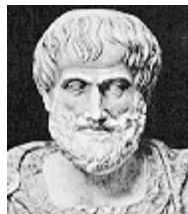


ADAMEC JIŘÍ  
FILOSOFICKÝ SEMINÁŘ  
KATEDRA TEORIE

---



# C. G. JUNG

# JÓGA A MEDITACE

Z ARCHIVNÍCH ZÁZNAMŮ  
UNIVERSITNÍCH PŘEDNÁŠEK

*JIŘÍ ADAMEC*



BRNO 2025

**C. G. JUNG**  
**JÓGA A MEDITACE**  
Z ARCHIVNÍCH ZÁZNAMŮ  
UNIVERSITNÍCH PŘEDNÁŠEK

*JIŘÍ ADAMEC*

**BRNO 2025**

© Adamec Jiří  
Filosofický seminář – katedra teorie  
IČ 105-48-629/179

Předkládaný text nemá redakční úpravu a korekturní zpracování. Tímto se omlouváme za případné tiskové nedostatky, které mohly uniknout naší pozornosti.

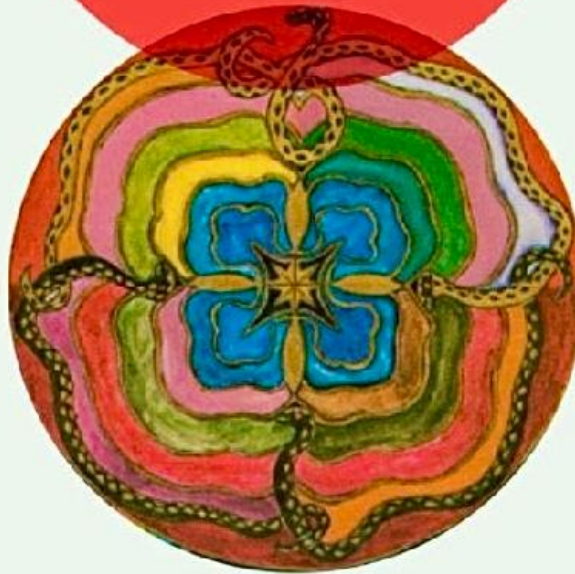
*Celý svět je propojen základní potřebou ke změně,  
a tou je láska*

Přijmout za téma starovýchodní psychologii a filosofii víry ve vyšší jsoucno je pro současného člověka, žijícího na Západě, poněkud odvážný kousek. Jeho zmaterialisované vědomí, dokonale desorientované digitálními technologiemi, falešným světem obrázků, které už dokonce přestává tvořit sám, ale prostřednictvím zadání umělé inteligenci, poukazuje pouze na jediné, ztrátu odpovědnosti za osobní účast na tomto světě. Stojíme na počátku opaku lidské obrody. Je to počátek neuchopitelného kroku zpět, který však nenabízí žádnou variantu k vývojovému skoku, tak, jak jsme byli zvyklí z minulosti. Nezbývá tedy, než se vskutku obrátit k vlastním počátkům, a jak podtrhával i Martin Heidegger, promyslet celé dějiny znovu. Jungova cesta k tomu dává dobré podněty. Pojdme se tedy ohlédnout tam, kde by nám inspirace k dnešku mohla být dobrou pohnutkou k vážné sebereflexi.

# C.G.JUNG

HERAUSGEGEBEN UND EINGELEITET  
VON MARTIN LIEBSCHER

Die  
Psychologie  
des Yoga  
und der  
Meditation



Die Vorlesungen an der ETH Zürich  
Band 6 · 1938–1940

---

EDITION C.G. JUNG

## Ú V O D

V letech 1938 až 1940 Carl Gustav Jung (1875 – 1961) realizoval na ETH (*Technische Hochschule Zürich*) cyklus universitních přednášek se zaměřením na téma: *Die Psychologie des Yoga und der Meditation*. V letošním roce (2025), byl publikován, nakladatelstvím *Patmos Verlag*, šestý svazek *Edition C. G. Jung*, který přináší podrobné Jungovy a také těsnopisné záznamy posluchačů, těchto přednášek. Jung na tamní universitě vystupoval celkem devět let (1933 – 1941). Reflexe, kterou náš skromný svazeček přináší si klade za cíl **pouze recenzním přístupem** zhodnotit Jungův přínos k dané problematice, aby posluchač zapsaného studia, *Psychologie v poradenství* mohl nerušeně nahlédnout rovněž k tomuto tématu a to, co již bylo z Junga u nás vydáno, popřípadě doplnit dalším okruhem znalostí. Celé vydání Jungova působení na ETH v Zürichu obsahuje *komplet 8 svazků záznamů*, Jungem proslovených přednášek, což je vydavatelský počín, který tak autorovo dílo a odkaz upřesňují opět dalším konkrétním způsobem. Pořadatelem předkládaného souboru Jungových přednášek je *Martin Liebscher*, který celý text zkompletoval do knižního vydání.

Indická filosofie a její přesahy k psychologii se u nás těší značné oblibě. Vydání například *Dějiny indické filosofie Sarvepalli Rádhakrishnanem*, nebo *van Lysbethovy* knihy o józe, představují elementární základ těchto disciplín, jímž je dálnovýchodní moudrost přenášená na Západ. Jung podnítil tento zájem zejména pojednáními o *mysteriu coniunctionis*, spojováním kulturních témat vědění pod jednotný přehled vzájemně na sebe působících interpretací světa a člověka. Individuální a sociální nevědomí, společně s archetypy následně Jungem završují vše, co bylo doposud, na toto téma, publikováno i jinde.

*Jiří Adamec  
(Brno-Wien, prosinec 2025)*

## **§1. PŘEDMLUVY SPOLUAUTORŮ VYDÁNÍ A PRVNÍ PŘEDNÁŠKA C. G. JUNGA**

Celkem osmdesát úvodních stran komentované knihy je věnováno všeobecným poznámkám k jednotlivým Jungovým přednáškám o *józe a meditaci*. Autoři je společně s pořadatelem textu *M. Liebscherem*, interpretují v celém kontextu *Jungova* díla, aby tak nebyl narušen jím samým zamýšlený celek, pro který měl Jung vždy zásadní smysl.

Zaujme, hned na začátku přehledů, které zde potom nalezneme detailní informace osobních a společenských událostí let 1933 – 1941, které v grafickém uspořádání zasazují *Jungovy přednášky* do úzkého kontextu doby. Nechybí samozřejmě ani *odkazová literatura*, významně upřesňující další možnosti studia.

První přednášku na dané téma v *Zürichu* Jung proslavil *28. října 1938*. Hlavním tématem byl *symbol kruhu*, jeho vztah k *vědomí / nevědomí* společně s možnostmi interpretace, vázané dále také na problematiku *archetypů*. Jung podtrhuje fakt, že kruh se může v meditativní psychologii a filosofii objevovat nejen jako kreslený či architektonický útvar, ale stejně tak jako idea světa nebo člověka, spojeného s ritualisovaným opakováním událostí, jako je například: *modlitba, mantra, svátky, písně a zaříkávání, vázané k ročnímu období, a tak podobně*. Kruh je obraz světa, sloužící k tomu, aby se udržovala náležitá propojenost mezi minulým a současným. Ve vědomí, představuje nutkavost sebebezpečování, že to, k jakému poznatku člověk došel funguje, ovšem návratem k počátkům dějinného a tudíž také individuálního vědění. Mnohé z toho se odehrává na vícero úrovních zachytávání a evidence: **1.** vědomí jako takové, které eviduje proud myšlenek, **2.** prahové myšlenky, které nám vnímané aspekty přiblíží jako obrázky na pozadí, **3.** osobní bezvědomí, neznámý ne-

bo zapomenutý obsah, který i přesto náleží do osobní výbavy, 4. kolektivní nevědomí, hluboké obsahy promyšlené kulturami v minulosti, které jsou získávány pouze prostřednictvím sociální interakce, jež ovšem lze prezentovat jako osobní postoje, nerozpoznávané jako přejaté. Toto je základ struktury našeho vědomí a jeho hloubky, která se trvale nachází v sebereflexi, neustálé monitoraci svého obsahu a seberekonstruktivním způsobem usiluje o upřesňující chápání sebe a světa svého okolí. Takto zásadně je nastaven kruh našeho myšlení – z vnějšku dovnitř a z vnitřku ven. Celou věc ovšem ještě značně komplikuje naše fantasie, náhodná asociační propojování, která jsou často přiléhajícím smetím, kterého je zapotřebí se v meditaci jinak zbavit, a pro které vlastně takovou meditaci člověk podstupuje. Imaginace a koncentrace pak představují již samostatné položky, jimiž je cvičení v meditatívni technice podstatou zaměření mysli a odpoutání se od právě smyslově vnímatelného bytí. Obraz duše pak může vystoupat jako nensmlouvavá entita sebe sama, ve své pravdivosti, neboť to, co v ní může být nahlíženo, je už jen to, co tvoří její nerozporný obsah vzhledem k propojení mezi minulostí a přítomností. Kruh se uzavřel.

Podle Junga, starověký védský epos *Rgvéda* toto dosvědčuje tím, že podtrhuje nutnost koncentrace jako základního předpokladu, dosahovat takového poznání, které se odpvědně zabývá vyloučením všeho rušivého: *moudří, hledající, našli kořen existence v nebytí, v impulsech srdce*. V *Pataňdžálího* jógové praxi se mluví o podobném, tím způsobem, že je vyzdvihován *nijam* (pravidlo, vedení, zákon, odpovědnost) a *tapas* (teplo, srdce, zaměření, vášeň). Koncentrace mysli, meditace tak slouží k navázání na bytí, osobním zaujímáním postoje k existenci, co by prolínání vědomí s ukazateli bytí, *které však obsahují pouze to, že jsou, nic víc*.

