

# C.G.JUNG

výbor z díla

s v a z e k

**III.**

Archetypy a nevědomí

C. G. JUNG  
*VÝBOR Z DÍLA*

*II.*

ARCHETYPY A NEVĚDOMÍ

ISBN 80-85880-16-4 (druhý svazek)  
ISBN 80-85880-11-3 (soubor)

Z němčiny přeložili Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý

*Všechna práva vyhrazena. Žádná část této knihy nesmí být za jakýmkoli účelem reprodukována prostředky elektronickými nebo mechanickými, včetně fotokopii, zvukového záznamu nebo s využitím jiných záznamových a reprodukčních systémů bezpísemného svolení nakladatele.*

## The Original Title: Archetyp und Unbewußtes

ISBN 3-530-40780-1 (Gesamtwerk)

ISBN 3-530-40782-8 (Archetyp und Unbewußtes)

ISBN 80-85880-16-4 (druhý svazek)

ISBN 80-85880-11-3 (soubor)

Copyright © 1984 Walter Verlag AG Münstergasse 9 CH-8001 Zürich Schweiz

Translation Copyright © 1997 Nakladatelství Tomáše Janečka

Translation © 1997 Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý

Cover © 1997 Václav Jirásek

# TEORETICKÉ ÚVAHY O PODSTATĚ DUŠEVNA

*(Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen)*

Z němčiny přeložila Mgr. Eva Bosáková.

Práce byla původně publikována pod názvem „Der Geist der Psychologie“ v *Eranos-Jahrbuch* 1946, Rhein-Verlag, Zürich 1947.

Důvodem pro volbu názvu bylo téma tehdejšího zasedání: „Duch a příroda“. Nové rozšířené vydání pod nynějším názvem vyšlo in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich 1954.

Práce je zařazena do 8. svazku *GW, Die Dynamik des Unbewußten (Dynamika nevědomí)*.

## A. OTÁZKA NEVĚDOMÍ V HISTORII

Neexistuje snad oblast vědy, která demonstruje duchovní proměnu od antiky po novověk zřetelněji než psychologie. Její dějiny\*<sup>1</sup> až po 17. století spočívají hlavně v záznamech učených názorů o duši, aniž by duše byla brána v úvahu jako objekt výzkumu. Jako bezprostředně dané se zdála každému mysliteli něčím do té míry známým, že mohl být přesvědčen, že už není třeba žádné další nebo dokonce objektivní zkušenosti. Tento postoj je pro moderní stanovisko neobyčejně udivující, neboť dnes jsme toho názoru, že přes veškerou subjektivní jistotu je zapotřebí ještě objektivní zkušenosti, abychom zdůvodnili názor, který si klade nárok na vědeckost. Přes to všechno je však i dnes obtížné důsledně zaujímat v psychologii ryze empirické, respektive fenomenologické stanovisko, protože původní naivní názor, že duše jako něco bezprostředně daného je navýsost známá, je stále hluboce zakořeněn v našem přesvědčení. Nejen každý laik, i každý psycholog se opovažuje činit závěry, a to nejen co se týče subjektu, nýbrž také, a to je závažnější, co se týče objektu. Člověk ví, nebo si spíše myslí, že ví, jak je to s druhým, a co je mu ku prospěchu. To ani tak nesouvisí se suverénním opomíjením druhého jako s tichým předpokladem, že všichni jsou stejní. V důsledku tohoto předpokladu má člověk nevědomě sklon věřit ve všeobecnou platnost subjektivních názorů. Zmiňuji se o této

---

<sup>1</sup> Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 2 Tiele, Gotha 1880/84.

okolnosti jen proto, abych ukázal, že ani přes empirismus, který se v průběhu tří staletí stupňoval, původní postoj ještě v žádném případě nevymizel. Jeho přetrvávání jen ukazuje, jak obtížně se vyvíjí přechod od starého, filosofického pojetí k pojetí modernímu, empirickému.

Zastáncům dřívějšího stanoviska přirozeně nenapadlo, že jejich učené názory nejsou ničím jiným než psychickými fenomény, protože panoval naivní předpoklad, že člověk se může prostřednictvím uvažování, případně rozumu, do jisté míry vymanit ze své psychické podmíněnosti a přenést se do nadpsychického, racionálního stavu. Člověk se stále zdráhá brát vážně pochybnost, zda výpovědi ducha nejsou nakonec *symptomy* jistých psychických podmínek\*<sup>2</sup>. Tato otázka je vlastně nabíledni, ale má do té míry dalekosáhlé, převratné následky, že je jen pochopitelné, když k ní nejen dřívější doba, i novověk pokud možno nepřihlíží. Jsme dnes ještě velmi vzdáleni tomu, abychom spolu s Nietzschem považovali filosofii nebo dokonce teologii za „ancilla psychologiae“ (služku psychologie), neboť ani psycholog není beze všeho ochoten dívat se na své výpovědi alespoň částečně jako na subjektivně podmíněné vyznání. O stejnorodosti subjektů můžeme hovořit jen tehdy, pokud jsou ve větší míře nevědomé, to znamená, že si nejsou vědomé své skutečné odlišnosti. Čím nevědomější člověk je, tím více se bude řídit všeobecnými normami psychického dění. Čím více si je vědom své individuality, tím více vystupuje do popředí jeho odlišnost od jiných subjektů a tím méně bude odpovídat všeobecnému očekávání. Je také mnohem méně možné předvídat jeho reakce. To souvisí s tím, že individuální vědomí je vždy více diferencované a více rozšířené. Čím více se však rozšiřuje, tím více poznává odlišnosti a tím více se bude také emancipovat od kolektivní zákonitosti, neboť úměrně k jeho rozšiřování roste stupeň empirické svobody vůle.

Tou měrou, jakou přibývá individuální diferenciací vědomí, se snižuje objektivní platnost a zvyšuje subjektivita jeho názorů, ne-li nezbytně de facto, pak přesto v očích okolí. Má-li být nějaký názor platný, musí mít pro většinu souhlas co největšího množství lidí, bez ohledu na argumenty, které k jejich prospěchu přináší. Pravdivé a platné je to, co si myslí mnozí, protože to potvrzuje rovnost všech. Pro diferencované vědomí již ale není samozřejmé, že vlastní předpoklad platí i pro ostatní a vice versa. Tento

---

<sup>2</sup> Toto konstatování platí skutečně jen o staré psychologii. V současné době se toto stanovisko značně změnilo.

logický vývoj s sebou přinesl to, že v 17. století, tak významném pro rozvoj vědy, se vedle filosofie začala rozvíjet psychologie a byl to Christian August Wolff (1679-1754), který jako první mluvil o „empirické“ nebo „experimentální“ psychologii\*<sup>3</sup> a uznal tak nezbytnost dát psychologii nový základ. Musela se zbavit racionálního stanovení pravdy filosofie, neboť bylo postupně jasné, že žádná filosofie neměla onu všeobecnou platnost, která by stejně dostála různosti individuí. Jelikož i v zásadních otázkách byl možný neurčitě velký počet subjektivně různých výpovědí, jejichž platnost mohla být popírána zase jen subjektivně, vyplynula přirozeně nutnost upustit od filosofického argumentu a na jeho místo dosadit zkušenost. Tím se však psychologie stala *přírodní vědou*.

Zprvu filosofii zůstala široká oblast takzvané racionální nebo spekulativní psychologie a teologie a teprve v průběhu následujících staletí se mohla pozvolna vyvíjet v přírodní vědu. Tento proces přeměny není dokončen dodnes. Psychologie jako studijní obor je ještě na mnoha univerzitách přiřazena filosofické fakultě a je zpravidla v rukou odborných filosofů, a pak existuje „lékařská“ psychologie, která hledá přístřeší na lékařské fakultě. Oficiálně je tedy situace z velké části ještě jako ve středověku, jelikož dokonce přírodní vědy jsou připouštěny jako „filosofie II“ jakoby pod pláštíkem „přírodní filosofie“\*<sup>4</sup>. Ačkoli je již nejméně dvě století jasné, že filosofie závisí v první řadě na psychologických předpokladech, přesto se dělalo všechno pro to, aby se autonomie empirických věd alespoň zastřela, když už objev otáčení Země kolem Slunce a Jupiterových měsíců nebylo možné potlačit. Psychologie si dosud ze všech přírodních věd nejméně dokázala vydobýt svou samostatnost.

Tato zaostalost se mi zdá významná. Situaci psychologie lze srovnat se situací psychické funkce, jež je tlumena vědomím. Z takové funkce jsou, jak známo, jako existenčně oprávněné připouštěny jen ty části, které jsou v souladu s tendencí, jež převládá ve vědomí. Co s ní nesouhlasí, tomu se dokonce upírá existence, přes skutečnost a v rozporu s ní, že existují početné fenomény, respektive symptomy, které dokazují opak. Každý znalec takových psychických procesů ví, s jakými výmluvami a sebeklamnými triky člověk dokáže odštěpit to, co se mu nezamlouvá.

---

<sup>3</sup> *Psychologia empirica*.

<sup>4</sup> V anglosaských zemích ovšem existuje titul „doctor scientiae“ a psychologie rovněž požívá větší samostatnosti.

Stejně tak je tomu v empirické psychologii: experimentální psychologie se jako disciplína všeobecné filosofické psychologie připouští za hojného uplatňování odborného filosofického jazyka jako ústupek přírodovědecké empirii. Psychopatologie však zůstává lékařské fakultě jako podivný přívěsek psychiatrie. „Lékařské“ psychologii se na univerzitách nevěnuje žádná nebo jen malá pozornost<sup>5</sup>.

Vyjadřuji se úmyslně poněkud drasticky, abych znázornil situaci psychologie koncem 19. a počátkem 20. století. Tehdejší situaci reprezentuje především Wundtovo stanovisko, také proto, že z jeho školy vyšla řada proslulých psychologů, kteří udávali tón na začátku 20. století. Ve svém díle *Grundriß der Psychologie* Wundt říká: „Psychický element, který zmizel z vědomí, je námi označován jako element, jenž se stal *nevědomým* jen potud, pokud přitom předpokládáme možnost jeho obnovení, tj. jeho opětovného vstupu do aktuální souvislosti psychických procesů. Na více než na tuto možnost obnovení se naše znalost elementů, jež se staly *nevědomými*, nevztahuje. Tvoří proto... toliko *vlohy* nebo dispozice ke vzniku budoucích součástí psychického dění... Domněnky o stavu ‚nevědomí‘ nebo o nějakých ‚nevědomých procesech‘ ... jsou proto *pro psychologii naprosto neplodné*<sup>6</sup>; snad ale existují *psychické* průvodní jevy oněch psychických dispozic, které lze prokázat zčásti přímo, zčásti se dají odhalit z některých zkušeností<sup>7</sup>.“

Zástupce Wundtovy školy říká, že „psychický stav nemůže být nazýván psychickým, jestliže nedosáhl alespoň prahu vědomí“. Tento argument předpokládá, respektive rozhoduje, že pouze vědomí je psychické, a proto veškeré psychično je vědomé. Autorovi se přitom stalo, že řekl „psychický stav“; logičtěji by měl říci „stav“, jelikož přece popírá, že takový stav je psychický. Jiný argument zní, že nejjednodušší duševní skutečnost je *počitek*. Nelze ji rozložit na jednodušší skutečnosti. Proto to, co počitku předchází nebo co je jeho základem, není nikdy psychické, nýbrž fyziologické, ergo: *nevědomí* neexistuje.

Herbart jednou řekl: „Když představa klesne pod práh vědomí, pokračuje její život latentně, v neustálé snaze vrátit se zpět přes práh a

---

<sup>5</sup> Nedávno došlo k jistému zlepšení těchto poměrů.

<sup>6</sup> Zdůrazněno mnou.

<sup>7</sup> Wilhelm Wundt, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig 1902, str. 248.

potlačit ostatní představy\*<sup>8</sup>.“ V této formě je věta bezpochyby nesprávná, neboť opravdu zapomenuté nemá bohužel nikterak tendenci opět se vrátit zpět. Kdyby ale Herbart místo „představa“ řekl „komplex“ v moderním smyslu slova, byla by jeho věta neobyčejně správná. Zřejmě se mýlíme, když předpokládáme, že také skutečně něco podobného myslel. K této větě pak jeden filosofický odpůrce nevědomí velmi jasně poznamenává: „Připustíme-li to jednou, budeme vydáni všanc všem možným hypotézám o tomto nevědomém životě, hypotézám, jež nemohou být kontrolovány pozorováním\*<sup>9</sup>.“ Je vidět, že u tohoto autora nejde o uznání skutečnosti, nýbrž že rozhodující je strach, aby se nedostal do všemožných nesnází. A odkud ví, že tato hypotéza nemůže být kontrolována pozorováním? To je pro něj jisté toliko a priori. Do herbartovského pozorování se však nepouští. Nezmiňuji se o tomto případě proto, že by měl nějaký věcný význam, ale jen proto, že je charakteristický pro zastaralý filosofický postoj vůči empirické psychologii. Wundt sám je toho názoru, že u takzvaných „nevědomých procesů“... „nejde o nevědomé, nýbrž všude jen o *méně jasně vědomé* psychické elementy“ a že „hypotetické nevědomé procesy mohou být nahrazeny skutečně prokazatelnými nebo každopádně méně hypotetickými vědomými procesy“\*<sup>10</sup>. Tento postoj znamená jasné odmítnutí nevědomí jako psychologické hypotézy. Případy double conscience (dvojitého vědomí) vysvětluje ze „*změn* individuálního vědomí... které nezřídka probíhají dokonce kontinuálně, v neustálých přechodech, a jež zde mohou být násilným a skutečností odporujícím výkladem nahrazeny větším počtem vědomých individuí“. Tato vědomí – tak argumentuje Wundt – „by přece musela... být s to vyskytovat se *současně* v jednom a téměř individuu.“

„To není,“ říká, „zřejmě tento případ“\*<sup>11</sup>. Není snad pochyb, že není možné, aby se hrubě patrným způsobem projevovala dvě vědomí současně v *jednom* individuu. Proto tyto stavy zpravidla alternují. Janet ale dokázal, že zatímco jedno vědomí tak říkajíc ovládalo hlavu, druhé vědomí současně prostřednictvím kódu, vyjadřovaného pohyby prstů, navazovalo vztah

---

<sup>8</sup> In: Guido Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, překlad, Leipzig 1902, str. 339.

<sup>9</sup> Tamtéž.

<sup>10</sup> *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, Leipzig 1903, str. 327.

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 326.



s pozorovatelem\*<sup>12</sup>. Dvojí vědomí se tedy může velmi dobře vyskytovat současně. Wundt říká, že myšlenka dvojího vědomí, tedy jakéhosi „nadvědomí“ a „podvědomí“ ve Fechnerově smyslu, je ještě „přežitek psychologického mysticismu“ Schellingovy školy. Opírá se zjevně o skutečnost, že nevědomá představa je představa, kterou nikdo „nemá“\*<sup>13</sup>. V tomto případě je přirozeně i slovo „představa“ zastaralé, protože samo o sobě již sugeruje subjekt, kterému je něco představováno. Zde snad spočívá hlavní důvod, proč Wundt odmítá nevědomí. Tuto nesnáz bychom mohli snadno obejít tím, že bychom namísto „představ“ nebo „počitků“ hovořili o *obsazích*, jak to zpravidla dělám. Musím zde ovšem předeslat to, o čem budu dále podrobně pojednávat, totiž skutečnost, že na nevědomých obsazích ulpívá něco v tom smyslu, že jsou někým představovány, respektive uvědomovány, a proto možnost nevědomého subjektu přichází vážně v úvahu. Tento subjekt však není identický s já. Že to jsou hlavně „představy“, které Wundtovi učarovaly, je vidět také v jeho důrazném odmítnutí myšlenky „vrozených představ“. Jak doslova bere tuto myšlenku, ukazuje se v jeho způsobu vyjadřování: „Kdyby mělo novorozené zvíře skutečně předem představu o veškerém jednání, do něhož se pouští, jaké bohatství anticipovaných životních zkušeností by pak bylo ve zvířecích a lidských instinktech a jak nepochopitelné by se jevilo, že nejen člověk, ale i zvířata si přece většinu všeho osvojují teprve zkušeností a cvikem\*<sup>14</sup>!“ Přesto existuje vrozený pattern of behaviour (vzorec chování) a právě takový poklad neanticipované, nýbrž nahromaděné životní zkušenosti, jen se nejedná o „představy“, nýbrž o náčrty, plány nebo obrazy, které, třebaže nepředstavované já, jsou přece tak reálné jako Kantových sto tolarů zašitých v lemu kabátu, na které vlastník zapomněl. Wundt by si zde býval mohl vzpomenout na Wolffa, o němž se sám zmiňuje, a na jeho rozlišování „nevědomých“ stavů, na něž smíme usuzovat jen z toho, co nalezneme ve svém vědomí\*<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> L' *Automatismepsychologique*, Paris 1889, str. 238 a násl. a 243.

