

CESTA INICIACE A PROCES INDIVIDUACE

Mimo sféru pudů

„Jediným dosud živým a prakticky používaným ‚iniciačním procesem‘ v kulturní sféře Západu je lékaři používaná ‚analýza nevědomí‘... Původní formou této terapie je, jak známo, Freudova psychoanalýza...“ Toto konstatování v Jungově „Psychologickém komentáři k Bardo Thodol“ zdůvodňuje autor tím, že psychoanalýza, „zabývající se hlavně sexuálními fantaziemi“, odpovídá zpracování oné oblasti, o níž pojednává určitá část Tibetské knihy mrtvých. Míněna je fáze posmrtného bytí a bytí před zrozením, kdy se mrtvý nebo bytost nacházející se před zrozením připravuje na své narození. Jung ovšem připomíná, že Evropan, pokud se zabývá uvědomováním si nevědomých obsahů a vrací se při tom „usque ad uterum“ do infantilně-sexuálního světa fantazie, jaksi v opačném směru pohybu proniká až k prahu zrození, resp. k prahu bytí před zrozením. Právě tento práh však zároveň znamená hranici psychoanalytického bádání. „Člověk by totiž býval Freudově psychoanalýze přál, aby ony takzvané intrauterinní zážitkové stopy vesele sledovala zpětně ještě dál; při tomto směřlém podniku by totiž přes Sidpa Bardo pronikla zezadu do poslední kapitoly předcházejícího Tschonyid Bardo. Avšak - pokračuje Jung - s výbavou naší biologické představy... by takovému podniku nebylo souzeno, aby byl úspěšný, neboť k tomu by byla potřebná zcela jiná příprava, než je příprava přírodovědeckého předpokladu. Důsledné zpětné sledování by vedlo k postulátu prenatalního předživota, skutečného Bardo-života, kdyby bývalo bylo možné objevit alespoň stopy prožívajícího subjektu. Nedospělo se dál než k domněnkám o intrauterinních zážitkových stopách, a i takzvané ‚porodní trauma‘ zůstalo pravdou tak otřepanou, že naprosto nic nevysvětluje...“

Toto Jungovo konstatování je důležité, protože poukazuje přesně na ten bod, který exaktně udává gnozeologické omezení cesty psychologického bádání, jež se při veškerém uznání psychické skutečnosti přece jen nemůže odvážit toho, aby vyřešila vztah mezi psýché a bios. Přinesené biologické představy jsou přímo bariérou pro poznání v základu spočívající skutečnosti. Skutečnost, o níž tibetský autor knihy Bardo Thodol vůbec nemusí zapochybovat, protože se mu zdá být evidentní, nelze prostě uchopit výbavou přírodní vědy, která je nutná, aby se do zorného pole dostaly změřitelné, zvažitelné a spočitatelné kvantity. Svou

poznámkou Jung ukazuje, že Freudův pojem nevědomí je a priori nezpůsobitý k tomu, aby pronikl k beztělesnému psychičnu. Neboť „kdo s biologickými předpoklady proniká do nevědomí, zůstane vězet ve sféře pudů a nemůže se dostat dál, nýbrž vždycky jen zpět do fyzické existence. Není proto ani možné nic jiného, než že Freudův předpoklad uzavírá s podstatně negativním hodnocením nevědomí.“ Zde vyvstává otázka, zda by Jung s tímto zhodnocením psychoanalýzy a jejího dosahu ještě mohl obhájit větu, podle níž je Freudova badatelská cesta „jediným dosud živým a prakticky používaným .iniciačním procesem“ v kulturní sféře Západu“. Toto konstatování je Jungovým vlastním - příhodným - vyjádřením zpochybněno nebo přinejmenším výrazně omezeno. To je ještě podtrženo uzavírajícím zhodnocením tibetské knihy mrtvých, kde se praví: „Bardo Thodol byl tajnou knihou a tou také zůstal, ať o něm píšeme jakékoli komentáře, neboť jeho pochopení vyžaduje duchovní schopnost, kterou nikdo zcela nevládní, ale kterou může získat jen zvláštním životním vedením a životní zkušeností. Je dobře, že takové co do obsahu a účelu .neužitečné“ knihy existují. Jsou určeny pro ty lidi, jimž se přihodilo, že už si příliš nepovažují užítku, účelu a smyslu našeho současného .kulturního světa“.“

S tímto resumé můžeme - i bez kulturního pesimismu - jen souhlasit, a sice tehdy, opatříme-li si Jungem požadované, jím blíže nepopsané poznávací předpoklady, s jejichž pomocí je možné proniknout „sférou pudů“ k duchovnu, totiž k onomu duchovnu, které není omezeno „západním, racionalistickým duchem“, jehož Jung opakovaně apostrofoval. Jung má naprostou pravdu: Esoterická literatura jako Bardo Thodol byla tajná, a tajná i přes vědecké a psychologické komentáře zůstává, protože to, co obsahuje, nelze poměřovat tím, jestli člověk sdělovaná fakta a data ví, ale jestli je *prožívá*. Je to v každém případě podstatný rozdíl, jeli nějaká „tajná kniha“ - ať se jedná o novozákonní spis nebo o filosofický esej - například filologicky nebo historicky objasňována, nebo jeli prožívána a může na dotyčného člověka působit. To má Jung na mysli onou „duchovní schopností“, která není předem dána, ale kterou si člověk musí často namáhavou poznávací prací vydobýt. Vzhledem ke skutkové podstatě, kterou Jung sám ukázal, je přece jen velkou otázkou, zda

&

může být psychoanalýza nazývána „jedinou“ západní cestou iniciace, navíc s onou výlučností. Jung zjevně požaduje přece jen iniciační vědu, která 1. právě že nezůstane vězet ve sféře pudů, a která 2. ukáže cestu schůdnou pro Evropana, cestu, na níž lze získat potřebnou „duchovní schopnost“.

Na jedné straně je záhadou, že se onen tolik prozíravý a vůči nadsmyslové dimenzi otevřený zakladatel analytické psychologie ani slovem nezmiňuje o Steinerově duchovní vědě v jejím primárním významu cesty poznání, ba že - naoko? - poukazuje na psychoanalýzu jako na údajně jedinou iniciační cestu, kterou přeci sám ze závažných důvodů opustil. (Jung chtěl zřejmě vyzvednout metodologický význam psychoanalýzy.) Na druhé straně je ovšem Jungovo záhadné chování také pochopitelné: kdyby totiž vyzkoušel Steinerovu anthroposofii jako cestu k „dosažení poznatků vyšších světů“, pak by zřejmě býval dospěl ke zcela jinému hodnocení tohoto směru bádání.

Nicméně se zdá, že u Steinera a Junga existuje odpovídající možnost srovnání. Pokusíme se postavit iniciační cestu anthroposofie jako cestu školení vedle onoho procesu, který Jung nazýval pochodem individuace. Jolande Jacobiová označila Jungovu psychoterapii jako celek za „léčebnou cestu“¹, která směřuje nejen k léčení v lékařsko-psychoterapeutickém smyslu, ale které je vlastní též „eminentně duši vedoucí, výchovná, osobnost utvářející schopnost“. A tak jako se anthroposofickou cestou poznání ubírá na základě vlastního cvičení jen málokdo, je též dáno povahou věci, že jen málokdo je ochoten a určen k tomu, aby se ubíral Jungovou „cestou léčení“². Ve „Vztazích mezi Já a nevědomím“ poukazuje Jung na problém lidstva, na jehož pozadí teprve můžeme spatřit ubírání se takovou cestou v jeho plném významu: Podle něj je lidstvo psychologicky, to znamená s ohledem na svůj duchovně-duševní vývoj, dosud ve „stavu dětství“. Málokomu je dáno a má schopnost učinit odpovídající kroky kupředu. „A tito nemnozí se na takovou cestu vydají z vnitřní nutnosti, pokud ne přímo z nouze, neboť tato cesta je úzká jako ostří nože.“

1 v něm. orig. *einen Heilsweg*, přičemž německé *heil* znamená nejen *léčení, vyléčení a zdraví*, ale také *celost, neporušenost*, ba dokonce *slávu a spásu*, a je příbuzné se slovem *heilig*, znamenajícím *svátý a posvátný*; proto lze hovořit i o „cestě spásy“, jež vede ke svatosti - pozn. překl.

2 resp. „cestou spásy“ - pozn. překl.

