

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Dizertační práce

**MÝTUS JAKO PSYCHOLOGICKÝ FENOMÉN A JEHO
VÝZNAM PRO MODERNÍHO ČLOVĚKA
Z POHLEDU C. G. JUNGA**

Tomáš Najbrt

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Historická teologie a teologie náboženství

Praha 2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci s názvem Mýtus jako psychologický fenomén a jeho význam pro moderního člověka z pohledu C. G. Junga napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne

Tomáš Najbrt

Anotace

Tato práce zpracovává tři hlavní oblasti: mýtus, psychologii člověka a osobnost Carla Gustava Junga. Zabývá se rozparem mezi racionálním hodnocením mýtu a jeho faktickým vlivem na utváření představ moderního člověka o světě, který ho obklopuje, a také tvorbou nových mýtů v moderní době. Na pomezí psychologie člověka a psychologie náboženství ukazuje vliv mýtů obsahujících archaické symboly a archetypy na vědomé i nevědomé psychické procesy člověka a jejich interakci. Představuje také možnosti mýtických a náboženských tradic pro pochopení vlastní identity moderního člověka a jeho života.

Klíčová slova

Mýtus, psychologie, Jung, archetyp, symbol, moderní člověk, nevědomí, mytologie, interpretace, psýché, náboženství

Summary

This work deals with three main areas: myth, human psychology and Carl Gustav Jung's personality. It deals with the contradiction between the rational evaluation of myth and its actual influence on shaping the ideas of the modern man about the world that surrounds him, and the creation of new myths in modern times. It shows the influence of myths containing archaic symbols and archetypes on the conscious and unconscious psychic processes of man and their interaction on the border of human psychology and psychology of religion. It also presents the possibilities of mythical and religious traditions for understanding the identity of modern man and his life.

Key words

Myth, psychology, Jung, archetype, symbol, modern man, unconsciousness, mythology, interpretation, psyche, religion

Poděkování

Rád bych tímto poděkoval nejprve prof. ThDr. Milanu Balabánovi, který ve mně svým dílem, přednáškami, semináři a osobními rozhovory podnítil zájem o téma mýtu. Dále bych chtěl poděkovat prof. Pavlu Hoškovi, Ph.D., který mně podpořil v rozhodnutí tuto práci napsat a věnovat se dalšímu studiu. Poděkovat chci zejména svému školiteli doc. PhDr. Zdenku Vojtíškoví, Th.D., za vedení v průběhu celého doktorandského studia, obrovskou trpělivost a laskavý přístup. Děkuji také své manželce Tereze, která mi byla oporou po celou dobu mého studia, a bez jejíž podpory by tato práce nevznikla.

OBSAH

Mýtus jako psychologický fenomén a jeho význam pro moderního člověka z pohledu C. G. Junga

Úvod.....	1
Carl Gustav Jung.....	7
Dětství a dospívání.....	9
Psychiatrická činnost a setkání s Freudem.....	12
Jung a mýtus.....	17
Základní rysy Jungovy psychologie.....	23
Nevědomí.....	24
Psýché a praktické pojetí mýtu v Jungově psychologii.....	28
Sny a jejich význam.....	33
Mýtus.....	41
Základy mýtu z hlediska Jungovy psychologie.....	47
Archetyp.....	47
Symbol.....	54
Symbol a znak.....	57
Funkce symbolu.....	58
Symbol a imaginace.....	60
Šíře a provázanost symbolů a archetypových obrazů.....	63
Mýtus a jeho interpretace.....	71
Základní typy mýtů a jejich interpretace.....	73
Mýtus a mytologie.....	75
Mytologie jako náboženství, folklór a společenský řád.....	76
Mýtus a pravda.....	81
Mýtus a filosofie.....	84
Mýtus a historie.....	99
Moderní člověk – základní vymezení pojmu.....	113
Mýtus a psychologie.....	117
Marie-Louise von Franz.....	121
James Hillman.....	131
Aniela Jaffé.....	141
Psychologický výklad pohádek.....	149
Metoda amplifikace.....	159
Psychické a fyzické.....	163
Moderní mýtus.....	169

Psychické fenomény proměny	170
Živý mýtus	172
Vědomé a nevědomé.....	175
Archetyp a jeho vliv na moderního člověka	177
Kompenzační postoj	181
Instinkty a jazyk nevědomí.....	182
Mýtická výpověď.....	184
Mýtus a náboženství	187
Náboženský mýtus a jeho interpretace	193
Proč právě Jób?	194
Metoda a směr analýzy	196
Problémy a východiska Jungovy psychologické analýzy Boha.....	200
Od Jóba ke Kristu	204
Jungova odpověď na Jóba	207
Vztah Boha a člověka	208
Souvislosti křesťanství a obecně náboženských obrazů.....	212
Náboženství jako terapie	216
Mýtus jako psychologický fenomén	227
Význam mýtu pro moderního člověka	235
Závěr.....	241
Bibliografie:.....	245

ÚVOD

Ač se název této práce může zdát poněkud komplikovaný, jeho cílem je vyjádřit spojení několika témat a oblastí, která se protínají v člověku a v tom, co jeho lidství významným způsobem spoluvytváří. Ať už se jedná o individualitu jedince nebo kolektivní rysy. Práce C. G. Junga je pak v tomto ohledu východiskem a hlavním základem a zároveň také zorným úhlem, z něhož je lidství pozorováno, zkoumáno a hodnoceno. Právě vzhledem k rozpětí, kdy na jednom konci škály stojí jednotlivec a na konci druhém lidstvo jako celek, se různá pozorování a hodnocení liší v důrazech na lidské vlastnosti a rysy v mnoha úrovních. Pojem člověk je vykládán a vnímán různě a jeho definice se různí podle způsobu, jakým o člověku přemýšlíme a na který aspekt klademe největší důraz. Situace je komplikovaná také tím, že člověk má jak svou fyzickou podobu, tak podobu psychickou. Jde o dvě komplementárně spojené části, které se navzájem ovlivňují. Jednou ze základních Jungových myšlenek, ze kterých vycházím, je ta, že lidstvo jako celek je propojeno a zvláštním způsobem příbuzné v mnoha ohledech. Od tohoto maximálního obecného rámce, do kterého je zahrnuta celá lidská populace, se pak postupně vydělují zpřesňující rysy této příbuznosti až ke konkrétnímu jedinci, jehož unikátnost je základním, ale opačným pólem.¹ Ve světové populaci nacházíme mnoho rozdílů v oblasti fyzické podoby a samozřejmě také v oblasti psychiky. I přes tyto rozdíly dané různými životními podmínkami, na které se člověk adaptoval a zároveň obrovskými vzdálenostmi a přirozenými přírodními bariérami oddělovacími jednotlivé společenské celky a různým historickým vývojem těchto společností, existuje společný základ uložený v lidském psychickém systému. Jedním ze spojujících prvků, vyjadřujících příbuznost navzdory specifičnosti každého lidského jedince, je právě mýtus nacházející vyjádření jako psychologický fenomén u všech ras, národů a kultur, které lidstvo vytvořilo a stále tvoří. Pokud vyjdeme z tohoto zorného úhlu, začne se postupně ukazovat, že každý lidský jedinec si ve svém psychickém systému nese stejné nebo velmi podobné vzorce a struktury pro vyhodnocování skutečností, které ho obklopují a které určují jeho chování. Každý člověk si ve svém psychickém systému nese vzorec strachu z neznámého, obavy o zachování své existence nebo radosti z bohaté úrody a naděje na dobrý lov. Ať už se jedná o moderního člověka nebo o člověka doby kamenné. Zkoumání člověka skrze mýtus tak přináší zajímavé srovnání nejen s ohledem na vzdálenosti mezi

¹ V Jungově pojetí můžeme sledovat osu: Lidstvo – národ – jednatel.

jednotlivými společenstvími a společnostmi a jejich civilizační stupeň, ale také srovnání různých historických období od nejstarších vývojových fází druhu homo. Na Jungově přístupu je jedinečné to, že mu v jeho celoživotním díle nejde především a pouze o nějaký parciální cíl, jako například o odstranění symptomů určité formy duševní nemoci,² ale o ideu, obraz člověka nebo, jinak vyjádřeno, o cíl, ideál. Tím se ta část Jungovy práce týkající se definování člověka na základě psychických vzorců a jejich extrapolace k lidstvu jako celku, stává poněkud problematickou. Pokud totiž nepochopíme tuto ideu nebo ideál, bude nám unikat i podstata Jungovy práce, která se tímto tématem zabývá. Pokud se např. budeme stavět záporně a odmítavě k fenoménu náboženství, budeme muset odmítnout podstatu řady Jungových prací a jeho dílo se stane nevyváženým. Pokud odmítneme symbol a symbolismus jako funkční mechanismus lidského vyjadřování a chápání, pak nám unikne podstata terapeutické síly slova a vnitřního jazyka lidské psyché. Hovořím o tomto Jungově před-porozumění, o tomto pre-konceptu, abych připravil čtenáře na možnost, že z pohledu ideálů a idejí moderního člověka může Jungovo dílo působit jako anachronismus. Je potřeba se probrat mnoha a mnoha stranami textů, které ne vždy zcela přesnými pojmy vyjadřují hypotézy, které se v mnoha ohledech potvrdily a potvrdila je řada výzkumů vycházejících z Jungových myšlenek a směru, který ukázal, ale také hypotézy, které přijetí nedošly a byly odmítnuty. Jungův eklektický přístup a dílo, které skrze něj vytvořil, je ale skvělým příkladem obrovské řady souvislostí a příbuzností v psychickém systému příslušníků druhu homo a všeho, co člověk vytvořil a tvoří. Všim pak prostupují ony výše zmíněné vzorce a psychické struktury, které člověk vytvářel a vytváří bez ohledu na historická období nebo vyspělost civilizace. Podobně jako je člověk determinován svojí fyzickou stavbou, je podobně určován i archetypy a symboly, které pracují a fungují v jeho psychickém systému. Skrze ně člověk vytváří mýtus a mýtus - v jeho pravé podobě - pak formuje člověka a lidstvo.

Z pohledu moderního čtenáře je také adekvátní otázka, zda moderní člověk má (ještě) nějaký ideál a cíl, a pokud ano, zda za něj považuje např. osobnostní vývoj, který by směřoval k všeobecnému dobru. Zda ideál lidství není probírán pouze v úzkém okruhu intelektuálních elit, které ho nedokážou vysvětlit a předat masám. Zda se tento či další ideály daří uchovávat a předávat dalším generacím a zda je pro tento proces používán mechanismus mýtu. A naopak, zda se modernímu člověku daří správně interpretovat mýty předchozích generací a věků.

² C. G. Jung byl významný psychiatr a psychoterapeut a zakladatel psychologického směru analytická psychologie.

Tato práce je postavena na porozumění obrazům a ideálům, jak jim rozumí Jung, a jejich přijetí a interpretaci, také však na kritickém postoji k chování a jednání moderních společností, které opustily cestu k hlubšímu sebepoznání. Práce má zároveň ukázat jednu z možných cest z problémů, které moderní společnosti a moderního člověka sužují a jsou na překážku jejich, resp. jeho dalšího rozvoje.

Jungovi a Freudovi vděčí moderní společnost za znovu-objevení oblasti, která nebyla oficiální vědou jejich doby uznávána a brána vážně, nebo dokonce byla naopak odmítána, tedy oblasti ne-vědomí.³ Ať už nám jejich závěry mohou připadat z dnešního vědeckého pohledu v lecčems překonané, jim vděčíme za tento pro moderní dobu převratný objev, který člověku moderní a postmoderní doby, opět otevřel přístup k sebe-pochopení a sebereflexi, jejíž absence způsobovala a způsobuje řadu problémů. Tento přístup může být zároveň cestou k hledání a nacházení ideálů, které jsou pro vývoj lidských společností nezbytné.

Zvolené téma zpracovává tři hlavní oblasti: mýtus, psychologii člověka a osobnost Carla Gustava Junga. Každé z těchto témat by vydalo na samostatnou dizertační práci, nebo lépe řečeno celou vlastní oblast dalšího výzkumu. Spojení těchto témat do jedné práce přináší na jedné straně úskalí v podobě značného omezení prostoru, který jim může být věnován, a zároveň určitou výhodu v přehledném zhodnocení a porovnání jejich zásadních výpovědí stojících vedle sebe. Toto je vlastní záměr práce. I přes zmíněná úskalí propojit oblasti, které stojí sice v relativní blízkosti, ale zároveň sledují různé cíle. Spojovacím prvkem je pak právě osoba Carla Gustava Junga, který se ve svém rozsáhlém díle věnuje všem těmto oblastem.

Symbols, mýty a rituály odhalují mezní stavy člověka. Situace, kdy si uvědomí svoje místo ve vesmíru, tedy v největším možném prostoru, který je schopen vnímat a reflektovat. V rámci psychologie se zejména analytická a hlubinná psychologie věnuje symbolům a mýtickým tématům v psychice moderního člověka. Ukazuje, že archetypy a archaické symboly jsou společné celému lidstvu bez ohledu na rasu nebo historický rámeček.

³ Jejich práce pak byly rozvíjeny dalšími autory a teorie a hypotézy, které vytvořili, inspirovaly řadu dalších autorů, kteří je ve svých pracích využili. Např. Joseph Campbell popisuje Jungův přínos takto: „Nejpozoruhodnější ze všech jsou však objevy, jež se vynořily z psychiatrických léčeben. Smělé a skutečně převratné práce psychoanalytiků jsou nepostradatelné pro všechny, kdo se zabývají studiem mytologie. Ať už si o podrobných a někdy i protichůdných interpretacích konkrétních případů a problémů myslíme cokoli, nelze nepřipustit, že Freud, Jung a jejich následovníci nezvratně prokázali, že logika mýtů a jejich hrdinové je svými činy přežili do dnešní doby. Při nedostatku všeobecně platné mytologie má každý z nás svůj soukromý, nedoceněný, primitivní, ale přesto skrytě mocný panteon snů.“ in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 21-22

Za nedostatek této práce považuji omezenou možnost ukázat obrovské množství příkladů a paralel, které Jung ve svém obrovském díle nashromáždil a ukázal. V této práci bohužel není prostor k nesmírně zajímavým exkurzům v rámci jednotlivých oblastí, ať už jde o oblasti velké, jakou je např. nevědomí, nebo oblastí zcela konkrétních, např. symbol ryby. Tím by se ztratil hlavní záměr sloučení výše zmíněných oblastí. Pokusil jsem se alespoň částečně tento nedostatek překonat výběrem toho nejzajímavějšího a nejvíc vypovídajícího, abych co nejlépe ukázal Jungův styl práce, jeho myšlení a závěry, ke kterým dospěl. Podobně jsem se snažil vybrat z množství sekundární literatury, která se zabývá tématem psychologie a mýtu ty, které poskytují doplňující pohled na práci C. G. Junga a rozvíjejí jeho myšlenky dále. S ohledem na přístupnost Jungovy práce je také většina citací uváděna z překladů Jungových textů do českého jazyka a publikací, které jsou dostupné českému čtenáři.

Kritiky Jungova pojetí se tato práce dotýká jen velmi omezeně, a to z toho důvodu, že celostní model výkladu světa a smyslu lidského bytí, který Jung v souvislosti s výkladem psychických fenoménů přináší, zasahuje do řady oblastí, které upřednostňují své vlastní postupy a závěry, jak tato témata vykládat. Ať už se jedná o oblast přírodovědy, teologie nebo jiných psychologických škol a směrů. Více jsem se zabýval pouze oblastí náboženství, a to z obecného pohledu psychologie náboženství nebo srovnávací religionistiky.

Jung se ve svém díle zajímá o naplňování archetypů nebo archetypových strukturních forem ve všech možných projevech lidského života: v biologii, ve fyzice, v historii, ve folklóru a v umění, v teologii a mytologii, v parapsychologii jakož i v projevech duševně nemocných a neurotiků, a konečně ve snech a v životě každého jednotlivce.⁴ Jeho záběr je tedy obrovský.

Pohled na mýtus skrze mysl moderního člověka je zvolen na základě pozorovaného rozporu mezi racionálním hodnocením mýtu a jeho faktickým vlivem na utváření představ o světě a situaci moderního člověka a také tvorbu nových mýtů.⁵ Právě pomezí psychologie člověka a náboženství nabízí možnost interakce mýtů a archaických symbolů a archetypů, „živoucích či zkamenělých v náboženských

⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 179

⁵ V souladu s Eliadeho názorem, že „Moderní člověk může podle libosti pohrdat mytologiemi a teologiemi, to mu však nebrání dál se živit pokleslými mýty a poškozenými obrazy. Nejstrašnější historická krize moderního světa – druhá světová válka – a vše, co s sebou přinesla a co po ní následovalo, dostatečně ukázala, že vykořenění mýtů a symbolů je iluzorní.“ In ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 17

tradicích celého lidstva“,⁶ a vědomých či nevědomých psychických procesů člověka. Studium mýtických a náboženských tradic umožňuje modernímu člověku si uvědomit obrovský přínos pro pochopení vlastní identity a evoluce, které je v nich obsaženo.

⁶ ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 33-34

CARL GUSTAV JUNG

Souvislost, do které Carla Gustava Junga a jeho dílo tato práce staví, tedy do souvislosti mýtu a myšlení moderního člověka, vychází také z okolnosti, že je jeho dílo často citováno v odborné literatuře, která se dotýká symbolů, pracuje s archetypy a z nich vycházejícími mýty, s náboženskou zkušeností a jazykem, tedy v literatuře, která používá a chápe různé formy vyjadřování, a to zejména formu obraznou, resp. obrazovou.⁷ Religionista Mircea Eliade dokonce za Jungův největší přínos považuje právě to, že obnovil duchovní význam obrazu.⁸ V této kapitole jde tedy o vytvoření určitého Jungova obrazu, ze kterého snad bude možné pochopit jeho význam pro studium mýtů a duše moderního člověka. Řada věcí z Jungova života i jeho práce se již ve značné míře dostala do obecného povědomí a byla zdokumentována. V tomto případě tedy půjde o akcentaci těch témat, která mají souvislost s tématem této práce.

Na úvod práce, která se zabývá Jungovým vztahem k mýtu, je třeba alespoň krátce představit Jungovu osobnost. Toto představení má ve stručnosti ukázat, jak výraznou a specifickou osobností Jung byl, a v tomto kontextu pak bude zřejmější originalita jeho myšlenek a postupů. V autobiografickém zpracování hlavních etap Jungova života, sám Jung dopodrobna popisuje hluboce osobní zážitky a zkušenosti a reflektuje svoji osobnost z odstepu v 83. roce svého života. Tato reflexe vypovídá mnoho o jeho povaze a vnitřním životě, který je podle jeho vlastních slov příběhem sebeuskutečňování nevědomí.

V jeho chápání to znamená, že každý obsah existující v oblasti psychického systému člověka se chce realizovat, stát se událostí. Stejně tak se chce sama osobnost člověka rozvíjet ze svých nevědomých podmínek a dosáhnout celosti. Pojem celosti a sjednocování a vyvažování protikladů je leitmotivem celé Jungovy práce. Jung si je velmi dobře vědom toho, že ke znázornění takových myšlenek nelze dost dobře použít striktně vědeckého jazyka, protože sám sebe nemůže člověk vnímat jako objekt a prožívat se jako oddělený „vědecký problém“. Výše zmíněné skutečnosti a proces jejich dosahování, tedy i zhodnocení čím podle svého vnitřního nazírání člověk je a co se člověk zdá být *sub speciae aeternitatis*, lze podle Junga vyjádřit

⁷ K tématu také např. in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 229, nebo in ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 18

⁸ ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 13

právě jen mýtem. Mýtus může být zcela konkrétní a individuální a vyjadřuje život přesněji a komplexněji než věda, která pracuje s pojmy průměru a dopouští se až přílišných zobecnění. Proto nemůže plně postihnout subjektivní mnohotvárnost každého jednotlivého života. A tak je podle Junga třeba vyprávět mýtus, svůj vlastní osobní mýtus, bez ohledu na to, zda jsou jeho bezprostřední konstatování pravdivá či nepravdivá. Pravdivost či nepravdivost v obecně chápaném smyslu nejsou pro mýtus kategoriemi, jejichž posuzování by bylo problematické. Jung pokládá jiné měřítko, a to měřítko autentičnosti. Otázkou je pro něj pouze, zda se jedná o „pohádku“ jeho vlastního života, o jeho vlastní pravdu, se kterou se může smířit jak jeho vědomí, tak nevědomí.⁹

Z řady Jungových výpovědí se velmi výrazně ukazuje jeho propojení s mýtem a jeho hluboké pochopení pro tento fenomén. Také se ukazuje problematičnost vztahu k vědě a vědeckému přístupu, který Jung striktně dodržoval po stránce medicínské, ale mnohé jeho další práce jsou psány jako teze pro většinu vědecké obce příliš ovlivněné fenomenologií náboženství, alchymií nebo psychologismy, a proto ne zcela přijatelné jako exaktní vědecké teorie. Do značné míry byl tento styl a přístup dán právě okolnostmi jeho života a zkušenostmi získanými v dětství.

⁹ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 13

Dětství a dospívání

Jung se narodil do rodiny faráře Švýcarské reformované církve¹⁰ v roce 1875 a až do svých devíti let byl jedináčkem. V dětství prožil řadu zvláštních, mystických a numinózních zážitků, které reflektoval a analyzoval a takto charakterizoval až o mnoho později. V rámci svého prožívání a vnímání skutečnosti se velmi brzy dostal do vnitřního rozporu s institucionalizovanou, církevní, křesťanskou představou Boha.¹¹ Také velmi ambivalentně vnímal vzdělávací systém, který mu připravil řadu zklamání, ale i poznání vlastních omezení a hranic, a motivoval jej k soustředěné práci a zásadním rozhodnutím.

V době dospívání v sobě objevil dva póly, které spolu vstupovaly do vzájemné komunikace. Rozpoznal v sobě dvě do značné míry autonomní osobnosti. První z nich, osobnost č. 1, byl skutečný mladý Jung, školák z roku 1890. Vedle této osobnosti v sobě identifikoval oblast mající podobu chrámu, ve kterém se ten, kdo do něj vstoupil, proměnil. V této oblasti, v tomto chrámu, žil „ten druhý“, osobnost č. 2. V tomto virtuálním místě nebyl člověk oddělen od Boží moci a přítomnosti, bylo možné vnímat Boha přímo, ale přesto jako skrytě důvěrné, osobní a současně nadosobní tajemství. Jung cítil s Bohem určitou sounáležitost, mohl spolu s ním pozorovat celé jeho Stvoření. V období dětství si toto vše samozřejmě neuvědomoval v artikulované podobě, ale jen v uchvacujícím tušení a v nejhlubší emoční rovině. Až později dokázal situaci popsat v racionálních vyjádřeních a pochopit, o co se jednalo. Do oblasti osobnosti č. 2 vstupoval, když byl sám, o samotě mohl přejít do jiného stavu „vědomí“. Tam si podle svých slov připadal důstojně a jako skutečný člověk, na rozdíl od všedního života v rodině a institucích. Vyhledával proto nerušenost a samotu „toho druhého“, osobnosti č. 2. Vztah a interakce osobností č. 1 a č. 2, které prostupovaly celý Jungův život, ale nebyly „rozštěpením“ osobnosti v obvyklém lékařském smyslu, nebyly žádnou patologií. Podle Jungovy pozdější teorie se podobné stavy naopak vyskytují u každého člověka. Obraz chrámu potvrzuje, že jsou to především náboženství, která odpradáвна promlouvala k oné druhé části osobnosti, k „vnitřnímu člověku“. V Jungově životě hrála od dětství osobnost č. 2 hlavní roli a vždycky se snažil nebránit tomu, co přicházelo z této oblasti. Později ve svých výzkumech dospěl k poznání, že osobnost č. 2 je typickou postavou. Bohužel ale vědomé chápání

¹⁰ DRY, Avis M. *The Psychology of Jung: A Critical Interpretation*. London: Hazell Watson & Viney Ltd, 1961, str. 1

¹¹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 112

nepostačuje k nahlédnutí, že je také přirozenou součástí člověka.¹² Popis Jungovy reflexe dětství by se dal vztáhnout na jeho celoživotní dílo. Určitá zvědavost, otevřenost a zároveň poctivost a důslednost jsou charakteristické pro jeho styl práce a její výsledky, i přesto, že se okolí mohou jevit jako bizarní.

V době dospívání pak Jung prostřednictvím snu dospěl k poznání, že osobnost č. 1 je „světlo“ a osobnost č. 2 ho následuje jako „stín“. Z toho vyvodil, že je jeho úkolem uchovat ono světlo a neohlížet se zpět do uplynulého života osobnosti č. 2, který byl říší světla jiného druhu. Uvědomil si, že musí kráčet proti bouři, která se ho v realitě snažila zatlačit zpět, kupředu do nesmírné temnoty světa, kde člověk nevnímá nic než tajemství ukryté někde v pozadí. Jako vědomá osobnost č. 1 musel kupředu do studia, práce, vydělávání peněz, vztahů, do závislostí, zápletek, zmatků, omylů, podrobeností a porážek. Bouři vnímal jako čas nepřetržitě plynoucí do minulosti, ale zároveň ho neustále dohánějí. Tato rozdvojenost nebo protikladnost, která se projevovala už od nejtělejšího dětství, provázela Junga i v jeho vědeckých výstupech. Ať už to byla jeho práce týkající se schizofrenie nebo princip enantiodromie,¹³ téma celosti a bytostného Já.

V této době nabylo u Junga na vážnosti také tázání po tom, kde se podobné „vysvětlující“ sny objevují. Původní myšlenka, že je do mysli člověka sesílá Bůh, už neodolala kritickému náporu dalšího poznání a dostavily se pochybnosti. Jung si kladl otázku, zda se nemůže jednat o vnitřně dlouhodobě pozvolna rozvíjený náhled, který se pak projeví právě ve snu. Toto uvažování ho dovedlo k přesvědčení, že musí existovat něco, co aktivně působí „ze zákulisí“, něco inteligentního, v každém případě něco inteligentnějšího než člověk sám. Jung přiznává, že sám o sobě by na onu geniální myšlenku, že „vnitřní říše světla“ je v jasném a planoucím světle vědomí „obrovským stínem“, nepřišel.¹⁴

Tím dospěl k poznání, že musí osobnost č. 2 „nechat za sebou“, ale zároveň si uvědomoval, že ji nesmí za žádných okolností před sebou zapírat nebo ji snad prohlásit za neplatnou. Nejen, že by sám sebe mrzačil, odřezával by součást sebe

¹² JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 48-49

¹³ Enantiodromie znamená souběh nebo vyrovnávání protikladů. Tento termín stanovil Hérakleitos a podpořil jím svůj pohled na svět, jako na plynutí všech věcí, které jsou ve vzájemném vztahu a často protikladu. Protiklady se vzájemně předpokládají a jsou jeden bez druhého nemyslitelné. Do moderní doby tento termín vnesl právě Jung, který jej používá jako termín pro „regulativní funkci protikladů“. Příkladem může být harfa nebo luk, tedy nástroje, které fungují pouze v případě, kdy na ně působí protikladné síly při napínání struny. Z proudění teplého a studeného vzduchu se stává vítr, tedy energie vzniklá z vyrovnávání protikladů apod.

¹⁴ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 87

samého, ale zároveň by popřel existenci možnosti vysvětlení původu snů. Byl si jistý, že osobnost č. 2 má určitý vztah k produkci snů a paralelně se otevírala možnost, dotknout se oné zmiňované vyšší inteligence.¹⁵

Jung tedy již od raného dětství prožíval, vnímal a uvědomoval si skutečnosti, kterým většina lidí nevěnuje pozornost nebo je považuje za výstřednost, přecitlivělost nebo přímo patologii. Jejich vliv na jeho osobnost ale můžeme sledovat v průběhu celého jeho života i v jeho díle. Zájem o z pohledu hlavního vědeckého proudu té doby okrajové fenomény a oblasti umožnil Jungovi objevit a do značné míry popsat věci zásadní pro psychologii člověka a ustavit také psychoterapii v tom smyslu, jak ji vnímáme nyní, jako důležitou disciplínu léčby lidské psyché.

Na konci období dospívání, kdy si měl zvolit směr pro další etapu svého života, se Jung po dlouhých úvahách a váhání nakonec rozhodl pro studium psychiatrie. Pro mnohé to bylo rozhodnutí překvapivé, protože nikoho v jeho okolí ani jeho samotného do té doby nenapadlo, že by se o tuto oblast mohl vůbec zajímat. Ale právě psychiatrie v sobě zahrnovala jak biologickou stránku, tak stránku duchovní. Rozhodnutí, ke kterému dospěl, mu přinášelo nejvyšší vzrušení. „Bleskovým osvícením“ poznal, že pro něj neexistuje a nemůže existovat žádný jiný cíl a osud než psychiatrie. V tomto oboru mohl oba proudy svého zájmu propojit. Znovu objevil oblast, ve které mohl nalézt to, co nikde jinde nenacházel. Oblast, která slučovala zkušenosti biologické a duchovní, která byla místem, kde se „uskutečňovalo střetnutí přírody a ducha.“¹⁶

¹⁵ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 87

¹⁶ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 107

Psychiatrická činnost a setkání s Freudem

Je třeba si uvědomit, že v době Jungova rozhodnutí nebyla psychiatrie příliš známým, natož populárním oborem a běžný člověk a v podstatě ani širší vědecká obec o jejích postupech, metodách a cílech mnoho nevěděla a ani vědět nemohla. Psychologie v té podobě, jakou známe dnes, která by se zabývala člověkem z celostního hlediska, neexistovala. Duševní choroba byla beznadějnou, fatální záležitostí a podle toho byl posuzován i obor, který se nejvíce dotýkal psychické stránky lidského jedince a duševních patologií, tedy psychiatrie. Celý obor byl považován za scestný, za oblast, v níž není možné učinit žádný objev nebo něco výrazně změnit, tedy za slepou uličku. I přes tento rozšířený postoj Jung v prosinci roku 1900 nastupuje na místo sekundáře v Burghölzli – psychiatrické klinice curyšské univerzity. Zde začíná Jungova psychiatrická dráha, „subjektivní experiment“, z něhož se dle jeho vlastního hodnocení rozvinul jeho objektivní život.¹⁷ Právě v této době se v Burghölzli také poprvé seznamuje s prací Sigmunda Freuda,¹⁸ který ho na dlouhou dobu výrazně ovlivní.

Jung posléze dospívá k tomu, že v psychoterapii nejde ani tak o to aplikovat určitou konkrétní metodu, ale především vést s pacientem dialog. Následně se kolem roku 1909 zaměřuje na symbol a symboliku, kterou v sobě obsahují latentní psychózy, a začíná se věnovat mytologii. Šlo mu zejména o porovnání kolektivních obrazů a produktů, protože „horizont lidské duše zahrnuje nekonečně víc než obzor lékařské ordinace.“¹⁹ Jung také poprvé dává do souvislosti vliv prostředí moderní doby a neurózy svých pacientů, kteří by v dřívějších historických dobách neurotičtí nebyli, protože by se v důsledku svého vnímání okolní reality nedostali do rozporu sami se sebou. Kdyby totiž tito pacienti žili v historickém období nebo prostředí, které uznávalo mýtus jako spojnicí mezi člověkem a světem jeho předků, s prožitou zkušeností přírody a nikoli viděnou pouze z vnějšku, byli by podle Jungova přesvědčení ušetřeni patologického rozdvojení přinášející jim utrpení. Održení od mýtu se ale pro tyto pacienty stává překážkou, která stojí na jejich cestě k „vnějšmu“ světu, tj. k přírodovědeckému obrazu světa. V tomto održení jim nepomáhá racionální a exaktní zhodnocení jejich stavu a řešení navržené v tom smyslu, že by měli svoje myšlení změnit, ale ani intelektuální hra fantazie se slovy,

¹⁷ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 111

¹⁸ BENNET, E. A. C. G. *Jung*. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1962, str. 22

¹⁹ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 126

protože nemá ani v nejmenším co činit s původní moudrostí společnosti s konkrétními emočními vazbami.²⁰

Důležitým mezníkem v Jungově kariéře bylo setkání s Freudem, a to nejen s jeho prací, ale i osobní vztah, který intenzivně trval několik let. Jung o Freudovi a jeho díle napsal řadu prací, proto zde zmíním jen některé aspekty tohoto vztahu. Freud Junga dle svých slov „adoptoval za nejstaršího syna“ a pomazal ho „za následníka a korunního prince – *in partibus infidelium*“.²¹ Jak už bylo zmíněno výše, četl Jung už v roce 1900 Freudův *Výklad snů*,²² který později označil za „práci tvořící epochu“ a „patrně vůbec nejodvážnější ze všech dosavadních pokusů ovládnout na zdánlivě pevné půdě empirie záhadu nevědomé psyche.“²³ Ve Freudově nekrologu pak Jung uvádí, že si bez jména Freud již nelze představit duchovní dějiny sklonku 19. a počátku 20. století.²⁴

Na začátku 20. století byl tento směr výzkumu, tedy analýza oneirické aktivity, pro psychiatry té doby předmětem posměchu. Mechanismus vytěsnění, který Freud popsal, a který Jung přijal,²⁵ je naproti tomu v současné psychologii považován za obecně platnou teorii rozpracovanou následně Annou Freudovou do systému obranných mechanismů. Jung si Freuda velmi vážil, a dokonce si poznamenal, že Freud byl nejpozoruhodnější osobností, jakou kdy poznal.²⁶ Ve svých pamětech dokonce hovoří o „lámání kopí“ a boji za Freudovy teorie a hypotézy a o tom, že byl kvůli tomu dokonce vyzván kolegy z akademické obce, aby nepokračoval ve Freudově obhajobě, pokud nechce ohrozit svoji vlastní akademickou kariéru.²⁷

Důvodem k pozdějšímu rozchodu s Freudem byl Freudův dogmatický postoj k jeho vlastní teorii sexuality, která pro něj získala pozici a formu skrytého božstva. Freud, který stavěl na odiv svoji „nenáboženskost“ vytvořil dogma, nový numinózní princip, který se jemu samému jevil jako vědecký a oproštěný od všeho náboženského.²⁸ Jung popisuje rozhovor s Freudem, v němž došlo k události, resp.

²⁰ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 136

²¹ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 336

²² FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Vyd. 5. uprav. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2002. ISBN 80-901916-0-6.

²³ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 138

²⁴ JUNG, Carl Gustav. *Člověk a kultura*. Brno: Emitos, 2012. Výbor z díla C. G. Junga.

²⁵ Na rozdíl od „obsahu“ vytěsnění.

²⁶ BENNET, E. A. C. G. *Jung*. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1962, str. 33

²⁷ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 139-140

²⁸ Tuto situaci hodnotí např. Eliade takto: „Počestně smýšlející čtenáře brutální jazyk Freuda a jeho nejortodoxnějších žáků často iritoval. Ona brutalita jazyka vlastně vyplývá z neporozumění –

výroku, který zasáhnul a změnil jejich přátelství, a se kterým se Jung nemohl ztotožnit. V rozhovoru s Freudem se ukázalo, že se Freud obává, že by „numinózní světlo“ jeho sexuálního poznání mohlo být uhašeno „přívalem černého bahna“. Tím podle Jungova hodnocení vznikla zcela zřejmá mytologická situace: boj mezi světlem a temnotou. Freudovou reakcí na numinóznost této situace bylo okamžité užití náboženského prostředku obrany – dogmatu.²⁹

Jung hodnocení této situace více zpřesňuje ve své stati Protiklad Freud a Jung. Dochází k závěru, že se Freud nedokázal povznést nad svou vlastní psychologii. Důsledkem toho nemůže zbavit nemocného utrpení, které trýzní a ovládá jeho samotného. Freudova psychologie je podle Junga psychologie neurotického stavu určitého ražení, a proto je platná pouze v rámci odpovídajícího stavu. Uvnitř tohoto rámce je Freud pravdivý a jeho tvrzení platí, a to i tam, kde neříká pravdu. I na tomto místě totiž patří nepravda k celkovému obrazu, a je proto jako vyznání pravdivá. Podle Jungova přesvědčení ale v takovém případě nemůže být taková psychologie „zdravá“. Symptodem její chorobnosti je právě lpění na nekritickém, neuvědoměném světovém názoru, který způsobuje závažné zúžení obzoru prožívání i nazírání. Zásadním zúžením je redukce obrazu na zrcadlo sexuality, která se ovšem podobá modelům nabízejícím se v období dětské sexuální nezralosti. Neškodný fantazijní obraz redukuje na nutný účinek jediné prvotní příčiny, na libido a jeho traumata.³⁰ Freud se podle Junga nikdy neměl zříci filosofie, která by mu pomohla kriticky zvažovat jeho předpoklady a jeho osobní psychická východiska. Tato

neprovokovala sexualita jako taková, ale ideologie vybudovaná Freudem na jeho „ryzí sexualitě“. Freud, fascinovaný svým posláním (považoval se za Velkého buditele, zatím však byl jen Posledním pozitivistou), si nedokázal uvědomit to, že sexualita nikdy nebyla „ryzí“, že byla, vždy a všude, víceúčelovou funkcí, přičemž jejím prvním, a snad nejvyšším, účelem byla funkce kosmologická, a že přeložit psychický stav do sexuálních termínů neznamená nikterak ho snížit, neboť, až na moderní svět, byla sexualita vždy a všude hierofanií a sexuální akt aktem integrálním (a tedy také prostředkem poznání). Přitažlivost, jakou pociťuje dítě mužského pohlaví ke své matce, a její logický následek, Oidipův komplex, jsou „šokující“ jen tehdy, jsou-li předkládány samy o sobě, místo aby byly prezentovány jak se sluší a patří, tedy jako obrazy. Neboť pravý je obraz matky, nikoli ta či ona matka, hic et nunc, jak prohlašoval Freud. Právě obraz matky odhaluje – jen on sám může odhalit – svou skutečnost a své funkce zároveň kosmologické, antropologické a psychologické. „Překládat“ tyto obrazy do konkrétních termínů je nesmyslná operace; obrazy jistě zahrnují veškeré narážky na „konkrétno“, jak je osvětlil Freud, ale reálně, jež se pokoušejí označovat, se nedá podobnými odkazy na „konkrétno“ vyčerpát. „Původ“ obrazů je rovněž bezpředmětným problémem: jako by se popírala matematická „pravda“ pod záminkou, že „historický objev“ geometrie vzešel z prací, jež podnikli Egypťané kvůli splavnění Deltý.“ in ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 12-13

²⁹ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 139-140. Dogmatická nesnášenlivost jako kryptoreligiozita také in HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004, str. 28

³⁰ DURAND, Gilbert. *Symbolická imaginace*. Praha: Malvern, 2012, str. 37

kritika by mu podle Jungova názoru pomohla vyvarovat se předkládání jeho vlastní psychologie naivním způsobem.³¹

Kolem roku 1911 pak Freud ztratil pro Junga v určitém smyslu svoji autoritu. Stále ho považoval za silnější osobnost a záleželo mu na jeho přátelství. Rozhodl se ale pro kritičtější postoj. V rámci tohoto postoje a po důkladné analýze, dospěl k závěru, že Freud sám trpí neurózou, a to „neurózou dobře diagnostikovatelnou a s velmi trýznivými symptomy.“³² Důvodem k ukončení spolupráce byl Freudův záměr ztotožnit teorii a metodu a dogmatizovat je.³³ Jung se při práci na textu *Proměny a symboly libida* dostal v závěru ke kapitole týkající se oběti. Intuice mu napovídala, že tento text bude pro Freuda nepřijatelný, a dokonce může dojít až k rozpadu jejich přátelství. Jung v textu pojednává své pojetí incestu, tedy něčeho, co úzce souvisí se sexualitou, a také o rozhodující změně pojmu libida. V obou případech se rozcházel s Freudovou teorií. Incest pro Junga znamenal osobní komplikaci jen v nejvzácnějších případech. V jeho pojetí většinou představuje vysoce náboženský obsah, proto je také obsažen téměř ve všech kosmogoniích světa a četných mýtech. Freud oproti tomu trval na doslovném pojetí a nechtěl a zřejmě nemohl pochopit duchovní význam incestu jako symbolu. Jung si byl vědom toho, že jeho pojetí Freud nikdy nebude schopen přijmout a uznat. Dokonce o této situaci a problému hovořil se svou ženou a podělil se s ní o své obavy. Snažila se Junga uklidnit tím, že Freud bude schopen jiné pojetí velkoryse připustit, i když je sám třeba nebude akceptovat. Jung o tom přesvědčen nebyl. Dva měsíce se tímto problémem trápil a nemohl pokračovat v práci. Nechtěl riskovat ztrátu přátelství pro něj významného člověka, ale zároveň nemohl zamlčet svůj odlišný názor. Po dlouhém osobním boji se rozhodl pokračovat v práci a svoji tezi zveřejnit. Jak správně předpokládal, jeho text se stal příčinou rozpadu jeho přátelství s Freudem.³⁴ Po rozchodu s Freudem³⁵ se Jung opět ponořil do práce se svými pacienty a zkoumání snů. Popisuje okamžik neobyčejné jasnosti, ve kterém analyzoval svoji dosavadní cestu, jakýsi vnitřní dialog, ve kterém se mu v hlavě objevila myšlenka, že právě skrze sen objevil klíč k mytologii a dostal možnost otevřít přístup k nevědomé lidské psyché. Jung tento vnitřní rozhovor popisuje vlastními slovy

³¹ JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

³² JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 155

³³ Obecně k tématu také in JOHNSON, Paul. *Dějiny dvacátého století*. Praha: Rozmluvy, 1991, str. 11-14.

³⁴ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 156

³⁵ Jung musel vysvětlovat, že není Freudovým následovníkem nebo žákem: „Nejsem žádný Freudův protivník, i když mě chce takto oceňovat krátkozrakost jeho vlastní i jeho žáků.“ in JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

takto: „Ale tu ve mně něco zašeptalo: „Proč otevírat všechny brány?“ A už se vynořila otázka, co bych pak vlastně dokázal. Vysvětlil jsem mýty dávných národů, napsal jsem knihu o hrdinovi, o mýtu, v němž člověk žil od pradávna. „Ale v jakém mýtu žije člověk dnes?“ – „V křesťanském mýtu, mohlo by se říci.“ – „Ty v něm žiješ?“ otázalo se cosi ve mně. „Mám-li být poctivý, nikoli! To není mýtus, v němž žiji.“ – „Pak už nemáme žádný mýtus?“ – „Ne, zřejmě už žádný mýtus nemáme.“ – „Ale co je pak tvůj mýtus? Mýtus, v němž žiješ?“³⁶ Tento dialog Junga s Jungem opět ukazuje, jak byl pro něj fenomén mýtu zásadní.

V té době také Jung položil základ ke své teorii archetypů. Do té doby sdílel Freudův názor, že nevědomí obsahuje reliкty starých zkušeností. Skrze zkoumání vlastních snů však dospěl k závěru, že tyto reliкty nejsou „vyžilé formy“, ale patří k živé psýché. V pozdějších výzkumech pak tuto hypotézu potvrzuje.³⁷ Také se naplno střetnul se svým nevědomím. Chápal tuto konfrontaci jako vědecký experiment sám na sobě. Zásadní krok, tedy naplno se oddat svému nevědomí podniknul 12. prosince 1913.

³⁶ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 158

³⁷ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 160

Jung a mýtus

Jung o mýtu hovoří na různých místech svého rozsáhlého díla, ale nevěnuje se mu podrobněji z pohledu jeho historického vzniku, z antropologického, sociologického pohledu nebo z pohledu lingvistického, i když všechny tyto aspekty jsou zohledňovány. Jeho hlavním zájmem je psychologický aspekt mýtu, tedy rozměr podstatný pro lidskou duši a psychický systém člověka. To zahrnuje obrazy a představy, staré texty, orální historii, kodifikované náboženské texty i ty nekanonizované apod. Jde tedy o ohromné, téměř nekonečné množství materiálu, ve kterém Jung hledá jak odpovědi na svoje otázky týkající se konkrétního použití v rámci psychoterapeutické praxe, tak i pro filosofický základ svých teorií.

Na začátku práce *Symbol a libido*³⁸ Jung vysvětluje, co pro něj znamená žít mýtem nebo jinak řečeno, žít s nějakým mýtem, nebo žít bez něho. Mýtus zde s jistou nadsázkou charakterizuje slovy církevního otce:³⁹ to „v co všude, vždycky a všichni věřili“. Ten, kdo žije bez mýtu nebo mimo něj, tvoří v lidské společnosti spíše výjimku. Takový jedinec je tzv. vykořeněný, není ve spojení ani s minulostí, ani se životem svých předků, ale ani v opravdovém spojení se současnou lidskou společností.⁴⁰ Jungův vztah k mýtům a mýtickým obrazům je tímto postojem zřetelně naznačen a ilustrován. Jung považuje mýtus za nesmírně důležitý zdroj vědění a poznání, kulturního a sociálního vědomí, a také fenomén, který v mnoha ohledech ovlivňuje život každého člověka.⁴¹

Na mýtus lze nahlížet mnoha různými pohledy a z mnoha různých úhlů. Dalo by se říci, že to, jak je mýtus vnímán, chápán a vykládán, závisí na specializaci a oboru přistupujícího. Filosof se na mýtus dívá jinak než lingvista a matematik jinak než antropolog. Panuje ovšem shoda, že mýtus je něco, co k člověku a jeho dějinám neodmyslitelně patří.

³⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 80-85880-35-0.

³⁹ Vincenc z Lerina použil toto vyjádření pro charakteristiku katolické víry.

⁴⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 9

⁴¹ K tématu také např. Campbell: „V článku v časopisu *Foreign Affairs*, nazvaném „Péče o veřejné mýty a jejich náprava“, se píše, že společnost, která nemá mýty, jež by ji podpiraly a dodávaly jí soudržnost, spěje k rozkladu. Právě to nás potkalo. Autor článku definuje mýtus neúplně jako posloupnost přijatelných myšlenek pojednávajících o vesmíru, jeho částech, o národech a jiných lidských skupinách. Mýtus však pojednává také o mystickém rozměru, který proniká vším. Pokud chybí, nejedná se o mytologii, ale o ideologii. Mýtus souvisí rovněž s výchovou jedince – nabízí určité vodítko. Takovým vodítkem je i mýtus, o kterém jsem vám vyprávěl. Uvádí v soulad žijícího člověka a jeho životní cyklus, jeho životní prostředí i společnost, která je součástí onoho prostředí.“ in CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase: vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. Praha: Portál, 2000, str. 39

Kdyby měla být poskytnuta přesná definice nebo jasná a hutná informace, jakou poskytují o fenoménech svého zkoumání např. archeologové nebo historici, bude tato definice jen velmi těžko získatelná, protože mýtus v sobě spojuje řadu jedinečných vlastností. V osobě a díle C. G. Junga dochází ke spojení psychologického a mytologického přístupu. Jak už jsem zmínil, Jung byl lékař a svoji specializaci získal na psychiatrické klinice, kde se spíše než pouhému popisu duševních chorob, jak tomu bylo do té doby zvykem, věnoval experimentální psychologii. Ke své práci vědomě a záměrně využíval vedle psychologického i mytologický způsob pohledu na skutečnost. Vzhledem k předmětu jeho práce, kterým jsou živé duševní pochody, byl pro něj tento způsob vhodnější než „abstraktní jazyk vědy.“⁴² Obraz je konkrétní a jasný, dokud z něj rozum nezačne abstrahovat domnělou „skutečnou podstatu“.⁴³ Mýtus je obrazy nabitý a dá se říci, že jde právě, a především o obrazy. O archetypové obrazy, symboly a numinózní materiál, který působí na lidskou psychiku a ovlivňuje duševní i duchovní život člověka.

Z pohledu Jungova přístupu k psychologii ale nelze psychický fenomén jako celek uchopit pouze intelektem, protože se skládá nejen ze smyslu, ale i z hodnoty, která spočívá v intenzitě průvodních citových zabarvení, a tak rovněž tvoří celek podobný obrazu.⁴⁴ Intelekt je podle Junga ve své vlastní oblasti nezpochybnitelně užitečný, ale je také „velkým podvodníkem“ a „mistrem iluze“, když se pokouší zacházet s hodnotami. Pouhý intelektuální nebo rozumový přístup k dané substanci „zná jen slova, nezná ji však zevnitř.“⁴⁵ Psychologicky „nemá moderní člověk nic“, co skutečně nezakusil, a právě mýtus pomáhá nejrůznější zkušenosti, které jedinec osobně neprožil, zprostředkovat jeho vědomí. Právě to, jak se mýtus vklínuje do lidského vnímání, ho činí nesmírně zajímavým a aktuálním pro moderní dobu. Ve své práci *Aion*⁴⁶ Jung přímo píše, že „dramatický obsah nevědomí“, je sice možné popsat racionálním vědeckým jazykem, ale nelze ani zdaleka vyjádřit jeho živoucí povahu. Zcela vědomě a záměrně tak Jung upřednostňuje mytologický a „dramatizující“ způsob interpretace a analýzy, protože objektem jsou právě živé duševní pochody. Mytologický způsob je podle Junga nejen výraznější, ale i

⁴² JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 23

⁴³ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 183

⁴⁴ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 36

⁴⁵ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 41

⁴⁶ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003.

přesnější než „abstraktní vědecký jazyk“. Pokud by člověk opomíjel mytologický způsob chápání a upřednostňoval výhradně „abstraktní vědecký jazyk“, mohlo by dojít až k nahrazení názorových a hodnotových pojmů a soudů algebraickými rovnicemi.⁴⁷ Tak ale člověk ve světě a společnostech nefunguje. Etické, morální, náboženské a další hodnoty se neměří pouze na jednorozměrné škále větší-menší nebo lepší-horší. Mají svůj historický obsah a od počátku lidského druhu vyjadřují celé komplexy informací a důležitých zkušeností.

Významnou je na mýtu také skutečnost, že je obecně srozumitelný a přijatelný. Tento význam souvisí také s „kolektivní pamětí“⁴⁸ lidstva. Tato paměť podle Jungovy teorie uchovává události, které se odehrály v dějinách – tedy historicky – tak, že tyto události změny v obecně platné vzorce a převede je do obecně srozumitelného kódu, který obsahuje více úrovní, a to včetně úrovně emoční. Takovým způsobem je například možné sdělit prožitek katastrofy nebo neštěstí nebo naopak záchrany a zázraku. Tento afektivně-symbolický způsob poskytuje snazší pochopení a vnitřní přijetí. Výhradně biologické nebo přírodovědecké stanovisko Jung v psychologii nedoporučuje právě proto, že je především intelektuální, a tedy méně komplexní než stanovisko zohledňující i citové hodnoty, bez kterých se psychologie nemůže obejít. Afektivní hodnota je měřítkem intenzity všech představ a její intenzita vyjadřuje její energetické napětí a potenciál její působnosti.⁴⁹

V psychologických výstupech člověka, ať už se jedná o fantazie, sny nebo produkty psychózy, jsou nesčetné vzájemné souvislosti, ke kterým lze najít paralely pouze v mytologických asociacích. Tyto výstupy nejsou generovány vědomě získanou znalostí tohoto druhu a prakticky neexistuje možnost nepřímého odvození od náboženských idejí nebo populárních slovních obrátů. Jung vychází z předpokladu klinické psychologie, že částí lidské duše je oblast nevědomí. V psychologických výstupech pak ve většině případů nejde o zapomenuté vědomosti, ale o „mýtotvorné“ prvky přítomné v nevědomé části lidské duše. Tyto prvky jsou mytologickými komponenty, které Jung nazývá archetypy.⁵⁰ Jung předpokládá, že archetypy i další fantazijní obrazy odpovídají určitým kolektivním strukturálním prvkům lidské duše obecně, které se stejně jako morfologické prvky lidského těla

⁴⁷ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 23

⁴⁸ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 36

⁴⁹ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 36

⁵⁰ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 88-89

dědí. Předpokládá tedy existenci „kolektivního duševního substrátu“, který nazývá „kolektivní nevědomí.“⁵¹

Jung popisuje svoji cestu k odhalení podstaty, smyslu a funkce nevědomí ve snu, který se mu zdál při cestě do USA. Roku 1909 tam cestoval společně s Freudem lodí a na zhruba sedmítýdenní plavbě se snažili navzájem si analyzovat své sny. Jung uvádí jeden svůj konkrétní sen, na kterém ukazuje propojení archetypových obrazů s lidským vědomím prostřednictvím snu. Oneirická aktivita tak prostředkuje podstatu mýtu a pomáhá pochopit jeho ukotvení v lidské paměti a psychickém systému. Obraz, který sen ukazuje je velmi informativní a zároveň didaktický:

„Byl jsem v neznámém domě, který měl dvě poschodí. Byl to „můj dům“. Byl jsem v horním patře. Byl tam jakýsi obývací pokoj, ve kterém stál krásný starý nábytek v rokokovém stylu. Na zdech visely vzácné staré obrazy. Podíval jsem se, že by to měl být můj vlastní dům, a pomyslel jsem si: to není špatné! Avšak tu mě napadlo, že ještě vůbec nevím, jak to vypadá v dolním poschodí. Sestoupil jsem po schodišti a dostal se do přízemí. Všechno tam bylo mnohem starší a viděl jsem, že ta to část domu pocházela asi z 15. nebo 16. století. Zařízení bylo středověké a podlaha byla z červených pálených cihel. Vše bylo poněkud temné. Šel jsem z jedné místnosti do druhé a pomyslel jsem si: Teď musím přece prozkoumat celý dům! Přišel jsem k těžkým dveřím a otevřel je. Za nimi jsem objevil kamenné schodiště, které vedlo do sklepa. Sestoupil jsem po něm a ocitl se v krásné klenuté, velmi starobylé místnosti. Zkoumal jsem stěny a objevil, že mezi obyčejnými stavebními kameny jsou vrstvy pálených cihel; malta obsahovala cihlové úlomky. Podle toho jsem poznal, že zdi pocházely z římských dob. Můj zájem se nyní svrchovaně zvýšil. Zkoumal jsem i podlahu, která byla z kamenných ploten. V jedné z nich jsem objevil jakýsi kruh. Když jsem za něj zatáhl, kamenná deska se zvedla a opět tam bylo jakési schodiště. Byly to úzké kamenné schody, které vedly do hlubiny. Sestoupil jsem dolů a přišel do nízké skalní jeskyně. Na podlaze ležela silná vrstva prachu a v něm ležely kosti a rozbité nádoby jako pozůstatky primitivní kultury. Objevil jsem dvě zřejmě velmi staré a zcela rozpadlé lidské lebky.“⁵²

Sám Jung sen interpretuje tak, že dům představuje obraz psýché, kde vědomí je obývací místnost, v přízemí začíná oblast nevědomí, jeskyně je pak oblastí kolektivního nevědomí, do níž už vědomí nemůže proniknout, kde se rýsuje hranice

⁵¹ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 92. Shrnuto in HOLM, Nils G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, str. 125

⁵² JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 148-149

s živočišnou říší. Tento sen obnovil Jungův dřívější zájem o archeologii a začal se také věnovat pracím věnovaným mýtům. Na tomto základě, ve spojitosti s klinickou praxí vznikla kniha *Proměny a symboly libida*.⁵³

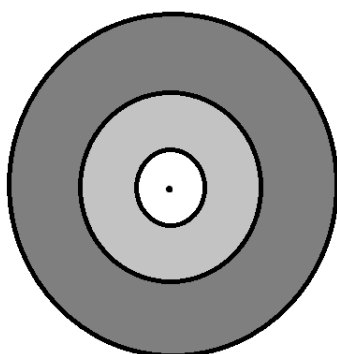
Mýtus jako princip a fenomén je tedy důležitou součástí nejen Jungovy celoživotní práce, ale celého jeho života. Skrze analýzu svojí vlastní psyché a vlastní osobnosti pochopil a uchopil význam archetypových obrazů a funkci zvláštního jazyka mýtu, který vysvětluje věci člověku jinak nepochopitelné a nepřístupné.

⁵³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 80-85880-35-0.

ZÁKLADNÍ RYSY JUNGOVY PSYCHOLOGIE

Pro pochopení fenoménu mýtu v Jungově pojetí a jeho vlivu na lidskou psychiku je třeba alespoň v krátkosti nastínit základní rysy a východiska Jungova pojetí psychologie člověka. Jak jsem již naznačil Carl Gustav Jung, švýcarský lékař a psychoterapeut, je zakladatelem psychologického směru, který je definován jako analytický. Analytická psychologie nepracuje pouze s tím, co se obecně označuje slovem „duše“, ale s celostí všech psychických pochodů, a to jak vědomých, tak nevědomých. Pracuje tedy v širším prostoru přesahujícím duši, která pro ni představuje jen určitý „ohraničený funkční komplex“. Lidská psychika se skládá ze dvou navzájem se doplňujících, svými vlastnostmi ale protikladných sfér – z vědomí a nevědomí. S oběma těmito oblastmi pak komunikuje a spolupracuje lidské Já.⁵⁴

Obr. 1 - Schéma oblasti vědomí a nevědomí



- bílá oblast s černou tečkou uprostřed je oblast lidského Já a jeho vědomí.
 - světle šedá oblast je osobní nevědomí.
 - tmavě šedá oblast je kolektivní nevědomí.
- Všechny oblasti na schématu ohraničené černou linií jsou za určitých podmínek vzájemně prostupné.

Všechny lidské zážitky vnějšího i vnitřního světa procházejí přes vědomé Já jedince, kde jsou vnímány. Pokud jím nejsou pociťovány, jsou nevědomé.⁵⁵

Teoreticky sice nelze pole vědomí omezit žádnými hranicemi, neboť je schopno se v neurčitěm rozsahu rozšiřovat, empiricky však stále nachází své hranice na pomezí neznáma. To sestává ze všeho, co člověk neví, co se tedy nevztahuje k Já, jakožto centru pole vědomí.⁵⁶

⁵⁴ K tématu podrobněji také in JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 17

⁵⁵ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 18

⁵⁶ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 13

Nevědomí

V době, kdy Jung psal text Teoretické úvahy o podstatě duševna,⁵⁷ ve kterém se otázkou nevědomí zabývá, byl obecně hluboce zakořeněn názor, že duše je jako něco bezprostředně daného velmi dobře známa. Tento postoj, uvádí Jung, nevymizel ani přes empirismus trvající tři sta let. To ukazuje, jak obtížně postupoval vývoj v této oblasti a jak obtížné bylo prosazení ryze empirického, resp. fenomenologického stanoviska. Jung situaci psychologie přirovnává k situaci psychické funkce, která je tlumena vědomím. Taková funkce připouští pouze ty procesy a výstupy, které jsou v souladu s tendencí převládající ve vědomí. Co s ní nesouvisí, tomu se upírá existence, a to i přes skutečnost (a v rozporu s ní), že existují početné fenomény, resp. symptomy, které dokazují opak.

Jung se staví také proti Wundtově⁵⁸ pojetí, které převládalo na začátku 20. století, v němž je stav nazván psychickým pouze tehdy, když dosáhne alespoň „prahu“ vědomí. Za nejjednodušší duševní skutečnost byl pokládán počitek, který se nedá rozložit na jednodušší skutečnosti. Počitek je fyziologický, a proto je toto pojetí argumentem proti existenci nevědomí a jeho odmítnutí jako psychologické hypotézy. Oproti tomu Jung staví Fechnerovo⁵⁹ a Lippsovo⁶⁰ pojetí, které ve stejné době přisuzují nevědomí rozhodující význam. Jako ukázkou toho, že odpor proti myšlence nevědomí přetrvával velmi dlouho, Jung uvádí, že Carl Gustav Carus⁶¹ ani Eduard von Hartmann,⁶² kteří se otázkou nevědomí zabývali, nejsou vůbec zmíněni v Dessoirově přehledu nových psychologických přístupů z konce 19. století.⁶³

Jung konstatuje, že duše zahrnuje vědomí a jeho obsahy, což podporuje myšlenku existence pozadí, skutečné matrice všech fenoménů vědomí, „onoho předtím a potom, toho, co je nad vědomím a pod vědomím“.⁶⁴ Objev nebo spíše odhalení nevědomé duševní oblasti implikuje to, že subjekt poznání, tedy duše, má také „temnou“, tedy vědomí ne bezprostředně přístupnou formu existence. Z toho plyne,

⁵⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 7-96

⁵⁸ Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) byl německý lékař, fyziolog, psycholog, systematik a zakladatel vědecké psychologie.

⁵⁹ Gustav Theodor Fechner (1801-1887) byl německý vědec. Společně s Wilhelmem Wundtem a Hermannem von Helmholtzem je považován za jednoho ze zakladatelů moderní experimentální psychologie.

⁶⁰ Theodor Lipps (1851-1914) byl německý filozof a psycholog. Je považován za hlavního představitele psychologismu v Německu.

⁶¹ Ukázal nevědomí jako esenciální základ lidské psyché.

⁶² Ve své práci *Philosophie des Unbewussten* z roku 1869 definoval tzv. nevědomí.

⁶³ DESSOIR, Max. *Geschichte der Neueren Deutschen Psychologie*. Berlin: Carl Duncker Verlag, 1902.

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 17

že veškeré lidské poznání je neúplné, pokud nezahrnuje také tuto oblast, která je neoddělitelnou součástí člověka. K poznání obecně dochází podle Junga tak, že reakce psychického systému⁶⁵ proudící do vědomí, jsou uváděny do řádu, který odpovídá chování metafyzických, respektive o sobě reálných věcí. Je-li psychický systém koincidentní s vědomím a identický s vědomím, můžeme v podstatě poznávat všechno, co je poznatelné, tedy to, co leží v mezích teorie poznání – podobně jako je tomu u smyslových orgánů oka nebo ucha. Není-li ovšem koincidentní a identický s vědomím, ale funguje nevědomě podobně nebo jinak než jeho vědomá část, pak už nejde o všeobecné hranice teorie poznání, ale o „práh vědomí“, který odděluje nevědomé psychické obsahy od vědomých. Tento práh naznačuje, že se jedná o rozpoznatelnou hranici, kterou ale není možné libovolně překračovat. Jung předpokládá, že nevědomí má svůj psychický systém a tedy, stejně jako vědomí, také percepci, apercpci, paměť, fantazii, vůli, afekt, cit, uvažování, úsudek atd. Tato hypotéza předpokládá rovněž určitou intenzitu a energii⁶⁶ psychických obsahů, podobně jako mají jistou intenzitu „nad-prahové“ podněty ve vědomí. Jung je tedy přesvědčen o psychické aktivitě možné i bez vědomí.

Pokud nevědomí obsahuje všechno, co je známo jako funkce vědomí, naznačuje to podle Junga, že má – stejně jako vědomí – subjekt, tzn. nějaký druh funkčního komplexu, podobně jako vědomé Já. Tento závěr se projevuje v často a opakovaně používaném pojmu „podvědomí“. Tento termín je ovšem poněkud nesprávný, protože označuje buď to, co je „pod vědomím“, nebo vytyčuje „spodní“, to znamená sekundární vědomí. Předpoklad určitého „pod-vědomí“, ke kterému se logicky řadí i „nad-vědomí“, poukazuje na skutečnost, že druhý psychický systém existující „vedle“ vědomí, má bez ohledu na jeho vlastnosti natolik absolutně převratný význam, že od základů mění dosavadní lidský obraz světa.⁶⁷

V otázce nevědomí Jung navrhuje model, který umožní kladení otázek a určitý modus pozorování. Je si vědom toho, že některé myšlenky a závěry jsou *contradictio in adiecto*. Přirovnává svůj postup a navrhovaná tvrzení k fyzikovi, který věřil

⁶⁵ Psychické procesy se dle Junga chovají jako škála, podél které klouže vědomí. Hned se nachází v blízkosti pudových procesů a dostává se pak pod jejich vliv; hned se blíží druhému konci, kde převažuje duch, a asimiluje dokonce jemu protichůdné pudové procesy. In JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 63

⁶⁶ Jung uvádí analogii vědomí se smyslovými funkcemi: Kmitočty zvuku vnímatelné lidským uchem mají rozsah zhruba od 20 do 20.000 hertzů a vlnové délky lidským okem viditelného světla od 7.700 do 3.900 angströmů. Tato analogie má ukázat možnost dolní a horní hranice pro psychické procesy a jejich vstupu do vědomí. in JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 27

⁶⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 29-30

výhradně ve vlnovou povahu světla, ale který nakonec musel objevit, že existují fenomény, které nelze vysvětlit jinak než světelnými částicemi. Nevědomí není podle Junga „to, co je zcela neznámé“, spíše je to na jedné straně to neznámé psychické, tedy všechno, o čem předpokládáme, že by se v ničem nelišilo od nám známých psychických obsahů, kdyby nabylo vědomí. Na druhé straně se k němu počítá i psychoidní⁶⁸ systém, o jehož povaze nelze nic přímo vypovědět. Takto definované nevědomí popisuje nesmírně nestálou skutečnost: „všechno, co vím, na co však momentálně nemyslím; všechno, čeho jsem si byl kdysi vědom, nyní však je zapomenuto; všechno, co je vnímáno mými smysly, ale mým vědomím nepovšimnuto; všechno, co bezděčně a bez pozornosti, to znamená nevědomě, cítím, na co myslím, vzpomínám, co chci a činím; všechno budoucí, co se ve mně připravuje a teprve později se dostane do vědomí – to všechno je obsahem nevědomí. Všechny tyto obsahy jsou tak říkajíc více nebo méně uvědomitelné nebo alespoň kdysi vědomé byly a v příštím okamžiku mohou být vědomé znovu.“⁶⁹

Ve snech, ve vizuálních fantaziích moderního člověka nebo v historických dokumentech se vyskytují také obrazy a obsahy, které je nutné chápat jako symbolické. V otázce snu přichází Jung se zajímavou teorií, kterou je pojetí snu jako účelného obsahu, který vyjadřuje psychologickou autoregulaci jedince. Plní tak podobnou funkci jako fyzická reakce na bolest či poškození organismu, ať už je původcem infekce nebo způsob života. Psychické funkce pak reagují na nepřírozené nebo nebezpečné skutečnosti svými vlastními obrannými prostředky. K těmto účelným reakcím patří podle Jungova mínění i sen, který k danému stavu vědomí připojuje nevědomý materiál uspořádaný do určité symbolické kombinace. Tento nevědomý materiál obsahuje všechny asociace, které by sice díky svému slabému důrazu zůstaly nevědomé, ale mají přece jen dostatek energie, aby na sebe ve spánku vědomí upozornily.⁷⁰

Jung považuje sen za mimořádně komplexní fenomén, který je právě tak komplikovaný a „neprobadatelný“ jako fenomén vědomí. Jako příklad uvádí srovnání se snahou o pochopení všech fenoménů vědomí z hlediska teorie pudů nebo splněných přání, což by podle něj bylo podobně nepřiměřené, jako připustit, že se stejně jednoduše dají vysvětlit fenomény snu. Fenomény snu nelze redukovat

⁶⁸ Jung tento pojem chápe jako adjektivní formu duši podobné kvality, kterou mají reflexní procesy, čímž má být odlišena kategorie fenoménů od pouhých projevů života a od vlastních duševních procesů. In JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 29

⁶⁹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 37-38

⁷⁰ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 182

na určitou funkci nebo účel, např. kompenzační nebo sekundární vzhledem k obsahu vědomí, a to ani přesto, že má vědomí podle všeobecného mínění pro existenci jedince nesrovnatelně větší význam než nevědomí. Tento všeobecný názor bude muset být podle Junga revidován, protože s rostoucí zkušeností si stále výrazněji uvědomujeme, že funkce nevědomí má v duševním životě význam, který zatím zdaleka nebyl doceněn. Je to právě analytická zkušenost, která stále více odhaluje vliv nevědomí na vědomý duševní život – vliv, jehož existenci a význam dosavadní zkušenost přehlížela. Podle Jungova názoru, založeného na letité zkušenosti a rozsáhlém výzkumu, je význam nevědomí v celkové činnosti psýché stejně velký jako význam vědomí. Pokud je tento názor správný, pak nejenže se dá funkce nevědomí považovat za kompenzační a relativní vůči obsahu vědomí, ale také obsah vědomí by měl být pokládán za relativní vzhledem k momentální konstelaci nevědomého obsahu. V takovém případě by aktivní orientace k cíli a účelu nebyla výsadou samotného vědomí, ale platila by i pro nevědomí, které by bylo stejně schopné převzít „finálně zaměřené vedení.“⁷¹

Pokud je existence nevědomí přijata jako plausibilní, je nevědomí obecně vnímáno jako uzavřená entita, která je místem původu špatných myšlenek, hříchu, pokušení apod. V této temné oblasti lidského psychického systému sídlí zlí krvaví duchové, prchlivý hněv a smyslná slabost. Tak vypadá nevědomí ve světle moderního „vědomí“, které z pohledu „velkého mozku“, racionality a logiky vše odděluje a vidí věci izolovaně. Tak je oddělováno i nevědomí, které je pokládáno za zcela individualizované a konkrétnímu jedinci vlastní nevědomou oblast.⁷²

⁷¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 183-184

⁷² JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 117

Psýché a praktické pojetí mýtu v Jungově psychologii

Psýché jako souhrn všech psychických funkcí a vlastností má téměř nekonečně komplikovanou povahu, a proto podle Junga potřebujeme mnoho antinomií, aby bylo dostačujícím způsobem možné popsat její podstatu. Jedna ze základních antinomií je tvořena větou: „Psýché je závislá na tělu a tělo je závislé na psýché“. Vzhledem k existenci zřejmých důkazů pro obě části této antinomie nemůže platit objektivní soud o „převaze teze nad antitezí“. Existence těchto důkazů, které ukazují rozporuplnost předmětu zkoumání, umožňuje pouze relativní hodnocení fenoménu psýché. Individualita jednotlivých psychických systémů u konkrétních jednotlivců je nekonečně variabilní, ale zároveň komplementární ke konformitě a stejnosti lidí. To umožňuje všeobecně platné výpovědi a hodnocení. Pokud by individualita byla absolutní, tedy individuum zcela odlišné od každého dalšího, byla by podle Junga psychologie jako věda nemožná.⁷³ To se samozřejmě týká pouze těch částí psychického systému, které jsou srovnatelné a statisticky ověřitelné, a nikoli toho ryze individuálního, tedy jedinečného.

Na základě podobnosti výstupů psychických systémů jednotlivců může Jung porovnávat různé výpovědi a produkty jak vědomé, tak nevědomé části psychického systému u různých „individualit“ svých pacientů, nebo analyzovat paralely mezi historickými záznamy a také pracovat se symbolickým a archetypovým materiálem obsaženým v mýtech. To umožňuje pojetí mýtu jako fenoménu, který určitým způsobem propojuje celé lidstvo a ukazuje, že kulturní rozdíly ovlivňují mytické výpovědi relativně málo a neovlivňují jejich jádro, ve kterém stojí archetypy vlastní lidskému psychickému systému.

Jung vychází z předpokladu, že symbolické obsahy je možné vykládat několikerým způsobem⁷⁴ a své přístupy označuje jako „analyticko-reduktivní“ a „synteticko-

⁷³ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 15-16

⁷⁴ Podle povahy případu může být terapie vedena spíše podle Freudových nebo Adlerových zásad. Jung to ukazuje na příkladu Augustinova rozlišení dvou hlavních hříchů: concupiscentia a superbia. První odpovídá Freudovu principu slasti, druhý Adlerově vůli k moci a touze po nadřazenosti. „Jedná se o dvě skupiny lidí s různými nároky. Těm, pro které je příznačné infantilní vyhledávání slasti, leží více na srdci uspokojení neslučitelných přání a pudů než sociální role, kterou by mohli hrát. Proto jsou to často dobře situovaní, a dokonce sociálně úspěšní a přijímaní lidé. Naopak zase ti, kteří by byli rádi „nahore“, bývají většinou lidé, kteří jsou ve skutečnosti dole nebo alespoň nehrají tu roli, jež by jim měla podle jejich představy vlastně patřit. Často se jedná o lidi, kteří mají potíže se sociálním přizpůsobením, a proto se snaží zastírat svoji porážku klamnou mocí. Můžeme ovšem objasnit všechny neurózy podle Freuda nebo podle Adlera, ale v praktické léčbě učiníme lépe, když se nejdřív důkladně seznámíme s případem. Rozhodnutí není obtížné, jde-li o vzdělané lidi. Doporučuji svým pacientům, aby si něco přečetli z Freuda nebo Adlera. Zpravidla brzy zjistí, kdo z nich je jim bližší. Pokud se pohybujeme v oblasti vlastní psychologie neuróz, nemůžeme se obejít bez Freudových ani bez Adlerových stanovisek.“ in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství

hermeneutickou“.⁷⁵ Oba přístupy mohou být dokázány jako funkční, oba vycházejí v zásadě z téhož, ale v praxi vzniká obrovský rozdíl, pokud je něco vykládáno jako „regresivní“ nebo „progresivní“. Jung proto vnímá, že pokud existují podstatné obsahy, které nepochybně nejsou jednoznačné, musí nutně dojít ke zpochybnění bezstarostného užívání různých teorií a metod a dialektický postup⁷⁶ musí odsunout jemnější i hrubší sugestivní metody.⁷⁷ Vztah mezi lékařem a pacientem je v Jungově pojetí dialektickým procesem, protože se jedná o vzájemný vztah dvou psychických systémů.⁷⁸ Analýza není pouhé praktické použití určité metody, kterou se analyzující řemeslně naučí, ale předpokládá spíše důkladnou znalost celého analytického způsobu nazírání, která může být získána pouze tím, že se analyzující nechá zároveň sám analyzovat.⁷⁹

Jung jako lékař a terapeut cítí potřebu ponechat otevřenou individuální cestu léčby, kdy uzdravení není spojeno se změnou osobnosti. Mělo by jít o proces označovaný Jungem jako „individuace“, tedy stávání se tím, kým vlastně doopravdy jsme. V nejhrošším případě musí dojít i ke smíření se s nemocí (např. neurózou), jejíž smysl je pochopen, a která může ukazovat, kdy se člověk odchýlil od své individuální cesty nebo kdy a kde opominul důležité skutečnosti.

Tomáše Janečka, 1997, str. 35-36. V díle Duše moderního člověka ve stati Protiklad Freud a Jung také píše: „Žádný zkušený psychiatr nemůže popřít, že zažil nejméně tucty případů, jejichž psychologie se ve všech podstatných bodech shodovala s případy Freudovými. Právě proto Freud svým nejsubjektivnějším vyznáním napomohl zrození jedné veliké lidské pravdy. On sám je učebnicovým příkladem své psychologie a věnoval svůj život a dílo splnění tohoto úkolu. Člověk vidí tak, jaký sám je. A protože jiní mají jinou psychologii, vidí také jinak a vyjadřují něco jiného. To ukázal především hned jeden z prvních Freudových žáků, totiž Alfred Adler: popsal stejný empirický materiál ze zcela jiného hlediska a jeho způsob nazírání je přinejmenším právě tak přesvědčivý jako Freudův, protože i Adler reprezentuje jeden typ psychologie, se kterým se často setkáváme. Víím, že stoupenci obou těchto škol mně sice bez rozpaků upírají pravdu, avšak historie a všichni spravedlivě smýšlející lidé mi dají za pravdu. Nemohu si odpustit, abych oběma těmto školám nevytkl, že člověka až příliš interpretují z patologického hlediska a z jeho defektů. Přesvědčivým příkladem je Freudova neschopnost pochopit náboženský zážitek.“ in JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

⁷⁵ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 21

⁷⁶ „Dialektika byla původně v antické filosofii uměním rozhovoru, ale záhy se stala označením metody vytváření nových syntéz.“ in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 13

⁷⁷ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 21

⁷⁸ „Při tom ještě musí vzít vážně v úvahu možnost, že podle okolností jej (lékaře) může osobnost pacienta převyšovat inteligencí, citovým založením, šíří a hloubkou duševního života. Za všech okolností je nejvyšším pravidlem dialektického postupu, že individualita nemocného zasluhuje stejnou úctu a právo na existenci jako individualita lékaře.“ in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 22-23

⁷⁹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 190

V individuálním procesu se do popředí Jungova zájmu dostává právě oblast nevědomí, a právě na interakci s nevědomím Jung ukazuje obrovské množství empirického materiálu, které je v této oblasti obsaženo a je nevědomím využíváno. Neurotický vědomý postoj je nepřírozeně jednostranný, a proto je vyrovnáván komplementárními nebo kompenzačními obsahy nevědomí a tím dochází ke korekci vědomých postojů a výstupů. Tím se Jung dostává ke zhodnocení hledisek a podnětů, které přináší sny, a které určitým způsobem suplují „kolektivní regulativy“ v podobě tradičních názorů, zvyků a morálních a intelektuálních předsudků. Z Jungova pohledu se to jeví tak, že např. „životní pud“, který je vyjadřován stavbou a individuálním formováním lidského jedince, vytvářel v nevědomí proces, při němž je vědomí už při částečném uvědomování prezentována řadu obrazů.⁸⁰ Jedinec obdařen minimální schopností introspekce je schopen vnímat alespoň části této „autonomní samovolné řady obrazů“. Obvykle se tak děje v podobě „vizuálních fantazijních dojmů“. Jedinec ale může dojít k mylnému závěru, že tyto fantazie vytvořil, i když jimi byl ve skutečnosti „napaden“, napadly ho. Mimovolnost nemůže být popřena v případě, že fantazijní zlomek nabude obsedantního charakteru. Jung uvádí příklad melodie, která stále zní „v hlavě“, fobie nebo takzvaného „symbolického tiků“. Právě sny se autonomní samovolné řadě obrazů přibližují. Jung ve své praxi objevil rozsáhlé série snů, ve kterých se často až překvapivě zřetelně ukazuje kontinuita nevědomého proudu obrazů. Tato kontinuita se projevuje opakováním motivů, které se týkají osob, zvířat, předmětů nebo situací apod. a tím, že se motiv v sérii snů vyskytuje vždy znovu.⁸¹ Základem těchto motivů jsou názorné představy archetypického charakteru, tedy symbolické praobrazy, ze kterých „se vytvořil a diferencoval lidský duch“.⁸²

Definice těchto praobrazů je obtížná a snaha o jejich intelektuální vymezení ochuzuje jejich podstatu. Nejedná se o vědecké pojmy, ale o velmi obecné prapůvodní představy primitivního ducha. Tyto motivy jsou také identické

⁸⁰ Jung nabízí paralelu s hudební formou fugy.

