

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Náboženství a archetypy kolektivního nevědomí v  
psychologii C. G. Junga

**Jaroslava Bednaříková**

Bakalářská práce

**2008**

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Katedra religionistiky a filosofie  
Akademický rok: 2006/2007

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE (PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Jaroslava BEDNAŘÍKOVÁ**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Religionistika**

Název tématu: **Náboženství a archetypy kolektivního nevědomí  
v psychologii C. G. Junga**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Studentka nejprve stručně přiblíží osobnost C. G. Junga, jeho život i jeho osobní prožitky ve vztahu k náboženství. Hlavní částí práce pak budou věnovány Jungovu pojetí náboženství, vycházejícímu z jeho učení o archetypech kolektivního nevědomí. Pisatelka vyloží Jungovy psychologické závěry ohledně archetypu Boha, nevědomé religiozity atd. Zkusí se zamyslet i nad otázkou, nakolik uvedené závěry vychází z Jungových empirických výzkumů a nakolik v nich lze pozorovat vliv jiných faktorů (religionistické teorie Jungovy doby, autorova filosofická východiska, vliv různých náboženských směrů na Jungovo myšlení atd.).

V závěrečných částech práce nebude chybět kritika Jungova pojetí náboženství a pisatelčiny vlastní závěry.

Studentka bude vycházet jak z primární, tak i ze sekundární literatury.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Hayman, Ronald. *Život C. G. Junga*. Praha: Práh, 2001.

Jung, Carl Gustav. *Archetypy a kolektivne nevedomie*. Košice: Kniežná dielňa Timotej, 1998.

Jung, Carl Gustav. *Bewusstes und Unbewusstes*. Frankfurt am Main: Fischer Bucherei, 1957.

Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla II.: Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997.

Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla IV.: Obraz člověka a obraz Boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

Jung, Carl Gustav, Kerényi Karl. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. 3. Auf. Hildesheim: Gerstenberg, 1984.

Moore, Robert L. (ed.) *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*. Praha: Portál, 1998.

Skalický, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. 2. vyd. Svitavy: Trinitas, 1999.

Skalický, Karel. *V zápase s posvátnem*. Brno: CDK, 2005.

White, Victor. *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003.

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Vít Machálek, Ph.D.**  
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

**30. dubna 2007**

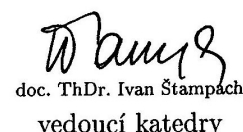
Termín odevzdání bakalářské práce:

**31. března 2008**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampách  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2007

## **SOUHRN**

Práce se zabývá Jungovým pojetím náboženství a přiblížením jeho teorie týkající se archetypů kolektivního nevědomí. Jednotlivé archetypy jsou v této práci blíže představeny a největší pozornost je věnována archetypu Boha. Vyloženy jsou také i Jungovy osobní závěry, které se vztahují k Bohu, náboženství a nevědomé religiozitě. Závěr práce je věnován kritice Jungovy psychologie náboženství a vlastním závěrům.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

náboženství; archetypy kolektivního nevědomí; nevědomí; Bůh; Jung, Carl Gustav

## **TITLE**

Religion and Archetypes of the Collective Unconsciousness in Psychology of C.G. Jung

## **ABSTRACT**

The work concerns Jung's conception of religion and approach to his theory of archetypes of the collective unconsciousness. The individual archetypes are introduced in details and a special attention is paid to the archetype of God. Jung's personal deductions, related to God, religion and unconscious belief, are also included and explained. The work ends with a criticism of Jung's religion psychology and personal conclusions.

## **KEYWORDS**

religion; archetypes of the collective unconsciousness; unconsciousness; God; Jung, Carl Gustav

Ráda bych poděkovala svému vedoucímu práce Mgr. Vítovi Machálkovi, Ph.D. za cenné rady, připomínky, vstřícnost a za celkové vedení mé bakalářské práce.

## OBSAH

<b>ÚVOD .....</b>	<b>11</b>
<b>1 CHARAKTERISTIKA OSOBNOSTI C. G. JUNGA.....</b>	<b>8</b>
1. 1 ŽIVOT C. G. JUNGA .....	13
1. 2 JUNGOVA OSOBNÍ NÁBOŽENSKÁ ORIENTACE.....	16
<b>2 ZÁKLADNÍ POJMY JUNGOVY PSYCHOLOGIE.....</b>	<b>23</b>
2. 1 VĚDOMÍ .....	23
2. 2 NEVĚDOMÍ .....	23
2. 3 OSOBNÍ NEVĚDOMÍ .....	25
2. 4 KOLEKTIVNÍ NEVĚDOMÍ.....	25
2. 5 ARCHETYPY KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ.....	27
2.5.1 <i>Stín</i> .....	27
2. 5. 2 <i>Anima</i> .....	30
2. 5. 3 <i>Animus</i> .....	30
2. 5. 4 <i>Velká matka</i> .....	31
2. 5. 5 <i>Moudrý stařec</i> .....	32
2. 6 PROCES INDIVIDUACE .....	33
<b>3 JUNGOVA PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ.....</b>	<b>36</b>
3.1. ROLE ARCHETYPŮ V JUNGOVĚ PSYCHOLOGII NÁBOŽENSTVÍ .....	36
3.2 ARCHETYP „BYTOSTNÉHO JÁ“ A JEHO VZTAH K VÍŘE V BOHA A K NEVĚDOMÉ RELIGIOZITĚ .....	40
<b>4 KRITIKA JUNGOVY PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ.....</b>	<b>47</b>
4.1 KRITIKA MARTINA BUBERA.....	47
4. 2 KRITIKA ERICHA FROMMA.....	51
4. 3 KRITIKA VIKTORA FRANKLA .....	53
4. 4 SHRNUÍ KRITIKY .....	54
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>56</b>
<b>POUŽITÁ LITERATURA .....</b>	<b>62</b>

## ÚVOD

Carl Gustav Jung byl považován za jednoho z největších myslitelů 20. století a zároveň patřil k nejvýznamnějším badatelům vnitřního světa člověka. Byl velmi uznávaným psychiatrem, vědcem a psychoanalytikem. Před druhou světovou válkou byl pokládán za nejméně srozumitelného z trojice hlubinných psychologů.

Jungova oblast působení zdaleka překračovala hranice psychologie a jeho mnohé myšlenky byly inspirativní také ve filosofii, etice, politologii, historii, literární vědě, ale také pro pedagogiku i medicínu. Jungův přínos se ovšem nejvíce dotýká oblasti psychologie.

V této mé bakalářské práci se pokusím objasnit jakými náboženskými směry a vlivy byl Jung ovlivněn, když se snažil najít cestu ke křesťanství a k samotnému Bohu. Budu se zabývat nejen jeho vztahem k náboženství, ale také i jeho učením o archetypech kolektivního nevědomí. V závěru práce se pokusím zhodnotit, do jaké míry byl Jung empirickým vědcem a v jaké míře se naopak považoval za náboženského mystika či vizionáře.

V první části mé práce se zaměřím na samotnou osobnost C. G. Junga a na jeho osobní prožitky ke vztahu k náboženství. Dále představím jednotlivé pojmy jako vědomí, nevědomí, kolektivní nevědomí a jednotlivé archetypy kolektivního nevědomí. V další části se budu věnovat roli archetypů v Jungově psychologii náboženství a nastíním jeho vztah k víře v Boha, k archetypu Boha a k nevědomé religiozitě. Poslední část práce věnuji kritice Jungovy psychologie náboženství a vlastním závěrům.

Své poznatky budu čerpat z pramenné i sekundární literatury. Jelikož jsou Jungovy svazky velmi dobře dostupné v českém překladu a obsahy jednotlivých jeho svazků jsou samy o sobě dost složité, tak nebudu v této práci využívat cizojazyčnou literaturu.

Z pramenné literatury budu využívat např. Jungovy svazky : „*Výbory z díla II – IV.*“, dále „*Psychologie C. G. Junga*“ od J. Jacobiové a dvojdílné zpracování Jungova života „*Život C. G. Junga*“ od R. Haymana. Pramennou literaturu budu vhodně a účelně kombinovat se sekundární literaturou, z níž využiji především titulů „*Psychologie náboženství*“ od P. Říčana, „*Jung*“ od S. Anthona a díla K. Skalického, které mi poslouží pro zpracování kritiky a mnoho dalších titulů.

K vypracování této mé práce použiji metodu kompilace. Jelikož Jung si v některých svých dílech či přednáškách protiřečí a uvádí rozporuplné interpretace, tak musím zohlednit toto hledisko i v této mé práci. Proto se budu snažit podrobit jeho interpretace důsledné analýze a posuzovat je z více stran pohledů. K vyvození konečných závěrů mi může napomoci podrobné studium použité literatury, kritický přístup a především nezaujatý nestranný náhled na celou tuto problematiku.



# 1 CHARAKTERISTIKA OSOBNOSTI C. G. JUNGA

## 1.1 Život C. G. Junga

Carl Gustav Jung se narodil 26. července 1875 v Kesswil ve Švýcarsku nedaleko Basileje jako prvorozený syn evangelického faráře.<sup>1</sup> Jeho osm strýců z otcovy i matčiny strany byly také evangelickými faráři, proto byl Jungův život velmi úzce spjat s náboženstvím již od útlého dětství.<sup>2</sup> Velký vliv na Jungovo dětství měl rovněž matčin otec Samuel Preiswerk, který byl uznávaným basilejským pastorem a pravidelně navazoval kontakt se spiritistickým světem, konkrétně se svou zesnulou první ženou.<sup>3</sup>

Když byly Jungovi tři roky, tak byla jeho matka po dobu několika měsíců v nemocnici v Basileji, ale její nemoc byla důsledkem jejího zklamání v manželství. Jungova výchova byla proto svěřena dočasně Jungově tetě. Jung tímto odloučením od matky velmi trpěl a od té doby byl ke slovu láska velmi nedůvěřivý. Dlouhou dobu si proto pojem ženství spojil s pocitem přirozené nespolehlivosti. Svého otce si naopak spojil s pojmy spolehlivost, ale zároveň „bezmocnost“.<sup>4</sup>

Když bylo Jungovi devět let, narodila se jeho sestra Gertrud. V té době se již začalo projevovat jeho schizoidní chování a Jung se cítil velmi odcizený od svých spolužáků a rovněž i od svého vlastního já. Navenek se projevoval jako velmi odtahitý, rezervovaný, introvertní chlapec. Nejvíce času trávil o samotě se svými myšlenkami, představami a netradičními hry, které v sobě ukrývaly jisté skryté náznaky alchymie, které se později i nějaký čas velmi aktivně věnoval i v dospělosti.<sup>5</sup>

Po ukončení gymnázia se Jung zapsal na Basilejskou univerzitu ke studiu přírodních věd a medicíny. Když Jung úspěšně ukončil svá studia na lékařské fakultě, rozhodnul se, že se bude věnovat psychiatrii.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> C. G. Jung, *Analytická psychologie: její teorie a praxe*, s. 7.

<sup>2</sup> P. Říčan, *Psychologie náboženství*, s. 201.

<sup>3</sup> M. Hyde, *Jung*, s. 9.

<sup>4</sup> A. Jaffé, *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*, s. 16.

<sup>5</sup> A. Stevens, *Jung*, s. 12-13.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 20.

První své místo po úspěšné promoci v roce 1900 získal Jung v Burghölzi na psychiatrické léčebně u Eugena Bleulera, jež byl expertem na schizofrenii. Na této klinice se dostalo Jungovi nezaplatitelných zkušeností. Jungových schopností si všimnul i Bleuler a proto jej povýšil na svého zástupce a jmenoval jej vedoucím ambulantního oddělení. Taktéž Jungovi zařídil i možnost přednášet psychiatrii a psychoterapii na Curyšské univerzitě. Nejvíce si ovšem Jung cenil práce na Galtonově testu slovních asociací, kterou Jungovi zadal rovněž Bleuler. Tento výzkum znamenal pro Junga velký ohlas v psychologických kruzích, ale zároveň byl prvotním začátkem jeho přátelství se Sigmundem Freudem.<sup>7</sup>

V roce 1903 se Jung oženil s Emmou Raschenbachovou, kterou poznal již ve 14 letech a podle Jungových slov, již od té doby věděl, že bude jeho manželka. Se svou ženou měl Jung pět dětí, ale přesto si našel milenkou Antonii Wolfovou, s níž udržoval vztah až do její smrti. Obě tyto ženy pracovaly jako psychoanalytičky a i když to pro obě ženy bylo obtížné, tak tento vztah vzájemně akceptovaly.<sup>8</sup>

V letech 1904-1905 založil Jung laboratoř experimentální psychologie. V roce 1905 získal primariát na psychiatrické klinice v Cucichu a habilituje se pro obor psychiatrie. V roce 1906 poslal Jung Freudovi výsledky své práce na testech slovních asociací a posléze začalo mezi oba muže velmi silné přátelství, jež trvalo až do roku 1913.<sup>9</sup>

Jung Freuda velmi zaujal a oslnil svou energií a odhodláním. Označil jej za nejschopnějšího z pomocníků, s kterými spolupracoval a považoval jej za svého možného nástupce v roli vůdce psychoanalytického hnutí. Proto se Jung stal velmi brzy důležitou osobností ve Freudově projektu a byl zvolen prvním prezidentem Mezinárodní psychoanalytické společnosti. Posléze byl jmenován redaktorem prvního psychoanalytického časopisu *Jahrbuch*, který tato společnost vydávala.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> A. Stevens, *Jung*, s. 20.

<sup>8</sup> N. Sheehy, *Encyklopedie nejvýznamějších spisovatelů*, s.116.

<sup>9</sup> H. Široký, *Analytická psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>10</sup> M. Hyde, *Jung*, s. 33.

Za několik let se Jung, Freud a Sándor Ferenczi vydali do Ameriky, kde se měli sejit s Jamesem, jehož zajímaly Jungovy myšlenky. Během této cesty se vztah mezi Jungem a Freudem změnil. Důvodem byl jejich rozdílný pohled na libido. Jung začal pochybovat, že libido může mít sexuální podstatu. Jung chápal tuto energii jako kreativní životní sílu, která sice „obsahuje i sexualitu, ale zároveň i filozofické a duchovní potřeby člověka“.<sup>10</sup>

Od té doby jejich vztah citelně ochladnul. Definitivní ukončení jejich přátelství ovšem nastalo, když Jung vydal v roce 1912 knihu *Proměny a symboly libida*. V této knize uvedl odlišné pojetí libida, které pojal jako univerzální kreativní sílu veškerého života a zároveň odmítl Freudovu teorii sexuality.

Roku 1914 Jung rezignoval na předsednictví Mezinárodní psychoanalytické asociace a zároveň se vzdal funkce šéfredaktora „časopisu *Jahrbuch*“.<sup>11</sup>

Roku 1920 začal Jung přednášet anglicky pro menší skupinku sympatizujících studentů, kteří byli přístupnější než Němci, jež se více orientovali na Freudovo pojetí analýzy. Při těchto přednáškách se Jung především zaměřoval na jejich vztah se sebou, s bohem a vesmírem. Na rozdíl od Freuda se Jung se snažil navazovat rozhovory z očí do očí. Později začal organizovat semináře, při nich jim nevysvětloval jen své teorie, ale i zážitky, vize a sny. Mimo psychiatrii se zabýval i filozofií, psychologií, medicínou, ekonomii a folklorem. O svých zkušenostech, svých předsudcích a názorech hovořil doma i v cizině. Snažil se nabídnout pacientovi určitý způsob odpoutání se od jeho problémů. Po přednáškách následovaly otázky a pak diskuse.<sup>12</sup>

Roku 1928 se stal Jung členem Mezinárodní všeobecné lékařské společnosti pro psychoterapii a v roce 1933 se stal jejím prezidentem. Jung se staral o mezinárodní vydání *Zentralblattu* a Matthias Göring dohlížel nad vydáním německé verzi. Matthias Göring zveřejnil článek, v němž vyzval čtenáře, aby se ztotožnili s Hitlerovým textem na téma „*Mein Kampf*“ Pod tímto textem se ovšem ocitnul Jungův podpis. Jung byl obviněn, že sympatizuje s nacisty. Toto obvinění se netýkalo pouze onoho zmíněného

---

<sup>10</sup> N. Sheehy, *Encyklopedie nejvýznamějších spisovatelů*, s.116

<sup>11</sup> S. Freud, *Dobyvatel nevědomí*, s. 132.

