce neznamená nechat je uschnout a odumřít, nýbrž znamená to, že jej učiníme nedílnou a soustředěnou jednotou.

Buddha pravil: „Upneš-li srdce k jednomu bodu, pak ti není nic nemožného.“ Srdce se nám snadno rozuteče, proto je musíme soustředit silou dechu. Dech snadno hrubne, proto jej musíme srdcem zjemňovat. Činíme-li tak, cožpak by se nám nepodařilo upevnit je?

S oběma chybami, s netečností a s roztěkaností, musíme bojovat klidnou prací, konanou denně bez přerušení; pak se úspěch určitě dostaví. Když člověk při meditaci neseďí, bývá často, aniž to pozoruje, lecčím rozptylován. Uvědomit si, že jsem rozptylován, to je mechanismus, jak roztěkanost odstranit. Netečnost, které si člověk není vědom, a netečnost, které si je vědom, jsou si vzdáleny na tisíc mil. Neuvědomělá netečnost je vskutku tupost, uvědomělá netečnost není úplná netečnost, neboť je v ní přece cosi jasného. Roztěkanost spočívá v tom, že je duch rozptylován, netečnost spočívá v tom, že se duch dosud nevyčistil. Roztěkanost napravujeme mnohem snáze než netečnost. Je tomu podobně jako při nemoci: cítíme-li bolesti a svrbění, můžeme je nějakou medicínou odstranit; netečnost je však jako nemoc, při které nic necítíme. V roztěkanosti se přece můžeme soustředit, zmatek lze urovnat, avšak netečnost a apatie je tupá a temná. Roztěkanost a zmatenost se přece jen vrací k určitému místu, avšak při lenivé netečnosti a apatii je činná jen anima. Při roztržitosti je ještě přítomen animus, ale při apatické otupělosti vládne pouhá tma. Je-li člověk při meditaci ospalý, je to způsobeno netečností. Tuto netečnost můžeme zahánět jedině regulováním dechu. Ačkoli dech vnikající a vycházející nosem a ústy není pravý dech, přece jen se spolu s ním vyvolává i pohyb pravého dechu.

Když sedíme, musíme srdce udržovat v klidu a soustřeďovat sílu. Jak lze srdce uklidnit? Dechem. Vdechu a výdechu si smí být vědomo jedině srdce, nesmíme mu naslouchat ušima. Dech je jemný, když jej neslyšíme, a jestliže je jemný, je čistý. Jestliže dech slyšíme, má sílu

hrubou, a jestliže hrubou, tedy kalnou, a je-li kalná, vzniká otupělost a apatie a na člověka padá ospalost. To je zcela přirozená zákonitost.

Je však třeba vědět, jak srdce při dechu správně užívat. Musíme ho užívat, aniž ho užíváme. Smíme jen zcela tiše nechat dopadnout světlo na sluch. Tato věta má tajemný smysl. Co to znamená nechat světlo někam dopadnout? Myslíme tím paprsky světla svých očí. Oko hledí dovnitř, a nikoli ven. Vnímat jas, aniž pohlížíme do vnějšího prostoru, znamená hledět dovnitř, do nitra; nejde ovšem o to, že bychom skutečně do nitra viděli. Co znamená sluch? Znamená to slyšet světlo v uších. Ucho naslouchá nitru, aniž naslouchá zvukům zvenčí. Naslouchat nikoli vnějším zvukům, vnímat jas, to znamená naslouchat nitru. Nejde o to, že bychom snad skutečně z nitra něco slyšeli. Při takovém naslouchání slyšíme pouze, že zde není žádný zvuk, při takovém hledění vidíme pouze, že zde není žádný tvar. Nestací však, že oko nehledí do vnějšího světa a ucho nenaslouchá vnějšimu světu, že se zavřou a mají tendenci se propadat dovnitř. Pouze když hledíme do nitra a nasloucháme nitru, netrčí orgán zraku či sluchu ven a ani se nepropadá dovnitř. Tímto způsobem se odstraní netečnost a apatie. To je spojení semena se světlem slunce a měsíce.

Jsi-li z netečnosti ospalý, vstaň a trochu se projdi. Až se ti duch vyjasní, opět usedni. Nejlepší bude, když ráno posedíš nad zapáleným kadidlem, než dohoří. Odpoledne tě vyrušují lidské záležitosti a upadneš snadno do netečnosti. Ale nemusíš se spoléhat jen na kadidlo. Je třeba jen odsunout stranou všechny zmatky a nějakou dobu zcela klidně sedět. Časem se ti podaří, že už nebudeš upadat do netečnosti a usínat.

Hlavní myšlenkou tohoto oddílu je, že k oběhu světla je nedůležitější regulování dechu. Čím dále práce pokračuje, tím závažnější poučky se k ní podávají. Žák musí při oběhu světla uvést do souladu srdce a dech, aby předešel nesnázím způsobovaným netečností a roztěkaností. Mistr se obává, že žák sedě zavře oči a upadne do fantastických představ, a srdce se mu tím rozbuší a půjde těžko řídit. Proto nabádá, abychom počítali dech, ustálili myšlenky srdce a zabránili tak, aby síla ducha vyprchávala.

Protože dech vychází ze srdce, je nevyrovnaný dech způsoben nepokojem srdce. Je třeba vydechovat a vdechovat zcela zvolna a zlehka, takže je dech uchu neslyšitelný a jen srdce počítá vdechy a výdechy. Zapomene-li je srdce počítat, je to znamení, že se srdce vychýlilo kamsi mimo. Pak je třeba srdce podržet. Když ucho pozorně nenaslouchá a oči nehledí na hřbet nosu, je to také tím, že nám srdce vybočilo anebo že usínáme. To je znaméním, že nás přepadá zmatenost a apatie, a musíme uvést do pořádku semenného ducha. Jestliže při přimhouření oka a zaměření zraku na nos úplně nezavřeme ústa a nedáme zuby k sobě, stane se rovněž snadno, že nám srdce utíká; musíme honem zavřít ústa a zatnout zuby. Pět smyslů se řídí srdcem a duch musí přibrat na pomoc sílu dechu, aby uvedl srdce a dech do souladu. Na to je denně zapotřebí nanejvýš několika čtvrthodinek práce a srdce s dechem se samy dostanou do správné součinnosti a souladu; potom už ani nemusíme počítat a dech funguje sám zcela rytmicky. A dýchá-li se rytmicky, ty vady, netečnost i roztěkanost, zmizí časem samy.

V]

CHYBY PŘI NÁVRATNÉM OBĚHU SVĚTLA

Mistr Lü-cu pravil: Vaše práce se pozvolna vrší a zraje, avšak než dospěje do stavu, kdy člověk trčí jako suchý strom před balvanem, číhá ještě mnoho možností omylů a já bych je chtěl připomenout. Nevhodné postoje k dílu poznáme, teprve když je sami zažijeme. Chci zde o nich pohovořit. Můj směr se liší od směru buddhistické jógy (čchan-cung)¹⁶ tím, že každý

krok v něm má své ověřovací znamení. Pohovořím nejdříve o chybách, a potom přejdu k výkladu ověřovacích znamení.

Když se člověk chystá provést rozhodnutí, musí předem dbát, aby se pustil do díla v pohodlném, uvolněném stavu. Nesmí chtít na srdci příliš mnoho. Musí pečovat, aby si síla a srdce zcela automaticky odpovídaly. Tím teprve nabude klidu. Až v tomto klidném stavu správně vnímá a nalézá pravé místo koncentrace dechu a ducha. Nesmí se posadit jako k vyřizování nicotných záležitostí, čili nemá mít na mysli nic jalového. Všechny zápletky musí odložit stranou a být naprosto suverénní a nezávislý. Také nesmí přespříliš myslet na správné provedení. Když vynakládá přespříliš námahy, hrozí neúspěch. Neříkám, že by neměl vynaložit žádnou námahu, avšak správné jednání je něco uprostřed mezi jednáním a nejednáním; když záměrně dosáhneme jakési nezáměrnosti, pak jsme k věci přistoupili správně — klidně a vyrovnaně. Suverénně a hladce, samozřejmým způsobem.

Dále pak se nesmíme dát upoutat světem: Omamným světem, v němž provozuje své rejdy pět druhů temných démonů. Svět zaujme člověka např. tehdy, když má po fixaci mysl jako suchý strom a mrtvý popel a je v ní málo jarního světla a života. Člověk tak upadá do světa temnot. Síla je v něm chladná, dech těžký a objeví se spousta příznaků zimy a odumírání. Když to trvá dlouho, stává se netečným jako dřevo nebo kámen.

Také se nesmíme dát svést desetitisícerými zápletkami myšlenek. To se stává, když nás poté, co jsme se dostali do stavu klidu, bez přestání náhle napadají všemožné spojitosti. Chceme se jich zbavit, ale nemůžeme, člověk je sleduje a jako by se mu jimi ulehčovalo. Přestává tak být pánem myšlenek a stává se jejich sluhou. Prodlévá-li při nich dlouho, upadá do světa žádostí a marnosti.

V nejlepším případě se dostaneme do nebe, v nejhorším mezi liščí duchy¹⁷. Takový liščí duch se také dokáže na proslulých pohořích lecčím obírat, užívat větru a měsíce, květin a ovoce, těšit se korálovými stromy a klenotnou trávou. Ale když se tak baví tři sta neb pět set let anebo v nejlepším případě pár tisíc let, je po všem a zase se přerodí do světa zmatků.

To vše jsou samá scestí. Známe-li scestí, můžeme pátrat po ověřovacích znameních.

Smyslem tohoto oddílu¹⁸ je upozornit na možná scestí při meditaci, abychom se dostali do prostoru síly a ne do pekla fantazie. Fantazie je světem démonů. Tak je tomu např., když se člověk posadí a hledí do plamínku světla nebo se mu zjevují pestré barvy, anebo vidí blížít se bódhisattvy a bohy a má různé podobné vidiny. Anebo když úplně nedoladil a nesjednotil sílu a dech, když voda z ledvin nemůže vzhůru, ale tlačí se dolů, prasíla stydne a dech těžkne, pak nestačí mírná síla světla velké země a člověk upadá do světa jalové fantazie. Anebo když se při dlouhém sedění vyrojí celá hejna představ, člověk je chce zadržet, ale nejde to; nechá se jimi vléci a je mu jakoby lehčeji: potom rozhodně nelze pokračovat v meditaci, nýbrž musíme vstát a chvíli se projít, až se síla a srdce zase dostanou do souladu; potom teprve můžeme zas usednout k meditaci. Při meditaci musíme mít jakousi vědomou intuici, jejíž pomocí cítíme, že se síla a dech sjednotily v poli elixíru, že se začíná nejasně probouzet vlahý pocit náležící k pravému světlu; tehdy jsme našli správný prostor. A když jsme našli správný prostor, je zažehnáno nebezpečí, že upadneme do světa marných žádostí anebo temných démonů.

VI]

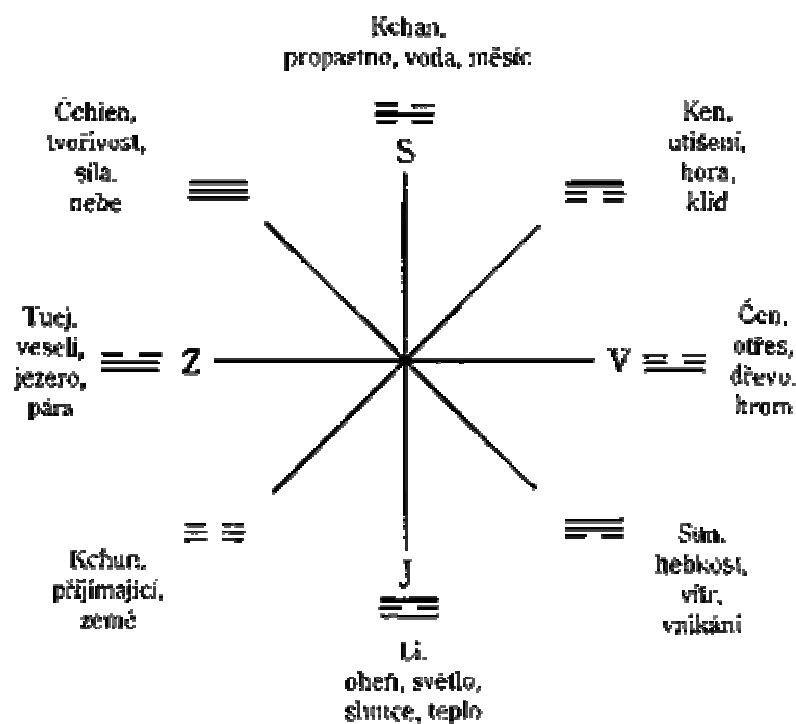
OVĚROVACÍ ZÁŽITKY PŘI NÁVRATNÉM OBĚHU SVĚTLA

Mistr Lü-cu pravil: Cestu si můžeme ověřovat mnohými zážitky. Nesmíme se spokojit s malými nároky, musíme se povznést k myšlence, že všechny živé bytosti musí být spaseny. Nesmíme být lidmi lehkého a ledabylého srdce, nýbrž musíme se snažit, abychom svá slova potvrdili činy.

Pocit'uje-li duch setrvávající v klidu neustále a nepřetržitě velkou radost, jako by byl opojen anebo jako by se právě vykoupal, je to znamením, že je světlý princip v celém těle v harmonii; tu se začíná rozvíjet zlatá květina. Když jsou pak všechna okna tichá, stříbrná luna stojí uprostřed oblohy a máme pocit, že velká země je světem světla a záře, je to příznakem, že se tělesné srdce otvírá jasu. To je znamení, že zlatá květina rozkvétá.

Cítíme se potom v celém těle pevní a silní, takže se nebojíme bouře ani mrazu. Věci, jež ostatní lidi znepokojují, nemohou nám, jestliže nás potkají, zkalit jas semenné síly. Žluté zlato nám plní dům, schody jsou z bílého nefritu. Zkažené a smrduté věci, dotčeny dechem skutečné síly, jsou zase čerstvé. Z rudé krve je mléko. Z rozpadajícího se masa je ryzí zlato a drahokam. To je znamení, že zlatá květina krystalizuje.

V Knize o úspěšné kontemplaci (Čchüan-t'ing) se říká: „Slunce zapadá do širých vod a vznikají kouzelné obrazy stromořadí.“ Západ slunce znamená, že se do chaosu (do světa jevů, do inteligibilního světa) kladou pevné základy: to je stav bez pólů (wu-t'i). Nejvyšší dobro je jako voda, čisté a bez poskvrny. Je pánem nad velkou polaritou, bohem vystupujícím ve znamení otřesů (čen).¹⁹ Znakem pro otřes je háj, proto ten obraz stromořadí. Stromy v sedmi řadách znamenají světlo ze sedmi otvorů těla (nebo sedmi oken srdce). Směr tvoření míří k severozápadu. Kdyby se odchýlil o kousek dál, zeje tam propast. Slunce zapadající do širých vod je obraz tvorby a propastna. Propastno směřuje k půlnoci (myš, c', sever). Za zimního slunovratu je hrom (čen) zcela skryt a zasut v nitru země. Teprve když dojde na znamení otřesů, vystoupí pól světla opět nad zemi. To je obraz sedmerého stromořadí. Ostatní si lze domyslit.



Druhý oddíl naznačuje, jak se na tento podklad kladou základy. Veliký svět je jako z ledu, jako skleněný šperk. Lesk světla pozvolna krystalizuje. Vznikne proto vysoká terasa a na ní se časem zjeví Buddha. Zjeví-li se zlatá bytost, kdo jiný by to mohl být než Buddha? Neboť Buddha je zlatý světec velikého osvícení. Zažít tento zjev je velkým potvrzením správné cesty.

Jsou pak tři další ověřující prožitky, jež můžeme zakusit. První prožitek je, že když se pohřížíme do stavu meditace, tu jako by duch sestupoval do údolí.²⁰ Tu slyšíme, jako by lidé mluvili ze vzdálenosti několika set kroků, ale každého z nich slyšíme zcela zřetelně. Hlasy však zní jako ozvěna v údolí. Stále je slyšíme, sebe však neslyšíme vůbec. Tomuto jevu se říká „Duch nacházející se v údolí“.

Někdy zažijeme toto: Jakmile jsme v klidu, vyšlehně v očích světlo, takže je najednou všechno světlé, jako bychom se octli v jakémsi oblaku. Když otevřeme oči a hledáme své tělo, už jej nenalzáme. Tomu se říká „Rozjasnilo se v prázdné komůrce“. To je velice příznivé znamení.

Anebo když člověk sedí v meditaci a hmotné tělo se mu počne lesknout jako hedvábí nebo nefrit. Sedění začne být obtížné, jako by nás něco zvedalo vzhůru. Tomu se říká „Duch se vrací a naráží na nebe“. Časem se nám zdá, jako bychom se opravdu zvedali.

Všechny tyto tři zážitky je možno zakusit. Vše však ani nelze vypovědět. Podle toho, čím je člověk nadán, zjeví se každému jiné věci. Když však pocítí zážitky, o kterých jsme se právě zmínili, je to znamení, že má dobré vlohy. S těmito věcmi je tomu podobně, jako když pijeme vodu. Člověk sám pozná, zdali je voda teplá nebo studená. I tyto zážitky musí sám okusit a přesvědčit se, teprve potom získá opravdovou zkušenost.



Meditace, 3. stadium
Vzbuzení duchovního těla k samostatné existenci

ŽIVÉ UMĚNÍ KOLOBĚHU SVĚTLA

Mistr Lü-cu pravil: Jestliže se nám pozvolna podaří uvádět do pohybu koloběh světla, nesmíme přitom zanechat svého obvyklého povolání. Staří říkali: Když nám připadne nějaká práce, musíme se jí ujmout, když se nás týkají nějaké věci, musíme je důkladně poznat. Když správným promyšlením uvedeme své záležitosti do pořádku, není světlo obstaveno vnějšími věcmi, ale otáčí se podle vlastního zákona. Tímto způsobem lze uvést do chodu dokonce i neviditelný oběh světla, tím spíše pravý skutečný oběh světla, který se už zjevně projevil.

Je-li někdo v běžném životě trvale schopen reagovat na věci reflexně, aniž do toho míchá myšlenky na jiné a na sebe, pak se za daných okolností oběh světla sám uvede do pohybu. To je první tajemství.

Když se člověk časně z rána oprostí ode všech zmatků a může půlhodinku nebo dvě meditovat a dokáže se pak čistě objektivním, reflexním způsobem zaměstnávat všemi pracemi a všemi vnějšími záležitostmi a když v tom pokračuje bez přerušení, má je za dva za tři měsíce všechny vyřízeny a hotovy, jako by z nebe spadly a samo nebe potvrdilo tento přístup.