⁸¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 24-25. Jung v této souvislosti uvádí příklad jednoho ze svých pacientů, u kterého se v období dvou měsíců objevil ve 26 snech motiv vody v podobě o zem se tříštící vlny příboje, zrcadlíci se hladiny moře, padajícího deště na mořskou hladinu, cesty přes moře do vzdálené země, vody vylévané do misky, nekonečné mořské hladiny za ranních červánků, sjíždění řeky, chůze podél potoka, hlasu, který volá: „Tam vede cesta k moři, musíme jít k moři.“, astronomického určování polohy lodí, pobytu na mořském ostrově, hledání v moři potopeného pokladu, vyprávění jeho otce o zemi, odkud pochází voda, nebo sjíždění říčky, která ústí do větší řeky. in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 25-26

⁸² JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 26

s paralelními mytologickými představami.⁸³ Jung přímo píše: „Celý mytický bájný svět je přece místem zrození nevědomé fantazie právě tak jako sen!“⁸⁴ To, že individuální psychický vývoj vytváří něco, co odkazuje ke starému bájnému světu, vyvolává dojem, jako by se individuální cesta navracela zpět do lidského pra-času a byla regresí do historie duchovního vývoje. Nicméně tyto obsahy jsou fascinující v přítomnosti, a právě díky této fascinaci je možné pochopit „mocný vliv mytických představ na lidstvo“ a to v kterémkoli časovém období od jeho vzniku. Mytické představy a obrazy zasahují svou symbolikou do hlubin lidské duše, do historických prazákladů, kam nedosáhne vědomý rozum, vůle nebo záměr. Mytické představy pocházejí z hlubin a hovoří řečí, které rozum moderního člověka nerozumí, ale rozechvívají „to nejniternější v člověku“, což je také určitým druhem komunikace, i když pro moderního člověka nezvyklým. „Také v dnešních náboženstvích,“ píše Jung, „jsou obsaženy živé zbytky mytického světa: „Svastika, „němečtí křesťané“ a německá náboženská hnutí dokazují nejzřetelněji to, že politická přesvědčení také případně sáhnou k mytologii. Nejen křesťanství se svou spásnou symbolikou, nýbrž vůbec všechna náboženství až k magickým náboženským formám primitivů jsou psychoterapiemi. Léčí a uzdravují bolesti duše a duševně způsobená tělesná utrpení.“⁸⁵

Pokud tedy lékař nebo terapeut pracuje s mýtickými představami, a to i konkrétního náboženského charakteru, činí tak podle Junga z dějinného pohledu správně. Tento postup je ale možný pouze tehdy, když jsou k dispozici dosud živé mýtické relikty obsažené v náboženstvích.⁸⁶ Jung např. vždy odkazoval praktikující katolíky ve své péči na zpověď a další prostředky milosti církve. U věřících protestantů, kteří se musí obejít bez zpovědi a rozhřešení, byla podle něj situace obtížnější. Jung ale pro moderní protestanty našel určitý možný ventil v podobě takzvaného oxfordského hnutí.⁸⁷ V případě pacientů s žádným nebo zcela neortodoxním náboženským přesvědčením, používá Jung dialektický vývoj těch mytických materiálů, které jsou pro pacienta mimo veškerou historickou tradici dosud živé. Mohou jimi být právě mytologické sny s charakteristickými sériemi obrazů. Aby bylo možné je analyzovat a porozumět jim, je potřeba orientovat se v tom, co tyto obrazy

⁸³ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 29

⁸⁴ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 29

⁸⁵ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 30-31

⁸⁶ Náboženství jako forma vděčnosti in NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: SandS, 1991, str. 19

⁸⁷ Oxford Movement dává jako náhražku laickou zpověď a místo odpuštění zážitek společenství. Řada Jungových pacientů se s jeho plným souhlasem připojila k tomuto hnutí, stejně jako se někteří stali buď katolíky, nebo se stali lepšími katolíky, než byli dříve.

představovaly a do jakého kontextu jsou vsazeny. Jung poznamenává, že s takovým druhem vědomostí a informací se během svého odborného studia vůbec nesetkal. Duše člověka nepředstavuje ani psychiatrický, ani fyziologický, a už vůbec ne biologický problém. Podle Junga představuje problémem psychologický.⁸⁸ Mýtus tedy není pro Junga pouze odrazovou deskou pro analýzu stavu lidské psychiky, ale je funkčním mechanismem, skrze který může dojít k pochopení a změně psychického stavu člověka.

⁸⁸ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 31-32

Sny a jejich význam

Jung definuje sen jako psychický výtvar,⁸⁹ který je produktem psychické činnosti probíhající ve spánku, tedy v době, kdy je vědomá část psychického systému neaktivní. Od ostatních obsahů vědomí je tedy izolován nejen způsobem svého vzniku, ale také obsahem, který je odlišný od vědomého myšlení. V každém snu jsou obsaženy jednotlivosti pocházející z dojmů, myšlenek nebo nálad denního života, ale na rozdíl od logického uspořádání představ, které je charakteristické pro vědomé duševní procesy, je spojení představ ve snu fantastické, zcela cizí reálnému myšlení. Sen má svůj vlastní smysl, který velmi často není vědomím pochopen. Toto nepochopení neznamená, že je sen nesmyslný, neporozumění je pouze promítnuto na celkový objekt snu.⁹⁰

Základním východiskem pro studium snů, které Jung zpracoval a vytvořil z něj interpretační schéma oneirické aktivity, je příbuznost motivů a logiky snů s motivy a logikou mýtů. Skrze toto pochopení se do vědomí moderního člověka vrací „dlouho diskreditované chiméry“ archaického člověka.⁹¹

Analýza snu z psychologického hlediska je možná a přijatelná pouze za předpokladu, že přijímáme skutečnost nevědomí jako oblast psychického systému. Jung analýzu snu používá jako terapeutický nástroj, tedy jako možnost odhalení a uvědomění nevědomých obsahů, které jsou důležité např. pro léčení neurózy. Oblast nevědomí má také etiologický význam a sny jsou bezprostředním výrazem vnímání stavu skutečnosti nevědomou částí psychiky, v níž se jedinec nebo společnost nachází.⁹² Sen tento stav popisuje navzdory tomu, že ho vědomí popírá a nepovažuje ho za skutečný a pravdivý. Sen mimo vliv vědomí znázorňuje v rámci nevědomého duševního procesu vnitřní pravdu a realitu takovou, jaká je, nikoli takovou, za jakou ji považuje konkrétní jedinec nebo jakou by si ji přál mít.⁹³ Jako ilustrace může posloužit obraz osoby, osobnosti-masky, odkládané na noční stolek vedle postele v době, kdy člověk sní. Při probuzení je pak opět nasazen tento „filtr“, kterým analyzuje skutečnost podle svých vlastních interpretačních schémat.

⁸⁹ Proto by se snem mělo být nakládáno stejně jako s kterýmkoli jiným psychickým výstupem. in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 164

⁹⁰ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 161-162

⁹¹ CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 229

⁹² JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 132

⁹³ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 133-134

Jung také odmítá pojetí snů jako vytěsněných přání, protože existují i sny, které zjevně zobrazují přání již splněná nebo naopak vyjadřují určité obavy. Sny mohou být neúprosnými pravdami, filosofickými sentencemi, iluzemi, divokými fantaziemi, vzpomínkami, plány, anticipacemi, dokonce i telepatickými vizemi, iracionálními zážitky apod. Snění je specifickým výrazem nevědomí a téměř polovina lidského života se odehrává v nevědomém stavu. V Jungově pojetí má duše svou denní stránku, kterou je vyjadřována vědomě a podobně má i stránku noční v podobě nevědomé psychické aktivity, často mylně považované za „neskutečné fantazírování“. Jung považuje za „nanejvýš pravděpodobné“, že stejně jako ve vědomí, které se ve své podstatě vyznačuje koncentrací, omezením a výlučností, existuje kromě přání a obav i bezpočet dalších věcí, existuje ve „snové duši“ podobné a snad ještě větší bohatství možností obsahu i života.⁹⁴

Sny jsou ukazatelem vnitřního psychického života a odhalují složky osobnosti, které se projevují ve vědomém jednání, jednání „při vědomí“, např. pouze jako symptomy choroby. To je důvod, proč se Jung ve své terapii zabývá i oblastí nevědomí. Význam nevědomých psychických procesů na vědomý život člověka je daleko větší, než si je moderní člověk ochoten připustit. V určitých případech může i jednotlivý sen odhalit celý program nevědomí. Při analýze nebo terapii pak pomáhá asimilace nevědomých obsahů do vědomí a jejich pochopení a přijetí. Asimilací Jung rozumí vzájemné pronikání vědomých a nevědomých obsahů. Tedy nikoli hodnocení nevědomých obsahů vědomím, při kterém může docházet k nesprávnému výkladu nebo deformacím.⁹⁵ Jungovo pojetí vnímá nevědomí jako morálně, esteticky a intelektuálně indiferentní přírodní skutečnost, která může člověka ohrozit právě a pouze tehdy, když je vědomý postoj k ní nesprávný nebo s ním nekoresponduje. Obsahy nevědomí nejsou neměnné, např. pozitivní nebo negativní, jsou vyvážené stejně jako vědomá nebo fyzická oblast člověka.

Na tyto předpoklady navazuje hypotéza o kompenzaci, kterou Jung považuje za základní pravidlo psychického chování. Vztah mezi vědomou a nevědomou oblastí psychického systému je kompenzační. Při výkladu snu Jung doporučuje položení dotazu: „Jaký vědomý postoj sen kompenzuje?“⁹⁶

⁹⁴ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 142

⁹⁵ Jung uvádí jako příklad freudovské pojetí nevědomí v naprosto negativním světle, které ho hodnotí jako infantilní, perverzní a zločinné. in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 147

⁹⁶ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 149

Kompenzaci Jung vysvětluje jako skutečnost, která je tím skutečnější, čím více se jí snažíme vytěsnit. Není to tedy jen iluzorně splněné přání. Na stavu žízně ukazuje, že určité jevy nepřestanou existovat na základě pouhého vytěsnění. Stav trvá, i když na něj právě vědomě nemyslíme. Obsah snu respektuje jako skutečnost, kterou je třeba převzít do vědomého postoje jako spoluurčující faktor. V opačném případě dojde k setrvání právě u toho „excentrického vědomého postoje“, který nevědomou kompenzací vyvolal. Takový postup ale nevede ani ke správné sebereflexi ani k vyrovnanému životu.⁹⁷ Vyvažující funkce nevědomí spočívá v tom, že se myšlenky, sklony a tendence lidské osobnosti, které se ve vědomém životě uplatňují příliš málo, aktivují v náznacích během spánku, kdy jsou vědomé procesy do značné míry „odpojeny“. Příkladem může být morální hodnocení určitých skutečností, které ve vědomém stavu považujeme za indiferentní, ale nevědomí je v rámci zkušeností a historických paralel vidí jako problematické a nabízí svůj pohled v rámci snu.

Jung staví sen do těsného vztahu ke stavu vědomí a bez znalosti právě tohoto vědomého stavu se sen nedá vyložit a vědomě pochopit. Jde tedy o kontext, referenční rámec, o celkovou situaci člověka. Sen není odříznutý od denního života a jeho rázu. Mezi vědomím a snem existuje přímý kauzální vztah. Podobně je nutné brát v potaz vztah symboliky snu k vědomému filozofickému, náboženskému a morálnímu přesvědčení snícího. Symbolika snu nemá přímý sémiotický význam, ale je skutečným symbolem, jehož obsah není vědomí známý a pojmově formulovaný. Tento symbol je podmíněn také příslušným stavem vědomí.

Naopak relativně ustálené symboly⁹⁸ jsou určitými záchytnými body pro analýzu, protože Jung považuje symbol obecně za neznámou, těžko rozpoznatelnou a koneckonců nikdy zcela přesně určitelnou veličinu. Jako příklad uvádí falické symboly, které by (údajně) neměly označovat nic jiného než „membrum virile“. Z hlediska psyché je ale membrum symbolem skutečnosti, která je obsahově těžko uchopitelná. Primitivní kultury ani při častém užívání nezaměňovaly falus jako rituální symbol s penisem. Falus je pro ně vždy tvůrčí „mimořádně účinná“ mana, tedy léčivá a plodivá síla. Jejím ekvivalentem je vyjádřen obrazem býka, osla, granátového jablka, jóni, kozla, blesku, koňského kopyta, také tancem, magickou

⁹⁷ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 149

⁹⁸ Jung uvádí příklad symbolu koně, který je velice rozšířený ve folklóru i mytologii a symbol matky, který se objevuje v mnoha etymologických a mytologických obměnách. in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 156-157

souloží v brázdě, menstruační tekutinou a nekonečným množstvím dalších analogií, které se velmi často objevují ve snech. Podkladem všech těchto analogií i samotné sexuality je podle Junga archetypový obraz „těžko určitelné povahy“, ke kterému má psychologicky nejbližší právě primitivní symbol mana.⁹⁹

Srovnání s mytologickými motivy umožňují typické motivy, které se ve snech objevují. Tyto mytologické motivy se objevují ve snech mnoha lidí, a to často s přesně stejným významem. To vede Junga až k myšlence, že snové myšlení je možné považovat za fylogeneticky starší formu myšlení. Sen se vždy vyjadřuje jazykem podobenství nebo přirovnání. Tato vlastnost je charakteristická pro primitivní jazyk, který používá květnaté fráze a obraty. Abstrakce je nahrazena přirovnáním. Jung se domnívá, že když nese stopy fylogenetického vývoje lidské tělo, platí to i pro lidskou duši. Jako příklad uvádí „krádež jablka“. Tento (typický) motiv se v mnoha obměnách vrací v mnoha snech.¹⁰⁰ Jde o obecně známý mytologický motiv, který je obsažen nejen v příběhu o ráji, ale v řadě dalších mýtů a pohádek, a to ve všech dobách a oblastech. Jde o obecně lidský obraz, který se může autochtonně vynořit v kterémkoli člověku jakékoli doby. Z toho Jung vyvozuje, že nám tímto způsobem psychologie snu otevírá cestu k obecné srovnávací psychologii, od které očekáváme stejné porozumění pro vývoj i strukturu lidské duše, jaké poskytuje srovnávací anatomie v oblasti lidského těla. Jung připomíná, že každý člověk představuje v určitém smyslu celé lidstvo a jeho dějiny. Co bylo v dějinách možné „ve velkém“, je „v malém“ možné u každého jednotlivce. Proto ve snech hrají velkou roli také náboženské kompenzace, které jsou protivahou materialismu převládajícímu v moderní době. Podobně je sen-orákulum hlásající určitou pravdu obsažen v pověrách všech dob a národů. Ke kompenzační funkci snu se tedy přidává i funkce prospektivní, která anticipuje budoucí vědomou činnost.¹⁰¹ Sen je podle Junga „spontánní sebezobrazení aktuálního stavu nevědomí v symbolické formě.“¹⁰²

Zajímavá je také hypotéza výkladu snu z pozice snícího. Lidská představa o sobě samém, tak jak si člověk sám sebe představuje (imago), ale i lidské představy věcí nebo jevů, je součástí psychického systému člověka. Když sen reprodukuje nebo

⁹⁹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 154

¹⁰⁰ Jung ročně zpracovával materiál 1500-2000 snů. in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 174

¹⁰¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 184

¹⁰² JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 195

vytváří určité představy, jsou to především představy konkrétního jedince, do jejichž podoby je vetkána celá jeho bytost. Podle Junga jde o subjektivní faktory, které se ve snu seskupují tak či onak a vyjadřují ten či onen smysl z nejintimnějších pohnutek naší duše, nikoli z vnějších důvodů. Celé vytváření snu je samou svou podstatou subjektivní a sen je „divadlo“, v němž je snící scénou, hercem, náповědou, režisérem, autorem, obecnstvem a kritikem. Tato prostá pravda je základem pojetí smyslu snu, který Jung označil jako „výklad na úrovni subjektu“. Tento výklad – jak plyne ze samotného termínu – pojímá všechny postavy ve snu jako „personifikované rysy“ osobnosti snícího.¹⁰³ Jung k tomu poznamenává, že snaha o pochopení snových imag na úrovni subjektu, znamená pro moderního člověka totéž, co odejmutí model a fetišů primitivnímu člověku, kterému bychom se pokoušeli vysvětlit, že jeho „medicína“ je něco abstraktně duchovního a nespočívá v konkrétním objektu, ale v psyché. Toto „kacířské“ pojetí by u primitivního člověka vzbudilo oprávněný odpor. Stejně pociťuje i moderní člověk nepříjemnost, a dokonce nebezpečí z rozpuštění identity imaga a objektu, která je posvěcená věky a tradicí.¹⁰⁴

Jung sám je nakloněn věřit tomu, že inteligentní laik s určitými psychologickými znalostmi, životní zkušeností a cvikem může snovou kompenzací správně diagnostikovat. Pokládá ale za vyloučené, že by kdokoli bez znalosti mytologie a folklóru a bez „jistých vědomostí o psychologii primitivů“ a „srovnávací religionistice“ porozuměl podstatě „individuálního procesu“, který podle Jungova základního přesvědčení a získaných znalostí tvoří základ „psychologické kompenzace.“¹⁰⁵

Sny individuálního procesu, tedy specifická kategorie snů vedoucí k zásadnějšímu sebepoznání, obsahují symbolické výtvoř, s nimiž se setkáváme v duchovní historii lidstva, a to opakovaně a napříč kulturami a rasami. Snící nemusí o existenci takových paralel vůbec vědět. Jde o mytologické motivy, případně mytologémata,¹⁰⁶ které Jung označuje jako archetypy. Je třeba je chápat jako specifické formy

¹⁰³ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 199

¹⁰⁴ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 210-211

¹⁰⁵ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 230-231

¹⁰⁶ Mytologéma je pojem užívaný religiologií k vyjádření základní (nosné) myšlenky mýtu. J. G. Frazer například objevil mytologéma umírajícího a zmrtvýchvstávajícího krále čarodějníka, který podle magických představ zodpovídal za úrodu a štěstí kmene. Později tato mytologémata pronikla do většiny starověkých mýtů (zejména východní provenience) a změnila se v mytologické téma umírajících a zmrtvýchvstávajících bohů, které mimo jiné ovlivnilo i základní ideu vznikajícího křesťanství.

obrazných souvislostí, které se ve shodné podobě vyskytují nejen ve všech dobách a na všech místech, ale také v individuálních snech, fantaziích, vizích a bludných ideách. Jejich častý výskyt v individuálních případech i jejich všudypřítomnost v různých etnikách dokazují, že lidská duše je sice částečně jedinečná, subjektivní nebo osobní – ale také „kolektivní“ a objektivní.¹⁰⁷

Když se sen vyjadřuje ve zcela cizorodé mytologické formě, jde o důkaz, že obrazy které produkuje, pocházejí z kolektivního nevědomí.¹⁰⁸ Kolektivní nevědomí je „hlubší“ vrstvou než nevědomí osobní, které má blíže k oblasti vědomí (viz obr. 1). Z této „hlubší“ vrstvy pocházejí „velké“, případně významné sny. Jejich významnost se demonstruje v jejich plastickém ztvárnění, které má nezřídka „básnickou moc a krásu“. Takové sny na základě Jungova výzkumu většinou přicházejí v osudových životních úsecích, jako je rané dětství, puberta, polovina života (od šestatřiceti do čtyřiceti let) a *in conspectu mortis*.¹⁰⁹ Výklad těchto snů je podle Junga často spojen se značnými obtížemi, protože materiál, kterým snící přináší je velmi omezený. Jedná se totiž o archetypické výtvořky, a tedy nikoli o osobní zkušenosti. Archetyp zde představuje obecnou ideu, u které její hlavní význam nespočívá v souvislostech osobních zážitků, ale v jejím vlastním smyslu. Jung uvádí příklad jednoho mladíka, v jehož snu vystupoval velký had, který v klenutém sklepení střežil zlatou číši. Mladík si sice vybavil, že kdysi obrovského hada viděl v zoologické zahradě, ale kromě toho, a kromě vzpomínek na pohádková vyprávění, nebyl schopen uvést žádný důvod pro tento sen. Na základě těchto souvislostí by byl význam takového snu banální a lhostejný. Sen se ovšem vyznačoval velmi silnými afekty, které se neshodovaly s banálností subjektivních vysvětlení. Jung se proto vrací k mytologému hada nebo draka, kteří v souvislosti s pokladem a jeskyní představují zkoušku. Z toho Jung vyvozuje, že se nejedná primárně o osobní zážitek, ale o „kolektivní emoci“, tj. o typickou „situaci plnou afektů“ a osobním zážitkem se

¹⁰⁷ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 231-232

¹⁰⁸ „tak jako lidské tělo přes všechny rasové rozdíly vykazuje společnou anatomii, má také psyché přes všechny rozdíly kultur a povah společný substrát, který jsem označil termínem kolektivní nevědomí. Tato nevědomá psyché, společná všem lidem, však nesestává z obsahů schopných uvědomění, nýbrž z latentních dispozic k určitým identickým reakcím. Existence kolektivního nevědomí je prostě psychickým projevem totožnosti struktury mozku přes všechny rasové rozdíly. To vysvětluje analogii, ba dokonce identitu mytických motivů a symbolů a lidské schopnosti porozumění vůbec. Různé duševní vývojové linie vyrůstají ze společného kmene, jehož kořeny procházejí celou minulostí lidstva. Proto existuje duševní paralelismus dokonce i se zvířaty.“ in WILHELM, Richard a Carl Gustav JUNG. *Tajemství zlatého květu: čínská kniha života*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 96

¹⁰⁹ V blízkosti smrti.

stává až sekundárně. Primárně jde o obecný lidský problém, který se prodírá do vědomí, protože jej snící subjektivně přehlížel.¹¹⁰

„Velké sny“, tedy sny zásadní pro proces individuace, podle Junga také používají četných mytologemat charakterizujících život hrdiny, tj. onoho většího člověka s povahou poloboha. Velké sny obsahují nebezpečná dobrodružství a zkoušky, ve kterých se má člověk osvědčit, jako je tomu při iniciacích. Vystupují v nich draci, zvířata jako pomocníci a démoni, snící se setkává s moudrým starcem, člověkem-zvířetem, nachází skrytý poklad, strom přání, studnu, jeskyni, zahradu obehnanou zdí, zapojuje se do procesu proměny s alchymickými substancemi atd. Obecně se tedy dá říci, že se zřetelně nejedná o každodenní „banality“. Je tomu tak proto, že jde o uskutečnění té části osobnosti, která dosud není, neexistuje, nežije, ale teprve se hodlá uskutečnit a chce být stvořena a naplněna.¹¹¹

Při studiu psychologie snu narážíme podle Junga na dalekosáhlé filosofické, či dokonce náboženské problémy, k jejichž pochopení přispěl právě sám fenomén snu rozhodujícím způsobem.¹¹² Sen může ukázat rozpory, které ve vědomém stavu nevnímáme, nevěnujeme jim pozornost, protože je nepovažujeme za důležité nebo je odmítáme. Fenomén snu je prostředkem, kterým lze vědomě proniknout do nevědomé části psychického systému a analyzovat výstupy, které vytváří. Tím, že se vyjadřuje v obrazech a emocionálně nabitých symbolech, využívá podobných principů jako mýtus a plní velmi podobnou funkci.

¹¹⁰ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 232-233

¹¹¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 234

¹¹² JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 239

MÝTUS

Při studiu sekundárních pramenů jsem narazil na Kurasovu charakteristiku mýtu a rád bych jí uvedl tuto kapitolu, protože obsahuje především hodnotovou definici mýtu, která je při zpracovávání a vnímání mýtu většinou přehlížena. Kuras píše: „je úplně lhostejné, zda se věci skutečně staly tak, jak jsou popsány, zda skutečně někdo někoho odněkud někam vlácel, zda byl či nebyl příslušníkem toho či onoho národa, zda se nám to podaří či nepodaří dokázat archeologicky, srovnávací historií či jakkoli jinak vědecky. Důležité je, že si tento mýtus vytváříme, věříme mu, týká se nás, oslovuje nás a pomáhá nám vytvářet takový život, jaký jsme si vytvářet předsevzali: neustále osvobozující, dávající smysl konání a obsahující vizi spravedlivějšího světa a naději lepších dní.“¹¹³

Mýtus je v moderní době fenoménem, který je definován z mnoha různých stran. Tato práce si klade za cíl zhodnotit mýtus v rámci religionistiky zejména z psychologického hlediska pohledem C. G. Junga. Nicméně pro určitou plastičnost toho, co vlastně mýtus je a jak je nazírán a chápán z různých stran, je dobré popsat i jiná než psychologická hlediska. Rozprostraněnost a širší pojmu mýtus značně ztěžuje jasnou a krátkou definici, která by sjednotila onu řadu různých pohledů. To je dáno také přístupem různých věd a oborů k tomuto fenoménu, kdy každý z nich akcentuje jiný prvek a význam mýtu.

Zcela původně řecké *mythos* znamená pouze „slovo“. Má tedy v základu stejný nebo velmi podobný význam jako *logos* nebo *epos*. Ve významových nuancích ale na rozdíl od *logu* nevyjadřuje nic uváženého, propočteného, smysluplného.¹¹⁴ V pozdní řečtině pak *mythos* znamená „podivuhodné vyprávění“. Toto vyprávění může mít hluboký smysl, ale není vnímáno jako „doslova pravdivé“.¹¹⁵

Mythos je „příběhem“, vyjadřuje to, „co se událo“ anebo „co se děje“ a „co je bytostné“. Je „slovem“, které zpravuje o něčem skutečném anebo konstatuje něco, co se skutečně stalo. Čím starší je slovo tohoto příběhu, tím je považováno za významnější a posvátnější. Z tohoto vnímání se později vyvinulo chápání významu mýtu ve smyslu něčeho bájného a ve skutečnosti nepravdivého.¹¹⁶ Tento

¹¹³ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 80-81

¹¹⁴ Řecký kořen slova *logos* je -leg-. *Legein* – výběr, sbírání.

¹¹⁵ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 12

¹¹⁶ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 14

významový posun je způsoben tím, že ony původní události se udály již tak dávno, že jsou známy pouze z vyprávění dlouhé řady předchozích generací. Délka této „dlouhé řady“ je ovšem relativní. V této souvislosti je třeba pootočit zorný úhel a vidět „stáří“ slova nikoli jako zastaralost, vyčpělost či anachronismus, ale jako potvrzení a potvrzování něčeho, co bylo platné pro člověka před mnoha tisíci lety a je platné stále. Bez ohledu na to že v průběhu toho obrovského časového úseku docházelo k erozi šíře příběhu nebo naopak k jeho doplnění. Podstatné je, že zbylo funkční jádro, ono „slovo“.

Eliade ve své práci *Mýtus o věčném návratu*¹¹⁷ uvádí výsledek badatelské činnosti Constantina Brailoi. Tento rumunský folklorista před druhou světovou válkou zaznamenal v jedné rumunské vesnici příběh, ve kterém se vypráví o milostné tragédii: Mladý muž byl v lesích očarován horskou vílou a ta, puzeň žárliivostí, ho několik dní před svatbou s jinou ženou, se kterou byl zasnouben, svrhla z vysokého útesu. Druhý den našli lidé z vesnice jeho tělo. Klobouk zachycený v koruně stromu ukazoval na pád z velké výšky. Když přinášeli jeho mrtvé tělo zpátky do vesnice, vyšla jim naproti jeho snoubenka. Když spatřila svého nastávajícího mrtvého, spustila pohřební nářek obsahující mytologické narážky, „liturgický text rustikální krásy“.¹¹⁸ Pozoruhodné na tomto tragickém, ale celkem všedním příběhu je, že jej téměř všichni vesničané pokládali za pravdivý, tak jak byl vyprávěn a označovali ho za velmi starý. Brailoi ale zjistil, že se událost odehrála zhruba před čtyřiceti lety a ona snoubenka, která přišla o svého milence, stále ještě ve vesnici žije. Osobně mu pak sdělila pravou skutečnost tragédie, kdy se její nastávající zřítíl z útesu, nezemřel však na místě, ale až později ve vesnici. Nezazněla ani zmínka o horské víle.¹¹⁹

Vesničané byli schopni přijmout tragédii, vysvětlit si ji a předat dál díky převedení do jiného modu sdělení. Od historického popisu událostí se příběh liší v tom, že předkládá vysvětlení tragédie působením mýtické postavy, která překazila svatební rituál vraždou. Smutek této tragédie předává mýtus daleko lépe než strohé konstatování nešťastné shody okolností. Dochází k abstrakci, která za určitými událostmi vidí „něco víc“, a která svým způsobem vypovídá o smyslu lidského bytí. Příběh je odsunut do v podstatě bezčasového „kdysi“ nebo „dávno“, které dodává vyprávění určitou autoritu a zároveň znesnadňuje jeho zpochybnitelnost.

¹¹⁷ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 102 s. ISBN 80-7298-037-8.

¹¹⁸ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 36

¹¹⁹ Podle Eliadeho in ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003.

Obecně lze tedy říci, že původně a bez významového posunu, který se udál v průběhu staletí, je mýtus pravdivé slovo, které je dané, zjevené a posvěcené, z čehož vyplývá určitá bezčasovost či trvalost jeho výpovědi. Tím se také tato výpověď odlišuje od všech ostatních.

Mýtus je také určitou „ontologickou koncepcí“, která se naplňuje při opakování původních archetypů, tedy mýtických pravzorů, které se ustavily na samém počátku lidské existence. Např. každá oběť je opakováním a ztotožněním se s prvotní obětí, která se odehrála v mytickém okamžiku „Počátku“, in illo tempore, ab origine. Důsledkem tohoto opakování je zrušení časovosti, protože napodobováním určitých „paradigmatických gest“ a „napodobováním archetypů“ se člověk dokáže vrátit k počátkům, do onoho prvního, posvátného času, o kterém vypráví mýtus.¹²⁰ Opakováním těchto událostí se pak sám člověk mění v archetyp, protože je ztotožněn s časem prvního obětníka nebo obecně toho, kdo archetypální činnost vykonal jako první. Tak je mýtus spojen také s určitým rituálem.

Jak již bylo řečeno, mýtus je spojen s vyprávěním, tedy s řečí.¹²¹ Původní podstatou tohoto „vyprávění“ byla odpověď na základní otázky týkající se existence lidského společenství nebo jednotlivce a vysvětlení dějů a jevů, které se ho dotýkají, a kterým musí čelit. Obsah mýtu byl ztotožněn s absolutní pravdou, která byla chápána jako zjevená, daná autoritou. Skutečná, pravdivá podoba bytí byla pro člověka odhalována v mýtické naraci.¹²²

Mýtus je tak vnímán také jako forma, která zakrývá rozpory mezi člověkem a světem a v jistém smyslu ho chrání před tím, aby vypukla krize plného, jasného vědomí toho, že je člověk vydán světu napospas. V mýtu sice objevuje člověk celek jsoucího, ale nikoli „v plné síle jeho naléhavé přítomnosti, nýbrž ve způsobu zvláštním, ve způsobu vzpomínky.“¹²³ Zde můžeme najít příbuznost se snem. Mýtus udržuje spojení soudobého člověka s minulým světem – pra-věkem, tak silným a mocným způsobem, že může být přítomnost pocíťována až jako degradace. Mýtus je v tomto pojetí vnímán jako ne-intelektuální. Jako něco, co přesunuje rozhodující otázky do hluboké minulosti a je „polosnem mysli“. Jeho smyslem je vzdát se

¹²⁰ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 29

¹²¹ Podobně R. Barthes in BARTHES, Roland. *Mytologie* [online]. Praha: Dokořán, 2004, str. 107

¹²² BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003, str. 398

¹²³ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 108

individuality, možnosti vědomě proniknout ke své nejvladnější bytosti. Mýtus je tedy chápán „pouze“ jako předstupeň filozofického myšlení.¹²⁴

Podle Kurase, citovaného v úvodu této kapitoly, je mýtus iracionálním, psychologickým, inspirativním a motivačním faktorem. Je vytvářen tradicemi založenými na víře, fantazii a imaginaci a stojí na emocích. Je nadčasovým rámcem imaginačních jevů, které přesahují lidské chápání, protože jsou vnímány jako nadhmotné a odehrávající se ve sféře nevědomí.¹²⁵ Kuras se také v souladu s Jungem domnívá, že pro fungování člověka a dosahování určitých konkrétních výsledků jeho činnosti, je třeba vytvoření nebo přijetí mýtu, který k dosahování cílů pomáhá. Uvádí např. „mýtus vyšší moci“, která dává konkrétní úkoly, zadává určité poslání, vychovává určitý typ člověka nebo lidské skupiny s charakteristickým způsobem chování. Mýtus tak také vytváří rituály, které mohou být systematickými pomůckami pro každodennost. Vědomě i nevědomě nás programují tak, aby náš způsob a forma naší existence byly vnímány jako přirozené a samozřejmé. Dochází ke vzájemnému působení: ritualizovaný život snáze realizuje svůj mýtus. Toto pronutí se týká jak duševní a emoční stránky, tak fyzické. Stává se až „mechanickým návykem“, o kterém není třeba příliš přemýšlet. Takovým mýtem jsou podle Kurase všechna náboženství, ale i společenské systémy.¹²⁶ Tento pohled ilustruje šíři obecného vnímání, chápání a prožívání mýtu. V tomto případě z pozice pojetí, které jeho význam značně rozměňuje, a oproti Jungovi hrubě zjednodušuje. Na krajním pólu škály obecného vnímání a chápání se pak mýtus stává pověrou, obecně zakořeněnou představou, kterou je možné vyvrátit, anebo obsedantním jednáním blízkým proprietárnímu mechanismu.

Fenomén mýtu je ze své podstaty součástí mytologie, tedy určitého komplexního myšlení, které se zabývá lidskou zkušeností. Mýtus je událost, která se stala jednou, ale která se neustále opakuje. Mytologie tak pomáhá vyrovnávat se s mezními situacemi.¹²⁷ Není tedy „méněcenným“ způsobem uvažování, který může lidstvo odložit při vstupu do „věku rozumu“. Mýtus je pravdivý, když „působí“, když dokáže poskytnout náhled hlubšího smyslu života, když dokáže odhalit skryté oblasti

¹²⁴ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 111-112. Eliade a Hejdánek (in Rezek, P: Mýtus epos a logos) zdůrazňují, že řecká filosofie i přes kritické odmítání mýtu a zdůrazňování logu se mytického myšlení zcela nezbavila. Orientace na hledání neměnných počátků „archai“, které jsou ontologicky relevantnější než svět proměnlivých událostí, koresponduje s archaickou fascinací transcendentními, věčnými archetypy.

¹²⁵ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 15-16

¹²⁶ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 16-17

¹²⁷ ARMSTRONG, Karen. *Krátká historie mýtu*. Praha: Argo, 2006, str. 12, 13

lidského ducha, které by jinak zůstaly nepřístupné. To ale vyžaduje vůli k pochopení mýtu a interpretační práci, v níž nejde ani tak o to, „co“ mýtus přesně je, ale „čemu“ slouží a „jaký“ je jeho smysl.

Mýtus je slovo, jazyk, nebo rituál, který promlouvá k člověku zcela specifickým způsobem. Zpracovává témata zásadní pro lidskou existenci, jako jsou: hledání smyslu lidského života, smyslu světa, významu lidského rodu, rození a umírání, vývoj, který se nezadržitelně žene kupředu a opouští vše staré, setkávání se s tajemnem, transcendence a vše numinózní.¹²⁸ Mýtus pak volí takovou formu odpovědi, aby bylo možné předat, pochopit a přijmout i ty nejsložitější komplexní skutečnosti.

Určitý moderní odpor nebo nedůvěra k mýtu jsou zřejmě vyvolány postavením člověka v současném světě a relativní vyspělostí kultury, která ho obklopuje. V této pozici moderní člověk nechce nakládat s materiálem „primitivů“ z archaických, tradičních společností. Bylo by to vnímáno jako „snížení se“ na úroveň prehistorie, na úroveň prvních lidí, kteří mýtus a mytické myšlení používali, aby dokázali pochopit svět kolem sebe. Rozpor v chápání mýtu se vyskytl již v antickém Řecku, kdy byl tehdejšími filozofy, například Platónem, kladen *mythos* a *logos* do protikladu,¹²⁹ jako dva odlišné způsoby myšlení. Jde skutečně o dva odlišné způsoby nazírání věcí – a to jak minulých, tak přítomných. Chápání mýtu jako pozůstatku „dětského věku lidstva“,¹³⁰ ovlivnila výrazně i křesťanská tradice, když označovala vše, co se neshodovalo s historickými exkurzy Starého zákona, za báji nebo pohanskou fantazii některými omylem pokládanou za realitu.¹³¹ Moderní člověk má k dispozici vědu, média, sociální sítě, a zdánlivě nepotřebuje nic vysvětlovat.¹³²

¹²⁸ Ve významu, který stanovil Rudolf Otto.

¹²⁹ „V našem století opět přicházíme na to, že nemá smysl stavět do protikladu mýtus a logos. Jsou to dva způsoby, jimiž se lidský duch setkává se skutečností, dva způsoby chápání světa a Boha.“ in LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 16

¹³⁰ Vico, G. in BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003, str. 397

¹³¹ Budil, I. T.: Mýtus a slovo in BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003, str. 397

¹³² Jako ilustrace „pocitu moderního člověka“ může sloužit úryvek z rozhovoru s hercem Willemem Dafoe: Svět se globalizuje. A globalizace nás připravila o jakousi nevinost v myšlení i v tom, pro co se dokážeme zapálit. Obojí je pokřiveno tím, že toho moc víme. Že máme přístup k příliš mnoha informacím. Pasolini tohle tušil. Jeho obavu z přesytení informacemi shrnuje věta, že se vždy cítil lépe ve společnosti lidí, kteří měli jen pět tříd základní školy. A myslel to jen napůl v legraci. Byl přesvědčený, že příliš přemýšlíme. Že jsme se odcizili vlastním vášním a pocitům. A podařilo se mu předpovědět i řadu dalších problémů moderní společnosti, které mají co do činění s internetem a politickými změnami. Věděl, co nás bude okrádat o lidskost, popsal obavy současných lidí. Titulek jeho posledního rozhovoru zněl: Jsme v nebezpečí. O jakém nebezpečí mluvil? O tom, že se lidé mění v zombie – a já to vidím kolem sebe. Vezměte si zase internet. Všichni jsme šťastní, že ho máme, protože otevírá možnost získat informace mimo naši bezprostřední zkušenost. Pravda ale je, že internet dává lidem pocit falešné svobody – což je ostatně termín, který Pasolini používal. Lidé se

Mýtus nepotřebuje. Tento postoj vede k tomu, že je mýtus vnímán pouze jako „výtvar určitého poznávacího pudu, byť v primitivní formě, anebo je to pouhá záliba ve fabulaci ...“.¹³³ Mýtus je považován za báchorku,¹³⁴ pověru, fámou, fantasma apod.

V této práci se budu zabývat „skutečnými“, původními mýty, které vypráví o realitě člověka, jakkoli časově vzdálené, a snaží se ji vysvětlit, dát jí smysl a odůvodnit ji,¹³⁵ které obsahují vzpomínky a určitým způsobem zaznamenávají minulost¹³⁶ a mají velmi silný sociální charakter.¹³⁷ Jak již bylo uvedeno, zejména se ale budu zabývat mýtem z psychologického hlediska, kterému bude podléhat výběr zpracovávaného materiálu a pohledem C. G. Junga, který z psychologického hlediska vychází.

utíkají tam, kde se cítí dobře a pohodlně. Na internetu mohou najít nekonečné množství projevů rozdílné sexuality, módy a zájmů – ale nakonec stejně tíhnou k mainstreamu, který smazává všechny rozdíly. A globalizace to jen zvýrazňuje. Všichni dnes myslí stejně a zároveň se vzdalují společnosti. Lidé spolu nemluví, nevěnují jeden druhému pozornost. Nemají k sobě zodpovědnost, nic nesdílejí. Nechci to zase zbytečně dramatizovat. Něco se od jeho doby zlepšilo, něco ne, ale jeho varování nebyla jen paranoidní vize bláznivého muže. in Bláhová, Jindřiška. Internet z nás dělá zombie. RESPEKT. 2016, roč. 27, č. 28, str. 45-48. ISSN 0862-6545

¹³³ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 9

¹³⁴ ARMSTRONG, Karen. *Krátká historie mýtu*. Praha: Argo, 2006, str. 12

¹³⁵ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 53

¹³⁶ Příkladem chápání mýtu jako popisu skutečnosti je objevení antické Tróji archeology na základě mýtických výpovědí.

¹³⁷ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistickou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 15

Základy mýtu z hlediska Jungovy psychologie

Výše popsané definice a charakteristiky mýtu získávají v Jungově přístupu na specifičnosti právě tím, že je zasazuje do kontextu psychologického prožívání a psychických funkcí člověka, a to zejména v souvislosti s jejich kolektivními projevy. Mýtus obsahuje určité vzorce zkušeností a chování vyjádřené archetypy a symboly, které pak oživují psychické funkce, které je dokáží rozpoznat, dešifrovat a interpretovat.

Archetyp

Porozumění pojmu archetyp je samo o sobě dosti obtížné a v rámci Jungova díla je navíc komplikováno tím, že Jung v průběhu své dlouholeté práce, tento pojem postupně upřesňoval a rozšiřoval. V rámci obrovské celku jeho textů je možné spojit základní linie a tímto propojením dospět k plnějšímu porozumění tomuto fenoménu.

I když byl pojem používán už v antickém Řecku, kde vyjadřoval určitý pra-vzor nebo původní ideu, v souvislosti s psychologií vnesl tento pojem do širšího povědomí právě až C. G. Jung.¹³⁸ Jung začal tento termín v psychologickém kontextu sám používat až od roku 1919. Do té doby označoval odpovídající obsahy nevědomí jako „praobrazy“, „původní obrazy“ nebo „dominanty kolektivního nevědomí“.¹³⁹ Právě v oblasti nevědomí se totiž nacházejí obsahy zcela neznámého původu nebo obrazy či záznamy událostí různého původu, které nelze popsat jako individuálně získané vybavení psychického systému jedince. Tyto obsahy mají jednu význačnou zvláštnost, a to je podle Junga jejich mytologický charakter. Jeví se jako určitý vzor, který ale není vlastní žádné jednotlivé psýché nebo osobě, ale je základním vzorem pro lidstvo obecně. Patří celému lidstvu, a proto mají „kolektivní povahu“. Právě tyto kolektivní vzory nazývá Jung archetypy.¹⁴⁰

Obsahy vědomí mohou být současně vědomé i nevědomé. Jung sám uznává, že tento paradox není snadno pochopitelný a vysvětluje ho tak, že není možné pojímat

¹³⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 98-99

¹³⁹ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 50

¹⁴⁰ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 49

vědomí jako určité „zde“ a nevědomí jako určité „tam“. Psýché podle Junga představuje vědomě-nevědomou celost.¹⁴¹ V této souvislosti je nutné připomenout Jungovo pojetí lidské vůle. Jde podle něj o určité množství psychické energie, se kterým je možné nakládat. Jako biologická bytost se ale člověk nemůže chovat jinak než specificky lidským způsobem a naplňovat svůj „pattern of behaviour“. ¹⁴² Tím je vůle omezena a je omezena tím více, čím je primitivnější¹⁴³ a čím víc je vědomí závislé na instinktivní sféře. Archetypy se chovají jako instinkty, pokud zasahují regulujícím, modifikujícím a motivujícím způsobem do utváření vědomých obsahů. Podobnost archetypů s instinkty nebo s „pattern of behaviour“ se tedy nabízí a je dobrou ilustrací něčeho, co není vědomou funkcí psychického systému, a přesto ho ovlivňuje tak jako archetyp.

Vlastní „vynoření“ archetypů z nevědomí až k prahu vědomí, má numinózní charakter. Jung nabízí ještě dva možné atributy a to: „magický“ nebo „duchovní“, a proto je tento fenomén zásadní také pro religionistiku a psychologii náboženství.¹⁴⁴ Jung sám k tomu poznamenává, že archetyp „mobilizuje“ filosofické a náboženské představy právě u těch lidí, kteří jsou přesvědčeni, že takovým „záchvatům slabosti“ nemohou podlehnout. Subjekt je nicméně „s neslýchanou vášnivostí“ a „neúprosnou důsledností“ tažen nebo naopak tlačěn ke svému cíli. Často ani přes zoufalý odpor se subjekt nemůže bez následků vzepřít této „neodolatelné moci“, že se nemůže, a nakonec už ani nechce vymanit. Tento zážitek s sebou totiž nese naplněnost smyslem, který byl mimo působení této neodolatelné moci pokládán za neexistující nebo nemožný.¹⁴⁵

Archetypy se v rámci individuálního i kolektivního nevědomí vyhraňují, splétají a mísí nejen mezi sebou, ale i s jedinečnými prvky konkrétního jedince.¹⁴⁶ Představují vlastní základ ducha, který není totožný s rozumem. Mají citovou hodnotu, která má jak prakticky, tak teoreticky nesmírný význam. Jako numinózní faktor určuje archetyp způsob a průběh utváření se zřejmým vědomím nebo s apriorní znalostí

¹⁴¹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 53

¹⁴² JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 54

¹⁴³ Jung nepoužívá výraz „primitivní“ jako hodnotový soud, ale ve smyslu „prvotní“ (původní, nediferencovaný). in JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 257

¹⁴⁴ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 60

¹⁴⁵ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 60

¹⁴⁶ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 235

cíle. Jung uvádí tento příklad z osobní zkušenosti z pobytu v rovníkové Africe na jižním úbočí vulkánu Elgon:

Při východu slunce lidé vycházeli před své chýše, drželi před ústy ruce, do kterých plivali nebo foukali. Následně zvedli paže s dlaněmi obrácenými ke slunci. K rituálu docházelo, při každém východu slunce, a při první fáze měsíce po novoluní. Nikdo z nich nedokázal původ a smysl tohoto rituálního konání vysvětlit, protože se tento obyčej dodržoval odjakživa, předával se z generace na generaci a byl považován za něco naprosto samozřejmého a běžného. Ani místní kouzelník nedokázal věc Jungovi objasnit, pouze sdělil, že jeho dědeček význam rituálu ještě znal. Jung zjistil, že okamžik, kdy se slunce nebo nový měsíc objeví, je pro místní obyvatele „mungu“ a je misionáři ne zcela přesně překládáno jako „Bůh“. Jung tento pojem propojuje s melanéským „mana“ nebo „mulungu“. Výraz „athîsta“ znamená pro Elgonye slunce a rovněž bůh, ačkoli popírají spojení těchto dvou pojmů v jeden, tedy, že by slunce bylo bohem. Pouze krátký okamžik východu slunce je „mungu“, respektive „athîsta“, sliny a dech pak znamenají podstatu duše. Elgonyové tedy přinášejí bohu svou duši, ale v podstatě to nedělají vědomě a neznají pozadí tohoto rituálu a nikdy ji neznali. Podle Junga jsou k této činnosti motivováni předvědomým typem, který např. Egypťané v rámci svého náboženského chápání připisují i pavíanům, kteří „uctívají“ slunce, ovšem s plným vědomím, že u těchto rituálních gest jde o uctívání boha. Toto na první pohled primitivní chování Elgonyů srovnává Jung s rituály „vzdělaných Západoevropanů“, kteří se podle něj nechovají jinak, když např. zdobí vánoční stromek, aniž by sami nebo jejich předkové znali pravou podstatu a smysl této činnosti.¹⁴⁷ Jung na základě těchto a řady dalších poznatků dochází k závěru, že archetyp je „čistá“ a „nefalšovaná“ přirozenost. Ta člověka nutí, aby říkal slova a prováděl úkony bez přímého vědomého smyslu. Tento smysl je nevědomý natolik, že o něm člověk ani nepřemýšlí. Tím se podle Junga ukazuje, že všechny nynější vědomé funkce byly kdysi nevědomé, a archetypy si tento před-vědomý charakter stále uchovávají.¹⁴⁸

Pro Junga je archetyp určitým seskupením archaického charakteru, které obsahuje jak ve formě, tak ve významu mytologické motivy. Proto se dá říci, že je základním stavebním kamenem mýtu. Mytologické motivy se pak kromě mýtu dále objevují také v pohádkách, legendách a ve folklóru.¹⁴⁹

¹⁴⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 65

¹⁴⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 66

¹⁴⁹ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 49

V obrazové řeči nevědomí se archetypy objevují v podobě personifikací nebo obrazových symbolů. Obsah archetypové výpovědi, je v první řadě řečové podobenství. Slunce je velmi často identifikováno se lvem, králem, zlatým pokladem, který hlídá drak, životní silou nebo zdravím člověka. Není to ale ani jedno ani druhé, ale „to neznámé třetí“, které je vyjádřeno více nebo méně přiléhavě, všemi těmito podobenstvími, nicméně zůstává přes veškeré úsilí intelektu „nepoznatelným“ a „nepojmenovatelným“. Archetyp tedy nemůže být nikdy definitivně objasněn. I ta nejlepší analýza, výklad nebo paralela tak není ničím jiným než více či méně úspěšným „překladem“ do jiné řeči, která rovněž využívá obrazy.¹⁵⁰

Podle některých pojetí je mýtus komplexní ontologickou koncepcí, která se naplňuje při opakování původních archetypů, tedy mytických pravzorů, které stály na počátku a vytvářely základy lidského vnímání existence. Každá oběť, každá radost, každá zkušenost se znovu opakuje a ztotožňuje se s těmi prvotními, někde a někdy již prožitými a zaznamenanými. Okamžik lidské zkušenosti je mytickým okamžikem počátku, vzniku, rozšiřování a prohlubování archetypu. Opakováním se ruší časovost a její lineární vnímání, protože člověk dokáže napodobováním určitých „paradigmatických gest“ a „napodobováním archetypů“ zastavit čas a vrátit se k počátku, o kterém mluví mýtus.¹⁵¹ Opakováním a celou lidskou existencí je tak člověk sám o sobě archetypem.

Tento princip je uložen v nejzákladnějším jádru, ve sféře archetypické psyché, které se ale nemůže stát nikdy plně vědomým. Její pouze předpokládané obsahy se projevují ve formě obrazů, které mohou být pochopeny pouze jejich srovnáváním s historickými paralelami¹⁵² a dalšími obrazy. V každé individuální psyché se mohou probouzet k novému životu, působit svým magickým vlivem a koncentrovat se v určitý druh „individuální mytologie“. Tato „individuální mytologie“ představuje významnou paralelu k velkým tradičním mytologiím všech národů a dob a současně ilustruje a hlouběji objasňuje jejich vznik a vývoj, podstatu a smysl.¹⁵³

¹⁵⁰ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 55-56

¹⁵¹ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 29

¹⁵² JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 56

¹⁵³ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 56

Archetyp má ale další rozměr. Pro Junga jsou archetypy sumou všech latentních možností lidské psychiky, nevyčerpatelným materiálem prastarého poznání nejhlubších souvislostí mezi Bohem, člověkem a kosmem. Jak píše Jacobi, archetyp se stává něčím více než poznatkem nebo psychologií, „stává se učením a cestou“. Jako „původní pramen“ obecné lidské zkušenosti existuje v nevědomí, ze kterého ovlivňuje vědomou stránku lidského života. Na tomto základě je možné rozpoznat projekce archetypu a „pозdvihnout“ jeho obsahy do vědomí.¹⁵⁴

Jádro obsahu všech mytologií a všech náboženství i všech „-ismů“ je podle Junga archetypové povahy. Archetyp je nejen obraz, ale současně také „dynamis“, která se projevuje v numinóznosti a fascinující síle tohoto obrazu.¹⁵⁵ Problematičnost archetypu spočívá v tom, že se jedná pouze o nenázornou formu, princip a základ, jehož představy nebo obrazy pronikají do vědomí. Archetyp sám do vědomí nevstupuje, vědomí vnímá pouze variace na ono základní téma. Každá představa archetypu je již omezená a interpretovaná vědomím, a proto se nutně liší od svého původního podnětu. Podle Junga je jakákoli výpověď o archetypech pouze znázorněním nebo konkretizací. Vlastní podstata archetypu je „ne-uvědomitelná“, transcendentní, a proto ji Jung označuje jako „psychoidní“. To, že můžeme archetyp postřehnout nebo tušit je dáno tím, že se projevuje účinky, které umožňují znázornění skrze archetypové představy, motivy nebo mytologémata.¹⁵⁶

Protože existence archetypů „o sobě“ si člověk není vědom, a přesto je zakouší jako to, co spontánně působí, nezbyvá člověku podle Junga zatím zřejmě nic jiného, než jejich povahu označit podle jejich hlavního působení pojmem „duch“. Tím by bylo určeno postavení archetypu mimo psychickou sféru, analogicky k postavení fyziologického pudu, který tkví, podle Junga, bezprostředně v hmotném organismu a svou psychoidní povahou vlastně tvoří most ke hmotě. V archetypové představě a pudovém vjemu tak proti sobě na psychické úrovni stojí „duch“ a hmota. Hmota stejně jako duch se na psychické úrovni jeví jako charakteristické vlastnosti obsahů vědomí. Psyché a její obsahy jsou jedinou skutečností, která je člověku dána i přes jejich transcendentální a nenázornou povahu.¹⁵⁷ Mylné by podle Junga bylo ovšem pojetí archetypu jako nějaké „vrozené“ představy. Lidský jedinec se rodí s pro člověka specificky nasměrovaným způsobem chování, který se odlišuje od dalších

¹⁵⁴ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 57

¹⁵⁵ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 68

¹⁵⁶ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 70-71

¹⁵⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 74

živočichů. Archetypy jsou takovými typickými „formami“, které chování člověka směřují.¹⁵⁸

U kolektivně nevědomých obsahů jde o prastaré nebo prvopočáteční typy, tedy od pradávna existující obecné obrazy. Primitivní kmenová učení nebo rituály, jak bylo naznačeno výše, pracují s archetypy v určitých obměnách. Už nejsou pouze obsahy nevědomí, ale proměnily se ve vědomé vzorce, které se staly tradicí nebo tajným učením, tedy typickým projevem předávání kolektivních, původně z nevědomí pocházejících obsahů.

Dobře známým projevem archetypu je podle Junga právě mýtus a v sublimované formě také pohádka. Jsou to specificky utvářené formy předávané mezi lidmi po dlouhý časový interval. Na rozdíl od mýtu je ale jejich podoba zjevná ve snech a vizích mnohem individuálnější, nesrozumitelnější nebo naivnější. Uvědomění a vnímání individuálního vědomí, ve kterém se objevuje, nevědomý obsah archetypu mění.¹⁵⁹

Mýty jsou pro Junga v první řadě psychologickými manifestacemi, které zobrazují podstatu duše. Nejde tedy o solární, lunární, meteorologické a jiné odvozené představy. Nevědomá duše má nepřekonatelné puzení asimilovat veškerou vnější smyslovou zkušenost v duševní dění. Na příkladu solárního mýtu Jung ukazuje, že primitivovi nestačí smyslově vnímat východ nebo západ slunce. Musí jít zároveň i o duševní dění, což znamená, že změny polohy slunce vůči Zemi musí znázorňovat také určitý duševní obsah, např. osud boha nebo hrdiny, který je uložen v nevědomé části lidského psychického systému.¹⁶⁰ Všechny mytizované přírodní procesy jako jsou roční období a jejich střídání nebo fáze měsíce, meteorologická období deště a sucha apod., nejsou alegoriemi těchto objektivních zkušeností, ale jsou symbolickými výrazy pro vnitřní nevědomé procesy duše, které může lidské vědomí pochopit cestou projekce, tedy představované nebo „zrcadlené“ přírodními jevy. Lidská duše podle Junga obsahuje všechny obrazy, ze kterých kdy vznikly mýty a lidské nevědomí je subjektem, jehož drama primitivní člověk analogicky znovu nalézá ve všech velkých i malých přírodních dějích.¹⁶¹ Jung tak obrací převládající

¹⁵⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 87

¹⁵⁹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 99-100

¹⁶⁰ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 100

¹⁶¹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 101

tendenci interpretace mýtů a jejich vzniku, jak je tomu například u Frazera, a jádro mýtu umísťuje do psychického systému člověka.

Také náboženská učení a systémy obsahují tajnou znalost zjevení a tajemství duše vyjadřují v obrazech, chrámech, svatých spisech, a tak zvěstují nejstarší posvátné učení způsobem, který je přístupný co možná nejširšímu okruhu příjemců, a který je oproštěn od prvotní individuální zkušenosti. Forma zpracované a ustálené „náboženské formule“ je tak působivější a obsáhlejší než bezprostřední zkušenost jedince. Jung v této souvislosti také popisuje racionalizaci a zevšednění symboliky vnějších znaků západního křesťanství, kdy svět křesťanských představ pro mnohé značně „vybledl“ a tento deficit je nahrazován představami ze „symbolické klenotnice Východu“, která se z dálky jeví jako plná krásných, tajemných a bohatých zázraků.¹⁶² Čím běžnější určité obrazy a představy jsou – ať už se jedná o křesťanské, buddhistické či jiné – tím více častým užíváním zevšední a zbyde pouze jejich banální vnějšková formálnost a téměř nesmyslná paradoxnost, která již nepodněcuje „filosofickou fantazii“, stanou se pouhými „objekty víry“. Jung jako příklad takové křesťanské představy uvádí tajemství zrození z Panny nebo soupodstatnost Boha Otce a Syna nebo božské Trojice, která vlastně triádou není.¹⁶³ Podle Junga přirozeně dochází k tomu, že jsou Evropané nebo obecně příslušníci západní civilizace mnohem více fascinováni symboly východních náboženství a nauk. Přirozeně tak dochází k podobnému „uchvácení“, jaké nastalo u antického člověka při setkání s ideami křesťanskými.¹⁶⁴

Výše zmíněným porovnáním se dostává do popředí symbol jako manifestace archetypu. Právě skrze symbol je možné, aby archetyp překročil hranici nevědomí a jeho působení se stalo vědomým.

¹⁶² Jung k tématu také píše: „Poněvadž jsem veskrze západně cítící člověk, nemohu jinak než hluboce pociťovat cizorodost tohoto čínského textu. Znalosti východních náboženství a filozofií ovšem pomáhají mému intelektu a mé intuici, abych těmto věcem do jisté míry porozuměl, jako se mi též daří chápat paradoxnost primitivních náboženských názorů „etnologicky“ nebo pomocí „religionistiky“. Vždyť je to přece západní obyčej zakrývat vlastní srdce pláštíkem takzvaného vědeckého porozumění, jednak proto, že „misérable vanité des savants“ (ubohá marnost učenců) se náznaků živé účasti bojí a současně je s odporem odmítá, jednak proto, že citlivé pochopení by muselo přetvořit cizího ducha v prožitek, který by bylo nutno vzít vážně.“ in WILHELM, Richard a Carl Gustav JUNG. *Tajemství zlatého květu: čínská kniha života*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2004.

¹⁶³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 102-103. Ke stejnému tématu vyprázdnění křesťanských symbolů také in KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987.

¹⁶⁴ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 102-103

Symbol

V mýtických a religiózních tradicích lidí se objevují především archetypové obrazy. Jak již bylo zmíněno, archetypy „o sobě“ jsou nenázorné psychické substráty těchto obrazů. Kolektivní nevědomí, ve kterém archetypy existují, je nejvzdálenější vrstvou psýché, ke které vědomí se svými vlastními funkcemi – zejména racionálním poznáním a vůlí osobnosti – nemá žádný jiný přístup než skrze jejich projev v symbolických obrazech, které mohou být vědomí manifestovány.¹⁶⁵

Výraz symbol pochází z řeckého slova *symbolon*, které znamená „poznávací znamení.“ Často se jednalo o určitou věc nebo předmět, např. minci, šperk, hliněnou tabulku, rozdělený na dvě části, které se staly po následném znovu-spojení důkazem o věrohodnosti nositele oné druhé části.¹⁶⁶ V původním pojetí byl tedy symbol spojením dvou částí jednoho celku, které do sebe zapadnou – řecké sloveso *syμβάλλειν* znamená také „spojit dohromady“. Dalo by se tedy říci, že se jedná o „viditelné znamení nějaké neviditelné skutečnosti.“¹⁶⁷

Podle Vonessena symbol není původně „symbolem něčeho“, tedy něčeho jiného, dalšího, ale „symbolem z něčeho“, tedy z několika částí, a to i protikladných. Rozlomená mince, která dokazuje dvěma lidem navzájem věrohodnost, je pouze alegorií symbolu. Konkrétní manifestace nebo hmotná podoba symbolu mohla vzniknout pouze na duchovním a duševním základu.¹⁶⁸ Takovými symboly byly např. smlouvy v oblasti práva, tajná hesla ve válečnictví a v mysterijních sdruženích zasvěcenců, let ptáků sloužící věštbám orákula. U všech těchto příkladů lze rozpoznat společný význam spojující určité vzájemně protikladné prvky, které k sobě ovšem „podstatně patří.“¹⁶⁹

Lurker stručně a přehledně představuje další různé pohledy na symbol a to např. pojetí Filona Alexandrijského, který symbol vnímá jako znamení, ve kterém se setkávají dva světy: to, co je v popředí, a to, co stojí za tím, tedy „fenomén“ a „idea“. Goethe vnímá působení symbolu všude tam, „kde něco zvláštního reprezentuje to, co je všeobecné, ne jako sen a stín, nýbrž jako živoucí zjevení nezbadatelného“. Cassirer chápe symbolickou formu jako energii ducha, díky které se duchovní

¹⁶⁵ KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987.

¹⁶⁶ Například toho, že člověk, který přinesl druhou část dávno rozlomené mince, je opravdu ztracený bratr, který odešel z domova před mnoha lety a nyní se vrací domů.

¹⁶⁷ KAST, Verena. *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*. Praha: Portál, 2000, str. 23

¹⁶⁸ LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 12

¹⁶⁹ LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 12

významový obsah váže na konkrétní znamení a niterně se mu přivlastňuje a z toho vyvozuje, že všechny formy kulturního života jsou symbolické. Wisse pokládá symbol za „nápadný, do očí bijící znak vyjadřující zážitek transcendentního“, a proto pro toho, kdo je schopen pozorně a citlivě vnímat, může symbol otevřít přístup k „zakoušení Boha“ tam, kde jakékoli pojmové myšlení selhává.¹⁷⁰ Tato různá pojetí ukazují, že symbol není vnímán jako strnulý, precizně vymežitelný útvar, ale proměnlivý, nefixovaný fenomén. To, o čem vypovídají, je závislé na způsobu, jakým se příslušný fenomén vyjevuje.¹⁷¹

Ve starověku byl svět vnímán podobně jako v moderní době. Rozdílný byl právě způsob, kterým měl být celek světa pochopen. Zatímco moderní člověk se o toto pochopení pokouší prostřednictvím exaktní vědy, používali lidé ve starověku obrazy – svět byl pro ně „synoptikum“. Toto historické dědictví vedlo k tomu, že všechny symbolické jevy se koncentrovaly do několika málo typických symbolů, které můžeme najít téměř u všech národů a náboženství. Protože všechny pravé symboly odkazují člověka z „periferní omezenosti bytí ke středu bytí“, veškerá symbolika krystalizuje kolem základních hraničních skutečností lidské existence: kolem vzniku a zániku, kolem světla a tmy, kolem dobra a zla, od kosmogonie přes prvotní hřích a spasitele až k eschatologii.¹⁷²

V Jungově pojetí je symbol psychickým fenoménem, který určitým způsobem přeměňuje psychickou energii. Představy, které jsou vhodné k ekvivalentnímu vyjádření libida¹⁷³, převádí do jiné formy, než byla původní. Jacobi tuto Jungovu tezi vysvětluje tak, že psychické obrazy – ve snu i v jakýchkoli dalších manifestacích – jsou podstatou i obrazem psychické energie, jako např. vodopád představuje podstatu i obraz energie, tj. fyzikální síly, která je ovšem teoretickou konstrukcí. Bez energie by vodopád nemohl existovat, protože jeho podstatu tvoří „padající voda.“ Tak představuje ve své podstatě současně obraz této energie, kterou by bez tohoto přírodního jevu nebylo možné pozorovat a zjistit.¹⁷⁴

¹⁷⁰LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 12-13

¹⁷¹LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 15. V dnešní době, píše Lurker, například alegorický výklad Šalomounovy Písně písní vyklidil pole naturalistickému výkladu. „Velepíseň se nyní reálně vykládá jako výraz lásky mezi mužem a ženou, lásky, která je díky obrazům a metaforám zbavena banality a ve které se vyskytují i nábožensko-mytologické symboly (jako holubice nebo granátové jablko). Důležitý je závěr, který moderní exegeti vyvozují, totiž že všechno popisné mluvení této metaforiky se vztahují k hlubinám podvědomí, případně nevědomí.

¹⁷² LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 16

¹⁷³ Jung chápe libido jako psychickou energii v nejširším slova smyslu.

¹⁷⁴ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \., 1993, str. 101-102

Symbyly mají z psychologického hlediska současně expresivní i impresivní charakter: na jedné straně intrapsychické dění obrazně vyjadřují a na druhé straně toto dění svým významovým obsahem ovlivňují. Podle Jacobi tak dále „pohánějí“ psychické procesy. Dalším příkladem může být symbol uschlého stromu, který znázorňuje „přeintelektualizovaný lidský život, který ztratil přirozené propojení s pudovou složkou.“¹⁷⁵ Symbol zároveň vyjadřuje obrazně tento význam a usměrňuje a ovlivňuje psychické dění pozorovatele symbolu. Symbyly jsou tedy také „transformátory energie psychických procesů.“¹⁷⁶ Jejich použití a využití v mýtu má tedy zásadní význam pro přijímání, chápání a interpretaci mýtického vyprávění.

Symbol se při bližším zkoumání mění a rozšiřuje svůj významový okruh. Např. v řadě projevů motivu „ženství“ vystupuje nejprve obraz reálné matky se všemi jejími jednotlivými rysy ostře vyznačenými a v úzce vymezeném obvyklém významu. Pak se tento význam rozšiřuje a prohlubuje k symbolu ženy ve všech variacích jako sexuální partnerky vůbec. V ještě hlubší vrstvě nese obraz mytologické rysy, kdy je motiv ženství znázorněn jako víla nebo saň, až se v nejhlubším kolektivním, obecně lidském zkušenostním materiálu jeví jako tmavá jeskyně, podsvětí, moře, a v nejzazším významu se rozšiřuje na celou „ženskou“ polovinu stvoření, chaos, temnotu, počátek všeho. Tyto symbyly produkuje nevědomí a prezentuje je vědomí ve snech, vizích, nebo fantaziích. Znázorňuje jimi určitý druh „individuální mytologie“, která má je v úzkém vztahu k postavám mýtů, pověstí a pohádek.¹⁷⁷ Jung předpokládá, že symbyly odpovídají určitým kolektivním, tedy nikoli osobním, strukturálním elementům lidské psychiky a dědí se podobně jako morfologické prvky lidského těla.¹⁷⁸ Nebyly tedy vykonstruovány vědomím, ale jsou produkovány nevědomím a manifestují se cestou tzv. zjevení, snu nebo intuice.

Skrze symbyly se mohou manifestovat nejrůznější obsahy. Přírodní pochody mohou právě tak dobře jako intrapsychické procesy vystupovat v symbolickém „hávu“. Pohyb slunce po obloze může znázorňovat konkrétní vnější přírodní děj a stejně tak dobře reprezentovat podobné, zákonité dění ve vnitřním, psychickém světě.¹⁷⁹

¹⁷⁵ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102

¹⁷⁶ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102

¹⁷⁷ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 101-102

¹⁷⁸ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102. Podobně také in JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 254-255

¹⁷⁹ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102

Symbol a znak

Obsah symbolu nelze nikdy plně vyjádřit racionálními prostředky. Pochází z oné „meziříše subtilních skutečností, které lze přiměřeně vyjádřit právě jen symbolem“.¹⁸⁰ Jacobi ukazuje rozdíl mezi alegorií, která je znakem pro něco, tedy synonymním výrazem pro známý obsah, a symbolem, který zahrnuje „vždy též něco nevyjádřitelného řečí jako nástrojem rozumu.“ Na základě této analýzy pak lze nesouhlasit s Freudovým pojetím symbolu jako „obsahů vědomí, které dávají tušit nevědomé pozadí“, protože v jeho učení hrají „jen roli znaků nebo symptomů procesů v pozadí“. Jacobi na příkladu Platónova vyjádření celého poznatkově teoretického problému v podobenství o jeskyni nebo Kristova výkladu pojmu království Božího v podobenstvích ukazuje, čím symbol je a jakou má funkci. V těchto případech podle ní jde o skutečné a pravé symboly, které se pokoušejí vyjádřit věc, pro kterou „ještě neexistuje žádné slovní označení“.

Na etymologii německého výrazu pro symbol, tedy das Sinnbild, Jacobi ukazuje, že obsah symbolu pochází ze dvou „sfér“: jako der Sinn, smysl a význam, je přiřazen k vědomí a racionální oblasti, a jako das Bild, obraz, patří k nevědomí a iracionální oblasti. Z toho vyvozuje, že právě tato specifičnost umožňuje informovat o pochodech v psychickém systému jako celku. Nejprotikladnější a nejkompexnější psychické skutečnosti může adekvátně vyjádřit a zároveň ovlivnit.¹⁸¹

Podle Junga ovlivňuje fungování symbolu především zaměření pozorujícího vědomí, což znamená, že je toto fungování ovlivněno „nadáním“ toho, kdo k symbolu přistupuje, zda je např. „vnitřně disponován vnímat objekt“. Při pohledu na strom tedy vnímat nejen jeho konkrétní podobu, ale také ho vidět jako obecný symbol života a růstu a symbol lidského života, který se větví a rozrůstá, koření v zemi a ční do nebe, tedy také jako symbol něčeho ne zcela známého v celé své podstatě. Podle Jacobi je přitom docela dobře možné, že tentýž fakt nebo objekt bude pro jednoho člověka představovat symbol a pro druhého jen znak. Podle Junga ale existují útvary, jejichž symbolické pojetí se naléhavě a bezprostředně vnucuje každému pozorovateli, jako třeba trojúhelník s okem uprostřed. Pak ovšem interpretace závisí na obecném typu člověka, a na tom, zda preferuje ryze konkrétní skutečnosti a detaily nebo k nim přistupuje s širším smyslem pro symboliku.

¹⁸⁰ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 103

¹⁸¹ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 103

Symbol v Jungově pojetí není alegorií ani znakem, i když stojí v jejich blízkosti a obsahuje je. Je obrazem obsahu, který svou větší částí přesahuje vědomé vnímání. Na úroveň znaku může symbol „degenerovat“, když ztratí tento přesah a stává se „mrtvým“. K degeneraci dochází, když je v symbolu obsažený smysl plně odhalen vědomím a přestává pro něj být významný, když je uchopen a interpretován pouze racionálně. Pravý a „živý“ symbol tak podle tohoto pojetí nemůže být nikdy vyložen beze zbytku. Vědomí může odkrýt pouze jeho racionální část, zatímco iracionální část „vede k duši“. Proto také symbol promlouvá vždy k celé psyché, ke všem jejím funkcím, k její vědomé a současně i nevědomé části. Jung proto ve své psychologické praxi vede analyzovaného k tomu, aby své „vnitřní obrazy“ zachycoval nejen slovy nebo písemným záznamem (Sinn), ale také v jejich původní podobě obrazu včetně barev a struktury (Bild). Až tím se totiž plně ukáže jejich role v plném rozsahu, která umožňuje uplatnění jejich obsahu i formy jako „nejúčinnějšího faktoru pro psychický proces uvědomování.“¹⁸²

Ve své práci *Aion* pak Jung upřesňuje, že nechápe symbol alegoricky nebo sémioticky, ale v jeho vlastním smyslu jako nejlepší označení a formulaci ne zcela poznatelného objektu. V tomto smyslu chápe např. také vyznání víry jako „symbolum“.¹⁸³

Funkce symbolu

Změnu v chápání symbolů a jejich interpretaci, ke které průběžně dochází, ilustruje Lurker stavem religiozity na začátku 20. století, kdy dochází k určitému ustrnutí a ztrátě pochopení obsahu tradovaných biblicko-křesťanských symbolů v katolické církvi a zároveň k odklonu nebo přímo odmítání obrazů a symbolů v protestantismu. Novému pojetí a interpretaci symbolů předcházelo pojetí Friedricha Creuzera a Johanna Jakoba Bachofena, kteří již v 19. století poukázali na nábožensko-dějinný význam symbolu a mýtu. V této souvislosti vystupují také dvě významné osobnosti náboženského života, Karel Rahner a Paul Tillich, kteří se i přes všechny vzájemné rozdíly shodují ve svém „přiznání“ k symbolu. Rahnera považuje obecně vše existující za „samo od sebe nutně symbolické, protože se nutně musí vyjadřovat, aby našlo svou vlastní podstatu“. Tillich pak pokládá svébytnost a

¹⁸² JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 104

¹⁸³ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 76

„svémocnost“ symbolu za jeho nejdůležitější charakteristiku. V ní podle něj spočívá jistá nevyhnutelnost, kterou se odlišuje od znamení nebo znaku, které je samo o sobě „bezmocné.“¹⁸⁴

Mircea Eliade chápe symbol jako něco, co „patří k podstatě duchovního života“ a co nelze nikdy „vykořenit“.¹⁸⁵ Domnívá se, že symbolické myšlení je součástí lidské podstaty a předchází jazyku a diskurzivnímu způsobu poznání. Symbol odhaluje ty nejhlubší základy skutečnosti, které jinými prostředky nelze poznat. Symbol není nezodpovědným nebo samoúčelným výtvorem psychiky, protože odpovídá určité potřebě a plní konkrétní funkci. Odhaluje ty nejskrytější a nejtajnější „modality bytí“. Studium symbolů umožňuje lépe poznat „člověka *tout court*“, který se snaží vzdorovat historickým okolnostem a danostem. Podle Eliadeho si v sobě každá dějinná bytost nese velkou část lidstva z předhistorického období, kterou je možné zahlédnout právě skrze symbol.¹⁸⁶

Jung sám uvádí řadu příkladů toho, jak a kdy dochází ke vstupu určitých mytologických obrazů a symbolů do vědomí. U jeho pacientů je obvyklou formou sen, který skrze tyto obrazy a symboly prostředkuje důležité informace vědomí. Jak již bylo zmíněno, sny obsahují obrazy a myšlenkové souvislosti, které člověk sám nevytváří s vědomým záměrem. Vznikají spontánně, bez lidského přičinění, a představují psychickou činnost, která se vymyká lidské vůli.¹⁸⁷ Na snu jedné pacientky popisuje její znázornění obrazu Boha, který byl vyjádřen archaickou představou přírodního démona, snad Wotana, *Theos to pneuma*, „Bůh duch“, a který byl zpětně přeložen do platformy, kde *pneuma* znamená vítr: Bůh je vítr, mocnější, větší než člověk a neviditelná dechová bytost. Podobně jako v hebrejštině *ruach* i v arabštině *rúh* znamená dech i duch. Sny vyvíjejí z osobní formy archaický obraz Boha, který je od vědomého pojmu Boha nesmírně odlišný.¹⁸⁸

Symbol v sobě slučuje všechny výše zmíněné pohledy a mnoho pohledů dalších. Záleží na tom, z jakého úhlu pohledu je symbol nahlížen a jak je k němu přistupováno. Prostřednictvím symbolu je možné dospět k pochopení nebo porozumění skutečnostem, které by jinak nebylo možné pochopit, nebo by

¹⁸⁴ LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 19-20

¹⁸⁵ ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 9

¹⁸⁶ ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 10-11

¹⁸⁷ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, str. 19

¹⁸⁸ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, str. 23. K tématu také in HOLM, Nils G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, str. 122

porozumění bylo příliš náročné, ke skutečnostem, které mohou vysvětlit smysl lidské existence a její kontext. Právě tak, jako když někdo přiloží druhou polovinu rozlomeného medailonu k té původní a tím je najednou rozpoznán člověk, který je na podobizně rozdělené lomem. Spojením částí je tedy možné dostat více informací a rozměrů a nalézt možná i to, co nebylo hledáno, ale je pro život člověka podstatné a důležité. Bez jedné nebo druhé části je celek neúplný a dochází k touze po kompenzaci této nedostatečnosti, ať už vědomé nebo nevědomé.

