

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Narativy a náboženství:
specifika a funkce příběhů v náboženských kontextech

Narratives and Religion:
Particularities and Functions of Narration in Religious Context

Bc. Radim Širl

2016

Studijní obor: Religionistika
Vedoucí práce: doc. Mgr. Radek Chlup, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně, řádně jsem citoval všechny použité prameny a literaturu a že tato práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval doc. Mgr. Radku Chlupovi, Ph.D. za trpělivost, veškerý čas, který věnoval četbě této práce, a nápomocné připomínky a rady. Můj dík patří rovněž Mgr. Michalu Ctiborovi a Bc. Markétě Burdové za všestrannou podporu při psaní této práce.

Anotace

Cílem této diplomové práce je prozkoumat určité aspekty propojení náboženství s narativitou, která je zde chápána jako schopnost každého člověka uvažovat a vyjadřovat se v narativech. První část práce se zabývá metodologií, která je ve druhé části aplikována na některé náboženské fenomény; nejprve je čtenář uveden do problematiky spojené s definováním pojmu *narativ* a je rozebráno jeho vymezení zvolené v této práci. Za pomoci dalších autorů (především Jamese W. Pennebaker a Mary Douglas) jsou pak vytyčeny určité funkce a specifika zvolených narativů týkající se jednak problematických prvků, které tyto narativy často obsahují, a jednak pozitivního přínosu, který přináší jejich vyjádření. Druhá část práce se pak zaměřuje na konkrétní příklady a jejich uchopení pomocí uvedené metodologie. Těmito příklady jsou zpověď v katolicismu, modlitba v křesťanství a některé léčebné rituály. Závěrem by pak mělo vyvstat zpětné pozitivní působení, kterým daný typ narativů působí na své tvůrce.

Klíčová slova: Narativ, narativita, Marie-Laure Ryan, Mary Douglas, nečistota, James W. Pennebaker, zpověď, modlitba, křesťanství, léčebné rituály, terapie

Abstract

The aim of this thesis is to analyse certain aspects connecting religion and narration (which is understood here as a common human faculty to think and express oneself in the form of narratives). The first part of the thesis is concerned with methodology; first of all, the issues of defining narrative are introduced and a more elaborate definition is presented. A complete methodology is then formulated with a help of several authors (mainly James W. Pennebaker and Mary Douglas) in order to distinguish particularities and functions of creating narratives in religious contexts. Two main points are stressed here: that the content of the narratives is often concerned with problematic aspects of experience and that the expression of these narratives is beneficial for their creators. The second part focuses on several religious institutions concerned with creation of narratives which are interpreted with the outlined methodology. In this manner, the act of confession in Catholicism, prayer in Christianity and certain healing rituals are described and interpreted. Conclusions of this thesis should help the reader get a basic idea of the way created narratives in religious contexts affect their authors.

Keywords: Narrative, narration, Marie-Laure Ryan, Mary Douglas, James W. Pennebaker, confession, prayer, Christianity healing rituals, dirt, therapy

And when at last you find someone to whom you feel you can pour out your soul, you stop in shock at the words you utter – they are so rusty, so ugly, so meaningless and feeble from being kept in the small cramped dark inside you so long.

And by the way, everything in life is writable about ...

– Sylvia Plath

Obsah

Úvodem: polemika východiskem tázání.....	7
A. Metodologie.....	12
I. Narativy	12
a) Co jsou <i>narativy</i> : přehled problematiky spojené s tímto pojmem	12
b) Podrobnější vymezení <i>narativity</i> : Marie-Laure Ryanová	14
II. James W. Pennebaker a vyjádření narativů.....	17
III. <i>Nečistota</i> podle Mary Douglas a narativní práce s ní.....	20
IV. Závěrem k metodologii	24
B. Příklady	26
I. Zpověď.....	26
a) Předpoklady interpretace: pojetí <i>nečistoty</i> v katolicismu	27
b) Zpověď jako jedna z odpovědí na lidskou hříšnost.....	31
c) Zpověď a psychoterapie.....	35
II. Modlitba	40
a) Řád a volnost: Mnoho tváří modlitby	41
b) Modlitba a nečistota: vyznání hříchů.....	44
c) Modlitba a nečistota: obtížné životní situace.....	46
d) Závěrem: modlitba a terapie	49
III. Léčebné rituály.....	50
Závěrem: narativy jako artefakty.....	54
Seznam použité literatury	56
Seznam ilustrací	60

Úvodem: polemika východiskem tázání

Začátek této práce budiž věnován krátkému shrnutí polemiky dvou autorů o účinnosti rituálů, jejichž klíčovou složkou jsou právě narativy. Tím prvním je Lévi-Strauss, jenž ve svém článku *Účinnost symbolů*¹ rozebírá zařikávání používané v případě problematických a bolestivých porodů u jihoamerických Kunů. Šaman postupuje takto: nejdříve skrze vyprávění postupně přenesse pozornost dané ženy od dění vnějšího světa (od událostí porodu předcházejících) k dění vnitřnímu (odehrávajícím se v těle rodící). Poté ve své promluvě osciluje mezi motivy mytickými a fyziologickými, což vede ke splynutí těchto dvou prostorů a příběh sám jako by se odehrával v jejím těle; jednotlivé orgány a části těla právě rodící ženy jsou narativem přetvořeny v mytický prostor. V příběhu je tak vytvořena jakási „afektivní geografie“ pohlavního ústrojí, která je zabydlena bolestmi personifikovanými v nestvůry, s nimiž bojují hrdinové, které šaman během vyprávění představí. V dalším kroku rituálu pak šaman provádí to, co Lévi-Strauss označuje jako „psychologickou manipulaci s nemocným orgánem“, a právě ona má také způsobit úspěšný porod.²

„Léčení spočívá v tom, že učiní určitou situaci myslitelnou nejprve v afektivních pojmech a pro vědomí učiní přijatelnými bolesti, jež tělo odmítá snášet.“³ Lévi-Strauss soudí, že rituál „poskytuje nemocné řeč, v níž lze bezprostředně vyjádřit stavy nevyjádřené a jinak nevyjádřitelné,“ díky čemuž dochází k „odblokování fyziologického procesu.“⁴ Slovní vyjádření tak podle autora umožňuje ženě jednak srozumitelně prožít reálnou zkušenost, do té doby pochopitelnou jen obtížně, a dále také ústí v úspěšný porod. Aby ozřejmil způsob, jakým rituál dosahuje daného cíle, nabízí Lévi-Strauss jeho srovnání s terapií psychoanalytickou. Odtud si vypůjčuje termín *abreakce*, tedy proces, který umožňuje pacientovi prožít zkušenost předtím mu nepřístupnou. V obou případech zde máme zpřístupnění něčeho, co předtím uchopitelné nebylo, avšak rozdíl spočívá v tom, že zatímco psychoterapeut odhaluje konflikty skryté v pacientově nevědomí, šaman překládá do jazyka tělesné procesy. V obou případech pak tyto konflikty zanikají „ne proto, že je nemocný postupně poznává, ať už jde o poznání skutečné nebo domnělé; ale proto, že toto poznání umožňuje specifickou zkušenost, během níž konflikty probíhají v takovém pořadí a takové rovině, že je umožněn jejich volný průběh a otevřena cesta k jejich rozuzlení.“⁵

¹ Claude Lévi-Strauss, *Účinnost symbolů*, in *Strukturální antropologie* (př. J. Vacek), Praha: Argo, 2006, str. 165-181.

² *Ibid.*, str. 169.

³ *Ibid.*, str. 174.

⁴ Zde Lévi-Strauss následuje Freuda, který tvrdí, že mechanismy tohoto odblokování je v posledku nutné studovat za pomoci věd exaktních a nikoli humanitních: „popis struktury psychóz a neuróz v pojmech psychologie jednou musí ustoupit pojetí fyziologickému, nebo dokonce biochemickému.“ *Ibid.*, str. 175-177.

⁵ *Ibid.*, str. 175.

Za hlavní body Lévi-Strausovy argumentace lze tedy považovat tyto: šaman v příběhu nejdříve ztělesní vnitřní ústrojí ženy a fyziologické komplikace, kterými může žena během porodu procházet. Poté je nabídnuto jejich narativní řešení, které se v případě povedeného rituálu promítne i do tělesného stavu ženy a dopomůže tak úspěšnému porodu. Celý proces pak funguje díky specifické zkušenosti, která byla vyvolána skrze poznání získané výhradně díky šamanovu vyprávění.

Lévi-Straussův výklad byl z několika pozic napadán a polemiku s ním vede i Carol Ladermanová ve svém článku *The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing*.⁶ Ladermanová staví na předchozí kritice, která zdůrazňovala, že šamanovo zařikávání představuje co do jazyka velice komplikovaný přednes, kterému rodící žena nemůže pořádně rozumět, nehledě na její snížené schopnosti vnímání při obřadu samotném.⁷ Rituál je však bezpochyby efektivní, a musí tak existovat jiná cesta, která vede k jeho účinnosti. Autorka nejdříve popisuje podobný rituál v Malajsii (místě svých antropologických výzkumů) a interpretací obou se pak pokouší nalézt odpověď na tuto otázku. Ladermanová dospívá k tomu, že tázání po účinnosti se nesmí soustředit jen na význam textu narativu, ale musí zahrnout také „zvážení atributů odesílatele [daného narativu], očekávání jeho recipienta a obsah zařikávání ve vztahu k širšímu kulturnímu zasazení, stejně jako lingvistické aspekty rituálního a metaforického jazyka.“⁸ Ladermanová také zjišťuje, že jazyk, který šaman používá, není tak nepřístupný, jak by se mohlo na první pohled zdát:

*Přestože [rituální zařikávání] je vcelku odlišné od hovorového jazyka Kunů, značná část obsahu těchto zpěvů není esoterická, ale spíše ji tvoří zevrubný popis běžných událostí za použití každodenní, běžné mluvy. Obyčejný Kuna, ačkoli ikaru nerozumí do posledního detailu (jak byl přesvědčen Lévi-Strauss) si je vědom jeho struktury a účelu a více či méně rozumí i části jeho jazyka.*⁹

Ladermanová tedy uznává, že rodící ženy narativu alespoň částečně rozuměly, nicméně dodává, že k účinnosti rituálu přispívá celá řada dalších faktorů: postavení a vnímání role šamana ve společnosti, výjimečná situace rituálu a pacientčino očekávání od něj, rétorické schopnosti šamana i samotná kvalita jeho hlasu. V otázce významu zařikávání pak sám malajský léčitel poznamenal, že rituální narativ není přesně daný, nýbrž že „síla slov dlí v jejich kontextuálním významu, spíše než v jejich neměnné recitaci“.¹⁰ Pacientka tak slyšené vyprávění vnímala fragmentárně a mnoho faktorů ztížilo její porozumění, nicméně byla schopna vyprávění

⁶ Carol Laderman, *The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing*, in *Social Science and Medicine*, Vol. 24 (1987), str. 293-301.

⁷ Vedle pochopitelných bolestí a celkové náročnosti situace, ve které se žena nachází, je Ladermanovou zmíněn také fakt, že některé dotyčné ženy část rituálu prospaly, či šaman prováděl zařikávání bez jejich přítomnosti. Viz *ibid.*, str. 293.

⁸ *Ibid.*, str. 298.

⁹ „Ikar“ je zde označením šamanova zařikávání, viz *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, str. 299.

uchopit jako celek díky tomu, že šaman při vyprávění operuje s prvky, které pacientka do jisté míry již zná, stejně jako díky plnosti významů, která se může skrývat za jednotlivými slovy či metaforami, které léčitel předkládá.¹¹

Ladermanová tedy závěrem Lévi-Straussovou interpretaci neodmítá zcela, ale doplňuje a upravuje některé závěry, k nimž autor dospěl. V obou případech léčitel „zasazuje bolesti do smysluplného kontextu s příslibem úspěšného ukončení namísto toho, aby je ponechal s pocity chaotické a nic nepřinášející bolesti.“¹² V obou případech však k úspěchu přispívá nejen samotná šamanova promluva, ale mnoho faktorů, díky nimž jsou vyvolány fyziologické změny, které pacientku zbaví strachu a povedou k úspěšnému zařikávání. Autorka zakončuje:

Zařikávání není pouhou sbírkou slov, jejichž účinnost spočívá v tom, že jsou vyslovena. Zařikávání je spíše poetické sdělení, jehož komplexnost významů pak vychází z komplexnosti myšlení, a celé sdělení je ze své povahy polysémické. [...] Zařikávání léčí skrze analogii, ne díky své specifčnosti, ale díky vějíři významů, jejich mnohvrstevnaté povaze a nejednoznačnosti symbolů.¹³

Právě zmíněná polemika Ladermanové s Lévi-Straussem nastiňuje přehled problematiky přítomné při interpretaci narativů spojených (nejen) s léčením v náboženských kontextech a zároveň poskytuje dobrou paralelu k přístupu k narativům, který se pokusím sledovat v této práci. Autoři typu Lévi-Strausse či Terence Turnera se pokoušejí v narativech objevit struktury, skrze které se vyprávění snaží rozporuplné či problematické prvky ve společnostech usmířit důmyslnou interakcí či polarizováním mezi jednotlivými epizodami. Turner přímo uvádí:

Symbolické narativy reprezentují kulturní modely pro vyrovnání se s častými vzorci subjektivního stresu vyvolaného snahou jedince orientovat se v problematických situacích v jejich sociálních a kulturních rádech. Představují v jistém smyslu meta-kategorie, které se zabývají znovuzačleněním od řádu se odlišujících a často traumatických osobních zkušeností s normativními kategoriemi tohoto řádu.¹⁴

Tuto úlohu narativů jako klíče k rozpoznání a případně vyrovnání se s problematickými aspekty společností budu v této práci přijímat; stejně jako Lévi-Straussovou orientaci na narativ jako „to, co léčí“, a jeho klíčovou tezi o nutnosti překladu nesrozumitelného do jazyka, kterému bude dotyčná osoba rozumět. Současně je ale třeba mít neustále na paměti námitky Ladermanové. Ta chápe účinnost rituálu v širším měřítku, neboť poukazuje na zásadní roli dalších prvků, které přispívají k jeho účinnosti a jsou klíčové pro pochopení celého procesu. Autorka zároveň nesouhlasí s představou jednotného jazyka, který umožňuje pacientce

¹¹ *Ibid.* K mnohovýznamovosti symbolů se sama Ladermanová odkazuje na Victora Turnera, viz Victor Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967.

¹² *Ambiguity of Symbols*, str. 300.

¹³ *Ibid.*, str. 300-301. „Fan of meanings“ je pojem rovněž převzatý od Victora Turnera.

¹⁴ Terence Turner, *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*, in: R. F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, 1969, str. 35.

smysluplné vyjádření; Ladermanová jako by v tomto bodě potlačila osobu léčitele-vypravěče do pozadí a přisoudila výrazně aktivnější roli jeho pacientce, která sama skládá příběh ze symbolických a nejednoznačných fragmentů šamanovy promluvy.

Hlavní pozornost bude soustředěna na dva elementy zmiňované výše uvedenými autory. Tím prvním bude přínos, který přináší samotné označení či vyjádření oněch problematických či rozporuplných prvků. Stejně jako stanovení řádu představuje i rozpoznání těchto prvků určitý tvůrčí akt a nikoli jen pasivní vymezení a odlišuje se podle kulturního i společenského kontextu. Rozličný přístup k těmto problematickým prvkům není samozřejmý a může odrážet i rozličný způsob, jakým jsou tyto prvky vyjádřeny. Druhým bodem bude rozvinutí Lévi-Straussova postřehu o tom, že v narativu šaman „poskytuje nemocné řeč, v níž lze bezprostředně vyjádřit [...] nevyjádřené a jinak nevyjádřitelné.“

Výklad předložený v této práci by měl představit specifika a funkce narativů v náboženských kontextech jako doplnění výkladů předchozích, například již uvedených strukturalistických. Oproti výše zmíněným je však ve středu zájmu této práce otázka, jakým způsobem narativy působí především na své *tvůrce*. Recepce narativů rozhodně není pasivní proces, avšak jejich vytváření a vyjádření přináší určité prvky recipientům nepřístupné. Z tohoto důvodu je ponechána otázka působení narativů na recipienty stranou a pozornost je soustředěna výhradně na ty, kdo narativy vytváří.

Práce je zaměřena na narativy v náboženských kontextech, nicméně pro metodologické uchopení bude nutné vycházet z obecných teorií narativu. Náboženské narativy představují velice široké, rozmanité a komplexní pole, a tak si tato práce netroufá nárokovat výpověď o všech náboženských narativech, „co kdy byly, jsou a budou“, stejně jako není možné, abych v práci vyčerpал všechny možné funkce těchto narativů. Pozornost bude proto soustředěna na náboženské narativy spojené s léčením (duševním i fyzickým) a opětovným zapojením člověka do řádů, ze kterých vybočil.

Výklad je rozdělen na dvě části: metodologickou a praktickou; jednotlivé části jsou pak rozděleny na kapitoly a podkapitoly.

První část práce se soustředí na vymezení pojmu *narativ* a pokusí se poukázat na jeho možné funkce. Nejdříve je nutné vyrovnat se s otázkou, proč se v práci hovoří právě o narativech a nikoliv o příbězích, ačkoli právě příběh, ať už v mýtu či posvátných textech, se zdá být společným jmenovatelem mnoha náboženství po celém světě. Tato distinkce bude nicméně v práci použita z důvodu rozlišení *příběhu*, jako konkrétní, vyjádřené a ucelené formy narativu a *narativity*, kterou chápu jako schopnost lidského myšlení v příbězích myslet. Narativní texty jsou zde proto považovány pouze za jednu z manifestací narativity obecně; neboť většina narativů nikdy neopouští sféru lidského myšlení a není ztělesněna, ať již předmětně, verbálně či performativně. Krátký přehled několika autorů by měl sloužit k představení a obhájení tohoto vymezení. Zbytek kapitoly se pak snaží objevit nové obzory, které toto zasazení do oblasti

lidského myšlení přináší a odhalit implikace z toho vyplývající. Tato metodologická část práce má představovat její jádro, od kterého se budou odvíjet interpretace jednotlivých instancí narativu.

Ve druhé části práce jsou rozebírány jednotlivé narativy v náboženských kontextech. Tímto způsobem je relativně podrobně pojednáno o instituci *zpovědi* ve *Svátosti smíření* a *modlitbě* v křesťanství. Dále jsou stručně zmíněny narativy používané v některých léčebných rituálech. Společným jmenovatelem těchto fenoménů je právě daná náboženská situace, ve které jsou její účastníci nuceni (či mají možnost) vytvářet a formulovat narativy. Skrze předloženou metodologii by pak měly jasně vyvstat určité funkce i specifika těchto narativů. Jejich tvorba představuje pro mnohé věřící důležitý aspekt jejich náboženského života a, jak by čtenář práce měl na jejím konci konstatovat, jsou rovněž praktickým nástrojem pro lepší zvládnání různorodých životních situací.

Závěrem je patřičné uvést ještě jeden předpoklad, kterého se budu v práci držet: tím je určitá jednota lidské zkušenosti. Práce vychází z toho, že klíčové aspekty metodologie (jako lidská tendence klasifikovat u Mary Douglas či důsledky vytváření určitých narativů podle Jamese W. Pennebaker) jsou aplikovatelné na všechny lidské bytosti. Existuje sice rozličná látka narativů a kulturně se odlišuje také vymezení čistého a nečistého, zároveň jsou však všichni lidé nadáni schopností narativy vytvářet a rovněž všem lidem je společná schopnost klasifikovat; jedině skrze tyto předpoklady je pak možné následovat cestu, která bude obsažena v následujících řádcích.

A. Metodologie

I. Narativy

a) Co jsou *narativy*: přehled problematiky spojené s tímto pojmem

*Narativ představuje základní lidskou strategii pro vyrovnání se s otázkami času, průběhu a změny.*¹⁵

Tuto hrubou, pracovní definici Davida Hermana lze použít pro prvotní nástin toho, jakým způsobem bude v práci s narativy pracováno. Tato definice je užitečná také tím, že se vymezuje vůči starším naratologickým chápáním narativu, které ztotožňují teorii narativu s teorií románu. Herman zde nabízí definici širší, neboť navazuje na autory, kteří o narativitě uvažují jako o specifickém způsobu lidského myšlení, které vzniká v reakci na dění v okolním světě. Z těchto důvodů budou v této práci upozaděni autoři jako Todorov, Scholes či Kellogg,¹⁶ kteří přistupují k narativům čistě z pozic literární vědy. Todorov sám jako první použil termín *naratologie* v roce 1969, již od konce šedesátých let však zaměření naratologie jakoby osciluje mezi dvěma krajními póly: starším, který chápe narativ *výhradně* jako typ textu, a novějším, podle kterého narativy prostupují *veškerou* aktivitu lidské mysli. V práci bude zvoleno vymezení blížící se spíše pólu druhému, avšak s tím že narativita je chápána pouze jako jedna ze sfér lidského myšlení. Stručné přiblížení historie pojmu narativ snad přiblíží problematiku spojenou s tímto pojmem a bude sloužit i jako jistá apologie pro název této práce.¹⁷

Linie, do které by šlo tuto práci zařadit, pracuje s rozšířenou koncepcí narativity a jejím zasazením do oblasti lidského myšlení. Jedno z prvních vyjádření této myšlenky nacházíme u literární teoretičky Barbary Hardové:

Narativ [...] by neměl být považován za estetický vynález umělců, kteří skrze něj ovládají, manipulují a řadí zkušenost, ale primárně jako akt lidské mysli, který je přenesen do umění ze života. [...] Předmětem mého zájmu jsou vlastnosti, které fikční narativy sdílí s vnitřním i vnějším

¹⁵ Herman, David (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 1. Autor ještě dodává, že je to „strategie, která se odlišuje, nicméně není podřadná ‚vědeckých‘ způsobů vysvětlování, které označují jednotlivé jevy jako případy obecných zákonů.“

¹⁶ Viz Tzvetan Todorov, *Poetika prózy* (př. Jiří Pelán a Libuše Valentová), Praha: Triáda, 2000; Robert Scholes, Robert Kellogg, *Povaha vyprávění* (př. Marek Sečkař), Brno: Host, 2002. Na poli literární vědy představuje naratologie již zavedenou disciplínu, mimo jiné zaměřenou na analýzu vyprávěče v dílech světové literatury, filmu apod.