Předcházející oddíl pojednává o blažených nivách, na něž člověk vstoupí, když mu práce úspěšně pokračuje. Má žákovi ukázat, jak se má příhodněji zařadit v denní práci, aby mohl doufat, že brzy dosáhne elixíru života. Jak to, že Mistr mluví právě teď o tom, že se nemáme vzdávat svého občanského povolání? Téměř by se mohlo zdát, že Mistr chce zabránit tomu, aby žák elixír života brzy získal. Zasvěcený odvětlí: ó nikoli! Mistr má obavu, že žák dosud nenaplnil svou karmu, a proto k němu promlouvá taktó. Jakmile se už s prací dospělo na blažené nivy, je srdce jako vodní zrcadlo. Jaké věci přicházejí, takové ukazuje. Když se věci vyřídí, duch a síla se opět samy sjednotí a nedají se vyrušovat vnějšími věcmi. To má na mysli Mistr, když říká: Člověk se musí naprosto vyvarovat toho, aby do věcí míchal myšlenky na jiné a na sebe. Když se už žák dokáže upnout správnými myšlenkami k prostoru síly, nepotřebuje už uvádět světlo do rotace a světlo rotuje samo. Jestliže však světlo rotuje, vytváří se elixír života sám a nic nebrání tomu, aby si člověk zároveň vyřizoval světské práce. Jinak je tomu, když teprv začínáme s meditací, když jsou duch a síla dosud rozptýleny a neuspořádány. Jestliže tehdy nenecháme všechny světské záležitosti stranou a nenajdeme si klidné místo, kde bychom se vši silou soustředili a zamezili tomu, aby nás jakkoli rušilo běžné zaměstnání, když jsme ráno pilní a večer určitě už líní, jak dlouho nám takhle bude trvat, než pronikneme ke skutečným tajemstvím? A proto když začínáme pracovat na přípravě k meditaci, musíme odsunout všechny domácí práce. A nelze-li je odsunout úplně, musíme pověřit někoho, kdo o ně bude pečovat, abychom se mohli s plnou pozorností oddat svému úsilí. Když jsme však pokročili tak daleko, že zažíváme tajná potvrzení správné cesty, tu již nevádá, když současně zase vyřizujeme své obvyklé záležitosti a plníme tak svou karmu. To nazýváme živým uměním koloběhu světla. Kdysi dávno pronesl opravdový člověk purpurového polárního světla (C'-čen-žen) větu: „Když člověk pečuje o svou proměnu a zároveň o svět, a přece je v souladu se světlem, pak je kulaté kulatým a hranaté hranatým; pak žije člověk mezi lidmi tajemně i zjevně, jinak a přece stejně a nikdo to nepostřehne; pak si nikdo nepovšimne jeho tajemné proměny.“ Živé umění koloběhu světla má právě ten smysl, že lze žít ve světě a přece v souladu se světlem.

ZAKLÍNADLO NA CESTU DO DÁLKY

Mistr Lü-cu pravil: Jü-čching nám na cestu do dálky zanechal magickou průpověď:

„Jsou čtyři věty, jež ducha soustředí do místa síly:
Uvidíš v červnu náhle lézat bílý sníh;
při třetí noční hlídce spatříš, že kotouč slunce oslnivě září;
na vodě duje lehký vánek;
v nebi se sytíš duchovní silou.
A v tajemství se skrývá ještě hlubší tajemství:
Země, jež nikde není, je vlast pravá...“

Tyto verše jsou vsutku tajemné. Znamenají toto: Nejzávažnější smysl lze vyjádřit ve čtyřech větách. Nejednat a přitom jednat. Tím, že nejednáme, zabraňujeme, abychom se zamotali do tvaru a podoby (do tělesnosti). Tím, že nejednajíce jednáme, zabraňujeme, abychom se propadli do nehybné prázdnoty a mrtvé nicoty. Účinek spočívá zcela v centrální jednotě, schopnost vyvolat jej leží ve dvou očích. Dvě oči jsou jako oje Velkého vozu, jež otáčejí vším stvořením; uvádějí do kruhového pohybu póly světla a tmy. Elixír je od počátku až do konce jedno jediné: kov ve vodě, tj. olovo na místě vody. Doposud jsme mluvili o oběhu světla, tím jsme poukazovali na počáteční postupy, které působí z vnějšku do nitra. Pomáhají nám stát se pány díla. To platí pro žáky v počátečních stupních: Musí se snažit projít spodními průchody, aby se dostali k vrchnímu průchodu. Jakmile je nyní pořadí jasné a řešení známé, netají již nebesa smysl a prozradí nejvyšší zásadu: Žáci, udržujte ji v tajnosti a vytrvejte v úsilí.

Návratný oběh světla je jen povšechné označení. Čím dále práce pokračuje, tím víc zlatá květina rozkvétá, a tím podivuhodnější je umění koloběhu světla. Doposud jsme působili z vnějšku do nitra, nyní dlíme v centru a ovládáme odtud vnější prostor. Doposud to byla služba napomáhající pánu, nyní je to šíření rozkazů tohoto pána. Poměr se nyní obrátil. Když chce člověk touto metodou proniknout do subtilnějších oblastí, musí nejprve hledět dokonale ovládat tělo a srdce, aby byl zcela uvolněný a klidný, pustil z mysli všechny starosti a ani se neobtěžoval, a nebeské srdce musí utkvět přesně ve středu. Potom člověk přivře víčka obou očí, jako kdyby obdržel posvátný edikt, kterým je povolán za ministra: Kdo by se odvážil neposlechnout? — Svítí potom oběma očima do domu propasti (voda, kchan). Kam vstupuje zlatá květina, tam jí vychází vstříc pravé polární světlo. To, co ulpívá (světlé, li), je světlé zvenčí, ale vevnitř tmavé; je to tělo tvořivosti. Vystoupí-li tmavé navenek, nastane tma a opanuje prostor. Následkem toho vznikne srdce (vědomí) závislé na věcech, zaměřené k vnějšku a hnané proudem. Když však rotující světlo svítí dovnitř, nevzniká srdce v závislosti na věcech, síla tmy je ustálena a zlatá květina soustředěně svítí. To pak je koncentrované polární světlo. Příbuzné je přitahováno příbuzným. Proto je polárně osvětlená linie propasti pužena vzhůru. Není to jenom světlá složka propastná, nýbrž je to skutečné tvůrčí světlo, jež se setkává s tvůrčím světlem. Jakmile se tyto dvě substance potkají, nerozlučně se spojí a vznikne stálý život, sám sebou směřuje a běží po své dráze, stoupá a zase padá do domu prasíly. Člověk pocítuje jas a nekonečno. Tělo se cítí lehké a jako by mělo vzlétnout. To je stav, o kterém se říká: „Oblaka naplňují tisíc hor.“ Cosi zvolna a zcela lehce koluje, nepozorovaně stoupá a klesá. Puls se zastavuje a dech ustává. To je okamžik pravého plodícího sjednocení, stav, o kterém se říká: „Měsíc sbírá deset tisíc vod.“ Uprostřed této tmy se náhle začne hýbat nebeské srdce. To je návrat jediného jasu, čas, kdy dítě dostává život.

Detaily však musíme podrobně vysvětlit. Jestliže se člověk po kdečem dívá, kdečemu naslouchá, oko i ucho se pohybuje a sleduje věci, dokud se mu neztratí. S těmi pohyby i jejich

ustáním je tomu pak podobně, jako když lid má být poddán nebeskému pánu, ale nebeský pán mu místo toho posluhuje. Tomu se říká bydlit s démony.

Ovšem když v každém pohybu a v každém zastavení dlíme s lidmi a ne s démony, pak je nebeský pán pravým člověkem. Když se pohybuje on a my se pohybujeme s ním, pak je náš pohyb kořenem nebes. Když utichne on a my utihneme s ním, pak je to ticho měsíční jeskyní. Když on neustále pokračuje v pohybech i v utišení a my se nepřetržitě pohybujeme i tihneme s ním, když on vdechuje a vydechuje, vystupuje a sestupuje a my vdechujeme a vydechujeme, vystupujeme a sestupujeme s ním, tomu se říká přecházet mezi kořenem nebes a měsíční jeskyní. Dokud ještě nebeské srdce zachovává klid, pak je předčasný pohyb chybou z přecitlivělosti. Když se již nebeské srdce pohnulo, pak je jeho opožděné následování chybou z topornosti. Jakmile se nebeské srdce hne, musíme okamžitě vši myslí stoupat vzhůru do paláce tvořivosti. Tam duchovní světlo vidí svůj zenit; a ono je nám vůdcem. Takový pohyb je pohyb v pravý čas. Nebeské srdce vystoupí na vrchol tvoření, a tam se zcela volně rozmáchně. Rázem je hluboké ticho, pak musíme nebeské srdce co nejspěšněji celou myslí uvést do žlutého paláce, a tam uvidí světlo očí střední žluté obydlí ducha.

Když se pak dostaví touha po tichu, nevyvstane ani jediná myšlenka; ten, kdo se dívá do nitra, pojednou zapomene, že se dívá. V té chvíli se musí tělo i srdce dokonale uvolnit. Všechny starosti mizí beze stopy. Člověk už ani neví, na kterém místě je dům ducha a kde je tavicí kelímek. I kdyby si chtěl uvědomit své tělo, nepodaří se mu to. Tento stav, to je vnikání nebe do země, chvíle, kdy se všechny zázraky vracejí ke svým východiskům. Tehdy krystalizovaný duch vchází do prostory síly.

Právě to je koloběh světla. Když začínáme, je zprvu rozptýlené a chceme je soustředit; šest smyslů není dosud v činnosti. Je to péče o výživu vlastního zárodku, nalévání oleje, kdy se chystáme přijmout život. Když už jsme pokročili tak, že máme vše shromážděno, cítíme se lehčí a volní a nemusíme se už vůbec namáhat. To se duch upokojil v domě předků, zachytili jsme se dřívějších nebes.

Když jsme dospěli tak daleko, že zhasl každý stín i každá ozvěna, takže jsme klidní a pevní, to jsme se ponořili do jeskyně síly, tam se všechno zázračně vrací ke svému zdroji. Neměníme místo, ale naše místo se dělí. Je to nehmotný prostor, je tam tisíce míst a deset tisíc míst je zároveň místem jediným. Neproměňujeme čas, ale čas se nám dělí. Je to nezměřitelný čas, všechny eony v něm jsou jako jeden okamžik.

Dokud srdce nedosáhlo naprostého klidu, nemůže se pohybovat. Pohybujeme se a pohyb zapomínáme; to není opravdový pohyb. Proto platí: Dokud nás vzrušují a hýbou námi vnější věci, je to pud bytí. Jestliže se pohybujeme, aniž námi cokoli zvenčí hýbalo, je to pohyb nebes. Bytí, jež bychom prosazovali proti nebesům, se může zhroutit a upadnout pod jeho pudů. Pudů existují proto, že existují vnější věci. Jsou to prožitky mysli, které překračují své postavení. Pohyb pak vyvolává pohyb. Jestliže se však nevynoří žádná představa, vznikají správné představy. To je pravá myšlenka. Jestliže jsme v klidu, naprosto ustálení, a náhle námi pohne popud z nebes, není to snad pohyb bez úmyslu? Právě to tvrdí zásada „jednat a přitom nejednat“.

Pokud jde o báseň na začátku, první dva verše se plně vztahují k činnosti zlaté květiny. Dva následující verše se zabývají tím, jak do sebe vzájemně přecházejí slunce a měsíc. Šestý měsíc, červen, to je pevné utkvění (li), oheň. Poletující bílý sníh, to je skutečná polární temnota uprostřed znaku ohně, jež se chystá být příjemkyní. Třetí noční hlídka je propastno,

voda (kchan). Sluneční kotouč je polární pruh ve znaku vody, jež se chystá vrátit do tvořivého. To naznačuje, jak znamením propastna doplňujeme znamení utkvění.

Další dva řádky poukazují na fungování oje Velkého vozu, stoupání a klesání celého polárního odpoutání. Voda je znak propastná, oko je vlahý závan (sün). Světlo oka svítí do paláce propastna a působí na semeno velkého jasu. „V nebi“ znamená procházet palácem tvořivosti (čchien). Věta „sytiš se duchovní silou“ popisuje, jak do síly proniká duch, tak jako nebesa pronikají do země, čímž živí oheň.

Konečně poslední dva řádky poukazují k nejhlubšímu tajemství, k tomu, bez čeho se od počátku do konce nikdy neobejdeme. Je to omývání srdce, pročišťování myšlenek; to je kázeň. Posvátná věda počíná poznáním jak stanout a dovršuje se zastavením u nejvyššího dobra. Počíná mimo polaritu a ústí opět mimo polaritu.

Buddha mluví o pomíjejícínosti jako o tvůrkyni vědomí, jako o základu náboženství. A v našem taoismu je veškeré úsilí o dovršení bytí a života zahrnuto v zásadě „dosáhnout prázdnoty“. Všechna tři náboženství se shodují v jedné radě: Nalézt duchovní elixír a vejít ze smrti do života. V čem spočívá tento duchovní elixír? Znamená být trvale prost jakéhokoli úmyslu. Nejhlubší tajemství lázně, jež podává naše učení, na nás žádá jediné: úsilí vyprázdnit srdce. Tím je vše vyřízeno. Co jsme zde prozradili dvěma slovy, je plodem dlouhých desetiletí usilovného hledání.

Není-li vám ještě vše jasné a mám-li všechny tři oddíly knihy shrnout v jednom, chci vám věc ozřejmit trojí buddhistickou kontemplací o prázdnotě, klamu a středu.

Ze tří kontemplací přichází nejprve na řadu prázdnota. Člověk nahlíží, jak jsou všechny věci prázdné. Potom následuje klam. Ačkoli už člověk ví, že věci jsou prázdné, neničí je, nýbrž koná uprostřed prázdnoty své běžné práce a zaměstnání. Leč i když věci neničí, nedbá na ně: to je kontempace o středu. Avšak už při kontemplaci o prázdnotě přece člověk ví, že deset tisíc věcí ani zničit nemůže, a tedy přece už tehdy o ně nedbá. Takto spadají všechny tři kontempace vjedno. Právě v pohledu do prázdnoty však nakonec záleží síla. Proto když kontemplujeme o prázdnotě, je prázdnota vskutku prázdna, ale i klam je prázdny a také to, co je středem, je prázdne. Když kontemplujeme o klamu, je k tomu třeba značné síly; klam je pak skutečně klamem, ale i prázdnota je klamná a také střed je klamný. A při cestě středu se vytvářejí obrazy prázdnoty, ale nenazýváme je prázdnotou, nazýváme je středem. Kontemplujeme přitom i o klamu, ale nenazýváme ho klamem, nazýváme ho středem. Pokud jde o střed, nepotřebujeme říkat nic víc.



Meditace, 4. stadium
Centrum uprostřed podmínek

V tomto oddílu se nejdříve připomíná Jü-čchingova magická prűpověď o cestě do dálky. Čarovným smyslem této prűpovědi je sdělení, jak z ničeho vzniká něco. Zatímco se krystalizací sjednocují duch a síla, vznítí se časem uprostřed prázdny skutečný oheň. Stává se tím jasnějším, čím je duch klidnější. Jas ohně se přirovnává k červnovému slunečnímu záru. Když se pak planoucím ohněm vypařuje voda v propastnu, pára se zahřívá, a když je překročen stupeň varu, stoupá do výše skoro jako poletující sníh; to se myslí větou, že vidíme v červnu poletovat sníh. Avšak protože se ohněm voda vypařuje, budí se pravá síla; je-li pak tma klidná, pohne se jas; to odpovídá stavu o půlnoci. Proto nazývají žáci tuto dobu dobou životní půlnoci. V tuto dobu působíme záměrně na sílu, takže stoupá nazpátek a zase klesá kupředu, tak jako koluje slunce. Proto se říká: „Při třetí noční hlídce spatříš, že kotouč slunce oslnivě září.“ Kruhový oběh navozujeme pomocí dechu, tím vhnáme do brány života oheň. Touto metodou se podaří, že se pravá síla vrátí na své původní místo. Proto verš říká, že vánek duje na vodě. Z jediné síly prvotního nebe se zvednou výdechy a vdechy pozdějšího nebe a jeho rozněcující síla.

Cesta vede zpětným směrem od křížové kosti vzhůru až k vrcholu tvořivosti, projde domem tvořivosti, a pak sestupuje směrem vpřed oběma patry do solárního pletiva a zahřeje je. Proto verš říká: „V nebi se sytíš duchovní silou.“ Jakmile se síla vrátí na prázdny místo, síla i tvar časem nabudou bohatosti a plnosti. Tělo a srdce se osvěží a rozveselí. Kdybychom toho nedosáhli prací, kterou otáčíme kolo učení, čím jiným by se nám mohl podařit nástup k cestě do dálky? Jde o to, aby krystalizovaný duch zpětně dmýchal na oheň ducha a naprostým klidem rozněcoval „oheň uprostřed vod“, jenž se nalézá uprostřed prázdny jeskyně. Proto verše praví: „A v tajemství se skrývá ještě hlubší tajemství. Země, jež nikde není, je vlast pravá.“ Kdo se učíte, kdo jste již svou prací pronikli do tajemných oblastí; přece, obávám se, stěží uskutečníte elixír života, pokud neznáte metodu tavby. Proto mistr prozradil tajemství přísně střežené dřívějšími svěťci. Jestliže ten, kdo se učí, nechá krystalizovaného ducha vězet uprostřed jeskyně síly a přitom zachovává naprostý klid, vznikne v hluboké tmě z ničeho něco, totiž objeví se zlatá květina Velké jednoty. Tehdy se odliší vědomé světlo od bytostného světla. Proto se říká: „Pokud nás vzrušují a hýbou námi vnější věci, vede to k tomu, že pohyb směřuje vpřed a ven a plodí člověka: to je vědomé světlo.“ Jestliže žák, když se mu pravá síla bohatě nashromáždila, nenechá tu sílu unikat přímo vpřed a ven, nýbrž udílí jí pohyb návratný, je to světlo života a musíme užít metody otáčení

vodního kola. Otáčíme-li trvale, vrací se pravá síla kapku po kapce ke koření. Pak se kolo zastaví, tělo je čisté, síla je svěží. Jedno otočení znamená jeden oběh nebem, což Mistr Lü nazývá malým nebeským oběhem. Nepočkáme-li, až se síla dostatečně nashromáždí, a užijeme-li ji, je tehdy ještě příliš vláčná a slabá a elixír se nevytvoří. Jestliže tu už dost síly je a neužijeme ji, příliš zestárne a ztuhne a elixír života se vytvoří stěží. Když však není shromážděná síla ani příliš stará ani příliš vláčná, a potom ji k tomuto cíli užijeme, činíme to v pravý čas. To měl na mysli Buddha, když řekl „zjevení ústí do prázdna.“ To probíhá sublimace semene v sílu. Když žák tomuto principu nerozumí a síla mu uniká směrem ven, tu se síla proměňuje v semeno; tomu se říká, že „prázdná ústí ve zjevení.“ Avšak každý muž, který se tělesně spojí s ženou, cítí zprvu slast a potom trpkost; když semeno vyteklo, je tělo unaveno a duch skleslý. Zcela jinak je tomu, když žák nechá spojit ducha a sílu. Tím nabude nejprve čistoty a potom svěžesti; a když se semeno přeměnilo, je tělu dobře a volně. Povídá se, že dávný mistr Pcheng se dožil 880 let, protože užíval služebných děveček, a ty mu dodávaly života; ale to je nedorozumění. Ve skutečnosti užíval metody sublimace ducha a síly. O elixírech života se většinou mluví v symbolech, a tu se pak oheň utkvění často přirovnává k nevěstě a voda propastná k chlapci (puer aeternus); z toho vzniklo ono nedorozumění, že prý si mistr Pcheng vynahrzoval své mužství ženstvím. Je to omyl, který se do tradice připelel později.