Symbol a imaginace

V lidském psychickém systému existují tři kognitivní funkce: percepce, myšlení a imaginace. Právě třetí funkce, tedy imaginace, byla vykazována do oblasti mýtů a neměla oporu v empirismu nebo racionalismu, jak tomu bylo u dvou dalších funkcí. Přestože se jedná o velmi důležitou funkci pro člověka a jeho život, byla imaginace tolerována maximálně v umění.¹⁸⁹

Jung o imaginaci hovoří v souvislosti s oblastí nevědomí. Často pozoroval pacienty se sny s bohatým fantazijním materiálem. Ze samotných pacientů pak měl dojem, jako by byli těmito fantaziemi „napěchováni“, ale nedokázali specifikovat, z čeho vnitřní tlak vychází. Jung pověřil pacienty, aby z jednoho námětu volnou fantazijní činností něco vytvořili, nebo aby jej dále rozvinuli. Mohli to udělat dramatickou, dialektickou, vizuální, akustickou, taneční, malířskou, kreslířskou nebo plastickou formou. Po dlouhotrvající analýze Jung dospěl k závěru, že výsledky této „tvořivosti“ jsou spontánními manifestacemi nevědomého procesu. Tento proces později nazval „individuální“.¹⁹⁰ Rozmanitost fantazií a prvků v nich obsažených přesahuje jakoukoli schopnost znázornění. Jung o ní říká pouze tolik, že se v těchto produktech příležitostně objevují motivy z nejrůznějších mytologií. I když Jungovi pacienti měli znalosti mytologických motivů (zpravidla byly mytologické znalosti pacientů minimální), fantazijní a imaginativní nápady, které tyto motivy rozvíjely a tvořily další fantazie, byly imaginací daleko překonány.¹⁹¹

¹⁸⁹ BORECKÝ, Vladimír. *Porozumění symbolu*. 2. opr. a dopl. vyd., (v Tritonu 1.). Praha: Triton, 2003, str. 9

¹⁹⁰ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 55-56

¹⁹¹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 57

Výsledky práce s pacienty dovedli Junga k tomu, že jsou dány jisté „kolektivně existující nevědomé podmínky“, které regulují a stimulují tvůrčí fantazijní činnost a tvoří na základě podrobení existujícího vědomého materiálu vlastním cílům. „Aktivní imaginace“, jak tento postup či metodu Jung nazval, nahrazuje do jisté míry i sny, které jsou jedním z kanálů, kterým spolu komunikují vědomí a nevědomí. Na tomto základu pak Jung postavil svoji teorii ne-osobního, „kolektivního nevědomí“. Aktivní imaginace je „spontánní amplifikací archetypů“,¹⁹² jejichž existenci je možné postulovat právě na základě produktů „aktivní imaginace.“¹⁹³

Oblast imaginace je pak „oblastí svobody“, která není možná ve světě vědomí a fyzická. Přirozeně jsou v ní překračovány hranice, relativizován čas a prostor a prožívány možnosti, které již nebo ještě imaginující nemá. Tato schopnost je člověku „dána“. Kastová k tomu poznamenává, že i z prožité skutečnosti se v rámci imaginaci stává rovněž symbol. Tento produkt je pak prostředníkem mezi konkrétně prožitou skutečností a vnitřním psychickým systémem. Následně pak tím, že s vnějším, konkrétně vnímaným světem souvisí a zobrazuje ho, dokáže proměňovat lidské prožívání a tím tento vnější poznatelný svět také měnit.¹⁹⁴

Kastová potvrzuje, že navzdory velkému významu, který imaginace má pro lidskou kulturu a lidský život obecně, „netěší se dobré pověsti.“ Imaginaci obhajuje a z této pozice se snaží o změnu diskurzu a rozšíření významu imaginace za hranice výtvarných děl, malířství, literatury a hudby, tedy za hranice z principu tvořivých a kreativních oblastí lidské činnosti. Považuje imaginaci za důležitou a nezbytnou také pro tvorbu vědeckých hypotéz nebo obecně pro každé duševní „vzepětí či jakoukoli kreativní práci.“ Bez ohledu na to, zda se imaginativní výstupy podaří realizovat či nikoli, nebo zda určitý problém řeší či naopak vytváří.¹⁹⁵

Jungova aktivní imaginace je metoda vhodná mimo jiné také pro psychoterapii, při které dochází k oživování vnitřních obrazů, vnitřním postavám je dán prostor promluvit, aktivuje se hlubinná vrstva psyché, a je dána možnost se s těmito obrazy a hlasy vypořádat při zcela bdělém vědomí. Podle Junga jde o metodu, při níž člověk nejen své nevědomí analyzuje, ale také mu poskytuje příležitost, aby samo analyzovalo „jáský komplex“. Tento dialog mezi Já, tedy vědomě vnímanou částí

¹⁹² JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 59

¹⁹³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 67

¹⁹⁴ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 11

¹⁹⁵ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 13

osobnosti a nevědomím, je předpokladem „individuačního procesu“, který člověka utváří do výsledné osobnosti. Kastová uvádí příklad Sokrata, který hovořil se svým *daimonion*, a dalších mystiků, kteří ve svých textech popisují setkání s Bohem nebo vlastní duší, s nimiž vedli rozhovor.¹⁹⁶

Kromě mýtů také pohádky obsahují řadu symbolů, které vyvolávají další obrazy a představy, když existuje možnost a zájem se na ně soustředit. Tímto procesem se lze dostat až k archetypovým obrazům, které se zabývají obtížemi typickými pro lidský život a nevědomí a jejich možným vývojem, a které jsou obohacovány ryze osobním materiálem. „Všelidská témata“ tak dostanou osobní zabarvení a důležitost. Naopak osobní obrazy lze uvést do souvislosti s těmi archetypovými a propojit je s jejich někdejšími symbolickými procesy. Kastová upozorňuje na významnou úlohu mýtů a pohádek zprostředkovávat symboly, které mohou být imaginací lépe pochopeny a dále rozvíjeny. Často je podle ní v rámci tohoto procesu možné dospět ke zcela novému a funkčnímu řešení, které dosud nebylo ve vědomí k dispozici. Symbolické procesy vyjádřené v mýtech a pohádkách se vztahují jak k současnému bytí konkrétního jedince, tak zároveň k nadindividuálnímu, kolektivnímu pozadí. Mýty, pohádky a symboly fungují právě v prostoru fantazie, umění a tvořivosti a skrze tato média, která jsou sama o sobě výrazem světa imaginace, pak může člověk své imaginativní schopnosti využívat v daleko větší míře. Dochází ke stimulaci vlastního imaginativního světa a touto stimulací nebo „aktivní imaginací“ je možné dospět k novým možnostem řešení.¹⁹⁷

Některé představy a touhy člověka děsí, protože se obává, že by se mohl zaplést do světa nesplnitelných přání nebo se nechat svést k vytyčení nedosažitelných životních cílů a tím by následně došlo k frustraci. Není ale nutné každou touhu bez výjimky integrovat do reality. Kastová představuje imaginaci také jako inspirující proces, ve kterém hodnota představ nespočívá v tom, že je možné je kompletně a přesně realizovat v běžném životě, ale v tom, kolik lidí aktivizovala a kolik duchovních podnětů vytvořila. Některé dimenze fantazijního a symbolického světa se nedají jednoduše převést do běžného života, protože tento běžný život a svět přesahují. Podstatné je na nich to, že dokážou člověka vymanit z „nudné všednodennosti.“¹⁹⁸

Právě skrze imaginační rozvíjení konkrétně zadaných motivů často vyvstává potřeba tyto obrazy a s nimi spojené symbolické procesy pochopit. Při výkladu je

¹⁹⁶ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 18-19

¹⁹⁷ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 45

¹⁹⁸ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 54

třeba shromáždit, podobně jako u výkladu snů, všechny nápady „imaginujícího“ k jednotlivým obrazům. Obrazy jsou tak uvedeny do konkrétních souvislostí se životem. Obrazy a symboly mohou být také spojeny s jejich kolektivním významem, který měly v lidské historii. Tyto významy prostředkují mýty, pohádky, umění, historie náboženství atd. Kastová, podobně jako Jung, vidí v procesu imaginace možnost pochopení vztahu mezi individuálním a kolektivním. Pokud je tématem zážitek v aktuálním analytickém vztahu může jeho současné symbolické zobrazení přinést uspokojivý výklad. Podstatné je rozpoznat skutečnost, že imaginovaný obraz souvisí s individuální životní historií a zároveň je propojen s obecnou lidskou zkušeností. Zasazení symbolu do širších životních a historických souvislostí přináší nové perspektivy prožívání a porozumění.¹⁹⁹

V tomto popisu aktivní imaginace je zřejmé, že při ní hraje roli jak vnímání vnitřního psychického obrazu, tak i komunikace s vnitřními představami, postavami a rolemi. Model vytváření symbolu, jak ho Jung popisuje, může být prožíván právě skrze aktivní imaginaci. V tomto procesu se nevědomí projevuje v dialogu s vědomím (s bdělým Já) a ve zkušenosti měnících se symbolů a nových symbolických výtvorů se obě tyto oblasti proměňují. Symboly představují ukazatele cesty v individuálním procesu, na cestě proměny a zrání. Jde o komunikaci mezi vědomou a nevědomou částí lidského psychického systému. Prostřednictvím této komunikace se pak člověk přibližuje k naplnění svého potenciálu a stává se „sám sebou“.²⁰⁰

Šíře a provázanost symbolů a archetypových obrazů

Jung vychází z hypotézy, že archetypy, jako typické formy chování, které se ve vědomí projevují jako představy, jsou charakteristické lidské mody pro celou historii lidstva. Tato hypotéza je postavena na pozorování a studiu folklóru, četby textů tradovaných po staletí nebo tisíciletí apod. u různých národů a ras a v neposlední řadě právě také na mýtech jednotlivých společenství. Tento folkloristický, mytologický a historický materiál je pro Junga důkazem

¹⁹⁹ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 69. Tvorba symbolů je často spojena také s psychogenními tělesnými poruchami. To že „vnímající“ nevidí žádné symboly ve smyslu obrazu, ale jen tělesné symptomy, vysvětloval Jung tím, že „nevědomí je duší všech autonomních funkčních komplexů těla“ in KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 131

²⁰⁰ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 144

stejnorodosti psychického dění v prostoru a čase. Jung se v rámci porovnávání symbolických a archetypových motivů nesnaží v první řadě psychologicky vysvětlovat mytologémata pomocí spekulativní filosofie, ale tímto postupem se snaží srovnávat jednotlivé psychologické události se „zjevně příbuznými kolektivními jevy.“²⁰¹

Protože všechny pravé symboly odkazují člověka z periferní omezenosti bytí ke středu bytí a jeho podstatě, spadají všechny symbolické jevy do několika málo typických symbolů, které můžeme najít téměř u všech národů a náboženství. Všechna symbolika krystalizuje kolem pólů bytí: kolem vzniku a zániku, kolem světla a tmy, kolem dobra a zla.²⁰²

Jung uvádí jako jeden z výsledků tohoto pozorování strukturu mandaly vyskytující se ve snech a fantaziích, jako odhalení introspektivní tendence, která se objevuje „ve všech introspektivních zaměřeních ve všech dobách a na všech místech Země.“²⁰³ U mandaly tedy nejde o interpretaci indické nebo čínské filosofie, ale obecně rozšířeného symbolu. Jung kromě analogií východní a západní mystiky uvádí srovnání také např. s psychopatologií, ve které se symboly a obrazy rovněž vyskytují s určitou pravidelností, což je dáno povahou psychických fenoménů. Jung při svém zkoumání provázanosti archetypových obrazů a struktur se symboly a jejich konkrétními manifestacemi narazil na řadu dalších paralel. Dvě z nich zde ve stručném přehledu uvádím.

Ryba a voda

Voda je v okruhu židovsko-křesťanské kultury považována za obecný symbol života a čistoty, ať už jde o prvopočáteční vodstvo, nad kterým se vznášel duch Boží nebo o její ryze praktické využití k uhašení žízně jako v případě Mojžíšova pramene nebo hloubení studní. Voda má také léčebné vlastnosti, pokud ovšem člověk těmto schopnostem uvěří a věří, že se uzdravení děje Božím činem. Voda je také očišťující substancí ať už při křtu nebo při vstupu do chrámu nebo v obřadních bazénech v Kumránu. Voda je ale také symbolem záhuby ať už v podobě potopy nebo utonutí. Mnoho mytologií ale v rozbouřeném moři vidělo také boha nebo draka, který

²⁰¹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 88

²⁰² LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 16

²⁰³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 88-89

zastupuje ničivé mocnosti. Proto je např. utišení bouře Kristem vykládáno jako přemožení tohoto „nepřítele.“²⁰⁴

V oné vodní hlubině, která je symbolem nevědomí, je ukryt poklad, jak nás o tom zpravují pohádky a mýty. Kdo se dívá do vody a snaží se zrakem proniknout co nejdále, může nejdříve spatřit svůj vlastní obraz, odraz na hladině, ale za ním se brzy vynoří „živé bytosti“. Mohou to být ryby, neškodní obyvatelé hlubiny, ale jak píše Jung „neškodní“ pouze pro ty, kteří v hlubině nevidí „plno strašidel“. Ryby se neutopily ani při výše zmíněné strašné biblické povodni, která pohltila vše živé, plavou v nejrůznějších vodách a s vodou sdílejí mnohé vlastnosti. Proto je možné také ryby považovat za symboly obsahů nevědomí. Přepravují totiž „cosí“ z nevědomí do vědomí, jsou však kluzké a slovy lidské řeči je jen těžko můžeme uchopit.²⁰⁵

V některých příbězích zachytí rybáři²⁰⁶ do svých sítí rusalku, která vypadá z poloviny jako ryba a z poloviny jako žena. Může jít o různé další formy jako např. Sirény, Meluzíny, lesní žínky, víly a sukuby,²⁰⁷ tedy postavy známé i z českého folklóru a pohádek. Podle Junga jde o vyjádření instinktivního předstupně „animy“, tedy jedné z postav nevědomí. Tyto postavy nevyjadřují „projekce toužebných citových stavů“ a zavrženíhodných fantazií. Objevovaly se dávno předtím, než existovala otázka morálního svědomí. V dobách, kdy duchové pobývali v přírodě, a ještě se zjevovali v lese, na poli a ve vodních tocích, byl obsah vědomí mnohem jednodušší a až „směšně“ malý oproti dnešní rozlehlosti. To se změnilo až z „odduchovnění“ přírody. Jung se přímo domnívá, že nebezpečná víla z oněch dávných dob se transformovala do tzv. „erotických fantazií“, která neodbytným a někdy trýznivým způsobem zasahuje do duševního i fyzického života člověka a někdy je značně komplikuje. Není to tedy v podobě rusalky nebo sukuby, dokáže

²⁰⁴ FOUILLOUX, Danielle, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, Madeleine THIBAUT a Renée TRÉBUCHON. *Slovník biblické kultury*. Praha: EWA Edition, 1992, str. 244 a 146-147

²⁰⁵ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 92

²⁰⁶ Symbol jejich řemesla je o mnoho staletí starší než např. legenda o svatém grálu. Jung uvádí, že někdy se postava zastaví před naplněním plného symbolu rybáře a zůstane na instinktivním předstupni. Pak jde o vydru, tedy zvířecího, instinktivního rybáře, který je uve den např. v pohádkách O. A. H. Schmitze. in JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 123. V mýtech severoamerických indiánů vystupuje ondatra jako ta, která se ponoří do hlubokých vod potopy a přinese ze dna hlínu, z níž je opět znovustvořen svět. in KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 69

²⁰⁷ Interpretace sukuby jako „ženského“ démona není jednoznačná. Démoni jsou obecně považováni za bezpohlavní. „Succubus“ od latinského succubere znamená „ležeti vespod“. Z této polohy pak lze interpretovat sukubu jako ženskou postavu naproti inkubovi (incumbere = ležeti nahoře). in VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Bratislava: Columbus, 1993, str. 109-110

se proměnit do mnoha podob jako čarodějnice. Nadto projevuje obecně „nesnesitelnou samostatnost“, která ale psychickému obsahu zcela nepřísluší. Dokáže člověka fascinovat takovým způsobem, který je srovnatelný s tím nejdokonalejším očarováním, nebo naopak způsobit takové úzkostné stavy, které připomínají opravdové zjevení ďábla.²⁰⁸ Na tomto Jungově myšlenkovém postupu je vidět snaha o vytvoření paralel mezi tím, co způsobuje nebo vyvolává symbolické obrazy a představy a konkrétní formou těchto představ a obrazů ve vědomí člověka. Na základě přijetí Jungovy teorie o osobním a kolektivním nevědomí a koincidenci a identičnosti psychických procesů v individuální psyché, se jeho interpretace příbuznosti symbolů a archetypových obrazů napříč kulturami a časem, jeví jako plausibilní.

Symbol ryby v náboženském kontextu

V rámci studia symbolů a v tomto případě symbolu ryby je zajímavý Jungův exkurz ke křesťanství, kdy připomíná, že při tak velkém rozšíření symbolu ryby není „jeho výskyt na kterémkoli místě a v kterémkoliv okamžiku světových dějin žádnou zvláštností“ a není tedy specificky „křesťanským“ symbolem. Křesťanský symbol ryby se objevil kolem roku 200 v Alexandrii. Jak naznačují evangelia, věřící byli rybami a Kristus své učedníky Petra a Ondřeje ustanovil „rybáři lidí“, zázračné nasycení se děje prostřednictvím ryb, křest se provádí v rybníku. Jung zmiňuje křestní koupel,²⁰⁹ ve které „plavou křtěnci jako ryby“. Velmi pozoruhodná je však zejména interpretace náhlého oživení symbolu ryby a jeho identifikace s Kristem v astrologickém smyslu a to právě zodiakálního znamení Ryb, ve kterém byl očekáván příchod mesiáše.²¹⁰ Od nepaměti pak podle Junga asimilovaly rybí symboly a mytologémy postavu Spasitele a jakmile začal být Kristus pojímán jako nový „eón“, bylo z astrologického hlediska zřejmé, že se narodil jako první ryba eónu Ryb a zemřít musel jako poslední beran končícího eónu Berana, tedy jako „mýtický“

²⁰⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 124-125

²⁰⁹ Označovala se jako piscina, tedy rybník. in JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 90

²¹⁰ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 76-77. Astrologický motiv lze sledovat v Bibli i na jiných místech, kdy např. mágové z východu z konstelace hvězd a planet usoudili, že přichází výjimečné narození a Kristus byl uváděn do souvislosti s astrologickými mýty, nebo v knize Zjevení podle Junga „prosvítá na některých místech astrologická mytologie.“ in JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 91

novozákonní Beránek.²¹¹ Jung vysvětluje, že symbolika pastýře, berana a Beránka se časově shoduje se závěrem eónu Berana a po ní už nastupuje symbolika rybáře a ryb.

V dějinách symbolu i v astrologické tradici si ryby nárokují zvláštní a vysoký význam. Kdo se narodí v jejich znamení, prý přirozeně tíhne k povolání rybáře nebo námořníka a má vztah k rybolovu nebo vodám oceánů, moří a dalších vod, ve kterých ryby žijí. Jung v této astrologické interpretaci vidí ohlas primitivní totemistické identity lovce a lovné zvěře a uvádí příklad Óannése, babylónského kulturního hrdiny, který je přímo sám rybou a také křesťanský Ichthys je podle Junga rybář „par excellence“.²¹² Kristus je pak nejen rybář, ale i ryba, která je eucharisticky pojídána. V židovské tradici je ryba původně druhem eucharistického pokrmu, který je uchovávan pro zbožné v budoucím životě. V legendě o Tóbijášovi se setkáváme s léčivou rybou, kterou hrdinovi pomůže ulovit anděl Rafael, role, kterou ryba hraje v židovské tradici (Bárukova apokalypsa), má podle Junga souvislost se syrsko-fénickým kultem ryby bohyně Atargatis, v indických legendách je Višnu malou zlatou rybkou a Manuova ryba je zachráncem atd.²¹³

Oči a zření

Jung ve svém díle uvádí řadu příkladů vztahu mezi konkrétními symboly. Tato řada je velmi obsáhlá a Jung se každému věnuje s velkou pečlivostí. Pro ilustraci symbolu je zajímavý také motiv očí, který je částečně také ve spojení se symbolem ryby. Oko je ze své povahy závislé na světle a světelnosti. Je dominantním smyslovým orgánem, skrze který člověk vnímá svět. Oči jsou zmiňovány na řadě míst a to v naprosto různých kontextech a situacích. Tak například v alchymistickém traktátu Moriena Romana se píše: „Čistý lanton se vaří tak dlouho, až vysvitne jako rybí oči,“ a u Georga Ripleye se objevuje varianta: „po vysušení moře zůstane substance, která svítí jako rybí oči“. Jung uvádí, že se v obou případech jedná o jasný odkaz na zlato a slunce – které jsou „jako oko Boží“. Velmi často jde o

²¹¹ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 91. Kristus se narodil na pomezí eónu Berana (Aries) a eónu Ryb (Pisces), tamtéž str. 93.

²¹² JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 110

²¹³ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 110-166

spřízněnost s něčím nebo někým božským. V biblické knize Zacharjáš²¹⁴ jde přímo o Hospodina: „A kdo pohrdal dnem malých začátků, radostně bude hledět na olovnici v ruce Zerubábelově. Těch sedm, to jsou oči Hospodinovy, prohledávající celou zemi.“ Jung vysvětluje, že se jedná o sedm planet, které jsou jako Slunce a Měsíc „oči Boží“, které nikdy neodpočívají, putují všemi směry a jsou vševidoucí. Jung dále uvádí podobný motiv z řecké mytologie, postavu mnohoookého obra Arga, který měl přízvisko *panoptés*, což znamená vševidoucí, a představuje hvězdné nebe, a který neustále bděl. Počet jeho očí se variantně mění od jednoho až do tisíce: *myriópos* – tisícioký.

Také drak je někdy popisován jako „ten, kdo na všechno shlíží z výšin pólu a ve všem dohlíží na to, aby mu nic z toho, co se děje, nezůstalo skryto.“ Drak nespí a často se objevuje smíšen s obloukovitou dráhou slunce na obloze. Také znamení zvěrokruhu někdy nese na svém hřbetu had – drak. Jung zmiňuje Eislera,²¹⁵ který zdůrazňuje, že skrze symboliku času přechází vševidoucí schopnost draka na řeckého boha Chrona, který je nazýván vševidoucí Chronos. Identitou vševidoucího s časem se vysvětlovaly oči na kolech Ezechielovy vize: „ta čtyři kola měla loukotě kolem dokola plné očí“.²¹⁶ Jung z toho vyvozuje, že ztotožnění vševidoucí konstelace s časem ukazuje, že *mundus archetypus* nevědomí má vztah k „fenoménu“ času a ukazuje tedy „synchronicitu archetypických událostí.“

Ignác z Loyoly prý několikrát viděl jasnou záři, která měla podobu hada, který byl plný svítících očí, které ale vlastně očima nebyly. Tato vize, říká Jung, obsahuje najednou všechny aspekty motivu očí výše zmíněné a představuje působivý výtvar nevědomí. Vidět tisíci očima je vlastnost připisovaná Purušovi, o němž se v Rgvédě²¹⁷ píše: „Tisícihlavý byl ten muž, měl tisíc očí, tisíc noh. Ač zemi zcela obestřel, o deset palců nad ni čněl.“²¹⁸

Ve stejném významu se motiv vyskytuje i v moderních snech a fantaziích, například jako hvězdné nebe, odlesk hvězd v temné vodě, kousky zlata rozeté v černé zemi nebo zlatý písek, jako noční slavnost na moři – lampiony na tmavé vodní hladině,

²¹⁴ Bible svatá: písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Česká biblická společnost, 1994, Zacharjáš, 4. kapitola, 10. verš.

²¹⁵ Robert Eisler (1882-1949), rakouský židovský historik umění a kultury a bibliista.

²¹⁶ Bible svatá: písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Česká biblická společnost, 1994, Ezechiel, 1. kapitola, 18. verš.

²¹⁷ Prameny života: obraz člověka a světa ve starých kulturách : Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný východ, Severní Amerika. Praha: Vyšehrad, 1982. Puruša súkta, 10. mandala, 90. strofa. „Tisíce hlav má Puruša, tisíce očí a tisíce končetin...“

²¹⁸ Česká citace in Prameny života: obraz člověka a světa ve starých kulturách : Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný východ, Severní Amerika. Praha: Vyšehrad, 1982, str. 198.

jako ojedinělé oko v hlubině země nebo moře nebo jako parapsychická vize světelných koulí atd.²¹⁹

Analýza motivů

V průběhu analýzy motivů ať už se objevují v jakékoli manifestaci, lze vždy zjistit, jak na sebe jednotlivé obrazové motivy navazují a kam a jakým způsobem se dále vyvíjejí a pokračují. Zpočátku vystupují prostřednictvím materiálu osobních zkušeností, nesou rysy dětských nebo jiných minulých vzpomínek. Čím hlubší vrstvy ale analýza zasahuje, tím zřetelněji se projevuje působení archetypů a tím jednoznačněji „ovládá pole“ samotný symbol. Ten je totiž nositelem archetypu, který je oním nenázorným, energií nabitým významovým jádrem. Jacobi uvádí analogii opakovaného obtahování obrázku předlohy na čisté papíry: první obraz je výjimečně ostrý, jeho detaily jsou patrné až do poslední čárky a jeho význam je jednoznačně jasný, další jsou však již na detaily chudší a méně zřetelné, až na posledním ještě vnímatelném obrázku, jehož obrysy a detaily jsou již úplně vybledlé, zůstává znatelná jen základní forma, která však v sobě sjednocuje všechny možné aspekty.²²⁰

Tak např. symbol „znovuzrození“ může ukazovat prapůvodní ideu duševní proměny, ať se vyskytuje jako primitivní rítus iniciace, jako křest v prvotním křesťanském významu, nebo v příslušném snovém obrazu novodobého člověka. Pouze cesta, kterou se tohoto „znovuzrození“ dosahuje, podle příslušné historické a individuální situace vypadá jinak. Právě z tohoto důvodu je nutné každý symbol hodnotit a vykládat na jedné straně kolektivně, tedy z pohledu jeho globálních působení, na druhé straně ale také individuálně, tedy jako princip individuálního psychologického momentu a osobní kontext, pokud je v každém daném případě cílem zjistit jeho úplný a skutečný význam. „Mytologické obrazy se nikdy nevyskytují izolovaně, patří vždy do nějaké objektivní i subjektivní souvislosti: vnitřní souvislosti vybaveného materiálu v jeho vztahu k danému subjektu“ píše Jacobi.²²¹

²¹⁹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 49-53

²²⁰ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102

²²¹ JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 102-103

MÝTUS A JEHO INTERPRETACE

Mýty jsou především „mýty“ a až potom jsou mýty řeckými, indickými nebo germánskými, tedy patřící konkrétnímu kulturnímu společenství nebo oblasti. Tradované mýtické téma se odehrálo vždy v určité historické skutečnosti. Například fenomén únosu ženy, Jung připomíná únos Persefony, Déianeiry, Europy, Sabine a atd., byl v dávných dobách něčím obvyklým, následně se pak v kultivovaných epochách stal předmětem mytologie. Ještě dnes je možné najít toto téma v různých krajových svatebních zvycích, které tyto staré únosy připomínají.²²² Jde o silné téma, kdy je čerstvá novomanželka unesena svému manželovi, manželskému svazku, který je zásadní pro rozvoj a vývoj lidského rodu, je tak hned na začátku postavena zásadní překážka. Dalším příkladem může být téma zrady, jako například v legendě o Jidášovi. Dle Junga jde o „typický motiv“ zákeřné zrady, které se někdo dopustí na hlavním hrdinovi. Jung připomíná příběh ze severogermánské mytologie, ve které ságy pojednávají příběh Siegfrieda a Hagena, Baldra a Lokiho, kdy jsou Siegfried a Baldr zavražděni proradným zrádcem z blízkého okolí. Tento mýtus je „dojemný“ a „tragický“ proto, že nejde o čestný boj, ve kterém by byl šlechetný hrdina poražen, ale jde o zradu. Zrada je tedy o něco, co je obecně vnímáno jako špatné a zlé, protože také negativně zasahuje do vývoje lidského rodu. Zároveň jde ale o událost, která se v historii mnohokrát odehrála, jako v případě Caesara a Bruta, sv. Václava, Mnichovské dohody v roce 1938 apod. Mýtus takového činu je prastarý a je stále ještě předmětem opětovného vyprávění. Je dokladem skutečnosti, že závist a nepřejícnost člověka iritují, že zrada nepatří do zdravé společnosti a že násilí plodí násilí. Toto pravidlo se nabízí všeobecně pro mytickou tradici. Netradují se zprávy o minulých událostech obecně, ale pouze ty, které vyslovují nějakou všeobecnou, neustále a znovu se omlazující myšlenku lidstva. Tak jsou životy a skutky kulturních hrdinů a zakladatelů náboženství těmi nejčistšími kondenzáty typických motivů, ve kterých se ztrácí individuální historické postavy.²²³

Jung v této souvislosti upozorňuje na to, že právě svět „hrdinů a netvorů“ zmíněný výše se v moderní době po roce 1933 šířil kulturní oblastí považovanou za křesťanskou jako zhoubný požár. Tím je podle Junga dokázáno, že mýtus a jeho „svérázný svět“ neztratil ani ve století „rozumu a osvícenství“ nic ze své živosti.

²²² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 46

²²³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 51-52

Jestliže metafyzické pojmy v moderní době nepůsobí fascinujícím, tedy zásadně oslovujícím způsobem, není tomu tak kvůli nedostatečné původnosti a „primitivnosti“ evropské duše moderního člověka, ale pouze a jedině proto, že dosavadní symboly už nevyjadřují to, co se nyní, jako výsledek mnoha století křesťanského vývoje vědomí, hlásí z nevědomí o slovo.²²⁴

²²⁴ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 43

Základní typy mýtů a jejich interpretace

Mýtus mimo jiné podává zprávy o tom, jak vznikl svět, chápaný jako životní prostor příslušné civilizace, jak se na zemi objevili lidé, jak se rozdělili na „své“ a cizí, jak lidé získali dary civilizace pomocí kulturních hrdinů, jakými zákony vládou bohové a jaký je jejich původ. Podle témat, kterými se mýty zabývají, je můžeme rozčlenit na několik základních typů: Kosmogonický mýtus se zabývá původem a vznikem světa, teogonický mýtus se věnuje původu a zrození bohů, etiologický mýtus vykládá příčiny, původ a podstatu různých předmětů, zvyků a jevů, heroický mýtus pojednává o původu a založení dané kultury.²²⁵

Pro další dělení, do jisté míry určující postup vědecké mytologie, která se snaží rozumově vysvětlit vznik mýtu, můžeme uvést dva směry, které po dlouhou dobu ovlivňovaly moderní vědu zabývající se mytologií, a které stojí ve svém pojetí mýtu proti sobě.²²⁶ Prvním je pohled Métrodóra z Lampsaku, Anaxagorova žáka, který již v 5. století před naším letopočtem jako první vysvětloval mýty alegoricky jako přírodní jevy. Tento směr všechny mýty vykládá podle pozorování nebeských těles a jiných přírodních jevů, které zaznamenali primitivní lidé. Boj mezi bohy znamená vždy souboj protikladů, souboj mezi dnem a nocí, světlem a tmou. Do tohoto směru by například patřil i výklad tzv. solárních mýtů, který vychází ze dvojice nebeských těles a jejich protikladů, tedy Slunce a Měsíce.²²⁷ Podobně vykládá mýtus i Frazer, který akcentuje zejména cyklickou stránku vegetačního mýtu a všechny ostatní mýty vykládá prostřednictvím mýtu plodnosti, tedy jako příběh vegetačního božstva a jeho neustálých zrození.²²⁸

Druhý směr představuje Euhémeros, který ve 3. století před naším letopočtem spatřoval v bozích skutečné historické osobnosti,²²⁹ které se uchovaly ve vzpomínce následujících generací a hledal v mýtech obrazy a památky historických událostí.²³⁰ Podle něj se také jmenuje směr, který vykládá mýty jako vzpomínku na historické

²²⁵ Podle Budila.

²²⁶ Např. in TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967 a STEBLIN-KAMENSKIJ, Michail Ivanovič. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984.

²²⁷ Tzv. „Naturmytologie“, nejvíce rozšířená v Německu, vysvětluje starověké bohy jako personifikaci nebeských těles.

²²⁸ COUPE, L. *Myth*, London/New York: Routledge, 1997, str. 5, také CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 332. Podobně také DI NOLA, Alfonso M. *Dábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha: Volvox Globator, 1998, str. 114

²²⁹ Podobně také in HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. Srov. Také Eliadeho „mytizaci“ historických osobností in ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 32-34

²³⁰ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, str. 11

události dotvořené fantazií a ústní tradicí. Zápas bohů tento směr oproti Métrodórovy vysvětluje tak, že se ve vzpomínce uchovala historická skutečnost boje mezi dvěma národy uctívající různá božstva. Např. kentauři, bájná stvoření, která byla napůl lidmi a napůl koňmi, vykládá „euhémerismus“ jako vzpomínku na střetnutí národa, který neznal koně a jeho využití s národem, který jezdecké umění ovládal. Jezdec na koni se neznalým jevil jako jedna bytost a v tradovaných příbězích o tomto boji došlo ke vzniku představy kentaura.²³¹ Dalším příkladem může být lykantropie Neurů, národa nebo kasty čarodějů v povodí Dněstru, kteří se podle vyprávění proměňovali na několik dní v roce ve vlky. Tato interpretace může pramenit z neustálého nebezpečí, které vlci představovali pro celou oblast. Zabití vlka a odění do jeho kožešiny spolu s dalšími atributy – zuby, drápy, pak mohla evokovat proměnu v toto nebezpečné zvíře.²³²

Výše uvedené směry jsou příkladem různých možností nazírání na mýty a jejich výkladu.²³³ Tento postup výkladu mýtu podle jasně daných kritérií ale vede k určité redukci, kdy cílem práce není interpretace mýtu jako celku, zjištění, co konkrétní mýtus „znamená“. Soustředí se výhradně na výklad jednotlivých mytických postav nebo mytických událostí jako jakýchsi znaků nebo symbolů a pomíjí další významové vrstvy.

Obecně lze říci, že mýty od svého vzniku až do dnešní doby prokázaly obdivuhodnou rezistenci proti procesům opotřebování a zastarávání. Spolu se symboly a obrazy, které obsahují, patří k podstatě duchovního života člověka ve všech dobách a na všech místech naší planety. Může docházet k jejich zastření, zkomolení, snížení, ale velmi těžko dochází k jejich vykořenění nebo úplnému odstranění.

²³¹ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, str. 11

²³² DI NOLA, Alfonso M. *Đábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha: Volvox Globator, 1998, str. 76. Spojení vlka s bohem podsvětí Hádem také na straně 98. Vytvoření obrazu a z něj plynoucího dojmu může mít původ u loveckých skupin (např. v době ledové), jejichž členové záměrně nabývali podoby zvířete, aby nebyl co nejdéle rozpoznatelný pro lovená zvířata. Lovec nosil masku s parohy a halil se do zvířecí kožešiny. Tento u lovu běžný postup se používá dodnes. In FRANKL, George. *Archeologie myslí: sociální dějiny nevědomí*. 1. část. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, str. 103

²³³ Podle Freuda je u mýtů veskrze pravděpodobné, že odpovídají deformovaným pozůstatkům toužebných fantazií celých národů, staletým snům mladého lidstva. Freud, in FREUD, Sigmund a Jiří STROMŠÍK. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, str. 88. Tamtéž také o astrálním mýtu, str. 142

Mýtus a mytologie

Původ mytologie je někdy připisován konkrétním lidem.²³⁴ Ovšem představa, že by systém, který odpovídá na řadu otázek týkajících se lidské existence a obsahuje vše výše popsané, vymysleli nebo vypracovali jednotlivci, je velmi zjednodušující a ve své podstatě není a nemůže být pravdivá. Tato představa vychází z toho, že určitou ucelenou koncepci mytologie zaznamenali konkrétní lidé. V evropském okruhu jsou Homér nebo Hésiodos²³⁵ významnými postavami zaznamenávání a „popularizování“ řecké mytologie. Přesto nejsou těmi, kdo by mytologii vytvořili.

Řecké iracionální myšlení vytvořilo dvě velké oblasti, které v obecném povědomí bývají neprávem zaměňovány: mytologii a náboženství. Řekové mezi nimi zpočátku neviděli rozdíl a *mýthologia* byla souhrnem všech bájí a mýtů, které byly uměle uspořádány do souboru tak, že pojednávaly o počátcích světa a o bozích seřazených podle generací od starších k mladším. Toto dělení se poprvé objevuje v Hésiodově básni Theogonia. Od Hésiodovy doby pak bylo slovo *mýthologia* chápáno jako nauka o bozích vycházející z výkladu bájí seřazených do systému, a která podávala výklad o minulosti. Platón v ní viděl „bádání o minulosti“ a sám začal používat nového názvu o zkoumání toho, co jsou bohové, a zejména čím jsou pro obec, a to *theologia*, „bádání o bozích“.²³⁶

Mýthos v systému mytologie byl u Řeků vyprávěním, ve které jako hlavní osoba vystupovalo božstvo. Podle Hoška bylo vlastní podstatou všech mýtů vysvětlit projev přírody rozumu přijatelným způsobem, např. že úroda vzchází proto, že je matka Země oplodňována krůpějemi deště padajícího z otce Nebe, anebo že příroda se vždy znovu zelená na jaře proto, že se na svět vrací ze svého podzemního zajetí Hádova manželka Persefoné anebo že se bůh Dionýsos či jiné vegetativní božstvo probouzí ze zimního spánku či vstává z mrtvých. Tyto mýty se snažily zachytit podstatu a smysl změn celé přírody v daném okamžiku.²³⁷

²³⁴ Podle Velkého sociologického slovníku, LINHART, Jiří, Alena VODÁKOVÁ a Miloslav PETRUSEK. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996, str. 656

²³⁵ TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, str. 10

²³⁶ Tento termín se obecně ujal až mnohem později u křesťanských církevních otců, kteří ho však vyhradili pro svého jediného boha.

²³⁷ HOŠEK, Radislav. *Země bohů a lidí: pohledy do řeckého dávnověku*. Praha: Svoboda, 1972, str. 113

Mytologie jako náboženství, folklór a společenský řád

V užším významu mýtus vyjadřuje přesvědčení založené na sakrálních tradicích společnosti. Obsahem takových mýtů je historie bohů, událostí z jejich života, jejich skutky, kosmologie, antropogeneze apod. a v nižších náboženských formách také „démonologie“. Mýty byly a jsou kulturně společenským jevem, a proto podobně jako společnost podléhají vývojovému procesu, ve kterém se skupiny mýtů spojují v určité cykly a ucelené systémy, které je možné nazvat mytologií.

V jiném významu může být mytologie chápána jako věda, která se zabývá zkoumáním a výkladem mýtů. Její kořeny sahají, jak bylo naznačeno výše, až do starověku, ale jako věda podle současných měřítek se ustavila až v době osvícenství a romantismu a její vznik a vývoj byl určován pokrokem etnografické vědy, jazykovědy a psychologie. Z psychologického hlediska nepředstavují mytologie a mytologické postavy pouhé symptomy nevědomí, ale vlastní vyjádření duchovních principů, které se během dlouhého vývoje člověka a lidské společnosti neměnily a byly uchovány.²³⁸ Mytologie pak vyjadřuje soubor těchto principů.

Podle polského religionisty a mytologa Margula je mytologie prvotním civilizačním prázkladem společenské organizace, světového názoru, morálky, ideologie a práva. Je to ještě „nediferencovaná pra-filosofie a zároveň pra-právo, pra-etika, pra-ideologie, pra-literatura.“ Mytologie má v rodově kmenových společnostech mimořádně významnou roli. Bez mytologie by podle tohoto pojetí společnost na tomto stupni vývoje v podstatě zanikla, protože legitimizuje systém sociálních a etických hodnot společnosti, jeho rituály a umění a svébytnou interpretaci historie a práva.²³⁹ Mytologie tedy poskytuje společnosti jednotný ideologický základ.

Podle Komorovského mytologie není ještě náboženstvím, ale do oblasti náboženství významně zasahuje a jsou jí poznamenány mnohé náboženské systémy. Kromě náboženského myšlení se už v počátcích vzniku pravěké společnosti objevovalo také základní logické myšlení, které vyjadřovalo v přírodě objektivně existující příčiny a následky. Na společenském uspořádání a materiálních nálezech z tohoto období je patrné, že tehdejší člověk dovedl užívat „nejjednodušších logických postupů“, aby určil příčinnou závislost jevů. Vztahy, které pravěký člověk v přírodě

²³⁸ CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 230

²³⁹ Historie mluví o vzniku světa, země, člověka, kmene, národa, jeho kultury, zákoník zase určuje normy chování pod zorným úhlem skutků bohů a hrdinů, určuje, jaké obřady mají potomkům připomínat významné účinkování velkých předků. in KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 14

a společnosti pozoroval, ale ani zdaleka neodpovídaly vědeckému poznání zákonů přírody, a to přinášelo řadu vzájemně protikladných jevů a kontroverzí. Víra v nadpřirozené síly chránila člověka před chaosem.²⁴⁰ Na druhou stranu ale představa chaosu nemůže tvořit základ ani té nejprimitivnější indukce. Člověk ve světě nutně předpokládá přirozený pořádek a bez této představy by nebyl schopen dospět ani k nejjednoduššímu logickému závěru. Myšlenka řádu a transcendence zmírňovala pocit nejistoty a strachu před neznámými a tajemnými silami přírody. Z těchto představ a „moci přírodních zákonů“ se vědomí lidí vymaňovalo pomalu a postupně.²⁴¹

Mytologie tvoří nutnou složku každého tradičního, nezaloženého náboženství, jako je náboženství starořecké, staroegyptské, polynéské aj. Mýty popisují vznik světa, který je životním prostorem příslušné civilizace, stvoření prvních lidí a jejich rozdělení na „své“ a „cizí“, získání darů civilizace prostřednictvím kulturních hrdinů, boží zákony nutné pro vztah s božstvy apod. Ovšem také ve společenstvích, která přijala „založené náboženství“, např. křesťanství nebo islám, dlouho přetrvávají náboženské a mytologické představy, zejména formy nižšího kultu (démonologie, kult předků apod.) a to zvláště ve vědomí příslušníků nižších společenských vrstev.

Český náboženský vědec Pertold rozeznává několik stupňů ve vývoji mýtů, kdy soustavnou mytologii nemají náboženské systémy založené na „nižších formách prvotního náboženského světového názoru“, jako jsou např. animismus nebo fetišismus. V těchto náboženských systémech mýty netvoří ucelenou soustavu, ale jsou prezentovány spíše ve formě pohádek a týkají se pouze bazálních představ o světě a jevů v něm. Na vyšším stupni prvotního náboženského světového názoru, jako je např. uctívání předků a víra v demony, dochází k založení morálních hodnot a položení základu věd, vznikají první pokusy o teologický výklad světa.²⁴² Další stupeň představuje polyteismus, který mytologii rozvíjí „bohatstvím látek.“²⁴³

²⁴⁰ Pojem „religio“, zavedený nejdříve Římany, původně označoval plnění závazků a povinností k nadpřirozené moci. Křesťanský autor Lucius Caecilius Laktantius ve 4. století dal tomuto pojmu význam „citového spojení s absolutnem, prapříčinou všeho bytí“. Na jedné straně tedy jde o citově zabarvenou víru člověka ve vládu nadpřirozené moci nad světem, na druhé straně zase o potřebu kultu a obřadů, jejichž provádění je svěřeno určitým institucím. in KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 15

²⁴¹ KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 14-15

²⁴² Např. u polynéských náboženských systémů.

²⁴³ KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 16

Podle Poniatowského můžeme v rámci procesu vývoje doktríny mýtu pozorovat v sociálním vědomí pravěkých a současných primitivních společností řadu nejrůznějších mýtů, legend, pověstí, do kterých byly ukládány odpovědi na otázky zneklidňující myšlení jejich příslušníků: početí člověka, narození, smrt, otázky smyslu přírodních jevů, charakter nehmotných sil, duše, duchové, démoni, božstva, a to ve formě rozmanitých variant. V podstatě neexistuje jediná závazná nebo všeobecně uznávaná verze odpovědí. Dokonce v rámci jednoho společenství existuje množství variant téhož mýtu. Přes emocionální a obrazný způsob myšlení se mýty postupně přetvářejí v ucelený systém, a nakonec dochází k procesu racionalizace mýtů.

Mýty jako slovesný projev jsou blízké pohádkám. Etnografové a folkloristé je proto někdy řadí do této oblasti, protože vznik mýtu podléhá zákonitostem folklórní tvorby. Na počátku vzniku mýtu se objevuje množství variant jako důsledek individuální improvizace. V rámci tohoto individuálního přínosu totiž interpret obměňuje ustálená tradiční schémata, upravuje je a vkládá do nich příspěvky své vlastní fantazie. K tradičním prvkům jsou tak přidány další, jiné jsou naopak vynechány nebo změněny. Dochází tak ke kontaminaci, kdy jsou do mýtu implementovány např. také prvky z jiných slovesných druhů, a spolupůsobení asociací představ a obrazů, které jsou determinovány postavením člověka v přírodě i neustále se rozvíjícím společenským životem. Komunikace je jednou ze základních funkcí mýtu a zároveň mýtus pojmenovává a definuje určité společenské a přírodní jevy. Mýtus se skrze jazyk stává nástrojem, kterým je možné uchopit city, tužby, naděje, hrozby atd. svého společenství a skrze rituály a iniciační obřady, zpracovat je a předávat dál.²⁴⁴

Kerényi považuje to, čemu staří Řekové říkali „mythologia“ za umění, které existuje vedle i uvnitř poezie, a které zpracovává nesmrtelné tradiční vrcholky materiálu obsaženého v pohádkách o bozích a bohům podobných bytostech, o hrdinských bitvách a výpravách do podsvětí. Mytologie je pohybem této látky a je zároveň něčím pevným a pohyblivým, podstatným, ale ne statickým, něčím, co je ze své podstaty schopno proměny.²⁴⁵

Mnohé mýty vyšší mytologie, např. řecké a římské mýty, mýty babylónské nebo egyptské, jsou známy z písemných záznamů, ať už jde o Homérův epos, antické

²⁴⁴ KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 17

²⁴⁵ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 9

tragédie, římské básníky nebo knihy mrtvých. Tyto záznamy ale neodpovídají představám nižších společenských vrstev, jejichž představy nábožensko-mytologického charakteru se lišily od oficiálního kultu. Příkladem může být antická řecká mytologie, kdy se homérovské náboženství,²⁴⁶ ve kterém jsou bohové nesmrtelnými lidmi obdařenými sice nadzemskou krásou a silou, ale i lidskými neřestmi, každý z nich má vlastní jméno a vlastní povahové rysy, liší se navzájem pohlavím, věkem charakterem i mocí a společně tvoří jednu velkorodinu nebo spíše stát s monarchou Diem v čele, podstatně odlišovalo od nejstaršího řeckého náboženství. Důvodem byla snaha se co nejvíce vzdálit od lidových nábožensko-mytologických představ založených na animismu a fetišismu, lidové víře v moc mrtvých a uctívání řady model. Každá obec měla své ochránce a patrony a to i po sjednocení řady obcí do větších státních celků. Např. Héra uctívána v Argu se vůbec nepodobala aténské bohyni téhož jména.²⁴⁷

Prvotní formy mýtu vznikaly na počátečním stupni lidského vývoje. V tomto období, kdy lidské poznání ještě neobsahovalo znalost fyzikálních a chemických zákonů, znalost astronomie apod., tedy obecně exaktních zákonitostí kosmu, docházelo k antropomorfizaci a personifikaci přírodních sil, které se postupně měnily v archetypy. Tyto archetypy se staly součástí mýtu jako jeho základní stavební kameny a jejich jádro. Skutečnost a zkušenost byla ukotvena a následně přijímána jako pravdivý záznam reálných událostí, které se (již někdy) staly, nebo které (již někdy) někdo vykonal.

Jiný pohled na mytologii přináší Barthes, v jehož pojetí může mít mytologie, ať už dávná nebo nedávná, pouze historický základ, protože mýtus je promluvou „vyvolenou dějinami“. To znamená, že se nemůže vynořit z „přirozenosti“ věcí. Mytologie může být tvořena písmem, zobrazením, hudbou, divadlem atd., a proto nemůže být definována ani svým předmětem, ani svou „materií“, protože jakákoli materie „může být arbitrárně nadána signifikací“.²⁴⁸

²⁴⁶ Pro Schellinga a Creuzera (*Symbolik und Mytologie der alten Völker*) je mytologie bytostně naukou o bozích a jejich dějinách. in CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 32

²⁴⁷ KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa*. Praha: Orbis, 1972, str. 17-19

²⁴⁸ BARTHES, Roland. *Mytologie* [online]. Praha: Dokořán, 2004, str. 108. Barthes uvádí jako příklad hozenou rukavici vyzývající k souboji, která se v ten konkrétní okamžik stává určitým druhem promluvy a komunikace. Podobně také A. Oeming: „Porozumění je možné pouze skrze medium řeči. „Řeč“ se ale neváže pouze na texty, ale existuje také v neverbální podobě: gesta, mimika, symboly, hudba. in OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu* [online]. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001, str. 18

Člověk na každém stupni svého (pokračujícího) vývoje hledal a hledá odpovědi na podobné otázky. Odpovědi se pak liší podle stupně vývoje, ale také podle toho, jak propracovaný je položený dotaz a jaká odpověď je uspokojivá. Příkladem může být tázání se na chemické reakce probíhající v lidském těle a jeho genetickou strukturu determinující pro určitou ekonomickou roli, nebo snaha zjistit, jak se člověk ocitl uprostřed tohoto světa, jaký je jeho smysl, kam směřuje a kdo vlastně je. Obě roviny otázek a hledání odpovědí na ně přinášejí mnoho zajímavého a u obou se dá odpovědět různými způsoby. Jedním možným způsobem je pozitivisticko-vědecký přístup a směr. Dalším možným způsobem je přístup mýtický. Každá z těchto dvou forem odpovědi dospívá k určitému poznání, ale každá jinou cestou a odjinud. Ani jedna z těchto dvou forem odpovědi není lepší nebo horší, pouze jiná, odpovídá na něco jiného a zároveň spojuje ze dvou odlišných částí jeden celek. V člověku, podobně jako v každém živém subjektu, je tato dvou-rovinnost od samého počátku: fyzická-materiální a psychická-spirituální. U dvou různých částí dochází přirozeně k rozporům nebo napětí, které je potřeba vyřešit a vysvětlit. Mytologie se o takové řešení a vysvětlení snaží.

Z výše uvedeného je zřejmé, že podobný problém jako u definice mýtu je i u mytologie. Její chápání a nakládání s ní opět záleží na přístupu a záměru toho, kdo s ní chce nakládat. Obecně se dá říci, že mytologie je systém přesahující svým významem jednotlivé mýty a její význam je znásoben podle známého principu, že celek je více než pouhý součet jeho částí. Je určitou ideologií, která tím, že do sebe pojímá a třídí mýtický materiál, už zaujímá určité stanovisko. Tím, že některé mýty pomíjí a jiné upřednostňuje, staví mýty do určitého kontextu ovlivněného záměrem a cílem tohoto výkladu světa. Z mého pohledu je proto důležité, do jakého kontextu je mýtus postaven. Pokusím se proto nastínit několik takových přístupů a pozic, ze kterých se dá k mýtu a mytologii – soustavě mýtů přistupovat.

Mýtus a pravda

Podle Otta, německého jazykovědce, který se zaměřoval především na řeckou kulturní oblast, vládne úvahám o problému mýtu jeden předsudek, a to, že mýtus je „způsob myšlení“, který by bylo možné překonat a nahradit správnějším (např. „logem“), že během dějin byl takovým správnějším způsobem myšlení fakticky překonán, anebo že – jak to podává Cassirer, který mýtu přisuzuje autonomii jako jedné ze základních podob vědění vedle jazyka, umění a vědy²⁴⁹ – má své vlastní oprávnění a musí být respektován, byť se vzhledem k člověku vlastního způsobu myšlení vyznačuje určitými nedostatky. Řečeno co nejobecněji: „mýtus“ je způsob myšlení, kterým se prehistorické lidstvo snažilo domoci pravdy, zatímco moderní člověk má již jiný, věcně přiměřenější způsob myšlení, pro který je ona mýtická pravda omylem anebo jí lze nanejvýš přiznat hodnotu určitého podobenství. Toto posuzování mýtu jako „způsobu myšlení“ (tedy jako jistého druhu logiky, byť jakkoli cizí či zcestné) podle Otta pouze dokazuje, že moderní člověk má k mýtu natolik daleko, že už ho nedokáže vidět a vnímat. Z této pozice pak vychází myšlenka, že tento podivuhodný fenomén nemůže být nic jiného než výtvar určitého poznávacího pudu, byť v primitivní formě, anebo je to pouhá záliba ve fabulaci.²⁵⁰ Otto sám nepovažuje mýtus, jakožto „ryzí mýtus“, za způsob myšlení, ani za imaginaci či duchaplnou anebo hlubokomyslnou fantazii, ale za „sebezjevování bytí“, které se týká celého člověka a utváří jeho existenciální postoj.²⁵¹

Pojímání mýtu jako básnictví, tedy umělecké formy, je podle Otta správnou cestou k jeho pochopení, i když básnictví není mýtem v pravém smyslu. To, čím nás „velké“ básnictví zasahuje, je krása a souzvuk tvarů a v neposlední řadě také symbol. Tuto krásu dokáže člověk poměrně s jistotou odlišit od umělé líbivosti: povznášející, nebo dokonce „otřásající působení“ má pro člověka jenom taková krása, která je současně pravdou.²⁵² Ustupuje-li mýtus do pozadí, znamená to kromě jiného, že do popředí vystupují „sebezrcadlení“, „psychologie“ a „psychoanalýza“, které jsou podle Otta velice povážlivými a nebezpečnými životními postoji.²⁵³

²⁴⁹ SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente, 2017, str. 45

²⁵⁰ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 9

²⁵¹ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 20

²⁵² *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 10

²⁵³ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 13. Jung píše: „Jeden známý učenec, jemuž jsem vysvětloval svůj postup (psychologickou analýzu snů, pozn. *Najbrt*), učinil velmi charakteristickou poznámku: „To všechno je velice zajímavé, ale nebezpečné.“ Ano, přiznávám, že je to nebezpečné, právě tak nebezpečné jako neuróza.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 37

Jazyk ve své původnosti a ryzosti není „nástrojem“, který umožňuje určitý pojem učinit srozumitelným. Podle Otta je jazyk sám „pravdou mýtu“. Jazyk tedy není nic jiného než tvar (mytické) pravdy, která se zjevuje ve slově. Jazyk mýtus nevykládá, nesnaží se jej vyjádřit, protože už sám je mýtem. To je obsaženo ve významu řeckého výrazu *mythos*: pravdivé jako slovo. Při používání zavedeného jazyka komunikace, dorozumívání a jazyka obchodního již tento rozměr není pro moderního člověka patrný, ačkoli by podle Otta nebylo obtížné, dokázat tento původ i zde. Chtít chápat původ lidské řeči a jazyka z účelovosti těchto specializovaných jazyků by bylo zavádějící.²⁵⁴

Mýtus, který není skryt v „podvědomí“, není podle Otta nic jiného než prazkušenost, která se stala zjevnou a která teprve umožňuje racionální myšlení. Proto podle Otta ani moderní člověk „mýtu tak docela nepozbyl“, i když ho nedokáže bezpečně identifikovat. Mýtus podle něj zůstává zcela v „podvědomí“, nevychází najevo – „jest, jako by vůbec nebyl“. Prehistorické národy se od moderní civilizace odlišují zejména tím, že je jim mýtus se svou pra-pravdou zjevný, a nejen to, tyto národy z něho také „cele žijí.“²⁵⁵

Technika, věda, ekonomika, politika, všechny tyto oblasti údajně svědčí o hroživé úzkosti a starosti (o níž „nám“ podle Otta někteří filosofové chtějí „namluvit, že patří k existenci člověka“) o to, aby se jedinec nestřetl s pra-podstatným, nesmírným, s bytím, a nemusel se mu vystavit. Ve snaze zabezpečit se před těmito hrozbami se člověk vyzbrojil „nadmíru důmyslnými“ metodami a postupy. Stvořil si jakoby umělou chráněnou oblast, ve které si může být jist, že se setká jen se sebou samým a s „formami a díly“ své rozumnosti. Zajímavý je Ottův názor, že moderní doba zcela „směšně“ předhazuje antickému mýtu o bozích „antropomorfismus“, zatímco nejradikálnějším antropomorfismem je právě obraz světa této vědy a techniky kritiků samotných.²⁵⁶

Takto se i ryzí mýtus odlišuje od veškeré správnosti a veškeré užitečnosti zdánlivě podobných představ. Proti této „pravdě“ stojí v opozici všechno nepůvodní, neživé a netvůřící. Ryzí mýtus tvoří to, co je životné. Otto připomíná mýtickou postavu

²⁵⁴ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 22

²⁵⁵ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 15. Schelling požadoval, aby žádný moment v procesu mýtického myšlení, i přesto, že by se jevil jakkoli „nevýrazně“, „fantasticky“ nebo „libovolně“, nebyl nahlížen jako nutně bezvýznamný, ale aby se mu „vykázalo určité místo v celku tohoto myšlení, jímž by nabyl svůj ideální smysl.“ Tento celek v sobě skrývá svou vlastní „pravdu“ potud, pokud označuje jednu z cest, jimiž lidstvo dospělo ke svému specifickému sebevědomí i ke svému specifickému předmětnému vědomí. In CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 33

²⁵⁶ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 16

boha Apollóna a nezměrné bohatství stále nových výtvorů, které tato postava za celá století, a dokonce tisíciletí vyvolala, a to nejen v sochařství, stavitelství a literatuře, ale i pokud jde o postoj k životu a světu. Velkolepá díla staletí, která leží před moderní dobou, básně, sochy, obrazy, chrámy, katedrály a hudební díla, znamenají, že mýtus nelze nazývat jen tvořivým, ale že mýtus je vůbec ona tvořivost vyššího bytí člověka. Všude tam, kde je mýtus „vpravdě živý“ a nedošlo k jeho transformaci v tradovanou víru, pak u těchto děl a produktů ani v chování člověka nedochází k rozdělení na posvátné a profánní.

Přítomnost „nesmírného“ se projevuje na člověku samém v jeho tělesnosti: ve zbožně-vytrženém zastavení (*superstitio*, *ekstasis*, teprve později *psychés*), vzpřímeném postoji s rukama zdviženými k nebi, anebo naopak: ve skloněnosti, popř. pokleknutí, s rukama zbožně sepjatými atd.²⁵⁷ V této souvislosti je také umírání boha, jeho oslava, nebo jeho zmrtvýchvstání pra-věděním lidstva o předpokladech jeho vlastní existence, mýtickým věděním tak mocným, že jsou jím prostoupeny nejen nejvznešenější obřady, ale celý postoj k životu.

Podobně to podle Otta platí pro modlitby, hymny atd., které stejně jako různé zbožné postoje jsou původně sebe-zjevováním mýtické pravdy, a teprve sekundárně jsou „prosbou“ o něco. Platí to dokonce i pro jména, v nichž se projevila nesmírnost mýtické pravdy, pro boží jména. Stejně tak toto platí i pro vypravěčské předvedení mýtického děje jako věčného pra-dějství.²⁵⁸

Zjevení je něco, co si člověk nemůže dát sám. Musí to vděčně a poslušně přijmout od promlouvající authority. To platí i pro mýtus, jak mu rozumí Otto: Mýtus není výsledkem nějakého rozvažování, protože pravda, kterou obsahuje a kterou „jest“, se neotevřívá žádné myšlenkové úvaze, znamená, že ne člověk uchopuje a pojímá mýtus, ale naopak člověk sám je mýtem uchopen, mýtus se ho zmocňuje, otrásá jím. To je v souladu s Jungovým pojetím, že mýtus je tvořen archetypy, které jsou uloženy „uvnitř“ člověka v autonomní části psychického systému, v nevědomí nebo v kolektivním nevědomí, a odtud ovlivňuje vědomé prožívání. Pravda se tedy člověku neukazuje pouze jeho vlastním zkoumáním, ale může se člověku zjevit také „sama“.²⁵⁹

²⁵⁷ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 20

²⁵⁸ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 22

²⁵⁹ *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991, str. 22-23

Mýtus a filosofie

Stejně jako Jung se domnívám, že mýtus je produktem archetypu.²⁶⁰ Z toho vyplývá, že moderní člověk má přístup k plné skutečnosti mýtu pouze do té míry, do jaké je schopen vnímat tyto nenázorné vzorce fungující v oblasti osobního, a především kolektivního nevědomí. Protože jsou archetypy samy o sobě nenázorné, to, co je možné pozorovat, jsou archetypové obrazy, na základě kterých lze vyvozovat existenci původních vzorů a struktur, které si „samy o sobě“ neumíme představit. Z filosofického hlediska je zde principiální podobnost až shoda s Platónovým učením o idejích. Jde tedy o určitý předpoklad nebo snahu o vysvětlení skutečnosti, která člověka obklopuje. To je předmětem filosofie a filosofie byla už od svého počátku ve starověkém Řecku s mýtem spojována, ať už proti němu vystupovala kriticky, nebo se snažila o jeho racionální vysvětlení. Paralely, které odhalují mytologii v psychologickém pojmovém systému, potvrzují, že klasické mýty nejsou pouhou součástí minulosti, nepatří jinému věku a nezůstávají jen předmětem zájmu několika badatelů zabývajících se antikou. Mýtus je skrze působení archetypů stále živý v lidských symptomech, fantaziích a pojmových systémech. Proto se mýtem musí do jisté míry zabývat i současná filosofie.

Antická řecká filosofie je často chápána jako kritika mýtu a akcentuje se její usilování o racionalizaci mýtu. Ve výsledku se ale tato snaha příliš neliší od smyslu mýtu, tak jak je v této práci pojímán, tedy jde o snahu najít počáteční a pevné body v proměnlivé struktuře skutečnosti. Oba přístupy, filosofický i mýtický používají jiné prostředky, které jsou pro určité situace vhodnější a pro některé méně. Řecká filosofie a filosofie obecně není systémem, resp. důvodem pro odmítnutí nebo zavržení mýtu jako takového. Přináší jiný úhel pohledu vnímání a jinou interpretaci mýtu. Filosofická kritika mýtu vedla k tomu, že se pro moderního člověka stal mýtus spíše než filosofickým nebo náboženským fenoménem, fenoménem psychologickým. Existuje však také řada filosofických pohledů na mýtus, které pracují a chápou mýtus jinak než jako pouhý předstupeň logického a racionálního myšlení. Pokusím se některé z filosofických pohledů, které se mýtem zabývají ve větší míře nebo v souladu s tezemi této práce, krátce představit.

²⁶⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 33

Gadamer

Svébytný vztah mezi mýtem a logem stojí už na počátku řeckého myšlení. Běžné „osvícenské schéma“, bohužel obecně rozšířené, podle kterého postupné „odkouzlení světa“ nutně vede od mýtu k logu, se Gadamerovi jeví jako „moderní předsudek.“ Pokud by toto schéma mělo být základem pro vysvětlení vztahu mezi logem a mýtem, „nebude například pochopitelné, jak se antická filosofie mohla stavět na odpor tendencím řeckého osvícenství a zdůvodňovat sekulární smíření mezi náboženskou tradicí a filosofickým myšlením.“²⁶¹

Dějiny mýtu a logu v antickém Řecku mají komplikovanou strukturu, ale ne tak, jak naznačuje ono osvícenské schéma. Podle Gadamera je vzhledem k této skutečnosti pochopitelná velká nedůvěra k hodnotě mýtu jako náboženského pramene, kterou živí archeologické bádání, a namísto ní tuto funkci přiznává stabilním formám kultické tradice. Schopnost mýtu proměňovat se, jeho otevřenost stále novým interpretacím, např. ze strany básníků, ukazuje, že bychom se neměli ptát „v jakém smyslu“ se antickým mýtům „věřilo“. Mýtus je podle Gadamera natolik vnitřně spřízněn s myslícím vědomím, že ani jeho filosofické explikace v řeči pojmu nepřináší nic bytostně nového k onomu setrvalému pohybu sem a tam mezi „odkrýváním a zakrýváním“, mezi „uctívou bázní a duchovní svobodou, jenž provází celé dějiny řeckého mýtu.“²⁶²

Cassirer

Podle Cassirera se často zapomíná, že předpokládaný, primitivní nebo „naivní“ stupeň zkušenostního vědomí nepředstavuje žádné „faktum“, nýbrž teoretickou konstrukci, že je v podstatě jen hraničním pojmem, který si sama vytvořila „kriticistická reflexe“. Tam, kde se empiricky vnímající vědomí ještě nevyvinulo k poznávacímu vědomí abstraktní vědy, už ale implicitně obsahuje ona dělení a „odpojení, jež vystupují v poznávacím vědomí v explicitně logické formě.“²⁶³

Mýtické poznání u antických lidí zcela jistě není stejné jako u moderního člověka, který vnímá, přijímá a chápe mýtus ze své pozice a je mu jasné, že např. Země není plochá, ale je planetou uvnitř slunečního systému. Současná věda rozpoznává tzv.

²⁶¹ Podle Gadamera vděčíme za mistrné vyjasnění náboženských předpokladů řeckého a zejména platónského filosofování Gerhardu Krügerovi.

²⁶² GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda*. II, Dodatky, rejstříky. Praha: Triáda, 2011, str. 113

²⁶³ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 53

„Velký třesk“ jako počátek našeho vesmíru, nicméně nedokáže svými logickými postupy odhalit, kde se vzala ona hmota, jejíž zhuštění bylo důvodem tohoto třesku. Není to ovšem důvod označovat proto současnou vědu za naivní. Stavitelé pyramid, kteří přijímali sluneční mýtus, museli při své práci používat racionální myšlení, a přesto mohli interpretovat sluneční kotouč na nebi jako boha, který žije svým vlastním životem. Jde tedy spíše o tázání po smyslu a významu, který dokonalá analýza žhavých slunečních plynů a atomových reakcí postrádá. Dalo by se říci, že znalost prvků a struktur, ze kterých se Slunce skládá, je pro život člověka a jeho smysl spíše překrývající clonou, která určitým způsobem zakrývá věci podstatné pro život ve společenství.

Cassirer uvádí, dle svých vlastních slov, „důležitý a poučný případ“ týkající se tohoto tématu, kdy na otázku, co je vlastně na světě důležité, odpověděl jeden nemocný, že jsou to slova. Nebeská tělesa prý „vydávají“ určitá slova a jejich znalostí lze ovládat věci. A nejen slovo jako celek, ale každá jeho část je stejně účinná. Pacient vyjádřil např. přesvědčení, že může rozložit slova jako „chaos“ a že i pak budou mít jeho části význam. Považoval tedy „svoje slova za stejně komplikovaně složené substance jako chápe chemik svoje“.²⁶⁴ Nejde tedy o naivitu nebo serióznost, ale o úhel pohledu. Z psychologického nebo religionistického hlediska působí to, čemu člověk věří, i když racionálně „ví“, že to „není možné“.²⁶⁵

Atomismus a princip pozitivní vědy, tedy např. matematický názor, se zaměřuje na mikrokosmos, kdežto mýtus směřuje k většímu a obecnějšímu pojetí skutečnosti a je makrokosmem. Cassirer mluví o oddělení „komplexního“ nazírání mýtu od svéráznosti „abstraktního“ nebo přesněji řečeno „abstrahujícího a analyzujícího pojmu.“²⁶⁶ Mýtus je objektivní svojí univerzální platností. Na různých místech zeměkoule u naprosto rozdílných národů se prokazatelně setkáváme se stejnými mýty nebo obsahy. Mytický svět podle Cassirera je a zůstává světem „pouhých představ“, ale ani svět poznání není ve svém obsahu a materii ničím jiným.²⁶⁷

Objektivita mýtu spočívá tedy především v tom, v čem se zdá nejvíce vzdalovat od skutečnosti věcí, od „skutečnosti“ ve smyslu naivního realismu a dogmatismu. Tehdy, když se zakládá na tom, že není odrazem daného bytí, ale vlastním, typickým

²⁶⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 62

²⁶⁵ Toto kritizuje Nietzsche in NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: SandS, 1991, str. 18-19

²⁶⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 73

²⁶⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 31

způsobem zobrazování, ve kterém vystupuje vědomí z pouhé receptivity smyslového vjemu a staví se proti ní.²⁶⁸

Tyto obecné úvahy o mýtickém myšlení podle Cassirera osvětlují jisté základní jevy, určitá dělení a vrstvení, ke kterým bylo čistě empirické bádání o mýtech a srovnávací studium mýtu přiváděno „v posledních desetiletích“,²⁶⁹ a to stále znovu a z různých stran. Nejprve se ukázalo, že z čistě obsahového hlediska je představa vyjadřovaná např. v *mana* Melanésanů a Polynésanů, přesným korelátem dalších mytických pojmů, které jsou rozšířeny v různých obměnách po celé Zemi. Cassirer uvádí jako příklady „Manitu“ kmene Algonkinů v Severní Americe, „orenda“ Irokésů a „wakanda“ Siouxů, které vykazují obecně platné a velmi nápadné paralely s představou „mana“.²⁷⁰ Z toho vyvozuje předpoklad určité „elementární myšlenky“ mýtu rozšířené po celém světě. Již pouhá fenomenologie mytického myšlení tak podle Cassirera poukazuje na to, že se v této představě neprojevuje ani tak pouhý obsah mýtického vědomí, jako spíše jedna z jeho typických forem, dokonce možná jeho nejpůvodnější forma.²⁷¹ Cassirer přímo píše: „Skutečnost, že podobné „systémy“ jsou rozšířeny po celé zemi, ukazuje na to, že nemáme co činit s jediným výhonkem a ratolestí mytického myšlení, nýbrž s jeho typickým základním nazíráním, nikoli s jedním pouhým obsahem téhož, nýbrž se směrodatným faktorem.“²⁷² Tento pohled, ač je zdůvodňován z jiných pozic, je v souladu s pohledem Jungovým.

Představa *mana*, stejně jako jí negativně odpovídající představa *tabu*, klade proti vrstvě každodenního jsoucna a dění, které probíhá v běžných normách, jinou vrstvu, která se od ní výrazně odlišuje. Proto není obsah představy *mana* a *tabu* nikdy zcela uchopitelný čistě předmětným vnímáním.²⁷³

Mýtus vychází z prostorově fyzikální analogie člověka a světa a z této analogie vyvozuje jednotu původu. To se neomezuje pouze na zvláštní vztah světa a člověka, ale ukazuje se na nejrůznějších okruzích jsoucna. Mytickému myšlení je podle Cassirera vlastní, že nezná pouze ideální „podobnosti“, ale že každý druh podobnosti chápe jako svědectví o nějaké původní pospolitosti, o nějaké bytostné identitě, a to platí především pro podobnost a pro analogii prostorové struktury. Pouhá možnost

²⁶⁸ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 32

²⁶⁹ Ernst Cassirer žil v letech 1874-1945.

²⁷⁰ Také in HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004, str. 24

²⁷¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 98

²⁷² CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 110

²⁷³ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 100

uspořádat určité prostorové celky část po části poskytuje mytickému nazírání bezprostřední popud k tomu, aby je navzájem nechalo splynout: „Napříště zůstanou jen rozmanitými formami vyjádření jednoho a téhož bytostného určení, jež se může projevit ve zcela odlišných dimenzích.“²⁷⁴

S pokrokem „vědeckého myšlení“ budou prostor a čas, původně chápané jako substance, jako pro sebe jsoucí věci, postupně poznány jako ideální pojmy, jako systémy vztahů. Jejich „objektivní“ bytí neznámá nic jiného, než že teprve umožnily empirické nazírání, že mu „byly podkladem“ jako jeho principy. A všechno bytí, všechny projevy času a prostoru lze nakonec vztáhnout na tuto zakládající funkci. Také nazírání čistého geometrického prostoru je ovládáno zákonem, který stanoví „věta o dostatečném důvodu“.²⁷⁵ Slouží jako nástroj a orgán výkladu světa, který existuje proto, že pouze smyslový obsah je „odlit do prostorové formy“, v ní do jisté míry „přetaven“ a díky ní pochopen ve shodě s obecně platnými zákony geometrie. Prostor se zde takto jako jedinečný ideální faktor podrobuje společnému úkolu poznání a toto jeho systematické postavení určuje rovněž jeho vlastní charakter.²⁷⁶

Když Cassirer mluví o místech a směrech v prostoru,²⁷⁷ je možné si představit situaci člověka, který zabloudí v temném lese. Vnímání prostoru je doprovázeno tím, že neví, kudy vede správná cesta ven. Může kombinovat a zkoumat indicie, ale pokud nejsou dány do přímé souvislosti s předchozím věděním, logické myšlení mu nepomůže. Na základě pravděpodobnosti může vybrat směr, ale nemůže logicky dospět k tomu, jak se z lesa dostat. Mýtus a mytické myšlení tuto situaci řeší zaznamenáváním situace bloudění a hledání za použití ne-racionálních a ne-logických forem myšlení.

Podobně Cassirer hovoří o vnímání světelných dojmů a pocitů místa, které podle něj představují dvě nejpůvodnější a nejhlouběji ležící výrazové formy lidské inteligence. Po těchto dvou cestách postupuje nejbytostnější duchovní vývoj jedince i rodu. Podle něj poskytují východiska pro odpovědi na tři velké otázky: které „samo jsoucno“ klade každému člověku: Kdo jsi? Co jsi? Co máš dělat? Pro každého člověka, „obyvatele Země, oné koule, jež sama nesvítí“, je střídání světla a tmy, dne

²⁷⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 114-115

²⁷⁵ „Všechno to, co je, není bez důvodu.“ Leibniz, logik a filosof „věty o důvodu“, vyslovuje jako první tento vztah úplně jasně, když určuje prostor jako ideální podmínku „řádu pospolnosti“, čas jako ideální podmínku „řádu následnosti“ a když právě pro jeho čistě ideální charakter chápe obojí nikoli jako obsahy bytí, nýbrž jako „věčné pravdy“. in CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 111

²⁷⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 111

²⁷⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 119

a noci, tím nejpůvodnějším impulsem a posledním cílem jeho schopnosti myslet: „Nejen naše Země, nýbrž my sami, naše vlastní duchovní Já, je zrozeno a živeno Sluncem, od našeho prvního mžiknutí oka před světlem až po naše nejvyšší náboženské a morální pocity. Trvalé vnímání rozdílu mezi dnem a nocí, světlem a tmou představuje nejvnitřnější nerv všeho lidského kulturního vývoje.“²⁷⁸

Tyto „zcela jednoduché, bezděčné představy“ vznikají z neodolatelné síly smyslových dojmů, vůči kterým člověk neotupěl. Z nich pramení původní, „nezapečetěný pramen zbožnosti a mravnosti.“ Ve všech těchto přechodech, jakým je určité střídání protikladů, vidí Cassirer dynamiku, která „náleží k bytnosti každé skutečně duchovní výrazové formy.“ Rozhodujícím výkonem každé takové formy je, že v ní neexistuje strnulá hranice mezi „vnitřním“ a „vnějším“, mezi „subjektivním“ a „objektivním“, ale že se stává takřka plynulou. Vnitřní vedle vnějšího a vnější vedle vnitřního nestojí jako samostatně oddělný „okrsek“, ale obojí teprve v tomto „vzájemném zrcadlení“ reflektuje a otevírá svůj vlastní obsah.²⁷⁹

Tento systém řídil také např. výstavbu italských měst, rozmístění a řád uvnitř římského tábora, půdorys a vnitřní zařízení římského domu. Je zřejmé, jak se pokračující prostorové vymezení, jak se každý nový znak, který mytické myšlení a myticko-náboženský pocit položil do prostoru, okamžitě stává znakem celé duchovní a mravní kultury. Tuto souvislost je podle Cassirera dokonce možné sledovat až do počátků teoretické vědy.²⁸⁰

Přechod z jednoho mýticko-náboženského okruhu do druhého je podle Cassirera vždy vázán na rity přechodu, které je nutné pečlivě dodržovat. Rity řídí nejen přechod z jednoho města do druhého, z jedné země do druhé, nýbrž také vstup do každé nové životní fáze, přechod z dětství do mužného věku, ze svobodného stavu do manželství, přechod k mateřství apod. Také zde se znovu osvědčuje obecná norma rozeznatelná ve vývoji každé duchovní výrazové formy: při nutnosti objektivovat čistě vnitřní obsahy a proměnit je v něco vnějšího, pak „zůstává přece jen na druhé straně i všechno nazírání vnějšího trvale proniknuto a propojeno vnitřním určením.“ Dokonce i tam, kde se zdá, že se uvažování pohybuje v okruhu „vnějšího“, je v něm stále ještě citelný „puls vnitřního života.“ Meze, které si člověk sám klade např. v základním pocitu posvátného, se stávají prvním východiskem, ze kterého vychází také vymezení v prostoru a ze kterého se v pokračující organizaci a členění šíří do celku „fyzického kosmu.“²⁸¹

²⁷⁸ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 121

²⁷⁹ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 123

²⁸⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 125

²⁸¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*, OIKUMENH. Praha. 1996, str. 129

Ricoeur

Ricoeur se mýtům věnoval zejména pro jejich symbolickou funkci. Podle fenomenologie náboženství je mýtus-vyprávění jen slovní „obal“ určité formy života, jak je zakoušena a prožívána předtím, než ji někdo zformuluje. Rituální jednání a mytická řeč uchopené společně označují kromě sebe samých i model, archetyp, který napodobují nebo opakují. Napodobování gest a opakování slov je jen úlomkovitým výrazem žité účasti na prvotním činu, který slouží jako příklad jak ritu, tak i mýtu. Fenomenologie náboženství nastolila problém mýtu zásadně novým způsobem právě tím, že se vrátila k mýtické struktuře, která by měla být matricí všech postav a určitých vyprávění, vlastní té které mytologii, a tím, že k této rozptýlené mýtické struktuře vztáhla základní kategorie mýtu: účast na posvátnu, vztah k němu, atd. Mýtus v moderní době už je podle Ricoeura pouze intencionální, v intenci obnovuje jakousi celistvost.

Ricoeur dospívá k mýtu přes spekulaci, gnózi a antignostické konstrukce. Mýtem rozumí ve shodě s religionistikou tradiční vyprávění, týkající se událostí sahajících k počátkům času a určené k založení rituální činnosti moderního člověka a obecně všech forem činnosti a myšlení, kterým člověk ve svém světě rozumí. Ricoeur se nesnaží o celkovou teorii mýtu, ale soustředí se zejména na mýty o počátku a konci zla, což by dle něj mělo přinést přesnější pochopení funkce mýtu ve vztahu k sepětí člověka s posvátnem. Zlo, ať už jde o poskvrnění nebo hřích, je velmi problematickým fenoménem a jakousi „krizí“, kterou mýtus svým způsobem objasňuje. Mýtus vypráví „jak to začalo“. Snaha proniknout pod nebo před mýty o zlu není odkázána pouze na nevyslovitelné, ale používá „už“ jazyk. Už nejprimitivnější a nejméně mytický jazyk je v Ricoeurově pojetí jazykem symbolickým. Poskvrnění se vyslovuje v symbolu skvrny, hřích v symbolu minutí se cíle, křivolaké cesty, překročení hranice atd. Podle Ricoeura se ukazuje, že jazyk vlastní vině je nepřímý a obrazný. Jedná se o cosi dosti překvapivého: zdá se, že vědomí sebe sama se ve své hloubce ustavuje prostřednictvím symbolismu a abstraktní jazyk si vypracovává jen sekundárně, prostřednictvím spontánní hermeneutiky primárních symbolů. Proto podle Ricoeura mohou být mýty považovány za „symboly druhého a třetího řádu“, jejichž interpretace je založena na interpretaci symbolů primárních.

Vyprávění jakožto „mythos“ má svůj konec.²⁸² Myšlenka konce světa přichází prostřednictvím textu, který např. v biblickém kánonu uznávaném „křesťanským

²⁸² RICCEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 37

Západem“, uzavírá Bibli.²⁸³ Apokalypsa proto může označovat jak konec světa, tak konec knihy. A tato shoda mezi světem a knihou sahá pro Ricoeura ještě dále: počátkem knihy je téma začátku a koncem knihy je téma konce a v tomto smyslu je Bible „velkolepou zápletkou dějin světa“ a každá literární zápleтка je jakoby miniaturou oné velké zápletky, v níž se Apokalypsa spojuje s Genesis. Ricoeur v tomto kontextu vidí shodu eschatologického mýtu a „mýtu Aristotelova“, protože stejným způsobem „spínají“ začátek s koncem a předvádějí „triumf souladu nad nesouladem.“²⁸⁴

V této literární rovině Ricoeur demonstruje „mýtus krize“ a vysvětluje mechanismus jeho vzniku: tam „kde se kříží nesoulad se souladem, mohou proměny eschatologického mýtu osvětlit náš problém básnického uzavírání.“ Jde především o pozoruhodnou schopnost přežívat i přesto, že to podmínky a situace neumožňují. Apokalypsa je v tomto ohledu modelem předpovědi, která je ale neustále oslabována, a přitom není nikdy diskreditována. Jde o konec, který „se sám neustále odkládá“. Na tomto příkladu Ricoeur ukazuje kvalitativní proměnu apokalyptického modelu, kdy se z hrozby konce stal konec imanentní. Čas hrůzy, úpadku a obnovy se v obrazné řeči Apokalypsy přesouvají na „poslední dny“ a tím se z ní stává „mýtus krize“.²⁸⁵

Fikce podle Ricoeura obecně přesouvá v západní kultuře své těžiště ustavičně směrem „dolů“. Od božského hrdiny k hrdinovi tragédie a ironické komedie, včetně parodie tragické ironie. Tento zákon sestupu není podle Ricoeura nutně zákonem „upadání“, pokud ovšem vezmeme v úvahu i jeho protějšek. Úměrně tomu, jak ubývá posvátna a „zázračna“, dochází k růstu mimetické²⁸⁶ tendence formou vznešené nápodoby a posléze i nápodoby nízké. Také moc hrdiny se zmenšuje, a proto se osvobozují hodnoty ironie a mohou se rozvíjet bez překážek. V jistém smyslu je tu ironie přítomná vždy, když je tu „mythos“ v širším smyslu: každý mýtus totiž implikuje „ironické odstoupení od reality“. To pak vysvětluje zdánlivou dvojnásobnost výrazu „mýtus“: ve smyslu posvátného mýtu označuje oblast hrdinů, kteří člověka ve všech ohledech převyšují a v aristotelském smyslu zahrnuje mythos celou oblast fikce. Spojujícím prvkem těchto významů je u Ricoeura ironie. Ironie, která je mýtu vlastní, je pak spjata s celou oblastí fiktivních modů. Implicitně

²⁸³ „Podle aztéckého výkladu je každé období světa zakončeno jedním živlem – vodou, zemí, vzduchem a ohněm. Věk vody skončil potopou světa, věk země skončil zemětřesením, věk vzduchu skončil vichřicí a současný věk bude zničen ohněm.“ in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 235. Také in ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 60-68

²⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 40

²⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 40

²⁸⁶ Napodobující, předvádějící, zobrazující, zrcadlící.

je přítomná v každém mythos, avšak „odlišeným modem“ se stává jen tehdy, když posvátný mýtus upadá.²⁸⁷

V rámci vnímání mýtu jako symbolu, Ricoeur stanovuje tři dimenze symbolu: kosmickou, snovou a básnickou. Tyto dimenze se podle něj nacházejí v každém „autentickém“ symbolu. Být symbolem znamená „soustředit v uzlovém bodu existence množství významů“ za použití slov. „Nebe zjevuje“ posvátno a zároveň má význam velmi vysokého, vznešeného a ohromného, mocného a uspořádaného, jasnozřivého a moudrého, svrchovaného a neměnného. „Ve snu“ můžeme zaznamenat přechod nejzákladnějších a nejstálejších symbolismů lidstva od „kosmické“ funkce k funkci „psychické“. Ukazovat „posvátno“ na „kosmu“ a ukazovat je v „duši“ je podle Ricoeura totéž. Kosmos a psýché jsou dva póly téže „vyjádřitelnosti“: člověk vyjadřuje sebe tím, že vyjadřuje svět. „Básnický symbol“ ukazuje vyjádřitelnost ve stavu zrodu, tedy v okamžiku, kdy je vynořením se jazyka, „kdy uvádí jazyk do stavu prýštění“, místo aby se „usebral v hieratickou stálost“ pod dohledem ritu a mýtu jako v religionistice, nebo byl dešifrován ve „výronech“ potlačeného dětství.