<sup>13</sup> Gustav Th. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, II, Leipzig 1889, str. 438 a násl. Fechner říká, že „pojem psychofyzického prahu... dává pojmu nevědomí vůbec pevný základ. Psychologie nemůže abstrahovat od nevědomých vjemů, představ, ba od účinků nevědomých vjemů a představ.“

<sup>14</sup> *Grundzüge*, III, str. 328.

<sup>15</sup> *Grundzüge*, III, str. 326. Christian August Wolff, *Vernünffüie Gedancken von Gott*,

K „vrozeným představám“ patří také „elementární myšlenky“<sup>\*16</sup> Adolfa Bastiana, pod nimiž je nutno chápat všude se nacházející analogické základní formy nazírání, tedy zřejmě totéž, co dnes formulujeme jako „archetypy“. Wundt samozřejmě tento názor odmítá, stále pod vlivem sugesce, že se jedná o „představy“ a nikoli o *dispozice*. Říká, že „vznik jednoho a téhož jevu na různých místech“ není „sice absolutně nemožný, ale podle empirických psychologických hledisek v nejvyšší míře nepravděpodobný“<sup>\*17</sup>. Popírá „společný duševní majetek lidstva“ v tomto smyslu a zavrhuje také myšlenku interpretovatelného symbolismu mýtů s charakteristickým odůvodněním, že předpoklad, že za mýtem se skrývá „pojmový systém“, je nemožný<sup>\*18</sup>. Školometský předpoklad, že nevědomí je vyloženě pojmový systém, neexistoval ani ve Wundtově době, natož pak předtím nebo potom.

Bylo by nesprávné domnívat se, že odmítnutí myšlenky nevědomí v akademické psychologii na přelomu století by snad bylo všeobecné. V žádném případě tomu tak není, protože už například Theodor Fechner<sup>\*19</sup> a později i Theodor Lipps přisuzují nevědomí dokonce rozhodující význam<sup>\*20</sup>. Ačkoli je pro Lippse psychologie „vědou o vědomí“, přesto mluví o „nevědomých“ vjemech a představách, jež však posuzuje jako „procesy“. „Psychický proces“, říká, „není svou povahou nebo správněji svým *pojmem* obsah vědomí nebo prožitek vědomí, nýbrž je to, co tvoří základ jeho existence... to, co je nutně *spolu s ním myšlené* psychicky *reálné*<sup>\*21</sup>... Pozorování vědomého života ale vede k přesvědčení, že

---

*der Welt und der Seele des Menschen*, Berlin 1895, par. 193.

<sup>16</sup> *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, Halle 1725, a *Der Mensch in der Geschichte*, I, Leipzig 1860, str. 166 a násl., 203 a násl., a II, str. 24 a násl.

<sup>17</sup> *Volkerpsychologie*, V, 2. díl, Leipzig, 10 Bde., 1910-1923, str. 460.

<sup>18</sup> Tamtéž, IV, 1. díl, str. 41.

<sup>19</sup> Fechner říká: „Vjemy, představy ovšem ve stavu nevědomí přestaly existovat jako skutečně,... ale něco v nás pokračuje, psychofyzická činnost“ atd. (*Elemente der Psychophysik*, II, str. 439 a násl.) Tento závěr je poněkud neopatrný potud, pokud zůstává psychický proces více nebo méně tentýž, ať je nevědomý či nikoli. „Představa“ nespočívá pouze v tom, že je představována, nýbrž také – a to hlavně – ve své psychické existencialitě.

<sup>20</sup> Srv. *Der Begriff des Unbewußten*, in: III. Internát. Kongreß für Psychologie in München, München 1897, str. 146 a násl., a *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Neudruck Bonn 1912, str. 125 a násl.

<sup>21</sup> *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1906, str. 64.

nevědomé počitky a představy... se v nás nenacházejí pouze příležitostně, nýbrž že psychická souvislost života se vždy v podstatě *odehrává právě v nich a jen příležitostně, ve význačných bodech, bezprostředně projevuje svou existenci v příslušných obrazech to, co v nás působí*\*<sup>22</sup>... Psychický život tak vždy daleko přesahuje míru toho, co v nás je přítomné nebo může být přítomné v podobě obsahů vědomí nebo obrazů.“ Lippsovy vývody nejsou v rozporu s dnešními názory; představují naopak teoretický základ pro psychologii nevědomí obecně. Přesto odpor vůči hypotéze nevědomí ještě velmi dlouho přetrvával. Tak je například charakteristické, že Max Dessoir se ve svých *Geschichte der Neueren Deutschen Psychologie* o Carlu Gustavu Carusovi a Eduardu von Hartmannovi ani nezmiňuje.

## B. VÝZNAM NEVĚDOMÍ PRO PSYCHOLOGII

Hypotéza nevědomí znamená velký otazník, který stojí za pojmem psýché. Hrozilo, že se z duše, definované do té doby filosofickým intelektem a obdařené všemi nezbytnými schopnostmi, vyklube věc s nečekanými a neprobádanými vlastnostmi. Nepředstavovala již to, co bezprostředně víme a co je bezprostředně známé, na čem není dále co objevovat kromě více nebo méně uspokojivých definic. Spíše se nyní jevila v podivné dvojí podobě jako něco nanejvýš známého a současně neznámého. To zvedlo starou psychologii ze židle a pronikavě ji změnilo\*<sup>23</sup>, stejně jako klasickou fyziku objev radioaktivity. Prvním

---

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 65 a násl. Zdůrazněno mnou.

<sup>23</sup> Reprodukují zde, co o významu objevu nevědomé duše říká William James (*The Varieties of Religious experience*, London 1919, str. 233): „Jsem přesvědčen, že nejdůležitější krok kupředu, který se v psychologii stal od doby, kdy jsem byl studentem této vědy, objev z roku 1886 je, že... neexistuje pouze vědomí běžného pole, se svým obvyklým centrem a svou periferií, nýbrž doplněk k němu ve formě nahromadění vzpomínek, myšlenek a citů, jež jsou mimo okraj a zcela mimo primární vědomí, musí být ovšem pokládány za druh vědomých faktů, schopných ohlásit svou přítomnost naprosto srozumitelnými znameními. Nazývám to nejvýznamnějším krokem vpřed, protože tento objev nám mnohem více než jiné pokroky, kterých psychologie dosáhla, odhalil zcela netušenou vlastnost v povaze lidské přirozenosti. Žádný jiný pokrok nemůže vznést podobný nárok.“ (Angl. text viz *GW*); česky: William James, *Druhy náboženské zkušenosti*,

empirickým psychologům se vedlo asi jako mytickému objeviteli číselné řady, který řadil jeden hrášek za druhým a nedělal nic jiného, než že připojoval další jednotku k jednotce již existující. Když však pozoroval výsledek, nebylo tu na pohled zřejmě nic než sto identických jednotek; ale čísla, která si myslel jen jako jména, se neočekávaně a nepředvídaně ukázala jako zvláštní jsoucná se stálými vlastnostmi. Byla tu například čísla sudá a lichá, prvočísla, čísla kladná a záporná, iracionální, imaginární atd.\*<sup>24</sup> Tak je tomu i s psychologii: jestliže je duše skutečně jen pojem, má již sám tento pojem nesympatickou nedozírnost; je to podstata s vlastnostmi, kterých by se od ní nikdo nebyl nadál. Dávno můžeme konstatovat, že duše je vědomí a jeho obsahy; to není nikterak na překážku, dokonce to podporuje objev dříve netušeného pozadí, skutečné matrice všech fenoménů vědomí, onoho předtím a potom, toho, co je nad vědomím a pod vědomím. V okamžiku, kdy si o nějaké věci činíme pojem, se nám daří zachytit jeden z jejích aspektů, přičemž pravidelně podléháme klamu, že jsme postihli celek. Přitom obvykle vůbec neuvážíme, že úplné postižení je naprosto nemožné. Ani pojem, stanovený jako úplný, není úplný, vždyť je ještě onou vlastní podstatou s nedozírnými vlastnostmi. Tento sebeklam ovšem prospívá klidu a duševnímu míru: neznámé je pojmenováno, vzdálené se posunuje do blízkosti, takže si na ně můžeme sáhnout. Přivlastnili jsme si je a ono se stalo nezvratným majetkem jako zabitá zvěř, která už nemůže utéct. Je to magická procedura, kterou primitiv provádí na věcech a psycholog na duši. Nejsme již vydáni všanc, avšak netušíme, že právě pojmovým zachycením objektu má nyní objekt nejlepší příležitost rozvinout všechny vlastnosti, které by se nikdy neprojevíly, kdybychom jej nespoutali názorem.

Tyto pokusy o pochopení duše v posledních třech staletích patří k onomu ohromnému rozšiřování poznání přírody, které nám téměř nepředstavitelnou měrou přiblížilo vesmír. Tisícínásobná zvětšení pomocí elektronového mikroskopu soutěží se vzdálenostmi pěti set milionů

---

1930. Objev z roku 1886, na který se James odvolává, je stanovení pojmu „subliminal consciousness“ (podprahové vědomí) Fredericem W. H. Myersem. Další k tomu viz níže. Německé vydání tohoto díla Williama Jamese: *Die Vielfalt re-ligiöser Erfahrungen*, Olten 1979.

<sup>24</sup> Jeden matematik kdysi řekl, že všechno ve vědě udělal člověk, čísla však stvořil sám Bůh.

světelných let, kterými proniká teleskop. Psychologie je ale velmi vzdálena tomu, aby zažívala podobný rozvoj jako ostatní přírodní vědy; dosud se také, jak jsme viděli, dokázala mnohem méně vymanit z pout filosofie. Každá věda je ovšem funkcí duše a veškeré poznání v ní má své kořeny. Duše je největší ze všech zázraků vesmíru a *conditio sine qua non* světa jako objektu. Je nanejvýš pozoruhodné, že západní lidstvo až na několik málo mizivých výjimek tuto skutečnost, jak se zdá, málo uznává. Před ryze vnějšími objekty poznání ustupoval subjekt veškerého poznání dočasně do pozadí, až zdánlivě přestal existovat.

Duše byla tichým předpokladem, který se sám zdál být ve všem známý. Objevením možnosti nevědomé duševní oblasti byla vytvořena příležitost k velkému dobrodružství ducha a člověk by mohl očekávat, že se této možnosti bude věnovat vášnivý zájem. Jak známo, to se nejen nestalo, ale naopak se proti této hypotéze zvedl všeobecný odpor. Nikdo z toho nevyvodil, že pokud má subjekt poznání, totiž duše, také temnou, vědomí nikoli bezprostředně přístupnou formu existence, musí být veškeré naše poznání neúplné, a to do hloubky, jakou neumíme určit. Platnost vědomého poznávání byla zpochybněna zcela jinou a nebezpečnější měrou než kritickými úvahami teorie poznání. Ta sice stanovila lidskému poznávání jisté hranice, od nichž se německá idealistická filosofie po Kantovi snažila emancipovat; ale přírodověda a *common sense* (zdravý rozum) se s tím bez obtíží vyrovnaly, pokud to vůbec zaznamenaly. Filosofie se proti tomu bránila ve prospěch zastaralého nároku lidského ducha překonávat sama sebe a moci poznávat věci, které leží zcela mimo dosah lidského rozumu. Hegelovo vítězství nad Kantem znamenalo pro rozum a další duchovní vývoj především německého člověka nejtěžší ohrožení, o to nebezpečnější, že Hegel byl zakuklený psycholog a velké pravdy z oblasti subjektu projikoval do vesmíru, který sám stvořil. Víme, jak daleko dnes sahá Hegelův vliv. Síly, jež kompenzují tento neblahý vývoj, se personifikují zčásti v pozdějším Schellingovi, zčásti v Schopenhauerovi a Carusovi, zatímco u Nietzscheho naopak nadobro zvítězil onen nespoutaný „bakchantský bůh“, jehož v přírodě tušil již Hegel.

Carusova hypotéza nevědomí musela zasáhnout tehdy pře –vládající směr německé filosofie o to více, že právě Kantovukritiku, jak se zdá, překonala a bezmála božskou suverenitu lidského ducha – ducha vůbec – nikoli obnovila, nýbrž *nově stanovila*. Duch středověkého člověka byl v

dobrém i ve zlém ještě duchem Božím, jemuž sloužil. Kritika poznání byla jednak ještě výrazem skromnosti středověkého člověka, jednak již rezignací na Božího ducha nebo jeho odmítnutím, tedy moderním rozšířením a zesílením lidského vědomí v mezích rozumu. Kdykoli je duch Boží z lidských úvah vylučován, vzniká nějaký nevědomý náhradní útvar. U Schopenhauera nacházíme jako novou definici Boha slepou vůli, u Caruse nevědomí a u Hegela identifikaci a inflaci, praktické ztotožnění filosofického rozumu přímo s duchem, čímž se, jak se zdá, stalo možným ono vypuzení objektu, které vyhnalo nejkrásnější květ v jeho filosofii státu. Hegel líčí řešení problému, vysloveného kritikou poznání, které dalo pojmům šanci prokázat jejich neznámou svébytnost. Ony daly rozumu pýchu, která vedla k Nietzscheho nadčlověku a tím ke katastrofě, která nese jméno Německo. Nejen umělci, ale i filosofové jsou příležitostně proroky.

Na první pohled je zřejmé, že všechny filosofické výpovědi, které překračují oblast rozumu, jsou antropomorfní a nemají jinou platnost než tu, která náleží psychicky podmíněným výpovědím. Filosofie, jako je Hegelova, je odhalením vlastního psychického pozadí a filosoficky domýšlivostí. Psychologicky znamená tolik co vpád nevědomí. S tímto názorem koresponduje Hegelův zvláštní, strojený jazyk. Připomíná již schizofrenní „mocenský jazyk“, který používá silných zaklínadel, aby přiměl k poslušnosti to, co je u subjektivní formy transcendentní, nebo dodal banálnímu šarm novosti či nevýznamnému zdání hluboké moudrosti. Takto šroubovaný jazyk je symptomem slabosti, neschopnosti a nedostatku látky. To však nebrání tomu, aby právě moderní německá filosofie opět nepoužívala tatáž slova „moci“ a „síly“, aby vzbudila zdání, že není bezděčnou psychologíí. Ještě Friedrich Theodor Vischer uměl německé podivínství využívat roztomileji.

Vedle tohoto živelného vpádu nevědomí do sféry rozumu západního lidstva neměli Schopenhauer i Carus jinou půdu, na níž mohli dále růst a rozvíjet svůj kompenzační vliv. Zdravá podřízenost dobrému Bohu a ochranný odstup od temného démona – toto velké dědictví minulosti – zůstalo u Schopenhauera v podstatě zachováno, u Caruse nedotčeno do té míry, jak dalece se pokoušel uchopit problém u kořene tím, že jej převedl z příliš domýšlivého filosofického stanoviska na stanovisko psychologie. Smíme zde snad odhlédnout od filosofické manýry, abychom dodali plnou vážnost jeho hlavní psychologické hypotéze. Onomu výše naznačenému

závěru se alespoň přiblížil tím, že začal budovat obraz světa, který obsahoval temnou část duše. Na této budově ovšem chybělo něco právě tak podstatného jako neslýchaného, co bych chtěl nyní objasnit.

K tomuto účelu si musíme nejprve vysvětlit, že k poznání vůbec dochází tím, že reakce psychického systému, proudící do vědomí, jsou uváděny do řádu, který odpovídá chování metafyzických, respektive o sobě reálných věcí. Je-li nyní psychický systém, jaký jej ještě chtějí mít i moderní stanoviska, koincidentní a identický s vědomím, můžeme v podstatě poznávat všechno, co je poznatelné, to znamená co leží v mezích teorie poznání. V tomto případě není důvod ke znepokojení, jež by zacházelo dál než znepokojení, které pocituje anatomie a fyziologie, pokud jde o funkci oka nebo sluchového orgánu. Kdyby se však potvrdilo, že duše *nekoinciduje* s vědomím, nýbrž kromě toho funguje nevědomě podobně nebo *jinak* než její část schopná uvědomění, pak by zřejmě muselo být naše znepokojení větší. V tomto případě už nejde o všeobecné hranice teorie poznání, ale o pouhý *práh vědomí*, který nás dělí od nevědomých psychických obsahů. Hypotéza prahu vědomí a nevědomí znamená, že ona nezbytná surovina veškerého poznání, tedy psychické reakce, ba dokonce nevědomé „myšlenky“ a „poznatky“, leží bezprostředně vedle vědomí, pod nebo nad ním, odděleny od nás pouze „prahem“, a přece, jak se zdá, nedosažitelné. Nevíme zprvu, jak toto nevědomí funguje, ale protože se předpokládá jako psychický systém, má tedy možná všechno, co má i vědomí, totiž percepce, apercepce, paměť, fantazii, vůli, afekt, cit, uvažování, úsudek atd., ale to všechno v podprahové formě\*<sup>25</sup>.