Žáci však mohou prostředku jak převrátit propastno a utkvělost, užít jen tehdy, když se úmyslem skutečně zaměří k jádru věci; jinak nemohou získat čistou směs. Správný úmysl se musí řídit zemí a země má barvu žlutou; proto je v knihách o elixíru života symbolizován žlutým pupenem. Když se spojí propastno a utkvělost, objeví se zlatá květina a zlato má barvu bílou; proto se jako symbol připomíná bílý sníh. Ovšem běžní svěští lidé, kteří nerozumějí tajným slovům v knihách o elixíru, chápou mylně tu žlut a tu bělobu tak, že prý se jedná o prostředek, jak vyrábět zlato z kamení. Jaká bláhovost!

Kterýsi starý adept říkal: „Dříve tento klenot znala každá škola, jen pošetilci o něm neměli ponětí.“ Když to tak uvážíme, myslíme, že staří ve skutečnosti dosahovali dlouhého života pomocí semenné síly uložené v jejich vlastním těle, a ne nějakými elixíry. Avšak běžní lidé ztráceli kořeny a drželi se jen vrcholku. V knize o elixíru se také říká: „Jestliže chybných prostředků užije správný člověk (bílý mág), mohou i chybné prostředky působit správně.“ — Tím se myslí přeměna semene v sílu. „Když však správných prostředků užije špatný člověk, působí i správné prostředky špatně.“ — Tím se myslí tělesné spojení muže s ženou, z něhož vzejdou synové a dcery. Pošetilec vyplývá nejdražší klenot svého těla v bezuzdných rozkoších a neumí si šetřit svou semennou sílu. A když je tato síla tatam, tělo zchátrá. Světci a mudrci nemuseli pečovat o svůj život nijak jinak, než že se odrekli rozkoší a šetřili si semeno. Nastřádané semeno se mění v sílu, a je-li ho dost, vytváří silně tvořivé tělo. Rozdíl oproti běžným lidem je jen v tom, zdali se člověk dá pravou cestou, anebo cestou zpět.

Veškerý smysl tohoto oddílu knihy míří k tomu, aby se žákům objasnila metoda nalévání oleje při setkání s životem. Hlavní jsou přítom obě oči. Dvě oči jsou řídítká souhvězdí. Jako se nebe otáčí kolem Polárky coby středu, tak musí i člověk správně řídit své záměry. Získání elixíru života proto zcela záleží na harmonizaci správných záměrů. Když pak následuje řeč o tom, že základ lze vybudovat za sto dní, tedy musíme také vzít v úvahu, jak velká píle se při práci vynakládá a jak silnou tělesnou konstituci máme. Kdo pracuje usilovně a má silnou tělesnou konstituci, tomu se podaří roztočit vodní kolo na zadní příhon rychleji. A kdo našel metodu, jak harmonicky sladit mysl a sílu, ten může už za sto dní vyrobit hotový elixír. Kdo je slabý a liknavý, ten to nedokáže ani za dalších sto dní. Jakmile je elixír hotový, jsou duch i síla čisté a jasné, srdce prázdno, bytí zjevné a světlo vědomí se promění ve světlo bytí. Kdo si světlo bytí trvale zachovává, tomu se pak propastno s utkvělostí spolu dotknou samy o sobě. A když se mísí propastnost a utkvělost, nesou pak posvátné ovoce. Zrání posvátného plodu je účinek velkého oběhu nebe. Výklad se posléze zastavuje u metody oběhu nebe.

Tato kniha se zabývá prostředky péče o život a nakonec ukazuje, jak se přistupuje k dílu pohledem na hřbet nosu. Je ukázána metoda obrácení; metody upevnění a opuštění jsou popsány v jiném díle, v Sü-ming-fang (Metoda, jak pokračovat v životě).

1 Tento vložený komentář pochází nejspíše ze 17. nebo 18. století. ↗

2 Leng-jen je buddhistická sůtra Suramgama. ↗

3 Nebe, země, peklo. ↗

4 Světlo zde znamená princip kosmu, pozitivní pól, nikoli svítící světlo. ☞

5 Zde jsou charakterizována čtyři stadia znovuzrození. Znovuzrození (z vody a ducha), to je vznik pneumatického těla v pomíjivém těle z masa a kostí. Je tu příbuznost s myšlenkami Pavlovými a Janovými. ☞

6 Pětinásobně přítomný génius, v něhož se smrtí následkem temného pudu promění dobrý člověk, je omezen na oblasti pěti smyslů, tedy stále ještě zajat na této zemi. Znovuzrození způsobí, že vstoupí do šesté oblasti, do oblasti duchovní. ☞

7 Žák Lao-c' a. ☞

8 Proti sobě jsou zde postaveny dva póly duše, logos (srdce, vědomí), jemuž odpovídá znak ohně, a erós (ledviny, sexualita), jemuž odpovídá znak vody. „Přírodní“ člověk ponechává obě síly působit směrem navenek (intelekt a akt plození), a tím se vyčerpají. Zasněžený je obrácí dovnitř a uvádí je do kontaktu, v němž se navzájem oplodní a zplodí duševní tělo bez krve, a tudíž silné duchovní tělo. ☞

9 Znak *ke*, který překládáme slovem individuace, je psán symbolem „síly“ umístěným do „rámečku“. Znamená tedy formu entelechie přetvořenou do monády. Je to uvolnění jedné jednotky síly a její obalení zárodečnými silami, jež působí k jejímu ztělesnění. Podle představy vyznavačů tohoto učení je tento proces doprovázen znějícím tónem. Empiricky vzato je to proces početí lidského zárodku. Od toho okamžiku pokračuje nepřetržitý „vývoj“, neustálé „zbavování“, až porodem vyjde na světlo individuum. Potom jde vše automaticky dále, až je vyčerpána síla a přichází smrt. ☞

10 Buddhistická sůtra Suramgama. ☞

11 Jin-Fu-Ťing, taoistická sůtra. ☞

12 Sü-wen, taoistický spis z pozdější doby, vydávaný za dílo mytického císaře Chuang-ti. ☞

13 Metoda fixující kontemplace (č'-kuan) je meditační metoda buddhistické školy Tchien-tchaj. Střídá uklidňování pocitů dechovými cviky a kontemplací. V následujícím textu se přejímají některé její metody. „Podmínkami“ se rozumí situace, „okolní svět“, který v součinnosti s „příčinami“ (jin) uvádí do pohybu koloběh marnosti. „Centrem podmínek“ je doslova „nehybný pól v prchavém reji jevů“. ☞

14 Čínský znak pro dech, si, se skládá ze znaku c', „od“, „sebe“, a ze znaku sin, „srdce“, „vědomí“. Lze jej tedy vyložit jako „vycházející ze srdce“, „mající původ v srdci“. ☞

15 Tajná kniha sekt Zlatého elixíru života. ☞

16 Japonsky zen. ☞

17 Podle čínské lidové víry mohou získávat elixír života i lišky; nabývají tím možnosti proměňovat se v lidi. Podobné přírodní demony zná i západní mytologie. ☞

18 Tento odstavec vykazuje zřetelný vliv buddhismu. Pokušení, o kterém se zde píše, spočívá v tom, že člověk bude své fantazie považovat za skutečnost a propadne jim. ☞

19 Srv. I-ťing, oddíl o znacích. Čen je znakem hromu, jara, východu, dřeva. Tvořivý princip, nebe, stojí při udaném rozdělení na severozápadě, propast na severu. ☞

20 Srv. Lao-c', Tao-te-ťing, oddíl 6. ☞

KNIHA
LIU-CHUA-JANG CHUEJ-MING-ŤING
PŘEKLAD KNIHY O VĚDOMÍ A ŽIVOTĚ

I]

ZASTAVENÍ ÚNIKŮ

Chceš-li si vytvořit dokonalé diamantové tělo, aniž ti uniká šťáva života,
pak musíš pilně zahřívát kořeny vědomí,
osvětlovat blaženou zem, jež je stále blízko,
a tam ať trvale v skrytu bydlí tvé pravé Já.

(Obrázek umístěný na tomto místě v čínském textu představuje trup lidského těla. Uprostřed, v dolní polovině trupu, je nakreslena zárodečná buňka, kterou je oddělena brána života od brány vědomí. Mezi nimi vede z těla ven kanál, jímž unikají životní šťávy.)

Nejsubtilnější tajemství tao jsou bytí a život (sing —ming). K péči o bytí a o život a k jejich slití není lepšího prostředku než vracet obojí k jednotě. Dávní světci a přední mudrci myšlenku sjednocení bytí a života sdělovali přirovnáními vzatými z vnějšího světa; ostýchali se mluvit o tom volně bez podobenství. Proto se tajemství, jak pečovat o obojí zároveň, ve světě ztratilo. Co vám postupně pomocí přirovnání ukážu, nebude jen lehkovážným prozrazováním tajemství. Naopak, když k Lung Jen-ťingovým nákresem znázorňujícím způsob zastavení úniků připojím i tajné Chuej Jen-ťingovy myšlenky s příležitostnými odkazy na jiné sútry a promítnu je do těchto výstižných vyobrazení, pochopíte, že vědomí a život nejsou ničím, co by bylo kdesi mimo zárodečnou blastulu. Tento obraz jsem nakreslil proto, aby druhové usilující o totéž, oč usilují já, poznali nebeské páky fungující jako pohon při této dvojité péči, takže dozraje pravé semeno, a tím se zastaví únik životních šťáv, tím se také vytaví šen-li¹, a tím je dovršeno velké tao.

Avšak tato zárodečná blastula je neviditelná jeskyně, nemá tvar ani podobu. Když se hýbe dech života, vzniká zárodek této blastuly, když dech ustane, zárodek zase zmizí. Je místem, které skrývá pravdu, oltářem, na němž se vytváří vědomí a život. Říkává se mu dračí palác na dně moře, pomezí sněžných hor, západ prapřechodu, říše nejvyšší radosti, země bez hranic. Všechno to množství různých jmen označuje tuto zárodečnou blastulu. Nezná-li umírající toto místo zárodku, nenalezne ani v tisíci zrodů a ani za deset tisíc věků jednotu vědomí a života.

Tento bod určený pro zárodek je cosi nesmírného. Dříve než je rodiči zrozeno naše tělo, je nejprve zplozen tento bod a v něm sídlí bytí i život. Obojí je smíšeno a tvoří jednotu: Smíšeno tak nerozlučně jako semeno ohně v krbu, jako spojitost původní harmonie a nebeské zákonitosti. Proto říkáme: „Ve stavu před zjevením je zde nevyčerpatelný dech.“ A dále se říká: „Dříve než rodiče zplodí dítě, je už dech života úplný a plod života dokonalý.“ Avšak jestliže se tělo pohne a zárodečná blastula se protrhne, je to, jako kdyby člověk ztratil na vysoké hoře pevnou půdu pod nohama: s výkřikem se zřítí dolů na zem a bytí a život jsou od této chvíle rozdvojeny. Od tohoto okamžiku není bytí s to uvidět život a život není s to uvidět bytí. Osud pak jde svou cestou: Od mládí k zralosti, od zralosti k stáří, od staří k ach ouvej.

Proto nám Žu-laj² ve svém velikém milosrdenství sdělí tajemství výroby a tavby. Učí člověka, jak znovu vstoupit do matčina těla a znovu vytvořit bytí a život svého Já; ukazuje, jak musí do zárodečné blastuly vejít duch a duše (dech života) a spojit se v jednotu, aby se vytvořil pravý plod, tak jako do této blastuly vstupují a vjedno se spojují semeno a duše³, aby zrodili plod života. Princip je týž.

Uvnitř zárodečné blastuly je oheň vládcův, u vchodu do blastuly je oheň ministrův, v celém těle je oheň lidu. Když se vznítí oheň vládcův, vznítí se od něho oheň ministrův. Když se zvedne oheň ministrův, vzplane oheň lidu. Když se takto po řadě roznítí tři ohně, vznikne člověk. Jestliže však tři ohně postupují nazpátek v opačném pořadí, vznikne tao.

Proto počínali všichni mudrci svou práci u zárodečné blastuly, z níž je zamezeno úniku. Nevytváříme-li si tuto stezku, ale vyrábíme jiné věci, není to k ničemu. Proto všechny školy a sekty, které nevědí, že vládnoucím principem vědomí a života je tato zárodečná blastula, a hledají tedy jinde, nedokáží při všem úsilí nalézt princip nikde mimo.

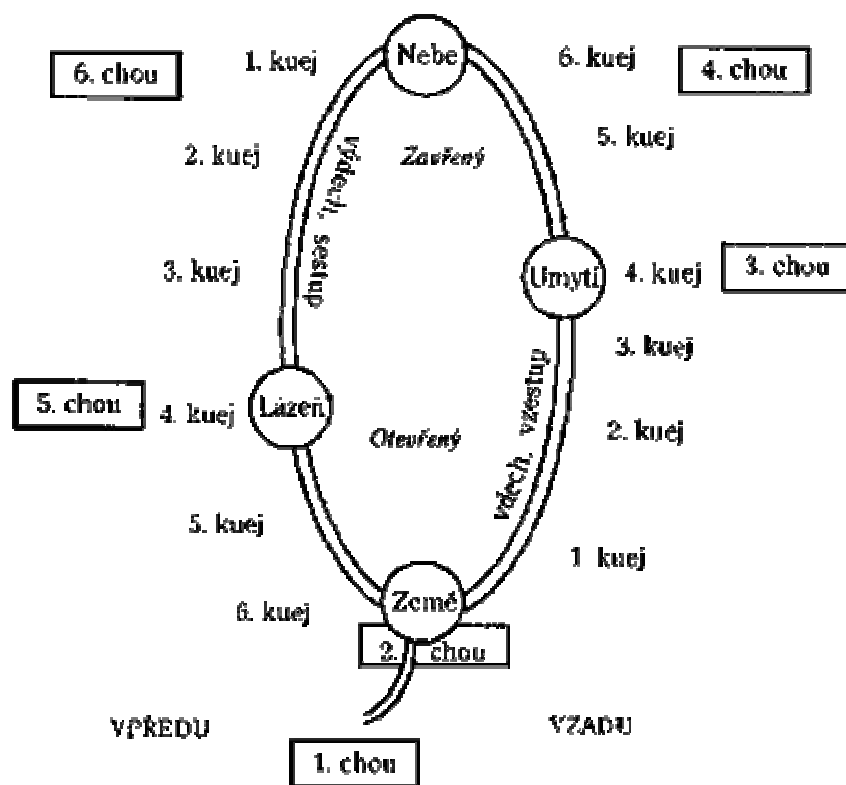
II]

ŠEST ETAP ZÁKONITÉHO OBĚHU

Rozeznáváš-li počáteční Buddhovu cestu,
objeví se blažené město západu.
Podle zákonitého oběhu následuje při vdechnutí obrat vzhůru.
Proudí-li dech ven, obrací se síla k zemi.
Doba oběhu se skládá z šesti etap.
Ve dvou etapách sbíráš Moni (Šákjamuni).
Velké tao vychází ze středu.
Prvopočátek nehledej venku.
Nejpodivuhodnějším účinkem tao je zákonitý oběh.
Pohyb činí nevyčerpatelným dráha.
Rychlost je nejlépe řízena rytmy (kuej).
Počet cviků nejlépe určuje metoda etap (chou).

V těchto větách je obsažen celý zákon i pravá podoba toho, co přichází ze západu (od Buddy). Tajemství v nich obsažená ukazují, jak člověk ovládne celý průběh pomocí vdechů a výdechů, jak se střídání úbytku a přírůstku projevuje zavíráním a otvíráním, jak je mu zapotřebí správné myšlenky, aby nevybočil z cesty, jak pevné vymezení okrsku umožňuje začínat a přestávat v pravý čas.

Obětují se a sloužím lidem tím, že jsem věrně podal toto vyobrazení, úplně odhalil povahu nebeských zárodků, takže je může získat a uskutečnit i laik a běžný člověk. Kdo však nemá správný charakter, ten si z toho třeba i něco vezme, ale nebesa mu nedopřejí své tao. A proč? Správný vnitřní charakter patří k tao tak jako jedno křídlo ptáka k druhému křídlu. Chybí-li jedno, není ani druhé k potřebě. Proto je třeba věrnosti a úcty, dobroty a spravedlnosti a ryzího plnění pěti přikázání⁴; pak teprve má člověk naději něčeho dosáhnout. Avšak v této knize o vědomí a životě jsou předkládány k úvaze a rozvaze všechny podrobnosti a všechna tajemství, takže z ní všechno pravdivé zvíte.



Poznámka editora

Na tomto obrázku je znázorněn kruhový oběh proudů síly při fázích dechu. Kdežto při obyčejném dýchání je vdechnutí spojeno s poklesem břicha a vydechnutí se vzduším břicha, při těchto cvicích jde o opačný pohyb, takže při vdechu otevřeme spodní bránu síly a necháme sílu stoupat do výše podél zadní linie síly (míchy), a to v časových úsecích, jak jsou udány na obrázku. Při výdechu zavřeme bránu a necháme proudy síly klesat po přední linii dolů, rovněž v časových úsecích uspořádaných podle obrázku. Všimněme si dále, že stanice k „mytí“ a „lázeň“ nejsou právě ve středu linií, nýbrž „mytí“ je o něco výše, „lázeň“ o něco níže, jak je zřejmé z nákresu.

III]

DVĚ DRÁHY SÍLY, DRÁHA FUNKČNÍ A DRÁHA KONTROLNÍ

Objevuje se postup rozšiřování a zužování prapůvodních hranic.

Nezapomeň na bílou dráhu naspodu zákonitého oběhu.

Hleď, ať je jeskyně věčného života sycena ohněm.

Ó, zkoušej nesmrtelné hranice zářivých perel!

V čínském textu je další vyobrazení, velmi podobné předešlému. Znovu jsou vyznačeny dráhy síly, z nichž přední směřující dolů je označena jako funkční dráha (žen), zadní směřující vzhůru jako kontrolní dráha (tu).

Toto vyobrazení je vlastně stejné jako předešlé. Důvodem, proč jsem je nakreslil ještě jednou, je, aby ten, kdo se snaží pečovat o tao, poznal, že zákonitý oběh existuje i v jeho vlastním těle. Dodal jsem tento obrázek proto, abych spolčníky jdoucí za stejným cílem poučil. Podaří-li se obě dvě dráhy (funkční a kontrolní) uvést do plynulé spojitosti, spojí se všechny dráhy síly. Srna spí s čenicem přiloženým k ocasu, tím uzavírá svou kontrolní dráhu síly. Jeřáb a želva

uzavírají svou funkční dráhu. Proto bývají tato tři zvířata dobrých tisíc let stará. Oč dál to může dovést člověk! Člověk, jenž si hledí péče o tao a uvádí do chodu zákonitý oběh, aby mohlo kroužit vědomí i život, ten se nemusí bát, že by si neprodloužil život a nedokonal celou svou dráhu.

IV]

TAO A JEHO EMBRYO

Podle zákona, ovšem bez přepjaté námahy, se musíš pilně prosvěcovat.
Zapomínaje na vnější tvar hled' do nitra a napomáhej pravé moci ducha.
Deset měsíců je embryo tvého tao vystaveno ohni.
Po roce jsou vody po mytí i po koupelích horké.