<sup>12</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga I : Zrození psychomága*, s. 33.

článku, ale předcházelo mu některá Jungova prohlášení, jež se dotýkala i Freuda. Jung tato všechna obvinění vyvrátil a odvolal se na nedorozumění a nepochopení jeho myšlenek.<sup>13</sup>

V roce 1935 je Jung jmenován titulárním profesorem, ale ze zdravotních důvodů se musí této funkce v roce 1942 vzdát.

V roce 1944 je povolán jako řádný profesor na univerzitu v Basileji, kde je pro něj zřízen ordinariát medicínské psychologie. Po první přednášce těžce onemocněl a musel na učitelskou činnost rezignovat. Posléze Jung za rok podal demisi. Utrpěl frakturu, po níž následoval infarkt myokardu a několik týdnů, během nichž se střídaly těžké stavy s mdlobami a delirií. V těchto dnech byl Jung udržován při životě kyslíkem a kardiaky. Jung však popisuje tento stav na hranice života a smrti pouze jako „určitou extázi“,<sup>14</sup> při níž byl ponořen do zážitků, které vystupovaly z nevědomí. Tyto stavy Jungovo poznání obohatily a pozitivně ovlivnily i jeho další práci. Jung dokončuje svou knihu „*Psychologie a alchymie*“<sup>15</sup>, jež spojuje některé dřívější studie v nový celek a i nadále pokračuje v alchymistické tradici.

V roce 1951 vychází svazek *Aion* a po jeho vydání musí Jung čelit obvinění a kritice. V roce 1957 spolupracuje s A. Jaffé na jeho autobiografii : *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*. V té době Jung stále studuje, přednáší a teoreticky pracuje.

V roce 1961 Jung zemřel v Küsnachtu u Curychu v 85 letech.<sup>16</sup>

## 1. 2 Jungova osobní náboženská orientace

Jung již od svého mládí měl problematický vztah k bohu, kterého viděl ve svých snech v různých podobách, v nichž se Jungovi, tehdy jako malému chlapci, zjevoval. Po dlouhých úvahách a vnitřních rozporech došel Jung k závěru, že má v sobě dvě osobnosti, dvě oddělené části, které nazval jako „číslo 1“ a „číslo 2“. Osobnost číslo

---

<sup>13</sup> N. Sheehy, *Encyklopedie nejvýznamějších spisovatelů*, s.116

<sup>14</sup> H. Široký, *Analytická psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>15</sup> Tamtéž.

<sup>16</sup> Tamtéž.

jedna se jevila v podobě obyčejného syna, který chodí do školy a snaží se vypořádat s životem, jak mu to jen nejlépe jde. Na druhou stranu osobnost číslo dvě byla mnohem starší a zároveň vzdálená světu lidské společnosti. Tato osobnost měla ovšem velmi pozitivní vztah k přírodě, zvířatům, snům, ale taktéž i k Bohu. Tato druhá osobnost neměla žádnou přesnou charakteristiku. Měla podobu již uplynulého, proběhnutého života, ale zároveň i stále žijícího života. Jung si tyto dvě části vzájemně uvědomoval, ale hlavně se domníval, že v něm převažuje především osobnost „číslo dvě“. Domníval se, že tato osobnost mu poskytovala přímý přístup k Boží mysli. Později přejmenoval tyto dvě osobnosti na „já“ a „bytočné Já“.<sup>17</sup>

Během svého dětství vnímal vlastní bytočné Já jako božské a jeho pouto k tomuto „číslu dvě“ bylo daleko intenzivnější než k ostatním lidem. Tato „druhá osobnost“ dodávala Jungovi dojem, že nežije mezi lidmi, ale sám s Bohem. Tento stav jej ovšem přivedl k izolaci od samotné církve jako takové. I když se Jung snažil navázat s ostatními kontakty, tak se cítil čím dál tím více osamělejší, nejistý a jen marně hledal někoho, kdo by měl podobné zkušenosti jako on.<sup>18</sup>

Svou cestu k Bohu stále Jung nenacházel, a proto se snažil zamyslet a analyzovat základní věrouku křesťanství. Kládl si otázky, zda se může vůbec obyčejný člověk s Bohem sjednotit? Svou odpověď nenacházel, a proto se velmi skepticky postavil ke svátosti svatého přijímání, kterou po svém osobním absolvování považoval za ztrátu času. Po tomto jeho osobním zážitku dospěl k přesvědčení, že do kostela ji nevstoupí, jehož pro něj nebyl symbolem života, ale naopak symbolem „smrti“.<sup>19</sup>

Při svátosti svatého přijímání očekával Jung zážitek milosti a následné osvícení, ale jeho očekávání byla nesplněna. Bůh se opět nezjevil, zůstal nepřítomen. Jung byl po tomto zážitku velmi zklamán, neboť podle jeho slov se „*kvůli Bohu se ocitl oddělen od církve, od svého otce i od ostatních*“.<sup>20</sup> Jelikož Jung nechtěl úplně ještě na Boha a na náboženství zcela zanevřít, tak se rozhodl hledat v odborných knihách odborné poznatky o Bohu. Narazil na hodně zajímavou definici v Biedermannově křesťanské

---

<sup>17</sup> S. Anthony, *Jung*, s. 15.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>19</sup> A. Jaffé, *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*, s. 57.

<sup>20</sup> Tamtéž.

dogmatice, kde bylo náboženství pojímáno jako „duchovní *akt sebeztažení člověka z Bible*.“<sup>21</sup> Tato definice byla pro Junga zcela nepředstavitelnou, jelikož on sám do této doby chápal náboženství jako „*věci, které s ním činil Bůh, jako akt z jeho strany, kterému je vystaven, jelikož On je ten silnější*“.<sup>22</sup> Jung neznal žádný lidský vztah k Bohu, protože pro něj bylo dosud nepředstavitelné, že by se člověk mohl vztahovat k něčemu, co by člověk znal tak velmi málo. Proto se rozhodl, že se musí o Bohu dozvědět daleko více, aby mohl k Bohu také on nalézt nějaký vztah.

Během procesu hledání a poznávání Boha se Jung setkával ještě se spiritistickým vlivem svého dědy a posléze i své matky. Se vzrůstajícím Jungovým zájmem o tuto problematiku, začal Jung v roce 1895 navštěvovat seance, jejichž médium byla jeho sestřenice Helena Preiswerková. Během těchto seancí komunikovala Helena se svými oba dědy. Jeden z nich, Samuel Preiswerk pověřil Helenu, aby se v těchto hypnotických stavech pokusila odvést Židy do Palestiny a obrátit je na křesťanství. Později v sobě Helena objevila osobnost Ivenes, jež byla židovka a chovala jako dáma a byla v úplném rozporu s Heleninou osobností. Později se ovšem tyto schopnosti vymknuly Heleně z rukou, jelikož se postupem času dostávala do transu i mimo tyto seance. V té době již Jung pochopil, že Helena podvádí a že je do něj zamilovaná. Těchto seancí se již dále neúčastnil, ale na spiritismus nezanevřel a i nadále těmto jevům věřil.<sup>23</sup>

Podle Jungových výpovědí zažila celá jeho rodina přímý kontakt s duchy. Tyto duchové byly v jeho domě. vlastní domě. Podle Jungových slov spatřila jeho dcera Agathe bílou postavu procházející jejím pokojem a jeho druhá dcera Gret našla dvakrát strženou deku ze své postele. Jeho syna Franze naopak pronásledovala noční můra o dáblovi. Jung viděl, jak je dům plný duchů, ale jakmile začal později psát, tak zmizeli. Jung podle svých slov dokonce bohy oslovil. „Pro Boha, co to tohle všechno znamená?“ A duchové mu odpovídali „Vrátili jsme se zpět z Jeruzaléma, kde jsme nenašli to, co jsme hledali“.<sup>24</sup> Jung během tří dnů po tomto setkání s duchy, napsal knihu *Sedm promluv k zemřelým*.

---

<sup>21</sup> A. Jaffé, *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*, s. 57.

<sup>22</sup> Tamtéž.

<sup>23</sup> J. Kerr, *Nebezpečná metoda : Příběh Junga, Freuda a Sabiny Spielreinové*, s. 62.

<sup>24</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga I : Zrození psychomága*, s. 33.

Mimo spiritistické vlivy ovlivnil Jungův život gnosticismus a alchymie. I když se Jung s gnosticismem, jakožto se žádným jiným náboženským směrem zcela neidentifikoval, tak v něm Jung spatřoval mimořádně cenný projev univerzálního lidského úsilí, který měl přispět a dopomoci získat celistvost osobnosti. Podle Junga byli totiž gnostikové při hledání vhodného symbolického vyjádření bytostného Já, daleko úspěšnější než ortodoxní křesťané. Jung také formuloval určité základy systému individuace, které nebyly založeny na vnějších zdrojích, ale především na vnitřní zkušenosti duše, jež byla zdrojem vždy veškeré opravdové gnóze.<sup>25</sup>

Jung se při seznámení s alchymíí zaměřil především na spisy alchymistů, jejichž popisy chemických postupů byly pojímány rovněž i jako tvrzení o spirituálních i filosofických pravdách. U těchto popisů nalézá Jung „*projekce psychických vlastností i procesů alchymistů na fyzikální substance a postupy*“.<sup>26</sup>

Pro Junga znamenala alchymie velmi propracovaný filosofický i psychologický systém, jež byl vyjádřený symbolickým i obrazným jazykem. V této alchymické obraznosti našel Jung zdroj a rovněž i jistý prostředek, kterým mohl vyjádřit svůj psychický vhled, který získal vlastní introspekci i analytickou prací se svými pacienty. Jeho spisy dokazují, že alchymické obrazy byly velmi důležitým bodem jeho osobního myšlení. Jeho určité výrazy jungiánské psychologie byly přímo převzaty z alchymických textů.<sup>27</sup>

Jung se při hledání své cesty k Bohu a ke křesťanství setkal také s buddhismem a hinduismem. Zajímala jej nejen dogmata a příběhy orientálních náboženství, ale také takové techniky a metody, jakými byla jóga a meditace. Proto i křesťanům vřele doporučoval Buddhovy rozpravy, které nabízejí západnímu člověku způsoby a prostředky ukáznění jeho psychického života a napravují tak určité defekty různých typů křesťanství. Jeho zájem pro indické legendy se objevil již v dětství a během práce na knize „*Transformace a symboly libida*“, kdy pročítal rozsáhlou buddhistickou, taoistickou a védskou literaturu.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> A. S. Hoelarr, Carl Gustav Jung a gnóze: Sedm promluv k zemřelým, s. 57.

<sup>26</sup> H. R. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 147.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>28</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga II : K pramenům moudrosti*, s. 84.

Při svých přednáškách používal Jung tzv. „*snovou analýzu*“<sup>29</sup>, která měla posloužit k propojení mytologie, historie, alchymie, astrologie s einsteinovskou relativitou, gnosticismus se spiritismem. Jeho snová analýza zahrnovala putování se starověkými vizionáři do strašidelných oblastí kolektivního nevědomí, stejně jako konkrétní, velmi lidské otázky, např. „*jak dosáhnout úspěšného manželství*“.<sup>30</sup> Často však hovořil jazykem protikladů a projevoval se zde určitý vliv gnosticizmu.

Jung byl ovlivňován nejen různými již zmíněnými směry a proudy, ale určitým impulsem byl také Jungův přístup k určitým filozofům či mystikům. Jung velice obdivoval myšlenky Kanta, Schopenhauera, Swedenborga a Nietzscheho, Schleiermachera a dalších.

Nejvíce Junga ovlivnil na náboženské úrovni I. Kant. Junga zaujala Kantova „*výpověď o dvojím zaměření lidské duše*“.<sup>31</sup> Jedna část duše symbolizuje každodenní záležitosti a druhá část se zaměřuje na svět ducha. Jung v tomto pojetí nacházel možnost vidět v paranormálních jevech určité nové teze o duši. Tento dualismus mohl být jistým aspektem, částečnou motivací k Jungovu zájmu o studium spiritismu a jevů jako jasnovidectví, telepatie, hypnózy, spiritismu.

Kantovská filozofická kritika rozlišovala mezi transcendentáliemi v mysli a vnějším transcendentem, který překračuje lidskou intelektuální poznání. Mezi Kantovými transcendentními kategoriemi a Jungovými archetypovými obrazy v nevědomí se nachází určitá podobnost. V oblasti náboženské vědomosti a zkušenosti postupoval Kant od rozumu kvůli, od neschopnosti rozumu přesáhnout jevy k morálnímu imperativu, díky němuž mohou zbožní lidé zakusit Boží působení. Jungovo chování se shoduje s přístupem Kanta i na základě toho, že odmítl náboženství svého otce, založené na názorech církve předávaných zvnějšku.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga II : K pramenům moudrosti*, s. 84.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>31</sup> M. Hyde, *Jung*, s. 15.

<sup>32</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga II : K pramenům moudrosti*, s. 37.



Junga dále velmi zaujalo sedm knih od Emanuela Swedenborga, švédského vědce z 18.století, kterého krátce později. Určitá náboženská krize tehdejší doby přesvědčila, že sny nabízejí přímý přístup do jinak neviditelného světa, „*odkud andělé a démoni uplatňují svůj vliv na každodenní realitu*“.<sup>33</sup> Junga zaujaly především jeho vidění, které porušovaly normální zákony času a prostoru a napojovaly se na kolektivní nevědomí. Jung odkrýval v těchto snech psychické skutečnosti, které pomohly k vytváření psychických realit.

Zajímavou osobu shledával Jung v osobnosti F. Nietzscheho. Jeho díla „*Antikrist a Mimo dobro a zlo*“ mohly pomoci realizovat Jungovo zobrazení Antikrista. Nietzscheův hrdina Zarathuštra měl podobné prvky jako Jungův archetyp Moudrého starce. Jung se s pojetím Nietzscheho nejdříve ztotožňoval, později ovšem jeho pojetí odsuzuje a velmi ostře kritizuje.<sup>34</sup>

Jungův celkový obrat nastal po Jungově střetu s nevědomím, resp. během Jungovy srdeční příhody, když byl na hranici života a smrti. Zpětně Jung toto onemocnění označil za tu nejcennější zkušenost. Umožnilo mu to pohlédnout za závoj. Jediným problémem bylo zbavit se těla, docela se obnažit, stát v prázdnotě světa zbavený vůle ega. Když se dokáže člověk vzdát své pošetilé vůle k životu a když zdánlivě padá do bezedné mlhy, pak teprve podle Junga začíná skutečný život s tím vším, co by měl být, ale čeho nikdy nedosáhl. Takové výpovědi vypověděl Jung poté, co byl na hranici života a smrti a zažil určité vize.

V momentě, kdy opouštěl zemi, mohl z velké dálky spatřit celou Indii, méně jasně také Persii, arabskou poušť, středozeší a severovýchodní pobřeží Afriky. Dále měl poté možnost se vznášet ve vesmírném prostoru, kde byl jen tmavý kamenný blok ve tvaru kouzelné lucerny. V tomto kameni byly vstupní dveře a uvnitř na kamenném sedátku seděl v lotosové pozici tmavý Ind v bílém rouchu. Na levé straně předsíně byla brána do chrámu. Když Jung pomalu postupoval dovnitř, cítil jako by vše, co patřilo do pozemské existence, se mu náhle vyjevilo. Náhle věděl, co bylo přesně před ním, proč vznikl a kam by dále plynul jeho život. Jeho život mu připadal jako historie, která

---

<sup>33</sup> R. Hayman, *Život C. G. Junga II : K pramenům moudrosti*, s. 45.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 174.

nemá *začátek ani konec*. Věděl, že kdyby vstoupil do oné brány do chrámu, tak by dostal odpovědi, proč vše takhle probíhalo. V té chvíli se Jungovi ovšem zjevil lékař, s poselstvím, že lidé vzkazují, že nemá povoleno odejít. Jung byl zklamán, že „se musí vrátit zpátky, místo toho, aby se připojil k lidem, k nimž patří a aby vstoupil do chrámu.“<sup>35</sup> Tato vize byla počátkem Jungova dalšího období života a umožnila mu zcela jiný náhled na život. Jak se vyvíjel Jungův vztah dále ke křesťanství a k Bohu budu pojednávat ve čtvrté kapitole.