Zde se naskýtá Wundtem vznesená námitka, že je naprosto nemožné

---

<sup>25</sup> George Henry Lewes (*The Physical Basis of Mind*, London 1877) tuto domněnku tak říkajíc předpokládá. Na str. 338 říká: „Čivost má různé způsoby působení a různé stupně – jako vjem, představu, hnutí mysli, vůli, které mohou být vědomé, podvědomé nebo nevědomé...“; str. 363: „Vědomí a nevědomí jsou koreláty a obě patří do oblasti čivosti. Každý nevědomý proces je účinný, mění všeobecný stav organismu a je schopen vystoupit ve zvláštním vjemu, je-li vyrovnávající síla narušována...“; str. 367 a násl.: „Je mnoho bezděčných činů, jichž si jsme jasně vědomi, a mnoho záměrných činů, jež jsou v dané chvíli podvědomé nebo nevědomé. Právě proto, že myšlenka, jíž si v jednom okamžiku nejsme vědomi, probíhá v jiném okamžiku vědomě, je o sobě tatáž myšlenka..., je i čin, který je v jedné chvíli záměrný a v jiné probíhá bezděčně, o sobě stejným činem.“ Lewes ovšem zachází poněkud daleko, když říká (str. 373): „Není žádný skutečný a podstatný rozdíl mezi záměrnými a bezděčnými činy...“ (Angl. texty viz *GW*). Někdy mezi nimi leží celý svět.

hovořit o nevědomých „počítcích“, „představách“, „citech“ a dokonce „volních aktech“, protože tyto fenomény by přece vůbec nemohly být představovány bez prožívajícího subjektu. Myšlenka prahu vědomí nadto předpokládá energetický způsob uvažování, podle něhož uvědomění psychických obsahů podstatně závisí na jejich intenzitě, to znamená na jejich energii. Jako má podnět jistou intenzitu nadprahovosti, můžeme s jistým oprávněním předpokládat, že i ostatní psychické obsahy musí mít určitou vyšší energii, aby mohly překročit práh. Mají-li tuto energii jen v menší míře, zůstávají stejně jako odpovídající smyslové podněty podprahové.

Jak již zdůraznil Lipps, první námitka padá poukazem na skutečnost, že psychický proces o sobě zůstává tentýž, ať je představován nebo ne. Kdo tedy zaujímá stanovisko, že fenomény vědomí tvoří celou psýché, musí ovšem požadovat, aby ony „představy“, které nemáme\*<sup>26</sup>, nebyly jako „představy“ označovány. Musí také odepřít jakoukoli psychickou vlastnost tomu, co pak bude ještě zbývat. Pro toto rigorózní stanovisko může mít psýché jen fantasmagorickou existenci míhajících se fenoménů vědomí. Tento názor se však špatně snáší se všeobecnou zkušeností, která mluví ve prospěch psychické aktivity možné i bez vědomí. Lippsův názor o existenci psychických procesů o sobě může skutečností dostát lépe. Nechci zde vynakládat námahu na to, abych uváděl důkazy; spokojím se poukazem na skutečnost, že žádný rozumný člověk dosud nikdy nepochyboval o existenci psychických procesů u psa, ačkoli se nikdy žádný pes o uvědomění svých psychických obsahů nevysslovil\*<sup>27</sup>.

## C. DISOCIABILITA PSÝCHÉ

Neexistuje a priori důvod k domněnce, že nevědomé procesy musí mít bezpodmínečně subjekt, a stejně tak málo máme důvod pochybovat o realitě psychických procesů. Nadmíru obtížný se problém stává u předpokládaných nevědomých volních aktů. Jestliže zde nejde o pouhé „pudy“ a „sklony“, nýbrž patrně o uváženou „volbu“ a „rozhodnutí“, jež jsou přece vlastní vůli, musí se zřejmě počítat s nezbytností rozhodujícího subjektu, jemuž je něco „představováno“. Tím by však bylo – per

---

<sup>26</sup> Fechner, *Elemente der Psychophysik*, II, str. 483 a násl.

<sup>27</sup> Nehodláme zde přihlížet k „Chytrému Honzovi“ a psu mluvícímu o „prvotní duši“.



definitionem – vědomí umístěno v nevědomí, myšlenková operace, která psychopatologovi nepřipadá příliš obtížná. Zná totiž psychický fenomén, který bývá „akademické“ psychologii většinou neznámý: je to disociace nebo disociabilita psyché. Tato zvláštnost spočívá v tom, že vzájemná souvislost psychických procesů je jen velmi podmíněná. Nevědomé procesy nejen že mají často pozoruhodnou nezávislost na prožitcích vědomí, ale i u vědomých procesů lze již rozeznat zřetelné uvolnění, popřípadě oddělenost. Připomínám jen všechny nesrovnalosti způsobené komplexy, jež mohou být při asociačním experimentu pozorovány s veškerou žádoucí přesností. Jako se Wundtem zpochybňované případy double conscience přece jen skutečně vyskytují, jsou i takové případy, kde není přímo rozštěpena celá osobnost, nýbrž jsou odtrženy jen menší části, ještě mnohem pravděpodobnější a ve skutečnosti i mnohem častější. Jde dokonce o prastaré zkušenosti lidstva, které se odrážejí ve všeobecně rozšířené domněnce, že v jednom a též individuu je několikero duší. Jak ukazuje množství duševních složek pociťovaných na primitivním stupni, odpovídá původní stav velmi volné souvislosti psychických procesů a nikterak uzavřené jednotě těchto procesů. Psychiatrická zkušenost navíc dokazuje, že často je zapotřebí jen málo k tomu, aby se jednota vědomí, namáhavě dosažená v průběhu vývoje, roztržila a opět rozložila na své původní prvky.

Na základě faktu disociability lze tedy také snadno odstranit nesnáze, které vznikají o sobě nutným předpokladem prahu vědomí. Jestliže se obsahy vědomí stávají ztrátou energie podprahovými a tím nevědomými a opačně se přírůstkem energie stávají nevědomé procesy vědomými, pak bychom, kdyby měly být například možné nevědomé volní akty, museli očekávat, že mají energii, která jim umožňuje uvědomění; ovšem sekundární uvědomění, které spočívá v tom, že nevědomý proces je „představován“ subjektu, který volí a rozhoduje. Tento proces by dokonce nutně musel mít ono kvantum energie, které je bezpodmínečně potřebné k uvědomění. Musel by jednou dosáhnout svého „bursting point“<sup>28</sup>. Pokud je tomu tak, musíme vyslovit otázku, proč potom nevědomý proces nepřekročí práh a nestane se tak vnímatelným pro já? Protože to zjevně nedělá, ale jak se zdá vážne v dosahu nějakého podprahového sekundárního

---

<sup>28</sup> James, *Varieties*, (srv. německé vydání) str. 232, (Bod, okamžik propuknutí, výbuchu, prasknutí).

subjektu, pak musí být konečně vysvětleno, proč se tento subjekt, jemuž přece hypotéza přiřkla kvantum energie nezbytné k uvědomění, nepozvedne nad práh a nezačlení se do primárního vědomí vázaného na já. Psychopatologie má k zodpovězení této otázky připraven potřebný materiál. Toto sekundární vědomí představuje složku osobnosti, která není od vědomí vázaného na já oddělena náhodou, nýbrž vděčí za své oddělení určitým důvodům. Taková disociace má dva různé aspekty: v jednom případě jde o původně vědomý obsah, který se však pro svou neslučitelnou povahu stal vytěsněním podprahový; v druhém případě je sekundární subjekt v procesu, který ještě nenašel vstup do vědomí, protože tam neexistují možnosti jeho apercepce, to znamená, že vědomí vázané na já jej v důsledku nedostatku pochopení nemůže přijmout, a proto zůstává v podstatě podprahový, ačkoli z energetického hlediska by snad byl schopen vědomí. Vděčí za svou existenci nikoli vytěsnění, nýbrž představuje výsledek podprahových procesů, který jako takový nebyl nikdy předtím vědomý. Jelikož tu v obou případech je kvantum energie umožňující uvědomění, působí sekundární subjekt přece jen na vědomí vázané na já, avšak nepřímou, to znamená prostřednictvím „symbolů“, což ovšem není příliš šťastný výraz. Obsahy, které se objevují ve vědomí jsou totiž zprvu *symptomatické*. Pokud člověk ví nebo si myslí, že ví, na co poukazují nebo na čem spočívají, jsou *sémiotické*; freudovská literatura pro ně vždy používá výraz „symbolické“, nehledě na skutečnost, že symbolicky se vždy vyjadřuje to, co člověk ve skutečnosti neví. Symptomatické obsahy jsou zčásti tedy skutečně symbolické a představují nepřímé reprezentanty nevědomých stavů nebo procesů, jejichž povahu lze z obsahů objevujících se ve vědomí odhalit a uvědomit si jen neúplně. Je tedy možné, že nevědomí skrývá obsahy, jež mají tak velké energetické napětí, že by za jiných okolností musely být pro já vnímatelné. Většinou přitom nikterak nejde o vytěsněné, nýbrž o *ještě nikoli vědomé*, to znamená subjektivně realizované obsahy, jako jsou například démoni nebo bohové primitivů nebo fanaticky vyznávané –ismy současných. Tento stav není ani patologický ani jinak zvláštní; je to *původní normální stav*, zatímco celost-psyché, shrnutá v jednotě vědomí, představuje ideální a nikdy nedosažený cíl.

Nikoli neoprávněně uvádíme rádi analogii vědomí se smyslovými funkcemi, z jejichž fyziologie pojem „prahu“ pochází. Kmitočty zvuku

vnímatelné lidským uchem mají rozsah asi od 20 do 20 000 herců a vlnové délky viditelného světla od 7700 až po 3900 angstrůmů. Z této analogie se jeví jako možné, že pro psychické procesy existuje nejen dolní, ale i horní práh, a že tedy vědomí, které je přece systémem vnímání par excellence, lze srovnat s vnímatelnou zvukovou nebo světelnou škálou, přičemž by mu byla vytýčena, podobně jako u zvuku a světla, nejen dolní, ale i horní hranice. Snad by se toto srovnání dalo rozšířit na psýché vůbec, což by bylo možné tehdy, kdyby *psychoidní* procesy existovaly na obou koncích psychické škály. Podle zásady „*natura non facit saltus*“ (příroda nedělá skoky) by snad tato hypotéza nebyla zcela scestná.

Jestliže používám výraz „psychoidní“, pak jsem si vědom, že se tím střetávám s pojmem „psychoid“, který zavedl Driesch. Chápe pod ním to, co je řídící, co „určuje reakci“, „prospektivní potenci“ zárodečného prvku. Je to „základní agens objevený v jednání“<sup>29</sup>, „entelechie jednání“<sup>30</sup>. Jak výstižně zdůrazňuje Eugen Bleuler, je Drieschův pojem více filosofický než přírodovědecký. Bleuler naproti tomu používá výraz „psychoida“<sup>31</sup>, který představuje souhrnný pojem pro ony hlavně subkortikální procesy, pokud se biologicky týkají „funkcí přizpůsobení“. Chápe pod ním „reflex a vývoj přirozenosti“. Definiuje jej následujícími slovy: „Psychoida... je úhrn všech na cíl zaměřených a paměti odpovídajících a o zachování života usilujících tělesných i centrálně nervových funkcí (s výjimkou těch korových funkcí, které jsme odedávna zvyklí označovat jako psychické)<sup>32</sup>“. Na jiném místě říká: „Tělesná psýché jednotlivého individua a fylogenetická psýché spolu opět tvoří jednotu, která musí být právě v našem nynějším uvažování nejvíce používána a snad nejlépe označena názvem *psychoida*. Psychoidě a psýché je společná... účelnost a používání dřívějších zkušeností k... dosažení cíle, což v sobě zahrnuje paměť (engrafii a ekforii) a asociaci, tedy něco analogického myšlení“<sup>33</sup>.“ Ačkoli je jasné, co je „psychoidou“ myšleno, tento výraz se při užívání

---

<sup>29</sup> Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, str. 357.

<sup>30</sup> Tamtéž, str. 487.

<sup>31</sup> *Die Psychoide als Prinzip der organischen Entwicklung*, Berlin 1925, str. 11. Die Psychoide (psychoida, fem. sing.) zřejmě vytvořeno jako analogie k „psýché“ (i) uxoei5r[ç., psychoeidés, podobný duši).

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 11.

<sup>33</sup> Tamtéž, str. 33.

přece jen směšuje s pojmem „psýché“, jak ukazuje toto místo. Není tak zřejmé, proč mají být tyto subkortikální funkce vlastně označovány jako „podobné duši“. Směšování zjevně pochází z pojetí patrného ještě u Bleulera, které operuje s pojmy jako „korová duše“ a „duše mozkového kmene“ a tím projevuje zřetelný sklon nechat odpovídající psychické funkce vznikat z těchto částí mozku, ačkoli je to vždy funkce, která si vytváří, udržuje a modifikuje svůj orgán. Organologické pojetí má tu nevýhodu, že nakonec všechny na cíl vázané aktivity hmoty pokládá za „psychické“, takže „život“ a „psýché“ se směšují v jedno, jako například v Bleulerově jazykovém úzu fylopsýché a reflexy. Je jistě nejen obtížné, ba dokonce nemožné představit si podstatu psychické funkce nezávisle na jejím orgánu, ačkoli skutečně prožíváme psychický proces bez jeho vztahu k organickému substrátu. Pro psychologa je však právě souhrn těchto prožitků předmětem jeho vědy, a proto se musí vzdát terminologie přejaté z anatomie. Jestliže tedy užívám termínu „psychoidní“<sup>\*34</sup>, děje se to za prvé nikoli v substantivní, nýbrž v *adjektivní* formě, za druhé tím není vlastně myšlena psychická, respektive duševní kvalita, nýbrž kvalita *duši podobná*, *jakou* mají reflexní procesy, a za třetí tím má být odlišena kategorie fenoménů jednak od pouhých projevů života a jednak od vlastních *duševních* procesů. Toto rozlišení nás bude také nutit definovat povahu a rozsah psychického a úplně zvlášť *nevědomě psychického*.

Jestliže může nevědomí obsahovat všechno, co je známo jako funkce vědomí, pak se vnucuje možnost, že má nakonec stejně jako vědomí dokonce *subjekt*, tj. nějaký druhý. Tento závěr se projevuje v často a opakovaně užívaném pojmu „podvědomí“. Tento termín je ovšem poněkud nesprávný, protože označuje buď to, co je „pod vědomím“, nebo vytyčuje „spodní“, to znamená sekundární vědomí. Předpoklad „podvědomí“, k němuž se hned přidružuje i „nadvědomí“<sup>\*35</sup>, současně poukazuje na to, o co mi zde vlastně jde, na skutečnost, že druhý psychický systém existující

---

<sup>34</sup> Mohu užívat slova „psychoidní“ tím spíše, že můj pojem pochází sice z jiné sféry představ, ale pokouší se podchytit přibližně onu skupinu fenoménů, kterou měl na mysli i E. Bleuler. Toto nediferencované duševno nazývá Adolf Busemann „to mikropsychické“ (*Die Einheit der Psychologie und das Problém des Mikropsychischen*, Stuttgart 1948, str. 31).

<sup>35</sup> Toto „nadvědomí“ mi předhazují jmenovitě lidé, kteří jsou ovlivněni indickou filosofií. Zpravidla nepostřehnou, že jejich námitka platí pouze hypotéze „podvědomí“; tento nesprávný termín nepoužívám. Můj pojem nevědomí naopak nechává otázku „nad“ nebo „pod“ zcela otevřenou a zahrnuje oba aspekty duševna.

vedle vědomí – lhostejno, z kterých vlastností jej podezříváme – má natolik absolutněpřevratný význam, že by se tím mohl od základu změnit náš obraz světa. Kdybychom mohli převést do vědomí vázaného na já už jenom ty percepce, k nimž dochází v druhém psychickém systému, byla by tím dána možnost neuvěřitelného rozšíření obrazu světa.

Zkoumáme-li vážně hypotézu nevědomí, musíme uznat, že náš obraz světa smí platit pouze jako předběžný; když provedeme na subjektu vnímání a poznání tak stěžejní změnu, jako je změna nestejného zdvojení, pak musí vzniknout obraz světa, který se od dosavadního obrazu liší. To je však možné jen tehdy, jestliže hypotéza nevědomí existuje právem, a to může být prokázáno jen tehdy, jestliže nevědomé obsahy lze přeměnit ve vědomé, tedy jestliže se podaří výkladem integrovat do vědomí poruchy, které vycházejí z nevědomí, totiž účinky spontánních manifestací, snů, fantazií a komplexů.