Tento přírůbek bychom našli v původním vydání knihy Lung-Jen-ťing. Leč neznalí mniši, kteří nepochopili tajný smysl a nevěděli nic o embryu tao, dopustili se proto té chyby, že metaforu z textu vypustili. Teprve od adeptů jsem se poučil, že Žu-laj (Tathagata) opravdovou práci na embryu znal. Toto embryo není nic z viditelné hmoty, co by mohla vytvářet jiná bytost, nýbrž je to ve skutečnosti duchovní síla dechu našeho já. Nejprve musí duch proniknout do síly dechu (do duše), pak síla dechu do sebe pojme ducha. Když jsou duch a dech pevně spojeny a mysl je klidná a nehybná, nazýváme to embryem. Síla dechu musí houstnout, krystalizovat, pak je teprve duch schopen působit. Proto se v Lung-Jen-ťingu říká: „Mateřsky opatruj probouzení a odpověď.“ Ty dvě síly se vzájemně sytí a posilují, proto se říká: „Denně dochází k růstu.“ Jakmile je síla dostatečně silná a embryo kulaté a plné, vystoupí z temene hlavy. Tomu se říká dokonalý tvar, který vystupuje jako embryo a plodí sám sebe jako syna Buddhova.

V]

NAROZENÍ PLODU

Mimo tělo jest druhé tělo, to se nazývá Buddhův obraz.
Mysl, jež je mocná, mysl bez myšlenek, je bodhi.
Otvírá se tisícilistý květ lotosu, proměněný silou dechu.
Stonásobný třpyt zazáří, způsoben krystalizací ducha.

V Lung-Jen-čou se o tom říká: „V každé době vyzařoval z kadeří pána světa stonásobný vzácný třpyt. V tom třpytu se zaskvěl tisícilistý vzácný květ lotosu. A byl zde proměněný Julaj, seděl uprostřed vzácného květu a z jeho temene vycházelo deset paprsků bílého nádherného světla a bylo viditelné všude. Dav vzhlížel k vyzařujícímu světlu a Julaj kázal: Kouzelné boží slovo je zjevení světlého ducha, jeho jméno je tudíž: Buddhův syn.“

Kdybychom si neosvojili učení o vědomí a životě a jenom suše a osaměle odříkávali meditační formulí, cožpak by z našeho těla povstal Žu-laj, který sedí na onom nádherném

květu a září a zjevuje se ve svém duchovním těle? Mnozí si myslí, že nám duch světla skýtá jen drobná ponaučení, ale jakpak by mohlo být to, co dostáváme od pána světa, jen drobným ponaučením? Tím jsem prozradil nejhlubší tajemství Lung Jen; učte mu příští učedníky. Kdo nastoupí tuto cestu, ten bezpečně stoupá k tajemství temna a neklesá už do prachu všedních dní.

VI]

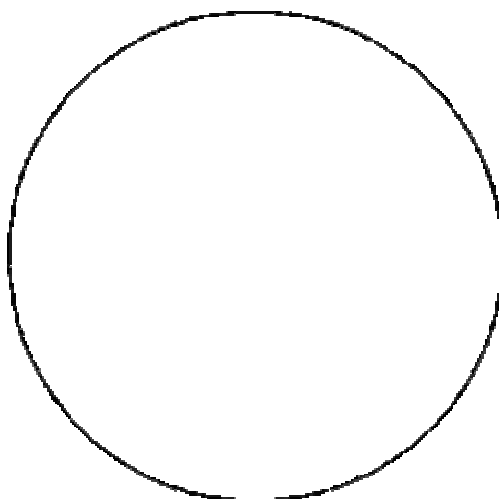
O UDRŽOVÁNÍ PROMĚNĚNÉHO TĚLA

Každá dílčí myšlenka nabývá tvaru a stává se viditelnou v barvě i formě.
Úhrnná síla ducha zanechává stopy a mění se v prázdno.
Vycházejí z bytí a vstupují do nebytí vytváří člověk zázračné tao.
Všechny rozdělené tvary se jeví jako těla, jsou-li napojeny na pravý zdroj.

VII]

OBLIČEJEM KE ZDI

Tvary vytvářené ohněm ducha jsou jen prázdné barvy a formy.
Světlo bytí září zpět na to, co je původní, pravé.
Prostorem se vznáší otisk srdce, měsíční světlo čistě září.
Člun života dorazil ke břehu, zář slunce jasně plane.



VIII]

PRÁZDNÉ NEKONEČNO

Bez vzniku, bez zániku.

Bez minulosti, bez budoucnosti.

Záře světla oblévá svět ducha.

Lidé zapomínají jeden na druhého, tiše a čistě, mocně a prázdně.

Prázdnno je prosvěcováno září nebeského srdce.

Hladina moře je hladká a na své ploše zrcadlí měsíc.

Oblaka mizí v modrém prostoru.

Hory jasně svítí.

Vědomí se rozpouští ve zření.

Kotouč měsíce osaměle dřímá.

1 S'arja, pevné, tj. nesmrtelné tělo. Srov. str. 49. ↗

2 Tathagata. ↗

3 Ťing (semeno) je mužský faktor tvořivý, čchi (duše, síla dechu) je ženský faktor přijímající. ↗

4 Patěro buddhistických přikázání: 1. Nezabíjet. 2. Nekrást. 3. Necizoložit. 4. Nelhat. 5. Nepít lihoviny a nejíst maso. ↗

EVROPSKÝ KOMENTÁŘ

C. G. JUNG

ÚVOD

1)

Proč je pro Evropana obtížné porozumět Východu

Poněvadž jsem veskrze západně cítící člověk, nemohu jinak, než hluboce pociťovat cizorodost tohoto čínského textu. Znalosti východních náboženství a filozofií ovšem pomáhají mému intelektu a mé intuici, abych těmto věcem do jisté míry porozuměl, jako se mi též daří chápat paradoxnost primitivních náboženských názorů „etnologicky“ nebo pomocí „religionistiky“. Vždyť je to přece západní obyčej zakrývat vlastní srdce pláštíkem takzvaného vědeckého porozumění, jednak proto, že „misérable vanité des savants“ (ubohá marnost učenců) se náznaků živé účasti bojí a současně je s odporem odmítá, jednak proto, že citlivé pochopení by muselo přetvořit cizího ducha v prožitek, který by bylo nutno vzít vážně. Tzv. vědecká objektivita proto tento text vyhradí filologickému ostrovtipu sinologa a žárlivě jej střeží před každým jiným přístupem. Avšak *Richard Wilhelm* skrytou a tajuplnou životností čínského vědění proniká hlouběji, než aby takovou perlu nejvyšší moudrosti mohl nechat zmizet v zásuvkách odborníků. Je mi zvláštní ctí a radostí, že jeho volba psychologického komentátora padla právě na mne.

Tím se toto vzácné dílo, překračující odbornou specializaci, ovšem dostává do nebezpečí, že zapadne do zásuvky odborníka jiného oboru. 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. Musí dokonce sloužit ostatním vědám, poněvadž každá má právě vzhledem ke své nedostatečnosti zapotřebí podpory jiné vědy. 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. Tímto způsobem však východní „věcnost“ chápeme zcela nesprávně. Nejsou to sentimentální, mysticky nadnesené, bezmála patologické tuchy zaostalých a výstředních asketů, nýbrž praktické poznatky výkvětu čínské inteligence, k jejichž podceňování nemáme žádný důvod.

Toto tvrzení se snad může zdát opravdu odvážné a vzbudí proto jisté pochybnosti, což však je vzhledem k neobyčejně velké neznalosti látky prominutelné. Nadto její cizota bije do očí natolik, že jsou naprosto pochopitelné naše rozpaky, jak a kde by se čínský myšlenkový svět mohl popojít s naším.

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.

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 nejpříkřejším 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 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 ujít snad nemilosrdné zákonitosti vlastní bytosti. Se zakotveností čínského myšlení a jeho věrností sobě to nemá naprosto nic společného; znamená to naopak zřít se vlastní podstaty, zradit sebe sama cizím nečistým bohům, je to zbabělý uskok, kterým si člověk chce usurpovat duševní převahu, a to vše se smyslu čínské „metody“ hluboce protíví. Její poznání totiž vzešlo z nejnepřímějšího, nejpravějšího a nejvěrnějšího života, z prastarého života čínské kultury, logicky a v nepřetržité souvislosti vyrůstajícího z nejhlubších instinktů, který je nám navždy vzdálen a nenapodobitelný.

Západní napodobování je tragickým nedorozuměním, poněvadž nedbá psychologických daností. Je stejně sterilní jako moderní eskapády do Nového Mexika, na blažené ostrovy jižních moří a do střední Afriky, kde si západní kulturní člověk se vši vážností hraje na „primitiva“, aby se tiše vyhnul svým naléhavým úkolům, svému „Hic Rhodus, hic salta.“ Nejde tedy o to neorganicky napodobovat nebo dokonce šířit cizí kultury, je však třeba právě zde budovat západní kulturu, která stůně tisícem zel, a přivést k tomu obyčejného Evropana uprostřed běžného západního života s jeho manželskými problémy, s jeho neurózami, sociálními a politickými bludy a s celou jeho světonázorovou dezorientací.

Přiznejme si tedy raději, že tomuto světu vzdálenému textu v zásadě nerozumíme, ano dokonce rozumět nechceme. Mohlo by tomu snad být tak, že duševní postoj natolik soustředěný na vlastní nitro se může takto světu vzdálit jen proto, že jeho nositel naplnil potřeby instinktů své přirozenosti natolik, že mu jen málo nebo nic nebrání spatřit neviditelnou povahu světa? Nemělo by takové nazírání být podmíněno osvobozením od choutek, ambicí a vášní, které nás poutají k viditelnému světu, a nemělo by toto osvobození být následkem spíše smysluplného naplnění instinktivních potřeb a nikoli jejich předčasného a ustrašeného potlačení? Neotevře snad člověk svůj duchovní zrak tím, že bude plnit zákon Země? Kdo zná dějiny čínských mravů a nadto pečlivě studoval I-t'ing, moudrou knihu po staletí prostupující všechno čínské myšlení, ten asi tyto pochybnosti jen tak beze všeho neodsune stranou. Nadto bude vědět, že názory našeho textu nejsou z čínského hlediska ničím neslýchaným, nýbrž právě naopak jsou nevyhnutelnými psychologickými důsledky čínského myšlení.

V naší vlastní křesťanské duchovní kultuře byl duch a duchovní vášeň až do nedávných dob něčím naprosto pozitivním a hodným úsilí. Teprve s koncem středověku, tzn. během 19. století, začal duch degenerovat v intelekt. V poslední době proto nastoupila reakce proti nesnesitelné nadvládě intelektualismu, která se ovšem zpočátku dopouštěla celkem pochopitelné chyby, že zaměnila intelekt s duchem a ducha obvinila za zlořády intelektu (Klages). Intelekt je skutečným škůdcem duše tehdy, jestliže si osobuje právo zaujmout místo

ducha: postrádá totiž k tomu schopnosti, neboť *duch* je vyšší než intelekt, poněvadž zahrnuje nejen intelekt, ale i citovost. Duch je směřováním a principem života, usilujícího o nadlidské, světlé výšiny. Oponuje mu však ženství, temnota, zemitost (jin) jejíž emocionalita a instinkt sahá do hlubin času a koření v samotné tělesnosti. Tyto pojmy jsou nepochybně jen čistě intuitivní, ale neobejdeme se bez nich, pokusíme-li se pochopit podstatu lidské duše. Dějiny čínské filozofie ukazují, že Čína se bez nich obejít nemohla, protože se nikdy nevymkla ústředním duševním zákonitostem natolik, aby zabloudila do jednostranného přehánění nebo přečeňování jedné dílčí psychické funkce. Proto tam nikdy nechybělo uznání paradoxnosti a polarity života. Protiklady byly udržovány v rovnováze — to je znamení vysoké kultury, zatímco jednostrannost sice vždycky dodává údernosti, je však současně znamením barbarství. Reakci proti intelektu ve prospěch erosu nebo ve prospěch intuice, silící na Západě, nemohu chápat jinak než jako znamení kulturního pokroku, jako rozšíření vědomí za příliš úzké hranice tyranského intelektu.

Jsem dalek toho podceňovat neobyčejnou diferencovanost západního intelektu; ve srovnání s ním musíme východní intelekt označit za dětský. (To nemá přirozeně nic společného s inteligencí!) Kdyby se nám podařilo dovést druhou nebo dokonce ještě třetí duševní funkci na takovou úroveň, jak se to podařilo s intelektem, měl by Západ všechny důvody doufat, že Východ značně přežene. Proto je tak žalostné, když se Evropan vzdává sama sebe a uboze imituje Východ v této oblasti, a přitom by přece měl tolik možností, kdyby zůstal sám sebou a vytvořil svým způsobem a ze své podstaty všechno, co ze své podstaty během tisíciletí vydal Východ.

Obecně a z nevyčísitelně vnějškového stanoviska intelektu se zdá, že o to, čeho si Východ cenil nade vše, my usilovat nepotřebujeme. Pouhý intelekt ovšem zprvu nepochopí, jaký praktický význam by východní ideje pro nás mohly mít, a tak je hodnotí jako pouhé filozofické a etnologické kuriozity. Neporozumění jde tak daleko, že ani učení sinologové nepochopili praktické použití knihy *I-ťing*, a proto se na ni dívali jako na sbírku zmatených zaříkávacích.

2)

Moderní psychologie otevírá možnost porozumění

Učinil jsem praktickou zkušenost, která mi otevřela zcela nový a nečekaný přístup k východní moudrosti. Přitom jsem ovšem nevycházel z více méně nedostatečných znalostí čínské filozofie. Svou dráhu praktického psychiatra a psychoterapeuta jsem naopak zahájil zcela bez znalostí čínské filozofie a teprve moje pozdější lékařské zkušenosti mi ukázaly, že mě moje technika nevědomky dovedla na tajnou cestu, o níž tisíciletí usilovali nejlepší duchové Východu. To by ovšem bylo možno považovat za subjektivní domýšlivost — proto jsem také až dosud váhal s uveřejněním — avšak *Wilhelm*, výtečný znalec čínské duše, mi tuto shodu upřímně potvrdil. Dodal mi tím odvalu psát o čínském textu, který ve všem všudy patří k tajuplným záhadám východního ducha. Velmi důležité však je, že jeho obsah je zároveň nej přesnější paralelou toho, co se odehrává v duševním vývoji mých pacientů, kteří nemají s Číňany nic společného.

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 pociťuje 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, zpretrhá 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-t'ingu 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.

Lékař má možnost takové procesy pozorovat ve skutečném životě. Vezměme si třeba případ úspěšného podnikatele, soustředěného jen na své obchody, který dosáhl všeho, co chtěl, a nestaral se o smrt ani peklo. Na vrcholu úspěchu zanechal podnikání a rychle propadl chronické neuróze, která ho doslova proměnila v plačku, upoutala na lůžko, a tím ho zcela zlomila. Jeho případ obsahuje vše, dokonce i proměnu mužství v ženství. Přesnou paralelou k tomu je legenda o Nebúkadnesarovi v knize Danielově, a případy slavomamu vůbec. Podobné příklady jednostranného důrazu na stanovisko vědomí a odpovídající reakce nevědomí, jin, tvoří významnou součást psychiatrické praxe v naší době, kdy se tolik přeceňuje vědomá vůle („Pokud chceš, můžeš!“). Ať je mi správně rozuměno: nechci popírat vysokou mravní hodnotu vědomého chtění. Vědomí a vůle nechť zůstanou bez omezení zachovány jako nejvyšší kulturní výtoky lidstva. Ale k čemu je mravnost, která ničí lidi? Důležitější než mravnost se mi zdá být schopnost sladit vůli s člověkovými možnostmi. A není mravnost za každou cenu známkou barbarství? Obvykle dávám přednost moudrosti; snad je mé chápání předurčeno povoláním lékaře, který proto věci vnímá jinak. Snaží se totiž napravit škody, táhnoucí se jako splašky za lodí přehnaných kulturních výkonů.

Ať je tomu jakkoli, v každém případě je pravda, že vědomí vystupňované nutnou jednostranností se vzdaluje nevědomým vzorům natolik, že dochází k zhroucení. A již dlouho před katastrofou se ohlašují známky omylu, totiž absence instinktu, nervozita, dezorientovanost, zapletení do nesmyslných situací a problémů, atd. Lékařské objasnění nejprve objevuje nevědomí, které se radikálně bouří proti vědomým hodnotám, a tudíž nemůže být vědomím asimilováno, a opačná asimilace je možná ještě méně. Stojíme tu před zdánlivě neřešitelným konfliktem, se kterým se žádný lidský rozum nemůže vypořádat a zbývají mu jen zdánlivá řešení nebo shnilé kompromisy. Kdo tím i oním opovrhne, stojí před otázkou, v čem asi spočívá žádoucí jednota osobnosti, a je nucen o tuto jednotu usilovat. A právě zde začíná cesta, kterou Východ šel odedávna, zcela zjevně v důsledku toho, že Číňan nikdy od sebe póly lidské přirozenosti neodděloval tak radikálně, že by se vzájemně ztratily z dohledu, až by jeden přestal znát druhý. Za tuto všudypřítomnost svého vědomí vděčí skutečnosti, že sic et non zůstalo v původním sousedství, odpovídajícím primitivnímu stavu ducha. Přesto se nemohl vyhnout střetu protikladů, a proto hledal cestu, na níž by se stal *nirdvandvou*, jak tomu říkají Indové, tzn. prostým protikladů.

O tuto cestu se jedná v našem textu, o tutéž cestu se jedná také u mých pacientů. Nelze se tu ovšem dopustit většího omylu, než nechat západního člověka přímo provádět cvičení čínské jógy, protože tak by zůstala záležitostí jeho vůle a jeho vědomí, čímž by se vědomí zkrátka opět posílilo proti nevědomí a docílilo by se právě toho, čeho se měl člověk zbavit. Tím by se neuróza jen posílila. Nelze dost zdůraznit, že nejsme žádní Orientalci, a proto v těchto věcech vycházíme ze zcela jiné základny. Také bychom se velmi klamali v předpokladu, že je to cesta vhodná pro každého neurotika nebo pro každý stupeň neurotických obtíží. Jedná se především jen o ty případy, kde vědomí dosáhlo abnormálního stupně, a tudíž se přespříliš daleko odchýlilo od nevědomí. Tento vysoký stupeň převládnutí vědomí je *conditio sine qua non*. Nebylo by nic zvrácenějšího, než vyslat touto cestou neurotiky, kteří onemocněli kvůli přílišné nadvládě nevědomí. Právě z toho důvodu tato možnost vývoje obvykle nemá smysl před uplynutím poloviny života (normálně ve věku 35–40 let), a může být dokonce velmi škodlivá.

Jak jsem již naznačil, podstatným podnětem k nastoupení nové cesty bylo to, že se mi základní problém pacienta zdál neřešitelný, pokud jsem nechtěl znásilnit jednu nebo druhou stránku jeho bytosti. 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 silnějšímu životnímu zaměření. Nevytěsnil se do nevědomí, ale pouze se objevil v jiném světle, a tím se i proměnil. Co by na nižší úrovni vyvolalo nejzuřivější 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 pociťujeme afekt, zajisté jsme otřeseni a ztrápeni, 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 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 systému. 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. Z temného pole možností zvenčí nebo z nitra k nim totiž vstoupil nový popud a oni ho přijali a vyrůstali s ním. Zdálo se mi typické, že jedni přijali nový impuls zvenčí a druhí z nitra, nebo spíše že jedněm vyrostl z vnějšku a druhým z nitra. Nikdy však nový impuls nevyšel výhradně zvenčí nebo výhradně z nitra. Jestliže přišel zvenčí, proměnil se v nejnvnitřnější prožitek. Nikdy však nebyl přivolán úmyslně a vědomě chtěn, spíše ho přinesl proud času.