---

<sup>35</sup> C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 249-251.

## 2 ZÁKLADNÍ POJMY JUNGOVY PSYCHOLOGIE

### 2.1 Vědomí

Vědomí si může člověk představit jako pomyslnou jednorozměrnou škálu bdělosti. Na jednom pólu této škály, respektive dimenze se nachází maximální pozorná bdělost a na druhém pólu hluboké bezvědomí, kóma. Na této dimenzi lze umístit vědomí otupené únavou či ospalostí nebo hluboký spánek.<sup>36</sup>

Existuje vědomí, ve kterém může převažovat neuvědomění a současně i vědomí, v němž může zase dominovat uvědomění. Neexistuje tudíž obsah vědomí, který by v jiném ohledu nebyl nevědomý.<sup>37</sup>

Specifický význam má Jungův pojem kolektivní vědomí. U tohoto kolektivního vědomí je položen důraz na obsah toho, co je v daném sociokulturním okruhu více či méně uvědomováno a to jsou především názory a pocity, které jsou součástí obecně sdíleného povědomí.<sup>38</sup>

Jung přirovnává vědomí k povrchu či kůži, jež se nachází na obrovské nevědomé oblasti neznámého rozsahu. Z velké části je vědomí produktem vnímání a orientace ve vnějším světě.<sup>39</sup>

### 2.2 Nevědomí

Nevědomí jsou myšlenky, strachy, touhy, které si člověk neuvědomuje, ale působí na jeho chování. Představuje obsah mysli, který ovlivňuje lidské jednání, aniž by o tom měl člověk potuchy.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> P. Říčan, *Psychologie náboženství*, s. 207.

<sup>37</sup> C. G. Jung, Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí, s. 41.

<sup>38</sup> P. Říčan, *Psychologie a náboženství*, s. 208.

<sup>39</sup> C. G. Jung, *Analytická psychologie : Její teorie a praxe*, s. 19.

<sup>40</sup> P. Hartl, H. Hartlová. *Psychologický slovník*, s. 356.

V nevědomí se mohou připravovat zájmy, rozhodnutí, převraty, tendence, tužby a to daleko dříve, než-li si jich může vědomí povšimnout. Sen však může člověku podobný obsah vyjevit.<sup>41</sup>

K nevědomí patří také i tzv. „psychoidní systém“, o jehož povaze neumí člověk nic vypovědět. Nevědomí popisuje nesmírně nestálou skutečnost : „*vše, co vím, na co teď momentálně myslím, vše čeho jsem si byl kdysi vědom, nyní je však zapomenuto*“.<sup>42</sup> Do nevědomí se zahrnuje vše, co je bezděčné a bez pozornosti a co člověk nevědomě cítí, na co myslí, vzpomíná, co chce a činí. Patří sem také vše budoucí, co se v člověku připravuje a teprve později se dostane do vědomí.<sup>43</sup>

Nevědomí předchází vědomí. Z nevědomí přicházejí všechny lidské myšlenky. Proto je velmi nepravdivé si myslet, že si člověk vytváří myšlenky sám, že tvůrcem lidských myšlenek je naše vědomé Já. V tomto pohledu viděl Jung velmi cenný doklad objektivitu duše, její reálnosti, kterou si ovšem dodnes většina lidí, psychiatrů a psychologů není ochotna přiznat, či z ní dokonce vyvodit důsledky, které by znamenaly rozsáhlou a hlubokou změnu celé životní orientace.<sup>44</sup>

Vědomí a nevědomí společně nevytváří celek, jestliže jedno je potlačováno nebo poškozováno tím druhým. Když by spolu musely navzájem bojovat, pak by to měl být alespoň čestný boj se stejnými právy na obou stranách. Vědomí i nevědomí jsou aspekty života. Vědomí má za úkol hájit rozum a možnosti své sebeobrany. Na druhou stranu chaotický život nevědomí by měl mít možnost sledovat svůj vlastní způsob, nakolik je člověk s to tuto tíhu unést. To znamená otevřený boj a otevřenou spolupráci, a přesně tímto způsobem by měl zjevně vypadat i lidský život.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> H. Šíroký, *Analytická psychologie C. G. Junga*, s. 31.

<sup>42</sup> C. G. Jung. C. G. Jung, *Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí*, s. 38.

<sup>43</sup> Tamtéž.

<sup>44</sup> P. Říčan. *Psychologie náboženství*, s. 212.

<sup>45</sup> C. G. Jung, *Slova duše*, s. 132.

## 2. 3 Osobní nevědomí

Nevědomí zahrnuje dvě oblasti, osobní a kolektivní oblast nevědomí. Osobní nevědomí zahrnuje vše potlačené, vše zapomenuté, vytěsněné, podprahově vnímané, myšlené a cítěné.<sup>46</sup>

V osobním nevědomí leží vzpomínky na všechno, co jedinec prožil, co si myslel, cítil nebo věděl, co však už nevydrží v aktivním vědomí, ať už díky obrannému potlačení nebo proto, že na to prostě zapomněl.<sup>47</sup>

Povrchová vrstva nevědomí je do jisté míry osobní, neboť vychází z individuální zkušenosti. Skládá se hlavně z obsahů, jež byly svého času vědomé, ale byly zapomenuty nebo byly z vědomí vytěsněny.<sup>48</sup>

## 2. 4 Kolektivní nevědomí

Kolektivní nevědomí představuje oblast archetypické zkušenosti a je významnější než osobní nevědomí. Je to základní a nejzákladnější psychický zdroj moci, celistvosti a vnitřní proměny.<sup>49</sup>

Souhrn archetypů tvoří vlastní obsah kolektivního nevědomí. Je relativně omezený, neboť odpovídá množství typických základních zážitků, které člověk od svého prvopočátku zaznamenal. Jejich smysl je ukryt v této prázdnosti, kterou představují a zprostředkují. Motivy archetypových obrazů jsou ve všech kulturách totožné.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 20.

<sup>47</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 18.

<sup>48</sup> C. G. Jung, *Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí*, s. 147.

<sup>49</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 18.

<sup>50</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 25.

Osobní nevědomí spočívá na hlubší vrstvě, která už nepochází z hlubší zkušenosti, a z osobní zkušenosti a nebyla osobně získaná, ale je vrozená. Touto hlubší vrstvou je kolektivní nevědomí.<sup>51</sup>

Jung vytvořil teorii kolektivního nevědomí na základě zjištění, že existují všudypřítomné psychologické fenomény, jejichž existence nemůže být vysvětlena pouze osobní zkušeností jednotlivého člověka. Příkladem jsou fantazijní aktivity, jež spadají do dvou kategorií.<sup>52</sup>

První kategorii tvoří fantazie, včetně snů, osobního charakteru, jež se nepochybně vrací k osobním zkušenostem a k věcem zapomenutým či vytěsněným a je možné je zcela vysvětlit individuální anamnézou. Druhou kategorii tvoří fantazie, rovněž včetně snů, neosobního charakteru, který ovšem nelze omezit na zkušenosti z minulosti jedince a tudíž je tedy nelze vysvětlit jako něco individuálně získaného. Tyto fantazijní obrazy mají své nejbližší analogie v mytologických typech. Tudíž jde v tomto případě s velkou jistotou tvrdit, že odpovídají určitým strukturálním prvkům lidské duše obecně, která se stejně jako morfologické prvky lidského těla dědí. Jelikož jsou tyto případy tak četné, tak se nelze vyhnout předpokladu, že v duši existuje kolektivní základní vrstva, kterou nazval Jung kolektivní nevědomí.<sup>53</sup>

Obsahy kolektivního nevědomí nejsou předmětem nějakého libovolného úmyslu a nejsou ovladatelné vůlí. Chovají se skutečně, jako by ve vás existovaly, člověk je může spatřit ve svém sousedství, ale ne v sobě. Pokud je kolektivní nevědomí opravdu soustředěno ve větších sociálních skupinách, je výsledkem hromadné šílenství, psychická epidemie, která může vést k revoluci, válce nebo k něčemu podobnému. V kolektivním nevědomí jste „*stejní jako člověk jiné rasy, máte stejné archetypy, takové jako vy máte, má i on oči, srdce i játra.*“<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> C. G. Jung, Archetypy a kolektivne nevedomie, s. 13.

<sup>52</sup> D. Sharp, Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga, s. 73.

<sup>53</sup> C. G. Jung, Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí, s. 231-232.

<sup>54</sup> C. G. Jung, Analytická psychologie : Její teorie a praxe, s. 56.

## 2. 5 Archetypy kolektivního nevědomí

Termín archetypus se vyskytuje již už u Phila Iudea ve vztahu k Imago Dei, obrazu Boha v člověku. Archetypus představuje vysvětlující opis platonského pojmu eidos a vyjadřuje, že při kolektivně nevědomých obsazích, se jedná o prastaré či prapůvodní typy, resp. o odjakživa přítomné všeobecné obrazy.<sup>55</sup>

Jungovu koncepci archetypu nelze oddělit od jeho teorie kolektivního nevědomí. Bez teorie kolektivního nevědomí nelze o archetypech v Jungově smyslu hovořit a kolektivní nevědomí nemůže být kolektivní bez archetypů. Proto je nutné oba koncepty uvádět jako dvě části jediné teorie.<sup>56</sup>

Pojem archetyp patří nesporně ke kolektivnímu nevědomí, jež se nevyvíjí individuálně, ale sestává z preexistujících forem, archetypů, jež si člověk může uvědomit až sekundárně a jež dávají obsahům vědomí pevně vyznačenou formu.<sup>57</sup>

K archetypům kolektivního nevědomí patří archetyp stínu, archetyp animy a anima, archetyp Velké matky a Moudrého starce.

### 2.5.1 Stín

S archetypem stínu má velmi úzkou souvislost pojem „**persony**“, proto v této části nejdříve představím samotnou personu a až poté se budu zabývat archetypem stínu.

Jung označoval personu jako kolektivní segment psyché, jelikož nabývá svou formu i funkci ve vztazích k vnější kolektivní realitě. Na tuto personu pohlížel jako na určitý sektor osobnosti, jež poskytuje jedinci nádobu, ochranný obal jeho vnitřního já. Tato ochranná funkce způsobuje, že se problémy týkající se individuální persony,

---

<sup>55</sup> C. G. Jung, Archetypy a kolektivne nevedomie, s. 14.

<sup>56</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 17.

<sup>57</sup> C. G. Jung, *Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí*, s. 66.

objevují ve snech, situacích, událostech, v nichž hraje roli oblečení, nalíčení. Persona ovšem ukazuje i způsob, jak se snažíme „někým být“.<sup>58</sup>

Persona je ovšem pouze maska kolektivní psyché, maska, jež individualitu předstírá. Vede člověka samotného i ostatní k přesvědčení, že je tento člověk jedinečný, zatímco je to jen hraná role, již promlouvá kolektivní psyché. V podstatě není persona nic skutečného, ale je „*kompromisem mezi individuem a společností v tom, jak se člověk jeví.*“<sup>59</sup>

Správně fungující persona musí zcela vyhovovat ideálnímu vlastnímu sebeobrazu, který nosí každý člověk v sobě a k němuž by se chtěl přiblížit. Dále musí být vyhovující k celkovému obrazu, jež si o člověku dělá jeho okolí podle vkusu i ideálu a rovněž i psychicky i fyzicky podmíněné danosti, jež vymezuje hranice uskutečnění ideálu vlastního já či okolního světa. Pokud by nespĺnila jednu z těchto podmínek, tak by nemohla přispívat k vývoji osobnosti, nýbrž by se stala spíše překážkou. Příkladem může být člověk, jehož persona se skládá pouze z kolektivně schvalovaných rysů. Na tohoto jedince bude pohlíženo jako na masového člověka. Bude-li mít ovšem člověk brát ohled pouze na vlastní ideální sebeobraz, ale další dva zmíněné požadavky bude opomíjet, tak bude zobrazovat postavu podivína, samotáře či rebela.<sup>60</sup>

Silné ztotožnění s personou a následná její idealizace může být pro samotné já velký problém a může vést v určitých případech až k rozpolcenosti osobnosti. Za těchto okolností se musí jedinec vypořádat s nerealistickým obrazem persony a přijmout vytěsňené psychické struktury a duševně se uzdravit.<sup>61</sup>

**Stín** v sobě zahrnuje vytěsňené negativní i pozitivní stránky osobnosti. Stín může člověka neustále provázet i ovládat a může obsahovat zlé úmysly, prokletí, neuvážené činy, umělecké nadání, apod. Většinou není schopný činit dobro. Zlo může

---

<sup>58</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 81.

<sup>59</sup> C. G. Jung, *Výbor z díla 3. Osobnost a přenos*, s. 50-51.

<sup>60</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>61</sup> N. G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 126.



člověka stále pronásledovat. Představitelem stínu je symbol d'ábla. Člověk se musí naučit žít s tímto stínem a rovněž i vnímat jeho pozitivní potenciál<sup>62</sup>

Stín představuje i morální problém, který je výzvou pro celou lidskou osobnost. Nikdo totiž není schopen rozeznat a uvědomit si stín bez značného vynaložení morální odhodlanosti. Při tomto uvědomění jde především o to, aby byl jedinec schopen přijmout temné aspekty osobnosti jako skutečně existující.<sup>63</sup>

Stín se ovšem nesmí chápat pouze jako „temná odvrácená strana lidské osobnosti.“ Také stín se skládá z pudů, schopností a morálních kvalit, které jsou v něm uloženy či které se zatím nestačily stát vědomými.<sup>64</sup>

Jung rozlišuje mezi osobním a kolektivním nebo-li archetypickým stínem. Pokud má stín osobní povahu, tak jej lze docela snadno rozpoznat. Když se objeví stín jako archetyp, tak je v lidských mezích, aby poznali relativní zlo jejich povahy. Pokud se ovšem skutečně o toto poznání zla lidstvo pokusí, tak musí čelit možným následkům, při nichž by se tato zkušenost mohla stát sice vzácnou, ale třeba i „otřesnou“.<sup>65</sup>

Osobní stín v sobě zahrnuje neprožívané nebo jen velmi slabě prožívané duševní rysy jedince. Kolektivní stín patří ke kolektivnímu nevědomí a může být zobrazován např. negativní postavou starého mudrce.<sup>66</sup>

Stín se může projevovat v osobní nebo kolektivní formě, a to podle toho, zda náleží k oblasti osobního nevědomí nebo naopak ke kolektivnímu nevědomí. Proto může stín vystupovat jako postava z lidského vědomého okruhu, např. starší sourozenec nebo v podobě mýtické postavy, např. Mefistofeles, Loki, Hagen. V této souvislosti se jedná o představy obsahů kolektivního nevědomí. Stín může být také zobrazován v postavě nejlepšího přítele či v postavě „Vergilia z Božské komedie“.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> N. G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 125-126.

<sup>63</sup> C. G. Jung, *Sebrané spisy 9/II. Aion*, s. 18, odst. 14.

<sup>64</sup> D. Sharp, *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*, s. 149.

<sup>65</sup> C. G. Jung, *Sebrané spisy 9/II. Aion*, s. 20, odst. 19.

<sup>66</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 59.

<sup>67</sup> Tamtéž.

## 2. 5. 2 Anima

Anima je vnitřní ženskou stránkou či částí muže. V psychice muže je zastoupena jako osobní komplex a jako archetypický obraz ženy. Je to faktor nevědomý a je zodpovědný za mechanismus projekce.<sup>68</sup>

Jung rozlišoval čtyři stadia vývoje animy. V prvním stadiu, ve stadiu Evy je anima totožná s vlastní matkou. V tomto stadiu je muž připoután k ženě těsnou vazbou.