## D. PUD A VŮLE

Zatímco v průběhu 19. století šlo ještě hlavně o filosofické zdůvodnění nevědomí (zvláště u Eduarda von Hartmanna<sup>\*36</sup>), ke konci století se současně a nezávisle na sobě objevily na různých místech Evropy pokusy podchytit nevědomí experimentálně nebo empiricky. Pionýry v této oblasti byli ve Francii Pierre Janet<sup>\*37</sup> a ve starém Rakousku Sigmund Freud<sup>\*38</sup>. Janet se zasloužil hlavně o zkoumání formálního aspektu, Freud o obsahy psychogenních symptomů.

Nejsem zde s to zevrubně vylíčit přeměnu nevědomých obsahů ve vědomé, musím se tedy spokojit s náznaky. Nejprve se hypotézou nevědomých procesů podařilo objasnit strukturu takzvaných *psychogenních symptomů*. Freud, vycházející ze symptomatologie neuróz, poznal také *сны* jako pravděpodobné posly nevědomých obsahů. To, co přitom objevil jako obsahy nevědomí, se zdálo sestávat z prvků osobní povahy, které jsou o

---

<sup>36</sup> *Philosophie des Unbewusstén*, Leipzig 1869.

<sup>37</sup> Ocenění jeho práce se nachází u Jeana Paula, *Le Problème de Vhalluci-nation et Vévolution de la psychologie d'Esquirol a Pierrejanet*, Luttich und Paris 1941.

<sup>38</sup> V této souvislosti chci vzpomenout i na významného švýcarského psychologa Theodora Flournoye a jeho hlavní dílo *Des Indes a la planete Mars*, Paris et Genève 1900. Jako průkopníky je třeba uvést i Angličany W. B. Carpentera (*Principles of Mental Physiology*) a G. H. Lewese (*Problems of Life and Mind*).

sobě naprosto uvědomitelné, a proto za jiných podmínek také vědomé. V důsledku své morálně neslučitelné povahy byly, jak se mu zdálo, „vytěsněny“. Podobně jako zapomenuté obsahy byly tedy kdysi vědomé a v důsledku reakce ze strany vědomého zaměření se staly podprahovými a relativně nereprodukovatelnými. Vhodnou koncentrací pozornosti na odvádějící asociace, to znamená na znaky zachované ve vědomí, se podařila asociativní reprodukce ztracených obsahů zřejmě podobně jako u mnemotechnického cvičení. Zatímco zapomenuté obsahy se stávají nereprodukovatelnými kvůli poklesu jejich prahové hodnoty, vytěsněné obsahy vděčí za svou relativní nereprodukovatelnost zábraně vycházející z vědomí.

Toto první zjištění vedlo logicky k výkladu nevědomí jako fenoménu vytěsnění, jež je nutno chápat personalisticky. Jeho obsahy byly ztracené, kdysi vědomé prvky. Později Freud uznával i přetrvávání archaických pozůstatků ve formě primitivních funkčních způsobů. Ale i ty byly vysvětlovány personalisticky. Tomuto pojetí se nevědomá psyché jeví jako podprahový appendix vědomé duše.

Podle Freudajsou uvědomělé obsahy takové, které jsou pro svou schopnost vědomí a své původní uvědomění nejsnáze nereprodukovatelné. Pro nevědomou psyché dokazují jen tolik, že duševno existuje mimo vědomí. Zapomenuté obsahy, které jsou ještě reprodukovatelné, dokazují totéž. Pro povahu nevědomé psyché by z toho tedy nevyplývalo téměř nic, kdyby neexistovala zřejmá vazba těchto obsahů na *pudovou sféru*. Tuto sféru si člověk představuje jako fyziologickou, hlavně jako *funkci žláz*. Tento názor je nejvýrazněji podporován moderním učením o vnitřní sekreci a hormonech. Učení o lidských pudech se ovšem nachází v poněkud nepříjemné situaci do té míry, jak nesmírně je obtížné pudů nejen pojmově určit, nýbrž také zjistit jejich počet a jejich vymezení<sup>\*39</sup>. V tomto ohledu se názory velmi různí. S určitou jistotou lze pouze konstatovat, že pudy mají fyziologický a psychologický aspekt<sup>\*40</sup>. Pokud jde o popis, skutečně

---

<sup>39</sup> Mohla by tu být nezřetelnost a setřetí instinktů, které, jak ukázal Eugène N. Marais (*The Soul of the White Ant*, překlad, London 1937, str. 42 a násl.) u opic, souvisí také u člověka se schopností učení převažující nad instinktem. K otázce pudů srv. L. Szondi, *Experimentelle Triebdiagnostik*, Bonn 1947/49 a *Triebpathologie*, Bern 1952.

<sup>40</sup> „Pudy jsou fyziologické a psychické dispozice, které... mají za následek pohyby organismu, jež ukazují jasně určený směr.“ (Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, str. 192)

užitečný je názor Pierra Janeta o „partie supérieure“ a „inférieure d'une fonction“<sup>\*41</sup> (vyšší části a nižší části nějaké funkce).

Skutečnost, že všechny psychické procesy přístupné pozorování a zkušenosti jsou nějak vázány na organický základ, dokazuje, že jsou začleněny do celkového života organismu a že se proto podílejí na jeho dynamismu, totiž na pudech, respektive že jsou v jistém ohledu výsledky činnosti pudů. To nemá nikterak znamenat, že je tím nutno psýché odvozovat výhradně z pudové sféry, tedy z jejího organického *základu*. Duše jako taková nemůže být vysvětlována fyziologickým chemismem již proto, že s „životem“ vůbec je jediným přírodním faktorem, který může měnit přírodními zákony dané, to znamená statistické řady ve „vyšší“, respektive „nepřirozené“ stavy, v protikladu k zákonu entropie ovládajícímu anorganickou přírodu. Nevíme, jak život vytváří z anorganického stavu organické komplexity, snad ale bezprostředně zažíváme, jak to dělá psýché. Život má proto vlastní zákonitost, která nemůže být odvozena ze známých fyzikálních přírodních zákonů. Přesto se psýché nachází v jisté závislosti na procesech svého organického základu. V každém případě je zde velká pravděpodobnost, že tomu tak je. Pudový základ ovládá partie inférieure, tj. nižší část funkce. Tomu, co je partie supérieure, tj. vyšší část, naopak odpovídá převážně „psychická“ složka této funkce. Ukazuje se, že partie inférieure je relativně neměnná, automatická a partie supérieure libovolná a proměnlivá část funkce<sup>\*42</sup>.

Zde se tedy vnučuje otázka, kdy smíme hovořit o „psychickém“ a jak vůbec definujeme „psychické“ v protikladu k „fyziologickému“. Obojí jsou jevy života, které se však liší v tom, že ta část funkce, která je označována jako partie inférieure, má zjevně fyziologický aspekt. Její bytí či nebytí se

---

Z jiného hlediska popisuje Oswald Külpe pud jako „splývání citů a orgánových počitků, resp. vjemů“ (*Grundrifi der Psychologie*, Leipzig 1893, str. 333).

<sup>41</sup> *Les Névroses*, Paris 1909, str. 384 a násl.

<sup>42</sup> Janet říká (tamtéž, str. 384): „Zdá se mi nezbytné rozlišovat v každé funkci dolní a horní části. Je-li funkce vykonávána již dlouho, obsahuje části, které jsou velmi staré, které lze velmi snadno ovládat a které jsou zastoupeny zcela určitými, vysoce specializovanými orgány... to jsou dolní části funkce. Myslím však, že v každé funkci jsou i horní části, jež spočívají v přízpůsobení této funkce novějším, značně neobvyklejším okolnostem a jež jsou zastoupeny mnohem méně diferencovanějšími orgány.“ Nejvyšší část funkce však spočívá „... v přízpůsobení zvláštní okolnosti, která je dána v přítomném okamžiku, ve chvíli, kdy ji musíme použít“ (Franc, text viz *GW*).

zdá být vázáno na hormony. Její fungování má *nucený charakter*; odtud pochází označení „pud“. Rivers jí připisuje povahu „all-or-no-ne reaction“, tj. vše nebo nic<sup>43</sup>, to znamená, že funkce působí buď zcela nebo vůbec, což znamená specifikaci nutkavého charakteru. *Partie supérieure*, která je popisována nejlépe jako psychická a jako taková je také pocíťována, naopak nutkavý charakter ztratila, může být podřízena vůli<sup>44</sup> a dokonce užita tak, že je v protikladu k původnímu pudu.

To, co je psychické, se po této úvaze jeví jako emancipace funkce z instinktivní formy a její nucenosti, která ji jako jediné určení funkce nechává ustrnout v mechanismus. Psychický stav nebo kvalita začíná tam, kde se funkce začíná uvolňovat ze své vnější a vnitřní podmíněnosti a stává se schopnou širšího a volnějšího užití, tj. kde se chystá ukázat, že je přístupná vůli motivované z jiných zdrojů. Nedbaje nebezpečí, že budu předbíhat svůj historický program, nemohu jinak než poukázat na to, že když vymezíme psychické z fyziologické pudové sféry, tedy jaksí dolů, vnucuje se totéž vymezení nahoru. S přibývajícím osvobozením od toho, co je pouze pudové, dosahuje *partie supérieure* konečně úrovně, kde energie, kterou funkce obsahuje, není eventuálně vůbec orientována podle původního smyslu pudu, nýbrž nabývá takzvané *duchovní* formy. Není tím míněna žádná podstatná změna pudové energie, ale pouze změna jejich forem užití. Smysl nebo účel pudu není žádnou jednoznačnou věcí, protože v pudu může být skryt nějaký účelový smysl, který je odlišný od toho, co je biologické, a projeví se teprve v průběhu vývoje.

V psychické sféře může být funkce vlivem vůle odchýlena a nejrozmanitějším způsobem modifikována. To je možné proto, že systém pudů vlastně nepředstavuje harmonickou skladbu, nýbrž je vystaven mnoha vnitřním rozporům. Jeden pud ruší a vytěsňuje druhý, a ačkoli pudy vcelku vzato umožňují život individua, přesto jejich slepý nucený ráz dává často podnět k vzájemným omezováním. Diferenciace funkce od pudovosti s nuceným průběhem k libovolné použitelnosti má neobyčejný význam, pokud jde o zachování života. Zvětšuje však možnost rozporů a vytváří rozštěpení, právě ony disociace, které neustále zpochybňují jednotu

---

<sup>43</sup> *Instinct and the Unconscious*, in: *British Journal of Psychology*, X, 1909/1920, str. 1-7.

<sup>44</sup> Tato formulace je myšlena pouze z hlediska psychologie a s filosofickým problémem indeterminismu nesouvisí.



vědomí.

Jak jsme viděli, v psychické sféře působí na funkci *vůle*. Dělá to na základě skutečnosti, že sama představuje formu energie, která může překonat nebo alespoň ovlivnit jinou formu energie. V této sféře, kterou definuji jako psychickou, je vůle nakonec *motivována instinkty*, ovšem nikoli absolutně, neboť jinak by nebyla vůlí, která musí mít podle definice jistou svobodu volby. *Znamená omezené kvantum energie, které je vědomí volně k dispozici*. Takové kvantum libida (= energie), které je k dispozici, musí existovat, jinak by byly změny funkcí nemožné, protože tyto funkce by byly tak výhradně vázány na instinkty, jež jsou o sobě nanejvýš konzervativní, a tudíž neměnné, že by se nemohly uskutečnit žádné variace, ledaže organickými změnami. Jak jsem se už zmínil, motivaci vůle je nutno především hodnotit jako v podstatě biologickou. Na – jestli mi dovolíte tento výraz – „horní“ hranici psychického, kde se funkce tak říkajíc uvolňuje od svého původního cíle, ztrácejí instinkty jako motivy vůle svůj vliv. Touto změnou jejich formy vstupuje funkce do služeb jiných určení nebo motivací, které již, jak se zdá, nemají s instinkty nic společného. Tím bych totiž chtěl popsat pozoruhodnou skutečnost, že vůle nemůže překročit hranice psychické sféry; není s to si vynutit instinkt, ani nemá moc nad duchem, pokud snad pod ním nechápeme pouze intelekt. *Duch a instinkt jsou svým způsobem autonomní* a oba stejně omezují oblast použití vůle. Později ukáži, v čem podle mě spočívá vztah ducha k pudu.

Jako se duše ztrácí dolů do organicko-hmotného základu, tak přechází nahoru do takzvané duchovní formy, která jenám ve své podstatě známa právě tak málo jako organický základ pudu. To, co bych chtěl označit jako vlastní psýché, sahá potud, pokud jsou *funkce ovlivňovány vůlí*. Čistá pudová umírněnost nedává tušit uvědomění a také žádné nepotřebuje. Vůle však zřejmě pro svou empirickou svobodu volby potřebuje nadřazenou instanci, něco jako *uvědomění sebe sama*, aby modifikovala funkci. Musí „vědět“ o cíli, který se liší od cíle funkce. Kdyby tomu tak nebylo, splynula by s pudovou silou funkce. Driesch právem zdůrazňuje: „Bez vědění není vůle\*<sup>45</sup>.“ Vůle předpokládá subjekt, který volí a který si představuje různé možnosti. Z tohoto pohledu je psýché v podstatě *konflikt mezi slepým*

---

<sup>45</sup> *Die „Seele“ als elementarer Naturfaktor*, Leipzig 1903, str. 80 a 82. „Individualizované podněty sdělují... tomu, co je ‚primárně vědoucí‘ abnormní stav a právě toto ‚vědouč‘ nápravu nejen ‚chce‘, nýbrž ji také ‚zná‘.“

*pudem a vůlí, respektive svobodou volby.* Tam, kde převládá pud, začínají *psychoidní procesy*, jež jako *neuvědomitelné* prvky patří ke sféře nevědomí. Psychoidní proces však není celé nevědomí, neboť to má zřejmě podstatně větší rozsah. V nevědomí jsou kromě psychoidních procesů představy a akty svévole, tedy něco jako procesy vědomí<sup>46</sup>; v pudové sféře naopak ustupují tyto fenomény do pozadí tak dalece, že snad lze termín „psychoidní“ odůvodnit. Kdybychom omezili psýché na oblast volních aktů, pak bychom především dospěli k závěru, že psýché je více nebo méně identická s vědomím, neboť bez vědomí si vůli a svobodu volby neumíme dobře představit. Tím se, jak se zdá, dostávám tam, kde se člověk vždycky zastavil, totiž k axiomu psýché = vědomí. Kde ale potom zůstává postulovaná psychická povaha nevědomí?

## E. VĚDOMÍ A NEVĚDOMÍ

S otázkou povahy nevědomí počínají neobyčejně obtíže myšlení, které nám připravuje psychologie nevědomých procesů. Takové překážky se objevují vždy, když rozum podnikne smělý pokus proniknout do světa neznámého a neviditelného. Náš filosof se zachoval vskutku prozíravě, když se prostým popřením nevědomí rovnou vyhnul všem komplikacím. Něco podobného se stalo i fyzikovi staré školy, který věřil výhradně ve vlnovou povahu světla a musel objevit, že existují fenomény, které nelze vysvětlit jinak než světelnými částicemi. Fyzika naštěstí psychologovi ukázala, že umí zacházet i se zdánlivým *contradictio in adiecto*. Psycholog, povzbuzen tímto příkladem, se tedy smí odvážit řešení tohoto rozporuplného problému, aniž by měl pocit, že svým dobrodružstvím vypadl ze světa přírodovědeckého ducha. Nejde přece o vyslovení *tvrzení*, nýbrž spíše o navržení *modelu*, který slibuje více nebo méně užitečné položení otázky. Model neříká, je to tak, pouze ukazuje určitý modus pozorování.

Dříve než přistoupíme k našemu dilematu, chtěl bych vysvětlit jistou stránku *pojmu nevědomí*. Nevědomí není 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

---

<sup>46</sup> Chtěl bych zde čtenáře odkázat na úsek F v této stati „Nevědomí jako mnohočetné vědomí“.

obsahů, kdyby nabylo vědomí. Na druhé straně k němu musíme počítat i psychoidní systém, o jehož povaze neumíme nic přímovypovědět. 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. Potud je nevědomí „a fringe of consciousness“ (okraj vědomí, tráseň vědomí), jak ho jednou označil William James<sup>47</sup>. K tomuto okrajovému fenoménu, který vzniká střídavým vyjasňováním a zatemňováním, patří, jak jsme viděli, rovněž Freudovo zjištění. K nevědomí musíme počítat i již zmíněné neuvědomitelné, psychoidní funkce, o jejichž existenci máme jen nepřímé zprávy.