Ricoeur se v šesti krocích snaží přiblížit k podstatě symbolu, který dává do souvislosti s mýtem: 1. Symboly jsou výrazy, které sdělují smysl. 2. Symbol skrývá v tom, co označuje, dvojí intencionalitu. Stojí v protikladu k „dokonale průzračným“ technickým znakům, které když něco označují, říkají jen to, co chtějí říci. Symbolická znamení jsou zastřena, protože první doslovný, zřejmý smysl se analogicky vztahuje k druhému smyslu.²⁸⁸ Právě tato zastřenost vytváří onu takřikajíc nevyčerpatelnou hloubku symbolu. 3. Symbol je pohybem prvotního smyslu, který umožňuje účast na skrytém smyslu, a tak připodobňuje člověka k symbolizovanému, aniž by bylo možné tuto podobnost rozumově ovládat. Symbol je prvotní intencionalitou, která analogicky dává druhý smysl. 4. Dávání smyslu v „průhlednosti“ v případě symbolu je v protikladu k interpretaci alegorie skrze „překlad“. 5. Ricoeurem pojednávaný symbol nemá nic společného s tím, co symbolem nazývá symbolická logika. 6. Rozlišení mýtu a symbolu. Symbol je radikálnější než mýtus. Mýtus je podle Ricoeura druhem symbolu, rozvinutým do podoby vyprávění a rozčleněný v čase a prostoru, které ovšem nejsou koordinovatelné s časem a prostorem dějin a zeměpisu podle kritické metody. Např. „vyhnanství“ je prvotní symbol lidského odcizení, zatímco historie vyhánění Adama

²⁸⁷ RICŔEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. II, Konfigurace ve fiktivním vyprávění. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 31

²⁸⁸ Je třeba odlišit symbol od alegorie. Alegorizující interpretace je „pouhým“ překladem.

a Evy z ráje je mýtické vyprávění druhého stupně, které uvádí na scénu bájně osoby, místa, časy, příběhy. Vyhnanství je tedy prvotní symbol, nikoli mýtus.

Ricoeur omezuje oblast svého přemýšlení a zkoumání na řeckou kulturní oblast a její setkání s židovskou kulturou. Základním a zakládajícím průsečíkem „naší“ (tedy evropské) kultury je setkání židovského zdroje s řeckým původem. Ústředním referenčním rámcem jsou pro Ricoeura dějiny „vědomí viny“ v Řecku a v Izraeli. V této duchovní „ekonomii vzdálenosti“ představují náš „nejbližší“ původ.²⁸⁹ Existují ovšem samozřejmě další kulturní oblasti, aniž by (zatím) existovala nějaká univerzální lidská kultura, která by zahrnovala všechny kultury. Proto nemůže být ani religionistika, ani filosofie konkrétní obecninou, schopnou zahrnout veškerou lidskou zkušenost a je nutno oblast „omezit“.

Na příkladu přístupu k pojmu „hřích“ jak z řecké, tak židovské strany, se Ricoeur snaží ukázat strukturální příbuznost symbolů. Pojem „hřích“ je určován kategorií „před“ Bohem,²⁹⁰ která souvisí se „smlouvou“. Hřích je porušením smlouvy, a tedy především porušením vztahu. Hřích je od začátku do konce hodnotou náboženskou a nikoli morální. Ricoeur ukazuje vliv zkušenosti hříchu v řeči na různých modalitách starozákonního prorockého „obviňování“: nespravedlnost podle Ámose, nevěru podle Ozeáše, nadutost podle Izajáše, nedostatek víry podle Jeremjáše. Strukturální příbuznost symbolů umožňuje směnu právě na úrovni významů: je-li pravda, že např. bloudění je víc než jen intelektuálním blouděním a je už morální vinou, a na druhé straně, jestliže vina nutně souvisí se změnou samotného „mínění“ a představou „zdánlivého“ dobra, pak lze pochopit, že oba symboly „zbloudilosti“ a „bloudění“ by na spekulativnější úrovni reflexe zla mohly vzájemně „opětovat palbu“ a vyměnit si své intence. S hříchem souvisí okruh symbolů „návratu“ a „vykoupení“. Symbolismus „návratu“ odkazoval k představě hříchu jakožto zlomení pouta smlouvy, symbolismus „vykoupení“ odkazuje k představě moci, která drží člověka v zajetí, a kterou lze zneškodnit jen zaplacením výkupného.

²⁸⁹ Např. symetrie hebrejských obrazů a kořenů řeckého jazyka při překladu Bible do řečtiny dodaly ekvivalenty hebrejským schématům. Tento překlad je podle Ricoeura závažnou kulturní událostí, protože spojil osud dvou jazyků a podnítil řecko-hebrejskou schematizaci a konceptualizaci, před níž se už nelze vrátit.

²⁹⁰ Filosofická fenomenologie, která chce opakovat ono „před Bohem“, které je pro hřích podstatné, musí opakovat formu „slova“ naprosto cizího slovu řecké spekulace, z níž se zrodila filosofie, totiž prorockou „věštbu“. Slovo cizí řeckému logos, ale přesto slovo, které proniklo k pohanům v řeckém překladu logos (davar).

Hejdánek

Hejdánek se ve svém článku *Filosofie a víra*,²⁹¹ zabývá vztahem mýtu a metafyziky. Primárně vychází z výkladu mýtu, jak jej podává Eliade,²⁹² protože mu nejde o „přehled“ či „vyčerpávající výklad všech struktur mytického světa“, kterých je celá řada. Hejdánek považuje mýtus za svět sám pro sebe, ve kterém každé jednání a čin měly svůj vzor v původním, prapůvodním, počátečním jednání nebo činu některého z bohů či héroů. Každá odchylka od tohoto vzoru mohla znamenat příčinu neúspěchu, a právě proto existovala tato rozsáhlá vyprávění, která byla podrobným návodem k přesnému napodobení. Jedná se o „pra-události“, archetypické²⁹³ události, které jsou čímsi daným a jednou provždy hotovým a uzavřeným, a tak de facto vyňatým z času, nadčasovým, mimočasovým, a proto nejsou „minulé“ v moderním slova smyslu.

Hejdánek popisuje také vliv mýtu na vztah archaického člověka k budoucnosti: „protože každá odchylka od toho, co už jednou provždy existuje, vede do neexistence a do nicoty, člověk se každé takové odchylky děsí – tím se děsí samotné budoucnosti jako propasti, do níž se zřítí každý, kdo se nepřimkne k archetypům. Každý člověk se proto od budoucnosti odvrací, nechává ji za svými zády a je celým svým životem orientován na minulost (pra-minulost).“ Výše zmíněné ho vede k závěru, že mytická „závislost všeho skutečného na pravzorech a jeho odvozenost od nich je podmínkou skutečné existence.“ A dále, že „celá skutečnost, jak ji dnes chápeme, [je] pro mytického člověka jen stínem jiné skutečnosti, jiného světa, světa původního a jedině pravého i skutečného, světa pravzorů, k nimž směřuje vše, co je obsahem lidského světa: svět jakoby přitahován, spadá v jedno s božským jakožto světem a životem prapůvodním. „Spád lidského života“ tak splývá se spádem celého lidského světa: je přitahován minulostí, pra-minulostí, míří k počátkům.“

Řecký filosof podle Hejdánka „hledá počátky (archai), kořeny (rhizomata) jako to, co trvá uprostřed změn, tj. co je věčně přítomné v rozmanitosti proměnlivého. Tato základní orientace je zcela identická s orientací mytického člověka.“ Na Platónovi ukazuje „zfilosofičtění“ nejzákladnějších struktur mýtu: „jeho svět idejí je vlastně racionalizovaným světem archetypů (tak interpretuje Mircea Eliade v *Mýtu věčného návratu*).“ Ale nejde zdaleka pouze o Platóna (a ovšem o Aristotela, jehož

²⁹¹ HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 54-64

²⁹² Jde především o Eliadeho texty: *Le Mythe de l'éternel Retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949 (německy: *Mythus der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953); *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957 (francouzský: *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965); *Traité d'Histoire des religions*, Paris 1968.

²⁹³ Hejdánek odkazuje na Junga a jeho učení o archetypech a navazující na Eliadeho koncepci.

formy jsou stejně věčné a mimočasové jako Platónovy ideje). Sama ústřední metoda filosofického tázání u prvních filosofů je toho podle Hejdánka dokladem. Mýtus je racionalizován: „místo archetypických božských činů tu jsou voda, vzduch, apeiron, herakleitovský logos, extrémní parmenidovské Jedno, Empedoklovy živly (kořeny) a ovšem Láska a Svár, Démokritovy atomy (a prázdno) - stejně jako Platónovy ideje a Aristotelovy formy. Řecká filosofie navazuje tedy na podstatné struktury mytické životní orientace, prohlubuje a pročištuje ji a stává se jejím teoretickým výrazem. Polemika proti mýtu či spíše mytologiím je jen okrajová: v nejhlubším postoji vůči světu je řecká filosofie solidární s postojem mytickým. Odmítá zastaralé prostředky vypravování o bozích²⁹⁴ a pokouší se o novou interpretaci mytické životní orientace.“

Řecká filosofie prohlubuje a racionalizuje původní mytickou orientaci člověka ve světě, tj. „orientaci na věčné, mimočasové archetypy, které umísťuje mýtus do minulosti jako počátek všeho pozdějšího dění, veškeré skutečnosti.“ Řecká filosofie podle Hejdánka v různých pokusech zpracovává také koncept archetypů a archetypičnosti a bojuje o pojmové uchopení toho, co přetrvává změny a v procesu vývoje zůstává neměnné. Protože pouze tam kde nedochází ke změně, můžeme hovořit o pravdivě skutečném, původním nebo věčném a „může být předmětem poznání.“

Filosofie se podle Hejdánka vztahuje ke skutečnosti jakožto k předmětu (předmětům), tj. jako k něčemu danému, vnějšimu, neproměnnému, chápe sebe samu jako opak činnosti, jako pouhé „zírání“ (theoria), a tím se stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace, tj. v rovině abstraktní myšlenky opakuje a imituje základní strukturu mýtu.

Hejdánek u těchto podstatných prvků tohoto způsobu myšlení, které daleko přesahují časovou oblast řeckého filosofického „podnikání“, vidí obnovování se v nových prostorách a nových dějinných etapách a přetrvávání až do dneška, byť „v pouhých rudimentech“. Tento typ myšlení, který je principiálně zakotven v mytické životní orientaci, a který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, nazývá Hejdánek metafyzikou.

²⁹⁴ Paul Ricoeur ve svém díle *Čas a vyprávění* píše: „Mýty jsou v zásadě příběhy bohů; na rovině tragická máme mýty dionýské, jež oslavují umírající bohy; na rovině komická pak apollinské mýty, v nichž je božský hrdina přijat do společnosti bohů.“ in RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. II, Konfigurace ve fiktivním vyprávění. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 29

Mýtický výklad světa podle Hejdánka nestojí proti logu. Řecká filosofie z mýtu vychází a sama jej používá.²⁹⁵ Nejedná se tedy o ostrý přechod mezi dvěma etapami a epochami lidského myšlení.²⁹⁶ Tuto „symbiózu“ logu a mýtu je možné pozorovat až do moderní doby. Řecká filosofie navazuje na podstatné struktury mýtické životní orientace, prohlubuje a pročišťuje ji a stává se jejím teoretickým výrazem.²⁹⁷ Nelze tedy hovořit o odmítnutí mýtu řeckou filosofií ani tyto dva výklady interpretovat jako protikladné.

Mýtus je tradičně považován za něco uzavřeného, překonaného, něco, co se dále nevyvíjí ani nově nevzniká, něco, co „ukončila“ řecká filosofie. Souhlasím s Hejdánkovým tvrzením, že v rovině abstraktní myšlenky filosofie imituje základní strukturu mýtu a tento způsob myšlení daleko přesahuje časovou oblast řeckého filosofického „podnikání“, obnovuje se v nových prostorách a nových dějinných etapách a přetrvává až do dnešní doby. Na základě archetypů pak vznikají i mýty nové.

Patočka

Duševní předpoklady filosofie jsou podle Patočky na jedné straně v oblasti mytologického řeckého náboženství, na straně druhé v oblasti toho, co lze označit jako „akumulaci pokladu přesného vědění ve východních civilizacích.“²⁹⁸ U člověka podle něj totiž ustavičně hrozí vypuknutí krize plného, jasného vědomí člověka o jeho situaci, nechráněné a naprosté převaze a moci světového okolí. Neustále hrozí, že se rozpor „v jsoucím stane akutním“. Odcizení mezi člověkem a světem se ukazuje jako stálý „stín každého pokroku vědomí a individuality“. Ale tento rozpor,

²⁹⁵ „Tak se (a nejenom na tomto místě) v nehlubších otázkách Platón uchyluje znovu k mýtu, ovšem mýtu pročištěnému, filosofickému. (Nejznámějším snad příkladem takového filosofického mýtu, k němuž se Platón v centrálních bodech své filosofie utíká, je mýtus o jeskyni.) To je jen dokladem pro to, že řecká filosofie ani ve svých vrcholcích mýtus v jeho podstatě nepřekonává.“ in HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 59

²⁹⁶ Hejdánek nepovažuje mýtus za protiklad řecké filosofie. V textu přímo uvádí: „Řecká filosofie bývá chápána jako odmítnutí a kritika mýtů. To je ovšem pohled jen velmi povrchní a pravda zcela částečná.“ in HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 57

²⁹⁷ Hejdánek dokonce píše: „Ve skutečnosti filosofie zachraňovala jádro mýtu, i homérského, tím že jej pročišťovala a racionalizovala; svou polemikou navazovala na mýtus a pokusy o pojmové uchopení základních problémů filosofických de facto rekurovala k základním problémům a strukturám mytologickým a vlastně je tak odhalovala a vyzrazovala.“ in HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 57

²⁹⁸ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 108

který se modernímu člověku zdá čímsi naprosto základním a přirozeným, je podle Patočky původně člověku zastřen „mocí mýtu“.²⁹⁹

Mýtický pocit světa má podle Patočky pouze slabou intelektuální složku a není v něm místo pro samostatnost a kritičnost. Vzpomínka na pravěk se pak „chytá“ libovolného podnětu a šíří se od osoby k osobě v naprosté anonymnosti tak, že původce není možné nikdy zcela přesně určit, protože příjemce spolupracuje na její tvorbě. Mýtus má tak vždy „sociální charakter“ a společnost se v něm shlíží, navzájem se podporuje a pomáhá si v nejpůvodnější životní nouzi.³⁰⁰ Tak jsou organizátory mýtu původně básníci, nikoli ritualisté, vykonávající obřady.³⁰¹

A právě toto bohatství, tato nevázanost řeckého náboženského života nechala řecké mýtické myšlení, ustavičně, ale jen „jakoby ve snách upomínky kroužící kolem posledních záhad lidského života a jakoby pukliny existence“, dotýkat se občas samé hranice mýtu. Na této hranici individuum samo, např. individuum básníka Oresteie, téměř vystupuje z mýtické anonymity a pokouší se „zjasnit“ a ve shodě s vlastními požadavky přetvořit staré a slepé mocnosti, které rozhodují a „vždy již“ rozhodly před současným člověkem, bez něj, a proti němu. „Mýtický smír ve jsoucnu“ tedy žádá podřízení se mocnostem pra-světa, které upravují i řád současného světa i toho, co „dosud jest a co nemůže mít žádný samostatný smysl“. Tíže života a rozhodnutí je podle Patočky přesunuta někam do hluboké minulosti, rozhodující otázky jsou odstraněny z přítomnosti, v jejímž bezprostředním dosahu zůstává tak pouze to, co náleží k samozřejmé každodenní zaměstnanosti a tomu, do čeho člověk s praktickou jistotou „vidí“.

Shrnutí

V těchto stručných kapitolách ilustrující některé vazby a vztahy mezi mýtem a filosofií a některých filosofických postojů k mýtu se ukazuje, že i na poli filosofického myšlení je mýtus vnímán různě, a to nejen co do jeho významu, původu a struktury, ale také různých pozic, které následně vedou k rozdílným cílům. Zajímavá je snaha o zachycení pravdivosti nebo nepravdivosti mýtu a jeho

²⁹⁹ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 108-109

³⁰⁰ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 109

³⁰¹ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 110

výpovědí, stejně jako jeho chápání skrze veličinu zla. Mýtus, jak je pojmán v této práci, ale neaspíruje na to být doslova nebo vědecky pravdivý nebo morální či dogmatický. Snaha o jasné vymezení funkce a významu fenoménu, který se jeví lidské mysli obtížen mnoha prekoncepty, obohacován mnoha tradicemi a naplněn mnoha významy a je ve své podstatě myslí konstruován, není tedy čistým fenoménem z filosofického hlediska. Intencí mýtu je jevit se lidské psyché tak, aby se právě tyto prekoncepty, tradice, zkušenosti a významy mohly v lidském psychickém systému objevit a o něčem vypovídat. Mýtus má samozřejmě význam např. i jako literární útvar, ale touto redukcí ztrácí svůj opravdový smysl a hloubku. Pokud zredukujeme mýtus na soubor slov a budeme hodnotit pouze jeho narativní strukturu nebo formu, odmítneme tím jeho symbolickou a archetypální hodnotu a význam pro psychický systém člověka.

Mýtus a historie

Mýtus jako zdroj informací a jeho význam pro jejich interpretaci a předávání

Často se ukazuje, že vědomí člověka není schopné pochopit a docenit v úplném rozsahu a celém významu jisté životně důležité situace, a to dokonce ani takové, které samo aktivně vytvořilo. Tím provokuje podprahový kontext nevědomí, který ale není generován v racionálním jazyce, ale v jazyce archaickém, dvojnásobném a víceznačném. Protože symboly a metafory tohoto jazyka sahají hluboko do dějin vývoje lidského ducha, potřebuje podle Junga jejich interpret určité historické znalosti, aby mohl pochopit jejich smysl.³⁰²

Německý filosof Kurt Hübner se domnívá, že „epocha jednostranného vědeckotechnického ražení již překročila svůj zenit“ a navrhuje takovou formu kulturní společnosti, ve které by se věda a mýtus vzájemně nepotlačovaly, ale naopak se propojovaly a společně vstupovaly do vztahu zprostředkovaného životem a myšlením.³⁰³ Jeho snahou je odstranit moderní předsudek, že „mýtus neobsahuje žádnou pravdu nebo že je třeba jej mravně odmítnout“ a vyvrátit názor, že mýtus je pozůstatkem temných, dávno minulých dob, které ovládaly pověry. Tento předsudek, který historii vnímá jako objektivní zachycení postupného vývoje, je živěn představou, že tento vývoj se děje na ose primitivní-sofistikovaný, což v řadě ohledů neodpovídá skutečnosti.

Význam a základ mýtu zůstává stejný, ať už se jedná o historický nebo nehistorický mýtus. Člověk má potřebu vysvětlovat smysl své existence v archaické i v moderní společnosti. Archaický i moderní člověk má potřebu vysvětlovat fenomény své doby, jejich počátek a význam. Potřebuje zasazení sebe sama, společnosti, ve které žije a činů, které členové této společnosti nebo společnost celá konají, do určitého kontextu. Potřebuje z této základní souvislosti odvodit výhled do budoucna a na tomto základu se ujistit, že má k vybranému směřování právo a schopnosti.

³⁰² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 104

³⁰³ HÜBNER K.: Pravda mýtu in PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. 2. vydání. Jihlava: Jan Keřkovský-Mlýn, 2016, str. 91

I když se moderní člověk snaží popřít skutečnost, že potřebuje nejen materiální, ale i duchovní ukotvení v přítomnosti i v dějinách, nemůže se vlivu tohoto duchovního rozměru zbavit. Jeho odstranění by pro něj mělo tragické následky. V situaci, kdy by moderní člověk ztratil v důsledku určité katastrofy, ať už přírodní nebo člověkem způsobené,³⁰⁴ svůj materiální standard nebo řečeno jinak „výdobytky moderní civilizace“, stojí náhle bezradný a šokovaný, protože za své vzalo vše, na co se mohl spolehnout. V takové situaci náhle nemá, jak si takovou katastrofu vysvětlit. Otázka smyslu lidské existence se stává palčivou a neodbytnou, protože ji nezakrývá nános zbytečného. V takové chvíli si člověk uvědomí hodnotu věcí, dříve neuvědomovanou, s krutou bezprostředností.

I velké dějinné zvraty určovaly vývoj různých náboženství a mýtů.³⁰⁵ Eliade mluví např. o mytologickém pozadí Hitlerovy diktatury vycházející z mytologie starých Germánů. Ta viděla konec existence v „Ragnarök“,³⁰⁶ tedy katastrofickému konci světa, ve kterém se utkají bohové s démony, což povede k zániku světa a k jeho návratu do chaosu.³⁰⁷ Svět později vznikne znovu, ale není přesně jasné, za jakých podmínek a v jaké formě a řádu. Zajímavý je fakt, že tragická deprese této mytologie mohla být pro určitou část německého národa atraktivní. Byl to nicméně určitý základ, podle kterého mohl moderní člověk vykládat minulost, přítomnost i budoucnost.³⁰⁸

V mýtu je založen „normativní řád kultury“ určitého společenství.³⁰⁹ To, co zakládá určitý mýtus, jeho interpretace a vnímání „kérygmatu“ tohoto mýtu (nebo více mýtů), je určující pro člověka a společnost, ve které žije. Pro archaickou společnost stejně jako pro některé moderní Němce, kteří téměř v polovině 20. století operovali s mytologií starých Germánů, jak bylo zmíněno výše.

Člověk vždy potřeboval a vždy bude potřebovat určitou symboliku k vyjádření zásadních věcí důležitých pro jeho existenci a její dějinný kontext. Symboliku, bez které jsou některé věci nesdělitelné nebo hrubě zjednodušené a předávaná skutečnost zploštěná a okleštěná.

³⁰⁴ Nukleární katastrofa nebo zemětřesení spojené se záplavami apod.

³⁰⁵ Například ve starověkém Sumeru, in KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mythologické systémy národů světa. Z maďarského originálu přeložila Tilkovská Maria a Prokopcová Hana*. Praha: Orbis, 1972, str. 131

³⁰⁶ STEBLIN-KAMENSKIJ M. I. *Mýtus a jeho svět*, Panorama. 1984, str. 253

³⁰⁷ ELIADE M. *Mýty, sny a mystéria*, OIKOYMENH. Praha. 1998, str. 16

³⁰⁸ Např. dílo nacistického ideologa Alfreda Rosenberga z roku 1930 *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*

³⁰⁹ BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003, str. 398

Z interpretačního hlediska je na mýtu významná skutečnost, že je obecně srozumitelný a přijatelný. To může souviset právě s Eliadeho pojetím „kolektivní paměti“³¹⁰ lidstva a Jungovým „kolektivním nevědomím“. Tato kolektivní paměť uchovává události, které se odehrály v dějinách tak, že tyto události změni v obecně platné vzorce, které převede do obecně srozumitelného kódu. Takovým způsobem je například možné sdělit prožitek katastrofy nebo neštěstí.³¹¹

Nemusí jít o nijak dlouhý časový interval mezi „tehdy“ a „nyní“. V České republice by se dal uvést jako příklad příběh o vzniku první republiky v roce 1918 s až mýtickými prvky otce zakladatele, kterým byl T. G. Masaryk. Eliade to vysvětluje takto: „Lidová paměť uchovává jen nesnadno „individuální“ události a „autentické“ postavy. Pracuje s odlišnými strukturami: kategorie místo událostí, archetypy místo historických postav. Historická postava je připodobněna ke svému mytickému vzoru.“³¹²

V tom podle mého soudu spočívá jeden z významů mýtu pro moderního člověka a pro člověka obecně. Mýtus totiž představuje způsob, který odpovídá na lidské tázání po smyslu lidského bytí a fenoménů s ním spojených způsobem, který je srozumitelný citově-symbolickým způsobem. Tento způsob nepotřebuje k pochopení a přijetí žádné náročné podmínky. Jeho vytváření a tradování je procesem, který k mýtu neoddělitelně patří a je v podstatě jeho součástí. Zachycuje „to důležité“ a uchovává pro potřeby jednotlivce i společnosti.³¹³

Setkat se můžeme s mnoha podobami mýtu a jejich interpretacemi. Dalo by se říci, že každý autor píšící o mýtu nebo se nějakým způsobem mýtu dotýkající, má svůj zcela specifický názor na to, jakým způsobem k mýtům přistupovat a vykládat je. Ukazuje se, že na rozdíl od přístupu „mytologů“ se samotné mýty v mnohém shodnou, a to i přes to, že vznikaly vzdáleny místně i časově.

I tehdy, když bychom se snažili mýtus zařadit do kategorie báčerek, které nemají větších ambicí než pobavit posluchače, nebo jeho rozměr zjednodušit na primitivní

³¹⁰ Podle Eliadeho, např. in *Mýtus o věčném návratu*, OIKOYMENH. Praha. 2003, str. 36

³¹¹ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 36: Eliade ve své knize *Mýtus o věčném návratu* uvádí výsledek badatelské činnosti Constantina Brailoi. Tento rumunský folklorista před druhou světovou válkou zaznamenal v jedné rumunské vesnici příběh, ve kterém se vypráví o milostné tragédii. Brailoi zjistil, že se tento příběh odehrál zhruba před (pouhými) čtyřiceti lety před zaznamenáním příběhu.

³¹² ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 35

³¹³ Příkladem může být „hylogenie“ u různých kultur a národů, kdy se jich mnoho shodne na podobném principu vzniku světa přechodem z chaosu k určitému řádu.

výraz pochopení historických událostí, nelze mýtu upřít jeho jedinečnost a význam. Alespoň v tom, že nutí člověka k abstrakci a rozvíjení představivosti nebo k vytvoření určitého názoru, který mýtus přijme nebo odmítne.

Mýtus je určitým způsobem záznamu nebo zachycení podstatných věcí týkajících se člověka a jeho existence. Nezáleží na místě ani na čase, ve kterém se člověk nachází. Jediným předpokladem je schopnost myšlení a řeči. Vše ostatní je pouze formou.³¹⁴ V případě, že chci znázornit význam a důležitost a určitý vztah, je symbolické předávání informací lepší formou než matematický či fyzikální vzorec.

Mýtus pomáhá člověku orientovat se ve světě a společnosti a v určitém historicko-sociálním kontextu. Pomáhá mu rozlišovat mezi mnoha postoji a názory. Kdyby nebylo celé řady příběhů o tom, že pravda a láska zvítězí nad lží a nenávisť nebo prostě řečeno, že „dobro“ zvítězí nad „zlem“, byl by lidský život mnohem hůře snesitelný pro každého, kdo vnímá, že ve světě existuje určité „dobro“ a určité „zlo“. Vítězství dobra nad zlem nejde znázornit žádným jednoduchým vzorcem. Podobně například roli národa v historii, národní obrození nebo putování kmene do nových lovišť nebo splynutí s jinou kulturou.

Mýtus předává určité hodnoty, které se vytvořily a vytvářejí v dlouhých dějinách lidské existence. Bylo by chybou „zaškatulkovat“ mýtus jako něco „primitivního“ a z pozice nadřazenosti ho odmítat. Jak píše Max Weber: „To jenom my, ze stanoviska svého dnešního názoru, podle toho, co dnes považujeme za ‘správné’ a co za ‘nesprávné’, bychom na tyto představy nahlíželi jako na iracionální a na příslušné jednání jako na „čarování“.“³¹⁵ Pro moderního člověka platí tato slova obzvlášť, protože odmítáním mýtu ztrácí něco ze svého lidského dědictví.

Význam mýtu pro moderního člověka spočívá také v jeho roli nositele informace. Informace, která předchází formaci. Ať už se jedná o kulturního reka starých Řeků

³¹⁴ Ze své vlastní zkušenosti vím, že charakteristika Slunce jako slunečního vozu, který putuje po obloze a veze slunečního boha, je v určitém směru velmi podobná představě, že se jedná o kouli zhavých plynů hořících v ohni neustálých termojaderných reakcí a přitom jistou (gravitační) silou držících pohromadě. Výsledek je v podstatě stejný. Tím podstatným z obou pojetí je to, že Slunce je životodárnou silou, bez níž by život na naší planetě neexistoval v podobě, v jaké ji známe. Podobně Frankl: „Pravděpodobně máme všichni na základě svého jednostranně naturalistického vzdělání příliš velký, přehnaný respekt před výsledky exaktně přírodovědného bádání, před obsahem fyzikálního obrazu světa. ... Neučí nás spíše „vnitřní zkušenost“ teoreticky nepředpojatého prostého prožívání tomu, že např. samozřejmá radost z krásného západu slunce je nějak „reálnější“, než nějaký astronomický výpočet domnělého časového bodu, v němž Země spadne do Slunce?“ in FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta, 1994, str. 54-55.

³¹⁵ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 121

nebo významného vědce moderní vědy, má tato informace význam jako vzor nebo předloha. Tradice lidství je v člověku zakořeněna tak, že je jeho neoddelitelnou součástí. Mýtus o této tradici hovoří a připomíná člověku jeho identitu a jeho význam. Hovoří o smyslu jeho existence a poskytuje mu pevný bod. Ať už v době před-moderní, moderní nebo postmoderní.

Vztah mýtu a historie a její interpretace

Z informací čerpaných z různých zdrojů a použitých v této práci vyvozují, že mýtus a v něm obsažené symboly jsou prostředkem, jak uchovávat zásadní informace o lidském druhu a tyto informace kódovat tak, aby mohly být předávány dál. Tím tedy mýtus určitým způsobem spoluutváří pojetí historie a nastavuje diskurz její interpretace. Skutečností, která je na mýtu a symbolu významná, je jejich obecná srozumitelnost a přijatelnost. Jak už jsem zmínil výše, tento význam souvisí i s „kolektivní pamětí“³¹⁶ lidstva, v níž se uchovávají a předávají informace o významných událostech, postavách, myšlenkách nebo „zázracích“.³¹⁷

Zajímavým fenoménem této oblasti komplexních prožitků je hledání kořenů vlastní identity, logicky s etnickým nádechem a s pochopitelným soustředěním se na starší vývojové etapy.³¹⁸ Např. mýtus o příchodu Čechů do české krajiny stanovuje onen mýtický počátek, který dává pevný bod v orientaci v čase. Nejde o to, že nelze stanovit přesný rok této události, a to již z toho důvodu, že migrace etnických skupin probíhala ve vlnách a v rozpětí několika staletí a souvisela s procesem asimilace, ale o obraz interpretující hlavní podstatu historických událostí v koncentrované podobě.

³¹⁶ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 36

³¹⁷ Pro člověka, který prožil tzv. zázrak, není důležité, zda byl zázrak následně vysvětlen z hlediska dosaženého vědeckého poznání nebo jaká je jeho konkrétní podstata. Pro tohoto člověka je důležité, že se událost zázraku odehrála a nepředpokládaným způsobem změnila jeho život nebo život dalších osobám. Zajímavě se k zázraku vyjadřuje také Solovjov, který kolem roku 1900 napsal: „A dělá velké divy; způsobí dokonce, že před očima lidí sestoupí oheň z nebe na zem“ (Zj 13, 13). Magická ani mechanická technika tohoto zázraku není známa z dřívějších, můžeme si být pouze jisti, že za dvě nebo tři století pokročí dále a jaké pak bude mít možnosti, zejména při tomto pokroku, takový čaroděj – to já nedovedu posoudit.“ In SOLOV'JEV, Vladimír Sergejevič. *Legenda o Antikristu: s komentářem Michelyny Tenace*. Velehrad: Centrum Aletti, 1996, str. 11.

³¹⁸ FOLTÝN, Dušan. *Prameny paměti: sedm kapitol o kulturně historickém dědictví pro potřeby výchovné praxe*. Praha: Katedra dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty v Praze, 2008, str. 42-43

Také např. zkušenost z válečného konfliktu nelze předat pouhým výčtem ztrát nebo číselným vyjádřením počtu obětí. Pouze skrze symbol nebo příběh, lze takovou zkušenost předat tak, aby ji někdo další dokázal pochopit a spolu-prožít. Symbolický způsob předávání informací, který v sobě nese i emocionální nebo afektivní náboj, poskytuje snazší pochopení a také vnitřní přijetí komplexnějších fenoménů. Tento způsob zároveň dokáže získané informace lépe fixovat.

Racionální nebo přírodovědecké stanovisko je především intelektuální, a tedy méně komplexní než stanovisko zohledňující i citové hodnoty, bez kterých je informace ochuzena o zásadní složku. I při líčení „skutečné“ historie se používají adjektiva typu „hrdinský“ nebo „zbabělý“ nebo citově zabarvená substantiva jako „zrada“ nebo „statečnost“, která ovšem závisí na tom, z které strany jsou události nazírány.

V konkrétních uzavřených oblastech může mýtus pomoci přiblížit jak kulturní historii, tak myšlení lidí různých historických období. Srovnáváním reálných historických dat a faktů a toho, o čem hovoří mýtus, můžeme dosáhnout lepšího pochopení historických událostí a motivací jejich přímých aktérů. Hrdinský mýtus, ve kterém hraje roli archetyp kulturního hrdiny, tedy zakladatele konkrétní tradice, je vlastně národní legendou. Tato legenda formuje pohled na historii a na historickou i současnou identitu těch, kteří dějiny studují.

Vytváření a střídání interpretačních schémat

Poslední dva tisíce let bylo povětšinou zvykem odmítat mýty jako bizarní a chimérické výplody fantazie, okouzující dědictví z dětských let lidského, např. řeckého, myšlení. Tato myšlenková a interpretační schémata byla např. křesťanskou katolickou církví bagatelizována a byl snižován jejich význam, aby se zdůraznila větší duchovní důležitost Písma svatého. Přesto je jejich hodnota při studiu raných evropských dějin, náboženství a sociologie nedocenitelná.³¹⁹

Transmisivní a frontální předávání informací o historických událostech považovaných za tzv. historické pravdy vede k tomu, že jsou tyto události považovány za nezpochybnitelná historická fakta. Takto vytvořený diskurz následně výrazným způsobem ovlivňuje pojetí historie u dalších generací, a to v závislosti na autoritách a vzorech, které konkrétní člověk přijímá a respektuje. Příkladem může být jednostranný výklad historických a geopolitických skutečností

³¹⁹ GRAVES, Robert. *Řecké mýty*. I. Praha: Odeon, 1982, str. 9

v socialistickém Československu.³²⁰ Dalším z příkladů mohou být různá pojetí české historie dvěma historiky, Palackým a Pekařem, která vychází ze zcela rozdílných premis. Rozhodující je, zda jsou rozdílná stanoviska kriticky porovnávána, či zda se vychází pouze z jednoho.

Při zpracovávání historie vždy záleží na autorovi, jaká kritéria vybere pro události, které považuje za důležité zpracovat. I kdyby se hypoteticky snažil zaznamenat všechny události podrobnou „deníkovou“ formou, vždy bude patrný otisk jeho osobnosti v těchto záznamech. Dva autoři nepopíší nikdy stejnou událost stejným způsobem. V situaci, kdy např. válku dvou zneprátených států popisují autoři z opačných stran konfliktu, bude se jejich výklad lišit v závislosti na tom, na které straně konfliktu stojí. Ať už jsou oba přímými účastníky bojů nebo konflikt popisují z odstupu.

Je tedy možné říci, že určité historické koncepty jsou konstrukcemi konkrétních vykladačů, kteří vkládají do těchto konceptů své vlastní chápání historických momentů a situací a selektují je podle svého výběru. Tyto koncepce jsou tedy určitým modelem, modelovým příběhem, který má naznačit význam a smysl konkrétních dějinných momentů jak pro historii, tak pro současnost lidstva. Na jejich základě se pak vytváří určitý diskurz, který se může stát obecně přijatelným vzorcem následně pak figurujícím v abstrahované formě v mýtu.

Příklad konkrétního sporu o interpretaci dějin

Interpretace historie se liší s ohledem na osobu a osobnost interpreta. Nemusí se jednat o izolované celky nebo témata, ale i celkové pojetí a smysl dějin, jako procesu, v němž figuruje řada proměnných. V českém prostředí je konkrétním příkladem spor o smysl českých dějin. Přibližně v letech 1895 až 1938 se tohoto sporu, ve kterém šlo o historický a filosofický výklad dějin, účastnil také Josef Pekař na straně jedné a Tomáš Garrigue Masaryk na straně druhé.

³²⁰ Pak můžeme v publikaci vydané v tomto období číst: „Nestačí jen číst Homéra, Sofokla, Horatia a Ovidia. I díla básnická sice hovoří o soudobé společnosti, ať už přímo nebo (to častěji) nepřímo; samozřejmě že i k nim historik přihlíží, právě tak jako k dílům krásné prózy; ale jakmile jde o pravdivé marxistické poznání staré společnosti, je třeba sáhnout po památkách neuměleckých, popř. neliterárních.“, nebo „Základem pro poznání kteréhokoliv období minulosti je znalost pramenů a jejich vědecký marxistický výklad.“ in NOVÁKOVÁ, Julie; Pečírka. *Antika v dokumentech I – Řecko*. Praha, 1959., str. 5-6

Sám Pekař k tomu uvádí: „... spor o smysl našich dějin byl spor o nás, o náš vztah k minulosti, o to, nač v dějinách klademe důraz. Tím trefně naznačil, co v takových výkladech minulosti bývá subjektivního; mezi mými vývody proti Masarykově české filosofii měla neposlední místo právě argumentace, že Masaryk chce ověřiti, opřítí, odůvodniti svůj vlastní jistě ušlechtilý cíl výchovný domnělým souhlasem minulých generací. Je otázka, platí-li to, co řekl Nejedlý, o sporech takové povahy vůbec, jinými slovy, můžeme-li sdostatek objektivně poznati a hodnotiti skutečnosti minula, vystříhající se poruch, jimiž zor náš bezděky spoluurčuje jednak náš světový názor a náš poměr k problémům přítomnosti, jednak šíře našeho mravněkulturního rozhledu. Odpovím, že těch poruch a nedostatků a rozdílů z nich plynoucích se vyvarovati nemůžeme a v tom smyslu vždy budou hlediska přítomnosti spolu se mísiti do výkladů minulosti.“³²¹

Právě otázka, zda můžeme dostatečně objektivně poznávat a hodnotit minulé skutečnosti, a přitom se vyvarovat chyb a ovlivnění naším světovým názorem a naším poměrem k přítomným problémům, koresponduje s hypotézou interpretačních schémat historie. Mýtus je v takovém případě jedním z interpretačních schémat, které komplexně zahrnuje nejen určitým způsobem uchopené události, ale další skutečnosti mnohohrstevné lidské reality.

Můžeme hovořit o tzv. prekonceptech, se kterými člověk přistupuje ke konkrétním historickým faktům a událostem. Již v rodině – v rámci neformálního a informálního vzdělávání – je konfrontován s určitými politickými, náboženskými nebo historickými představami, myšlenkami, postoji a hodnotami, které promítá na další obsahy, se kterými se seznamuje v rámci systematického formálního vzdělávání.

Právě světový názor, o němž hovoří také Pekař, určuje diskurz uvažování a přístupu k dějinám. Pekař uvádí dílo Theodora Lessinga *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, které již svým titulem označuje, co chce Lessing říci: „dějiny nemají žádného smyslu, není v nich vývoje, cíle, zákona; vše to vkládá do nich přítomnost, mythus dějinný tvořící a svým hodnocením jej naplňující; „die Weltgeschichte ist das Weltgedicht.“³²²

Tuto myšlenku je možné s ohledem na výše napsané přijmout. Dějiny tvoří jednotlivé činy a jednání – nebo ne-jednání – konkrétních lidí zasazených do

³²¹ PEKAŘ, Josef. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy, 1990, str. 383-384

³²² PEKAŘ, Josef. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy, 1990, str. 385-386

konkrétní časoprostorové situace. K tomuto jednání se člověk rozhoduje také na základě vědomí předchozích zkušeností a událostí. Dějiny jako celek tedy nemusejí mít obecný smysl nebo cíl, ale právě interpretace oněch předchozích zkušeností a událostí může být určující pro přítomnost člověka.

Tato teze vyvolává otázku, zda jde při záznamu historie pouze o popis faktů nebo jejich interpretaci? Co pak znamená, že se člověk dozvídá o své historii? Znamená to pouze to, že zjistí, co a kdy vykonal nebo řekl? Nebo to také znamená zjištění důvodu a účelu jeho konání? Pokud se člověk zabývá pouze „historickými fakty“, je v dnešní době, která čím dál snáze umožňuje přístup k různým zdrojům informací a jejich úložištím, stále obtížnější vysvětlit, proč by měl tato fakta aktivně znát. Snadný přístup k informacím a historickým datům z různých zdrojů klade důraz na jejich třídění a ověřování, přičemž mnoho zdrojů uvádí informace chybně nebo je tendenčně překrucuje. V tom zcela jistě spočívá důležitost historického bádání, tedy, aby historická fakta byla předávána pravdivě a na základě historické skutečnosti. Toto ovšem nezabrání různým interpretacím a výkladům těchto historických faktů a neodpovídá to např. na otázku proč je pro nás důležité, že Pražský hrad nevzniknul v roce 723, jak uvádí Kosmas ve své „historické“ kronice, ale o více než 150 let později?

V jedné z učebnic dějepisu je možné přímo číst: „Zatímco pro moderní vědu zůstávají počátky českého státu v mnohém záhadou, české pověsti a staří kronikáři popisují nejstarší dějiny dost podrobně, ale často v rozporu s archeology zjištěnou skutečností. Například Kosmas připsal založení Pražského hradu bájné kněžně Libuši a datoval ho rokem 723, tedy o více než 150 let dříve, než ve skutečnosti vznikl. Na druhé straně správně považoval Pražský hrad za starší než Vyšehrad. Představa o Vyšehradu jako nejstarším knížecím sídle se začala ujímat teprve za Karla IV. a zcela ji upevnil až kronikář Václav Hájek z Libočan v 16. století. Zajímavá je postava Přemysla Oráče, legendárního zakladatele přemyslovského rodu. Kosmas znal antickou mytologii i slovanské bájesloví a nechal se jimi inspirovat. Postava knížete-oráče vyjadřuje starobylé přesvědčení o spjatosti obdělávání země s jejím ovládnutím. Přitom české jméno Přemysl („ten, kdo promýšlí“) je vlastně obdobou řeckého Promethea, který naučil staré Řeky hospodařit.“³²³ Kulturní hrdina v rámci předávání historických informací přispívá ke tvorbě identity a národního povědomí, stejně tak jako k vnímání těchto identit a povědomí u ostatních národů.

³²³ ČECHURA J., DUDÁK V., RYANTOVÁ M., NEŠKUDLA B.: Dějepis pro 7. ročník základní školy, SPN. Praha. 1998. Přemysl může být přirovnán svou orbou také k mytickým zakladatelům Říma.

Mýtus zde ukazuje základní myšlenku, která je podstatná i pro člověka moderní doby. Ať už Přemysl, tedy český Prometheus, reálně existoval či nikoli, byly do něj vloženy myšlenky a představy o tom, co bylo důležité pro člověka tehdejší doby nebo pro člověka Kosmase nebo Hájka z Libočan.

Historická událost a mýtus

Mýtus je určitou „ontologickou koncepcí“, která se naplňuje při opakování původních archetypů, tedy mytických pravzorů, které stály kdesi na počátku. Tímto opakováním se ruší časovost.³²⁴ Mýtus je také určitým myšlenkovým diskurzem, formou, která předává informace ve více rozměrech.

V názorech minulého století, známých také z Palackého pojetí historie, byli Čechové jakožto Slované od počátku svých dějin nositeli vysoké kultury, „ano kultury vyšší než jejich germánští sousedé na západě“ – Palackému se tak jevily celé české dějiny, v podstatě jako zápas, stýkání a potýkání dvou světů, světa svobody, dobra a míru, „tj. světa demokracie na straně slovanské a světa panství, násilí, útisku, tj. světa feudalismu na straně germánské: Bílá Hora byla mu [Palackému] výrazem konečné porážky staré původní české kultury. Bylo by lze dovoditi obšírněji, jak mnohonásobný vliv měly tyto a jim podobné představy o původní vynikající kultuře slovanské na chápání dějinstva našeho, do jaké míry byly vlivy západní Evropy přezírány, zmenšovány nebo jako kulturní a mravní porucha líčeny – tak musilo nabýti vrchu v základě falešné nazírání na poměr středověkých Čech k Evropě, nazírání, v němž, jako již u Dalimila, pravidlem to, co bylo dobré, bylo líčeno jako původem domácím, co škodlivé, jako vnesené k nám cizinou.“³²⁵

Příklad Bílé hory je názornou ukázkou, jak lze konkrétní historickou událost – bitvu, nazírat z různých úhlů a interpretovat její příčiny i následky. Např. samotné konkrétní boje bitvy na Bílé hoře se staly předmětem různých zobrazení, která se v umělcově fantazii proměnila v obrovskou strmou horu dominující pražskému

³²⁴ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 29

³²⁵ PEKAŘ, Josef. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy, 1990, str. 387-388

okolí.³²⁶ Doba následující po listopadových událostech roku 1620 se někdy interpretuje jako „doba temna“. Americký historik Louthan k tomu z odstupu píše: „Studium pobělohorské doby však vždy bylo problematickou oblastí i v rámci samotných českých zemí. Nadějná mladá generace se sice na celé období dívá novými očima, ovšem až donedávna o něm jak vědecká obec, tak vzdělanější veřejnost hovořily jednoduše jako o „období temna“.“³²⁷ V obecném povědomí vzniknul mýtus připisující „šarvátce na kopečku za Prahou“ význam epochálního významu. Louthan popisuje příčiny a průběh událostí takto:

„Násilí propuklo s největší silou v letech 1618 až 1620. České stavovské povstání, druhá pražská defenestrace, rozhodnutí sesadit legálně zvoleného panovníka Ferdinanda II. Habsburského a nahradit jej kalvinistickým falckým kurfiřtem Fridrichem V. – to vše nevyhnutelně vedlo ke střetu na Bílé hoře v roce 1620. Na kopečku za Prahou se v šarvátce, která si jen stěží zaslouží být nazývána bitvou, srazila císařská armáda s vojsky věrnými českým stavům – tj. s převážně špatně placenými žoldáky podporovanými nepočtenou linií uherské jízdy. Během dvouhodinového boje nakonec habsburská koalice prorazila šiky svých odpůrců a nato vpochodovala do hlavního města, aniž se zde v podstatě setkala s nějakým odporem. Bitva na Bílé hoře sice patrně nebyla vojenským střetem epochálních rozměrů, ovšem představuje zásadní zvrat v dlouhém náboženském sváru, který do té doby sužoval České království. Téměř dvě staletí zde byli katolíci menšinou v neustálé bojové pohotovosti, která se snažila neklesnout v okolním husitském moři ke dnu. Nyní se katolíci konečně stali pány situace. Začali podle toho jednat a spustili ostrou rekatolizační kampaň. Náboženský pluralismus, který byl po celá pokolení příznačným rysem českých zemí, nahradila uniformnější soustava víry, praktik a rituálů. Starší, avšak zanedbávaný kult svatých byl oživen a rozšířen o nové světce. Misionáři a kazatelé stáli bok po boku s hudebníky a básníky u zrodu nové katolické literatury. Hotová armáda umělců a architektů posela náboženskou tvář země barokními kostely a kaplemi, poutními místy a obnovenými kláštery. Téměř v každém městě vyrostl na hlavním náměstí mariánský sloup a celý venkov brzy zaplnily loretánské kaple.“³²⁸

³²⁶ FOLTÝN, Dušan. *Prameny paměti: sedm kapitol o kulturně historickém dědictví pro potřeby výchovné praxe*. Praha: Katedra dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty v Praze, 2008, str. 65-66

³²⁷ LOUTHAN, Howard. *Obracení Čech na víru, aneb, Rekatolizace po dobrém a po zlém*. V Praze: Rybka, 2011, str. 21

³²⁸ LOUTHAN H. *Obracení Čech na víru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém*, Rybka Publishers. Praha. 2011, str. 12

Na pojetí Howarda Louthana je dobře vidět, že to co je pro někoho řešením vleklé krize a vzestupem kultury a umění, může být pro jiné historickým traumatem, které se předává z generace na generaci.

Podobně se s různými pohledy můžeme setkat u tzv. Mnichovské dohody v období před začátkem Druhé světové války. Pro někoho mohlo jít v Mnichově o pragmatické řešení a snahu o mírové řešení krize, pro jiného šlo o zradu a snahu zachránit si vlastní bezpečnost na úkor druhých. Zrada nebo historická porážka je téma, které v mytologii a samozřejmě také v řecké mytologii zaujímá své místo a to „hned od počátku“, kdy Kronos zbavil moci Úrana a Zeus posléze Krona.³²⁹ Mýtus skrze symbol a archetyp může pomoci lépe pochopit konkrétní historické události. Skrze příběh obsahující tematicky srovnatelné jádro s určitou historickou událostí můžeme lépe proniknout k podstatě problému a zároveň porovnat, jakým způsobem podobné téma řešili lidé různých historických období. Toto je možné pozorovat například také na počátcích demytologizace kosmologicky překonaných náboženských textů, kdy se tyto texty neeliminují, ale vykládají v horizontu moderních čtenářů: např. stravovací předpisy se racionalisticky vykládají jako symbolické instrukce.³³⁰ Podle Oeminga často dochází k metaforickému pojetí biblických vyprávění, kdy například oblakový sloup vedoucí Izrael po poušti je vykládán, jako Boží moudrost.³³¹

Z Jungova pohledu na toto téma je pak důležitá skutečnost obsahů, které existují v jádru lidské psyché, tedy ve sféře „archetypické psyché“. Tato sféra se nemůže stát vědomou, ale obsahy jsou představovány formou obrazů. Tyto obrazy pak pronikají do vědomí a mohou být pochopeny pouze jejich srovnáním s historickými paralelami.³³² Archetyp a obrazy, které ho představují vědomí, má tedy určité historické aspekty. Bez znalosti historie proto nemůžeme podle Junga smysl těchto obrazů plně docenit a pochopit.³³³ Právě z tohoto důvodu existuje velké množství pokusů o „mytologické a filozofické formulování“ a znázornění subjektivního prožitku.³³⁴ Vztah mýtu k historii také vytváří ony zavádějící

³²⁹ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, str. 72-73 a KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků*. 1, Příběhy bohů a lidí. Praha: OIKOYMENH, 1996, str. 25-29

³³⁰ „Požadavek, aby měli čistí živočichové rozštěpený pazneht, se interpretuje alegoricky jako schopnost rozlišení práva a bezpráví“ in OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vydání druhé. Praha: Vyšehrad, 2016, str. 20-21

³³¹ Mistrem této „alegoréze“ pak byl Filón Alexandrijský.

³³² JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 56

³³³ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 172

³³⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 192

představy o jeho archaičnosti. Mýtus nicméně vzniká na základě souboru zkušeností lidského společenství a jedinců, kteří ho tvoří. Nemůže tedy být od historie zcela abstrahován a je jí určitým způsobem formován.

MODERNÍ ČLOVĚK – ZÁKLADNÍ VYMEZENÍ POJMU

Je třeba také vymezit pojem „moderní člověk“, jak je pojímán v této práci. Mýtus a psychologie se spojují právě v člověku, a proto poté, co jsem nastínil mýtus a jeho souvislosti a předtím, než se o totéž pokusím u psychologického pohledu na mýtus a člověka, zastavím se krátce u tohoto pojmu. Moderní člověk je formován, stejně jako jakýkoli jedinec určitého druhu, prostředím, ve kterém žije. Jde o jedince žijícího uprostřed moderní společnosti, která ho utvářela a utváří podle mnoha různých vlivů.

Na rozdíl od člověka „tradiční“ společnosti, tedy společnosti, která uchovává hodnoty a pro kterou je tradice základním „sociálně konzervujícím elementem“,³³⁵ je pojem „moderní člověk“ mnohem obtížněji uchopitelný. Narušením určitého řádu a zaváděním sociálních a ekonomických inovací, se člověk najednou ocitl v situaci, kdy musí v mnohem větší míře rozhodovat sám o sobě, svém životě a existenci. Na jedné straně je konfrontován s myšlenkou pokroku a neustálého zlepšování, na straně druhé však často dochází k poznání, že tento „pokrok“ skýtá řadu nebezpečí, se kterými se jen velmi těžko vyrovnává.

Myšlenka moderní, racionální a pokrokové společnosti, tedy skupiny moderních lidí, směřující ke stále vyšším cílům, které by měly pozvedat celou společnost a přinášet jí užitek, a kterou uvádějí do praxe konkrétní jedinci, je odpovědná za mnohé utrpení, které je vedlejším efektem onoho pokroku. Příkladem může být kolonialismus a imperialismus „vyspělých“ civilizací, který nejen primárně vykořisťuje a ničí původní společenství na dobytých územích, ale sekundárně přináší například problémy s hranicemi uměle vytvořených států a problém migrace.

Moderní člověk se dostal a dostává do situace neukotvenosti a určité vyprázdňenosti smyslu. Tato neukotvenost a pocit prázdnoty, spojený s pocitem ztráty identity, je mnohdy uměle nahrazován různými násilnými formami ideologií nebo náboženství, které poskytují řád, sílu tradice a jistotu v hodnocení světa a společnosti. Ekonomická prosperita a bohatství ale nemohou odstranit vnitřní touhu po jistotě a smyslu.³³⁶ Tradiční společnost daleko více ztotožňovala jedince

³³⁵ PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2006, str. 144

³³⁶ FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. Vyd. 2. Praha: Naše vojsko, 1994, str. 9 a násl.

s celým společenstvím a skrze rituály a společně sdílenou historii dávala pocit sounáležitosti.

Moderní člověk tedy může být definován jako člověk žijící uprostřed moderní společnosti, která na něj klade určité nároky. Jedním z hlavních nároků, který je charakteristický pro utváření podstaty moderního člověka, je tlak na přizpůsobení se současným požadavkům.³³⁷ Pokud by se totiž jedinec, případně další jedinci odmítli přizpůsobit obecnému pojetí moderní společnosti, vytvářeli by možnost její destrukce a ohrožovali její fungování. Takový postoj by byl společností vnímán jako krok zpátky. Návrat před moderní, racionální a pokrokovou společností a éru, kterou tato společnost sama tvoří, a která ji definuje, zpět k primitivismu a barbarství, které jsou podle představy moderní společnosti odsouzeny k zániku a nikoli k pokroku.³³⁸

Je zajímavé, že status quo ante vedl ke stavu současnému, a to právě z úrovně „barbarství“, tedy obecně toho, co předcházelo moderní společnosti. Je určitým pravidlem, že se aktuální společnost považuje vždy za vrchol dějinného procesu, za konec dějin, kdy se nepředpokládá, že by nastolený řád mohl být změněn nebo zrušen.³³⁹

Rudolf Starý se oproti tomu domnívá, že je možná proměna tradičního typu evropského člověka, který byl po mnoho staletí formován křesťanským světovým názorem, v člověka „nového typu“. Relativizuje tak „starou pravdu“, že se člověk ve svých základních rysech nemění a zůstává po tisíciletí stále stejný. Povahu jungovskými pojatého archetypu (jako obrazu a současně i instinktu) si vysvětluje tak, že v podstatě neměnná instinktivní lidská přirozenost je schopna prakticky nekonečných proměn svého obrazného a ideového výkladu. Jádro světového názoru dnešního „nového člověka“, které podle Starého tvoří racionalistický a objektivistický redukcionismus, za sebou v tomto ohledu zanechává „neblahé dědictví“. To spočívá především v tom, že degraduje všechno, co je „obrazné, niterné, metaforické a nadpřirozené“, a prohlašuje to za „nevědecké, nedokazatelné a subjektivní, a tudíž za nereálné, přežilé, romanticky přepjaté a infantilní.“³⁴⁰

³³⁷ Podobně Keller in KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. Brno: Doplněk, 1992, str. 8

³³⁸ Keller dokonce mluví o „mýtu rozumné společnosti“, který je sugerován každé nové generaci za účelem udržení statu quo.

³³⁹ Příkladem může být historie 20. století v Československu a státech, které vznikly po roce 1989 a 1993.

³⁴⁰ STARÝ, Rudolf. *Potíže s hlubinnou psychologií: esejistická studie o analytické psychologii C.G. Junga*. Praha: Prostor, 1990, str. 204-207

K mýtu a mytologii obecně pak moderní člověk přistupuje s velkou opatrností, až podezřením. Forma mýtu neodpovídá stylu myšlení moderního člověka, protože vytváří prostor pro kritiku mnoha jevů, které s sebou moderní společnost přináší. Mytologie poskytuje základ pro nalezení vlastního prožitku v příběhu vlastní cesty zpět do prvotních časů. Mýtus umožňuje ocitnout se náhle, bez jakýchkoli vlastních odboček a hledání, bez namáhavého zkoumání a úsilí, v prvotnosti, v samém středu „archai“, o kterých mýtus hovoří.³⁴¹ A právě tento „návrat“ jde proti směru pohybu moderního člověka. Místo cesty kupředu a neustálému pokroku a zlepšování, staví mýtus v představě moderního člověka zcela opačnou perspektivu: mýtus je zakotven v minulosti, ze které čerpá jistotu a považuje ji za ideální stav. Moderní člověk a jeho sebehodnocení jako „toho, který je vždy na vrcholu“, brání syntéze obsahů minulosti a přítomnosti.

Moderní člověk je celým svým směřováním obrácen do budoucnosti, ve které očekává to, co tradiční člověk vidí v minulosti. Ideální stav zlepšování až k ideálu, který ale není nijak vymezen nebo omezen. Moderní člověk je společností, která ho obklopuje, v tomto směřování utvrzován. Tento pokrok je však stále více zaměřován technicky oproti duchovnímu pokroku a vývoji, což vede k mnoha deformacím. Duchovní pokrok a rozvoj totiž vyžaduje stále daleko více času, než pokrok a vývoj technický, a jeho výsledky jsou méně zřetelné a dají se hůře převést na finanční ekvivalent.

Moderní člověk může být chápán také jako člověk, který je součástí tzv. „západní společnosti“, tedy společnosti ekonomického blahobytu zejména na severní polokouli planety. Jde o člověka, který je aktivní v oblasti vědy a techniky, urbanizace, kultury a institucionálního systému vzdělávání. Je do značné míry sekularizován, náboženství chápe jako relikv archaických, předvědeckých časů a snaží se ho vysvětlit racionálně. Preferuje materiální hodnoty před duchovními a je snadno ovlivnitelný nástroji masové komunikace, které konzumuje ve stále větší míře. Na úrovni společenského života je u moderního člověka přítomen vysoký stupeň individualizace a osobního vědomí u většiny jedinců, tvořících moderní společnost. Jung k tomu výstižně píše: „Racionalismus a banalizování jsou v podstatě následky přesycené potřeby podnětů, jež je příznačná pro městské populace moderních lidí. Obyvatelé měst hledají umělé senzacce, aby unikli své banalitě, kdežto osamělý člověk je nehledá, nýbrž ony jej navštěvují, aniž chce.“³⁴²

³⁴¹ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 16

³⁴² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 49

Tento pohled na moderního člověka vyznívá spíše kriticky. Lidstvo ale už svojí podstatou nikdy nemůže zcela naplnit kritéria ideálního stavu, snad pouze jednotlivce. Už proto nelze člověka před-moderního, tradičního nebo archaického stavět jako měřítko pro moderního člověka a moderní společnost. Spíše jde o proces individuace popsany Jungem, jehož cílem je stát se plnohodnotným jednotlivcem, stát se vlastním „bytosným Já“. Proces individuace je brzděn právě „vnější rolí“ nebo ve prospěch „domnělého významu“, kdy bytosné Já ustupuje do pozadí kvůli sociálnímu uznání nebo autosugestivnímu významu praobrazu. Individuace je pak osvobození bytosného Já z falešných obalů „persony“ na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé.³⁴³

³⁴³ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, str. 69-71

MÝTUS A PSYCHOLOGIE

Jedním z hlavních záměrů této práce je poukázat na úzké spojení mezi psychologii, tedy vědou o psychických funkcích člověka a jejich výstupech, která zkoumá a hodnotí člověka z tohoto pohledu, a mytologickými motivy, mýty a mytologémata, které do těchto psychických funkcí vstupují a ovlivňují prožívání a chování moderního člověka. K této problematice se vyjadřuje řada prací, ale vzhledem k zaměření tohoto textu se zabývám pouze Jungovým pohledem a přístupem doplněným o některé další vybrané pohledy a přístupy, které Jungův pohled a přístup podporují anebo mají shodné prvky.

Jungův model psychických funkcí člověka je sám o sobě jedinečný, jak již bylo naznačeno výše, a pracuje s pojmem nevědomí, ze které do vědomí vstupuje právě řada mytologických motivů. Např. prostřednictvím snu se do vědomí jedince dostávají archetypové obrazy, které nemají žádnou souvislost s osobní zkušeností tohoto jedince. Ukazuje se, že tyto obrazy nesou emocionální náboj schopný zasáhnout i moderního člověka a ovlivnit ho. Psychologie by se podle Jungova pojetí proto měla více zaměřit i na tzv. nevědomou oblast lidského psychického systému, který má stejnou důležitost a význam jako oblast vědomá, ale je do značné míry přehlížena.

Jung svůj pohled vyjadřuje vtipnou záměnou nebo slovní hříčkou, kdy říká, že jsme dnes stále velmi vzdáleni tomu, abychom spolu s německým filosofem F. Nietzschem považovali filosofii nebo dokonce teologii za „ancilla psychologiae“ (tedy služku psychologie).³⁴⁴ Ani psycholog, odborník na psychické fenomény, není podle Junga příliš ochotný dívat se na své argumenty byť jen částečně jako na „subjektivně podmíněné vyznání.“³⁴⁵ Psychologie je v tomto pojetí Jungem řazena po bok tradičních velkých věd a nabývá na důležitosti zejména v moderní době, kdy řada tradičních „léků“ a psychice člověka prospívajících rituálů pozbyla platnost a byla zapomenuta. Psychologie se začala rozvíjet už v 17. století, kdy se nejdříve musela vypořádat s racionálním stanovením pravdy filosofií. Ukázalo se totiž, že žádná filosofická (pan)teorie neměla onu všeobecnou platnost, která by dostála různosti všech individuí. Jung tento názor opírá o to, že i v zásadních otázkách byl možný neurčitě velký počet subjektivně různých výpovědí, jejichž platnost mohla

³⁴⁴ Dříve se používala fráze „Philosophia est ancilla theologiae“, tedy že filosofie je služkou teologie. Ve výroku šlo o boj dvou „mocí“, přístupů ke světu a rozdílnost myšlení.

³⁴⁵ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 9

být popírána zase jen subjektivně. Vyplývala tak přirozeně nutnost upustit od filosofického argumentu a na jeho místo dosadit zkušenost. Tím se mohla také psychologie stát tzv. přírodní vědou.³⁴⁶

Psychologie v Jungově pojetí má přinést nový pohled na člověka, a to na jeho celek spojující právě oblast vědomí a nevědomí a podpořit tento pohled vědeckými argumenty podloženými výsledky empirického ověřování. Jung charakterizuje psychologii nejen jako zkoumání vědomí a vědomých procesů, ale také a zejména jako zkoumání nevědomých oblastí lidské psyché.

Z dnešního pohledu se může problematika tohoto zkoumání a Jungova snaha změnit pohled na psychologii a její předmět jevit jako zbytečná.³⁴⁷ V době, ve které působil, ale byla duše a oblast psychiky, psyché, tichým předpokladem, který se sám zdál být ve všem známý a byl ztotožňován právě pouze s vědomou částí lidského psychického systému. Objevením možností nevědomé duševní oblasti byla vytvořena příležitost k velkému „dobrodružství ducha“ a dal se předpokládat vášnivý zájem o tuto oblast.³⁴⁸ Realita však byla poněkud odlišná a Jung sám musel projít řadou nepříjemných nařčení a odmítnutí vědeckou obcí. To, co je dnes chápáno jako samozřejmost, bylo před sto lety považováno za fantazírování a šarlatánství nebo dokonce kacířství.³⁴⁹

Současná klinická psychologie přijímá jako jedno z paradigmat Engelův bio-psycho-sociální model člověka, který předpokládá, že je člověk ve svém životě ovlivněn biologickými, psychickými a sociálními prvky. Záměrně cituji Bašteckou, která ve své práci uvádí jako příklad pohádku O vyřezané panně: Každý z nás se narodil třikrát: jako bytost z hmoty (jak lidskou pohlavní a konstituční výbavu vyřezali rodiče a předkové sahající až k lovcům-sběračům) zasazená do vztahů,

³⁴⁶ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 10

³⁴⁷ Campbell popisuje význam Jungovy práce takto: „Sigmund Freud, Carl G. Jung, Wilhelm Stekel, Otto Rank, Karl Abraham, Géza Róheim a mnozí další vytvořili během několika uplynulých desetiletí rozsáhle dokumentovanou moderní tradici interpretace snů a mýtů, a přestože se jejich stanoviska vzájemně liší, jsou díky významné základně společných principů sdružení do jednoho velkému moderního hnutí.“ in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 229

³⁴⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 18-19

³⁴⁹ Např. in JAFFÉ, Aniel, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 139-140. také: „Je rafinovaným apologetou víry, který se snaží najít pro její pravdivost (přinejmenším „psychologickou pravdivost“) a pro její nezbytnost „vědecké důkazy“ přesvědčivé pro moderního, přírodovědou odkojeného skeptika, je oním mystagogem pro soudobé intelektuály, jak by ho chtěli chápat a využívat někteří teologové? Je nebezpečným heretikem, který z konglomerátu psychologie a nové varianty gnosticizmu a okultizmu utkal „nové náboženství“, jak to tvrdí jeho odpůrci z řad jiných ortodoxních křesťanů v dojemné shodě s ortodoxními ateistickými psychoanalytiky?“ in MOORE, Robert L. *C. G. Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 8

sociální vrstvy a role (do jakých šatů a v jaké době byl člověk oblečen), povolaná k tomu, aby našla a pojmenovala svoji podstatu (vybavení jástvím a růstem). Ke třem základním prvkům je přidáván ještě prvek spirituální.³⁵⁰ Příklad ukazuje, že pohádky podobně jako mýty velmi často obsahují stejné zkušenosti a znalosti, ke kterým dospěla moderní věda, používají ale jiný jazyk.

Mýtus a v sublimované formě také pohádky a folklór pomáhají dešifrovat a odhalovat pravidla a funkce nevědomého psychického systému.³⁵¹ Jung předpokládá existenci vrozeného *pattern of behavior* (vzorce chování), který považuje za neanticipované, ale nahromaděné životní zkušenosti, které nejsou „představami“, ale náčrty, plány a obrazy. A i když nejsou představovány Já, jsou stejně reálné jako „Kantových sto tolarů zašitých v lemu kabátu, na které vlastník zapomněl.“³⁵² Lidské vědomí se panicky brání tomu, aby nebylo pohlceno primitivností a také nevědoměním pudové sféry. Tento strach není ničím novým nebo vlastním pouze modernímu člověku, ale je věčným předmětem mýtu hrdiny a motivem nesčetných tabu.³⁵³ Na druhou stranu není vědomí vždy schopno pochopit význam nebo smysl skutečnosti pouze na základě strohých definic nebo čistě pojmového vyjádření. Musí tedy používat analogie, obrazy a metafory, symboly a modely, které vstupují do dialogu s objasňujícími informacemi pocházejícími z nevědomí.

Jung upozorňuje také na příklad bdělých fantazií, které nemají jen zjevný, ryze konkrétní význam, ale i hlubší psychologický smysl. Existuje velice starý a rozšířený typ fantazijního vyprávění v podobě Ezopových bajek, který ilustruje význam fantazie. Obsahem vyprávění je fantazie o činech osla a lva, jehož konkrétní, patrný smysl je „neskutečné fantasma“. Při hlubším pohledu je ale zjevný jeho skrytý mravní význam. Děti, tedy jedince na určitém stupni ontogeneze,

³⁵⁰ BAŠTECKÁ, Bohumila; MACH, Jan a kol. *Klinická psychologie*. Praha: Portál, 2015, str. 28

³⁵¹ K tématu Campbell doplňuje: „V souladu s tímto pohledem vychází najevo, že skrze podivuhodná vyprávění – jež předstírají, že popisují životy legendárních hrdinů, mocnosti přírodních božstev, duchy mrtvých a totemové kmenové předky – se dostává symbolického výrazu nevědomým touhám, strachům a pnutím, jež jsou základem vědomých modelů lidského chování. Mytologie je tedy psychologie mylně vykládaná jako biografie, historie a kosmologie. Moderní psycholog ji může vrátit zpět k jejím pravým významům a zachránit tak pro současný svět bohaté a výmluvné doklady o nejzávažnějších hlubinách lidského charakteru. Jako pod rentgenem tak náhle vyvstávají skryté procesy záhadného Homo sapiens – východního i západního, primitivního i civilizovaného, současného i starobylého. Otevírá se nám velké představení. Musíme je pouze pozorovat, studovat jeho konstantní motivy, analyzovat odchylky a posléze pochopit hlubinné síly, jež formovaly lidské osudy a nepochybně nadále určují běh našeho soukromého i veřejného života.“ in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 229-230

³⁵² JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 14-15

³⁵³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 69

zaujme, uspokojí a pobaví už exoterický smysl bajky.³⁵⁴ Zároveň se jim ale dostává vzhledu do složitějších témat a situací typických pro situaci člověka ve světě a společnosti.

V rámci této kapitoly bych rád uvedl několik teorií a hypotéz, které vycházejí z díla C. G. Junga, do značné míry s ním korespondují nebo jej dále rozvíjejí, protože není možné věnovat se všem psychologickým hypotézám, které pracují s obrazem nebo mýtem a symboly. Vybírám proto ty, které se nejvíce přibližují tématu práce a dále ho rozvíjejí nebo na něj svým specifickým způsobem reagují. Spolu s Jungem mohou k tématu této kapitoly poznamenat, že pokud operujeme s pojmy, které jsou mimo běžný rozsah chápání, jeví se tyto pojmy jako cizí v důsledku své nepopulárnosti, což vede k tomu, že mobilizují předsudky, které je tabuizují, jak se to děje od nepaměti se všemi nečekanými věcmi.³⁵⁵

³⁵⁴ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 163

³⁵⁵ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. Sebrané spisy, str. 27

Marie-Louise von Franz

Marie-Louise von Franz byla švýcarská psychologička, představitelka analytického směru psychologie vycházející z principů Carla Gustava Junga, jehož byla také blízkou spolupracovnicí. Na curyšské univerzitě vystudovala psychologii a filozofii. Nejvíce proslula svým jungiánským výkladem pohádek. Právě tento výklad pohádek ukazuje úzké spojení mezi tradovanými příběhy a jejich psychologickou interpretací, protože jak sama von Franz píše ve svých dílech, pohádka obsahuje – podobně jako mýtus – struktury a vzorce důležité pro lidské chápání své vlastní podstaty a okolního světa.

Ve chvíli, kdy se člověk dostává do úzkých, kdy se ocitá v prázdnotě nebo nemá dostatek informací o situaci, jevech nebo dějích, které ho obklopují nebo ovlivňují, tedy obecně řečeno v určitých mezních situacích, potřebuje tuto krajní situaci řešit a vyřešit. Na vědomou úroveň se pak dostávají obrazy a symboly, které tuto situaci pomáhají osvětlit a dojít k řešení. Obrazy, které mají pomoci překročit hranici neznáma, projikuje nevědomí.³⁵⁶ Toto se netýká pouze mezních situací člověka moderní doby, ale týkalo se každé lidské kultury bez ohledu na místo a čas. Jakmile člověk stanul před neznámem, projikoval mytologické symboly, ze kterých vznikly např. mýty o stvoření.³⁵⁷

Projekce

Termín projekce je v rámci tématu používán velmi často, a proto je dobré jej více upřesnit. Von Franz definuje projekci jako přemístění subjektivního obsahu do určitého objektu. Je tedy procesem „disimilace“, protože subjektivní obsah se subjektu odcizí a je předán objektu. Ať už jde o trýznivé, nekompatibilní obsahy, kterých se chce subjekt projekcí zbavit, tak i o pozitivní hodnoty, které jsou subjektu z nějakých důvodů, např. následkem sebedocenění, nedostupné. Projekce podle von Franz spočívá na archaické identitě subjektu a objektu a projekcí v psychologickém slova smyslu se stává až tehdy, když vyvstane nutnost zrušení identity s objektem, tedy když identita začne být rušivá. To znamená, když je kvůli „nepřítomnosti projikovaného obsahu podstatně snížena přizpůsobivost, a proto je

³⁵⁶ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 7-8

³⁵⁷ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 8

znovunabytí projikovaného obsahu pro subjekt žádoucí.³⁵⁸ Von Franz uvádí případ, kdy je pojem projekce používán také v souvislosti s projekcí archetypových obrazů mýtů a bohů primitivní společnosti. Tato situace je ale podle ní zavádějící, protože ve společnosti, ve které jsou tito bohové dosud psychologicky živí, nezbytnost stažení této projekce ještě nevyvstala. V takové společnosti ještě existuje stav archaické identity subjektu s objektem. Von Franz to upřesňuje na příkladu: „Pouze proto, že my nevěříme například v bohy Šiluků z oblasti horního Nilu, smíme v jejich případě mluvit o projekci, ovšem v nepřímém smyslu toho pojmu. Často se přitom dostáváme do konfliktu s etnology, kteří namítají, že se nejedná jen o projekci. Vždyť oni s těmi primitivními lidmi žili a poznali, že pro ně jsou bohové živou skutečností, a nelze je tedy prostě označit „jen za projekci“. Tito vědci však nepochopili, jak slovo „projekce“ používáme.“³⁵⁹ Dokud podle von Franz subjektivně soudíme, že nemluvíme o projekci, ale o pravé povaze objektu – což je zvláštní aspekt naší západní mentality – do té doby ji nazýváme vědeckou pravdou.³⁶⁰

Jung svůj pohled na projekci vysvětluje na příkladu lidského sklonu k tomu, domnívat se, že svět je takový, jaký ho člověk vidí, a naivního předpokladu, že druzí lidé jsou takoví, jaké si je určitý jedinec představuje. Podle Junga bohužel neexistuje žádná „fyzika“, která by dokázala nesrovnalost mezi tímto vnímáním a skutečností. Člověk bez ostychu a naivně projikuje svou vlastní psychologii do lidí kolem, a to i přesto, že je tu možnost omylu mnohonásobně větší než u smyslového vnímání. Každý člověk si tímto způsobem vytváří řadu více či méně imaginárních vztahů, které ve své podstatě spočívají na takto vytvořených projekcích. Jung uvádí příklad neurotiků, u nichž je jakoby jedinou možností lidského vztahu fantastická projekce. Člověk, který je vnímán zejména skrze projekci, je „imago“ nebo „nositel imaga“, případně „nositel symbolu“. Jung vychází z toho, že všechny obsahy našeho nevědomí jsou konstantně projikovány do našeho okolí, a teprve když jsou „prohlédnuty“ určité vlastnosti objektu jako projekce, jako „imaga“, podaří se je odlišit od jeho skutečných vlastností. Když ale neexistuje vědomí projektivního charakteru vlastnosti objektu, dochází k naivnímu přesvědčení, že ona vlastnost skutečně patří objektu. Podle Junga se takovými projekcemi „hemží“ všechny lidské vztahy a toho, komu by to nebylo zřejmé v osobním životě, dává příklad z

³⁵⁸ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 8-9

³⁵⁹ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 9

³⁶⁰ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 11-12

psychologie médií ve válčících státech: „Cum grano salis (s jistým omezením) vidí člověk vlastní chyby, které u sebe neuznává, vždy u protivníka.“³⁶¹

Cílem exkurzu k pojmu projekce je snaha ukázat fungování tohoto mechanismu, který spoluvytváří lidský pohled na svět, na historii, ale i na budoucnost. Některé z objektů, do kterých byly projikovány zásadní obsahy jsou obecně přijímanými symboly nebo se staly součástí pohádek, mýtů a náboženství. Jedinec na tzv. primitivní úrovni si minimálně uvědomuje sám sebe a současně se maximálně vztahuje k objektu, který na něj dokonce může vyvíjet přímý magický nátlak. Celá „primitivní“ magie a náboženství spočívají v těchto magických vztazích k objektu, které se neskládají z ničeho jiného než z projekcí nevědomých obsahů na objekt. Z tohoto počátečního stavu identity se pozvolna vyvíjí sebeuvědomění vytvářené rozlišováním subjektu a objektu.³⁶²

Analýza skutečnosti a psychologická interpretace

Podle von Franz se ukazuje, že například mýty o stvoření velmi často nepopisují počátek našeho vesmíru, ale symbolizují nevědomé a předvědomé procesy, které představují počátek nevědomého vnímání světa člověkem.³⁶³ Podobně o této teorii analýzy skutečnosti skrze mýtus pojednává Jung např. ve své práci Odpověď na Jóba, kde vysvětluje fenomén „existence Božích Synů“ odkazem na diferenciaci psychických funkcí a animální symboliku u popisu božstva. Podle von Franz si musíme znovu a znovu ujasňovat toto: Jestliže jsou mýty (např. o stvoření) vykládány jako projekce vnitřních, psychologických procesů, pak se to děje z moderního hlediska bílého obyvatelstva střední Evropy. Kdyby ale někdo z tohoto okruhu přišel do styku s Eskymáky nebo nějakým jiným národem či kmenem a seznámil se a přijal mýtus z oblasti jejich víry, už by podle von Franz nebylo možné toto stanovisko zastávat. S pochopením pro prožívání těchto lidí v takové situaci by podle svého mínění řekla: „Ano, také věřím, že svět vznikl takto“. A nejednalo by se podle ní o žádnou „diplomatickou lež“, protože pro tyto lidi svět skutečně vzniknul tímto způsobem a je to jejich „vědomí světa.“³⁶⁴ V tomto přístupu lze

³⁶¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 196-197

³⁶² JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 196-197

³⁶³ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 10

³⁶⁴ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 14

zaznamenat mýtický motiv, podle kterého existuje nejprve zcela nevědomá bytost v lidské podobě a jejím prvním krokem je probuzení se k vědomí vnějšího světa. Podle von Franz toto dokazuje, že příběh o stvoření světa a počátek vědomí světa jsou shodné činitele.³⁶⁵ Mýty tedy podle ní vyjadřují vitální a instinktivní vědění. A pokud se mu člověk „svěří, je zdrav.“ Nejde tedy o představy utvářené přáním nebo o čiré fantazie.³⁶⁶ Člověk, který si nevytvořil žádný mýtus ani žádnou pevnou představu o smyslu života, nebo který věří jen takové podobě světa a skutečnosti, které prezentují média, se většinou stává neurotickým a „politováníhodným“, protože propadá různým ideologickým polopravdám.

Von Franz se mimo jiné věnuje motivu stvoření a pracuje s domněnkou, že stvoření je svou podstatou spojeno s něčím, co umírá nebo je zničeno. Tato představa se objevuje v mnoha různých vyprávěních.³⁶⁷ Stvoření je náhlá autonomní událost, k níž z psychologického hlediska dochází bez vnější příčiny v kolektivním nevědomí. V projikované mytologické formě zde nacházíme potvrzení Jungovy hypotézy o autonomní tvůrčí síle nevědomí (oproti Freudovi).³⁶⁸

V této souvislosti Jung všem stárnoucím lidem ve svém okolí doporučoval, aby si představovali a zvažovali, zda je po smrti život a jaký význam pro ně smrt má. Jedna žákyně ho požádala o vyjádření: „Je mi teď sedmdesát let a vám osmdesát, řekněte mi přece, co si myslíte o životě po smrti.“ A Jung odpověděl: „Není vám k ničemu, abyste na smrtelné posteli uvažovala o tom, že Jung řekl to a to. Musíte o tom mít sama nějakou představu, musíte mít svůj mýtus. Mít vlastní mýtus znamená, že jste se tak dlouho trápila, tak dlouho zápasila s otázkou, až z hlubin duše přišla odpověď – ne proto, aby se tím řeklo, že toto je poslední pravda, nýbrž to je pravda, která pro mě nyní platí, a když jí věřím, vede se mi dobře.“³⁶⁹ Z Jungovy i von Franz interpretace tak lze vyvodit, že i přes zdánlivou nekompatibilitu nevědomí s vědomím, lze tuto oblast psychického systému vědomě ovlivnit a směřovat její činnost.