Podobné omezení je snad namístě i v anthroposofii jakožto cestě školení. Že se jedná o nasazení celé osoby, že tu je možnost ztroskotání, to dostatečně dokládají už historické iniciační cesty. Steiner sice začíná jednu ze svých školících knih lapidární větou: „V každém člověku dřímou schopnosti, jimiž si může získat poznatky o vyšších světech.“ Jakkoli správné by bylo toto zásadní konstatování, které se opírá o poznání schopnosti vnitřního vývoje každého člověka, pokud pojem vývojové schopnosti nebudeme brát příliš úzce, tak je třeba uvážit i praktickou zkušenost, podle níž by se měl na iniciační cestu vydat jen duševně zdravý člověk. Steiner sám příležitostně učinil odpovídající náznaky. (Srovnej exkurz: Duševní hygiena na základě duchovního školení.)

Dva způsoby sebeuskutečnění

Vyjdeme-li z naší úvahy o problematice duše a ducha, můžeme ve smyslu Rudolfa Steinera říci: Vše záleží na tom, aby byl realizován duch zasahující do oblasti duše a rozsvěčující se zde jako vědomí a aby byly vytvořeny orgány vnímání náležející k vyššímu vědomí. Přibereme-li si k tomu Jungovo hledisko, pak tato forma uskutečnění odpovídá uvědomění si nevědomých skutkových podstat, a tím integraci vědomých i nevědomých částí psyché ve větším celku bytostného Já.

Oba, Jung i Steiner, cestu k tomuto uskutečnění svým způsobem popsali: U Steinera, který svou anthroposofii chápe jako moderní iniciační vědu, je tato cesta k dosažení „poznatků vyšších světů“ *cestou iniciační*, na níž hraje určující roli moment poznání; Jung hovoří o *individuaci* jako o procesu (příležitostně i jako cestě), který vede k vyvrátní a zcelostnění psyché. „Individuace znamená: stát se jednotlivcem a - pokud individualitu chápeme jako svou nejniternější, poslední a nesrovnatelnou jedinečnost - stát se vlastním bytostným Já. Individuace by se proto také dala přeložit jako ‚stát se bytostným Já‘ (Verselbstung) nebo ‚uskutečnění bytostného Já‘ (Selbstverwirklichung3).“

Anthroposofická iniciační cesta a individuační proces analytické psychologie vykazují charakteristické znaky. Tak lze iniciaci, jak ji chápe Steiner, připravit jen regulérním duchovním školením, třebaže nechybí ani spontánní momenty, neboť duch není libovolně dostupný. Proces individuace se naproti tomu vyznačuje převážně přirozeností a spontánností duševních dějů, při nichž dochází ke střetávání Já s nevědomím. Rizikový charakter zdůrazňují, jak již bylo řečeno, oba badatelé, neboť v obou případech je třeba projít zkouškami, krizemi, ohroženími. Iniciant se na to musí připravit.

V kontextu naší srovnávací biografické skicy jsme viděli, že Steiner bere na

3 tzn. *sebeuskutečnění* - pozn. překl.

zřetel rosikrucianství, že v něm spatřuje západní cestu školení, která člověka uvádí do procesu duševně-duchovní proměny. A na druhé straně jsme si ukázali, že Jung jakožto psychiatr se pouští do interpretace rosikrucianických a alchymistických spisů a symbolů, aby je použil jako klíč k moderní psychoterapeutické metodě, kterou je třeba založit.

Steiner a Jung 1. tento proces jako cestu poznání nebo jako cestu léčení sami každý svým přiměřeným způsobem prodělali; 2. popsali tuto cestu v jejích jednotlivých zastaveních a svým žákům dali návod, jak se na ni vydat. V obou případech doznal onen individuálně prodělaný proces zvláštní objektivizaci a znázornění. V obou případech nejde o pouhé přejímání filosoficko-spirituální nebo psychologicko-psychiatrické nauky, kterou stačí vzít jako nějaké poznatky na vědomí. Tady jako tam je třeba činit konkrétní duševně-duchovní zkušenosti. Teprve ty mohou být nakonec uznány jako základ pro posuzování anthroposofie nebo analytické psychologie.

Budeme-li hledat příslušné doklady, z nichž bude zřejmé, s jakým záměrem Steiner přistupoval ke svému životnímu poslání, narazíme na jedno místo v korespondenci, kde programově říká: „Chci stavět na síle, která mi umožní přivést ‚duchovní žáky‘ na dráhu vývoje. Jedině to bude muset znamenat můj inaugurační čin.“ Tyto věty, napsané ještě před založením německé pobočky Teosofické společnosti, jejímž generálním tajemníkem se Steiner stal, je třeba vidět v souvislosti s „Anthroposofickými směrnicemi“, v nichž Rudolf Steiner rok před svou smrtí napsal jako určitý odkaz: „Anthroposofie je cesta poznání, jež chce duchovno v lidské bytosti vést k duchovnu ve všehomíru.“ Důraz spočívá na tom, že anthroposofická duchovní věda, která bývá často nesprávně vykládána jako v sobě uzavřený světonázorový systém, má charakter „cesty“. Příznačné pro tuto cestu je, že chce prostřednictvím duše samotné otevřít výhled za hranice smyslového nazírání, výhled do duchovního světa.

A když se Jung ohlížel za oněmi lety, kdy jako vyšší moc⁴ přijal poselství nevědomí, víc a víc si uvědomoval, že tato jeho nejintimnější zkušenost ukazovala nad něho samotného: „V obrazech byly věci, které se netýkaly jen mne, nýbrž i mnoha jiných. Už jsem nesměl patřit jen sám sobě; od té chvíle patřil můj život věci obecné... Musel jsem tuto prapůvodní zkušenost učinit sám, a navíc jsem se musel pokusit o to, postavit ji na půdu skutečnosti⁵... Tehdy jsem se dal do služeb duše.“

Vedle sebe tak významně stojí „inaugurační čin“ duchovního badatele, a vstup lékaře „do služeb duše“ na základě „prapůvodní zkušenosti“. Jedno i druhé má samo o sobě svou hodnotu a svůj význam. Vzájemně se nepopírají.

⁴ v něm. orig. *eine Übermacht* - pozn. překl.

⁵ v něm. orig. *das Erfahrene auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen* \ v českém vydání přeloženo jako *přenést ji na půdu vědy* - pozn. překl.

Navzájem se podírají a doplňují, totiž na poli, pro něž byly svými zakladateli původně zamýšleny. Tady i tam nakonec předchází týž výše zmíněný poznatek, který Steiner zformuloval v roce 1919 takto: „Z hlubin duše musí být pozvednuty ony nové síly. A člověk musí poznat, jak je v hlubinách své duše spojen s kořeny duchovního života.“

Starý a nový iniciační princip

Velké nedorozumění, s nímž lze k anthroposofii jako iniciační cestě přistupovat, vzniklo v důsledku toho, že Steiner navázal na starý způsob iniciace, resp. zasvěcování, s nímž má anthroposofická cesta školení jen s velkými výhradami co společného. Z čeho toto nedorozumění vyplynulo?

Ve Steinerových prvních pracích, díky nimž se anthroposofie stala v organizačním rámci Teosofické společnosti známou, hrají z čistě terminologického hlediska poměrně velkou roli prvky tradiční mystiky, starého okultismu a východní esoteriky. Máme tu Steinerovy přednášky o mystice (1901), které pronesl ještě před svým spojením s Teosofickou společností. Pozorný čtenář však sotva přehlédne, že autorovi nešlo o mystiku v obvyklém smyslu, nýbrž - jak lze vidět již z titulu knihy - o „Mystiku na úsvitu novodobého duchovního života a její vztah k modernímu světovému názoru“. Mystika měla pro Steinera subjektivní charakter. Šlo mu o to, aby vytvořil základy pro současnou duchovní vědu,

jež by „byla tak objektivní jako vědecké myšlení, které nezůstává jen při zaznamenávání smyslových skutečností, ale postupuje dál až k souhrnnému pojmání⁶.“

O rok později vychází „Křesťanství jako mystická skutečnost“ (1902); tento titul byl v následujících rozšířených vydáních doplněn o dovětek

a mystéria starověku“. Název knihy „Teosofie“ (1904) mohl zavdat příčinu k dalším nedorozuměním, zrovna tak jako to, že se mluvilo o „okultním školení“ ve statích vycházejících od roku 1904 v časopise „Lucifer-Gnosis“, které byly později shrnuty v knize „Jak dosáhnout poznání vyšších světů?“⁷ (1909). V roce 1910 vyšla „Tajná věda v nástinu“, opět dílo, jehož titul byl způsobit k tomu, aby vyvolával nedorozumění. Není divu, že měl Steiner neustále příležitost vymezovat se hned vůči (anglo-indické) teosofii, kterou on sám vůbec nezastával, hned zase vůči zástupcům starého zasvěcovacího principu.