Ve druhém stadiu, jež je personifikováno mytologickou postavou Heleny, představuje anima kolektivní sexuální obraz (ideál). Třetí stadium, jež tvoří stadium Marie, se nejvíce projevuje v náboženském cítění a toto stadium je charakterizováno schopností vytvářet dlouhodobější vztahy. V posledním stadiu funguje jako Sofiá (biblická moudrost) a zobrazuje se jako mužova průvodkyně po jeho vnitřním životě. Vědomí zprostředkovává nevědomé obsahy a muži pomáhá nalézt smysl života.<sup>69</sup>

## 2. 5. 3 Animus

Animus je vnitřní, mužská část ženy. Jako anima u ženy, tak i animus u ženy je v její psychice přítomen jako její osobní komplex a jako archetypický obraz.<sup>70</sup>

Každý muž v sobě odedávna nosí obraz ženy, nikoli obraz této určité ženy. Totéž platí také o ženě, i ona má svůj vrozený obraz muže. Jak ukazuje zkušenost, měli bychom spíše říci : obraz mužů, zatímco u muže je to spíše obraz určité ženy. Protože tento obraz je nevědomý, je vždy nevědomě zosobněn do milované postavy a stává se jedním z hlavních důvodů vášnivé přitažlivosti nebo antipatie.<sup>71</sup>

Také u tohoto archetypu rozeznává Jung čtyři vývojová stadia. V prvním stadiu se animus objevuje ve snech a fantaziích jako ztělesnění fyzické síly, např. v podobě atleta, svalnatého muže, netvora. Ve druhém stadiu je dáván animus do souvislosti

---

<sup>68</sup> D. Sharp, *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>71</sup> C. G. Jung, *Slova duše*, s. 133.

s iniciativou a schopností plánovat konkrétní činy. Vyskytuje se v pozadí za ženskou touhou po nezávislosti. V dalším stadiu se tento archetyp vyskytuje ve snech, v nichž vystupuje jako učitel či duchovní. V posledním a rovněž i nejvyšším stadiu zobrazuje animus duchovní významy a zastává u ženy roli prostředníka mezi vědomím a nevědomím. V mytologii se tento aspekt vyskytuje jako Hermés, posel bohů a ve snech zastává roli pomocníka a průvodce na cestách.<sup>72</sup>

Každá anima i animus mají své vnitřní i vnější formy projevu, proto také u těchto archetypů, stejně jako u stínů a dalších nevědomých obsahů, je nutné mezi těmito obsahy jejich forem projevu vzájemně rozlišovat. S vnitřní formou projevu se lze setkávat ve snech, fantaziích a vizích. Vnější projev nastává ve chvíli, kdy se nějaký člověk druhého pohlaví v nám blízkém okolí stane nositelem určitého prvku našeho vědomí nebo celé části nevědomé psyché. Je těžké rozpoznat, že to, co nás takovým způsobem zevnějšku oslovuje, je v podstatě současně i část našeho vlastního nitra.<sup>73</sup>

#### 2. 5. 4 Velká matka

**Velká matka** znázorňuje ideální obraz ženy, jež se může objevovat u matky v době, kdy její dítě opouští domov. Matka chce pro dítě vše zařídit, uspořádat a být dokonalou matkou a nechce děti propustit do světa a do svého života. Tím ovšem dochází k tomu, že „omezuje či zbrzdíuje vývoj dítěte.“<sup>74</sup>

Archetyp velké matky bývá dáván do souvislosti především s atributy Matky a společníků i vztahů. Tento archetyp bývá pojímán jako Matka Země, která rodí svět, Nebeská matka, která překlenuje, řídí a udržuje svět, Bohyně plodnosti, jež živí svět a krmí všechny lidi na něm, a též jako temné mateřské bohyně, které „polykají a svírají, pohlcují a omezují.“<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> D. Sharp, *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>73</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 61.

<sup>74</sup> N. G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 126.

<sup>75</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 92.

Tento archetyp Velké matky čeká na ženu na cestě individuace, ale pouze za předpokladu, že se tato žena vyrovnala se svým animem, jež zobrazuje archetyp materiálního principu. Tento archetyp materiálního principu je personifikovaný postavou „Magna Mater“ nebo-li Velká Matka zemí, jež reprezentuje chladnou a hmotnou přírodní podstatu. Tento archetyp může být znázorněn bohyní úrodou, kněžkou, matkou církví, bohyní moudrosti, apod. Tento archetyp se nachází především tam, kde se „*nachází pomoc, bezpečí, tolerance, domov, tajemství plození a růstu, ale zároveň i pohlcující propast, nemoc a smrt.*“<sup>76</sup>

### 2. 5. 5 Moudrý stařec

Tento archetyp Moudrého starce charakterizoval Jung především těmito vlastnostmi : „*znalosti, reflexe, vhled, moudrost, důvtip a intuice*“.<sup>77</sup> Mimo tyto vlastnosti zobrazuje tento archetyp velmi silnou osobnost, která by chtěla vše zvládnout v hospodářské, společenské i politické rovině.<sup>78</sup>

Moudrý stařec představuje především duševní personifikací toho, co Jung nacházel v postavě ducha, konkrétně ducha v podobě znalostí nebo moudrosti. Ve velké míře vyzdvihuje Jung právě jeho poklid, poustevnickou tajuplnost a jeho magickou sílu, jež vychází zevnitř a vede a rovněž i posiluje člověka v jeho vnitřních bojích.<sup>79</sup>

Archetyp moudrého starce se řadí k archetypům duchovního principu a může znázorňovat postavu krále, mudrce, šamana, kněze, mága, vůdce, ale také kouzelného stařečka z pohádky. Také může zastupovat i roli svůdce, jelikož taktéž i tento archetyp v sobě skrývá nebezpečný, temný aspekt, proto je nutná i jistá opatrnost při kontaktu s tímto archetypem.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> P. Říčan. *Psychologie náboženství*, s. 219.

<sup>77</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 107.

<sup>78</sup> N. G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství*, s. 126.

<sup>79</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 108.

<sup>80</sup> P. Říčan. *Psychologie náboženství*, s. 219.

Postava Moudrého starce se může objevit i u ženy a to v podobě vtělení určité stránky jejího anima. Toto vtělení bývá označováno jako „*pozitivní animus*“<sup>81</sup> a vyznačuje se pomáhající, skrytou silou její vnitřní moudrosti a ducha. Tento pozitivní animus proměňuje, tvoří, řídí a radí bez jakéhokoliv přikazování.

Archetyp Moudrého starce i Velké matky vyzařují mocnou fascinaci, jež může člověka strhnout do určité formy samolibosti a velikášství. Pokud nebude jedinec schopen si uvědomit a rozlišit jejich nebezpečí identifikace s omamným obrazem a nebudou schopni případně se od tohoto nebezpečí osvobodit, tak je mohou tyto archetypy zcela pohltit. Příkladem lze uvést osobnost Nietzscheho, jež se do určité míry identifikoval s postavou Zarathuštry.<sup>82</sup>

Jung nazýval archetyp Moudrého starce i Velké matky „mana-osobnostmi“ Mana znamená „mimořádně působivá“, tudíž je mana-osobnost nadána silou účinného působení na druhé. Ale představuje i nebezpečí podlehnout samolibosti a vypínivosti. Uvědomit si obsah, který tvoří mana-osobnost znamená pro muže „*druhé a opravdové osvobození*“ od otce a pro ženu určitou formu osvobození se od matky a zároveň i zážitek „*vlastní jedinečné individuality*“.<sup>83</sup>

## 2. 6 Proces individuace

Smyslem individuace je osvobodit bytostné Já z falešných obalů persony a ze sugestivních nevědomých obsahů.<sup>84</sup> Nejdůležitějším cílem je ovšem sjednocení bytostného Já.<sup>85</sup>

Sebepoznání a sebeuskutečnění je nutným předpokladem pro převzetí vyššího závazku, kterým je realizace smyslu individuálního života, a to v co největším rozsahu a nejlepší podobě. Tento smysl sice jistým způsobem činí i příroda, ale bez odpovědnosti, která je osudovým a božským určením člověka. Proto Jung v této

---

<sup>81</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 108.

<sup>82</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 66.

<sup>83</sup> Tamtéž.

<sup>84</sup> C. G. Jung, *Výbor z díla 3. Osobnost a přenos*.

<sup>85</sup> C. G. Jung, *Výbor z díla 2. Archetypy a nevědomí*, s. 243.

souvislosti odkazuje na cestu individuace, která by měl dopomoci k tomu, aby se člověk stal jedinečnou bytostí a dosáhl jednotného vlastního já.<sup>86</sup>

Individuace je spontánním, přirozeným i autonomním procesem, jež se potenciálně vyskytuje v každém člověku, i když toho není vědom. Pokud tento proces není nijak utlumen či skryt, tak tvoří proces zrání, rozvoje, tzv. psychickou paralelu k procesu růstu a stárnutí těla. Za určitých okolností může být různými způsoby podněcen, uvědomován, vědomě prožíván a zpracováván a tudíž může dopomoci větší ucelenosti a plnosti jeho podstaty. V takové případě je nutné za nejpřísnější integrity vědomí se koncentrovat na intrapsychický proces. Prostřednictvím maximální aktivace obsahu nevědomí je nezbytné uvolnit všechny párové protiklady, zkoumat strukturu psyché a přes jednotlivé vrstvy vést až k centru, jež je zdrojem a posledním základem našeho psychického bytí, vést k vnitřnímu jádru, k sobě samému. Na tuto cestu se nemůže vydat každý. Je nutná kontrola lékařem, partnerem i vlastním vědomím, aby byla uchována integrita Já vůči obrovským invazím obsahu nevědomí a aby bylo možné cíleně provést jejich začlenění.<sup>87</sup>

Proces individualizace se může zřetelně projevat i u nemocných lidí. Důsledkem tohoto procesu individualizace se pacient může stát tím, kým vlastně ve skutečnosti je. Tudíž samotné uzdravení pacienta pak není spojeno s jakoukoliv změnou osobnosti. V určitých případech se ovšem pacient musí smířit i se svou neurózou, jelikož pochopil její smysl. Mnozí pacienti se tudíž naučí být svým neurotickým symptomům vděční, jelikož jim později vždy ukazují, kdy a kde se ta dotyčná osoba odchýlila od své individuální cesty nebo případně kdy a kde mohl dotyčný jedinec nevědomky opomenout velmi důležité věci.<sup>88</sup>

To nejdůležitější, co se dostává během celého tohoto procesu výrazně do popředí je nevědomí. Proto je nutné se zamyslet, jak lze shledat, že neurotický vědomý postoj je nepřirozeně jednostranný a proto musí být vyrovnáván určitými komplementárními nebo kompenzačními obsahy nevědomí. V tomto případě zaujímá

---

<sup>86</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 56.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>88</sup> J. Hillman. *Sny a podsvětí : Nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie*, s. 23.

nevědomí tedy velmi zvláštní roli, neboť musí korigovat jednostrannost vědomí. Tím je dána nutnost zvažovat hlediska i podněty, které přináší sny. Tato hlediska a podněty musí být zastoupena tam, kde byly dříve tradiční názory, zvyky, morální a intelektuální předsudky. Individuální cesta je tudíž pak odkázána na znalost individuace vlastních zákonů. V opačném případě by vlivem různých nežádoucích vlivů, mohla vést na špatnou cestu a od tohoto procesu se zcela oddělit.<sup>89</sup>

Cílem celého procesu individuace je dosažení celistvosti, dosažení nejvyššího bytostného Já. Bytostné Já je archetypem, ale rovněž se jeví i jako střed lidské bytosti, jež spojuje vědomí a nevědomí, ale rovněž představuje i celek.<sup>90</sup>

Na tento **archetyp Bytostné Já** nahlížel Jung jako na archetyp celistvosti, archetyp nadřazeného organizujícího principu psychického jáství. Tvrdil, že psychická manifestace Self byla skutečným zážitkem Boha či obrazem Boha v lidské duši a chtěl ukázat, jak obraz boží existuje v psyché a jak jedná v souladu s božími cestami, ať už je víra jedince v Boha vědomá či nikoli.<sup>91</sup>

Pojem bytostné Já zahrnuje souhrn všech psychických fenoménů člověka a vyjadřuje jednotu osobnosti jako celku. Celková osobnost může být vědomá jen z části, protože je součtem vědomých i nevědomých komponentů a zahrnuje jen to, co jsme zkusili či nazakusili.<sup>92</sup>

Když se začne člověk zabývat svými sny, tak to může představovat jistou formu sebeuvědomování. Vědomé já se ovšem nerozpomíná na sebe sama, ale zabývá se objektivností danosti snu, která je pro něj sdělením nebo poselstvím nevědomé, obecně lidské duše.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> J. Hillman. *Sny a podsvětí : Nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie*, s. 24.

<sup>90</sup> P. Říčan. *Psychologie náboženství*, s. 220.

<sup>91</sup> R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 108.

<sup>92</sup> D. Sharp, *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*, s. 18.

<sup>93</sup> C. G. Jung, *Slova duše*, s. 102.

## 3 JUNGOVA PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

### 3.1. Role archetypů v Jungově psychologii náboženství

Archetypy kolektivního nevědomí jsem již stručně představila a definovala v předchozí kapitole. Nyní se zaměřím na konkrétní využití těchto archetypů v Jungově analytické psychologii.

Archetypy vždy zobrazovaly určité nositele ochrany a spásy. Pokud by byly tyto archetypy nějakým způsobem znesvěceny, mohly by se stát velkým nebezpečím pro duši. Jestliže se tyto poruchy u lidského organismu začnou vyskytovat, tak se tyto archetypy chovají obdobně jako zanedbané nebo týrané tělesné či organické funkční systémy.<sup>94</sup>

V této souvislosti Jung zdůrazňuje, že není možné se od těchto archetypů odtrhnout, neboť by toto odtrhnutí mohlo způsobit vznik neurózy. Nepodaří-li se člověku tyto archetypy v sobě popřít, tak musí člověk čelit na každém novém stupni diferenciaci vědomí, kterého dosahuje civilizace. V této fázi se člověk snaží nalézt vhodný způsob výkladu, který by byl tomuto stadiu přiměřený a díky němuž by se člověku podařilo spojit život minulosti, který v každém z nás pořád stále existuje, se životem přítomnosti, který z něj hrozí vyklouznout.<sup>95</sup>

Jung se celý život zabýval zkoumáním života primitivních národů, jejich mytologií a náboženstvím. Na individuální a skupinové úrovni se snažil zjistit, jakým způsobem jsou duševní archetypy vyvolány a vyobrazovány mýtech a rituálech. Důsledkem tohoto zkoumání pohlížel na archetypy jako na „*pozůstatky zkušenostního dědictví živočišného druhu*“<sup>96</sup> Zjištěné poznatky jej dovedly k poznání, že skrze tyto obrazy se lidé mohou vztahovat ke společenské skupině a mohou se socializovat. Tento proces socializace se může vyskytovat v mnoha formách i kulturních podobách

---

<sup>94</sup> C. G. Jung, C. Kerényi, Věda o mytologii, s. 80.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 80-81.

<sup>96</sup> R. L. Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 28.



základních archetypů jako je matka, dítě, otec a Bůh. Právě v těchto kulturních podobách základních archetypů viděl Jung vážné nebezpečí. Měl velké obavy, aby se lidé nestali otroky skupiny, ale zároveň i otroky archetypových obrazů, které by jim mohli sobecky vnučovat různí vůdcové, jež touží jen po své vlastní moci. Na druhou stranu ovšem věřil, že se společnost může zlepšit, když začnou lidé upřednostňovat své vnitřní pohnutky a potřeby. K dosažení lepší společnosti a celkové duševní vyrovnanosti každého jednotlivce, vyzdvihuje Jung nezbytnou celkovou rovnováhu mezi vědomým a bytostným Já, která připraví člověka na lepší odolnost vůči masovým ideologiím. Tento sklon k individuální lidské obnově mohl být do jisté míry ovlivněn i jeho vlastní introvertní osobností i jeho stylem psychoterapeutického umění v psychiatrii.<sup>97</sup>

Dosažení bytostného Já neboli úspěšné dovršení procesu individuace je podmíněno vyrovnáním se s archetypy kolektivního nevědomí. Podle Junga je nezbytné se střetnout s archetypem stínu, animy a anima a archetypem Velké matky a Moudrého starce. Jednotlivé archetypy jsem již představila, ale nyní se na tyto archetypy podívám z jiného Jungova pohledu.