¹⁷ K této tematice viz *The Cambridge Companion to Narrative*, str. 3-39 a Matti Hyvärinen, *Towards a Conceptual History of Narrative*, in *The travelling concepts of narrative*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co., 2013.

vyprávěním příběhů [storytelling], které hraje výraznou roli v našich životech, ať už za stavu bdělého či ve spánku. Neboť sníme, vzpomínáme, doufáme, plánujeme [...] právě v narrativech.¹⁸

Vliv Hardyové na poli narativity byl poměrně značný a vedl k polemikám, které autorčiny závěry pokládaly za příliš bezbřehé; někteří autoři tak propagovali užší chápání narativů, neboť je považovali za podnětější a vhodnější pro vlastní práci s narativy.¹⁹ Jiní byli touto myšlenkou naopak fascinováni a položili ji do samotného středu svého bádání. Příkladem toho může být historik David Carr, jenž ve své knize *Time, Narrative, and History* dospívá k názoru, že „Narativní forma [...] je strukturou, která je inherentní lidské zkušenosti i činnosti.“²⁰ A dále:

*Narativní organizace času [...] pro nás není ‚umělá‘ v tom smyslu, že by byla vnucena naší zkušenosti zvnějšku. Stejně také nevyžaduje zvláštní kreativní či reflektivní myšlenkovou aktivitu, která by byla odlišná od prvků, které řadí a organizuje. Jednoduše řečeno, jedná se o způsob, kterým zakoušíme a kterým jednáme.*²¹

Carr na mnoha místech pouze rozvádí potenciality už obsažené v článku Hardyové, jinde však schéma narativity absolutizuje a tvrdí, že veškerá lidská myšlenková aktivita se v posledku realizuje *pouze* v narrativech.²² Současnější a uměřenější formulaci nalezneme např. u Jeroma Brunera, který rozlišuje dva typy myšlenkových operací: narativní a pragmatickou či argumentativní. Podle Brunera se jedná o „dvě roviny myšlení, z nichž každá jiným způsobem řadí zkušenost, vytváří realitu. Jsou komplementární, ale neredukovatelné jedna na druhou.“²³ Narativita tak dostává své místo v lidském myšlení, aniž by to samotné nebylo redukováno pouze na ni.

Právě tyto polemiky vedly rozličně zaměřené vědce k pokusu „vystoupit“ z kompetencí svých disciplín a zaměřit diskuzi na „život a narativy“ obecně. Díky tomu pak došlo k tzv. „narrative turn“²⁴ v humanitních vědách, kdy pojem narativ definitivně vystoupil z hájemství literární vědy a stal se tématem sám o sobě. V současné době tak můžeme tento pojem potkat

¹⁸ Barbara Hardy, *Towards a Poetics of Fiction: An Approach through Narrative*, in *NOVEL: A Forum on Fiction*, Vol. 2 (1968), str. 5.

¹⁹ K takovým autorům patří např. filosof historie Louis O. Mink, k jeho perspektivě viz Hyvärinen, *Towards a Conceptual History of Narrative*, str. 22-24.

²⁰ David Carr, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1991, str. 65.

²¹ *Ibid.*, str. 68. Carrovo pojetí se týká především souvislosti historických narativů a představuje jakýsi protipól k autorům jako je H. White a Ch. Mink. Více viz Hyvärinen, *Towards a Conceptual History*, str. 27-28.

²² Carr, *Time, Narrative, and History*, str. 68.

²³ Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge: Harvard University, 1986, str. 11.

²⁴ „The concept of narrative has become such a contested concept over the last thirty years in response to what is often called the “narrative turn” in social sciences. [...] The concept has successfully travelled to psychology, education, social sciences, political thought and policy analysis, health research, law, theology and cognitive science.” Hyvärinen, *Towards a Conceptual History of Narrative*, str. 20. Viz také Ryanová: „The narrative turn in the humanities’ gave way to the narrative turn everywhere (politics, science studies, law, medicine, and last, but not least, cognitive science), few words have enjoyed so much use and suffered so much abuse as narrative and its partial synonym, story.” *Toward a Definition of Narrative*, str. 22.

v politologii, medicíně, právu a mnoha dalších vědách.²⁵ Různorodé zastoupení tohoto pojmu pak přineslo podobně pestrý vějíř významů a rozdílná užití, což vyvolalo potřebu po definici tohoto pojmu. Marie-Laure Ryanová, jejíž vymezení bude představeno v následující podkapitole (a představuje jen jednu z možných odpovědí, jak pracovat s tímto konceptem), shrnuje problematiku spojenou s narativy do těchto otázek:

Měli bychom vytvořit definici podobnou sémantické policii, která by vyloučila všechna „nelegitimní“ užití pojmu narativ, ale také ohrožuje jeho teoretickou vitalitu? Či je lepší poddat se současné módě a pracovat se zastřešující definicí, která přijímá všechny současné interpretace za cenu toho, že ztrácí ze zřetele klíčové rozdíly mezi narativy a jinými produkty myšlení?²⁶

Ryanová se na tyto výzvy snaží odpovědět tím, že vymezí několik kritérií, podle kterých lze jednotlivým fenoménům přisoudit větší či menší míru narativity; ve své koncepci také zdůrazňuje, že narativita se netýká pouze textů.

b) Podrobnější vymezení *narativity*: Marie-Laure Ryanová

Jak bylo již naznačeno, přesnější vymezení narativity přebírám od Marie-Laure Ryanové, především z jejích článků *Narrativity and its Modes as Culture-Transcending Analytical Categories* a *Toward a Definition of Narrative*.²⁷ Odpověď, kterou Ryanová dává na problematiku spojenou s definicí tohoto pojmu, se pokouší zdůraznit neustálou přítomnost narativů v našich životech, ale zároveň si plně uvědomuje, že lidské myšlení je mnohem složitější a není možné je obsáhnout pouze skrze tento koncept. Ryanová proto volí cestu jinou: definuje několik kritérií, které by měly být do určité míry přítomné, chceme-li daný fenomén za narativ považovat. Definice tak představuje hierarchickou „řadu koncentrických kruhů, které vytyčují stále se zužující podmínky a [do jisté míry] předpokládají splnění dříve stanovených požadavků.“²⁸ První kritérium tedy Ryanová považuje za nejdůležitější, a čím níže se v definici pohybujeme, tím méně jako by narativ musel dostát daným kritériím.²⁹ Autorka uvádí tři

²⁵ Viz Hyvärinen, *Towards a Conceptual History*, str. 23.

²⁶ Marie-Laure Ryan, heslo „Narrative“, in David Herman (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London; New York: Routledge, 2005.

²⁷ Marie-Laure Ryan, *Narrativity and its Modes as Culture-Transcending Analytical Categories*, in Japan Forum, Vol. 21 (2009), str. 307-323 a Marie-Laure Ryan, *Toward a Definition of Narrative* in Herman, David (ed.), *The Cambridge companion to narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 22-36.

²⁸ Ryan, *Toward a Definition of Narrative*, str. 28.

²⁹ Právě rozdílná míra „naplnění“ těchto kritérií činí celou definici částečně problematickou, neboť si poměrně snadno lze představit narativ bez přítomnosti obou bodů třetí kategorie; na druhou stranu však tyto body představují skutečně častou složku mnoha narativů. Ryanová se k této problematice sama vyjadřuje, viz *ibid.*, str. 28-31.

sémantické a jednu formálně/pragmatickou kategorii podmínek,³⁰ skrze jejichž aplikaci pak lze daný fenomén posoudit jako narativ:

- 1) Prostorová dimenze
 - a) Narativ musí být o světě, který je obýván individuálními existenty
- 2) Časové dimenze
 - b) Tento svět musí být situován v čase a podléhat změně
 - c) Tyto změny musí být způsobeny událostmi nepravidelného charakteru
- 3) Mentální dimenze
 - d) Někteří účastníci těchto událostí musí být agenty obdařeny intelektem, kteří disponují myšlením a emocionálně reagují na stavy světa
 - e) Některé události v narativu musí být záměrné činy těchto agentů
- 4) Formální a pragmatické dimenze
 - f) Sekvence událostí musí tvořit kauzální řetězec a vést k závěru
 - g) Alespoň některé z těchto událostí musí být přijímány jako fakt platící pro svět tohoto narativu
 - h) Příběh musí sdělovat něco smysluplného

Souhra více podmínek pak umožňuje lépe si položit otázku „co je narativ“ posouzením několika kritérií, stejně jako nabízí více měřítek pro komparaci rozdílných narativů.³¹ Soustředění se na jednotlivé instance z definic vylučuje více metaforická užití tohoto pojmu. Do koncepce Ryanové by tak například nezapadalo užití, které představil Jean-François Lyotard ve svém konceptu „velkých vyprávění“; neboť ta představují základní spíše stavební a legitimizační kameny kultur než jednotný, zformovaný fenomén narativního charakteru.

Autorka chápe narativ podle těchto poměrně širokých kritérií, zároveň ale sleduje a rozpracovává tradici uvedenou v předchozí podkapitole: tedy tendenci *situovat* narativitu do oblasti lidského myšlení. Ryanová se o to směle pokouší pomocí Vennova diagramu, který má přibližně ilustrovat místo narativity v lidském myšlení (viz *Diagram 1*) a jeho vztah k oblastem ostatním. Diagram je na jednu stranu velice problematický, na druhou však dobře ilustruje, do jaké míry je lidské myšlení narativitou prostoupeno. Vnější elipsa diagramu zastupuje oblast lidského myšlení obecně a teprve do ní jsou zasazeny podmnožiny další, čísla v průnicích pak označují soubory fenoménů, které vznikají jejich střetnutím. Podle autorky tak lze například do oblasti 1 zařadit „statické vzpomínky“, pouhé obrazy vstupující do naší mysli bez kontextu a

³⁰ *Ibid.*, str. 29. K jinému chápání definice a polemice s Ryanovou viz například David Rudrum: “Rather than trying to advance strict definitions that account for all the necessary and sufficient conditions that a text must satisfy in order to be classed as a narrative, narratologists might do better to reconsider their strategy of pithy definitions based on a view of narrative as representation, and to think of narrative instead as a family of language games.” *From Narrative Representation to Narrative Use: Towards the Limits of Definition*, in *Narrative*, Vol. 13 (2005), str. 195-204.

³¹ Rozpracovaná časová dimenze narativu tak bude častější například u dobrodružných příběhů, které pro své účely často nepotřebují rozpracovanou dimenzi mentální; ta bude naopak silně přítomná v narativech psychologických románů.

jakýchkoli souvislostí, zatímco většina našich vzpomínek (neboť splňují výše uvedenou definici) by spadala do průniku 2. Vyčerpávající výčet všech oblastí zde zmíněn nebude, nicméně Ryanová dále v průnicích nalézá například naše představy (2), odborné články (5), rozhovory a pomluvy (6), lyrickou poesii (9); do poslední sféry (10) by pak patřily fenomény označené jako narativy tradic starší, kupříkladu román, mýtus apod.

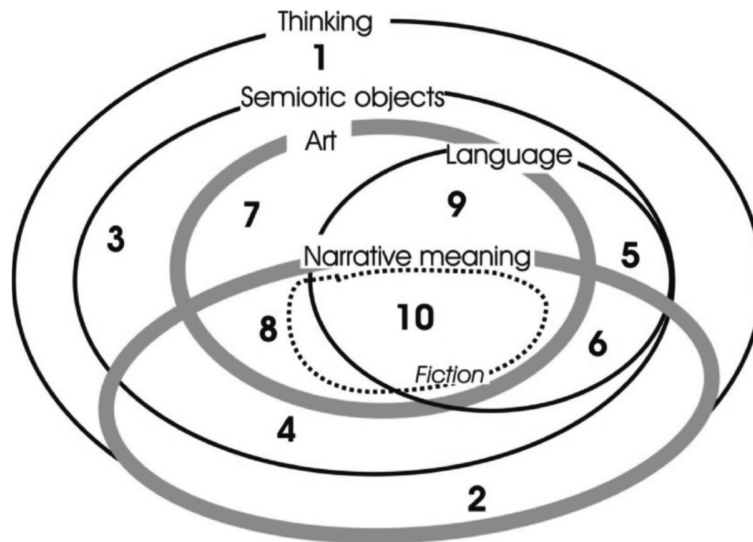


Diagram 1: Místo narativu ve sféře lidského myšlení.³²

Podrobnému rozboru diagramu a jeho kritice zde nebude věnován prostor – zčásti také proto, že diagram je do velké míry arbitrární a pracuje s koncepty, které nelze jasně oddělit či vyčlenit. Pokud bude ale diagram pokládán za pouhý orientační nástroj, jenž umožňuje uvažovat o interakci a provázání jednotlivých sfér našeho myšlení, lze v něm tušit celou škálu a množství narativů, které prostupují naši myšlenkovou aktivitu. Lidé vytváří narativy, neboť sami v narativech přemýšlejí, a vyprávění či zapisování příběhů je procesem překladu z prostoru lidské mysli do podob jiných, *přenositelných* a *uchopitelných*. Narativy vyjádřené navíc také nelze ztotožňovat s těmi ve sféře myšlení, neboť jsou v určitém smyslu více ukončené a (téměř) hmatatelné. Rozdíly mezi těmito dvěma druhy narativů budou rozebrány v další kapitole.

³² Převzato z Ryan, *Narrativity and its Modes*, str. 311. Širší okraje u podmnožin „umění“ a „narativita“ slouží podle autorky ke zdůraznění obtížně vymežitelných hranic těchto kategorií.

II. James W. Pennebaker a vyjádření narativů

Předchozí kapitola umístila narativitu do sféry lidského myšlení. V této části práce se pozornost zaměří na rozdíly narativů nevyjádřených a vyjádřených, stejně jako na důsledky z těchto vyjádření vyplývající; k tomu budou použity závěry z výzkumů sociálního psychologa Jamese W. Pennebaker. Ten se věnoval terapeutické léčbě jedinců, kteří si v minulosti prošli určitým traumatickým zážitkem, který dosud s nikým nesdíleli. Jejich problémy pak Pennebaker klasifikuje jako psychické i fyzické, přičemž problémy fyzického charakteru byly u těchto pacientů častější než u pacientů, kteří prožili podobné traumatické zkušenosti, s nimiž se už dříve druhým svěřili. Pennebaker

„vyvinul experimentální terapeutickou metodu, ve které byli dotyční jedinci požádáni, aby hovořili o svých nejhorších zážitcích vždy po daný čas. To vedlo k dočasnému zvýšení tělesných příznaků a emočního rozrušení v krátkodobém horizontu, stačilo však několik týdnů a příznaky se u pacientů výrazně snížily, stejně jako se omezily jejich návštěvy zdravotnických zařízení a zlepšil se jejich celkový zdravotní stav. [...] Původně byly tyto výsledky považovány za demonstraci toho, jak mocně působí svěřování se druhým [...] v dalších studiích nicméně zjistil, že stejnou účinnost měly i případy, kdy pacienti hovořili k magnetofonu, aniž by si mysleli, že jejich výpověď někdy někdo uslyší.“³³

Pennebaker byl tedy nucen své závěry přehodnotit a za klíčovou vlastnost pozitivního působení narativů začal považovat pouhé jeho vyjádření, nehledě na přítomnost či nepřítomnost terapeuta či kohokoli jiného. K podobným výsledkům došlo i v případě, že vyjádření traumat bylo písemné a opět bez jakékoli zpětné vazby.³⁴ Účastnily se často i osoby, které své těžké zkušenosti již sdílely; mezi témata patřily například „ztracené lásky, úmrtí, sexuální a fyzické zneužívání a tragická selhání [...] naprostá většina účastníků shledala, že zkušenost psaní byla cenná a smysluplná pro jejich život.“³⁵ Řada dalších výzkumů potvrdila Pennebakerovy závěry a lze proto konstatovat, že „mluvení i psaní o emocionálních zkušenostech je nadřazené podobným vyjádřením o tématech povrchních.“³⁶ Výzkumy také kombinovaly různé formy *ztvárnění* osobních traumat, mezi které patřilo například i spojení pohybu a psaní.³⁷

³³ Laurence Kirmayer, *Toward a Medicine of the Imagination*, in *New Literary History*, Vol. 37 (2006), str. 594.

³⁴ James W. Pennebaker, *Writing About Emotional Experiences as a Therapeutic Process*, in *Psychological Science*, Vol 8 (1997), str. 162-66.

³⁵ Také u písíciích tyto pokusy vedly ke sníženým návštěvám lékaře: „Writing or talking about emotional topics has also been found to have beneficial influences on immune function.“ *Ibid.*, str. 162, viz také James W. Pennebaker, *Confronting a Traumatic Event: Toward Understanding of Inhibition and Disease*, in *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 95 (1986), str. 274-81.

³⁶ Pennebaker, *Writing about Emotional Experiences*, str. 163.

³⁷ U participantů, kteří se vyjadřovali pouze pomocí pohybu, žádné zlepšení zaznamenáno nebylo. Pennebaker z toho vyvozuje, že vyjádření v jazyku musí být přítomné vždy, aby došlo k zlepšení pacientova stavu. Viz Krantz,

Jaká byla kritéria účinnosti těchto narativů? Aby byly projevy pacientů efektivní, nesměly sestávat z pouhého výčtu traumatických událostí, ale musely tvořit kauzální řetězec, který dané události časově a prostorově zařadil a byl vztažen k osobě jedince.³⁸ Při analýzách projevů a psaných textů Pennebaker zjistil, že největší roli hraje zvýšená přítomnost slov vyjadřujících *příčinné spojení a porozumění*, resp. čím vyšší byla přítomnost těchto slov, tím více se zlepšil následný zdravotní stav pacientů. Svou úlohu hrálo také to, když se pacienti ve vyprávění soustředili na své emoce a ke zlepšení přispíval i určitý počet pozitivních a negativních hodnotících slov.³⁹ Při dalších výzkumech Pennebaker zjistil, že opakovaná formulace těchto traumatických zkušeností přinášela další pozitivní výsledky, což „svědčí o tom, že efektivní ingrediencí vyprávění [...] je jeho strukturující či organizující účinek. [...] Opakované vyprávění příběhu uspořádává a transformuje významy a vzpomínky způsobem, který moduluje emoční zkušenost. To vše pak vede ke snížení symptomů.“⁴⁰

Podobně je o výsadním postavení narativů v lidském životě přesvědčen i již zmíněný psycholog Jerome Bruner. Ten zdůrazňuje jejich klíčovou roli při řazení našich zkušeností se světem, které se pak promítá i do tvorby naší identity, neboť „uspořádáváme své zkušenosti a vzpomínky především ve formě narativu – v příbězích, výmluvách, mýtech [...] atd.“⁴¹ Pennebakerovy výzkumy však přináší několik otázek. Příběhy ve své mysli bezpochyby do určité míry vytváříme v jazyku či jazycích, kterými hovoříme; nicméně je-li vyjádření v jazyku právě tím, co pacientům pomáhalo, ukazuje se, že „vnější“ vyjádření v jazyku je svým způsobem úplnější či lépe strukturované a není rovno přítomnosti těchto příběhů pouze v oblasti myšlení. Vrací se nám tedy v úvodu zmíněná Lévi-Straussova teze o překladu z jedné řeči (dříve nevyjádřené) do jiné řeči, v níž „lze bezprostředně vyjádřit stavy nevyjádřené a jinak nevyjádřitelné.“ Lévi-Straussova teze se zde také jistým způsobem rozšiřuje, neboť traumatické stavy jsou zde již srozumitelné, vyjádření je však činí *srozumitelnějšími*: „pouhé odhalení toho, co člověka trápí, může mít zásadní terapeutickou hodnotu samo o sobě.“⁴² V tomto bodě se Pennebakerovy závěry podstatně liší od klasické psychoanalýzy, neboť její terapie se soustředí na fenomény potlačené, tedy pacientům vědomě nepřístupné a odhalené teprve za spolupráce pacienta a terapeuta.⁴³ Zde se naopak jednalo o traumatické zážitky ve vědomí přítomné, jejich vyjádření však mělo na pacienta mnohem silnější dopad a vyvolalo psychologické a fyziologické změny, ke kterým by nedošlo, nebýt vysloveny.