Dostáváme se nyní k otázce, v jakém stavu se nacházejí psychické obsahy, když se nevztahují k vědomému já. Tento vztah totiž tvoří to, co můžeme označit jako vědomí. Podle pravidla Williama Occama „Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda“<sup>48</sup> by byl nejobezřelejší závěr ten, že když se obsah stává nevědomým, kromě vztahu k vědomému já se

---

<sup>47</sup> James také mluví o „transmarginal field“ (poli za okrajem) vědomí a ztotožňuje je se „subliminal consciousness“ (podprahovým vědomím) Frederica W. H. Myerse, spoluzakladatele British Society for Psychical Research (srv. k tomu *Proceedings S. P. R.*, VII, str. 305 a James, *Frederic Myers' Service to Psychology*, tamtéž, XLII, květen 1901). James (*Varieties*, str. 232) říká o „field of consciousness“ (poli vědomí): „Důležitá skutečnost, kterou tato formule ‚pole‘ připomíná, je neuvědomení pomezí oblasti. Jakkoli nepozorně je věc, která je v pomezí oblasti obsažena, zachycována, přesto se tam nachází a pomáhá nám jak řídit naše chování, tak určovat další pohyb naší pozornosti. Leží kolem nás jako ‚magnetické pole‘, uvnitř něhož se jako střelka kompasu otáčí naše energetické centrum, jakmile se právě platný stav vědomí změní ve stav jemu následující. Zásoba všech našich dosavadních vzpomínek plyne přes tento okraj, při každém dotyku připravena vtéci dovnitř, a celé množství ostatních sil, impulsů a znalostí, které tvoří naše empirické já, z něj neustále přesahuje ven. Tak neostře jsou obrysy mezi tím, co je v nějakém okamžiku našeho vědomého života aktuální, a tím, co je pouze potenciální, že je vždy obtížné říci o jistých duševních obsazích, zda si jich jsme nebo nejsme vědomi...“ (Angl. text viz *GW*). Srv. něm. vydání *Vielfa.lt*

<sup>48</sup> (Kategorie by se neměly rozšiřovat nad nezbytný počet.)

vůbec nic nemění. Z tohoto důvodu odmítám názor, že momentálně nevědomé obsahy jsou jen fyziologické. Pro to chybí důkazy. Psychologie neuróz ale poskytuje pádné protiargumenty. Pomysleme například jen na případy double personnalité (dvojitě osobnosti), automatisme ambulatoire (automatismus chůze) atd. Janetova jakož i Freudova zjištění ukazují, že v nevědomém stavu zřejmě všechno dále funguje tak, jako by bylo vědomé. Je to vnímáno, myšleno, cítěno, chtěno, zamýšleno, jako by zde byl subjekt. Ba dokonce není málo případů, například právě zmíněný případ double personnalité, kde se také skutečně objevuje druhé já a prvnímu já konkuruje. Taková zjištění, jak se zdá, dokazují, že nevědomí je ve skutečnosti „podvědomí“. Jisté zkušenosti, které již zčásti získal Freud, ale ukazují, že stav nevědomých obsahů přece jen není stejný jako stav vědomý. 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 autoamplifikační úměrně k jejich vzdálenosti od vědomí, archaicko-mytologického charakteru a tím *numinóznosti*, což můžeme snadno zjistit u schizofrenních odštěpení. Numinóznost se ale vědomé vůli zcela vymyká, neboť uvádí subjekt do stavu uchvácení, to znamená odevzdanosti bez vůle.

Tyto zvláštnosti nevědomého stavu jsou v protikladu k chování komplexů ve vědomí. Zde se komplexy stávají korigovatelnými, ztrácejí svůj automatický charakter a mohou být podstatně přetvořeny. Zbavují se svého mytologického obalu, vyhrocují se personalisticky a tím, že se zapojují do procesu přizpůsobení, který se odehrává ve vědomí, se racionalizují, takže je umožněno dialektické vypořádání<sup>\*49</sup>. Nevědomý stav je proto přece jen zjevně jiný než stav vědomý. Ačkoli proces v nevědomí nejprve pokračuje, jako by byl vědomý, přece jen se zdá, že s přibývajícím disociací do jisté míry klesá na primitivnější (to znamená archaicko-

---

<sup>49</sup> U schizofrenní disociace chybí tato změna ve vědomém stavu, protože komplexy nejsou recipovány v úplném, nýbrž ve fragmentárním vědomí. Proto se tak často objevují ve svém původním, tzn. archaickém stavu.

mytologické) stadium, svým charakterem se přibližuje instinktivní formě, která je jeho základem, a nabývá vlastností charakteristických pro pud, totiž automatismu, neovlivnitelnosti, toho, co se označuje jako all-or-none reaction atd. Použij eme-li zde analogie se spektrem, můžeme srovnat klesání nevědomých obsahů s posouváním k červenému konci. Toto srovnání je zvláště sugestivní, poněvadž červená jako barva krve odedávna charakterizuje emoční a pudovou sféru\*<sup>50</sup>.

Podle toho je nevědomí jiným médiem než vědomí. V oblastech blízkých vědomí se ovšem mnoho nemění, protože zde se jas a temnota střídají příliš často. Je to však právě tato hraniční vrstva, která má pro zodpovězení našeho velkého problému psýché = vědomí největší význam. Ukazuje nám, jak relativní je nevědomý stav, a to do té míry relativní, že člověka dokonce láká použít pojem jako „podvědomí“, aby správně charakterizoval temnou část duše. Stejně tak relativní je i vědomí, neboť v jeho mezích neexistuje vědomí vůbec, ale celá škála intenzity vědomí. Mezi výroky „dělám“ a „jsem si vědom, co dělám“ je nejen nebetyčný rozdíl, ale někdy dokonce vyložený protiklad. Existuje proto vědomí, v němž převažuje neuvědomění, a vědomí, v němž dominuje uvědomění. Tato paradoxnost je okamžitě srozumitelná, když si člověk ujasní, že neexistuje vědomý obsah, o němž by mohl s jistotou tvrdit, že si jej je úplně vědom\*<sup>51</sup>, protože k tomu by bylo zapotřebí nepředstavitelné úplnosti vědomí, jež by předpokládala právě tak nemyslitelnou celost nebo úplnost lidského ducha. Dostáváme se tak k paradoxnímu závěru, že *neexistuje obsah vědomí, který by v jiném ohledu nebyl nevědomý*. Snad ani neexistuje nevědomé duševno, které není současně vědomé\*<sup>52</sup>. Dokázat poslední výrok je obtížnější než dokázat výrok první, neboť naše já, které by samo mohlo učinit takové zjištění, je přece vztažným bodem vědomí a není právě v takovém spojení s nevědomými obsahy, aby mohlo vypovídat o jejich

---

<sup>50</sup> U Goetha má ovšem červená duchovní význam, avšak ve smyslu Goethova přiznání k *citu*. Smíme zde předpokládat alchymicko-rosikrucianské pozadí, totiž červenou tinkturu a karbunkul. Srv. VI. svazek *Výboru zdila C. G. Junga, Alchymická symbolika v nábožensko-historickém rámci*.

<sup>51</sup> Na to poukázal již E. Bleuler (*Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens*, Berlin 1921, str. 300 a následně).

<sup>52</sup> Psychoidní nevědomí je z toho výslovně vyňato, protože v sobě zahrnuje to, co není uvědomitelné a co je jen podobné duši.

povaze. Těchto obsahů si *prakticky* není vědomo, což ovšem nemá znamenat, že si jich není vědomo v jiném ohledu, tedy že eventuálně tyto obsahy z jistého hlediska zná, neví však, že to jsou ony, které z jiného hlediska způsobují poruchy ve vědomí. Kromě toho existují procesy, u nichž nelze prokázat nějaký vztah k vědomému já a které se přesto jeví jako „představované“, respektive podobné vědomí. Konečně jsou případy, kde je také, jak jsme viděli, nevědomé já a tím druhé uvědomění. Ale to jsou výjimky\*<sup>53</sup>.

V psychické oblasti ustupuje pattern of behaviour se svou nuceností ve prospěch variant chování, které jsou podmíněny zkušeností a akty vůle, tj. procesy vědomí. Pokud jde o psychoidní, reflektoricko-instinktivní stav, znamená psýchéuvolňování vázanosti a přibývajících zatlačování nesvobodných procesů ve prospěch „volených“ modifikací. Činnost volby se uskutečňuje jednak ve vědomí, jednak mimo ně, to znamená bez vztahu k vědomému já, tedy nevědomě. Tento proces je pouze podobný vědomí, jako by byl „představován“, respektive jako by byl vědomý.

Jelikož zde nejsou dostačující důvody k domněnce, že druhé já je v každém individuu, případně že každý má disociaci osobnosti, museli bychom od ideje druhého vědomí vázaného na já, z něhož by mohla vycházet volní rozhodnutí, upustit. Protože se zkušeností psychopatologie i psychologie snu stala existence vysoce komplexních procesů podobných vědomí v nevědomí přinejmenším velmi pravděpodobnou, jsme chtěli nechtě nuceni k závěru, že stav nevědomých obsahů sice není totožný se stavem obsahů vědomých, avšak přesto je jim nějak podobný. Za těchto okolností zřejmě nezbývá nic jiného, než předpokládat něco uprostřed mezi pojmem nevědomého a vědomého stavu, totiž *aproximativní vědomí*. Poněvadž je naší bezprostřední zkušenosti dán pouze reflektovaný, to znamená jako takový vědomý a poznáný stav, vztah představ nebo obsahů ke komplexu já, který představuje empirickou osobnost, jeví se jiné vědomí

---

<sup>53</sup> V této souvislosti je třeba se zmínit, že C. A. Meier uvádí taková pozorování do souvislosti s podobnými fyzikálními názory. Říká: „Vztah komplementárnosti mezi vědomím a nevědomím naznačuje ještě další fyzikální paralelu, požadavek přísného uskutečnění ‚principu korespondence‘. To by mohlo přinést klíč k tomu, co v analytické psychologii tak často zažíváme jako ‚přísnou logiku‘ (pravděpodobnostní logiku) nevědomí a co přímo připomíná ‚rozšířený stav vědomí‘.“ (*Modeme Physik – modeme Psychologie*, Berlin 1935, str. 360)

– buď vědomí bez já nebo vědomí bez obsahu –jako sotva myslitelné. Tuto otázku však není třeba chápat tak absolutně. Již na trochu primitivnějším lidském stupni ztrácí komplex já značně na významu a tím se charakteristickým způsobem mění vědomí. Především přestává být reflektované. Pozorujeme-li důkladně psychické procesy u vyšších obratlovců, zejména u domestikovaných zvířat, setkáváme se s jevy podobnými vědomí, jež sotva dávají tušit existenci já. Jak víme z bezprostřední zkušenosti, světlo vědomí má mnoho stupňů jasnosti a komplex já mnoho odstínů svého zabarvení. Na animálním a primitivním stupni panuje pouhá „luminositas“, která se sotva liší od světelnosti disociovaných fragmentů já. Na infantilním a primitivním stupni ještě není vědomí jednotou, protože není centrováno pevně spojeným komplexem já; vzplane hned tu, hned tam, kde jej právě probudí vnější nebo vnitřní události, instinkty a afekty. Na tomto stupni má charakter ostrůvků, popřípadě souostroví. Ani na vyšším a nejvyšším stupni vědomí není zcela integrovaná celost, nýbrž je spíše schopno neurčitého rozšíření. I k modernímu vědomí mohou být stále připojeny rozbřeskující se ostrovy, ne-li celé kontinenty; jev, který se stal pro psychoterapeuta každodenní zkušeností. Děláme snad proto dobře, když si vědomí vázané na já představujeme jako vědomí obklopené mnoha malými zdroji světla.

## F. NEVĚDOMÍ JAKO MNOHOČETNÉ VĚDOMÍ

Hypotéza mnohočetných zdrojů světla spočívá, jak jsme viděli, jednak na vědomí podobném stavu nevědomých obsahů, jednak na výskytu jistých obrazů, které je nutno chápat jako symbolické a které mohou být zjištěny ve snech, vevizuálních fantaziích moderních jedinců nebo v historických dokumentech. Jak známo, jedním z hlavních zdrojů symbolických představ v minulosti je alchymie. Vybírám z ní především představu toho, co je označováno jako scintillae, jiskry, které se jako vizuální iluze objevují v „substanci proměny“<sup>\*54</sup>. *Aurora consurgens* říká: „Věť, že hnilobná země bude rychle obsahovat bílé jiskřičky“<sup>\*55</sup>. Tyto jiskry vysvětluje Khunrath

---

<sup>54</sup> *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, Symbolika mandaly*, 16. sen.

<sup>55</sup> Lat. text viz *GW. Artis auriferae quam chemiam vocant*, Basel 1593, I, str. 208, údajně citát Moriena. Totéž opakuje Mylius, *Philosophia reformata*, Frankfurt 1622, str. 146. Na str. 149 ještě připojuje „scintillas aureas“ (zlaté jiskry).

jako „radii atque scintillae“ (paprsky i jiskry) toho, co je „Anima Catholica“ (katolická duše), jiskry duše veškerenstva, která je identická s duchem Božím\*<sup>56</sup>. Z tohoto výkladu jasně vyplývá, že jistí alchymisté již tušili psychickou povahu těchto zdrojů světla. Měla to být semena světla zasetá v chaosu, který Khunrath nazývá „mundi futuri seminárním“ (semeniště budoucího světa)\*<sup>57</sup>. Taková scintilla je také lidský rozum\*<sup>58</sup>. Z „ohnivé jiskry duše světa“ je substance arkána („Vodnatá země katolické substance/nebo pozemská voda [limus, bahno]“) „univerzálně oduševněná“ podle *Sapientia* 1, 7: „neboť země je plná Ducha Pána\*<sup>59</sup>.“ Ve „vodě umění“, v „naší vodě“, která je také chaos\*<sup>60</sup>, se nacházejí „ohnivé jiskry duše světa jako čisté Formae Rerum essentielles“\*<sup>61</sup>. Tyto formae\*<sup>62</sup> odpovídají Platónovým idejím, z čehož by tedy *plynulo, že scintillae a archetypy jsou jedno a totéi, jestliže* předpokládáme, že Platónovy věčné obrazy „uložené na nadnebeském místě“ jsou filosofickým vyjádřením psychologických archetypů. Z tohoto alchymického hlediska bychom museli vyvodit závěr, že archetypy o sobě by měly jistou světelnost nebo podobnost vědomí a že by si proto *numinositas a luminositas* odpovídaly.

---

<sup>56</sup> „Různé její paprsky a jiskry jsou rozvrženy a rozptýleny přes celou ohromnou masu prahmoty: jiskry jedné duše veškerenstva, jež tedy jsou v těchto roztroušených částech světa, jež pak byly odděleny od místa a hmoty těla a dokonce od svého obsahu“ (*Amphitheatrum*, Hanau 1604, str. 195 a násl. a 198; lat. text viz *GW*).

<sup>57</sup> Tamtéž, str. 197. Srv. gnostické učení o semenech světla, která sbírá světelná panna, rovněž manichejské učení o částech světla, které do sebe člověk musel vtělit rituální potravou, jakousi eucharistií, při požívání melounů. Zdá se, že nejranější zmínkou o této ideji je *xäQmaTř\Q*, karpistés (sběratel?) u Irenea, *Contra haereses*, I, 2, 4. K „melounu“ srv. M. L. von Franz, *Der Traum des Descartes*, in: *Zeitlose Dokumente der Seele*, Zürich 1952.

<sup>58</sup> „Rozum lidského ducha je vznešená a zářící jiskra...“ (Khunrath, *Amphitheatrum*, str. 63).

<sup>59</sup> Khunrath, *Von hylealischen Chaos*, Magdeburg 1597, str. 63, (*Weisheit Salomos*, lat. text viz *GW*).

<sup>60</sup> Khunrath uvádí synonyma „vodnatá forma, forma moře, bahno Adamovy země, Azoth, rtuť“ atd. (*Chaos*, str. 216).

<sup>61</sup> *Chaos*, str. 216.

<sup>62</sup> „Formae Scintillaeve Animae Mundi“ označuje Khunrath (*Chaos*, str. 189) také jako „Rationes Seminariae Naturae specificae“ (formy nebo jiskry světové duše – semenné modely přírody vytvářející druhy) a tím opakuje antickou myšlenku. Místo scintilla používá rovněž označení „entelechia“ (str. 65)



Zdá se, že něco takového tušil také Paracelsus.