## **§2. INTERPRETACE OTÁZKY: „JÁ“ A „SVĚT“**

Jungova archetypální psychologie si vždycky dělala nárok na možnost vysvětlovat základní tématické okruhy pohledem propojenosti mezi osobou a socio-kulturními veličinami světových dějin. V tomto smyslu se jeho pohled na jógu a meditaci v druhé přednášce ze 4. listopadu 1938 obrací k vlastnímu smyslu jejich techniky a jejímu dopadu na kognitivní stránku sebepojetí člověka. Jóga a meditace mají za úkol předně zorientovat smysly a rozum do takového rámce vnímání a chápání, tedy přístupu k realitě, kdy bude jejich přičiněním umožněno z širšího nadhledu hodnotit objektivitu existence v kontextu událostí. Podpora harmonizace subjektu je pouze předpokladem pro sebeobjektivaci, čili pro možnost univerzálnější komunikace se světem svého okolí.

*Jóga je základem veškerého duchovního vývoje* (str. 98). Tak zní její postavení v staroindické filosofii od časů, kdy se její význam ustálil na úrovni takového přijetí, které přešlo v životní styl. Psychologií je jóga podporou vůle, soustředění a jasnozřivějšího uvažování. Její obliba se rychle přenáší do Číny a Japonska, kde v nezměněné podobě zaujímá přední místo ve své meditační poloze. I přes všechny archaické prvky, které jógu, jako spolusystém hinduismu, vázaného k sánkhjové filosofii *nevědění* – *avidjá*, této jedné ze tří dvojic *šad-daršana*, je jí svým vnitřním obsahem poskytována důvěra v noetiku jako takovou. Vyprázdnění mysli, dojití až na samé dno své plnosti, poskytuje pro znovunabývání nových orientací ve světě (Jaspers) člověku možnost lépe zachytávat významné body existence. Smyslové vnímání (*rága*) samo sebe rekonstruuje a s každou novou meditací v *asánech* může poskytnout určitější pohled na jednu a tutéž formu bytí. Stále je tedy jóga metodou, jak neutuchajícím úsilím znovu rekonstruovat dříve přijímané závěry svých myšlenek o sobě a světě.



### §3. CO JE PŘEDMĚTEM VĚDOMÍ?

Intuice a podprahové vnímání je v meditaci a jejím významu neseno třemi základními složkami: **1. vnitřními obrazy**, **2. cítěním (instinktem)** a **3. motivací (pozitivní provokací k behaviorálnímu konání)**. Všechny uvedené aspekty mají svůj původ v *mahá-jáně* neboli *velké cestě*, která předurčuje jedince k nalzení pozemské blízkosti s Brahma. Jóga tyto aspekty zesvětštila a poskytla jejich přístup už nikoli jen vyvoleným, směřujícím ke kněžskému životu, ale širokému využití lidí, které dokonce stírá kastovní rozdíly. *Osmidílnou stezku poznání* si tak následně může prostřednictvím jógy a meditace osvojovat potom kdokoli: **1. správný názor**, **2. pohled**, **3. řeč**, **4. chování**, **5. život**, **6. úsilí**, **7. soustředění** a **8. nastavení mysli**. Výše uvedené aspekty se tak mohly pozvolna stávat součástí všelidové filosofie. Obraz světa, podržovaný v obraze vědomí, jako téma k novému vyjasňování otázky existence a neexistence, vědění a nebytí, iluze a světa vůbec, jako *založení nové cesty člověka po korunách absolutna*, neboť vědomí se tímto stalo rozhodující ve věci pravdy a způsobu jejího prosazení:

*„Das sind die vier Formen der leidensvollen Existenz, nämlich das Leiden, das Nichtwissen und das Nichtsein, die Vergänglichkeit (d. h. das Täuschende, die MÁYÁ, die Illusion der Welt, die wir anstelle des Selbst annehmen). Diese Töne erinnern an diese vier Grundsätze“ (str. 121 c. d.)*

Posilování úlohy subjektu v intimitě jednotlivce tímto představovalo formou jógy a meditace objevný prvek pro rozvoj individualismu. V širším hledisku je možné říci, že se rovněž jedná o liberální přístup k autenticitě myšlení člověka, nadále nebrzděné konzervativismem.

#### §4. JÓGA, MEDITACE A BUDDHA

V následující přednášce Jung navazuje tam, kde v té předešlé zkončil. Ukazuje, jak přes všechn zájem o dobovou současnost a její udržení jako kritéria správnosti své filosofie jóga a její myšlenkové pojetí meditace inklinuje k *Siddhártu Gautamovi, Buddhovi*. Prožitek se musí opírat o nevědění, například tím způsobem, že všemu smyslovému vnímání je odepřena možnost jakkoli se zajímat o podněcující entity vnějšího světa. Tyto a jí podobné myšlenky uvedené v rozsáhlém textu zmiňujícím Buddhovo učení: *Amitáyur-Dhyána-Sútra* ukazuje na fakt, že veškeré vnímání, převáděné na obrazy je tím, co dovoluje následně myšlenkové procesy, a myšlení samo, což jsou proto ve výsledku jen psychické modely skutečnosti. Jsou-li to modely, potom tedy jen hypotézy, o kterých se je následně třeba, mezi sebou dohodnout a podle zvyku a častosti jim přiznat realitu ze vzájemné dohody.

Má-li být meditace účinná, musí se provádět pravidelně. Onou pravidelností je na mysli přísnost dodržování jednotlivých časových odstupů a poctivost vlastního provedení. Jen tak může duši a rozum prostoupit světlo poznání. Vezmeme-li v úvahu základní filosofii buddhismu tady za výchozí, potom je zjevné, že nadhozené teze jsou v józe a filosofii meditace jeho nespornou modifikací. To, že v dalším vývoji existuje nespočet škol a přístupových odnoží, které oscilují na hraně mezi mytologií, spiritualismem a vcelku, až materialistickou filosofií, zde není zapotřebí nijak zvlášť zdůrazňovat. Jung vyzdvihuje zejména ten fakt, že Buddhův příklad: *oprostit se od vázanosti (žízně) ke smyslově vnímatelnému světu*, se v následném vývoji meditace stal vlastně jejím průsečíkem. Vytrvalými poukazy na tuto skutečnost, tento požadavek, Indie prošla až k současnosti a reformátoři typu *Rámakršna* nebo *Gándhí* ji završili.

## §5. TĚLO V SYSTÉMU JÓGY A MEDITACE

Jung výběrem tématu svých přednášek, upozorňuje zejména na rozměr problematiky jógy a meditace v kulturních dějinách nejen starověké Indie. Všímá si toho, jak se *symbolika těla* a *symbolika víry* slučují ve světových náboženstvích v jeden celek. V křesťanství je to kříž a ukřižování, v buddhismu pozice lotosového květu, v islámu požadavek: během modlitby být obrácen k východu slunce, a čistota nohou před vstupem do mešity. Těmito aspekty je splněn požadavek tělesné a duševní spřízněnosti se spirituálním prvkem víry. Modlitba může být potom účinná, jestliže je součástí kříže (křesťanství), správného posedu (buddhismus) nebo tělesné čistoty a oddanosti božskému světlu víry (islám). Opět jsou to, svým způsobem mandaly, uzavírající kruhy světa mezi člověkem a posvátným symbolem věčnosti. V každém případě tělo, jeho hmotný základ, *tělesnost (bódhí)*, představuje zprostředkovatele na cestě k věčnosti, nositele duše, která se vírou a modlitbami, přeříkáváním sůter, snaží o svoji metamorfózu opětným splynutím s božským (brahma v buddhismu, ráj a milost boží v křesťanství, bezpodmínečná poslušnost svatému písmu - Koránu a na to navazující život věčný vedle Alláha). Všechny tyto náboženské obsahy (to, v co, a proč se věří) přešly do každodenního života věřících jako rituály (v křesťanství pod označením eucharistie), kterými se může člověk, naplněn životem v bázni, stát vyvoleným k odpuštění hříchů a nalezení milosti boží. V náboženstvích Indie je ovšem tato okolnost přeci jen poněkud jiná. *Nirvána* a zánik koloběhu životů (*sansára*) umožňují pozbývat veškerý vztah k emocionalitě *odpuštění, přijetí*, a tak podobně; protože cesta k Brahma je vytyčena úplným zánikem rozdílů smyslového bytí, kterými by člověk (jeho duše) ještě takový obsah v nadpozemské existenci v sobě jakkoli podržoval.

## §6. JÓGA A MEDITACE JAKO PROCES

*Podle Junga je jóga a meditace praxí buddhismu. Procesem, který se rodí tak, že se člověk odhodlaný k jejich konání musí nejprve sloučit, prolnout s jejich filosofií, aby tak mohl následně pracovat na vnitřní cestě vhledu a obrácení (str. 153 c. d.) Tento fakt je nezbytný pro samotný záměr, pro který jóga vznikla. Gymnastická cvičení, tělesné pozice (ásána) jsou jen dalším vyvrcholením celého procesu. Tělo umocňuje myšlenku, toť vše. Takže, jednotlivé pozice jsou doplňkem k tomu hlavnímu, meditaci a zisku nové filosofie. Zde Jung ukazuje na obrácený, a tudíž i samé praxi znehodnocený postoj západního člověka k józe, který ji s brožurou o metodě otevírá současně s představou, že zapojením těla již dosahuje jogínské praxe.*

Reálným požadavkem, *obrazem* jógy je upevňování vlastního, vnitřního JÁ (*ahankára*), současně v kontextu s vnějším bytím. Tedy, jinými slovy: vyladování přizpůsobivosti okolnostem na základě přijímání toho, co jest v bezrozdílovém pohledu na detaily a strukturu existujícího, smyslově vnímatelného světa. Toto nepodléhání marnivosti okolitého jsoucna však neznamena bezzájmovost. Naopak, má učinit člověka citlivějším k chápání potřeb v pragmatickém smyslu slova. Konat to, co je nastalými okolnostmi důležité a také v náležitém pořadí. Vnitřní klid potom zabezpečuje v čase, kdy se nenabízí potřeba jednat, prostor k sebeposilování v tiché meditaci, v tomto procesuálním patření vnitřního světa sebe sama. Na tuto procesuální rovinu *jógy a meditace* dále navazuje sama *psychologie osobnosti a filosofie člověka*. Psychologie osobnosti jako souhrn překonávaných překážek v *sebeovládání (jámá)*, filosofie člověka souvěčného s *Brahma* a jdoucího po cestě *dvanáctičlenného řetezu příčin a osmidílné stezky poznání* současně s vědomím o *čtyřech ušlechtilých pravdách*.