A.M. & Pennebaker, J.W., *Expressive Dance, Writing, Trauma, and Health: When Words Have a Body*, in *Whole person healthcare*, Vol 3: The Arts and Health (2007), str. 201-229.

³⁸ Daná vyprávění tedy splňovala všechna kritéria, která definují narativ dle Ryanové.

³⁹ Konkrétně vyšší počet pozitivně nabitých slov a uměřený počet slov s negativním emocionálním náboje, viz Pennebaker, *Writing about Emotional Experiences.*, str. 165. Vztáhneme-li tyto požadavky k vymezení Ryanové, zjistíme, že v těchto narativech byl důraz položen na všechny kritéria uvedená v této definici.

⁴⁰ Kirmayer, *Toward a Medicine of the Imagination*, str. 594-595.

⁴¹ Jerome Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, in *Critical Inquiry*, Vol. 18 (1991), str. 4. Brunerovo pojetí narativů se samozřejmě částečně liší od zde použitého pojetí Ryanové, v tomto bodě by se však autoři pravděpodobně shodli.

⁴² Pennebaker, *Writing about Emotional Experiences.*, str. 164.

⁴³ Viz například Lévi-Strauss, *Účinnost symbolů*, str. 175-177.

Závěry z těchto výzkumů tedy přikládají až magickou roli vyslovenému, neboť vyslovené zde navozuje nejen změny psychické, ale rovněž změny povahy fyziologické. Rozvinutím Lévi-Straussových interpretací lze o vyslovení či zapsání narativů také uvažovat jako o formě překladu, neboť narativ v pacientově vědomí přítomný nemohl být zcela totožný s narativem, který posléze vyslovil či napsal. Cílem nyní však nebude zaměření na specifika procesu překladu nevysloveného ve vyjádřené, ani na fyziologický proces, který slova vyvolávají, ale soustředění se na obsah těchto narativům společný. Propojení Pennebakerových závěrů s teoriemi Mary Douglas, o níž bude pojednáno v další kapitole, objasní společné prvky této látky a ukáže specifický způsob, jímž narativy v náboženském kontextu s tímto obsahem pracují. „Zdá se, že fenomén odhalení je přítomný v mnoha kulturách Západu, napříč prostředím a individuálními rozdíly a je nezávislý na zpětné vazbě.“⁴⁴ Následující kapitola se zaměří na tyto otázky: Lze nějak zobecnit fenomény, které je třeba narativem vyjádřit a jejichž vyjádření má na danou osobu pozitivní účinky? A existují narativy v náboženském kontextu dosahující právě tohoto cíle?

⁴⁴ Pennebaker, *Writing about Emotional Experience*, str. 164.

III. Nečistota podle Mary Douglas a narativní práce s ní

V předchozí kapitole bylo představeno vytváření narativů jako vhodný nástroj pro vypořádání se s traumatickými zkušenostmi. Lze však tyto zkušenosti pacientů a vyrovnávání se s nimi nějakým způsobem zobecnit a nalézt podobné případy v náboženském kontextu? Tato kapitola se o to pokusí pomocí teorií antropoložky Mary Douglas. Její pojednání o klasifikaci a nečistotě by mohlo sloužit k oběma těmto účelům: jednak rozšíří závěry ze zmiňovaných výzkumů Jamese Pennebaker a jednak pomůže vztáhnout tyto závěry k náboženskému životu. Konkrétně zde bude čerpáno z knihy *Purity and Danger*.⁴⁵ Autorka se v ní zaměřuje na pojetí posvátného a nečistého a snaží se rozpoznat jeho obecné, transkulturní prvky. Její základní tezí pak je, že určení toho, co je čisté a nečisté, nepředstavuje otázku hygienickou, nýbrž otázku klasifikační. Fiona Bowie toto autorčino specifické vnímání ne/čistoty komentuje:

„Jako lidé neustále vytváříme významové vzorce na základě své individuální a kolektivní zkušenosti. Jakmile je takový vzorec zaveden, je často posilován a k tomu, co do něj nezapadá, začínáme být slepí nebo to vědomě přehlízíme. Máme v sobě zabudován filtrující mechanismus – lidé nemají rádi nejednoznačnost a anomálii, neboť něco takového podkopává a zpochybňuje základy našich sémantických soustav.“⁴⁶

Lidské kultury vytváří a vkládají do svých členů základní klasifikační kategorie, skrze které se tito lidé seznámí s hodnotami a vnímáním okolního světa. To však nezahrnuje pouze pozitivní kategorie, ale také kategorie negativní, anomálie, ať už jsou tak samy kulturou vymezeny, či se jedná o nové prvky, které do této kultury teprve přicházejí, a vzniká potřeba se s nimi vyrovnat. Zmíněné anomálie pak Mary Douglas popisuje takto:

Nečistota není nikdy jedinečný, izolovaný případ. Tam, kde se setkáme s nečistotou, setkáme se i se systémem uspořádání. Nečistota je vedlejším produktem systematického řazení a klasifikace látky, neboť proces klasifikace zahrnuje odmítnutí nevhodných prvků. Koncept nečistoty nás uvádí do oblasti symbolismu a je příslibem propojení s koncepty čistoty, které jsou jasně symbolické.⁴⁷

Autorka proto nečistotu definuje na základech symbolismu jako *hmotu mimo své místo*.

Takové vymezení umožňuje mnohem širší chápání nečistoty a autorka jím zdůvodňuje například podrobná dietetická pravidla v *Leviticu*; zvířata, která nespádají do specifických kategorií, jsou v důsledku označena za živočichy nečisté, z čehož vyplývá i zákaz jejich

⁴⁵ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London - New York: Routledge, 2002² (1966¹).

⁴⁶ Bowie, Fiona, *Antropologie náboženství* (př. Vladimír Petkevič), Praha: Portál, 2008, str. 54.

⁴⁷ Mary Douglas, *Purity and Danger*, str. 44.

konzumace.⁴⁸ Tyto koncepty lze tak nalézt i v oblasti myšlení, neboť i zde se setkáváme se systémem klasifikace. Dobrou ilustrací jsou například metaforická označení dobrého či špatného ve vnitřním životě člověka; běžně tak hovoříme například o „čistém svědomí“ „nečisté myšlenky“ atp. Proto, navrátíme-li se ke dříve zmíněným Pennebakerovým výzkumům, lze v tomto chápání čistého a nečistého jako *hmotu mimo své místo* označit i traumatické zážitky. Z dnešního pohledu by bylo možné tyto zkušenosti považovat za *nečistotu psychologického rázu*. Traumatická zkušenost nezapadá do celku lidského života tak, jak jedinec očekával, a představuje problematický prvek, který je potřeba konfrontovat nebo (řeceno psychoanalytickým slovníkem) vytěsnit. Lidé, kteří s takovou zkušeností přišli do kontaktu, jsou svým způsobem stigmatizováni, což může vést k jejich částečnému vydělení ze společnosti, podobně jako v případě rituálního znečištění.⁴⁹ Stručně řečeno, dané zkušenosti pacientů neprochází jejich klasifikačním sítím, a to vede k potřebě vyrovnat se s nimi: „V každé kultuře, hodné toho jména, se lze setkat s rozdílnými opatřeními, která slouží k vyrovnávání se s anomálními či rozporuplnými případy.“⁵⁰ V *Purity and Danger* je následně zmíněno několik strategií vyrovnání se s nečistotou: „Negativně můžeme [anomálii] ignorovat, nevnímat ji, či její vnímání odsoudit. Pozitivně můžeme anomálii konfrontovat a pokusit se vytvořit vzorec reality, ve kterém bude mít své místo.“⁵¹ Pennebakerovy výzkumy jsou zajímavé především tím, že s anomáliemi se na první pohled nepracuje ani jedním z těchto způsobů; anomálie je pouze pojmenována a je vsazena do narativního rámce. I to je však dostatečné díky onomu „strukturujícímu či organizačnímu“ účinku narativu, ke kterému dochází při jeho vyjádření. Proto lze i tento případ považovat za jistou pozitivní strategii vyrovnání se s nečistotou.

Zde se nabízí volná paralela se strukturalistickým pojetím Lévi-Strausse, který se rovněž věnuje narativní práci s problematickými prvky života ve společnosti. Smysl mýtů, jak je představen v jeho *Strukturální Antropologii a Mythologikách*, nespočívá v odpovědích na velké otázky, ale spíše ve vyjadřování těchto problémů v příbězích, v nichž důležitou roli hrají protiklady, prostředkování mezi nimi, řešení rozličných intelektuálních paradoxů či zkoumání potencialit obsažených ve společenské struktuře.⁵² I podle Lévi-Strausse příběh mýtů často operuje s *hmotou mimo své místo* (jak je chápána v *Purity and Danger*), aniž by poskytl jakékoli řešení, jak s nečistými situacemi i prvky naložit.⁵³ Lévi-Strauss tvrdí, že tvorba mýtů odráží

⁴⁸ *Ibid.*, str. 51-71.

⁴⁹ Traumatické zážitky bývají například často spojovány s vinou a strachem z důsledků jejich odhalení, které vedou k izolaci pacientů od okolního světa; viz Pennebaker, *Confronting a Traumatic Event*, str. 274.

⁵⁰ Mary Douglas, *Purity and Danger*, str. 48.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Radek Chlup, *Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I–II*, in *Religio*, Vol. 17 (2009), str. 26. Srov. tato Brunerova slova: „Narrative, I believe, is designed to contain uncanniness rather than to resolve it. It does not have to come out the „right side.““ Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, str. 16.

⁵³ O jistém řešení by šlo uvažovat pouze skrze prostředníka, který jako by protiklady usmiřoval; tak to Lévi-Strauss představil například ve své esejí o Oidipovi. Jedná se však o řešení polovičaté. Viz Radek Chlup, *Strukturální antropologie včera a dnes*, str. 16-19.

struktury lidského myšlení, které se tímto způsobem v mýtech realizuje.⁵⁴ Pennebakerovy výzkumy by ale nabízely odpověď jinou, která se však nutně nevylučuje s tou Lévi-Straussovou: narativní vyjádření a práce s nečistotou nemusí být čistě záležitostí intelektu, ale může ji provázet – a často provází – silný emocionální náboj. Ten je příčinou vyjadřování těchto problémů a ono vyjadřování zároveň zpětně působí na toho, kdo narativ vyslovuje. Vrací se zde názor Terence Turnera, že mýty jsou „kulturní modely pro vyrovnání se s častými vzorci subjektivního stresu vyvolaného snahou jedince orientovat se v problematických situacích.“⁵⁵ Znovu je však třeba doplnit, že pomoc přináší nejen řešení oněch problematických situací, ale i pouhé jejich označení a zasazení do života člověka, který se s takovou situací střetl.

Konfrontaci s nečistotou se žádný člověk za svůj život nevyhne a každá vyžaduje své zvláštní zacházení. Jednotlivé konfrontace se však podstatně liší v tom, jak velkou emocionální hodnotu jim lze přisoudit. Představme si například určitou škálu, na níž by jednotlivá setkání s nečistotou byla seřazena podle individuální emoční síly, se kterou jsou spojeny. Tento model by samozřejmě nemohl vypovídat o všech členech společnosti, neboť individuální rozdíly jedinců i situací by způsobily větší či menší neshody v jednotlivých instancích, lze si však představit, že v jistých obecných rysech by škála byla pro většinu lidí dané společnosti velice podobná. Setkání s nečistotou může být tedy věcí spíše formální, kdy sice vzniká potřeba vyrovnat se se vzniklou situací, ale celkový emocionální dopad bude minimální. Na druhé straně by pak stála setkání přinášející vysokou vnitřní účast participantů. Jednoduše řečeno, budu-li například mít nečisté ruce, emoce, které tento fakt vyvolá, budou mnohem méně intenzivní, než když se dopustím provinění morálního. Morální prohřešky budou mít v naší společnosti obecně podstatně vyšší emocionální náboj než jiné konfrontace s nečistotou.

Jak Mary Douglas nicméně rozpoznává, některé typy společností, či lépe, některé *klasifikační systémy* disponují větší mírou prostupnosti mezi jednotlivými sférami. Z pohledu našich klasifikačních kategorií tak dochází ke spojování a prostupnosti kategorií, které vnímáme jako naprosto oddělené, a to v případě „hmoty na svém místě“ i té, která je tam, kam nepatří. Nedodržování některých (z dnešního pohledu pouze) hygienických nařízení tak může být považováno za špatné nejen z hlediska osobní hygieny, ale i za nemorální a bezbožné. To pak může vést k vyššímu emocionálnímu náboji i v případech, ve kterých by se z dnešního hlediska tento náboj nevyskytoval. Poruší-li například ortodoxní Žid, který má klasifikační pravidla nastavená jinak než okolní sekulární společnost, nařízená dietetická pravidla, bude tento kontakt s nečistotou provázet pravděpodobně silná emocionální reakce, byť z našeho pohledu se nejedná o přečin morální, ale spíše instrumentální.

Emoční náboj, který je provázán s vyjadřováním a prací s *nečistotou*, je tedy častým specifickým narativů v kontextu náboženském a bylo ukázáno, že pouhé vyjádření a základní

⁵⁴ „Jedinec si symbolických operací myslí není vědom, a byť se jimi sám při vyprávění příběhů implicitně řídí, jsou v jeho myšlení jen jedním z mnoha faktorů.“ *Ibid.*, str. 30.

⁵⁵ Viz pozn. 14.

strukturování těchto problematických prvků může být přínosné pro osoby s těmito narativy spjaté. Příklady v této práci se proto zaměří na situace náboženského charakteru, v nichž jsou lidé nuceni vyjádřit v narativech právě tyto problematické prvky, a také na specifika a odlišnosti těchto prvků.

IV. Závěrem k metodologii

V metodologii bylo postupně představeno obecné vymezení narativu, funkce vyjadřování konkrétních narativů a nakonec to, co představuje častou látku právě těchto narativů; další kapitoly se zaměří na *konkrétní vyjádření narativů* a jejich následnou interpretaci. Na závěr metodologické části budiž věnován krátký prostor i roli těchto jednotlivých narativů v celku příběhu lidského života.

Jak bylo patrné v kapitole o Mary Douglas, označení *nečistoty* je podmíněno celým klasifikačním systémem dané kultury či společnosti, a je proto jisté, že klasifikace se nutně promítá i do způsobu, jakým chápeme náš vlastní život:

*Povaha životních narativů je zkonstruovaná a závislá na kulturních konvencích i použití jazyka. [...] Jedním z důležitých způsobů, jak popsat kulturu, je soustředit se na narativní modely, které tato kultura nabízí pro popsání běhu života. A nástroje jakékoli kultury jsou naplněny nejen zásobou kanonických životních příběhů (hrdinové, tricksteři atd.), ale také kombinovatelnými formálními prvky, ze kterých mohou její členové tvořit své vlastní narativy života.*⁵⁶

Podle Brunera kultura člověku poskytuje nejen celkové představy o jeho životě, ale i jednotlivé prvky, jejichž kombinace mu pomáhá v komponování své vlastní autobiografie. Mary Douglasovskou *hmotu mimo své místo* lze v tomto smyslu tedy chápat také jako prvky, které neodpovídají kulturou „schváleným“ elementům a které proto narušují kulturní vzorce toho, jak má narativ života vypadat. Jerome Bruner tyto nepatřičné prvky nazývá *narušením kanonicity*.⁵⁷ Nicméně je nesmírně důležité si uvědomit, že „akt vytváření narativu je mnohem více než pouhý ‚výběr‘ událostí z opravdového života, paměti či fantazie a jejich seřazení v patřičném pořadí. Tyto události samy musí být utvářeny ve světle celkového narativu.“⁵⁸ Proto je celkový proces obousměrný: kulturní modely sice lidé přejímají a jsou jim v jistém smyslu podřízeni, na druhou stranu se rozhodně nejedná o proces pasivní, neboť každý člověk je neustále nucen k aktivní interpretační práci, která teprve rozhodne, zda nový prvek je hmotou na místě správném, či nesprávném. To platí i pro životní příběhy, které, přestože jsou „vysoce ovlivnitelné kulturními, interpersonálními a jazykovými vlivy,“⁵⁹ nejsou myslitelné bez aktivní tvůrčí aktivity každého jedince. A právě tento fakt je možná důvodem, proč vyjadřování této interpretační práce může provázet intenzivní emocionální náboj; toto vyjadřování je totiž aktem konstrukce epizody v příběhu našeho života. Každá část narativu života se nás samozřejmě bytostně týká, a shledáme-li, že neodpovídá kulturnímu modelu, kterému by odpovídat měla, představuje to pro mnohé z nás velice bolestnou zkušenost.

⁵⁶ Bruner, Jerome, *Life as Narrative*, in *Language Arts*, Vol. 65 *Critical Literary/Critical Thinking* (1988), str. 694.

⁵⁷ Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, str. 11.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 8.

⁵⁹ Bruner, *Life as Narrative*, str. 694.

Mary Douglas se ve své knize zaměřuje spíše na vnější, kulturní práci s *hmotou mimo své místo*; na manipulaci s nečistotou pomocí rituálů, mýtů, pravidel atd. Avšak stejně jako tato práce probíhá na rovině vnější, vždy zároveň probíhá i na rovině vnitřní, ve sféře myšlení a prožívání účastníků daného rituálu, události atd. A právě tomu se budou věnovat následující kapitoly. V nich se zaměřím na případy, kdy je této vnitřní práci dán vnější tvar v podobě narativu. Prospěšná funkce vytváření těchto narativů, jak byla představena výše, samozřejmě také vybízí k otázce, do jaké míry jsou na nás schopné působit podobným způsobem i narativy slyšené, čtené či viděné; neboť právě tento typ narativů v náboženstvích převládá a poskytuje věčný a nevyčerpatelný zdroj studia. Níže uvedené příklady se nicméně budou soustředit výhradně na *vyjadřování* narativů v náboženských kontextech, čímž se práce jednak neodchýlí od Pennebakerových závěrů a jednak poskytne svědectví o účinnosti podobných fenoménů i v oblasti náboženské.

B. Příklady

I. Zpověď

V dějinách člověka je přítomen hřích: bylo by marné snažit se to popírat nebo dávat této temné skutečnosti jiná jména.

– Katechismus katolické církve

Zpověď hříchů je rozšířeným fenoménem u mnoha křesťanských církví a představuje první bod zájmu této práce. Pojednáno bude o aktu zpovědi v katolictví, který je klíčovým prvkem *svátosti zpovědi*. Ta bývá označována více názvy,⁶⁰ z nichž zde byl zvolen termín, který snad nejlépe zdůrazňuje klíčovou roli zpovídajícího se. Interpretace by se nicméně měla z větší části vztahovat i na podobné instituce v církvích ostatních. Nutno ještě podotknout, že se jedná o komplexní fenomén, který by si zasloužil více prostoru; zde se bude jednat o pouhý rozbor skrze optiku výše nastíněné metodologie. Pozornost se proto bude soustředit především na osobu kajícího a jeho vytváření narativu, v tomto případě narativu vyznání hříchů. Nutno podotknout, že z křesťanského hlediska je pravděpodobně hlavní složkou této svátosti akt absoluce, odpuštění hříchů, neboli „zázrak milosti [který] může působit pouze Bůh, jenž ho uskutečňuje prostřednictvím slova a gesta kněze. [...] Zpovědník se v gestu absoluce, proneseném ve jménu a v poslání církve, stává vědomým zprostředkovatelem podivuhodného činu spásy.“⁶¹

V této části budou nejdříve stručně popsány některá specifika systému čistoty a nečistoty v katolictví, představena instituce zpovědi a nakonec bude věnován krátký prostor vztahu zpovědi a psychoterapie úhlem pohledu předložené metodologie, která by mohla poskytnout nový pohled na toto často diskutované téma.

⁶⁰ Katechismus postupně zmiňuje *svátost obrácení, svátost pokání, svátost zpovědi, svátost odpuštění a svátost smíření*, obecně bývá také označována jako *zpověď* či *svatá zpověď*. *Katechismus katolické církve* (z fr. př. Josef Kolářček), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 364-365.

⁶¹ Józef Augustyn (ed.), Aleš Opatrný (ed.), *Umění zpovídat: o svátosti smíření z pohledu různých disciplín* (př. Jindra Hubková), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, str. 15.

a) Předpoklady interpretace: pojetí *nečistoty* v katolicismu

Evangelijní pohled na hřích má moc přetvořit zlo v něco dobrého. Všechny svátosti jsou ve své podstatě událostmi proměny, [...] díky milosti svátosti smíření se mohou naše hříchy proměnit v příčky žebříku, po kterých vystupujeme blíže k Bohu.

