

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Carl Gustav Jung a role náboženství
v jeho psychologické koncepci**

Tereza Ptáková

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

**Carl Gustav Jung a role náboženství
v jeho psychologické koncepci**

Tereza Ptáková

Vedoucí práce:

Mgr. Eduard Neupauer, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Poděkování

Děkuji Mgr. Marii Větrovcové, Ph.D. za cenné rady při zpracování diplomové práce.

OBSAH

1 ÚVOD	3
2 C. G. JUNG V KONTEXTU DĚJIN PSYCHOLOGIE	5
2.1 Osobnost a život C. G. Junga.....	7
2.2 Setkání s Freudem	13
3 PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V OBECNĚJŠÍ PERSPEKTIVĚ S AKCENTEM NA C. G. JUNGA A SIGMUNDA FREUDA	15
3.1 Vybrané Freudovy psychologické teorie	17
3.1.1 Freud a náboženství (dílo: Totem a tabu).....	19
3.2 C. G. Jungův pohled na relaci psychologie a náboženství	22
3.2.1 Jungova odpověď na Jóba – psychologická interpretace Bible	25
4 DŮLEŽITÉ POJMY V JUNGOVĚ POJETÍ PSYCHOLOGIE	33
4.1 Vědomí.....	33
4.2 Nevědomí	35
4.3 Kolektivní nevědomí.....	37
5 ARCHETYPY KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ.....	40
5.1 Persona a stín	42
5.2 Anima a animus	45

5.3	Archetyp matky, Moudrý stařec	46
5.4	Bytostné já	50
6	KRITIKA JUNGOVA POJETÍ NÁBOŽENSTVÍ.....	55
7	ZÁVĚR	65
8	LITERATURA A ZDROJE	67
	Primární literatura.....	67
	Sekundární literatura	68
9	RESUMÉ	72

1 ÚVOD

V rámci studijního programu Evropských kulturních studií jsem měla možnost setkat se s originálním příspěvkem švýcarského lékaře, psychiatra, psychologa a filozofa Carla Gustava Junga (1875-1961), jehož odkaz patří nesmazatelně mezi pilíře evropských kulturních dějin. Rozkrývání zákoutí lidské duše je pro mě fascinujícím tématem, kterého jsem se snažila dotknout i v bakalářské práci věnované duševně nemocným a pohledu na šílenství v určitém historickém kontextu. Jung byl jedním z těch, kteří pochopili, že s umlčením šílenství v podobě izolace a intervence v ústavech, případně po výhradně lékařském těsném spoutání jedinečnosti člověka, si nelze vystačit a hledal dialog mezi rozumem a ne-rozumem. Jungův náhled neredukuje psychickou odlišnost pacientů na popis, ale hledá v tomto světě logiku, nějaké schéma typické pro lidskou existenci. Jeho práce nestojí výhradně na klinických výzkumech, ale je protknuta obrovským intelektuálním záběrem v podobě mnoha směrů západní a východní filozofie, astrologií, alchymií, uměním, mytologií, sny, konfrontací s vlastním nevědomím a také náboženstvím. Podle Junga moderní západní člověk, obklopený pokrokem vědeckého světa, ztrácí spojení se svojí iracionální podstatou. Jung nevidí náboženství pouze jako sociologický nebo historický fenomén, nýbrž v něm spatřuje významnou osobní záležitost.

Cílem předkládané kvalifikační práce je analýza vybraného dostupného Jungova díla, které má přímý vztah k otázkám, jež řeší religionistika. Pokusím se o přiblížení Jungova pojetí náboženství. Ráda bych s použitím vybrané relevantní literatury předložila určitý smysluplný výklad, ve kterém se budu snažit postupovat přehledně a logicky.

Základní metodou zůstává analýza, která je doplněna komparací se základními religiozními tématy, kterým se sám Jung ve svém díle věnuje.

V první části se věnuji obecně Jungovu dílu a životu rovněž ve vztahu k Sigmundu Freudovi. Načrtnu vývoj psychologie 20. století, představím C. G. Junga jako člověka a psychologa, dále připomenou roli vybraných koncepcí v tzv. psychologii náboženství. Druhá část práce je už více koncentrována na samotnou problematiku religionistiky v Jungově díle. Po nastínění základních termínů v Jungově psychologii bych došla k archetypům *kolektivního nevědomí*. Zmíním také vybrané kritické přístupy vztahující se k Jungově pojetí daného tématu a v závěru bych se pokusila vyhodnotit a shrnout výše uvedené.

Za hlavní prameny, které jsem použila ve své kvalifikační práci, považuji výběry přeložených Jungových děl, které mají přímý vztah k náboženství a monografie relevantních autorů, které Jungovo dílo interpretují. Pro ilustraci bych uvedla knihu českého jungiána Rudolfa Starého *Potíže s hlubinnou psychologií* nebo knihu Aniely Jaffé *Vzpomínky, sny, myšlenky*. Ve druhé části práce je pro mě oporou například dílo Marie-Louise Franz, která se zaměřila na specifickou analýzu pohádek v duchu jungiánského výkladu. V našem prostředí se objevují překlady jednotlivých svazků Jungova *Výboru z díla* až po roce 1989 a to zásluhou brněnského Nakladatelství Tomáše Janečka. Jungův zájem týkající se souvislostí náboženství a lidské psychiky se prolíná celým jeho dílem. Zmíněné *Výbory z díla* mně poskytly materiál potřebný ke zpracování představovaného tématu. Konkrétně bych ráda uvedla především *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*, dále *Výbor z díla III – Osobnost a přenos* a v neposlední řadě *Výbor z díla II – Archetypy a nevědomí*. Jungovo úctyhodné dílo je natolik obsáhlé, že zákonitě procházelo určitým vývojem. Překážkou může být právě toto prolínání, často i nejednoznačnost a komplikovanost v průběhu let často přepracovaných textů. Uvědomuji si, že orientace v rozsáhlé Jungově tvorbě je složitá, těžko uchopitelná a pravděpodobně se nevyhnu určité nevyváženosti ve zpracování jednotlivých témat. Jak primární, tak sekundární literatura, ze které budu čerpat, je dostupná v českém jazyce.

2 C. G. JUNG V KONTEXTU DĚJIN PSYCHOLOGIE

Koncem 19. a na počátku 20. století ovládal filozofii pozitivismus, který byl dědictvím britského empirismu a usiloval ve vědě o tzv. čistá fakta. Soustřeďoval se především na fakta ve smyslu empirických dat – počítků a vjemů. Psychické procesy by tedy měly být stejně vykazatelné jako jakékoliv fyzikální veličiny, aby mohly být předmětem důstojné vědy. Musí být pozorovatelné, zachytitelné přístroji či zrakem, musí být empirickými fakty. Duševní procesy tento úhel pohledu redukuje na nervové vzruchy různé intenzity a propojení, reflexy apod. Myšlení je na základě této redukce vysvětleno jako soubor fyziologických procesů v mozku. Pozitivismus se považoval za disciplínu, které se podařilo překonat předešlá stádia myšlení – mytologické a metafyzické; tím byla tradiční filozofie postupně odsunuta bokem. Tradiční filozofie byla obviňována ze spekulací, z toho, že svá témata neumí přenést do podoby pozorovatelných fakt. V tomto směru ji mohla nahradit pozitivisticky pěstovaná psychologie budící dojem exaktní disciplíny.¹

Německý filozof Edmund Husserl (1859-1938) si uvědomoval, že vědy jako takové a zároveň i duchovní život se ocitly ve zvláštní krizi. V našem, tedy českém prostředí, podobnou situaci popisuje v *Sebevraždě* také T. G. Masaryk (1850-1937). Tato krize souvisí s podezřením, že věda nedokáže řešit problém hodnoty a smyslu lidské existence. Jedná se o období, kdy věda zaznamenává mnoho úspěchů, a přestože kráčí od objevu k objevu, nedokáže se pozastavit a zamyslet se sama nad sebou. Poznání je pro vědu cosi samozřejmého, poznává, ale netáže se. Věda konstruuje svět ideálních předmětů a vztahů; svět přesně měřitelný. Tento svět se ale rozchází s naším každodenním životem plným obtížně definovaných hodnot a zkušeností.²

Zrod formování emancipace psychologie jako samostatné vědecké disciplíny se datuje zhruba 150 let nazpět. Počátkem 20. století vznikají na univerzitách samostatné

¹ BLECHA, I. *Proměny fenomenologie*. Úvod do Husserlovy filozofie. Praha: Aurora, 2007. s. 12-13.

² PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filozofie*. Praha: Herrman a synové, 1997. s. 20-21.

katedry. Nově vzniklá tzv. výzkumná psychologie se zpočátku snažila vyprofilovat především jako přírodní věda. Zhruba do třicátých let je na poli psychologie dominantní vědecký materialistický přístup v podobě behaviorismu, který vědomí považuje za objektivně nezkoumatelné.³ Cesta formování psychologie je protkána mnoha směry, přístupy a osobnostmi, které se podílely na rozvoji psychologie jako vědy. Jednou z možných koncepcí je tzv. psychodynamický neboli hlubinný přístup, v jehož pojetí je zjevné chování jedince vysvětleno na základně vnitřních nevědomých dynamických sil. Pokud se pokusíme systematicky zmapovat významné osobnosti dotýkající se zmíněného přístupu, pak v takovém přehledu nesmí chybět jméno Sigmunda Freuda (1856-1939), Carla Gustava Junga (1875-1961), kterým se bude věnovat text v následujících kapitolách, nebo Alfreda Adlera (1856-1939), který z původní koncepce *nevědomí* přechází ke zdůraznění lidské motivace především v podobě pocitu sounáležitosti, společenského citu a překonání pocitů méněcennosti. Pro úplnost představitelů psychodynamických přístupů uvádím ještě Karen Horneyovou (1885-1982), která stojí u zrodu feministické psychologie a navazuje na Adlerovu sociální psychoanalýzu; amerického psychiatra a psychologa Harryho Stacka Sullivana (1892-1949) jako představitele proudu kulturní psychoanalýzy. Jako další představitele v tomto výčtu osobností spojených s psychodynamickými přístupy bych také uvedla Ericha Fromma (1900-1980) nebo Erika Eriksona (1902-1982), jejichž koncept můžeme označit jako psychosociální teorie.⁴

Literatura, psychologie a výtvarné umění několika prvních desetiletí dvacátého století se pokouší překonat své původní omezené hranice; má společného jmenovatele v podobě experimentu s novými formami. Tato duchovní obnova se zaměřuje na vnitřní zkušenost a její uchopení; je běžné prolínání a vzájemné ovlivňování. Rozostřené hranice umožňují pronikání, jehož projevem jsou například beletristické práce psychologů (Alfred Binet nebo Charles Richet), zatímco spisovatelé pracují s informacemi ze strany psychologie týkajícími se například paranormálních jevů;

³ KUČERA, D. *Moderní psychologie*. Praha: Grada Publishing, 2013. s. 14.

⁴ Tamtéž, s. 18 – 21.

za pomoci spiritistického automatického psaní vznikají básnické psychokosmologie. K tomuto období můžeme přiřadit také Jungův jedinečný experiment se sebou samým, na jehož konci stojí nedokončené dílo na pomezí psychologie, literatury a vlastně i výtvarného umění *Liber Novus*.⁵ Provázanost psychologie a umění dokládá například prolínání avantgardních uměleckých hnutí s činností curyšského Psychologického klubu, kde vznikla dadaistická loutková divadelní hra uvedená roku 1918 pod názvem *Král Jelen*. Představitelka dadaismu Sophie Taeuberová v této parodii představuje postavu Freuda *analyticuse*, proti kterému stojí *Dr. Oidipovský komplex*. V závěru představení je Freud proměněn Pralibidem v papouška. Hra se zabývá jungovskými tématy a dotýká se také Freudova a Jungova konfliktu v pojetí libida. (Jung na rozdíl od dadaistů, kteří ignorují význam a propagují anarchii, považuje smysl a význam za důležitý.)⁶

2.1 Osobnost a život C. G. Junga

Práce na životopisu Carla Gustava Junga byla svěčena Aniele Jaffé. Jung se ve svých osmdesáti třech letech podílel na vzniku knihy částečně vlastními příspěvky, doplněním textu, který plynul z rozhovorů s autorkou, nebo převzal myšlenky ze svých seminářů a přednášek. Mnoho minulého už bylo nezřetelné, události i osobnosti se stáhly do pozadí jako nepodstatné, proto hlavními pilíři Jungovy autobiografie jsou vnitřní zážitky provázející Junga celým životem.

Carl Gustav Jung se narodil 26. července 1875 v Kesswilu ve vesnici u Bodamského jezera jako druhý syn pastora Pavla Junga a Emilie Preiswerkové.⁷ Jungův otec byl evangelický farář, farářem byl také matčin otec a několik strýců. Život farářova chlapce byl od útlého dětství spojen se smrtí, navíc zemřeli jeho dva starší sourozenci. Matka trpěla psychickými problémy, byla rozpolcenou neurotickou bytostí, a dokonce musela na několik měsíců syna v raném věku opustit, aby se podrobila

⁵ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 196.

⁶ Tamtéž, s. 205.

⁷ ANTIER, J. *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfířt. Brno: Emitos, 2012. s. 15.

lčení.⁸ Jung byl od dětství fascinován smrtí.⁹ Vztah k životu a jeho neobyčejné vnímání bylo u Junga pravděpodobně silně ovlivněno prostředím, ve kterém vyrůstal. Kostel, fara, hřbitov se podepsaly na jeho nočních mýrách, na zvláštních úzkostných snech. Jungův dětský věk doprovázely strašidelné sny a vize, podobně jako Friedricha Nietzscheho (1844-1900).

Jung nebyl nadšený z výuky náboženství a z bohoslužeb, ale sám prožíval bohatý vnitřní náboženský život, který považoval za jedinečný.¹⁰ S otcem si nebyli příliš blízcí, otec měl o své víře pochybnosti a byl svým synem vnímán jako slabý. Ve školním prostředí se mezi ostatními dětmi malý Jung necítil nejlépe. Našel si únik ve formě kolapsových stavů, aby se alespoň po nějaký čas mohl škole vyhnout. Byl uzavřený, přemýšlivý, plný vnitřních neobvyklých prožitků a rád a často snil.¹¹

První přijímání považoval za jedno ze svých největších zklamání. Očekával něco více než rodinnou a společenskou událost, čekal otevření mysli a osvětlení. Hledal chybu v sobě a došel k závěru, že ztratil s církví svého otce kontakt. Nepoznamenalo to ale jeho víru v Boha, kterého chápal jako vědomí světa.¹² Církevní katechismus nedokázal odpovědět na jeho otázky, jazyk církve byl pro něj nesrozumitelný. Bůh v tomto podání mu připadal nesmiřitelný a nespravedlivý vůči bytostem, které sám stvořil. Jestliže Bůh zlo toleruje, není přece dobrý nebo všemohoucí.¹³

⁸ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 176-177.

⁹ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 23.

¹⁰ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 176-177.

¹¹ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 36.

¹² ANTIER, J. *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfířt. Brno: Emitos, 2012. s. 32-33.

¹³ Tamtéž, s. 38-39.

Jung vzpomíná na jeden ze svých snů, ke kterému se po léta vracel:

„...Zvědavě jsem přistoupil blíž a podíval se dolů. Tu jsem spatřil kamenné schodiště, které vedlo do hloubky. Váhavě a bázlivě jsem sestoupil dolů. Dole byly dveře s kulatým obloukem, uzavřené zeleným závěsem. Závěs byl velký a těžký, jako z hustě tkané látky nebo brokátu, a napadlo mě, že vypadá opravdu skvostně. Zvědav, co by se asi za ním mohlo skrývat, odhrnul jsem ho stranou a spatřil jsem asi deset metrů dlouhou obdélníkovou místnost v šerém světle. Klenutý strop byl z kamenů a rovněž podlaha byla vydlážděna kamennými dlaždicemi. Od vchodu až k jakémusi nízkému pódiu ležel středem rudý koberec. Na pódiu stál podivuhodně nádherný trůn. Nejsm si jist, ale možná na něm byl rudý polštář. Trůn byl nádherný jako v pohádce, opravdu královský stolec! Na něm stálo ještě cosi. Byl to jakýsi obrovský útvar, který dosahoval téměř do stropu. Měl průměr asi padesát až šedesát centimetrů a výšku asi čtyři až pět metrů. Ten útvar měl však zvláštní strukturu, byl z kůže a živého masa a nahoře na něm byla jakási kulovitá hlava bez obličeje a bez vlasů; až úplně nahoře na vrcholku bylo jediné oko, které se nehnutě dívalo vzhůru. V místnosti bylo relativně jasno, ačkoliv neměla okna ani žádné světlo. Ale nad hlavou vládla určitá jasnost. Ta věc se nehýbala, avšak já jsem měl pocit, jako by mohla v každém okamžiku červovitě sestoupit ze svého trůnu dolů a připlazit se na mě. Byl jsem úzkostí jako ochrnutý. V tomto nesnesitelném okamžiku jsem najednou slyšel jako shora a zvenku hlas své matky, která volala: Jen se na něj podívej. To je lidožrout! Tu se mě zmocnila pekelná hrůza a probudil jsem se zpocený úzkostí.“¹⁴

¹⁴ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 19 - 20.

Jak Jung uvádí ve svých vzpomínkách, až o mnoho let později rozkryl význam uvedeného snu. Pochopil, že popsany zvláštní útvar, obávaný lidožrout, je falus, podzemí Bůh dosazený na trůn. Zelený závěs podzemního chrámu představoval pravděpodobně zemi pokrytou vegetací...¹⁵ Bizarní snové výjevy připomínají spíše podivuhodnou krajinu obrazů Salvadora Dalího (1904-1989) nebo fantazie v surrealistických filmových obrazech Davida Lynche (1946) než sen malého čtyřletého chlapce.

V literatuře byl Jung fascinován Goethovým Faustem, především ho oslovil Goethův zcela vážný přístup k postavě Mefistofela. Zaujat byl také Schopenhauerovým (1788-1860) pesimistickým uznáním zla. Jungův vnitřní život tvořily dvě osobnosti, osobnost číslo dva byla provázána s historií a minulostí, později usoudil, že tato postava odpovídá Nietzscheho Zarathustrovi. Osobnost číslo jedna byl školák toužící se osvobodit od samoty a trdomyslnosti osobnosti číslo dva.¹⁶

Z neduživého, nesmělého a nedůvěřivého chlapce navzdory své spirituální krizi, vztahovému nesouladu rodičů a hmotné chudobě ve srovnání se spolužáky, vyrůstala originální osobnost vybočující z běžného průměru.¹⁷ Během studia lékařství se specializoval na obor psychiatrie. Impulzem ke studiu právě tohoto oboru bylo pro Junga přečtení Krafft-Ebingovy (1840-1902) *Učebnice psychiatrie*. Uvědomil si, že tato oblast dokáže propojit zájmy obou Jungových zmíněných osobností. Po absolvování studia roku 1900 nastoupil jako asistent na univerzitní kliniku v Burghölzli, kde pracoval pod vedením Eugena Bleulera (1857-1939).¹⁸ O devět let později se vzdává svého místa a věnuje se vlastní praxi, jedná se o období, během kterého se Jungův zájem posouvá k tématům mytologie, folkloru a náboženství. Tento Jungův životní úsek vrcholí vydáním *Proměn a symbolů libida*, kde podobně jako William James dělí druhy myšlení na zaměřené a fantazijní. S uvedeným dílem souvisí také impuls k experimentům se sebou samým. „Zavázal se potom, že pozná svůj vlastní

¹⁵ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 20.