## §7. FILOSOFIE ÁDVAITÁ A DHÁTU

Dalším vstupem do tématu, ze dne 16. prosince 1938 (sedmá přednáška), Jung svoji pozornost zaměřuje pohledem k fundamentalistickému strukturalismu přírodní filosofie starověké Indie. Ta, samozřejmě s rozsáhlou filosofií jógy a meditace bezprostředně souvisí. Při té příležitosti vyzdvihuje tématický příspěvek svého současníka prof. Heinricha Zimmera: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, 1926. Zde si Jung všímá, že se Zimmer zabývá rozbořením textu *Shrí-Chakra-Sambhára-Tantra* (viz, také samostatné rozsáhlejší knižní pojednání: C. G. Jung, *Die Psychologie des Kundalini-Yoga*, Zürich 1932).

O co, tedy běží? *Ádvaita* odkazuje k vzájemné soupatřičnosti všeho se vším. Není to dualita nebo jiný odkaz na *skládající se realitu*, ale trvale vzájemnou prostoupenost. *Dháta* představuje pojem, který mluví o tom, že jsoucno se skládá z elementů. Zdánlivý protimluv. Elementy (dřevo, kov, oheň, země, vítr) mají vztah k filosofii *shunyatá*, tedy učení o *prázdnosti*. V buddhismu je to hluboká, mystická zkušenost se světem. Ke stejnému výsledku se chce přiblížit rovněž jóga a jí uchopený obsah meditace. Skrze *šunjatá* dosáhnout vědění bezrozdílovosti. *Prázdnota* totiž znamená, že v okamžiku nepřisuzování hmotných a smyslových rozdílů, svět ztratí svůj obsah a mysl tak dosáhne jednoty se jsoucnem bytí. *Jde tedy ve skutečnosti o negaci bytí?*

Elementy nám nutí smyslovou rozdílovost existence. *Átman*, lidská duše se proto domnívá, že právě taková rozdílovost v elementech je pravým bytím a v touze po jejím poznání udržuje se v naivním kontaktu a přesvědčení o jejím „významu“ s ní (*bhává*, tj. *zapojení, nutkavost*). Je to *smyslově podmíněná sugesce*. Symbolicky se tak *ukazuje vědomí*, jako nahlížení skutečnosti skrz *zprostředkovatele* a nikoli sebe sama - *vlastního Já*.

## **§8. STRUKTURA MEDITACE A FILOSOFIE PŘIJETÍ**

Pro výkon meditace není možné, aby subjekt pochyboval v jakékoli míře o zaujatém postoji, pakliže se k její praxi rozhodl. Ve všech jiných případech nemá žádného smyslu v *józe* a *meditaci* pokračovat, či je vůbec zahajovat. Takové ztotožnění, jako předpoklad správného vedení, nutně obsahuje ve vztahu k Buddhovi:

- a) Šrí – *nepochybnost*
- b) Ón – *první příčinu*
- c) Rú – *nesloženost (jednoduchost)*
- d) Ká – *všudypřítomnost*
- e) Sebe sama

Následuje všeobecná analýsa...

- a) Šunjatá – *jnána (prázdnoty)*
- b) Višajá – *džňáná (pochybování)*
- c) Příkladů, porovnání, analogie
- d) Dharma – Dhátu – Jnána (*základní pravdy*)

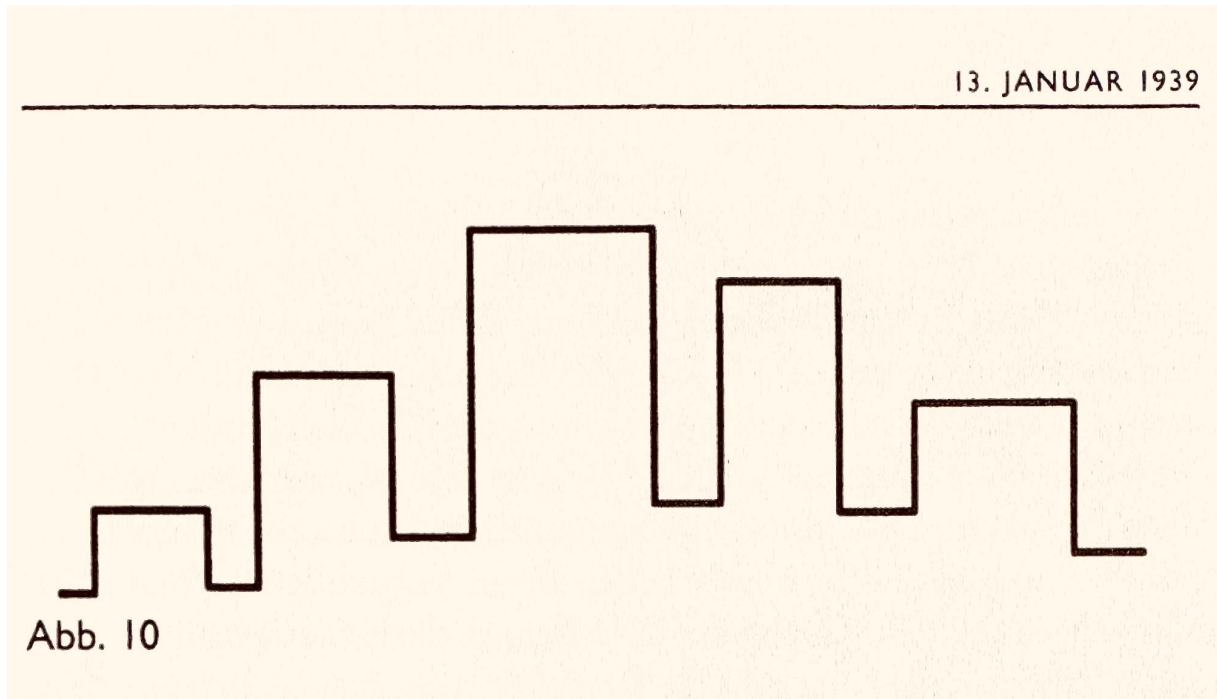
*Světlo čtyř barev a analýsa deseti směrů, pak asimilace všech bytostí, emanace absorbovaná do sebe sama, a:*

Analýsa funkcí...

- a) Rúpa-skandhá = *myšlení*
- b) Védána-skandhá = *pocitů*
- c) Sangskara-skandha = *intuice*
- d) Vijnana-skandha = Buddha Vjara-sattva (*znalostí*)

Jogín, který medituje podle těchto pravidel, Jung upozorňuje, že se jedná o *lámaistickou* verzi, musí neustále myslet na to, že je součástí Buddhy. Text dále uvádí, že toto vnuknutí je *božské a tvrdé jako diamant* (str. 178).

Na níže uvedeném obrázku můžeme vidět, jak Jung interpretoval *jednotlivé stupně meditace*, po kterých se jogín vydává, aby splnil cestu a dosáhl výsledku:



Meditace se, podle Junga, odvíjí od toho, že mysl je poutána k vyšším hodnotám a pozvolna stoupá k vrcholu vědění, které je tak současně odpoutání od smyslově vnímatelné roztržitosti bytí, jak rozumem, tak emocemi. Na vrcholu vědění meditující nezůstává déle, než je zapotřebí k rozhlédnutí. Po té, opět sestupuje zpátky do smyslově vnímatelného, a roztržitěného bytí. Tentokrát ovšem jednotlivé stupně, které vedou dolů, nejsou stejné jako ty, po kterých vystoupal nahoru. Sestupuje druhou stranou a jednotlivé stupně se liší šířkou plochy, stejně jako výškou. Sestupování do smyslově vnímatelného světa a jeho roztržitosti totiž meditující jogín již nahlíží s jiným obsahem. I přesto, že je to stále tentýž svět, stal se navždy, po dosažení vrcholu pro člověka v této situaci přístupnějším, pochopitelnějším. Za jeho všeobecnou existencí totiž už nahlíží spirituální jednotu.

## §9. ZÁMĚRNĚ NEGATIVNÍ VSTUPY DO MEDITAČNÍ PRAXE JÓGY

*Pataňdžálího Jóga-sútry a buddhistické texty obsahují kromě pozitivně laděných motivací, podporujících cestu k povznesení také objektivně negativní postoje, kterými je narovnáván jinak idealistický ráz jejich obsahu, směrem k realisticky viděné skutečnosti. To je ostatně výsledek dialektické interpretace *bytí v kruhu událostí*. Nic není osamoceno nebo prázdné, vše zaujímá své určené místo, které jako dar svébytnosti všemu ukládá věčné *Brahma*. Stejně, jako jsou zde spirituální bytosti, které mají svůj původ ještě v nejstarší bráhmanské filosofii *Upanišad (Rgvédu)*, mají vedle nich rovněž své zastoupení bytosti opačného zaměření, negativní, a s démonskými úmysly. Jsou to bytosti blízké *Herukovi*, který je *pánem mandaly*.*

Jeho...

- a) Oko je věčný klam
- b) Jeho uši jsou věčný hněv
- c) Jeho nos je věčná chamtivost
- d) Jeho ústa věčný hlad
- e) Jeho tělem prostupuje věčná žárlivost

Toto jsou, tedy tak zvané *nidány*. Neboli, kategorie příčiny, kauzality. Jejich vynesáním je řečeno, na co si má člověk dávat pozor, aby nesešel ze své cesty poznání. *Vadžra išvara – všechny smysly jsou věčný pán* (str. 192), který oklamává rozum. Nemá důvodu kritizovat jistou spleť těchto záznamů. Historie je jednoduše eviduje jako svoji dobovou danost, a je následně vhodné, pouze jako takové je přijmout. Dotýkají se rovněž i témat kolem zrození a smrti, stejně jako utrpení, popřípadě kýženého završení na úrovni: „*Tělo se zvedá*“.