³⁶⁵ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 26

³⁶⁶ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 14

³⁶⁷ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 33

³⁶⁸ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 35

³⁶⁹ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 12

Zajímavé je pak také psychologické hledisko, z něhož von Franz hodnotí různé duševní patologie, jejichž (tajným) záměrem je stlačit nebo snížit práh vědomí, právě proto, aby mohly být aktivnější nevědomé procesy. Tak je tomu podle von Franz například u deprese.³⁷⁰ Jde tedy o poměr mezi vědomím a nevědomím a o přístup člověka k nim, jejich spolu-práci, o práh, který dělí vědomí a nevědomí v souladu s Jungovým pohledem.

Von Franz uvádí konkrétní příklad svého způsobu analýzy mýtu a jeho výkladu: Podle některých interpretací vyplývá otěhotnění první ženy lidu Ongwe z té skutečnosti, že česala vlasy svého muže a pravděpodobně spolkla nějakou veš, kterou mu vybrala z vlasů. U některých primitivů platí za přátelské gesto, češe-li jeden druhému vlasy, a někteří nejen rozmačkávají vši svými nehty, ale také je jí. To, že nadpřirozené otěhotnění může způsobit blecha nebo jiný hmyz, je podle von Franz známým mytologickým motivem. Veš obvykle symbolizuje zcela autonomní myšlenku – něco, co visí na lidském vědomí, ačkoliv to člověk nechce, a „pije mu to krev.“ Je to symbol posedlosti myšlenkou. Určitá idea, kterou není možné dostat „z hlavy“, která bez ustání pronásleduje všechny ostatní myšlenky a současně spotřebovává psychickou energii. Von Franz popisuje, jak se s touto symbolikou vši setkala v Nappa Valley State-Hospital blízko amerického San Franciska a ve velmi působivém podání ji v živé podobě viděla na tamní velké psychiatrické klinice. Byla jí představena prostá žena polského původu, která byla podle diagnózy schizofrenní: „Byla velmi hovorná a žila v bludném stavu, kterého si patrně dosti užívala. Pracovala v nemocnici a nebyla ze svých bludných představ nešťastná. Když ji lékař požádal, aby mi vyprávěla několik svých představ o chodu světa, sdělila mi značné množství mytologického materiálu: Prý viděla Boha, jak vypadá, jak byl stvořen svět a tak dále... A náhle se uprostřed jednoho dlouhého příběhu zmínila o tom, že na Měsíci žijí všichni indiáni a všichni blázni – „lunatics“. Lidé, kteří se zbláznili, byli ti, kteří zmeškali příležitost vybrat si z hlavy vši, a ty nebyly na jejich hlavách rozmačkány!“ Na tomto příkladu von Franz analyzuje původní symboliku: Na měsíc přicházejí, tedy regredují do primitivního stavu, ti, kteří se ke svým nutkavým idejím nepostavili kriticky a nebojovali s nimi – nevybrali si z vlasů vši a nepokládali si otázky po smyslu a účelu těchto idejí. Von Franz uvádí, že byla doslova „fascinovaná“ tím, že našla stejnou symboliku vši u moderního člověka v moderní době.³⁷¹

³⁷⁰ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 27

³⁷¹ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 32-33

Opět se tedy, jak bylo uvedeno výše v dialogu Junga s jeho sedmdesátiletou pacientkou, objevuje téma kritické činnosti a zápasu o svoji vlastní pravdu a pohled na svět. Tímto zápasem procházeli lidé na různých stupních vývoje a úrovně kultury. Pouze vědomý přístup nestačí k tomu, abychom pochopili všechny zkušenosti nashromážděné v průběhu tohoto dlouhého vývoje. Je potřeba spolupráce nevědomí. Ukazuje se dokonce, že v případě porušeného vztahu mezi vědomím a nevědomím může dojít k patologickým jevům, např. neurózám nebo depresím, a vědomí může být pohlceno nevědomím.

Von Franz dochází k závěru, že mýtus tedy musí být reakcí na určitou situaci, kterou ale člověk nedokáže přes generace zpětně přesně vysledovat. Toto omezení nutí přijmout skutečnost, že mýtus ukazuje na událost v nevědomí, která je autonomní a děje se sama od sebe, bez jakéhokoli dalšího důvodu. Existuje např. množství mýtů, ve kterých se bůh náhle cítí osamělý a žádá si partnera, nebo se Otec Havran náhle probudí k vědomí, nebo jedna žena z řady archetypových bytostí otěhotní a tím začne dlouhý řetěz reakcí tvůrčího procesu. Proto se von Franz kloní k názoru, že nemusíme vždy hledat vnější příčiny, nýbrž že lidská nevědomá psyché je skutečně schopna tvoření z ničeho – *creatio ex nihilo*.³⁷²

Dalším zajímavým tématem, kterému se von Franz věnuje, je také vztah mezi psychickými funkcemi a pudovou sférou člověka. Všechny psychické funkce mají něco, co by se dalo přirovnat k rozsahu a intenzitě elektromagnetického záření. Nižší pól, který odpovídá inferiornímu aspektu funkce a končí v somatických procesech, a vyšší pól, který více či méně vstupuje do vědomí. Von Franz uvádí jako příklad fenomén lásky: Inferiorní pól by představovaly sexuální fyzické impulzy a vyšší pól by byl spjat s city a fantaziemi, jaké zamilovaní běžně mívají. Čím více se člověk blíží inferiorní části nějaké funkce, jejímu „infračervenému“ konci, tím více vstupuje do oblasti, ve které již není možná změna, kde není reakce svobodná – to znamená, není tu schopnost (re)akci v průběhu zastavit. Paralelu chování lidské instinktivní sféry můžeme najít v reakci, kterou zoologové nazývají „všechno nebo nic“. V zoologii je známo, že zvíře často nedokáže přerušit jednou započatou instinktivní aktivitu v jejím průběhu. Jako by se jednalo o mechanismus, který – když byl jednou uveden do chodu – musí proběhnout a dokončit svůj cyklus. I když něco nebo někdo zvnějšku přeruší takto „aktivované“ zvíře, nashromážděná energie musí být nějakým způsobem odreagována. Když jsou dvě zvířata zastavena uprostřed boje dříve, než došlo k přirozenému rozhodnutí, k vítězství nebo porážce

³⁷² FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 35-36

jednoho či druhého, budou zvířata jako šílená kousat, škrábat nebo dělat něco podobného a budou chtít dokončit činnost, dosáhnout původního cíle. To samé se stane, když bude přerušeno páření nebo příjem potravy. Znamená to, že zvíře musí určité jednání provést více méně do konce, i když se toto jednání mezitím stalo zjevně bezvýznamným.³⁷³ Absence odreagování psychické energie pak má za následek vytvoření patologie nebo její ventilace nesprávným směrem.

Tento příklad má poukázat na souvislost mytologických motivů s vývojem lidské psychiky a jejího oddělování od fyzických, somatických procesů. Podle mýtů o stvoření bývá realita, to znamená realita lidského vědomí, popisována jako střední fenomén mezi dvěma póly. Psychoidní archetypy podle von Franz očividně odpovídají ženě Ongwe ve výše uvedeném příkladu. Jsou to věčné obrazy, věčné konstelace sestupující dolů na lidskou zemi. Naopak v mýtu o „vynoření“ z chaosu přicházejí tyto obrazy z druhého konce. Jestliže chceme poznat rozdíl mezi oběma póly, musíme mytologicky, to znamená kvalitativně, amplifikovat, v čem rozdíl spočívá. Jde o skrytou totožnost obou, protože např. uprostřed zemských bohů jsou ve skutečnosti bohové nebeští, kteří mají zvláštní zemskou složku apod. Určitým způsobem jsou tedy na jedné straně „hmotné“ skutečnosti a na druhé straně jsou skutečnosti duchovní. Jedná se tak o spojení protikladů nebo relativní zaměnitelnost extrémů, která je typická pro všechny psychické fenomény. Von Franz upřesňuje: „Jakmile nějaký psychický fenomén dosáhne extrému, začne nejprve skrytě, později však v rostoucí míře manifestovat opačnou kvalitu. Mluvíme pak o fenoménu enantiodromie, při které se věc obrací ve svůj protiklad.“³⁷⁴ Když se ve snech objeví motiv stvoření „zdola“, je třeba očekávat jiný výsledek a působení, než když je stvoření popsáno jako vycházející „shora“. Von Franz uvádí jako příklad sen jednoho muže: Přistála kosmická loď, z ní vyšla krásná žena a chtěla ho přimět k tomu, aby cosi určitého udělal. To by byla moderní verze starého tématu, že dolů sestoupil nějaký Ongwe. Moderní sny, píše von Franz, k účelu vyjádření motivu „shora“ často používají kosmické lodi.³⁷⁵

Dalším aspektem, kterým se von Franz zabývá, je náboženství a jeho vnímání skrze psychologický výklad mýtu. V misionářských a etnologických zprávách o primitivních kmenech se objevuje např. zmínka o tom, že kdysi existoval nejvyšší

³⁷³ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 41-42

³⁷⁴ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 44

³⁷⁵ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 44. Více k tématu projekce kosmických lodí v kapitole Moderní mýtus této práce, str. 156

bůh, kterého později vystřídala polyteistická božstva. Nápadnost tohoto motivu vedla otce Maxe Schmidta k domněnce, že kdysi existoval původní monoteismus, který byl pozvolna s pokračující náboženskou degenerací nahrazen polyteistickými systémy. Když jsou ale mýty nahlíženy z psychologického hlediska, ukazuje se, že zde nejde o konfrontaci pozůstatků záznamu historického vývoje. Podle von Franz ani neexistují žádné důvody takový vývoj předpokládat pro vysvětlení uvedeného fenoménu. Motiv dvojího stvořitele se spíše jeví jako archetypový a celosvětově rozšířený. Archetypový motiv popisující oddělení individuálního vědomí od jeho nevědomého pozadí, kdy obě složky dohromady představovaly předvědomou celost. Von Franz na podobných mýtech ukazuje, že není žádný důvod domnívat se, že kdysi bylo historické období, ve kterém byl všude uctíván dnes již zapomenutý „nejvyšší“ bůh.³⁷⁶ Analýzou mýtu tedy dospívá k interpretaci historie a vývoje lidské psychiky. Tato psychologická práce přesahující do dalších oborů, zejména do oblasti náboženství, pomáhá odhalit nové skutečnosti a souvislosti, které by jinak zůstaly skryty.

Určujícím aspektem pro chápání mýtu z psychologické pozice a funkce vědomí a nevědomí je podle von Franz také kultura a její úroveň v rámci civilizačního vývoje a ustavení etického systému. Kulturně výše vyvinuté kmeny projevují tendenci k vytváření mýtů, ve kterých postavu zosobňující vědomí charakterizuje pozitivní a dobrý tón, zatímco pro druhou postavu je typický tón negativní a ničitelický. Tento etický element, který nehraje roli v každém vyprávění, ale přichází až s určitým stupněm kulturního vývoje, podle von Franz odráží vyšší stupeň vědomí v tom smyslu, že se v něm naznačuje určitá diferenciací etického vědomí. Von Franz se snaží udržet v „zorném poli“ zejména ty přirozené primitivní mýty, ve kterých oba tvůrci nejsou postaveni do eticky protikladné pozice, a to vzhledem k tomu, že moderní doba má sklon k přeceňování vědomí a tím dosáhla bodu, kde se jeden faktor hodnotí téměř výhradně pozitivně a druhý čistě negativně. Při pohledu na primitivní mýty, píše von Franz, ale vidíme, že problém vědomí a nevědomí, vztah mezi vědomím a nevědomím, vztah mezi aktivací koncentrovaného vědomí a setrváním ve snovém pasivním stavu blízkému instinktivní předvědomé celosti, je problémem mnohem komplikovanějším. Obě strany nejde striktně oddělit tím, že jsou označeny jako dobré nebo a zlé. Obě mají ve skutečnosti pozitivní i negativní aspekt. Spíše než na příklad protikladů Krista a Antikrista, dobrého Syna božího a zlého syna, který odpovídá specifické extrémní orientaci a směřuje k přeceňování vědomí, odkazuje von Franz na motivy, které nacházíme ve snovém životě

³⁷⁶ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 65-66

moderního člověka. V některých primitivních mýtech se dokonce objevuje tendence určit stranu, která bývá obvykle zlá, tou lepší: pasivní, zasněný, ten, který se stvoření neúčastní, je takřkajíc nejvyšším bohem, který se stáhne do nebe, a ten aktivní někdy ztělesňuje ničivý, „luciferský sklon“, který se až příliš vymanil z harmonické předvědomé celosti.³⁷⁷

Vše pak souvisí s vnímáním stvoření a univerza, ve kterém žijeme. V rámci těchto představ a projekcí se objevují teze o vzniku a smyslu světa, které mohou souviset s konkrétním božstvem nebo s určitým abstraktním principem. Takové uvažování a představy pak vedou rovněž k přemýšlení o dualismu hmotné a duchovní oblasti. Psychologicky pak můžeme tyto vztahy interpretovat na obecné rovině jako vztah mezi vědomím a nevědomím. Manichejci např. zastávali pojetí, podle kterého bůh stvořil svět jako velké kolo na čerpání vody, aby tímto kolem přečerpal duše ztracené v temnotě zpátky do nebe. Za tímto pojetím stojí myšlenka, že stvoření je temným chaosem. Aby svět spasil a nastolil světlo, vystavěl bůh svět jako obrovské čerpací kolo, doslova soustrojí, pomocí kterého mohou být ztracené částičky božství opět vyneseny na světlo. Ve snech nebo fantaziích moderních lidí, kteří jsou obeznámeni se stroji, se toto téma objevuje relativně často. Někdy má negativní nádech, jako by svět byl nesmyslným mechanismem, který opotřebováním spěje ke svému konci. Ale toto téma, při pečlivém hodnocení souvislostí, mívá také pozitivní nádech, kdy se pojí s myšlenkou, že celé stvoření se objevilo za určitým účelem, k dosažení čehosi určitého. Podobně jako člověk vyrobí stroj, aby s jeho pomocí něčeho určitého dosáhl. Je to sice méně častý motiv, ale přece jen se objevuje.³⁷⁸

Jungovo pojetí pak definuje psyché přímo jako vědomě-nevědomou celost. Pro něj znamená „psyché“ celost vědomých a nevědomých procesů. To se vztahuje také na problém psyché a hmoty. Podle von Franz se psyché i hmota jeví v psychologické sféře jako charakteristiky vědomých obsahů. Jestli něco představuje duchovní obsahy psyché – včetně psychologických obsahů, které se nepojí s žádnou hmotnou skutečností, nebo zda se něco pojí s hmotnou skutečností, obojí může být vnímáno jenom prostřednictvím psyché. Některé obsahy jsou charakterizovány jako hmotně skutečné a jiné jako duchovně, vnitřně nebo psychologicky skutečné.³⁷⁹ Mýtus, jako prostor pro realizaci těchto myšlenek, poskytuje relativně komplexní pohled na

³⁷⁷ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 68-69

³⁷⁸ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 84

³⁷⁹ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 72

řešení vztahů mezi hmotou a duchem, mezi vědomím a nevědomím. Tím se stává psychologicky významným a hodnotným.

To platí rovněž o základních stavebních kamenech mýtu, o archetypech, které jsou samy o sobě nenázorné. Ani podle Junga není přesně jasné, čím jsou, protože to, co je možné pozorovat, jsou právě jen archetypové obrazy obsažené v mýtech nebo ve snech. Na základě těchto pozorování je možné usuzovat, že musí existovat „něco jako archetypy“, které jsou „samy o sobě“ nepředstavitelné. Proto Jung říká, že archetypy jsou svou zásadní povahou nenázorné. Nevědomá psyché je nenázorná, protože jedinou skutečností, která je člověku bezprostředně dána, jedinou skutečností, kterou může bezprostředně pozorovat, jsou pouze její obrazy.³⁸⁰ A tyto obrazy je i přes množství různých paralel možné interpretovat a skrze ně a jejich zasazení v mýtech zkoumat a lépe poznávat nevědomou oblast psychického systému člověka.

³⁸⁰ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 73

James Hillman

James Hillman byl americký psycholog. Studoval a také graduoval na institutu C. G. Junga v Curychu. Založil hnutí archetypální psychologie a provozoval soukromou praxi. Ve svém díle se mimo jiné zabýval teoriemi S. Freuda a C. G. Junga a snažil se je dále rozvíjet.

Hillman považuje paralely, které odhalují mytologii v psychologickém pojmovém systému, za potvrzení teze, že klasické mýty nejsou pouhou součástí minulosti, nepatří „jinému věku“ a nezůstávají jen předmětem „zájmu několika badatelů“ zabývajících se antikou. Mýtus je podle něj stále živý v symptomech, fantaziích a pojmových systémech moderního člověka. Mýtus je právě to, co dává pojům, jako je Jungovo „nevědomí“ nebo Freudovo „id“, jejich životnost a věrohodnost.³⁸¹

V rámci úvah o pojetí psychologie Hillman ukazuje základní rys archetypové psychologie, a to přímo vzájemnou provázanost mytologie a psychologie. Hillman přímo říká: Mytologie je psychologie minulosti a psychologie je mytologie moderní doby.³⁸² V minulosti neměl člověk k dispozici psychologii jako takovou, ale setkával se s mýty, spekulativními vyprávěními o vztazích lidí a nadlidských sil. V moderní době podle něj už neexistuje mytologie v pravém slova smyslu, ale jsou k dispozici psychologické systémy, spekulativní teorie o vztazích lidí a nadlidských sil, které se nazývají např. pole, instinkty, pudy a komplexy.³⁸³ Archetypová psychologie, které se Hillman zejména věnuje, nabízí příležitost reflektovat každý psychologický názor jako fantazii nebo mytologéma. Funguje tak jako sebekritika „pozitivistických“ postojů prostřednictvím mýtů.³⁸⁴

Hillman se drží především okruhu řeckých mýtů a na příbězích řeckých bohů a bohyň demonstuje svoje teorie. Pracuje také s výroky předsokratiků, jako je například Hérakleitův výrok o „hloubce“ duše. Smyslem tohoto výroku je, že viditelné věci, tedy to, co je „jenom“ přirozené, nebudou duši nikdy stačit. Duše

³⁸¹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 31

³⁸² Hillman používá zkratky a hesla, která ovšem velmi dobře vystihují podstatu věci: Podobně jako čteme Freuda mytologicky, čteme Herakleita psychologicky in HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 33. K tématu také Campbell in CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 229-230

³⁸³ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 31

³⁸⁴ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 31

touží jít dál, do nitra, stále hlouběji. Hérakleitos odpovídá i na to, co je důvodem této touhy: „Neviditelné spojení je silnější než viditelné.“³⁸⁵ Aby člověk mohl dospět k základu věcí, musí vstoupit do jejich „temnoty.“ A Hillman si pokládá otázku, proč by tomu tak vlastně mělo být. Podle Hérakleita je tomu proto, že „skutečná podstata každé věci má snahu se skrývat“,³⁸⁶ nebo že „příroda se ráda skrývá.“³⁸⁷ S ohledem na topografii duše,³⁸⁸ kterou zavedl Freud i s ohledem na obecně používaný termín „pod-vědomí“ je zajímavé sledovat, jak se různé psychologické směry a školy staví k umístování nemateriálních složek „uvnitř“ člověka. Lokalizace duše je z mnoha důvodů problematická. Hillmanův přístup inspiruje k úvaze, že duše se velmi často přirovnává k hlubině, k vodstvu, které má svoji hloubku a temnotu. Dalo by se říci, že se jedná o kefalokaudální přístup. Sestupujeme do duše, z vědomí, tedy mozku umístěného na vrcholu těla, v hlavě, směrem dolů. Obrazně sestupujeme, i když se ukládáme ke spánku, v němž jsme propojeni s obrazy duše a skrze ně s ní komunikujeme.

Hillman mluví o získání pocitu, že „něco má smysl mimo materiální věci“ a materialistický přístup k věcem. Podle něj člověk touží po tom, aby měl jeho život smysl, aby mezilidské vztahy, způsob trávení dnů, a nakonec smrt, nebyly nesmyslné. To, co hledá každý člověk, je „smysl duše“ a Hillman pokládá doplňující otázku: „Jak je tato psychická věc vytvořena?“ A odpovídá si tak, že „základ a zemi“ můžeme získat pouze prací na psychické látce, těch „nesmyslných“ snech, které musíme „přeorat, vykovat, roztrhat na kusy“, aby v našem vědomí získaly smysl, význam a váhu, což velmi často stojí značné úsilí. Smysl má to, na čem pracujeme, práce dává věcem smysl. Psychická „práce“ dává smysl psychickým fenoménům a samotné psyché.³⁸⁹

Hillman uvádí příklad Hádova domu, tedy boha, který žije v podsvětí a vládne mu. Připomíná, že mýty člověku říkají, že v podsvětí, konkrétně v tom řeckém, neexistuje čas. Není tam rozpad ani růst, nedochází k žádným změnám. Protože čas nemá s podsvětím nic společného, nemůže být podsvětí prezentováno jako něco „po“ životě, ale snad jen jako myšlenka na dobu přicházející po životě nebo mimo život. Hádův dům je psychologická říše existující nyní, nikoliv eschatologická říše,

³⁸⁵ SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962. Zlomek 54.

³⁸⁶ SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962. Zlomek 123.

³⁸⁷ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 33

³⁸⁸ HOLM, Nils G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, str. 111

³⁸⁹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 121

která má přijít později. Není to nějaké vzdálené místo, kde bude vykonán soud nad lidskými skutky. Je to místo soudu, který probíhá nyní, v lidském nitru, na „vnitřní zrcadlové ploše našich skutků“.³⁹⁰ Nejde tedy pouze o umístění v prostoru, ale i o umístění v čase, které je třeba při psychologickém přístupu k mýtu zohledňovat a zahrnovat do jeho interpretací pro dnešního člověka.

Může se zdát, že v případě, kdy člověk nemá žádnou živou představu o podsvětí, dochází ke zploštění, dokonce k odosobnění, které musí být kompenzováno „epikurejskou společností a přátelstvím“ nebo tím, čemu se dnes říká „navazování vztahů“. Čím méně podsvětí, tím podle Hillmana méně hloubky a tím horizontálněji se rozšiřuje život člověka. Hillman z toho vyvozuje, že materialistické hledisko končí v jakési prázdnotě, kdy se Hádův dům stal pouze „spirituálním vakuem“. Mýty o něm a obrazy s ním spojené jsou nazývány iracionální simulacra, představy vyprázdňenosti, strachu a touhy. Na konci tohoto vyprázdňení je deprese, což naznačuje, že ona pronikající, i když skrytá deprese v lidské civilizaci je částečně odpovědí duše na její ztracené podsvětí. Když se depresivní člověk rozhodne pro terapii a chce analyzovat své „podvědomí“, může právě „tam“ znovu objevit podsvětí. Hillman se domnívá, že hlubinná psychologie („navzdory tomu, že vyznává vědecký materialismus a každou hodinu dne uctívá Velkou matku“), plní hlavní funkci náboženství: spojení individua s říší smrti prostřednictvím praktického rituálu.³⁹¹

Dalším z bohů, na kterém Hillman ukazuje propojení psychologie a mytologie je Erós. Tento bůh může být „především“ prapůvodcem všeho, živým mýtem, nebo „především“ cností v křesťanském smyslu. Podle Hillmana ponechává mýtus definici Eróta nejasnou nebo o něm mluví pouze v rámci určitého kontextu, který umísťuje Eróta do společenství Spánku, Smrti a Snů, mezi potomstvo Noci. Moderní úvahy o Erótovi, jimiž podle Hillmana současná psychologie tak „romanticky oslňuje“, nemají žádnou platnost, pokud se neodvíjejí na základě některého přesně definovaného Erótova archetypového pozadí. Co člověk říká o lásce, vypovídá víc o něm samém než o lásce jako fenoménu. Vypovídá o tom, v rámci jakých představ se odehrává zkušenost s Erótem u konkrétního člověka.³⁹² Důležitost kontextu při snaze o pochopení mýtu je zásadní. Se ztrátou znalosti mýtu se ztrácí pojetí kontextu osobní i kolektivní historie. Ztrácí se souvislost mezi přítomností a

³⁹⁰ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 36

³⁹¹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 71

³⁹² HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 39

minulostí. Nástup informačních technologií a „on-line“ zdrojů informací vzbuzuje dojem, že člověk nepotřebuje aktivně znát vlastní tradice, smysl vlastního života a význam existence lidského rodu. Hillman jako příklad uvádí to, že v dnešní době je už jen málokdo schopen etymologicky vysvětlit, z čeho pochází ono „Ge“ ve slovech geologie, geografie a geometrie.³⁹³

Obrazy

Hillman také vyzdvihuje důležitost obrazů a cituje Jungovu definici obrazu jako „sebe-vjemu instinktu.“ Slepý instinktivní život může být sebe-reflektivní prostřednictvím vybavování si představ, ne před událostmi nebo po nich v „komůrce introspekce“, ale jako oko nebo ucho, které zachytí obraz události, když se objeví.³⁹⁴ Hillman dává zapravdu Jungovi v oblasti procesu integrace nevědomých obsahů do vědomí, kdy uznává důležitost pochopení toho, jak se (např. snové) symboly vztahují k běžným každodenním skutečnostem. V hlubším smyslu a z dlouhodobého pohledu ale tento postup podle něj nestačí, protože nedokáže odhalit význam archetypových obsahů. Ty sahají dolů, nebo nahoru, do zcela jiných rovin, o nichž takzvaný zdravý rozum nemá ani tušení. Jako apriorní předpoklady všech psychických událostí jsou obdařeny důstojností, která našla nezapomenutelný výraz v božských postavách. Podle Hillmana žádná jiná „formulace“ neuspokojí potřeby nevědomí. Nevědomí „volá po všeobjímající vizi mýtu“.³⁹⁵

Absence obrazového chápání může vést podle Hillmana dokonce až k neštěstím velkých rozměrů, jakým je třeba masové vraždění, kdy naše kultura není schopna zkrotit „divoké ego“, protože nedokáže znovu porozumět antickému nebo kulturně dřívějšímu smyslu pro obrazy. K tomu je potřeba obnovit ztracené vnímání skrze obraz z „rozbitých střepů reformační doslovnosti.“ Podle Hillmana se v moderní době rozevřela propast nebo vzniklo vakuum mezi pozemským člověkem a nebeským Bohem, tělesným egem a abstraktním Já, mezi tvrdou skutečností a čirou fantazií. Do toho „nic mezi“, do té otevřené krajiny „jako by“, do té „metaxy“, kde utváří své fikce představivost psyché, se podle Hillmana vkrádá lidské ego se svými

³⁹³ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 39

³⁹⁴ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 53-54

³⁹⁵ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 60

zbraněmi a se svou biblí, staví se proti obrazům jako proti démonům nebo halucinacím a vytváří z toho to, čemu Hillman říká „divočina nevědomí“, svou egocentrickou civilizaci a pro ni psychologii bez duše.

Hillman dává do souvislosti násilí na televizní obrazovce a násilí v ulicích, které považuje za zmatení obrazů a skutků, a to zejména „násilí skutků“ poté, co se člověk vzdá obrazů, je podle něj základním principem „naší“ tradice. Prvním zásadním lidským činem po vyhnání z Edenu byla vražda. Hillman to vysvětluje tak, že jsme stvořeni k božskému obrazu, a tak můžeme dělat jenom to, co si pro nás bohové vymýšlejí ve svém chování. Zmatení mezi obrazovou akcí na obrazovce a prováděnou akcí na ulici je podle Hillmana dále posvěceno evangelistou Matoušem (5, 29), který popírá rozlišování mezi cizoložným obrazem v srdci a cizoložným skutkem v těle. Představy musí být doslovně vzato zakázány, protože se neliší od skutků. Ale brát obrazy doslova, s tímž druhem realismu, který používá ego v denním světě, je podle Hillmana „hrdinský omyl“, chyba „herkulovských rozměrů“, které navíc dostaly judaisticko-křesťanské požehnání prostřednictvím varování před démony, sny, obrazy a všemi formami představ duše.³⁹⁶

V Hillmanově pojetí má také výše zmíněný Hádes skryté spojení s *eidos* a *eidolon*, archetypovou inteligencí danou v obrazech. Hádes je tedy tím, kdo plní nejhlubší lidská přání, a který do snů, které sesílá, vkládá „inteligenci archetypových idejí“. A člověk musí spát, aby tyto ideje mohl vidět. Právě tyto obrazy, tyto viditelné ideje podle Hillmana naplňují touhu duše, sytí ji inteligencí, při „nošení se“ do noci, nebo jak to vyjádřil romantik von Baader: „Obrazy dělají duši dobře! Jsou její pravou potravou.“ Z toho pak Hillman vyvozuje, že „nejlepší potravou“ pro duši jsou obrazy mýtu. Tuto premisu, že psyché (a psychologie) je nejlépe uspokojena mýtem, nachází Hillman především ve Freudově způsobu využívání starých mýtů a jejich přepisování do mýtů nových. Tutéž premisu je podle něj možné najít teoreticky vyjádřenou i u Junga, a ještě dříve u romantiků. Zejména oni si uvědomovali analogie mezi mýtem a snem. Už Schubert v roce 1814 načrtl přesné paralely mezi symbolickou obrazností snu a obrazností Dionýsova kultu a eleusinských mystérií.³⁹⁷

Hillman se věnuje také obrazům zvířat, které jsou v hlubinné psychologii obecně interpretovány jako odkazy na živočišnou, tedy pudovou, zvířeckou, sexuální část

³⁹⁶ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 104-105

³⁹⁷ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 109

lidské povahy. Tato interpretace odráží hledisko evoluční teorie a křesťanských předsudků. Hillman dává přednost chápání zvířat ve snech jako bohů, jako božské, inteligentní, autochtonní síly zasluhující úctu. Dějiny umění a náboženství, tedy oblasti, které jsou nejen historicky těžko oddělitelné, ukazují, že bohové se objevují často ve zvířecích formách, že zvířata jsou to, co bohové chtějí nejvíce jako oběť, a že vztah ke zvířatům vyžaduje citlivost a obřady podobné vztahu s bohy.³⁹⁸

Sny

Hillman podrobuje svému zkoumání také oblast snu a podává zajímavou interpretaci Jungova přístupu ke snu, který vidí zejména skrze prostředkování protikladů, protože sen je „kompenzací.“³⁹⁹ Je-li sen neúplný, je pak na samotné analýze, aby ho kompenzovala. Proto podle Hillmana jungiánský analytik hledá v rámci snu postavy a symboly, které by vyvážily onu jednostrannost, která je podle jungiánského přesvědčení snu vlastní. Pozice zaujaté snovým egem se tedy bude snažit kompenzovat opozicemi. Je-li postava ega pasivní, bude analytik hledat posilující stín, pokud jedná postava ega agresivně a sebejistě, pokusí se analytik zvýšit její citlivost jinými, „femininnějšími“ symboly ve snu.⁴⁰⁰ Lidské poznání je podle Hillmana toho druhu, který se podobá snu, to znamená mýtické skutečnosti, kde je také všechno ostré a zároveň záhadné a zřejmé jenom představivosti.⁴⁰¹

Zakotvení Hillmanovy teorie snů v podsvětních mytologématech není podle jeho vlastních slov „nic víc“ než užitečný příběh, ale s jedním významným rozdílem: Mýtické obrazy nejsou pevným důkazem ničeho empirického. Nemohou nést na svých bedrech systematické struktury. Nevydrží dost dlouho v klidu a jsou příliš temné, jako by sdělovaly, že jsou veskrze fenomény nočního světa, dokonce i kdyby „jejich obsah ukazoval nebeské bytosti ve slunečním empyreu“. Jako fenomény nočního světa nabízejí podle Hillmana mytické obrazy hlubinu a základ, psychickou dimenzi, která spíše vylučuje empirické tvrzení, než aby ho potvrzovala. Podpora, kterou by mohly mytické obrazy přispět jakékoli konkrétní skutečnosti, je podle

³⁹⁸ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 131

³⁹⁹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 72-73

⁴⁰⁰ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 74

⁴⁰¹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 124

jeho teorie v tom, že je demonstrován její základ ve fantazii.⁴⁰² K výkladu snu je třeba přistupovat prostřednictvím hrdiny mýtu, tedy nikoli prostřednictvím perspektivy podsvětí.⁴⁰³

Enantiodromie

Důraz na protiklady a protikladnost, Hillman používá termín „opozicionalismus“, je v jeho přístupu zjevný. Např. jako jediný protiklad, materiální oponent jakéhokoli postoje v životě je podle něj pouze jeden absolutní, a tím je smrt,⁴⁰⁴ což opět odkazuje k bohu podsvětí Hádovi. Všimá si, že komentátoři řeckého myšlení zdůrazňují „promísení kosmoi“ a nepřítomnost dualismu. Řecký svět je podle něj obrazový, polyteistický. Dualismus je důsledek monismu a objevuje se s největší silou v monistických představách, jako v judaisticko-křesťanské tradici s jejím oddělením vod pod klenbou a vod nad klenbou, nebe a pekla.⁴⁰⁵ I jeho vlastní kontrasty „nad“ a „pod“, se kterými pracuje jako v případě „podsvětí“, odrážejí tuto kosmologii, v níž „vězí“ všichni lidé, více než kosmologii řeckého světa. Hillman tak dospívá k závěru, že tedy člověk nakonec může být a existovat pouze tam, kam ho „zasadila“ tradice, „a z této pozice vycházet.“⁴⁰⁶

„Opozicionalismus“ podle něj nabízí nejjednodušší způsob rozlišování. Právě z tohoto důvodu je přitažlivý. Něco zároveň jednoduchého i abstraktního tak často vypadá jako základ všech věcí, ať už jde o monistické božstvo, pythagorejská čísla, kantovské kategorie nebo elegantní matematický teorém. První vadou na jeho kráse

⁴⁰² HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 97

⁴⁰³ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 98-99

⁴⁰⁴ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 75

⁴⁰⁵ Peklo, latinsky infernum, je odvozeno od inferum, tedy „to, co je dole, vespod“. Např. podle židovské kosmologie se vesmír skládá ze tří prostorů navrstvených na sebe: nebe, země a pekla pod zemí. Peklo je nejhloběji, v největší vzdálenosti od Boha, je to sídlo mrtvých, kteří ovšem žijí jako „stíny v šeru“, které se podobá noci. Peklo, hebrejsky šeól, je údělem všech lidí, kde se každý shledá se svými předky. Jako kruté je vnímáno pouze tehdy, když do něj člověk vstoupí v „plné síle“, tedy předčasně. Postupem doby se z tohoto pojetí šeólu vyvinula představa, že v něm „pykají duše zlých“. Stává se tedy místem eschatologického trestu a muk. Zároveň s tím se objevuje učení o vzkříšení, tedy vyvedení z pekla, těch, kteří jsou spravedliví. Evangelisté např. převzali pouze ty nejděsivější představy proroků a tyto obrazy pak ve středověku rozšířili kazatelé a umělci. Podle některých autorů v něm také pobývají padlý andělé, spoutaní ďáblové nebo zlí duchové. in FOUILLOUX, Danielle, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, Madeleine THIBAUT a Renée TRÉBUCHON. *Slovník biblické kultury*. Praha: EWA Edition, 1992, str. 173 a 205

⁴⁰⁶ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 77

je to, že opozicionalismus může abstrahovat jenom to, co je jednoduché, a všechno, co abstrahuje, zároveň zjednodušuje. Například když by byl do protikladu postaven Zeus a Hádes jako „nad“ a „pod“, nutně by tak došlo k opomenutí celé složitosti jejich obrazů kromě toho nejjednoduššího, prostorového umístění na vertikální osu „nahore“ proti „dole“. Tento druh zjednodušené abstrakce, dokonce i s grafy, se podle Hillmana stal trvalým symptomem analytické psychologie, protože její základy jsou zakotveny právě v opozicionalismu.⁴⁰⁷

Opozicionalismus definuje Hillman také tak, že je vztahem extrémů. Tyto extrémy se musí dotýkat, protože jeden potřebuje druhý, aby bylo zřejmé, čím se liší. Protiklady jsou tedy drženy pohromadě nikoli mystickým zákonem všech věcí, ale epistemologickou nutností odvozenou od archetypové perspektivy, která vyžaduje jasné rozdíly. Tento výsledek naznačuje jak romantický, metafyzický pohled, tak scholastický, epistemologický pohled. Pokud by existovalo toto spojení, vycházelo by z takové perspektivy a bylo by vyjádřením takové perspektivy, která musí vidět zcela jasně a zřetelně, aby dokázala poznávat co nejobsáhleji a co nejlépe třídít a využívat získaný potenciál. Hillman ze své pozice pokládá otázku, zda tento přístup není opětovným návratem zpátky „ke slunečnímu hrdinovi a jeho denní touze ovládat fenomény“.

Pro tuto perspektivu je „překonávání protikladů“ transcendentní, mystickou zkušeností. Opustit myšlení v protikladech podle Hillmana znamená ztratit vědomí, které je definováno (prostřednictvím této perspektivy) jako vysvětlující způsob vidění, poznávání a pořádání. Taková ztráta je pociťována jako ontologický otřes v samotných základech, protože znamená také ztrátu víry, že bytí je nakonec vysvětlitelné v pojmech jednoduchých abstraktních dvojic v mystickém napětí. To je podle Hillmana oblíbená základní metafora mnoha filozofií. Toto pojetí zpřístupňuje bytí logickému chápání jasné mysli. Hillman se snaží ukázat, že to, co vypadá jako „nejsuverénnější ontologické postoje, má hliněné nohy“. Filozofické systémy nemohou být podle Hillmana odtrženy od archetypových představ, které tyto systémy odrážejí a které jsou základem jejich přesvědčení.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 78

⁴⁰⁸ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 78-79

Náboženství

S psychologickým fenoménem projekce se podobně jako von Franz a další vypořádává také Hillman a demonstrovuje svoje pojetí na náboženském pojetí hříchu. Říká, že častým psychologickým pravidlem je, že důvod pro hřích, který někdo spáchal, je připisován tomu, kdo byl objektem hříšného činu. To je podle Hillmana princip projekce: „Morálním ospravedlněním za destrukci nepřítele je to, že nepřítel je destruktivní.“⁴⁰⁹

Náboženských hodnot se Hillman dotýká v rámci srovnávání řeckého a křesťanského pojetí. Hádes a podsvětí, které je jakýmsi středobodem jeho výkladu řeckých mýtů, se podle něj v křesťanství přece jen také znovu objevilo, a to v Janově zjevení, kde si stále uchovávalo asociace na stabilní součást klasických mýtů.⁴¹⁰ Junga zmiňuje v souvislosti jeho uvědomění si inherentního protikladu křesťanství a podsvětí a Jungova pokusu o zatemnění postavy Krista postavou Herma-Merkuria. Jung dle něj nešel až k Hádrovi, jako sám Hillman, ale postavil právě Herma-Merkuria jako archetyp nevědomí do protikladu ke Kristu jako archetypu vědomí tohoto světa.⁴¹¹ V rámci náboženského tématu je zajímavá také jeho psychologicko-mýtická interpretace Bible, ve které „je psáno“, že lidská duše je stvořena k obrazu Božímu. Podle Hillmana to může být chápáno také tak, že lidská bytost je vytvářena božskými obrazy v duši.⁴¹² V tomto kontextu uvádí hrdinu klasického mýtu Hérakla, napůl člověka a napůl boha. Když jsou ale bohové mrtví, stává se hrdina příliš lidským, tedy příliš „pouze člověkem“. Božské části se plně zmocní lidská část a moderní člověk se tedy musí spokojit pouze s postavou zakladatele humanismu, kulturního reka, a s uctíváním „člověka.“⁴¹³

Podobně jako Jung v Odpovědi na Jóba a na dalších místech uvažuje i Hillman o bozích (kteří se oblékají do „našich“, tedy lidských komplexů a mluví jejich prostřednictvím) jako o „komplikovaných postavách extrémního vnitřního napětí.“⁴¹⁴ Hillman si proto vytyčuje jeden „předběžný úkol“, který je třeba splnit:

⁴⁰⁹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 82

⁴¹⁰ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 82

⁴¹¹ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 83

⁴¹² HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 122. K tématu také FRANKL, George. *Archeologie mysli: sociální dějiny nevědomí*. 1. část. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, str. 146

⁴¹³ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 100

⁴¹⁴ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 115

de-moralizovat duši od hluboce zakořeněných pozemských norem vzniklých v důsledku dvoutisícileté „samovazby v celách teologického křesťanství“, ve kterém byla veškerá introvertní představivost hodnocena z morálního hlediska.⁴¹⁵

⁴¹⁵ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 145

Aniela Jaffé

Aniela Jaffé byla švýcarská psycholožka a analytička a dlouholetá spolupracovnice C. G. Junga. Věnovala se symbolům a symbolismu v moderním umění a zabývala se také parapsychologickými jevy, na které používala jako výkladový nástroj Jungův koncept synchronicity. Do tohoto oddílu je zařazen její příspěvek ke zkoumání oblasti snů a zjevení, který rozpracovala na základě obrovské řady dopisů obsahujících parapsychologické zážitky popisované různými lidmi ze Švýcarska. Záměrem je ukázat další specifické propojení psychologie a symbolicko-mýtického materiálu, jako v předchozích oddílech.

Symbolické pojetí v mnohém odpovídá skutečnosti, protože nevědomí, které tento symbolismus prostředkuje vědomí, je podle Jaffé „mateřským lůnem“ veškerého duševního bytí. Symbolem samotného nevědomí proto také často bývá „matka“. Existence nevědomí je prvotní a vědomí se vyvíjí teprve postupně. Je to patrné v životě každého jedince. Dospělé vědomí se postupně rozvíjí z nevědomého stavu příznačného pro dětství. Totéž lze ale říci o celém vývoji lidstva. Lidské moderní vědomí se postupně vyvinulo z nevědomí a primitivity. V každém případě představuje podle Jaffé nevědomí starší a zároveň plnější entitu, ze které se vynořilo dnešní vědomí. Obrazně řečeno vědomí je vůči nevědomí v podobném vztahu jako ostrov k oceánu a nevědomí je matkou každého individuálního vědomí.⁴¹⁶ Tato teze koresponduje s Jungovým pojetím fylogenetického vývoje psychických systémů člověka, jak je zmíněno na jiných místech této práce.

Nevědomé impulzy, vycházející z oblasti nevědomí, na sebe v rámci určitého zážitku berou konkrétní podobu. Jeví se jako obrazy a zpravidla bývají dokonce personifikované. Někdy je možné je i zaslechnout nebo fyzicky cítit. Jaffé to vysvětluje na praxi používání určitých frází: fráze „cítím nevysvětlitelný impulz,“ neříká mnoho a je značně nekonkrétní pro někoho, kdo stejný impulz nevnímá, ale vyjádření „matka mě vedla,“ už je něco velmi živého, konkrétního a obecně známého. I přes rozdílné formulace znamená obojí totéž. Harmonický vztah k „matce“ nebo poslušnost vůči jejímu hlasu a pokynům poukazuje na těsný vztah k nevědomí, tj. na zakořenění v instinktivním životě. „Instinktivně správné chování“ souvisí s archetypovou vrstvou psyché.⁴¹⁷

⁴¹⁶ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 33

⁴¹⁷ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 33

Na obsahu událostí popsaných v dopisech pro časopis Schweizerischer Beobachter ukazuje Jaffé zajímavou skutečnost a to, že se tyto události vyznačují zvláštní bezčasovostí a neosobní atmosférou a vyznívají jako staré pověsti nebo pohádky. Proto je Jaffé cituje doslovně i tam, kde původní popis není příliš zdařilý. Jejich podobnost s pohádkami není pro psychologa analytického směru překvapivá, protože v kořenech pohádek a starých pověstí je velmi často obsažena individuální zkušenost. Pisatelé dopisů se dělí o tajemství, které v sobě uchovávali často po dlouhá léta. Další vypravování však těmto příhodám po čase dodá zvláštní kouzlo a po letech dojde dalším ústním podáním k jejich spontánnímu pozměnění. Dále se už tyto příhody budou vyprávět jako anonymní nebo jako zážitky hrdinů, jako pověsti nebo legendy.⁴¹⁸ Tak Jaffé v podstatě ukazuje princip vzniku mýtu. Zapracování silné, numinózní události a její předávání skrze řeč je mechanismem, který vytváří mýtické příběhy.

Jaffé uvádí velkou řadu příkladů, ze kterých vybírám a pro ilustraci je uvádím tak, jak je Jaffé zaznamenala: „Příští den jsem však vstala brzy, protože mě přepadl podivný neklid. Chtěla jsem jít na vlak, ale bylo ještě příliš brzy, a tak jsem stála u okna a vyhlížela jsem na ulici. Kostelní hodiny tloukly šest a začal zvonit zvon na ranní. Najednou jsem na ulici spatřila pár, který šel pomalu k našemu domu, muže a ženu. Žena byla malá jako má matka a měla na sobě staromódní slamák. V pravé ruce měla tašku a levici držela, jako by ji někdo vedl. Muže jsem nemohla poznat, ale ta žena byla má matka. Vzhlédla a zamávala mi. Poznala jsem její klobouk – byl to ten, o němž vždycky říkala, že se otci velmi líbil. Pár najednou zmizel a já jsem řekla svému muži: „Můžu jet pozdějším vlakem. Matka je mrtvá.“ Tiše a smutně souhlasil: „Udělej to tak, ty to musíš vědět.“ Brzy zazvonil telefon a z nemocnice mi oznámili, že má drahá matka zemřela v šest hodin. Jsem si jista, že ji můj otec přivedl za ruku ke mně. Na samém počátku své nemoci mi totiž řekla: „Kdykoli zavřu oči, vždycky vidím otce. Vztahuje ke mně ruce a říká laskavě: ‚Už pojd, odejdeme spolu,‘ ale já na něj nemohu dosáhnout.“ Poslední den svého života však vztáhla ruce k někomu, koho nikdo jiný neviděl, a zašeptala: „Už, už brzy dosáhnu.“⁴¹⁹ Jaffé vysvětluje, že v pozadí těchto vyprávění je idea návratu člověka k blízkým lidem, kteří již zemřeli. Opět jde o vztah ke starým mytologickým obrazům, ve kterých se objevuje „země mrtvých“ a „svatba smrti.“ Známa fráze „vrátit se k otcům“ je také

⁴¹⁸ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 49

⁴¹⁹ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 45

založena na předpokladu existence říše mrtvých. Ve Starém zákoně čteme o Jákobovi: „(...) uložil se opět na lože a zesnul. Tak se znovu spojil se svým lidem.“

Další příklad ukazuje, že ve vzácných případech není opětovné spojení s mrtvými prožíváno s radostí: „Jednoho rána řekl můj otec matce, že měl podivný sen. Jeho mrtvá matka přišla do dětského pokoje, ukázala na mého bratříčka a řekla: „Tohohle si vezmu s sebou.“ Pak ukázala na mě se slovy: „A tuhle si můžeš nechat.“ Nato zmizela. Otec se probudil a už o tom nepřemýšlel. O pár týdnů později můj bratříček onemocněl a zemřel.“ Toto líčení připomíná Jungův zážitek z Afriky, kdy jedna mladá domorodá žena vážně onemocněla, k jejímu léčení povolali medicinmana a ten prohlásil, že „nemocná dívka je jedinou dcerou rodičů, kteří předčasně zemřeli a nyní žijí v bambusovém lese. Noc, co noc přicházejí, aby své dceři přivodili nemoc, aby zemřela a mohla jim dělat společnost.“ Medicinman podle Jungova vyprávění postavil „past na duchy“ ve tvaru miniaturní chatrče a dovnitř vložil malou hliněnou figurku, která měla představovat nemocnou dívku. Pokud by duchové rodičů znovu přišli, měli uvěřit, že jsou u své dcery. „K našemu nesmírnému úžasu se dívka ve dvou dnech zotavila,“ říká Jung.⁴²⁰

Dualismus

V některých líčených zážitcích mužský duch doprovází nebo přivádí zemřelého. Působí jako průvodce duše, což je role připisovaná mýtickým postavám boha Herma-Merkuria nebo jeho egyptské paralele, bohu Thothovi. Jako posel nebo průvodce hraje Merkurius také podstatnou roli v konceptech středověké alchymie. Je to „duch proměny“, který provází nebo spíše vede „dílo“ a jeho adepta různými stadii alchymistického procesu. V psychologickém smyslu je podle Jaffé možné Merkuria chápat jako „ducha nevědomí“, vnitřní přírodní sílu, která vede člověka k tomu, aby si uvědomil a uskutečnil sebe sama a svůj osud. Představuje „princip individuace“ nebo „vnitřní vedení“, ukazující k bytostnému Já člověka. „Vedení“ poslem smrti na „onen svět“ ovšem vytváří paradox. Jaffé tento zdánlivý protiklad vysvětluje tak, že sebe-uskutečňování v životě, tedy proces individuace, zahrnuje i smrt, a že tedy onen „duch“, ona síla v člověku směřující k individuálnímu vývoji směřuje i k zániku. K „celistvosti“ patří život i smrt, tělo i duch. Z popisovaných příběhů je možné vyvozovat, že „vedení“ člověka nekončí ani v okamžiku smrti. Jakoby tato aktivita pokračovala i po zániku konkrétní vědomé existence. Snaha o

⁴²⁰ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 45

nalezení vědeckého důkazu posmrtného pokračování duševního procesu proměny či individuace by však podle Jaffé patrně nepřinesla žádné výsledky, a tak je podle ní nesmyslné se touto otázkou dále zabývat. Nicméně velký význam má to, že mýty nehovoří jen o nesmrtelnosti člověka, ale také, i když méně často, o tom, že ho na „onen svět“ doprovází nějaké „božstvo proměny.“ Jaffé připomíná, že mýty jsou projevy nevědomí vycházející z archetypových dispozic lidské psyché. Jsou tedy prožívány „stále znovu“, a jak ukazují příběhy popsány v dopisech, i v moderní době. Archetypové pozadí lidské psyché je nadčasové, nedotčené technologií, osvícenstvím ani moderním rozumem či nerozumem. Jaffé ukazuje, že postava průvodce zemřelých se objevuje i v představách křesťanů. Představa jediného dávného pohanského božstva se tu ale rozštěpila do dvou protikladných postav. Kladnou stránku ztělesňuje „anděl smrti“, který se člověka přísně, nikoli však nelaskavě dotkne a odvede ho.⁴²¹

Zajímavá ambivalence se objevuje také u další mytologické postavy, bohyně Afrodity (Venuše). Mytolog Karl Kerényi vymezil její dva aspekty takto: „Afrodita není jen bohyní lásky; zároveň je paní podsvětí a smrti.“ Kerényi o tomto dualismu píše: „Afroditiny noční vztahy jsou hluboké, přestože v klasické literatuře – nejedná-li se o noc lásky, ale o noc smrti – zůstávají utajeny. Přesto se ukázalo, že v Delfách existoval kult Afrodity „hrobů“. V řecké jižní Itálii se nacházejí nádherná umělecká díla, která ukazují, že se Persefona, bohyně podsvětí může objevit i v afroditické podobě. Jak hluboký náboženský zážitek spočívá v základech pythagorejského učení, že existovaly dvě Afrodity – jedna nebeská a druhá z podsvětí. Afrodita měla také svůj aspekt Persefony (...).“⁴²² Jaffé tento obraz dvou-aspektnosti nebo ambivalence doplňuje o zářivou bohyni lásky Freyu z germánského panteonu, která svým postavením a charakterem odpovídá Afroditě. Její jméno doslovně znamená „milovaná“ a je „milou“ boha nebes. Je ale také bohyní smrti, protože právě ona přijímá duše zesnulých do říše mrtvých. Jako bohyně smrti má jméno Hel a odhaluje skrytou „hrůzu přírody.“ Jaffé ukazuje, že mytologie zná ještě mocnější bohyni, ve které jsou sjednoceny krajní polarities dvou ženských božstev, totiž bohyni země: „Její jméno v germánském panteonu bylo Erda nebo Hertha. I tato matka země byla rozdvojena: byla to zlá, strašná Hel a zároveň skvělá, zářivá Freya; zahrnovala totiž obojí: světlo i tmu, život i smrt. Bohyně lásky a bohyně smrti, Afrodita a Persefona, Freya a Hel – to vše jsou protikladné aspekty téže mateřské bohyně země. Tato bohyně země, archetypová postava „Velké

⁴²¹ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 90

⁴²² KERÉNYI, K. *Töchter der Sonne*. Zürich, 1944, str. 170 in JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 76-77

Matky“, je zároveň symbolem nevědomí. Nevědomí představuje instinktivní základ člověka coby živého tvora, je „matkou“ jeho mysli i vědomí. Nevědomí kraluje na počátku lidského života a osudu, kdy se vědomí probouzí, i na konci, když se život a vědomí opět noří do temnoty mateřského nevědomí.⁴²³

Dvojí funkci nevědomí, které znázorňují protikladné postavy bohyň, ukazuje Jaffé také na příkladu zjevení tzv. „bílé paní“. V psychologickém smyslu podle ní musí být chápána jako symbol nevědomí, jako archetypový obraz ženství, který chce být integrován ve vědomí ve svých dvou protikladných aspektech: „V mytologickém smyslu je bílá paní postavou „Matky Země“, která člověku odhaluje svou laskavou i zlověstnou tvář. Zjevuje se tu jako bohyně lásky, tu jako bohyně smrti.“ Bílá paní se ukazuje zejména mladým dívkám a to proto, že ženství je jejich budoucím osudem a tajemný přízrak je náznakem toho, co se teprve má stát. V jednom z příběhů je uveden obraz bílé paní jdoucí vedle živé ženy-matky, která je menší než zjevení. To ukazuje nápadný rozdíl mezi archetypem a skutečnou matkou.⁴²⁴

Postoj lidského vědomí k nevědomým obsahům je takový, že je chce pochopit, chce vědomou oblast rozšířit, a přesto je zároveň „zajatcem setrvačnosti“. Věci raději nechává být tak, jak jsou, a brání se jakékoli proměně. Nevědomí podle Jaffé vykazuje ve své reakci na tento rozpolcený postoj stejnou ambivalenci jako vědomí. Důvodem může být cena, kterou za osobní vývoj a proměnu musí člověk zaplatit, a zároveň úzké sepětí lidského vývoje a zvětšující se absence bezprostředního a instinktivního vztahu k vlastní identitě a přirozenosti. Vztah k vlastní přirozenosti prožívají intenzivně děti a „primitivové“. K porušení této vazby dochází tehdy, když do „temnot instinktivní přirozenosti“ vstoupí „světlo“ dospělého nebo civilizovaného vědomí. Objevit znovu to, co bylo tímto „světlem“ zastřeno, je jedním z podstatných cílů individuálního procesu. Podle Jaffé je toho možné dosáhnout skrze smíření dnešní civilizace a kultury s přírodou a nevědomím, a tak odhalit zapomenutou instinktivní stránku duše. Až v tomto procesu pak může člověk dosáhnout celistvosti.⁴²⁵

⁴²³ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 77

⁴²⁴ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 77

⁴²⁵ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 92

Instinkty

Nevědomí se také snaží zabránit změně k dominantně vědomému postoji. Např. „nevyřčeným rozkazem“, který chlapci v jednom z příběhů nařizuje, aby o svém setkání s přízračným bílým mužičkem s nikým nemluvil, se nevědomí pokouší hrozící ztrátě svého vlivu zabránit. Dokud bude hoch dítětem, bude žít v dětinském, mýtickém světě, který obývají dobré a zlé síly. Jakmile se však „probudí“ a zesílí jeho vědomí, připraví kouzelné postavy o jejich moc, a jakmile o nich chlapec promluví, jejich „kletba“ bude zlomena. Jaffé vyjadřuje potěšení nad tím, že ani dnes skřítkové zcela nevyumizeli a jako důkaz jí slouží dopisy, jejichž příběhy a pozorování zpracovala. Říká, že sám Jung se zmiňuje o pozoruhodném příkladu „mužička s kápí“, kterého spatřili krátce po vážném neštěstí v horách dva horolezci na zrádném ledovci. O skřítcích se často také vypráví, že žijí s člověkem a pomáhají mu. Když si však na ně člověk počíhá a pozoruje je, s kvílením zmizí. Jejich chování představuje až překvapivou obdobu fungování instinktů. Instinkty působí nevědomě, a vědomí v jejich skryté hře nehraje žádnou roli. Vědomé a nevědomé chování se dokonce vzájemně vylučuje. Skřítkci a jejich skryté počínání jsou na druhé straně podivuhodně spřízněny s fenomény různých strašidel. Když je „ráno v pokojích zameteno“, „hrnce jsou vydrhnuté“ a „sýr je hotov“, aniž by člověk některou z těchto činností vědomě vykonal, říká Jaffé, jde o šťastnou a vlastně pohádkovou transpozici určitých parapsychologických nebo strašidelných fenoménů. Při těchto jevech dochází až k reálným mechanickým změnám.⁴²⁶

Relativita času a prostoru v nevědomí

Dalším „paradoxem“, který se objevuje v oblasti hraničních psychologických jevů, může být to, že neosobní mužský duch, který zosobňuje mimořádně mocnou sílu, na sebe bere podobu trpaslíka. Mýtus tuto „nesrovnalost“ formy, tedy zobrazení něčeho velkého skrze obraz malého, vyjadřuje často: indický átman je „menší než malý a větší než velký“. Je velký jako palec, a přesto pokrývá celou zemi. Nebo v řecké mytologii jsou Kabeirové zároveň obři i trpaslíci. Jaffé ukazuje, že něco podobného se objevuje ve švýcarských legendách. Traduje se příběh o lidech žijících u jezera Thun, kteří přátelsky přijali a pohostili trpaslíka, který se jim ukázal. Pak najednou vypukla bouře a z hor se začaly valit obrovské proudy vody, které s sebou přinesly veliký balvan. Podle vyprávění na něj trpaslík vyskočil a vesele se na něm

⁴²⁶ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 92

vezl jako na koni. Vesloval mohutným kmenem borovice, balvanem zahradil vodu a odvedl ji od chalupy, která zůstala nepoškozena, takže lidé v domě zůstali mimo nebezpečí. Trpaslík se však poté nafoukl, byl stále větší a větší, až se proměnil v mohutného obra, a nakonec se rozplynul ve vzduchu. Podle Jaffé podobné legendy a mýty demonstrují skutečnost, že to, co se zprvu zdá malé a nicotné, mívá obrovské následky a velký vliv na sled dalších událostí. Archetyp může určovat i osud a náhoda může člověku zachránit nebo zničit život. Na tomto místě Jaffé, podobně jako Jung, nabízí paralelu s fyzikou: „v tomto století se ozřejmila síla obsažená v nejmenší jednotce hmoty – v atomu.“

Změna velikosti archetypových postav se dá podle Jaffé objasnit ještě jiným způsobem. Konkrétně se zamýšlí nad způsobem vnímání a reflexe času a prostoru v nevědomí. Čas, prostor a jejich vztahy představují v tomto pojetí funkce vědomí. Tím, jak vědomí slábne a na síle nabývají aktivované nevědomé vrstvy, ztrácejí tyto veličiny a jejich vztahy svou absolutní platnost. Jaffé v této souvislosti uvádí zajímavý výzkum nekonečně malých veličin prostoru i času.⁴²⁷ Když se lidské vědomí dostane pod vliv archetypu, tedy dostane se pod vliv nevědomí, dojde k pozoruhodné změně v prožívání temporality a lze říci, že se tak člověk dostává do „odlišného času.“ Tento fenomén byl podle Jaffé zkoumán vědecky, ale je znázorněn i v legendách jako např. ve vyprávění o mladíkovi, který přišel ke skřítkům žijícím v horách (tj. vstoupil do nevědomí), pojedl s nimi a popil, krátce si odpočinul a vrátil se do své vesnice. Všichni lidé, které znal, však mezitím zemřeli a on sám zjistil, že je z něho stařec. Indické pohádky vyprávějí o řadě dobrodružství, které prožije princ, který „jen na chvíli“ ponořil hlavu do „posvátných vod bytí“, aby se dověděl o jeho tajemstvích, protože voda bývá častým symbolem nevědomí, a mezitím kolem něj uplynul celý věk.

Vzhledem k nekonečně pomalu ubíhajícímu času ve světě archetypů uplyne pozemský čas „během chvíle“. Mladík v horách podle Jaffé svým způsobem sdílel existenci archetypů,⁴²⁸ takže si začal uvědomovat časové změny až poté, co se vrátil do své vesnice, poté co přišel „k vědomí“. Také indický princ se ponořil do říše archetypů, do nevědomí a odtud zažíval průběh času v lidském světě, tj. ve vědomí. Ve chvíli, kdy ponořil hlavu do vody, před ním proběhl celý život, a tak se mu odhalilo jeho tajemství.⁴²⁹

⁴²⁷ V makrosvětě nelze změnit časoprostorové vztahy, ale člověk by se měl vypořádat s možností, že experimenty s jevy v mikrosvětě ukazují, že některé z těchto událostí probíhají zjevně v časovém sledu, který je opakem jejich kauzální následnosti. Události v mikrosvětě se k událostem v makrosvětě chovají stejně jako nevědomí k vědomí.

⁴²⁸ Sdílený pokrm poukazuje na sjednocení nebo dokonce ztotožnění.

⁴²⁹ Ve starověké indické filozofii byl vnější svět považován za pouhé zdání.

Podle Jaffé je docela pravděpodobné, že ke vzniku podobných příběhů daly bezprostřední podnět stavy faktického bezvědomí. Vnímání času je například narušeno v některých případech intoxikace organismu: „V těchto stavech jsou prý všechny jevy vnímány jako probíhající zároveň, nikoli jeden po druhém. Jevy pak nemají své místo v čase a čas jako by ztratil svůj význam. Výrok jedné z takto postižených osob zněl: „Všechno jako by se zastavilo, bylo to jako zakleté, jako v paláci spící krásky.“ Ve všech případech je zřetelný subjektivní prvek. Jsou popisovány zážitky, ve kterých je čas prožíván nebo pociťován jako krátký nebo dlouhý. Subjektivní relativita v „našem“ čase, známá jako časová délka prožitku, se týká každého jednotlivce. Pro dítě představuje rok nekonečnou dobu, ve vědomí dospělého člověka však tentýž čas pomine jako okamžik. Zdá se nám, že hodina strávená ve velkém vědomém napětí uplynula v několika okamžicích, a přece jsme v takových šedesáti minutách „zestárli o celé roky“. Okamžiky nebezpečí nebo blízkosti smrti se zdají „nekonečně dlouhé.“ Jaffé přesto uvádí legendy, které vyprávějí o relativitě nebo proměnách času jako o objektivní přírodní skutečnosti, a které jsou mimořádně vzácným a úžasným jevem. Jeden švýcarský příběh vypráví o čeledínovi, který se rozhodl putovat na místo, kde kdysi stával klášter. Přestože ten klášter již dávno zanikl, mladík ho na své cestě spatřil. Potkal i starého opata, který se ho v jeho snovém stavu zeptal, kolik je hodin. Mladík odpověděl: „Půl páté.“ Sotva to dořekl, chrám i opat najednou zmizeli a muž zjistil, že sedí na velkém kameni u cesty. „Kdyby nepromluvil,“ říkají vesničané vyprávějící tento příběh, „zažil by něco krásného a možná by i zbohatl.“ Komentář vesničanů, kteří tento příběh vyprávěli, míří přímo k psychologické pointě: vyslovením času „našich“ hodin vstupuje na scénu vědomí a relativní bezčasovost nevědomí, do níž byl mladík ponořen, navždy zmizí i se svými poklady. Podle Jaffé nejde o to, že mladík prožívá čas nebo jeho úsek jako zrychlený nebo zpomalený, ale dochází zde k „objektivní proměně času.“ Chvilé nabývá odlišných kvalit tím, že se rozpíná daleko do minulosti, jak vypráví příběh. Mladík proto nachází dávno zmizelý klášter na místě, kde kdysi stál.⁴³⁰

Výše uvedené příklady mají doplnit téma psychologické interpretace mýtu a ukázat, že v psychickém systému člověka existují skutečnosti, které ač odporují „vědomému“ racionálnímu pochopení a objektivně vnímané skutečnosti, na tento systém působí a ovlivňují ho. Toto působení je pak transformováno do mýtických výpovědí.

⁴³⁰ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 94-96

Psychologický výklad pohádek

Vedle mýtu existují ještě další formy narativních útvarů, které plní podobnou funkci jako mýtus. Nejrozšířenější a nejprístupnější je pohádka. Princip, na kterém funguje, je velmi podobný s výše popisovaným principem fungování a funkcí mýtu. Pohled na archetyp a symbol z pozice pohádkového vyprávění může posloužit jako doplnění a vysvětlení významu mýtu a symbolické narace a jejího vlivu na psychický systém člověka obecně. Campbell v této souvislosti píše: „Je s podivem, že i v té nejmenší dětské pohádce se skrývá schopnost dotknout se hlubinných tvořivých center a probudit je – podobně jako kapka vody skrývá nesmírnost oceánu a bleší vajíčko obsahuje celé tajemství života. Mytologické symboly nejsou vymyšlené, nelze je objednat, vynalézt ani trvale potlačit. Jsou spontánním plodem duše a každý z nich v sobě nese zárodečnou moc svého zdroje.“⁴³¹

Podle Junga je každý archetyp nevědomým psychickým faktorem, a proto je nemožné jeho obsah beze zbytku přeložit do intelektuálních pojmů. Je třeba ho vysvětlovat na základě celé sítě asociací, do které je „archetypový obraz vetkán.“⁴³² Základ pro vytvoření a použití této asociční sítě mohou poskytnout kromě mýtů také pohádky, tedy folklórní, tradiční lidová slovesnost, která je dobou svého vzniku srovnatelná s mýty. Vyprávění pohádek a mýtů díky svému „oživujícímu účinku“ působí na psychiku člověka a smiřuje vědomé vnímání a interpretaci prožitých událostí s osobním nevědomým instinktivním základem. Lidská potřeba duševní rovnováhy je u moderního člověka stejná jako v předchozích etapách lidského vývoje a každý člověk touží po „obnovení“ stavu skutečnosti, které vychází z pochopení archetypových obrazů⁴³³ a jejich začlenění do vědomého života.

Tématu výkladu a interpretace archetypových obrazů v pohádkách se ve své práci věnuje přede všemi Marie Louis von Franz, která ve svém výzkumu dospěla k závěru, že smyslem a účelem pohádky je popis jedné stejné psychické skutečnosti. Komplexnost a obsáhlost této skutečnosti je nicméně ve všech svých rozmanitých aspektech obtížně rozpoznatelná. K tomu, aby bylo možné tuto skutečnost zprostředkovat vědomí je třeba „stovek pohádek a tisícerych opakování“. Tuto „neznámou skutečnost“ charakterizuje Jung jako „bytostné Já“, které představuje paradoxně zároveň psychický celek individua i regulující centrum celého

⁴³¹ CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000, str. 21

⁴³² FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 15

⁴³³ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 35-36

kolektivního nevědomí. Von Franz tuto Jungovu základní tezi dále rozvíjí v tom smyslu, že tuto psychickou realitu prožívá jinak nejen každý jedinec, ale i každý národ. Právě rozmanitost pohádek umožňuje nazírat stejnou zkušenost z různých pohledů a v rámci různých fází. Některé pohádky se věnují více počátečním stadiím, která se zabývají zážitkem stínu a vykreslují pouze hrubý obrys. Jiné pohádky se zabývají zkušeností s „animem a animou“ a otcovskými a mateřskými obrazy a problém stínu a s ním spojená témata vůbec neřeší. Další pohádky pak kladou důraz na motiv nedosažitelného nebo jen obtížně dosažitelného „skvostu“ nebo „centrální zkušenosti.“⁴³⁴ Mezi pohádkami ale není žádný rozdíl v hodnotě jejich přínosu, protože v archetypovém světě neexistuje žádné odstupňování hodnot právě proto, že všechny archetypy jsou ve své podstatě vždy pouze jedním aspektem v rámci kolektivního nevědomí, ale zároveň v sobě nesou otisk kolektivního nevědomí jako celku.

Srovnávací dějiny náboženství ukazují, že všechny náboženské rituály nebo dogmata, které se stanou vědomými na „kolektivní úrovni“, mají tendenci se po určitém čase opotřebovat, ztrácejí svůj původní emocionální účinek a stávají se „mrtvými formulami“. I když získávají pozitivní vědomé kvality, jako je například kontinuita, ztrácejí iracionální kontakt s tokem života a tíhnou k mechančnosti. Platí to nejen o náboženských učeních a politických systémech, ale i o všech dalších formách uspořádání lidské společnosti, protože to, co je dlouho vědomé, se stane „jalovým“. Zabránit „zkamenění“ nebo jinak řečeno zevšednění vědomého života, které způsobuje nerovnováhu v psychických systémech člověka, může pouze neustálá obnova, kterou umožňuje kontakt s proudem psychických událostí v nevědomí.⁴³⁵ Pohádky jsou symbolickým vyjádřením iniciačních a přechodových rituálů, jsou to modely lidského chování, které dávají lidskému životu smysl a hodnotu.⁴³⁶ V tom jsou pohádky srovnatelné s mýty.

Na základě znalosti, četby nebo vyprávění pohádek, dokáže člověk lépe intuitivně určit, které strategie v určitých situacích pomáhají. Pohádky ukazují, jak se např. účelně chovat vůči děsivým postavám a jevům nebo to, že je nutné se dobře připravit na cestu, a to i na cestu za vlastními imaginacemi. Kvalitní příprava na cestu v pohádce znamená, že se člověk dobře nají a napije, že se vyspí a odpočine

⁴³⁴ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 11?

⁴³⁵ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 43

⁴³⁶ BETTELHEIM, Bruno. *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, str. 37

si, než se rozhodne vykročit,⁴³⁷ což je potřeba udělat i ve skutečném světě. Pohádky rovněž sdělují, že strach zveličuje negativní jevy a zahaluje skutečnou podstatu věcí.

Pohádky často začínají tím, že hrdinovi chybí něco důležitého nebo se dostane do situace, kdy se absence určité věci dotýká jeho vlastní existence nebo mu nabízí možnost rozvoje. Hlavní hrdina hledá to, co „bolestně postrádá.“ Někdy je hledání velmi náročné a je dokonce obtížné zjistit, co má vlastně hledat. Velmi často toto hledání zavede hrdinu na kraj lesa či oceánu, tedy na okraj míst, která jsou v pohádce prostorem, ve kterém je obtížné se orientovat, a který pro hledajícího představuje hranici „nového světa“. Na této hranici velmi často potkává rádce či průvodce a vývoj dalších událostí závisí na tom, zda je hrdina přijme či odmítne. Les i moře jsou z psychologického pohledu symbolem nevědomí, které nabízí pomoc v překonání tohoto prostoru v podobě starců nebo zvířat či jiných symbolů.⁴³⁸

Nevědomá psyché není systém, který by reagoval jen na již existující vnější faktory, ale může vytvořit něco nového sama ze sebe,⁴³⁹ bez zjevného impulzu. Je schopna spontánního pohybu, který mnoho filozofií a náboženských systémů připisuje pouze božstvu jakožto prapříčině světa.⁴⁴⁰ Tato myšlenka koresponduje s Jungovou hypotézou Boha jako nevědomého komplexu, která je více rozvedena v kapitole o souvislosti mýtu a náboženství. Pochopení obrazu a symbolu pak znamená, že se člověk dokáže lépe orientovat ve svém vlastním nitru, tedy ve svém psychickém systému a lépe vyhodnocovat, co je pro jeho život přínosné a co nikoli.

Mnohé evropské pohádky se např. dají pochopit daleko lépe s použitím bohatého symbolického pokladu starých alchymických textů. Jsou velice cenné jako srovnávací materiál, protože alchymické spekulace znamenaly pokus o sjednocení přirozeného, pohanského charakteru s křesťanskou realitou. Jednostranné zduchovnění křesťanství vedlo v určitých vrstvách k odcizení člověka od jeho instinktivního života. Jung ve své práci *Psychologie a alchymie*⁴⁴¹ podotýká, že západní člověk je sice na vyšších úrovních psyché „pokřesťanštěn“, v hloubi duše ale zůstává pohanem. Pohádky jsou sice z větší části „pohanské“, ale některé z nich, zvláště ty novější, obsahují symboly, které lze chápat jako pokus, který podniká

⁴³⁷ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 48

⁴³⁸ KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, str. 87-88

⁴³⁹ Již výše zmíněné „*Creatio ex nihilo*“.

⁴⁴⁰ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 63-64

⁴⁴¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Představy spásy v alchymii: (Psychologie a alchymie. 2.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000.

nevědomí ve snaze opět sjednotit zapadlou pohanskou tradici s „křesťanským polem“ vědomí.⁴⁴²

Pro interpretaci a porozumění pohádkám, a to nejen z psychologického pohledu, je důležité všimnout si symbolů a archetypových obrazů, které pohádkové příběhy obsahují. Jde o předměty, které má hlavní hrdina nalézt, stanovení cílů, které má hrdina splnit nebo sledování postav a živočichů, kteří hrdinovi nebo hrdince škodí nebo pomáhají. Předměty a postavy se dají psychologicky interpretovat, protože vyjadřují skutečnosti týkající se vědomého psychického systému, který má určitou vůli a energii, přestože dynamika i význam už mohly opět splýnout s nevědomím. Rozštěpení mezi vědomou energií a nevědomým významem je podle von Franz hlavním problémem moderní doby.⁴⁴³ Přesunutí důrazu pouze na vědomou část psychického systému člověka způsobuje disproporce a nerovnováhu v lidském prožívání i jednání.⁴⁴⁴

Hrdina a jeho stín

V pohádkách je důležitá už sama povaha hrdiny. Velmi často se lze setkat s obyčejným, prostým člověkem, který mnohdy nemá ani jméno. Představuje průměrného člověka, což je v Jungově pohledu psychologicky interpretováno jako jeden z aspektů bytostného Já, je to *anthropos*, „věčný člověk“ ve své běžné podobě. Cesta tohoto „obyčejného“ hrdiny, která většinou vede od obecné postavy k postavě výjimečné, např. královské, může být v pohádce kompenzována „stínem“, tedy postavou-komplexem nevědomí, který hrdinovu osobnost doplňuje. Je tedy

⁴⁴² Von Franz uvádí, že např. v jedné německé verzi známé pohádky se anima po prvním ponoření objeví jako havran a po druhém jako holubice. Je tedy „nestálým prvkem“. Protože ztělesňuje nekontrolovatelný, náladový, obtížně uchopitelný obsah, objevuje se v pohádkách často jako pták. V křesťanském světě byl havran pokládán za zobrazení hříšníka a také ďábla, na druhé straně patřil havran v antice ke slunečnímu bohu Apollonovi a v alchymii byl symbolem nigreda (černě) a melancholické myšlenky. Starý muž v hoře obletovaný havranem je postava, která se v pohádkách vyskytuje často. Holubice je naproti tomu pták Venušin. V Janově evangeliu je obrazem Ducha svatého a v alchymii představuje albedo (bělost). Oba aspekty animy je podle von Franz nutno rozlišovat, a to její ptačí povahu, která náleží do jiného světa a její ženskou stránku, která souvisí s lidským světem, ve kterém vědomě žije. Nestálá a prchavá ptačí povaha se musí buď osvobodit koupelí, nebo oddělit jiným způsobem. Koupání je jistým druhem křtu, proměnou skrze médium nevědomí. V praxi k tomu dojde tak, že hrdina animu odstrčí zpět do nevědomí, což je známka kritického postoje vůči tomu, co vstupuje do vědomí. in FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 127

⁴⁴³ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 123-124

⁴⁴⁴ Např. emoční vyčerpání, kognitivní vyčerpání a „opotřebení“ a často i celková únava, chronický stres, deprese, osamělost, ztráta smyslu apod.

antipólem dotvářejícím a vyvažujícím celost postavy, a to právě včetně jejích záporných, stinných stránek. Uskutečnění bytostného Já je možné právě tak u tohoto „obyčejného“ člověka nebo naopak hrdiny zcela odlišného charakteru, kterým může být princ, rytíř, královský syn.

Von Franz ukazuje, že např. mladí lidé se často identifikují s „vnitřním princem“ nebo s nadpřirozenou bytostí. Mnozí jiní chtějí být naopak především obyčejní a stejní jako všichni ostatní. Každá úroveň tajně touží po „té druhé“ a v obou formách se ve skutečnosti projevuje *anthropos*, kosmický člověk a jeho dvě stránky. Nevědomí „trvá“ na tom, aby byly přítomné obě stránky, protože proces individuace znamená paradox, při kterém člověk získává jak na své jedinečnosti, tak i obecné lidskosti. Jde o další situaci, ve které se nevědomí snaží spojit protiklady ať už domnělé nebo skutečné, ale zdánlivě nespojitelné.

Hrdina se často objevuje v pohádkách také v roli „dezertéra“, kdy opouští „kolektivní řád“ a je vržen do výjimečného osudu. Kompenzační stín se situaci přizpůsobuje a mění se buď v obraz ducha, který není z „tohoto světa“ a je služebníkem a společníkem. Jeho schopnosti a vědění doplňují hrdinovu „obyčejnost“ a prostotu. Když je hrdina příliš „nízko“, je jeho stín duchovní. Naopak princ, který stojí „vysoko nahoře“ má nízký, instinktivní stín. Když hrdina udělá víc, než je obvyklé, a přesahuje to dokonce i prostředky samotného hrdiny při plnění úkolu, např. ve formě oběti, jedná se o typický „heroický postoj“, který je pro „stín“ většinou natolik uspokojující, že pozbývá svých nároků na ovládnutí života hrdiny. Nevrací se ale už do reálného života, ale v říši, kde odpočívá, se promění v ducha. Splněním úkolu v pohádce hrdina vydává svoji energii zastoupenou např. určitým předmětem, který získal při plnění úkolu a také se osvobodí od stínu. Když člověk svůj stín rozpozná, je schopen vykázat ho do patřičných mezí a tím oslabit jeho moc. Stín, jako postava nebo nástroj nevědomé oblasti psychického systému, ale také často uskutečňuje vlastní záměry, a to vede k jeho „zduchovnění“. Je-li stín vědomý jen napůl, je krajně neurčitý a obtěžuje, není to „ani ryba ani rak“. Ke zduchovnění dochází proto, že nově získaný stínový společník pomáhá hrdinovi v jeho úkolech a stává se z něj „aranžér osudu“. Von Franz připomíná Faustova „průvodce“, který má právě tuto roli.