¹⁶ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 197.

¹⁷ ANTIER, J., *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfířt. Brno: Emitos, 2012. s. 34-35.

¹⁸ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 197.

*mýtus, svou osobní rovnicí.*¹⁹ Považoval vlastní sebepoznání za nezbytnou součást poznání druhého. Obdobný koncept představuje přístup v koncepci současného francouzského fenomenologa Renauda Barbarase (1955), který vnímá druhého nejen jako zrcadlo, ale zároveň také jako vlastní existenciální podmíněnost.

Roku 1913 na psychoanalytickém kongresu v Mnichově přednáší Jung o existenci dvou základních tendencí libida. Jedná se o Jungovu typologii lidí obrácených k vnějšímu světu - extroverze a na introverty, jejich zaměření je cíleno směrem dovnitř.²⁰ Významnou je také metoda asociačního experimentu během, kterého jsou odkrývány nevědomé komplexy. Součástí Jungových témat byla také analýza snů. Sny chápe jako nezaobalené zobrazení určitých nevědomých procesů, které hovoří symbolickým jazykem, který je třeba pokusit se chápat. Součástí Jungovy psychoterapie bylo využití tzv. aktivní imaginace, během které pacient dává průchod svým fantaziím.²¹

Libido je v Jungově podání veškerá psychická energie a nikoliv pouze sexuální, jak je tomu ve Freudově pojetí.²² Jungova psychoterapie se odpoutávala od tradiční psychologie a psychiatrie, byla spíše duchovním vedením pacientů. Studoval různá náboženství, zajímala ho astrologie, alchymie, pohanství. Měl vlastní zkušenost se změněnými stavy vědomí díky prodělané nemoci a vize, které v tomto období zažíval, byly pro něj velkým zdrojem poznání a inspirace.²³ V období těsně před vypuknutím 1. světové války byl Jung zneklidněn svým psychickým stavem, provázely ho katastrofické snové vize, až téměř dospěl k přesvědčení, že stojí na prahu propuknutí schizofrenie, kterou se v té době ve svých přednáškách zabýval. Pochopil však, že projekce *kolektivního nevědomí* do tzv. velkého snu nejsou jeho osobní budoucností, nýbrž že se jedná o předpověď událostí kolektivního charakteru. Po sérii snů a vizí z června roku 1914 následoval atentát srbských radikálů na následníka rakousko-

¹⁹ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 199.

²⁰ Tamtéž, s. 200.

²¹ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 37.

²² Tamtéž, s. 38.

²³ Tamtéž, s. 38.

uherského trůnu Františka Ferdinanda d'Este a následující události vyvrcholily světovou válkou.²⁴

V praxi psychoterapeuta se objevují dva zcela odlišné přístupy. Na jedné straně by měl posuzovat člověka bez předpojatosti jako nepravidelný fenomén a zároveň se pokouší o získání obecně platných poznatků v rámci metodologického zkoumání. Tato dvojakost je možná vyřešit pouze takovým přístupem, který dokáže stmelit oba přístupy.²⁵ Zde se Jung odlišuje svým pojetím přístupu k pacientovi od Freuda, jež zdůrazňuje zachování si odstupu toho, který *ví*. Freud nepodceňoval své neurotické pacienty a jejich potíže bral vážně a hodné vědeckého zkoumání, ale jeho analýza byla vztahem učitele a žáka, chladným odstupem chirurga, zatímco Jungovo pojetí analýzy je proces dvou rovnocenných psychických entit.²⁶

Zásadním zlomen v lidském životě je podle Junga střední věk mezi 35 a 40 lety, kdy lidé mohou začít pociťovat prázdnotu a ztrátu smyslu. Člověk už splnil určité úkoly a v tomto období může dojít ke krizím. Po socializaci v první části života by měli lidé nastoupit proces *individuace*; člověk by měl směřovat k integraci vědomých a nevědomých složek své osobnosti, zaměřit se více dovnitř sama sebe. Pomoc v tomto procesu by měla být součástí terapeutické práce, která by mohla pomoci na cestě k individuálnímu naplnění. Později se pro podobný proces používají termíny *seberealizace* nebo *sebeaktualizace*. Toto Jungovo pojetí bylo značně optimističtější než ve Freudově determinaci osobnosti v dětství, dává nám naději na pokračování vývoje během dospělého života.²⁷

²⁴ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 203.

²⁵ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 171 - 172.

²⁶ Tamtéž, s. 172.

²⁷ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 38-39.

2.2 Setkání s Freudem

Na počátku své psychiatrické kariéry se Jung setkal s Freudovým *Výkladem snů*, který mu poskytl podněty k pochopení forem schizofrenních projevů. Podle jeho slov mu nejdříve chyběl dostatek zkušeností k přezkoušení Freudových teorií. Po třech letech se do metody analýzy snů pustil znovu a našel v nich vazbu se svými vlastními myšlenkami. Pochopil, že při experimentech se slovními asociacemi působí mechanismus vytěsnění, který se shoduje s Freudovou teorií. Nemohl však dát Freudovi za pravdu, co se týkalo obsahu vytěsnění. Jung nepovažoval za jedinou příčinu sexuální trauma a předložil později Freudovi jiné faktory, jako například problém přizpůsobení, tragické životní okolnosti apod., které však Freud neuznával. V období, kdy Jung teprve budoval svoji profesní budoucnost, byl Freud pro vědecký svět rozporuplnou bytostí. Jung byl dokonce varován před přílišnou vstřícností a obhajobou Freudových teorií.²⁸ Freudem byl označen za svého následovníka v psychoanalytickém hnutí, byli velkými přáteli, ale nakonec mezi nimi došlo k osobnímu i profesnímu rozchodu.²⁹

V únoru roku 1907 došlo ve Vídni k prvnímu setkání těchto mimořádných osobností. Podle Jungových vzpomínek spolu hovořili prakticky bez přestávky třináct hodin. Freud na něj silně zapůsobil jako mimořádně inteligentní, důvtipný a pozoruhodný člověk. Jung pochopil, že sexuální teorie má pro Freuda mimořádný význam, jakákoliv duchovnost je pro něj vytěsněná sexualita, případně psychosexualita, kletba, vůči které jsme bezmocní. O tři roky později prý Freud žádal Junga, aby se nikdy nezříkal sexuální teorie, ze které je třeba udělat dogma, baštu proti přívalu černého bahna okultismu. Jung pochopil, že: „*Freud, který vždy s důrazem poukazoval na svoji nenáboženskost, si vymyslel dogma, nebo si spíše místo žárlivého boha, který se mu ztratil, podsunul jiný naléhavý obraz, totiž obraz sexuality; obraz, který byl neméně vtíravý, náročný, pánovitý, hrozivý a morálně ambivalentní. Tak jak tomu, co je*

²⁸ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 138 – 140.

²⁹ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 36.

psychicky silnější, a proto obávané, připadají atributy „božský“ nebo „démonický“, tak u Freuda získalo „sexuální libido“ roli skrytého boha (deus absconditus).“³⁰

Zpočátku považoval Freud Junga za svého nástupce. Jung s ním zcela nesouhlasil v mnohém, ale z důvodu příliš velkého respektu ho nedokázal vyzvat k názorovému střetnutí, přesto však nechtěl obětovat svoji duchovní nezávislost. Roku 1909 spolu cestovali do USA, cesta trvala sedm týdnů. Byli spolu v každodenním kontaktu a zabývali se kromě jiného analýzou svých snů. Jung vzpomíná na situaci, která znamenala významný obrat v jejich vztahu. Analyzovali Freudův sen a Jung žádal více informací, aby jej mohl lépe interpretovat. Freud odmítl se slovy, že by tím utrpěla jeho autorita. Touto odpovědí, tím, že stavěl osobní autoritu nad pravdu, ji však u Junga začal zcela ztrácet.³¹ Když Jung pracoval na *Proměnách a symbolech libida*, bylo mu jasné, že závěrečná kapitola ho bude stát přátelství s Freudem. Jednalo se o kapitolu *Oběti*, kde se hovoří o pojetí incestu. Podle Junga se jedná o duchovní pojetí incestu s vysoce náboženským obsahem jako symbolu, a proto hraje mimořádnou roli v kosmologiích a mýtech. Touto prací se rozešel nejen s Freudem, ale také mnoha dalšími byl označen za mystika.³²

Důvodů k postupnému odloučení bylo pravděpodobně více – údajně se jednalo kromě jiného také o Jungův vztah k pacientce, což Freud nemohl tolerovat, dále zde mohla hrát roli profesní rivalita, rozdílné pojetí důrazu na sexualitu a její význam v psychopatologii. Šestiletá spolupráce byla završena osobním zklamáním. Na posledním setkání Freud okomentoval rozchod slovy: *„Lidé se rozcházejí, aniž by měli potřebu se znovu vidět.“³³*

³⁰JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 141 – 142.

³¹ Tamtéž, s. 148.

³² Tamtéž, s. 156.

³³ MARKUS, G. *Sigmund Freud a tajemství duše*. Překlad Karel Plocek. Praha: Paseka, 2002. s. 173.

3 PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V OBECNĚJŠÍ PERSPEKTIVĚ S AKCENTEM NA C. G. JUNGA A SIGMUNDA FREUDA

Autoři filozofického slovníku definují náboženství jako kulturně-dějinný jev, symbolickou formu kultury, která v různých podobách a manifestacích doprovází a spoluvytváří dějiny lidstva.³⁴ Rozmanité formy náboženství provázejí člověka odpradáva a jakákoliv odborná definice může být nejednoznačná a sporná. Nemůžeme náboženství ztotožňovat výhradně s monoteismem, zároveň není žádným pravidlem identifikace náboženství s mravním kodexem Desatera, jak můžeme vidět na příkladu starořeckých bohů. Pravidlem není ani nutný mýtus o stvoření člověka a jeho světa, také není zákonité spojovat pojem náboženství s něčím nadpřirozeným. Společným jmenovatelem může být užívaná soustava symbolů, rituální akty osobní i kolektivní povahy odlišující se obvykle od běžných životních úkonů s vazbou na speciální místa.³⁵

Náboženství můžeme zkoumat z historické perspektivy, můžeme se pokusit o systematické uspořádání náboženství v rozličných kulturách, toto pojetí se objevuje jako fenomenologie náboženství. Hledání souvislostí a vazeb mezi náboženskými projevy a psychikou člověka se zabývá psychologie náboženství.³⁶ Druhá polovina devatenáctého století je v oblasti křesťanství obdobím liberální teologie, která uznává na rozdíl od teologické ortodoxie psychologickou analýzu za oprávněnou. Důkazem této vstřícnosti a otevřenosti je existence této disciplíny na teologických - zejména protestantsky orientovaných - fakultách. Nábožensky orientovaní psychologové, především v americkém prostředí, usilovali o možnost přiblížení křesťanství potřebám moderního člověka.³⁷

³⁴ Kolektiv autorů. *Filozofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 282.

³⁵ GIDDENS, A. *Sociologie*. Překlad Eva Červinková. Praha: Argo, 1999. s. 414.

³⁶ HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*. Překlad Eva Červinková. Praha: Portál, 1998. s. 9.

³⁷ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 68.

Významným představitelem nově se formujícího oboru psychologie náboženství byl americký psycholog a filozof William James (1842-1910). Dnes už *povinnou* literaturou pro psychology směřující svůj zájem k problematice náboženství představuje jeho kniha z roku 1902 *Druhy náboženské zkušenosti*. Jedná se o výsledky Jamesova bádání představené v rámci Giffordských přednášek v letech 1901 – 1902.³⁸ James vnímal náboženství jako fenomén, přičemž rozpracoval o sto let starší teorii Friedricha Schleiermachera (1768-1834), který pojímal náboženství jako vnitřní osobní zkušenost jedince.³⁹

James se v uvedené knize snaží nahlédnout lidskou spiritualitu z pozice psychologa. Ve svém pojetí se nezaměřuje na církevní instituce ani teologii nebo rozličná božstva, zajímá ho především osobní čisté náboženství, které také obvykle stojí na počátku vzniku církví. Náboženství charakterizuje jako: „...city, skutky a zkušenosti jednotlivých lidí v jejich osamocenosti, pokud si sami uvědomují svůj vztah k božstvu, ať za toto božstvo pokládají cokoliv.“⁴⁰ Nahlíží náboženství z perspektivy pragmatismu jako smysluplné, dodávající síly v období krizí a životních tragédií. V takových situacích náboženství dokáže oživit náš vnitřní svět a dodat energii pro další cestu.⁴¹ James v sebraných Giffordských přednáškách vymezuje ústřední *pole vědomí*, na jehož okraji, který připomíná magnetické pole, se koncentrují vědomosti, podněty a vzpomínky tvořící empirickou část naší osobnosti. Za bod obratu v psychologii považuje objev čehosi za okrajem vlastního *vědomí*. Jedná se o vpády nevysvětlitelných impulzů, utkvělé myšlenky, halucinace v různých formách. Frederick Myerse (1843-1901), jehož myšlenky James často zmiňuje, tento úkaz charakterizuje jako: „počítkový nebo pohybový, citový nebo rozumový, soubor účinků, při nichž do řádného vědomí vnikají proudy energie pramenící v podvědomých končinách duše.“⁴² Podobně představuje později Jung svoji koncepci *kolektivního nevědomí*.

³⁸ HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*. Překlad Eva Červinková. Praha: Portál, 1998. s. 12.

³⁹ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 68

⁴⁰ JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Překlad Josef Hruša. Praha: Melantrich, 1930. s. 31.

⁴¹ Tamtéž, s. 47.

⁴² Tamtéž, s. 162-163.

V závěrečné kapitole své knihy *Druhy náboženské zkušenosti* předkládá James některé rysy náboženského života. Viditelný svět považuje za součást nějakého univerzálního duchovna, z něhož čerpá smysl. Naším cílem je harmonie s tímto vyšším vesmírem. Modlitba neboli sjednocení s Bohem či zákonem je procesem, kdy duchovní energie vtéká do viditelného světa s následnými psychologickými nebo hmotnými účinky. Náboženství vnáší do života výzvu k opravdovosti nebo podnět k hrdinství, zároveň znamená ukotvení v pocitu jistoty a klidu a může být zdrojem pozitivního vztahu s ostatními bytostmi. James také pozitivně hodnotí existenci různých forem víry a množství rozličných sekt. Každý člověk vykazuje specifická stanoviska, má svůj příběh, rozdílné životní síly...⁴³ Není tedy možné, aby všichni byli stoupcem nějakého univerzálního náboženství. Jádrem náboženského života je zájem člověka o jeho soukromý osobní osud. Zatímco věda se od osobního hlediska odklání, řeč Bohů je bez rozdílu osobním vyzváním.⁴⁴ Zda Bůh je či není, nepovažuje James za otázku hlavního významu. Předmětem Jamesova zájmu je vztah člověka vůči Bohu a smysl, který tato souvislost přináší. Zásadním cílem náboženství je bohatší a spokojenější život, síla a motivace ustát tlaky okolního světa.⁴⁵

3.1 Vybrané Freudovy psychologické teorie

Na gymnáziu ve Vídni byl Sigmund Freud (1856-1939) mimořádně nadaným žákem s dokonalou fotografickou pamětí. Obdivoval antickou literaturu a velmi na něj zapůsobil romantismus, který byl nejen návratem k přírodě, ale také cestou k hlubinám a zákoutím lidské duše. Podle historika psychiatrie Lionella Trillinga (1905-1975) je právě psychoanalýza vědeckou kulminací romantické literatury.⁴⁶ Psychoanalýzu i romantickou literaturu spojuje duch imaginace, oproštění od přísné logiky a racionálna, zábran a pravidel, cesta k vlastním emocím. Inspirativní se pro Freuda stala archeologie. Archeolog také pracuje jen se zlomky, střípky a úlomky, které mu

⁴³ JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Překlad Josef Hruša. Praha: Melantrich, 1930. s. 281-282.

⁴⁴ Tamtéž, s. 285.

⁴⁵ Tamtéž, s. 294.

⁴⁶ ČERNOUŠEK, M. *Dobyvatel nevědomí*. Praha: Paseka, 1998. s. 15-16.

pomáhají rekonstruovat minulost, podobně jako psychoanalytik zpřítomňuje formující momenty dětství z útržkovitých a na pohled nesourodých myšlenek.⁴⁷

Po maturitě Freud studoval na Vídeňské lékařské škole. Původně se věnoval neurologii, později se ve své soukromé praxi se zaměřil na neurózy. Vedl klidný rodinný život, stal se otcem šesti dětí. Nejmladší dcera Anna Freudová šla v otcových stopách a věnovala se psychoanalýze, speciálně konceptu obranných mechanismů. Freud umírá ve svých 83 letech na rakovinu čelisti v Londýně, kam se uchýlil před nacisty.⁴⁸

Sigmund Freud je znám především jako tvůrce psychoanalýzy. Za první vědecký psychoanalytický spis je považována *Studie o hysterii* z roku 1895, na kterém pracoval se svým kolegou Josephem Breuerem (1842-1925).⁴⁹ Jak už bylo řečeno, původně svoji profesní dráhu začal jako neurolog, později si otevřel soukromou praxi a zabýval se neurózami. V terapii využíval zpočátku metodu hypnotického odreagování potlačených zážitků a posléze přešel k metodě volných asociací. Položil základy učení o *přenosu, nevědomí a vývoji libida*.⁵⁰

Základem psychoanalýzy je rozlišení lidské psychiky na složku *vědomí, předvědomí a nevědomí*. *Nevědomí* ovlivňuje jednání a je relativně samostatnou součástí. Obsahuje pudové tendence, které mají zásadní význam pro formování osobnosti a zároveň také při vzniku neuróz. Základním pudem jsou podle Freuda sexuální pud - eros či *libido* a pud destrukční – *thanatos*, pud smrti. Destrukční pud nebyl některými následníky psychoanalýzy přijatý, ale pojem *libida* má v psychoanalýze mimořádný význam.⁵¹

⁴⁷ ČERNOUŠEK, M. *Dobyvatel nevědomí*. Praha: Paseka, 1998. s. 17-19.

⁴⁸ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 20.

⁴⁹ ALBERTI, CH - SAURET, M. J. *Psychoanalýza*. Překlad Eva Červinková. Brno: KMa s.r.o., 2007. s.9.

⁵⁰ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 20.

⁵¹ Tamtéž, s. 20.