V jeho spise *Philosophia sagax* jsou následující věty: „A jak málo je asi v člověku bez božského numen, tak málo je v něm i bez přirozeného lumen. Numen a lumen pak musí dělat člověka dokonalým, pouze tyto dvě věci. Z těch dvou všechno pochází a obě jsou v člověku, ale člověk bez nich není ničím, ony však jsou bez člověka“<sup>63</sup>.“ Khunrath tuto myšlenku potvrzuje: „Jsou to... Scintillae Animae Mundi igneae, Luminis nimirum Naturae (ohnivé jiskry duše světa, totiž světla přírody), ohnivé jiskry duše světa... roztroušené nebo roznesené všude na území a přes území velkého světa do všech plodů živlů“<sup>64</sup>.“ Jiskry pocházejí z ducha Božího, z „Ruach Elóhím“<sup>65</sup>. Mezi jiskrami rozlišuje „dokonalou jiskru Jednoho Mocného a Silného“, což je elixír, tedy sama substance arkána<sup>66</sup>. Smíme-li srovnat archetypy s jiskrami, pak zde Khunrath *jednu* zvlášť zdůrazňuje. Ta je pak označována také jako monas a slunce; obojí poukazuje na Boha. Podobný obraz se nachází v listu Ignáce z Antiochie Efezským, kde píše o příchodu Krista: „Jak se to tedy eónům zjevilo? Hvězda svítila na nebesích, jasnější než všechny hvězdy, a její světlo bylo nevýslovné, a takové zjevení vzbudilo údiv. Všechny ostatní hvězdy spolu se sluncem a měsícem sborově obklopily onu hvězdu...“<sup>67</sup>“ Psychologicky je to nutno chápat tak, že tato *jedna* scintilla nebo monas je symbolem *bytošného Já (Selbst)*, což je aspekt, který bych zde chtěl pouze naznačit.

Pro Dornea mají jiskry jasný psychologický význam. Říká: „Bude tak svým duchovním zrakem vnímat, jak některé jiskry den ze dne (a) více a více probleskují a narůstají do takvelkého světla, že později bude známé všechno, co je mu (adeptovi) zapotřebí“<sup>68</sup>. Toto světlo je ono lumen naturae (světlo přírody), které osvětluje vědomí, a scintillae jsou zárodečné zdroje světla, jež probleskují z temna nevědomí. Dorneus je stejně jako

---

<sup>63</sup> Ed. Huser, X, Basel 1589-91, str. 206; ed. Sudhoff, XII, München und Berlin 1922-35, str. 231.

<sup>64</sup> *Chaos*, str. 94.

<sup>65</sup> *Chaos*, str. 249.

<sup>66</sup> *Chaos*, str. 54 (Lat. text viz *GW*). To je v souladu s Paracelsem, který označuje lumen naturae jako kvintesenci, již ze čtyř živlů vyextrahoval sám Bůh (Sudhoff, XII, str. 36 a 304).

<sup>67</sup> XIX, 1 a násl.

<sup>68</sup> *Theatrum chemicum*, Straßburg 1602,1; *De speculativa philosophia*, str. 275.

Khunrath zavázán Paracelsovi. Shoduje se s ním, když v člověku předpokládá „invisibilem sólem plurimis incognitum“ (většinou neznámé, neviditelné slunce)\*<sup>69</sup>. O tomto přirozeném, člověku vrozeném světle Dorneus říká: „Život v nás temných totiž svítí jako světlo lidí\*<sup>70</sup>, takřka v temnotách, (světlo) jež nepochází z nás, ačkoli je v nás a (přece) není z nás, ale (pochází) od toho, jenž nás dokonce uznal za hodná toho, aby se v nás usídlil... Ten, jenž obývá nedostupné světlo, do nás zasel své světlo, abychom v jeho světle viděli světlo; právě tím jsme ze všech tvorů vyznamenáni my. Z tohoto důvodu jsme mu byli v pravdě učiněni podobnými, protože nám dal *jiskru svého světla*. Pravdu je tedy třeba hledat nikoli v nás, nýbrž v obraze Božím, který se v nás nachází\*<sup>71</sup>.“

Onen jeden archetyp, který zdůrazňuje Khunrath, tedy zná i Dorneus jako sol invisibilis (neviditelné slunce), respektive imago Dei (obraz Boží). U Paracelsa pochází lumen naturae nejprve z toho, co označuje „astrum“ (hvězda, souhvězdí) nebo „sidus“, z „hvězdy“ v člověku\*<sup>72</sup>. „Firmament“ (synonymum hvězdy) je přirozené světlo\*<sup>73</sup>. Proto je „úhelným kamenem“ veškeré pravdy „astronomie“, která „je matkou všech ostatních umění... za ní začíná božská moudrost, za ní začíná světlo přírody“\*<sup>74</sup>, ba dokonce „znamenitá náboženství“ závisí na „astronomii“\*<sup>75</sup>. Hvězda totiž „v člověku probouzí touhu, aby se zabýval velkou pravdou... proto se mu ve světle přírody zázračně zjevuje a mystéria zázračného díla velkého Boha se odhalují a otevírají\*<sup>76</sup>.“ Ba člověk sám je „astrum“: „tedy nikoli sám, ale do té míry napořád se všemi apoštoly a svatými; každý je astrum, nebe,

---

<sup>69</sup> „Slunce je v lidech neviditelné, na Zemi však viditelné, a přece obě pocházejí z jednoho a téhož slunce.“ (*De speculativa phil.*, str. 308; lat. text viz *GW*).

<sup>70</sup> „V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila.“ (*Jan* 1, 4 a 5)

<sup>71</sup> *Theatr. chem.*, 1602,1: *De philosophia meditativa*, str. 460; zdůrazněno mnou; lat. text viz *GW*.

<sup>72</sup> Huser, X, str. 19; Sudhoff, XII, str. 23: „...co je ve světle přírody, to je působení hvězdy.“

<sup>73</sup> *Philosophia sagax*, Huser, X, str. 1; Sudhoff, XII, str. 3.

<sup>74</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 3 a násl.; Sudhoff, XII, str. 5 a násl.

<sup>75</sup> Apoštolově jsou „astrologi“ (astrologové) (*Phil. sag.*, Huser, X, str. 23; Sudhoff, XII, str. 27).

<sup>76</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 54; Sudhoff, XII, str. 62.

hvězda... proto také Písmo říká: Vy jste svědo světa\*<sup>77</sup>.“

„Tak tedy v této hvězdě je všechno světlo přírody a člověk sám z ní musí toto světlo vzít jako potravu ze země, do níž se tak zrodil, tudíž se zrodil i do hvězdy\*<sup>78</sup>.“ Také zvířata mají přirozené světlo, kterým je „vrozený duch“\*<sup>79</sup>. Při svém zrodu je člověk „obdařen dokonalým světlem přírody“\*<sup>80</sup>. Paracelsus to nazývá „prvním a nejcennějším pokladem, který v sobě příroda skrývá“\*<sup>81</sup> (ve shodě s všeobecně známými charakteristikami „Jednoho“ jako vzácné perly, skrytého pokladu, „nesnadno dosažitelného skvostu“ atd.). Toto světlo je dáno „vnitřnímu člověku“, případně vnitřnímu tělu (tomu, co je označováno jako corpus subtile, jemnohmotné tělo), jak vyplývá z následujících vět: „Člověk proto nechť se vznešeností, moudrostí atd. vyjde ze svého vnějšího těla, pak nechť používá všechnu moudrost a rozum, které jsou s tímto tělem věčné, a jako vnitřní člověk\*<sup>82</sup> ať žije a nikoli jako vnější. Takový vnitřní člověk je pak věčně oslavený a pravdivý, a jakkoli se smrtelnému tělu nezdá být dokonalý, přece se mu jako dokonalý zjeví, totiž po jeho skonu. To, o čem nyní vyprávíme, se nazývá lumen naturae a je věčné, Bůh je dal vnitřnímu tělu, vnitřním tělem je ovládáno, a to podle rozumu... pak je samo světlo přírody rozum a nic jiného... světlo je to, co dává víru... Bůh dal člověku dost světla, tím je předurčen, takženemůže zbloudit... Abychom však popsali původ vnitřního člověka nebo těla, pamatujme si tedy, že všechna vnitřní těla jsou jedním tělem a jednou jedinou věcí ve všech lidech, ale rozdělenou podle dobře seřazených čísel těla... A když se všechna setkají, jsou jen jedním světlem, jen jedním rozumem...“\*<sup>83</sup>.“

---

<sup>77</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 344; Sudhoff, XII, str. 386. Poslední věta se vztahuje k: *Matouš 5, 14*: „Vos estis lux mundi.“ (Vy jste světlo světa.)

<sup>78</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 409; Sudhoff, XII, str. 456 a násl.

<sup>79</sup> „...když kohouti kokrhají, jaké bude počasí, a pávi křičí smrt svého pána... to všechno je z vrozeného ducha a je to světlo přírody.“ (*Fragmenta medica: De morbis somnii*, Huser, V, str. 130; Sudhoff, IX, str. 361.)

<sup>80</sup> *Liber de generatione hominis*, Huser, VIII, str. 172; Sudhoff, I, str. 300.

<sup>81</sup> *De vita longa*, hg. Adam von Bodenstein, Basel 1562, lib. V, cap. II.

<sup>82</sup> Srv. *Phil. sag.*, Huser, X, str. 341; Sudhoff, XII, str. 382: „Nyní je zřejmé, že veškerá lidská moudrost k pozemskému tělu je ve světle přírody.“ Je to „člověka světlo věčné moudrosti.“ (*Phil. sag.*, Huser, X, str. 395; Sudhoff, XII, str. 441.)

<sup>83</sup> *De gen. hom.*, Huser, VIII, str. 171a násl.; Sudhoff, I, str. 299 a násl. Zdůrazněno mnou.

„Dále je světlo přírody světlem, které je zažehnuto z Ducha svatého a neuhasíná, pak je zažehnuto dobře... je to takové světlo, které touží hořet\*<sup>84</sup>, a čím déle, tím více svítit, a čím déle, tím je větší... ve světle přírody je tedy také žhavá touha zažehovat\*<sup>85</sup>.“ Je to „neviditelné“ světlo: „z toho tedy plyne, že člověk sám má svou moudrost, své umění z neviditelného světla přírody\*<sup>86</sup>.“ Člověk je „prorok přirozeného světla“\*<sup>87</sup>. Člověk „poznává“ lumen naturae mimo jiné skrze sny\*<sup>88</sup>, „jakkoli světlo přírody nemůže mluvit, tvoří ve spánku ze síly slova“ (Božího)\*<sup>89</sup>.

Dovolil jsem si zdržet se u Paracelsa trochu déle a uvést několik autentických textů, abych čtenáři zprostředkoval dojem z toho, jak tento autor pojímá lumen naturae. Vzhledem k naší hypotéze mnohočetných fenoménů vědomí se mi především zdá důležité, že u Paracelsa se charakteristická vize alchymistů – jisker, jež se rozněcují v černé substancí arkána – proměňuje v pohled „vnitřního firmamentu“ a jeho hvězd. Vidí temnou psýché jako noční nebe poseté hvězdami, jehož planety a konstelace stálíc představují archetypy v celé jejich světelnosti a numínóznosti\*<sup>90</sup>. Vždyť nebe poseté hvězdami je ve skutečnosti otevřená kniha vesmírné projekce, odraz mytologémů, totiž archetypů. V tomto pojetí si astrologie a alchymie, dvě antické představitelky psychologie kolektivního nevědomí, podávají ruku.

Paracelsus je bezprostředně ovlivněn Agrippou z Nettesheimu\*<sup>91</sup>, jenž předpokládá „luminositas sensus naturae“. Z něj „sestoupila světla prorokování na čtyřnohá zvířata, ptáky a jiné živé bytosti“ a dala jim schopnost předpovídat věci budoucí\*<sup>92</sup>. Pokud jde o sensus naturae,

---

<sup>84</sup> „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi, a jak si přeji, aby se už vznal!“ (Lukáš 12, 49)

<sup>85</sup> *Fragmenta cum libro de fundamento sapientiae*, Huser, IX, str. 448; Sudhoff, XIII, str. 325 a násl.

<sup>86</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 46; Sudhoff, XII, str. 53.

<sup>87</sup> *Phil. sag.*, Huser, X, str. 79; Sudhoff, XII, str. 94.

<sup>88</sup> *Practica in scientiam divinationis*, Huser, X, str. 434; Sudhoff, XII, str. 488.

<sup>89</sup> *Liber de caducis*, Huser, IV, str. 274; Sudhoff, VIII, str. 298.

<sup>90</sup> V Horapollónově spise *Hieroglyphica* znamená hvězdné nebe Boha jako neodvolatelné fátum, přičemž Bůh je symbolizován číslem pět, snad skrze quincunx.

<sup>91</sup> Srv. *Paracelsus als geistige Erscheinung (Paracelsus jako duchovní zjev)*, *GW 13, Studien uber alchemistische Vorstellungen (Studie o alchymických představách)*, odst. 148.

<sup>92</sup> *De occultaphilosophia*, Kóln 1533, str. LXVIII. „Neboť podle učení platoniků je uvnitř dolních věcí určitá síla, skrze niž se dalekosáhle shodují s věcmi horními, a proto se

odvolává se na Guilielma Parisiensa, v němž poznáváme Wilhelma z Auvergne (G. Alvernus, ti249), který byl kolem roku 1228 pařížským biskupem. Sepsal mnoho děl, jimiž byl ovlivněn například Albertus Magnus. Guilielmus Parisiensis předpokládá, že *sensus naturae* je vyšší smysl než lidská chápavost, a zdůrazňuje zejména to, že zvířata jej mají také<sup>93</sup>. Učení o tom, co označuje jako *sensus naturae*, se vyvíjí z ideje všepřonikající světové duše, kterou se zabýval jiný Guilielmus Parisiensis, Alvernův předchůdce, Guillaume de Conches<sup>94</sup> (1080-1154), platónský scholastik, který vyučoval v Paříži. *Anima mundi*, tedy *sensus naturae*, a *Duch svatý* pro něj byly identické, podobně jako pro Abelarda. Světová duše představuje právě *přírodní sílu*, jež je zodpovědná za všechny jevy života a psyché. Jak jsem na uvedeném místě ukázal, je toto pojetí světové duše označované *anima mundi* pro alchymickou tradici vůbec obvyklé, protože Mercurius je vykládán hned jako *anima mundi*, hned jako *Duch svatý*<sup>95</sup>. Vzhledem k alchymickým představám, tak důležitým pro psychologii nevědomí, by se snad vyplatilo věnovat pozornost variantě, která je pro symboliku jisker velmi evidentní.

Ještě častější než motiv jisker je motiv *rybích očí*, které mají tentýž význam. Jak jsem se již výše zmínil, autoři udávají jako pramen „učení“ o jiskrách (*scintillae*) jedno místov Morienově textu. V traktátu Morienu Romana skutečně toto místo je. Zní však: „Čistý laton se vaří tak dlouho, až vysvitne jako rybí oči“<sup>96</sup>. Zdá se, že tato věta je citátem z ještě ranějšího pramene. U pozdějších autorů se rybí oči vyskytují častěji. U sira Georga Ripleye se objevuje varianta, že po „vysušení moře“ zůstane substance, která svítí „jako rybí oči“<sup>97</sup>, což je jasný odkaz na zlato a slunce (jako oko Boží). Není proto od věci, když alchymista 17. století jako

---

zdá, že tichá shoda živých bytostí s božskými těly je v souladu a že jejich těla a afekty jsou těmito silami ovlivňovány...“ (Lat. text viz *GW*) atd. (op. cit, str. LXIV).

<sup>93</sup> Srv. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York, str. 348 a násl.

<sup>94</sup> Francois Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris 1913, str. 207.

<sup>95</sup> *Psychologie a alchimie, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. V, *Symbolika mandaly*, 16. sen; sv. VI, č. 5 a 6.

<sup>96</sup> *Art. aurif.*, I: *Liber de compositione alchemiae*, str. 32. „*oculi piscium*“ (rybí oči) sami autoři vyložili jinak jako „*scintillae*“.

<sup>97</sup> *Opera omnia, chemica*, Kassel 1649, str. 159.

motto ve svém vydání Nicolase Flammela předesílá slova ze *Zacharjáše* 4, 10\*<sup>98</sup>: „A kdo pohrdal dnem malých začátků, radostně bude hledět na olovnici v ruce Zerubábelově. Těch sedm, to jsou oči Hospodinovy, prohledávající celou zemi.“\*<sup>99</sup> U těchto sedmi očí jde zjevně o sedm planet, které jsou jako Slunce a Měsíc oči Boží, které nikdy neodpočívají, putují všemi směry a jsou vševidoucí. Tentýž motiv je snad základem pro postavu mnohookeho obra Arga. Měl přízvisko TiavÓTTTřjc; (panoptés, vševidoucí); naznačuje hvězdné nebe. Hned je jednooký, hned čtyřoký, nebo má očí sto, nebo je dokonce uuQiumóg (myriópos, tisícioký). Také neustále bděl. Héra vyzdobila očima Arga Panopta ocas páva\*<sup>100</sup>. Stejně jako je Argos hlídačem, také souhvězdí Draka v Hippolytových citátech z Aráta má konstelaci, odkud lze vše přehlédnout. Drak je zde 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“\*<sup>101</sup>. Tento drak takřka nespí, protože pól „nikdy nezapadá“. Často se objevuje smíšen s obloukovitou dráhou slunce na obloze. „Cest pour ce motif qu'on dispose parfois les signes du zodiaque entre les circonvolutions du reptile,“ říká Cumont\*<sup>102</sup>. Znamení zvěrokruhu nese někdy na svém hřbetu had\*<sup>103</sup>. Jak zdůrazňuje Eisler, skrze symboliku času přechází vševidoucí schopnost draka na Chrona, který je u Sofokla nazýván *ó navi' ógwv Xgóvoc*; (ho pant horón Chronos, vševidoucí Chronos) a v nápise na náhrobku padlým u Chairóneie TTaverriaxoTrog Saiucov (panepiskopos daimón, vševidoucí duch)\*<sup>104</sup>. OúgoPÓQoq (Úroboros) znamená u Horapollóna věčnost (ocícov, aión) a kosmos. Identitou vše-vidoucího s časem se vysvětlovaly oči na kolech Ezechielovy vize (*Ezechiel* 1,18: „ta čtyři kola měla loukotě kolem dokola plné očí“). O ztotožnění vševidoucí konstelace s *časem* zde měla být

---

<sup>98</sup> Lat. text viz *GW*.