Hrdina začíná svoji cestu v příběhu relativně často tak, že je nejprve zcela bez cíle. Doma nemá žádné závazky, v cizině žádný určitý cíl cesty. To je podle von Franz dobrá výchozí situace pro uskutečnění hrdinského činu. Doma se hrdina nudí a tak tedy vezme své dědictví a vyrazí. To vše poukazuje na skutečnost, že psychická energie už opustila vědomou oblast a posílila potenciál nevědomí. „Tajemství“

nevědomí totiž může být odhaleno jako skutečnost jen tehdy, když je lidská zvědavost naivní, a nikoli když chce člověk jeho moc využít k prosazení nějakého vědomého plánu.⁴⁴⁵ Podobně i Jung hovoří o situaci, která na první pohled, tedy „vědomě“, nenabízí žádné východisko. To je obvyklý začátek individuálního procesu. Jde o záměrně vytvořenou situaci, která nemá a vlastně ani nemá mít řešení. Nevědomí si přeje beznadějný konflikt, aby bylo vědomí „přitlačeno ke zdi“. Tato situace má přemoci nadřazenost vědomého Já, které jedná vždy v iluzi, že je odpovědné za rozhodnutí. A vyjádřeno „náboženským jazykem“ může být tato neřešitelná situace vyložena tak, že se člověk má a musí „spolehnout na Boží pomoc“.⁴⁴⁶

V každé době podle von Franz existovalo nějaké široce rozšířené kolektivní přesvědčení o tom, co znamená „individuální cesta“. Pohádky a mýty tato přesvědčení zachycovaly a také se proti nim vyhraňovaly. Ve středověku to byla například představa, že si lidé mají pro celý svůj život a své vnitřní chování vzít za vzor Krista. V moderní době se rozšířilo mínění, že univerzálním „lékem“ je ovládnutí fyzických instinktů, zvláště toho sexuálního. Podle Freuda a jeho žáků je kořenem všeho zla potlačení sexuality. Když mají milostné funkce svůj přirozený průběh, je všechno vyřešeno a v pořádku. Stoupenci této „víry“ usilují o dosažení zmíněného cíle, často však zjistí, že se tímto způsobem zábran a problémů zbavit nelze. Podle von Franz je chybně zaměňován instinkt s psychologickým očekáváním a biologická skutečnost je naplňována mystickou představou vysvobození. Do fyzické, animální oblasti se tak projikuje něco, co tam nepatří. Von Franz ukazuje další paralely s tímto „zmatením“: například, že smysl lidského života bude naplněn tehdy, až společnost vyléčí komunistické nebo jiné společenské zřízení, až se naplní určité „nejvyšší ideály“, nebo válečný ideál některých kultur, který opět v moderní době oživil především nacisté. Nacistický program sice obsahoval individuální ideál, ovšem zkažený falešnými kolektivními interpretacemi, kterému zejména mladí lidé věnovali svou oddanost, svou ochotu a sílu k oběti, protože „se identifikovali s tím, co nazýváme individuací.“ Idealismus a ochota se obětovat jsou samy v principu obdivuhodné, ale „jsou často vedeny špatným směrem.“ Potlačení symbolických faktorů způsobí „zaplavení“ psychického systému člověka vlivem, od kterého se následně musí oddělit, aby mohly bez nadměrné zátěže fungovat „opravdové instinkty.“ Lidé, kteří příliš zdůrazňují sexualitu, přisuzují fyzické,

⁴⁴⁵ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 109-130

⁴⁴⁶ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 75

animální oblasti něco, co do ní nepatří, a musí se pak vynaložit velké úsilí, aby došlo k „integraci stínu“ a opětovnému nastolení normálního fungování instinktů.⁴⁴⁷

Problematičnost postavy-komplexu stínu vzniká také ze situace stírání hranic mezi božským a lidským tím, že je směřováno to, co má být odlišeno v každodenním životě. Problémem není míšení samo, ale jeho vydávání za něco „nepančovaného“ a pravého. Von Franz to vysvětluje tak, že ten, kdo se nechá vést svým stínem, se na sobě v určitém směru dopouští podvodu, protože motivy svého jednání vydává za druh morálního přesvědčení. Reálně jde ale o „primitivní mocenské pudy“. Stín postupuje tak, že kombinuje věci „nečisté“ a tím uvádí člověka v základní omyl, např. když směřuje určité skutečnosti a lidské mínění o nich. V oblasti sexuality jsou tak třeba sexuální fantazie vydávány za mystické prožitky nebo obecně fyzické za duchovní. Pokud k takovému míšení dochází, např. když spojujeme „víno s vodou“, mělo by k němu docházet s pochopením a záměrně, tedy nikoli „nečistým“ způsobem. Von Franz dokonce mluví o „zfalšování osobnost“ v případě, že si svého stínu a jeho způsobů jednání není člověk vědom.⁴⁴⁸

Pohádky tak vlastně ukazují, jak funguje psychická oblast nevědomí a její symbióza s vědomou oblastí, čeho se v životě vyvarovat a jakým způsobem řešit složité situace. Vzorec jejich vyprávění je velmi podobný tomu mytickému, jde opět o interpretaci, která zohledňuje smysl vyprávění a uznává jeho důležitost při zachycování zkušenosti vztahu a dynamiky celého psychického systému člověka. Pohádky rovněž využívají archetypů a jejich energie, obrazného jazyka, který působí daleko silněji a dokáže ovlivnit psychický systém člověka včetně emocí a usměrnit instinkty zaměřené špatným směrem.

Číslo

Zajímavá je také číselná symbolika v pohádkách. Obecně lze říci, že číslo lze chápat buď kvalitativně, nebo kvantitativně a to např. z pohledu řazení v prostoru: geometrické figury v podobě kříže nebo čtverce nebo z pohledu seskupení postav a předmětů, které jsou nějakým způsobem aktivní.

Jako ilustrace interpretace čísel v pohádkách poslouží dostatečně číslo tři. Toto číslo, které se v pohádkách objevuje velmi často, je např. někdy pokládáno za ryze

⁴⁴⁷ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 106

⁴⁴⁸ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 112

mužské číslo,⁴⁴⁹ podobně jako ostatní lichá čísla. Trojka je v psychologické interpretaci prvním lichým číslem číselné řady, protože číslo jedna není chápáno jako číslo. Jednička podle von Franz vyjadřuje jedinečnost, a proto nejde o číselnou jednotku. Trojka je tedy první mužské, liché číslo a zároveň symbolizuje dynamiku jedničky,⁴⁵⁰ a je obecně spjata s proudem pohybu, a tedy i časem, protože čas bez pohybu neexistuje. Je tedy dynamickým číslem.⁴⁵¹ V pohádkách je proto čas většinou dělen na tři základní oddíly a následující čtvrtý, který je jiné kvality. Existují tři normy, které symbolizují oblast minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Proto démoni času většinou bývají triadiční. V trojce vždy tkví symbolika pohybu, protože s pohybem je kromě času spojena také potřeba dvou pólů a výměny energie mezi nimi. V přirovnání k fyzikálnímu jevu jde o pozitivní a negativní elektrický pól a proud, který vyrovnává napětí.

Podle Bettelheima se číslo tři v pohádkách vztahuje k psychoanalytickému rozdělení mysli: Ono, Já a Nadjá, tedy o nutnost „seznámit se s nevědomím, naučit se docenovat jeho sílu a využívat jeho zdrojů.“⁴⁵²

Postava hrdiny bývá také často doprovázena dvěma průvodci: Mithra s Dadophory, Kristus mezi dvěma lotry atd. Tyto triadické mytologické útvary představují jednotu a její „polaritu“. Jedno, které sjednocuje, a protiklady jako oba póly, mezi kterými se objevuje sjednocující centrum. Je tedy nutné rozlišovat, zda jde o tři věci téhož druhu, nebo o skupinu tří, kde „ten jeden uprostřed“ je ve skutečnosti celek a oba protiklady jsou jakousi „ilustrací oné úplnosti“, toho, co je uvnitř.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Riedel tuto přímočarost v interpretaci čísel poněkud relativizuje: „Sudá čísla vyjadřují spíš pokojnou staticnost, vyrovnanost, zatímco lichá čísla mají dynamicky aktivní komponentu. Šli bychom však příliš daleko, kdybychom z toho odvozovali ženský nebo mužský charakter určitých čísel, jak to při zkoumání určitých tradičních přístupů k číslům nekriticky činí Jacobi. Přiřazování čísel k určitému pohlaví je svévolné, poněvadž je v rámci tradice číselné symboliky praktikováno velmi rozporuplným způsobem: Například trojka je v naší evropské tradici chápána převážně jako číslo s mužským přívlastkem. Jako zvlášť výrazný příklad se zde uvádí křesťanská trojjedinost Otce, Syna a Ducha. Zcela se přehlíží, že v dějinách náboženství existují nesčetné božské triády, které – jako například na Krétě – znamenají rozvinutí obrazu Velké Matky v postavách Persefony, Démétér a Hékaté.“ in RIEDEL, Ingrid. *Obrazy v terapii, umění a náboženství: interpretace obrazů z pohledu hlubinné psychologie*. Praha: Portál, 2002, str. 148

⁴⁵⁰ Von Franz odkazuje k Jungovu článku *Pokus o psychologický výklad dogmatu o svaté Trojici*. (*Psychologie východního a západního náboženství*).

⁴⁵¹ RIEDEL, Ingrid. *Obrazy v terapii, umění a náboženství: interpretace obrazů z pohledu hlubinné psychologie*. Praha: Portál, 2002, str. 154

⁴⁵² BETTELHEIM, Bruno. *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, str. 102

⁴⁵³ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 71-72

V pohádkách se číslo tři často objevuje jako počet zkoušek, hádanek, sudiček, cest apod., tedy jako počet naplnění určitého do sebe uzavřeného celku. Riedel uvádí také spojení muže a ženy, ze kterého vzniká třetí člověk, tedy jejich společné dítě.⁴⁵⁴

Různost použití čísla tři a dalších čísel ukazuje, že je třeba studovat a amplifikovat také souvislost a situaci, ve které je konkrétní číslo použito, aby bylo možné odhalit archetyp, který se skrze toto číslo demonstruje. Jak již bylo řečeno, sám archetyp je pouze strukturální formou nevědomí a je potřeba symbolického obrazu nebo vyjádření, aby bylo možné vliv archetypu zaznamenat.

Pohádkové symboly

Jedním ze symbolů, který se v pohádkách a mýtech objevuje na mnoha místech, je oheň. Ve všech magických a náboženských rituálech je považovaný za posvátný a proměňující fenomén, protože rozlišuje pomíjivé od nezničitelného, určuje, co je relevantní a co nepodstatné. V mnoha mýtech je však oheň také pokládán za „velkého ničitele“. Mýtus někdy znázorňuje zničení celého světa ohněm. Také sny, ve kterých jsou celá města trávena plameny nebo kde hoří vlastní dům snícího, ukazují podle von Franz zpravidla na to, že je přítomen určitý afekt, který se zcela vymkl kontrole. Kdykoli je sebekontrola zaplavena emocí, vynoří se motiv destruktivního ohně.⁴⁵⁵

Další předměty, které se v pohádkách objevují, ač jsou zcela různé, symbolicky vyjadřují velmi často naopak stejnou podstatu. Sud, ve kterém se princ vydává na typickou cestu po temném moři, odpovídá velrybě v příběhu o Jonášovi. Jinými slovy: je to stav přechodu a hrdina je v něm uzavřen v mateřském obraze jako v nějaké schránce. Sud však hrdinu nejen vězní, ale také chrání před utonutím. Lze to přirovnat k neuróze, která má tendenci jedince izolovat a zároveň jej tak i chránit. Podobně jako sud je symbolem izolace i ostrov, který je obecně chápán jako říše osídlená postavami, které nejsou z „tohoto světa“. Ostrovy jsou často útočištěm projekcí nevědomé psychické sféry.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ RIEDEL, Ingrid. *Obrazy v terapii, umění a náboženství: interpretace obrazů z pohledu hlubinné psychologie*. Praha: Portál, 2002, str. 154

⁴⁵⁵ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 83-84

⁴⁵⁶ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 97

Podobně jako u čísel je třeba každý symbol řádně prozkoumat, aby bylo možné vyvozovat určitou interpretaci pro reálný život konkrétního jedince nebo společnosti.

Metoda amplifikace

Aby bylo možné se symboly a archetypovými obrazy pracovat a získat přesnější představu o jejich významu pro vědomí, je nutné zasadit je do určitého kontextu a pokusit se je interpretovat. K této interpretaci pomáhá buď tzv. asociční síť, nebo metoda, kterou Jung nazval metodou „amplifikace“. Tato metoda využívá volní zaměření, které podle Junga podporuje syntézu pasivního vědomého materiálu s nevědomými vlivy. Jedná se tedy o spontánní amplifikaci archetypů. Praobrazy se projevují teprve amplifikacemi. Proces amplifikace je základem také pro zjišťování smyslu snu. Sny se chovají velmi podobně jako aktivní imaginace, pouze není přítomna podpora vědomými obsahy.⁴⁵⁷

Aby byla amplifikace a následná interpretace nebo analýza možná, je třeba důkladně prozkoumat srovnávací materiál. To znamená porovnat, zda se motiv vyskytuje i v jiných pohádkách nebo mýtech, zda se projevuje podobně nebo zcela jinak apod. Jedině zohledněním „průřezu“ v co nejširším kontextu je možné získat pro interpretaci relativně jistý základ. Von Franz uvádí příklad pohádky, ve které je např. bílá holubice vylíčena jako špatná. To vede k závěru, že bílá holubice reprezentuje „ježibabu nebo čaroděje“. V tomto konkrétním příběhu to tak může být, ale srovnáním bílé holubice s dalšími výskyty tohoto symbolu je možné zjistit, že např. v křesťanské tradici představuje zpravidla Ducha svatého a v jiných pohádkách obvykle symbolizuje milující ženu podobnou Venuši. Na základě tohoto zjištění je nutné zodpovědět otázku, proč se v jednom konkrétním příběhu projevuje negativně to, co obvykle bývá symbolem pro něco pozitivního. Pokud ke srovnání s jinými příběhy nedojde může jeden izolovaný obraz vyvolat zcela jiný dojem než v případě zohlednění dalších výskytů. Von Franz podává vysvětlující analogii lékaře, který provádí svou první pitvu, najde slepé střevo na levé straně a ze srovnávací anatomie neví, že slepé střevo se má nacházet v normálním případě napravo: „Podobně je tomu s pohádkou: Musíte znát průměrnou situaci, a právě proto potřebujete srovnávací materiál, který umožní poznat srovnatelnou strukturu všech symbolů. Díky takovému zázemí lépe porozumíte zvláštnostem a jenom tak můžete plně pochopit výjimku,“ píše von Franz.

Amplifikace představuje rozšíření pohledu. Díky množství shromážděných paralel je možné analyzovat i další motivy, a tak propracovat celý příběh. Nutně následuje rozvinutí kontextu příběhu. Von Franz uvádí další příklady. Ve zvířecí říši je to např.

⁴⁵⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 59

myš, na kterou je uplatněn stejný postup jako na holubici. Amplifikace ukazuje, že myši představují někdy duše mrtvých, jindy ježibab, že jsou to ďáblová zvířata, že jsou to zvířata Apollonova v jeho zimním aspektu, že jsou nositeli moru, a že to jsou také zvířata duše, protože když někdo zemře, z jeho mrtvoly vyjde myš nebo se sám objeví v podobě myši atd. Některé amplifikace se ke zkoumanému příběhu hodí a objasňují ho, jiné nikoli. I aspekty vzešlé z amplifikace, které se neshodují, je třeba vzít na vědomí, protože někdy dojde v příběhu k pozdější konstelaci, která zohlední i další paralely. Např. když ve zkoumaném příběhu myš vystupuje pozitivně, a žádná „ježibabí myš“ není zatím k dispozici. K jejímu objevení samozřejmě může dojít později v příběhu, a tak dojde ke spojení mezi oběma póly obrazu, tedy mezi obrazy myši a ježibaby.

Dalším podstatným krokem je samotná interpretace, tedy úloha „přeložit amplifikovaný příběh do psychologického jazyka.“ Nebezpečí spočívá v tom, že člověk setrvá v napůl mystickém způsobu vyjadřování a mluví např. o „strašlivé matce, kterou hrdina přemůže“. Podle von Franz je výpověď správná pouze tehdy, pokud si uvědomíme, že: „setrvačnost nevědomí byla překonána impulzem směřujícím k vyšší úrovni uvědomění“, tedy pokud si uvědomíme možnost použití psychologického jazyka a kategorií, které věc interpretují současným jazykem. Von Franz připouští, že pokud je člověk „kriticky naladěný“, může dojít k závěru, že pak prostě „nahrazuje jeden mýtus jiným – tím svým“, v tomto případě „jungovským.“ To podle von Franz člověk skutečně obvykle dělá, ale je si tohoto procesu vědom. Podle von Franz si musíme být vědomi i faktu, že pokud bude někdo za dvě stě let číst tyto interpretace, možná je bude považovat za „komické“. Přeložení pohádkového mýtu do jungovské psychologie je pouze jedním, současným způsobem, a k tomu ještě ne všeobecně přijímanou interpretační strategií. Dle dosavadního vývoje zcela určitě vzniknou nové způsoby interpretace a ty nynější budou považovány za zastaralé. Stanou se z nich ilustrace toho, jak se s takovým materiálem zacházelo v určité době. Jeden konkrétní způsob interpretace je vždy relativní a nemusí být a není absolutně pravdivý. Je důležité být si této možnosti vědomi a tento fakt přijmout.

Interpretace se ale „děje“ ze stejného důvodu, z jakého byly a jsou vyprávěny pohádky a mýty. Jejich interpretační strategie nebo schéma má totiž oživující účinky pro naše porozumění symbolům a archetypovým obrazům. Interpretace symbolů, stejně jako vyprávění pohádek a mýtů, které je obsahují, působí člověku uspokojení a „smiřují“ ho s nevědomým instinktivním základem. Psychologická interpretace představuje způsob, jak vyprávět příběhy, protože potřeby a touhy po obnovení, které vychází z pochopení archetypových obrazů, jsou člověku stále vlastní. Podle von Franz jde ale „jen“ o náš vlastní mýtus. Když nyní vysvětlujeme

jeden konkrétní symbol, obraz nebo jednání jinou konkrétní věcí, protože se to jeví jako nejlepší způsob, je třeba si neustále uvědomovat, že se tato argumentace může v čase měnit a bude potřeba nové, jiné vysvětlení. S tímto vědomím by měla probíhat každá interpretace příběhů a symbolů, protože kdybychom ji vydávali za jedinou možnou a správnou, byl by to „podvod“. Maximum, kterého zatím můžeme psychologickým jazykem dosáhnout, je pokusit se co nejlépe vyjádřit co pravděpodobně mýtus představuje, a pak jej v této psychologické formě interpretovat moderním jazykem. Kritérium interpretace je stále stejné a to, zda je interpretace uspokojivá a zapadá do konkrétního kontextu života jedince i společnosti, její korespondence s manifestacemi symbolů ve snech a vizích. Von Franz uvádí i svůj osobní přístup: „Když vytvářím nějakou interpretaci, dávám stále pozor na své sny, abych viděla, jestli jsou s ní v souladu. Pokud ano, vím, že interpretace odpovídá alespoň mým možnostem – že jsem materiál interpretovala uspokojivě ve vztahu ke své vlastní povaze. Pokud mi psyché neřekne: „Je to v pořádku, ale ještě jsi neodpověděla na toto!“, vím, že nemusím pokračovat. Příběh sice ještě může skrývat další odhalení, ale já jsem dosáhla svých hranic a nemohu překročit sama sebe. Pokud jsem snědla to, co jsem s to strávit, mohu spokojeně odpočívat. „Potravy“ je tu sice ještě více, ale psychicky ji již nemohu strávit. Pokud jsem vyprávění nepochopila vůbec nebo jsem ho pochopila nedostatečně, vždy se dostaví sny. Vezměte si nějakou pohádku, zkuste to s ní a uvidíte. Ještě jsem nepoznala nikoho, kdo interpretoval pohádku s jistým nadšením, aniž by na ni současně nezareagovalo jeho nevědomí. Nevědomí se z jakéhosi důvodu o interpretaci pohádek velice zajímá.“ Von Franz dokonce vyvozuje, že výklad a interpretace pohádek povzbuzuje aktivitu nevědomí. Stejně tak nevědomí reaguje i v případě, pokud je interpretace nepřesná nebo nevhodná.⁴⁵⁸

Citově zdůrazněné komplexy se tak například v nevědomí nemění v tomtéž smyslu jako ve vědomí. Mohou se sice obohacovat asociacemi, nejsou však korigovány, nýbrž konzervovány v původní formě, což lze snadno zjistit z jejich stálého a rovnoměrného působení na vědomí. Nabývají rovněž neovlivnitelného nutkavého charakteru automatismu, kterého je můžeme zbavit teprve tehdy, když je učiníme vědomými. Tato procedura proto právem patří k nejdůležitějším terapeutickým faktorům. Takové komplexy nabývají nakonec, pravděpodobně auto-amplifikační úměrně jejich vzdálenosti od vědomí, archaicko-mytologického charakteru a tím numinóznosti, což podle Junga můžeme snadno zjistit u schizofrenních odštěpení.

⁴⁵⁸ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 35-36

Numinóznost se ale vědomé vůli zcela vymyká, neboť uvádí subjekt do stavu uchvácení, to znamená odevzdanosti bez vůle.⁴⁵⁹

Pro toho, kdo se vyzná méně v psychologii nevědomí, Jung poznamenává, že závěry, k nimž dospěl, nejsou „výplodem jeho nespoutané fantazie, jak se často až příliš neprávem předpokládá“, ale jsou podloženy výsledky výzkumu historie symbolů. Metoda amplifikace, kterou Jung za účelem výkladu smyslu používá, se ukázala jako plodná jak při zkoumání historického materiálu, tak materiálu ze současnosti.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 39

⁴⁶⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 128

Psychické a fyzické

Na úvod této části se pokusím ve stručnosti shrnout vývoj fyzických základů a predispozic pro vytvoření emočního systému a funkcí učení a paměti a intelektu.⁴⁶¹ Pokusím se pak konfrontovat tento přístup s Jungovým pohledem na fyzickou oblast, které má zároveň velký význam pro další rozvoj psychického systému lidského jedince.

Každý živý organismus má charakteristický molekulární projev, který může být přenášen vzduchem, ať už jde o potenciálního sexuálního partnera, predátora, kořist, potravu či jed. V pravěku byl rozhodujícím smyslem pro přežití právě čich. Z čichového laloku se začala vyvíjet první emoční centra. V průběhu evoluce se nakonec zvětšila natolik, že obklopila horní konec mozkového kmene. V primitivním vývojovém stadiu obsahovalo čichové centrum jen několik tenkých vrstev neuronů, uspořádaných tak, aby mohly analyzovat pachové vjemy. První, nejsvrchnější vrstva buněk přijímala informace o přicházejícím pachu a třídila je do základních kategorií: požitelný, či jedovatý; sexuální partner; nepřítel, nebo potrava. Druhá vrstva buněk vyslala reflexní impulsy do zbytku nervového systému, které přikazovaly tělu, jak se zachovat: zda kousat, plivat, přiblížit se, utéci nebo pronásledovat. S příchodem prvních savců se objevily nové důležité buněčné vrstvy – základ emočního mozku. Tyto struktury obklopující mozkový kmen připomínají svým tvarem „koblíhu nakousnutou na dolním konci“ – v místě, kde do ní vstupuje mozkový kmen. Protože tato část mozku obkružuje a ohraničuje mozkový kmen, byla nazvána „limbickým systémem“.⁴⁶² Tato nová skupina nervových buněk dala vznik „emočnímu repertoáru mozku.“ Když se člověk cítí v zajetí určité emoce, např. vzteku, zamilovanosti nebo hrůzy, je to způsobeno právě limbickým systémem.

V průběhu vývoje došlo v limbickém systému k diferenciaci dvou důležitých funkcí: učení a paměti. Tento evoluční pokrok umožnil živočichovi jednat daleko inteligentněji a vyladit jemněji reakce na měnící se požadavky životního prostředí. Tak mohlo dojít k úspěšnější adaptaci, než kdyby byly použity neměnné automatické reflexy. Pokud určitá potrava způsobila nevolnost, příště už se jí živočich vyhnul. Rozhodnutí o tom, co pozřít a co ne, byla do té doby určována především čichem. Nyní převzala úlohu rozlišovat a poznávat pachy nervová

⁴⁶¹ Na základě popisu Golemana a Verecké vycházejícího z obecně přijímané teorie v psychologii in GOLEMAN, Daniel a Naděžda VERECKÁ. *Emoční inteligence*. Praha: Columbus, 1997.

⁴⁶² Z latinského slova „limbus“ znamenajícího „obkružovat“.

spojení mezi čichovou kůrou mozku a limbickým systémem. Tato spojení srovnávala pach s minulými vjemy, a tímto způsobem se „učila rozlišovat dobré od špatného.“ Tato funkce je umístěna v „rhinencephalonu“, což v doslovném překladu znamená „čichový mozek“. Patří sem část limbického systému a vývojově nejstarší část neokortexu, šedé kůry mozkové.

Asi před sto miliony let došlo u savců k velkému urychlení vývoje mozku. Na povrchu dvouvrstevné mozkové kůry – oblasti, která chápala smyslové vjemy, plánovala činnost a koordinovala pohyby – začalo vznikat několik nových vrstev nervových buněk. Tak se zformovala šedá kůra. Ve srovnání s původní kůrou s pouhými dvěma vrstvami neuronů znamenal vznik neokortexu nesmírné zpřesnění a zdokonalení intelektu.

Mozková kůra lidí, mnohem rozsáhlejší než mozková kůra jakéhokoliv jiného živočišného druhu, obdařuje lidského jedince vlastnostmi, kterými se výrazně odlišuje od ostatních živočichů. Neokortex je sídlem myšlení a jeho centra skládají a chápou smyslové vjemy. K emoci či pocitu připojuje šedá kůra myšlenky, a člověk je tak schopen zakoušet pocity vyvolané idejemi, uměním, symboly či představami, výtvarky umění, civilizace a kultury.⁴⁶³

Na rozdíl od tohoto „technického“ popisu si Jung více všímá významu, který má proces, při kterém nevědomí „z denního jasu duchovně a mravně čistého vědomí“ sahá dolů do nervového systému označovaného jako *sympatikus*. Tato funkce na rozdíl od cerebrospinálního systému, který udržuje vnímání a činnost svalů a tím ovládá prostor obklopující člověka, zachovává rovnováhu života bez pomoci smyslových orgánů a „tajuplnými cestami skrze spoludráždění“ prostředkuje zprávy o nejvnitřnější podstatě jiného života. Jde o kolektivní systém. Cerebrospinální funkce vrcholí v odlišení určitosti Já a zachycuje médiem prostoru stále jen povrchy a formálnosti. Jedna funkce prožívá všechno jako vnější, druhá jako vnitřní.⁴⁶⁴

Jestliže se však nevědomý obsah objeví, tj. vstoupí do oblasti vědomí, zároveň se rozpadá do „čtyř“ částí. Může se stát předmětem zkušenosti jen díky čtyřem základním funkcím vědomí: vnímání nám o něm říká, že existuje, myšlením je rozpoznán jako takový a odlišen od jiného, při cítění se jeví jako přijatelný, „příjemný“ nebo jako opak, a nakonec je předmětem intuice, která nám říká, odkud

⁴⁶³ GOLEMAN, Daniel a Naděžda VERECKÁ. *Emoční inteligence*. Praha: Columbus, 1997, str. 22-23

⁴⁶⁴ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 117

přichází a kam směřuje. To poslední totiž nelze ani vnímat smysly, ani to nemůže zjistit intelekt myšlením. Proto je zejména jeho rozprostření a pokračování v čase a to, co se s ním v těchto kategoriích děje, předmětem intuice.⁴⁶⁵

Proti horizontále vědomí světa, které si bez ohledu na psychické obsahy uvědomuje pouze tělesa v pohybu, vystupuje jiný řád bytí: dimenze „duševna“. Všechno, co o něm s určitou jistotou dokáže člověk vypovědět, se týká psychické oblasti, ať už je to na jedné straně matematicky abstraktní výstup, nebo na druhé straně výstup bájný a mytologický. Chápeme-li např. číslo jako něco objeveného a nikoli nástroj počítání, tedy jako něco vymyšleného, patří podle své mytologické výpovědi rovněž do oblasti „božských“ postav lidí a zvířat a je právě tak archetypické.⁴⁶⁶

K tomu Jung dále uvádí: „V kolektivním nevědomí jste stejní jako člověk jiné rasy, máte stejné archetypy, takové jako vy máte, má i on oči, srdce, játra atd. Nevadí, že jeho kůže je černá. Do jisté míry na tom samozřejmě záleží – on má pravděpodobně o celou historickou vrstvu méně než vy. Rozdílné vrstvy psýché odpovídají historii ras.“⁴⁶⁷ Nevědomí je tedy strukturováno a vytvářeno podle zkušeností, které zaznamenává a zpracovává jak jedinec, tak skupina, a to až do úrovně národa či rasy.

Je tedy třeba si uvědomit vztah mezi fyzickými předpoklady a danostmi a funkcemi psychického systému. V rámci interpretace nebo terapie je potřeba tento vztah zohlednit a na symboly a archetypy pohlížet jako na produkty, které se vyvíjely spolu s utvářením neuronálních sítí a nervové soustavy v lidském těle a mozku, které umožňují zpracování těchto produktů vyššími psychickými funkcemi. Počátek utváření archetypů a symbolů sahá daleko do minulosti a jedná se nikoli o desetitisíce let, ale spíše o miliony.

⁴⁶⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 131

⁴⁶⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 132

⁴⁶⁷ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 57

Alchymie jako antická psychologie

V Jungově pojetí je alchymie spojením hmotného světa s duchovním. Alchymické texty, které popisují přesné postupy mechanických činností, které mají vést k vytvoření nové kvality, vidí jako model pro duchovní rozvoj člověka. Nejde tedy o to, aby člověk pouze dodržel literu těchto postupů, ale aby sám na základě vedení alchymických textů a formulí procházel vnitřním vývojem.

Svému vztahu k alchymii věnoval Jung rozsáhlý prostor v díle *Psychologie a alchymie I a II*, kde se věnuje základním alchymickým pojmům, psychické povaze alchymického díla, pojmu *Materia prima*, paralele *Lapis – Kristus* a alchymické symbolice v nábožensko-historickém rámci. Jung velmi brzy rozpoznal pozoruhodnou korespondenci analytické psychologie s alchymii. Zakoušel podobné věci, které popisovali alchymisté a na základě těchto zkušeností cítil spřízněnost oblasti alchymie s jeho vlastní oblastí výzkumu a zájmu. V rámci těchto postupných objevů našel historický protějšek ke své psychologii nevědomí, na němž mohl dále stavět a rozvíjet toto srovnávání s alchymii a tuto duchovní kontinuitu sledovat zpět až ke gnózi. Pracoval se starými texty, které odhalily další paralely v symbolickém světě imaginací, v empirickém materiálu, který shromáždil ve své práci, i závěry, ke kterým dospěl svojí vlastní cestou. Začal poznávat význam obsahů alchymistického učení v historickém pohledu a prohloubilo se jeho porozumění pro jejich „typický charakter“, které získal předchozím zkoumáním mýtů. Centrem výzkumu se staly právě praobrazy a podstata archetypu a myšlenka, že bez historie nemůže existovat žádná psychologie, zejména psychologie nevědomí s jeho kolektivními aspekty.

Podle Junga se nelze spokojit s pouhou psychologií vědomí zabývající se osobním životem jednotlivce nebo skupin, protože např. již vysvětlení neuróz vyžaduje anamnézu, která sahá daleko hlouběji než do vědomé oblasti psychického systému. Neobvyklá rozhodnutí vyvolávají reakci nevědomí, které komunikuje skrze sny a jejich interpretace vyžaduje více než pouze osobní vzpomínky. V souvislosti s alchymii Jung upozorňuje na svůj „vnitřní vztah ke Goethovi“, který byl sám „uchvácen procesem archetypické proměny, jenž prochází staletími“. Podle Junga Goethe chápal svého Fausta jako *opus magnum et divinum*⁴⁶⁸ a považoval ho za „hlavní záležitost“, drama, které prostupovalo celý Goethův život. Jung dokonce píše: „Hluboce na nás zapůsobí zjištění, že to byla živoucí substance, jež v něm žila a působila, jakýsi nadosobní proces, velký sen světa archetypů, *mundus archetypus*.“

⁴⁶⁸ Latinsky „Velké Božské Dílo“, alchymistické označení celého procesu proměny člověka, jenž zahrnoval zejména spojení všech protikladů.

Já sám jsem uchvácen stejným snem a mám své hlavní dílo, které jsem započal ve svých jedenácti letech. Můj život je prostoupen a spojen jedním dílem a jedním cílem, totiž proniknout do tajemství osobnosti. Vše lze vysvětlit z tohoto ústředního bodu a všechny mé práce se vztahují k tomuto tématu.⁴⁶⁹

V alchymistickém vidění světa se ve „vodě umění“, v „naší vodě“, která je také chaosem, nacházejí „ohnivé jiskry duše světa jako čisté *Formae Rerum essentiales*“. Tyto *formae* odpovídají Platónovým idejím. Z toho tedy může vyplývat, že ony „scintillae“ – vizuální iluze, paprsky, jiskry – a archetypy jsou jedno a totéž, jestliže předpokládáme, že Platónovy věčné obrazy „uložené na nadnebeském místě“ jsou filosofickým vyjádřením psychologických archetypů.⁴⁷⁰ V tomto kontextu se také ukazuje, že lokalizace určitých fenoménů nehmotné povahy, může být pouze obrazným vyjádřením a „nadnebeské místo“ může být hlubinou kolektivního nevědomí.

U Paracelsa, významné postavy středověké alchymie a astrologie, se charakteristická vize alchymistů – jiskry, které se rozněcují v černé substanci *arkána* – proměňuje v pohled „vnitřního firmamentu“ a jeho hvězd. Tímto pohledem je pak viděna temná psýché jako noční nebe poseté hvězdami, jehož planety a konstelace stálic představují archetypy v celé jejich světelnosti a numinóznosti. Nebe poseté hvězdami je pak otevřená kniha vesmírné projekce, odraz mytologemat, totiž archetypů. V tomto pojetí si alchymie a astrologie, dvě antické představitelky psychologie kolektivního nevědomí, podle Junga podávají ruku. Vnímání archetypů a symbolů vždy vstupuje do určité formy poznání a ovlivňuje psychický systém člověka v každé době.

⁴⁶⁹ JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, str. 189-190

⁴⁷⁰ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 44

MODERNÍ MÝTUS

Mýtus je obecně považován za něco starého, archaického, antického. Často také za něco primitivního a překonaného. Mýtus ale také může být „hudbou našeho vnitřního života“ – mladý, životaschopný mýtus, plný hlubokého významu, mýtus, který nedávno vznikl a stále ještě prožívá vegetativní stadium svého vývoje.⁴⁷¹ Tato kapitola se věnuje Jungovu zpracování mýtu na základě jeho studia fenoménu vizionárních pověstí, které popsal ve své práci *Tajemno na obzoru*⁴⁷² a má přiblížit mechanismus vytváření mýtu i v moderní době a obecně ve všech etapách lidského vývoje. Nedá se tedy říci, že by mýtus vzniknul omezeně v jedné epoše vývoje lidstva.

Jung se věnuje konkrétním kazuistikám objasňujícím fenomén mýtu, který je „produktem nevědomého archetypu, a proto symbolem, jenž vyžaduje psychologickou interpretaci.“⁴⁷³ Tato interpretace pak musí pracovat s širším kontextem, ve kterém budou zohledněny kulturní okolnosti doby, ve které se mýtus utvářel a zároveň také doby, v níž je interpretován. Jung uvádí, že starší tradice může být modifikována díky novějšímu „přírůstku poznatků“. To znamená, že prapůvodní znázornění určitého jevu je ovlivněno novými přírůstky vědomí, dřívější zobrazení archetypů a podoba symbolů je nahrazena modernějšími a člověku dané historické epochy bližšími věcmi. Tak jsou v moderní době zvířata a nestvůry ve snech často nahrazovány automobily a letadly.⁴⁷⁴ Tedy něčím, co může být potenciálně ohrožující a může zabít,⁴⁷⁵ stejně jako divoké zvíře nebo nestvůra, pouze s hmatatelnějším propojením, které člověk v kulturně-historickém kontextu snáze pochopí.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ DOUBRAVOVÁ, Jarmila. *Sémiotika v teorii a praxi*. Vyd. 2. Praha: Portál, 2008, str. 75

⁴⁷² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999

⁴⁷³ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 33

⁴⁷⁴ Estés uvádí, že jedním z dvaceti nejběžnějších scénářů v lidských snech je nezdařený telefonický hovor: „telefon nefunguje, linka je obsazena, tísňové číslo zapomenuto nebo nefunguje správně. Tyto druhy telefonických situací ve snech jsou svým rázem velmi blízké podivně zaměněným vzkazům v dopisech, jako například v lidové zkažce Bezruká panna, kdy ďábel mění oslavná poselství na zlomyslná.“ in ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Ženy, které běhaly s vlky: mýty a příběhy: archetypy divokých žen*. Praha: Pragma, 1999, str. 403

⁴⁷⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 42

⁴⁷⁶ „I užité objekty, např. šicí stroje, byly u tak zvaných primitivních národů ceněny a žádané nikoli pro svou užitečnost, ale pro své zdánlivě magické vlastnosti. Většina „primitivů“, kteří získali vlastní kouzelné šicí stroje, šila nadále ručně, ale byla pyšná na svůj nový majetek. V tom jsme jim podobní, když připisujeme kouzelné nebo božské charakteristiky strojům a dáváme jim hodnotu, která často

Nebezpečí či bezmoc jsou představovány různými symboly. Tyto symboly ovšem nesou stejnou informaci, která je zřejmá a pochopitelná pro současný kulturní a historický kontext. Tomu, co přináší nebezpečí v reálném životě a tento život ohrožuje, rozumí všichni, kdo v tomto kulturně-historickém kontextu žijí. Proto je podle Junga nezbytné zařadit produkty kolektivního nevědomí, tedy obrazy, které vykazují „zjevný mytologický charakter“, do jejich symbolicko-historické souvislosti, protože tvoří jazyk vrozené psýché a její struktury. A pokud jde o jejich vznik a základ, vůbec nejsou něčím individuálně získaným.⁴⁷⁷

Podle Junga mají archaické vrstvy psychického pozadí s primitivním jazykem společně to, že „překládají věci tušené nebo nedokonale pochopené do analogických instinktivních, tedy zvykových forem představ“.⁴⁷⁸ Každá situace probouzí instinkt, který jí odpovídá a který pak dominuje jako vitální potřeba a rozhoduje při volbě symbolu, jako i při jeho interpretaci.⁴⁷⁹

Psychické fenomény proměny

Jung se domnívá, že lidstvo stojí před koncem jedné velké historické epochy – „eonu“, věku nebo „*platónského měsíce*“, který začal na začátku našeho letopočtu a trvá přibližně 2150 let. Na konci každého tohoto věku se objevují psychické fenomény proměny, které vystupují pokaždé na konci jednoho a na začátku následujícího platónského měsíce. Tyto fenomény Jung považuje za změny v konstelaci psychických dominant, archetypů a „bohů“, které způsobují anebo doprovázejí sekulární proměny kolektivní psýché.⁴⁸⁰

Jung ve své práci *Tajemno na obzoru* dává tyto fenomény do souvislosti s pozorováním UFO, tedy neidentifikovatelných létajících předmětů: „Něco je viděno, ale neví se co“. Tyto objekty se podle zpráv pozorovatelů chovají beztížně jako myšlenky. Jung si je vědom toho, že existence těchto pozorování v souvislosti

přesahuje jejich užitečnost.“ in FRANKL, George. *Archeologie mysli: sociální dějiny nevědomí*. 1. část. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, str. 142

⁴⁷⁷ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 47

⁴⁷⁸ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 43

⁴⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 44

⁴⁸⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 9-10

s fyzikální skutečností, je velmi problematickou záležitostí a že tento zjevně komplikovaný fenomén má vedle možných fyzických základů také značně závažnou komponentu psychickou.⁴⁸¹

Z důvodu nemožnosti dokázat fyzickou existenci UFO, zaměřuje se Jung pouze na psychickou stránku tohoto fenoménu a pokouší se fenomén nahlédnout jako „pouhou“ pověst a pomocí své analytické metody z ní vyvodit určité závěry.⁴⁸² Od obvyklých fám se podle Junga odlišuje ta o UFO tím, že se projevuje ve vizích, a proto ji označuje jako „vizionární pověst“, která je velmi blízká kolektivním vizím.⁴⁸³ Vizionární pověst vždy předpokládá neobvyklou emoci, vize pramení ze silného vzrušení a má proto hlubší zdroj.⁴⁸⁴

Je vhodné poznamenat, že si Jung uvědomuje problematičnost celého fenoménu UFO a uvádí také výrazy skepticismu, které považují UFO a s ním spojená vyjádření a údajná svědectví za nehorázná a dokonce za „*crimen laesae maiestatis humanae*“, tedy „zločin urážky lidského majestátu.“⁴⁸⁵

Jung dochází k závěru, že jde s největší pravděpodobností o psychologické projekce, pro něž musí existovat nějaká psychologická příčina. Argumentuje tím, že pokud se stejná výpověď potvrzuje tak říkajíc „všude“, je nutný předpoklad, že k ní „všude“ existuje také odpovídající motiv. Vizionární pověst spočívá v podstatě na emočním základu, který se vyskytuje „všude“, tedy ve všeobecně přítomné psychologické situaci. Základem je určité afektivní napětí, které je zapříčiněno kolektivní nouzovou situací, respektive nebezpečím, anebo nějakou vitální psychickou potřebou.⁴⁸⁶ Takto tedy k fenoménu UFO ve své práci přistupuje a celou problematiku dále rozpracovává.

⁴⁸¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 10-12

⁴⁸² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 12-13

⁴⁸³ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 13. Např. vize křížáků při obléhání Jeruzaléma, vize vojáků u Mons za první světové války, vize davu věřících z Fatimy, vize švýcarských pohraničních vojenských oddílů za druhé světové války atd.

⁴⁸⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 14-15

⁴⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 19

⁴⁸⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 20

Živý mýtus

Jung vychází z toho, že se jevy, jakými jsou abnormní přesvědčení, vize, iluze atd., vyskytují u individua jen tehdy, když je psychicky „disociované“. To znamená, že u jedince došlo k rozštěpení mezi zaměřením vědomí a příslušnými obsahy nevědomí, které vědomému zaměření odporují.⁴⁸⁷ Protože vědomí právě o těchto obsazích „nic neví“, a je konfrontováno se zdánlivě bezvýhodnou situací, nemohou být tyto cizorodé obsahy integrovány přímo a vědomě, ale snaží se projevit nepřímo tím, že vytvářejí neočekávané a zprvu nevysvětlitelné názory, přesvědčení, iluze a vize-projekce. Případně jsou v takové situaci viděna „znamení na nebi“, tedy nezvyklé přírodní události a úkazy, jako jsou meteory, komety, krvavé deště, ale také např. těla se dvěma hlavami a jiné zrůdy.⁴⁸⁸ Mnoho lidí nezávisle na sobě, a dokonce současně tak může vidět věci, které nejsou fyzicky reálné. Také asociční procesy mnoha lidí mají svůj časový a prostorový paralelismus, takže například u různých jedinců se současně a nezávisle na sobě objevují tytéž „nové“ myšlenky.⁴⁸⁹

Jung obsah, smysl a mechanismus projekce vysvětluje tak, že různá osobní vytěsnění a „neuvědomění“ se projevují v projekcích na nejbližším okolí, na okruhu příbuzných a známých. Mají různý dosah podle toho, zda je jejich původ dán pouze osobně intimními podmínkami, nebo zda jejich podmínky sahají hlouběji a jsou kolektivní. Kolektivní obsahy, například náboženské, světónáborové, politické a sociální, pak projekci směřují k větším celkům, jako jsou např. svobodní zednáři, jezuiti, národy, nebo politické a ekonomické ideologie. V situaci, kdy je člověk jako jednotlivec či lidstvo jako celek ohroženo a že „by mohlo jít o všechno“,⁴⁹⁰ produkuje fantazie projekce sahající mimo oblast „pozemských organizací a sil až do nebe“, tedy do mezihvězdného prostoru, který byl tradičně lokalizováni vyhrazen „bohům, vládcům osudu.“⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Podle Junga psychická báze člověka spočívá na jedné straně na celém poli vědomí a na straně druhé na úhrnu nevědomých obsahů. Nevědomé obsahy rozděluje do tří skupin: obsahy dočasně podprahové, ale libovolně reprodukovatelné (paměť), obsahy, které nelze reprodukovat libovolně (nevědomí) a obsahy, které vůbec reprodukovat nelze (neschopnost uvědomění). in JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 14

⁴⁸⁸ Ke zrudám a jejich mytologické interpretaci také in VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Bratislava: Columbus, 1993, str. 285

⁴⁸⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 20-21

⁴⁹⁰ Jungova práce byla poprvé publikována v roce 1958. Znovu pak 1959 v angloamerickém vydání a v roce 1964. Je tedy třeba ji zasadit do historicko-politického kontextu. Např. v roce 1962 vypukla tzv. karibská krize, v níž hrozilo, že přeroste v jaderný konflikt mezi SSSR a USA, který by byl pravděpodobně zničující pro většinu lidstva.

⁴⁹¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 21

Pozorování a vysvětlování fenoménu UFO tak podnítilo opravdový vznik a tvorbu legendy. Zdá se, že fenomén žije svým vlastním životem a je stále funkční. Ať se jedná o cokoli, jedno je jisté: tento fenomén se stal „živým mýtem“. Podle Junga máme příležitost vidět, jak vzniká sága a jak se ve svízelném a temném období lidstva tvoří zázračné vyprávění o zkusmém zásahu nebo alespoň přiblížení mimozemských „nebeských“ sil. Roli zde hrají také kosmické aspirace lidstva. Naproti tomu mimozemské aspirace jsou ryze mytologickou domněnkou, tedy lidskou projekcí.⁴⁹²

Jung si je vědom i toho, že hrozba případné katastrofy vzrůstá úměrně k rozšiřování celosvětové populace, která zahušťuje prostor vhodný pro život člověka, jak jej známe. Těsnost vytváří úzkost, která hledá pomoc v mimozemské oblasti, protože planeta Země ji neposkytuje. Proto se objevují ona „znamení na nebi“, vyšší bytosti v jakýchsi kosmických letadlech, které jsou produktem technického rozumu.⁴⁹³ Z úzkosti, jejíž příčinu v plném rozsahu nelze pochopit, a proto není vědomá, vznikají vysvětlující projekce, které se snaží nalézt příčinu této úzkosti ve všech možných a pravděpodobných sekundárních problémech.⁴⁹⁴

Jung podotýká, že zejména kulatá tělesa jsou útvary, které vytváří nevědomí ve snech, vizích atd. V tomto případě je lze považovat za symboly, které představují v názorné formě myšlenku, která nebyla předmětem vědomí, ale potencionálně existuje, tj. je v nenázorné podobě obsažena v nevědomí, a teprve procesem uvědomění dosahuje názornosti. Pokud je tento postup aplikován na vnímaný kulatý předmět – je lhostejné, zda je to kruh nebo koule – ukazuje se ihned analogie k symbolu celosti,⁴⁹⁵ mandale,⁴⁹⁶ která je jako symbol obecně známa. Mandala není nějakým novým výmyslem, ale vyskytovala se v příslušném smyslu takřka všude a za všech dob. Vzniká neustále bez vnější tradice i u moderních lidí jako ohraničující, „ochranný“⁴⁹⁷ nebo čarovný kruh, ať už jako prehistorické „sluneční kolo“ nebo jako

⁴⁹² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 24

⁴⁹³ Jako je pro naši dobu charakteristická interpretace technická, je např. pro 16. století příznačná interpretace válečná. Kulaté předměty jsou dělové koule a „roury“ jsou děla, odlétání a přilétání koulí je dělostřelecký souboj. in JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 122

⁴⁹⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 25

⁴⁹⁵ V nevědomí se dle Junga „vyskytuje archetyp celosti, který se spontánně projevuje ve snech atd.“ a „existuje na vědomé vůli nezávislá tendence vztahovat ostatní archetypy k tomuto centru.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 422

⁴⁹⁶ V sanskrtu znamená mandala „kruh“.

⁴⁹⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 105

kouzelný kruh či jako alchymistický mikrokosmos nebo jako nějaký moderní, duševní celost zahrnující a pořádající symbol. Mandala se rozvinula, jak Jung popisuje, v průběhu posledních století postupně ve vzrůstající míře ve „vyložený psychologický symbol celosti.“⁴⁹⁸

Pokud považujeme UFO, tedy kulatá svítící tělesa, která se objevují na nebi, za vize, nemůžeme je podle Junga interpretovat jinak než jako archetypové obrazy. Znamená to, že jsou to bezděčné, na instinktu spočívající automatické projekce, které můžeme jako nesmyslné a čistě náhodné odbýt právě tak málo jako jiné psychické projevy a symptomy. V historickém a psychologickém kontextu hrály všude a ve všech dobách kruhovitě symboly, *rotundum* (kulatost) v řeči alchymie, významnou roli a v naší kulturní sféře vedle již zmíněného symbolu duše představovaly také například obraz Boha.⁴⁹⁹

Víra ve svět vezdejší a v moc člověka se podle Junga stala praktickou a prozatím nezvratnou pravdou, a to i přes ujišťování o opaku. Tento postoj drtivě většiny lidí je příznivým základem pro uskutečnění projekce, tj. pro manifestaci obsahů nevědomého psychického pozadí, které se z něho přes racionalistickou kritiku tlačí do popředí v podobě symbolické pověsti provázené a podporované příslušnými vizemi. Ty se přitom zmocňují archetypu, který vždy vyjadřoval to, co přináší řád, řešení, spásu a vytváří celek. Pro moderní dobu je charakteristické, že tento archetyp – v protikladu ke svým dřívějším podobám – přijímá věcnou, ba dokonce technickou formu, aby se vyhnul „pohoršlivosti mytologické personifikace.“⁵⁰⁰

Výše uvedené dává Jung do souvislosti s mýtem, protože pokud by vnějším podnětem ke vzniku mýtu byl nějaký neznámý fyzikální fenomén, pak tato vnějškovost nijak nesnižuje jeho význam, protože mnoho mýtů má meteorické, vegetační a jiné přírodní vedlejší příčiny, které mýtus nijak nevysvětlují. Mýtus je totiž, jak již bylo zmíněno, v podstatě produktem nevědomého archetypu, a proto symbolem, který vyžaduje „psychologickou interpretaci.“⁵⁰¹

⁴⁹⁸ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 27-28

⁴⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 29

⁵⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 31-32

⁵⁰¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 33

Vědomé a nevědomé

Abychom získali přibližný obraz nějakého psychicky reflektovaného objektu, nestačí nám podle Junga pouze intelektuální operace. Kromě tří aspektů, kterými jsou cit (hodnocení), percepce (*fonction du réel*) a intuice (vnímání možností), potřebujeme také reakci nevědomí a obraz nevědomého asociačního kontextu. Tento celkový pohled teprve umožňuje (přibližně) úplný úsudek o psychické skutečnosti, která byla vyvolána objektem. Výlučně intelektuální pochopení daného objektu je podle Jungova mínění z poloviny nebo až ze tří čtvrtin nedostatečné.⁵⁰² Není možné posuzovat nevědomí tak, jako by kauzálně záviselo na vědomí, neboť má vlastnosti, kterými vědomí nedisponuje. Spíše je třeba ho chápat jako autonomní veličinu, která je s vědomím ve vztahu vzájemného působení.⁵⁰³

Stávající individuální vědomí nemá žádné pojmové kategorie, s jejichž pomocí by mohlo postihnout podstatu psychické celosti. Současné vědomí je naopak dosud v takřka starobylém stavu, kdy k takovým apercepcím ještě nedochází, a v souladu s tím nemohou být příslušné obsahy rozpoznány jako psychické faktory. Podle Junga je vědomí stále ještě „vychováváno“ tak, že takové ideje nemá akceptovat jako „inherentní formy psýché“, ale má se k nim vztahovat jako k jevům, které existují v mimo-psychickém, tedy „metafyzickém“, prostoru, nebo k historickým skutečnostem: „Dostane-li archetyp díky časovým okolnostem a celkové psychické situaci dodatečný psychický náboj, nemůže být z uvedených důvodů přímo integrován do vědomí. Je spíše nucen k tomu, aby se projevil nepřímou, v podobě nějaké spontánní projekce.“⁵⁰⁴ Projikovaný obraz se pak jeví jako zdánlivý fyzický fakt, který je nezávislý na individuální psýché a jejím stavu: kulatá celost mandaly se stává kosmickým dopravním prostředkem řízeným inteligentními bytostmi,“ píše Jung.⁵⁰⁵

⁵⁰² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 35

⁵⁰³ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 41

⁵⁰⁴ „Projekce znamená (v protikladu k introjekci) přemístění subjektivního děje do nějakého objektu. Podle toho je projekce procesem disimilace, neboť subjektivní obsah se subjektu odcizí a je jistě měrou vtělen do objektu. Jedná se jak o trýznivé, nekompatibilní obsahy, kterých se subjekt projekcí zbavuje, tak i o pozitivní hodnoty, jež jsou subjektu z nějakých důvodů, např. následkem sebedocenění, nedostupné. Projekce spočívá na archaické identitě subjektu a objektu. Jako projekce je však nazýváme teprve tehdy, když vyvstane nezbytnost zrušení identity s objektem. Tato nezbytnost se objevuje tehdy, když identita začne být rušivá, tzn. když je kvůli nepřítomnosti projikovaného obsahu podstatně snížena přizpůsobivost, a proto je znovunabytí projikovaného obsahu pro subjekt žádoucí.“ in FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999.

⁵⁰⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 41

Celost duše, totiž bytostné Já, představuje v Jungově systému strukturu protikladů. Bez protikladu, jako je např. funkce stínu, není ani bytostné Já skutečné. Má stále dva aspekty, světlejší a temnější, jako předkřesťanská představa Boha Starého zákona, která odpovídá empirii náboženského prožívání mnohem lépe než *summum bonum* křesťanské provenience, které spočívá na nejistém základu sylogismu *privatio boni*.⁵⁰⁶

Vize a obrazy jsou v dnešní době předmětem zkoumání spíše lékaře, psychiatra⁵⁰⁷ než teologa a kněze,⁵⁰⁸ který by měl být s těmito obrazy a jejich kontexty obeznámen. Jungovi se opakovaně stalo, že za ním přišli pro radu lidé, kteří byli zděšeni svými vizemi. Považovali takové události za chorobné psychické symptomy, které snad dokonce ohlašovaly nějakou duševní chorobu. Ve skutečnosti to ale byly spíše „*somnia a Deo missa*“, sny seslané od Boha, tedy ryzí a opravdové náboženské zážitky, které narazily na nepřipravené, nevědoucí, a dokonce předpojaté vědomí.⁵⁰⁹

Symbyly Boha koincidují se symbyly bytostného Já, což znamená to, co na jedné straně jako psychologická zkušenost znamená psychickou celost, vyjadřuje na druhé straně ideu Boha.⁵¹⁰ Jung netvrdí, že jde o metafyzickou identitu obou jsoucen, pouze tím konstatuje empirickou identitu obrazů, které vznikly v lidské psyché:⁵¹¹ např. motiv izolovaného božího oka jako UFO.

⁵⁰⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 45. *Privatio boni* je teologické učení, které předpokládá, že zlo jako takové neexistuje a je pouze stavem bez dobra, nedostatkem dobra.

⁵⁰⁷ K tématu také VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Bratislava: Columbus, 1993, str. 34-50

⁵⁰⁸ Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: Sands, 1991, str. 16

⁵⁰⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 45

⁵¹⁰ Jedna z Jungových hypotéz nabízí možnost, že Bůh by mohl být pouze komplexem v nevědomé části lidské psychiky, která nemůže být nikdy plně uvědoměna, ale ovlivňuje jak nevědomí, tak vědomí konkrétního jedince. Toto psychologické hledisko tak nabízí otázku, zda se člověk řídí vědomím vůlí-vědomím nebo nevědomými komplexy a archetypy a zda Bůh není pouze jednou, byť velmi výraznou a silnou archetypovou představou uloženou v nejhlubších vrstvách nevědomí. V nevědomí se dle Junga „vyskytuje archetyp celosti, který se spontánně projevuje ve snech atd.“ a „existuje na vědomé vůli nezávislá tendence vztahovat ostatní archetypy k tomuto centru.“ Z toho Jung vyvozuje, že tento archetyp celosti má určitou centrální pozici, která jej přibližuje obrazu Boha. Tento archetyp produkuje symboliku charakterizující Boha a Božství. Obraz Boha tedy nekoinciduje obecně s nevědomím, ale se zvláštním obsahem nevědomí, archetypem bytostného Já (*das Selbst*), „od kterého už nejsme schopni obraz Boha empiricky oddělit.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 421-423

⁵¹¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 47

Je nezbytné zařadit tyto produkty (kolektivního) nevědomí, tj. obrazy, které vykazují zjevný mytologický charakter, do jejich symbolicko-historické souvislosti, neboť tvoří jazyk vrozené psýché a její struktury, a pokud jde o jejich vznik a základ, vůbec nejsou něčím individuálně získaným. Lidská psýché je přes svou vynikající schopnost vědomí a učení přírodním fenoménem, jako psýché zvířat, a spočívá na vrozených instinktech, které s sebou přinášejí a priori svou relativně určitou formu, a tím vytvářejí specifickou dědičnost druhu.

Archetyp a jeho vliv na moderního člověka

Archetyp má podle Junga vedle svého formálního projevu (výhradně intelektuálně pojato by se jevil jako zpětný překlad do primitivního jazyka) zároveň také numinózní vlastnost, určitou prakticky účinnou emoční hodnotu,⁵¹² tedy energii, která proudí buď přímo, nebo nepřímo (kdy se může patologicky projevit jako neuróza). V případě fyzického hladu potřebuje člověk reálné jídlo a v případě hladu duchovního potřebuje numinózní obsah, který je svou povahou archetypový a už od nepaměti představoval přirozené zjevení. Např. konkrétní křesťanská symbolika spočívá jako všechny ostatní náboženské představy na archetypových předlohách, které sahají zpět do historie. Původní celostní charakter symboliky zahrnuje všechny možné lidské zájmy a instinkty. Tím je zaručena nezbytná numinozita archetypu. Proto se ve srovnávací religionistice neustále opakuje sdružování nábožensko-duchovních aspektů s aspekty sexuality, hladu, bojovného a mocenského pudu atd. Jung uvádí, že obzvláště vydatný zdroj religiózní symboliky tvoří pokaždé ten pud, který v dané epoše vzbuzuje největší rozruch, respektive který individuum nejvíce zaměstnává. Existují společnosti, v nichž hlad je důležitější než sexualita a naopak. Podle Junga civilizace zatěžuje člověka méně tabu týkajícími se potravy než sexuálními omezeními. V moderní společnosti hrají sexuální omezení dokonce roli uraženého božstva, které umí nepřímo prosazovat svůj nárok ve všech možných oblastech, a to dokonce i v oblasti psychologie, kde se pokouší redukovat ducha na sexuální vytěsnění.⁵¹³

S výjimkou náboženských záležitostí (podle Junga je náboženský pud nejdůležitější ze základních pudů – vedle sexuálního a mocenského) nic neprovokuje moderního

⁵¹² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 48

⁵¹³ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 53

člověka vědoměji a osobněji než sexualita.⁵¹⁴ Církev si vzala na mušku sexualitu prakticky jako hlavního nepřítele a podle Junga po něm všude „slídí“. Způsobuje tím zostřené sexuální vědomí, které nesvědčí slabým duchům, ale je příznivé pro přemýšlivost a rozšíření vědomí. Rozvoj světské okázalosti římskokatolické církve, který je kritizován z protestantské strany, má svůj zjevný účel: názorně předvést přirozenému mocenskému pudu moc ducha, což je o mnoho účinnější než nejlepší logický argument, který nikdo „nemá chuť poslouchat.“ Jen zlomky promile populace se dají poučit rozumnou argumentací. Všechno ostatní se skládá ze „sugestivní síly názornosti.“⁵¹⁵

Od doby, kdy bylo objeveno „empirické nevědomí“, je psýché a to, co se v ní děje, faktem přírody a nikoli už záležitostí libovolného názoru, jíž by asi podle Junga byla, kdyby za své projevy vděčila pouze záměru vědomí. Ale vědomí se svou kaleidoskopickou těkavostí spočívá díky objevu nevědomí, na téměř statických nebo přinejmenším vysoce konzervativních základech instinktů a jejich specifických formách – archetypech. Tento svět skrytých vnitřních souvislostí v pozadí duše se projevuje jako protihráč vědomí, které se díky své pohyblivosti (schopnosti učení) často ocitá v nebezpečí, že ztratí své kořeny. V důsledku této zkušenosti se lidé od nepaměti cítili nuceni provádět rity, jejichž účelem je zajistit „spolupráci“ oblasti nevědomí. V primitivním světě se „nedělá žádný účet bez hostinského“; lidé mají neustále na paměti bohy, duchy, osud a magické vlastnosti místa i času, protože dobře vědí, že lidská vůle sama představuje jen zlomek celkové situace. Jednání prvotního člověka má celostní charakter, od něhož se moderní člověk pokouší osvobodit jako od nějakého zbytečného břemene. A zdá se, že to do určité míry a určitého momentu jde také bez něj.⁵¹⁶

Archetypy mají vlastnost označovanou jako *transgresivita*, tj. projevují se případně tak, jako by náležely právě tak společnosti jako individuu; proto jsou numinózní a

⁵¹⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 53. Pro ilustraci uvádím názor „moderního člověka“ na téma sexualitu: „Přijde mi zásadní jeho dokumentární film, v němž zpovídal farmáře, dělníky nebo učitele na téma sexu. Mnozí z nich nevěděli, co pro ně sex znamená, co jim dělá dobře, jaké jsou jejich touhy. Odpovědi na to, co si mají myslet o sexu, si vypůjčovali od církve nebo jiných institucí. Prostě se dobrovolně vzdali něčeho tak osobního a základního, jako je sexualita. Snažili se sami sobě vnutit cizí představu. Proto je tolik lidí tak psychicky nevyrovnaných, a proto se tolik daří pornografii. Lidé jsou odpojeni od sebe i od společnosti.“ in Bláhová, Jindřiška. Internet z nás dělá zombie. RESPEKT. 2016, roč. 27, č. 28, str. 45-48. ISSN 0862-6545

⁵¹⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 55

⁵¹⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 56-57

nakažlivé.⁵¹⁷ Vize pak znázorňuje symbol, který se skládá nejen z archetypových forem představivosti, ale také z pudových komponent, a tím si může činit oprávněný nárok na „skutečnost“. Tento symbol je pak nejen historický, ale i aktuální a dynamický. Dotýká se člověka nejen v jeho vědomí, technické fantazii nebo v jeho filozofické spekulaci, ale dokonce v hloubi jeho „animální“ povahy. V takovém případě se jedná o symbol ve smyslu, jak mu rozumí Jung, a dotýká se obou oblastí psychického systému člověka a „oslovuje téměř celého člověka“.⁵¹⁸

Jung se pouští i do takové spekulace, kdy představuje možnost, že příroda by za příslušných životních podmínek také byla s to více zaktivizovat své „vědění“ ještě v jiném směru než ve směru fyziologické produkce světla a podobně, a to například v antigravitaci. Technická fantazie člověka podle Junga často pokulhává za fantazií přírody. Všechny věci známé naší zkušenosti totiž podléhají gravitaci kromě jedné velké výjimky, kterou je právě psyché.⁵¹⁹ Jung toto hledisko podpírá příkladem, kdy donedávna existovaly lékařské autority, které „nevěřily na bakterie“, a proto nechaly jen v Německu zemřít dvacet tisíc mladých žen na horečku omladnic, které se dalo vyhnout, pokud by byly dodrženy zásady antiseptiky. Duševní škody, které jsou způsobeny „duchovní setrvačností kompetentních“ lidí, se nedají statisticky zachytit, z čehož se vyvozuje, že neexistují.⁵²⁰

Moderní člověk se bojí v první řadě ztráty sociální prestiže, dále pak toho, že přijde o mravní sebevědomí, kdyby si musel přiznat své vlastní nedostatky. Proto se v tak velké míře vyhýbá sebekritice, káže druhým lidem a o sobě samém neví téměř nic. Je vlastně rád, že žádné sebepoznání nemá, protože tak nic neruší jeho sebeklam a „růžovou aureolu iluzí.“⁵²¹ Podle Junga existuje rozšířená obava, že psychologie, uvolní etické stanovisko a normy chování.⁵²² Psychologie v Jungově pojetí ale v první řadě zprostředkovává zřetelné poznání nejen „zla“, ale i „dobra“. Nebezpečí „propadnutí zlu“, je menší, když riziko známe a uvědomujeme si ho, než když pro nás zůstává nevědomé. K tomu abychom rozpoznali zlo, nepotřebujeme vždy

⁵¹⁷ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 59

⁵¹⁸ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 60

⁵¹⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 62

⁵²⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 65

⁵²¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 66

⁵²² Vzdávající znalost nevědomí znamená tolik co rozšířená životní zkušenost a větší uvědomění, a konfrontuje nás proto očividně s novými situacemi, které vyžadují etické rozhodování. in JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 68

psychologii. Nemůže ho přehlédnout nikdo, kdo se dívá kolem sebe s „otevřenými očima“. Jako je výzkum nevědomí z teologické strany podezírán z gnosticizmu, je i jeho etická problematika podezírána z „antinomizmu“ a „libertinizmu“. Jung argumentuje tím, že nikdo při zdravém rozumu nebude předpokládat, že po úplném vyznání hříchů provázeném lítostí už nebude nikdy hřešit. Sází „tisíc proti jedné“, že než se naděje, zhřeší stejný člověk znovu. Hlubší psychologické poznání dokonce ukazuje, že člověk vlastně nemůže žít, aniž by hřešil „*cogitatione, verbo et opere*“ (myšlením, slovy a skutky). Jen naprosto „naivní a nevědomý člověk“ si může namlouvat, že dokáže hříchu definitivně uniknout. Podle Junga si psychologie už takové „dětské iluze nemůže dovolit, musí být poslušna pravdy a dokonce konstatovat, že nevědomělost nejenže není omluvou, ale je jedním z nejhorších hříchů. Před lidským soudem může snad uniknout trestu, o to nemilosrdněji se však pomstí příroda, která si nedělá starosti s tím, zda si je člověk vědom nějaké viny či nikoli.“⁵²³

Objev nevědomých psychických procesů, k němuž došlo před zhruba sto lety, má stále daleko k tomu, aby se stal „majetkem všech“ nebo lidé dokonce poznali, přijali a docenili jeho význam a dosah. Obecně není přijímán fakt, že člověk je zcela závislý na součinnosti nevědomí, které mu může dokonce vzít nejbližší větu, kterou se chystá vyslovit. Netuší, že je něčím „nesen“ a zatímco on za jednajícího pokládá výlučně sám sebe, je závislý na jakémsi jsoucnu, nezná ho, ale dělá si o něm představy, které v dávných prehistorických dobách „napadaly“ dávno zapomenuté lidi nebo se jim „(z)jevily“. Nabízí se tedy otázka, odkud tyto představy přišly. Jungova odpověď pracuje právě s nevědomými procesy a nevědomím, které stále v každém novém lidském životě předchází vědomí jako matka před dítětem.

I přes relativně dlouhé období lidského vývoje se nevědomí stále zobrazuje ve snech a vizích a připomíná vědomí obrazy, které v protikladu k fragmentovanému funkcionalismu vědomí zdůrazňují skutečnosti, které se jen zdánlivě vztahují k funkci, která člověka téměř výlučně zajímá. Ve skutečnosti se ovšem týkají neznámého „celého člověka“. Sny sice většinou hovoří svým „odborným jazykem“ – „*canis panem somniat, piscator pisces*“⁵²⁴ – týkají se však celku a v každém případě toho, čím člověk je bez svého vlivu a na čem je hluboce závislý.⁵²⁵

⁵²³ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 67

⁵²⁴ Překlad z latiny: Pes sní o chlebu, rybář o rybách.

⁵²⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 69-70

Kompenzační postoj

Kompenzací pověřené víry v lidskou vůli a lidský um může dojít také k regresi náboženské představy na teriomorfní symbol nadřazené síly, tedy ústup na dávno zapomenutý stupeň, kdy spasitele personifikovali had, opice nebo zajíc. Křesťanský „Beránek Boží“ nebo „holubice“ Ducha svatého si dnes podle Junga nárokují význam nejvýše ještě tak jakési metafory. Zvířata ve snové symbolice ale naznačují instinktivní procesy, kterým v biologii zvířat přísluší hlavní role. Jsou to ty, které rozhodujícím způsobem podmiňují a utvářejí život zvířete. Může se zdát, že moderní člověk pro všední každodennost svého života žádné instinkty nepotřebuje, a to zejména tehdy, je-li přesvědčen o všemocnosti své vůle. Ignoruje význam instinktu, znehodnocuje ho až k bez-instinktivnosti a nevidí, jak moc ztrátou instinktu ohrožuje dokonce svou existenci. Podle Junga je právě zdůraznění instinktu např. ve snu, snahou o vyplnění života nebezpečné mezery v našem přizpůsobení současnému světu.⁵²⁶

Tento postoj vyvolává konstelaci nápomocné a zároveň nebezpečné síly v nevědomí. Nápomocné tehdy, když ji dokážeme pochopit, nebezpečné v případě, že ji chápeme špatně. Ať již tyto tvůrčí síly a možnosti nazveme jakkoli, na jejich skutečnosti to nic nezmění. Nikdo nemůže „náboženskému“ člověku zakázat či zabránit, aby tyto tvůrčí síly a možnosti označoval důsledně jako bohy a demony nebo dokonce přímo jako „Boha“: „Užívá-li mnoho lidí v této souvislosti pojem „hmota“ a myslí si, že tím něco řekli, musíme jim dát na uvážení, že místo X dosadili Y a vědí přesně tolik co předtím. Jistá je jen naše hluboká nevědomost, která ani neví, zda se přiblížila řešení velké záhady či nikoli. Za ono „jeví se nám to jako by“ vede *salto mortale* víry, kterou musíme přenechat těm, kteří jsou jí obdařeni nebo se jim jí dostalo jako milosti. Každý zdánlivý nebo skutečný pokrok závisí na zkušenosti a znalosti fakt a jejich zjišťování je jak známo jedním z nejtěžších úkolů, jaké si lidský duch vytyčuje,“⁵²⁷ píše Jung.

Např. Jungův pojem a jím definovaný fenomén animy, která je numinózním archetypem ženství, personifikujícím kolektivní nevědomí („říši matek“), má silnou tendenci ovlivňovat vědomý způsob života. Tam, kde se toto nedaří, proniká do vědomí dokonce násilně, aby je konfrontovala se svými zvláštními, cizími a zprvu nesrozumitelnými obsahy. UFO podle Junga představují ve snech jeden takový

⁵²⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 70-71

⁵²⁷ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 72

podobný obsah. Obtíž s integrací tohoto obsahu je v tomto případě natolik velká, že obvyklé možnosti pochopení selhávají. Za těchto okolností sahá člověk po mytických prostředcích vysvětlení, kterými mohou být postavy obyvatelů hvězd, andělů, duchů a bohů, a to ještě před uvědoměním toho, co vlastně bylo viděno. Numinóznost těchto představ je tak velká, že si jedinec následně ani nepokládá otázku, zda nejde právě o subjektivní vjemy kolektivně nevědomých procesů.⁵²⁸

Instinkty a jazyk nevědomí

Podstata fámy o fenoménu UFO se nevyčerpává ve smyslu nějakého kauzálně chápaného symptomu, ale osobuje si hodnotu a význam živoucího symbolu, tj. dynamicky účinného faktoru, který se ale v důsledku nedostatku porozumění musí omezovat právě na vytváření „vizionární fámy.“ Bez ohledu na psychologické vysvětlení fenoménu, dochází také k psychické kompenzaci kolektivní úzkosti, která „tísni mysl mnoha lidí“. Skutečnost, že archetypické útvary mají empiricky numinózní charakter, má vliv nejen na to, že tato pověst je v prostorovém stejně jako v obsahovém ohledu rozšířena, ale ovlivňuje i její „tvrdošijnost“. Numinóznost komplexu představ má dále za následek, že tento komplex podněcuje k zevrubnější úvaze a dalšímu pečlivějšímu zkoumání. Na základě toho si Jung klade otázky: Jaký význam má v dnešní době taková fáma? Jaké budoucí události se připravují v nevědomí moderního člověka? A k čemu slouží kompenzace, která kvůli své symbolické podobě není vědomím pochopena?⁵²⁹

Jazyk nevědomí se liší od záměrné jednoznačnosti jazyka vědomí. Je to proto, že ho tvoří zhuštění mnoha často podprahových dat, jejichž příslušnost k obsahu vědomí není známa. Utváření tohoto jazyka neprobíhá na úrovni zaměřeného úsudku, ale řídí se nějakým instinktivním, archaickým „vzorem“ (*pattern*), který už není pro svůj mytický charakter uznáván rozumem. Reakce nevědomí je přírodním jevem, který se nestará – „ať už blahosklonně nebo soudcovsky“ – o člověka jako o osobu, ale je regulován výlučně potřebami psychické rovnováhy.⁵³⁰

⁵²⁸ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 90-91

⁵²⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 103

⁵³⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 103-104

Často se ukazuje, že vědomí jako takové není s to poznat v plném rozsahu a celém významu jisté životně důležité situace, a to dokonce ani takové, které samo vytvořilo, a provokuje tím podprahový kontext nevědomí, který však není dodáván v racionálním jazyce, nýbrž je koncipován v jazyce archaickém, dvojznačném nebo víceznačném. A protože metafory tohoto jazyka sahají hluboko do dějin vývoje lidského ducha, potřebuje jejich interpret historické znalosti, aby mohl pochopit jejich smysl,⁵³¹ jak již bylo zmíněno v oddíle Mýtus a historie.

Jung definuje archetypové komplexy fungující v nevědomí jako „praformy instinktů“, které jsou nadosobní, tj. mají kolektivně nevědomou povahu. Osobní komplexy vznikají tam, kde dochází ke kolizím s instinktivní dispozicí. Jsou to body sníženého přizpůsobení, jejichž citlivost vyvolává afekty, a jsou to právě tyto afekty, které civilizovanému člověku snímají z tváře masku „přizpůsobenosti.“⁵³²

Jung uvádí celou řadu příkladů a paralel z různých spisů či obrazů, ať už se jedná o biblické knihy, egyptské malby nebo Platónovy dialogy.⁵³³ Tyto paralely naznačují, že určitá témata jsou v lidském nevědomí i vědomí přítomna už po mnoho generací v rozpětí minimálně několika tisíc let. Jung rovněž vyvozuje, že instinkty se vyvíjely po určitou dobu s archetypy a archetypovými představami. Člověk, „co se týče anatomie a fyziologie, navzdory všem vzletům,“ je „a zůstává příbuzným antropoidů.“⁵³⁴ To znamená, že si dnešní moderní člověk stále nese někde v sobě uloženu řadu informací, které získal v průběhu svého fylogenetického vývoje a tyto informace ho stále ovlivňují, i přesto že už třeba nerozumí způsobu, jakým se to děje.

Nevědomý obsah, který vstoupí do oblasti vědomí, se může stát předmětem zkušenosti jen díky čtyřem základním funkcím vědomí: vnímání (říká nám o tomto obsahu, že existuje), myšlení (obsah je rozpoznán a odlišen od jiného), cítění (obsah se jeví jako přijatelný, „příjemný“ nebo jako opak), a nakonec intuice (analýza původu obsahu a jeho směřování). Směřování nevědomého obsahu nelze vnímat

⁵³¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 104

⁵³² JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 117

⁵³³ např. in JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 107, 128

⁵³⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 72

smysly, ani ho nelze zjistit intelektem, myšlením. Proto je zejména jeho rozprostření a pokračování v čase a to, co se s ním v něm děje, předmětem intuice.⁵³⁵

Subjektivní faktor v mýtu pak ještě zvyšuje jeho energetický náboj⁵³⁶ a použitím archetypových představ je umožněno hlubší pochopení a ztotožnění s plnou podstatou předávané informace. Symbol, numinózní objekt, archetyp, jsou tak podstatnými a důležitými prvky v celostním chápání světa a jeho složitosti.

Mýtická výpověď

Jung se ve svém díle velmi často zaměřuje na fenomény, které nelze snadno anebo dokonce vůbec postihnout fyzicky a fyzikálně. Ať už to jsou náboženské výroky týkající se víry, Boha, postav křesťanského pantheonu, přízraků a zjevení nebo právě UFO. Jung k těmto fenoménům přistupuje jako k faktům, jako k něčemu, co reálně existuje, i když často „pouze“ v lidské psyché. Toto „pouze“ však pro Junga nepředstavuje problém. Považuje vše, co obsahuje psychický systém člověka (a jak už jsem zmínil výše, Jung pracuje s širším pojetím psychického systému obsahujícího vědomí, osobní nevědomí a kolektivní nevědomí), za skutečnost, která ovlivňuje a působí bez ohledu na to, zda to považujeme za možné či nikoli.

Tomu, kdo není s prací C. G. Junga obeznámen hlouběji, se může zdát, že jeho teorie a hypotézy stojí na ne příliš pevném základu. Ovšem závěry, k nimž Jung dospěl, nejsou výplodem jeho nespoutané fantazie, ale spočívají na výsledcích dlouhodobého a pečlivého výzkumu historie symbolů a jejich významů. Jak již bylo zmíněno, Jung pro svá zkoumání v této oblasti používá metodu amplifikace, která používá rozšiřování obrazů, interpretaci snových obrazů a asociací, pro čerpání materiálu (analogických obrazů) z mytologie, náboženství, folklóru a pohádek. Tato metoda použitá za účelem výkladu smyslu, se ukazuje jako velmi vhodná jak při zkoumání historického materiálu, tak materiálu ze současnosti.⁵³⁷

⁵³⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 131

⁵³⁶ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 116

⁵³⁷ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 128

Mytická výpověď spočívá v první řadě na zvláštním stavu psychického pozadí, kolektivního nevědomí. K podobným projekcím, jakou představuje např. UFO, docházelo vždy. Byly projikovány různé postavy a předměty jiných než nebeských zakulacených útvarů. UFO je projekcí, která je spolu se svým psychologickým kontextem – fámou – specifickým jevem moderní doby a je pro ni v zvláštní míře charakteristická.⁵³⁸

Vědomí naší doby je rozštěpeno politickými, sociálními, filosofickými i náboženskými protiklady, které nikdy předtím v tak velké míře neexistovaly. Právě tyto protiklady a rozpory potřebují zprostředkování.⁵³⁹ Různé manifestace, například právě vizionární pověst, jako reflexní plocha archaického psychického pozadí může pomoci ukázat, jakým způsobem se dají tyto rozpory minimalizovat či zcela odstranit. Rozpory a protiklady musel člověk v minulosti řešit nesčetněkrát a mnohokrát se mu to podařilo. Je tedy třeba vnímat i dědictví uložené v podobě archetypů v našem psychickém systému a zaměřit vědomí také „dovnitř“. To může být jednou z cest k překonání problémů současného moderního světa a společnosti.

⁵³⁸ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 138

⁵³⁹ „Volání po Prostředníkovi je však nepopulární, poněvadž je iracionální a nevědecké.“ in JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 138-139

MÝTUS A NÁBOŽENSTVÍ

Náboženství je pro Junga jedním z nejranějších a nejobecnějších projevů lidské duše. Každá psychologie, která se zabývá psychologickou strukturou lidské osobnosti, musí podle něj brát přinejmenším v úvahu fakt, že náboženství je nejen sociologický nebo historický fenomén, ale pro velké množství lidí je také významnou osobní záležitostí.⁵⁴⁰

Jung postupuje fenomenologicky, to znamená, že se zabývá skutkovou podstatou a fakty, nikoli soudy. Každá idea je pro něj psychologicky „pravdivá“, pokud již existuje. Psychologická existence této ideje je subjektivní, pokud se vyskytuje pouze u jednoho individua, pokud ji ale sdílí nějaká větší skupina díky *consensu omnium*, pak je pro Junga objektivní. Jung míří opět k tomu, že určité konkrétní ideje se vyskytují téměř všude a ve všech dobách. Dokonce se mohou vytvářet spontánně samy od sebe, nezávisle na tradici a migraci. Náboženství je tak pro Junga „pečlivým a svědomitým dbáním a zachováváním numinózního“, tedy dynamické existence nebo působení, které není způsobeno aktem vůle a lidský subjekt je jím „uchvácen“ a „ovládán“. Toto numinózní je buď vlastností nějakého viditelného objektu, nebo je to vliv nějaké neviditelné přítomnosti, která způsobuje zvláštní změnu vědomí.⁵⁴¹

Z bližšího Jungova pohledu pak je náboženství pečlivým respektováním a „zachováváním“ určitých dynamických faktorů, které jsou prezentovány jako „mocnosti“, ať už to jsou duchové, démoni, bohové, zákony, ideje, ideály, tedy faktory pro člověka mocné, nebezpečné nebo naopak pomáhající, velké, krásné a smysluplné. Faktory, které zvláštním způsobem mění postoj vědomí⁵⁴² a přístup člověka ke skutečnosti osobní i globální.