Mé pokušení dělat ze všeho úmysl a metodu je tak silné, že se záměrně vyjadřuji velmi abstraktně, abych nic neposuzoval předčasně. Tento nový impuls bychom totiž neměli chápat ani jako cosi úmyslného, ani jako jistou metodu, jinak z toho vznikne recept, který bude možné „strojově“ rozmnožovat, a byl by to opět „správný prostředek“ v ruce „zvráceného muže“. Měl jsem totiž intenzivní dojem, že osudově nové jen zřídka nebo nikdy neodpovídá vědomému očekávání, a co je ještě pozoruhodnější, rovněž odporuje zakořeněným instinktům, jak je známe; a přece jde o vzácně výstižný projev celkové osobnosti, projev, jaký bychom si úplněji vůbec nemohli přát.

A co učinili tito lidé, aby přivodili takový spásný pokrok? Pokud jsem mohl vidět, neučinili nic (wu wej¹), nýbrž nechali světlo, aby podle učení Mistra Lü-cu kolovalo dle vlastní zákonitosti, zatímco člověk se nevzdává svého obvyklého povolání. Ponechat věci jejich běhu, jednat nejednáním, oprostít se od sebe (sich lassen) po vzoru Mistra Eckharta se mi stalo klíčem, jímž se daří otevřít dveře cesty: *z psychologického hlediska je nutné umět ponechat věci jejich běhu*. To je naše pravé umění, kterému nesčetní lidé vůbec nerozumějí, poněvadž se jejich vědomí neustále vměšuje: pomáhá, koriguje a brání se a v žádném případě nechce nechat prostý psychický vývoj na pokoji. Úkol je vlastně velice jednoduchý. (Kdyby jen jednoduchost nebyla tím nejtěžším!) Spočívá jen a pouze v tom, že člověk nejprve objektivně pozoruje vývoj nějakého fantazijního fragmentu. Nic by nebylo jednodušší než to. Ale již zde začínají těžkosti. Zdánlivě člověk žádné fantazijní fragmenty nemá, a když přece, jsou příliš hloupé, je tisíc dobrých důvodů proti. Nemůže se na ně koncentrovat — je to nudné — co by z toho mohl mít? — není to „nic než“ — atd. Vědomí vznáší množství námitek, ba často jakoby toužilo, aby spontánní fantazijní činnosti vyhasla, i když člověk disponuje vyšším pochopením a dokonce třeba má pevný úmysl ponechat psychický proces bez vměšování. Chvillemi doslova dochází ke křeči vědomí.

Jestliže se počáteční těžkosti podaří překonat, vědomí stejně zahájí kritiku a pokouší se fantazie vykládat, klasifikovat, estetizovat nebo znehodnocovat. Pokušení se vměšovat je téměř nepřekonatelné. Po dokončení čistého pozorování lze netrpělivému vědomí klidně povolit uzdu, a je to dokonce nutné, jinak dojde k brzdícímu odporu. Při každém pozorování je však nutno odsunout činnost vědomí znovu stranou.

Výsledky pozorovacího úsilí jsou ve většině případů zprvu málo povzbudivé. Většinou se jedná o skutečně zamotané fantazírování, které neumožňuje zřetelně rozeznat žádný zdroj či

cíl těchto představ. Také způsoby fixace fantazií jsou individuální. Někteří je nejraději zapisují, jiní je vizualizují a další je kreslí nebo malují s vizualizací nebo bez ní. Na vysokém stupni křeče vědomí mohou často fantazírovat jenom ruce, modelují nebo kreslí tvary, které jsou vědomí často zcela cizí.

V těchto cvičeních je třeba pokračovat tak dlouho, až se křeč vědomí uvolní, jinými slovy až lze psychickým procesům nechat volný průběh, což je dalším účelem cvičení. Tím se vytvoří nový postoj, přijímající i iracionální a nepochopitelné představy proto, že zkrátka přicházejí. Tento postoj by zahubil toho, kdo je tak jako tak již zcela podroben psychickému dění, má však nejvyšší cenu pro toho, kdo z veškerého dění neustále vybíral výlučně vědomým úsudkem jen to, co jeho vědomí vyhovovalo, a tím z proudu života zvolna dospěl do mrtvých postranních ramen.

Zde se nyní cesta obou výše uvedených typů zdánlivě dělí. Oba se naučily přijímat to, co přichází. (Jak učí Mistr Lü-cu: „Když nám připadla nějaká práce, musíme se jí ujmout; když se nás týkají nějaké věci, musíme je důkladně poznat.“) Někdo se nyní naučil přijímat hlavně to, co k němu přistupuje zvenčí, a jiný to, co přichází z nitra. A jak tomu chce zákon života, přijme jeden zvenčí to, co by předtím nikdy zvenčí nepřijímal, a jiný z nitra to, co předtím stále vylučoval. Tento bytostný obrat znamená rozšíření, povýšení a obohacení osobnosti, jestliže si člověk i po tomto obratu ponechá dřívější hodnoty, pokud nebyly pouhými iluzemi. Jestliže si je neponechá, propadne člověk druhému extrému a dospěje od způsobilosti k nezpůsobilosti, z přizpůsobenosti k nepřizpůsobenosti, od smyslu do nesmyslu, ba dokonce od jasného rozumu do duševní poruchy. Cesta není bez nebezpečí. Všechno dobré něco stojí, a rozvíjení osobnosti patří k nejdražším věcem. Jedná se o přitakání sobě samému — znamená to považovat za nejzávažnější úkol sama sebe, zůstat si neustále vědom toho, co činím, a mít to neustále před očima včetně všech problematických stránek vlastního jednání. Je to úkol, který proniká skutečně až do živého.

Číňan se může opřít o autoritu celé své kultury. Nastoupí-li tuto dlouhou cestu, dělá to nejlepší, co podle všeobecného názoru vůbec dělat může. Ale obyvatel Západu, který by se touto cestou skutečně chtěl pustit, bude mít proti sobě všechny intelektuální, morální i náboženské autority. Proto je nekonečněkrát jednodušší napodobit čínskou cestu a ponechat neblahého Evropana na místě, nebo méně jednoduše opět usilovat o návrat k evropskému křesťanskému středověku a opět vybudovat evropskou zed', oddělující ubohé pohany a etnografické kuriozity venku od pravého křesťana. Estetický a intelektuální flirt se životem a osudem zde náhle končí. Krok k vyššímu vědomí vyvádí člověka ze všech úkrytů a zajištění. Člověk se musí zcela odevzdat, poněvadž dále pokračovat může jedině v celku své bytosti, a pouze tato jeho integrita mu může zaručit, že cesta neskončí absurdním dobrodružstvím.

Ať tedy člověk přijímá svůj osud zvenčí nebo z nitra, zážitky a události na cestě zůstávají tytéž. Nemusím tedy hovořit o nejrůznějších zevních a vnitřních příhodách, jejichž nekonečnou rozmanitost tak jako tak nemohu vyčerpat. Vzhledem k textu, který budu komentovat, by to také bylo bezvýznamné. Naopak je nutné mnoho hovořit o duševních stavech, doprovázejících další vývoj. Tyto duševní stavy totiž náš text vyjadřuje *symbolicky*, a sice pomocí symbolů, které dobře znám ze své letité praxe.

ZÁKLADNÍ POJMY

1)

Tao

Nesmírná obtížnost překládání tohoto a podobných textů² do evropského kontextu spočívá v tom, že čínský autor vždy vychází z centra, totiž z toho, co my bychom označili jako vrchol, cíl nebo nejhlubší a poslední poznání. A to je natolik náročné, že člověk kritického intelektu má pocit, že bude mluvit buď směšně opovázlivě, nebo dokonce zhola nesmyslně, kdyby se odvážil pustit do intelektuálního diskursu o nejsubtilnějších duchovních zkušenostech největších myslitelů Východu. Tak začíná náš text: „To, co existuje samo sebou, nazývá se tao.“ A Chuej-ming-t'ing začíná slovy: „Nejsubtilnější tajemství tao jsou bytí a život.“ Pro západního ducha je příznačné, že neexistuje žádný vhodný překlad slova tao. Čínský znak tao se skládá ze znaků *hlava* a *chůze*. *Wilhelm* tao překládá slovem *smysl*³, jiní je překládají jako *cesta*, *prozřetelnost* nebo dokonce jako jezuité *Bůh*. To naznačuje, že jsou překladatelé na rozpacích. *Hlava* by mohla odkazovat na vědomí⁴, *chůze* na cestu. Myšlenka by podle toho byla „vědomě jít“ nebo „vědomá cesta“. S tím souhlasí, že se „světlo nebes“, „sídlící mezi očima“ jako „srdce nebes“, používá synonymně s tao. Bytí a život jsou obsaženy ve Světle nebes a u Liou Chua-janga jsou nejdůležitějšími tajemstvími tao. Je tedy „světlo“ symbolickým ekvivalentem vědomí, a povahu (jsoucnost) vědomí vystihují analogie z oblasti světla. Chuej-ming-t'ing uvádí verše:

Chceš-li si vytvořit dokonalé diamantové tělo, aniž ti uniká šťáva života,
pak musíš pilně zahřívát kořeny vědomí,⁵
osvětlovat blaženou zem, jež je stále blízko,
a tam ať trvale v skrytu bydlí tvé pravé Já.

Verše vlastně obsahují alchymistické poučení, *metodu* nebo *cestu* k vytvoření „diamantového těla“, o něž jde i v našem textu. K tomu je třeba „zahřívát“ resp. vystupňovat vědomí, aby se „osvětlilo“ místo pobytu duchovní bytosti. Ale nejen vědomí, nýbrž i *život* se musí vystupňovat. Dle Chuej-ming-t'ing uměli staří mudrcové zrušit oddělení *vědomí a života* tím, že rozvíjeli obojí. Tak se „vytaví šen-li“ (nesmrtelné tělo) a „dovrší velké tao“.⁶

Chápeme-li tao jako metodu nebo jako vědomou cestu, která má sjednotit rozdělené, blížíme se pravděpodobně psychologickému obsahu tohoto pojmu. V každém případě asi nelze rozdělení vědomí a života rozumět jinak, než jako výše popsané úchylce nebo vykořeněnosti vědomí. Také v otázce uvědomění protikladnosti, „obratu“, se bezesporu jedná o znovusjednocení s nevědomými životními zákony, a účelem tohoto sjednocení je dosažení vědomého života, čínským způsobem řečeno *vytvoření tao*.

2)

Kruhový pohyb a střed

Sjednocení protikladů⁷ na vyšší úrovni není, jak jsem již zdůraznil, racionální záležitostí ani věci chtění, nýbrž psychickým vývojovým procesem, vyjadřovaným pomocí *symbolů*. V dějinách je vždy zobrazovali symbolicky, a také dnes se během individuálního vývoje projevuje symboly. Poznal jsem to na základě následujících zkušeností: Spontánní fantazie, o nichž jsme hovořili, se prohlubují a zvolna soustřeďují kolem abstraktních útvarů, zřejmě jakýchsi „principů“, pravých gnostických *archai*. Kde se fantazie vyjadřují především slovy, jsou intuitivně formulovány nejasně tušené zákony nebo principy, zprvu hojně dramatizované nebo personifikované. Budeme o tom ještě hovořit. Jestliže člověk své představy kreslí, vznikají symboly, které patří hlavně k typu tzv. mandaly.⁸ Mandala znamená kruh, konkrétně magický kruh. Mandaly jsou nejen rozšířeny po celém Východě, nýbrž jsou bohatě doloženy i u nás ve středověku. Konkrétně křesťanské mandaly jsou doloženy z raného středověku, většinou s Kristem ve středu a se čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech. Toto pojetí je zřejmě velmi staré, poněvadž Egyptané takto zobrazovali i Hóra s jeho čtyřmi syny.⁹ (Hórus se čtyřmi syny má, jak známo, velmi blízký vztah ke Kristovi a čtyřem evangelistům.) Později nalezneme jasnou, mimořádně zajímavou mandalu v Knize o duši¹⁰ Jakoba Böhma. Je u ní zcela zjevné, že se jedná o silně křesťansky zabarvený psychokosmický systém. Jmenuje se Filozofické oko¹¹ nebo Zrcadlo moudrosti, čímž se zřejmě myslí souhrn tajného vědění. Mandaly většinou mívají tvar květiny, kříže nebo kola se zřetelným sklonem ke čtvernosti (upomínající pythagorejský *tetraktys*, základní počet). Takové mandaly se nacházejí též jako pískové kresby ke kultovním účelům u Indiánů Pueblanů.¹² Nejkrásnější mandaly má přirozeně Východ, zvláště tibetský buddhismus. Tyto mandaly zobrazují i symboly našeho textu. Kresby mandal jsem našel také u duševně chorých, a to u lidí, kteří určitě neměli nejmenší tušení o těchto souvislostech.¹³

Pozoroval jsem některé případy mezi svými pacienty, ženy, které mandaly nekreslily, nýbrž tančily. V Indii pro to existuje název *mandala nritja*, mandalový tanec. Taneční figury vyjadřují tentýž smysl jako kresby. Pacienti sami mohou o smyslu mandalových symbolů říci jen málo. Jsou jimi jen fascinováni a subjektivně je pociťují jako *působivé a účinné*.

Náš text slibuje, že „přístupní tajemství zlaté květiny Velké jednoty“. Zlatá květina je světlo, a nebeské světlo je tao. Zlatá květina je mandalový symbol, se kterým jsem se u svých pacientů setkával často. Buďto se kreslí v půdorysu, tedy jako pravidelný geometrický ornament, nebo také v bočním pohledu jako květ, který vyrůstá z rostliny. Rostlina je často kreslena světlými, ohnivými barvami; vyrůstá z temného podkladu a nahoře nese světelný květ (symbol podobný pryšci, tzv. „vánoční hvězdě“). Taková kresba současně vyjadřuje vznik Zlaté květiny, neboť dle Chuej-ming-t'ing není „zárodečný míšek“ nic jiného než „Žlutý palác“, „Nebeské srdce“, „terasa živoucnosti“, „temný průsmyk“, „prostor dřívějšího nebe“, „dračí palác na dně moře“¹⁴. Nazývá se též „pomezí sněžných hor“, „prapůvodní soutěska (průsmyk)“, „říše nejvyšší radosti“, „země bez hranic“ a „oltář, na němž se vytváří vědomí a život“. „Jestliže smrtelník nezná toto zárodečné místo,“ říká Chuej-ming-t'ing, „tedy nedosáhne v tisíci zrozeních a desetitisíci světových věků jednoty vědomí a života“.

Počátek, v němž je ještě vše jedním, který se proto jeví též jako nejvyšší cíl, leží na dně moře, v temnu nevědomí. V zárodečném míšku jsou vědomí a život (nebo „podstata“ a „život“ — *sing-ming*) ještě „jedinou jednotou“, „nerozdělitelně smíšený jako ohnivé semeno v taviči peci“. „Uvnitř zárodečného míšku je oheň Vladaře.“ „U zárodečného míšku započali všichni mudrcové svou práci.“¹⁵ Všimněme si analogie s ohněm. Známe řadu evropských kreseb mandal, kde ve vodě plave cosi jako rostlinný klíček obklopený obaly, z hloubi do něho proniká oheň, který vyvolává růst a tak způsobuje vznik velké zlaté květiny, jež vyrůstá ze zárodečného míšku.

Tato symbolika se vztahuje k určitému alchymistickému procesu čištění a zušlechťování; temnota vydává světlo, z „olova vodní oblasti“ vyrůstá ryzí zlato, nevědomé se stává vědomým postupem životního a růstového procesu. (Přesnou analogii tohoto procesu je indická kundalinijóga).¹⁶ Takto dochází k sjednocení vědomí a života.

Když moji pacienti produkují takové obrazy, neděje se tak přirozeně následkem sugesce, poněvadž podobné obrazy vznikaly dříve, než mi byl znám jejich význam nebo souvislost s tehdy mně zcela neznámými praktikami Východu. Vznikaly zcela spontánně, a to ze dvou zdrojů. Jedním zdrojem je nevědomí, které takové fantazie samovolně produkuje; druhým zdrojem je život, který, žit s nejúplnější odevzdaností, skýtá tušení bytostného Já (Selbst, Self), individuální bytosti, které je vyjadřováno kresbou, zatímco nevědomí nutí k odevzdání se životu. V naprostém souladu s východním pojetím totiž není symbol mandaly jen projevem, nýbrž vyvolává také účinky. Působí zpětně na svého tvůrce. Je v tom prastaré magické působení, původně pocházející z „ochranného kruhu“, z „čarovného kruhu“, jehož magie se uchovala v nesčetných lidových zvycích.¹⁷ Zjevným smyslem obrazu je vytvořit „sulcus primigenius“, jakousi magickou brázdou kolem středu, kolem chrámu nebo temenu (svatého okrsku) nejvnitřnější osobnosti, aby se zabránilo „rozplývání“ nebo jako magická ochrana proti zlým, rozptylujícím vlivům z vnějšku. Magické praktiky totiž vlastně nejsou nic jiného, než projekce duševních dějů, zpětně působící na duši jako jakýsi druh okouzlení vlastní osobnosti, tzn. výrazným jednáním podporované a zprostředkované obrácení pozornosti — nebo lépe řečeno účasti — zpět k vnitřnímu posvátnému okrsku, který je původem a cílem duše a obsahuje kdysi vlastněnou a poté ztracenou jednotu života a vědomí, již je třeba opět najít.

Jednota obojího je tao, jehož symbolem je ústřední *bílé světlo* (jako v Bardo Thödol¹⁸). Toto světlo sídlí v „palcovém čtverečku“ neboli v „obličejí“, tj. mezi očima. Je znázorněním „tvůrčího bodu“, nerozprostraněné intenzity, souvisící s prostorem „palcového čtverečku“, symbolem toho, co je rozprostraněné. Obojí dohromady je tao. Povahu či vědomí (sing) vyjadřuje symbolika světla, je to tedy intenzita. Život (ming) proto souvisí s extenzitou. Vědomí má povahu jang, život jin. Již zmíněná mandala patnáct a půlleté somnambulní dívky, kterou jsem před třiceti lety pozoroval, vykazuje v centru nerozprostraněný „zdroj životní síly“, jehož emanace bezprostředně naráží na protikladný prostorový princip, což je úplná analogie k čínské základní myšlence.

„Obcházení“ či circumambulatio náš text vyjadřuje myšlenkou „koloběhu“. Koloběh není pouhý kruhový pohyb, nýbrž jednak znamená oddělení posvátného okrsku a jednak má význam fixace a koncentrování; sluneční kolo se začíná otáčet, tzn. Slunce ožívá a nastupuje svou dráhu, jinými slovy tao začíná působit a přebírat vedení. Jednání se mění v nejednání, tzn. všechno periferní je podrobena rozkazům centra, a proto se říká: „Pohyb je jiné jméno pro ovládnutí.“ Psychologicky tento koloběh zřejmě vyjadřuje „obcházení kolem sebe sama“, což zjevně zasahuje všechny stránky vlastní osobnosti. „Póly světlého a temného se uvádějí do kruhového pohybu“, tzn. vzniká střídání dne a noci: „Střídá se rajský jas s hlubokou úděsnou nocí.“

Kruhový pohyb má tudíž i morální význam oživení všech světlých a temných sil lidské přirozenosti a tím všech psychologických protikladů, ať jsou jakéhokoliv typu. To neznamená nic jiného než sebepoznání procesem vylíhnutí sebe sama (indicky „tapas“). Podobná prapůvodní představa o dokonalé bytosti je platónský, na všech stranách zaokrouhlený člověk, v němž jsou sjednocena i pohlaví.