Archetyp animy je úzce propojen s říši bohů, jelikož čehož se anima dotkne, stane se vzápětí numinózní, což v tomto pojetí lze chápat jako absolutní, nebezpečné, tabuizované či magické. Anima zobrazuje hada v ráji nevinného člověka, jež je plný dobrých předsevzetí a úmyslů. Usiluje přesvědčit člověka, aby se nezabýval nevědomím, jelikož taková činnost ničí morální zábrany a může taktéž i rozpoutat síly, jež by raději nechal člověk v nevědomí. Podle Jungových slov se anima zdaleka tak nemýlí, jelikož život o sobě není pouze jen dobrý, ale zahrnuje v sobě i zlo. Chce-li tudíž anima život, tak zároveň usiluje i o dobro a zlo.<sup>98</sup>

Vyrovnat se s touto animou není podle Junga vůbec snadné. Samotný vztah k animě představuje obtížnou zkoušku odvahy a křest ohněm pro duchovní a morální síly muže. Člověk musí brát totiž pořád v úvahu fakt, že u animy jsou velmi důležité

---

<sup>97</sup> R. L. Moore, *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 28.

<sup>98</sup> C. G. Jung, výbor z díla II. Archetypy a nevědomí, s. 127-128.

psychické skutečnosti, které dosud nebyly majetkem člověka, neboť se jako projekce objevovaly většinou mimo psychický kruh. Příkladem může být syn, u nějž převyšuje u matky anima, jež může po celý život zanechat velmi silnou citovou vazbu nebo dodat větší odvahu k nejmělejší činnosti. Naprosto odlišně se anima zobrazí antickému člověku, neboť se může zjevovat jako bohyně či čarodějnice. Středověký člověk nalézal tuto animu, jež nahradila předchozí bohyni, jako Královnu nebes či Matku Církve.<sup>99</sup>

Počátky lidské osobní psychické zkušenosti stínu byly v západním křesťanství spojovány se starobylým, leč stále aktuálním obrazem ďábla jako archetypovém zobrazení zla. Při důsledném studiu textu Starého i Nového zákona bylo Jungovi zřejmé, že od obrazu Boha se začal obraz satana postupně oddělovat a konečným důsledkem tohoto postupného oddělování se v knize Zjevení objevilo absolutní konečné kosmické rozdělení dobra a zla. Toto konečné rozdělení mělo velmi negativní dopad na psychiku lidstva, jež byli vychováni v této tradici.<sup>100</sup>

Jung upozorňoval na problém přílišné identifikace s personou. Mnoho lidí může mít totiž tendenci hodnotit sebe lépe, než odpovídá skutečnosti. Důsledkem může být ztráta kontaktu se svým stínem, který někdy jako jediný může fungovat jako určitá jistota toho, že se člověk nevzneší do bezproblémového stavu duchovní čistoty. Tento stav většinou nemívá dlouhodobou existenci a může dojít ke ztrátě kontaktu s pozemskou lidskou realitou.<sup>101</sup>

Jung v této souvislosti zmiňuje příběh Jakóba. Dříve než se podařilo Jakóbovi přejít řeku Jábok, musel se nejprve střetnout v boji s temným cizincem, který byl, jak později vyšlo najevo, anděl Boží. V tomto zápase byl Jákob zraněn, takže až do smrti kulhal. Tento boj jej však úplně změnil. Jeho nová země, která byla Jákobovi již dříve přislíbená Bohem, se mu nyní začala postupně otvírat. Tímto zmiňovaným příběhem Jung zdůrazňuje, že náboženská autorita nabývá svoji moc ze zápasu a utrpení vnitřní transformace. Učedníci vnímali Ježíše Krista jako osobnost, jež velmi silnou autoritu, i když neměl žádnou společenskou roli. Ježíš Kristus měl ovšem podle Junga, ducha,

---

<sup>99</sup> C. G. Jung, Výbor z díla II. Archetypy a nevědomí, s. 127-128.

<sup>100</sup> R. L. Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 137.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 141.

který zápasil se satanem na poušti, a zároveň se mohl i pyšnit vědomím člověka, jež se hluboce ponořil do svého nitra, že se druhým lidem jejich vnitřní pravdu nepovedlo skrýt. Lidem, kteří s sebou nesli břemeno svého stínu, pomohl a nabídl jim naději i soucit. Ovšem těm, kteří se chlubili svou dokonalostí a svým náboženským postavením, tak pouze zkritizoval. Proto Jung upozorňuje na nutnost komunikace se stínem, která znamená zdroj tvořivosti a životní energie, jelikož spasitel se může narodit právě v té části života a psychiky, jíž člověk pohrdá a kterou odmítá či ignoruje.<sup>102</sup>

Nositelku archetypu matky podle Junga zobrazuje v první řadě osobní matka, jelikož každé dítě žije s ní v nevědomé identitě. S probuzením vědomí já se původní závislost na matce vytrácí a vlastní vědomí začíná vstupovat do protikladu k nevědomí, ke svému vlastnímu předpokladu. Z tohoto vlastního odlišení já od matky všechny tajemné a fiktivní vlastnosti a přesouvají se na další osoby, např. na babičku, jelikož jako matka matky má daleko větší moc než ona. A nyní se tato babička stává „Velkou matkou“. Touto zásadní proměnou se zvětšuje vzdálenost mezi vědomým a nevědomým a tudíž dochází i k rozpadu těchto vnitřních obrazů. Na jedné straně se tudíž objevuje dobrá víla a na druhé straně se může vyskytnout zlá nebo vlídná, nebezpečná temná bohyně.<sup>103</sup>

Archetyp matky tvoří základ mateřského komplexu. Podle Freuda není základ vzniku neuróz v traumatických účincích, jak se dříve domníval, ale v osobním vývinu infantilní fantazie. Podle Jungovy vlastní osobní zkušenosti byla pro něj matka vždy určitým faktorem při způsobení určitých problémů, a to především při infantilních neurózách anebo neurózách, které hluboce zasahují do raného dětství. V tomto případě Jung zdůrazňuje, že narušení vzájemné sféry mezi matkou a dítětem, může pozměnit archetypy, jež mezi matku a dítěte vstupují a může vzniknout prvek odcizení a úzkosti.<sup>104</sup>

Archetyp Moudrého starce spojuje Jung s osobností Mága, který bývá přímo odvozován od postavy medicinmana v primitivní společnosti. Bývá spojován

---

<sup>102</sup> R. L. Moore, *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 141.

<sup>103</sup> C. G. Jung, Výbor z díla II. *Archetypy a nevědomí*, s. 215-216.

<sup>104</sup> C. G. Jung, *Archetypy a kolektivne nevedomie*, s. 97.

s postavou učitele, mistra a s osobou, jež přináší osvícení. Jak jsem se již zmínila v kapitole, kde jsem tento archetyp přiblížila, bývá dáván do kontrastu s osobou Zarathuštry. Nietzsche neukazuje Zarathuštru pouze jako poetickou postavu, ale prostřednictvím něj zprostředkovává určité osobní vyznání. Stejně jako jeho hrdina, také on zabloudil v temnotách od odvráceného Boha a nikoliv křesťanského života, a proto k němu přišel ten, jež se zjevuje jako zdroj, jako ten kdo mluví z duše. A právě odtud přichází posvátný jazyk Zarathuštry, neboť tento jazyk symbolizuje styl tohoto archetypu.<sup>105</sup>

Tyto tři archetypy vystupují v bezprostřední zkušenosti jako personifikované. Během tohoto procesu vystupují archetypy ve snech i fantaziích. Tento proces se soustřeďuje, koncentruje a nabývá podoby archetypů, jež lze pojmenovat jako archetypy přeměny. Těmito archetypy proměny poté bývají typické situace, místa, prostředky a cíle, které dané druhy přeměny archetypů, symbolizují.<sup>106</sup>

### **3.2 Archetyp „bytostného Já“ a jeho vztah k víře v Boha a k nevědomé religiozitě**

V této části navážu na kapitolu Jungovy osobní náboženské orientace. Budu v této části posuzovat kritické prvky i pozitivní prvky, jež ovlivnily Jungův vztah ke křesťanství a které mi napomohou k vyslovení závěrečné hypotézy.

Jung hovoří o vztahu k Bohu jak na náboženské, tak na empiricko-psychologické rovině. Bývá ovšem někdy obviňován ohledně rozdílného nahlížení a uchopení Boha. Jung se většinu svého života hlásil k oslovení empirického vědce. Při analýze tohoto jeho náhledu právě z empirického hlediska, na nějž se i odvolává., přiznává náboženskému obrazu „*numinozitu*“<sup>107</sup>. *Tuto numinozita*, jež zobrazuje „*vysoce strhující, emocionální fakt*“<sup>108</sup>, Jung ovšem přijímá především jako fakt.

---

<sup>105</sup> C. G. Jung, Výbor z díla II. *Archetypy a nevědomí*, s. 139-140.

<sup>106</sup> C. G. Jung, *Archetypy a kolektivní nevědomie*, s. 45.

<sup>107</sup> V. White, *Bůh a nevědomí : Teologie versus psychologie*, s. 16.

<sup>108</sup> V. White, *Bůh a nevědomí : Teologie versus psychologie*, s. 16.

Jelikož nemůže ze své pozice hodnotit, to co nemůže blíže zakusit a co není podloženo fakty, tak nemůže stanovit nějakou další bližší výpověď.

Tuto numinozitu vztahuje k přímému, osobnímu numinóznímu zážitku, k setkání s bytostným Já jako odlišným. Takový zážitek vyvolává úděs i žas a zároveň vyvolá v člověku pocit důvěry, a vede nás k pozornému naslouchání. Církevní dogmata i vyznání víry obsahují mnoho takových individuálních zážitků, např. příběhy lidských setkání s Duchem, Posvátnem, Bohem či s jinými bytostmi. Pomáhají nám objasnit, jak má člověk přiměřeně a vhodně zareagovat, když se „to odlišné vůči nám otevírá.“<sup>109</sup>

Při přiblížení Jungova používaného termínu „numinózum, je nezbytné tento samotný termín blíže definovat.. Tento termín zavedl do běžné psychologické terminologie Rudolf Otto ve své knize Posvátno, kde jej popisuje jako „*dynamickou existenci nebo působení, jež není uzpůsobeno nějakým aktem libovůle. Toto působení uchvacuje a ovládá lidský subjekt, který je vždy mnohem spíše jehož obětí než jeho tvůrcem.*“<sup>110</sup>

Na náboženskou zkušenost pohlíží Jung jako na stav, „*při němž se člověka zmocní síla*“<sup>111</sup>, jež pramení mimo něj. Tuto výpověď později mění a tuto sílu dává do kontrastu se samotným nevědomím. Pojem nevědomí tudíž analyzuje z náboženského hlediska. Podle něj nevědomí nemůže být jen částí mysli jednotlivce, ale naopak silou, která se nachází mimo naši kontrolu a doléhá na naši mysl odjinud. Skutečnost, že člověk vnímá hlas nevědomí ve vlastním snu, tak nedokazuje podle něj vůbec nic. Neboť člověk může vnímat i zvuky ulice a nenapadlo by jej je považovat za vlastní. Existuje jen jedna jediná podmínka, za které bychom mohli hlas podle Junga legitimně označit za vlastní. Bylo by to za podmínky, že „*vědomá osobnost bude částí nějakého celku nebo menším kruhem, který bude obsažen v nějakém větším kruhu.*“<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> R. L. Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 107.

<sup>110</sup> C. G. Jung, Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha, s. 14.

<sup>111</sup> E. Fromm, Psychoanalýza a náboženství, 27.

<sup>112</sup> Tamtéž.

Důsledkem takto definovaného propojení náboženství s nevědomím je, fakt, že Jung považuje vliv nevědomí na člověka za „*stěžejní náboženský fenomén*“<sup>113</sup> Z této informace je zřejmé, že náboženské dogma i sen náleží k náboženským jevům, jelikož v obou případech jde o projev naší bytosti ovládané zvnějšku.

Jung zdůraznil na svých přednáškách o Psychologii a náboženství, které probíhaly v roce 1937 na Yalově univerzitě, že v souvislosti se zážitkem numinózní může být člověk uchvácen natolik, že se cítí být jen obětí zážitků, nikoli jejich tvůrcem. Zdůrazňuje totiž, že když se člověk s takovým zážitkem setká, nezáleží, zda toto setkání probíhá ve snu nebo ve skutečné situaci. Jelikož tento člověk není schopen ani promluvit, do jaké míry je uchvácen. Jung tehdy řekl, že náboženské učení bude vždy a všude vysvětlovat tento zážitek jako důsledek nějaké příčiny, který se nachází mimo jedince. Přítomnost této příčiny může zapříčinit zvláštní změnu vědomí. Proto Jung používá pojem náboženský pouze ve smyslu „*vztahující se k takovýmto numinózním zážitkům.*“<sup>114</sup>

Jung při svém pohledu zdůrazňuje, že pokud by někdo neměl nikdy žádný zážitek tohoto druhu, mohl by sice zastávat náboženská přesvědčení, vyznávat víru, mohl by dokonce i věřit v realitu náboženských učení, ale chybělo by mu to patřičné vědění. V souvislosti s tímto vysvětlením ukončil přednášku se slovy „*Nemusím věřit, já vím*“<sup>115</sup> Tento jeho konečný výrok, kterým pouze vyjádřil vlastní dávné závěry, které si vytvořil již během dětství, byl hlavní příčinou také sporu mezi ním a otcem, který jsem zmínila již v první kapitole. Jeho otec upřednostňoval svou bezchybnou a nenapadnutelnou víru a osobní zkušenosti považoval jen za druhotné. Tímto pojmáním náboženství se Jung nemohl ztotožnit..

Pokud pojednávám o vztahu Junga k numinózní, nesmím opomenut také na archetyp bytostného Já, který Jung ztotožnil s dosáhnutím celistvosti a s ukončením cesty k individualizaci.

---

<sup>113</sup> C. G. Jung, Výbor z díla IV. *Archetypy a nevědomí*, s. 28.

<sup>114</sup> R. L. Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 15-16.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 16.

Symbol bytostného Já spojoval Jung s archetypem Bytostného Já. Samotnou náboženskou funkci hledal v hlubině lidské duše, v kolektivním nevědomí. Na tomto místě viděl její pravé ústřední místo, protože právě v tomto místě byla spjata s archetypem bytostného Já, který měl tvořit samotný cíl individuace a jemuž byly podřízeny všechny ostatní archetypy, tedy celé kolektivní nevědomí. Archetyp svými zkušenostmi řídil a organizoval pracovní zkušenosti člověka, že sám člověk si vytvářel obraz Boha či božství a spojoval si jej s numinózním prožitkem. V tomto momentu docházelo právě se „*spojením Boha se symbolem bytostného Já.*“<sup>116</sup>

Psychický obraz Boha může představovat jistý archetypový symbol. Tento poznatek může mít teologickou anebo empirickou výpověď. Jung ale spíše používá místo obrazu Boha právě přímo výraz Bůh. Proto může říci, že „*Bůh je archetyp.*“<sup>117</sup> Právě tohle spojení a tato personifikace archetypu byl velkým zdrojem mnohých nedorozumění a konfliktů ze strany teologů. Této samotné kritice se budu věnovat v následující poslední části mé práce.