Srovnání anthroposofie na jedné straně a teosofie, mystérií starověku a esoteriky Východu na straně druhé ukazuje, že Steiner i přes používání zmíněného pojmosloví nepokračoval prostě ve starých metodách zasvěcování ani nepřijímal východní tradice. V díle „Křesťanství jako mystická skutečnost a mystéria starověku“ Steiner ukázal nejen to, jak do rodícího se křesťanství vstupují mysterijní souvislosti, ale také, jak se Ježíš Nazaretský vzdaluje od staré mysterijní praxe a od východní cesty zasvěcení, například od cesty Buddhovy. Označení „okultní školení“⁸, nebo „tajná věda“ si sama o sobě neprotiřečí, protože moderní vědeckost prostě nemůže mít nic společného s tajnůstkářstvím a arkanická disciplína těch starých je zde jednou pro vždy překonána. Pojem tajemství, resp. něčeho esoterického získává u Steinera naopak nový význam. Na rozdíl od zastánců staré esoteriky, k nimž patřil Steinerův přítel z mládí Friedrich Eckstein, prolomil Steiner princip utajování a důsledně se dal do služeb zveřejnění mystérií. Nakonec to bylo výslovně zakotveno ve stanovách Všeobecné anthroposofické společnosti (1923). Steiner byl přesvědčen o tom, že zdůraznění zásady veřejnosti patří k předpokladům, jak překonat hrozící sektářské tendence ve Společnosti. K opatřením tzv.

„Vánočního sněmu“ z roku 1923 patřilo například uvolnění interních přednáškových cyklů, přednesených ke členům Anthroposofické společnosti. Toto uvolnění bylo nutné nejen proto, že striktní utajení nebylo možné dodržet a že docházelo ke zneužívání, ale především proto, že Steiner chtěl mluvit k vědomí lidí. Jeho vyhlášeným záměrem bylo nahradit „starožitný motiv utajování“ novým mysterijním principem. Jestliže se přesto rozhodl pro používání slovníku

6 v něm. orig. *zum zusammenfassenden Begreifen*; v českém vydání přeloženo jako *k souhrnným pojmům* - pozn. překl.

7 česky vyšlo jako „O poznávání vyšších světů“ - pozn. překl.

8 v něm. orig. *Geheimsschulung*, tzn. doslova *tajné školení* - pozn. překl.

pocházejícího ze starší tradice, učinil tak proto, že nechtěl přerušit duchovní kontinuitu mezi duchovním školením z dřívějších a duševními potřebami moderního člověka. I anthroposofická cesta zasvěcení je esoterní povahy.

V čem však spočívá ona specifická esoteričnost? Spočívá v tom, že člověk je uchopen ve své duševně-duchovní podstatě a že se to děje v plné individuální svobodě, v plné jasnosti poznání. Tato esoteričnost koresponduje s tím, co Jung označil za sebeprožitky⁹, přičemž u Steinera stejně jako u Junga - v podstatě při každém spirituálním usilování - záleží na tom, aby nebylo jen přijímáno vědění, nýbrž aby ve vlastní duši byly činěny vjemy a zkušenosti, které jsou způsobilé stát se základem poznání sebe i světa. Abychom si na příkladu ukázali, jakou podobu má mimo jiné esoterika, kterou měl na mysli: Jung nazýval Fichtovu „Vědeckou nauku“ nebo každé logaritmické tabulky „esoterními“ knihami, vzhledem k tomu, že člověk se musí nejprve vlastním cvičením, učením, poznáváním dostat do stavu, kdy bude chápat duchovní realitu. Tak patří také k podstatě esoteriky, že duchovní skutečnosti jsou člověkem přijímány, aby způsobily jeho přetváření a další vývoj.

V esoterice, v iniciování, ve vstupu do duševního prostoru cvičení, zkoušky a zkušenosti jde v podstatě o něco mimořádného, intimního a jedinečného, co v podstatě vůbec nemůže být chráněno nějakými pravidly vnějšího utajování; před nepovolanými je to chráněno sebou samým. Do vnitřního prostoru mystéria totiž pronikne jenom ten, kdo v sobě mobilizoval duchovně-duševní síly. Ona jedinečnost a intimita vyplývá ze skutečnosti, že duševní zkušenost při veškeré zásadní otevřenosti cest, jež k tomu dávají schopnost, není všesvětovou věcí, nýbrž dějem týkajícím se vždy jen tohoto jednotlivého člověka. Zastoupení je možné právě tak málo, jak málo může být jiným člověkem, byť i tím nejbližším, nahrazeno Já (Ich-Selbst), jež je středem i cílem každé iniciace. Hrabě Karlfried Diirckheim, který sám šel cestou odlišnou od Steinera i Junga, proto píše: „Iniciace v tomto smyslu je slovo, které by měl člověk vyslovovat jen s velkým ostychem a zdrženlivostí. Toto slovo míní něco tak mohutného, přesahujícího hranice obvyklé lidské existence, že všechno, co se kdy v nějaké iniciaci v tomto smyslu odehrálo a odehrát může, je a musí zůstat obestřeno silným závojem tajemství, chráněno před přístupem nepovolaných. Tuto hodnotu si slovo 'iniciace' musí také uchovat. Avšak čas dozrál, aby se člověk dal 'iniciálně' do pohybu k tomuto nejvyššímu.“

Nakolik však vůbec můžeme dávat Jungův individuální proces do souvislosti s iniciací? - Jolande Jacobiová označila tuto cestu k individualitě za „základní pilíř“ v Jungově díle, jímž se analytická psychologie markantně liší od ostatních psychologických škol. Ve své monografii k našemu tématu ukázala, jak

⁹ resp. prožitek či zkušenost vlastního bytostného Já; v něm. orig. *die Selbsterfahrung* - pozn. překl.

individuální proces jako univerzální zákon života vykazuje „archetypický základní rys“ Tento archetypický základní rys ukazuje vskutku zajímavé paralely, které lze najít mezi moderní psychologickou praxí a onou spoustou nábožensko- a mysterijně- historických motivů. Byl to také tento materiál, v němž Jung našel historické „prefigurace“ pro svá hlubinně-psychologická pozorování.

K tomuto materiálu patří například nábožensko-mytická tradice o narození, životě, smrti a vzkříšení boha, o hrdinově bloudění, ohrožení a boji s nestvůrou; patří sem tradovaná líčení mystických a magických praktik, které mají přivodit přepodstatnění neboli proměnu hmoty a nakonec i znovuzrození. Na Západě i Východě se toto mysterijní vědění traduje v nejrůznější podobě; dozvuky tohoto vědění lze sledovat až k pohádkám a pověstem. Etnologie zná spoustu dokladů tajných obřadů a iniciačních úkonů. Všechny tyto úkony, které ovšem z hlediska historie vědomí zčásti poukazují na velmi rozdílné vývojové fáze lidstva a které více či méně zřetelně projektivně předjímají budoucí naděje lidstva, jsou předobrazem moderních cest zasvěcení co do jejich základní struktury, to znamená „archetypický“. O pouhém napodobování nebo restaurativním opakování nemůže být řeč z důvodů, o kterých jsme mluvili, když jsme se zmiňovali o souvislostech historie vědomí. U Rudolfa Steinera vystupuje se zvláštní zřetelností na světlo skutečnost, že anthro- posofie je zavázána současnému vědomí. To nalézá svůj výraz mimo jiné také v tom, že je zde jen velmi málo - pokud vůbec - používáno oné sym-

boliky. Avšak ani u Junga, u něžž amplifikační vztahování se k symbolickému, mytologicko-duchovně-historickému obrazivu hraje tak velkou roli, nesmíme přehlédnout, že nevědomými obrazy přímo obestavěný člověk je vysvobozován z jejich objímavé tendence.¹⁰ Jednotlivé obrazy archetypického rázu však činí transparentním něco z toho, co jakožto duševně-duchovní realita ukazuje dál než je historická jevová forma nějakého mysterijního děje minulosti. To také bude jedním z důvodů, proč se ve školících knihách Rudolfa Steinera mluví o „stupních zasvěcení“, o „osvícení“, o setkání se „strážcem prahu“ apod. A odvíjí-li se v jeho čtyřech mysterijních dramatech, počínaje „Bránou zasvěcení“ až k „Procitnutí duší“, v dramatických obrazech iniciační děj, tak se vysloveně upozorňuje na to, že se zde jedná v první řadě o scénická ztvárnění, vztahující se k duchovním a duševním dějům. Vnější dramatická tičnost tedy nechce vyvolávat vzpomínky na mysterijní historii, nýbrž je třeba „nepředpojatě a s vnímavou duší přijímat“, to znamená prožívat. „Tyto obrazy svůj smysl vyzařují takřka samy ze sebe.“ Slouží k tomu, aby uvedly do chodu duševní proces, třebaže to, co je v mysterijním dramatu představováno více v obrazné formě, a ve školící knize více ve formě myšlenkové, je přejato z oblasti vnějšího vnímání. „Odevzdaností duše těmto obrazům vysvítá porozumění, které se má hledat pro svět duchovní země¹¹,“ praví se v uvedených přednáškách, které byly proneseny u příležitosti mnichovského uvedení mysterijních dramát.