## §10. JÓGA, MEDITACE, OBĚŤ A MANTRA

Každé náboženství, které se domáhá přijetí věřícího pod svůj ochranný plášť, má jako jeden ze svých požadavků také téma oběti. S obětí souvisí rovněž pokora. Nejrozšířenějšími technikami k takové oběti a pokoře jsou *modlitba*, popřípadě *mantra* a vyžadování jejich pravidelnosti provádění. Jsou to rovněž rituály chránící před zatracením. Představují filosofický, stejně jako psychologický obsah a důvod své existence. Jsou vědomou projekcí bázně, rozněcovanou fantasiemi o božím hněvu (popřípadě osudových ranách), který by tak mohl přijít, jestliže by se věřící jejich vykonávání nepodřídil. Zmíněná fantazie zde patrně hraje vůbec tu nejdůležitější roli. Je to asociačně zachytávaný proud jednotlivých obrazů transcendentní reality v níž se věřící „vidí“ ve zcela konkrétní pozici. A to, buď jako ten, kdo je za své počínání v podřízenosti chválen, odměněn, nebo je ponížen opětným, *karmickým* návratem v té živočišné podobě, kterou si zasluhuje. *Ritualisace* modlitby nebo pronášení manter má za úkol věřícího, od takového osudu odvrátit. Těmito aspekty božství, které je současně jeho projekcí do vnějšího prostoru (svět je plný bohů) se vyplňuje svět prázdnoty (*šunjatá*), aby bylo dosaženo jeho plného božství, co by předobrazu života posmrtného. *Dualita* života a smrti není žádným ideovým přáním, ale realitou:

„Jeder Mensch ist doch schongemischt aus Gegensatzpaaren, und wer sich das Gegenteil einbildet, der ist nur halbseitig, der lebt dann nur die eine halbe Seite, von der anderen Seite will man.“

*Každý člověk je už (AJ vložil sl. „hotovou“) směsicí protichůdných dvojic, a kdo si představuje opak, je jen polovičatý, žije jen jednu polovinu života, zatímco tu druhou polovinu, si žít přeje (str. 205 c.d.)*

## §11. JÓGA, IMAGINACE, POSTAVA A MANDALA

Člověk je mikrokosmos vesmírného světa. Podobně jako u Platóna jeho duše představuje část vnějšku, která do něj vstoupila, aby oživovala tělo a mysl (vědomí). Stala se středobodem zájmu, neboť systematickou cestou vědění může člověka opět povznést do kosmického prostoru. Všechno, co této duši brání k akovému povznesení je strhávání pozornosti k pozemské existenci. *Atmán, puruša psýché* jsou identické. Představují vzájemnost (*vjáptí*), která je propojeností v Jungově pojetí *mysteria coniunctionis*.

*Filosofie pomáhá pochopit tuto vzájemnost propojení imaginací čili orazy, které zjednodušují jinak složitost tohoto údělu v abstrakci. Jóga a meditace zde pomáhají rozšiřovat vnímavost, senzitivitu. Komunikují na ose vědomí a nevědomí. Vtahují člověka do nutkové potřeby uspořádat myšlenky. Předmeditativní vědomí je chaotické a neuspořádané. Mandala, kruh, vnitřní dům, čtverec a malá postava uvnitř přes všechny výplně stěn, které se v detailech stkvý barvami, odkazují na pokoru přijímané duše a nutnost její ochrany. Tato figura mandaly je poprvé v dějinách myšlení člověka o svém nitru tím, co pozdější filosofie bude určovat jako věc myšlení, tedy to, že se subjekt stane předmětem zájmu, stejně jako kámen nebo strom. Poněkud plytkou se tato úvaha bude spočátku chtít prosazovat v alchymii Theophrasta Paracelsa, než se určitějším způsobem ustálí v daleko srozumitelnější podobě René Descarta. Od něj, přes *Omnibus dubitandum est* (O všem je zapotřebí pochabovat), tato věc filosofie přejde do čistého subjektu větou *Cogito ergo sum* (myslím tedy jsem). Alchymie je živoucím dokladem vztahu naivní filosofie přírody a magie. V Indii přírodu vyplňují inteligentní bohové - *devátas*, kteří se zasluhují o udržování pořádku žvlů a všeho živého; prostupují tedy, všechno bytí.*

## §12. SHRUTÍ PŘEDCHOZÍCH PŘEDNÁŠEK

V této přednesené části svých vystoupení, Jung dělá syntézu doposud komentovaných témat. Prázdnota neboli *šunjatá* je dar od *Brahmy*, který umožňuje vyplňovat prostor životadárnými prvky:

- a) Vzduch - *Váju*
- b) Voda - *Ápas* (to, co je kulaté)
- c) Oheň - *Agni*
- d) Země - *Prithví* (čtverec)

Základní prvky mandaly:

- e) Kruh - *Mandala* - *Čakra*
- f) Hora - *Méru* (základ ze *sumerštiny*)
- g) Město (*Brahmovo*)
- h) Čtyřhlavá *vadžra* - rohy objektu nebo místnosti (také: láska, soucit, radost, vyrovnanost)
- i) Slunce (*Súrja*)
- j) Lotos s *yóni*
- k) Měsíc s *lingamem*
- l) Klášter (*Vihára*)
- m) Uvnitř postava - jogín a čtyři barvy (*žlutá, zelená, modrá a červená*)
- n) Řetěz (*Nidány*) - kontemplativní, duchovní prvky, propojujících článků jednotlivých návazností příčin

Toto je realita syntézy světa v propojení mezi *přírodou* a *mandalou*, tímto magickým napodobitelem harmonie. *Šunjatá* ovšem znamená rovněž vedle *prázdnoty* také *ticho*. Je to ten její aspekt, který dovoluje v klidu, nerušeně *meditovat* a získávat energii k povznesení.

Výše uvedené *magické symboly světa* a jejich propojení, mají tedy splňovat svým přijetím od toho, kdo je chce ovládnout, *základní prostředky k aktivní józe a meditaci v praxi*. Přidává se i *magie světových stran*.

## Z Á V Ě R

Vykonal jsem první přípravu pro možnost, nastoupit nejjednodušší cestu, která nás může přivést k hlubšímu chápání propojenosti myšlení mezi *Východem* a *Západem*. Je to odkaz, o který svým dílem *Carl Gustav Jung* usiloval během celého života. Archetypální psychologie byla pro něj, a v jeho podání, pouze návodčí téma, které rozšířeno dalším jeho viděním, poskytlo inspiraci právě k tomu, co se snažil dále zdůrazňovat, a to, že všeskerá naše lidská existence je vzájemně propojená, a to, že se v mnoha bodech liší, je pouze zdánlivost nepřekonatelných rozdílů. Naopak, rodílovnost je paradoxně v hlavním zájmu podtržená nejtěsnější příbuzností.

Přehledný text zpracování Jungových přednášek na téma *Die Psychologie des Yoga und der Meditation* nám pro účely, které jsem si vytkl zdůraznit, poskytl výchozí materiál. Následující přednášky č. 13 – 20, obsahují prohloubené, detailní rozpracování předchozích Jungových vstupů. Všechny 450 stran tvoří zcela kompaktní celek, a s ostatními tématy podobného zaměření u Junga, na jiných místech jeho spisů (svazky 1 – 32 GW), skvěle koresponduje.

Opět jsme tedy měli možnost nahlédnout do systematického myšlení autora, který svým zaměřením, obsahem a závěry poskytl zřetelný přesah do dalších let bádání. *Jungovo* dílo doposud nebylo ve své úplnosti zhodnoceno a inspirativní otázky k dalšímu zkoumání jeho odkazu se neustále znovu a znovu rodí, a to jak pro vážný výzkum universitního typu, tak i směrem k laické veřejnosti, která z něj čerpá možnosti duchovní podpory, opírané o propojování minulosti s přítomností. Jung se ke spiritualitě, religiositě a alternativním přístupům v medicíně stavěl kriticky. Neodmítal však jejich ideovost, která je pro něj vždy nositelem vývoje.



*Bez toho, aniž by se člověk změnil,  
nemůže udělat nic*

D O D A T E K

C. G. Jung

***O symbolu proměny ve mši***

*(Ukázka)*

## SYMBOL PROMĚNY VE MŠI

Z němčiny přeložil P. Josef Kuře SJ.

Dvě přednášky přednesené na sympoziu Eranos v roce 1941. Nejprve byly publikovány v ročence Eranos (*Eranos-Jahrbuch*, 1940/1941), později v revidované a rozšířené formě in: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, 1954. Přednášky jsou zahrnuty do 11. svazku *GW, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (K psychologii západního a východního náboženství)*.

### I. ÚVOD\*<sup>1</sup>

Mše je dosud živé mystérium\*<sup>2</sup>, jehož počátky sahají až do raně křesťanské doby. Je zbytečné zdůrazňovat, že za svou životaschopnost vděčí mše mimo jiné psychologické působnosti, kterou nepochybně má, a je proto účelné, aby se jí psychologie zabývala. Mělo by ovšem být zcela jasné, že psychologie tak může učinit pouze z fenomenologického hlediska. Skutečnosti víry se nacházejí mimo oblast psychologie.

Mé pojednání má čtyři části. V úvodu jsou odkazy na jisté novozákonní prameny ke mši a poté následuje několik shrnujících poznámek o struktuře a významu těchto pramenů. Ve druhé kapitole krátce pojednám o průběhu rituálního dění. Ve třetí kapitole uvedu anticko-

---

<sup>1</sup> Následující text, jenž popisuje a zkoumá hlavní symbol mše, byl původně tématem dvou přednášek pronesených v Psychologickém klubu v Curychu. Byly zamýšleny jako komentující doplňky ke dvěma přednáškám, které v tomtéž klubu přednesl katolický duchovní v Curychu Dr. Th. Lic. Gallus Jud, který pojednal o dějinném vývoji a o liturgické struktuře a alegorice mše. Jsem mu zavázán zvláštním díkem za přehlédnutí a korekturu první a druhé kapitoly (zde druhé a třetí).

<sup>2</sup> Jung ponechává terminologickou podvojnost: vedle termínu *Geheimnis (tajemství)* používá termín *Mysterium* (řec. *mysterion* = tajemství, tajemný náboženský obřad přístupný jen zasvěcencům); antický svět znal praxi náboženských mystérií, do nichž byl mystés (zasvěcenec do mystérií) postupně uváděn. Rané křesťanství jakožto menšinové náboženství v konfrontaci s touto praxí propracovalo iniciační obřady, které konvertitu postupně (zpravidla po několik let) uváděly do mystéria a kulminovaly iniciačními svátostmi: křtem a eucharistií, tj. aktivní účastí na mši. Jungovo označení mše jako „živého mystéria“ je tedy víc než případné. Pozn. překl.

pohanskou paralelu křesťanské symboliky oběti a proměnění, totiž Zósimovy vize. Ve čtvrté kapitole se posléze pokusím o psychologický výklad oběti a proměnění.