Nyní se zaměřím na další aspekt, který Junga ovlivnil. Tímto aspektem byl silný vliv gnosticizmu, jenž provázel Junga celým životem. Jung nesouhlasil s tradičním pojetím svaté Trojice, a proto usiloval o její rozšíření. Navrhoval, aby se původní podoba Trojice změnila ve Čtveřici, do níž by patřil i ďábel. Ďábla totiž viděl jako Kristova protivníka, který člověku ukazuje náhled na polaritu mezi nebem a peklem. Krista a ďábla dává do kontrastu ke Kainovi a Ábelovi. Kristus a ďábel mají symbolizovat archetyp nepřátelských bratrů. Kainova Luciferská postava je zřejmá v jeho vzpurném chování- Lucifer mohl být podle Junga tím, „*kdo nejlépe porozuměl Božímu záměru stvoření světa a který jej nejlépe zrealizoval.*“<sup>118</sup> Svou vzpourou proti Bohu se stal aktivním principem stvoření, který Boha konfrontoval svou vlastní protivůlí.

Podle Junga byl Kristus druhým Božím Synem, tím prvním měl být Satanael, což znamená „*Satan-Bůh.*“<sup>119</sup> Ústřední křesťanský symbol, byl nepochybně symbolem

---

<sup>116</sup> P. Říčan., *Psychologie náboženství*, s. 226.

<sup>117</sup> Tamtéž.

<sup>118</sup> R. Hayman, *Život C.G. Junga II: K pramenům moudrosti*, s. 179.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 189.

čtveřice, ale církevní otcové se představě, že by se ke Trojici měla přidat ještě čtvrtá postava velmi bránili.<sup>120</sup> Ovšem pro Junga byla idea rozšíření svaté Trojice velmi zajímavá a důležitá.

Jung tvrdil, že Kristus nemůže být plně ztělesnění a zjevení tohoto Boha, neboť Kristus je pouze dobrý. Proto by měl být považován za zjevení Boha satan jako čtvrtá Božská osoba. Ve své pozdější knize *Aion* se Jung uchyluje k astrologickým spekulacím, aby vysvětlil, kam vývoj obrazu Boha směřuje. V této souvislosti upozorňuje na to, že lidé pomáhají Bohu, aby našel sám sebe, aby překonal své vlastní vnitřní protiklady. Překonání zla se tak dle něj redukuje na otázku získání většího vědomí. Tímto způsobem se dobro a zlo zrelativizují a mohou být vzájemně integrovány. Je nutné podle Junga změnit přístup ke zlu. Člověk by podle Junga neměl zlo odmítat, ale vymezit mu místo v lidském životě. Důsledkem by obraz Boha ztratil svůj hrozný aspekt nepochopitelnosti a to přesně v tom procesu, když bude „*člověk integrován do svého vlastního já.*“<sup>121</sup>

I když neměl dosud svůj vztah Jung ke křesťanství upevněn a stále se jej snažil formulovat, tak si byl plně vědom, že mezi duševní nemocí člověka i jeho náboženským přesvědčením je úzký vztah. Náboženský postoj hrál při terapii duševně trpícího člověka rozhodující roli. Proto se Jung snažil léčit pacienty oživením náboženského života či jej motivovat k přechodu na jiný druh víry. Pokud pacient v sobě svůj vztah k náboženství potlačoval či jej dosud ještě v sobě nenašel, tak se tento stav podle Junga promítal v pacientově neuróze či jiném psychickém onemocnění. Proto Jung považoval náboženství za velmi nenahraditelný zdroj pro psychoterapii. Junga k tomuto závěru přivedla jedna sekularizovaná židovská dívka, jež trpěla silnou neurózou, jelikož její děda odpadnul od křesťanské víry. Jung přišel na to, že ta dívka trpí „*bázní Boží*“<sup>122</sup> Právě při tomto případě jeho pacientky objevil Jung podle jeho pozdějších slov „*první setkání s numinózem*“.<sup>123</sup>

Jung zdůrazňoval, že každý člověk, ač si to většinou sám neuvědomuje, má v sobě vědomou či nevědomou religiozitu. Většina lidí může svou religiozitu v sobě

<sup>120</sup> R. Hayman, *Život C.G. Junga II: K pramenům moudrosti*, s. 179.

<sup>121</sup> R. L. Moore. *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*.s.89.

<sup>122</sup> A. Jaffé, *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*, s. 132-133.

<sup>123</sup> Tamtéž.



potlačovat či si ji neuvědomovat a právě tady dochází k zlomovému bodu, který může být právě zdrojem mnoha neuróz. Proto Jung kladl důraz na uvědomění si vztahu k náboženství a na potřebu transcendence. Pokud člověk bude v sobě podstatu Boha odmítat, tak jej to může zavést k nutnosti určitých forem náhražek náboženství ve formě nacismu či komunismu. Jung tento fakt dokládá slovy „*kdykoliv je Duch či Bůh vyloučen z lidského myšlení, vystřídá ho nevědomá náhražka*“.<sup>124</sup>

Jung byl velmi často napadán, že slučuje pojem Boha s archetypem Boha. K těmto výtkám se Jung ohrazuje, že jeho výpovědi o Bohu byly vždy myšleny jako „*o obrazu Božím*“<sup>125</sup> a tento obraz je relativní.

Jung býval také na svých přednáškách vyzýván, aby se vyjádřil k samotné ideji Boha a rovněž k možné existenci Boha. Jung vždy odpovídal, že Boha jako takového nikdo neviděl, proto je obtížné o něm poskytnout nějakou výpověď. Přesto k tomuto dotazu zaujal jisté stanovisko.

„Idea Boha je psychologická funkce naprosto nutná a povahy iracionální. Nemá nic společného s existencí Boha jako takovou. Otázka existence Boha je rozumově neřešitelná, protože zůstane navždy nemožné podat důkaz jeho existence. Podobný důkaz by byl ostatně zbytečný, neboť idea všemohoucí boží bytosti je přítomna všude, ne-li ve vědomí, tedy alespoň v nevědomí. Jde totiž o archetyp. Domnívám se tedy, že je moudřejší tuto ideu boha vědomě uznat, protože neuznáme-li ji, nastoupí na její místo něco jiného, co obvykle nebývá zrovna dost dobré, ale spíš odporné.“<sup>126</sup>

Jung velmi protestoval proti koncepci *privatio boni*. S tímto konceptem se blíže seznámil prostřednictvím svého jednoho velmi vzdělaného pacienta, který byl právě horlivým příznivcem *privatio boni*. Se základní charakteristikou *privatio boni*, jež bylo „*pojímání zla jako nedostatku dobra a zlo bylo zlo pouze stínem*“<sup>127</sup>, se tento věřící protestant plně ztotožňoval. Jung trval na tom, že koncepce takového zla zcela odporuje empirickým faktům. Jung chápe zlo jako něco, čemu náleží nějaká pozitivní existence a vlastní realita. Proto setrvává na tom, že požaduje „*přijetí zla nejen do lidské celosti neboli bytostného Já, ale rovněž do samotného Božství*“.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> V. White, *Bůh a nevědomí : Teologie versus psychologie*, s.36

<sup>125</sup> C. G. Jung, *Sto dopisů*, s. 77.

<sup>126</sup> K. Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, s. 81.

<sup>127</sup> V. White, *Bůh a nevědomí : Teologie versus psychologie*, s.19.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 80.

Poslední aspekt, který musím při mé analýze zhodnotit, je Jungův vztah k duchovnímu zdraví. Jung tvrdil, že náboženství má velký vliv i na duševní zdraví. Toto duševní zdraví mělo pro Junga velmi důležitý význam a v této souvislosti mluvil i o duchovním zdraví. Domníval se totiž, že duševně i duchovně zdravý člověk může naplňovat smysl svého života. K podpoře duševního zdraví by měl podle Junga přispět i princip otevřené budoucnosti. Proto Jung svým pacientům, až z role lékaře, dával naději na posmrtný život, jež člověka povzbudí, než naopak vidina budoucí smrti.<sup>129</sup>

Po objevení nevědomé religiozity, uvědomění si a nalezení archetypu Boha a rovněž i svých zážitcích s nevědomím, numinózem, jež Junga velmi ovlivnilo, tak Jung inklinoval čím dále tím víc ke křesťanství. Jeho postoj ovlivnilo i jeho přátelství s V. Whitem, s nímž se později sice neshodl ohledně konceptu *privatio boni* a Jungovým netradičním pojetím na Boha, ale přesto jejich přátelství vydrželo po celý život a Jungovi podařilo podhalit cestu ke křesťanství. Svůj pozdější postoj k jeho náboženské orientaci vyjádřil v jednom ze svých mnoha dopisů.

„Uvědomil jsem si, že velkou úlohu, kterou, jak víme, má strach v psychoanalýze, nelze vysvětlit působením náboženské výchovy, ale spíše jejím nedostatkem. Mohu Vás ujistit, že právě během své analytické práce jsem nejen dospěl k pochopení křesťanské víry, ale mohl bych říct, že i všech náboženství. Považuji se za křesťana, jsem však přesvědčen, že zásadní vývoj křesťanství je absolutně nutný.“<sup>130</sup>

Tento dopis může být jistým pojítkem k jeho náboženské orientaci. Jung se ztotožňuje s křesťanství, ale rovněž upozorňuje na nutnost reformy soudobého stavu křesťanství.

---

<sup>129</sup> P. Říčan., *Psychologie náboženství*, s. 228.

<sup>130</sup> C. G. Jung., *Sto dopisů*, s. 222-223.

## 4 KRITIKA JUNGOVY PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Jung se celý život považoval za empirického vědce. Ze strany filozofů, psychologů i teologů býval ovšem často napadán, že se v jeho dílech a psychologických bádáních objevoval přílišný důraz na gnosticismus, a proto byl obviňován z nevědeckosti. Velmi problematický byl rovněž i jeho vztah k Bohu a ke křesťanství, s kterým celý život bojoval a snažil se s ním vyrovnat.

V jakém rozsahu byla jeho kritika oprávněná a jaké podněty tuto kritiku způsobily, se pokusím analyzovat právě v této poslední části mé práce, kde jsem se pokusila přiblížit stanoviska ze strany filozofa M. Bubera a psychologů E. Fromma a V. Frankla. Kritiku ze strany teologie jsem do této kapitoly nezačleňovala, jelikož ji uvádím souběžně v ostatních kapitolách.

### 4.1 Kritika Martina Bubera

Úvodní část této kritiky pojmám jako určitou formu polemiky mezi Jungem a Buberem. V další části se pak soustředím na samotnou Buberovu kritiku.

Představitel filozofie dialogu Martin Buber napsal v roce 1952 příspěvek do německého měsíčníku Merkur na téma Náboženství a moderní uvažování. V tomto článku je sice Jung označován jako vůdčí psycholog současnosti, ale zároveň je nařčen, že se podílí na uspíšení zatemnění Boha. Dále je Jung obviňován, že překročil hranice psychologie, neboť definoval náboženství, jako „*živý vztah k psychickým událostem nezávislých na vědomí i za ním, v temnotách psychického zázemí*“.<sup>131</sup>

Tato definice dokazuje, že náboženství je sice vztah k pochodům vlastní duše, ale zároveň potvrzuje, že náboženství není vztahem k nějakému bytí či bytosti, která k ní může určitým způsobem tihnout, ale že naopak duše vůči ní zůstává transcendentní. Toto pojetí náboženství zároveň vylučuje, že by náboženství bylo „*vztahem nějakého Já*

---

<sup>131</sup> R. Hayman, *Život C.G. Junga II.K pramenům moudrosti*, s. 252.

k nějakému Ty“<sup>132</sup>, jak ostatně na náboženství nahlížel sám Buber a také religiózní lidé všech dob.

Mimo tento odlišný pohled na náboženství a na Boha kritizoval Buber rovněž Jungův sklon ke vzájemnému spojení dobra a zla. Tato výtky směřovala konkrétně k Jungově nejpodivnějšímu spisu Sedm promluv k zemřelým a k jeho pojetí gnostického Boha Abraxas, v němž jsou „dobro a zlo vzájemně propojené a takřkajíc se vzájemně vyvažují.“<sup>133</sup> Při tomto vzájemném propojení dobra a zla kritizuje Buber především jeho tendenci opomíjet svědomí a nahrazovat Boha jeho vlastním individuovaným Já. Podle Junga je totiž nezbytné, aby člověk, jenž měl moderní vědomí, se nesnažil setrvávat ve vztahu víry k Bohu.

Místo toho, aby mohlo lidské svědomí svobodně rozhodovat mezi tím, co je správné a špatné, tak Jung usiluje o to, aby se duše integrovala v Já, které v sobě spojuje dobré a zlé. Jung požaduje po já, aby zahrnulo i ostatní, ale podle Bubera by k tomuto zahrnutí mělo dojít pouze za předpokladu, že se místo „Ty“ udělá „to“.<sup>134</sup> Buber se ovšem jakékoliv možnosti včlenit je nebo integrovat do své duše, vzdává. Jelikož ale podle Junga není možné se od archetypické představy Boha oddělit, tak tato seberealizace zobrazuje alternativu pro boží vtělení.

Tuto Buberovu kritiku si Jung nenechal líbit, a proto byla později v tomto časopise otisknuta i Jungova replika na tato Buberova obvinění. Jung odmítal, že by byl do nějaké míry obdařen jistou formou víry, ale zdůraznil že když se zmiňuje o Bohu, tak má na mysli pouze psychické modely. Jung upozorňuje, že může mít sice víru, která bude součástí jeho živoucího vztahu s božským Ty, ale bude se v tomto smyslu jednat pouze „o autonomní psychický obsah“,<sup>135</sup> který si zcela jinak může formulovat Buber a jinak papež.

---

<sup>132</sup> M. Buber, *Temnota boží*, s. 100-101.

<sup>133</sup> R. Hayman, *Život C.G. Junga II. K pramenům moudrosti*, s. 252.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>135</sup> Tamtéž.

Buber dále kritizuje Jungovo nahlédnutí samotného Boha, kterého Jung chápe „*autonomní psychický obsah*“.<sup>136</sup> Zde je nutno si uvědomit, že Jung nemá na mysli nějakou určitou bytost či bytí, které by takový psychický obsah odpovídal, ale že skutečně má na mysli obsah samotný. Kdyby tomu mělo být jinak, tak by ani podle Junga nebylo možné, aby byl Bůh skutečný a nemohl by ani zasahovat do lidského života. Pak by se ovšem mohlo vše, co není autonomním psychickým obsahem a vše, co v člověku autonomní psychický obsah vytváří, chápat jako něco, co do lidského života nezasahuje a tudíž není proto ani skutečné. Na druhou stranu ovšem Jung chápe vzájemný vztah člověka a Boha, ale touto myšlenkou má na mysli, že je nutno nazírat „*člověka jako psychologickou funkci Boha*“ a zároveň „*Boha jako psychologickou funkci člověka*“.<sup>137</sup>

Buber dále kritizuje Jungovu výpověď o transcendentnu, ačkoliv sám Jung se snažil vždy zdůrazňovat, že se zmínkách o transcendentnu vyhýbá. Jedná se o tento výrok : „...*podle kterého Bůh existuje nikoli absolutně, tj. odděleně od lidského subjektu a mimo všechny lidské podmínky*“<sup>138</sup> Tato výpověď ukazuje, že Bůh nemá právo se neomezovat na jeden způsob existence, aby mohl existovat ve spojení s lidským subjektem nebo naopak mohl existoval odděleně od něj. Bůh podle tohoto Jungova tvrzení má možnost existence jen nikoli odděleně od něj. Tyto výpovědi o relativitě božského je nutno pojímat jako výpovědi metafyzické a nikoliv jako výpovědi psychologické, jelikož Jung zdůrazňoval, že samotná psychologie by si měla dát pozor, aby svými určitými závěry hranice psychologie nepřekračovala a nepadala do jiných oblastí.