Anthroposofická meditace

Od jiných metod poznání se anthroposofie liší tím, že sice připisuje důležitou roli myšlení, neomezuje se však na teoretické myšlení, ale pracuje s proměněným vědomím. Tuto změnu vědomí je třeba navodit meditačním způsobem.

Pod pojmem meditace rozumí Rudolf Steiner duševní cvičení, při němž je meditující plně pánem svého vědomí. Toto duševní cvičení, které se dá podle speciálního určení cíle volně obměňovat, je založeno na tom, že je dosaženo zesílení duševního života, a sice tím způsobem, že funkce myšlení, cítění a chtění jsou odejmuty smyslové sféře a v konečném efektu jsou přeměněny jakoby na orgány nadmyslového vnímání. Předpokladem je plně svobodné sebeurčování toho, co se má s člověkem ve vymezené době meditace dít, počínaje volbou předmětu meditace. Jako akt pozornosti a soustředění bere

10 „tajní svůdcové“ dnešní reklamy, kteří se dovedou chopit moci obrazů, vplétají člověka (do značné míry nevědomého, „zvenčí řízeného“) ještě více do nesvobody, když se uchylují k manipulaci se symboly a vedou k probouzení tužeb - pozn. aut.

11 v něm. orig. *des Geisterlandes*; v českém vydání přeloženo jako *duchovní říše* - pozn. překl.

anthroposofická meditace za východisko jasně přehlednutelné myšlenky. „Život v myšlenkách je odpoutáním se duše od sebe samé, tak jako je cítění, pocitování, afekty atd. bytím sám v sobě.“ Duše při tom poskytuje jeviště, na němž se svět vyžívá jako myšlenka. „Může být dobrou přípravou na uchopení duchovního poznání, pokud člověk častěji pocítil, jaká posila spočívá v náladě duše: ‚Myslí-li, pocítuji se sjednocen s proudem světového dění‘ - Nezáleží přitom ani tak na abstraktní poznávací hodnotě této myšlenky, jako mnohem spíš na tom, pocítovat často v duši posilující účinek, který člověk prožívá, když takováto myšlenka energicky proudí vnitřním životem, když se jako duchovní záplava žití rozlívá duševním životem.“ V této souvislosti Steiner poukazuje na to, že nejde jen o poznání toho, co v takovéto myšlence spočívá - to by mohlo zavádět do abstrakcí, čemuž je třeba zabránit -, nýbrž zřetel je kladen na „prožívání“. Toto prožívání se ovšem může v duši uplatnit jako posila teprve tehdy, je-li opakováno.

Třebaže zde může jít pouze o stručnou charakteristiku anthroposofického meditačního cvičení ve srovnání s postupem v Jungově psychoterapii, uveďme si alespoň několik základních způsobů chování. Cesta cvičení může začít následovně:

„Nejprve se člověk propracuje k myšlence, kterou může pochopit pomocí prostředků, jež dává k dispozici obvyklý život a poznávání. Pak se opakovaně do této myšlenky pohrouží, zcela se s ní spojí. K posílení duše dochází pomocí života s takovouto poznanou myšlenkou.“ Slovo „pohroužit“ smíme ovšem chápat jen ve smyslu zaměření a intenzivního oddání se objektu meditace, v žádném případě však ve smyslu oslabení světla vědomí. Je třeba vytvořit a posílit onu sílu, již myšlenky vznikají. Důležité je, aby se příslušné představy tvořily volně zevnitř. Této duševní aktivitě, kterou řídí Já člověka, je věnována velká pozornost. Zatímco smyslové vnímání se může dít poměrně pasivně, apeluje meditace na vysokou míru duševní aktivity. Meditovat tak z tohoto hlediska znamená: „proniknout se ve vědomí představami, které nepocházejí z vnější přírody¹², představami, které jsou vyzvědány z nitra, přičemž člověk dává pozor zejména na tu sílu, která tyto představy vypuzuje ven.“

Jestliže Steiner označil myšlení za výchozí bod stezky poznání, pak je třeba si uvědomit, že v meditaci záleží na tom, aby myšlení bylo prožíváno jiným způsobem, než jak tomu většinou bývá v obvyklém vědomí každodenního života, kde se to, co je „myšleno“, přenechává více náhodě nebo libovůli a kde se stává pravidlem, že „slovo dává slovo“, kde se jedna myšlenka asociativně řadí k druhé, aniž by nad myšlenkovým pochodem bdělo vědomé Já. Má proto velký význam, aby člověk na základě svobodného rozhodnutí v meditaci předem

¹² resp. povahy; v něm. orig. *Natur* - pozn. překl.

vyřadil vše asociativní, vše, co se váže na vnější smyslové pozorování či na momenty vzpomínek. Praxe ukazuje, že tato myšlenková a volní kázeň může především začátečníkovi působit mnohé obtíže. A v překonávání právě těchto překážek je posilována síla duše. Totéž hledisko hraje mimochodem také roli, když Steiner neradí ani tak meditaci hotových symbolů, ale nehledě na jiné meditační možnosti doporučuje, aby obraz, který chce meditovat, člověk vytvořil ze svobodného rozhodnutí ve své představě. Tím se navíc zabrání tomu, aby se meditace ustanovila na dogmaticky ustrnulých pojmových a obrazných předlohách.

Podstatné je dále to, že oddání se příslušnému meditačnímu objektu, který může být vzat i z oblasti čirých forem, barev, přírodních pochodů apod., se děje v opravdovém vzdání se vlastního ega - ega, nikoli však Já!¹³ - tedy za striktního vyřazení předsudků, sympatie nebo antipatie, které mohou do procesu meditace zasahovat a obracet ho nesprávným směrem. Neboť význam nemá to, co si meditující myslí o příslušném objektu, nýbrž to, co „říká“ pozorované meditujícímu.

Druhý krok a meditační výdobytek představuje schopnost to, co je myšlenkově nazíráno, co je imaginováno duševním zrakem, jakoby vymazat a vytvořit „prázdné vědomí“. Je třeba navodit něco na způsob du-

¹³ v něm. orig. není použito výrazu *ego*, nýbrž *Selbstlosigkeit*, tzn. *nesobeckost*, *nezištnost* ve smyslu vzdání se svého nižšího Já (Selbst), a *Ich-Losigkeit*, což by bylo vzdání se svého Já, své identity; to při meditaci, na rozdíl od zvládnutí vlastního ega, samozřejmě žádoucí není - pozn. překl.

ševního vakua, které nesmí být vyplněno žádnou představou a žádným myšlenkovým obrazem. Toto prázdné vědomí má být do jisté míry tabulkou, do níž je inspirativně zapisováno sdělení duchovního světa.

Metamorfóza duševních sil, o nichž jsme hovořili výše v oddíle o formách vědomí, by se tak dala charakterizovat jako postup vpřed, který navazuje na pojmové myšlení, toto myšlení školí, pozvedá se k duchovnímu prožívání obrazů (imaginace) a nakonec ústí v duchovním prožívání, které bylo označeno jako inspirace a na vyšším stupni jako intuice. Rozumí se, že každý z těchto pokroků vědomí musí být připraven vhodnými cvičeními, aby výcvik myšlení byl doplněn výcvikem citění a chtění.

Jungova „aktivní imaginace“

Postavíme-li vedle anthroposofické cesty školení Rudolfa Steinera Jungův proces individuace, pak musíme především konstatovat, že u Steinera vskutku nejde jen o pouhé kopírování antických mysterijních vzorů nebo východních praktik, ale že Steiner navrhuje cestu přiměřenou západnímu člověku. Při bližším pohledu nelze popřít, že na důležitosti získává hledisko kontinuity mezi starou a novou mysterijní cestou; neboť termíny, použité mimo jiné ve školící knize „Jak dosáhnout poznání vyšších světů?“, sice připomínají tradiční označení mysterijního jazyka, vztahují se však ke skutečnostem duševně-duchovního vývoje, jež mohou být - dnes jako kdysi - prožívány. Náš jazyk vztažený v podstatě na smyslové vnímání může jen přibližně udávat a opisovat to, co je vždy míněno jako psychický fakt.