Nejstarší podoba zprávy o ustanovení se nachází v *1 Kil, 23* a násl. Zní:

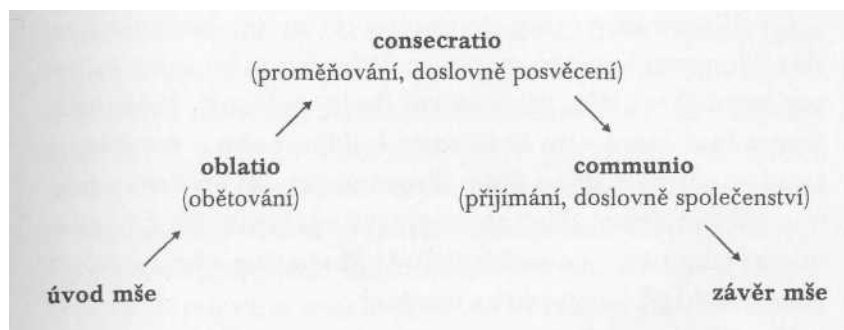
„Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: ‚Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to čiňte na mou památku.‘ Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví; to čiňte, kdykoli budete pít, na mou památku.‘ Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde\*<sup>3</sup>.“

Podobné zprávy se nacházejí u *Matouše, Marka* i *Lukáše*. U *Jana* je sice na příslušném místě zmíněna „hostina“ deipnon (coena), je však spojena s mytím nohou\*<sup>4</sup>. Při této hostině ovšem Ježíš říká slova charakteristická pro smysl mše: „Já jsem pravý vinný kmen...“

„Zůstaňte ve mně, a já ve vás.“

„Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti.“ Soulad liturgických textů ustanovení odkazuje na mimobiblické prameny tradice.

Mše je liturgicky bohatou slavností eucharistie\*<sup>5</sup>. Její struktura je následující:



---

<sup>3</sup> Následující biblické citáty z *Nového zákona* uvádí C. G. Jung v překladu Karla von Weizsäckera (1888). Na jiných místech používá také překlad Lutherův a *Curyšskou bibli*.

<sup>4</sup> 713. Pozn. překl.

<sup>5</sup> *Eucharistia* = „díkůvzdání“; starokřesťanský termín pro „mši“. Pozn. překl.

Protože se moje zkoumání v podstatě omezí na symbol proměny, musím se zříci výkladu mše jako celku.

V oběti mše se prolínají dvě představy, které jsou samy o sobě odlišné, totiž *deipnon* (*hostina*) a *thysia* (*oběť*). *Thysia* pochází z *thyein*: obětovat, zabít, ale také vyšlehnout, vzplanout. *Thysia* se vztahuje k planoucímu obětnímu ohni, který stravuje dar věnovaný bohům. Obětní pokrm byl původně přinášěn jako potrava bohům. Kouř spálené oběti nese tento pokrm k nebeskému sídlu bohů. Později znamená kouřová podoba obětování spiritualitu pokrmu, poněvadž duch (*pneuma*) byl až do křesťanské doby, ba až do středověku považován za něco jemnohmotného (něco jako kouř) \*<sup>6</sup>.

*Deipnon* znamená *hostinu*. Především je to hostina těch, kteří jsou účastníky oběti, při níž je Bůh považován za přítomného. Dále je to „požehnaná“ hostina, při níž je konzumováno to, co bylo „posvěceno“, totiž *sacrificium* (od *sacrificare*: učinit svatým, posvětit).

Dvojí význam výrazu *deipnon* a *thysia* je obsažen už ve slovech ustanovení: to sóma to hyper hymón (tělo, které za vás (bylo vydáno)“). Může znamenat buď které vám bylo dáno k jídlu, nebo – nepřímo – které za vás bylo dáno Bohu. Prostřednictvím myšlenky hostiny nabývá slovo „tělo“ zároveň také významu *sarx* (maso [jako něco, co se dá jíst]). U Pavla jsou výrazy sóma a *sarx* takřka totožné\*<sup>7</sup>.

Kromě vlastních zpráv o ustanovení připadá v úvahu jakožto pramen pro mši také *List Židům* (Žd 13, 10 a násl.): „Máme oltář, z něhož nemají právo jíst ti, kdo přinášejí oběti ve stánku. Vždyť těla zvířat, jejichž krev vnáší velekněz do svatyně jako oběť za hřích, spalují se za hradbami. Proto také Ježíš trpěl venku za branou, aby posvětil lid svou vlastní krví. Vyjděme tedy s ním

---

<sup>6</sup> To nemá nic společného s oficiálním církevním chápáním ducha.

<sup>7</sup> Ernst Kásemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, str. 120.

za hradby, nesouce jeho potupu. Vždyť zde nemáme trvalý domov, nýbrž vyhlížíme město, které přijde. *Přinášíme tedy skrze Ježíše stále oběť chvály Bohu...*"

Jako další pramen\*<sup>8</sup> pro mši je třeba vzít i místo z *Žd 7, 17*, kde stojí: „*Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedecheva.*“ Stálé přinášení oběti a věčné kněžství jsou neodmyslitelnými součástmi mše. Melchisedech podle *Žd 7, 3* „*Je bez otce, bez matky, bez předků, jeho dny nemají počátek a jeho život je bez konce. A tak podobně Synu Božímu zůstává knězem navždy.*“ Proto byl považován za předkřesťanskou inkarnaci Logu\*<sup>9</sup>.

Myšlenka věčného kněžství, stejně jako myšlenka oběti, jež je přinášena „*po všechen čas*“, přivádí k vlastnímu tajemství, k tajemství proměny substancí jakožto třetímu aspektu mše. Pojem *deipnon* stejně jako pojem *thysia* nepředpokládá mystérium, ani v něm není mystérium obsaženo, i když je v zápalné oběti jejím spálením na kouř a popel primitivně naznačena substanciální proměna ve smyslu spiritualizace. Tento aspekt ovšem nehraje ve mši prakticky žádnou roli. Objevuje se jen v incensaci (okuřování) jakožto kouřová oběť, která je zcela podružná. Mystérium ovšem zřetelně vystupuje do popředí ve věčném kněžství „*Melchisedecheva řádu*“ a v oběti, která je „*skrze něho přinášena po všechen čas*“. To, že se v mešní oběti vyjevuje nadčasový řád, předpokládá myšlenku proměnění ve smyslu pravého, skutečného, zásadního *zázraku* (*vere, realiter, substantialiter*). Ten se děje tak, že přinesené dary se zprvu ničím neliší od přírodních předmětů. Musí to dokonce být dávno známé přírodní látky, totiž chléb z

---

<sup>8</sup> Pan dr. G. Jud mě přátelsky upozornil na místo z *Malachiáše*, které rovněž padá v úvahu (*Mál, 1, 10 - 11*: „*Kéž by se mezi vámi našel někdo, kdo by zavřel dveře, abyste marně nezapalovali na mém oltáři oheň... Na každém místě budou přinášet mému jménu kadidlo a čistý obětní dar.*“ (*Quis est in vobis qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito?... et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.*)

<sup>9</sup> Vtělení Božího Slova, Krista. Pozn. překl.

pšeničné mouky a přirozeně čisté víno. I ten, kdo je přináší, je obyčejný člověk, který sice má „nezrušitelný charakter“ kněžství a tím i plnou moc k přinášení oběti, ale který sám o sobě není schopen být nástrojem\*<sup>10</sup> božského sebeobětování, jež se děje ve mši\*<sup>11</sup>. Ani společenství věřících, které stojí za ním, není ještě usmířené, posvěcené a nestalo se obětním darem. Rituální dění mše vychází z této situace a postupně ji proměňuje až k vrcholu – ke konsekraci (proměňování) – kdy Kristus sám jakožto obětující i obětovaný říká ústy kněze rozhodující slova. V tomto okamžiku je Kristus přítomen v prostoru i v čase. Jeho přítomnost však neznamená jeho znovuzjevení, a proto konsekrace logicky není opakování historicky jedinečného činu, ale naopak zviditelnění skutečnosti, jež existuje ve věčnosti, roztržení opony časové a prostorové podmíněnosti, která odděluje lidského ducha od zření Věčného. Toto dění je nutně mystériem, a to tím, že spočívá mimo sílu lidské představivosti a mimo možnosti lidského chápání. To znamená, že ritus mše je nutně a v každé ze svých několika částí *symbolem*. „Symbol“ však není *znakem*, který je libovolně a úmyslně dosazen za nějakou známou a uchopitelnou skutečnost, ale jak nutno přiznat, je to antropomorfí, a proto omezený a jen podmíněně platný výraz pro nadlidský, a proto jen omezeně uchopitelný obsah. Symbol je sice pokud možno nejlepším možným výrazem, ale tento výraz je pod úrovní mystéria, které vyjadřuje. V tomto smyslu tedy lze mši považovat za *symbol*. Uvedu slova J. Krampa, S.J.: „Oběť je, jak je všeobecně uznáváno, *symbolickým* úkonem, tzn.

---

<sup>10</sup> Kněz není pánem obětování těchto darů: „Daleko spíš to, co především způsobuje obětování darů, je posvěcující milost. Neboť jejich obětování spočívá v jejich posvěcení. Ale ten, kdo pokaždé uskutečňuje posvátný úkon, je služebníkem milosti. Proto jsou dary i jejich obětování Pánu stále příjemné. Je-li služebník špatný, nic to nemění na darech a jejich obětování. Kněz je jen služebníkem, a i tím není sám ze sebe, ale milostí.“ Joseph Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, Regensburg 1924, str. 148.

<sup>11</sup> Tzn. dříve než se pustí do přípravných úkonů mše.

přinášení smysly vnímatelných darů Pánu Bohu není samoučelné, nýbrž slouží myšlence jako její vyjadřovací prostředek. Při výběru tohoto vyjadřovacího prostředku se uplatňuje mnohotvarý antropomorfismus v důsledku toho, že člověk předstupuje před Boha, jako by předstupoval před druhého člověka; dokonce by se dalo říci, že před něj předstupuje, jako by i Bůh byl jen člověkem. Člověk nabízí Bohu dar stejným způsobem jako dobrému příteli nebo pozemskému pánu\*<sup>12</sup>."