– Raymond Moloney

Křesťanství je snad ve všech svých formách považováno za náboženství, které klade velký důraz na vnitřní život člověka:

Ústředním bodem radostné zvěsti je spravedlnost: vzájemná oddanost Boha a člověka v jejich vztahu. [...] Křesťanská víra také předpokládá, že její členové jsou osobně účastni v Boží spravedlnosti a ve všech úrovních Božího království: na úrovni rituálu, narativu, politiky i morálky.⁶²

Důležitost vnitřních postojů a jednání z těchto postojů vyplývajících nelze v případě křesťanství dostatečně zdůraznit.⁶³ Lze ji nalézt již v Novém zákoně, konkrétně například v níže uvedených Ježíšových výrocích z Markova a Matoušova evangelia. Tyto myšlenky jsou Ježíšem vysloveny na začátku jeho veřejné činnosti a jejich volba není náhodná, nýbrž „je to smysl Ježíšovy zvěsti, celé jeho zvěsti, společný jmenovatel každého příběhu, podobenství [...] atd.“⁶⁴ Dané výroky zní:

Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu! (Mk 1, 15)

Od té chvíle začal Ježíš kázat: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské!“ (Mt 4, 17)

Řecké slovo *metanoete*, zde překládané jako „čiňte pokání“ referuje právě k proměně, která se má stát v člověku samotném. Milan Machovec, jeden ze sekulárních interpretů této zvěsti, proto navrhuje jako možné lepší překlady „změňte se vnitřně“, „změňte mysl“, či „usilujte o vlastní proměnu“.⁶⁵ Druhá polovina citátu z Matoušova evangelia by v tomto překladu zněla: „I vy se proměňte ve svém nitru a přikloňte se celou svou duší k téhle radostné zvěsti!“⁶⁶ Vnitřní

⁶² C.W. Mönnich, *Christianity*, in Bleeker, Claas Jouco, Widengren, Geo (ed.), *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions II.*, Leiden: E. J. Brill, 1971., str. 54.

⁶³ A tato tendence je neustále zdůrazňována i v současné katolické literatuře: „V současnosti se klade velký důraz na nutnost působení ve světě, na společenské aktivity a na vztahy k druhým lidem. Vzniká tak nebezpečí, že ztratíme onu podstatu vnitřního boje, bez kterého bude naše jednání postrádat hloubku a naše dobré skutky budou poznamenány pýchou a pohrdáním.“ *Umění zpovídat*, str. 30.

⁶⁴ Milan Machovec, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Orbis, 1990, str. 50.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 51. Z dalších evangelistů viz např. Lk 3, 3.

⁶⁶ *Ibid.* Pozdější teologie podstatu pokání rozpracovala a v současné literatuře se proto lze dočíst, že „pokání [...] znamená mravně a nábožensky správný postoj člověka vůči hříchu (vlastnímu i hříchu vůbec), darovaný milostí

proměna a správné uvažování jsou neustále zdůrazňovány kanonickými autory a představují nezbytný krok na cestě k víře, dalšímu centrálnímu pojmu křesťanské zvěsti: „Víra je úkon rozumu, který na rozkaz vůle, pohnutý k tomu Bohem skrze milost, souhlasí s božskou pravdou.“⁶⁷ Víra je také předpokladem správného, resp. přesnějšího poznávání věcí světa.⁶⁸

Všechny tyto věci však neimplikují nižší význam vnějších či rituálních aktů; ty jsou pro křesťanství stále nesmírně důležité. Je však nezbytné pokoušet se provázat jakýkoli vnější akt s vnitřním životem člověka. Proto je možné říci dokonce i o křtu, že „přijetí člověka do Království skrze křest je otázkou [Boží] milosti, avšak neprobíhá bez ohledu na vůli osoby, které se křest týká“.⁶⁹ Podobné tendence se projevují také v kosmologii a klasifikačním systému, který je v křesťanství představen. Rozdělení čistého a nečistého v jiných náboženstvích prostupuje také rozměry hygienické, dietetické, praktické atd., v křesťanství se nicméně orientuje především na rovinu individuálního jednání a myšlení.

Důležitou doménou křesťanského klasifikačního systému je proto oblast morálky a mezilidských vztahů obecně. Důsledky hříšných skutků se však netýkají pouze oblasti *člověka vůči ostatním lidem a člověka vůči sobě samému*; je zde přítomna i oblast třetí, *sféra člověka vůči Bohu*. Katolické a křesťanské chápání morálky je podstatné svým transcendentním přesahem a provinění v každé oblasti má pak dopad na všechny ostatní, neboť jedno ovlivňuje druhé a „veškeré zlo, kterého se na bližních dopouštíme, není z Božího hlediska jen pouhým proviněním, nýbrž hříchem“.⁷⁰

Křesťanství tak přináší komplexní systém ctností a hříchů, čímž člověku garantuje možnost žít svůj život podle Božího záměru.⁷¹ Rozlišení a výčet ctností člověku ukazují návod, jak tento život žít. Hříchům se však zpravidla věnuje mnohem větší pozornost⁷² a zároveň jsou zajímavější i pro účely této práce; hříšnost totiž představuje typ nečistoty, která vyžaduje

Ježíše Krista. Jejím ústředním aktem je lítost (*metanoia*). K ní podstatně náleží: odvaha k Bázni Boží a pravdě své vlastní existence bez jakéhokoli vytěsňování (správný „postoj k minulosti“), milostí daná ochota nechat se odhalující moci Božího slova, před nímž se bortí farizejská spravedlnost, usvědčit z hříchu, vážně myšlená účinná vůle k polepšení v důvěře ve vítěznou milost Boží, která trvale přemáhá bezmoc člověka [...] vůle ke svátosti odpuštění hříchů, ochota pokorně vytrpět i následky hříchu, jež zůstávají i po odpuštění (tresty za hřích), aktivní úsilí snášet tíhu hříchu [...] pokání je právě jako Boží dar činem člověka a ne jen pasivní zkušeností.“ Rahner, Karl a Vorgrimler, Herbert, *Teologický slovník* (př. František Jirsa, Jan Sokol a Jan Kranát), Praha: Vyšehrad, 2009, str. 297.

⁶⁷ Citát podle *Katechismus*, str. 54. Srv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, II-II 2, 9.

⁶⁸ Avšak zcela jasné bude vnímání až na konci věků. Srv.: „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uvidíme tvář v tvář.“ 1. Kor 13, 12 a C.W. Mönnich, *Christianity*, str. 94.

⁶⁹ C.W. Mönnich, *Christianity*, str. 54.

⁷⁰ *Ibid.*, str. 23.

⁷¹ Oblast ctností se dělí na ctnosti božské (víra, naděje, láska) a lidské. Čtyři kardinální ctnosti lidské pak vychází z řecké filosofické tradice, do křesťanství adaptované patristikou i scholastikou. Viz například George Tyrrell, *Christianity and the Natural Virtues*, in *International Journal of Ethics*, Vol. 13 (1903), str. 286-297.

⁷² Rozlišení a klasifikace jednotlivých hříchů či neřestí se věnovalo mnoho křesťanských autorů už v prvních staletích křesťanství, viz např. *Evagrius of Pontus: the Greek Ascetic Corpus* (př. a kom. Robert E. Sinkewicz), Oxford: Oxford University Press, 2006, str. 60-69. V současnosti se běžně vydávají příručky pro správné označení hříchů u zpovědi; viz např. Peter Matuška, *Zpověď: jasno ve svědomí a pokoj v duši*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2008.

specifické zacházení. Zaměříme-li se na seznamy hříchů či jednotlivé hříšné skutky, nutně přitom dojdeme k paradoxu: hřích je ve své podstatě jen jeden. Vždy se totiž jedná o přímý akt proti Bohu a jeho vůli. To ovšem neznamená, že nelze nalézt různé cesty, kterými se toto „ne“ může vyslovit. Proto „se rozlišují různé druhy hříchů podle „materiálu“ z mnohotvarého světa hodnot, na němž se toto „ne“ uskutečňuje“.⁷³

Hříchy lze rozdělovat podle jejich předmětu [...] nebo podle ctností, jejichž jsou opakem, ať už přemírou nebo nedostatkem, anebo podle příkázání, proti nimž se staví. Lze je také rozdělit podle toho, zda se týkají Boha, bližního nebo nás samých; mohou se rozlišovat duchovní a tělesné hříchy, nebo také hříchy myšlením, slovem, skutkem a opomenutím.⁷⁴

Zvnitřnění se promítá i do konceptu nečistého a přináší tak poměrně zajímavé pojetí apriorního provázání nečistoty a všech smrtelníků. Hřích je považován za skutečnost, kterou je prostoupena každá společnost a všechna období v dějinách lidstva. Rozpoznání hříchu je pak možné pouze skrze Boží milost: „Skutečnost hříchu, především hříchu prvotního, se objasní jen ve světle Božího zjevení. Bez poznání Boha, které nám dává, nelze jasně rozpoznat hřích.“⁷⁵ Nečistota v podobě hříchu je totiž v člověku inherentně přítomná již od jeho zrození; tento předpoklad je obsažen v učení o prvotním hříchu, který „měl následek pro všechny lidi“ a stojí na počátku dějin lidstva. Hříšnost se tudíž považuje za antropologickou konstantu, úděl vlastní všem lidem. Hřích, tedy nečistota zásadní pro život každého člověka, je jeho základní součástí. A dokud člověk disponuje tělem, nemůže se hříchu zbavit.⁷⁶

Po vzoru svatého Pavla církev vždy učila, že nesčetné utrpení, jež lid tíží, a lidskou náklonnost ke zlému a ke smrti nelze pochopit bez jejich souvislosti s Adamovou vinou a bez přihlídnutí ke skutečnosti, že Adam nám předal hřích, jímž jsme nakaženi od narození, [...] tento hřích zasáhl lidskou přirozenost, [...] je to hřích, který bude předáván plozením, to je předáváním lidské přirozenosti zbavené prvotní svátosti a spravedlnosti, [...] je to stav a ne skutek.⁷⁷

V Adamovi jako by byl obsažen celý lidský rod, který nese stejnou odpovědnost za ono provinění jako Adam sám. Tento nelehký stav je pak společný nám všem a představuje zátěž ontologickou, neboť tento hřích „nemá povahu bolavého trnu, který je možno vytáhnout [...]

⁷³ Teologický slovník, str. 133.

⁷⁴ Katechismus, str. 494-465. V Novém zákoně se různorodosti hříchů věnuje např. Gal 5, 19–21, 1; Kor 6, 9; Řím 1, 28–32 aj. Vedle toho katolický katechismus nabízí také známé dělení na hřích smrtelný/všední včetně vyjmenování podmínek, aby tento skutek spadal do té či oné kategorie. Další zajímavou skupinou jsou také „hříchy do nebe volající“, viz *ibid.*, str. 467.

⁷⁵ Teologický slovník, str. 107.

⁷⁶ Katechismus, str. 467.

⁷⁷ *Ibid.*, str. 111-112. K tomuto tématu v listech sv. Pavla viz např. Řím 5, 17–18: „Jestliže proviněním Adamovým smrt se zmocnila vlády skrze jednoho člověka, tím spíše ti, kteří přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti, budou vládnout v životě věčném skrze jednoho jediného, Ježíše Krista. A tak tedy: Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život.“

hřích má charakter plísně, která prostupuje celým organismem“.⁷⁸ Této nákazy se lze zbavit pouze následováním Ježíše Krista.

Setkáváme se zde proto se zajímavým pojetím *nečistoty*. Ta se může projevit jednak v jednotlivých instancích, hříších, kterých se věřící dopustí, zároveň je však jakýmsi způsobem inherentní součástí každé lidské bytosti a tato *nečistota* je pramenem páchaní dalších jejích instancí v jednotlivých hříších.

Takto vyhraněné pojetí nečistoty implikuje nutnost se s hříchem konfrontovat a jednou z cest, které jsou církví poskytnuty, je pak i instituce *svaté zpovědi*: „Díky milosti svátosti smíření se nám dostává nejen odpuštění hříchů a posílení vůle, nýbrž také síly k překonání vlastní temnoty.“⁷⁹ Vyrovnání se s tímto hříchem však není jednorázový akt, ale představuje celoživotní vnitřní práci, neustálý vnitřní boj, který člověk není schopen vyhrát sám; člověk tak musí mít na paměti, že tento sklon je v jeho životě přítomný neustále.⁸⁰ Každý další hřích pak má své důsledky jak ve vztahu člověka k Bohu, tak důsledky osobní, které se „do jisté míry rozšiřují po celé tělesné a duševní skutečnosti člověka“.⁸¹

Takový pohled na stav člověka je velice pesimistický a vedl k mnohým kritikám křesťanského pohledu na lidský úděl.⁸² Křesťané sami připouštějí, že daný stav by byl pro člověka neúnosný,⁸³ nebýt odpuštění, které Bůh lidem neustále uděluje. Bez odpuštění by podle mnohých autorů hříšnost vedla k vnitřnímu rozkladu člověka, způsobenému depresí a výčitkami svědomí, či k vytlačení jednotlivých činů z oblasti vědomí.⁸⁴ A přestože „není šťastnější postavy než hříšník, který svou vinu poznal a vyznal ji před Bohem jako vinu, svou a velikou“,⁸⁵ tato koncepce „vnitřnělé“ nečistoty pokládá na bedra všech věřících balvan, se kterým není zcela lehké se vypořádat.

Hřích by nyní měl vyvstat jako jasné vymezení nečistoty podle Mary Douglas. Práce s touto nečistotou se v církvi uskutečňuje na několika rovinách a velmi podstatná je právě *svátost zpovědi*, tedy i vytváření osobních narativů, ke kterému v této instituci dochází při aktu kajícíkovy zpovědi. Výše v práci bylo zmíněno, že *nečistoty*, chápané jako *hmota mimo své místo*, se často spojují se silným emocionálním nábojem; narativní práce s touto nečistotou pak

⁷⁸ Petr Piřha, *Zpověď, svátost smíření*, Praha: Studio Gabreta, 2006, str. 22.

⁷⁹ *Umění zpovídat*, str. 26.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 30.

⁸¹ *Teologický slovník*, str. 427.

⁸² Nejznámější kritika je podána pravděpodobně v Nietzscheho díle *Antikrist*: „V křesťanství se nedotýká ani morálka, ani náboženství v žádném bodě skutečnosti. Vesměs imaginární příčiny ("bůh", "duše", "já", "duch", "svobodná vůle" - nebo také "nesvobodná"); vesměs imaginární následky ("hřích", "vykoupení", "milost", "trest", "odpuštění hřichu").“ Friedrich Nietzsche, *Antikrist: předhodnocení všech hodnot: předmluva a kniha první* (př. Josef Fischer), Olomouc: Votobia, 1995, str. 22.

⁸³ K různým formám strachu, které může v katolíkovi vyvolat povinnost účastnit se zpovědi viz E. Boyd Barrett, *The Drama of Catholic Confession*, in *The Journal of Religion*, Vol. 8 (1928), str. 188-203.

⁸⁴ *Umění zpovídat*, str. 35.

⁸⁵ Petr Piřha, *Zpověď*, str. 29.

přispívá k vyrovnání se s daným problémem a celkově prospívá psychickému i fyzickému zdraví. Katolická kosmologie, tedy i katolické pojetí hříchu, má velice důležitou epistemologickou funkci: poskytuje základní orientaci ve světě. Život v tomto světě nicméně představuje velice složitou a bolestnou cestu, která jen málokdy bude ideální a obsahuje v sobě mnoho rozporuplných zkušeností. Katolická doktrína je s to svým pojetím hříchu jedincovu pozornost zaostřit na dotyčné jevy, orámovat je a uvést je do teologického (a vlastně i historického) kontextu. Skrze zpověď (a ostatně i skrze modlitbu, jak uvidíme dále) je pak možné narativně s těmito motivy pracovat a propojit svou vlastní autobiografii, narativ částí mého života, s příběhem lidské hříšnosti obecně – tedy i s příběhem o tom, jak lidé budou této hříšnosti zbaveni.

b) Zpověď jako jedna z odpovědí na lidskou hříšnost

Po celý život, až do smrti, se budete potýkat s nemilosrdnými životními zkouškami, v nich se bude neustále opakovat lidské drama: pád do hříchu a povstání z něho u zpovědi.

– Cristoforo Squarise

Důraz na vyznání hříchů bývá mnohdy odvozován z novozákonního podobenství, které nalezneme v Lukášově evangeliu:

Farizeus se postavil a takto se sám u sebe modlil: „Bože, děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé, vyděrači, nepoctivci, cizoložníci, nebo i jako tento celník. Postím se dvakrát za týden a dávám desátky ze všeho, co získám.“ Avšak celník stál docela vzadu a neodvážil se ani oči k nebi pozdvihnout; bil se do prsou a říkal: „Bože, slituj se nade mnou hříšným.“ Pravím vám, že ten celník se vrátil ospravedlněn do svého domu, a ne farizeus. Neboť každý, kdo se povyšuje, bude ponížen, a kdo se poníží, bude povýšen.⁸⁶

Většina vykladačů tohoto podobenství se soustředí na předložený vztah člověka, pokory a spravedlnosti: farizeus není ospravedlněn, neboť se za spravedlivého považuje; naopak celník, představující příkladné smýšlení i jednání, si je sám dobře vědom, že spravedlivý není. Jiní interpreti se soustředí právě na celníkovo *zdůraznění a vyznání hříchu* (oproti pozitivnímu děkování farizeje). Dosáhnout dokonalosti není v lidských silách, a proto vyznání hříchů musí představovat nutnou součást života každého věřícího.⁸⁷

⁸⁶ Lukáš, 18,11 – 14.

⁸⁷ *Umění zpovídat*, str. 17.

Počátky této tradice se kladou do 2. století n. l., přičemž individuální a pravidelná zpověď se začala postupně prosazovat od 6. století.⁸⁸ Jak bylo uvedeno v předchozí podkapitole, skutečnost hříchu je neustále přítomná v lidských životech, neboť křest „neodstranil křehkost a slabost lidské přirozenosti ani náklonnost ke hříchu“, a boj s hříchem „je bojem o obrácení, jehož konečným cílem je svatost a věčný život“.⁸⁹ Zpověď představuje jádro jedné strategie, jak se s touto nečistotou vyrovnat; skrze ni je člověku odpuštěn jeho postoj a činy zaměřené proti Bohu, v aktu absoluce se rovněž smiřuje s Bohem a církví, ke kterým se vrací obrácením od hříšného života.⁹⁰ Katoličtí autoři pak udávají tři způsoby, jakým věřící k hříchu přistupují: „Jedním z nich [...] je útek. Druhým je ustrašená koncentrace na hřích (skrupulantství) a s ní spojený pocit viny. Správný přístup k hříchu nalézáme v učení Ježíše Krista, který tak často vybízí k obrácení a k pokání.“⁹¹ Přítomnost nečistoty v našem životě je tedy na jednu stranu věcí závažnou, na druhou však přirozenou. Kontakt s ní by pak neměl vést ke stigmatizaci, ale být spíše podnětem se k této nečistotě nějakým způsobem postavit, a to jak v rovině vnitřního života, tak příslušným rituálem.

Stejně jako to, jak se k hříchu postavíme, i jednotlivé přečiny lze hierarchicky řadit. U zpovědi je nutné vyznávat především přečiny těžší, tj. ty, které svědomí skutečně zatěžují, doporučuje se nicméně zmiňovat i přečiny nižší, tzv. *každodenní viny* či *všední hříchy*.⁹² Bůh totiž odsuzuje všechna přečinění proti danému řádu.⁹³ Vyznání se netýká pouze nedávných vin, neboť existují hříchy, které se nás bolestně dotýkají i po delší době; a právě tyto je dobré vyznávat i opakovaně. Pokud tedy kající nemá mnoho nedávných vin, které by u zpovědi sdělil, je „prospěšné vybavit si některý hřích či hříchy našeho minulého života, kterých stále hluboce litujeme“.⁹⁴ Niterný charakter křesťanství se tak projevuje i v klasifikaci hříchů: věřící sám má určité kompetence rozhodnout o závažnosti dané nečistoty podle toho, za jak závažné překročení řádu ji sám považuje. Při každé zpovědi je proto nutné zaměřit pozornost na ty nejzávažnější kontakty s nečistotou, podle klasifikace hříchů i podle vlastních pocitů. A proto je i podle katolických autorů „správné na prvním místě zmínit věci, které nás nejvíce trápí“.⁹⁵ Za

⁸⁸ V antice bylo známo pouze veřejné vyznání hříchů prováděné jednou za život. *Ibid.*, str. 68-70. Od 4. Lateránského koncilu v roce 1215 se považuje za nutné zpovídat se z hříchů individuálně alespoň jedenkrát do roka, přičemž zpověď jednou za měsíc začala být prosazována od dekretů Pia X. na počátku 20. století.

⁸⁹ *Katechismus*, str. 365-366.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 364.

⁹¹ *Umění zpovídat*, str. 37.

⁹² „Zranění v nás však nezanechávají jen životní tragédie; každý obyčejný hřích nám znovu připomíná naši ubohost a nedokonalost.“ *Ibid.*, str. 26.