Náboženská vyznání Jung vnímá jako kodifikované a dogmatizované formy původních náboženských zkušeností. Rituál je pak praktikování a opětovné navození původní zkušenosti, která se tím stává „institucí“. Změny jsou možné, ale pouze v rámci prvotně prožitých skutečností. Tím je dána zvláštní povaha dogmatického obsahu a citové hodnoty, např. základní myšlenka křesťanského učení, že Bůh se zjevil v Kristu a Kristus trpěl za lidstvo. Jungův psychologický

⁵⁴⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 11

⁵⁴¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 13-14

⁵⁴² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 15-16

pohled se ale zaměřuje na lidskou stránku náboženského problému, protože jde o původní náboženskou zkušenost, nikoli o to, co s obsahem náboženství učinila „vyznání“.⁵⁴³

Jde-li o psyché, pociťuje člověk podle Junga jakousi odpovědnost: „jako bychom byli sami strůjci svých psychických stavů“. Tento předsudek je poměrně nedávného data. Před nepříliš dlouhou dobou věřili dokonce i vysoce civilizovaní lidé, že psychické síly mohou ovlivňovat rozum i cit. Existovali kouzelníci a čarodějnice, duchové, démoni a andělé, kteří mohli v člověku vyvolávat určité psychologické změny.⁵⁴⁴ V dřívějších dobách by měl např. muž s chorobnou představou karcinomu, zřejmě zcela jiné hodnocení vzniku tohoto onemocnění. Pravděpodobně by se domníval, že někdo proti němu použil kouzelného prostředku, nebo že je posedlý a nikdy by sám sebe nepokládal za původce takové fantazie. Jeho představa totiž podle Junga pochází právě z té části psychického systému, která není identická s vědomím a „žije“ svým vlastním životem.⁵⁴⁵

I Weber, který je kriticky naladěný ke všem formám psychologismu⁵⁴⁶ přijímá v souladu s Jungovým pohledem jako skutečnost nábožensky nebo magicky⁵⁴⁷ motivované jednání. V jeho původní podobě ho ovšem považuje za vcelku

⁵⁴³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 16-17

⁵⁴⁴ K tématu také Weber: „V celém tomto vývoji nezáleží tolik na tom, zdali jsou „nadsmyslové“ mocnosti osobní, nebo neosobní, či nadosobní. Hlavní je, že nyní nehrají v životě roli pouze věci a události, které zde jsou a dějí se, ale mimo ně též takové, které navíc něco „znamenají“, a to právě proto, že něco „znamenají“. Kouzlem se pouhé fyzické působení mění v symboliku. (...) Jestliže za reálnými věcmi a událostmi vězí ještě cosi jiného, vlastního, duchovního, a věci a události jsou jeho symptomy, ba i jen symboly, pak se musí magie snažit ovlivňovat ne tyto symptomy a symboly, nýbrž mocnost, která se jimi projevuje. A je třeba užít prostředků, jež mluví k duchu nebo k duši, čili cosi „znamenají“ – tedy symbolů. Záleží pak jen na tom, jakou váhu umí profesionální znalec oné symboliky dodat víře v ní a jejímu myšlenkovému zpracování. Jak mocnou pozici si tedy významem své magie ve společenství při konkrétním typu hospodářství a při dané síle organizace umí zjednat. Příval symbolického jednání pak pod sebou pohrbí původní naturalismus. Má to dalekosáhlé důsledky.“ in WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 121

⁵⁴⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 22

⁵⁴⁶ Weber, který se od psychologismu své doby distancoval a termíny jako „psychologie“ a „psychologický“ používal v zásadě jako synonyma pro „subjektivistický“ nebo „iracionální“, přiznává, ač nechtěně, význam zkušenosti pro určité druhy nevšedního konání. Psychologismus Weberovy doby vycházel z předpokladu, že empirická psychologie, která se tehdy konstituovala jako samostatná disciplína, bude a v něčem už dokonce je schopna odhalit v lidském myšlení empirické zákonitosti podobného druhu, jako jsou ty, jejichž pomocí všechny přírodovědy tak úspěšně vysvětlují materiální svět, do něhož byl člověk postaven. Takovéto v lidském světě údajně vládoucí „přírodní“ zákony myšlení pro psychologismus představovaly výsledek akumulace zkušenosti, zachycení struktury jejího obsahu, a nejsou – oproti Kantovi a vlastně proti filosofické tradici od Platóna vůbec – odvoditelné z čistého myšlení samého (tj. a priori), nýbrž musí být objevovány nad zkušeností a jejím (zejména induktivním) zpracováním. in WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 85

⁵⁴⁷ Výraz magický pochází z Íránu, kde pojem *maga* vyjadřoval nevšední věc nebo jev jinde nazývaný *mana* nebo *orenda*. in WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 122

racionální. I kdyby podle něj operovalo fantastickými prostředky a sledovalo podivné cíle, přesto užívá prostředky, ke kterým došel jedinec nebo skupina skrze zkušenost. Jako se „vrtěním lákala ze dřeva jiskra“, tak se mimikou znalce magie „lákala z nebe déšť“. A jiskra získaná „vrtěním“ je produkt právě tak „magický“ jako déšť získaný manipulací vyvolavače deště. Náboženské nebo „magické“ jednání či myšlení ve Weberově pojetí nelze oddělit od všedního účelného jednání, převážně ekonomického. „To jenom my, ze stanoviska svého dnešního názoru“, podle toho, co dnes považujeme za „správné“ a co za „nesprávné“, bychom na tyto představy nahlíželi jako na „iracionální“ a na příslušné jednání jako na „čarování“.⁵⁴⁸

Jung používá určitý filosofický, religionistický a historický materiál „výlučně“ ke znázornění duševních souvislostí. Když používá pojem „Bůh“ nebo stejně metafyzický pojem „energie“, nelze se podle něj těmito pojmy vyhnout, protože jde o obrazy, které jsou v lidské duši od počátku. Jung zdůrazňuje, že ani mravní zákon, ani pojem Bůh, ani jakékoli náboženství nebyly dány člověku zvnějšku, „jaksi z nebe“, ale že je má člověk „v sobě“ a že je tedy také vytvořil sám ze sebe.⁵⁴⁹ Z této pozice pak nejde tato „strašidla“ zapudit pouhým vysvětlením, protože tyto ideje, jako mravní zákon nebo idea božství, patří k nevykořenitelnému vlastnictví lidské duše. Např. ve fyzice se podle Junga můžeme obejít bez obrazu Boha, ale v psychologii je to veličina, se kterou je nutno počítat stejně jako s „afektem“, „pudem“, „matkou“ atd.⁵⁵⁰

Problém ale vzniká ve chvíli, kdy chceme Boha určitým způsobem definovat. Podle Junga vede „věčné zaměňování objektu a imaga“ člověka k tomu, že ve svém myšlení neumí rozlišit mezi „Bohem“ a „imagem Boha“. Následkem této metodické nedůslednosti nebo nepřesnosti, se pak člověk domnívá, že vypovídá přímo o Bohu a že podává „teologické“ vysvětlení, když hovoří o „obrazu Boha“. Jungova psychologie zahrnuje i existenci „obrazu Boha“. Jung přirovnává situaci k tomu, když by byl např. „pud“ považován za skutečnost, ovšem bez přesné podstaty tohoto fenoménu. Podle Junga je téměř každému jasné, jakou psychologickou skutečnost označuje „pud“, ale co vlastně „pud“ jako takový je, už tak jasné není. Obraz Boha odpovídá určitému komplexu psychologických skutečností a představuje tedy

⁵⁴⁸ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 121

⁵⁴⁹ K tématu „skryté hlubiny lidského nitra“ jako zdroje náboženství in HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004, str. 24

⁵⁵⁰ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 214

určitou veličinu, se kterou je možné operovat. Co ale Bůh jako takový je, to podle Junga zůstává otázkou, která je mimo psychologii.⁵⁵¹

V paralele k Jungovu pohledu jde Campbell dokonce tak daleko, že považuje všechna obecně rozšířená náboženství za projev obecné lidové zbožnosti, ať už se jedná o chrám Panny Marie z Guadalupe v Mexico City nebo Kršnúv chrám v Purí. Lidé chtějí zdraví, bohatství a potomky a není důležité, kterého konkrétního boha o to ve svých modlitbách žádají. Campbell přímo píše: „Na celém světě je tedy jedno jediné všeobecně rozšířené náboženství bez ohledu na jména jednotlivých bohů.“⁵⁵²

Jung je ochoten uznat „všechny možné bohy“ a to za předpokladu, že působí v lidské duši⁵⁵³ a svůj přístup upřesňuje a vysvětluje tak, že jeho přístup a vztah ke všem náboženstvím je pozitivní, protože v obsahu různých učeních poznává obrazy, se kterými se setkává ve snech a fantaziích svých pacientů. V morálních systémech těchto náboženství vidí Jung stejné nebo podobné pokusy najít správnou cestu k nakládání a zacházení se „silami duše“ jako u svých pacientů, ať už jsou z jejich pohledu činěny z „vlastní smyšlenky“ nebo „vnuknutí“. Pro Junga je zajímavý každý posvátný úkon, rituál, iniciace a askeze, jako různé formy techniky k nalezení nebo vytvoření správné cesty. Jung na druhou stranu uvádí, že je pro něj stejně pozitivní i vztah k biologii a k přírodovědecké empirii, která je pro něj pokusem „postihnout duši zvnějšku směrem dovnitř“, nebo k náboženské gnozi, která je pokusem lidského ducha čerpat poznání „ze samého nitra“. V Jungově pojetí stojí člověk mezi dvěma póly: velikým vnějškem a velikým nitrem. Podle temperamentu a založení se obrací střídavě k oběma a střídavě považuje jedno nebo druhé za „absolutní pravdu“ a jedno nebo druhé popírá nebo obětuje.⁵⁵⁴

Jung zde pracuje s myšlenkou, které se dotknul v práci *Aion*⁵⁵⁵ a více ji rozvinul ve své práci *Odpověď na Jóba*.⁵⁵⁶ Bůh, tak jak je vnímán z pohledu velkých monoteistických náboženství, zejména křesťanství, není odlišitelný od komplexů působících v nevědomí, které jsou do značné míry kombinací etických a morálních

⁵⁵¹ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 214-215

⁵⁵² CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase : vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. Praha: Portál, 2000, str. 125. Campbell také cituje mistra Eckharta: Vrcholným opuštěním je opuštění boha (a sice lidového boha) kvůli bohu (a sice elementární ideji).“ tamtéž str. 129

⁵⁵³ JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

⁵⁵⁴ JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

⁵⁵⁵ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003.

⁵⁵⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obráz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

zásad a projekcí symbolicko-mýtického materiálu a archetypů.⁵⁵⁷ V nevědomí moderního člověka může vyrůst a začít živě působit pravý a skutečný primitivní obraz Boha, který může být z religiózně-psychologického pohledu na pováženou.⁵⁵⁸

Podle Junga jde o obraz zcela kolektivní, jehož „etnický výskyt“ je znám již velmi dlouho. Tento historický a obecně rozšířený obraz se znovu objevil přirozenou psychickou činností. I moderní člověk přišel na svět s lidským mozkem a psychickým systémem, který dnes zřejmě funguje stále stejně jako např. u starých Germánů. Tyto staré obrazy znovu vytváří a předkládá modernímu člověku např. primitivní, analogický způsob myšlení snu.⁵⁵⁹ Nejde o zděděnou představu, ale o zděděné ražení drah, tedy archetyp.⁵⁶⁰

Jak už bylo řečeno, nejde o zděděné představy nebo kryptomnézii,⁵⁶¹ ale o vrozenou dispozici k paralelnímu tvoření představ, případně o univerzální, identické struktury psýché, které Jung označuje jako kolektivní nevědomí. Archetypy jsou právě tyto struktury a odpovídají biologickému pojmu „pattern of behaviour“.⁵⁶² Jung píše: „Jak ukazuje pohled na dějiny náboženských fenoménů, je archetypu vlastní numinózní působení, to znamená, že subjekt je jím uchvácen podobným

⁵⁵⁷ Rudolf Starý k tomuto tématu ze svého úhlu pohledu uvádí: „Možnost vzniku nového typu člověka není založena [...] na pouhém faktu jednoduchého kauzálního působení vnějších, tj. ekonomických, politických a ideologických faktorů na lidskou psýchu (jako na zdánlivou „tabulam rasam“), nýbrž na kosmogonických potenciích psýchy samé. Tyto tvořivé potence vyvěrají z živé víry v určitý obraz sebe a světa a spočívají v projekčním vytváření „obrazu Božího“ jako nejvyšší kosmické či přinejmenším pozemské Mocnosti, do jejichž rukou člověk vkládá naděje na vyřešení svých odvěkých existenciálních problémů. Vložit svůj osud do rukou této Mocnosti psychologicky znamená nechat se jí zpětně utvářet podle její obrazné podoby a stát se jejím „novým stvořením“. Tato kosmogonická schopnost sekularizovaného „Stvořitele světa“ působí psychologicky bez ohledu na to, že již před více než sto lety konstatoval filosofický intelekt výslovně a dramaticky smrt jeho tradičního obrazu. Z psychologického hlediska mohlo jít jen o jeho nový výklad nebo o radikální záměnu dosavadního obrazu za zcela nový, dobově podmíněný – čili moderní modlu. V moci této modly člověk zůstává duchovně tak dlouho, dokud jí přenechává své přirozené právo – které je z tradičního hlediska vlastně povinností – na individuální existenci, a fyzicky tak dlouho, dokud si nad ním udrží svou neomezenou moc. in STARÝ, Rudolf. *Potíže s hlubinnou psychologií: esejistická studie o analytické psychologii C.G. Junga*. Praha: Prostor, 1990, str. 204

⁵⁵⁸ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, str. 23

⁵⁵⁹ Jak uvádí Balabán sen je význačný jev v životě lidí starověkých i dnešních. V náboženském kontextu pak píše: „Nejen vědomí, nýbrž i mnohem širší podvědomí vyplavuje „nahoru“ jakousi lávu Božího oznamování. [...] Bůh však nám může poskytnout své neverbální projevy a pípnout či vyštěknout na nás z hlubin našeho podvědomí nebo ne-vědomí. Může nám poslat svůj vykřičník nebo otazník mimo veškerou normativnost.“ in BALABÁN, Milan a Jáchym Jaroslav GONDÁŠ. *Kořeny a květy biblických pojmů*. Benešov: EMAN, 2012, str. 59-60

⁵⁶⁰ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, str. 27

⁵⁶¹ Nevědomé znovu-vybavení myšlenky někdy dříve získané.

⁵⁶² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 220

způsobem jako instinktem, ba instinkt může být touto silou omezen a dokonce přemožen.⁵⁶³

V nevědomí je přítomno všechno, co je vědomím přijato či zavrženo. V rámci kompenzačního mechanismu dochází k tomu, že čím „křesťanštější“ je vědomí, tím „pohanštěji“ reaguje nevědomí, a to i v případě, kdy zavržený koncept obsahuje životně důležité hodnoty. Nevědomí neizoluje a nerozlišuje své objekty, jak to dělá vědomí. Nemyslí abstraktně a neodhlíží přítom od subjektu: vždy zahrnuje a pojímá do sebe osobu extatika a vizionáře.⁵⁶⁴ Kristus je např. dosud živým mýtem našeho kulturního okruhu. Je kulturním hrdinou, který, bez újmy na své historické existenci, ztělesňuje mýtus božského Pračlověka, mystického Adama.⁵⁶⁵

⁵⁶³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 220

⁵⁶⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 385

⁵⁶⁵ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 44

Náboženský mýtus a jeho interpretace

Jung se otázkou náboženství, Boha a jeho obrazu v lidské psyché zabývá v řadě svých děl. Na náboženskou tematiku naráží i v dílech věnujících se alchymii nebo kultuře. Soustavněji se věnoval biblické knize Jób a vytvořil tak uzavřený interpretační celek, který ukazuje jak Jungovu práci s tímto druhem materiálu, tak jeho názory a postoje na náboženská témata. Bible je záznamem a hodnocením vnitřního zápasu s tehdejšími náboženskými představami a soustavami,⁵⁶⁶ a proto je vhodná pro analytický rozbor těchto představ a obrazů a z nich plynoucích důsledků.

Jób znamená hebrejsky „nepřátelsky napadený“, ale může znamenat také otázku „kde je otec?“.⁵⁶⁷ Už Jóbovo jméno předznamenává řadu otázek, které jsou v biblické knize Jób obsaženy. Dostalo se jí řady interpretací a komentářů a práce C. G. Junga *Die Antwort auf Hiob*⁵⁶⁸ – *Odpověď na Jób* rozšiřuje tuto řadu o psychologický pohled. Jungova analytická psychologie pracuje s pojmem nevědomí, ať už osobní nebo kolektivní, které považuje za nedílnou součást lidského psychického systému. Nevědomí umožňuje člověku skrze archetypy vnímat, ukládat, zpracovávat a předávat skutečnosti, které jsou pro vědomí příliš komplexní a jen velmi obtížně je lze vyjádřit jednoduchými pojmy nebo definicemi. Tyto komplexní informace jsou pak obsaženy právě v archetypech, které jsou v nevědomí autonomními faktory a podle Junga „živými subjekty“.⁵⁶⁹ V Jungově práci tedy jde o prozkoumání těchto faktorů a aktivních subjektů, které souvisí s otázkou Boha a vztahu člověka a Boha, a jejich vlivu na chování a vývoj člověka.

Jób je, podobně jako Noe, synem dávnověku. Nachází se v záhadné a blíže nedefinované zemi Ús. Vede pastevecký způsob života (jako bibličtí praotcové), ale přitom je usazen na jednom místě a nekočuje. V biblické naraci je pak popisován Bůh, izraelský Hospodin, pán dobra i zla, který vytváří světlo a tvoří tmu, působí pokoj a tvoří zlo (Izajáš 45. kapitola). Dále satan, tedy osočovatel, který vynáší na povrch tajné nepravosti a zpochybňuje ryzost zjevného konání (Zachariáš 3.

⁵⁶⁶ HELLER, Jan. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988, str. 3

⁵⁶⁷ SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981. str. 26

⁵⁶⁸ JUNG, Carl Gustav. *Antwort auf Hiob*. 4., rev. Aufl. der Einzelsausg. Zürich: Rascher-Verlag, 1967.

⁵⁶⁹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 424

kapitola) a u něhož můžeme postřehnout vliv perského dualismu.⁵⁷⁰ A pak ještě Jóbovi tzv. přátelé, typičtí představitelé tzv. zákonické zbožnosti zakotvené v běžné moudrosti tohoto světa: co kdo zaseje, to i sklídí. Na tento přístup pak Jób odpovídá otázkou: „Máme od Boha přijímat jenom dobro, kdežto věci zlé přijímat nebudeme?“ (Jób 2. kapitola). To jsou hlavní postavy mýtický orámovaného dramatu, na jehož pozadí se Jung snaží o vysvětlení, proč se lidé podobnými tématy zabývají již od dávných dob a jak se změnil pohled na tato témata v současnosti.

Proč právě Jób?

Jung se snaží o vědecký výklad náboženských výpovědí a jejich psychologickou analýzu. Tento přístup ho vede k tomu, že se nejdříve potřebuje vypořádat s plauzibilitou těchto výpovědí a jejich vztahem k přírodním vědám a rozumu. Jung už v předmluvě ke svému dílu *Odpověď na Jóba* poukazuje na to, že náboženské výpovědi, tedy „duševní pravdy“, se velmi často neshodují nebo jsou dokonce v rozporu se závěry fyzikálních věd. Nepředstavuje to však pro něj problém, ba naopak, považuje to za důkaz samostatnosti ducha vůči fyzickému vnímání a nezávislosti duševní zkušenosti na fyzických danostech.⁵⁷¹

Biblická kniha Jób Jungovi poskytuje prostor pro zhodnocení jeho hypotéz týkajících se lidské psychiky a jejích struktur. Obecně se dá říci, že *Odpověď na Jóba* vystihuje Jungův styl práce s mýtickým materiálem a určitým specifickým druhem textů a jejich interpretaci vycházející z jeho pojetí psychologie a postupů, které uplatňoval nejen u svých pacientů, ale v celkovém pohledu na svět, na člověka a na lidský život a jeho prožívání. Ať už se jedná o alchymistické texty nebo texty náboženské, anebo základní mytologie různých národů v různých časových obdobích. Tyto texty velmi často popisují skutečnosti, které nelze ověřit, ale ani vyvrátit dosavadními vědeckými postupy a standardizovanými experimenty. Toto ověření není pro Junga důležité. Duševní fenomény, „duševní pravdy“ a vše, co je obsahem psychiky – tedy ne-fyzická, považuje za fakt a s tímto faktem pak dále pracuje.

⁵⁷⁰ Ahura Mazda proti Angra Mainju. Např. in CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase: vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. Praha: Portál, 2000, str. 82

⁵⁷¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 278

Je dobré připomenout, že podle Junga psychická báze člověka spočívá na jedné straně na celém poli vědomí a na straně druhé na úhrnu nevědomých obsahů. Nevědomé obsahy rozděluje do tří skupin: obsahy dočasně podprahové, ale libovolně reprodukovatelné (paměť), obsahy, které nelze reprodukovat libovolně (nevědomí) a obsahy, které vůbec reprodukovat nelze (neschopnost uvědomění).⁵⁷² Z toho pak vychází jedna z Jungových hypotéz, že Bůh by mohl být pouze komplexem v nevědomé části lidské psychiky, která nemůže být nikdy plně uvědoměna, ale ovlivňuje jak nevědomí, tak vědomí konkrétního jedince. Toto psychologické hledisko tak nabízí otázku, zda se člověk řídí vědomou vůlí-vědomím nebo nevědomými komplexy a archetypy a zda Bůh⁵⁷³ není pouze jednou, byť velmi výraznou a silnou archetypovou představou uloženou v nejhlubších vrstvách nevědomí. Ať už přijmeme jednu nebo druhou z možností, tedy existenci „samostatného Boha“ nebo komplexu nevědomí, jsou obě tyto možnosti psychickými fenomény, které jsou pro člověka něčím reálným. I kdybychom přijali za platnou možnost, že Bůh je „pouze“ komplexem lidského psychického systému, bude tento fakt platit i pro ateistu,⁵⁷⁴ protože i on je součástí celku a tento otisk je obsažen v kolektivním nevědomí celého lidstva.⁵⁷⁵

Ve své práci *Odpověď na Jóba* staví Jung vedle sebe starozákonní příběh o Jóbovi a daleko novější Zjevení Janovo v Novém zákoně. Propojuje tedy židovský a křesťanský rámec náboženských výpovědí a na základě dalších exkurzů do různých mytologií a příkladů produktů kolektivního nevědomí v podobě archetypů ukazuje, že lidská mysl a duše vychází ze společného základu a vykazuje totožné způsoby zpracování určitých skutečností, jejich ukládání a předávání dalším generacím. Pochopení těchto skutečností nám může usnadnit analýzu chování a prožívání člověka moderní doby. Na základě otázky po smyslu lidského bytí a po existenci Boha, které jsou v lidské mysli v podobě archetypů přítomny⁵⁷⁶ stále, tak můžeme

⁵⁷² JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 14

⁵⁷³ „Bůh je evidentní psychický a nefyzický fakt, to znamená, že se tento fakt dá zjistit jen psychicky, nikoli však fyzicky.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 415

⁵⁷⁴ „Ateismus nesdílí představu Boha, považuje ji za lidský výtvor, byť jakkoli vážně motivovaný a vyjadřující hluboké dimenze lidství.“ in FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, str. 11

⁵⁷⁵ „O psychologii si lidé myslí, že všechno, co vysvětlí, je tím „odvysvětleno“ a přestává existovat.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 478

⁵⁷⁶ Toto určitým způsobem uznává i Funda, když píše: „A také nás vede k pochopení, že přes naprostou odlišnost a nesouměřitelnost otázek a zápasů tehdy a nyní existují přec jakési typizované období, ano až jakési archetypické vzorce lidských postojů a způsobů jednání.“ in FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, str. 14

odhalit a definovat funkci nevědomých archetypů a symbolů⁵⁷⁷ a lépe porozumět problémům spojeným s evolucí lidských společností i jednotlivce.

Dát odpověď na otázky kladené knihou Jób (a knihou Zjevení), znamená odpovědět na řadu otázek spojených s lidskou existencí a lidským vývojem, ať už fylogenetickým nebo ontogenetickým. Tyto odpovědi nejsou podstatné pouze pro nábožensky orientovaného člověka, ale pro každého, kdo je ochoten připustit, že člověk musí jednat v rámci daleko širšího kontextu, než je jeho vědomá, empirická osobnost, a že je ve svém chování a jednání ovlivňován nejen zvnějšku, ale také zevnitř. Kniha Jób se právě takovouto introspekci zabývá. Kromě úvodu a závěru, který knihu mytologicky rámuje, je podstatné právě zamýšlení se nad vlastním osudem, smyslem existence a vztahu k autoritám, přesahujícím člověka i tento fyzický svět. Výběr právě tohoto materiálu k analýze proto u Junga není překvapivý, protože je přesně tím typem, který vyhovuje jeho metodě a zpracovává téma, kterému se ve svém díle systematicky věnuje.

Metoda a směr analýzy

Významné místo v knize Jób zaujímají mytologické motivy, které ukazují na nadosobní a nadčasový dosah jeho utrpení. Není souzen jako jedinec, ale jako představitel celého lidského pokolení. Není posuzován člověk, ale jeho vztah k Bohu a případná vzpoura proti němu, je souzeno zlo a hřích celého lidského pokolení, který jako by nyní ulpěl na Jóbovi. Tím, že kniha naznačuje, že takovým pokusným objektem se může stát v podstatě každý člověk (satan si vybírá jedince z celého lidského rodu), dává možnost hodnotit člověka *in genere*. Jób jako nejlepší z lidí je vystaven zkoušce, která má prověřit jeho osobní integritu a ukázat, zda vnější podmínky mohou ovlivnit jeho chování a prožívání. Ukazuje se ale, že podstatnou a zásadní roli při tomto ovlivňování hrají vnitřní vlivy, a právě nepochopitelnost nastalé situace, v níž se Jób náhle ocitá. Jeho integritu a vnitřní

⁵⁷⁷ „Uvědomování toho, co je skryto a chování v tajnosti, nás jistě konfrontuje s neřešitelným konfliktem; tak se to alespoň jeví vědomí. Ale symboly, jež vystupují ve snech z nevědomí, ukazují na konfrontaci protikladů, a obrazy cíle představují jejich zdařilé sjednocení. Zde nám vychází vstřícně empiricky zjištělná pomoc ze strany naší nevědomé přirozenosti. Úkolem vědomí je, aby pochopilo tyto náznaky a znamení.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 410

psychické pochody se snaží ovlivňovat další tři lidé, z nichž každý používá jiný postup pro vysvětlení příčin situace.

Touto cestou, tedy přemýšlením a konfrontací s dalšími názory, se Jung dostává k otázce, zda je vůbec možné, aby byl Bůh pouze dobrý a neobsahoval, jako transcendentní entita, žádné zlo, špatnost nebo hřích.⁵⁷⁸ Podobným tématem stavějícím proti sobě dva póly: Krista (dobro) a Antikrista (zlo) se zabýval už ve své práci *Aion*.⁵⁷⁹ V knize *Jób* opět vyvstává otázka, zda je satan sesílající na Jóba různé druhy utrpení a zkoušek určitým typem anti-Krista. Odhalování podstaty tohoto dualismu vytváří řadu otázek směřujících také k postavení dalších osob Boží Trojice, kromě Boha-Otce, starozákonního JHVH, nebo také charakteru a původu postavy Moudrosti, která tvoří ženský protipól patriarchálnímu obrazu Boha, až po podstatu dogmatu o nanebevzetí panny Marie a její roli v Janově apokalyptické vizi.⁵⁸⁰ V rámci „*jóbovského*“ tématu se Jung zabývá také tématem zla a jeho přítomnosti v lidském světě a obecně v Božím Stvoření jako celku. Ze svého psychologického hlediska kritizuje učení „*privatio boni*“, které přináší další, vlastní dualismus mezi dobrem na jedné straně a určitým prostorem naplněným něčím jiným, než je dobro na straně druhé. Oba výše zmíněné dualismy se dotýkají sloučení protikladů v jednom Bohu, který je všemohoucí a vše-zahrnující. I na tomto místě se tedy objevuje téma enantiodromie, které prostupuje celým Jungovým dílem a téma „*complexio oppositorum*“, tedy spojení protikladů v jednom celku.

Jung nepoužívá „chladnou objektivitu“, ale chce dát prostor „emoční subjektivitě“, která z psychologického úhlu lépe odhaluje fungování lidského vědomí a nevědomí. Skrze tento přístup chce odpovědět na otázky, na které se snaží odpovědět autor knihy *Jób*, a na které se odpověď hledá velmi těžko: například otázka existence zla a zároveň dobrotivého Boha.⁵⁸¹ Jung se k této problematice nechce vyjadřovat jako odborník na teologii, ale právě jako teologický laik, kterého podobně jako celé lidstvo, skličuje jakási náboženská tíseň a potřebuje se s tímto tématem nějak vyrovnat. Chce posuzovat náboženskou tradici „kritickým common sense.“⁵⁸² Tento

⁵⁷⁸ K tématu také in NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: SandS, 1991, str. 19-22

⁵⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003.

⁵⁸⁰ K tématu ženského prvku také in HOLM, Nils G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, str. 115 a 123

⁵⁸¹ Podle Junga se tato otázka stala pro člověka „naléhavě palčivou“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 402

⁵⁸² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 402

fakt je zajímavý i jako ukázka dobové podmíněnosti výběru témat, kterými se Jung zabýval.

Na knize Jób Jung ukazuje historický vývoj problému monoteismu křesťanství a obsažení protikladů v jediném Bohu, který od sebe odštěpil zlo personifikované v satanovi a spolu s ním jej uvrhnul do oblasti věčného zatracení. Ve své práci se pokouší o zachycení a zhodnocení různých skutečností, které se objevily v době vzniku knihy Jób a vyvíjely se skrze staletí až do dnešní doby.⁵⁸³ Jób podle Junga „očekává od Boha pomoc proti Bohu“, což je pro běžné myšlení zjevným paradoxem.

K zodpovězení svých otázek Jung používá symbolický materiál obsažený jak v knize Jób, tak v dalších biblických knihách a porovnává jej také s dalšími symboly z různých oblastí historických nebo topografických. Je tedy možné říci, že Jung kriticky hodnotí jobovský mýtus⁵⁸⁴ a rozebírá a srovnává biblickou knihu Jób s dalšími mýty a náboženskými tradicemi. Jungovo pojetí, nebo přímo „psychologická analýza Boha“ na pozadí Jóbova příběhu, obsahuje velmi komplexní argumentaci podloženou řadou exkurzů do různých mytologií a biblických textů včetně deuterokanonických. Je patrné, že Jung se velmi dobře orientoval v knihách jak Starého, tak Nového zákona a není na místě mu vytýkat nedostatečnou erudici v těchto tématech (příkladem budiž jeho znalost řady komentářů ke knize Jób).⁵⁸⁵

Jak už bylo naznačeno výše, pro Junga je určitou formou skutečnosti už sám psychický fenomén. Skutečnost rozhodně není pouze materiální a skutečný je i obsah víry, a to bez ohledu na to, zda je předmět víry reálný, ve smyslu hmatatelný, nebo není.⁵⁸⁶ Náboženské výpovědi vztahující se k objektům, které nelze fyzikálně zjistit či dokázat, spadají do této kategorie a jsou často dokonce v rozporu s fyzicky a fyzikálně ověřenými nebo zatím – současnými možnostmi vědy – ověřitelnými jevy. Podle Junga to dokazuje samostatnost ducha vůči fyzickému vnímání a jistou nezávislost duševní zkušenosti na fyzických danostech. Také duše je podle něj „autonomní faktor“ a „náboženské výpovědi jsou duševními vyznáními, jež

⁵⁸³ Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: SandS, 1991, str. 23. „Dvě tisíciletí téměř a ani jeden nový bůh!“

⁵⁸⁴ Jung považuje mýtus za opravdové spojení s minulostí, se životem svých předků (který v něm stále žije) a zároveň se současnou lidskou společností. in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004 str. 9

⁵⁸⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 311

⁵⁸⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 278

koneckonců spočívají na nevědomých, tedy transcendentálních procesech“.⁵⁸⁷ Jung pracuje s knihou Jób tak, že bere skutečnosti, které jsou v knize popsány, aniž by nějak zpochybňoval jejich „skutečnost“ nebo je oslaboval historickou kritikou.

Dle svých vlastních slov neprovádí žádnou „chladně rozvážnou exegezi, snažící se dostat každému detailu“, ale naopak vědomě předkládá „zobrazení subjektivní reakce“.⁵⁸⁸ Pokouší se o (psycho)analýzu Boha Stvořitele na základě informací obsažených v textu biblické knihy Jób, a to zejména s přihlédnutím k afektu, tedy zasahování a dotýkání se, jehož objektem byla právě hlavní postava této biblické knihy. Jungovým záměrem je pochopit, jak se vzdělaný člověk vychovaný v křesťanské tradici vyrovnává s temnými stránkami Boha, resp. jak na něj tyto stránky působí.

Za pozornost stojí také skutečnost, že v knize Jób dochází k přímé konfrontaci člověka s Bohem.⁵⁸⁹ Člověk zde přistupuje k Bohu přímo a dochází k pokusům vysvětlit Boha a jeho jednání z pozice a pohledu člověka. Argumentem proti tomuto postupu (který také často zaznívá a Jung si ho sám uvědomuje) může být zjednodušující antropomorfní pohled na něco nebo někoho, kdo je ze své podstaty nepoznatelným a nedefinovatelným. Bez tohoto přístupu by se ale o Bohu vůbec nedalo hovořit, protože žádná lidská výpověď nemůže naplnit vlastní definici Boha. Podstatou tohoto směru zkoumání je právě to, že výpovědi člověka o Bohu vypovídají mnoho o lidském pohledu na sebe sama. Bůh slouží jako určitá reflexní plocha lidských myšlenek a interpretací pojmů, symbolů a archetypů, které člověka do značné míry určují a ovládají. Z tohoto pohledu je kniha Jób výjimečná a do velké míry se odlišuje od dalších biblických knih.

⁵⁸⁷ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 279

⁵⁸⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 286

⁵⁸⁹ Hebrejové, se stávají historicky výjimeční ne tím, že svého Stvořitele slepě poslouchají, ale právě naopak, že se s ním hádají, handrkují, potýkají, kritizují a napomínají ho, aby dodržoval svá vlastní pravidla in KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: Bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 39. Pro izraelskou zbožnost je typická bezprostřednost, se kterou věřící mluví s Bohem, přou se s ním, předhazují mu jeho rozhodování, volají ho k odpovědnosti. in SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981. Jób oslovuje Boha přímo: Jb: 7,7 Bože, pomni, že můj život uprchne jak vítr a nic dobrého už nikdy nespátří mé oči.

Problémy a východiska Jungovy psychologické analýzy Boha

Za klíčové považuji to, že Jung se na náboženské výpovědi dívá zcela jinou optikou, než je obvyklé a vyvozuje z nich samostatnost ducha vůči fyzickému vnímání a nezávislost duševní zkušenosti na fyzických danostech. Považuje tyto výpovědi za duševní vyznání, která spočívají na nevědomých, transcendentálních procesech (jsou nepřístupné fyzickému vnímání). V případě pojmu nebo obrazu Boha jde o něco, co se v průběhu času výrazně a zásadně proměňovalo, ale přitom nejsme schopni zcela přesně určit, zda se tyto změny týkají pouze obrazu nebo pojmu anebo samotné podstaty a smyslu tohoto vyjádření. Jung opět vychází ze svého pojetí archetypů: „Náš rozum si je jist jen tím, že zachází s obrazy, představami, které závisejí na lidské fantazii a její časové a místní vázanosti, a že se proto ve svých tisíciletých dějinách mnohonásobně proměnily. Základem těchto obrazů je nepochybně Něco, co je vůči vědomí transcendentní a co působí, že výpovědi se nemění naprosto neomezeně a chaoticky, nýbrž dá se z nich rozpoznat, že se týkají několika málo principů, respektive archetypů.“⁵⁹⁰

Ve své práci si je Jung velmi dobře vědom toho, že pracuje pouze s obrazy a modely, skrze které není možné odhalit „nepoznatelné“. Tyto modely a obrazy jsou omezeny lidskou představivostí, jazykem a antropomorfními představami, které ovšem vycházejí z numinózních archetypů, tedy z emočního základu⁵⁹¹ a ten je pro kritický rozum nenapadnutelný a nemůže být zlikvidován důkazy čistě racionálních argumentů.⁵⁹² Výpovědi Písma svatého bere tedy Jung jako projevy duše, a to navzdory tomu, že by mohl být nařčen z psychologismu. Vědomí může své výpovědi manipulovat různým způsobem. U výpovědi duše tomu tak ale dle Junga není. Jde o transcendentní skutečnosti, které překračují rozum, o archetypy kolektivního nevědomí, tedy komplexy představ na způsob mytologických motivů, a jsou do značné míry autonomní.

⁵⁹⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 279. „O skutečnosti Boha se přece nelze opravdu přesvědčit jinak než většinou spontánně vzniklými nebo tradicí posvěcenými obrazy, jejichž psychickou povahu a působení naivní rozum dosud nikdy neodděлил od jejich nepoznatelného metafyzického základu.“ tamtéž str. 283

⁵⁹¹ „Vysoká míra emocionality propůjčuje náboženskému prožitku „setkání“ s posvátnem zdání objektivní reality.“ in BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. str. 395-396

⁵⁹² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 280

Jung chce pochopit, proč byl Jób zraňován a jaké následky z této události vzešly jak pro Boha, tak pro člověka.⁵⁹³ Důležitý je pro něj právě afekt, prožívání skrze dotek emocí, který se nějakým způsobem otiskuje v člověku, přetváří ho a vrací se zpět ke svému zdroji. Tímto přístupem, který vykazuje silnou dávku nadhledu a odvahy, je možné dospět k lepší definici Boha a formování lidských představ o Bohu. Příkladem této reflexe může být otázka, zda Bůh jedná či nejedná „svévolně“.

Zde je třeba se krátce zastavit u pojmu „svévole“. Svévolník je v podstatě náboženský *terminus technicus*, který označuje člověka, který nejedná v souladu s Boží vůlí, ale pouze podle vlastní vůle, tedy úmyslně, až zlovolně, ze zlé vůle.⁵⁹⁴ Nejde tedy o problém svobody lidské vůle, ale o morální a etické hledisko. Jung obecně relativizuje postavení Já jako středu osobnosti a tím i podíl svobody nebo závislosti na dalších složkách lidské psychiky. Jung se domnívá, že vědomá lidská svoboda je omezená a lidská závislost na dalších psychických složkách je často v rozhodujícím ohledu prokázána.⁵⁹⁵

Jedná Bůh sám proti sobě, proti svému Zákonu a spravedlnosti? Může se Bůh postavit nad Zákon, který sám vyhlásil? Jung interpretuje situaci tak, že se Jób zdráhá přijmout skutečnost, že přímá boží vůle (svévole) potlačuje právo, a proto se nemůže vzdát své víry v boží spravedlnost. Zjevný je ale fakt, že je to právě sám Jahve, kdo mu způsobuje bezpráví a násilí. Člověk se tak ocitá před Bohem, který se vůbec nestará o morální úsudek a neuznává žádnou obecně závazný etický systém. Právě toto považuje Jung na postavě Jóba za jedinečné: čelí těmto protikladům, ale zároveň neztrácí víru v jednotu Boha. Dokonce je schopen analyzovat rozpor v samotné postavě Stvořitele, a i přesto se drží toho, že „v Bohu“ nalezne obhájce „proti Bohu.“⁵⁹⁶

Jung upozorňuje na tuto antinomii v řadě dalších příkladů jednání a nakládání Boha s člověkem. Afekt a osobní vztah k člověku odlišuje Boha Izraele např. od řeckých bohů. Hospodin nemá žádný „životopis“, svůj mytologický rodokmen, na rozdíl od řeckého Dia nebo akkadského Marduka, abychom použili příklady místně a obsahově podobné. Jung tento rozdíl vysvětluje tak, že Jahve jako žárlivý strážce

⁵⁹³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 287

⁵⁹⁴ *Bible svatá: písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost, 1994, např. Gn 18,23: I přistoupil Abraham a řekl: „Vyhladiš snad se svévolníkem i spravedlivého?“; Jb 9,22: Je to jedno, proto říkám: On skoncuje s bezúhonným jako se svévolníkem.

⁵⁹⁵ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 16

⁵⁹⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 289

mravnosti, jehož „nevypočitatelné nálady a ničivé výbuchy hněvu byly však známy od pradávna“, byl a je obzvláště citlivý právě v otázkách spravedlnosti. Byl neustále veleben jako „spravedlivý“ a na tuto stránku byl kladen velký důraz a jemu samotnému na tomto aspektu velmi záleželo. Tak jeho „osobnost“ získala zřetelné rysy,⁵⁹⁷ které se od osobnosti nějakého více či méně archaického krále odlišovaly jen rozsahem. Jeho žárlivá a citlivá osobnost nedůvěřivě prozkoumávala nevěrná srdce lidí a jejich tajné myšlenky. Tím se realizoval osobní vztah mezi ním a člověkem, který byl Bohem volán k odpovědnosti a postaven před osobní zodpovědnost za tento vztah. To Podle Junga Jahveho podstatně odlišuje od „vševládného otce Dia“, který byl spíše blahovolným a poněkud nezúčastněným pozorovatelem „ekonomie světa“, do které příliš nezasahoval a případně trestal zásadní vybočení z tohoto řádu. Nemoralizoval a vládl instinktivně. S lidmi neměl žádné konkrétní plány a nepožadoval od nich nic jiného než stanovené oběti. Naproti tomu Jahvovi na lidech záleželo a byli středobodem jeho smyslu, „záležitostí prvního řádu“. Zjednodušeně řečeno je „otec“ Zeus sice postavou, ale není osobností.⁵⁹⁸

V jednu chvíli Hospodin slibuje izraelskému králi Davidovi, že nezradí svou věrnost, neznesvětili svoji smlouvu, nezmění, co mu „splynulo ze rtů“, ale následně se tak přece jen děje a Bůh porušuje svoji přísahu. „Před citlivým moderním člověkem by se otevřela černá propast,“ píše Jung, „a půda by mu povolila pod nohama, neboť to, co by od svého Boha přinejmenším očekával, by bylo, že je smrtelníkovi v každém ohledu nadřazený, a to ve smyslu něčeho lepšího, vyššího, ušlechtlejšího, ale nikoli pokud jde o morální nestálost a nespolehlivost, která dokonce snese i křivou přísahu.“⁵⁹⁹

Jungovo pojetí analýzy Boha můžeme pochopit také tak, že člověk je stvořen k obrazu Božímu⁶⁰⁰ a tedy se dá z analýzy člověka – byť jen velmi vzdáleně a nepřesně – odvozovat obraz Boží. Satan-Lucifer a další Boží synové mohou být chápáni jako různé psychické funkce. Lucifer například projevuje největší iniciativu

⁵⁹⁷ „Mocná osobnost Jahva, která navíc postrádala veškerou životopisnou minulost (jeho pradávny vztah k bohům nazývaným elohím dávno zmizel v Léthé), ho vyvýšila nad všechna númina pohanských národů a učinila ho tím imunním proti účinku snižování autority pohanských bohů, jež trvalo již několik století.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 295-296

⁵⁹⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 291

⁵⁹⁹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 291-292

⁶⁰⁰ K tématu také FRANKL, George. *Archeologie mysli: sociální dějiny nevědomí*. 1. část. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, str. 146

a používá nejlépe vševědoucnost.⁶⁰¹ Jung zde také připomíná, že všichni staří bohové, a tedy i Hospodin, mají svou původní zvířecí symboliku. V Ezechiellově vidění (Ezechiel 1. kapitola) jsou postavy ze tří čtvrtin zvířecí a pouze z jedné čtvrtiny lidské. Jde tedy o určité dělení, nejednotnost. Z toho Jung vyvozuje, že je Bůh do značné části nevědomý a ona lidská čtvrtina dle něj ukazuje právě na satana, který je „kmostr duchovního člověka“.⁶⁰²

Člověk má právo na to nechápat rozpory v jednání svého Stvořitele. Jung hovoří také o rozporu, který vzbuzuje právě pojmu „vševědoucnosti“. Ta se v řadě výpovědí velmi často dostává do úzkých a vlastně odporuje své podstatě a smyslu. Konkrétním příkladem je postava satana, který jedná jakoby bez vědomí svého Otce. Ještě v době Jóbově je Hospodin opojen svým stvořením, a to je důvodem, proč ignoruje Jóbovu lidskou důstojnost a zapomíná, co to znamená „podle obrazu Božího“.⁶⁰³ Toto se mění s přípravou Kristova příchodu do lidského světa. Nedochází k novým „smlouvám“ s Hospodinem, pozornost Boží se rozšiřuje i mimo Izrael na celé lidstvo.

Jung iniciaci tohoto pohybu a změny k filantropickým a universalistickým rysům připisuje Sofii⁶⁰⁴ – moudrosti Boží, která je ideou věčného a přibližně hypostazovaného „*pneumatu*“. Má ženskou povahu, tedy kreativní sílu či energii, která se aktivně podílí na existenci celého stvoření. Jedná se o myšlenku obsaženou v biblické knize Přísloví, která vznikala přibližně ve 4. - 3. století př. n. l., a která je – podle Junga – poznamenána řeckým myšlením a vlivem. Je patrná i příbuznost s „*Logem*“ Janova evangelia. Další přesahy a příbuznosti je možné hledat v Egyptě nebo Indii. Jung ukazuje řadu dalších propojení a symbolických vazeb, které ukazují podobné nebo stejné motivy mytických příběhů jiných kultur. Moudrost-Sofii přirovnává k Duchu svatému, který je rovněž darován všem Bohem vyvoleným, a učení o Paraklétovi.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 338

⁶⁰² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 309

⁶⁰³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 337

⁶⁰⁴ K Sofii také na str. 316-317 in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

⁶⁰⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 316

Od Jóba ke Kristu

Vztah Jóba jako univerzálního představitele člověka nebo celého lidstva vede Junga k vytvoření paralely mezi Jóbem a Ježíšem⁶⁰⁶ Kristem. Jung si pokládá zásadní otázku, a to otázku po skutečné příčině toho, že se Bůh stal člověkem. V rámci Jóbova tématu, které řeší vztah člověka a Boha, se dostává k otázce po vztahu člověka a Boha v Kristu, tedy Božím Synu. „Vítězství člověka, jenž byl poražen a jemuž bylo učiněno násilí, je evidentní: Jób stál morálně výš než Jahve.“ Podle Junga tím Stvoření v tomto ohledu předstihlo Stvořitele. Pokaždé, když dojde k podobné situaci, tedy posunu nebo rozporu ve vnímání určité skutečnosti, která je spojena s nevědomým obsahem, může dojít k vědomému přijetí a zpracování tohoto nevědomého obsahu. Jung charakterizuje tuto událost jako jakési „*dejà vu*“ a určité rozvzpomínání na preexistentní vědění o dotyčné věci. Něco podobného se pak podle něj muselo dít s postavou Boha. Jakmile se zformovala Jóbova převaha, nemůže už být „sprovedena ze světa“. Vzniká tím situace, která nutně potřebuje reflexi. Reflexivním prvkem nebo tím, kdo reflexi umožňuje a provádí, je podle Junga postava Sofie, která podporuje potřebné sebeuvědomění a tím umožňuje Boží odhodlání stát se člověkem. Toto rozhodnutí je zásadní v tom, že se Bůh povznáší nad svůj dřívější primitivní stav vědomí skrze (nepřímé) uznání Jóbovi morální nadřazenosti a tím přiznává, že v oblasti lidství není jeho všemohoucí a vševědoucí osobnost plně rozvinuta.⁶⁰⁷

Jak už bylo naznačeno výše, Jung považuje Boha za fenomén, který se vyvíjí nebo se alespoň vyvíjet může a záměrně mění své postoje a názory v kontextu vztahů ke svému stvořitelskému dílu. To dle mého názoru představuje Boha zcela jinak než jako amorální přírodní sílu⁶⁰⁸ a zároveň otevírá prostor pro Jungovu myšlenku, že nad Hospodinem vládne Osud (*Moira*) nebo Diké (*Právo*) a tím, že Jóba snižuje v prach, ho naopak povznáší a skrze tento akt nad sebou samým vynáší soud. To dává člověku zadostiučinění, které je v řadě interpretací Jóbovského mýtu přehlíženo.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ „Ježíš z Nazareta jako historická postava patří do lidských dějin. Zejména do toho jejich proudu, z něhož povstala evropská kultura. Do tohoto proudu patří i vznik křesťanské víry, která vytvořila mýtus o Kristu se všemi následnými vrstvami jeho interpretací. Mýtus o Kristu byl konstitutivní pro vznik evropské civilizace.“ in FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, str. 12

⁶⁰⁷ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 338-339

⁶⁰⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 311

⁶⁰⁹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 312

Mýtus a náboženské výpovědi propojují dvě z lidského pohledu vzdálené zkušenosti a skutečnosti. Z určité netrpělivosti, kterou dokáže vyvolávat nepřehlednost faktického materiálu, tak člověk může dospět k hypotéze, že postava Krista je postavou mýtickou,⁶¹⁰ což může vyvolávat dojem, že se jedná o fikci. Mýtus ale podle Junga rozhodně není *fikce*.⁶¹¹ Spočívá v ustavičně se opakujících skutečnostech, které je možno pozorovat neustále a jsou součástí lidského údělu. Mýtus se člověku děje a lidé prožívají mýtické osudy stejně tak jako řečtí héroové. To, že Kristův lidský život a události, které se v něm odehrály, je ze značné části mýtickou výpovědí, není důkazem proti jeho opravdové skutečnosti. Podle Junga tomu může být spíše naopak, protože každý konkrétní lidský život má v sobě mýtický charakter obsažen už ze své podstaty.⁶¹²

Podobně lze přistupovat k Jóbovi. Srovnáním postavy Ježíše a postavy Jóba vynikne způsob Jungova uvažování a použití jeho metody *amplifikace*, v níž jde o „syntézu pasivního vědomého materiálu s nevědomými vlivy.“ Tuto syntézu pak volní zaměření podporuje a dochází ke „spontánní amplifikaci archetypů“.⁶¹³ Z psychologického hlediska je možné, že se nevědomí, respektive archetyp, zmocní a úplně si přivlastní určitého člověka a určuje jeho osud až do nejmenších detailů.

⁶¹⁰ Mýtus o Kristu zpracovává Funda a píše mimo jiné toto: „Mýtem je výpověď, že Ježíš byl vzkříšen, že vstoupil na nebesa, že jeho poprava na kříži byla božím smírcím činem, obětí božího syna za hříchy světa, mýtem je eschatologie, že vzkříšený Kristus opět přijde k poslednímu soudu, mýtem je výpověď o věčném životě, mýtem je výpověď o božstvu, které se člověku zjevuje. Mýtus pak bývá někdy promítnut do legendárního vyprávění. Tak např. vyprávění o ženách, které šly k Ježíšovu hrobu a našly odvalený kámen a prázdný hrob, je legendou. Mýtus, zejména biblický mýtus, většinou stojí ve službě objektivizace určitého osobního prožitku. Biblickým mýtem chce člověk sdělit, že určitý jeho osobní prožitek není jeho fikcí, není výtvozem jeho psychiky, ale že má základ v nadpřirozeném zjevení, či v tom, co do lidského života vstupuje jako to zcela jiné, jako transcendence, která není člověkovým výtvozem ani postulátem, ale je skutečností „jiného řádu“, která platí nad člověkem.“ in FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, str. 28. K tématu zpochybnění Krista jako Boha také in SOLOV'JEV, Vladimír Sergejevič. *Legenda o Antikristu: s komentářem Micheline Tenace*. Velehrad: Centrum Aletti, 1996, str. 6-7.

⁶¹¹ Jako ilustraci, že Jungovo stanovisko není v rozporu s teologickou historicko-kritickou metodou, uvádím postoj prof. Fundy: „Mýtus neodlišuje mezi historickým faktem a jeho významy. Skrze vyprávění jakoby skutečných událostí sděluje významy. Starověký člověk mýty neanalyzoval, nýbrž prožíval, vyprávěl. To ovšem neznamená, že by události, které mýtus vyprávěl, nepovažoval za skutečné. Zejména pak pozdější církevní čtení křesťanské mytologie akcentovalo, že nejde o mýty, ale o boží děje spásy, o průsečíky božího dění do lidských dějin, tedy o události, které se skutečně staly. Historicko-kritická metoda odlišuje historická fakta a jejich interpretační významy. Historicko-kritická metoda čte mýty jako mýty, jako ve starověku běžný řád řeči. Nepovažuje mýty za informace o faktech, která se skutečně stala, ale za způsob, kterým člověk starověku vyjadřoval své porozumění světu, jeho řádu a svému místu v něm, uvědomoval si své hranice, především tu poslední, hranici smrti, a artikuloval svou touhu po záchraně, po vykoupení z koloběhu ambivalence dějin či po přesahu hranice smrti. Toto rozpoznání kritických teologů o biblické mytologii se ovšem nutně dostávalo, a i dnes dostává do napětí s klasickou křesťanskou věroukou.“ in FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, str. 28-29

⁶¹² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 344-345

⁶¹³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 59

Mohou přitom vystupovat objektivní, to znamená nepsychologické paralelní jevy, které rovněž představují archetyp. Potom se archetyp naplňuje nejen psychicky v individuu, ale i objektivně vně individua. Jung se domnívá, že Kristus byl takovou osobností, protože jeho život musí být právě takový, pokud jde zároveň o život Boha a zároveň život člověka. Pak se tento život stává oním *symbolon*, syntézou heterogenních přirozeností, k čemuž by stejně dobře mohlo dojít spojením Boha s člověkem Jóbem v jedné osobnosti. Tak se dá Boží záměr „stát se člověkem“, vyplývající z konfliktu s Jóbem, extrapolovat až k životu Ježíše Krista a jeho utrpení,⁶¹⁴ které je důsledkem změny Božího přístupu.

Jung se velmi odvážně pouští na pole teologie a výkladu věroučných formulí, dogmat a církevní tradice. Právě tento pohled ale může být přínosný pro nové uchopení skutečností, o nichž se nediskutuje právě proto, že jsou jako neměnné skutečnosti brány, a přitom se jejich obsah vyprázdnil a staly se nesrozumitelnými pro moderního člověka.⁶¹⁵ Také se na spojení (biblických, mýtických) postav Jóba a Hospodina ukazuje existence a působení nevědomých archetypů, které poukazují na stálou potřebu člověka řešit a vyřešit svůj vztah k Bohu. *Reductio in primam figuram* ukazuje, že se stále jedná o tentýž problém, který snad ani definitivně vyřešen být nemůže, a to s ohledem na definici Božství. Pokud bychom odhalili a poznali Boha – toto „poznání“ je v biblických knihách charakterizováno zprávami o spálených tvářích, těch, kteří ho pouze uzřeli – ztratí Bůh své Božství a archetyp svoji sílu. Právě napětí, které tento fenomén vyvolává, ať už na něj nahlížíme z náboženského hlediska, z hlediska víry, anebo z ateistické pozice jako na archetyp a komplex v nevědomé části lidského psychického systému, je energií dodávající lidské existenci určitý cíl a smysl. Návrat k primárnímu stavu, který je popsán v židovském mýtu o stvoření („Budete jako bohové, vědouce dobré i zlé“, Genesis 3. kapitola), je ideálem, vyrovnáním se s otázkou vzniku života a vývoje člověka, který je z mnoha důvodů nyní vnímán jako „porušený“.

⁶¹⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 345

⁶¹⁵ Jung přímo píše: „Toto nepochopení si lze vysvětlit jen tím, že dogmatické symboly a hermeneutické alegorie ztratily pro protestantský racionalismus svůj smysl.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 417

Jungova odpověď na Jóba

Paradoxie Boha rozervává člověka na protikladné části a zjevně ho vystavuje neřešitelnému konfliktu. V takové situaci se Jung spoléhá na psychologii, protože představuje sumu všech pozorování a poznatků, které na základě empirie nashromáždila právě o těžkých konfliktních stavech. Jde například o rozpory povinností,⁶¹⁶ u nichž není jasné, jak by je bylo možné vyřešit. Jung uvádí, že vědomí si uvědomuje, že *tertium non datur!* Není třetí cesty a lékař by proto měl svým pacientům poradit, aby počkali, zda nevědomí nevyprodukuje sen, který by vědomí nabídnul nějakou rozumem nepostižitelnou, rozumu se vymykající („iracionální“), a proto nepředvídatelnou a dosud neočekávanou možnost k řešení situace.⁶¹⁷ Také Hospodin Jóba děsí (nebo inspiruje) sny a viděními. Ovšem ne takovými, z nichž by Jób mohl čerpat nové poznání a naději, ale takovými, které jej drtí a zbavují síly.⁶¹⁸ Podobně se ve snech moderního člověka objevuje motiv syntézy světlého a temného,⁶¹⁹ tedy mýtických protikladů. Bůh je vnímán jako ten, který předvěké temno rozpoltil světlem (Genesis 1. kapitola) a z beztvarého chaotického „Nic“ se stalo „Něco“. Byl stvořen svět a na této platformě život. Jób však ze svého pohledu vidí, jak toto vše opět spěje do temnot chaosu a smrti, tedy temnoty, v níž nelze světlo vidět.

Protiklad mezi Bohem a člověkem v křesťanském pojetí je podle Junga jahvistickým dědictvím z raného období, ve kterém metafyzický problém spočíval výlučně ve vztahu Hospodina k jeho lidu. Bázeň před Hospodinem byla ještě příliš velká, než aby se člověk – přes Jóbovu gnózi, tj. poznání Hospodinovi protikladnosti – odvážil přemístit tuto antinomii do Božství samého. Pokud je ovšem protiklad mezi Bohem a člověkem ponechán, dospěje člověk nakonec ke křesťanskému závěru: *omne bonum a Deo, omne malum ab homine*. Tím se stvoření staví absurdním způsobem do protikladu ke svému Stvořiteli a člověku se imputuje takřka kosmická nebo démonická velikost ve zlu. Strašná vůle k ničení, která v Janově⁶²⁰ extázi apokalypticky propuká, poskytuje jakousi představu o tom, co to znamená, když je člověk postaven do protikladu k Bohu dobra: dojde k zatížení člověka temnou stránkou Boha. Ta je v Jóbově případě ještě na „správném“ místě. Ať už se ale člověk

⁶¹⁶ V orientální mudroslovné literatuře se proti sobě s oblibou stavěly dvě cesty, cesta života a cesta smrti, a lidský úděl se líčil jen černobíle, což odpovídá zákonické teologii Jóbových přátel. in SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981. str. 84

⁶¹⁷ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 402-403

⁶¹⁸ SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981. str. 76

⁶¹⁹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 403

⁶²⁰ Autor biblické knihy Zjevení.

snaží lokalizovat antinonii v Bohu nebo připustí, že je zlo v něm samém, je člověk ztotožňován se zlem: v jednom případě se staví proti dobru, ve druhém se nepřipustně snaží být dokonalý jako jeho Otec v nebesích.⁶²¹ Z tohoto pohledu je Jóbův zápas skutečně zástupným a Jób je postava kristovská, je starozákonním „svědkem Kristovým“. V Jóbově příběhu se prolínají známé obrazy z kultických slavností, které byly předváděny dramaticky a svou názorností se lidem vryly do paměti. I tím je Jóbův zápas postaven na nadosobní rovinu.⁶²² To je dáno také tím, že se zápas neodehrává na rovině mytologických představ ani na rovině přírodních jevů, ale na rovině ryze lidské.⁶²³

Pozitivní nebo negativní naplnění obsahu pojmu Boha ovlivňuje a – ať už zjevně nebo skrytě – determinuje lidská morální rozhodnutí.⁶²⁴ Boží působení může člověk zjistit pouze prostřednictvím psýché. Není ale schopen rozlišit, zda vlivy tohoto působení přicházejí od autonomního fenoménu Boha nebo přicházejí z nevědomí a jde o vlivy archetypového působení. V nevědomí se dle Junga „vyskytuje archetyp celosti, který se spontánně projevuje ve snech atd.“ a „existuje na vědomé vůli nezávislá tendence vztahovat ostatní archetypy k tomuto centru.“⁶²⁵ Z toho Jung vyvozuje, že tento archetyp celosti má určitou centrální pozici, která ho přibližuje obrazu Boha. Zároveň tento archetyp produkuje symboliku charakterizující Boha a Božství. Obraz Boha tedy nekoinciduje obecně s nevědomím, ale se zvláštním obsahem nevědomí, archetypem bytostného Já, „od kterého už nejsme schopni obraz Boha empiricky oddělit.“⁶²⁶

Vztah Boha a člověka

Knihy Jób poskytuje Jungovi platformu, která je natolik archaická, aby její srovnání s křesťanskou tradicí a následně také s moderním pojetím této knihy bylo dostatečně přijatelné pro aplikaci jeho hypotézy kolektivního nevědomí a působení

⁶²¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 405-406

⁶²² SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981, str. 100

⁶²³ SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981, str. 76

⁶²⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 404

⁶²⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 422

⁶²⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 423

archetypů skrze tuto oblast lidského psychického systému. Některé z Jungových závěrů nabourávají představu, kterou si židovská a křesťanská tradice vytvořila o božství a Bohu, bez ohledu na to, zda se jedná o obraz Boha nebo fenomén autonomního Boha, jako samostatné entity. Jung tedy v souvislosti biblických knih Jób a Zjevení obecně rozpracovává vztah člověka a Boha a touhu po celosti, která je vlastní lidské náboženské potřebě. Obrazy celosti jsou produkovány právě nevědomím a nezávisle na vědomí vystupují z této psychické oblasti.

Z mého pohledu tedy Jung odpovídá „na Jóba“ tak, že nastoluje rámec uvažování o vztahu člověka a Boha. Tento rámec stojí na mýtických výpovědích, které jsou srovnávány a analyzovány v širším kontextu dalších náboženských systémů a národních a kulturních odlišností. I přes četnost těchto rozdílů dospívá Jung k tomu, že za všemi stojí jeden sjednocující princip, kterým je archetyp Boha a bytostného Já, obsažený v nevědomí. To ale narušuje obraz Boha jako výhradně dobrého a problematizuje podstatu Božího Syna,⁶²⁷ který se stal člověkem a tím způsobil obrovskou disociaci⁶²⁸ mezi temnou stranou své „osobnosti“, díky které satan stále uniká a dostává prostor pro své jednání, a která působila onu „amorálnost“ v jeho jednání, když postihnul utrpením „toho nejlepššího z lidí“.

Jungova „odpověď“ se také týká otázky zla a jeho původu. Domnívá se, že jsme schopni poznat relativní zlo své povahy, ale poznání absolutního zla je zkušeností vzácnou a zároveň otrěsnou.⁶²⁹ V rámci rozporu mezi dobrem a zlem musí být vědomí konfrontováno s nevědomím. Pouze tak může nalézt vyrovnání mezi těmito krajními protiklady. To ovšem není možné učinit prostřednictvím logiky nebo rozumu, ale pouze prostřednictvím symbolů, které umožňují nelogické a iracionální spojení protikladů. Nevědomí tyto symboly spontánně produkuje a vědomí je amplifikuje.⁶³⁰

V pojetí Jóbových přátel, kteří s ním polemizují a snaží se vysvětlit důvod Jóbova utrpení, je Bůh jen neosobní nástroj podléhající jakési vyšší zákonitosti, bez možnosti a schopnosti samostatného rozhodování. Jób naopak hledá živého a osobního Boha, který je sice spravedlivý, ale přitom laskavý a odpouštějící.

⁶²⁷ To, že se Bůh chce stát člověkem prostřednictvím lidské matky, je nám známo ze staroegyptské královské teologie, a už prehistorickým poznatkem je, že božská prabytost obsahuje mužský i ženský prvek.

⁶²⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 375

⁶²⁹ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 20

⁶³⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 421

Neosobní mluvení o Bohu v případě, že „rozbouřené nitro“ člověka zápasí o pochopení Boží spravedlnosti, postrádá smysl.⁶³¹ V nevědomí, tedy „v nitru“ každého člověka, se odehrává onen souboj o právo a spravedlnost a ideál Boha. Bůh ale není pouze databází zákonů, které se dají mechanicky uplatňovat bez rozdílu. Jób si je toho vědom, stejně tak Jung, který toto vědomí rozšiřuje i na postavu Ježíše, tedy Božího Syna. Jung také interpretuje inkarnaci Syna tak, že došlo k inkarnaci pouze „světlého aspektu“, tedy nikoli temné stránky Boha. V rámci kompenzačního mechanismu tak dostává prostor Anti-Krist, jehož příchod očekává Jan ve své Apokalypse.

Pokud by Jób ve své zkoušce podlehl, mělo by to vliv na celé stvořitelské dílo, které by bylo znehodnoceno a zmařeno. Nejde o nic menšího než o přemožení zla, které působí právě člověk ve své vzpouře proti Bohu. Pokud bychom přijali Jungovu teorii o archetypu bytostného Já působícího v nevědomí, pak by se jednalo také o vzpouru člověka proti sobě samému. Pokud se člověk staví proti svojí vlastní podstatě, pak ničí a popírá svoji vlastní existenci. Vědomí, že jsme sami sobě schopni způsobit utrpení nebo způsobit utrpení druhému člověku a to bezdůvodně, by pro nás mělo být velkým mementem v oblasti sebe-pochopení a pochopení našeho vztahu nejen ke druhým lidem, ale i k fenoménu Boha. Popřením „temné“ stránky Boha nebo naší vlastní osobnosti se vystavujeme riziku, že nás bude nevědomě ovlivňovat více než je nutné.

Jung tuto rozštěpenost lidského vědomí ukazuje na příkladu apoštola Pavla.⁶³² I člověk, který dosáhl pochopení skrze osvětlení, nemůže změnit svoji podstatu a jeho omezené a ohraničené Já nemůže překonat to, nebo toho, který v něm „přebývá a jehož podoba nemá žádné poznatelné hranice, jenž ho ze všech stran v sobě zahrnuje.“⁶³³

Proces individuace, tedy odstranění nadřazenosti našeho vědomého Já, které jedná vždy v iluzi, že je odpovědné za rozhodnutí, může probíhat buď nevědomě, nebo vědomě. V prvním případě vědomí nezasahuje a proces se ubírá svojí vlastní cestou, která zůstává „temná“ a „nejasná“. Ve druhém případě se vyjevuje mnoho temného, což vede k „prosvětlení“ osobnosti a vědomí získává na rozsahu, vzhledu a porozumění. Jde tedy o velký rozdíl. Konfrontace mezi vědomím a nevědomím má vést k tomu, aby byla „temnota“ tímto „světlem“ pohlčena.

⁶³¹ SOUČEK, Josef Bohumil a Miloš BIČ. *Jób*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1981. str. 86

⁶³² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 425

⁶³³ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 425

Jungova *Odpověď na Jóba* pracuje a rozvíjí myšlenky obsažené v jeho dalších dílech, a proto může být pro neobeznámeného čtenáře místy těžko pochopitelná a až příliš eklektická, nicméně přináší řadu zajímavých podnětů v oblasti psychologie náboženství a mezináboženského dialogu. Velkým přínosem je aktualizace symbolů, archetypů a mýtů a jejich významu pro moderního člověka, z jehož života se vytratily rituály zpřítomňující zásadní témata týkající se lidské existence. Odpovědí na Jóba by tedy mělo být naše vlastní přemýšlení a promýšlení otázek, které vytváří situace, v nichž se Jób ocitá. Nepochopení vlastního utrpení a odmítání signálů, které nám skrze sjednocení protikladů zprostředkovává nevědomí, může modernímu člověku způsobovat řadu krizí, které mu připadají bezvýchodné, protože se je snaží řešit pouze vědomě.

Souvislosti křesťanství a obecně náboženských obrazů

Jung obecně nepovažuje křesťanství za „novum“ v lidských dějinách. Nevzniklo by, pokud by pro ně nebyla připravena půda a pokud by nemělo základy, na kterých mohlo začít stavět. Podle Junga bylo lidstvo historicky připraveno a již existující názory v daném prostředí toto nové náboženství nesly a podporovaly. Křesťanství je přesvědčivým důkazem⁶³⁴ kontinuity náboženských představ a náboženského myšlení. Jung podporuje tuto tezi syntézou různých biblických starozákonních knih, a to jak kanonických, tak deuterokanonických či apokryfních. Čerpá například z Henochovy knihy, ve které se mluví o spravedlnosti Syna, a to takovým způsobem, jako kdyby Otec spravedlivý nebyl. Dále uvádí Ezechielovo proroctví a vychází z knihy Jób. Ve všech těchto knihách nachází základy, které křesťanství mohlo využít a vystavět na nich svoji doktrínu. Těmito základy jsou archetypové obrazy a symboly, které jsou uloženy v nevědomí. Tyto obrazy a symboly nevědomí generuje ve chvílích, kdy je potřeba vysvětlit určitou transcendentní skutečnost nebo událost, kompenzovat vědomý postoj, který se v tomto případě týká vztahu k Bohu.

Historický Ježíš vystupuje zprvu jako židovský reformátor a jako prorok výlučně dobrého Boha. Tím zachraňuje ohroženou náboženskou spojitost, kontinuitu, která mu dodává autoritu. V tomto ohledu se podle Junga projevuje vskutku jako Spasitel (*sótér*). Chrání lidstvo před ztrátou Božího společenství a také před tím, aby se ztratilo a vzalo za své v „pouhém vědomí“ a jeho „rozumnosti“. To by podle Junga znamenalo „disociaci“ mezi vědomím a nevědomím, tedy nepřirozený, patologický stav, který by se dal nazvat „ztrátou duše“. Toto ohrožení je přítomné odpradáвна a člověk se neustále ocitá ve vzrůstající míře v nebezpečí, že bude ignorovat iracionální danosti a potřeby své psýché a namlouvat si, že všechno zvládne vůlí a rozumem. Výsledkem je ale velké zklamání, které je podle Junga nejjasněji vidět na velkých sociálně politických snahách, jako jsou socialismus a komunismus.⁶³⁵ Tím, že Ježíš představuje své učení v obrazech a symbolech, kterým je člověk schopen porozumět a u kterých dokáže rozpoznat jejich hloubku a starobylost, dokáže uspokojit lidskou poptávku po opravdové a skutečné víře v Boha a zároveň osvobodit náboženskou funkci nevědomí.

⁶³⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 370

⁶³⁵ „V socialismu trpí stát a v komunismu trpí člověk.“ in JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 370-371

Jung jako příklad propojení mezi interpretací křesťanské víry a obecně náboženským obrazem generovaného nevědomím líčí sen jednoho protestantského teologa, kterému se tento sen zdál velmi často: Zdálo se mu, že stojí na svahu, pod ním leží hluboké údolí a v něm temné jezero. Ve snu ví, že ho dosud vždy něco zdrželo, aby se k jezeru přiblížil. Tentokrát se ale rozhodne jít k vodě. Jak se blíží ke břehu, stmívá se a začíná být „nebezpečno“ a přes hladinu jezera náhle přeběhne náraz větru. V tu chvíli ho popadne panický strach a probudí se. Jung analyzuje sen tak, že v rámci přirozené symboliky vody snící sestupuje do své vlastní „hlubiny“. Jung ve snu vidí paralelu s biblickým zázrakem u rybníka Bethesda, kdy sestoupí anděl a dotykem vodě dodá léčivou sílu. Ve snu se zobrazuje jako *pneuma*, vítr vanoucí odkud a kam chce. Člověk musí „sestoupit“ k vodě, aby došlo k zázraku, aby voda byla oživena. Dech nebo duch, ono *pneuma* je ale zároveň hrozivé, protože není znám jeho původ ani příčina, a tak rozum, tedy vědomí, zachvátí primitivní strach.⁶³⁶

V obecné rovině tak mýtický jazyk člověku říká, že: musí jít cestou „vody“ nevědomí, aby mohl vykopat poklad vzácného dědictví otců. Jung uvádí také příklad gnostického hymnu na duši, ve kterém je syn vyslán rodiči, aby hledal perlu ztracenou z královské koruny jeho otce. Perla leží na dně hluboké studny v Egyptské zemi plné smyslných a opojných fyzických i duchovních bohatství a hlídá ji drak. Syn při hledání upadne do světských rozkoší a zapomene na úkol i na to kým je. Až otcův dopis mu oboje připomene. Vydá se tedy znovu na cestu a perlu ze dna studny získá poté, co se ponoří do její temné hlubiny.⁶³⁷ V moderní podobě může být voda zobrazena také jako plná vana, přetéající toaleta, prasklé potrubí nebo dům postižený povodní,⁶³⁸ etc. V hlubině vody pak může nalézt pravdu o sobě, ale také Boha, ať už je jím cokoli.

Mrázek ve svých výkladech podobenství v evangeliích podle Lukáše také zdůrazňuje alternativu „zůstat na povrchu“ nebo „jít do hloubky“ a např. hlavní opozicí v podobenství o dvou stavitelích je „hloubka“ a „povrch“. Obecně „pokrytecká zbožnost“ předstírá hloubku, ale ve skutečnosti zůstává u formálních kliše, u zásad, prázdných či formálních rituálů etc. To, co na první pohled může vypadat podobně, se v případě krize ukazuje jako velmi odlišné. Pokrytecká zbožnost člověku stačí, dokud se nic vážného neděje. Když člověk není vystaven

⁶³⁶ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 114

⁶³⁷ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 115

⁶³⁸ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 116

opravdovému selhání, zklamání, nebo není vystaven zásadní zkoušce. Ani nepokrytá, ne-pokrytecká povrchnost, povrchní, nadšený entuziasmus, „radostné“ křesťanství, také nepočítá s krizí a není na ni připraveno. Obraz-podobenství má ukázat, že bez hlubokých základů je člověk vystaven nebezpečí.⁶³⁹ Hloubka a voda jsou archetypové obrazy, ze kterých se vyvinuly symboly, které mohou být numinózní i pro moderního člověka, když se s nimi setkává ve snu nebo je vystaven přímému působení těchto reálných veličin. Ať už je to pád do propasti nebo bouře v oceánu.

Teologové různých konfesí dnes poznávají, že racionalistickým potlačením kultu, a tím i obrazu a obrazně-symbolickému způsobu předávání informací a prožívání dochází nakonec k verbalistickému pokřivení živého Božího slova. V každém náboženství patří k jeho nejdůležitějším funkcím právě kult a jeho formy a obecné vyjadřovací prostředky,⁶⁴⁰ jejich formy, právě včetně těch symbolicko-obrazových.

Jiným konkrétním příkladem je situace, kdy se vyvolení v Apokalypse promění k počtě Velké Matky Sofie v „panice“. Tento obraz sexuální abstinence jako jediné čisté cesty vytváří podle Junga v nevědomí jako kompenzaci strašnou, oplzlou a smilnou fantazijní představu.⁶⁴¹ To je praktické a zcela skutečné vyjádření síly nevědomí, které reaguje na vědomí a jeho racionální zpracovávání a vychylování rovnováhy ve prospěch určitého jednostranného vidění světa. Jak už jsem zmínil v kapitole Mýtus a psychologie, tento postoj v křesťanství legitimizuje evangelista Matouš, který klade na stejnou úroveň cizoložný obraz v srdci a reálný cizoložný skutek. Tímto mechanismem vytěsnění představ je vědomí zaplaveno kompenzujícími obrazy, které mohou v určité interpretaci vypadat např. jako našeptávání ďábla.

Vědomý postoj autora Apokalypsy je ortodoxní, ale je v něm obsaženo tušení zla. Toto tušení se mohlo snadno projevit ve zlých snech, které ale nebyly ve vědomém programu zaznamenány. V textu je popisován nejen bezhříšný stav, ale také dokonalá láska. Tím se autor knihy Zjevení odlišuje od apoštola Pavla, kterému nechybí nezbytná sebereflexe. Janův postoj je až příliš jistý a jednostranný, a proto riskuje disociaci. Za takových okolností totiž v nevědomí vzniká protipól, který může proniknout do vědomí v podobě určitého zjevení nebo obrazu. Ten může mít formu nějakého více či méně subjektivního mýtu, protože kompenzuje

⁶³⁹ MRÁZEK, Jiří. *Lukášovská podobenství*. Jihlava: Mlýn, 2007, str. 12-14

⁶⁴⁰ LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 17

⁶⁴¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 392

jednostrannost a jistotu individuálního vědomí. Jako opačný příklad Jung uvádí vize Ezechiela nebo Henocha, u kterých se situace vědomí vyznačuje hlavně (nezaviněnou) nevědomostí, a proto je kompenzována objektivním a obecně platným ztvárněním archetypového materiálu.⁶⁴²

Dogma, tedy široce formulovaný a zpracovaný obraz světa může dočasně nahradit kolektivní nevědomí. Církev, která dogma garantuje, je неотředitelnou pevností, a proto podle Junga v zásadě nezná psychologickou problematiku. Život kolektivního nevědomí je téměř beze zbytku zachycen do dogmatických, archetypových představ a jako „spoutaná řeka plyne“ v symbolice Kréda a rituálu. Kolektivní nevědomí nebylo nikdy křesťanské. I před křesťanskou církví existovala antická mysteria, která sahala až po neolit a v primitivních obřadech a rituálech ještě dál do minulosti. Člověku v podstatě nikdy nechyběly účinné obrazy, které poskytovaly magickou ochranu proti hrozivě živému aspektu hlubin duše. Postavy nevědomí se vždy vyjadřovaly v ochranných a léčivých obrazech, čímž byly vykazovány do kosmického, mimo-vzdušného prostoru.⁶⁴³ Mnoho z těchto obrazů bylo začleněno do křesťanské tradice, aniž by ztratily něco ze své síly a schopnosti působit.

⁶⁴² JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 378-379

⁶⁴³ JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 107-108

Náboženství jako terapie

Náboženství má mít v jednom z možných pohledů buď zušlechťující účel, nebo žádný účel nemá. Bez tohoto účelu se stává pouze modlářským kultem, prázdným dogmatem, mocenskou strukturou, akademickou teorií, muzeálním artefaktem nebo archeologickou vykopávkou.⁶⁴⁴ V tomto pohledu ani etika není teoretickou hříčkou s abstraktními pojmy, ale praktická terapie sloužící léčení světa. Zlý čin není zlým činem jen proto, že to nějaká autorita říká, nýbrž proto, že podrývá rovnováhu a celistvost vesmíru a působí mu „nemoc“. Stejně tak dobrý čin není dobrým činem jen proto, že to určitá autorita říká, ale proto, že obnovuje rovnováhu vesmíru a jeho nemoc léčí. Špatných činů by se člověk neměl vyvarovat kvůli strachu z trestu, ať už je jím trest za života či po smrti, ale proto, že jsou špatné. Zda Boží příkazy pocházejí skutečně od „Věčného Tvůrce Vesmíru“, nebo od nějakého padělku či napodobeniny, poznáme právě podle toho, zda jsou pro rovnováhu a celistvost léčivé, nebo chorobné.⁶⁴⁵ Dobré věci se nemají dělat pro odměnu, ale protože jsou dobré ze své podstaty. Nedostatkem bigotnosti je to, že nedokáže rozeznat okamžik, kdy se dobrá věc proměňuje ve špatnou, protože se změnil kontext. Člověku je dána schopnost ušlechtilosti i šlechetnosti. Ušlechtilost je vědomí vlastní důstojnosti. Šlechetnost je vědomí důstojnosti druhých. O tom, co je míněno dobrem a co zlem, nás může poučit mýtus. Na zaznamenané tradici ukazuje, kam až se lidský život může dostat, ať už do úzkých nebo naopak do bezbřehosti.