Jestliže je tedy mše antropomorfním symbolem pro to, co přesahuje svět a co je mimo chápání, pak je také její symbolika legitimním předmětem komparativně psychologického a analytického zkoumání. Následující výklad se proto pochopitelně týká výlučně symbolického vyjádření mše.

## **II. JEDNOTLIVÉ ČÁSTI RITU PROMĚŇOVÁNÍ**

Ritus proměňování začíná přibližně ofertoriem\*<sup>13</sup>, antifonou, která je proslovována během přinášení obětních darů. Zde se setkáváme s prvním rituálním úkonem vztahujícím se k proměňování\*<sup>14</sup>.

### **1. OBĚTOVÁNÍ CHLEBA (OBLATIO PANIS)**

Hostie je pozdvižena asi do výše oltářního kříže\*<sup>15</sup>. Kněz dělá patenou\*<sup>16</sup> nad hostií znamení kříže. Tím, že je chléb označen křížem, je uveden do vztahu s Kristem a jeho smrtí na kříži. Takto je označen jako „sacrificium“ (to, co je určeno k oběti, co je obětované, oběť) a

---

<sup>12</sup> Tamtéž, str. 17.

<sup>13</sup> Offertorium, často nesprávně překládané jako „obětování“, je přinášením a přípravou obětních darů. Pozn. překl.

<sup>14</sup> V následujícím pojednání jsem použil Brinktrineho - J. Brinktrine, *Die heilige Messe*, Paderborn 1934, 2. vyd.

<sup>15</sup> Předlohou ritu proměňování je C. G. Jungovi latinská mše podle *Missale Romanum* z roku 1570, s níž se po liturgické reformě uskutečněné II. vatikánským koncilem čtenář prakticky neseťká. Pozn. překl.

<sup>16</sup> Patena, miska na hostii, původně sloužila při lámání a rozdělení chleba. Pozn. překl.

tímto způsobem dostane posvátný charakter. Pozdviho-  
vání (elevatio) má význam „povýšení“ do duchovní ob-  
lasti. Je přípravným aktem spiritualizace. U Justina\*<sup>17</sup>  
najdeme zajímavou poznámku: příběh uzdraveného  
malomocného v chrámu je prý typos tú artú tés eucha-  
ristias, tzn. obraz eucharistie, typos eucharistického  
chleba. Tento fakt poukazuje na představu, která poz-  
ději hrála roli v alchymii, totiž představu „nedokonalého  
těla“ (corpus imperfectum) nebo „malomocného“ (lep-  
rosum) těla, které je dokončováno prostřednictvím Díla  
(opus). („Quod natura relinquit imperfectum, arte perfi-  
citur.“ [Co příroda zanechává nedokonalé, Umění zdo-  
konaluje.])

## **2. PŘÍPRAVA KALICHA**

Příprava kalicha je slavnostnější než příprava chleba,  
což zjevně odpovídá „duchovní“ povaze vína, které pro-  
to zůstane vyhrazeno knězi\*<sup>18</sup>. Přitom se do vína při-  
mísí trocha vody.

Původně se přimíšení vody do vína vztahovalo k antic-  
kému obyčeji pít pouze víno smíšené s vodou. Piják, tj.  
alkoholik, se proto jmenuje akrapotés: ten, kdo pije  
nemíšené víno. Víno v novodobé řečtině znamená (kra-  
si, směs).

Z obyčeje arménských monofysitů\*<sup>19</sup>, kteří do eucharis-  
tického vína nepřidávali vodu (tím prý zůstane zacho-  
vána jen Kristova božská přirozenost), se dá vytušit, že  
vodě náleží hylický (tzn. fyzický) význam – tedy že  
znamená lidskou materiálnost. Míšení by tedy v říms-  
kém ritu mělo následující význam: Božství je neodděli-

---

<sup>17</sup> Sv. Justin (kol. r. 100 - 165), první křesťanský filosof, mučedník. Pozn. překl.

<sup>18</sup> Tak tomu je v římském ritu. V řeckém uniatském ritu je přijímání pod obojí způsobou. (V západním [římském] ritu přijímání pod obojí způsobou existovalo téměř celé první tisíciletí, než postupně vymizelo. Ve východních ritech se jako samozřejmost zachovalo dodnes. Pozn. překl.)

<sup>19</sup> Monofysité zastávají názor, že v Kristu je pouze jedna přirozenost: božská přirozenost ab-  
sorbovala lidskou. Pozn. překl.

telně smíšeno s lidstvím\*<sup>20</sup> tak, jako je voda smíchána s vínem. Sv. Cyprián (biskup v Kartágu, t 258) vztahuje *víno* na Krista, ale *vodu* na společenství věřících, které je jistým způsobem Kristovým Tělem. Význam vody je vysvětlován odkazem na Zj 17, 15, kde stojí: „Aquae, quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt et gentes linguae.“ (Vody, které jsi viděl, nad nimiž ta nevěstka sedí, to jsou národy, davy, rasy a jazyky.) (Meretrix, děvka, je v alchymii název pro prvotní látku [materia prima], nedokonalé tělo [corpus imperfectum], jež je pokryto temnotou, podobně jako nevědomý nevykoupený člověk, který žije v temnotách. Tato myšlenka má svůj předstupeň v gnostickém obrazu fysis, která smyslnou náručí stahuje rozum [nús] do svých temnot.) Protože voda představuje především corpus imperfectum nebo dokonce leprosum, je před míšením požehnána, to znamená posvěcena, aby se víno, tj. duch, setkalo pouze s čistým tělem, respektive aby se Kristus setkal jen s posvěceným a očištěným společenstvím věřících. Tato zvláštní část ritu má tedy za úkol připravit corpus perfectum (dokonalé tělo), tzn. corpus glorificationis (tělo oslavení), připravit vzkříšené tělo.

Ještě v době sv. Cypriána mnohdy ke slavení přijímání sloužila voda\*<sup>21</sup>. I sv. Ambrož (biskup v Milánu, t 397), který žil o něco později, říká: „In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo\*<sup>22</sup>.“ (Voda ze skály byla ve stínu podobně jako krev z boku Kristova.) Přijímání

---

<sup>20</sup> Tento výklad uvádí Yvo Carnotensis (biskup v Chartres, t 1116).

<sup>21</sup> Sv. Cyprián se v dopise Caeciliovi ohrazuje proti tomuto heretickému zvyku. In: Migne, *Patrologia latina*, 4, 372 a násl.

<sup>22</sup> Ve starozákonním předobrazu voda ze skály znamenala krev z Kristova boku. Výraz „umbra“ (stín) se vztahuje na starozákonní předobraz podle věty „Stín (předobraz) v Zákoně (= *Starý zákon*. Pozn. překl.), obraz v evangeliu, pravda v nebi“ (Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus.). Ambrožův citát se vztahuje, je-li dobře chápaný, *nikoli* na eucharistii, ale na všeobecnou symboliku vody v raném křesťanství - obdobně i následující citáty z *Janova evangelia*. I Augustin říká: „Tam byl Kristus skálou, pro nás je Kristus tím, co je položeno na Boží oltář.“ In: *Tractatus injoannem*, XLV, kap. 9.

(communio), ve kterém se místo vína používá voda, má důležitý předobraz vJ7, 37: „Jestliže kdo žízni, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo. To řekl o Duchu, jež měli přijmout ti, kteří v něj uvěřili. Dosud totiž Duch nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven“; a rovněž v/4, 14: „Kdo by se však napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit navěky. Voda, kterou mu dám, stane se v něm pramenem, vyvěrajícím k životu věčnému.“ Ono místo, „proudly živé vody poplynou z jeho nitra\*<sup>23</sup>, jak praví Písmo“ nikde v bibli není. Musí tedy pocházet z nějakého spisu, který *autor Janova evangelia* zjevně považoval za autentický, ale který nám ovšem zůstal neznámý. Jako určitá předloha může sloužit 7<sup>^</sup>58, 11: „Hospodin tě povede neustále, bude tě sytit i v krajinách vyprahlých, zdatnost dodá tvým kostem; budeš jako zahrada zavlažovaná, jako vodní zřídlo, jemuž se vody neztrácejí.“ Můžeme tu vzít v úvahu i Ezechielovo vidění (Ez<sup>^</sup>I, 1): „A hle, zesponu prahu domu vytékala k východu voda... a voda tekla dolů zpod pravého boku domu na jižní straně oltáře.“ Církevní řád Hippolytův (t kolem 235) uvádí do souvislosti kalich vody a křestní koupel, v níž je vnitřní člověk obnoven podobně jako jeho tělo\*<sup>24</sup>.

Tento výklad se velice blíží křestnímu kráteru Poimandrovu\*<sup>25</sup> a hermetické nádobě naplněné rozumem (nús), kterou Bůh posílá člověku, aby dosáhl ennoia (rozvaha, náhled, porozumění)\*<sup>26</sup>. Voda zde má význam *pneumatu*, tj. ducha proroctví, a rovněž *nauky*,

---

<sup>23</sup> Doslova: z břicha. Tuto doslovnost zachovávají Kraličtí, když překládají: „jakož dí písmo, řeky z břicha jeho poplynou vody živé“. Pozn. překl.

<sup>24</sup> E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, str. 579 a násl. (Novější kritické vydání: W. Schneemelcher [vyd.], *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1971, 4. vyd. Pozn. překl.).

<sup>25</sup> M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1887, III, LI, 8.