⁹³ *Katechismus*, str. 373.

⁹⁴ John C. Heenan, *Confession*, str. 52. Heenan hovoří také o příkladu svatých, kteří veřejně litovali svých dávných vin i po dlouhé době: „it is recorded of many of them that as men and women they lamented the faults of childhood which the ordinary person would scarcely have regarded as imperfections.“ *Ibid.*, str. 53.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 72.

různé formy přečinění, to jest myšlením, slovem a skutkem,⁹⁶ je pak nutné provést akt pokání, přičemž hlavní cestou k němu je právě akt zpovědi ve stejnojmenné svátosti.

K čemu ale vlastně dochází při aktu zpovědi? Je totiž nutné podotknout, že zpovídající se člověk by neměl před zpovědníka předkládat pouhý seznam nečistot, kterých se dopustil. Například Petr Piřha varuje před tímto „nebezpečím, že podle zvyku vyplňování dotazníků, odškrtáme bez valného zamyšlení všechny kolonky včetně těch, kde si nejsme jisti“.⁹⁷ Určení toho kterého hříchu často není jednoznačné, a proto je zapotřebí rady zpovědníka, jenž danou věc zasadí do správné kategorie. Vedle důrazu na odpovídající klasifikaci Piřha vyzdvihuje ještě jeden moment: spíše pasivní charakter zpovědníka v první fázi svátosti, tedy právě během zpovědi: „úkolem [kněze] je, aby nám v hovoru pomohl. Nejednou nás může upozornit, že nemluvíme ani přesně, ani pravdivě, varovat nás, že nemáme chytračit, ukázat nám, že máme na mysli něco jiného, než co říkáme.“⁹⁸ V této fázi musí být aktivní především kající, když sám vytváří narativ, ve kterém vyjmenovává hříchy, kterých se dopustil, a jejich místo ve svém životě. Zpovědník zakročí pouze v momentě, kdy tato zpověď nevypadá opravdově, postrádá koherenci či se kající není s to správně vyjádřit. Kněz zde nehraje ani tak roli partnera v dialogu, ale spíše roli *korektora kajícího narativu*. Sám samozřejmě nemůže opravit faktickou správnost událostí nebo myšlenek kajícího, může ale opravit jeho terminologii (přesnější vymezení nečistoty, hříchu), učinit příběh více uceleným skrze šikovně položené dotazy či zjišťovat jeho motivace.⁹⁹ Pouze pokud si kající uvědomí své skutečné motivace a jejich souvislost se svými činy, dojde u něj k emocionální i intelektuální reflexi. Proto „úkolem zpovědníka jako lékaře je odhalovat skryté příčiny hříchů, přispívat k formování kvalitní lítosti“.¹⁰⁰ Tato zpovědníková činnost vede k vytvoření ucelenějšího narativu, který poslouží jako pevnější podklad pro rozhodnutí o správném rozřešení. Opomíjení tohoto aspektu zpovědi bývá tvrdě kritizováno, neboť hrozí, že kající si uvědomí svou vlastní vinu jen nedostatečně: „Praxe pokání stagnuje a dospělí se zpovídají jako děti [...], svátost smíření nesouvisí s jejich životem, ale opakují v ní, co se kdysi naučili.“¹⁰¹ Je tudíž jasné, že nestačí pouhé vyjmenování hříchů, ale je nutné provázat tyto hříchy, tuto nečistotu, se svou vlastní osobou.

Narativní forma zpovědi je však často opomíjena a dochází k pouhému vyjmenování přečinů s následným, téměř automatickým, předáním rozřešení ze strany kněze. Taková forma zpovídání však je již poměrně dlouho kritizována z mnoha stran a může vést k tomu, že se celá

⁹⁶ Petr Piřha, *Zpověď*, str. 42.

⁹⁷ *Ibid.* Str. 33.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 19. Srov. podobný názor: „[Zpovědník] udělá dobře, když své vnitřní napětí vydrží a umožní kajícímu nerušeně dokončit své vyznání. Předčasný zásah nepřinese očekávaný efekt a uspokojení.“ *Umění zpovídat*, str. 250.

⁹⁹ Srov. Brunerův komentář k pravdivosti narativů: „Unlike the constructions generated by logical and scientific procedures that can be weeded out by falsification, narrative constructions can only achieve "verisimilitude." Narratives, then, are a version of reality whose acceptability is governed by convention and "narrative necessity" rather than by empirical verification and logical requiredness.“ Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, str. 4.

¹⁰⁰ *Umění zpovídat*, str. 279.

¹⁰¹ *Ibid.*, str. 37.

svátost stává v tomto směru jaksi „nefunkční“. Například jezuita Edward Boyd Barret ve svém článku *Drama of Catholic Confession* vyjmenovává mnoho druhů strachu, které pramení jak z očekávání katolické zpovědi, tak ze samotné účasti na ní. Dospívá k překvapivému zjištění, že „mentální zdraví mnoha katolíků utrpělo újmu v důsledku zpovědi“. Po chvíli ale dodává:

*Tyto věci by však neměly naznačovat, že špatný vliv zpovědi na určité povahy lidí znamená, že zpověď je zdraví jednoznačně škodlivá. [...] Mnoho katolíků je utěšeno a uklidněno zpovědí a nachází v ní nejen nadpřirozené, ale i přirozené uspokojení. Moje kritika však má naznačit, že zpověď díky své fragmentární, umělé a nátlakové povaze nemůže být považována za uspokojující způsob sebeodhalení těch, kteří jsou v nesnázích.*¹⁰²

Povaha nečistoty sice totiž souvisí s vnějšími přečiny, především se ale vnitřně, osobně týká každého věřícího. Pokud tento specifický charakter nečistoty nerespektuje zpovědník, nutně z toho vyplývá, že kající nezáská pocit, že se s touto nečistotou vyrovnal dostatečně. Jinými slovy, je-li zpověď provedena pouze zlomkovitě a mechanicky, její svátostný charakter sice může být zachován, kajícímu ale nepřinese kýžený klid a pak od zpovědi odchází stejně, či dokonce více rozrušen. Pro Boyda Barreta tak zpověď představuje v mnoha případech velmi náročnou věc pro obě zúčastněné strany. Pro kající, kteří jsou nuceni odhalit všechny své viny (aby došlo z jejich strany k přesnému vymezení nečistoty), i pro zpovědníka, který musí tuto obtížnou situaci učinit přirozenou, aby zajistil, že kající odpuštění hříchů prožije intelektuálně i emocionálně. Nabízí se otázka, proč je nutné svou vinu vyznávat skrze prostředníka (a nestačí vyznání hříchů v modlitbě, kterému bude věnována další podkapitola) právě v katolicismu, který neustále vyzdvihuje nutnost přímého vztahu věřících s Bohem. Stručnou odpověď na tuto otázku nabízí například britský kardinál John C. Heenan: „[Bůh] věděl, že vyznání hříchů v myšlenkách nebude tak přínosné co do pravé lítosti a následné nápravy jako to, když kající svou vinu předloží soudu Bohem pověřeného zpovědníka, jenž může uvést podmínky, které kající od viny osvobodí.“¹⁰³ Rozvede-li se tato odpověď s přihlédnutím k další katolické literatuře, je možné akcentovat tři důležité argumenty. V první řadě je každý hřích nasměrován nejen proti Bohu, ale i proti jeho církvi, tedy proti společenství všech věřících, co kdy byli, jsou a budou: „Hřešíme-li, zraňujeme tím církev.“¹⁰⁴ S tím souvisí pozitivní ocenění veřejného momentu zpovědi, kdy kající svou vinu odhaluje nejen Bohu, ale také dalšímu členovi tohoto společenství. Soukromé akty lítosti – jakkoli velký mají význam – proto nikdy nemohou zastoupit svátost smíření.¹⁰⁵ Třetím bodem je pak již zmíněná korekční role zpovědníka, která spočívá ve správném nasměrování prožitků spojených s hříšnou situací. Role kněze má člověku pomoci uvědomit si pravou povahu i váhu vlastní viny, nečistoty a přiměje ho k vyjádření lítosti v řeči a v narativu, který prováže dané přečiny, ať už v myšlení či v činech, s odpovídající intelektuální a

¹⁰² E. Boyd Barret, *Drama of Catholic Confession*, str. 201. Na tomto místě je dobré připomenout, že osoby účastníci se Pennebakerových výzkumů při vytváření narativů zakusily vyšší emocionální i tělesné zatížení a rozrušení, z dlouhodobého hlediska však jejich psychické i fyzické problémy doznaly značného zlepšení. Viz výše.

¹⁰³ John C. Heenan, *Confession*, New York: Sheed and Ward, 1987, str. 19.

¹⁰⁴ *Umění zpovídat*, str. 27.

¹⁰⁵ *Ibid.*

emocionální reakcí.¹⁰⁶ Takové naložení s nečistotou je pak dostatečné jak pro kajícího, tak pro jeho církev. Otevřený postoj ke svým hříchům a jejich přiznání sobě samému i ostatním je vždy hodnocen velmi pozitivně a bývá dáváno do protikladu k soukromé lítosti:

Známe dva druhy lítosti za hříchy: skrytou a otevřenou. První z nich je pocit viny kvůli spáchanému zlu. Člověk prožívající tuto lítost se zaměřuje sám na sebe a nezřídka se poddává pocitu znechucení a zoufalství. Krajním příkladem zmíněného postoje je Jidáš. [...] Druhým typem lítosti je pravé pokání. Charakterizuje ho otevřený postoj k bližním a potřeba vyznat spáchaný hřích. Takový člověk touží „setřást ze sebe“ břemeno viny. Proto se často říká, že zpověď je skutečným lékem duše.¹⁰⁷

Nyní by mělo být zřejmé, že akt zpovědi při svátosti smíření akcentuje roli osobního narativu, ve kterém kající zasazuje hříchy svého života, jinými slovy příčiny svého nečistého stavu do ucelené formy. Tato forma je pak zpovídajícím se vyjádřena a osobou zpovědníka korigována. Instrukce zpovědi vytváří prostor pro vyjádření těchto narativů, které propojují dané nečistoty s osobou kajícího, a dává jim vnější podobu. Tento akt by měl vést k pozitivnímu působení na osobu zpovídajícího se. Teprve po této práci s narativem přichází rozhřešení a vyšší aktivita kněze, které bezpochyby také přispívají k zlepšení kajícího stavu; to však už probíhá na jiné rovině, než je rozebírána v této práci.

c) Zpověď a psychoterapie

The Church was training experienced psychologists long before the age of Freud.

– John C. Heenan

Psychoterapie a proces zpovědi ve svátosti smíření mají mnoho styčných bodů, a proto jsou obě instituce často srovnávány. V obou případech se jedná o setkání dvou jedinců, z nichž jeden má jistým způsobem pomoci druhému s jeho zásadními životními problémy. V obou případech hraje ústřední roli existence a vyjádření problematických zážitků spolu s přítomností praktických rad od pověřených osob, jak tyto obtížné životní situace vyřešit. Proto by mohlo být přínosné, podívat se na tento vztah i optikou této práce.

Postoj katolických autorů k tomuto tématu je často podobný; uznávají, že svátost smíření má mnoho shodných prvků s terapií, neboť „často už samo svátostné setkání v nás vytváří

¹⁰⁶ „Naše vyznání není prosté konstatování. Je to zvolání z bolesti nad tím, co jsme si způsobili. [...] Opravdovost našeho vyznání je měřena mírou lítosti a míra lítosti je silou naší touhy po záchraně.“ Petr Pišta, *Zpověď*, str. 68.

¹⁰⁷ *Umění zpovídat*, str. 26-27. Příkladem druhého postoje by pak byl sv. Petr.

příležitost, abychom si uvědomili, že zkušenost zpovědi v nás rozeznává nejrůznější struny podle naší osobní historie. Zde se otvírá sugestivní prostor terapeutického rozměru zpovědi i svátostí jako takových.¹⁰⁸ Terapeutické prvky jsou zde však chápány spíše jako vedlejší produkt vyplývající jak ze situace samotné, tak z léčivého účinku duchovní kvality této události, tedy smíření či návratu člověka k Bohu. John C. Heenan proto shrnuje, že, „pravda učení církve ve věcech svátostí není závislá na tom, že jsou psychologicky prospěšné. Jsou prospěšné, protože jsou pravdivé“.¹⁰⁹ Někteří katoličtí autoři varují, aby zpovědník byl opatrný a nepřekračoval své duchovní kompetence pouštěním se do vlastních interpretací, a raději kajícího v těchto věcech odkázal k příslušným autoritám v oblasti psychoterapie či psychiatrie.¹¹⁰ Situace je nicméně podobná i z opačné strany: jakkoli kvalifikovaný terapeut nemůže nahradit účast na této svátosti.¹¹¹ V obou případech člověk přichází a odhaluje svůj „vnitřní zápas“, avšak při zpovědi „nad námi vztahuje ruce [církve v osobě kněze] a dodává našemu vnitřnímu zápasu hlubší, svátostný význam“.¹¹² Podle mnohých autorit je však svátost zpovědi často terapií nahrazována, což je jedním z hlavních faktorů ústupu praxe zpovědi v současné době; tyto názory pak vedou k hanlivějším vyjádřením o psychoterapeutické pomoci. Dobrým příkladem tohoto proudu je například již zmiňovaný Petr Piřha:

Častěji však lidé předloží otázky svého nitra a svá napětí psychologům. Dříve k nim chodili duševně choří, dnes k nim chodí pomalu všichni a mladí lidé, kteří je ještě nenavštívili, se necítí dobře, protože k tomu ještě nedorostli a jsou v očích svých zkušenějších kamarádů dětmi. Psychologové jsou ovšem profesionálními uklidňovači a uspávači svědomí, kteří učiní vše, aby ze svých klientů sňali jejich napětí a bolesti. Vysvětlí vám, že vaše jednání je velice správné a hlavně přirozené. Jediné, před čím je dobré dávat si pozor, je zapadnutí do trestných činů. Pro jistotu pak klientovi vyprášují hlavu. Vlastní problémová otázka se neřeší, jde jen o to odstranit nepříjemný pocit.¹¹³

Piřha se zde (mimo jiné) pokouší formulovat východiska a cíle psychoterapie jakoby v opozici ke svátosti zpovědi. Katolickým východiskem je lidská hříšnost a nutnost na ni (tedy na konkrétní hříšné skutky) najít a poskytnout lék. Oproti tomu psychoterapie si klade cíl jiný: dosáhnout zdravého a vyrovnaného jedince. K tomu volí odpovídající prostředky, nehledě na to, jsou-li tyto prostředky v souladu s Božím zákonem, či ne. Piřha zde pravděpodobně naráží především na humanistické směry v psychoterapii, které vidí člověka doslova jako míru všech

¹⁰⁸ „Plody zpovědi jsou především nadpřirozeného a duchovního rázu, nikoliv emocionálního a psychického.“ *Umění zpovídat*, str. 55 a 301.

¹⁰⁹ John C. Heenan, *Confession*, str. 7.

¹¹⁰ Nicméně morální teologie a pastorační činnost některé poznatky psychologie přebírají a znalosti zpovědníků v těchto oblastech jsou hodnoceny pozitivně. *Umění zpovídat*, str. 302 a 305.

¹¹¹ Pokud by se o to dotyčný pokoušel, překračoval by své kompetence a dopustil se „zneužití této vědy.“ *Ibid.*, str. 304.

¹¹² *Ibid.*, str. 31.

¹¹³ Petr Piřha, *Zpověď*, str. 6.

věcí.¹¹⁴ Tak například psychoterapie v pojetí Carla R. Rogerse nepracuje s realitou objektivní, ale jedinou důležitou skutečností je pro ni vnitřní svět každé lidské bytosti. Terapeutická práce je pak založena na pronikání do tohoto světa a orientaci v jeho pravidlech tak, aby terapeut pomohl klientovi rozvinout se v mezích jeho vlastního světa. Rogersovská terapie proto vede k jedinci, který sám sobě určuje pravidla a není (do jisté míry) svazován vnějšími normami. Sám Rogers proto pozitivně hodnotí klienta, který na konci své terapie dospívá k názoru, že „prostě musím začít dělat to, co chci, ne, co si myslím, že bych dělat měl, a bez ohledu na to, co bych dělat měl podle představ druhých. [...] Myslím si, že teď budu prostě sám sebou – bohatý nebo chudý, dobrý nebo špatný.“¹¹⁵ Podobně také další psychoterapeutické směry¹¹⁶ mohou být v Piťhových očích zkažené kvůli přílišné orientaci na individuum, i kvůli uplatňování vlastních klasifikačních kategorií, které se mohou v klíčových bodech neshodovat s těmi katolickými.

Z těchto důvodů je mnohá terapie pro Piťhu nepřijatelná, především proto, že postrádá důležitý moment konfrontace s hříchem a následné náležité zacházení s touto nečistotou. Závažný hřích pro kněze může být pouhou překážkou osobního růstu pro terapeuta. Je nicméně zajímavé, že pokud se podíváme na problematiku vztahu svátosti a psychoterapie prizmatem psychoterapeuta, rozlišení bude velice podobné výše uvedenému (pomine-li se Piťhova přílišná kritičnost):

Úspěšná psychoterapie se pokouší dodat svobodu vnitřnímu světu člověka v boji proti nezdravým sklonům a umožnit mu plně reagovat na jeho okolí naprosto jednotným a realistickým způsobem. Církev svou roli vidí v prostředkování mezi Bohem a člověkem: Duch svatý usiluje o uspořádání jednoty fyzického, psychického a duchovního života v lidské bytosti skrze svátost zpovědi; tzn. o dospění k vnitřní pravdě před Bohem a společenstvím. Snoeck k tomu dodává, že „zatímco psychoterapie se pokouší integrovat osobní struktury, duchovní vedení se snaží umožnit člověku najít jeho poslání a naplnit jeho odpověď na toto volání.“¹¹⁷

¹¹⁴ „Posun v psychoterapii souvisí s posunem od vnějšího k vnitřnímu centru hodnocení. Čím více hodnot a norem je soustředěno uvnitř člověka, tím si je jistější v tom, co je pro něj důležité.“ Jan Vymětal (ed.), *Obecná psychoterapie*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997, str. 179.

¹¹⁵ Carl R. Rogers, *Být sám sebou: terapeutův pohled na psychoterapii* (př. Helena Hartlová), Praha: Portál, 2015, str. 191. Z katolického hlediska je nepřijatelný i Rogersův názor, že „základní přirozenost svobodné lidské bytosti je konstruktivní a důvěryhodná“. *Ibid.*, str. 216.

¹¹⁶ Podobně problematické jsou i další terapeutické postupy, jako velmi rozšířená gestalt terapie a psychoterapie kognitivní, jejíž čelný představitel Albert Ellis zastupuje silně racionalistický proud v psychoterapii. Hlavním úkolem tohoto směru je podle Ellise odstranění iracionálních a nerealistických názorů a představ pacientů, neboť právě ty jsou zdrojem jejich problémů. „K tomu používá přímý útok s využitím veškeré autority terapeuta a všech dostupných didaktických a přesvědčovacích technik, apelujících na logické myšlení pacienta.“ Ellisovým cílem je pak vytvoření čistě racionální představy, která vcelku přispěje k novému a racionálnějšímu světonázoru pacienta. Viz Stanislav Kratochvíl, *Základy psychoterapie*, Praha: Portál, 1997, str. 69-70. Psychoanalytický přístup by pak byl problematický jednak díky váze, kterou tento směr přikládá roli lidského nevědomí a rozhodně i kvůli kontroverzní postavě jejího zakladatele S. Freuda.

¹¹⁷ Valerie Worthen, *Psychotherapy and Catholic Confession*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 13 (1974), str. 283-284.

Jaké tedy jsou hlavní styčné body těchto dvou institucí? Problematické a traumatické zážitky na sebe strhují pozornost vnitřního života všech lidí: psychoterapie i církevní nauka přicházejí k člověku s určitými představami o povaze těchto zážitků a jsou s to je rozpoznat a označit jako určité druhy nečistoty. Tyto představy se do jisté míry prolínají, v mnohém se ale mohou lišit a rozdílné je také jejich zhodnocení. Zacházení psychoterapeuta a kněze s nečistotou může být komplementární, avšak jedno může vylučovat druhé, a může tak dojít k jistému konfliktu; ten mohou prožívat nejen ti, kteří se snaží pomoci, ale i sám pacient či kající. Z tohoto úhlu pohledu je pak možné je považovat za (v jistém smyslu) konkurenční. Obě instituce také disponují určitými strategiemi, jak k těmto nečistotám přistupovat. A konečně, v obou případech lze také předpokládat, že v promluvy kajících či pacientů budou nabitý vysokým emocionálním nábojem, který je podstatný pro úspěch jak terapie, tak zpovědi.