3.1.1 Freud a náboženství (dílo: Totem a tabu)

Víra v Boha není ve Freudově podání ničím jiným než vytěsněnou dětskou touhou po otci, který je všemocný, vyřeší problémy a zároveň se nedá oklamat. Náš vztah k Bohu jako otci je tedy ambivalentní. Vnímáme ho na jedné straně jako ochránce a na druhé straně jako někoho, kdo brání našim pudovým přáním. Právě iracionální strach z pocitu viny vytváří pevný základ pro náboženství.⁵²

Freud si povšiml určité podobnosti v chování pacientů s nutkavým jednáním a zbožnými úkony, rituály věřících. Na základě této úvahy se pokusil učinit závěry o podobnosti těchto duševních pochodů a náboženského života. V čem tedy spočívá ono nutkavé chování u psychicky nemocných pacientů? Ceremoniální opakované provádění drobných úkonů nebo omezení nám mohou připadat bezvýznamné. Pro pacienta samotného je jakýkoliv odklon od zavedených ustanovení spojen s nesnesitelnou úzkostí, kterou lze odstranit pouze navyklým rituálem.⁵³ Do určité míry může navyklý ceremoniál, který obnáší rutinní, po sobě jdoucí úkony vypadat poměrně obvykle a souviset například se svědomitostí a s přehnaným pořádkem. Dojde-li však k narušení tohoto jednání, jsou vyvolány pocity úzkosti a pacienty je tento stav velmi špatně snášen. Nutkavé jednání souvisí s tím, že některé věci jsou podmíněné jinými nebo zcela zakázané. Obvykle je také nežádoucí přítomnost dalších osob. Společným jmenovatelem neurotického ceremoniálu a posvátného náboženského rituálu je strach z nevykonání konkrétního jednání, svědomitost v provádění obřadů a izolace od jiných činností v době konání. Jsou tady patrně také rozdíly. U pacientů je patrná individuální rozmanitost a soukromý charakter. Náboženský ceremoniál je na rozdíl od nutkavé neurózy vnímán jako smysluplný, úkony působí jako symbolické a nevnímáme je jako nesmyslné. Dokážeme-li proniknout hlouběji a pochopit nutkavé jednání, proniknout prostřednictvím psychoanalytické techniky k odhalení logiky a smyslu původně podivného jednání, pak je rozdíl mezi neurotickým a náboženským ceremoniálem

⁵² ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 158.

⁵³ FREUD, S. *Spisy z let 1906 – 1909*. Překlad Eva Červinková. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 101.

odstraněn. Jak bývá pro Freuda typické, vysvětlení nutkavého jednání je často odvozeno z intimní sféry pacientů a souvisí se sexuálními zážitky dotyčných osob.⁵⁴

Analytická psychologie dokáže na základě psychoterapie rozkrýt nevědomé představy a motivy vyjádřené nutkavým jednáním. Sama osoba svému jednání podléhá, aniž by znala jeho hlavní význam. Člověk vykonávající náboženský ceremoniál se také obvykle netáže po jeho významu. Obě situace souvisí s nevědomím vědomím viny, nutností učinit rituál jako ochranné opatření, aby se nestalo nic špatného. V oblasti náboženského života je základem potlačení, zřeknutí se sociálně škodlivých pudů, myšlenkový obsah je ale často samotným rituálem potlačen. Na základě velkého množství zkušeností ze své praxe konstatuje Freud shody i analogie obou jevů. Nejvýznamnější shoda se zakládá na zřeknutí se konstitučních pudů, jejichž působení by mohlo poskytovat primární slast. Náboženství vytěsňuje pudovou oblast jako oběť božstvu, což je cesta osvobození se od sociálně škodlivých pudů.⁵⁵

Podle Freuda *tabu* mezi námi stále existuje, jedná se o jakýsi opak Kantova kategorického imperativu. Totemismus považujeme za cizí nábožensko-sociální situaci, která je přežitá a kterou nahradily novější formy.⁵⁶ Tabu je s náboženstvím úzce spjato. Týká se absolutního zákazu určitého jednání, kontaktu s konkrétními předměty, vstupu na určitá místa, také konzumace potravin nebo vyslovení určitých slov. Podobně jako tabu u neurotika, který prostřednictvím svého bizarního vlastního náboženství odbourává negativní pocity a úzkost. Pro totemismus jsou typická dvě tabu: první se týká zabití totemového zvířete a druhým zákazem je tabu endogamie, tedy zákaz sexuálního styku v rámci vlastního totemového společenství.⁵⁷

Odkud pramení souvislost mezi uvedenými dvěma tabu? Freud popisuje otce jako alfa samce. Ten si nárokuje všechny ženy určité komunity, odhání případně mužské

⁵⁴ FREUD, S. *Spisy z let 1906 – 1909*. Překlad Eva Červinková. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 102 - 103.

⁵⁵ Tamtéž, s. 105 - 108.

⁵⁶ FREUD, S. *Totem a tabu*. Překlad Ludvík Hošek. Praha: Práh, 1991. s. 9.

⁵⁷ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 159.

soupeře včetně vlastních synů. Mladíci se s chováním svého otce vyrovnají po svém, otce zabijí a s nadějí, že získají jeho sílu, ho rituálně sní. Za jejich solidaritou stojí ale také výčitky nad ztrátou obdivovaného otce a strach z případné budoucí rivality mezi sebou. Na pilířích pocitů viny je tedy vztyčen totem a úleva přichází také s povinností exogamie. Totemové hostiny, které se pravidelně opakují, jsou jen opakováním dávného aktu a posílením vědomí síly získané dávným kanibalismem.⁵⁸ Určitou paralelu spatřuje Freud mezi uvedenou totemovou hostinou a křesťanskou eucharistií. Syn Boží se stává předmětem uctívání, vstupuje na místo svého otce. Účast na eucharistii je určitou formou otcovraždy. Tento výklad byl ze strany religionistů odmítnutý jako populární nevědecká fantazie.⁵⁹

Pro spíše ateisticky orientovaného Freuda bylo téma náboženství okrajovější záležitostí. Přestože Freudovy názory na náboženství jsou dodnes vlivné, pobuřoval mnohé věřící tvrzením, že lidská civilizace vznikla za cenu neurotických symptomů. Vystupoval vůči náboženství většinou jako systematický ateista. V kritice se zaměřuje především na vnější projevy jako na obřady, rituály či liturgii, jež pokládal za neurotické ornamenty.⁶⁰ Na základě svých zkušeností spatřoval analogii mezi rituály obsedantních neurotických pacientů a náboženskými obřady, na základě čehož nahlíží na náboženství jako na formu jakési kolektivní neurózy. Základem citového života jedince je podle Freuda také ambivalence. Toužíme po něčem, čeho se zároveň obáváme. Láska k otci jde ruku v ruce s nenávisť. Nepřátele bezohledně likvidujeme, ale zároveň se později kajeme a očišťujeme. Pozůstalé oplakáváme, ale zároveň cítíme uspokojení z jejich smrtí. Jedni Freudův postoj nadšeně přijímali, jiní ho podrobovali ostré kritice, a to zejména pro přeceňování role sexuality.

⁵⁸ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 160.

⁵⁹ Tamtéž, s. 160.

⁶⁰ ČERNOUŠEK, M. *Dobyvatel nevědomí*. Praha: Paseka, 1998. s. 165.

3.2 C. G. Jungův pohled na relaci psychologie a náboženství

Jungovo pojetí náboženství není možné oddělit od zbytku jeho psychologie. Jeho osobní vztah k víře a k církvi byl pravděpodobně poznamenán rodinným prostředím a otcovými pochybnostmi. V krizi náboženství spatřoval krizi civilizace. Pokud chceme pochopit katastrofy dvacátého století, měli bychom zkoumat náboženství. V roce 1935 hovoří o fašismu jako o formě náboženství. Náboženství je podle Junga klíčem v psychoterapii zejména u starších pacientů.⁶¹

Český jungián Rudolf Starý (1939, vlastním jménem Ludvík Fojtík) uvažuje nad moderní společností 20. století jako nad obdobím určité ztráty svébytné lidské hodnoty. V davovosti, masové kultuře, v ideologických hnutích se z člověka stává pouze nahraditelná sociální a ekonomická jednotka mizivého významu. Celá Jungova nauka, jeho pojetí a uchopení člověka klade důraz právě na lidskou individualitu a respektování jedinečnosti. Reálný obraz společnosti je plný výjimek a nepravidelností.⁶²

V eseji vydané pod názvem *Vztahy mezi vědomím a nevědomím* se Jung zamýšlí nad morálkou společnosti. Dav zbavuje bytosti odpovědnosti, mění nás v beztvářost a dochází k nebezpečí výrazné kolektivní manifestaci archetypů, objevuje se skrytý démon. Varování před tzv. kolektivním člověkem a likvidací odpovědnosti každého jedince se objevuje v Jungově přednášce z roku 1933 s názvem *Význam psychologie pro současnou dobu*, ve které zdůrazňuje Jung jako východisko pevné zakotvení jedince jak ve vnějším, tak vnitřním světě. Nastavení společnosti závisí na hodnotách každého jedince, na tom, v co věří, jakou má sebedůvěru, zásady, vytrvalost, zda je celistvý či rozpolcený.⁶³ Podobně význam lidského rozměru pro společnost zdůrazňuje také například Václav Havel, podle kterého je nutné, aby demokratický stát byl především mravní, duchovní a kulturní. Demokratické mechanismy nejsou samy o sobě zárukou svobody a lidských práv, pokud nejdou ruku v ruce s lidskými a společenskými

⁶¹ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 203.

⁶² STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 169 – 170.

⁶³ Tamtéž, s. 174 - 175.

hodnotami. Bez upevňování mravních a obecně sdílených hodnot nemůže fungovat demokracie ani zákony.⁶⁴ Ústava, zákony a nařízení nevedou ke svobodě a demokracii samy o sobě. Nesmí být opomíjena lidská dimenze, která vymezuje rámec počínání a vztahů.⁶⁵

Mezi závažný předsudek moderní doby patří podle Junga přesvědčení o nepotřebě náboženské víry. Pověry, mýty a zázraky jsou vědecky objasněny jako přežitky minulosti, jako nutnost překonání úzkosti, případně jako důsledky nedostatečné vzdělanosti či duševní zaostalosti. Podle Jungovy analýzy náboženství je ale skutečnost zcela jiná. Zmizí-li z lidského života tradiční křesťanský obraz Boha, neznamená to konec religiózních potřeb psýchy. Religiózní funkce jedince je trvalou dispozicí našeho vnitřního života. Moderní ateisticky založený člověk nemá vždy po ruce vědecká zdůvodnění, často se může setkat s potřebou určité naděje, víry v něco či někoho, touží po dokonalých vzorech, duchovním vedení. Důsledky sekularizace lidské společnosti mohou mít různou podobu, mohou být signálem k utváření nových Bohů, jejichž škála se může pohybovat od moderních ideologií, adorování sociálních útvarů až po zbožštění vůdců.⁶⁶

Sakralizací politiky se zabývá italský historik Emilio Gentile (1946). Zamýšlí se například nad shodnými rysy amerických stěžejních dokumentů, jako je *Prohlášení nezávislosti* nebo *Ústava*, které přirovnává ke *Svatému písmu*. USA má podle něj své proroky a také mučedníky, nechybí ani svatostánky, např. Washingtonův pomník, ani kázání a liturgie v podobě slavnostní řeči prezidentů při významných obřadech.⁶⁷ G. Sartori (1924), který se zabýval problematikou totalitarismu v knize *Teorie demokracie*, vymezuje určité znaky svého pojetí totalitarismu. Jedním z těchto znaků je ideologizace politiky, která má podle něj svým charakterem velmi blízko k náboženství. Sartori hovoří o tzv. politickém náboženství, jehož kořeny začínají u Francouzské

⁶⁴ HAVEL, V. *Letní přemítání*. Praha: Odeon, 1991. s. 108.

⁶⁵ Tamtéž, s. 110.

⁶⁶ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 130-131.

⁶⁷ GENTILE, E. *Politická náboženství*. Brno: CDA, 2008. s. 9.

revoluce.⁶⁸ Politické náboženství souvisí také s demokratickými společnostmi. I zde je nutné posílit věrnost občana vůči institucím a podpořit jeho oddanost společnému dobru.⁶⁹ Podle Gentileho se tento fenomén tzv. politického náboženství objevil spolu s moderní demokracií během revoluce v Americe nebo Francouzské revoluce jako náhrada tradičních náboženství a jde ruku v ruce s prosazením národních států.⁷⁰ Historická zkušenost ukazuje, že totalitní režimy v době svého vrcholu vyvolávaly vlny fanatismu, krveprolití, přinášely oběti a krutosti podobně jako strhující moc náboženství.⁷¹ Symboly a rituály posilovaly také moc nacistů. Hitler se stal nejvyšším knězem, vůdcem lidu.⁷²

Rozklad křesťanské světonázorové soustavy, osvícenský racionalismus spolu s dalšími duchovními a psychickými faktory a procesy, jako například demytizace a vědecké přehodnocení nebo zaktivizování *nevědomí*, se podílely na vzniku totalitního státu. Zakotvení křesťanského středověkého člověka v soustavě náboženské víry dávalo lidské duši bezpečnou ochranu, opevnění před bezprostředními vlivy *nevědomí*. Rozpad metafyzických jistot souvisí s omezením volného proudění psychické energie do vnějšího světa. Energie se v důsledku nové psychologické situace hromadí v *nevědomí* lidské psýchy, za čímž stojí typické neurotické obtíže.⁷³ Náboženské obřady a rituály plnily významný úkol ve smyslu určité očisty. Příkladem takového obřadu je křesťanské náboženské zasvěcení v podobě křtu, jehož účelem je nahradit rodiče biologické rodiči duchovními, které reprezentují kmotr a kmotra. Dítě se vyprošťuje z rodičovských biologických pout a znovu se rodí na úrovni duchovní jako syn země a nebes. „*Je vyváán z absolutního vztahu ke svým rodičům a je zbaven pokušení vidět v nich prostřednictvím projekce archetypových obrazů všemohoucí pár.*“⁷⁴

⁶⁸ ŘÍCHOVÁ, B. *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál, 2000. s. 233.

⁶⁹ GENTILE, E. *Politická náboženství*. Brno: CDA, 2008. s. 20.

⁷⁰ Tamtéž, s. 13.

⁷¹ Tamtéž, s. 20.

⁷² BUDIL, I. T. – ZÍKOVÁ, T. *Totalitarismus 4*. Rymaně: DRYADA, 2008. s. 87.

⁷³ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 177 - 178.

⁷⁴ Tamtéž, s. 141.

Roku 1937 v přednáškách nazvaných *Psychologie a náboženství* vyjadřuje Jung svoji obavu nad rozpadem tradičních duchovních soustav. „Dojde-li pod vlivem vnějších sociálních podmínek a v důsledku nakupení většího množství jedinců se stejnými psychickými dispozicemi k prudké manifestaci archetypových sil a není-li jedinec schopen integrovat svým vědomím jejich psychické obsahy, dostane se nevyhnutelně pod jejich fascinující a determinující vliv. Zmocní se jeho vědomí nejspíše v podobě nějaké nové ideje nebo ismu a výsledkem je fanatická posedlost, uvádějící do pohybu takové nelidské sklony a vášně, jaké tradiční kultury pokládaly oprávněně za projevy bůhů a démonů.“⁷⁵ Události, které zanedlouho v Evropě následovaly, zcela potvrdily oprávněnost Jungových vizí.

3.2.1 Jungova odpověď na Jóbá – psychologická interpretace Bible

Problém Jóbá se ohlásil a vynořil z nevědomí v jednom z Jungových snů, který si vyložil později, a uvědomil si, že skutečnosti, které ho očekávají a kterým bude zřejmě v budoucnu čelit, se týkají smrti jeho ženy a také veřejné prezentace na téma vnitřní rozpolcenosti Boha Starého zákona.⁷⁶

„Po léta jsem váhal, protože jsem si byl dobře vědom, jakou bouři tím rozpoutám. Ale nakonec jsem si nemohl pomoci: naléhavost a obtížnost problému mě uchvátily a cítil jsem nutnost nějak odpovědět. Udělal jsem to formou, ve které se mně to přihodilo, totiž v podobě zážitku, jehož emoce jsem nepotlačil.“⁷⁷

Lidské utrpení má mnoho podob ať už v osobní nebo společenské rovině. Junga inspiroval v roce 1952 biblický text k originální a zároveň kontroverzní práci *Odpověď na Jóbá*, která je často považována za jeho nejvýznamnější a nejhlubší dílo. Podrobil

⁷⁵ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 176.

⁷⁶ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 203.

⁷⁷ Tamtéž, s. 200.

analytickému rozboru božího služebníka Jóba v jeho cestě k sebepoznání. Svoji metodu neváhal použít ani na samotného starozákonného Boha v celé jeho nejednoznačnosti.

Starozákonná kniha *Jób* v tradiční interpretaci představuje téma lidského utrpení, jehož důvody a vysvětlení obvykle přesahují možnosti běžných úvah a zůstávají tajemstvím. Je to archetypický příběh opakující se po celou existenci lidského pokolení. Znovu a znovu se opakuje a děsí pro svoji zoufalou bezmocnost a bezvýchodnost. Nevinnost a utrpení se ocitají vedle sebe. Obvyklým východiskem tradičního výkladu je řešit otázku utrpení z hlediska víry.

Jung ve svém spisu analyzuje Boha a jeho podivné počínání vůči bezúhonnému a přímému vzoru bohobojnosti Jóbovi. Jóbův příběh v Jungově náhledu je významným námětem k úvaze nad temnými stránkami Boha a zamyšlením nad jeho nesrozumitelným počínáním.⁷⁸ Jung představuje určitý prožitek Boha, konfrontaci s tradičními náboženskými představami. Nechává promluvit své emoce a zároveň poukazuje na to, že jako lékař a psycholog, který nahlíží duševní život lidí a jejich numinózních⁷⁹ prožitků, hovoří také jménem mnohých svých pacientů.⁸⁰ V úvodu *Odpovědi na Jóba* připomíná rozpor ve věcech pravdivosti, který byl častým předmětem kritiky a to jak z oblasti teologie, tak v prostředí lékařském. Tématem možného sporu jsou odlišné přístupy v posouzení pravdivosti. Jedni mohou považovat narození Krista z Panny za fyzicky pravdivé, jiní za nemožné. Podle Junga se jedná o logicky neřešitelný rozpor, který nelze popřít, dokázat ani vysvětlit. Náboženské výpovědi jsou duševním vyznáním souvisejícím s transcendentními obsahy, ale duševní pravdy a víra v ně je sama o sobě faktem.⁸¹

⁷⁸ JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 286.

⁷⁹ Termín numinosum použil Rudolf Otto v knize *Posvátno* v roce 1917. V Jungově užití vyjadřuje dynamické působení nezávislé na vědomí, jež je tomuto vlivu vystaveno, bývá provázáno výraznými emocemi. Jedná se o něco děsivé, jiné, nevyslovitelné, příslušející božskému.

⁸⁰ JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 283.

⁸¹ Tamtéž, s. 277-279.

Samotný děj biblického příběhu začíná tím, že Bůh bez delšího váhání přistoupí na Satanův plán udělat pokus, uzavřít podivnou sázku týkající se Jóbova charakteru, jeho bezúhonnosti. V rámci této dohodnuté zkoušky dá Bůh Satanovi zcela neomezenou moc pohrát si se služebníkovým bytím, s jedinou výjimkou, ta se týkala Jóbova holého života. Nastává série pohrom, řetězení jednoho neštěstí za druhým: nešťastná smrt Jóbových dětí, ztráta veškerého majetku, smrt zvířat nebo ošklivé vředy od hlavy až k patě.