Buber se také mimo jiné zamýšlí i nad samotným pojmem svědomím a s tím spojeným i určeným hlasem, jemuž je nutno se podle Junga podřídit. Samotnému svědomí můžeme připisovat božský či společenský původ anebo jej nazírat jako něco, co patří k člověku a co člověku určuje, zda to, co udělal a co tomu předcházelo, bylo správné či nikoliv. Pokud dotyčný člověk ovšem nevykonal určité dílo, k němuž byl povolán či nesplnil danou úlohu, tak zakusil hlas vlastního svědomí. A v tomto

---

<sup>136</sup> M. Buber, *Temnota boží*. s. 101.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>138</sup> Tamtéž.

momentě Jung upozorňuje na to, že když má někdo schopnost „určení, tak slyší hlas nitra“.<sup>139</sup> Jung má na mysli takový hlas nitra, který před člověka staví něco zjevně zlého a kterému je vhodné se částečně přizpůsobit a podřídit se. Tento hlas totiž podle Junga může pomoci k obnově a uzdravení člověka. Tomuto tvrzení ovšem Buber oponuje, jelikož se domnívá, že „pokud člověk slyší v pravý čas svůj vnitřní hlas, tak tento hlas může být hlasem svědomím, které jej jeho v přítomné situaci srovnává s člověkem, jemuž se podle svého určení má stát.“<sup>140</sup> Buber ještě dodává, že na rozdíl od Junga se domnívá, že každý člověk je částečně k něčemu předurčen, ale většinou se snaží té dané situaci vyhnout.

Poslední část této Buberovy kritiky věnuji jeho analýze, která se týkala Jungova gnostického zosobnění Boha. Jung chápal jako cíl individuačního procesu sjednocení protikladných polovin v duši. Toto sjednocení, jak jsem se již zmiňovala zahrnovalo především integraci zla. Individuace, jež uskutečňuje celý archetyp bytostného Já, se liší od křesťanské symboliky, ve které je nutno rozdělení na světlý a temný aspekt neboli na Krista a Antikrista. V bytostném Já jsou oba aspekty vzájemně spojeny a jelikož je bytostné Já neodlišitelné od obrazu Božího, tak uskutečnění bytostného Já je možné označit za vtělení Boha. Tento Bůh, jež v sobě zahrnuje dobro a zlo, je gnostickou postavou, kterou lze přiřadit k iránskému božstvu Zurván, z něhož pramení jak světlý, tak i temný protějšek.<sup>141</sup>

Na základě této koncepce interpretuje Jung křesťanskou a židovskou podobu Boha. Z Boha Starého zákona, pro nějž je Satan jen služebným elementem, kterým se Bůh nechává pouze zastupovat především za účelem pokoušení učinil Jung napůl satanského demiúrgua, který pak pro svou vinu musí být podroben rituálnímu usmrcení, kterým se myslí ukřižování Krista. Původní Trojici Jung rozšířil na čtveřici, neboť ten čtvrtý zobrazuje ďábla Antikrista. Toto vše je podle Junga projekce psychických pochodů produkty lidského ducha, jež si nemohou přisvojit žádnou metafyzickou platnost. V Bytostném Já vidí pravzor všech monoteistických systémů, jež jsou zde skryty jako skrytá gnósis. Na druhé straně však v bytostném Já vidí i „imago Dei in

---

<sup>139</sup> M. Buber, *Temnota boží*, s. 112.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 112.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 115-116.

homine“<sup>142</sup>, neboli to, že duše v sobě musí mít něco, co odpovídá Boží bytosti, která nikde nemá svoji analogii. Podobu tohoto gnostického Boha, jež v sobě sjednotí postavu Krista i Satana, vidí Buber jako identitu Boha a člověka, Boha, k němuž se kdysi přihlásil a jemuž zůstává Jung věrný. Podle Buberových slov je nutno chápat jeho psychologii náboženství jako zvěstování tohoto přicházejícího Boha.<sup>143</sup>

## 4. 2 Kritika Ericha Fromma

Velmi rozporuplné je Jungovo rozlišování pravdy. Jung tvrdí, že idea může být „psychologicky pravdivá, pokud existuje“<sup>144</sup> Při tomto konstatování ovšem Jung zapomíná na to, že idea existuje bez ohledu na to, zda se bude jednat o klam či bude odpovídat skutečnosti. Tím že tato idea bude existovat ji ještě dostatečně nezaručí, že bude i pravdivá..Pokud by se běžný psychiatr nezabýval pravdivostí představ, tak by nemohl ani pracovat a např. bludy či paranoidní stavy by nebyl schopný ani pojmenovat. Jungův přístup se ovšem nemusí týkat jen samotné oblasti psychiatrie.<sup>145</sup>

S tímto rozdílným pohledem na pravdu úzce koresponduje i Jungův náhled na náboženskou zkušenost, pro níž je charakteristický zvláštní druh emociálního prožitku, který existuje ve formě „odevzdání se vyšší moci“.<sup>146</sup> Tato vyšší moc může být pojmenována slovem Bůh či nevědomí. Tuto charakteristiku určitého typu náboženské zkušenosti lze považovat za správnou, jelikož v křesťanství se stává např. jádrem Lutherova a Kalvínova učení. S jiným typem náboženských zkušeností může být tato charakteristika ovšem v rozporu, jelikož Jungovým relativistickým pojetím pojetí pravdy se jeho obraz náboženství velmi odlišuje od buddhismu, judaismu i křesťanství. Tato náboženství totiž pokládají za jednu ze svých hlavních zásad právě „povinnost člověka hledat pravdu.“<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> Martin Buber, *Temnota boží*, s. 1156-117.

<sup>143</sup> Tamtéž.

<sup>144</sup> E. Fromm, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 25

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>146</sup> Tamtéž. s.29.

<sup>147</sup> Tamtéž.

Erich Fromm považuje Jungovo hledisko za velmi relativistické. Zdůrazňuje, že i když bývá Jungův přístup pojmán daleko příznivěji než Freudovo nazírání na náboženství, tak ve skutečnosti se tento přístup nachází v protikladu vůči hlavním tezím, jež vyznávají již výše zmíněná náboženství. Tohle hledisko považuje Fromm za velmi relativistické především z důvodu, že se omezuje pouze na pozorování fenoménů, a tudíž se zároveň i zříká jakékoliv metafyzické i filosofické úvahy. Tento fakt potvrzuje sám Jung svou výpovědí o pravdě. Podle Junga představuje samotná pravda „fakt, nikoliv soud.“<sup>148</sup>

Toto hledisko je pro něj dvojnásob relativistické, protože nevědomí má pro Junga v samotném jádře povahu náboženskou a je zdrojem zjevení. Je symbolem toho, co se náboženským jazykem nazývá Bohem, protože Bůh je jím redukován na kolektivní nevědomí. V této souvislosti jde Fromm ve své kritice ještě dále. Původně kritizované Jungovo relativistické hledisko se mění na antihumanistické. Při tomto obvinění se odkazuje na Jungovu definici náboženství, která označuje náboženství jako „*pečlivé a svědomité zachování numinózna*“.<sup>149</sup>

Touto definicí podle Fromma vytváří Jung z pasivní složky náboženské zkušenosti ten nejpodstatnější rys a umožňuje nástup náboženství autoritativního. Toto autoritativní náboženství symbolizuje náboženství poddanosti a poslušnosti, jež může být podrobené „strachu, opakování, pocitům viny a může mít za následek vyprázdnění a popření člověka.“<sup>150</sup>

Konečným důsledkem vlivu tohoto náboženství může být vyloučení jakékoliv možnosti náboženství humanistického. Toto humanistické náboženství by se ovšem naopak snažilo člověku pomáhat, rozvíjet jeho kvality jimiž jsou rozum, svoboda, iniciativa, vynalézavost, odpovědnost, nezávislost a v neposlední řadě schopnost milovat vše, co činí člověka lidštějším. Důsledkem této zmíněné kritiky lze podle Fromma konstatovat, že Freud sice bojuje proti náboženství ve jménu mravnosti, etiky a tudíž je možné jeho postoj nazvat, ač on by se tomu sám bránil, jako náboženský

---

<sup>148</sup> K. Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, s. 83.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>150</sup> Tamtéž.



postoj. Ovšem Jung podle Frommových slov „*redukuje náboženství na psychologický fenomén*“.<sup>151</sup>

### 4. 3 Kritika Viktora Frankla

Jungovy teze týkající se nevědomé náboženskosti a tudíž nevědomého boha nejsou v rozporu s Franklovými výroky a tudíž se s nimi V. Frankl shoduje. Kritizuje freudovské pojetí, kdy se „člověk redukuje na Ono“(Es) neboli na jeho instinktivní složku. Proto se v této souvislosti shoduje s Jungem, že smysl zaujímá v psychoterapii nezastupitelnou roli. Frankl ovšem ještě podotýká, že mnohem důležitější je především vůle ke smyslu, jež s sebou nese i pojem odpovědnosti vůči smyslu. Toto vzbuzení i posílení vůle ke smyslu a následné objevení odpovědnosti, která z ní vyplývá, je úkolem jeho metody. Tuto metodu Frankl pojmenoval „*analýzou existence*“.<sup>152</sup> Toto již zmíněné vyburcování vůle ke smyslu se vyznačuje stejnými prvky, jaké Jung použil ve svém procesu nazvaném individuace, a proto se Frankl snažil zjistit, jak lze chápat přítomnost nevědomého boha v člověku

V tomto momentu se již Franklovo tvrzení odlišuje od Jungova pojetí nevědomého boha. Frankl zdůrazňuje, že nelze chápat přítomnost nevědomého boha ve smyslu přebývání boha v nevědomí a tudíž ztotožňovat nevědomí s bohem. Podle Franklových slov, nelze za sídlo nevědomého boha považovat instinktuální nevědomí. I když Frankl připouští, že se Jung zasloužil o to, že uprostřed nevědomí postihl náboženský rozměr, tak přesto nebylo nejvhodnější, že tuto nevědomou náboženskost opět začlenil do instinktuálního Es (Onoho). Důsledkem tohoto nepřilíš nejšťastnějšího zařazení je skutečnost, že nevědomého boha tak nesprávně umístil. Toto nesprávné umístění je důsledkem i toho, že Jung pojal náboženskost na způsob pohlavního pudu a tedy jako „*instinkt*“<sup>153</sup>

Frankl si v tomto momentě klade otázku „*ptám se sám sebe, co by to bylo za náboženskost, k níž bychom byli puzeni, puzeni jako k sexualitě?*“<sup>154</sup> Frankl

---

<sup>151</sup> K. Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, s. 84.

<sup>152</sup> Tamtéž, s.83.

<sup>153</sup> K. Skalický, *V zápase s posvátnem*, s. 113.

<sup>154</sup> Tamtéž.

zdůrazňuje, že pravá religiozita má charakter rozhodovací a nikoliv charakter pudový. Podle jeho slov „*stojí religiozita se svým charakterem rozhodovacím a padá se svým charakterem pudovým. Neboť religiozita může být buď existenciální anebo naopak nebude vůbec nic.*“<sup>155</sup>

#### **4. 4 Shrnutí kritiky**

V této kapitole jsem se zaměřila na oblast kritiky ze strany filozofie, psychologie. Oblast kritiky filozofie zastupoval M. Buber a kritiku ze strany psychologie E. Fromm a V. Frankl. Nyní stručně shrnu nejdůležitější body těchto kritik a zmíním stručně i kritiku ze strany teologie.

Buberovu kritiku jsem pojala z části jako oblast polemiky, jelikož Jung měl možnost na zmíněné výtky reagovat. Buber kritizoval především rozdílný pohled na Já a Ty a na Jungovu definici, která tento vztah mezi Já a Ty, popírá. Dále vytýká Jungovi sjednocení dobra a zla a jeho pohled na Boha jako na autonomní psychický obsah. V poslední řadě se zabývá kritikou Jungova zosobnění gnostického Boha, jež v sobě zahrnuje Krista a Satana. a Jungovu tendenci rozšířit Svatou Trojici. Poslední druh kritiky se týkal Jungové výzvy týkající se následování slepého hlasu nevědomí.

Fromm se ve své kritice zaměřil na Jungovo relativistické pojetí a na jeho relativismus. Dále vytýká jeho pojetí faktu či ideje, že pokud idea či fakt existují, tak je to pro Junga východisko, ale už tuto ideu neanalyzuje, nesoudí její další souvislosti. Poslední jeho kritika se týká toho, že pojal náboženství pasivně, a proto může mít humanistické náboženství určité podoby autoritativního.

Frankl se s mnoha Jungovými přístupy ztotožňuje. Souhlasí, že Bůh je v nás ovšem vytýká mu především jeho umístění nevědomého Boha. Jung umístil nevědomého Boha do instinktuálního Es a to by si podle Frankla neměl takový badatel

---

<sup>155</sup> K. Skalický, V zápase s posvátnem, s. 113.

jakým byl Jung dovolit. Frakl jej kritizuje, že pojal náboženskost pudově. Frankl upozorňuje, že religiozita má charakter rozhodovací, nikoliv pudový.

Tuto kritiku zakončím nejdůležitějšími kritickými připomínkami ze strany teologie. Jung se stal postupem času podle svých slov křesťanem, ale přesto nebyl moc příznivě mezi ostatní křesťany přijat. Vytýkali mu jeho relativizaci dobra a zla a jeho negativní přístup ke konceptu privatio boni. Jeho kniha Odpověď Jobovi se setkala s velkou kritikou ohledně jeho gnostického Boha, a jeho nový pohled na výklad Starého zákona. Negativní ohlas získala i Jungova tendence rozšířit svatou Trojici o další osobu, kterou měl být ďábel. V neposlední řadě byl Jungovi vytýkán silný gnostický vliv, jež se projevoval nejen v díle, myšlenkách, ale který provázel Junga celým životem.

## ZÁVĚR

Téma této práce jsem si vybrala na základě mého osobního zájmu z oblasti psychologie náboženství, neboť tato oblast mě již delší dobu zajímá a osobnost C.G. Junga se mi vždy jevila jako velmi záhadná a pozoruhodná. Proto jsem tuto práci zpracovávala se zájmem a s jistou dávkou zaujetí. Jsem ráda, že jsem měla možnost se prostřednictvím této práce blíže seznámit s mnoha Jungovými myšlenkami, teoriemi a především alespoň částečně nahlédnout a proniknout do tajuplnosti jeho knih.

Carl Gustav Jung měl k náboženství velmi silný vztah již od dětských let. Ve svých vzpomínkách na dětství se vždy vracel k představě Ježíše, kterého si ztotožňoval s ponurou postavou jezuity a rovněž i se zobrazením lidožrouta z jeho dětských snů. Samotného Boha si spojoval s osobou, jež jej nutí dělat špatné věci, aby si Jung vynutil její milost. Se svou skrytou nedůvěrou vůči Kristu se snažil vyrovnávat i v dospělosti.

Jungův vztah k náboženství byl ovlivněn i tím, že vyrůstal v silně náboženském prostředí, jelikož jeho osm strýců bylo povoláním duchovní a Jungův otec byl farářem reformované církve. Jung se proto může označit za Boží vnouče, jeliž důsledkem silného křesťanského vlivu může mít tendence se proti této víře vymezovat. Jung se musel vyrovnávat s tím, že je na něj pohlíženo jako na odpadlíka od křesťanské víry. Jeho otec kladl přílišný důraz na víru, zatímco Jung zdůrazňoval nutnost osobního prožitku a samotného poznání. Tento jeho přístup se projevil i v dospělosti, kdy Jung na jedné z jeho mnohých přednáškách tento postoj opět potvrdil a shrnul těmito slovy „*Nemusím věřit, já vím*“<sup>156</sup>

Jung v sobě již od raného mládí objevil dvě osobnosti, vzájemně oddělené osobnosti, které nazval jako „*číslo 1*“ a „*číslo 2*“.<sup>157/152</sup> Osobnost číslo jedna představovala podobu obyčejného syna, který chodí do školy a snaží se vypořádat s životem. Úplně odlišná byla jeho osobnost číslo dvě. Vyznačovala se velmi

---

<sup>156</sup> R. L. Moore, *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, 16.

<sup>157</sup> A. Stevens, *Jung.*, s. 15

pozitivním vztah k přírodě, zvířatům, snům, ale taktéž i k Bohu. Domníval se, že tato osobnost mu poskytovala přímý přístup k Boží mysli. Později přejmenoval tyto dvě osobnosti na „já“ a „bylostné Já“.

Tato druhá osobnost Junga přivedla na myšlenku, že žije odděleně od světa, jen sám s Bohem. Tento stav jej ovšem přivedl k izolaci od samotné církve jako takové. Proto se snažil cestu k Bohu a náboženství hledat dále.