Psychoterapie i zpověď nabízejí – a v jistém smyslu tedy i vnucují – jistá vymezení *hmoty mimo své místo* a obě jsou založené na vyrovnávání se s těmito definičními úseky. Kritika jedné instituce proto ve většině případů znamená nesouhlas s daným vymezením nečistoty a způsobem, jakým se s ním pracuje. Pokud bychom chtěli posoudit jejich účinnost, bylo by nutné studovat především to, do jaké míry se jejich kategorie shodují s tím, jak se na svět dívá daný pacient či kající. Celý proces je však složitější, neboť pacient i kající nejsou jen pasivními vnímáči, ale sami se (právě i skrze vyslovení) s určitými kosmologickými představami identifikují, čímž se také účastní na jejich utváření. Sharon Hymen proto tvrdí, že aktivita kajícího u zpovědi „nejen zrcadlí smysl v kontextu těchto institucí a rituálních postupů“, ¹¹⁸ ale kající sám, skrze vyslovení svých přečinů vytváří a utvrzuje chápání své vlastní povahy i povahy světa:

Naše promluva, co říkáme, a jak to říkáme, vytváří sociální realitu. To znamená, že když při zpovědi sdělujeme své hříchy Bohu, zároveň vytváříme sociální realitu nás jakožto hříšníků proceděnou skrze naše psychologické chápání toho, co tvoří hřích, stejně jako naše chápání sociálních pravidel, která definují nás samotné. Selektivně vybíráme hříchy (...) [a] skrze tento proces se pak vnímáme jako hříšníci. ¹¹⁹

Stejně tvrzení by se dalo aplikovat i na různé psychotherapeutické směry, které také předkládají určitou kosmologii, tedy základní pravidla, jak se to s věcmi na světě má; podle jejích měřítek se pak považujeme za do určité míry psychicky zdravé či nezdravé. Vytváření sociální reality se zde týká pouze světa vnitřního, zatímco katolicismus je s to tyto (z pohledu psychologie) vnitřní fenomény propojit s celkovým řádem světa a disponuje tak oproti psychoterapii něčím navíc; tím je právě její svátostný charakter: „Vinu by si člověk měl uvědomit a prožít. Vyslovit ji ve svátosti smíření, přijmout udělené rozhřešení a odpuštění vin

¹¹⁸ Sharon Hymer, *Therapeutic and Redemptive Aspects of Religious Confession*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 34 (1995), str. 43.

¹¹⁹ *Ibid.*, str. 51. Podobně hovoří také Mary Douglas o rituálu, který tím, že naše pozornost zaostřuje na některé aspekty skutečnosti, tuto skutečnost vlastně vytváří: „It can come first in formulating experience. It can permit knowledge of what would otherwise not be known at all.“ Mary Douglas, *Purity and Danger*, str. 79.

přináší duchovní uzdravení.“¹²⁰ Zpověď a absoluce mají tedy v *tomto smyslu*¹²¹ potenciál vyšší, neboť se týkají vztahu člověka ke všemu, co na světě existuje: stejně jako jeden hřích narušuje řád osobní, společenský a kosmický, i svátostný akt absoluce je úkonem opětovného začlenění do všech těchto řádů. Terapie se pokouší o znovunastolení řádu v oblasti lidské psychiky a mezilidských vztahů, zde však kompetence terapeuta končí a v tomto ohledu je příslib psychoterapeutické pomoci menší, než svátostný rozměr absoluce.

¹²⁰ *Umění zpovídat*, str. 251.

¹²¹ K účinnosti zpovědi a psychoterapie samozřejmě přispívá mnoho dalších faktorů: osobě kajícího/pacienta i kvality zpovědníka/terapeuta, míra, do které oba účastníci internalizovali uvedené epistemologie – tedy nakolik v nich rezonují obsahy zahrnuté v jednotlivých naukách a nakolik jsou schopni s nimi vnitřně pracovat a mnoho faktorů dalších. Tyto faktory však opět míří mimo záběr této práce.

II. Modlitba

V modlitbách neustávejte.

– 1. Tes 5, 17

Druhým fenoménem, který bude představen optikou této práce, je modlitba. Podobně jako u zpovědi i zde bude pozornost zaměřena především na modlitbu v katolicismu a jiných křesťanských církvích. I v tomto případě se pak bude jednat pouze o částečný rozbor modlitby a je nepochybné, že podrobné pojednání o modlitbě by vyžadovalo mnohem větší prostor. Jedná se navíc o fenomén velice diferenciovaný a lze se setkat s mnoha formami modlitby, z nichž je pro tuto práci zajímavý pouze určitý výsek. Zaprvé se jedná o *modlitby ústní*, ve kterých jsou vlastní slova modlitby vyslovena (a případně i zapsána); oproti tomu stojí modlitby bez vyslovených slov: modlitba vnitřní či kontemplativní.¹²² Platí, že „ústní modlitba je nezbytnou složkou křesťanského života“,¹²³ stejně jako fenomén modlitby obecně představuje důležitý prvek křesťanské praxe.

Zadruhé se jedná pouze o modlitby, jejichž součástí je vyjádření problematických prvků zkušenosti a jejich zařazení do narativního rámce. Proto v následujícím rozboru nelze hovořit o modlitbách klanění, chvály, díkuvzdání a stranou bude ponechána také nejdůležitější křesťanská modlitba, *Otčenáš*; bude vyprávěno spíše o modlitbách vyznání hříchů¹²⁴ a modlitbách prosebných, neboť právě tyto velmi často obsahují setkání s nečistotou. Oba zmíněné typy modliteb operují s pojmem hříchu a pro jeho vymezení je možné použít podkapitolu věnující se popisu *hmoty mimo své místo* v katolictví, které bylo představeno v rozboru zpovědi v předchozí části práce. Prosebné modlitby rovněž souvisí s vědomím vlastní viny a jsou v katolicismu zakotveny obzvláště pevně: „Prosba o odpuštění je první podnět k prosebné modlitbě. Je předpokladem spravedlivé a čisté modlitby. [...] Prosba o odpuštění předchází jak eucharistické liturgii, tak i osobní modlitbě.“¹²⁵ Prosebné modlitby se však neomezují na vyjádření vlastní viny a týkají se veškerých situací, ve kterých se lidé obrací k Bohu s žádostí o pomoc.¹²⁶ Netřeba dodávat, že mnohé tyto žádosti pramení z obtížných a problematických situací, ve kterých se daný věřící ocitl.

¹²² Ale je třeba mít na paměti, že „ani ta nejnynější modlitba nesmí zanedbávat modlitbu ústní.“ *Katechismus*, str. 657. K nevysloveným modlitbám např. Thomas Merton, *Kontemplativní modlitba* (př. Wendy Drozenová), Praha: ZVON, 1993.

¹²³ *Katechismus*, str. 657 a 666.

¹²⁴ Modlitba vyznání hříchů je přímou součástí NZ, a to ve vyprávění o modlitbě farizeje a celníka, jak již bylo zmíněno v kapitole o zpovědi (Lukáš, 18,11 – 14).

¹²⁵ *Katechismus*, str. 640.

¹²⁶ „Všechny potřeby se mohou stát předmětem prosby.“ *Ibid.*, str. 641.

Přestože bude rozebírán pouze některý typ modliteb, jako název kapitoly ponechávám blíže neurčený, obecný pojem: „modlitba“. Důvodem je poměrně volný a tvárný charakter této náboženské praxe v křesťanství, který často nechává výrazný tvůrčí prostor modlícím se. Jistá volnost ve vytváření modliteb je totiž hlavním předpokladem, který umožňuje věřícím do promluvy zapojit fragmenty svých životů v narativní formě. Nelze se proto omezit pouze na modlitby vyznání hříchu či modlitby prosebné; neboť, jak bude patrné níže, mnoho vyslovených modliteb by obtížně zapadlo do konkrétních kategorií.

a) Řád a volnost: Mnoho tváří modlitby

Modlitba hraje v křesťanství bezpochyby roli zásadní. Katolická církev nabádá jak k pravidelným modlitbám podle liturgického kalendáře, tak k modlitbám každodenním. Slova každé modlitby (podobně jako v případě zpovědi) pak představují nesmírně důležitý akt především v případě, kdy věřící každé slovo modlitby vyslovuje upřímně a je s ním v jednotě.¹²⁷ *Osobní upřímnost, koncentrace a hluboké prožívání* jsou v případě modlitby ceněny nejvíce a bývají označovány jako její zásadní prvky. Modlitba musí vycházet z „hlubin duše“ a je při ní třeba zapojit celou svou bytost. Někteří katoličtí autoři s tímto názorem nicméně zcela nesouhlasí. Dokonalé koncentrace a bytostného prožívání lze možná dosáhnout při některých modlitbách, takové případy jsou však relativně vzácné. Romano Guardini je ve své knize *O modlitbě* přesvědčen, že ten, kdo by na věřící kladl takové nároky, modlitbu „nikdy nebral zcela vážně“,¹²⁸ a že modlitba, která pramení z vnitřní potřeby, je dokonce výjimkou. Pokud by měla každá modlitba věřícího splňovat daná kritéria a byla provázena dokonalou koncentrací, „nebude se [věřící] asi brzy modlit vůbec“.¹²⁹ Lze také předpokládat rozdílnou angažovanost podle situace věřícího a dané modlitby (spontánní prosebné modlitby budou zpravidla intenzivnější co do prožitku věřícího než modlitby předepsané). Rovněž lze očekávat, že větším emocionálním nábojem bude nabita modlitba osobní (oproti modlitbě veřejné), která se intimněji dotýká konkrétních věcí v životě daného věřícího. Tyto konkrétní faktory pak utváří i charakter samotné modlitby a jedná se proto o fenomén, který může nabývat rozličné podoby podle povahy člověka:

Osobní modlitbu charakterizuje určitá volnost, a řád je zde proto, aby tuto volnost chránil. Čím opravdovější tato modlitba je, tím méně se jí dá předepisovat, jak si má počínat, a tím spíše se bude utvářet podle vnitřního rozpoložení člověka, podle jeho životních okolností a zkušeností. [...]

¹²⁷ „Má-li život modlitby přetvářet našeho ducha, udělat z nás „nové lidi“ v Kristu, pak musí modlitbu provázet „obrácení“ *metanoia*, ona hluboká proměna srdce.“ Thomas Merton, *Kontemplativní modlitba*, str. 70. Podobně např. *Katechismu*, str. 622.

¹²⁸ Romano Guardini, *O modlitbě: Uvedení do školy křesťanské modlitby* (př. Otakar Veselý), Praha: ZVON, 1992, str. 17.

¹²⁹ *Ibid.*, str. 18.

Způsob, jakým se tato služba koná, odpovídá osobním předpokladům jednotlivého věřícího, z jehož nezaměnitelné a nezastupitelné svébytnosti má modlitba vycházet.¹³⁰

Modlitba vhodná pro jednoho člověka proto nemusí být tou pravou pro člověka druhého, a to i v případě, že se oba nachází v podobné situaci. Pokud by modlitba byla vždy jen odříkáním předem dané formule, nemohla by se propojit s životem věřícího a pozbyla by jeho vnitřní účasti: „Nedosáhne-li modlitba patřičné volnosti, stane se nevýraznou, jednotvárnou, neživotnou. Proto musí výchova k osobní modlitbě dopomoci k tomu, aby modlitba nabyla původnosti a důvěry.“¹³¹ Někteří katoličtí myslitelé jsou proto přesvědčeni, že každý věřící by měl být veden k užívání vlastních slov: „Bůh touží nejvíce ze všeho po vašich vlastních slovech, protože ta jsou ryze vaše. Ta vycházejí z vašeho srdce a to je právě tím, po čem Bůh, který vás miluje, dychtí.“¹³²

V životě věřícího však nastávají i chvíle, kdy přejaté a předepsané modlitby nápomocné být mohou. Opět však záleží na povaze a smýšlení daného člověka: cítí-li, že převzatá slova modlitby jsou spíše překážkou, měl by se naučit používat svá vlastní.¹³³ Romano Guardini si uvědomuje důležitost vyslovených slov, která nesehrávají jen roli informativní:

V modlitbě velice záleží na volbě slov. Bylo by nesprávné říci, že záleží jen na smýšlení, kdežto slova že jsou lhostejná. [...] Řeč proniká ke kořenům jeho osobního duchovního života: člověk v ní myslí, cítí, jejím prostřednictvím se stýká s lidmi, učí se rozumět věcem a užívat jich. To platí i pro modlitbu. [...] To však znamená, že text modlitby působí zpětně na nitro modlíčího se člověka a že je formuje k dobrému či zlému. Proto věnujme slovům modlitby co nejvíce pozornosti.¹³⁴

Je třeba zdůraznit, že tato Guardiniho slova lze vztáhnout na modlitby vlastní i přejaté. Věřící má možnost promluvit o svém setkání s nečistotou vlastními slovy, pokud má pocit, že taková výpověď nejlépe odpovídá dané situaci a jeho vnitřnímu rozpoložení. Mnohdy je pravdou, že „slova jiných mohou být krásnější, ale vaše slova jsou skutečně vaše a Bůh si jich cení, jako si otec cení neumělé kresby svého dítěte, kterou však vytvořilo pouze pro něj“.¹³⁵ Hledá-li ale věřící vhodná slova marně a není s to se správně vyjádřit, má možnost obrátit se k již zavedeným modlitbám, které mohou jeho zkušenost či pocit vystihnout lépe a dát jim (časem osvědčenou) formu. Že se jedná o modlitbu „cizí“, přitom nemusí znamenat, že je tato modlitba odtržena od našeho vnitřního života. Peter Kreeft se tento fakt snaží přiblížit skrze přirovnání k člověku, který předčítá Shakespearův sonet své milé. Jedná se sice o slova někoho jiného, sám přednášející má však pocit, že tyto verše odrážejí tvar jeho vnitřního života – a to mnohdy lépe, než by to on sám kdy dokázal vyjádřit. To, že se jedná o slova někoho jiného, ještě neznamená,

¹³⁰ *Ibid.*, str. 248-249.

¹³¹ *Ibid.*, str. 249.

¹³² Peter Kreeft, *Modlitba pro začátečníky* (př. Hana Kalná), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014, str. 24.

¹³³ *Ibid.*, str. 22 a 24.

¹³⁴ Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 146.

¹³⁵ Peter Kreeft, *Modlitba pro začátečníky*, str. 23-24.

že jsou pravdivá pouze pro jednu osobu: „Složili je jiní lidé, ale tím, že se modlíme, činíme z nich naše vlastní modlitby.“¹³⁶

Vhodnost daných modliteb pro situaci proto platí i v případě modliteb přejatých a pestrost lidských situací se odráží v množství a různorodosti modliteb. Katolická církev před člověka předkládá přímo celý rezervoár modliteb: a to ve formě breviářů, které obsahují modlitby liturgické i osobní, ale i nepřímo: jako pomyslný soubor všech zaznamenaných modliteb, které jsou uchovány či tradovány. Také v katechismu je právě modlitbě věnována celá závěrečná část, v níž je z velké části pojednáno o její klasifikaci a hrubém rozlišení, jaké modlitby použít při které příležitosti.¹³⁷ Na bedrech člověka pak spočívá rozhodnutí, která z těchto modliteb nejlépe vypovídá o jeho situaci. Z hlediska této práce lze na některé předepsané modlitby nahlížet jako na určité archivované výpovědi, které zachycují zkušenosti a vymezení nečistoty a jsou schopny přesáhnout rámec jedné výpovědi a odpovídají i situacím dalším, budoucím. Slova těchto modliteb budou většinou více obecná, ale věřící je v myšlenkách s to naplnit je vlastním, často emocionálně nabitým obsahem. Příkladem takové modlitby může být jedna z možných modliteb vyznání hříšců: „Utíkám se k tvému milosrdenství, laskavý Bože, ty jediný jsi opravdu dobrý. Ačkoli je má ubohost velká a provinění mnohá, přesto důvěřuji tvému milosrdenství [...]“¹³⁸ Proto lze tyto modlitby označit v jistém smyslu jako nadčasové, neboť vypovídají o dané hmotě mimo své místo tak šikovně, že je jejich výpověď aktuální i v dalších dobách. Příliš obecná vyjádření ale nemusí být dostačující a široká paleta lidských situací však žádá i vyšší počet odpovídajících modliteb. K tomu se váže kritika některých autorů ohledně vysokého množství zaznamenaných modliteb. Záplava modlitebních knížek a dalších různorodých pramenů totiž může mnohdy mít až matoucí ráz a aplikace těchto modliteb na mnohost a rozmanitost lidských situací je pak věc ošemetná; i to je jedním z hlavních důvodů, proč více autorů vyzdvihuje modlitbu tvořenou vlastními slovy. Taková modlitba je totiž schopna nejpřesněji „pasovat“ na konkrétní situaci, ve které se člověk ocitl a je proto nejvíce vhodné užít slova vlastní. Další cestou je osvědčená modlitba *Otčenáš*, která sice není s to vystihnout konkrétní situaci či obtíž, ale je definičně modlitbou vhodnou pro každou situaci, příhodnou hlavně v případech, kdy člověk vlastní slova nemůže nalézt.¹³⁹

Závěrem je nutno alespoň zmínit společné modlitby liturgické, které také často obsahují vyznání hříšců, tedy práci s *hmotou mimo své místo*, která je provázána s narativem modlitby. Avšak tento narativ je ze své povahy velice obecný a nemůže zastoupit modlitbu osobní: „V liturgii se vzdává člověk svých zvláštností a stává se údem celku; živým orgánem, ve kterém se projevuje mocné [...] konání a mluvení Církve.“¹⁴⁰ Spíše než vlastní vyznání se zde jedná o zasazení člověka do společenství, které společně rozpoznává svou hříšnou povahu, tedy rovinu,

¹³⁶ *Ibid.*, str. 14.

¹³⁷ Viz *Katechismu*, především str. 639-668.

¹³⁸ Modlitba pak pokračuje v podobném duchu: vyjmenovává možné nedostatky člověka a zdůrazňuje milosrdenství Boha. *Modlitební kniha*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 238.

¹³⁹ Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 153.

¹⁴⁰ *Ibid.*, str. 252.

ve které jsou si všichni lidé rovni. Věřící také ztvrdí své rozhodnutí s hříchem bojovat a vidí, že v tomto boji nejsou sami. Modlitba společná tedy slouží spíše k integraci jedince do církevního společenství a poskytuje pevný řád, kterému musí být věřící poslušen, zatímco modlitba osobní může, a měla by, být formována životem věřícího, a tvoří určitý protipól k modlitbě liturgické. „Liturgická a osobní modlitba se [proto] vzájemně podpírají.“¹⁴¹

b) Modlitba a nečistota: vyznání hříchů

Nouze učí modlitbě.

– Německé přísloví

Názor, že na počátku modlitby stojí nejčastěji negativní impuls, je velice rozšířený. Přestože se nejedná o jedinou příčinu toho, proč se lidé modlí, neboť „také vděčnost učí modlitbě“,¹⁴² mnoho autorů je o roli hříchu či problematické situace jako prvotního impulsu modlitby přesvědčeno.

První základní pohnutka modlitby vzniká, když si člověk před Boží svátostí uvědomí svou vlastní nehodnost. Vidí, že je sobecký, nespravedlivý, poskvrněný, zlý. Pociťuje a váží svou nespravedlnost: určité své dnešní, včerejší či jiné minulé činy; nadto pak celý vnitřní stav, ve kterém se nalézá, svůj život, jak jej vede a kam směřuje; posléze i „hřích“ v tom smyslu, jak jej chápe zjevení a jak jej sám v sobě vidí působit.¹⁴³

Modlitba, která obsahuje vyznání hříchů, je v tomto aspektu velice podobná procesu zpovědi. Rozdílné je především to, že slova kajícího zde nejsou vedena žádnou další lidskou bytostí a je na člověku samotném, aby o svém kontaktu s nečistotou hovořil. To sice znamená ztrátu podnětů od zpovědníka, nicméně právě tato situace může způsobit, že kající odhalí i to, co by se při zpovědi pokoušel potlačit. Slovy Anselma Grüna:

Modlitba osvobozuje jen tenkrát, nechám-li Boha nahlédnout do svých hlubin, do toho, co je potlačeno, co je vyloučeno ze života, [...] smím Bohu ukázat všechny rozměry a city, které si ani já sám neumím vysvětlit. Smím odhalit, co jsem potlačil, co jsem nechtěl ani u sebe přiznat, protože to pošramocuje mou čest, rozbíjí to ideální obraz, jaký mám nevědomky sám o sobě.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Ibid.*, str. 251.

¹⁴² Christoph Schönborn, *Cesty modlitby: modlitba v Katechismu katolické církve* (př. Jakub Holeček), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 12; či Guardiniho názor, že v případech velké nouze člověk modlitbě spíše odvyká. Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 19.

¹⁴³ Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 73.