Jung představuje ve svém pojednání, jak mohou temné stránky Boha v Jobově příběhu působit na člověka a jak se s nimi vyrovnává. Obraz starozákonního Boha je z perspektivy Jungovy analýzy plný rozporů: *„Rozumnost u něho existovala vedle nerozumu, stejně jako dobrota vedle krutosti a tvořivá síla vedle ničivé vůle. Bylo tu všechno, a žádná z těchto vlastností nebyla překážkou druhé. Takový stav si můžeme představit jen tehdy, když zde buď není žádné reflektující vědomí, nebo když reflexe představuje jen bezmocnou danost nebo doprovodnou událost. Stav, jenž má takový charakter, lze označit jen jako amorální.“*⁸²

Ve sporném a v nesourodém spatřoval pohonnou energii umožňující proces vznikání také Hérakleitos z Efesu (540-480). To co lidé chápou jako nehybné a pevné je spíše výsledkem věčného zápasu se střídavou převahou jednotlivých aktérů: *„ ... ve skutečnosti jsou v každém okamžiku světlo a tma, hořkost a sladkost do sebe zapleteny jako dva zápasníci, z nichž hned jeden, hned druhý má vrch. Med je podle Hérakleita současně hořký i sladký a svět sám je měsidlo, jímž se musí neustále točit. Z války protikladného vzniká veškeré vznikání.“*⁸³

Zdůrazňování bezmezného Božího moci působí jako určitá potřeba vynucování si lidského obdivu a uznání pro pocit *vědomí* sám sebe. Jób velmi dobře cítí, že během Jahvovy řeči zůstává jeho právo zcela stranou, že Jahve je zaměstnán sám sebou

⁸² JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 285.

⁸³ NIETZSCHE, F. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Olomouc: Votobia, 1994. s. 33.

a prezentací své všemohoucností.⁸⁴ Podle Junga si *Pán země, moře, vod a hvězd, zvěře i ptactva* potřebuje stvrdit pocit vlastní existence prostřednictvím nějakého objektu.⁸⁵

Hospodin dále řekl Jóbovi toto: „Smí se člověk přít se Všemocným? Smí ho kárat? Ten, kdo Boha obvinil, ať odpovídá. Jób na to Hospodinu odpověděl: „Co ti odpovím, když jsem tak bezvýznamný! Kladu si na ústa ruku.“ (Jób 40:31-34)

Ve svém neštěstí si Jób je vědom své malosti před Bohem, přesto by mu rád, řekl své stanovisko, přesvědčení o své nevině. Velmi dobře však vnímá nepoměr mezi Bohem a člověkem. Cítí křivdu, uvědomuje si bezpráví a násilí způsobené Bohem, který neřeší morální úsudek. Přesto nahlíží Jób na celou situaci bez ztráty víry v Boha, který je na jedné straně strůjcem veškerého nynějšího Jóbova neštěstí, avšak na druhé straně si je Jób jist, že ve stejném Bohu může shledat svého pomocníka a obhájce. Jahve je dobrem i zlem, pomocníkem i pronásledovatelem. Vnitřní protikladnost, kterou Jahve vykazuje je: „ ... *nevyhnutelným předpokladem jeho nesmírné dynamiky, jeho všemohoucnosti a vševědoucnosti.*“⁸⁶ Jób chápe svoji vlastní bezmocnost vůči nepřičetnému chování Boha, toto uvědomění je pro něj posílením *vědomí* sama sebe. Postaví se před Boha a jeho sílu se svými morálními požadavky. Tato vlastní sebereflexe posouvá Jóba na jeho cestě k moudrosti.

Ponižovaný a zkoušený služebník Boží se dostává do nadřazené pozice svým morálním náhledem, je na koci své strastiplné cesty vyzrálejším. Edward F. Edinger (1922-1998), který byl jedním z Jungových interpretů, známý také psychologickým komentářem k ilustracím Williama Blakea (1757-1827) ke knize *Jóbově*, spatřuje v Jobově příběhu archetyp Jóba. V klíčovém příběhu dochází ke střetu *já s bytostným Já*, což ilustruje určité typické schéma. Na počátku stojí kolize *já* s nějakou vyšší bytostí, následuje poranění *já*, které nepřestává hledat význam nové zkušenosti,

⁸⁴ JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 303.

⁸⁵ Tamtéž, s. 293.

⁸⁶ Tamtéž, s. 289-290.

to souvisí s otevřením bran *nevědomí*. Odměna po celém procesu přichází v podobě celosti „*vhledu do nadosobní psýché skrze božské zjevení.*“⁸⁷

Soubor 22 rytin anglického malíře, básníka a mystika Williama Blakea, které jsou součástí velkého opusu *Ilustrace ke knize Jóbově*, odkazují podle Edingera k *nevědomí*, k prapůvodní zkušenosti, o které Jung hovoří ve své koncepci.⁸⁸ Jedná se o svérázné výtvarné pojetí Jóbova procesu *individuace*, jehož síla nakonec přesáhla Satanova očekávání. Celé výtvarné pojetí vykazuje obrovskou dynamiku jednotlivých událostí a duchovních prožitků. Například *Rytina sedmá* je obrazem Jóbových utěšitelů Elífaze, Bildada a Sófara, znázorňuje temnotu Jóbova *stínu*, osamocení v blízkosti jeho vlastních přátel. Moralizující přátelé přispívající svojí vlastní zkušeností spíše jitrí bolest. V následujícím obraze propadá Jób v pláč. Východiskem mu není cynismus ani sebevražda ale je jím: „... *posvátné setkání s bytostným Já, díky němuž získává individuum přímou zkušenost archetypické skutečnosti, jež představuje základ vědomé existence.*“⁸⁹ Kvaternitu doplňuje čtvrtá postava dosud nezmíněného člověka Elihú objevující se na *dvanácté rytině*. Jeho mladost a čerstvost je možné vnímat jako nový aspekt psýché zvěstující blízkost *bytostného Já*, jako obrysy Jóbovy celosti.⁹⁰ Následující obrazy komentují numinózní prožitek v podobě setkání s Bohem.

Z lidského hlediska nás může napadnout otázka, jaká byla motivace Boha v jeho počínání vůči bezmocnému služebníkov. Přesto na první pohled nerovnocenný střet má podle Junga skrytý význam. Jób se podrobuje boží řeči a na první pohled může jeho reakce znít jako slova poraženého. Podle Junga ale vykazuje jeho vyznání Hospodinu určitou dvojsmyslnost. V minulosti znal Jahva jen z doslechu, ale nyní poznal věci *divuplné*, pro člověka složitě pochopitelné. Nahlédl jeho chování jako počínání *nevědomé bytosti*, kterou nelze morálně posuzovat: „*Jahve je fenomén a není jako*

⁸⁷ EDINGER E. F. *Setkání s bytostným Já*. Překlad Štěpán Kaňa. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 11.

⁸⁸ Tamtéž, s. 12-13.

⁸⁹ Tamtéž, s. 39-42.

⁹⁰ Tamtéž, s. 55.

člověk.⁹¹ Jóbovo vystoupení hodnotí Jung z pozice psychologa jako úspěšný terapeutický tah. Jahve se uklidnil vlivem Jóbova sebeovládání a *neodporující akceptace*.⁹² Jung rozebírá zvláštnost situace, kdy se Jahve na jedné straně chová jako přírodní katastrofa a bez váhání ničí lidské štěstí i samotný život a na druhé straně chce být uctíván, milován a reaguje citlivě na jakýkoliv náznak lidské kritiky. Toto lpění na věrnosti dodává *člověku určitý božský význam*.⁹³ Boží ochota zašlápnout lidského červa, ignorace lidské důstojnosti paradoxně člověka povznáší, je i v Jóbově bezmocnosti určitým morálním zadostiučiněním.⁹⁴ Pokud Jób poznává Boha, který na něj nějakým způsobem působí, zároveň celý boží neúspěšný experiment uskutečňuje také převratnou proměnu Jahva. Bůh poznal skrze Jóba sám sebe.⁹⁵

Podle Junga nás Jóbův příběh odkazuje k postavě Ježíše Krista. Mají mnoho společného, oba jsou trpícími božími služebníky. Jób je podle Junga předobrazem Krista. Jahve se povznesen nad původní primitivní stav *vědomí*, které se vlivem extrémní situace diferencuje, odhodlá stát člověkem a odčinit tak způsobené újmy.⁹⁶ Také v Kristově charakteru je možné podle Junga pozorovat vedle lásky k lidem občasný afekt a nedostatečnou sebereflexi. V Kristově postavě můžeme spatřovat jak charakteristické rysy Boha, tak zároveň člověka, jako bychom učinili z Boha a Jahva jedinou osobnost.⁹⁷

Závěrečná část příběhu tedy *Promluva Boha a Jóbovo vyznání* poukazuje na Boží sebepoznání. Jób je tedy obětí vyžívajícího Jahvova *vědomí* a současně je nositelem božského osudu. Veškeré předchozí události tím nabývají na významu, utrpení božího služebníka mělo svůj smysl. Jób se postupně stává dobrovolnou obětí,

⁹¹ JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 309.

⁹² Tamtéž, s. 309.

⁹³ Tamtéž, s. 310.

⁹⁴ Tamtéž, s. 312.

⁹⁵ Tamtéž, s. 320.

⁹⁶ Tamtéž, s. 340.

⁹⁷ Tamtéž, s. 345.

čímž sjednocuje svoji osobnost.⁹⁸ Dohra celého příběhu je stručná, přichází Jóbův požehnaný konec... Hospodin dopřeje Jóbovi ještě více než kdysi... více zvířat, nové děti – sedm synů a tři dcery a dalších sto čtyřicet let života. „*I zemřel Jób stár a sytý dny.*“ (Jób 42:17) Vymanil se ze zmatku, nejistoty a temnoty, pochopil smysl svého utrpení a rozšířil své vědomí k *bytočnému Já*.

Teolog Victor White (1902-1960), který se sblížil s analytickou psychologií, byl fascinován Jungem a na několik let se stali přátelé. S Jungovým textem *Odpověď na Jób* seznámil během své návštěvy v Bollingenu roku 1951. Předpokládal, že Jung se ji nechystá vydat. Ještě o rok později, když kniha vyšla, bylo Whitovo hodnocení velmi pozitivní: „*Je to kniha, která upevňuje pouta sympatií mezi námi a osvětluje nejruznější temná místa, jak v Písmu, tak v mé vlastní psyché.*“⁹⁹ Roku 1954 White odcestoval do Kalifornie, kde vznikla jeho recenze na *Odpověď Jobovi* uveřejněná v oxfordském časopisu *Blackfriars*. Junga přirovnává k rozmazlenému dítěti a pochybuje nad tím, zda to Jung myslel zcela vážně. Následovalo ochlazení dosavadních vzájemných vztahů; podle Junga by měl White ocenit, že o Bohu vůbec někdo přemýšlí.¹⁰⁰

Tomáš Halík (1948), kterému bylo v nedávné době (2014) uděleno významné ocenění v podobě *Templetonovy ceny*¹⁰¹, se ve své knize *Stromu zbývá naděje* zamýšlí nad knihou *Jób*, přičemž zde reflektuje také Jungova východiska vztahující se k představenému tématu. Předeseílá svůj osobní vztah ke knize *Jób*, kterou považuje za krásnou, zároveň strašnou a hlubokou, nejtěžší a možná nejvzácnější knihu *Bible*. Při každém čtení si znovu uvědomuje nedostatečnost čtení předchozího.¹⁰² Jeho porozumění příběhu v průběhu let procházelo určitým vývojem. Interpretace se může

⁹⁸ EDINGER E. F. *Setkání s bytočným Já*. Překlad Štěpán Kaňa Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 79-80.

⁹⁹ HAYMAN, R. *Život C. G. Junga II. K pramenům moudrosti*. Překlad S. M. Blumfeld. Praha: Práh, 2001. s. 250.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 258-259.

¹⁰¹ Cenu obdržel za *pokrok ve výzkumu a objevy týkající se duchovních skutečností*. Ocítl se tím ve společenství mimořádných osobností např. vedle Matky Terezy nebo 14. Dalajlámy.

¹⁰² HALÍK, T. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*. Praha: NLN s.r.o., 2009. s. 149.

pohybovat v rozmezí od mravoučné pohádky s dobrým koncem přes ponaučení, jak žít s tajemstvím paradoxu v podobě zla i Boha zároveň nebo jako soudního sporu člověka proti Bohu překvapujícího průběhu s nejasným závěrem. K jedné z nových perspektiv inspirovala Tomáše Halíka poznámka ke knize Franze Kafky (1883-1924) *Proces*, konkrétně myšlenka na tuto knihu jako na *midraš* ke knize *Jób*. Jób i Josef K. se shodně snaží obhájit stojící tváří v tvář absurditě světa, který se jim otočil vzhůru nohama.¹⁰³ Halík nabádá čtenáře, aby Jungův náhled bez rozmyslu nenásledovali. Je podle něj ovlivněn vyrovnáváním se s farářskými předky, zejména s Bohem svého otce. Na jedné straně provokuje věřící představením Jóba jako morálního vítěze sporu a zároveň odkazuje na Jóba jako *předobraz utrpení Bohočlověka*.¹⁰⁴

Ponaučení z celého příběhu komentuje Jung 30. června 1956 v dopise Elinedu Kotschnigovi. Účast člověka na božském životě souvisí s odpovědností rozvíjet vlastní osobnost. Jedinec přijímá zodpovědnost za svoji existenci, uvědomuje si vzájemnou závislost Boha a člověka. Proti dobrotivosti Boha stojí pokušení moci. „ *Jeho morální kvalita závisí na jednotlivcích. To je tím důvodem, proč se vtěluje. Individuace a individuální existence jsou nezbytné pro proměnu Boha Stvořitele.*“¹⁰⁵

¹⁰³ HALÍK, T. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*. Praha: NLN s.r.o., 2009. s. 150-151.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 157.

¹⁰⁵ EDINGER E. F. *Setkání s bytostným Já*. Překlad Štěpán Kaňa. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 90-91.

4 DŮLEŽITÉ POJMY V JUNGOVĚ POJETÍ PSYCHOLOGIE

Jung zdůrazňuje, že hlavním cílem jeho práce je zjišťování faktů. Nemyslí tím, že by pojmenování faktů nebylo důležité, ale nemá dle jeho názoru prvořadý význam. Nechce používat zavádějící názvy, ale za zásadní považuje fakta, která jediná mají svoji váhu. „*Mé názvosloví neznamena žádnou filozofii, ač nemohu nikomu zabránit, aby na tyto terminologické nástiny neútočil, jako by to byly hotové věci. Fakty samy o sobě stačí a je dobré o nich vědět. Jejich výklad nechť je ponechán na subjektivní úvaze jednotlivce.*“¹⁰⁶

Následující představené pojmy nelze vnímat izolovaně a samostatně. Jejich význam nabývá na plnosti teprve ve vzájemných souvislostech. Možnost jakéhokoliv ostrého ohraničení nastíněných termínů je téměř vyloučena; pokusím se alespoň přiblížit jejich charakteristiku ve zmíněných vazbách.

4.1 Vědomí

Pavel Říčan v *Psychologii náboženství a spirituality* uvádí, že obecně platná definice *vědomí* - ať už v jakémkoli pojetí - neexistuje. Jedná se podle něj o polysémantický výraz zahrnující více pojmů, které není možné jednoznačně sjednotit. Možnou variantou výkladu je ztotožnění *vědomí* s uskutečněním sebereflexe. *Vědomí* se zvolna vynořuje z původně nevědomých zážitků dětství a dospívání, v určité fázi dosáhne svého vrcholu a s přibývajícím stářím se chápané *vědomí* nechává postupně převážit temnotou *nevědomí*.¹⁰⁷

¹⁰⁶ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běták. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000, s.327.

¹⁰⁷ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 182-183.

V Sharpově slovníku Jungových pojmů je *vědomí* představeno jako: „úhrn funkcí a aktivit, které udržují duševní obsahy ve vztahu k vědomému já. Vědomí není totožné s psyché; psyché je pojem širší, zahrnující jak vědomí, tak nevědomí.“¹⁰⁸ Lidské vědomí čerpá své obsahy ze zdrojů neznámých hloubek, „nevytváří samo sebe“. Probouzí se postupně od dětství, ráno je nástupcem nevědomého stavu, rodí se znovu a znovu z hlubších vrstev *nevědomí*.¹⁰⁹

Středem lidského *vědomí* je *já*, které řadí a organizuje naše pocity a myšlenky. Zprostředkovává nám vlastní existenci. *Já* je „*Vtělení psyché v prostoru a v čase*.“ Jeho nadřazeným je *bytočné Já*, jemuž je *já* mluvčím pro styk se světem.¹¹⁰ Pro správné fungování *já* jako nástroje je důležitá přizpůsobivost vůči celému psychologickému systému. *Já* by mělo zůstat citlivé vůči kontaktům s regulujícím centrem osobnosti, tedy s *bytočným Já*, mělo by naslouchat snům a náladám, nestavět se do opozice a tím nerušit celistvost a jednotu.¹¹¹ Spolupráci těchto atributů demonstruje Jungova spolupracovnice Marie-Louise von Franz na jednoduché situaci. Honí-li nás býk, stačí hlas instinktu a nikoliv vědomého *já*, abychom věděli, že nejlepším východiskem je vzít nohy na ramena. Pokud oba subjekty (myšleno je *já* a *bytočné Já*) dobře spolupracují, během útěku už naše vědomé *já* vyhodnocuje, kam vyskočit, co přeskočit a kde nalézt nejvhodnější úkryt. Uvedený stav spolupráce je ideální. Jiným případem je situace, kdy instinkty velí: „*Bež!*“, avšak autonomní *já* se začne ptát: „*Proč mám běžet... je správné před býkem utíkat?*“ V tomto případě není posílena vrozená instinktivní harmonie a takový nesoulad je zdrojem destruktivního trápení v podobě neurózy.¹¹² Instinktivní vzorce nemusí být vždy pouze přínosem. Stejný instinkt, který řídí migraci lososů, jejich nekonečnou až tisíce kilometrů dlouhou cestu a neuvěřitelné překonávání překážek na této pouti za cyklickým koloběhem počátku a konce, stejné instinkty vedou

¹⁰⁸ SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. s. 163.

¹⁰⁹ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 389.

¹¹⁰ ANTIER, J. *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfiřt. Brno: Emitos, 2012. s. 423.

¹¹¹ FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfiřt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. s. 49.

¹¹² Tamtéž, s. 49.

na jistou smrt tisíce kytovců. Můžeme tedy poděkovat přírodě za takový nástroj, který byl dán člověku - za naše *já*.¹¹³

K rozšíření rozsahu *vědomí* nás mohou podle Junga dovést dvě cesty. Jedna souvisí s náhlým uvědoměním si určitých souvislostí vlivem silného emočního prožitku, druhou variantou je náhlá asociace původně nesouvislých myšlenek podobně jako ve snu. Pocit uvědomění provází uvolnění energetického napětí.¹¹⁴

4.2 Nevědomí

Podle freudovského pohledu jsou obsahem *nevědomí* vytěsňené infantilní tendence, jedná se o proces probíhající pod vlivem morálky a výchovy po celý život. Jedná se tedy o procesy, které by mohly být na úrovni *vědomí*, ale požadavky našeho okolí je nasměrovaly do úrovně *nevědomí*. Jung však spatřuje v *nevědomí* také zcela odlišný materiál, který prahu *vědomí* zatím nedosáhl.¹¹⁵

Nevědomí je zdrojem neustálé aktivity, pracuje se svými obsahy, což je - až na patologické výjimky - koordinováno *vědomím*. Pokud bychom předpokládali, že veškeré obsahy by byly závislé na osobní existenci, pak by bylo možné tyto obsahy zcela „vytěžit“ analýzou. Jestliže bychom zrušili vytěsnění, vědomé obsahy by se neocitaly v *nevědomí*. Když se však pacientovi vytěsňené a znovu *vědomím* akceptované obsahy stanou součástí jeho přijatého životního postoje, zjistíme, že *nevědomí* obsahuje nadále materiál s náznaky přesahujícími osobní obsahy.¹¹⁶

Nevědomí vykazuje podle Junga určitou proměnlivost; vše, co člověk ví, ale nyní na to nemyslí, je to momentálně zapomenuto; to, co vnímají smysly, ale *vědomí* na tyto

¹¹³ FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfířt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. s. 50.