Jednou z nejkrásnějších paralel k tomu, co zde bylo řečeno, je svědectví, které o svém ústředním zážitku podal *Edward Maitland*, spolupracovník *Anny Kingsfordové*.¹⁹ Cituji co možná nejpřesněji jeho vlastní slova. Objevil, že při přemýšlení o nějaké myšlence se spřízněné myšlenky doslova zviditelnily v dlouhých řadách, jakoby postupujících zpět až ke svému zdroji, kterým pro něj byl božský Duch. Pomocí soustředění na tyto řady se pokusil proniknout až k jejich zdroji.

„Když jsem se k tomuto pokusu odhodlal, nevěděl jsem nic a nic zvláštního jsem neočekával. Jednoduše jsem s touto schopností experimentoval... sedě u psacího stolu, abych události zapisoval, jak půjdou za sebou. Rozhodl jsem se, že si ponechám zevní a periferní vědomí bez ohledu na to, jak hluboko bych mohl proniknout do svého vnitřního a centrálního vědomí. Nevěděl jsem totiž, zda bych se ke svému perifernímu vědomí mohl opět vrátit, kdybych je opustil, nebo zda bych se mohl rozpomenout na to, co se stalo. Nakonec se mi to podařilo, ovšem s velkou námahou, poněvadž napětí, způsobené snahou současně podržet oba extrémy vědomí, bylo velmi velké. Na počátku jsem cítil, jako bych vystupoval po dlouhém žebříku z periferie ke středu nějakého systému, který byl současně mým vlastním, slunečním i kosmickým systémem. Tyto tři systémy byly rozdílné a přece identické... Konečně se mi s posledním vypětím... podařilo koncentrovat paprsky svého vědomí na vytoužené ohnisko. A v téměř okamžiku jako by náhlé vzplanutí stálo všechny paprsky v jednotu a přede mnou stálo nádherné, nevýslovně zářící *bílé světlo*, jehož síla byla tak velká, že mě téměř srazilo zpět... Ačkoliv jsem cítil, že není nutné, abych toto světlo dále zkoumal, rozhodl jsem se přesto ujistit se ještě jednou, takže jsem se pokusil proniknout jeho leskem, který mne téměř oslepoval, abych spatřil, co obsahuje. S velkou námahou se mi to podařilo... Byla to *dualita Syna*... skryté, jež se stalo zjevným, nedefinované definovaným, neindividuované individuovaným, Bůh jako Pán, který svou *duálností dokazuje, že Bůh je substance stejně jako síla, láska stejně jako vůle, žena i muž, matka i otec*.“

Shledal, že Bůh je dvojí v jednom, stejně jako člověk. Poznamenal nadto něco, co zdůrazňuje i náš čínský text, totiž „zastavení dechu“. Říká, že obyčejný dech ustal a nahradilo ho jakési vnitřní dýchání, „jako kdyby v něm dýchala nějaká jiná osoba rozdílná od jeho fyzického organismu.“ Považuje tuto jsoucnost za Aristotelovu entelechii a za „vnitřního Krista“ apoštola Pavla, „duchovní a substanciální individualitu vzniklou uvnitř fyzické a fenomenologické osobnosti, a proto představující znovuzrození člověka na transcendentální úrovni.“

Tento skutečný zážitek²⁰ obsahuje všechny podstatné symboly našeho textu. Fenomén sám, totiž světelná vize, je zážitek společný mnoha mystikům, který má bezpochyby nejvyšší význam, neboť ve všech dobách a oblastech se jeví jako něco bezpodmínečného, co v sobě sjednocuje největší sílu a nejvyšší smysl. *Hildegarda z Bingen*, tato i mimo svou mystiku významná osobnost, se o své ústřední vizi vyjadřuje zcela shodně.

„Od svého dětství,“ říká, „vidím stále světlo ve své duši, avšak ne zevními očima a také ne prostřednictvím myšlenek svého srdce; na tomto vidění se nepodílí ani pět zevních smyslů... Světlo, které vnímám, není na žádném místě a je mnohem jasnější než oblak, který nese Slunce. Nemohu na něm rozlišit žádnou výšku, šíři nebo délku... Co v takovém vidění vidím nebo se učím, to mi zůstává dlouho v paměti. Vidím, slyším a vím současně, a učím se to, co vím, během okamžiku... Nemohu v tomto světle rozeznat vůbec žádnou podobu, avšak spatřuji v něm chvílemi jiné světlo, které

mi bylo označeno jako živé světlo... Když se raduji ze zření tohoto světla, zmizí z mé mysli všechn smutek a bolest...²¹

Sám znám několik málo lidí, kteří tento zážitek poznali z vlastní zkušenosti. Pokud se mi vůbec podařilo o takovém fenoménu něco usoudit, zdá se mi, že se jedná o akutní stav jakéhosi intenzivního stejně jako abstraktního vědomí, o „odpoutané“ vědomí (srov. dále), které, jak Hildegarda příhodně naznačuje, vede k uvědomění těch oblastí duševního dění, které jsou jinak zakryty temnem. Skutečnost, že ve spojitosti s tím často mizí všeobecné tělesné počitky, ukazuje na to, že je jim odebrána jejich specifická energie a pravděpodobně použita k posílení intenzity vědomí.

Je to jev zpravidla spontánní, nastupuje a probíhá sám od sebe. Jeho účinek je překvapivý potud, že téměř vždy vyvolává řešení duševních komplikací a tím uvolnění vnitřní osobnosti z chronických emocionálních a myšlenkových problémů, a navozuje tím bytostnou jednotu, pociťovanou obecně jako „osvobození“.

Vědomá vůle nemůže takové symbolické jednoty dosáhnout, poněvadž vědomí je v tomto případě jednou ze stran sporu. Protivníkem je kolektivní nevědomí, které řeči vědomí nerozumí. Proto je třeba „magicky“ působícího symbolu, obsahujícího primitivní analogismus, kterému nevědomí rozumí. Nevědomí lze dosáhnout a vyjádřit jenom pomocí takového symbolu, a proto se také individuace bez symbolu nikdy neobejde. Symbol je na jedné straně primitivním projevem nevědomí, na druhé straně je ideou, která odpovídá nejvyššímu tušení vědomí.

Nejstarší mandalovou kresbu, kterou znám, je paleolitické tzv. sluneční kolo, které bylo nedávno objeveno v Rhodesii. Je založeno rovněž na čtvernosti. Věci, které sahají tak hluboko do lidských dějin, se přirozeně dotýkají nejhlubších vrstev nevědomí a jsou schopny jimi pohnout tam, kde se vědomá řeč projevuje jako zcela impotentní. Takové věci bychom si nedokázali vymyslet, ony musí opět vyrůst z temné hlubiny zapomnění, aby vyjádřily nejzazší tušení vědomí a nejvyšší intuici ducha a *sloučily tak jedinečnost přítomného vědomí s nepomíjejícími životem.*

ÚKAZY NA CESTĚ

1)

Rozplynutí vědomí

Setkání úzce omezeného, zato však intenzivně jasného individuálního vědomí s nesmírně rozsáhlým kolektivním nevědomím je nebezpečné, protože nevědomí má na vědomí vysloveně rozkladný účinek. Zájem o tento účinek patří dokonce podle výkladu Chuej-ming-t'ing ke zvláštnostem čínské jógy. Říká se tam: „Každá dílčí myšlenka nabývá tvaru a stává se viditelnou v barvě a formě. Úhrnná síla ducha zanechává stopy.“²² Vyobrazení v knize ukazují mudrce pohříženého do kontemplace, hlavu obklopenou plameny ohně, ze které

vychází pět lidských postav, jež se opět štěpí na 25 menších.²³ To by byl schizofrenní proces, kdyby se měl ustálit jako trvalý stav. Proto říká poučení: „Tvary vytvářené ohněm ducha jsou jen prázdné barvy a formy. Světlo bytí září zpět na to, co je původní, pravé.“

Je tedy pochopitelné, proč se poukazuje na obrazec „ochranného kruhu“. Má zamezit „rozplývání proudění“ a chránit jednotu vědomí proti rozbití nevědomím. Nadto se čínské pojetí pokouší rozkladný účinek nevědomí oslabit tím, že označuje „myšlenkové útvary“ nebo „dílní myšlenky“ za „prázdné barvy a formy“, a tím je co nejvíce zbavuje síly. Tato myšlenka je společná celému buddhismu (zvláště mahájánovému) a stupňuje se při poučování mrtvých v Bardo Thödol (Tibetské knize mrtvých) až k prohlášení, že i sami přízniví a nepřízniví bohové jsou ještě iluzemi, které je třeba překonat. Zjistit metafyzickou pravdivost nebo nepravdivost této myšlenky nespadá jistě do kompetence psychologa. Ten se musí spokojit s tím, aby pokud možno zjistil, co je psychicky účinné. Přitom se nesmí starat o to, zda je dotyčná představa transcendentní iluze nebo ne. O tom rozhoduje víra a ne věda. Tak jako tak se zde pohybujeme v oblasti, která se dosud zdála být mimo dosah vědy, a proto byla in toto hodnocena jako iluze. Vědecky však takový předpoklad nelze ospravedlnit, protože substancialita těchto věcí není vědecký problém, jelikož v každém případě přesahuje schopnost lidského vnímání a usuzování a tím i všechny možnosti důkazů. Ale o substanci těchto komplexů se psychologovi nejedná, pouze o psychickou zkušenost. Nepochybně jsou to psychické obsahy přístupné zkušenosti, navíc bezpochyby autonomní. Jde totiž o dílní psychické systémy, které se buďto spontánně projevují v extatických stavech a podle okolností mohou vyvolat mocné dojmy a účinky, nebo které lze zjistit v duševních poruchách v podobě bludů a halucinací, kdy takto ničí jednotu osobnosti.

Psychiatr má ovšem sklon věřit na toxiny a podobné vlivy a jimi vysvětlovat schizofrenii (rozštěpení psychiky následkem psychózy), přičemž na psychické obsahy neklade důraz. U psychogenních poruch (jako hystérie, nutková neuróza atd.), kde naprosto nelze hovořit o toxických účincích a degeneraci buněk, se např. v somnambulních stavech objevuje podobné spontánní odštěpování komplexů, které Freud ovšem vysvětloval nevědomým vytěsněním sexuality. Toto vysvětlení však zdaleka neplatí pro všechny případy, neboť z nevědomí se také mohou spontánně vyvinout obsahy, které vědomí nemůže asimilovat. V takových případech hypotéza o vytěsnění selhává. Kromě toho lze studovat tuto autonomii v denním životě na afektech, které se samovolně prosazují proti naší vůli a proti našim nejudovhodnějším pokusům o vytěsnění, zaplavují já a vnucují mu svoji vůli. Není proto nic divného, že primitivní si to vysvětluje posedlostí nebo odchodem duše. I náš jazyk to koneckonců vyjadřuje takto: „Vůbec nevím, co to dnes do něho vjelo“, „jako by s ním šli čerti“, „zase ho to popadlo“, „je úplně bez sebe“, „pracuje jako posedlý“. Dokonce i soudní praxe uznává částečné snížení odpovědnosti ve stavu afektu. Autonomní duševní obsahy jsou pro nás tedy zcela běžnou zkušeností. Tyto obsahy působí na naše vědomí destruktivně.

Mimo obvyklé všeobecně známé afekty však existují subtilnější, komplexnější afektivní stavy, které již nelze prostě označit jako afekty. Jsou to spíše komplikované dílní duševní systémy, jež mají tím více osobní charakter, čím jsou komplikovanější. Přímou dokonce spoluutvářejí psychickou osobnost a musí mít proto osobní charakter. Takové dílní systémy se konkrétně vyskytují u duševně nemocných, u psychogenních rozštěpení osobnosti (double personalité) a zcela obvykle u mediumistických fenoménů. Také v případě religiózních fenoménů se s nimi setkáme. Proto se mnoho dřívějších bohů stalo z osob personifikovanými idejemi a konečně abstraktními idejemi. Oživené psychické obsahy totiž zprvu bývají projikovány navenek a jsou během duchovního vývoje prostřednictvím prostorové projekce asimilovány vědomím a přetvořeny ve vědomé ideje, postupně ztrácející svůj původně

autonomní a osobní charakter. Někteří ze starých bohů se jak známo prostřednictvím astrologie stali pouhými vlastnostmi (marciální, žoviální, saturnský, erotický, logický, lunatický atd.).

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 postavy nepovažoval za skutečnost a nezaměňoval 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. Kdyby v tom nebylo žádné nebezpečí a kdyby dílčí systémy nebyly hrozivě autonomními a divergujícími tendencemi, nebylo by asi zapotřebí těchto naléhavých pouček, které pro jednodušší, polyteisticky orientované smýšlení východního člověka mohly znamenat skoro totéž, jako kdyby např. někdo poučoval křesťana, aby se nenechal zaslepit iluzí osobního Boha, vůbec již nemluvě o Trojici a o nesčetných andělech a svatých.

Kdyby tendence k rozštěpení nebyly vlastnostmi inherentními lidské psyché, nebyly by se dílčí psychické systémy vůbec nikdy odštěpily, jinými slovy by nikdy nebylo duchů nebo bohů. Proto je naše doba tolik zbavena bohů a posvátnosti; je to důsledek naší neznalosti nevědomé psyché a výlučného kultu vědomí. Naším skutečným náboženstvím je monoteismus 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.

Blud je posedlost nevědomým obsahem, který se jako takový neasimiluje do vědomí. A poněvadž vědomí existenci takových obsahů popírá, nemůže je ani asimilovat. Vyjádřeno náboženským jazykem: Člověk již nemá žádnou *bázeň boží* a domnívá se, že vše je ponecháno lidské úvaze. Tato pýcha resp. zúženost vědomí je vždy nejkratší cestou do ústavu choromyslných.²⁴

Osvícený Evropan asi bude celkem srozuměn s následující větou z Chuej-ming-ťing: „Útvary vytvořené duchovním ohněm jsou jen prázdné barvy a formy.“ To zní zcela evropsky a jako by to výtečně ladilo s naším rozumem, ano, jako bychom si mohli lichotit, že jsme tohoto stupně jasnosti již dosáhli, protože podobné představy o bozích zdánlivě máme již dávno za sebou. Ale to, co jsme překonali, jsou jen slovní strašidla, *nikoli duševní skutečnosti, které byly za vznik bohů zodpovědné*. Jsme svými duševními autonomními obsahy ještě zcela posedlí přesně tak, jako kdyby byly bohy. Nazývají se dnes fobie, nutkání atd., zkrátka neurotické příznaky. Bohové se stali nemocemi a Zeus již nevládne Olympu, nýbrž plexu solaris a zpestruje práci lékařů anebo mate mozek politikům a žurnalistům, kteří nevědomky vyvolávají psychické epidemie.

Proto je pro západního člověka lépe, aby zprvu nevěděl příliš mnoho o tajném poznání východních mudrců, protože by se stalo „správným prostředkem v ruce zvráceného člověka.“ Místo aby se chtěl stále ujišťovat, že daimon je iluze, měl by západní člověk opět zakusit realitu této iluze. Měl by se naučit opět uznávat tyto psychické mocnosti a nečekat, až ho jeho nálady, nervozity a bludné myšlenky nejbolestnějším způsobem poučí o tom, že není jediným pánem ve svém domě. 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. K tomu však dochází jen tehdy, když člověk svůj život prožil tak vyčerpávajícím způsobem a s takovým nasazením, že již neexistují žádné bezpodmínečné životní závazky, a proto již vnitřní převaze nad světem nestojí v cestě žádný požadavek, který by nemohl být bez potíží obětován. V tomto ohledu není nic platno obelhávat sama sebe. Je-li člověk ještě vázán, je ještě posedlý. A jestliže je posedlý, tedy existuje ještě něco silnějšího, co ho ovládá. („Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře.“²⁵) 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. Kde člověk neuznává boha, vzniká sobecká žádostivost a ze žádostivosti se stává nemoc.

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“, jak říká náš text.²⁶ „Toto slyšet je v tisíci eonech těžko možné dosáhnout.“ Májín závoj zjevně nelze odhrnout pouhým rozumovým rozhodnutím, nýbrž je k tomu třeba 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. Je to ideál, který lze úplně uskutečnit jen smrtí. Před ní stále existují reálné a relativně reálné postavy nevědomí.

2)

Animus a anima

K postavám nevědomí patří dle našeho textu nejen bohové, nýbrž také *animus* a *anima*. Slovo chun překládá Wilhelm jako *animus*, a skutečně se pojem animus výtečně hodí na chun, jehož znak je složen ze znaku *oblaka* a znaku *démon*. Chun tedy znamená oblačný démon, vyšší dechová duše, jež přináleží principu jang, a je tudíž mužská. Po smrti stoupá chun vzhůru a stává se *šen*, „šířícím se a zjevujícím se duchem nebo bohem“. *Anima*, zvaná *pcho*, psáno znaky *bílý* a *démon*, tedy „bílý duch“, nižší, chthonická tělesná duše, příslušející principu jin, je tudíž ženská. Po smrti klesá dolů a stává se *kuej*, démonem, často je chápána jako „vracející se“ (na zem), duch, strašidlo. Skutečnost, že se animus a anima po smrti odlučují a jdou samostatně svými cestami, dokazuje, že jsou pro čínské vědomí rozlišitelnými psychickými faktory, které mají také zřetelně rozdílné působení, ačkoli jsou původně v „jedné, působící a pravé jsoucnosti“ jedním, avšak v „příbytku tvůrčího“ jsou dvojm. „Animus je v nebeském srdci, ve dne přebývá v očích (tzn. ve vědomí), v noci pobývá v játrech a tam sní.“ Je tím, „co jsme obdrželi od velké prázdnoty, co má jednu podobu s prapočátkem.“ Anima naproti tomu je „sílu tíže a kalu“ a je uvězněna v tělesném srdci z masa. „Choutky a výbuchy hněvu“ jsou její účinky. „Kdo je při probuzení zachmuřený a mdlý, je spoután animou.“

Již mnoho let předtím, než mi Wilhelm zprostředkoval znalost tohoto textu, použil jsem pojmu *anima* způsobem zcela analogickým čínské definici²⁷, přirozeně ovšem bez jakýchkoli metafyzických předpokladů. Pro psychologa není anima čímsi transcendentálním, nýbrž je zcela přístupná zkušenosti, jak však jasně ukazuje i čínská definice: afektivní stavy jsou bezprostřední zkušenosti. Proč se však potom mluví o animě a ne jednoduše o náladách? Důvod pro to je následující: Afekty mají autonomní charakter, většina lidí jim je proto podrobena. Afekty jsou však vymežitelnými obsahy vědomí, částmi osobnosti. Jako části osobnosti mají osobnostní charakter, lze je proto lehce personifikovat a děje se tak ještě dnes, jak ukázaly uvedené příklady. Personifikace není zbytečná smyšlenka, poněvadž afektivně vzrušený jedinec se nejeví jako bytost indiferentní, nýbrž vykazuje zcela určitý charakter, který se od obvyklého liší. Při pečlivém zkoumání se ukazuje, že u muže má afektivní charakter ženské rysy. Z této psychologické skutečnosti pochází čínské učení o duši *pcho* i moje pojetí animy. Hlubší introspekce nebo extatická zkušenost odhaluje existenci ženské postavy v nevědomí, odtud ženské pojmenování *anima*, *psyché*, duše. Animu lze definovat též jako imago nebo archetyp nebo koncentrát všech zkušeností muže se ženou. Proto také představa animy bývá projikována do ženy. Jak známo, animu často popisovali a opěvovali básníci.²⁸ Vztah, který má podle čínského pojetí *anima* ke strašidlům, je pro parapsychologa zajímavý proto, že „controls“ (duchové ovládající médium při spiritistických seancích — pozn. překl.) mají velmi často opačné pohlaví.