Na straně Jungovy individuace si lze povšimnout podobné jazykové zvyklosti. V souladu s povahou věci se Jung vrací k mytickým obrazům, resp. k mystické, gnosticko-alchymistické obrazné mluvě, aby mohl popsat či amplifikovat proces rýsující se v duši. Lze uvést stadia, pojmenovat zastavení, podle nichž je možno poznat pohyb vpřed. Je úkolem analytika, aby z rýsujících se psychických fenoménů a příslušně motivovaného dokladového materiálu z historie mýtů a mystérií zjistil to které „zastavení“ a včas poznal případná nebezpečná místa nebo krizové situace. Tady je symbol Nekyie z homérské tradice, který značí „sestup do temného Hádu“ a tím začátek Jungovy vlastní sebeanalýzy.²³ Na druhé straně si Jung bere na pomoc vývojové stupně alchymistického procesu, aby je použil jako výraz pro psychotherapeutický „opus“ individuace. Právě alchymistický proces zhotovení „lapis philosophorum“, zhotovení kamene mudrců, uvedl duševního badatele do stavu, že mohl pochody duševního zrání lépe chápat, a to díky tomu, že vykládal alchymistické praktiky jako projekce

duševních pochodů.¹⁴

Zatímco se však anthroposofická cesta vyznačuje svým charakterem školení a plánovitěho meditativního cvičení, v analytické psychologii tento podstatný znak chybí. Otázku metody nelze u Junga jednoznačně a priori bod po bodu zodpovědět, alespoň v psychotherapeutické praxi ne. I na člověka nacházejícího se na cestě individuace jsou sice kladeny požadavky; jeho nasazení, jeho spolupráce, jeho rozhodnutí jsou nezbytná. Celý analyticko-therapeutický proces předpokládá tuto ochotu, protože teprve v dialogickém vztahu analyzovaného a analytika plným napětím se může rozběhnout zde míněný proces. Naproti tomu je velká pozornost věnována spontaneitě nevědomí, které se projevuje ve snech, obrazných představách, nápadech a také vnějších „náhodách“. Nelze proto předem vůbec říci, co a v jakém pořadí by měl analytik, analyzovaný či oba dva během společné práce dělat.

Rozdíl mezi anthroposofickou a hlubinně-psychologickou cestou vyplyne v neposlední řadě i tehdy, srovnáme-li Steinerův způsob meditace s tím, co Jung nazýval „aktivní imaginací“. Při mnohotvárnosti toho, co je dnes v západním světě prezentováno jako meditace, můžeme Jungem vyvinuté cvičení považovat za druh meditace, praktikovatelný zejména v psychotherapeutických souvislostech. Toto cvičení bylo jako takové představeno a probíráno mimo jiné na dvou velkých zasedáních stuttgartské Společnosti lékařů a duchovních v r. 1957. Marie-Louise von Franz ho zde nastínila jako „určitou formu dialektické konfrontace s nevědomím“. Protože o imaginaci jsme již mluvili v souvislosti s charakteristikou vyšších druhů vědomí, je třeba výslovně poukázat na to, že Jungovu „aktivní imaginaci“ nelze hned srovnávat s „imaginací“ ve smyslu Rudolfa Steinera, i když se oba děje odehrávají na duševním jevišti, na němž je obrazy možno vnímat jako výraz psychické skutečnosti. Hlavní rozdíl spočívá v první řadě v tom, že Steinerova imaginace se dostavuje na základě myšlenkových cvičení prováděných při cestě ško-

¹⁴ Jung, který ani zde nechtěl překračovat své kompetence, si tím nečinil nárok hodnotit alchymii jako takovou - pozn. aut.

lení a představuje již vědomí nadřazené dennímu bdění, zatímco Jungova „aktivní imaginace“ může být chápána jako stav vznášení se mezi denním bděním a mezi sněním. Člověk se tedy dosud nalézá v oblasti neproměněného vědomí.

Prakticky vypadá aktivní imaginace tak, že jsou vytvářeny obrazy, představy a myšlenky, „které nejsou bez rozmyslu a bezpodstatné ‚vyfan- tazírovány‘ do prázdna, nehrají si tedy se svými předměty, nýbrž se pokouší vnitřní danost uchopit v představách věrně napodobujících přírodu“.¹⁵ Toto *imaginatio*, chápáné doslova jako „obrazivost“, vymezuje Jung vůči fantazii zůstávající v neurčité a libovolnu, a tím i v pasivitě. Z toho lze vyčíst míru bdělosti, v níž mají být vynořující se obrazy imaginovány. Imaginující člověk při tom není jen divákem, nýbrž to, co se děje, vyžaduje vždy také jeho připravenost rozhodovat se. Terapeutický význam aktivní imaginace spočívá v možnosti ovlivňovat nevědomí, bezprostředně zpracovávat afekty a vykonat „v symbolech uskutečněný (resp. mající být uskutečněn) tvůrčí čin osvobození“ (Marie-Louise von Franz). Není nejmenší pochybnosti o tom, že Jungova aktivní imaginace (ačkoli vzniká způsobem, jenž se od anthroposofie zřetelně odlišuje) vede hluboko do duševního světa obrazů. V tom spočívá na jedné straně její účinnost, na druhé straně také její nebezpečí, pokud by nebyly splněny vysoké etické nároky, které Steiner klade na počátek své cesty školení: „Každý poznatek, který hledáš, jenom abys obohatil své vědění, jenom abys v sobě hromadil poklady, tě odvádí od tvé cesty; ale každý poznatek, který hledáš, abys byl zralejší na cestě zušlechťení člověka a vývoje světa, tě přivádí o krok dále. Tento zákon si žádá neúprosně, aby byl dodržován... Proto se musí každý, kdo hledí sám nahlédnout do tajemství lidské podstaty, řídit zlatým pravidlem pravých okultních věd. Toto zlaté pravidlo zní: Pokoušíš-li se ujít *jeden* krok na cestě za poznáním skrytých pravd, ujdí zároveň *tři* ve zdokonalování svého charakteru směrem k dobru.“ A právě proto, že aktivní imaginace v sobě může skrývat nebezpečí a vést až k černomagickému zneužití, žádá Marie-Louise von Franz právem: „Tato etická čistota smýšlení je jedním z nejzáklad-

¹⁵ tento citát bylo nutno upravit oproti českému vydání do množného čísla; v českém vyd.: *Imaginatio je ... svébytný výkon myšlení nebo představování, který není bez rozmyslu a bezpodstatné...* - pozn. překl.

nějších předpokladů každé aktivní imaginace“. Z uvedeného vyplývá, že aktivní imaginace je v první řadě nástrojem v ruce psychoterapeuta.

Vidíme-li, s jakou pozorností se Jung obrací k produktům nevědomí, aby je pomohl rozšifrovat a proměnit, pak bychom mohli také říci: V analytické psychologii dochází svého plného práva to, co Steiner označil za sílu, která se dere z hlubin duše a jako myšlenky a volní hnutí chce být pozvednuta do myšlení. Steiner nazýval tento impuls příležitostně „řečí srdce“, promlouvající z „podvědomí“. V jedné přednášce z posledního tvůrčího období se sám označil za člověka, který vlastně nemluví sám, ale skrze kterého se artikuluje to, co „zní ze srdcí současných lidí... Nikoli já jsem to pravil; já jsem pouze propůjčil slova tomu, co praví lidská srdce“. Steiner se však neoddával žádnému klamu v tom, že pokud jde o poznání podstaty člověka a světa, doba je sice (nevědomě) žádá, ale ve vědomí současných naráží na rozhořčený odpor. Avšak právě k tomuto poznání světa, které bylo a je v hlubinách duše žádáno, chce anthroposofie přispět svým dílem. „Anthroposofie má skrze hlas lidského srdce sama svůj obrovský úkol. Ona není nic jiného než lidská touha současnosti,“ vysvětluje Steiner. Vedle tohoto vysokého nároku postavil Steiner nemenší programový požadavek: „Anthroposofická společnost musí najít cestu, jak nechat srdce lidí promlouvat na základě jejich nejhlubší touhy. Pak budou tato lidská srdce také pociťovat tu nejhlubší touhu po odpovědích...“ - Kdo by si dovolil tvrdit, že by se jedno či druhé zdařilo?