¹¹⁴ SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. s. 163-164.

¹¹⁵ JUNG, C. G. *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 14.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 14-15.

podněty momentálně nereaguje. Jedná se o obsahy, které byly někdy vědomé, a v budoucnu mohou být zahrnuty do vědomí znovu.¹¹⁷ Co je a není vědomé, je do značné míry relativní. Jung se snaží tento paradox přiblížit: „*Musíme zřejmě přivyknout myšlence, že vědomí nepředstavuje žádné zde a nevědomí žádné tam. Psýché spíše představuje vědomě-nevědomou celost.*“¹¹⁸

Pro ilustraci Jung zmiňuje v *Osobnosti a přenosu* konkrétní případ ze své praxe. Představuje pacientku s hysterickou neurózou pramenící zřejmě z otcovského komplexu. Měla k nyní již zesnulému otci silný citový vztah. To bývá impulsem k vývoji intelektuální funkce, která je spojnicí s okolním světem. Pacientce však studium filozofie motivované vyvázáním se z původních citových pout příliš nepomohlo. Nepodařilo se jí získat odstup a uskutečnit nový citový vztah s vhodným partnerem. Její nejednotnost byla zpomalením cesty vyšší úrovně a projevila se ve formě neurózy včetně jejích obvyklých průvodních symptomů. Zdánlivé řešení konfliktu se objevilo v podobě fenoménu zvaný *přenos* – v postavě lékaře se konflikt sjednotí, z lékaře se stává v pacientčinych očích milenec i otec, Bůh i spasitel. Toto na pohled ideální řešení je ale řešením provizorním.¹¹⁹ Jedná se o dočasný stav, na jehož konci je mnohdy díky přenosem probuzenému entuziasmu síla k odříznutí se od závislosti na terapeutovi a s tím související naděje na docílení stavu uzdravení. Vzhledem k tomu, že k takovému vhledu u Jungovy pacientky nedošlo, hledal nové možnosti na cestě ke zkvalitnění pacientčina psychického stavu. Začal sledovat její sny jako obrazy necenzurované vědomím.¹²⁰ Sny odrážely vědomá přání a touhy v necenzurované podobě, souvisely s ústřední postavou *přenosu*, ale ve zvláštní podobě obohacené o nadlidské atributy, v podobě obra ve větru všeobjímajícího přírodu a chránící pacientku jako nemluvně ve své náruči připomínající archaickou představu Boha. Jung si v této souvislosti začal klást otázku, zda by bylo možné, že *nevědomí*

¹¹⁷ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 38.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 53.

¹¹⁹ JUNG, C. G. *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 16-17.

¹²⁰ Tamtéž, s. 18-19.

spíše ateisticky orientované pacientky se obrací k Bohu a *přenos* na osobu lékaře je jen nedorozuměním. „*Sahá snad nevědomí zdánlivě po osobě, ale v hlubším smyslu se obrací k Bohu?*“¹²¹ táže se Jung. Jung v tomto terapeutickém procesu přihlížel tomu, jak tento nadosobní bod, který mohl být ztotožňován s představou Boha, dokázal postupně uvolnit veškeré osobní přeceňování lékaře a tato energie dokázala dát vůdčí impuls pacientčinu *vědomí* k odloučení a procesu uvolňování z bezúčelné vazby.¹²²

Z uvedeného vyplývá, že v možnostech *nevědomí* je udržení, případně nastolení psychické rovnováhy. *Nevědomí* má zároveň tvůrčí funkci, vykazuje s *vědomím* konflikt a zároveň odkazuje ke spolupráci – podobně jako kladivo a kovadlina – výsledkem je podle Junga „*pevný a odolný individuální celek.*“¹²³

4.3 Kolektivní nevědomí

K pojmu *nevědomí* připojuje další termín a to *kolektivní nevědomí*, které je zkušeností celého lidstva. Tyto zkušenosti jsou vyjádřeny v obrazech a vzorcích, tzv. archetypech.¹²⁴

K hypotéze o přítomnosti *kolektivního nevědomí* jako součásti psýché nasměrovaly Junga určité skutečnosti, které souvisely s jeho psychoterapeutickou praxí. Často pozoroval u svých pacientů, především v jejich snech, velmi bohatý fantazijní materiál. V rámci psychoterapie rozvíjel a podporoval tuto fantazijní činnost také za podpory tzv. aktivní imaginace, aby posléze došel k přesvědčení, že se jedná o manifestace nevědomého procesu. Sledoval, že terapeutický účinek se projevoval

¹²¹ JUNG, C. G. *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 21.

¹²² Tamtéž, s. 22-23.

¹²³ SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. s.102-103.

¹²⁴ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 38.

určitým snížením tlaku nevědomí a počáteční chaos obrazů krystalizoval v často se opakující, identické motivy.¹²⁵

Jungův objev *kolektivního nevědomí* se údajně váže k už v předešlém textu zmíněnému dílu *Proměny a symboly libida*, přestože termín samotný pochází z pozdějšího období.¹²⁶ *Archetypy* se představují obraznou řečí *nevědomí* jako personifikace a symboly. Tyto obrazy provází pohádky, mytologii a jsou v různých kulturách velmi podobné. Bylo by možné zjednodušeně říci, že ve Freudově výkladu stojí za vším sexualita, v Adlerově výkladu touha po moci a v Jungově konceptu lze vše vysvětlit prostřednictvím archetypů.¹²⁷ Nejdříve Jung vysvětluje pojem archetyp jako určitý předobraz, který se vynořuje z *nevědomí*, obvykle v podobě mytologické postavy, která člověka ve snu oslovuje. Později jej definuje jako něco, co je za obrazy a řídí jejich tvorbu. Archetypů je stejné množství, jako množství typických životních situací.¹²⁸ Souhrn všech archetypů je obsahem *kolektivního nevědomí*, který souvisí se skrytými možnostmi lidské psychiky. Jung používal termín *archetypy*, který převzal z období raného křesťanství od Augustina. *Archetypy* přirovnává k osám krystalu, je to určité jádro, vzorec chování.¹²⁹ *Archetypy* se podobají Platónovým idejím, jsou formou, základním vzorem představ.

Za příklad propracované soustavy typických dominant *kolektivního nevědomí* může být považována řecká mytologie. Bylo by chybou odvozovat příběhy Bohů, hrdinů, vzniku, stvoření a zániku pouze z lidského psychického stavu. Podle Junga je potřeba abychom naopak vyvozovali svůj psychický stav z těchto postav.¹³⁰

Ke *kolektivnímu nevědomí* se váže Jungův termín *psychická inflace*. Jedná se o nežádoucí důsledek průniku prvků z *kolektivního* do *individuálního nevědomí*.

¹²⁵ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 56-57.

¹²⁶ JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. s. 199.

¹²⁷ VODRÁČEK, V. - HOLUB, F. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: SZN, 1968. s. 400.

¹²⁸ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 189.

¹²⁹ DRAPELA, V. J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997. s. 35.

¹³⁰ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 136.

Vědomé *já* si přivlastní obsahy *kolektivního nevědomí*, které se tím ocitají mimo vymezené hranice a svým vlivem v individuálním *nevědomí* jsou přeceněny a překročeny meze individuálních schopností. Jedná se o riskantní proces podobně jako porušení božího příkazu ze strany biblických postav Adama a Evy, po kterém následuje vyhnání ze zahrad Edenu.¹³¹

¹³¹ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 138.

5 ARCHETYPY KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ

Otázkou určité formy věčnosti ducha se zabýval také americký spisovatel Jack London (1876-1916) v románu *Tulák po hvězdách*, který vyšel rok před jeho smrtí. Líčí prostřednictvím postavy Darrella Standinga zvláštní stavy vědomého přenesení do nejhlubších vrstev lidského nitra. V cele odsouzenec na smrt, týrán v sevření svěřací kazajky, nalézá barvitě velmi skutečné zářivé obrazy a děje, pohybuje se neomezeně časem i prostorem. Postupně dokáže dovést k dokonalosti techniku smrti zaživa a tím uniká nezměrné nespravedlnosti tzv. skutečného světa do dosud neprobádaných zákoutí své duše, kde daleko za hranicí fyzického utrpení nalézá svobodu. Odkud přicházely nejdříve neuchopitelné záblesky, později rozsáhlé složité časoprostorové vidiny, které patřily obsahům jeho mysli? Po seznámení s Jungovou koncepcí, bychom mohli hledat odpověď v duchovním odrazu světa, v genetické paměti zakódované nejhloběji v nás, v tzv. *kolektivním nevědomí*. V jednotlivých postavách, které vystupovaly Darrellovi Standingovi ve změněném stavu *vědomí* před očima, tak jasně a skutečně (šasek, blázen, otrok, pirát, vrah, učenec, samotář...) lze spatřit rozmanité obměny archetypických postav.

Člověk stejně jako zbývající obyvatelé živočišné říše je podle Jungova předpokladu preformovanou psýché.¹³² Jung zdůrazňuje, že archetypy nejsou určeny obsahově, ale pouze formálně. Pokud je praobraz obsahově určený, pak souvisí s obsahem vědomé zkušenosti, v případě, že tomu tak není, zůstává pouze formou osovým systémem pro strukturu, což neznamená přesné určení tvaru. Archetyp můžeme pojmenovat, má významové jádro, které však nedává konkrétní formu projevu.¹³³

Archetypy si můžeme představit jako energii *nevědomí*, která strukturuje duši a může k nám promlouvat prostřednictvím snů. Objevují se v podobě postav nebo

¹³² JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 189.

¹³³ Tamtéž, s. 191.

symbolů, prolínají se - jak už bylo zmíněno - všemi kulturami, je možné je rozpoznat v mytologiích, pohádkách nebo liturgiích, jedná se o atributy společné všem náboženstvím. Přesto, že jsou *archetypy* součástí *nevědomí*, mohou výrazně zasahovat také naše *vědomí*.¹³⁴

Analýzou pohádek ve smyslu jungiánského výkladu se zabývala Jungova spolupracovnice, švýcarská psycholožka Marie-Louise von Franz (1915-1998). Pohádky nám mohou podat výpověď o psychických funkcích a obsahují zkušenost našich předků s archetypickým světem. Autorka pozoruje: „... *neobsahují žádný individuální materiál. To, co máme při výkladu k dispozici, je – obrazně řečeno – holá kostra psýché, z níž byla odstraněna kůže a maso. Jsou to zcela abstraktní vzorce.*“¹³⁵ V úvodu své knihy *Psychologický výklad pohádek* uvádí, že vzhledem k tomu, že je archetyp nevědomým faktorem, lze jeho obsah těžko překládat do intelektuálních pojmů. Autorka nahlíží na pohádku jako na svázaný uzavřený systém motivů, obrazů a událostí, který obsahuje psychologickou výpověď. Poukazuje také na to, že by bylo chybou vnímat archetyp tak, jak jej představoval antropolog Adolf Bastian (1826-1905), který předložil teorii určité psychické jednoty lidstva. Lidé mají v jeho náhledu vrozenou základnu elementárních myšlenek, takže mytologické motivy se shodují v rozličných oblastech světa bez ohledu na rasu a kulturu. Až potud se v uvedeném shoduje s Jungovým výkladem archetypů. Podle Marie-Louise von Franz však Bastian tyto motivy vidí jako elementární myšlenky, zatímco jungovské pojetí zahrnuje poetické obrazy, pocity, emoce a fantazie.¹³⁶

Pohádka má svoji zvláštní moc, dar připomenout člověku všechny pozitivní životní možnosti. Z hrdiny prostřáčka se stane král, z ošklivého káčátka se vyklubou krásná labuť. Pohádky a mýty dokáží dát pocit, že víme, proč žijeme. V Austrálii, v případě neúrody rýže si domorodé ženy sednou uprostřed rýžového pole a vypráví

¹³⁴ VODRÁČEK, V. - HOLUB, F. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: SZN, 1968. s. 399-400.

¹³⁵ FRANZ, M. *Animus a anima v pohádkách*. Brno: Emitos, 2008. s. 11.

¹³⁶ FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfířt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. s. 16-18.

rýži její příběh, původ a zrození. Rýže si poté uvědomí svůj smysl a cíl a znovu roste. Podobný vliv mají mýty a pohádky na naši duši.¹³⁷

Proces posunu v archetypech je součástí dosažení celistvosti tzv. *individuace* a skládá se ze čtyř částí. První fáze souvisí s přiznáním si temných stránek, destruktivních sil naší přirozenosti. Dále bychom měli přijmout rysy druhého pohlaví – u mužů *animu* a u žen *anima*. Další stádium je vyrovnání se s Matkou zemí a Moudrým starcem a poslední stádium je dosažením tzv. *plného* neboli *bytostného Já*.¹³⁸

5.1 Persona a stín

Ztráta stínu byla už v méně komplexních společnostech provázána s velkým nebezpečím, se ztrátou duše ve prospěch zlých duchů nebo se smrtí. V literatuře se můžeme setkat s úvahou o ztrátě stínu například u romantického spisovatele Adalberta von Chamisso (1781-1838), který vypráví, jak Petr Schlemile, hlavní postava příběhu, zaprodá svůj stín. Postupem času ale pochopí, že bez stínu je pro lidi nepřijatelný – bojí se ho, litují ho, pohrdají jím. Už nepatří mezi ostatní. V Jungově pojetí jsou v archetypu stínu obsaženy temné nemorální stránky našeho *já*. Něco nepříjemného, co máme pocit, že k nám nepatří. Jedná se negativ, odvrácenou stranu, méněcenné a zlé části naší osoby. Zároveň do tohoto archetypu můžeme zařadit také instinkty a tvůrčí impulzy. Bez stínu je postava neúplná.¹³⁹ Tento archetyp představuje tendenci k primitivním formám našich zvířecích předchůdců. Lidská bytost je jen jakýsi civilizační nátěr na zvířeti, skrytém v každém z nás. Můžeme *stín* chápat podobně jako pudovou stránku osobnosti u Freuda.¹⁴⁰

Archetypu *stínu* se věnuje také Rudolf Starý (1939) ve sbírce *Sedm jungovských rozhovorů*. Dotazovaným je fiktivní postava doc. Karla Krejzy, jehož prostřednictvím

¹³⁷ FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfířt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. s. 51.

¹³⁸ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 39.

¹³⁹ Tamtéž, s. 38.

¹⁴⁰ DRAPELA, V. J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997. s. 36.

se můžeme seznámit s typicky jungovskými myšlenkami nesenými však v kontextu politické situace těsně předrevolučního období v Čechách a krátce po něm. V této souvislosti hovoří Starý nejen o *stínu* osobním vztahujícím se k *nevědomí*, ale také o tzv. *kolektivním stínu*. Totalitarismus se snažil vykreslit negativní podobu *stínu* v podobě disidentské opozice nebo Západu, který představoval drogy, bezpráví, ničení životního prostředí nebo AIDS. Přesně opačná projekce platila také z druhé strany, kde bylo za říši zla považováno Rusko.¹⁴¹

Podle Starého je naše individuální existence dvojpólová stejně jako rozpolcenost civilizace, která kráčí vpřed a tento pokrok je provázen vyvinutějším a zároveň zaostalejším pólem, podobně jako dělení světa na průmyslový Sever a zaostalejší Jih. „*Není světla – civilizace, poznání - bez Stínu. Proto patří archetyp Stínu neoddělitelně k celku naší individuální i společenské existence.*“¹⁴²

Jung poukazuje na to, že poznání vlastního *stínu* je mimořádně obtížné a zároveň nevyhnutelné v procesu sebepoznání, které jako psychotherapeutický prostředek vyžaduje vysokou míru morální odhodlanosti. Překážkou bývá emocionální charakter temných zákoutí v krajině *stínu*.¹⁴³ V přednáškách z roku 1916, později roku 1928 přepracovaných a vydaných pod názvem *Osobnost a přenos*, hovoří Jung o archetypu *stínu*. Zdůrazňuje nutnost přijetí vlastního *stínu*, jeho integraci, která učiní *stín* vědomým a je zároveň dílčím krokem k celosti nikoliv jako dokonalosti, ale jako úplnosti.¹⁴⁴ Uvědomění *stínu* je počátkem analýzy, *stín* nemůže být přehlížen. Neměl by být jen zavrženíhodnou a odsuzovanou s morálkou neslučitelnou součástí naší duše, vykazuje také pozitivní kvality a s nimi spojené reakce (tvůrčí impulsy, instinkty).¹⁴⁵

¹⁴¹ STARÝ, R. *Sedm jungovských rozhovorů (1981 – 1991)*. Dolní Břežany: Sagittarius, 2004. s. 148 – 150.

¹⁴² Tamtéž, s. 151.

¹⁴³ JUNG, C. G. *Sebrané spisy 9/II. Aion*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 18.

¹⁴⁴ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 245.

¹⁴⁵ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 386 – 387.

K duševnímu růstu je tedy nutné seznámit se s vlastním *stínem*, tím získáme možnost plastičtějšího barvitějšího a jasnějšího obrazu světa, bez nánosů vrstev morálních schémat.¹⁴⁶ Ve svém spise *Aion* představuje Jung *stín* jako inferiorní osobnost srovnatelnou s pudovostí zvířat. Analýzou této negativní, vytěsněné, provinilé části osobnosti odhalujeme polaritu vlivných faktorů *anima* a *animy*.¹⁴⁷

Persona je mechanismem individuální masky, kterou si nasazujeme pro určité sociální role. Chceme se podříditi požadavkům společnosti, udělat na ostatní dojem a zvládnout situaci. Jedná se o konformistický postoj, který je do určité míry užitečným, není-li v přílišném rozporu se skutečností.¹⁴⁸ Podle Junga by bylo mylné vnímat *personu* pouze jako něco pouze individuálního. Maska jedinečnost pouze předstírá, je však výřezem kolektivní duše. Není ničím skutečným.¹⁴⁹ Jung také hovoří o regresivním obnovení *persony*. Jedná se o situaci, kdy je člověk zasažen nějakou ničivou ránou osudu, osobním neštěstím nebo nepříznivými událostmi. Člověk se může stáhnout, rezignovat na jakákoliv další rizika a jako vyděšené dítě se ocitá pod hranicí svých možností. Pomyslným zmenšením své vlastní osobnosti se člověk vrací k novým měřítkům, takovým, které je schopen naplnit.¹⁵⁰

Persona jako maska má učinit dojem na ostatní a skrýt často odlišnou skutečnost. Je žádoucí a společností očekávané, abychom svoji roli zvládli co nejdokonaleji. Ideálem je prezentace pouze jasné a jednoznačné role, soustředění se pouze na jednu věc - kněz musí zůstat za každých okolností knězem, švec, ševcem a básník básníkem. *Vědomí* se je nuceno dělit do dvou různých postav a vzniká paralelní svět, který může stát u zrodu neurózy.¹⁵¹

¹⁴⁶ ROMANKIEWICZOVÁ, B. *Jevišť Bohů*. Překlad S. Blumfeld. Brno: Mercurius, 2006. s. 34.