<sup>26</sup> *Corpus Hermeticum*, IV, 4, in: W. Scott, *Hermetica*, I, str. 151.

kteřou člověk přijal a sdílí ji s ostatními\*<sup>27</sup>. Tentýž obraz duchovní vody se nachází i v „Ódách Šalomounových“\*<sup>28</sup>:

„Neb potůček povyskočil  
a stal se proudem velikým a širým;  
Všichni, jež kdekoli žízní, z něho pili,  
jejich žízeň byla utišena a zahnána,  
neb nápoj od Nejvyššího jim byl dán.  
Proto blažení služebníci toho nápoje,  
jimž svěřena byla voda Pána,  
vždyť svlačili vyschlé rty  
a hynoucím vrátili radost srdce,  
duše, téměř odešlé, smrtí zachycené,  
a údy zvadlé, napřímili.  
Sílu dali jejich slabosti  
a světlo jejich očím.  
Neboť všichni se poznali v Pánu  
a záchráněni byli *vodou věčného života*\*<sup>29, 30</sup>.“

Skutečnost, že eucharistie byla slavena i pomocí vody, ukazuje na to, že prvotním křesťanům šlo daleko víc o symbolické konání mystéria než o doslovné zachování zprávy o ustanovení. (Byly i jiné varianty, například „galaktofagie“ [požívání mléka], což ukazuje stejným směrem.)

---

<sup>27</sup> H. Straek a P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1924, II, str. 492.

<sup>28</sup> Gnostická sbírka písní z 2. století. Citovaná óda je VI. In: E. Hennecke, op. cit., str. 441. (*Ódy Šalomounovy* tvoří 42 hymnů, jsou pseudoepigraficky připisovány synu krále Davida - odtud jejich název; nejsou uchovány kompletně v žádném manuskriptu, pouze zlomkovitě v řeckém papýru z 3. století, koptském rukopisu ze 4. století a v syrském kodexu z 10. století. Pozn. překl.)

<sup>29</sup> Srv. k tomu hydór thein (božská voda), aqua permanens (věčná voda) rané alchymie a rovněž Komariův traktát. In: M. Berthelot, op. cit., IV, XX.

<sup>30</sup> Překlad z původních textů s přihlédnutím k německému překladu Henneckeho. Pozn. překl.

Jiný, bezprostřední a názorný výklad vína a vody se vztahuje na/19, 34: „Continuo exivit sanguis et aqua.“ (Ihned vyšla krev a voda.) Zvláštní pozornost si zaslouží poznámka sv. Jana Chrysostoma (biskup v Cařihradě, t 407), že totiž Kristus ve vínu nejprve *pil svou vlastní krev* (srv. k tomu str. 180 a násl. tohoto svazku).

K této části mše přísluší významná modlitba:

„Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus...“

(Bože, který jsi podivuhodně stvořil důstojnost lidské přirozenosti a ještě podivuhodněji jsi ji obnovil: Skrze tajemství vody a vína nám dej účast na Božství toho, jenž uznal za hodná stát se účastným na našem lidství, totiž Ježíše Krista.) \*<sup>31</sup>

### **3. POZDVIHOVÁNÍ (ELEVACE) KALICHA**

Elevace – stav vznášení – je přípravou pro spiritualizaci (volatilizaci) vína\*<sup>32</sup>. Na spiritualizaci, tedy na zduchovenění, poukazuje i s tím spojené vzývání Ducha svatého ve „Veni sanctificator“. Ještě patrnější je to v mozarabském\*<sup>33</sup> ritu, kde se praví: „Veni spiritus sancrificator“ (Přijď, Duchu Posvětiteli). Takovéto vzývání zjevně slouží k tomu, aby bylo víno naplněno Duchem svatým, neboť ten *dává život, naplňuje a proměňuje*. (Obum-

---

<sup>31</sup> „Bože, jenž jsi důstojnost lidské podstaty podivuhodně stvořil a ještě podivuhodněji obnovil, dej nám skrze tajemství této vody a vína státi se společníky Božství toho, jenž se společenství našeho ráčil státi účastným, Ježíš Kristus...“ *Římský misál*, Praha, Bohuslav Rupp, 4. vyd., 1947, str. 498 - 499, přeložil P.J.VIarian Schaller. Pozn. red.

<sup>32</sup> Toto je *moje* pojetí, nikoli snad církevní interpretace, která v tomto jednání vidí jen odevzdanost.

<sup>33</sup> Z arabského musta'rib = poarabštěný. Jde o západogótsko-španělský ritus. (Byl častý ve Španělsku ve 2. polovině 1. tisíciletí a představuje starý galský ritus obohacený o arabské prvky - zejména díky arabské invazi do Španělska v 8. století. Dnes se prakticky nepoužívá, pouze velmi zřídka v Toledu a v Salamance. Pozn. překl.)

bratio Mariae\*<sup>34</sup>, Letnice.) Dříve se po elevaci kalich pokládá napravo od hostie – což odpovídá pravému boku Krista, z něhož vytéká krev a voda.

#### **4. INCENSACE (OKUŘOVÁNÍ) OBĚTNÍCH DARŮ A OLTÁŘE**

Kněz dělá thuribulem (kadidelnicí) třikrát *znamení kříže* nad obětními dary a třikrát opisuje *kruh*, a to dvakrát zprava doleva (tedy proti směru hodinových ručiček, směr doleva psychologicky odpovídá cirkumambulaci [chůzi v kruhu] směrem dolů, to znamená pohyb směrem k nevědomí) a jednou zleva doprava (po směru hodinových ručiček, psychologicky ve směru vědomí) \*<sup>35</sup>. K tomu se váže komplikované okuřování oltáře\*<sup>36</sup>. Incensace má význam kouřové oběti, tedy pozůstatku původní thysie. Vedle toho incensace znamená proměnu obětních darů a oltáře ve směru zduchovnění všech fyzických předmětů, které slouží ritu. Konečně má také význam apotropaismu\*<sup>37</sup> proti všem přítomným démonickým silám, a to tím, že vzdušný prostor je při tomto aktu naplněn libou *vůní* ducha a stává se tak nevhodným místem pro přebývání zlých duchů. Kouř se vztahuje k sublimovanému tělu, ke corpus volatile neboli spirituále, k „subtle body“ (jemnému, jemnohmotnému tělu), jež má podobu kouře. Tím, že kouř stoupá vzhůru jako „duchovní“ substance, způsobuje a představuje stoupání modlitby, proto se používá orace: „Pane, dej, ať má modlitba jako kadidlo stoupá před tvou tvář...“ \*<sup>38</sup>, <sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Tj. „zastínění“ Duchem svatým při početí. Pozn. překl.

<sup>35</sup> Buddhismus striktně dbá na cirkumambulaci (kruhovitý pohyb) zleva doprava.

<sup>36</sup> Incensace se provádí jen při slavnostních bohoslužbách.

<sup>37</sup> *Apotropaismus* (řec. *apotropaion*), prostředek k odvracení zla, škodlivých sil atd., z řec. *apotrópó* — odvracet. Pozn. red.

<sup>38</sup> Lat. text viz *GW*.

<sup>39</sup> „Modlitba má, Pane, nechť se vznese jako vůně kadidla před obličej tvůj...“ *Římský misál*, op. cit., str. 500. Pozn. red.

Incensace uzavírá přípravné, spiritualizující úkony. Dary jsou posvěceny a připraveny k vlastnímu proměňování. Prostřednictvím modlitby „Pán ať v nás zažehne oheň své lásky“<sup>\*40</sup> a „V nevinnosti se umyji“<sup>\*41, 42</sup> jsou kněz a společenství věřících očištěni a připraveni vstoupit do mystické jednoty pozdějšího obětního aktu.

## **5. EPIKLESE**

Modlitby „Suscipe, sancta Trinitas“ (Přijmi, svatá Trojice) stejně jako „Orate fratres“ (Bratři, modlete se, aby...), „Sanctus“ (Svatý) a „Te igitur“ (Tebe tedy pokorně prosíme) jsou smírné modlitby, které mají zajistit přijetí darů. Proto se preface<sup>\*43</sup> po sekrete<sup>\*44</sup> v mozarabském ritu nazývá „illatio“ (vnášení); stejný význam má řecké anafora (přinášení). Ve staré galikánské liturgii se preface nazývá „immolatio“ (obětování, oběť), jež má význam oblatio (nabídnutí), což se vztahuje na předkládání darů. Věta, jež následuje po „Sanctus“, totiž „Benedictus qui venit in nomine Domini“ (Požehnaný, jenž přichází ve jménu Páně), již poukazuje k očekávanému a připravovanému příchodu Páně, protože podle prastarého předpokladu vyslovit něčí jméno znamená „zavolat ho“: jméno má sílu konání. Podle kánonu (tichá mše) následuje „Commemoratio pro vivis“ (Pamatování na živé) spolu s dalšími modlitbami: „Hanc igitur“ (Tak tě prosíme) a „Quam oblationem“ (Tuto oběť). V mozarabské mši se nachází v těchto místech epiklese (svolávání, vzývání): „Adesto, adesto Jesu, bone Pontifex, in medio nostri: sicut fuisti in medio dis-

---

<sup>40</sup> „Nechť zanítí v nás Hospodin oheň svého milování...“ *Římský misál*, op. cit., str. 500. Pozn. red.

<sup>41</sup> Lat. text viz *GW*

<sup>42</sup> Umyji mezi nevinnými ruce své...“ *Římský misál*, op. cit., str. 500. Pozn. red.

<sup>43</sup> Preface - předmluva uvádějící eucharistickou modlitbu, jejímž jádrem jsou konsekrační slova. Pozn. překl.

<sup>44</sup> Secreta - modlitba nad dary (oratio secreta) vyslovená tiše knězem, odtud její název. Pozn. překl.

cipulorum tuorum" (Přijď, Ježíši, dobrý Veleknězi [doslova: dobrý Staviteli mostů], a buď přítomen uprostřed nás, jako jsi byl uprostřed svých učedníků). Také toto jmenování má původní význam: vyslovení jména znamenalo „povolání“. Povolání je stupňováním „Benedictus qui venit“ (Požehnaný, jenž přichází), proto může být považováno, a tak tomu také doposud někdy bylo, za *zjevení Páně*, tj. za rozhodující vrchol celé mše.

## **6. KONSEKRACE**

Konsekrace znamená v římské mši vrchol, totiž transsubstanciaci neboli proměnění podstat chleba a vína v Tělo a Krev Pána\*<sup>45</sup>. Konsekrační formule zní\*<sup>46</sup>: *Konsekrace chleba*:

„Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes. *Hoc est enim Corpus meum.*“

(Který, dříve než trpěl, vzal chléb do svých svatých a ctihodných rukou, pozdvihl oči k nebi, k tobě Bohu, svému všemohoucímu Otci, vzdal ti díky, požehnal, lámal a dával svým učedníkům, říká: *Veďte a jezte z toho všichni. Toto je moje Tělo.*) \*<sup>47</sup>

*Konsekrace kalicha*:

„Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus

---

<sup>45</sup> Konsekrace - doslova posvěcení, je v mešní liturgii synonymem pro proměňování. Pozn. překl.