Třebaže velice oceňuji Wilhelmův překlad slova chun termínem animus, měl jsem přesto jisté závažné důvody, abych pro *ducha* muže, pro jeho jasné vědomí a rozumovost nevolil jinak výtečně se hodící výraz animus, nýbrž výraz *logos*. Čínský filozof je právě zde ušetřen jistých obtíží, ztěžujících úkol západnímu psychologovi. Čínská filosofie, jako veškerá dřívější myslitelská činnost, patří výlučně mužskému světu. Její pojmy nejsou nikdy chápány psychologicky, a proto nejsou zkoumány, nakolik se hodí i na ženskou *psyché*. Psycholog však existenci ženy a její osobitou psychologii přehlédnout nemůže. To je tedy důvod, proč bych *chun* u muže překládal jako *logos*. Wilhelm používá slova *logos* pro čínský pojem *sing*, který by bylo možno přeložit též jako *podstata* nebo *tvůrčí vědomí*. Chun se po smrti mění v *šen*, ducha, který se z filozofického hlediska blíží *sing*. Poněvadž čínská označení nejsou v našem smyslu logickými pojmy, nýbrž intuitivními vhledy, lze jejich význam vyčíst jen z jejich používání a z významu součástí příslušného znaku nebo z podobných vztahů jako mezi chun a *šen*. Chun by bylo dle toho světlo vědomí a rozumnosti v muži, původně pocházející z *logos spermatikos* onoho *sing* a vracející se skrze *sen* po smrti opět k *tao*. Výraz „logos“ by

mohl být v tomto smyslu velmi vhodný, poněvadž zahrnuje představu univerzálního jsoucna, vždyť přece jasnost vědomí a rozumovost muže nejsou ničím individuálním, nýbrž univerzálním; není to také nic osobního, naopak je to v nejhlubším smyslu nadosobní, v největším protikladu k animě, která je osobní démon a projevuje se především nejosobnějšími náladami (odtud animozita!).

Vzhledem k těmto psychologickým skutečnostem jsem výraz animus rezervoval výlučně pro ženství, poněvadž „mulier non habet animam, sed animum“ (žena nemá animu, nýbrž anima). Ženská psychologie vykazuje totiž protějšek mužovy animy, který není primárně afektivní povahy, nýbrž je jakousi kvazi-intelektuální bytostí, kterou lze nejpříhodněji charakterizovat slovem „předsudek“. Nikoli „duch“, nýbrž emocionální stránka přirozenosti mužovy odpovídá vědomé bytosti ženy. Duch je spíše „duše“, lépe řečeno animus ženy. A jako anima muže nejprve sestává z méněcenné afektivní vztažnosti, tak sestává animus ženy z méněcenného úsudku nebo spíše mínění. (Ohledně podrobností musím čtenáře odkázat na svůj citovaný spis. Zde mohu zmínit jen to nejobecnější.) Animus ženy sestává z množství předpojatých mínění, a daleko spíše než *jedinou* postavou ho tedy lze personifikovat skupinou nebo množstvím postav. (Dobrym parapsychologickým příkladem tu je skupina tzv. „imperátorů“ paní Piperové.²⁹) Animus na nižším stupni je méněcenný logos, karikatura diferencovaného mužského ducha, jako je anima na nižším stupni karikatura ženského erótu. A jako *chun* odpovídá *sing*, což Wilhelm překládá *logos*, tak odpovídá erós ženy pojmu *ming*, který Wilhelm překládá jako osud, „fatum“, dopuštění osudu, a vykládá jako „erós“. Erós je propletenost, logos rozlišující poznání, objasňující světlo. Erós je vztaženost, logos je diskriminace a nevztaženost. Proto se méněcenný logos v animovi ženy projevuje jako zcela nevztažený a tedy jako nepřipustný předsudek, jako mínění, které irituje tím, že nemá nic společného s podstatou věci.

Často mi již bylo vytýkáno, že animu a anima personifikuji podobně, jako to dělá mytologie. Tato námitka by však byla oprávněná jen tehdy, kdyby bylo dokázáno, že tyto pojmy mytologicky konkretizují pro psychologické účely. Jednou provždy prohlašuji, že tuto personifikaci jsem nevynalezl já, nýbrž že je inherentní podstatě odpovídajících fenoménů. Bylo by nevědecké přehlížet skutečnost, že anima je psychickým a tudíž osobním dílčím systémem. Nikdo z těch, kteří mi takto oponují, nebude ani vteřinu váhat, aby řekl: „Zdálo se mi o panu X.“ Přesně vzato však snil jen o představě pana X. Anima není nic jiného, než *představa osobní bytosti* tohoto problematizovaného autonomního dílčího systému. Čím je tento dílčí systém transcendentně, tzn. za hranicí toho, co je přístupné zkušenosti, nemůžeme vědět.

Definoval jsem animu též jako personifikaci všeho nevědomého a pojal ji proto též jako most k nevědomému, jako *funkci vztahu k nevědomí*. Zajímavou souvislost tu nalezneme v tvrzení čínského textu, že vědomí (tzn. osobní vědomí) vychází z animy. Poněvadž západní duch stojí zcela na stanovisku vědomí, musí animu definovat způsobem, jakým jsem to právě učinil. Opačně však Východ, který stojí 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.

Zde se opět projevuje ohromný rozdíl mezi buddhismem a naším západním duchovním stanoviskem. Nebezpečné je, že opět v podobě zdánlivého souhlasu. *Učení jógy odmítá všechny fantastické psychické obsahy.* My děláme totéž. Východ to však činí na zcela jiném základě než my. Tam převládají pojetí a nauky, které bohatou měrou vyjadřují tvořivou fantazii. Tam je nutno se bránit proti přemíře fantazie, my naopak považujeme fantazii za ubohé subjektivní snění. Nevědomé postavy se přirozeně nezjevují abstraktně a zbaveny všech přídavek, naopak jsou zapleteny v předivu fantazií neslýchané pestrosti a matoucí plnosti a těmito fantaziemi obklopeny. Východ smí tyto fantazie odmítnout, poněvadž již dávno vysál jejich extrakt a koncentroval ho v nejhlubších naukách své moudrosti. My však jsme tyto fantazie ještě ani nepřežili, nemluvě o tom, abychom z nich vytěžili to podstatné. Máme zde ještě co dohánět, pořádný kus experimentálního prožívání, a teprve až najdeme smysl ve zdánlivém nesmyslu, můžeme bezcenné oddělit od cenného. Již nyní si můžeme být jisti, že extrakt, který ze svých zážitků vytěžíme, bude jiný než ten, který nám dnes nabízí Východ. Východ došel k poznání vnitřních věcí s dětskou neznalostí světa. My naopak psýché a její hlubiny prozkoumáváme na pozadí nesmírně rozsáhlého historického a přírodovědného vědění. V současné době je ovšem zevní vědění největší překážkou introspekce, avšak duševní nouze všechny překážky překoná. Již jsme se přece přiblížili tomu, abychom vybudovali psychologii, to znamená vědu, která nám dá klíče k věcem, k nimž Východ našel cestu jen prostřednictvím výjimečných duševních stavů!

UVOLNĚNÍ VĚDOMÍ OD OBJEKTU

Porozuměním se uvolňujeme z nadvlády nevědomí. To je v podstatě také účelem pouček našeho textu. Žák se učí, jak se musí koncentrovat na světlo nejvnitřnějšího okrsku a přitom se oprostit od všech zevních a vnitřních pout. Jeho životní vůle je směřována k bezobsahovému uvědomění, které přesto dovoluje všem obsahům trvat. Chuej-ming-t'ing o uvolnění říká:

Záře světla oblévá svět ducha.

Lidé zapomínají jeden na druhého, tiše a čistě, mocně a prázdně.

Prázdno je prosvěcováno září nebeského srdce.

Hladina moře je hladká a na své ploše zrcadlí měsíc.

Oblaka mizí v modrém prostoru.

Hory jasně svítí.

Vědomí se rozpouští ve zření.

*Kotouč měsíce osaměle dřímá.*³⁰

Tato charakteristika dovršení líčí duševní stav, který je asi možno nejlépe označit jako uvolnění vědomí od světa a jeho stažení zpět na nějaký takřikajíc extramundánní bod. V takové podobě je vědomí prázdno a není prázdno. Není již *naplněno* obrazy věcí, *nýbrž je v sobě pouze chová*. Dříve bezprostředně doléhající plnost světa neztratila sice nic ze své bohatosti a krásy, avšak neovládá již vědomí. Magické nároky věcí ustaly, poněvadž bezprostřední zapředení vědomí do světa se uvolnilo. Nevědomí se již neprojikuje, je tudíž

zrušena původní „*participation mystique*“ s věcmi. Proto již není vědomí naplněno nutkavými úmysly, nýbrž se stává *zřením*, jak velmi pěkně říká čínský text.

Jak bylo tohoto účinku dosaženo? (Předpokládáme totiž, že čínský autor za prvé není lhář, za druhé je při zdravém rozumu a za třetí navíc je mužem neobyčejně pronikavého chápání.) Abychom tomu porozuměli nebo to vysvětlili, musí náš rozum jít oklikou. Pocitovým zakoušením toho nedosáhneme, protože by nic nebylo dětinštější, než takový duševní stav estetizovat. Jedná se zde o účinek, který velmi dobře znám ze své lékařské praxe; je to terapeutický účinek *par excellence*, o nějž se svými žáky a pacienty usilují, totiž zrušení „*participation mystique*“. *Lévy-Bruhl*³¹ geniálně postihl to, co nazval „*participation mystique*“, jako známku primitivního ducha. Co takto označil, je jednoduše neobyčejně velký zbytek *nerozlišenosti* mezi *subjektem a objektem*, která má u primitivů ještě takové rozměry, že to Evropanovi, jenž je člověkem vědomí, musí být nutně nápadné. Pokud si rozdíl mezi subjektem a objektem neuvědomíme, převládá nevědomá identita. Nevědomé se potom projikuje do objektu a objekt se introjikuje do subjektu, tzn. psychologizuje se. Pak se zvířata a věci chovají jako lidé, lidé jsou současně zvířaty a vše je oživeno strašidly a bohy. Civilizovaný člověk se ovšem přirozeně domnívá, že je nad tyto věci nebetyčně povznesen. Ale zato je často po celý svůj život identický se svými rodiči, je identický se svými afekty a předsudky a beze studu tvrdí o druhém to, co u sebe samotného nechce vidět. Má totiž také ještě zbytek počáteční nevědomosti, tzn. nerozlišenosti mezi subjektem a objektem. V důsledku této nevědomosti je pod magickým účinkem nesčetných lidí, věcí a okolností, tzn. je jimi bezpodmínečně ovlivňován, je naplněn rušivými obsahy téměř tolik jako primitiv, a proto potřebuje právě tak mnoho ochranných kouzel. Nepomáhá si však již medicínami, amulety a zvířecími oběťmi, nýbrž uklidňujícími medikamenty, neurózami, osvětou, kultem vůle atd.

Jestliže se však podaří uzнат nevědomé jako spoluurčující veličinu vedle vědomí a žít tak, že se dle možností berou v úvahu vědomé i nevědomé (resp. instinktivní) potřeby, není již těžištěm celé osobnosti já, které je pouhým středem vědomí, nýbrž virtuální bod mezi vědomím a nevědomím, který by bylo možno označit jako *bytočné Já (Selbst)*. Jestliže se toto přeorientování podaří, dostaví se úspěch v podobě zrušení *participation mystique* a vznikne osobnost, která takřikajíc trpí již jen ve spodních patrech, v horních je však zvláštním způsobem vymaněna ze strastného i radostného dění.

Vytvoření a zrození této vyšší osobnosti je to, co sleduje náš text, když mluví o „posvátném plodu“, „diamantovém těle“ nebo o jakémkoli jiném nepomíjivém těle. Tyto výrazy psychologicky symbolizují stanovisko vymaněné z bezpodmínečné emocionální vázanosti a tím uniknuvší absolutním otřesům, tedy vědomí oproštěné od světa. Mám důvody se domnívat, že je to vlastně přirozená příprava na smrt, nastupující po polovině života. Smrt je duševně právě tak důležitá jako zrození, a jako toto je integrující součástí života. Co se s uvolněným vědomím děje nakonec, se nesmíme ptát psychologa. Každým teoretickým zaujetím stanoviska by beznadějně překročil hranice své vědecké kompetence. Může jen poukázat na to, že názory našeho textu ohledně bezčasovosti oproštěného vědomí souhlasí s náboženským myšlením všech dob a s převládající většinou lidstva, a že proto ten, kdo takto myslet nechce, asi stojí mimo lidský řád a trpí tedy poruchou psychické rovnováhy. Jako lékař se proto snažím co možná podporovat přesvědčení o nesmrtelnosti, zvláště u svých starších pacientů, kde se takové otázky povážlivě aktualizují. Smrt totiž, viděno psychologicky správně, není koncem, nýbrž cílem, a proto, jakmile je překročeno poledne života, začíná žítí ke smrti.

Na skutečnosti této instinktivní přípravy na cíl ve smrti staví naše čínská jógová filozofie, a v analogii s cílem první poloviny života, totiž plozením a rozmnožováním za účelem udržení fyzického života, se jako účel duchovní existence klade symbolické zplození a zrození psychického jemného těla („subtle body“), které zajistí kontinuitu uvolněného vědomí. Je to zrození pneumatického člověka, které je Evropanovi odedávna známé, kterého se však snaží dosáhnout prostřednictvím zcela jiných symbolů a magických úkonů, totiž vírou a křesťanským způsobem života. Také zde stojíme na zcela jiném základě než Východ. Náš text zní sice opět tak, jako by nebyl daleko od křesťanské asketické morálky, nic by však nebylo pošetilejší, než předpokládat, že se jedná o totéž. V pozadí našeho textu stojí tisíciletá kultura, která se organicky vyklenula nad primitivními instinkty, a proto vůbec nezná násilnou morálku, jaká se hodí k nám, teprve nedávno civilizovaným barbarským Germánům. Proto chybí moment násilného vytěsnění instinktů, které hystericky přepíná a otravuje naši duchovost. Kdo svoje instinkty prožívá, může se též od nich odloučit, a to stejně přirozeným způsobem, jako je prožíval. Našemu textu by nebylo nic cizejšího než heroické sebepřekonávání, k čemuž by však u nás nezbytně došlo, kdybychom se doslovně drželi čínských pouček. Nesmíme zapomenout na své dějinné předpoklady: teprve před něco více než tisíci lety jsme z nejhrubších polyteistických začátků vpadli do vysoce vyvinutého orientálního náboženství, které pozvedlo imaginativního ducha polodivocha na výši, neodpovídající stupni jeho duchovního vývoje. Aby se tato výše jakž takž udržela, bylo nezbytné silně potlačit sféru instinktů. Proto náboženství a morálka nabyly vysloveně násilného, téměř zlého charakteru. Je přirozené, že se potlačené nevyvíjí, nýbrž dále vegetuje s původní barbarskostí v nevědomí. Chtěli bychom se sice vyšplhat na výši filozofického náboženství, avšak ve skutečnosti toho vůbec nejsme schopni. Lze k tomu nanejvýš dorůst. Ještě není vyléčena Amfortova rána ani faustovská rozervanost germánského člověka. Jeho nevědomí je naplněno obsahy, které se musí nejdříve stát vědomými, aby bylo možno se od nich uvolnit. Obdržel jsem nedávno dopis od jedné bývalé pacientky, která nutný obrat líčí jednoduchými, avšak příhodnými slovy: „Zlé mi přineslo mnoho dobrého. Schopnost ztlumit se, nevytěšňovat, být pozorná a zároveň přijímat skutečnosti — věci, jaké jsou, a ne jaké bych je chtěla mít — to vše mi přineslo vzácné poznatky, ale také vzácné síly, jaké bych si dříve nebyla uměla představit. Měla jsem vždy zato, že jestliže člověk věci přijímá, ty ho pak nějakým způsobem přemohou; ale tak tomu vůbec není, a teprve pak k nim lze zaujmout stanovisko.³² Tak začínám nyní hrát hru života tím, že přijímám, co mi stále přináší den a život, dobré i zlé, slunce i stín, které se ustavičně střídají, a tím přijímám i svou vlastní bytost s její pozitivní i negativní stránkou, a vše se stává životnější. Jaký jsem to byla bloud! Jak jsem vše chtěla ovládat podle své hlavy!“

Teprve na základě takového postoje, který se nezřiká žádné hodnoty získané v křesťanském vývoji, nýbrž naopak se s křesťanskou láskou a shovívavostí ujímá i toho nejnepatrnějšího ve vlastní přirozenosti, se stane možným vyšší stupeň vědomí a kultury. Tento postoj je v nejpravějším smyslu náboženský, a proto terapeutický, neboť všechna náboženství jsou terapiemi bolestí a poruch duše. Rozvoj západního intelektu a vůle nám propůjčil téměř ďábelskou schopnost takový postoj zdánlivě s úspěchem opičácky napodobit, přes protesty nevědomí. Ale je vždy jen otázkou času, kdy se pak protikladná pozice přesto někde o to nápadněji prosadí. Pohodlným napodobováním se vždy vytváří nejistá situace, kterou může nevědomí kdykoli vrhnout přes palubu. Jistá základna vzniká jen tehdy, jestliže se instinktivní předpoklady nevědomí berou na zřetel stejně jako hlediska vědomí. Že tato nutnost stojí v nejprůkřejším protikladu k západnímu křesťanskému a zvláště protestantskému kultu vědomí, o tom si nelze dělat iluze. Přestože se nové stále zdá být nepřítelem starého, nemůže hlubší snaha o pochopení přejít skutečnost, že bez nejvážnějšího použití zděděných křesťanských hodnot nemůže též vzniknout nic nového.

DOVRŠENÍ

Rostoucí znalost východní duchovnosti pro nás smí znamenat jen symbolický projev skutečnosti, že začínáme *vstupovat do spojení s tím, co je v nás ještě cizí*. Popření našich vlastních historických předpokladů by bylo čirým bláznovstvím a bylo by nejlepší cestou k opětovnému vykořenění. Jen stojíme-li na vlastní půdě, můžeme asimilovat ducha Východu.