¹⁴⁷ JUNG, C. G. *Sebrané spisy 9/II. Aion*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 255.

¹⁴⁸ DRAPELA, V. J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997. s. 35.

¹⁴⁹ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 50.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 58,64.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 94 – 96.

5.2 Anima a animus

Po zkušenosti *stínu* se setkáváme s *animem* a *animou*. Základem archetypů *anima* a *animy* je předpoklad, že každý jedinec má ve své osobnosti obsaženo druhé pohlaví, jakýsi protipól svého vlastního pohlaví. Tedy žena v *nevědomí* muže je *anima* a personifikace mužské povahy u ženy je *animus*. Jedná se o obrazy zkušeností předků s jedinci opačného pohlaví, které napomáhají k porozumění. *Animus* je spojován s racionalitou, bezcitností, mocí, ovládním citů. Zatímco *anima* je jemnější a citovější.¹⁵² Tyto dvě modalities téhož archetypu poskytují základ pro vysvětlení bisexuality. Při nevhodném uplatnění mužských vlastností u žen vzniká nebezpečí ztráty ženství. Funkce, která měla zůstat skryta, se obrací ven. Podobné nebezpečí je přítomno i u opačného pohlaví.¹⁵³

Proces dospívání může souviset s nejistotami z budoucího, strachem z dospělosti, stárnutí a osamocení. Oddělení se od dětství může být bolestným procesem, který je na rozdíl od příběhu Petra Pana podle Junga nutným krokem. Vedle muže stojí obvykle v dospělém věku místo rodičů žena se všemi svými vlivy a s vlastní psychologií tak nepodobnou mužské. Její pohled na svět může být zcela odlišný a může pro muže znamenat inspiraci a značné obohacení. Partnerka není pro muže jediným obohacením v oblasti citové a osobní sféry, on sám má v sobě ukrytý ženský prvek. Také výběr ženy obvykle prochází filtrem mužova *nevědomého* ženství.¹⁵⁴ *Feminita* mužské duše je tedy podle Junga podmíněna jednak ženou partnerkou, dále vlastním mužovým ženstvím a třetím zdrojem ženskosti je zděděný kolektivní obraz ženy. Jako jiné archetypy stejně tak *anima* je na úrovni *nevědomí* bezobsažný virtuální obraz nadaný formou určité pohotovosti. Probuzení k životu nastane teprve ve spojitosti s empirickými skutečnostmi. Jung však nevyklučuje ani možnost, že vedle uvedených

¹⁵² KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 38.

¹⁵³ DRAPELA, V. J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997. s. 35.

¹⁵⁴ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 89.

kolektivních kondenzátů, mohou existovat zároveň individuální vzpomínková dědictví.¹⁵⁵

V procesu *individuace* vedoucí k uskutečnění *bytošného Já* je důležité zvládnout odlišnou tvář *persony* od soukromého života za maskou. S tím úzce souvisí nutnost vyjasnění vztahu k *animě*.¹⁵⁶ Podobně je tomu s *animem*, obrazem muže v *nevědomí* ženy, v němž se odráží také ženina zkušenost s otcem.¹⁵⁷

5.3 Archetyp matky, Moudrý stařec

V dějinách náboženství se vyskytuje termín Velká matka především ve smyslu mateřské bohyně. Jedná se o formu v praxi zřídka pozorovanou. Sledujeme-li psychologické hledisko, je základem obecnější archetyp matky. V Platónském duchu by bylo možné předpokládat existenci nadřazeného praobrazu matky.¹⁵⁸

Typickými archetypy matky jsou matka, babička, tchyně, chůva; v přeneseném smyslu bohyně, Matka Boží, panna (Déméter, Koré), v širším smyslu církev, půda, les, podsvětí, dále například jeskyně, pramen, studna, květina nádoba, čarovný kruh, děloha nebo jakákoliv dutá forma případně také zvíře, které člověku pomáhá. Tento neúplný výčet je možné zobecnit jako vše mateřské, pečující, dobrotivé, poskytující péči a potravu, místo proměny, znovuzrození, nápomocný impuls nebo tajemné, pohlcující, svádějící, neodvratné, vzbuzující strach. Obraz matky je směsí několika podob: „*pečující a živící dobrota, její orgiastická emocionalita, její podsvětní temnota.*“¹⁵⁹

Jung předesílá, že jeho pojetí matky se odklání od významu matky tak, jak s ním pracuje koncepce v rámci psychoanalytické psychologie. Vnímá vliv tzv. osobní matky,

¹⁵⁵ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 91.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 98.

¹⁵⁷ FRANZ, M. *Animus a anima v pohádkách*. Brno: Emitos, 2008. s. 14.

¹⁵⁸ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 185.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 193.

ale zároveň ještě přesahující projikovaný širší archetyp, který souvisí s mytologií a tím rozšiřuje její autoritu a numinóznost. Dokladem této Jungem předpokládané skutečnosti jsou fantazie, které odkazují k výpovědím překračující zkušenost s osobní matkou. Matka se může objevovat v podobě čarodějnice, zvířete, lidožroutky, případně jiných mytologických obsahů.¹⁶⁰ Uvedené archetypy vstupující mezi dítě a matku mohou být spouštěcím mechanismem pro možnost vzniku neurózy. Archetyp matky je základem tzv. mateřského komplexu. Ten se týká jak synů, tak dcer. Působení mateřského komplexu se v případě mužského pohlaví může projevit v podobě homosexuality, donchuanismu, případně impotence. Nejedná se o čistý komplex, současně spolu s archetypem matky hraje roli také *anima* jako archetyp sexuálního partnera. U dcery se jedná o mateřský komplex čistý, s možností varianty posilující matčiny instinkty nebo naopak oslabující. Mateřský komplex nemusí být jen předmětem psychických problémů v poli psychopatologie; může mít na psychiku jedince také pozitivní vliv. U syna například vyšší míra empatie, smysl pro estetiku, větší míru vnímavosti, ochota k obětem za spravedlnost, revoluční duch a další atributy, které vykazují společné rysy s archetypem hrdiny.¹⁶¹ U dcery se mateřský komplex může projevit v různých podobách. Jednou z možností, které Jung uvádí, je situace, kdy je do maximální míry posílen mateřský instinkt; plození dětí bez vnímání vlastního smyslu, podobně jako u truchlící Démétér zaplavené smutkem nad Persefoniným únosem do podsvětí, vzdorující Bohům a trvající na svém vlastnickém právu vůči dceři; tento komplex Jung označuje jako *hypertrofii mateřského prvku*.¹⁶² Opakem uvedeného může být situace, kdy mateřský instinkt je potlačen a zastoupen *stupňováním erótu*. Hnacím motorem bývá pro tyto ženy touha po vítězství nad vlastní matkou vedená žárlivostí vůči ní, což se obvykle projeví v touze ničit stávající vztahy obvykle ženatých partnerů. Jung poukazuje nad provázaností tohoto typu s projekcí *animy*. S projekcí vlastních instinktů a erótu vůči matce souvisí varianta komplexu, kterou Jung označuje jako *identita s matkou*. Pocit vlastní nedostatečnosti a nedosažitelnosti matky a vlastně

¹⁶⁰ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 194-195.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 197-198.

¹⁶² Tamtéž, s. 199.

všeho, co je pro matku zcela přirozené. Pro mnoho partnerů takový typ ženy může být imponující pro svoji bezmocnost a zranitelnost; pomyslným únosem ji má potřebu osvobodit z náručí milované matky.¹⁶³ Tzv. negativním mateřským komplexem je *obrana proti matce*. Taková žena stojící tváří v tvář matce si přeje být zcela jiná, neví však přesně, jak by to realizovala. Mnohdy má její partner shodné rysy jako ženina matka a vztah obvykle provází mnoho obtíží ať už v oblasti sexuality nebo v mateřství. Žena vydává energii především na odpor vůči matce, šířeji proti rodině obecně nebo společnosti či jakýmkoliv konvencím.¹⁶⁴

Nositelkou archetypu matky je tedy, jak bylo v předešlém textu popsáno, především osobní matka, s níž dítě splývá až do chvíle probuzení *já*, čímž se tato participace rozpadá a *vědomí* vstupuje do protikladu k *nevědomí*. Z obrazu matky se často tajemné vlastnosti naváží na jinou možnost například babičku – Velkou matku. Tento přechod souvisí s povýšením archetypu. „*Čím více je archetyp vzdálen od vědomí, tím je vědomí jasnější a tím zřetelnější mytologické podoby archetyp nabývá.*“¹⁶⁵

Po setkání s *animou* se muž setkává na cestě *individuace* s *archetypem* duchovního principu, symbolizovaným archetypickou postavou *Moudrého starce*. Jedná se o tu část životní etapy, kdy *vědomí* muže má nahlédnout po smyslu a podstatě.¹⁶⁶ *Moudrý stařec* je universální postavou mytologie a náboženství, duchovní princip. Materiální Velká matka země je jeho opakem; svírá a pohlcuje, ale také pečuje a plodí.¹⁶⁷

K setkání s postavou *Moudrého starce* může dojít v průběhu snů, ve vizích nebo během aktivní imaginace. Obvykle je personifikován v podobě mága, lékaře, kněze, profesora, dědečka nebo jiné autoritativní mužské postavy. Jedná se o duchovní

¹⁶³ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 201-202.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 203.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 216.

¹⁶⁶ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 196.

¹⁶⁷ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 38.

archetyp probouzející se k aktivitě v období například životních zlomů vyžadujících rozhodnutí, kdy si nejsme zcela jistí a je nám třeba vhledu a pochopení.¹⁶⁸ Přítomnost moudrého starého muže je možné spatřit také v pohádkách. Obvykle se jedná o postavu, která podpoří hrdinu v nějaké obtížně řešitelné situaci, přichází na pomoc s nějakým návrhem a radou vedoucí k nalezení východiska. Archetyp *Moudrého starce* je kompenzací absence vlastní odvahy, nedostatku rozhodnosti; dokáže nastartovat energii nutnou pro další cestu. Vědomá vůle nestačí k takovému sjednocení, aby pomyslný hrdina uspěl. *Stařec* často klade otázky vedoucí k sebeuvědomění; v pohádkách mnohdy přichází na pomoc s magickými předměty, přičemž veškerá jeho přítomnost je významnou pro koncentraci mimořádné síly zacílené k úspěchu.¹⁶⁹

Podle Junga podobně jako v pohádkách funguje možnost zákroku tohoto archetypu i pro skutečný lidský život. Někdy se *stařec* zjevuje v pohádkách také prostřednictvím snu. *Stařec* nepředstavuje pouze moudrost, rozvahu, intuici, zároveň odkazuje k morálním vlastnostem. Ochota pomoci a dobrá vůle souvisí s duchovním charakterem tohoto archetypu.¹⁷⁰

U obou zmíněných archetypů je riziko zvýšené míry fascinace, jejíž následek se může projevit ve formě velikášství a samolibosti. Výsledkem této neschopnosti rozlišení a případné identifikace s obrazem může být uchopení a pohlčení člověka podobně jako v případě Friedricha Nietzscheho a proroka Zarathustry.¹⁷¹

¹⁶⁸ JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. s. 277.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 280-281.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 285.

¹⁷¹ JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*. Překlad Jiří Kocourek, Ludmila Menšíková. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993. s. 66.

5.4 Bytostné já

Cesta k *bytostnému Já* souvisí se vstřebáním obsahů *nevědomí* v *já*, tedy je žádoucí uznat archetypům *stínu, animě a animovi* i *bytostnému Já* jejich autonomii.¹⁷²

Bytostné Já (das Selbst) vnímají současní psychoanalytici jako sebepojetí, ale v Jungově koncepci tento archetyp představuje úplně *bytostné Já*, celost nadřazenou vědomému *já* (das Ich), uzavření procesu osobního zrání. Zahrnuje jak vědomé *já*, tak složku *nevědomou*.¹⁷³ *Bytostné Já* je vrcholným archetypem. Člověk už přijal svůj *stín*, srovnal se se svým mužstvím či ženstvím, otcem, matkou, přírodou a dochází na této cestě k sobě samému. *Bytostné Já* je středem lidské bytosti propojující *vědomí* a *nevědomí*, je numinózní zkušeností, která vypovídá o blížícím se cíli. Zároveň je však také celek, který lze vyjádřit spíše než schémata a abstraktními pojmy obrazy básnickými nebo výtvarnými. Podobně dokážou vyjádřit všeobjímající harmonii – částečnost a protiklady – mandaly, které byly také předmětem Jungova zájmu.¹⁷⁴ Jung popisuje *bytostné Já*, jako *Boha v nás*, jako kompenzaci konfliktu mezi vnějším a vnitřním.¹⁷⁵

Pojem *bytostné Já*, jako archetyp vnitřního řádu má podle Junga tu paradoxní vlastnost, že na jedné straně znamená vyjádření celosti jedince a zároveň je výrazem nepopsatelnosti této celosti, která je sjednocením vědomého a zároveň *nevědomého*. „*Ve vědeckém jazyku tedy bytostné Já neukazuje ani na Krista ani na Buddhu, nýbrž na souhrn všech odpovídajících postav, a každá z těchto postav je symbolem bytostného Já.*“¹⁷⁶ *Bytostné Já* (ve Starého interpretaci označené také jako *svébytnost*) je středem

¹⁷² JUNG, C. G. *Sebrané spisy 9/II*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 32.

¹⁷³ KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. s. 38.

¹⁷⁴ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 198.

¹⁷⁵ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 155.

¹⁷⁶ JUNG, C. G. *Výbor z díla V. Svazek, Snové symboly individuálního procesu*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. s. 28.

lidského mikrokosmu podobně jako Slunce. Země – *já* se k němu vztahuje v „dobrovolné službě“.¹⁷⁷ Činné *bytočné Já* se vyznačuje mohutností a převahou nad pasivním *já*.¹⁷⁸ Celost není jen prázdným termínem, její symboly jsou empiricko-psychologicky prokazatelné. Ohlašují svoji existenci prostřednictvím snů, vizí nebo během aktivní imaginace.¹⁷⁹

Proces uskutečnění *bytočného Já* souvisí s cestou *individuace*. V roce 1956 v jednom z dopisů pro Jolandu Jacobi (1890-1973) uvádí Jung upřesnění svého chápání individuačního procesu nikoliv jako nějaké pojetí, nýbrž - jak zdůrazňuje - jedná se z jeho pohledu pouze o sled pozorovaných skutečností, přičemž dle něj neexistuje metoda, která by tento proces spouštěla.¹⁸⁰ Daryl Sharp (1936) přibližuje *Ve slovníku základních pojmů psychologie C. G. Junga individuaci* jako: „proces psychologické diferenciaci, jehož cílem je rozvoj individuální osobnosti.“¹⁸¹ Jedná se o možnost uvědomění si osobní jedinečné psychologie, osvobození *bytočného Já* od falešné prezentace vlastní tváře a zároveň odpoutání se od moci *nevědomí*. Přestože se jedná o proces související se zdržením se kolektivity, jsou kolektivní normy na rozdíl od postoje individualismu respektovány. *Individuace* není pouhým rozšířením *vědomí*, jedná se o proces, v jehož cíli stojí syntéza *bytočného Já* a každý krůček je přiblížením i přes to, že dokonalá *individuace* je nedosažitelná.¹⁸²

Rudolf Starý se zamýšlí nad *individuací* právě v souvislosti s možnou záměnou za projev egoismu. Snažíme-li se odpouštět svým nepřátelům, nebo je dokonce milujeme, je to jistě ctností, ale proces *individuace* zahrnuje také sebezpřijetí vlastních temnot. Člověk se může „zbavit“ sám sebe splynutím s *kolektivním nevědomím*

¹⁷⁷ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 200.

¹⁷⁸ JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 224

¹⁷⁹ JUNG, C. G. *Sebrané spisy 9/II. Aion*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. s. 39.

¹⁸⁰ JUNG, C. G. *Sto dopisů. (výbor z korespondence)*. Překlad S. Blumfeld Praha: Sagittarius. 1996. s. 181.

¹⁸¹ SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. s. 59.

¹⁸² Tamtéž, s. 60-61.

provázaným s davovým myšlením, případně regresivní obnovou *persony*.¹⁸³ Starý poukazuje na obvyklou souvislost potlačení individuality a jedinečnosti s nezdravě fungující společností. Jung takovou společnost označuje jako neschopnou života, složenou ze zmrzačených jedinců.¹⁸⁴

Formálním, obrazovým symbolem celistvosti *bytošného Já* je mandala.¹⁸⁵ V sanskrtu označuje mandala v obecném smyslu kruh. Kvadratura kruhu je archetypickou součástí našich snů a fantazie.¹⁸⁶ Obecně bychom mohli mandalu nazvat kruhem, symbolem jednoty, která se objevuje v různých náboženstvích nebo například v architektuře. Mandaly mohou být obrazy, vitráže kostelů, místa, šperky, kopule. Neopakovatelné obměny mandal můžeme spatřit ve vícenásobném obraze kaleidoskopu. Pro Junga byly mandaly vlastní psychoterapií a univerzální dispozicí rodící se v obrazech jeho pacientů. Prostřednictvím individuálních příběhů svých pacientů měl možnost nahlédnout prostřednictvím mandal dimenzi *kolektivního nevědomí*. Mandaly jsou nejstaršími náboženskými symboly, objevují se v buddhismu v podobě symbolických obrazců s Buddhou uprostřed nebo v tanečních figurách, můžeme je spatřit také v Indii.¹⁸⁷ Nalezneme je v chrámech starověkých kultur, u amerických indiánů; v našem prostředí můžeme vidět mandaly v architektuře kostelů, labyrintech přilehlých zahrad nebo středověké křesťanské mandaly s obrazem Krista.

Mandaly se objevují jako psychologické fenomény ve snech zejména ve složitých životních údobích provázaných dezorientací, v chaotických představách schizofreniků nebo u dětí rozvádějících se rodičů. Řád a pravidelnost kruhu má zřejmě schopnost kompenzace životního chaosu. Střed mandaly tvoří pomyslné ukotvení, podle něhož se vše řadí. Podle Junga není toto nutkání k tvorbě mandal jako podobných schémat ani tak otázkou tradice, jako spíše pokusem přírody o uzdravení daným nám

¹⁸³ STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. s. 194-195.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 195.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 200.

¹⁸⁶ JUNG, C. G. *Mandalas. Obrazy z nevědomí*. Překlad Eva Bosáková. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. s. 126-127.