V tomto bodě našeho srovnání by mohla zřetelně vystoupit velká blízkost cílů Steinera a Junga. Neboť C. G. Jung se jako lékař zaměřuje zcela na to, co vystupuje z nevědomí, v osudu jednotlivce, ale také v osudu dnešního lidstva, když se - jak je tomu v celé řadě jeho prací - pozorně dívá na to, co se odehrává v čase, když jako psycholog diagnostikuje „psychopatickou symptomatologii v politických událostech“, a tím svým způsobem praktikuje to, co Steiner požadoval stejnými slovy jako „symptomatologii“ dobově historických událostí. A je zcela pochopitelné, že psychiatr Jung se na základě svých předpokladů pokouší vyluštít tuto „řeč srdce“, tak jak k němu doléhá.

Co se ovšem tímto způsobem vyslovuje? - Při té spouště symptomů a znamení doby, jež se dožadují výkladu, není snadné nalézt společného jmenovatele. Ten může vypadat vskutku rozdílně - podle aspektu, z jakého vycházíme. Zde se nabízejí hesla jako například emancipace, vývoj k svéprávnosti, integrace. Ale také příbuzný pojem individuace v Jungově smyslu či obrazný výraz „překročení prahu“, o němž hovořil Rudolf Steiner, aby vyslovil pokrok vědomí a s tím spojenou krizovou situaci dnešního lidstva jako děj zahrnující celé lidstvo a aby, jak se i skutečně stalo, zprostředkoval praktické podněty pro novou orientaci duchovního, hospodářského a společenského života.

Při popisu anthroposofického obrazu člověka byl zdůrazněn středující význam Já. Bylo poznamenáno, že toto sice představuje významný vývojový moment, když se člověk učí chápat sám sebe jako samu o sobě existující bytost. Bylo však také řečeno, že s tímto Já nebyla podle anthroposofie lidská individualita ještě pochopena ve své totalitě. Steiner ukazuje, jak v lidské duši dochází k „dozrávání duchovní bytosti, která se v ní nachází a která je nepřístupná vlivům vědomého života... Obrazově, bytostně, jako by se chtělo zjevit jako vlastní bytost, vynořuje se z duševního vlnobití *druhé Já* (Selbst), které se bytosti, již člověk před tím oslovoval jako své Já (Selbst), jeví jako samostatné, nadřazené. Chová se jako inšpirátor tohoto Já (Selbstes). Člověk se jako ono posledně jmenované Já spojuje s Já ispirujícím, nadřazeným.“

Steiner používá označení „druhé, jiné, nadřazené Já“, které je člověku ve stavu obvyklého vědomí nevědomé, i když Já (Ih) přijímá od tohoto „druhého Já“ (Selbst) inspirace z hlubin duše. Nechci však vzbudit dojem, že by prvky Steinerova antropologického modelu bylo možné bez dalšího ztotožnit s prvky Jungovy představy duše. A přece se Steinerovo „druhé Já“ („zweites Selbst“) a Jungovo „bytostné Já“ („Selbst“) dotýkají v tom smyslu, že v obou případech je míněno něco obsáhlého, začleňujícího sféru nevědomí, něco nadřazeného vědomí. Steiner nepřipouští žádné pochybnosti o tom, že tato „nadřazená jáská bytost“, jak ji také nazývá, nebyla nijak teoreticko-spekulativně vymyšlena, nýbrž že bude možné teprve jakožto výsledek školení „procítit v sobě živou podstatu tohoto ‚Já‘ v jeho skutečnosti jako sílu a obvyklé Já jako výtvar tohoto druhého Já. Toto pociťování je opravdovým začátkem zření duchovní podstaty¹⁷ duše.“

C. G. Jung, který v „bytostném Já“ (ve smyslu své terminologie) spatřuje střed stejně jako okruh, jenž zahrnuje vědomí i nevědomí a tím je „centrem této totality“, poukazuje na něco důležitého, když bytostné Já hodnotí přímo jako „cíl života“ vůbec. „Tak je bytostné Já také cílem života, neboť to je ten nejúplnější výraz osudové kombinace, které se říká individuum,“ praví se v závěru stati „Vztahy mezi Já a nevědomím“. Toto konstatování je významné proto, že je jednak učiněno v souvislosti s procesem individuace, a jednak že Steiner hovoří o „druhém, resp. nadřazeném Já“ s ohledem na problém osudu. A jestliže byla řeč o tom, že z hlubin duše dochází podle Steinera k inspirování „druhým Já“, pak tím nebylo míněno myšlenkové ovlivňování, mající charakter nápadů, nýbrž působení, které se uskutečňuje skrze „činy“. Podle Steinerova výkladu se zde musí jednat o dynamiku vlastního druhu. Neboť: „Je to ono ‚jiné Já‘, kdo duši vede k jednotlivostem jejího životního osudu a kdo v ní vyvolává schopnosti,

¹⁶ v něm. orig. *Ih und Selbst* - pozn. překl.

¹⁷ resp. duchovní bytosti; v něm. orig. *Geistwesenheit* - pozn. překl.

sklony, vlohy atd. - Toto ‚jiné Já‘ žije v celosti osudu člověka. Kráčí vedle Já (Selbst), které má své podmínky mezi narozením a smrtí, a utváří lidský život se vším, co potěšujícího, povznášejícího, bolestného do něj vstupuje.“

Tím je vyjádřeno to, že nadsmyslové vědomí naráží na dynamickou, duchovní realitu, která podmiňuje nebo jako druhý subjekt utváří to, co hinduista nazývá sanskrto­vým slovem „karma“. „Běh života člověka se jeví inspirován jeho vlastní trvalou bytostí, která má pokračování od života k životu; a tato inspirace se děje tak, že životní osudy následujícího pozemského bytí vyplývají jako důsledek z předchozího pozemského života. Tak člověk poznává sám sebe jako ‚jinou bytost‘, takovou, kterou není ve smyslovém bytí a která se v tomto smyslovém bytí vyjadřuje jen svými účinky.“ Budeme-li hledat psychologický termín pro to, co je zde míněno, pak se nabízí termín nevědomí. Mohli bychom hovořit o síle nevědomí utvářející osud, tedy o té síle, která produkuje nejen nápady a obrazy, ale také právě „náhody“, dává jim ve zcela určitém okamžiku konstelaci vnějších událostí, nemocí, úrazů, významných lidských setkání, jimiž je utvářen osud, na jejichž základě lze však také osvětlit smysl života. Steiner sám se pokusil zaměřit pozornost na psychologický aspekt karmického přediva, když příležitostně řekl: „Silou spočívající v podvědomí¹⁸ zakládáme od

18 v českém vydání zkráceno jako *Silou v podvědomí*; v něm. orig. *Mit der je-nigert Kraft, die im Unterbewußtsein ruht* - pozn. překl.

chvíle, kdy zrozením vstupujeme do bytí, a zejména od doby, kdy k sobě začínáme říkat ‚já‘, svou životní cestu tak, že tato v určitém okamžiku kříží cestu druhého člověka... Proti tomu nemluví ani to, že člověk je se svým osudem tak málo srozuměný¹⁹. Kdyby mohl přehlédnout všechny faktory, přišel by na to, že by vskutku srozuměný být mohl.²⁰ Protože horní vědomí není tak chytré jako podvědomí, posuzuje skutky podvědomí nesprávně a říká si: Přihodilo se mi něco nesympatického -, zatímco člověk to, co mu připadá v jeho horním vědomí nesympatické, ve skutečnosti na základě hluboké úvahy hledal. Poznání hlubších souvislostí by člověka přivedlo k pochopení toho, že někdo moudřejší vyhledává věci, které se pak stávají osudem.²¹“

C. G. Jung hovoří více o *výsledku* karmy, resp. osudu, který se odrazil v bytostném Já a který se pak rýsuje v příslušném lidském individuu. Steinera naproti tomu zajímají zvláště síly²² zapříčiňující osud. Tím je již dotčena oblast poukazující nad jednotlivou psyché. U Steinera to vyplývá z uvedených citátů. Ty se vztahují nejen k jednotlivému vtělení člověka, neboť moudrost a síla, která jako karma dává podobu osudu, účinkuje, jak Steiner ukazuje, ve více pozemských životech. Jung si přinejmenším uvědomuje, že používáním pojmu bytostného Já vznáší již „transcendentní postulát, který se sice psychologicky dá ospravedlnit, ale nedá se vědecky dokázat“. Přiznává, že tím překročil hranice přírodovědecké empirie. V označeném místě textu se za toto překročení hranic výslovně staví jako za „bezpodmínečný požadavek..., bez tohoto postulátu bych neuměl empiricky probíhající psychické procesy dostatečně formulovat“. To však znamená, že i psycholog Jung musí opustit rovinu

19 v českém vydání jako *spokojený*; v něm. orig. *einverstanden* - pozn. překl.