¹⁴⁴ Anselm Grün, *Modlitba jako setkání* (př. Terezie Brichtová), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 20. Podobně Guardini nabádá, aby se člověk neobával vyznání svých přečinů v modlitbě: „vnitřní nechuť by

Někteří autoři zdůrazňují přítomnost Boha v modlitbě jako skutečného prostředníka, jehož atributy (jako například milosrdenství, starostlivost) jsou klíčem pro sebeotevření modlících se, které by mnohdy nebylo vůči osobě zpovědníka možné.¹⁴⁵ I Grün považuje modlitbu za vhodný nástroj pro přiznání se k těm nejzávažnějším nečistotám, ať už se jedná o vlastní provinění ve formě hříchů či o závažné situace, ve kterých se člověk ocitl. Hlavním měřítkem takové modlitby pak není její zbožnost, ale poctivost, a věřící by měl v modlitbě odhalit i věci, které by rád skryl sám před sebou.¹⁴⁶ Anselm Grün proto dává přednost modlitbě, jejíž slova člověk skládá sám, a dokonce doporučuje konkrétní formu modlitby, v níž člověk kontaktu s *hmotou mimo své místo* neujde. Tou je monologická modlitba v rozsahu zhruba půl hodiny, během níž věřící hovoří o svých nedávných příhodách v kontextu svého dosavadního života. Předepsaný čas pak podle Grüna přiměje modlícího člověka uvažovat o všech souvislostech jeho života, což často vyplaví na povrch i myšlenky, pocity a zkušenosti nepříjemné a bolestivé. I autor sám se přiznává, že tuto formu modlitby nemá příliš v oblibě, po každém provedení však uznává, že mu prospívá. Delší monolog člověka totiž ponouká vyslovit i věci, které se obtížně formulují a často souvisí s problematickými zkušenostmi a činy:

Mnohé věci pociťuji jen nejasně a neumím je formulovat. Ale přece, když sedím před Bohem a dívám se na něho, vynoří se samo od sebe to, co je důležité. Především se ozve to, co nebylo správné. Evagrius říká, že neexistuje žádná skutečná modlitba, při které bych nenarazil i na své chyby. [...] Když hledím na Boha, objevím sám, co nebylo správné.¹⁴⁷

Sami křesťanští autoři jsou si vědomi, že vedle našich vlastních selhání, mravních provinění a kontaktů s hříchem jsou rozsáhlou látkou modliteb věřících i „těžkosti duševní povahy, jež lze shrnout pod názvem těžkomyslnost či deprese“ a obtížné životní situace s nimi související.¹⁴⁸ Neboť (jak již bylo uvedeno v případě zpovědi), problematické prvky zkušenosti jsou obsaženy nejen v našich vlastních přechynech, ale také v nešťastných událostech, s nimiž se člověk střetává. Ty hrají v modlitbě nemenší roli, a proto i jim bude věnován prostor v následující podkapitole.

mohla využít tohoto pocitu, aby se snáze vyhnula námaze modlitby. Kdo cítí, že má proč si dělat výčitky, nechť svou vinu vyzná [...] službu modlitby ať kvůli tomu neopouští. Musí-li se přitom stydět, je to konečně v pořádku, a je třeba, aby to nesl.“ Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 236.

¹⁴⁵ Shane Sharp, *How Does Prayer Help Manage Emotions*, in *Social Psychology Quarterly*, Vol. 73 (2010), str. 420-425.

¹⁴⁶ Anselm Grün, *Modlitba jako setkání*, str. 20 a 24.

¹⁴⁷ *Ibid.*, str. 19.

¹⁴⁸ Romano Guardini, *O modlitbě*, str. 234. Guardini dodává, že s těmito obtížemi mají „co dělat právě nábožensky žijící lidé a [...] zasahují ty duševní oblasti, z nichž pramení náboženské chování.“

c) Modlitba a nečistota: obtížné životní situace

Kdybychom mohli vyslechnout každodenní modlitby všech těch, kdo zažehávají svíce před ikonou Panny Marie v dómu sv. Štěpána, dobře bychom znali všechny myslitelné podoby bídy.

– Christoph Schönborn

Přechozí, velká skupina nečistot byla tvořena hříchy, osobními proviněními proti Božímu řádu, které jsou klasifikovány, a člověku tedy jasné (a pokud nejasné, je zde možnost poradit se s osobou zpovědníka či náboženskými texty). Druhou skupinu nečistot pak představují obtížné životní situace, resp. situace obtížně zařaditelné a pocity s nimi související; situace, které se netýkají vlastního provinění, ale přesto nezapadají do klasifikačních kategorií.¹⁴⁹ Lidská neštěstí, zklamání, pocit nespravedlnosti a setkání se smrtí představují závažnou výzvu snad pro jakýkoli klasifikační systém, který chce obsáhnout celek lidského života. Existence těchto situací a jejich problematické místo v řádu světa představují aktuální témata pro náboženské autory jakékoli doby a problematikou jejich existence se zabývá i biblický text, nejvýrazněji bezpochyby již v knize Jób. Ta sice poskytuje jistou odpověď na otázku lidského utrpení, nejedná se nicméně o odpověď příliš uchopitelnou, neboť Jób odkazuje k nemožnosti lidského pochopení celku událostí a jejich roli v řádu světa.¹⁵⁰ Tím kniha vlastně nastiňuje prostý fakt, že ony problematické situace budou pro lidstvo vždy představovat náročnou a obtížně uchopitelnou výzvu; podobně náročný proto bude i proces vyrovnání se s nimi. Modlitba je pak jedním nástrojem, jak s těmito typy nečistoty zacházet. A představuje nástroj ideální, neboť „všichni se dokážeme modlit, dokonce i ti nejhříšnější, nejpovrchnější, nejlehkomyslnější a nejtupější z nás.“¹⁵¹ Vyjádření v modlitbě dává narativní výraz těmto setkáním a je dobrým příkladem narativního vyjádření nečistoty, neboť narativ modlitby nemusí nabízet žádné definitivní vypořádání s touto nečistotou. V podobných situacích často totiž žádné takové řešení nalézt nelze, nabízí pouze *rámec*, do kterého je situace narativně zařazena.

Výjimečně dobrý příklad narativní práce s nečistotou tohoto rázu poskytují modlitby křesťanského lékaře Thomase E. Elkinse,¹⁵² jenž během života zaznamenal řadu svých modliteb. Ty se týkaly především obtížných situací, které prožil v profesním i osobním životě. Lékař

¹⁴⁹ Například studie Badeové a Cooka zjistila, že tři ze čtyř nejčastějších důvodů pro modlitbu jsou případy, kdy lidé „prosí Boha o pomoc v obtížných situacích“, „prosí Boha o rady v nejasných situacích“ a „modlí se, aby měli sílu v těžkých časech“ (čtvrtou skupinu pak tvoří děkované modlitby). Viz Mary K. Bade and Stephen W. Cook, *Functions of Christian Prayer in the Coping Process*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47, (2008), str. 123-133.

¹⁵⁰ Peter Winch, *Understanding a Primitive Society*, in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford: Blackwell, 1970, str. 81-82.

¹⁵¹ Peter Kreeft, *Modlitba pro začátečníky*, str. 19.

¹⁵² Thomas E. Elkins; Douglas Brown, *The Meaning of Prayer: A Christian Physician's Experience*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 26 (1987), str. 286-299.

přikládal modlitbě zásadní místo ve svém životě: „Jsem přesvědčen, že celý život se stává modlitbou, chápeme-li jej jako souznění či rozhovor s Bohem. Tímto způsobem pak mají křesťané možnost sdělit Bohu plnou škálu svých reakcí na každodenní zážitky svých životů.“¹⁵³ Elkins některé modlitby zapsal a poté tento text vztáhl k pasážím ze Starého i Nového zákona; tím dal svému kontaktu s nečistotou nejen rámec modlitby, ale dokázal jej včlenit přímo do kontextu konkrétní biblické epizody. Jednalo se o úryvky z Písma, které popisují principiálně podobné situace či poskytují možné odpovědi na otázky v modlitbě vznesené. Autor zde podnikl práci podobnou té, o níž se pokoušejí kněží při kázání: poukázání na vztah mezi biblickým textem a žitou současností.¹⁵⁴ Zatímco pro kněze je však ve většině případů text východiskem a vztahem k současnosti na místě druhém, u Elkinse je postup obrácený. Jako příklad lze uvést zaznamenanou modlitbu o jeho setkání s duševně nemocným. Elkins v modlitbě nejdříve popisuje první setkání s budoucím pacientem zpustlého zjevu, který se prohlašuje za Krista a ukazuje na tranzistorové rádio, které mu údajně umožňuje komunikaci s Všemohoucím. Lékař a jeho kolegové jsou nejdříve upřímně pobaveni, nicméně za nějaký čas následuje setkání druhé, které autor líčí v téže modlitbě:

*Ani ne za dva dny jsem jej viděl znovu.
Seděl v polstrované buňce a rytmicky mlátil hlavou o stěnu.
Protáčely se mu panenky, drásal si svůj obličej
A vkládal si prsty hluboko do svých úst.
Když mě uviděl skrze malé okno,
Vstal a rozeběhl se proti dveřím.
Jeho tvář byla pokřivena bolestí
Jeho oči na mě zlostně patřily
Začal na mě křičet vulgární výrazy
A zabil by mě, jsem si jistý, kdyby nás nedělily dveře.*

Schizofrenie.

*Byla mi představena tato tragédie rozštěpené osobnosti a vyděsilo mě to.
Cítil jsem slabost, nevolnost a strach,
Mocná síla nevědomí se stala příliš skutečnou pro můj vlastní svět.¹⁵⁵*

Těmito slovy pak modlitba končí a svým obsahem spíše připomíná deníkový zápis, reflektivní autobiografický fragment; formálně se však jedná o modlitbu, jejímž smyslem je vyslovit a sdělit své zkušenosti a pocity Bohu. Danou událost autor následně vztáhnul k příběhu z Markova evangelia:

¹⁵³ *Ibid.*, str. 289.

¹⁵⁴ „The texts from Scripture point to the common ground between these present experiences and the experiences recorded in Scripture, thereby establishing a resonance between my prayers and the prayers of old.” *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, str. 297.

Sotva Ježíš vystoupil z lodi, vyšel proti němu z hrobů člověk posedlý nečistým duchem. Ten bydlel v hrobech a nikdo ho nedokázal spoutat už ani řetězy. Často už ho spoutali okovy i řetězy, ale on řetězy ze sebe vždy strhal a okovy rozlámal. Nikdo neměl sílu ho zkrotit. A stále v noci i ve dne křičel mezi hroby a na horách a bil do sebe kamením. Když spatřil z dálky Ježíše, přiběhl, padl před ním na zem a hrozně křičel [...] „Mé jméno je ‚Legie‘, poněvadž je nás mnoho.“ A velmi ho prosil, aby je neposílal pryč z té krajiny. Pásl se tam na svahu hory veliké stádo vepřů. Ti zlí duchové ho prosili: „Pošli nás, ať vejdemo do těch vepřů!“ On jim to dovolil. Tu nečistí duchové vyšli z posedlého [...]. Bylo jich na dva tisíce.¹⁵⁶

Autor modlitby své střetnutí s duševní nemocí vztahuje k Ježíšovu setkání s posedlým člověkem, v němž přebývá mnoho osob-démonů, jejichž přítomnost ho ničí. Uvedený příklad dobře ilustruje roli uvedené modlitby: autorovým záměrem není své problematice zkušenosti v modlitbě vyřešit či poprosit o jejich vysvětlení, jako odpověď pak neslouží ani uvedený biblický úryvek, který nabízí pouze podobné vyprávění. Podstatou této modlitby proto není něco vysvětlit, ale pouze něco *sdělit*. Pro Elkinse je modlitba *především* cestou, díky které „mají křesťané možnost sdělit Bohu plnou škálu svých reakcí na každodenní zážitky svých životů“. Tento příklad také dobře ukazuje narativní podobu, již mohou některé modlitby nabývat a která je na první pohled nerozeznatelná od vyprávění příběhu.

Podobným způsobem Elkins zaznamenává modlitby hovořící o konfrontaci se smrtí pacientů, krátkém čase, který může člověka dělit od života a smrti a setkání s nemocnými dětmi.¹⁵⁷ Každá z těchto modliteb je posléze vztažena k textu biblických knih a celek představuje poměrně zajímavé čtení. Z mnoha modliteb je cítit velmi silná snaha vměstnat drastické zážitky do rámce řádu světa a podobný proces probíhá také u vybraných biblických textů, které na Elkinsovy modlitby pasují někdy lépe a někdy jen velmi hrubě. Na začátku každé Elkinsovy modlitby stojí silný zážitek; ten je ve většině případů negativní, a to i když modlitba samotná má nakonec ráz pozitivní. Zatímco některé modlitby jsou plné naděje, jiné hovoří pouze o pocitech, které byly danou situací vyvolány, další pak naději nalézají ve svých biblických protějšcích. Mnohé modlitby nicméně pozitivní vyznění postrádají, neboť v daných situacích bylo obtížné je nalézt, a obsahují pouze popis situací, pocitů a myšlenek, které tyto situace vyvolaly, stejně jako nezodpovězené otázky, které autora při modlitbách napadly. Elkinsovy modlitby proto slouží jako vhodné příklady narativního vyjádření *hmoty mimo své místo*, s nímž se nakládá nesmírně obtížně, jejíž pouhé vyjádření má přesto smysl a přináší pozitivní efekt pouze skrze svou specifickou formu.

¹⁵⁶ Mk 5, 2-13.

¹⁵⁷ Thomas E. Elkins; Douglas Brown, *The Meaning of Prayer*, str. 289-299.

d) Závěrem: modlitba a terapie

Ať už se jedná o modlitby vyznání hříchu či modlitby týkající se obtížných životních situací, v obou případech se pracuje s určitým typem nečistoty; takováto práce s nezařaditelnými prvky pak sama pozitivně působí na duševní i tělesný stav modlících se. Díky tomuto faktu lze o některých modlitbách uvažovat také jako o formě terapie. A stejně jako v kapitole o zpovědi bude i zde věnováno pár závěrečných slov fenoménu modlitby jako typu terapie, neboť její pozitivní vliv na oblast lidské psychiky byl zaznamenán již mnoha badateli a uvažování o modlitbě jako o formě terapie je v současnosti poměrně rozšířený trend.¹⁵⁸ Mezi autory většinou panuje shoda, že „lidé používají modlitbu, aby zvládli negativní emoce, aniž by byli s to vysvětlit, jakým způsobem tento akt funguje.“¹⁵⁹ Terapeutické aspekty procesu modlitby byly zpracovány z různých úhlů, z nichž každý si všímá určitých rysů modlitby, které by mohly přinášet toto pozitivní působení. Předcházející řádky o modlitbě proto lze číst i jako příspěvek k těmto pokusům vytyčit její terapeutické účinky.

Co dalšího nabízí modlitba z terapeutického hlediska? Více autorů zdůrazňuje již zmiňovaný *protějšek*, který věřící nachází při svých modlitbách v Bohu. Z tohoto vztahu také vyplývá pocit bezpečí, který vede k větší otevřenosti při formulování názorů a pocitů.¹⁶⁰ Narativní uspořádání těchto dojmů a zkušeností v modlitbě pak podle Shanea Sharpa také v mnohých případech vede k lepší schopnosti s problematickými zkušenostmi zacházet. To se projevuje jednak na úrovni lidské psychiky, ale rovněž ve změnách chování, jejichž inspirací byly právě modlitby. Na rovině lidské psychiky může podle Sharpea docházet k pozitivnímu zhodnocení původně negativně vnímaných zážitků, což je základem lepšího odstupu od daných pocitů a zkušeností; to může následně vést i ke změnám v chování a určitým rozhodnutím. Sharpeova studie se zaměřila na oběti domácího násilí, z nichž velká část (podle svých vlastních slov) začala brát věci do vlastních rukou právě díky modlitbě (tj. opustily své partnery, začaly hledat oficiální pomoc apod.). Akt vytvoření a vyslovení narativu jim umožnil lepší uchopení daných emocí a zkušeností, které jim vyjasnilo jejich dosavadní situaci. Dotyční pak tyto závěry přičítají buď Boží pomoci skrze modlitbu, či přímo Bohu, který jim prozradil správné jednání v dané situaci.¹⁶¹ Podle Sharpea však k těmto závěrům došli za pomoci odstupu získaného díky vyjádření emocí v modlitbě. Lze proto říci, že dotyční v modlitbě našli nejen prostředek k vyrovnání se s nečistotou současnou, ale i strategii, jak zabránit vzniku podobných nečistot v budoucnosti.

¹⁵⁸ Z nedávných publikací např. Elisa A. Gottheil and Gary Groth-Marnat, *A Grounded Theory Study of Spirituality: Using Personal Narratives Suggested by Spiritual Images*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 50 (2011), str. 452-463 a již zmínění Mary K. Bade and Stephen W. Cook, *Functions of Christian Prayer in the Coping Process*.

¹⁵⁹ Shane Sharp, *How Does Prayer Help*, str. 418.

¹⁶⁰ Karen L. Kuchan, *Prayer as Therapeutic Process toward Aliveness within a Spiritual Direction Relationship*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 47 (2008), str. 271.

¹⁶¹ „He’s not gonna give you the answer immediately. But He’ll help you find an answer.“ Shane Sharp, *How Does Prayer Help* str. 427-430.

III. Léčebné rituály

V předcházejících kapitolách byly uvedeny zpověď ve Svátosti smíření v katolicismu a modlitba v křesťanství jako příklady pozitivního působení vytváření narativů, které se zabývají různými typy nečistoty. Ty však představují pouze výsek náboženské narativní práce s hmotou mimo své místo, a proto budou v této kapitole krátce zmíněny další náboženské instituce z odlišných kulturních okruhů, které s nečistotou podobně zacházejí v léčebných rituálech. Vymezení toho, co je považováno za nečistotu, však mnohdy vyžaduje více prostoru, než jaký jim v této kapitole bude přidělen. Níže uvedené příklady tak představují pouze jakési „náštrěly“, jež by bylo možné rozvinout podrobnějším zkoumáním. Uvedeny budou dva příklady: tím prvním jsou léčitelské praktiky z jižní Indie, které často obsahují narativní práci s nečistotou jako jeden (či jediný) ze stupňů v procesu léčení pacienta. Jako druhý bude rozebrán fenomén na pomezí modlitby a léčebného rituálu v současném Íránu.

Léčebné rituály představují poměrně rozšířený fenomén, ve kterém se prolínají léčebné praktiky s lokální náboženskou praxí. Tyto rituály disponují mnoha různorodými praktikami a metodami, z nichž pouze část odpovídá těm, které splňují vymezení dané metodologií této práce; nicméně například ve zde zvolených příkladech představuje narativní práce esenciální součást vlastního léčení.

Pro první příklad budu čerpat z výzkumu badatelky Joyce Burkhalter Fleuckigerové, která se zaměřila na muslimské léčitele v oblasti jižní Indie.¹⁶² Autorka provedla terénní výzkum u postaršího manželského páru, který v této oblasti provozoval léčitelskou praxi a měl v dané lokalitě pověst vyhlášených vypravěčů. Amma a Abba (doslova Matka a Otec) byli pravidelně navštěvováni mnoha lidmi z různých společenských i náboženských skupin (mezi pacienty patřili nejen muslimové, ale i hinduisté), kteří měli zájem využít jejich léčebných schopností. Abba také vzdělával skupinu následovníků, s nimiž sdílel své vypravěčské umění. Hlavní léčitelskou úlohu však měla bezpochyby Amma, která s pacienty hovořila, reagovala na jejich podněty a také přijímala a spoluvytvářela jejich narativy. Abba měl pak na starosti vše ostatní: uváděl pacienty ke své ženě, spravoval malý krámk s rituálními předměty a sám se věnoval vypravěčství. Zatímco příběhy jeho ženy se týkaly aktuální situace pacientů, Abba nabízel narativy týkající se náboženské teorie i praxe a pomocí příběhů ilustroval pacientům, na co si mají dávat v životě pozor a jak správně žít.¹⁶³ Autorka oba charakterizuje jako „bravurní vypravěče, kteří spolu

¹⁶² Joyce Burkhalter Fleuckiger, *Narrative Voices and Repertoire at a Healing Crossroads in South India*, in *The Journal of American Folklore*, Vol. 116 (2003), str. 249-272.

¹⁶³ *Ibid.*, str. 255-258.

sdíleli společné místo na léčení a vyučování“. Ovšem ihned dodává, že „i pacienti vyprávěli své osobní příběhy, které byly dokončeny či reformulovány skrze proces léčení“.¹⁶⁴

Z čeho byli pacienti léčení? Amma otevřeně deklarovala, že její léčitelská praxe se omezuje pouze na některé druhy neduhů: na ty, které byly vyvolány nadpřirozenou příčinou. Konkrétně se jednalo o různé nemoci vyvolané zlým pohledem (*evil eye*) a působením džinů či zlých duchů. Problémy jako rakovina, tyfus či srdeční problémy stály mimo rámec jejích léčitelských schopností.¹⁶⁵ Je jasné, že pro důkladné posouzení by bylo klíčové dobře se orientovat v daném kulturním prostoru, jsem nicméně přesvědčen, že lze předpokládat, že působení démonů či zlého pohledu představují v daném kulturním systému kontakt s nečistotou. Tento kontakt je navíc navázán na bolest a utrpení (rázu fyzického či duševního) a blíží se tedy vymezením, která nám jsou kulturně bližší. Amma se ve své léčitelské praxi tedy zaměřuje výhradně na práci s nečistotou, k čemuž volí rozmanité prostředky.