<sup>99</sup> Eirenaeus Orandus, *Nicolas Flammel: His Exposition of the Hieroglyphicall Figures* etc, London 1624.

<sup>100</sup> Tento mytologém je důležitý pro výklad „cauda pavonis“ (páviho ocasu).

<sup>101</sup> *Elenchos*, IV, 47, 2 a násl. (str. 69); řec. text. viz *GW*.

<sup>102</sup> *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Briissel 1899, str. 80.

<sup>103</sup> Pitra, *Analecta sacra*, V, str. 300, cit. u Roberta Eislera, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, München 1910, str. 389, pozn. 5.

<sup>104</sup> Robert Eisler, op. cit., II, str. 388: „vševidoucí Chronos“ a „na vše shlížející duch“. K tomu patří také *Zacharjáš* 3, 9: „jeden kámen, na něm sedm očí.“

učiněna zmínka kvůli jejímu zvláštnímu významu; ukazuje přece, že mundus archetypus nevědomí má vztah k „fenoménu“ času, tedy ukazuje na synchronicitu archetypických událostí, jichž se ještě krátce dotknu v závěrečném shrnutí.

Z autobiografie Ignáce z Loyoly, kterou diktoval Loysi Gonzalesovi\*<sup>105</sup>, se dozvídáme, že několikrát viděl jasnou záři, která někdy měla, jak mu připadlo, podobu *hada*. Zdálo se, že byl plný svítících očí, jež vlastně očima nebyly. Nejprve cítil, že krása tohoto zjevení ho velmi utěšovala, později ale poznal, že to byl zlý duch\*<sup>106</sup>. Tato vize obsahuje in summa všechny aspekty motivu očí, o nichž jsem pojednával, a představuje velmi působivý výtvar nevědomí s jeho rozesetými zdroji světla. Umíme si snadno představit údiv, který musel středověký člověk pociťovat tváří v tvář tak vynikající „psychologické“ intuici, o to více, že jeho úsudku nebyl nápomocen žádný dogmatický symbol a žádná dostačující alegorika Otců. Ignác však nebyl tak zcela na omylu, neboť vidět tisíce očí je vlastnost, která se připisuje prvnímu člověku, Purušovi. Rgvéda, X, 90 říká: „Tisícihlavý byl ten muž, měl tisíc očí, tisíc noh. Ač zemi zcela obestřel, o deset palců nad ni čněl\*<sup>107</sup>.“ Arab Monoimus učil podle Hippolyta, že první člověk („AVŮQGŮTTOC; Anthrópos) je jediná monáda (uía uovág, miá monas), nesložená, nedělitelná a současně složená a dělitelná. Tato monáda je tečka nad i (uía xsQaía, miá keraía); tato nejmenší jednotka, která odpovídá jedné Khunrathově „scintille“, má „mnoho tváří“ a „mnoho očí“\*<sup>108</sup>. Monoimus se přitom opírá hlavně o prolog *evangelia svatého Jana!* Jeho první člověk je, stejně jako Puruša, vesmír (ávŮQcoTtov sivou TO Trav, anthrópon einai to pán, všehomír že je člověk)\*<sup>109</sup>.

Takové vize je nutno chápat zřejmě jako introspektivní intuice, které zachycují stav nevědomí, a současně jako recepci ústřední křesťanské

---

<sup>105</sup> Ludovicus Gonsalvus, *Acta antiquissima*.

<sup>106</sup> Ignác měl rovněž vizi, již popsal jako „res quaedam rotunda tanquam ex auro et magna“ (jistá kulatá věc, jakoby ze zlata a velká), která se před ním vznášela. Vyložil ji jako Krista, který se mu zjevil v podobě slunce. (Philipp Funk, *Ignatius vonLoyola*, Berlin 1913, str. 57, 65, 74 a 112)

<sup>107</sup> Hillebrandt, *Lieder des Rgveda*, Gottingen 1913, str. 130; česká citace převzata z: *Prameny života*, Praha, Vyšehrad, 1982, str. 198.

<sup>108</sup> Hippolytus, *Elenchos*, VIII, 12, 5 (str. 232).

<sup>109</sup> Tamtéž, VIII, 12, 2 (str. 232).

myšlenky. Ve stejném významu se motiv samozřejmě vyskytuje i v moderních snech a fantaziích, například jako hvězdné nebe, odlesk hvězd v temné vodě, kousky zlata rozeseť v černé zemi\*<sup>110</sup> nebo zlatý písek, jako noční slavnost na moři, totiž lampióny na tmavé vodní hladině, jako ojedinelé oko v hlubině země nebo moře nebo jako parapsychická vize světelných koulí atd. Protože vědomí se odedávna charakterizuje výrazy, jež jsou vzaty z oblasti světelných jevů, není podle mého názoru domněnka, že mnohonásobné zdroje světla odpovídají malým fenoménům vědomí, příliš vzdálená od pravdy. Objevuje-li se zdroj světla jako monadický, například jako jednotlivá hvězda nebo jako slunce či oko, nabývá rád podoby mandaly, a pak je nutno jej vyložit jako *bytoštné Já*. Nejde ale o double conscience, protože přitom nelze dokázat žádnou disociaci osobnosti. Symboly bytoštného Já mají naopak „sjednocující“ význam\*<sup>111</sup>.

## G. PATTERN OF BEHAVIOUR A ARCHETYP

Umístili jsme dolní začátek psýché směrem ke stavu, v němž se funkce vymaňuje z nuceného pudového průběhu a lze ji ovlivnit vůlí, a definovali jsme vůli jako množství energie, s nímž je možno volně nakládat. Tím však, jak již bylo řečeno, předpokládáme subjekt, který rozhoduje a je schopen úsudku a kterému musíme přiznat uvědomění. Touto cestou jsme dospěli k tomu, abychom takřka dokázali, co jsme zpočátku zavrhovali, totiž ztotožnění psýché s vědomím. Toto dilema se nyní objasňuje, protože chápeme, do jaké míry je vědomí relativní, neboť jeho obsahy jsou *současně vědomé i nevědomé*, to znamená z jistého hlediska vědomé a z jiného nevědomé. Jako každý paradox ani toto zjištění není snadno pochopitelné\*<sup>112</sup>. Musíme zřejmě přivyknout myšlence, že vědomí

---

<sup>110</sup> Podobné alchymickému mistrovskému rčení: „Seminare aurum in terram albam foliatam.“ (Sejte zlato do bílé, listnaté země.)

<sup>111</sup> Srv. k tomu moje výklady o „sjednocujícím symbolu“, in: *GW 6, Psychologische Typen (Psychologické typy)*, „Definitionen“ (Definice).

<sup>112</sup> Také Freud dospěl k podobně paradoxním závěrům. Říká tak (*Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie*, str. 213 a násl.): „Pud se nikdy nemůže stát objektem vědomí, pouze představa, která ho reprezentuje. Nemůže *viak* být ani v nevědomí reprezentován jinak neipředstavou.“ (Zdůrazněno mnou.) Stejně jako při mém výše uvedeném popisu zbývá otázka subjektu nevědomé vůle, tak se zde také musíme ptát: *Komuje* pud v nevědomém stavu představován? Neboť „nevědomá“ představuje *contradictio in adiecto*.



nepředstavuje žádné zde a nevědomí žádné tam. *Psýché* spíše představuje vědomě-nevědomou celost. Můžeme snadno dokázat, že obsahy hraniční vrstvy, kterou jsem označil jako „osobní nevědomí“, přesně odpovídají naší definici psychického. Existuje ale podle naší definice psychické nevědomí, které není „fringe of consciousness“ a není osobní?

Zmínil jsem se, že už Freud zjistil archaické zbytky a primitivní způsoby funkcí v nevědomí. Pozdější výzkumy toto zjištění potvrdily a shromáždily bohatý názorný materiál. Vzhledem ke struktuře těla by bylo divné, kdyby byla psýché jediným biologickým fenoménem, který by nevykazoval zřetelné stopy svých dějin vývoje. Je zcela pravděpodobné, že tyto znaky jsou v nejužším vztahu s instinktivním základem. Pud a archaický modus se shodují v biologickém pojmu toho, co se označuje jako pattern of behaviour. Neexistuje žádný amorfni pud, protože každý pud má tvar své situace. Naplňuje vždy obraz, který má stálé vlastnosti. Pud mravence krejčíka se naplňuje v obraze mravence, stromu, listu, ustřížení, přepravy a zahrady s houbami\*<sup>113</sup>. Chybí-li jedno z těchto určení, pak pud nefunguje, jelikož bez svého úplného tvaru, bez svého obrazu, nemůže vůbec existovat. Takový obraz je typ apriorní povahy. Je mravenci vrozen před veškerou činností, neboť k činnosti vůbec může dojít jen tehdy, když k tomu dá podnět a možnost příslušně utvářený pud. Toto schéma platí pro všechny pudy a má u všech individuí téhož druhu identickou formu. Totéž platí pro člověka: má v sobě a priori typy instinktů, které tvoří podnět a předlohu jeho činností, pokud se vůbec chová instinktivně. Jako biologická bytost se nemůže chovat jinak než specificky lidským způsobem a naplňovat svůj pattern of behaviour. Tím jsou dány možnostem jeho libovůle úzké meze, tím užší, čím je primitivnější a čím více závisí jeho vědomí na instinktivní sféře. Ačkoli pod jistým zorným úhlem je zcela správné pokládat pattern of behaviour za přetrvávající archaický pozůstatek, jak to dělal například Nietzsche se způsoby funkce snů, nikterak se tím ale nedostojí biologickému a psychologickému významu těchto typů. Nejsou to totiž pouze relikty nebo přetrvávající pozůstatky dřívějších způsobů funkcí, nýbrž stále existující, biologicky nezbytné regulátory pudové sféry, jež jsou účinné v celé oblasti psýché a jejichž bezpodmínečnost končí teprve tam, kde je omezována relativní svobodou

---

<sup>113</sup> Dále viz u C. L. Morgana, *Instinkt und Gewohnheit*, překlad, 1909.

vůle. Obraz představuje *smysl* pudu.

Jak pravděpodobná je existence pudového útvaru v biologii člověka, tak obtížný se jeví empirický důkaz zřetelně rozlišených typů. Onen orgán, jímž je můžeme zachytit, tedy vědomí, je sám o sobě nejen přetvořením původního pudového obrazu, ale také tím, kdo jej přetváří. Proto není divu, že se rozumu nedaří stanovit pro člověka podobně precizní typy, jaké známe z říše zvířat. Musím přiznat, že si nedokáži představit přímou cestu k řešení tohoto úkolu. A přece se mi, jak věřím, podařilo odhalit alespoň nepřímý přístup k pudovému obrazu.

V následujícím textu bych chtěl krátce vylíčit, jak toto odhalení probíhalo. Častokrát jsem pozoroval pacienty, jejichž sny naznačovaly bohatý fantazijní materiál. Z pacientů samých jsem měl rovněž dojem, jako by byli fantaziemi přímo napěchováni, aniž mohli udat, v čem vnitřní tlak spočíval. Vzal jsem si proto za záminku snový obraz nebo nápad pacienta a pověřil jsem ho, aby z tohoto námětu volnoufantazijní činností něco vytvořil nebo jej rozvinul. Mohl to udělat podle individuálního sklonu nebo nadání v dramatické, dialektické, vizuální, akustické, taneční, malířské, kreslířské nebo plastické formě. Výsledkem této techniky byl nespočet složitých výtvorů, v jejichž mnohotvárnosti jsem se po celá léta nevyznal, a to tak dlouho, dokud jsem nepoznal, že u této metody šlo o spontánní, technickým uměním pacienta pouze podporované manifestace o sobě nevědomého procesu, jemuž jsem dal později název „individuální proces“. Ale ještě dlouho předtím, než mi svitlo toto poznání, jsem upozoroval, že tato metoda často velkou měrou snižovala četnost a intenzitu snů a tím také zmenšovala nevysvětlitelný tlak nevědomí. To v mnoha případech znamenalo značný terapeutický úspěch, který povzbuzoval jak mě tak pacienta, abychom pokračovali navzdory nepochopitelnosti odhalovaných obsahů\*<sup>114</sup>. Musel jsem trvat na této nepochopitelnosti, abych sám sobě bránil v tom, že bych se na základě jistých teoretických předpokladů pokoušel o výklady, o nichž jsem věděl, že byly nejen nedostatečné, ale že by vytvářely předčasný úsudek o naivních výtvorech pacienta. Čím více jsem tušil, že v těchto výtvorech bylo jisté zaměření, tím méně jsem se odvažoval pronášet o nich nějaké teoremy. Tato zdrženlivost pro mě v mnoha případech nebyla snadná, protože šlo o pacienty, kteří jistá pojetí

---

<sup>114</sup> Srv. k tomu *Cíle psychoterapie, Výbor z dík, C. G. Junga, sv. I*, str. 56 a násl., a *Výbor z díla C. G. Junga, sv. III, Vztahy mezi já a nevědomím*.

potřebovali, aby se úplně neztratili ve tmě. Musel jsem se pokusit podat alespoň předběžné výklady, jak jen jsem nejlépe uměl, avšak prostoupené mnoha „snad“, „když“ a „ale“ a nepřekračující nikdy hranice právě daného výtvaru. Dbal jsem vždy úzkostlivě na to, abych výklad obrazu nechal vyznít jako otázku, jejíž zodpovězení bylo přenecháno volné činnosti pacientovy fantazie.

Počáteční chaotická rozmanitost obrazů vykristalizovala v průběhu práce v jisté motivy a formální prvky, které se u nejrůznějších jedinců opakovaly v identické nebo analogické podobě. Jako nejpodstatnější znaky uvádím to, co je chaoticky mnohonásobné, a řád, dualitu, protiklad světla a tmy, toho, co je nahoře a dole, vpravo a vlevo, sjednocení protikladů v něčem třetím, kvaternitu (čtyřúhelník, kříž), rotaci (kruh, koule) a konečně centrování a paprskovité uspořádání, zpravidla podle čtyřdílného systému. Triadické tvary byly kromě toho, co se označuje jako *complexio oppositorum* (sjednocení protikladů) v něčem třetím, relativně vzácné a tvořily vyslovené výjimky, vysvětlitelné zvláštními podmínkami\*<sup>115</sup>. Centrování (ustředování) tvoří vrchol vývoje\*<sup>116</sup>, který nebyl podle mé zkušenosti nikdy překročen a který je jako takový charakteristický tím, že se shoduje s prakticky největším možným terapeutickým efektem. Uvedené znaky znamenají nejkrajnější abstrakce a současně nejjednodušší výrazy pro operativní principy ztvárnění. Konkrétní skutečnost vytvořuje nekonečně pestřejší a názornější. Jejich rozmanitost přesahuje jakoukoli schopnost znázornění. Mohu o ní říci pouze tolik, že snad neexistuje motiv z nějaké mytologie, který se v těchto produktech příležitostně neobjevuje. Pokud vůbec měli moji pacienti znalosti mytologických motivů, které by stály za zmínku, pak je nápady tvořící fantazie daleko překonávaly. Zpravidla byly mytologické znalosti mých pacientů minimální. Tyto skutečnosti tedy naprosto jasným způsobem ukazovaly koincidence fantazií vedených nevědomými regulátory s monumenty lidské duševní činnosti vůbec, známými z tradice nebo etnologického bádání. Všechny výše uvedené abstraktní znaky jsou po jisté stránce vědomé; každý umí počítat do čtyř a ví, co je to kruh a čtyřúhelník, ale jako tvůrčí principy jsou nevědomé a vědomý není ani jejich psychologický význam. Moje

---

<sup>115</sup> Něčím podobným je případ s pentadickými tvary.