Během tohoto hledání se setkal se spiritismem a okultismem. Spiritistické seance nejdříve Jung vyzoroval u svého dědy, ale posléze i u své matky. Později se sám Jung seancí účastnil. I když později zjistil, že jeho sestřenice, jakožto velmi časté médium, na těchto seancích podvádí, tak Jungův zájem o spiritismus nijak neklesal. Později se tomuto tématu věnoval i ve své práci.

Mimo spiritismus se Jung zajímal i o okultismus. Podle jeho příběhů, vizí, které uvádí ve svých spisech měl také on sám osobní zkušenosti s duchy. Duchy viděl dokonce i ve svém domě. Toto setkání s duchy dalo podnět ke vzniku napsání knihy „Sedm promluv k zemřelým“. Mimo duchy se mu zjevovaly určité vize, představy, které se později začaly projevovat jako skutečné a proto byl Jung nazýván jasnozřivým mudrcem. Jelikož si byl Jung vědom svých vizí a předtuch, tak když přijímal své pacienty, které popisovaly podobné zážitky či vize, tak je v době vůbec nepodceňoval a přistupoval k nim v době psychologických krizí velmi obezřetně a se silnou důvěrou.

Jungův pohled na náboženství byl ovlivněn také ještě dalšími dvěma směry, jimiž byl gnosticismus a alchymie. Jung se s gnosticismem přímo neidentifikoval, ale viděl v něm způsob cesty k dosažení celistvosti osobnosti. Jung také formuloval určité základy systému individuace, které nebyly založeny na vnějších zdrojích, ale především na vnitřní zkušenosti duše. Tato duše podle něj byl vždy zdrojem vždy veškeré opravdové gnóze neboli poznání.

Seznámení s gnosticismem byl impulsem pro pozdější Jungovu koncepci o sjednocení dobra i zla a následné začlenění dobra i zla do samotného Boha. Podle Junga musel mít Bůh mimo svou světlou stránku, také i temnou stránku. Absenci temné stránky v obrazu Boha křesťanství vytýkal. Důsledkem této jeho koncepce bylo napsání

Jungova díla „Odpověď na Jóba“, v němž se snaží objasnit zcela jiným způsobem výklad Knihy Jóbovy. Bohu zde přikládá úplně odlišnou roli a člověk by se měl stát vykupitelem Boha. Toto pojetí Boha přineslo Jungovi velmi silnou kritiku ze strany teologů. Jung se ovšem obhajoval tím, že se vyjadřuje pouze o archetypu Boha, nikoliv o Bohu jako takovém.

Náboženství provázelo Junga i během jeho psychotherapeutické praxe. Jung si byl vědom, že mezi duševní nemocí člověka a jeho náboženským přesvědčením je úzký vztah. Náboženský postoj hrál při terapii duševně trpícího člověka rozhodující roli. Bylo tedy možné léčit pacienty oživením náboženského života či jej motivovat ke konverzi. Proto se během jeho terapeutických sezení formoval Jung do role lékaře křesťanství a podle postoje člověka k náboženství probíhala i další pacientova léčba.

Pokud pacient v sobě svůj vztah k náboženství potlačoval či jej dosud ještě v sobě nenašel, tak se tento stav podle Junga promítal v pacientově neuróze či jiném psychickém onemocnění. Proto Jung považoval náboženství za velmi nenahraditelný zdroj pro psychotherapii. Proto se snažil upozorňovat na to, že každý člověk má v sobě vědomou či nevědomou religiozitu. Většina lidí může svou religiozitu v sobě potlačovat či si ji neuvědomovat a právě tady dochází k zlomovému bodu, který může být právě zdrojem mnoha neuróz. Proto Jung kladl důraz na uvědomění si vztahu k náboženství a na potřebu transcendence. Pokud člověk bude v sobě podstatu Boha odmítat, tak jej to může zavést k nutnosti určitých forem náhražek náboženství.

V této souvislosti musím ještě doplnit, že když Jung mluví o nutnosti objevit v sobě podstatu Boha, tak si obraz tohoto Boha spojuje s archetypem bytostného Já, jemuž jsou podřízeny všechny ostatní archetypy. Tento archetyp tvoří poslední cíl v procesu individuace, jež je vývojem lidské psyché, a který umožňuje vyrovnání s jednotlivými archetypy a následně i dosáhnutí celistvosti osobnosti. Tento archetyp řídí své zkušenosti tak, že vytvoří obraz Boha či božství, jež bude spojen s numinózním prožitkem a tudíž obraz Boha je nedělitelný od bytostného Já.

Pokud nahlíží Jung na psychický obraz Boha jako na archetypální symbol, tak se tato jeho výpověď může brát jako empirický poznatek. Ovšem pokud Jung místo této formulace mluví o obrazu Boha jako „o Bohu“ a místo „archetypální symbol“ používá

„archetyp“, tak může být tato formulace s ohledem na psychologii již značně zavádějící a velmi kritizována.

Jung také přikládá velmi důležitý důraz na duchovní zdraví. Zdůrazňuje totiž, že nestačí jen, aby byl člověk duševně zdravý, ale důležitou roli hraje také duchovně zdravý člověk, jelikož takový člověk podle Junga naplňuje smysl svého života. V tomto ohledu se Jung opět proměňuje do role lékařství, neboť odkazuje na důležitou roli náboženství, která dává nemocným lidem naději na posmrtný život.

Jung se také zabýval funkcí institucionalizovaného náboženství. V této souvislosti se snažil varovat před bezprostřední náboženskou zkušeností. Pacientům, jež byli katolíci, tak radil, aby chodili ke zpovědi a přijímání. Pokud ovšem pacienti patřili k protestantům či ateistům, tak jejich forma léčby byla ještě daleko obtížnější, jelikož pro ně nebyla dogmata ani rituály nijak významné.

Mimo ty již zmíněné aspekty ovlivnily Junga ještě další okolnosti. V první řadě to byl rozchod s jeho dlouhodobým přítelem Sigmundem Freudem, s nímž ukončil dlouholetou spolupráci především z důvodu odlišného pojetí libida a odlišného náhledu na náboženství. V té době prošel Jung velmi silnou krizí a těžkým obdobím. Další období silné krize a následné setkání s nevědomím se objevilo, když Jung dostal srdeční záchvat, který se později u něj objevil ještě několikrát.

Nyní než stanovím mé konečné stanoviska a poslední mé závěry, tak je nezbytné ještě zmínit Jungův velmi často napadán antisemitismus. Jung přijal předsednictví Všeobecné lékařské společnosti v Německu, která později propagovala velmi nacistické názory a nenávisť k Židům. Jung byl za toto jeho postavení velmi napadán a ztratil mnoho svých pacientů. Později z této organizace vystoupil a všechny otázky týkající se jeho antisemitistických názorů popírá. Zároveň se odvolával na to, že pokud byly nějaké jeho případné antisemitistické postoje zveřejňovány, tak bez jeho souhlasu.

Nyní ještě musím přiblížit i filosofické směry, jež Junga ovlivnily. Zajímaly ho knihy a názory předních filozofů jako F. Nietzscheho, E. Swedenborgena a I. Kanta. Přístup Nietzscheho Junga silně ovlivnil z pohledu gnostického, a proto Nietzscheho kniha Antikrist mohla být impulsem k zobrazení gnostického boha – Antikrista. E.

Swedenborg Junga naopak inspiroval, když popisoval svá telepatické vidění, které porušovaly normální zákony času a prostoru a napojovaly se na kolektivní nevědomí. Jung viděl v těchto vidění i sny a obecně ve všem, co se vynořovalo z nevědomí, odhalování psychických skutečností a následné vytváření psychické reality. Kantovy výpovědi i jeho samotná kniha *Kritika čistého rozumu* Junga byly pro Jungy velmi podnětná. Ale v této souvislosti bych upozornila na Kantovy myšlenky, jež se soustředily na dvoje zaměření lidské duše. Jednu část tvořila orientace na každodenní záležitosti a druhá část na svět ducha. Jung v tomto pojetí nacházel svůj vlastní dualismus. Nacházel v této myšlence určité tendence k tomu, že v případě Kantových slov lze možné najít v paranormálních jevech určité nové teze o duši. Proto tato teze ještě více podnítila Jungův zájem o studium spiritismu a jevů jako jasnovidectví, telepatie.

Po důsledném prozkoumání jednotlivých vlivů, náboženských směrů a mnoha dalších hledisek jsem došla k závěru, že Jung byl empirickým vědcem. Ačkoliv byl jeho celý život propojen s různými náboženskými proudy, které jej ovlivnily nejen v dílech, ale i jistých jeho myšlenkových závěrech., tak podstatná je podle mě role jeho empirického vědce, za kterého se i on sám celý život pokládal. V tomto mém pohledu bych chtěla vyzvednout jeho objev psyché, jeho teorii kolektivního nevědomí, nalezení nevědomé religiozity v každém jedinci a především jeho zohlednění náboženského rozměru náboženství do psychiatrie.

Jeho různorodost náboženských směrů a vliv rodiny pomáhal Jungovi nalézt cestu k Bohu, náboženství a k nalezení i jeho vnitřní nerovnováhy. Velkou změnu v oblasti psychiky měl rozchod s Freudem a následný střet s nevědomím během jeho srdečního infarktu.

Všechny tyto fáze jeho života umožnily Jungovi nalézt cestu k Bohu a vyrovnat se s křesťanstvím. Jeho nazírání na křesťanství a na samého Boha, které stále pořád měnil, upravoval a i mnoha v částech si ve svých dílech protřečtil, tak se Jungovi podle mého názoru povedlo na konci života sjednotit. Proto bych uvedla závěrečnou Jungovu citaci, která jeho konečný postoj vyjadřují.

„Vše, čemu jsem se naučil, mne krok za krokem vedlo k netřesitelnému přesvědčení o boží existenci... Takže já jeho existenci nezakládám na víře- já vím, že existuje.“ *Chtěl jsem důkaz živoucího*



*ducha a dostal jsem ho. Neptejte se mne za jakou cenu... Vím, že mou cestu předešla ruka, která dalece převyšuje můj osobní dosah.. Pokouším se být jejím pokorným nástrojem..“<sup>158</sup>*

Tento jeho závěrečný postoj, jež uvádí v jeho soukromé korespondenci potvrzuje, že Jung svou cestu ke křesťanství našel a i svou cestu k Bohu. Sám Jung by možná ještě dodal, že našel i svého Boha, resp, svůj archetyp Boha i uvnitř jeho osobnosti. S tímto poslední výrokem se ovšem již já raději neztotožňuji.

Tato práce byla pro mě nejen velmi zajímavá a poučná, ale také přínosná. V této práci jsem se pokusila nahlédnout Junga trochu z jiných úhlů pohledů a objasnit jeho postoje i myšlenky, které jsou často velmi rozporuplné a někdy si protirečí. Tato práce byla měla sloužit nejen jako ucelený soubor poznatků o osobnosti C. G. Junga, ale mohla by být i výchozím zdrojem pro případné další práce.

---

<sup>158</sup> R. Hayman, *Život C.G. Junga II.K pramenům moudrosti*, s. 254-255.

## POUŽITÁ LITERATURA

### a) primární literatura

Jaffé, Aniela. *Vzpomínky, sny a myšlenky C. G. Junga*. Z německého originálu přeložil Karel Plocek. 1. vyd. Brno : Atlantis, 1998. ISBN 80-7108-178-7.

Jung, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe. Tavistocké přednášky*. Z anglického originálu přeložili Kristýna Lukášová – Černá a Karel Plocek 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 205 s. ISBN 80-200-0418-1.

Jung, Carl Gustav. *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*. Z německého originálu přeložil Petr Patočka. 1.vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. ISBN 80-85880-26-1.

Jung, Carl Gustav. *Archetypen*. München: Deutscher Tashenbuch Verlag, 1990. 189 s. ISBN 3-423-15066-1.

Jung, Carl Gustav. *Archetypy a kolektívne nevedomie*. Z německého akademického vydání přeložila Alma Münzová. 1. vyd. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1998. ISBN 80-88849-05-5.

Jung, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Z německého originálu přeložil Karel Plocek. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-087-X.

Jung, Carl Gustav. *Sto dopisů: výbor z korespondence*. Z německého originálu přeložil Rudolf Starý. 1. vyd. Praha: Sagittarius, 1996. ISBN 80-901898-3-0.

Jung, Carl Gustav. Výbor z díla, svazek 2. *Archetypy a nevědomí*. Z německého originálu přeložili Eva Bosáková, Kristýna Černá a Jan Černý. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998. 437 s. ISBN 80-85880-16-4.

Jung, Carl Gustav. Výbor z díla, svazek 3. *Osobnost a přenos*. Z německého originálu přeložili Alena Bernášková, Jitka Škodová a Ludvík Běťák. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. ISBN 80-85880-18-0.

Jung, Carl Gustav. Výbor z díla, svazek 4. *Obraz člověka a obraz Boha*. Z německého originálu přeložili Josef Kuře a Karel Plocek. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. 506 s. ISBN 80-85880-23-7.

**b) )sekundární literatura**

Buber, Tomáš. *Temnota Boží*. Z německého originálu přeložil Tomáš Jeníček. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. 171 s. ISBN 80-7021-515-1.

Freud, Sigmund. *Dobyvatel nevědomí*. 3.vyd. Praha: Paseka, 1998. 181 s.

Fromm, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Z anglického originálu přeložil Štěpán Kovařík. 1.vyd. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-066-7

Hopcke, Robert H. *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*. Z anglického originálu přeložili Jan Černý a Kristýna Černá. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1993. 216 s. ISBN 80-900802-9-4.

Hayman, Ronald. *Život C. G. Junga. I, Zrození psychomága*. Z anglického originálu přeložil M. S. Blumfeld. 1. vyd. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-046-6.

Hayman, Ronald. *Život C. G. Junga.2, K pramenům moudrosti*. Z anglického originálu přeložil M. S. Blumfeld. 1. vyd. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-047-4.

Hillman, James. *Sny a podsvětí: Nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. Junga*. Z anglického originálu přeložila Hana Kašparovská. 1. vyd. Praha: Portál., 1999. 206 s. ISBN 80-7178-301-3.

Hoelarr, Stephan, A. *C. G. Jung a gnóze: Sedm promluv k zemřelým*. Z anglického originálu přeložil Miloslav Korbělík. 1. vyd. Praha: Eminent, c2006. ISBN 80-7281-250-5.

Hyde, Maggie. *Jung*. Z anglického originálu přeložila Hana Drábková. 1. vyd. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-71780-454-0.

Jolande, Jacobi. *Psychologie C. G. Junga*. Z německého originálu přeložili L. Menšíková, J. Kocourek. 1. vyd. Praha : Psychoanalytické nakladatelství.

Kerényj, Karel. *Věda o mytologii*. Z anglického originálu přeložili Kristýna Černá a Jan Černý. 3. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. 255 s. ISBN 80-85880-32-6.

Kerr, John. *Nebezpečná metoda: Příběh Junga, Freuda a Sabiny Spielreinové*. Z německého originálu přeložil Mendoza Manes. 1. vyd. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-7260-009-5.

Moore, Robert. L. *C. G. Jung a křesťanská spiritualita: Sborník reflexí teologů, psychologů a religionistů*. Z anglického originálu přeložil Ivo Müller. 1. vyd. Praha : Portál, 1998. 194 s. ISBN 80-7178-195-9.

Sheehy, Noel. Encyklopedie nejvýznamnějších psychologů. Brno: Barrister and Principal. 240 s.

Sharp, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Z německého originálu přeložila Věra Stavová. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. ISBN 80-85880-39-3

Skalický, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. 2. vyd. Svitavy: Trinitas. Křesťanská akademie, 1999. 164 s. ISBN 80-86036-19-7.

Skalický, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. ISBN 80-7325-054-3.

Široký, Hugo. *Analytická psychologie C. G. Junga: předmluva ke Knize proměn. Duše a smrt*. 1. vyd. Brno: Bollingenská věž., 1990. 69 s. ISBN 80-900200-0-3.

White, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Z anglického originálu přeložila Alena Macháčková, doslov Tomáš Halík. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-517-8.