Zmíněná léčitelská praxe je totiž poměrně různorodá a zahrnuje praktiky jako matematické operace, recitaci pasáží z Koránu a modlitby, které léčitelka vyslovuje směrem k účastníkům. Největší část článku Burkhalter Fleuckigerová (a největší náplň práce Ammy) se však zaměřuje na konverzaci s pacienty a následnou společnou formulaci jejich narativů.¹⁶⁶ Podle konkrétního případu je určeno, které nápravné praktiky je zapotřebí, a právě tento přístup bývá v mnohých případech dostačující:

Každý pacient přináší a vypráví příběh, osobní narativ bolesti a utrpení: nemocné dítě, neplodnost, nepovedené námluvy, zlobivý či líný potomek, násilí v manželství, selhávající podnik [...] Amma nepospíchá a vyslechne každý spletitý příběh. [...] Léčení je pak plně dokončeno v momentě, kdy diagnóza udává celkový smysl pacientovu příběhu a její [léčitelky] předpis (nosit či specificky zacházet s amulety, pozvat vymítače démonů apod.) umožňuje pacientům změnit směr, kterým se jejich narativy vydávají. Amma často autoritativně prohlásí: „Dítě bude vyléčeno.“ „Vaše starosti se rozplynou.“¹⁶⁷

Autorka vzápětí poznamenává, že „jak Amma, tak její pacienti si pravděpodobně uvědomují, že jistá míra léčení spočívá pouze ve vyprávění daného příběhu“.¹⁶⁸ Sama léčitelka shledává své vypravěčské schopnosti spolu s bohatými životními zkušenostmi za určující pro úspěch celého léčení. Jakmile jí vyprávění pacientů připomene zkušenosti vlastní, či takové, se kterými se setkala již během svých léčitelských sezení, neváhá a vstoupí do vyprávění pacienta se snahou tento prvek nějak do narativu začlenit či pomoci pacientovi lépe formulovat to, co má na mysli. Autorka této studie léčitelské působení Ammy pak shrnuje těmito slovy, které zároveň poslouží jako závěr tohoto příkladu:

¹⁶⁴ *Ibid.*, str. 249.

¹⁶⁵ *Ibid.*, str. 253.

¹⁶⁶ *Ibid.*, str. 260-261.

¹⁶⁷ *Ibid.*, str. 261.

¹⁶⁸ *Ibid.*

*Pacienti přináší k Ammě své vlastní osobní narativy o zdánlivě nesmyslných a neobjasněných potížích a zkušenostech utrpení; ty jsou uspořádány, přetvořeny a dokončeny skrze proces léčení. Tento proces zahrnuje společné vyjádření narativů pacientů, do kterých léčitelka dodává smysl-vytvářející motivaci a/nebo závěr narativu, když [například] říká, že (za pomoci jejího léčení) neplodná žena otěhotní, novorozenci se začne dobře dařit, ztracené dítě se vrátí domů a pacient byl vystaven zlému pohledu či Saitanovu působení. Kooperativní vyjádření těchto příběhů v jejich naraci a recepci jak pacienty tak Ammou je stejně klíčové pro účinné léčení, jako hmotné léky, které Amma pacientům dává.*¹⁶⁹

Dalším stručným příkladem jsou léčebné modlitby v současném Íránu, jež představují fenomén na pomezí léčebného rituálu a modlitby. V předešlé kapitole bylo pojednáno o modlitbě v křesťanství, modlitba však samozřejmě představuje fenomén společný více náboženským tradicím a také jiná náboženství v modlitbě pracují s různými formami nečistoty.

Příkladem toho je i existence léčebných modliteb v perském prostředí. V Íránu převládá šíitská větev islámu, do níž spadá také tento druh modliteb, ačkoli kořeny této instituce pravděpodobně pocházejí ze staršího íránského náboženství, zoroastrismu.¹⁷⁰ Jak již bylo zmíněno, celý proces leží na pomezí modlitby a léčebných rituálů, neboť je nemyslitelný bez osoby léčitele (častěji muž, byť nikoli nutně), se kterým se pacient musí poradit, ať už potřebuje pomoci s problémy těla či duše.¹⁷¹ Radu lze získat dvěma způsoby: prvním a rozšířenějším je osobní návštěva léčitele, druhým je sdělení svých problémů v psané podobě, dopise, který je léčiteli zaslán. Informace, které léčitelé od pacientů vyžadují, jsou různorodé a jejich povaha záleží především na požadavcích daného léčitele. Menší část praktikantů požaduje pouze základní informace o potížích pacienta, většina po nich nicméně žádá, aby své problémy vyložili důkladně, a dotazují se na případná slepá místa. Zde popis této íránské praxe v mnohém připomíná západní psychoterapii, neboť většina léčitelů požaduje informace, které přesahují rámec konkrétního problému. Tedy zatímco otázky odborného lékaře se soustředí pouze na pacientovu zkušenost s danou nemocí či problémem, léčitelé „zastávají rozličné role a radí pacientům, jak vyřešit své problémy. Skrze to se vztah pacienta a léčitele rozšiřuje na další oblasti pacientova života“.¹⁷² Doplnění informací o pacientovi je mnohdy určující pro zvolenou léčebnou praxi či pro slova, která jsou vložena do připravených modliteb. Terapii se tato

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 262.

¹⁷⁰ Fatemeh Javaheri, *Prayer Healing: An Experiential Description of Iranian Prayer Healing*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 45 (2006), str. 172.

¹⁷¹ *Ibid.*, str. 175.

¹⁷² *Ibid.*, str. 178.

instituce blíží i tím, že velká část pacientů navštěvuje jak instituce lékařské tak léčitelské, neboť obě jsou vnímány jako komplementární.

Jedna z léčebných praktik pak spočívá ve vytvoření modlitby, která pojednává o potížích pacienta a zároveň má být cestou k řešení těchto potíží. Léčitel tuto modlitbu zapíše a předá ji pacientovi; ten ji musí vyslovit, aby modlitba byla účinná.¹⁷³ K tomu dochází nejčastěji přímo na místě léčení, případně jsou léčitelem předepsány okolnosti a čas, za kterých je modlitbu nutno vyslovit. Příchozí pacienti pak velmi často popisují silné emocionální prožitky, které se dostavily při léčitelském procesu, ať už ve fázích, kdy byli aktivní oni či osoba léčitele.¹⁷⁴

¹⁷³ Nutno zmínit, že ne ve všech případech je však aktivita pacienta podmínkou. V některých případech stačí mít zapsanou modlitbu u sebe, v jiných ji vyslovuje pouze léčitel. *Ibid.*, str. 177.

¹⁷⁴ *Ibid.*, str. 179.

Závěrem: narativy jako artefakty

V první části práce bylo představeno pojetí pojmu *narativ* jako východisko pro vytyčení specifických funkcí některých narativů. Jejich pozitivní působení bylo nalezeno jednak v samotném procesu vyjádření a jednak v práci s nečistotou, kterou tyto narativy obsahují. Na závěr se ještě krátce vrátím k polemice s jinými proudy naratologie, konkrétně k základní tezi Seymoura Chatmana. Ten rozlišuje *příběh* (obsah, sousled událostí) a *diskurz* (forma, cesta, kterou jsou tyto události vyjádřeny). „Jednoduše řečeno, příběh je to, *co* je v narativu zobrazeno a diskurz je *způsob*, jakým je to zobrazeno.“¹⁷⁵ Příběh jako by pro Chatmana obsahoval všechny možné scénáře a situace, zatímco role diskurzu je jednotlivosti vybrat a vyjádřit tak, že tvoří uzavřený celek (oproti příběhu, který ve své podstatě obsahuje všechny potenciality). Diskurz je tedy způsob, jakým je příběh sdělen; úkolem recipienta pak je dostat se jakoby „za diskurz“ a odhalit tam (více či méně skrytý) příběh, který je diskurzem prezentován.

Tato práce představuje zcela jiný způsob uvažování o narativu a narativitě. Chatmanův *příběh* může existovat pouze na poli literární teorie, nicméně všechny příběhy, které kdy přijímáme a tvoříme (s vyjádřením či bez něj) mají vždy již určitý diskurz. I v případě nevyjádřených narativů se jejich příběh soustředí na některé prvky a má vždy nějakou formu.¹⁷⁶ V jednom bodě však lze s Chatmanem částečně souhlasit: vyjádřené narativy mají vždy ucelenější formu než narativy nevyjádřené. Jinými slovy řečeno, tvar nevyjádřený nemá tak „ostré hrany“ jako tvar již vyjádřený. Vyslovením či zapsáním (a případně i jiným ztvárněním) příběhu tak sice dochází k jeho lepšímu strukturování, avšak další neopomenutelný přínos nespočívá ani tak v zesílení této struktury skrze řečový (či jiný) akt, ale v přenesení této struktury z nitra člověka do jeho okolí – ve více (zapsání) či méně (vyslovení) trvalé podobě. Vyprávějíci tak vytváří jakési *artefakty*¹⁷⁷, jejichž působení spočívá do velké míry v jejich struktuře, hlavně však v procesu přenosu a vyjádření. Samotný proces transferu zpětně působí na svého tvůrce; a právě v tom spočívá zásadní funkce některých narativů.

Tvorba tohoto druhu narativů je pak společná různorodým náboženským institucím, které jsou schopny poskytnout svým přívržencům prostor a rámec pro vytvoření těchto artefaktů. V práci jsem se také pokoušel ukázat (jak měla mj. naznačit úvodní polemika Ladermanové s Lévi-Straussem), že pozitivní efekt narativů operujících s hmotou mimo své místo – ať už v případě modlitby, zpovědi či určitých rituálů – mnohdy nepotřebuje „řešení“ či jednoznačné odpovědi na předkládané otázky. Skutečnost, která nás obklopuje, je příliš pestrá, než aby ji mohl jakýkoli klasifikační systém obsáhnout celou a nečistota proto musí být součástí našich životů. Setkání s trhlinami v řádu může tedy do našich životů přinést kontakt s nečistotou.

¹⁷⁵ Seymour Chatman, *Příběh a diskurz: narativní struktura v literatuře a filmu* (př. Milan Orálek), Brno: Host, 2008, str. 18. Autor později tuto definici rozvíjí v návaznosti na ruský formalismus a francouzský strukturalismus.

¹⁷⁶ Zde je na místě podotknout, že také to, s jakými formami vyprávění se v životě střetneme, ovlivňuje způsob, kterým uvažujeme o událostech a situacích, které jsme zažili.

¹⁷⁷ Termín artefakt užívám ve slovníkovém významu „záměrného lidského výtvoru“, aby byl zdůrazněn výhradně lidský původ těchto narativů a tvůrčí aktivita, která vyjádření narativu provází.

A zatímco některá střetnutí s ní jsou poměrně snadno řešitelná, jiná představují náročnou a frustrující zkušenost, mnohdy bez uspokojivého řešení. Zástupné řešení pak může spočívat v tom, že je tato zkušenost alespoň včleněna do určitého rámce; a její vyjádření je v případě rozebíraných narativů klíčovým prvkem tohoto včlenění. Zkušenosti, ve vnitřním životě člověka mnohdy nedostatečně strukturované, je dána forma, která ji učiní strukturovanější, hmatatelnější a představuje tak jednu strategii vyrovnání se s ní.

V práci pak byly představeny náboženské instituce jako iniciátoři, kteří věřícím předkládají nutnost tyto narativy vytvářet (aniž by si práce kladla za úkol vyložit všechny jejich možné funkce). Jako tyto instituce byly vybrány zповeď ve Svátosti smíření v katolicismu a některé modlitby v křesťanství. Dále byly vybrány a stručně popsány instituce z jiných kulturních oblastí, konkrétně léčebné praktiky z Indie a Íránu; společným jmenovatelem všech příkladů byl právě důraz na vytváření narativů s problematickými prvky zkušenosti v náboženském kontextu, byť k vyrovnání s nečistotou tyto instituce často používají i jiné strategie.

Otázku, odlišuje-li se vytváření narativů v náboženském kontextu od situací, kdy jsou tyto narativy vytvářeny mimo kontext náboženský, nechávám v práci otevřenou a představovala by látku pro další zkoumání. Náboženství samozřejmě často poskytují slovník, či optiku světa, skrze kterou věřící vnímají své životy a nutně tedy i setkání s nečistotou. Nicméně jestli se tvorba narativů v náboženském kontextu principiálně liší od například kontextu terapeutického (prezentovaného kupříkladu v Pennebakerových výzkumech) je otázkou komplikovanější. Sám se přikláním k názoru mezi těmito dvěma světy v *tomto případě* nespátřovat zásadní rozdíly; vytváření narativů představuje antropologickou konstantu, která překračuje hranice náboženství, umění či terapie. Jsem proto přesvědčen, že stejně blahodárný účinek mohou mít narativy v podobě modlitby i při terapeutickém sezení, přičemž jejich účinnost je nutně ovlivněna osobou tvůrce narativu; tím, jak má zažité kategorie náboženské či psychologické a často i tím, do jakých kategorií lépe zapadá zakoušení nečistoty, které tvůrce prožil. Časté spojení náboženských institucí a vytváření narativů prodchnutých nečistotou lze pak vysvětlit pravděpodobně tendencí mnoha náboženství obsáhnout velkou část či celek života každého věřícího a s tím spojený nárok klasifikovat většinu lidské zkušenosti. Tak tomu je bezpochyby v kontextu křesťanském, ale jistě i v kontextu dalších náboženských proudů.

A konečně: tato práce by měla mít i jistou agitační funkci: přesvědčit své čtenáře o blahodárném účinku vytváření narativů s problematickými prvky zkušenosti a podnítit je k činnosti v této oblasti. Důležitou roli hraje jistě i zasazení problematických prvků a skutečností do určitého rámce, který náboženské instituce poskytují. Jak by z práce nicméně mělo být patrné, přínos těchto institucí spočívá i v mnohem prostším faktu: díky nim dostávají věřící příležitost začít tyto artefakty vytvářet a jsou vedeni k opakovanému vyjadřování narativů se stejnou tematikou. Vyjádřit některé věci v životě je věc nesmírně složitá a opakováním se vytvořený artefakt stává celistvějším; díky tomu je také s to lépe působit na toho, kdo jej vytvořil.

Seznam použité literatury

Augustyn, J., Opatrný, A (ed.), *Umění zpovídat: o svátosti smíření z pohledu různých disciplín* (př. Jindra Hubková), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

Bade, Mary K.; Cook, Stephen W., *Functions of Christian Prayer in the Coping Process*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47 (2008), str. 123-133.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2008.

Bowie, Fiona, *Antropologie náboženství* (př. Vladimír Petkevič), Praha: Portál, 2008.

Boyd Barrett, E., *The Drama of Catholic Confession*, in *The Journal of Religion*, Vol. 8 (1928), str. 188-203.

Bruner, Jerome, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge: Harvard University, 1986.

Bruner, Jerome, *Life as Narrative*, in *Language Arts*, Vol. 65 *Critical Literary/Critical Thinking* (1988), str. 574-583.

Bruner, Jerome, *The Narrative Construction of Reality*, in *Critical Inquiry*, Vol. 18 (1991), str. 1-21.

Burkhalter Flueckiger, Joyce, *Narrative Voices and Repertoire at a Healing Crossroads in South India*, in *The Journal of American Folklore*, Vol. 116 (2003), str. 249-272.

Carr, David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1991.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London - New York: Routledge, 2002² (1966¹).

Elkins, Thomas E.; Brown, Douglas, *The Meaning of Prayer: A Christian Physician's Experience*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 26 (1987), str. 286-299.

Evagrius of Pontus: the Greek Ascetic Corpus (př. a kom. Robert E. Sinkewicz), Oxford: Oxford University Press, 2006.

Gottheil, Elisa A., Groth-Marnat, Gary, *A Grounded Theory Study of Spirituality: Using Personal Narratives Suggested by Spiritual Images*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 50 (2011), str. 452-463.

Grün, Anselm, *Modlitba jako setkání* (př. Terezie Brichtová), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Guardini, Romano, *O modlitbě: Uvedení do školy křesťanské modlitby* (př. Otakar Veselý), Praha: ZVON, 1992.

Hardy, Barbara, *Towards a Poetics of Fiction: An Approach through Narrative*, in *NOVEL: A Forum on Fiction*, Vol. 2 (1968), str. 5-14.

Heenan, John C., *Confession*, New York: Sheed and Ward, 1987.

Herman, David (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hymer, Sharon, *Therapeutic and Redemptive Aspects of Religious Confession*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 34 (1995), str. 41-54.

Hyvärinen, Matti, *Towards a Conceptual History of Narrative*, in *The Travelling Concepts of Narrative*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co., 2013.

Seymour Chatman, *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu* (př. Milan Orálek), Brno: Host, 2008.

Chlup, Radek, *Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I-II*, in *Religio*, Vol. 17 (2009), str. 3-35, 155-184.

Javaheri, Fatemeh, *Prayer Healing: An Experiential Description of Iranian Prayer Healing*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 45 (2006), str. 171-182.

Katechismus katolické církve (z fr. př. Josef Koláček), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Kirmayer, Laurence, *Toward a Medicine of the Imagination*, in *New Literary History*, Vol. 37 (2006), str. 583-605.

Krantz, A.M. & Pennebaker, J.W., *Expressive Dance, Writing, Trauma, and Health: When Words Have a Body*, in *Whole person healthcare*, Vol 3 (2007), str. 201-229.

Kratochvíl, Stanislav, *Základy psychoterapie*, Praha: Portál, 1997.

Kreeft, Peter, *Modlitba pro začátečníky* (př. Hana Kalná), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014.

Kuchan, Karen L., *Prayer as Therapeutic Process toward Aliveness within a Spiritual Direction Relationship*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 47 (2008), str. 263-276.

Laderman, Carol, *The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing*, in *Social Science and Medicine*, Vol. 24 (1987): 293-301.

Lévi-Strauss, Claude, *Účinnost symbolů*, in *Strukturální antropologie* (př. J. Vacek), Praha: Argo, 2006, str. 165-181.

Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Orbis, 1990.

Matuška, Peter, *Zpověď: jasno ve svědomí a pokoj v duši*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2008.

Merton, Thomas, *Kontemplativní modlitba* (př. Wendy Drozenová), Praha: ZVON, 1993.

Modlitební kniha, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Mönnich, C.W., *Christianity*, in Bleeker, Claas Jouco, Widengren, Geo (ed.), *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions II.*, Leiden: E. J. Brill, 1971.

Nietzsche, Friedrich, *Antikrist: přehodnocení všech hodnot: předmluva a kniha první* (př. Josef Fischer), Olomouc: Votobia, 1995.

Pennebaker, James W., *Confronting a Traumatic Event: Toward Understanding of Inhibition and Disease*, in *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 95 (1986), str. 274-281.

Pennebaker, James W., *Writing About Emotional Experiences as a Therapeutic Process*, in *Psychological Science*, Vol. 8 (1997), str. 162-166.

Piřha, Petr, *Zpověď, svátost smíření*, Praha: Studio Gabreta, 2006.

Rafael, Vincente L., *Confession, Conversion, and Reciprocity in Early Tagalog Colonial Society*, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29 (1987), str. 320-339.

Rahner, Karl a Vorgrimler, Herbert, *Teologický slovník* (př. František Jirsa, Jan Sokol a Jan Kranát), Praha: Vyšehrad, 2009.

Rogers, Carl R., *Být sám sebou: terapeutův pohled na psychoterapii* (př. Helena Hartlová), Praha: Portál, 2015.

Ryan, Marie-Laure, heslo "Narrative", in David Herman (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London; New York: Routledge, 2005.

Ryan, Marie-Laure, *Narrativity and its Modes as Culture-Transcending Analytical Categories*, in *Japan Forum*, Vol. 21 (2009), str. 307-323.

Ryan, Marie-Laure, *Toward a Definition of Narrative*, in Herman, David (ed.), *The Cambridge companion to narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 22-36.

Rudrum, David, *From Narrative Representation to Narrative Use: Towards the Limits of Definition*, in *Narrative*, Vol. 13 (2005), str. 195-204.

Sharp, Shane, *How Does Prayer Help Manage Emotions*, in *Social Psychology Quarterly*, Vol. 73 (2010), str. 417-437.

Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění* (př. Marek Sečkař), Brno: Host, 2002.

Schönborn, Christoph, *Cesty modlitby: modlitba v Katechismu katolické církve* (př. Jakub Holeček), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Todorov, Tzvetan, *Poetika prózy* (př. Jiří Pelán a Libuše Valentová), Praha: Triáda, 2000.

Turner, Terence, *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*, in: R. F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, 1969.

Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967.

Tyrrell, George, *Christianity and the Natural Virtues*, in *International Journal of Ethics*, Vol. 13 (1903), str. 286-297.

Vymětal, Jan (ed.), *Obecná psychoterapie*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997.

Winch, Peter, *Understanding a Primitive Society*, in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford: Blackwell, 1970, str. 78-106.

Worthen Valerie, *Psychotherapy and Catholic Confession*, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 13 (1974), str. 275-284.

Seznam ilustrací

<i>Diagram 1: Místo narativu ve sféře lidského myšlení</i>	16
--	----