Podle Junga jsou v dnešních náboženstvích obsaženy živé relikty mýtického světa. Konkrétními příklady jsou svastika, nebo skupina tzv. „německých křesťanů“, kteří podobně jako další náboženská hnutí, ideologie a politická přesvědčení také využívají mytologii pro sebepotvrzení a sebepojetí.⁶⁴⁶ Nejen křesťanství se svou spásnou symbolikou, ale všechna náboženství vůbec až k magickým náboženským

⁶⁴⁴ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 10

⁶⁴⁵ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 85

⁶⁴⁶ Waardenburg uvádí, že náboženství se dají identifikovat na základě určitých specifických smyslových obsahů, jakými jsou např. božstvo, Bůh, ráj, apod. V tzv. implicitních náboženstvích, v každém nenáboženském ideologickém systému, v sociálně politických systémech nebo v různých subkulturách se pak objevují pojmy s podobnými funkcemi jako např. rasa, národ, proletariát, které jsou rovněž „nábožensky“ účinné a je možné u nich sledovat „náboženskou“ intencionalitu. in HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, str. 93-94

formám tzv. primitivů jsou podle Junga psychoterapiemi. Léčí a uzdravují nemoci duše a zároveň nemoci tělesné způsobené duší.⁶⁴⁷

Terapeutické hledisko symbolu a mýtického jazyka v pastoračním rozhovoru

Jung popisuje případ hysterické horečky s teplotou 39 stupňů Celsia, která byla v několika minutách vyléčena díky tomu, že se nemocný vyzpovídal z její psychologické příčiny. Rozhovor o určitých bolestných duševních konfliktech podle jeho zkušenosti dokáže ovlivnit, a dokonce vyléčit zjevná fyzická onemocnění.⁶⁴⁸ Zde můžeme opět vidět paralelu mezi biblickými zázraky uzdravení z fyzických neduhů zásadního charakteru. V moderní době, kdy jsou daleko lépe známy souvislosti psychosomatiky, se slovem léčí spíše choroby duše.

Možnost použít v terapeutickém nebo pastoračním rozhovoru psychoanalytické hledisko předpokládá skutečnost, že každý člověk je schopen porozumět symbolům vycházejícím z archetypů a archetypových obrazů a z oblasti lidské psychiky označované analytickou psychologií jako nevědomí. Z této oblasti pak archetypy a jejich obrazy, symboly, nebo mýtické obrazy a souvislosti ovlivňují život člověka. Pastorálně teologická východiska navazující na psychoanalýzu jsou kladným přínosem v tom, že se snaží „vymanit péči o duše z jejího úzce konfesijně-církevního zajetí a postavit ji před úkol, oslovit člověka v jeho lidství.“⁶⁴⁹ Do rámce „lidství člověka“ řadím i psychické struktury, které utvářejí jeho „Já“ a další psychické faktory a fenomény, kterými jsou právě symboly a archetypy. Pojetí C. G. Junga je možné rozšířit o další práci se symboly a archetypy i v rámci pastoračního rozhovoru.

Symbol je obrazem skutečného nebo imaginárního objektu, který vyvolává pocit, nebo je pocitem vyvolán. Neexistuje pocit bez symbolického významu a symbol bez pocitu. Pojmenovat vlastní pocity znamená objevit dynamické obrazy, symboly, které jsou s nimi spojeny. Rozumět vlastním pocitům znamená rozumět

⁶⁴⁷ JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 30-31

⁶⁴⁸ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 20

⁶⁴⁹ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 252

symbolickým asociacím. Vyprávět, tedy formulovat a verbalizovat vlastní příběh znamená popisovat průběh elementární symbolizace.⁶⁵⁰

Slovem „Bůh“ například označuje člověk nejvyšší, absolutní bytí, praobraz, z něhož pocházejí všechny obrazy a rovněž k němu odkazují. On sám, jeho podstata, je ale nezobrazitelný. Člověk je obraz a podobenství Boha. V Ježíši Kristu se pak vyjevuje pravzor, podle kterého byl stvořen první člověk. Celé stvoření je Božím „obrazem“, protože on ho stvořil.⁶⁵¹ Pokud přijmeme toto stanovisko, je pak každý obraz „symbolem“. Má význam, který plyne z dvojí skutečnosti: ukazuje na svůj prapůvod a odkazuje ke smyslu bytí. Člověk pak vnímá a cítí, že také jeho vlastní obraz má smysl ve vztahu k praobrazu.⁶⁵²

Význam symbolů obsažených v nejrůznějších produktech lidské kultury a tradice je důležitý obecně pro každého člověka. Bez ohledu na to, zda je stoupencem určitého náboženského vyznání či nikoli. Tento fakt je pro diskuzi o symbolech důležitý pouze v úvodu setkání nebo rozhovoru, kdy se vymezují pozice, ze kterých k obrazům a symbolům přistupujeme. Následně se ukáže, že symboly jako: strom života, smrtonosný had, obětovaný beránek, moře, poušť nebo pramen, rezonují v každém člověku vzhledem k jeho archetypovému vybavení, které sdílí s dalšími lidmi.⁶⁵³

V pastýřském rozhovoru, který má jak svoji antropologickou, tak trinitární stránku a není tedy prostě profánním rozhovorem, se můžeme setkat s nejrůznějšími partnery. Každý rozhovor se nemusí vyvíjet podle přání jedné nebo obou stran. Do rozhovoru vstupuje řada proměnných a okolností, které nelze předem odhadnout či ovlivnit. Mnohdy zůstává na rovině informace, jednání a konvence.⁶⁵⁴ V ideálním případě, ale může dojít k oboustrannému obohacení a případně i vyřešení určitého

⁶⁵⁰ MOORE, Robert L. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 70

⁶⁵¹ James Hillman dokonce píše: „Bible říká, že lidská duše je vytvořena k obrazu Božímu. Můžeme to chápat také takto: lidská bytost je vytvářena božskými obrazy v duši.“ in HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 122. Aleš Opatrný uvádí „Původ člověka: člověk, stvořený „k obrazu a podobenství Božímu“ je někým, na kom se má zrcadlit „obraz Boha“. in KOŤA, Jaroslav. *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii: kolektivní monografie Pražské vysoké školy psychosociálních studií: Psychoterapie VII*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2009, str. 71

⁶⁵² LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 11

⁶⁵³ Jak už bylo naznačeno výše, vycházím z Jungova pojetí, které předpokládá, že archetypy i další fantazijní obrazy odpovídají určitým kolektivním strukturálním prvkům lidské duše obecně, jež se stejně jako morfologické prvky lidského těla dědí. Jung předpokládá existenci „kolektivního duševního substrátu“, který nazývá kolektivní nevědomí. In KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. 2. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, str. 92

⁶⁵⁴ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 44

problému nebo k nalezení cesty, která vede k řešení otázek a nejistot. Použití symbolů a jejich interpretaci považují za přínosné v jakémkoli typu zásadního rozhovoru, ať už se jedná o rozhovor s nemocným, umírajícím nebo „nevěřícím“ člověkem.⁶⁵⁵

Řeč a slovo má v rozhovoru ústřední místo. Setkání obsahuje samozřejmě také mimoslovní prvky komunikace, které tematizuje psychoanalýza.⁶⁵⁶ Psychoanalytické metody v rozhovoru používá např. liberální teologie, kterou ovlivnil Carl Rogers a jeho teorie.⁶⁵⁷ Důležitým aspektem je ovšem vyváženost teologického a psychoanalytického či psychoterapeutického poměru v rámci rozhovoru.

Smolík k tomuto psychoanalytickému přístupu uvádí, že celá řada poznatků z této oblasti může pomoci brát druhého člověka vážně. Důležité je uvědomění, že člověk mluví celým svým zjevem, nejen slovy. I tam, kde se člověk „v řeči skrývá, mluví“. Problém, který se může snažit ukrýt za slovy, si dokáže najít cestu k prezentaci v celé řadě vnějších projevů. Zjev, držení těla, gesta etc., tak často vysloví i to, co člověk vyslovit nechce. Metoda zrcadlení,⁶⁵⁸ rozpracovaná psychiatrií, se soustřeďuje právě na nonverbální projevy. Pastýřský rozhovor je nemůže přehlížet.⁶⁵⁹

Víra má v celé pastorační práci ústřední význam. Služba pastýře je ve svém nejvlastnějším smyslu služba k určité konkrétní víře, i když to není patrné z každé jednotlivosti.⁶⁶⁰ Víra je člověku dána jako dispozice.⁶⁶¹ Při zkoumání této dispozice

⁶⁵⁵ Hejdánek k tématu píše: „Vždyť nejde jen o lidi, jejichž výchova byla formována starými věroučnými slovy a biblickými výrazy. Jde o lidi, kteří jich nikdy ve svém životě neslyšeli anebo, kteří slyšeli jejich ohlas z veliké dálky. Jak jim přetlučme poselství, s kterým jsme poslání do světa? Slovo Boží nabývá v každé době své zvláštní tvárnosti a může být vskutku pochopeno pouze ve svém zaostření do lidského života v určité době a na určitém místě. Jen proto může znít i v hluku a lomu pozemského života, ve společnosti úplně zesvětštělé (sekularizované). Zní mocně a hlasitě právě tam, kde to lidé čekají nejméně. To, co se nám zdá pro věřícího člověka a pro církev nebezpečím, může být, ano jest darem prozřetelné milosti toho Boha, který vedl Abraháma, vysvobodil lid Izraelský z Egypta, pokořil mesiánského krále Davida, posílal své proroky a sestoupil do naší lidské skutečnosti v Ježíši, synu Marie.“ in HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 3-4

⁶⁵⁶ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 47

⁶⁵⁷ Person-Centered Approach

⁶⁵⁸ Orientace jednoho z komunikantů na verbální a neverbální projevy komunikačního partnera a následně jejich více či méně přesné opakování za účelem navození atmosféry plného porozumění, přijetí sebe sama a kontaktu se sebou samým. in HLOBILOVÁ, Lenka. *Metoda zrcadlení z hlediska psychoterapeutické komunikace a lingvistiky*. Diplomová práce, Praha: FF UK, 2010, str. 9

⁶⁵⁹ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 55

⁶⁶⁰ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 5

⁶⁶¹ Náboženskost jako antropologická konstanta in HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004, str. 27, také in

je důležitým faktorem to, zda jsou nastaveny vhodné podmínky k tomu, aby se mohla projevit a nemusela překonávat zbytečné překážky v podobě předsudků, traumat a pocitů viny. Najít „v sobě“ víru a dále tuto náboženskou vložku rozvíjet je poměrně složitý úkol.⁶⁶² Jedním ze způsobů je poznání sebe sama a pochopení symbolů, které v sobě nesou obsahy víry, a které jsou (spolu s archetypy) součástí lidské duše.

Významným médiem v této oblasti je sen. Doran uvádí, že ve snech se nachází základní symbolizace ve své nejčistší formě, bez jakékoli příměsi, která „v bdělém“ životě může být zkreslující. Ve snu se člověk setkává s „příběhem“, který plyne kupředu a který nemůže vědomě zkreslit. Ve snech lze nalézt příběh poznávání, posuzování, rozhodování i příběh modlitby etc. Duševní přeměna, ke které dochází při zkoumání náboženské dispozice a víry prostředkuje kontakt s tímto příběhem a mění zorný úhel, což může člověka značně ovlivnit. Umožňuje to přístup ke kategoriím, které do té doby nebyly posuzovány.⁶⁶³

Ve snech se projevují nedostatky, které ovlivňují vědomý život. Obrazy ve snech proto mohou napovědět, co „bdělému“ životu schází. Známý je biblický příběh o snech praotce Josefa nebo snech egyptského faraona, ve kterých viděl budoucí léta hojnosti a léta bídy a které ho inspirovali k zabezpečení zásob a dlouhodobému plánování. Tyto sny podle Josefova vnímání a víry přicházely „od Boha“. Byly obrazem, který potřeboval interpretaci a vysvětlení. Po tomto vysvětlení najednou sen dával smysl a „byl pochopen“. Symbol a obraz vyjádřily komplexní skutečnost, která dává smysl i v „reálném“ životě. Zvolením vhodného příběhu-modelu, lze vyjádřit skutečnosti, které je obtížné sdělovat přímo. V Bibli je řada příběhů, které mohou k tomuto účelu sloužit a používají symbolicko-obrazný jazyk. Srovnáním situace jedince, se kterým vedeme rozhovor, s určitým příběhem nebo obrazným

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, str. 8.

⁶⁶² „Víra je jakýmsi útokem na člověka, vedeným zevnitř a nikoli zvenčí; je oslovením člověka, které jej současně uvádí do pohybu; je to událost, která se s člověkem děje, nikoli stav, v němž člověk jest. Víra je lidským aktem, jež však člověk sám nedělá; je rozhodnutím, k němuž se člověk vědomě nerozhoduje, právě tak jako se nerozhoduje k sobě. Víra je založena hloub než v lidské existenci, ba hloub než v lidském nitru; je v jistém smyslu dříve než člověk. A tato víra se uplatňuje v celém životě, především praktickém; uplatňuje se však nezbytně i v našem myšlení. Víra se osvědčuje nikoli v nějakém vymezeném, úzkém okruhu, ale všude a všeobecně – a to znamená ve světě a v situaci, které jsou skutečným světem a skutečnou situací věřícího člověka. Uplatňuje se proto také v úsilí o pochopení světa a o porozumění konkrétní situaci, v níž člověk stojí a jedná. V souvislosti s tímto pochopením světa se víra pokouší pochopit sebe samu a své místo ve světě (tj. člověk se pokouší postihnout podstatu víry a její místo ve svém životě a ve světě vůbec).“ in HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 5

⁶⁶³ MOORE, Robert L. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 71

vyjádřením, můžeme dosáhnout efektu lepšího pochopení a přijetí skutečnosti. Ať už jde o situaci hledání nebo konkrétního problému.

Dalším podstatným efektem použití symbolu, obrazu a příběhu, může být i skutečnost, že se postavením konkrétní situace jedince do souvislosti s určitým obrazem nebo symbolem, tato situace ztotožní s prožitkem či zkušeností někoho jiného. Tímto paralelismem je vyslán signál, že člověk není v takové situaci poprvé, ani sám, že existuje řešení nebo východisko i přesto, že toto řešení nemusí být příjemné nebo pohodlné, ale ve výsledku přináší uklidnění a zbavení se stresu či starostí. Tato možnost se nabízí pouze v případě, že druhá strana má zájem upřímně řešit či zkoumat problém a je ochotna se na věci podívat i z jiných úhlů.

Může jít například o rozhovor nad základními otázkami křesťanství ať už v situaci zájmu o přístup do instituce církve nebo znovu-objevování a potvrzování stanovisek, zásadních životních situacích, ale obecně o jakoukoli přirozeně lidskou situaci.

Znalost symbolů (a archetypů) může pomoci k objasnění přirovnání a alegorií, které člověk používá v jazyce a diskurzu. Skrze uvědomění si obrazných vyjádření – např. „mám doma peklo“, „utápím se/tonu v záplavě starostí“ nebo „hledám něco, co by projasnilo můj život“, „bojím se smrti a toho, že můj život prostě skončí“, „jsem k smrti unavený“, apod. – je možné navázat na stejné pochopení a skrze symbol a obraz si ověřit, co partner skutečně myslí a čím se ve svých představách zaobírá.

Konkrétní využití symbolů a jejich interpretace v pastoračním rozhovoru nachází místo jak při rozhovoru samém, tak zejména v přípravě na rozhovor další. Smolík uvádí, že druhá fáze rozhovoru by měla proběhnout s dostatečným odstupem.⁶⁶⁴ Analýza prvního rozhovoru⁶⁶⁵ může ještě lépe ukázat, zda je možné najít určitou paralelu jak s předchozími rozhovory, tak paralelu biblickou a symbolickou.

⁶⁶⁴ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 64

⁶⁶⁵ Analýzou rozhovorů dospívá hloubková psychologie k bližšímu vymezení empatičko-reflektivního přístupu: „V terapeutické zkušenosti můžeme vidět své postoje, zmatky, nerozhodnost, pocity a postřehy přesně vyjádřené někým druhým, zbavené jejich emocionálních komplikací, a tedy objektivně. To umožňuje integrovat všechny prvky, které nyní chápeme, jasněji. Tím je podpořena reorganizace vlastního já a jeho integrovanější fungování“ (C. Rogers u H. Fabera, 1977, 34).“ in SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, str. 63

Symbol, víra a dogma

Církevní dogmata, která jsou v podstatě petrifikovanými obsahy a institucionalizovanými interpretacemi víry, často přinášejí otázky, a to právě s ohledem na svoji nekompromisnost. Názorně to lze ukázat na křesťanské formulaci „Syn Boží“, která vytváří zcela nově zasazený obsah, a to ve sjednocení nejvzdálenějších protikladů: člověk a Bůh. Existují symboly, které znázorňují oba krajní póly, např. život i smrt, dobro i zlo. S touto ambivalencí se můžeme v náboženské a biblicko-křesťanské oblasti symbolů setkat relativně často. (Např. had nepřináší pouze smrt, ale také uzdravení, když je použit jako zástava). Symbol je do značné míry zjevením, ale i zahalením. Chalcedonský koncil pak přišel v případě „Syna Božího“ s vrcholnou formou symbolu s plně uváženým spojením protikladů: „Pravý Bůh a pravý člověk, dvě podstaty v jedné osobě.“

Kassel ukazuje, že tímto má dogma všeobecný a dlouhotrvající živý účinek a působení skrze Krista. Na tomto příkladu části křesťanského vyznání víry (*Symbolum*) se dá dobře ukázat finální význam symbolu. Vyjádřeno slovy evangelia „Vy všichni jste skrze víru synové Boží v Kristu Ježíši.“ (Gal 3, 26, podobně Gal 4, 4-7). Tato touha a očekávání je hluboce zakořeněna. Symbol nevyovídá pouze o nynějším nebo uplynulém, ale také o aktuálním stavu vědomí a také o budoucí skutečnosti. V symbolu se děje celá budoucnost lidského bytí a stává se názornou. V křesťanské tradici je tedy konečným příkladem symbolu sám Ježíš, Syn Boží.

Je nepopíratelné, že dnes a samozřejmě už v dřívějších dobách, bylo v širokých vrstvách církve mnohem silněji akcentováno Ježíšovo Božství než jeho lidská stránka. Kassel si proto klade otázku, jak brzy po Chalcedonu byl tento posun zahájen, zda probíhá kontinuálně až do dnešní doby a do jaké míry se na něm podílelo právě církevní pojetí a teologie. Přesouvání akcentu pouze na jednu z protikladných stran, které se dělo po dlouhou dobu, se po stejně dlouhou dobu neprojevovalo jako problém. V dnešní době už ale pro nás představa „božství člověka“ není světonázorově konformní a je svázána se stále menší psychickou energií. Kassel se proto domnívá, že symbol Syna Božího tak ztrácí svoji životnost a je nutné znovu získat onu syntézu božství a lidství nebo najít nový životný symbol sjednocení.⁶⁶⁶

⁶⁶⁶ KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987, str. 98-100

Právě Ježíšovy výroky o tom, že je chléb života, světlo světa, dveře nebo cesta, dobrý pastýř a pravý révový kmen, mohou sloužit k lepší představě toho, co v životě chybí a jakým způsobem vstupuje Kristus do lidského světa a života konkrétního jednotlivce. Setkávání se s určitými obsahy shodnými se symboly, může být dobrým východiskem pro lepší uchopení a zpracování náboženské představy o lidském životě. Vysvětlení pouhými teologickými „vědeckými“ výrazy často nepřináší pochopení a přijetí.

Když Ježíš říká: „Každý, kdo se napije této vody, bude zase žíznit. Kdo se však napije vody, kterou mu já dám, nebude žíznit navěky, ale voda, kterou mu dám já, stane se v něm pramenem vody tryskající do života věčného.“ (Jan 4, 13-14), dotýká se celého komplexu obrazů a symbolů a vzbuzuje otázky, které jdou „dovnitř“ do lidské duše a člověka se bytostně dotýkají. Bez vody není život. Jako prostředek fyzického omytí se stala i symbolem duchovní očisty⁶⁶⁷ (uzdravení aramejského vojevůdce Námana, 2 Kr 5, 10-14; Mojžíšův pramen, Ex 17, 6). Voda má samozřejmě také svůj opačný pól v podobě potopy, vylití řek Eufratu jako Boží trest.⁶⁶⁸ V katolické liturgii pak hraje voda relativně velkou roli.

Člověk vnímá svět skrze obrazy. Obrazy jsou to, co je zprostředkováno skrze optický nerv a co si ukládáme do paměti. Nevidíme shluk atomů a molekul, ale konkrétní předměty, ke kterým máme ještě přiřazeny další smyslové vjemy a afekty. V Janově evangeliu Ježíš říká: „Kdo vidí mne, vidí Otce.“ (J 14, 9), což je v podstatě symbolické vyjádření, které není míněno doslovně, tedy, že by Bůh vypadal jako historický Ježíš. Na symbolech je možné názorně ukázat nedostatky světa a zasáhnout posluchače skrze jejich energii a „moc“. Ve Starém i Novém zákoně je mnoho látky, ve které nejde o historickou jedinečnost, ale právě o symboliku.

V praxi se můžeme setkat také s tím, že se určitý symbol vyprázdní, ztratí pro člověka smysl. Symbol můžeme definovat také jako emočně nabitý obraz, který má pro člověka určitou emocionální hodnotu, skrze kterou jsou rozpoznatelné různé významy symbolu. Jung tvrdí, že symbol je živý tak dlouho, dokud je „těhotný významem“. Obsazení symbolu pocity vede na jedné straně k posílení jeho

⁶⁶⁷ K tomu Ricoeur poznamenává: „Ani omývání není vlastně nikdy pouhé umytí. Omývání je už dílčí a fiktivní úkon. A protože omývání je už symbolické umytí, může odstranění, které představuje, probíhat v různosti stejných úkonů, které se navzájem symbolizují, a zároveň všechny dohromady symbolizují stejnou činnost, v podstatě jedinečnou.“ in RICŔEUR, Paul. *Filosofie vůle*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 179

⁶⁶⁸ Podobně je tomu s dalšími symboly, např. oheň in BACHELARD, Gaston. *Psychoanalýza ohně*. Praha: Mladá fronta, 1994, str. 11

schopnosti přenosu, na druhé straně k fascinaci skrze tento prostý symbol. Jung k tomu dodává, že prázdný obraz je pouze slovní ilustrací bez zvláštních důsledků. Když je ale obraz naplněn emocemi, získává numinozitu (nebo psychickou energii) stává se dynamickým a má pro člověka neodvratné účinky. V podcenění této okolnosti by podle Kassel mohl ležet důležitý základ pro stoupající neúčinnost nebo dokonce ztrátu významu křesťanských symbolů, dogmata nevyjímaje.⁶⁶⁹ Sám Jung se k tématu vyjadřuje na mnoha místech a to v tom smyslu, že pokud na místo *numinóza* božské zkušenosti nastoupí pouze náboženská sentimentalita, ztrácí náboženství živé tajemství a takové náboženství je neschopné pomoci nebo mít nějaký morální účinek.⁶⁷⁰ Voss dochází v souladu s jungovskými kategoriemi k reflexi křesťanských věroučných výroků (výroků víry) k závěru, že dilema západní teologie spočívá v tom, že se z nich objektivizací a diskurzivním myšlením o obrazech spasení stanou informace o faktech spasení. Věřoučné pravdy jsou pak příliš slabé proti emocionálně účinným praobrazům a stanou se z nich emocionálně neúčinné výklady tradovaných faktů.⁶⁷¹

Symbol může také zcela odumřít, případně degenerovat do prázdné skořápky. Tento proces se spustí ve chvíli, kdy již symbol není „nejlepším a nejvýš-možným výrazem tušeného a už nevěděného“. Vyprázdnění symbolu se může odehrávat jak u jednotlivce, tak ve skupině nebo společenství, náboženské obci nebo církvi. Symbol ztrácí schopnost vyjádření, přichází také o emocionální obsah a tím mizí jeho

⁶⁶⁹ V indické kulturní oblasti k tématu „ztráty“ významu a smyslu symbolu píše Eliade: „Jakýkoli indický chrám je, stejně jako mandala, současně mikrokosmem i panteonem. Proč tedy potom konstruovat novou mandalu? K čemu je potřeba nový „střed světa“? Prostě proto, že některým přívržencům, kteří cítí potřebu autentičtější a hlubší náboženské zkušenosti, se tradiční rituál jeví zkamenělý: stavba oltáře ohně nebo výstup na terasy chrámu jim už neumožňoval nalézt svůj „střed“. Na rozdíl od starověkého člověka nebo člověka vědeckého pociťoval tantrický člověk potřebu osobní zkušenosti, aby ve svém vědomí znovu oživil některé prvotní symboly.“ in ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, str. 52. A podobně i Campbell: „Rituál a mýtus je třeba prožívat zde a teď, nikoli někde jinde před dávnými časy. Domnívám se, že není rozpor mezi mysticismem, mystickým rozměrem, jeho uvědoměním a vědou. Existuje však rozdíl mezi vědou v době 2000 let před Kristem a vědou naší doby. To nám působí potíže, neboť my máme posvátný text vytvořený jinde, jinými lidmi a před dávnou dobou, který nijak nesouvisí se zkušenostmi našeho života. Zde je náš základní problém. Podíváme-li se na onen text, zjistíme, že hovoří o člověku jako o bytosti nadřazené přírodě, jako by člověku byla dána do vínku nadvláda nad přírodou. [...] Zde tkví rozdíl mezi zkamenělou mytologií, která vyschla, je mrtvá a nemá nám co říci, a živou a působivou mytologií. Je-li mytologie živá, nemusíte nikomu vysvětlovat, co znamená. Je to jako dívat se na obraz, který k vám skutečně promlouvá. Pokud se umělec musíte zeptat: „Co to znamená?“ a on vás chce urazit, řekne vám to. Mýtus musí žít stejně jako obraz. Lze jej vysvětlit, pokud jste jej prožili, vyložili a rozvinuli, ale musí být živý. My jsme ho ztratili.“ In CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase : vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. Praha: Portál, 2000, str. 38-39

⁶⁷⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, str. 48

⁶⁷¹ KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987, str. 95

fascinační síla. Psychické energie, emoce, afekty, které byly se symbolem svázány, neodchází do ztracena, ale „toulají se okolo“ při hledání nového adekvátního objektu. Při smyslovém vyprázdňení religiálních symbolů mohou pak do takto vzniklého vakua nastoupit religiální pseudo-symboly, eventuálně pseudo-religiální symboly, které na sebe vážou psychickou energii.

Schopnost vnímat symbolické (a archetypové) *numinózo* je dáno každému člověku z důvodu jeho příslušnosti k lidské rase a je jeho přirozeností. V hlubině-psychologické perspektivě je vnímán tento stav věci pouze a přísně antropologicky, tedy ne z perspektivy „o sobě“ existujícího Boha, ale z ryzího základu lidského bytí. Symbol vyrůstá z archetypu a archetyp je transpersonálním faktorem. Na rozdíl od personálních faktorů, které jsou vlastní každému jednotlivému individuu, leží trans-personalita archetypů v kolektivním poli, a proto je jednotlivcem prožívána jako přicházející „z vnějšku“. ⁶⁷²

Právě transpersonální charakter archetypu může pomoci k lepšímu pochopení postojů a problémů člověka obecně. Zajímavá je souvislost, ve které filosof Ladislav Hejránek uvádí, že prostředky, kterými se víra pokouší rozumět sobě samé, jsou neoddělitelné a nezávislé na konkrétním čase lidské existence. Víra podle Hejrána musí ke svému sebepochopení použít představ, myšlenek a pojmových struktur, které jsou charakteristické pro určitou dobu a určitý duchovní prostor. Mají také centrálnější nebo okrajovější charakter, ale obecně jsou významným prostředkem komunikace náboženských obsahů se světem, ve kterém fungují a osvědčují se právě jako víra. ⁶⁷³

V tomto smyslu je třeba zkoumat, z čeho vychází křesťanská nebo obecně náboženská tradice. Jaké představy a pojmy si vytvářela církev v průběhu staletí a jaké symboly používala a zpracovávala. Konkrétním postupem pak může být Jungova metoda amplifikace, tedy „zesílení“ obrazů v rámci širšího kontextu. Jde o rozšíření a obohacení obsahu všemi příbuznými, podobnými, analogickými obsahy. Jak už jsem výše několikrát zmínil, obraz dokáže někdy vyjádřit daleko více informací než pouhá slova. Je potřeba mít na zřeteli emocionální pozadí těchto informací. Právě symbol má také emocionální složku, na kterou reaguje psychická energie.

⁶⁷² KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987, str. 117-118

⁶⁷³ HEJRÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1990, str. 5

Symbol a archetyp tedy může na základě určitého obrazu nebo příběhu, např. biblického nebo tradovaného, vyložit situaci v jiném kontextu, ve kterém mohou vyniknout jiné skutečnosti, do té doby přehlížené a objevit se jiné důrazy, než které byly dosud dominantní. Právě ambivalence symbolu může napovědět, že je potřeba hodnotit skutečnosti z více stran a je možné, že situace vypadá z opačného úhlu pohledu zcela jinak. Právě hledání kontextů ať už duchovních, kulturních, genderových, věkových, stavovských apod., je významnou součástí amplifikace symbolů a jejich náboženské interpretace.

I dvě naprosto rozdílné situace mohou být pochopeny skrze stejný symbol, např. přes symbol kříže, tedy starověkého, mučičího nástroje a symbolu utrpení, který je ale zároveň symbolem nové naděje a vzkříšení a přeneseně jako znak léčby a pomoci. Skrze utrpení je možné nejen v náboženské představě dojít ke spáse a uzdravení. Každý člověk má s velkou pravděpodobností s konkrétním symbolem spojeny určité asociace nebo zkušenosti.

V situaci člověka, který odmítá křesťanství a Boží pomoc a lásku bude jeho interpretace vyvracet pozici křesťanství a znevěrohodňovat ji z racionálních pozic. V takovém případě je obtížné najít symbol, který se právě racionalizaci vyhýbá, a je třeba postupovat stejně, tedy racionálně: v čem jsou nedostatky křesťanství? Jsou hodnoty, na nichž křesťanství stojí důležité? Jde o problém s institucionalizací víry? Je Bůh mrtev? A podobně. V rámci této výměny názorů a určité polarizace je možné, že se vyskytne příležitost nalézt vhodný příběh nebo symbol, který by tyto protiklady sjednotil.

MÝTUS JAKO PSYCHOLOGICKÝ FENOMÉN

Mýtus je podle Kurase psychologická struktura, která člověku usnadňuje vytváření takových výsledků, které tato struktura předpokládá, a které potvrzují její pravdivost. Moderní psychologie pak dospívá k závěru, že pokud chce člověk změnit svůj život a přetvořit neuspokojivé výsledky, musí si „řádně posvítit na mýty“, podle kterých žije, a vyměnit je za jiné, užitečnější. V souladu s Jungem tak Kuras vyvozuje, že mýtus, který člověk vyznává, vytváří systém hodnot, které dávají jeho světu určitý logický smysl, určitou všeobecně platnou pravdu, podle které se řídí všechno ostatní. Různí lidé se pak chovají ve stejných situacích rozdílně právě s ohledem na druh mýtu, kterým se řídí. Osobní mýtus tak může pomoci pochopit důvody a způsob jednání druhého člověka nebo celých společenství, a zároveň předvídat, jak se jedinec nebo společenství zachovají v budoucnu.⁶⁷⁴

Paralely, které odhalují mytologii v psychologickém systému člověka, potvrzují, že mýtus není pouze reliktem minulosti, nepatří pouze primitivní kultuře nebo národu. Mýtus je stále živý v symptomech duševních procesů, fantaziích⁶⁷⁵ a v našich pojmových systémech.⁶⁷⁶ Mýty vyjadřují vitální a instinktivní vědění a nejde tedy o vědomě utvářené představy nebo přání.⁶⁷⁷ Všude tam, kde se lidský rozum dotýká neznáma, produkuje oblast nevědomí množství symbolů. Tam, kde známá skutečnost končí a kde se lidská mysl dotýká neznáma, projikuje archetypový⁶⁷⁸ obraz.⁶⁷⁹ Týká se to nejen neznáma duchovního, ale také neznáma prostorového. Topografie řeckých ostrovů roztroušených v Egejském moři na pomezí tehdy známého světa přinášela fenomén bájí týkající se například podsvětí: Na Korkýru (Korfu), který ležel na pomezí řeckého známého světa, byl lokalizován legendární

⁶⁷⁴ KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008, str. 18

⁶⁷⁵ Na rozdíl od Junga se Freud domnívá, že u mýtů je veskrze pravděpodobné, že odpovídají deformovaným pozůstatkům toužebných fantazií celých národů, staletým snům mladého lidstva. In FREUD, Sigmund a Jiří STROMŠÍK. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, str. 88.

⁶⁷⁶ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 31

⁶⁷⁷ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 14

⁶⁷⁸ Archetyp znamená typos, určité seskupení archaického charakteru, které obsahuje jak ve formě, tak ve významu mytologické motivy. Mytologické motivy se objevují v čisté formě v pohádkách, mýtech, legendách a ve folklóru. in Jung, C. G.: *Analytická psychologie – její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd., Academia. Praha. 1993, str. 49

⁶⁷⁹ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 7-8.

vchod do podsvětí a ostrov měl být oním „ostrovem mrtvých“, kam odcházeli lidé po smrti.⁶⁸⁰

Nejen smrt, ale i počátek lidské existence je zatím pro člověka naprostým tajemstvím. Každá kultura tváří v tvář této „hlubinně neznáma“ projikuje⁶⁸¹ mytologické symboly, ze kterých vznikly mýty o stvoření.⁶⁸² Když ale sledujeme různé mýty o stvoření, často se ukáže, že symbolizují nevědomé a před-vědomé procesy, které nepopisují počátek lidské existence nebo skutečnosti v tom nejširším slova smyslu, ale počátek nevědomého vnímání světa člověkem.⁶⁸³ Nicméně tyto skutečnosti jsou zachyceny v lidské mysli, lidské psyché, ve které přecházejí z nevědomé do vědomé části spektra vnímání a jsou pomocí symbolů a archetypových obrazů zformovány do mýtů.

James Hillman to dokonce charakterizuje tak, že „mytologie je psychologie minulosti a psychologie je mytologie moderní doby.“⁶⁸⁴ Hillman svůj výrok vysvětluje tak, že v dřívějších dobách sice lidé neměli psychologickou vědu jako takovou, ale měli právě mýty, tedy vyprávění o nadlidských silách a obrazech a o vztazích mezi lidmi a dalšími jevy. V moderní době už člověk mýty v běžném životě takto nevyužívá, ale vytvořil si psychologické a spekulativní systémy o nadlidských silách a obrazech a o vztazích mezi lidmi a dalšími jevy.

V moderní době dochází u člověka k modifikaci starší tradice díky novějším poznatkům nejrůznějších druhů bádání, tedy ovlivnění prapůvodního znázornění. Vzhledem k absenci tradičního předávání informací skrze příběhy se tato znázornění objevují u moderního člověka v podstatě pouze tam, kde je do značné míry ovlivnit nemůže, tedy ve snech. Tak jsou například „zvířata a nestvůry

⁶⁸⁰ HOŠEK, Radislav. *Země bohů a lidí*. Praha: Svoboda, 1972, str. 9

⁶⁸¹ Projekce znamená (v protikladu k introjekci) přemístění subjektivního děje do nějakého objektu. Podle toho je projekce procesem disimilace, neboť subjektivní obsah se subjektu odcizí a je jistou měrou vtělen do objektu. Jedná se jak o trýznivé, nekompatibilní obsahy, kterých se subjekt projekcí zbavuje, tak i o pozitivní hodnoty, jež jsou subjektu z nějakých důvodů, např. následkem sebedopodcenění, nedostupné. Projekce spočívá na archaické identitě subjektu a objektu. Jako projekce je však nazýváme teprve tehdy, když vyvstane nezbytnost zrušení identity s objektem. Tato nezbytnost se objevuje tehdy, když identita začne být rušivá, tzn., když je kvůli nepřítomnosti projikovaného obsahu podstatně snížena přizpůsobivost, a proto je znovunabytí projikovaného obsahu pro subjekt žádoucí. in FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 8-9

⁶⁸² FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 8

⁶⁸³ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 10

⁶⁸⁴ HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 31

nahrazovány ve snech moderního člověka automobily a letadly⁶⁸⁵. Jde o symbolické vyjádření něčeho, co může člověka zabít, zničit, z čeho má obavu a respekt nebo je obdařeno speciálními vlastnostmi, jako je právě let u letadel. Skrze symbol a příběh snu, který naplňuje symbolickou a archetypální funkci mýtu v moderní době, vstupují nevědomé myšlenkové procesy do vědomí člověka.

V psychologických výstupech, kterými jsou právě sny nebo také produkty duševní nemoci – psychózy, je řada vzájemných souvislostí, k nimž je možné najít paralely pouze v mytologických asociacích, které se, jak už jsem zmínil, objevují bez jakékoli vědomé znalosti tohoto druhu a bez možnosti nepřímého odvození od náboženských idejí nebo populárních slovních obrátů.⁶⁸⁶ Toto Jung dokazuje poznatky z praxe klinické psychologie a předpokladu existence nevědomé oblasti psyché.

Další skutečností, která potvrzuje hypotézu o psychologickém významu a rozměru mýtu a jeho vztahu k lidskému nevědomí i vědomí je paralelismus motivů, obrazů a symbolů, které mýty tvoří. Jak uvádí Aniela Jaffé, je potvrzeno, že lidé prožívají totožné situace a zkušenosti v odlišných dobách i lokalitách. Lze namítnout, že tento fakt není objektivním důkazem toho, že se události staly tak, jak jsou uváděny, nicméně lze je považovat za důkaz psychologického významu tohoto zážitku. Z psychologického hlediska se ukazuje podobnost (lze ji vysledovat ve všech dobách a u všech kultur), kterou je schopnost lidské psyché zachycovat tyto události ve stejné struktuře a za pomoci stejného mechanismu symbolizace. Tento fenomén objevil právě C. G. Jung a vyvodil z něj, že psyché obsahuje základní struktury nebo prvotní, typické formy citění a myšlení, které se vždycky a všude opakují.⁶⁸⁷ Tyto záznamy situací a vztahů se projevují velmi rozmanitě, protože prvotní forma prochází stálými změnami a vyjevuje se v nekonečné různorodosti lidských životů. Štěstí a neštěstí, utrpení i úspěch pramení právě ze změn nekonečné řady událostí. Jakmile však z osobních a životopisných skutečností „svlékneme“ jejich „různobarevný šat“, objeví se ve všech případech věčně lidská, stále stejná a věčně se vracející archetypová situace.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 42

⁶⁸⁶ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 92

⁶⁸⁷ Tyto struktury nazval Jung archetypy. Archetyp je základní princip řádu v lidské zkušenosti nebo zážitku. Určuje jak základní lidské vztahy, jaké jsou mezi otcem a synem, matkou a dcerou, mužem a ženou atd., tak i základní situace, jako je narození, smrt, svatba, nemoc, duševní proměna apod. in JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 16-17

⁶⁸⁸ JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000, str. 16-17

Jung ukazuje, že v psychologických výstupech pak ve většině případů nejde o zapomenuté vědomosti nebo kryptomnézii, ale o „mýtotvorné“ prvky přítomné v nevědomé části lidské duše. Tyto prvky jsou mytologickými komponenty, které Jung nazývá archetypy.⁶⁸⁹ Působení těchto archetypů popisuje Jung např. takto: „Z nevědomí pocházejí determinující vlivy, které [...] způsobují u každého jednotlivého individua podobnost, ba dokonce přímo shodu zkušenosti, jakož i imaginativní tvorby. Jedním z hlavních důkazů této skutečnosti je tak říkajíc univerzální paralelismus mytologických motivů, které pro jejich archaickou obraznost nazývám archetypy.“⁶⁹⁰

Tím se znovu vracíme k Jungovu předpokladu, že archetypy i další fantazijní obrazy odpovídají určitým kolektivním strukturálním prvkům lidské duše, které se dědí z generace na generaci. Předpokládá existenci „kolektivního duševního substrátu“, který nazývá kolektivní nevědomí,⁶⁹¹ které je prostorem, v němž mohou být archetypy a jejich obrazy sdíleny skrze psychický systém každého jedince.

Von Franz k tomu doplňuje, že z psychologického zkoumání významu mýtů vyplývá určité „zrcadlení“, které velmi zřetelně odráží národní charakter kultury, kde tyto mýty vznikly a přežívají. Velmi často jsou zachyceny také v „krásné“ formě kněžímí nebo básníky, kteří se snažili dodat mýtu slavnostní, poetickou formu. Tato forma pak umožňuje mýtu získat vědomé, kulturní vyústění, které v určitém ohledu zjednodušuje jeho interpretaci, protože svůj obsah vyslovuje zřetelně.⁶⁹²

Mýtus ukazuje na událost v nevědomí, které je, jak jsem popsal v kapitole o nevědomí, autonomní. Tato událost se děje sama od sebe, bez jakéhokoli dalšího důvodu a nemusí mít vnější příčiny právě s ohledem jejího napojení na kolektivní strukturu. Lidská nevědomá oblast psýché je podle Junga schopna tvoření z ničeho – *creatio ex nihilo*, což popisuje Jung ve své hypotéze o autonomní tvůrčí síle nevědomí⁶⁹³ a má přímou souvislost s nevědomím kolektivním a s kolektivní pamětí lidstva.

⁶⁸⁹ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 88-89

⁶⁹⁰ KAST, Verena. *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*. Praha: Portál, 2000, str. 97-98

⁶⁹¹ KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995, str. 92

⁶⁹² FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 94

⁶⁹³ FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 35

Srovnávací dějiny náboženství ukazují, že všechny náboženské rituály nebo dogmata, které se přesunou výhradně na vědomou úroveň a stanou se vědomými na kolektivní úrovni, mají tendenci se po určitém čase opotřebovat. Ztrácejí svůj původní emocionální účinek a stávají se mrtvou formulí. Získávají sice pozitivní vědomé kvality, jako je například kontinuita, ztrácejí ale iracionální kontakt s tokem života a tíhnou k mechaničnosti. Platí to nejen o náboženských učeních a politických systémech, ale i o dalších oblastech, protože to, co je dlouhodobě vědomé, se stane neplodným a ztratí energii. Kontakt s proudem psychických událostí v nevědomí umožňuje zabránit tomu, aby vědomý život zkameněl a ustrnul. Je třeba neustálé obnovy,⁶⁹⁴ ke které dodává energii právě archetyp a symbol obsažený v mýtu.

Symbol můžeme definovat jako emočně nabitý obraz, u něhož lze rozeznat emocionální hodnotu. Amygdala, tedy část mozku, do kterého se přenáší informace z orgánů vnímání, může skrývat vzpomínky a paletu emocí, které jsou proječovány, aniž by byl vědomí znám důvod. Amygdala uchovává citové vjemy a vzpomínky, které nikdy nepřekročily práh našeho plného vědomí.⁶⁹⁵ Symbol je tak dlouho živý, říká Jung, dokud je „těhotný-významem“. Obsazení symbolu pocity vede na jedné straně k jeho silnějšímu přenosu, na druhé straně k fascinaci skrze prostý symbol. Jung k tomu dodává, že „prázdný“ obraz je pouze ilustrace bez zvláštních důsledků. Když je ale obraz naplněn emocemi, získává numinozitu nebo jinak řečeno psychickou energii. Naplněn touto energií se stane dynamickým a bude působit nátlakově a neodbytně. Důsledkem podcenění tohoto mechanismu nebo dynamiky tohoto procesu je stoupající neúčinnost nebo dokonce ztráta významu symbolů – ať už náboženských, kulturních nebo jiných,⁶⁹⁶ v životě moderního člověka. Objektivizací a diskurzivním myšlením se z obrazů konkrétních jevů a skutečností velmi často stávají pouze informace o faktech těchto jevů a skutečností.⁶⁹⁷ Vědecké, politické a další „pravdy“ jsou pak o mnoho slabší než emocionálně účinné praobrazy.

⁶⁹⁴ FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, str. 43

⁶⁹⁵ GOLEMAN, Daniel a Naděžda VERECKÁ. *Emoční inteligence*. Praha: Columbus, 1997, str. 30

⁶⁹⁶ KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987

⁶⁹⁷ Podobná tendence, tedy stavět vědu proti „fantastičnu“ a „iluzi“, je patrná i v díle Sigmunda Freuda, kdy v eseji nazvaném Budoucnost jedné iluze uvádí, že náboženství se zdá lidem dnešní doby méně věrohodné, a to z důvodu „posílení vědeckého ducha“. Tuto myšlenku rozvíjí větou: „Kritika narušila průkaznost náboženských dokumentů, přírodní věda ukázala jejich omyly, srovnávací výzkum odhalil fatální podobnost našich náboženských představ s duchovními produkcemi primitivních národů a dob.“ in FREUD S. O člověku a kultuře, str. 301-302. Freud svou esej zakončuje slovy: „Ne, naše věda není iluzí. Iluzí by však bylo věřit, že můžeme dostat odjinud, co ona nám dát nemůže.“ in FREUD, Sigmund a Jiří STROMŠÍK. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, str. 315.

Jak uvádí Kastová, symboly se do našeho vědomí dostávají prostřednictvím „symbolického procesu“, který je třeba prožít, ztvárnit a také ho interpretovat.⁶⁹⁸ Jung ukazuje, že vědomí není schopno v úplném rozsahu a celém významu uchopit zásadní životní situace. Tím provokuje podprahový kontext nevědomí. Ten ale není formulován racionálním jazykem, ale je koncipován v jazyce archaickém, dvojznačném a víceznačném. Metafory tohoto jazyka sahají hluboko do dějin vývoje lidského ducha. Jejich interpret proto potřebuje historické znalosti a „mytologický kontext“, aby mohl pochopit jejich smysl,⁶⁹⁹ a správně interpretovat kompenzační vlnu vytvořenou nevědomím.

Podle Junga mají archaické vrstvy psychického pozadí s primitivním jazykem společně to, že „překládají věci tušené nebo nedokonale pochopené do analogických instinktivních, tedy zvykových forem představ“.⁷⁰⁰ Proto je podle Junga nezbytné zařadit produkty kolektivního nevědomí, tedy obrazy, které vykazují „zjevný mytologický charakter“, do jejich symbolicko-historické souvislosti, protože tvoří jazyk vrozené psýché a její struktury. A pokud jde o jejich vznik a základ, nejsou individuálně získané.⁷⁰¹

V jádru psýché, tedy ve sféře „archetypické psýché“, která se nemůže stát vědomou, existují také obsahy, které se projevují ve formě obrazů a tyto obrazy mohou být pochopeny pouze jejich srovnáváním s historickými paralelami.⁷⁰² Archetyp má historické aspekty. Bez znalosti historie člověk podle Junga nemůže událost nebo obraz pochopit⁷⁰³ v plném rozsahu. Právě z tohoto důvodu existuje velké množství pokusů o „mytologické a filozofické formulování“ a znázornění subjektivního prožitku.⁷⁰⁴

Jak dokazuje Estés, lze na základě částečné rekonstrukce starodávných archetypálních vzorů, námětů a zápletek pohádek, legend a mýtů, instinktivní život člověka pochopit. Vzory, které leží v prostoru představ, v symbolech kolektivního

⁶⁹⁸ KAST, Verena. *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*. Praha: Portál, 2000, str. 39

⁶⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 104

⁷⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 43

⁷⁰¹ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, str. 47

⁷⁰² JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 56

⁷⁰³ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 172

⁷⁰⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 192

nevědomí, které jsou koncipovány prostřednictvím snů a změněných stavů vědomí, lze porovnat s archeologickými nálezy z pradávných matriarchálních kultur, například s rituálními hrnčířskými výrobky, maskami a figurkami.⁷⁰⁵

Lidské vědomí potřebuje pro svou orientaci v realitě světa zkušenosti, které nemá možnost samo získat. Psychický fenomén nelze jako celek uchopit intelektem, protože se skládá nejen ze smyslu, ale i z hodnoty, která spočívá v intenzitě průvodních citových zbarvení. a tak rovněž tvoří celek podobný obrazu.⁷⁰⁶ Pouhý intelektuální nebo rozumový přístup o dané substanci, podle Junga nestačí. Ve vědomí moderního člověka nepůsobí nic, co reálně neprožil, čím si takzvaně „neprošel“ a právě mýtus a symbol pomáhá zprostředkovat jeho vědomí nejrůznější zkušenosti, které moderní člověk osobně nezakusil.⁷⁰⁷

Není možné zkoumat nevědomou psýché přímo, protože nevědomí je právě nevědomí, a proto k němu neexistuje žádný „přímý vztah“ ze strany vědomí. Je možné se zabývat pouze vědomými produkty, o kterých předpokládáme, že mají původ v oblasti nevědomí.⁷⁰⁸ A právě bazální, tedy nevědomá mysl hovoří a myslí v archetypických vzorech.⁷⁰⁹ Archetypy jsou také velkými rozhodujícími silami, které způsobují skutečné události. Tedy ne pouze vědomé osobní úvahy a rozhodnutí nebo praktický intelekt, ale také archetypy.⁷¹⁰

Potřeba symbolů a mýtů je natolik silná, že lidské nevědomí vytváří nové symboly a mýtické obrazy, aby člověk dokázal vědomě uchopit a pochopit to, co mu uniká, chybí nebo naopak přebývá. Vědomí se velmi často snaží překrýt nebo obejít určité nepříjemné nebo obtížné skutečnosti, ať už pod určitou formou společenského diktátu, traumatických událostí nebo nejistoty a strachu. Jedná se především o různé duševní poruchy a civilizační choroby, které narušují rovnováhu života člověka, ztrátu smyslu života, strach ze smrti, mezilidské a partnerské vztahy apod.

⁷⁰⁵ ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Ženy, které běhaly s vlky: mýty a příběhy : archetypy divokých žen*. Praha: Pragma, 1999, str. 26

⁷⁰⁶ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 36

⁷⁰⁷ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 41

⁷⁰⁸ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 18

⁷⁰⁹ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 77

⁷¹⁰ JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, str. 174

Z informací čerpaných z různých zdrojů a použitých v této práci vyvozují, že mýtus je fenoménem, který skrze lidskou psychiku – oblast nevědomí i vědomí – prostředkuje, zpracovává a uchovává zásadní informace o lidském druhu, zkušenosti a skutečnosti, a tyto informace skrze symboly kóduje tak, aby si uchovaly původní psychickou energii a mohly být předávány a využívány dál.⁷¹¹

⁷¹¹ Skutečností, která je na mýtu a symbolu významná, je jejich obecná srozumitelnost a přijatelnost. Tento význam souvisí i s „kolektivní pamětí“ (Eliade) lidstva. Tato paměť uchovává události, které se odehrály v dějinách, tedy historicky tak, že tyto události změnil v obecně platné vzorce, převede je do obecně srozumitelného kódu. Takovým způsobem je například možné sdělit prožitek katastrofy nebo neštěstí.

VÝZNAM MÝTU PRO MODERNÍHO ČLOVĚKA

Základním východiskem této práce je předpoklad vztahu mezi mýtem a psychickým systémem člověka, hypotéza, že mýtus zachycuje a představuje psychické pochody člověka.⁷¹² Psychologické poznatky, i ty nejobecnější, se vždy vztahují k určité „fázi lidstva“ nebo jinak řečeno, k etapě, ve které se určitá lidská společnost nachází. Podle Foucaulta se např. již dávno stal společným bodem sociologie a psychopatologie fakt, že choroba má svou realitu a platnost jakožto choroba jen v rámci kultury, která ji za takovou uznává. Janetova pacientka, která měla vidění a stigmata, by tak v jiné době a jinak uspořádané společnosti byla považována za mystickou věštkyni a „divotvorkyni“. Nutkavými stavy postižený jedinec, pohybující se ve světě nakažlivého spolu-účastenství, jako by se ve svých „gestech úlitby vracel k praktikám primitivních kouzelníků“. K rituálům, které mají člověku pomoci obelstít předmět jeho obsese. Tyto rituály se pak podle Foucaulta jeví jako chorobné právě pro víru v tabu, kterou si chce primitiv naklonit tajuplnou moc a „získat si“ její nebezpečnou přízeň⁷¹³ a moc. Mýtus o Oidipovi rozrušuje určitým způsobem stejně Řeka antické doby jako moderního člověka, a i když se vnímání incestního chování a vraždy může v rámci některých rituálů lišit, jsou stále předmětem opovržení a nemají v lidské společnosti místo. Stejně jako jiné patologické projevy v lidském chování a jednání jsou hraničními jevy, které musí lidská společnost i každý jedinec nějakým způsobem zpracovat a výsledek této duševní práce pak zaznamenat pro další využití. Stejně jako se evolučně adaptuje na hlavní faktory prostředí a nastavuje vrozené vzorce chování.

Podobně je to i s dalšími jevy, které přesahují lidské chápání nebo jejichž pochopení se člověk zřekl kvůli neustálému pokroku přepočítávanému na finanční ekvivalent. Po viděních a stigmatách, která byla numinózním fenoménem v určité době, může být dalším a daleko běžnějším příkladem skutečnost umírání a smrti. Z hlediska pozitivní vědy naprosto nejde dokázat, že duše – to co činí člověka člověkem – neputuje po smrti do jiného světa, říše mrtvých nebo nějaké podoby ráje či pekla. Z pohledu lidské existence je záblesk lidského bytí v obrovském prostoru nebytí příliš krátký na to, aby nevzbuzoval otázky. Moderní člověk se nechává pohřbívat stejně jako člověk paleolitu. I v dnešní době v něm vzbuzují hrůzu a respekt přírodní živly, a to i přesto, že dokáže vysvětlit jejich fyzikální podstatu. Podobně „působí“ i

⁷¹² JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, str. 56

⁷¹³ FOUCAULT, Michel. *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Horizont, 1971, str. 58

majestátnost hor či katedrál, které člověku ukazují nepatrnost lidského bytí oproti věcem vyšším, trvalejším a vznešenějším. Když člověk nevěří v existenci sil, které udržují pořádek ve světě, kterým je obklopen, ať už je vymezen časově nebo prostorově, nabývá přesvědčení, že v tomto světě vládne chaos. Toto zjištění ale lidskou psychiku vystavuje strachu a stresu z neznámého, protože není připraven a nemůže použít vrozené vzorce chování, musí vytvářet nové. V moderní podobě, kdy se člověku povedlo pochopit a do jisté míry ovládnout přírodní síly, pak člověk potřebuje základní morální a etické jistoty jako např., že dobro vítězí nad zlem nebo že pravda zvítězí nad lží. I přesto ale stále existuje nejistota ohledně neprobádané oblasti lidského psychického systému.

Jung spatřuje tajemství kulturního vývoje v pohyblivosti psychické energie a ve schopnosti tuto energii přemísťovat. Řízené myšlení moderní doby je víceméně vymoženost, která minulým dobám chyběla.⁷¹⁴ Veškerou tvořivou sílu, kterou moderní člověk vynakládá na pozitivistickou vědu a techniku, věnoval podle Junga antický člověk mytologii.⁷¹⁵ Dokázal tak možná lépe interpretovat symboly a čerpat jejich psychickou energii a tím předcházet patologiím a tzv. civilizačním chorobám, dařilo se mu lépe hledat smysl jeho existence a eliminovat strach z neznámého nebo naopak lépe definovat podstatu tohoto strachu.

Jung už ve své době považuje za významnou možnost názorného objasnění dalekosáhlé analogie mezi psychologickou stavbou historických reliktních a strukturou moderních individuálních produktů.⁷¹⁶ Tento myšlenkový postup naznačuje vedení paralely mezi mytologickým myšlením starověku a podobným myšlením dětí, primitivů a snového myšlení. Jde o obdobný postup, který využívá např. srovnávací anatomie a na obecnější rovině se vyskytuje v oblasti ontogeneze a fylogeneze.⁷¹⁷

Freud na základě analýzy snů došel, co se týče archaického snového myšlení k podobnému stanovisku. Krok od tohoto zjištění k chápání mýtů jako útvarů podobných snům už není veliký.⁷¹⁸ Freud sám tento závěr formuloval tak, že

⁷¹⁴ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 35

⁷¹⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 38

⁷¹⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 20

⁷¹⁷ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 41

⁷¹⁸ SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente, 2017. Religionistická knihovna, str. 95

zkoumáním etno-psychologických výtvorů, za něž považuje mimo jiné také mýtus, je možné dospět k závěru, že odpovídají jakýmsi „zkomoleným pozůstatkům vysněných přání celých národů, sekulárním snům mladého lidstva.“⁷¹⁹ Jedná se tedy o relikty infantilního duševního života národa a o jeho sny.⁷²⁰

Jung na tuto hypotézu reaguje tak, že vytváření mýtů je založeno v principu, který tvoří stejným způsobem jako moderní člověk ve svých snech. Uvádí příklad dětského dosazování fantazií namísto reality, fantazií, které místy připomínají historická fakta. Avšak za tvrzení, že mýtus pochází z „infantilního“ duševního života národa, Jung staví velký otazník. Mýtus je podle něj naopak tím nejdospělejším, co dávné lidstvo vytvořilo. Prapředkové člověka byli plně vzrostlí „živočichové“, a tak i člověk žijící a myslící v mýtu byl a je dospělou skutečností, a nikoli dítětem. Mýtus není žádným dětským fantazmatem, ale nejdůležitější potřebou primitivního života. Je způsobem, jak regulovat a využívat psychickou energii a vysvětlit a pochopit již zpracované kulturní a psychické fenomény.

Mnozí budou namítat, že mytologické sklony dětí by mohly být navozovány výchovou. Tato námitka je však neopodstatněná. Mýtus, archetypy a symboly se z života člověka neztrácí po ukončení určitého ontogenetického stadia. Každý člověk obdařený smysly průběžně zaznamenává, že svět je stejně tak živý jako mrtvý, uzavřený v temporalitě i nekonečný. Nikdo nikdy neviděl žádného boha, ani nemusel jeho existenci vyžadovat z nutnosti vytvořené vlastními smysly. Bylo naopak zapotřebí co nejsilnějšího vnitřního tlaku, který lze vysvětlit pouze působením iracionální síly instinktu, aby byly vytvořeny náboženské obsahy víry. Aby byly do univerzální podoby srozumitelné a přístupné pro všechny tyto obsahy zformulovány. Aby byl přístupný jejich význam a smysl.

Je možné dítě připravit o obsahy již existujících, dřívějších mýtů, ale není možné mu odejmout potřebu mytologie, a ještě méně pak schopnost mytologii produkovat. Kdyby se hypoteticky podařilo přerušit a odstranit všechny tradice světa, začala by s následující generací veškerá mytologie a dějiny náboženství znovu od začátku. Jung se domnívá, že jen malému počtu jedinců se v epoše určité „intelektuální svévolnosti“ podaří zbavit se mytologie, většinově se jí ale nezbaví nikdy. Bez

⁷¹⁹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 42

⁷²⁰ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 43

ohledu na snahu různých ideologií se rozruší pouze přechodné formy projevu, ale ne onen „tvořivý pud.“⁷²¹

Důvodem je podle Junga skutečnost, že lidský psychický systém se skládá z vědomé, ale i nevědomé oblasti, která ještě zasahuje do oblasti kolektivní, která je společná a za určitých podmínek přístupná všem lidem. Oblast nevědomí obsahuje archetypy, v nichž jsou uloženy ty nejpodstatnější věci týkající se lidské existence a lidských zkušeností s těmi nejsložitějšími problémy, jakým muselo lidstvo doposud čelit. Mýtus a mytologie je způsob, kterým moderní člověk může nahlédnout hlouběji do podstaty věcí a opřít se o zkušenosti dalších jedinců, kteří řešili podobné problémy. V celé práci jsem se snažil tuto souvislost mezi mýtem a myšlením moderního člověka naznačit a ilustrovat na různých příkladech a paralelách. Je možné říci, že obsahy osobního nevědomí jsou zisky individuálního života a obsahy kolektivního nevědomí jsou a priori a stále existující archetypy,⁷²² které mají formativní a regulativní význam pro každého člověka v každé historické etapě jeho existence, a tudíž i pro člověka moderní či postmoderní doby.

Důležitým aspektem v Jungovském psychologickém pojetí mýtu je také princip odvozený z Herakleitovy doktríny enantiodromie, kterou chápe jako „regulativní funkci protikladů“. Když dojde k vychýlení energie dominantně jedním směrem, začne působit protipohyb. To lze vyjádřit obrazně také tak, že cesta vzhůru a cesta dolů jsou totéž, nebo exaktněji, že jedna síla se projevuje protikladným působením.⁷²³ Když tedy dochází k potlačování signálů a proudění psychické energie z nevědomí, když vědomí a racionální psychické funkce vychylují život člověka k určitému pólu způsobu existence, dojde pak zcela přirozeně k protipohybu, k reakci na tuto činnost, která se může projevit různými způsoby včetně patologických projevů.

Kolektivní archetypy nemají žádné subjektivní citové zdůraznění. Přesto si uchovávají svou citovou hodnotu, kterou nelze dokázat prostřednictvím

⁷²¹ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny)*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 43-44

⁷²² JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 18

⁷²³ „(Podrobnější logické posouzení této systematické vize můžeme nalézt v díle Gabriela Tardyho *L'Opposition universelle*, jehož základní myšlenku zhušťuje Ogden následujícím způsobem (s. 41): „Protiklad nemá být definován jako maximální stupeň odlišnosti, ale jako velmi zvláštní druh opakování, zejména dvou podobných věcí, které jsou právě kvůli své podobnosti vzájemně destruktivní... Mezi národy, rasami nebo formami vlády nemůže existovat žádný základní, vrozený, absolutní nebo přirozený protiklad, protože každý skutečný protiklad zároveň zahrnuje vztah.“)“ in HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, str. 72-73

subjektivních symptomů, ale spíše hodnotovými atributy a charakteristickou symbolikou. Ty se pak projevují sugestivním působením.⁷²⁴ Celý tento proces lze jednoduše vyjádřit tak, že co je u moderního člověka fantazií duševního pozadí, snem nebo aktivní imaginací, bylo kdysi otevřeně zjevné. To, co se modernímu člověku „vynořuje ve snech a fantaziích“, bylo dříve „vědomým obyčejem či všeobecným přesvědčením“.⁷²⁵ Tak Jung dospívá k tomu, že produkty vytvářené nevědomím a které následně vstupují do vědomí, jsou spřízněny s mytickými obrazy a výpověďmi.⁷²⁶ Pochopením těchto obrazů a výpovědí může moderní člověk získat obrovské množství informací a lépe pochopit své jednání a směřování.

⁷²⁴ JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, str. 37

⁷²⁵ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 46

⁷²⁶ JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny*. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, str. 50

ZÁVĚR

Při studiu Jungova rozsáhlého díla v souvislosti s tématem této práce vynikne několik zásadních bodů, které vrhají lepší světlo na mýtus jako psychologický fenomén.

Základním předpokladem je existence dvou paralelních psychických oblastí: vědomí a nevědomí. V rámci tohoto předpokladu je pak možné vytvořit tezi, že navzdory kulturnosti, inteligenci a lidské vůli, ovlivňuje nevědomá oblast lidské psychiky život člověka. Pokud nepřijmeme oblast nevědomí jako fakt, nedokážeme plausibilně vysvětlit řadu skutečností a jevů popsanych v této práci. Skutečností a jevů, které se ve větší či menší míře objevují v životě každého jedince i lidských společností.

Zejména to platí v oblasti náboženství, ve které se člověk snaží o lepší pochopení duchovních a abstraktních pojmů, používá obrazy a symboly a věnuje se introspekci. I přesto, že Jung jako soukromá osoba měl na existenci Boha a víru v něj vlastní názor, na vědecké rovině zastával pozici, že nelze určit, zda je Bůh samostatnou, autonomní, na člověku nezávislou a mimo člověka reálně existující veličinou, nebo zda jde o komplex archetypových obrazů a představ a na ně navázaných symbolů a mýtů, který na lidské vědomí působí z oblasti nevědomí. Ve všech mytologických a náboženských systémech světa se neustále opakují a objevují stejné představy a témata.

V tomto kontextu se také ukazuje, že lokalizace určitých fenoménů nehmotné povahy, může být pouze obrazným vyjádřením a „nadnebeské místo“ může být naopak hlubinou kolektivního nevědomí. Symboly Boha koincidují se symboly bytostného Já. To znamená, že to co na jedné straně jako psychologická zkušenost znamená psychickou celost, vyjadřuje na druhé straně ideu Boha, tedy vlastní představu člověka o něčem, co symbolizuje transcendenci a tajemství. Je-li mytologie živá, není potřeba její výpovědi vysvětlovat.

Jediná forma existence, o níž bezprostředně víme, je existence psychická. Fyzická existence může být pouze odvozeným závěrem, protože hmotu vnímáme pouze skrze psychické obrazy zprostředkované smysly. Psychická představa je velmi reálnou věcí, která může člověka formovat i zničit. Vědomí není identické a koincidentní s celým psychickým systémem člověka. Právě problematika

uchovávání skutečností a jejich zpřítomnění ve vědomí i přesto, že již reálně, hmotně neexistují, ukazuje, že je možné tímto způsobem zaznamenat i složitější jevy, jako jsou např. kulturní fenomény nebo komplexní zpracování existenciálních témat, jako je např. umírání a smrt.

Mýty a symboly jsou klíčem k pochopení oblasti nevědomí a nevědomých psychických procesů. Tradice a kulturní zvyky nebo určité doktríny obsahují produkty nevědomé psychické činnosti, které následně mohou vstoupit do vědomí a ovlivnit ho. Mýty jsou pro Junga v první řadě psychologickými manifestacemi, které zobrazují podstatu duše.

Lidská psyché nefunguje pouze na individuální úrovni, není pouze osobní záležitostí. To umožňuje základní princip vzniku mýtu a jeho působení. Mýtus je vytvářen ze zážitku silné, numinózní události, která je zpracována, interpretována, doplněna osobními důrazy a předávána skrze řeč. Tento mechanismus umožňuje naplňovat lidskou potřebu duševní rovnováhy u moderního člověka stejně jako v předchozích etapách lidského vývoje. Umožňuje člověku vnímání skutečnosti, které vychází z pochopení archetypových obrazů a jejich začleňování do vědomého života. Zároveň brání stagnaci, rigiditě a ztrátě smyslu vědomého života, které mohou způsobit nerovnováhu v psychických systémech člověka. Mýtus prostřednictvím kontaktu s proudem psychických událostí v nevědomí umožňuje neustálou obnovu porozumění skutečnosti. Vědomí je schopno cílit pouze na jeden aspekt skutečnosti, směřovat k jednomu hlavnímu cíli a několika dalším, vedlejším. Kolektivní nevědomí ale řeší skutečnost komplexně a v rámci archetypů zkoumá skutečnost jako celek a zpracovává mnoho podstatných cílů, které vědomí není schopné simultánně pojmout a uchopit. V mýtu se pak tyto cíle verbalizují.

Na základě tohoto předpokladu se domnívám, že mýtus je promítán do virtuálního ohniska kdesi za vědomým vnímáním. Pokud je člověk ochoten využít tento potenciál nevědomí a jeho archetypů reprezentovaných symboly, je následně schopen zacházet s problémy a vlastní povahou tvořivě. Dojde k pochopení toho, že se jedná o informace, které byly kdysi psychologickými skutečnostmi.

Mýtus dává možnost nahlédnout obrovské množství možností řešení různých situací tak, jak byly řešeny v minulosti a porovnat je se současným stavem věcí. Jeho význam je tedy zásadní, jak z pohledu řešení situací a problémů současného světa v kterémkoli historickém období, tak pro možnost pochopení fungování psychického systému a mechanismu zpracovávání informací a jejich přeměny na psychické fenomény. Toto se týká nejen informací, které přicházejí z vnějšku a do

značné míry podléhají ve vědomí informační erozi a zkreslení smysly, ale i somatických projevů a vnitřních psychických energií, které jsou v rámci vrozených vzorců chování reakcí na realitu.

Moderní člověk stojí na pomyslném konci vývoje a má k dispozici zatím největší množství informací, na které reaguje jeho psychický systém. Výše naznačený proces probíhá neustále a nezaniknul se vstupem do moderní etapy lidské historie a velmi pravděpodobně nezanikne ani s tou následující. Jeho význam je tak pro moderního člověka zásadní, pokud chce naplnit celý potenciál, který se neomezuje pouze na rovinu vědomí a racionality.

Význam mýtu pro moderního člověka spočívá zejména v tom, že umožňuje odhalit a pochopit, kdo vlastně moderní člověk je a jak se tímto člověkem stal. V pohledu C. G. Junga na mýtus je řada ne zcela přesně definovaných vyjádření a hypotéz, které byly překonány nebo upraveny, nicméně jeho práce umožnila zásadní přehodnocení přístupu k fungování vnitřního psychického systému člověka. Jeho pohled na mýtus ukazuje podstatu mýtu a význam, který pro moderního člověka má, a to právě propojením mýtu, jeho mechanismů a psychického systému člověka.

BIBLIOGRAFIE:

ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012. ISBN 978-80-87171-28-8.

ARMSTRONG, Karen. *Krátká historie mýtu*. Praha: Argo, 2006. ISBN 80-7203-750-1.

BALABÁN, Milan a Jáchym Jaroslav GONDÁŠ. *Kořeny a květy biblických pojmů*. Benešov: EMAN, 2012. ISBN 978-80-86211-86-2.

BARTHES, Roland. *Mytologie* [online]. Praha: Dokořán, 2004 [cit. 2016-08-16]. Bod. ISBN 80-86569-73-X.

BAŠTECKÁ, Bohumila; MACH, Jan a kol. *Klinická psychologie*. Praha: Portál, 2015, 742 s. ISBN978-80-262-0617-0

BENNET, E. A. C. G. Jung. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1962, 167 s.

BETTELHEIM, Bruno. *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. Edice 21. ISBN 80-7106-290-1.

BETTELHEIM, Bruno. *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. Edice 21. ISBN 80-7106-290-1.

Bible svatá: písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Česká biblická společnost, 1994. ISBN 80-85810-06-9.

BORECKÝ, Vladimír. *Porozumění symbolu*. 2. opr. a dopl. vyd., (v Tritonu 1.). Praha: Triton, 2003, 215 s. ISBN 80-7254-371-7.

BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-321-0.

CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase : vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-397-8

CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-354-4.

CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996
DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Vyd. 2., oprav. Praha: Portál, c1997, 175
s. ISBN 80-7178-251-3.

DOUBRAVOVÁ, Jarmila. *Sémiotika v teorii a praxi*. Vyd. 2. Praha: Portál, 2008. ISBN
978-80-7367-493-9.

DRY, Avis M. *The Psychology of Jung: A Critical Interpretation*. London: Hazell
Watson & Viney Ltd, 1961. Catalogue No. (Methuen) 2/6462/10

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2. vyd. Praha:
OIKOYMENH, 2003, 102 s. ISBN 80-7298-037-8.

ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno:
Computer Press, 2004. Eseje a studie. ISBN 80-7226-902-X.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené. ISBN
80-7298-175-7.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Ženy, které běhaly s vlky: mýty a příběhy : archetypy
divokých žen*. Praha: Pragma, 1999. ISBN 80-7205-648-4.

FOLTÝN, Dušan. *Prameny paměti: sedm kapitol o kulturně historickém dědictví pro
potřeby výchovné praxe*. Praha: Katedra dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické
fakulty v Praze, 2008. ISBN 978-80-7290-352-8.

FOUCAULT, Michel. *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Horizont, 1971, 83 stran.

FOUILLOUX, Danielle, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS,
Madeleine THIBAUT a Renée TRÉBUCHON. *Slovník biblické kultury*. Praha: EWA
Edition, 1992. ISBN 80-900175-7-6.

FRANKL, George. *Archeologie mysli: sociální dějiny nevědomí*. 1. část. Vyd. 1. Praha:
Portál, 2003. Spektrum. ISBN 80-7178-692-6.

FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální
analýzy*. Brno: Cesta, 1994. ISBN 80-85319-39-X.

FRANZ, Marie-Louise von. *Mýtus a psychologie: mýty o stvoření z pohledu hlubinné psychologie* [online]. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, 205 s. ISBN 80-7178-343-9

FRANZ, Marie-Louise von. *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998

FREUD, Sigmund a Jiří STROMŠÍK. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. Eseje. ISBN 80-207-0109-5.

FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Vyd. 5. uprav. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2002. ISBN 80-901916-0-6.

FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. Vyd. 2. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0469-3.

FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-066-7.

FUNDA, Otakar Antoň. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1276-8.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda*. II, Dodatky, rejstříky. Praha: Triáda, 2011. Paprsek. ISBN 978-80-87256-44-2.

GOLEMAN, Daniel a Naděžda VERECKÁ. *Emoční inteligence*. Praha: Columbus, 1997, 348 stran. ISBN 80-85928-48-5.

GRAVES, Robert. *Řecké mýty*. I. Praha: Odeon, 1982.

HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENH, 1990. Oikúmené. ISBN 80-85-241-02-1.

HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. Studijní texty. ISBN 80-7017-721-7.

HELLER, Jan. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988. Studijní texty Komenského bohoslovecké evangelické fakulty v Praze.

HLOBILOVÁ, Lenka. *Metoda zrcadlení z hlediska psychoterapeutické komunikace a lingvistiky*. Diplomová práce, Praha: FF UK, 2010

HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1999, 204 s. ISBN 80-7178-301-3.

HOLM, Nils G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998. Studium. ISBN 80-7178-217-3.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. Oikúmené. ISBN 80-85241-64-1.

HOŠEK, Radislav. *Země bohů a lidí: pohledy do řeckého dávnověku*. Praha: Svoboda, 1972, 290 s. Členská knihovna / Svoboda.

JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství \J., 1993, 79 s.

JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998, 395 s., [16] s. čb. fot. ISBN 80-7108-178-7.

JAFFÉ, Aniela. *Přízraky a zjevení: psychologický výklad paranormálních jevů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2000. Spektrum. ISBN 80-7178-270-X.

JOHNSON, Paul. *Dějiny dvacátého století*. Praha: Rozmluvy, 1991. ISBN 80-85336-07-3.

JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Hrdina a archetyp matky: (symboly a proměny II)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2009. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 978-80-85880-11-3.

JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Obraz člověka a obraz Boha*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, 506 s. ISBN 80-85880-23-74.

JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Představy spásy v alchymii: (Psychologie a alchymie. 2.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 80-85880-21-0.

JUNG, Carl Gustav a Helmut BARZ. *Symbol a libido: (symboly proměny. 1.)*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 80-85880-35-0.

JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, 437 s. ISBN 80-85880-16-42.

JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Vyd. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, 404 s. ISBN 80-85880-18-0.

JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-11-3.

JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. Sebrané spisy. ISBN 80-85880-26-1.

JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe : tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993, 205 s. ISBN 80-200-0480-7.

JUNG, Carl Gustav. *Člověk a kultura*. Brno: Emitos, 2012. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 978-80-87171-34-9.

JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-087-X.

JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, 214 s. ISBN 80-85880-20-2.

JUNG, Carl Gustav a Richard WILHELM. *Tajemství zlatého květu: čínská kniha života*. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-225-X.

JUNG, Carl Gustav. *Antwort auf Hiob*. 4., rev. Aufl. der Einzelsausg. Zürich: Rascher-Verlag, 1967.

KASSEL, Maria. *Biblische Urbilder: Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. 3. Aufl. München: Eduard Pfeiffer, 1987, 319 s. ISBN 3-7904-0321-0.

KAST, Verena. *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*. Praha: Portál, 2000. Spektrum. ISBN 80-7178-371-4.

KAST, Verena. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999, 167 s. ISBN 80-7178-302-1.

KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. Brno: Doplněk, 1992. ISBN 80-901102-0-7.

KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků*. 1, Příběhy bohů a lidí. Praha: OIKOYMENH, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-14-3.

KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Vyd. 3., brož. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, 255 s. ISBN 80-85880-32-6.

KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. ISBN 80-85880-06-7.

KERÉNYI, Karl a Carl Gustav JUNG. *Věda o mytologii*. 2. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. Člověk a kultura. ISBN 80-85880-13-X.

KOŤA, Jaroslav. *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii: kolektivní monografie Pražské vysoké školy psychosociálních studií: Psychoterapie VII*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2009, 262 s. ISBN 978-80-7387-273-1.

KULCSÁR, Zsuzsa. *Světové mytologie. Nábožensko-mytologické systémy národů světa. Z maďarského originálu přeložila Tilkovská Maria a Prokopcová Hana*. Praha: Orbis, 1972. Pyramida.

KURAS, Benjamin. *Zakázané ovoce vědění: bible jako drama a terapie*. Praha: Eminent, 2008. 150 s. ISBN 978-80-7281-341-4.

LOUTHAN, Howard. *Obracení Čech na víru, aneb, Rekatolizace po dobrém a po zlém*. V Praze: Rybka, 2011. ISBN 978-80-87067-07-9.

LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-254-3.

MOORE, Robert L. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Vyd. 1. Praha: Portál, 1998, 194 s. ISBN 80-7178-195-9.

MRÁZEK, Jiří. *Lukášovská podobenství*. Jihlava: Mlýn, 2007. ISBN 80-86498-22-0.

- Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikoymenh, 1991. PomFil. ISBN 80-85241-07-2.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. 2. vyd. Bratislava: Sands, 1991. ISBN 80-900431-9-4.
- NOVÁKOVÁ, Julie; Pečírka. *Antika v dokumentech I - Řecko*. Praha, 1959.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vydání druhé. Praha: Vyšehrad, 2016. Studium. ISBN 978-80-7429-524-9.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistickou a Sókratem : přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-195-4.
- PEKAŘ, Josef. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy, 1990. Akord. ISBN 0-946352-70-4.
- PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2006. Knížnice Sociologické aktuality. ISBN 978-80-86429-63-2.
- PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. 2. vydání. Jihlava: Jan Keřkovský-Mlýn, 2016. ISBN 978-80-86498-57-7.
- Prameny života: obraz člověka a světa ve starých kulturách : Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný východ, Severní Amerika*. Praha: Vyšehrad, 1982.
- RICŒUR, Paul. *Čas a vyprávění*. I, Zápětka a historické vyprávění. Praha: OIKOYMENH, 2000. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-017-3.
- RICŒUR, Paul. *Čas a vyprávění*. II, Konfigurace ve fiktivním vyprávění. Praha: OIKOYMENH, 2002. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-051-3.
- RICŒUR, Paul. *Filosofie vůle*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011, 469 s. ISBN 978-80-7298-285-1.

RIEDEL, Ingrid. *Obrazy v terapii, umění a náboženství: interpretace obrazů z pohledu hlubinné psychologie*. Praha: Portál, 2002. Spektrum. ISBN 80-7178-531-8.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Vydání první. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.

SEGAL, Robert Alan. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente, 2017. Religionistická knihovna. ISBN 978-80-905211-3-1.

SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991, 264 s. ISBN 80-7017-276-2.

SOLOV'JEV, Vladimír Sergejevič. *Legenda o Antikristu: s komentářem Micheliny Tenace*. Velehrad: Centrum Aletti, 1996

STARÝ, Rudolf. *Cheirón, asklépiovská medicína a jungovská psychologie: (eseje)*. Praha: Sagittarius, 2000. ISBN 80-86270-03-3.

STARÝ, Rudolf. *Potíže s hlubinnou psychologií: esejistická studie o analytické psychologii C.G. Junga*. Praha: Prostor, 1990. ISBN 80-85190-03-6.

STEBLIN-KAMENSKIJ, Michail Ivanovič. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, Imre. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967. Klub čtenářů.

LINHART, Jiří, Alena VODÁKOVÁ a Miloslav PETRUSEK. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-311-3.

VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Bratislava: Columbus, 1993. ISBN 80-7136-030-9.

WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.

WILHELM, Richard a Carl Gustav JUNG. *Tajemství zlatého květu: čínská kniha života*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2004