20 v českém vydání jako: *Byl by s osudem srozuměný, kdyby mohl prohlížet všechny působící faktory.*; v něm. orig. *Würde er alle Faktoren überschauen, so würde er finden, daß er schon einverstanden sein konnte.* - pozn. překl.

21 v českém vydání: *Protože horní vědomí není tak chytré jako podvědomí, a proto posuzuje skutky podvědomí nesprávně. Zatímco člověk nalézá ve svém horním vědomí to nepříjemné, co se mu stalo, ve skutečnosti to z hlubokého podvědomého uvažování hledal. Poznání hlubších souvislostí se dostává k tomu, že někdo mnohem moudřejší vyhledává Věci, které se pak stanou osudem.* - pozn. překl.

22 v něm. orig. *Dynamis*; není zřejmé, zda se jedná o dynamis, tedy „síly“ obecně, nebo o Dynamis, tedy „Síly“ jako jednu z hierarchií duchovních bytostí - pozn. překl.

psýché, chce-li dospět k poznání duševna, i kdyby k tomu jako pomocný prostředek použil hypotézu. Jungův postulát se zde však v podstatě omezuje na statický aspekt bytostného Já, totiž jako „výraz osudové kombinace“. Tento dojem můžeme mít, postavíme-li vedle toho anthroposofický úhel pohledu, obsahující myšlenku karmy. Samozřejmě tím nemá být relativizována důrazně prospektivní terapie. Steinerovi jde rovněž o dynamiku Já (Selbst) jakožto „nadřazeného Já“, které nechává své inspirace jako pokyny utvářející osud vstupovat - pro Já (leh) nevědomě - do života člověka. Je to také tento dynamický aspekt, který mu dovoluje transcendovat jednotlivé pozemské životy jednoho člověka a uchovat si ve svém zorném poli Já (leh) krácející od vtělení k vtělení. U C. G. Junga tento myšlenkový pohyb nezaznamenáme. Už z hlediska jeho předpokladů nehraje v Jungově hlubinné psychologii myšlenka reinkarnace žádnou roli. Právě tato absence myšlenky opakovaných pozemských životů představuje důležitý rozdíl mezi Jungem a Steinerem. Ve svých přednáškách o psychoanalýze z roku 1917, ale i na jiných místech předtím a potom, na nichž se Steiner dostává k psychoanalýze (jak se mu tenkrát představovala!), připomíná, že tato analyzující psychologie pracuje dosud s „nedostatečnými prostředky poznání“. Tato nedostatečnost podle něj vyplývá z přírodovědeckých předsudků, které zabraňují poznání reinkarnace. V žádném případě nestačí analyzovat „animální bahno na dně“ duše (Steinerem přebraný citát). Záleží mnohem spíše na tom, aby bylo prozkoumáno „to, co je jako duševní zárodek v tomto animálním bahně uloženo“. Takový výzkum však podle něj předpokládá vědění o opakovaných pozemských životech, a tím i vědění o „nadřazeném Já“.

Nestačí nám ovšem, abychom pouze konstatovali, že Jung jakožto psycholog (ať už z jakéhokoli důvodu) s myšlenkou reinkarnace nepočítal. Musíme také uvážit, že symbol bytostného Já jím okolo roku 1916/17 dosud nebyl ve svém plném významu objeven. Teprve počínaje rokem 1928 líčí Jung bytostné Já jako obrazný výraz totální osobnosti a jako celost nadřazenou vědomému Já (leh). Teprve empiricky pojaté skutečnosti se staly základem psychologických poznatků. Teprve ony umožnily výroky, které jednak ospravedlňovaly transcendenci do oblasti postulátů, jednak otevíraly přístup k pochopení psychických procesů. Že by se z Junga proto stal metafyzik nebo duchovní badatel, nebude chtít nikdo tvrdit; on sám to chtěl ze všech nejméně. Jeho důsledné trvání na empirickém způsobu bádání to podtrhuje. Jestliže ale Rudolf Steiner,

když se v ber-

línských přednáškách z roku 1918 zmiňuje o „curyšském profesoru Jungovi“, říká, že „psychoanalytikové se takřkajíc s duchovně zavázanýma očima dostávají ke světu duchovní vědy“, pak musíme dnes říci: Tato slova už *dnes* takto neplatí. Byla pronesena ve chvíli, kdy Jungova analytická psychologie byla v nejlepším případě ve svých počátcích a kdy nebylo možné dohlédnout, v jakých bodech otevře tento způsob bádání výhled na nové obzory obrazu světa a člověka. Psychologický důkaz „bytostného Já“ („Selbst“), který obsažením nevědomých faktorů bere zřetel nejen na duševní minulost, ale zároveň pojímá i budoucnost, osudovost, vyznačuje jeden takový bod. Na něm stejně jako na mnoha jiných místech díla je zřejmé, že Jungova psychologie obsahuje spirituální tendence. To znamená: Analytická psychologie předem neuzavírá empiricko-psychickou oblast před duchovnem, nýbrž toto duchovno předpokládá, aby dosáhla poznání duševní skutečnosti. Teprve tento fakt činí dialog mezi duchovní vědou a psychologíí vůbec nutným a smysluplným.

Animus a anima

Ačkoli náš úkol nemůže spočívat vtom, abychom Jungovu cestu individuace jako takovou popisovali, je třeba přece jen upozornit na jeden důležitý charakteristický znak, který patří k cestě individuace, to jest k zrodu bytostného Já²³, totiž onen aspekt, který bytostné Já prokazuje jako symbol sjednocující protiklady. Jung hovořil též o „bipolaritě arche- typu“, jenž reprezentuje nejen vědomé a nevědomé, resp. superiorní a inferiorní funkce psýché, nýbrž i mužský a ženský princip. Pro tyto dva principy prosazoval Jung označení animus a anima.

U Rudolfa Steinera nalézáme sdělení, která se s tím sice věcně úplně neshodují, avšak obsahují analogické momenty. K tomu patří údaj, že éterné tělo neboli tělo utvářejících sil, které reguluje životní procesy, vykazuje vždy ráz opačného pohlaví, tělo utvářejících sil muže je tedy podle Rudolfa Steinera „ženské“, tělo utvářejících sil ženy „mužské“. Tento údaj se sice nalézá v četných přednáškách, je však sotva blíže rozvedeno,

²³ resp. k stání se bytostným Já; v něm. orig. *Selbstwerdung* - pozn. překl.

jak tomu tedy je a o jakou antropologickou skutečnost se zde jedná. Příslušným náznakům, které jsou spojovány s mytickými obrazy např. muž- sko-ženských bohů, Isidy a Osirise, Šivy a Šakti atd., lze izolovaně stěží porozumět. Bude nutné dívat se na ně jednak v souvislosti se Steinerovými antropogenetickými, resp. okultně-fyziologickými představami, a jednak s duchovědnými doklady. Je nicméně zajímavé vidět, jak Anie- la Jaffé shrnuje Jungův výklad anima a animy. Anima a animu definuje jako „personifikaci ženské povahy v nevědomí muže a mužské povahy v nevědomí ženy“. Aniela Jaffé uvádí, že tato psychická dvojpodobnost odpovídá biologické skutečnosti, že větší počet mužských nebo ženských genů určuje fyzické pohlaví.