¹⁸⁷ VODRÁČEK, V. - HOLUB, F. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: SZN, 1968. s. 404.

a priori podobně jako soubor instinktů.¹⁸⁸ Při zkoumání kultovních mandal nacházíme zvláštní styl a typické motivy, jejichž počet je omezený. Oproti tomu mandaly individuální vykazují obrovskou variabilitu motivů.¹⁸⁹ V Jungově podání empiricky podloženém jeho dlouholetou praxí se jedná o spontánní obrazy s mimořádným terapeutickým účinkem na své tvůrce, ve kterých dochází ke zdánlivě nemožnému sloučení protikladů.¹⁹⁰ Obrazy, které jsou kompenzací chaosu a dočasné ztráty orientace, jsou odkazem na *bytočné Já*, plné protikladů, naznačují možnost řádu a celosti.¹⁹¹ Jung interpretoval jako mandalu také UFO, v němž viděl formu kolektivní halucinace, jejíž funkcí je zklidnit ve společnosti nějakou dramatickou, nepokojnou politickou situaci.¹⁹²

V mnoha snech svých pacientů si Jung povšiml odkazu na kvaternitu. Kvaternita je podle něj předpokladem celostního soudu. Konkrétně lze uvést například čtyři světové strany zásadní pro celost horizontu, čtyři kasty v Indii, čtyři cesty buddhismu. Kvaternitu znázorňují také vztahy mezi čtyřmi psychologickými funkcemi – vnímání, myšlení, cítění a intuice.¹⁹³ Kvaternita je podle Junga archetypem, který se vyskytuje univerzálně. Trojka je neúplná a žádá si doplnění, nesymbolizuje přirozenou celost, „... *minimum určení pro definici celosti představuje čtyřka (čtyřčet)*.“¹⁹⁴

S myšlenkou kvaternity souvisí také možnost doplnění *Svaté trojice* objevující se u Junga už před *Odpovědí na Jóba* (1951), a to v eseji o *Nejsvětější trojici* (vydaný 1948). Už od dětství Junga provázela myšlenka, zda tato trojjednost je opravdu dokonalou. Dábel, který koná zlo a je příčinnou mnoha utrpení, jedná svobodně

¹⁸⁸ JUNG, C. G. *Mandaly. Obrazy z nevědomí*. Překlad Eva Bosáková. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. s. 126.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 127.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 128.

¹⁹¹ JUNG, C. G. *Výbor z díla III. Svazek: Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 326.

¹⁹² ANTIER, J. *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfířt. Brno: Emitos, 2012. s. 424.

¹⁹³ SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. s. 160.

¹⁹⁴ JUNG, C. G. *Výbor z díla V. Svazek, Snové symboly individuálního procesu*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. s. 37.

bez jakéhokoliv trestu či Božího napomenutí. To naznačovalo podle Junga zodpovědnost Boha, jehož by mohl být čtvrtý prvek, který reprezentuje zlo, součástí. Jestliže zlo není do obrazu Boha integrováno, znamená to, že je popřena jeho realita. K této situaci se staví křesťanství dvěma způsoby - vnímáním zla jako absence dobra nebo personifikací zla jako ďábla. Jeden z nejstarších křesťanských symbolů – kříž – odkazuje také ke čtveřici.¹⁹⁵ Jung upozorňuje na myšlenku diferenciaci na tři plus jeden, což se objevuje také v alchymii.¹⁹⁶ Kvaternitu ilustruje také kamenné zhmotnění Jungových fantazií a obsahů *nevědomí* v podobě stavby tzv. Bollingenské věže. Původní kruhová věž z roku 1923 byla po čtyřech letech doplněna a po dalších čtyřech letech rozšířena. Jednalo se o prostor duchovní koncentrace, mateřskou náruč, možnost bezpodmínečného uskutečnění vlastní existence, probuzení Filémóna, který Junga provázal už v dětském věku. Věž byla uskutečněním Jungovy *individuace*, symbolem psychické celosti, spojnicí s minulým i budoucím.¹⁹⁷

¹⁹⁵ HAYMAN, R. *Život c. G. Junga II. K pramenům moudrosti*. Překlad S. M. Blumfeld. Praha: Práh, 2001. s. 187-189.

¹⁹⁶ JUNG, C. G. *Mandaly. Obrazy z nevědomí*. Překlad Eva Bosáková. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. s. 127.

¹⁹⁷ JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. s. 206-207.

6 KRITIKA JUNGOVA POJETÍ NÁBOŽENSTVÍ

Jung představuje své metodologické východisko vlastního bádání v oblasti psychologie jako fenomenologické. Je tedy paradoxem, že Jung, který zdůrazňoval, že se cítí být především empirickým vědcem, byl svými kritiky osočován z nevědeckosti. Pro mnohé byly jeho náhledy vědecky nestandardní, protknuté mystikou, astrologií, gnosticizmem. Vnímání Jungových pozoruhodných experimentů se sebou samým v *Červené knize* nebo ve spisu *Sedm promluv k zemřelým* mohlo být pojímáno jako materiál *nevědomí* v kontextu hlubinné psychologie nebo jako velmi nekonvenční náboženský spis.¹⁹⁸ Jung nebyl pravděpodobně prototypem ortodoxního křesťana a jeho pojetí Boha, náboženství nebo jednoty zahrnující protiklady podobně jako v Hérakleitově koncepci mohly být inspirací a objevením nové perspektivy; zároveň mnohdy vyvolávaly Jungovy názory potřebu nějaké reakce.

Začneme-li se zabývat kritikou Jungova díla, často narazíme na termíny gnóze, gnosticizmus, gnostická spekulace apod. Protože se s nimi setkáme také v následujícím textu, ráda bych alespoň ve zkratce tyto pojmy nastínila. Autoři *Filozofického slovníku* představují gnózi kromě obecného významu poznání jako široký proud duchovně-náboženských hnutí v období pozdní antiky; jako spojení náboženství s filozofií, které se objevuje v mnoha formách, přičemž původ se obvykle směřuje do prostředí helénistického židovství. Jedná se o duchovní cestu, která sdružuje vlivy staroorientálních náboženství, textů *Vědy*, *Avesty*, pohanských mýtů, buddhismu, judaismu, pýthagoreismu nebo platónismu.¹⁹⁹ Gnostikové se zabývali vědomými i nevědomými obsahy psýché; poetickým a mytologickým jazykem líčili archetypální obrazy. V cestě k *bytočnému Já* byli podle Junga úspěšnější než ortodoxní křesťané.²⁰⁰ Po celý svůj život projevoval Jung o gnózi hluboký zájem a spatřoval v ní určitou souvislost s moderní psychoanalýzou. Jako společný jmenovatel vnímal především

¹⁹⁸ HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnóze*. Překlad Miloslav Korbělík. Praha: Eminent, 2006. s. 38.

¹⁹⁹ Kolektiv autorů. *Filozofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 155.

²⁰⁰ HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnóze*. Překlad Miloslav Korbělík. Praha: Eminent, 2006. s. 57.

dosažení celistvosti a právě zájem na *zkušenosti plnosti bytí*.²⁰¹ Americký spisovatel maďarského původu, biskup gnostické církve Stephan A. Hoeller (1931) spatřuje v Jungově pojednání *Sedm promluv k zemřelým* viditelné stvrzení Jungovy gnostické orientace. To, že Jung připsal autorství učenci Basileidovi z Alexandrie jako jednomu ze čtveřice slavných gnostiků (dalšími jsou Valentínos, Markión a Bardesanés)²⁰², značí podle Hoellera zcela jasnou Jungovu gnostickou orientaci; toto tvrzení podtrhuje také citlivé používání termínů *pléróma* (jednota, plnost) nebo Abraxas (v Basileidově podání se jedná o nejvyšší bytost), jak jen dokáže pouze gnostik. Pro Hoellera je tedy Jung gnostik jak ve smyslu obecném, tak v užším smyslu jako „moderní oživovatel gnosticizmu prvních století křesťanské éry“²⁰³ Někteří přívrženci včetně Junga příležitostně popírali své sympatie vůči gnosticizmu, aby se vyhnuli zpochybňování ve smyslu vědecké serióznosti a náboženské ortodoxie.²⁰⁴

Victor White (1902-1960) věnuje tématu gnóze a gnosticizmu část knihy *Bůh a nevědomí*. Jungovy časté odkazy na gnostiky ho podnítily k zamyšlení především nad souvislostí gnosticizmu s jungovskou psychologií. White poukazuje na skutečnost, že není jednoduché vymezit, kdo byl a nebyl nazýván gnostikem. Řecký termín gnósis znamená vědění, gnostik je tedy *vědoucí*, nárokující si vědění ostatním lidem vzdálené. V takovém smyslu by mohl být gnostikem například jakýkoliv z řeckých filozofů, které však obvykle za gnostiky nepovažujeme. Gnósis je spíše protikladem uvedenému druhu vědění.²⁰⁵ Stojí zde proti sobě vědění získané za zvláštních okolností z nadpřirozených zdrojů a náhlých vizí oproti poznatkům dosažených úsilím. White představuje také rozlišení mezi gnósi a gnostikem a mezi gnosticizmem a gnosticistou. V souvislosti s uvedenou diferenciací obhajuje vymezení křesťanské církve vůči uvedenému duchovnímu hnutí: „... je naprosto mylné předpokládat, že zavržením gnosticizmu hlavní část křesťanské církve zavrhla gnósi nebo nedokázala najít žádný prostor

²⁰¹ HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnoze*. Překlad Miloslav Korbelík. Praha: Eminent, 2006. s. 56.

²⁰² Tamtéž, s. 102.

²⁰³ Tamtéž, s. 58.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 56.

²⁰⁵ WHITE, V. *Bůh a nevědomí*. Překlad S. Blumfeld. Praha: Vyšehrad. 2003. s. 174.

pro gnostika. ²⁰⁶ Křesťanský starověký učitel Klémens Alexandrijský (150-211/216) se považoval za gnostika, přičemž gnosticismus odmítal, nečinil ze své gnóse *-ismus*. Gnosticismus souvisí podle Whita s určitým dualismem... lidé se na základě znalosti tajemství dělí na zasvěcené a ostatní; také realita je jednak sférou ducha zaměřeného směrem ke gnostikovu nitru označovaná jako *pléróma*, *totalita*, *veškerenstvo* a v protikladu je svět látky, který je chaosem ležícím vně *plérómatu*. Mýtus stvoření očima gnosticizmu je procesem nikoliv stvoření, nýbrž oddělení od *plérómatu*.²⁰⁷

White spatruje v učení o nepřátelském vnějším světě mechanismus introvertovaného postoje. Za největší hřích je považováno obrácení se k materiálnímu světu. S tím souvisí podle Whita používání specifické terminologie s využitím orientálních jazyků; dlouhá vymyšlená slova nebo tajuplná jména, což by mohlo být z hlediska psychiatrie posuzováno jako určité prostředky vedoucí k posílení vlastní nadřazenosti.²⁰⁸ White upozorňuje na spojitost gnosticizmu se symptomy inflace jako pocitu vlastní výjimečnosti, jedinečnosti až nadřazenosti, což může být významným faktorem pro nastartování některých psychóz. Přičemž doplňuje, že tím nenaznačuje, že by každý gnostik musel být šilencem, naopak odvážná konfrontace s obsahy *kolektivního nevědomí* může vzbuzovat obdiv.²⁰⁹

Pokusím se nyní v následujícím textu představit některá kritická vymezení vůči vybraným Jungovým koncepcím především z řad Jungových současníků, a to hlediska filozofie, psychologie, a v neposlední řadě bych také ráda představila perspektivu teologickou nejen z období Jungova života, ale uvedu jeden z možných náhledů na analytickou psychologii stran teologie současné.

Marie-Luise von Franz se s určitou mírou sebereflexe zamýšlí nad jungovskou psychologií skrze svoji interpretaci pohádek. Uvědomuje si, že kriticky naladěný člověk by mohl označit jeden mýtus za druhý, tzv. jungovský. Výstižně takový možný přístup

²⁰⁶ WHITE, V. *Bůh a nevědomí*. Překlad S. Blumfeld. Praha: Vyšehrad, 2003. s. 176.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 177.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 179.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 180.

komentuje a připouští, že si svým výkladem nenárokují absolutní pravdivost, ale jen jednu z variant uchopení a ze způsobů odpovídající své době, svým možnostem, svým snům a své povaze. Tato forma interpretace ji uspokojuje: „*jsem díky ní zdravá a šťastná, a pokud mé nevědomí nemá co dodat, udělala jsem vše, co jsem mohla. Nikdy to však není poslední slovo.*“²¹⁰

Židovský myslitel Martin Buber (1878-1965) je představitelem tzv. filozofie dialogu, směru blízkému existencialismu.²¹¹ Jeho dílo je výsledkem propojení židovské kultury s proudem západní evropské filozofie. Profesor srovnávacího náboženství na College of Oriental Studies v Los Angeles Stephan A. Hoeller (1931) zmiňuje ve své knize *Carl Gustav Jung a gnoze* Buberovo rozhořčení nad výtiskem Jungových *Sedm promluv k zemřelým*. Buber se prý zmocnil starozákonní hněv a Junga opakovaně nazval gnostikem.²¹² Bůh, který je jednotou protikladů d'ábla a Boha současně byl pro Buberu nepřijatelný, postrádající morální rozměr.

V souboru textů vydaných pod názvem *Temnota Boží* se zabývá vztahem filozofie a náboženství a představuje také Jungovy úvahy k tématu náboženství. Buber negativně hodnotí rozostření a překročení hranic psychologie už v samotném Jungově přiblížení vlastní definice náboženství jako „*živoucího vztahu k duševním pochodům, které nezávisí na vědomí, nýbrž, které se odehrávají mimo vědomí v temnotě duševního pozadí.*“²¹³ Jung podle něj uznává omezenou platnost své výpovědi, zároveň však v tomto svém pojetí zcela vylučuje Buberův náhled na náboženství jako na vztah *nějakého Já k nějakému Ty*, náboženství by pak znamenalo v této Jungově interpretaci pouze vztah *Já k pochodům vlastní duše.*²¹⁴

Buber také upozorňuje na chápání Boha jako „*autonomního psychického obsahu*“, což by znamenalo, že se tento obsah nevztahuje k nějakému bytí či bytosti.

²¹⁰ FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfířt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. s. 36.

²¹¹ BLECHA, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004. s. 206.

²¹² HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnoze*. Překlad Miloslav Korbělík. Praha: Eminent, 2006. s. 43.

²¹³ BUBER, M. *Temnota boží*. Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 100.

²¹⁴ Tamtéž, s. 101.

Pro Bubera je, jak uvádí, neuchopitelné nazírání na nezbytnost vztahu Boha a člověka ve smyslu Jungova pojetí, kdy člověk je „*psychologickou funkcí Boha*“ a naopak Bůh „*psychologickou funkcí člověka*“. Z uvedeného by vyplývalo, že vztah k Bohu je přeměrován na vztah věřícího ke své vlastní osobě, přesněji ke svému nitru.²¹⁵

Jung se podle Bubera nezřiká ani výpovědi o transcendentnu: „...*Bůh existuje nikoli absolutně, tj. odděleně od lidského subjektu a mimo všechny lidské podmínky*“.²¹⁶ Uvedené tvrzení podle Bubera zcela překračuje hranice psychologie k pomyslnému poli metafyziky zcela v protikladu k proklamovaným empirickým východiskům. Buberovu kritickému pohledu neuniklo také Jungovo ubezpečení o pozitivním vztahu k víře, které na druhé straně nekoresponduje s jeho identifikací se „*s moderním, víru a náboženství zapuzujícím vědomím*“.²¹⁷ Buber zároveň nepřipouští paralelu mezi mystickým odpoutáním od rušivého smyslového vnímání směřující ke sjednocení či splynutí s Bohem a Jungem představeným procesem *individuace* směřující k uskutečnění *bytošného Já*. Takový příměr je jen důkazem Jungova příklonu ke gnosticizmu, tendence, která byla patrná už v počátcích Jungova duchovního života.²¹⁸ *Bytošné Já* jako sjednocení protikladů zahrnuje jak dobro, tak musí integrovat zlo, funkce svědomí je zastoupena samotným principem celosti *bytošného Já*.²¹⁹ Z gnosticizmu podle Bubera také pramení Jungův požadavek rozšíření trojjedinosti boží o d'ábla.²²⁰ Tento koncept sjednocení reprezentuje Abraxas, postava Egyptských gnostických spisů, gnostický vládce univerza představená Jungem v už zmíněném pojednání *Sedm promluv k zemřelým* podepsaných jménem slavného gnostického heretika - Basileidés.²²¹ Buber se ohrazuje, že takový Bůh se neztotožňuje s morálními zákony tradičního náboženství, pro člověka by byl spíše zdrojem nejistoty, chaosu a „*morální anarchie*“.²²²

²¹⁵ BUBER, M. *Temnota boží*. Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 102.

²¹⁶ Tamtéž, s. 103.

²¹⁷ Tamtéž, s. 106.

²¹⁸ Tamtéž, s. 108.

²¹⁹ Tamtéž, s. 112.

²²⁰ Tamtéž, s. 116.

²²¹ HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnoze*. Překlad Miloslav Korbělík. Praha: Eminent, 2006. s. 17.

²²² Tamtéž, s. 150.

Psychoanalytik Erich Fromm (1900-1980) se v knize *Psychoanalýza a náboženství* zamýšlí nad Freudovým a Jungových postojem vůči náboženství. Fromm studoval psychoanalýzu u Sigmunda Freuda. On sám zdůrazňuje nutnost tzv. produktivní orientace (láska jako péče, odpovědnost, porozumění, tvůrčí produktivní myšlení), jejímž naplněním dojde společnost i jedinec k dosažení štěstí. „Štěstí je úspěchem, kterého bylo dosaženo vnitřní produktivností člověka, nikoli darem bohů...“²²³ Fromm přehodnocuje všeobecně vžitou představu zjednodušeného náhledu na Junga jako zastávce náboženství a Freuda jako jeho odpůrce. Z Freudova pojetí náboženství jako kolektivní neurózy a iluze, zmíněné v jedné z předešlých kapitol, podle Fromma nepřímo vyplývá, že náboženská zkušenost je vlastně důležitá pro možnosti lidského rozvíjení, zbavení se závislosti na autoritě a tím dovršení procesu dospění.²²⁴ V Jungově koncepci se Fromm pozastavuje nad tzv. výlučně fenomenologickým stanoviskem, které dokumentuje na příkladu motivu narození z panny. Jung neposuzuje správnost a pravdivost této teze, je pro něj pravdivá už tím, že jako idea existuje. Ohniskem tohoto názorového střetu je tedy právě neudržitelné pojetí pravdy. Lékař a psychiatr musí podle Fromma brát na zřetel míru pravdivosti tvrzení svých pacientů, aby dokázal například vyhodnotit blud.²²⁵ Náboženské tradice jsou protknuté důrazem na hledání pravdy, zatímco relativistický postoj vůči pravdě v Jungově podání tímto odporuje tradicím judaismu, křesťanství a buddhismu, v jejichž nauce je boj za pravdu ctností a povinností.²²⁶ Fromm se zamýšlí také nad rozlišením subjektivní a objektivní existence, kdy objektivní, sdílené širší společností, jde ruku v ruce s platným a pravdivým. Fromm poukazuje na historii, která se mnohdy stala svědkem iracionálních bludů a vášní celých skupin. Jungovo podání nám přibližuje náboženskou zkušenost jako dynamické působení vyšších sil, které nás ovládá nezávisle na naší vůli. Takový vliv *nevědomí* či Boha považuje Jung za stěžejní náboženský fenomén. Tím však podle Fromma „...redukuje náboženství na psychologický fenomén

²²³ BLECHA, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004. s. 186.