Dávný zasvěcenec *Ku Te* říká: „Světští lidé ztratili kořeny a drželi se vrcholku,“ aby tak charakterizoval ty, kteří nevědí, kde jsou skutečné zdroje utajených sil. Duch Východu vyrostl ze žluté půdy, náš duch může a má vyvstat z půdy naší. Proto přistupuji k těmto problémům způsobem, kterému byl často vytýkán „psychologismus“. Jestliže tím byla myšlena „psychologie“, lichotilo by mi to, poněvadž je vskutku mým úmyslem odsunout bez milosti stranou metafyzické nároky všech tajných nauk. Podobné tajemné mocenské úmysly slov se totiž špatně snášejí se skutečností našeho hlubokého nevědění, a člověk by měl být natolik skromný, aby si nevědomost přiznal. Chci metafyzicky znějící slova zcela záměrně vyzvednout na denní světlo psychologického porozumění a učinit vše, co mohu, abych veřejnosti zabránil uvěřit v temná mocná slova. Kdo je přesvědčeným křesťanem, nechť *věří*, neboť to je povinnost, kterou převzal. Kdo jím není, lehkomyšlně ztratil milost víry. (Možná byl od narození proklet, aby nevěřil, nýbrž dokázal pouze vědět.) Nemá proto věřit také v nic jiného. Metafyzicky nelze pochopit nic, zato však psychologicky. Proto zbavuji věci jejich metafyzického aspektu, abych je učinil objekty psychologie. Tím z nich mohu vytěžit přinejmenším něco srozumitelného a osvojit si to, a nadto poznávám psychologické podmínky a procesy, které byly předtím zahaleny v symbolech a nepřístupné mému pochopení. Tím však získávám i možnost jít podobnou cestou a učinit podobnou zkušenost, a kdyby se za ní na konci přece skrývalo ještě něco nepředstavitelného a metafyzického, mělo by to takto nejlepší příležitost se projevit.

Můj obdiv k velkým východním filozofům je tak nepochybný, jako je můj postoj k jejich metafyzice neuctivý.³³ Podezírám je totiž z toho, že jsou symbolickými psychology, jimž nemůžeme ublížit více, než když je bereme doslova. Kdyby to, co mají na mysli, byla skutečně metafyzika, bylo by beznadějně chtít je pochopit. Je-li to však psychologie, pak jí můžeme porozumět a budeme z toho mít veliký užitek, neboť potom se takzvaná metafyzika zpřístupní zkušenosti. Jestliže předpokládáme, že Bůh je absolutní a mimo všechnu lidskou zkušenost, pak mě nechá chladným. Nepůsobím na něho ani on na mne. Jestliže naopak vím, že Bůh je mocným hnutím mé duše, pak se jím musím zabývat, neboť potom se může stát dokonce nepříjemně důležitým, doslova prakticky, což zní strašně banálně, jako vše, co se objevuje ve sféře skutečnosti. Posměšek „psychologismu“ zasáhne jen blázna, který se domnívá, že má svou duši v kapse. Takových je ovšem víc než dost, poněvadž podceňování duševních věcí je typicky západní předsudek, přestože tu umíme o duši hlásat velká slova. Když používám pojem „autonomní duševní komplex“, má již moje publikum po ruce předsudek: „nic než duševní komplex“. Odkudpak mají lidé takovou jistotu, že duše není „nic než“? Je to, jako by se vůbec nevědělo nebo neustále zapomínalo, že vůbec vše, co je vědomé, je *obraz*, a *obraz je duše*. Titíž lidé, kteří se domnívají, že Bůh ztratil svou hodnotu, jestliže se chápe jako hýbané a hýbající v duši, tedy jako „autonomní komplex“, mohou být napadeni nepřekonatelnými afekty a neurotickými stavy, kdy jejich vůle a celá jejich životní moudrost žalostně selžou. Prokázala tím snad duše svou nemohoucnost? Je třeba vytknout též Mistru Eckhartovi „psychologismus“, jestliže říká, že „Bůh se musí vždy zrodit v duši“? Psychologismus je možno vytknout jen intelektu, který svébytnou povahu autonomního

komplexu popírá a chtěl by ho racionalisticky vysvětlovat jako důsledek známých faktů, tzn. jako nevlastní. Tento úsudek je stejně arogantní jako „metafyzické“ tvrzení, které chce božstvo dlíci za hranicemi lidem přístupné zkušenosti pověřit tím, aby způsobovalo naše duševní stavy. Psychologismus je jednoduše protějškem k metafyzickému přehmatu a je stejně dětinský. Připadá mi však, že je podstatně rozumnější vyhradit duši tutéž platnost jako světu přístupnému zkušenosti a propůjčit jí tutéž „skutečnost“ jako jemu. Pro mne je totiž duše světem, v němž je obsaženo Já. Možná, že existují také ryby, které se domnívají, že v sobě obsahují moře. Tuto u nás běžnou iluzi je však třeba odmítnout, jestliže chceme na metafyziku pohlédnout psychologicky.

Takovým metafyzickým tvrzením je myšlenka „diamantového těla“, nepomíjejícího dechového těla, které vzniká ve Zlaté květině nebo v prostoru palcového čtverečku.³⁴ Toto tělo jako vše jiné je symbolem podivuhodné psychologické skutečnosti, která právě proto, že je objektivní, se nejdříve jeví projikována ve formách, daných zkušenostmi biologického života, totiž jako embryo, plod, dítě, živé tělo atd. Tuto skutečnost by bylo možno nejjednodušeji vyjádřit slovy: *nikoli já žiji, ale žije mne to*. Iluze nadvlády vědomí věří: žiji. Jestliže se tato iluze uznáním nevědomí zhroutlí, objeví se nevědomé jako cosi objektivního, v němž je zahrnuto já. Analogicky asi k citění primitiva, pro něhož je syn zárukou přetrvání života; zcela charakteristický pocit, jež může nabýt dokonce groteskních forem, jako v onom případě starého černocho, který v nevoli nad neposlušností svého syna zvolal: „Teď tady stojí s mým tělem a ani mne neposlechne.“

Jedná se o změnu vnitřního pocitu, která se podobá té, již zakouší otec, kterému se narodil syn, o změnu, jež je nám známa i z vyznání apoštola Pavla: „Nikoli já žiji, nýbrž Kristus žije ve mně.“ Symbol „Kristus“ je jakožto „Syn člověka“ analogickou psychickou zkušeností vyšší duchovní bytosti v lidské podobě, která se neviditelně rodí v jedinci, pneumatického těla, jež nám bude sloužit jako budoucí obydlí a které, jak to vyjadřuje Pavel, člověk oblékne jako oděv („kteří jste se oděli Kristem“). Je ovšem vždy povážlivé vyjadřovat intelektuální řeči pojmů subtilní city, jež jsou přesto pro život a blaho jedince nekonečně důležité. Je to v jistém smyslu pocit „nahrazení“, ovšem bez příměsi „sesazení“. Je to, jako by vedení životních záležitostí přešlo na neviditelné ústřední místo. Nietzscheho metafora „svobodný v nejláskyplnější nutnosti“ (*frei in liebevollstem Muß*) by pro to nebyla zcela nepřihodná. Náboženská řeč je bohatá na obrazné výrazy, sdělují tento cit svobodné závislosti, tichosti a odevzdání se.

V této pozoruhodné zkušenosti spatřuji jev, jenž je důsledkem uvolnění vědomí, díky čemuž se subjektivní „já žiji“ stává objektivním „jsem žit“ (*es lebt mich*). Tento stav člověk pociťuje jako vyšší než dřívější, ano, vlastně jako spasení od nátlaku a nemožné odpovědnosti, které jsou nevyhnutelnými následky participation mystique. Tento pocit osvobození zcela naplňuje Pavla, je to vědomí, že je dítětem božím, což ho vykupuje z pouta krve. Je to také pocit smíření s děním vůbec, s nímž se pohled dokonalého v Chuej-ming-t'ing obrací zpět ke kráse přírody.

V pavlovském symbolu Krista se stýká nejvyšší náboženská zkušenost Východu a Západu. Kristus, hrdina obtížený utrpením, a Zlatý květ, jenž vykvétá v purpurovém sále nefritového města: jaký protiklad, jaká nepomyslitelná rozdílnost, jaká propast dějin! Problém, který se hodí pro mistrovské dílo některého budoucího psychologa.

Vedle velkých náboženských problémů přítomnosti existuje jeden malý, a to je problém pokroku náboženského ducha. Kdyby se o tom mělo mluvit, musel by se zdůraznit rozdíl

mezi Východem a Západem, který spočívá ve způsobu přístupu ke „klenotu“, tzn. centrálnímu symbolu. Západ zdůrazňuje člověčenství a dokonce osobu a historičnost Kristovu, Východ naopak říká: „Bez vzniku, bez zániku, bez minulosti, bez budoucnosti.“³⁵ Jak to odpovídá jeho pojetí, podřizuje se křesťan mocnější božské osobě v očekávání její milosti; východní člověk však ví, že spása spočívá v díle, které člověk koná sám na sobě. Z jedince vyrůstá celé tao. Imitatio Christi bude trvale vykazovat ten nedostatek, že jako božský vzor uctíváme člověka, který ztělesnil nejvyšší smysl, a samým napodobováním zapomínáme uskutečnit svůj vlastní nejvyšší smysl. Není totiž zcela nepohodlné vzdát se vlastního smyslu. Kdyby to byl učinil Ježíš, stal by se asi úctyhodným truhlářem a ne náboženským buřičem, jakému by se dnes přirozeně vedlo stejně jako tehdy.

Napodobení Krista bychom však snadno mohli pochopit hlouběji, totiž jako závazek uskutečnit své nejlepší přesvědčení, které je též vždy nejplnějším projevem individuálního temperamentu, s takovou odvahou a s takovým sebeobětováním, jak to učinil Ježíš. Naštěstí musíme říci, že ne každý má úkol být učitelem lidstva — nebo velkým odbojníkem. Člověk by se tedy přece nakonec mohl realizovat svým vlastním způsobem. Tato velká čestnost by snad mohla být ideálem. Poněvadž velké novoty začínají vždy v nejnepravděpodobnějším koutě, mohla by tak skutečnost, že se dnes člověk za svou nahotu zdaleka již tak nestydí jako dříve, znamenat počátek uznání života takového, jaký je. Potom bude následovat ještě další uznání věcí, které byly dříve nejpřísnější tabu, neboť pozemská realita nezůstane provždy zahalena jako Tertulianovy „virgines velandae“. Morální sebeodhalení znamená jen další krok stejným směrem, a již tu člověk stojí, jaký ve skutečnosti je, a přiznává se sám k sobě. Jestliže to činí beze smyslu, je chaotickým bláznem; jestliže však rozumí smyslu toho, co dělá, pak může být vyšším člověkem, který nehledě na utrpení uskutečňuje symbol Kristův. Často totiž vidíme, že čistě konkrétní tabu nebo magické rity nějakého náboženského předstupně se na dalším stupni stávají duševní záležitostí nebo ryze duchovní symbolikou. Zevní zákon se stává během vývoje vnitřním smýšlením. Tak se může právě protestantskému člověku snadno přihodit, že osobnost Ježíšova, jež se v historickém prostoru nachází zevně, se může stát vyšším člověkem v nitru. Tím by se evropským způsobem dosáhlo toho psychologického stavu, který odpovídá stavu osvícenému podle východního pojetí.

To vše je stupněm ve vývojovém procesu vyššího lidského vědomí, které se nachází na cestě k nepoznaným cílům, nikoli metafyzikou v běžném smyslu. Nejprve a potud je to jen „psychologie“, avšak potud je to též porozumění přístupné zkušenosti a bohudíky je to i skutečné, je to skutečnost, s níž se dá něco dělat, skutečnost otevřená budoucnosti, a proto živá. Že mi stačí to, co je přístupné zkušenosti, a že odmítám vše metafyzické, neznamená, jak nahlédne každý soudný člověk, gesto skepticismu nebo agnosticizmu namířené proti víře ve vyšší moci nebo důvěře k nim, nýbrž to je přibližně totéž, co měl na mysli Kant, když věc o sobě nazval „pouze negativním hraničním pojmem“. Měli bychom se vyhnout všem tvrzením o transcendentnu, poněvadž vždy jde jen o směšnou vypínavost lidského ducha, který si není vědom svých mezí. Jestliže tedy Boha nebo tao nazveme hnutími nebo stavy duše, říkáme tím cosi jen o tom, co je poznatelné, ne však o nepoznatelném, o němž nelze říci naprosto nic.

ZÁVĚR

Účelem mého komentáře je pokus postavit most vnitřního, duševního porozumění mezi Východem a Západem. Základnou každého skutečného dorozumění je člověk, a proto jsem

musel hovořit o lidských věcech. To necht' je omluvou toho, že jsem se věnoval jen obecným věcem a nezabýval se speciálně technikou. Technické poučky jsou cenné pro ty, kteří vědí, co je fotografický přístroj nebo benzinový motor; jsou však nesmyslné pro někoho, kdo o takových přístrojích nemá ani tušení. V této situaci se nachází západní člověk, na jehož adresu píši. Proto se mi zdálo být především důležité, abych vyzvedl vzájemný souhlas psychických stavů a symboliky, neboť tyto analogie otvírají přístup k vnitřním prostorům východního ducha, přístup, který od nás nežadá obět' vlastní osobitosti a neohrožuje nás vykořeněním, ale není též jakýmsi intelektuálním teleskopem nebo mikroskopem, zprostředkujícím pohled, jenž se nás v podstatě netýká, poněvadž nás nezasáhne. Je to spíše atmosféra utrpení, hledání a úsilí, společná všem kulturním lidem, je to obrovitý přírodní experiment uvědomění, uložený lidstvu, který spojuje jako společný úkol i nejrozdílnější kultury.

Západní vědomí není v žádném případě jediným možným vědomím. Je to spíše historicky podmíněná a geograficky omezená veličina, která reprezentuje jen část lidstva. Rozšíření našeho vědomí nemá být na účet jiných druhů vědomí, nýbrž má nastat vývojem oněch elementů naší psýché, které jsou analogické vlastnostem cizích psých, jako též Východ nemůže postrádat naši techniku, vědu a průmysl. Evropská invaze na Východ byla násilným činem velkého stylu. Zanechala nám — noblesse oblige — závazek, abychom pochopili ducha Východu. To je nám asi třeba více, než nyní tušíme.

1 Jednání nezasahováním. ↗

2 Srov. Liu Hui Yang, *Hui Ming Ging*. Chin. Blätter, hrsg. von R. Wilhelm. Bd. I. Heft 3; viz také str. 35n. ↗

3 Také „cesta“. Srov. str. 14. ↗

4 Hlava je přece též „sídlem nebeského světla“. ↗

5 „Jsoucnost“ (sing) a „vědomí“ (chuej) užívá Chuej-ming-f'ing promiscue. Obojí jsou protiklady „života“ (ming), nejsou však totožné. ↗

6 Viz str. 35. ↗

7 Srovnej k tomu mé úvahy in: *Psychologische Typen*, kap. V. Ges. Werke, sv. 6, 1960. ↗

8 Pro podrobný výklad mandal viz H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlín 1926; M. Eliade. *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, 1960; C. G. Jung, *Zur Empirie des Individuationsprozesses* a *Über Mandalasymbolik*. Obojí in: *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950. ↗

9 Srov. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, Londýn 1904. ↗

10 *Viertzig Fragen von der Seele*, Amsterdam 1682. ↗

11 Srov. k tomu čínskou představu o nebeském světle mezi oběma očima. ↗

12 Matthews: *The Mountain Chant*. (*Fifth Ann. Report of the Bureau of Ethnology*, 1883–1884), a Stevensson: *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*, (*Eight Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*, 1886–87). ↗

13 Mandalu somnambulní ženy jsem uveřejnil v práci *Über die Psychologie und Pathologie der sogenannten okkulten Phänomene*, 1902. (Ges. Werke sv. 1.) ↗

14 Viz str. 35. ↗

15 Srov. str. 36n. ↗

16 Srov. A. Avalon: *The Serpent Power. (Die Schlangenkraft, Weilheim 1961.)* ↗

17 Poukazují na výtečnou sbírku E. F. Knuchela: *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsgebrauch*, Basilej 1919. ↗

18 *Tibetská kniha mrtvých*, Praha 1996. ↗

19 Děkuji za tento poukaz své vážené spolupracovnici dr. Beatrice Hinkleové z New Yorku. Název zní: Edw. Maitland: *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*. London, Redway, 1896. Srov. zvl. str. 59 n. ↗

20 Podobné zážitky jsou skutečné. Jejich pravost však nedokazuje, že jsou zdravé i důsledky, které z nich nemocní vyvozují. Ale dokonce i u duševně nemocných narazíme na psychické prožitky, které je třeba brát zcela vážně. ↗

21 „*Hildegardin list mnichovi Wibertovi z Gembloux o jejích viděních*“ z roku 1171. ↗

22 Viz str. 38. ↗

23 Viz str. 30. Sem patří také vzpomínky na dřívější inkarnace, vynořující se v kontemplaci. ↗

24 Doporučuji výtečné vyličení tohoto problému u H. G. Wellse: *Christina Alberta's Father* (Tauchnitz) a Schreberovy *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Mutze, Lipsko). ↗

25 Matouš 5, 26. ↗

26 Srov. str. 32. ↗

27 Odkazují na souhrnné pojednání ve svém spise: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, (Ges. Werke, sv. 7, 1964.) ↗

28 *Psychologische Typen*, kap. V. (Ges. Werke, sv. 6, 1960) ↗

29 Srov. Hyslop, *Science and a Future Life*. Boston 1905. ↗

30 Srov. str. 38. ↗

31 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 1912. ↗

32 Zrušení participation mystique! ↗

33 Čínští filozofové — na rozdíl od západních dogmatiků — jsou za takové stanovisko jen vděční; neboť jsou pány i svých bohů. (R. W.) ↗

34 Náš text nechává ovšem do jisté míry otevřenu otázku, zda se „pokračováním života“ míní pokračování po smrti nebo prodloužení fyzické existence. Výrazy jako „životní elixír“ apod. jsou zrádně nejasné. V pozdějších dodatcích je dokonce zjevné, že poučky jógy chápou i v čistě fyzickém smyslu. Toto směšování fyzických a duchovních věcí, jež nám připadá podivné, nemá pro primitivnějšího ducha v sobě nic rušivého, poněvadž pro něj ani život a smrt zdaleka neznamenají týž absolutní protiklad jako pro nás. (Kromě etnologického materiálu jsou v tomto ohledu zvláště zajímavé „komunikace“ anglických rescue circles, obsahují zcela archaické představy.) Tatáž nezřetelnost výkladu slova „nezemřou“ se nachází jak známo též v prvotním křesťanství, kde spočívá na zcela podobných předpokladech, totiž na představě „dechového těla“, které je podstatným nositelem života. (Geleyova parapsychologická teorie by byla nejnovějším znovuzrozením této prastaré představy.)

Poněvadž však máme v našem textu též místa, která varují před pověrečným použitím, např. před pověrou výroby zlata, můžeme asi klidně trvat na duchovním smyslu poukazu, aniž bychom se tím dostávali do rozporu se smyslem textu. Ve stavech, jichž se poučka týká, hraje fyzické tělo tak jako tak stále méně podstatnou úlohu, poněvadž je nahrazováno „dechovým tělem“ (proto důležitost *dýchání* v jógových cvičeních vůbec!). Dechové tělo není nic „duchovního“ v našem smyslu. Je charakteristické pro západního člověka, že pro poznávací účely oddělil od sebe fyzické a duchovní. V duši však jsou tyto protiklady pospolu. To musí psychologie uznat. „Psychicky“ je fyzicky i duchovně. Všechny představy našeho textu se pohybují v tomto mezikosmosu, který nám připadá jako nejasný a zmatený, poněvadž pro nás prozatím ještě není obvyklý pojem *psychické reality*, třebaže vyjadřuje vlastní oblast života. Bez duše je duch stejně mrtvý jako hmota, poněvadž obojí je umělá abstrakce, zatímco v původním pojetí je duch prchavé tělo, a hmota nepostrádá oduševnění. ↻