Než se však budeme touto souvislostí dále zabývat, je třeba učinit na tomto místě následující poznámku: Dříve než může na cestě individuace dojít ke zpracování problematiky anima a animy, je třeba vyřešit jiný úkol, totiž střetnout se se „stínem“. Tak nazývá Jung problém, který se před analyzovaného postaví, jde-li o to uvědomit si dosud nevědomou, negativní, zkrátka stinnou stránku svého Já, přijmout ji a integrovat do rodící se celosti své osoby. Tomuto fenoménu, který připomíná „strážce prahu“, resp. postavu dvojníka na anthroposofické cestě školení, se budeme věnovat na jiném místě.²⁴ Na toto střetnutí se stínem je nutné poukázat zde, protože musí být zvládnuto, dříve než proces zrodu bytostného Já může postoupit k obtížnému úkolu představovanému protikladem anima a animy. Jolande Jacobiová to zdůvodňuje takto: „Já (leh) a stín společně představují totiž teprve ono obsáhlé vědomí, jež dokáže vystoupit proti archetypickým mocnostem²⁵, obzvláště proti protipohlavním postavám, a střetnout se s nimi.“

I když se musíme zřítci podrobného popisu setkání se se sebou samým, můžeme přece jen konstatovat, že se při tom jedná o pronikavý poznávací děj. Animus a anima poukazují na příslušný protipohlavní aspekt vlastní psýché, a sice v oné oblasti, kterou si je třeba představovat ještě „pod“ stínem nalézajícím se v osobním nevědomí, neboť animus a anima nesou rysy kolektivního nevědomí. Podobně jako je stín v neznalosti své bytosti projikován na jiné osoby, spočívá například projekce obrazu ani-

²⁴ viz exkurz: Zlo jako „stín“ a jako „dvojník“ - pozn. aut.
²⁵ resp. *silám*; v něm. orig. *Mächten* - pozn. překl.

my u muže v tom, že ideál své vlastní, jemu nevědomé animy přenáší na ženu osudově se s ním setkávající a „jí“ se zase cítí být přitahován. Tak jako je pro oba partnery rozhodující životní tělesné a duševní setkání (communio) muže a ženy, v němž je vyjádřena touha po spojení dvou „polovin“, tak důležité je (jako další krok na cestě zrodu bytostného Já nezbytné) vnitřní communio, uvědomění si²⁶ animy, resp. anima, tedy cíl, který z povahy věci přísluší druhé polovině života. Mohli bychom také říci: Jako je první polovině života určeno najít vnější Ty (to je rovněž proces zrání, který nesestává jen z jednotlivých kontaktů dvou lidí!), tak je třeba ve druhé půli života poznat vnitřní Ty. A toto poznání je ve smyslu starohebrejského „jada“ - Adam poznal svou ženu Evu - třeba chápat jako proniknutí dvou bytostí směřující k celosti. V žádném případě se nejedná jen o to vzít na vědomí racionální skutkové podstaty nebo stavy věcí. Toto poznání by tedy znamenalo uskutečnit psychickou celost, která nemůže být nahrazena žádným, byť sebeharmoničtějším vnějším životem ve dvou.

Psychologicky vyjádřeno se jedná o odvolání projekce animy, resp. anima. To, co bylo dosud hledáno výlučně mezi pohlavími, lze najít navíc i ve vlastním duševním nitru.²⁷

Jestliže byla řeč o pronikavém poznávacím ději, pak v neposlední řadě proto, že v tomto bodě individuační cesty dochází ke konfrontaci s „prabrazy“ numinózní mohutnosti, například v archetypické postavě „Starého mudrce“ nebo „Velké matky“. Příslušné výklady Junga, ale i Neumanna, Seiferta aj., obsahují spoustu dokladů z nejrůznějších souvislostí nevědomé utvářející síly. Důležitou roli hrají dále symboly, celost ve figurální formě, v podobě koule nebo kruhu, prostřednictvím čtverce nebo kombinací, jejichž základem je čtyřka jako strukturní prvek. Stačí otevřít nejdůležitější Jungova díla o alchymistických souvislostech nebo dále východních meditačních praktikách apod., aby si člověk to, co je zde míněno, připomněl podle příslušného obrazného výrazu.

Setkání se sebou samým prožívané na cestě individuace, jež se odráží v archetypických obrazech (tedy děj, který na sebe individuálně brává velmi rozdílné formy), směřuje nakonec k tomu, aby se zrodem bytostného Já bylo vytvořeno nejen nové bytí, ale i nové vědomí. Vzniká obraz, vlastní obraz člověka. Člověk stále intuitivněji prožívá sám sebe jako bytostně spojeného s tímto obrazem člověka. To nemůže být vyváženo žádným, jakkoli komplexně se jevícím, na základě vědeckého studia přijatým a tím „věditelným“ obrazem člověka: „...co popsat není lze, jsoucnem tu již...“²⁸

²⁶ v něm. orig. *das Innewerden* - pozn. překl.

²⁷ slova *výlučně* a *navíc* mají napovědět, že toto odvolání projekce anima, resp. animy neodpovídá žádné sebeizolaci v mezilidských vztazích; spíše bychom mohli mluvit o zintenzivnění vztahů v mezilidské oblasti: otevírá se nová dimenze - pozn. aut.

²⁸ J. W. Goethe: *Faust*, druhý díl tragedie, páté dějství, Horské rokle: *co popsat*

Z hlediska mužského a ženského principu, jež je překonáno v celosti člověka sjednocující oba póly, dochází tento cíl lidstva svého uskutečnění. Náboženská symbolika toto nesčetněkrát ztvárnila. Polarita muže a ženy znamená v podstatě hluboké mystérium, a i přes mnohé tendence potlačení, jež ve fázi helenizace pronikly do křesťanství, nelze vymazat větu apoštola Pavla, kterou napsal o spojení muže a ženy: „Je to velké tajemství (mysterion), které vztahují na Krista a na církve“ (Ef 5,32).

Je to mystérium člověka, jež anthroposofie jako „moudrost“ - nikoli jako pouhé vědění - usiluje znovu získat. Steiner, vycházející z vůdčí myšlenky kontinuity mezi mysterijní tradicí starých národů a iniciační vědou, kterou je třeba nově založit, uváděl znovu a znovu souvislosti s příslušnými tradicemi. Zde můžeme vzpomenout sdělení a aforistické výklady, jimiž se vyslovil k myšlence androgyna.²⁹

Starý mýtus o androgynním, tedy mužském i ženském člověku, je doplněn a dotvářen v anthroposofickém obrazu člověka. Podíváme-li se na Steinerův antropologický model, musíme říci: To, co z člověka dělá muže, popř. ženu, je vlastně založeno v bytostných *schránách*, nikoli však v individuálním bytostném jádru. Pohlavní diferenciací je vlastní fyzické tělesnosti, tělesnosti utvářejících sil a tělesnosti duševní. Já jako bytostný střed naproti tomu není ani mužské ani ženské. To, co Steiner nazývá Já, se sice vtěluje v pohlavně jasně diferencovaných tělech, v národních a rasových souvislostech; avšak (duchovní) řád, z něž pochází Já, toto rodové rozlišování nezná. Duchovně jsou muž i žena primárně „člověk“, kulturou a konvencí podmíněné rozdílné hodnocení se objevuje vlastně jen tam, kde je opomíjen nebo dosud není dosažen du-

není lze, / jsoucnem tu již; / za věčným ženstvím jsme / nesení výš. Překlad Otokar Fischer - pozn. vyd.

²⁹ viz exkurz: K problému androgyna - pozn. aut.

chovní praobraz člověka. Avšak úkolem člověka je právě tohoto zrodu člověka dosáhnout. Slova apoštola Pavla z dopisu Galatským (3,28) se proto jeví v novém světle: Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste *jedno* v Kristu Ježíši. - To přece znamená, že spojení s Kristem jako reprezentantem Já (resp. bytostného Já ve smyslu Junga) překonává propast národně-nacionální, společenské a pohlavně-rodové diference. Nežůstane-li křesťanství jen vnější konverzí k „náboženskému společenství“, vstoupí na místo diference úplná integrace. Z tohoto pohledu mohou mít rod a pohlaví na cestě individuace, resp. iniciace lidstva „jen“ epizodní význam. Androgynní praobraz se jeví jako proroctví zrodu člověka.

Ve svém raném díle „Filosofie svobody“ (1894) Rudolf Steiner před- jal tento poznatek, když do své knihy zařadil kapitolu „Individualita a druh“³⁰ a o člověku napsal: „Druhová mu přitom slouží jen jako prostředek³¹, v němž může vyjádřit svoji osobitou podstatu... Je nemožné, abychom člověku zcela porozuměli, jestliže vycházíme při posuzování z jeho příslušnosti k jistému druhu... Kdo posuzuje lidi podle druhových rysů, přichází právě jenom až k hranici, nad níž počínají být bytostmi, jejichž činnost se opírá o svobodné sebeurčení... Kdo chce porozumět jednotlivému individu, musí vniknout až do jeho zvláštní bytosti a nesmí se zastavit u zvláštností typických... Jako se svobodná individualita osvobozuje od zvláštností druhu, musí se poznání osvobodit od způsobu, jímž je možné chápat druhovost.“

Anthroposofický obraz člověka je tedy už od samých kořenů anthroposofie znázorněním toho, co v tomto Steinerově filosofickém spise bylo uvedeno jako postulát. Slova o „svobodné individualitě“ formulují úkol, který má jedinec i lidstvo jako celek naplnit.

Gerhard Wehr

³⁰ resp. „rod“; v něm. orig. *Gattung* - pozn. překl.
³¹ v českém vydání jako *materiál*; v něm. orig. *Mittel* - pozn. překl.