<sup>46</sup> Podle církevního obyčeje neměla být tato slova pro svou posvátnost překládána do profánního jazyka. Přestože existují misály, které se proti tomuto *moudrému* nařízení prohřešují, chtěl bych zůstat u latinských textů bez překladu.

<sup>47</sup> „Jenž den předtím, než trpěl, vzal chléb do svých svatých a ctihodných rukou a pozdvihnou oči k nebi, k tobě, Bohu, Otci svému všemohoucímu, díky tobě čině, požehnal, rozlomil a dal učedníkům svým říka: *Veďte a jezte z toho všichni. Totoť jest Tělo mé.*“ *Římský misál*, op. cit., str. 507. Pozn. red.

suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes. *Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*"

(Podobně, když bylo po večeři, vzav tento přejasný kalich do svých svatých a ctihodných rukou, opět ti vzdal díky, požehnal a dával svým učedníkům, říká: *Veďte a pijte z něho všichni: Toto je Kalich mé Krve, nové a věčné smlouvy: [a je to] tajemství víry: [krev] která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříchů. Kdykoliv toto budete konat, konejte to na mou památku.*) \*48

Protože kněz i shromážděné společenství věřících, stejně jako dary a oltář, prošli očištěním, posvěcením, povznesením a zduchovněním pomocí modliteb a rituů od úvodu mše až po kánon\*49, a proto jsou připraveni jakožto mystická jednota na epifanii (zjevení) Páně, vyslovení konsekračních slov v první osobě znamená, že mluví sám Kristus – značí to tedy jeho živou přítomnost v mystickém těle (corpus mysticum) oběti kněze, společenství věřících, chleba, vína a kadidlového kouře. To vše představuje mystickou jednotu. V tomto okamžiku se vyjevuje věčnost jediné Boží oběti do přítomnosti, to znamená, že je možné prožít ji na určitém místě a v určitém čase, jako kdyby bylo otevřeno okno nebo dveře do toho, co není omezeno časem a prostorem a je nepomíjivé a věčné. Asi v tomto smyslu je třeba chápat slova sv. Jana Chrysostoma: „Toto jednou vyslovené

---

<sup>48</sup> „Podobným způsobem, když bylo po večeři, vzav i tento přeslavný kalich do svých svatých a ctihodných rukou, zase tobě díky čině, požehnal a dal učedníkům svým říka: *Veďte a pijte z toho všichni. Totoť jest Kalich Krve mé, nové a věčné úmluvy - tajemství víry - která za vás a za mnohé vylita bude na odpuštění hříchů. Kolikrát toto činití budete, na mou památku budete činití.*“ *Římský misál*, op. cit., str. 507 -508. Pozn. red.

<sup>49</sup> Kánon - eucharistická modlitba tvořící jádro mše. Pozn. překl.

slovo dokonává v (místních) církvích oběť na každém oltáři od onoho dne po dnešek a až do Jeho příchodu\*<sup>50</sup>.“ Je jasné, že jen díky Zjevení Páně v jeho Slově a pomocí tohoto Slova, ale nikoli přípravnými úkony kněze, se „corpus imperfectum“ (nedokonalé tělo) oběti „stává dokonalým“ (perfectum efficit). Kdyby to, co kněz koná, bylo „příčinou, jež působí účinek“ (causa efficiens), pak by se ritus ničím nelišil od obyčejné magie. Kněz je jen „causa ministerialis“ (příčina služební) proměňování. Skutečnou příčinou proměňování je živá přítomnost Krista, která nastává sua sponte ze svobodného a milostiplného rozhodnutí Božství.

V souladu s tím říká Jan Damašský (t 754), že slova mají konsekrační sílu – ať už by byla vyslovena jakým-koli knězem – jako by je pronesl sám přítomný Kristus\*<sup>51</sup>. A Duns Scotus (t 1308) poznamenává že, Kristus ustanovením Večeře též projevil vůli, aby byl v každé mši *vydáván prostřednictvím kněze jako oběť*\*<sup>52</sup>. Tím je zcela jasně vyjádřeno, že obětní akt neuskutečňuje kněz, nýbrž Kristus sám. Proměnu tedy uskutečňuje výhradně božská vůle v Kristu. Tridentický koncil (1545 – 1563) stanovil, že v oběti mše je „obsažen a nekrvavě obětován tentýž Kristus“\*<sup>53</sup>, ačkoli mešní oběť *není opakováním* historické oběti, nýbrž jejím nekrvavým obnovením. Díky tomu, že pouze slova ustanovení mají moc vykonat oběť, protože jsou vyjádřením božské Vůle, lze je metaforicky označit za *obětní nůž* či *obětní meč*, který, veden božskou Vůlí, uskutečňuje

---

<sup>50</sup> Lat. text viz *GW*

<sup>51</sup> Přesný text zní: „... haec verba virtutem consecrati-  
vum sunt consecuta a quocumque sacer-  
dote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret“ (tato slova následně vyslovená kterým-koli knězem mají konsekrační sílu, jako by je pronesl přítomný Kristus). In: J. Brinktrine, op. cit., 192.

<sup>52</sup> H. Klug, *Theologie und Glaube*, 1926, XVIII, str. 335 a násl. Citováno podle J. Brinktrineho, op. cit.

<sup>53</sup> Sessio XXII. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg im Breisgau, 1921, 14. vyd., str. 312. (Lat. text viz *GW*.)

oběť (thysia). Toto srovnání pochází od Leonharda Lessia, S. J. (f 1623) a od té doby se stalo v církevním jazyce běžnou metaforou. Opírá se o *ŽdA*, 12: „Slovo Boží je živé, mocné a ostřejší než jakýkoli dvousečný meč...“ a rovněž – a možná ještě více – o *Zj I*, 16: „a z jeho úst vycházel ostrý dvousečný meč“. Už v šestnáctém století se objevila *maktační teorie*\*<sup>54</sup>. Její původce Cuesta, biskup v Leonu (t 1560), říká, že kněz *zabíjí* Krista. Metafora meče byla tedy nasnadě\*<sup>55</sup>. Názorným způsobem líčí příslušný ritus řecké pravoslavné církve Mikuláš Cabasilas (arcibiskup v Soluni, t 1363):

„Kněz ukrojí kousek chleba a říká přitom: ‚Jako beránek je veden na zabití.‘ Při pokládání na stůl: ‚Obětován je Beránek Boží.‘ Potom udělá do chleba znamení kříže a malým kopím ho po straně probodne. Přitom říká: ‚A jeden z vojáků probodl kopím jeho bok a hned vyšla krev a voda.‘ Přitom probíhá míšení (commixtio) vody s vínem. Kalich se postaví vedle chleba.“ Dar (dóron) *představuje také dárce*, tzn. že *Kristus je obětujícím i tím, co je obětováno*.

Kramp říká: „Za symbol Kristovy smrti bylo jednou pokládáno fractio (lámání), podruhé elevatio (pozdvihování) před Otčenášem, někdy znamení kříže na konci ‚Supplices‘, jindy konsekrace, ale nikoho nenapadlo považovat takovéto mystické zabití Krista za podstatu mše. Proto nás nepřekvapí, nelze-li v liturgii mše najít ani náznak nějakého ‚zabití‘ Krista\*<sup>56</sup>.“

---

<sup>54</sup> Maktační teorie, z latinského *macto* = zvelebuji, posvěcuji, uctívám (též: bohy obětí), ale také: zabírám (přenes, obětují někoho). Pozn. red.

<sup>55</sup> „Mše je obětováním z toho důvodu, že Kristus v ní určitým způsobem umírá a je knězem zabit.“ Srv. A. Hauck, *Realenzyklopädie*, XII, str. 693. (Lat. text viz *GW*.) Otázku zabití (mac-tatio) nadhodil už Cabasilas ze Soluně ve spise *De divino altaris sacrificio*. In: Migne, *Patrologia graeca*, 150, 363 a násl. S mečem jako obětním nástrojem se setkáváme i v Zósimových vizích.

<sup>56</sup> In: *Die Opferanschauungen der romischen Meßliurgie*, Regensburg, 1924, str. 56.

### Osobní dodatek

*Když jsem poprvé četl tento Jungův příspěvek, jehož zde uvádím také z důvodu autorských práv pouze zlo-  
mek, pochopil jsem, alespoň, jak se domnívám, že v  
celém úhrnu lidského vědění je důležité vykonávat dílčí  
zastávky, aby se podstata sděleného dějinami nevytra-  
tila pod nánosem jinak nic neříkajícího balastu rádo-  
by myšlenek, které jinak celé dějiny deformují mělkostí  
svého obsahu. Takto se to má rovněž s psychoterapií.  
Analytická psychologie chce s pacientem podstupovat  
nutné zastávky na jeho dosavadní pouti životem a re-  
konstruovat zapadlé pravdy o sobě samém, které se  
formou vytěsnění vzdálily a byly nahrazeny mělkostí  
verbálních klišé. Člověk má prostě vždycky velmi blízko  
k tomu, aby sebe sama „hodil“ do klastru povrchnosti,  
kterou se chrání od námahy myšlení a odpovědnosti. S  
těmi souvisí trpělivost a důslednost v životních posto-  
jích. A tak, viděno tímto způsobem, Jungovo pojetí mi-  
nulosti v konfrontaci se současným stavem lidského by-  
tí a existence, mě ve všech jeho závěrech souzní a jest  
mi srozumitelné.*

© Adamec Jiří

**C. G. JUNG**  
**JÓGA A MEDITACE**  
**Z ARCHIVNÍCH ZÁZNAMŮ**  
**UNIVERSITNÍCH PŘEDNÁŠEK**

Adamec Jiří - Filosofický seminář - Katedra teorie  
**Neprodejný výtisk.**  
2025

**URČENO PRO INTERNÍ VÝUKU SEMINÁŘE**  
IČ 105-48-629/179