²²⁴ FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Překlad Štěpán Kovařík. Praha: Aurora, 2003. s. 23.

²²⁵ Tamtéž, s. 24-25.

²²⁶ Tamtéž, s. 26.

a současně pozvedá nevědomí na úroveň náboženského jevu.“²²⁷ Z výše uvedeného je tedy patrné, že Fromm, který u Freuda studoval psychoanalýzu, zdůrazňuje Freudovo stanovisko vůči náboženství jako vstřícnější, konkrétně vidí-li cíl vývoje člověka např. v bratrské lásce, v nezávislosti a odpovědnosti nebo v hledání pravdy. To jsou zároveň atributy, které tvoří základ velkých náboženství.²²⁸

Dominikán Victor White (1902-1960), už zmíněný v předešlém textu týkajícím se gnóze a gnosticizmu, se pokusil o syntézu víry s myšlením 20. století. Studoval teologii a filozofii, u Jungova žáka Johna Layarda (1891-1974) se podrobil analýze, což bylo pro kněze dost neobvyklé. Ve svých čtyřiceti dvou letech poslal svoji přednášku *Hranice teologie a psychologie* profesoru Jungovi.²²⁹ Mezi Jungem a otcem Whitem se postupně rozvinula osobní i odborná korespondence. Psali si také o svých snech a otec White se stal vítaným hostem v Jungově Bollingenské věži.²³⁰ Jungovu *Odpověď Jobovi* přijal White vcelku pozitivně, postupem času se však vyjadřuje k Jungovým dílům stále kritičtěji. Poukazoval na Jungův neognosticismus a kvasimaniejství, které by nemělo být podle Whita spojováno s analytickou psychologií. Neshody se také týkaly otázky *privatio boni* (zlo jako nedostatek dobra). Svoji utichlou korespondenci oba muži obnovili v roce 1959, rok před Whitovou smrtí. Jung umírá o rok později.²³¹ Český katolický kněz Tomáš Halík (1948) v doslovu k Whitově knize *Bůh a nevědomí* oceňuje úsilí přiblížit Jungovo dílo plné protikladů: „*Vzdejme úctu oxfordskému učenci a knězi, který se – často v nelehkých podmínkách – snažil poctivě a pečlivě vybudovat most mezi tímto neklidným, záhadným ostrovem, plným pokladů a krás, ale také úskalí a nebezpečí a starým – trochu unaveným – kontinentem křesťanské tradice. O tom, že jeho úsilí zaslouží obdiv i pokračování, už dnes nemůže být sporu.*“²³²

²²⁷ FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Překlad Štěpán Kovařík. Praha: Aurora, 2003. s. 30.

²²⁸ Tamtéž, s. 28.

²²⁹ WHITE, V. *Bůh a nevědomí*. Překlad S. Blumfeld. Praha: Vyšehrad, 2003. s. 207

²³⁰ Tamtéž, s. 208.

²³¹ Tamtéž, s. 209.

²³² Tamtéž, s. 210.

Nyní se pokusím přiblížit určitou podobu současné reflexe dnešního křesťanství na pokusu o dialog mezi jungovským přístupem vůči náboženství a křesťanskou teologií. Švýcarský římskokatolický kněz Kurt Koch (1950) je bývalým bazilejským biskupem a ve své knize *Konfrontace nebo dialog?* podává zpětnou vazbu dvěma reprezentantům hlubinně analytického pojetí náboženství psychologovi Willy Obristovi a pro nekonformní názory suspendovanému teologovi Eugenovi Drewermannovi.

Koch představuje určitou analogii mezi proměnlivým vztahem teologie a filozofie a ve formování a vyjasnění pozic hlubinné psychologie a teologie. Poukazuje na to, že zatímco ve vztahu filozofie a teologie začalo během dějinného vývoje docházet k přesvědčení o rovnoprávném partnerství, totéž současná diskuze duchovních věd a hlubinné psychologie nepotvrzuje. Hlubinná psychologie si v Kochově náhledu na tuto problematiku nárokuje ne pouze rovnocennou pozici filozofie, ale prosazuje si nadřazenou roli jediné interpretace světa.²³³ Takovýto přístup reprezentuje podle Kocha právě příspěvek teologa a terapeuta Eugena Drewermanna. Ten v prvním svazku svého díla *Dogmatika* nazvaném *Svobodně věřit* vykresluje tvář současné katolické církve velmi kriticky. Bůh už podle něho nepromlouvá k člověku skrze člověka, nýbrž skrze tzv. církevní učitelský úřad. Drewermann dále vytýká současné církvi byrokratizaci náboženské nauky, poučování v ideologizování, ritualizaci pravdy v podobě prázdného gesta vlastnictví Božího ducha. Drewermann vidí nynější vzezření římskokatolické církve v podobě totalitního zotročujícího společenství. Boží zjevení je však v Drewermannově podání výlučně záležitost podvědomí člověka.²³⁴ Obsahy křesťanské víry vnímá jako určitou formu odpovědi na dilema úzkosti a důvěry v podobě obrazů. Boží zjevení se děje výlučně v lidské duši. Koch na jednu stranu hodnotí pozitivně Drewermannovu snahu nové interpretace moderní křesťanské víry, avšak na druhou stranu kriticky nahlíží na zúžení křesťanské víry z pozice hlubinné psychologie.²³⁵ Jako příklad uvádí Drewermannovu psychologickou analýzu nauky o Boží trojici, za kterou v jeho podání stojí křesťansko-biblická nechuť k sexu. Láska

²³³ KOCH, K. *Konfrontace nebo dialog?* Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 183.

²³⁴ Tamtéž, s. 185.

²³⁵ Tamtéž, s. 187.

mezi otcem a synem přeci nemůže trvat věčně, syn se musí odpoutat od autority otce a infantilní závislosti; musí rodiče opustit a přilnout k nějaké ženě. Tento náhled podle Kocha zcela postrádá dějinnou dimenzi a víra v Trojici je shledána nebezpečnou.²³⁶ Drewermann dále například předkládá ve své knize hlubinně-analytické vysvětlení svátostí. Na různé formy neurotické úzkosti odpovídají pouze některé svátosti, ostatní považuje za nepotřebné. Konkrétně ke schizoidní úzkosti se váže symbol vody, tedy křest. Depresivní formu ztotožňuje s přijímáním potravy symbolizovaným v eucharistii. Biřmování je zde představeno jako animální projev hry a odpovídá obsesivní podobě úzkosti. Obřad manželského sňatku koresponduje s hysterickou úzkostí. Pouze uvedené náboženské symboly jsou podle Drewermanna nezbytné a jsou odpovědí na základní úzkosti člověka.²³⁷ Koch vnímá knihu jako unáhlenou redukci teologie na hlubinnou psychologii, jako útok na tradiční teologii. Především hodnotí kriticky názor na víru ve smyslu osobního prožitku, přijetí sama sebe a nikoliv přenášení jakékoliv náboženské zkušenosti zvenčí.

Předmětem Kochova zájmu a kritického náhledu se stala také kniha Willyho Obrista *Hlubinná psychologie a teologie*. Obrist sleduje analogii mezi charakteristickým křesťanským tématem – mezi smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista a *archaickou* teologií, jejíž symbolická smrt může vnést svěží vítr v podobě hlubinně-psychologického znovuzrození teologie. Vědomí prochází podle Obrista určitým vývojem, vnímání nadpřirozena přechází v metaforické zachycení *psychologických realit*, oporou této koncepce může být právě Jungova hlubinná psychologie.²³⁸ Freuda považuje za příslušníka archaické fáze, zatímco Jungovo pojetí archetypů stojí podle Obrista nad vším historickým. Obristovu tendenci k rozplynutí teologie v hlubinné psychologii ilustruje například Obristův náhled na modlitbu, přesněji na cíl modlitby, která je podle Kocha základním kamenem křesťanské teologie. Koch kriticky hodnotí možnost nahrazení modlitby ve smyslu řeči duše vztahující se k Bohu za „řeč Já k sobě

²³⁶ KOCH, K. *Konfrontace nebo dialog?* Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 188.

²³⁷ Tamtéž, s. 189.

²³⁸ Tamtéž, s. 192-193.

samému“²³⁹ Také archaická představa života po smrti je považovaná Obristou za: „*imanentní psychický proces projekce, jemuž v mimopsychické skutečnosti nebude nic odpovídat.*“²⁴⁰ Uvedené příklady jsou podle Kocha ilustrace monopolizace hlubinně-psychologických tendencí. Koch souhlasí s Obristou i s Drewermannem v určitých rezervách současné teologie ve vymezení pojmu *zjevení*. Perspektiva teologie je však odlišná od pojetí *Božího zjevení* jako imanentního psychického procesu pocházející výhradně z oblasti *nevědomí*. Přijala-li by teologie Obristova východiska, znamenalo by to teologii obětovat, případně učinit jí pomocnou vědou hlubinné psychologie. Teologie v tomto Obristově náhledu by byla degradována na religionistiku v podobě pouhého materiálu pro hlubinnou psychologii.²⁴¹

Název Kochovy knihy, ze které jsem čerpala v závěru poslední kapitoly, zní *Konfrontace nebo dialog?* Dá se říci, že po snaze se seznámit prostřednictvím Kochovy uvedené knihy s představeným tématem, nabyla jsem spíše dojmu, že to, co recenzovaní autoři vnímají jako pokus o dialog, je vnímáno jako nebezpečná tendence z pozice hlubinné psychologie se snahou teologii v podstatě nahradit.

²³⁹ KOCH, K. *Konfrontace nebo dialog?* Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2000. s. 196.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 197.

²⁴¹ Tamtéž, s. 198.

7 ZÁVĚR

Téma práce, jak jsem předložila v úvodu, bylo zvoleno s ohledem na osobní zájem nahlédnout blíže Jungův odkaz. Jung zdůrazňoval, že veškerá východiska jeho bádání jsou založena na zkušenosti. Jeho učení je však často vnímáno jako blízké transcendentnu a magickému. Jungův intelektuální vklad na poli nejen psychologie lze chápat jako určitou alternativu, jako rozšíření původních hranic zájmu. Zaměřila jsem se na vybrané Jungovo dílo vztahující se k religiózním tématům. Z předloženého výkladu je patrné jaký význam přikládá Jung náboženství. Člověk je v Jungově podání vybaven určitou vrozenou potřebou duchovna a náboženství. Pramenem Jungovy psychologie jsou fantazie, sny, vize..., ve kterých promlouvá lidské *nevědomí*, jehož řeči jsou obrazy. Nevědomá část psyché tvoří společný substrát; místo, kam vstupují archetypy prostoupené náboženskými symboly. Archetypy jsou v Jungově vnímání *alfou a omegou*, podobně jako například instinkty ve zvířecí říši. Tyto hlubinné zdroje je důležité zachytit, naučit se s nimi zacházet tak, aby náš život byl plnohodnotným (jedná se o proces *individuace*). V kontextu s uvedeným cílem práce jsem se pokusila za použití vybraného materiálu předložit obraz, který by vymezoval podobu Jungova uchopení významu a role náboženství. Archetypy představují metody, jejichž prostřednictvím lze nahlížet na fenomén *kolektivního nevědomí*. William James představil možnost psychologicky zkoumat náboženství jako jakýkoliv duševní jev. V tomto duchu navázal svým přístupem také Jung, což je patrné například v jeho originální psychologické interpretaci Bible *Odpověď na Jóba*, jež vyvolala řadu rozporupných reakcí. Z předloženého zkoumání plyne Jungův názor na náboženství, který můžeme shrnout následovně: Jung vnímá náboženství jako hlubinně-psychologický materiál, který má reálný vliv na psychický stav člověka.

Četba Junga a jeho interpretů je poměrně náročnou záležitostí; Jungův květnatý styl, mnohé alternace na literaturu a mýty bez uvedení zdrojů, za kterým stojí pravděpodobně předpoklad a přesvědčení o vyspělosti čtenáře. Podobně práce Rudolfa Starého nejsou pro čtenáře jednoduchým textem; píše esejistickým stylem často

zhuštěné informace odkazující na krásnou i odbornou literaturu, umění apod., což nezasvěcenému čtenáři ztěžuje četbu.

Zpracování představené kvalifikační práce mně umožnilo z větší blízkosti nahlédnout na náboženství z Jungovy perspektivy. Ve snaze přiblížit a zároveň pochopit názory zformulované v Jungově díle jsem došla k mnoha otázkám. Nebyl Jungův pohled na člověka jako duchovní kreativní bytost příliš romantický? Je dnešní člověk tvorem hledajícím smysl a podstatu, který se chce oddělit od stáda v procesu *individuace*? Dokáží archetypy na cestě *individuace* zjednat v naší duši řád? Podíváme-li se kolem sebe, můžeme nabýt dojmu, zda nebyl blíže každodenní realitě Freudův teoretický systém založený na podmíněčnosti lidského konání sexuálním pudem, který stojí prakticky za veškerým naším jednáním. Freudův rentgenový pohled spatřuje lidské nitro v temnějším odstínech.

8 LITERATURA A ZDROJE

Primární literatura:

FREUD, S. *Spisy z let 1906 – 1909*. Překlad Eva Červinková. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. ISBN 80-86123-10-3.

FREUD, S. *Totem a tabu*. Překlad Ludvík Hošek. Praha: Práh, 1991.

JAFFÉ, A. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Překlad Karel Plocek. Brno: Atlantis, 1998. ISBN 80-7108-178-7.

JUNG, C. G. *Výbor z díla II, Archetypy a nevědomí*. Překlad Eva Bosáková, Kristina Černá Jan Černý. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4 (druhý svazek), ISBN 80-85880-11-3 (soubor).

JUNG, C. G. *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*. Překlad Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běták. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. ISBN 80-85880-18-0 (třetí svazek), ISBN 80-85880-11-3 (soubor).

JUNG, C. G. *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Překlad P. Josef Kuře, Karel Plocek. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. ISBN 80-85880-23-7 (čtvrtý svazek), ISBN 80-85880-11-3 (soubor).

JUNG, C. G. *Výbor z díla V. Snové symboly individuálního procesu*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. ISBN 80-85880-19-9 (pátý svazek), ISBN 80-85880-11-3 (soubor).

JUNG, C. G. *Sto dopisů. (výbor z korespondence)*. Překlad S. Blumfeld. Praha: Sagittarius, 1996. ISBN 80-901898-3-0.

JUNG, C. G. *Sebrané spisy 9/II. Aion*. Překlad Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. ISBN 80-85880-26-1 (díl 9/II), ISBN 80-85880-25-3 (soubor).

JUNG, C. G. *Mandaly. Obrazy z nevědomí*. Překlad Eva Bosáková. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. ISBN 80-858-8017-2.

JUNG, C. G. *Červená kniha: Liber novus*. Překlad Petr Babka. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-767-1.

Sekundární literatura:

ALBERTIOVÁ, CH. - SAURET, M. J. *Psychoanalýza*. Překlad Eva Červinková. Brno: KMa s.r.o., 2007. ISBN 978-80-7309-500-0.

Bible. *Písmo svaté Starého a Nového Zákona: včetně deuterokanonických knih: český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 1993. ISBN 80-900-8817-1.

ANTIER, J. *Carl Gustav Jung*. Překlad Oldřich Kalfířt, Eva Gawliková. Brno: Emitos, 2012. ISBN 978-80-87171-28-8.

BLECHA, I. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filozofie*. Praha: Aurora, 2007. ISBN 978-807-2549-382.

BLECHA, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004. ISBN 80-7182-147-0.

BUBER, M. *Temnota boží*. Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-515-1.

BUDIL, I. T. - ZÍKOVÁ T. *Totalitarismus 4*. Rymaně: DRYADA, 2008. ISBN 978-80-87025-20-8.

ČERNOUŠEK, M. *Dobyvatel nevědomí*. Praha: Paseka, 1998. ISBN 80-7185-148-5.

DRAPELA, V. J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-134-7.

- EDINGER, E. F. *Setkání s bytostným já: Jungiánský komentář k ilustracím Williama Blakea ke Knize Jóbově*. Překlad Štěpán Kaňa. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. ISBN 80-858-8029-6.
- FRANZ, M. *Animus a anima v pohádkách*. Překlad Karel Kessner. Brno: Emitos, 2008. ISBN 978-80-87171-05-09.
- FRANZ, M. *Psychologický výklad pohádek*. Překlad Oldřich Kalfiřt, Eva Gawliková. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-489-2.
- FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Překlad Štěpán Kovařík. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-066-7.
- GENTILE, E. *Politická náboženství*. Překlad Hana Mondelli-Lhotáková. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-153-6.
- GIDDENS, A. *Sociologie*. Překlad Eva Červinková. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-124-4.
- HALÍK, T. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*. Praha: NLN, 2009. ISBN 978-80-7106-989-8.
- HAVEL, V. *Letní přemítání*. Praha: Odeon, 1991. ISBN 80-207-0330-6.
- HAYMAN, R. *Život C. G. Junga II. K pramenům moudrosti*. Překlad S. M. Blumfeld. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-047-4.
- HOELLER, S. A. *Carl Gustav Jung a gnoze*. Překlad Miloslav Korbělík. Praha: Eminent, 2006. ISBN 80-7281-250-5.
- HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*. Překlad Eva Červinková. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-217-3.
- JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*. Překlad Jiří Kocourek, Ludmila Menšíková. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993.

- JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Překlad Josef Hruša. Praha: Melantrich, 1930.
- KOCH, K. *Konfrontace nebo dialog?* Překlad Václav Frei, David Mik. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-263-2.
- Kolektiv autorů. *Filozofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-064-4.
- KRATOCHVÍL, J. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-179-7.
- KUČERA, D. *Moderní psychologie*. Praha: Grada Publishing, 2013. ISBN 978-80-247-4621-0.
- MARKUS, G. *Sigmund Freud a tajemství duše*. Překlad Karel Plocek. Praha: Paseka, 2002. ISBN 80-718-5447-6.
- NIETZSCHE, F. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Překlad Jan Březina, Jiří Horák. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-856-1944-X.
- PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filozofie*. Praha: Herrmann a synové, 1997.
- ROMANKIEWICZOVÁ, B. *Jeviště Bohů*. Překlad S. Blumfeld. Brno: Mercurius, 2006. ISBN 80-86536-17-3.
- ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.
- ŘÍCHOVÁ, B. *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-461-3.
- SHARP, D. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Překlad Věra Stavová. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. ISBN 80-858-8039-3.
- STARÝ, R. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990. ISBN 80-85190-03-6.

STARÝ, R. *Sedm jungovských rozhovorů (1981 – 1991)*. Dolní Břežany: Sagittarius, 2004. ISBN 80-86270-12-2.

VODRÁČEK, V. - HOLUB, F. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: SZN, 1968.

WHITE, V. *Bůh a nevědomí*. Překlad S. Blumfeld. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-517-8.

9 RESUMÉ

This thesis focuses on the personality of Carl Gustav Jung and his concept of Psychology primarily associated with religious themes. The work begins with the introduction of Jung as a man and as a psychologist, then zooms selected concepts from the psychology of religion. The following section focuses on the fundamental concepts in Jung's psychological concept and also closer to the theory of the collective unconscious. This thesis concentrates on clarifying the Jungian concept of archetypes as guides appearing on the path of individuation. The conclusion is a reflection on the matter from the position of philosophy, psychology and contemporary theology.