<sup>116</sup> Pokud lze zjistit vývoj u objektivního materiálu.

nejpodstatnější názory a pojmy jsou odvozeny z těchto zkušeností. Nejprve byla pozorování a teprve poté jsem si na ně pracně tvořil názory. A tak je tomu i s rukou, která vede tužku nebo štětec, s nohou, která dělá taneční krok, se zrakem a sluchem, slovem a myšlenkou: nakonec o výtvoru rozhoduje temný impuls, nevědomé apriori naléhá, aby bylo ztvárněno, a člověk neví, že vědomí jiného je vedeno stejnými motivy tam, kde má přece pocit, že je vydán neomezené subjektivní nahodilosti. Zdá se, že nad celou procedurou se vznáší temné *předvídaní* nejen výtvoru, nýbrž i jeho smyslu\*<sup>117</sup>. Obraz a smysl jsou identické, a jak se formuje obraz, tak se ozřejmuje smysl. Výtvor vlastně nepotřebuje výklad, představuje svůj vlastní smysl. Jsou případy, kdy mohu od výkladu jako terapeutického požadavku upustit. S vědeckým poznáním je to ovšem jiné. Zde musíme z celku zkušenosti zjistit určité, pokud možno všeobecně platné pojmy, které nejsou a priori dány. Tato zvláštní práce znamená překlad bezčasového, stále existujícího a operativního *archetypu* do vědeckého jazyka naší současnosti.

Z těchto zkušeností a úvah jsem poznal, že jsou jisté *kolektivně existující nevidomé podmínky*, které regulují a podněcují tvůrčí činnost fantazie a vyvolávají odpovídající výtvary tím, že existující vědomý materiál podrobují svým cílům. Chovají se jako motory snů, a proto aktivní imaginace, jak jsem tuto metodu nazval, nahrazuje do jisté míry i sny. Existence těchto nevědomých regulátorů, které jsem pro jejich způsob funkce příležitostně označil také jako *dominanty*\*<sup>118</sup>, se mi zdála být tak důležitá, že jsem na ní založil svou hypotézu takzvaného *neosobního, kolektivního nevědomí*. Nanejvýš pozoruhodné se mi u této metody jevílo, že neznamená *reductio in primam* figurám, ale spíše *syntézu* pasivního vědomého materiálu s nevědomými vlivy, kterou volní zaměření pouze podporuje, která je však koneckonců přirozená, znamená tedy jakousi *spontánní amplifikaci* archetypu. Tyto obrazy nikterak nelze poznat například tím, že se obsahy vědomí převedou na svého nejjednoduššího jmenovatele, což by představovalo onu přímou cestu k praobrazům, o níž jsem se zmiňoval výše jako o nepředstavitelné, nýbrž projevují se teprve

---

<sup>117</sup> Srv. k tomu *Snové symboly individuálního procesu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, Symbolika mandaly*, D, odst. 7.

<sup>118</sup> *Über die Psychologie des Unbewußten (O psychologii nevědomí), GW7, Zwei Schriften über Analytische Psychologie (Dvě práce o analytické psychologii)*, odst. 151.

amplifikacemi.

O přirozený proces amplifikace se opírá i moje metoda zjišťování *smyslu snu*, neboť sny se chovají stejně jako aktivní imaginace, jen při tom chybí podpora vědomými obsahy. Pokud tedy archetypy zasahují regulujícím, modifikujícím a motivujícím způsobem do utváření vědomých obsahů, chovají se jako instinkty. Proto lze samozřejmě předpokládat, že tyto faktory budeme vztahovat k pudům a že vyslovíme otázku, zda nakonec nejsou typické obrazy situací, které tyto kolektivní principy forem patrně představují, totožné s tvary pudů, s tím, co se označuje jako *pattern of behaviour*. Musím přiznat, že jsem dosud nenalezl argument, který by této možnosti pádně protičeřil.

Než budu pokračovat ve svých úvahách, musím zdůraznit jeden aspekt archetypů, který je především patrný každému, kdo se touto věcí prakticky zabýval. Vynoření archetypů má totiž vysloveně *numinózní* charakter, který musíme označit ne-li jako „magický“, pak přímo jako „duchovní“. Proto má tento fenomén nesmírný význam pro psychologii náboženství. Ovšem efekt není jednoznačný. Může být léčivý nebo ničivý, ale indiferentní není nikdy, přirozeně za předpokladu jistého stupně zřetelnosti<sup>119</sup>. Tento aspekt si zasluhuje označení „duchovní“ par excellence. Nezřídka se stává, že archetyp se ve snech nebo výtvorech fantazie objeví v podobě nějakého *ducha* nebo se chová jako zjevení duchů. Jeho numinóznost má často mystickou kvalitu a odpovídající účinek na mysl. Mobilizuje filosofické a náboženské představy právě u lidí, kteří se mylně domnívají, že jsou takovým záchvatům slabosti na hony vzdáleni. Nutká často s neslychanou vášnivostí a neúprosnou důsledností ke svému cíli a vtahuje subjekt do své neodolatelné moci, z níž se přes často zoufalý odpor nemůže a nakonec už ani nechce vymanit. Nechce, protože zážitek s sebou nese *naplněnost*

---

<sup>119</sup> Příležitostně se s tím spojují dokonce synchronistické, respektive parapsychické efekty. Pod synchronicitou chápu, jak jsem již na uvedeném místě vyložil, nepřímě vzácně pozorovatelné souběhy subjektivních a objektivních skutečností, jež není možno, alespoň našimi současnými prostředky, vysvětlit kauzálně. Na tomto předpokladu se zakládá astrologie a metoda *I-tingu*. Tato pozorování nejsou, stejně jako astrologická zjištění, všeobecně uznávána, což jak známo nikdy těmto skutečnostem neškodilo. Zmiňuji se o těchto efektech jen pro úplnost a pouze pro ty ze čtenářů, kteří měli příležitost přesvědčit se o skutečné existenci parapsychických fenoménů. Blíže k tomu viz má pojednání *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (Synchronicita jako princip akauzálních souvislostí)*, *GW 8; O synchronicitě*, v tomto svazku.

*smyslem*, jež byla až dosud pokládána za nemožnou. Chápu hluboce odpor všech pevných přesvědčení vůči psychologickým objevům tohoto druhu. S větším tušením než se skutečným věděním pociťují lidé strach z hrozivé síly, která leží spoutána v nitru každého člověka a jen čeká na kouzelné slovo, které rozbije pouta. Toto kouzelné slovo se vždy rýmuje na –ismus a působí nejúspěšněji právě u lidí, kteří mají nejmenší přístup k vnitřním zkušenostem a kteří od svého instinktivního základu nejdále zbloudili do skutečně chaotického světa *kolektivního vědomí*

Přes příbuznost s instinktem nebo právě pro ni představuje archetyp vlastní základ ducha; ducha, který není totožný s rozumem člověka, nýbrž je spíše jeho spiritus rector (řídící duch). Jádro obsahu všech mytologií a všech náboženství i všech –ismů je archetypické povahy. Archetyp je duch nebo zlý duch a závisí většinou na zaměření lidského vědomí, jak se nakonec projeví. Archetyp a instinkt tvoří největší myslitelné protiklady, jak můžeme snadno zjistit, když člověka, jehož ovládá pud, srovnáme s někým, kdo je uchvácen duchem. Avšak stejně jako je mezi všemi protiklady tak těsný vztah, že klad bez příslušného záporu nemůžeme ani nalézt ani si jej představit, tak také zde platí zásada „les extrêmes se touchent“ (krajnosti se stýkají). Jako souvztažné jevy patří k sobě, snad nikoli tak, že jeden by mohl být odvozen z druhého, ale spíše vedle sebe existují jako ony představy, které si děláme o protikladu, jenž je základem psychické energetiky. Člověk vidí sám sebe přinejmenším jako někoho, kdo je k něčemu hnán, a současně jako někoho, kdo si něco představuje. Tento protiklad o sobě nemá morální význam, neboť pud není o sobě zlý a duch dobrý. Oba mohou být obojím. Kladná elektřina je stejně dobrá jako záporná; je to především elektřina. Pozorujme tedy i psychologické protiklady z přírodovědeckého hlediska. Skutečné protiklady nejsou nesouměřitelné veličiny, protože jako takové by senemohly sjednotit; přes veškerou protikladnost projevují neustále sklon ke sjednocení a Mikuláš Kusánský dokonce definoval Boha jako *complexio oppositorum*.

Protiklady jsou extrémní vlastnosti nějakého stavu; na jejich základě může být vnímán jako skutečný, jelikož protiklady tvoří potenciál. Psyché se skládá z procesů, jejichž energie může pocházet z vyrovnávání nejrůznějších protikladů. Protiklad duch – pud představuje jen jednu z nejobecnějších formulací, která má tu výhodu, že převádí na společného jmenovatele největší počet nejdůležitějších a nejsložitějších psychických

procesů. Z hlediska tohoto způsobu uvažování se psychické procesy jeví jako energetické vyrovnávání mezi duchem a pudem. Přitom je nejprve zcela nejasné, zda proces může být označen jako duchovní nebo jako pudový. Toto hodnocení či interpretace zcela závisí na stanovisku nebo stavu vědomí. Například málo rozvinuté vědomí, na něž kvůli existenci hojných projekcí dělají dojem v převážné míře konkrétní nebo zdánlivě konkrétní věci a stavy, bude samozřejmě pohlížet na pudy jako na příčinu skutečnosti. Přitom si vůbec není vědomo duchovnosti svého filosofického konstatování a klamně si představuje, že svým úsudkem stanovilo bytostnou pudovost psychických procesů. Vědomí, které je v protikladu k pudům, může naopak v důsledku přílišného ovlivnění archetypy, které pak nastává, zahrnovat pudy do ducha tak, že z nepochybně biologických procesů vznikají bezmála groteskní „duchovní“ spletitosti. Nevidí přitom pudovost fanatismu, který je k takové operaci nutný.

Psychické procesy se proto 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. Tyto protikladné pozice vytvářející iluze nejsou nikterak abnormní jevy; tvoří psychické jednostrannosti typické pro normálního dnešního člověka. Tyto jednostrannosti se samozřejmě nemanifestují pouze v oblasti protikladu ducha a pudu, nýbrž ještě v mnoha jiných formách, které jsem zčásti popsal ve své knize *Psychologische Typen (Psychologické typy)*.

Toto „klouzající“ vědomí je pro člověka dnešní doby naprosto charakteristické. Jednostrannost tím podmíněná ale může být překonána tím, co jsem označil realizace stínu. Pro tuto operaci by bylo možné snadno vymyslet méně „poeticky“ a více vědecky znějící řecko-latinský hybrid. Od takové opovázlivosti je třeba v psychologii z praktických důvodů odradit, přinejmenším tam, kde jde o vysloveně praktické problémy. K nim patří „realizace stínu“, to znamená uvědomění inferiorní části osobnosti, které však nesmí být překrouceno v intelektualistický fenomén, protože znamená prožitek a utrpení týkající se celého člověka. Povahu toho, co musí být pochopeno a asimilováno, vyjádřil poetický jazyk slovem „stín“ tak výstižně a tak plasticky, že by bylo téměř domýšlivé toto jazykové bohatství nepoužívat. Už výraz „inferiorní část osobnosti“ je nevhodný a zavádějící; termín „stín“ naopak nepředpokládá nic, co by ho obsahově

určovalo. „Muž bez stínu“ je totiž statisticky nejčastější typ člověka, který se domnívá, že je jen tím, co si o sobě přeje vědět. Ani takzvaný náboženský člověk ani člověk nepochybně vědecky zaměřený netvoří bohužel výjimku z pravidla.

Konfrontace s archetypem nebo pudem znamená *etický problém* prvního řádu, jehož naléhavost ovšem pociťuje pouze ten, kdo se cítí být postaven před nezbytnost rozhodnout se o asimilaci nevědomí a integraci své osobnosti. Tato naléhavá potřeba se zmocní pouze toho, kdo pochopí, že má neurózu nebo že to s jeho duševním stavem není nijak nejlepší. Takových jistě není většina. Kdo je v trochu větší míře masový člověk, zásadně nic nechápe, ani nepotřebuje vůbec nic chápat, neboť jediný, kdo se skutečně může dopustit chyb, je velký anonym, konvenčně označovaný jako „stát“ nebo „společnost“. Ale ten, kdo ví, že na něm něco závisí, nebo by alespoň mělo záviset, se cítí být za svůj duševní stav zodpovědný, a to o to více, čím jasněji vidí, jaký by musel být, aby se stal zdravějším, stabilnějším a schopnějším. Je-li dokonce na cestě k asimilaci nevědomí, pak si může být jist, že neunikne žádné obtíži, která je nezbytnou součástí jeho povahy. Masový člověk má naopak výsadu, že svými velkými politickými a sociálními katastrofami, do nichž je celý svět zapleten, není právě vůbec vinen. Podle toho dopadá jeho konečná bilance, zatímco ten druhý má možnost nalézt duchovní místo, říši, která „není z tohoto světa“.

Bylo by neodpustitelným opomenutím, kdybychom přehlédli *citovou hodnotu* archetypu. Má jak prakticky, tak teoreticky nesmírný význam. Jako numinózní faktor archetyp určuje způsob a průběh utváření se zřejmým vědomím nebo *s apriorní znalostí cíle*, který je vymezen procesem centrování\*<sup>120</sup>. Způsob, jakým archetyp funguje, bych chtěl znázornit na jednoduchém příkladu. Když jsem pobýval v rovníkové Africe na jižním úbočí Mount Elgonu, viděl jsem, že lidé při východu slunce vycházeli před své chýše, drželi ruce před ústy a plivali nebo foukali do nich. Pak zvedli paže a drželi dlaně proti slunci. Ptal jsem se jich, co to znamená, ale nikdo mi nedokázal podat vysvětlení. Prý to tak dělali vždy a naučili se to od svých rodičů. Kouzelník prý ví, co to znamená. Poté jsem se zeptal kouzelníka. Věděl právě tak málo jako ostatní, ale ujistil mě, že jeho dědeček to ještě věděl. Dělá se to právě tak, při každém východu

---

<sup>120</sup> Důkazy k tomu in: *Snové symboly individuálního procesu, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. V



sluncem a když se objeví první fáze měsíce po novoluní. Jak jsem mohl prokázat, okamžik, kdy se objeví sluncem jakož i nový měsíc, je pro tyto lidi „mungu“, což odpovídá melanéskému „mana“ nebo „mulungu“ a je překládáno misionáři jako „Bůh“. Slovo athista\*<sup>121</sup> skutečně u Elgonyů znamená slunce a rovněž Bůh, ačkoli popírají, že slunce je Bůh. Jen okamžik východu je mungu, respektive athista. Sliny a dech znamenají podstatu duše. Přinášejí tedy Bohu svou duši, nevědí však, co dělají, a nikdy to nevěděli. Dělají to, motivováni předvědomým typem, který Egypťané na svých památkách připisují i paviánům, uctívajícím slunce, ovšem s plným vědomím, že u tohoto rituálního gesta jde o uctívání boha. Toto chování Elgonyů nám snad připadá jako velmi primitivní, přitom ale zapomínáme, že ani vzdělaný Západoevropan se nechová jinak. Co by mohl znamenat vánoční stromek, věděli naši předkové ještě méně než my; teprve nová doba se snažila pochopit, co by mohl znamenat. Archetyp je čistá, nefalšovaná přirozenost\*<sup>122</sup> a je to tato přirozenost, která člověka podněcuje, aby říkal slova a prováděl úkony, jejichž smysl je pro něj nevědomý, a to tak nevědomý, že o něm ani nepřemýšlí. Pozdější, vědomější lidstvo přišlo při pohledu na tak smysluplné věci, jejichž smysl ale nikdo nedokázal uvést, na myšlenku, že jde o pozůstatky takzvaného Zlatého věku, kdy existovali lidé, kteří byli vědoucí a učili národy moudrosti. Pozdější doby úpadku prý tato učení zapomněly a jen mechanicky opakovaly nepochopená gesta. Vzhledem k výsledkům moderní psychologie již nemůže být pochybnosti o tom, že existují předvědomé archetypy, jež nikdy nebyly vědomé a mohou být zjištěny nepřimo, pouze skrze své účinky na obsahy vědomí. Podle mého mínění neexistuje udržitelný důvod k odmítání předpokladu, že všechny psychické funkce, které se nám dnes jeví jako vědomé, byly kdysi nevědomé, a přesto působily přibližně tak, jako by byly vědomé. Mohlo by se také říci, že všechno, co ze sebe člověk psychickými fenomény produkuje, zde již dříve bylo v přirozeném neuvědomení. Proti tomu by mohla být vznesena námitka, že by pak nebylo možno pochopit, proč vůbec existuje vědomí. Musím však připomenout, že veškeré nevědomé fungování má, jak jsme už konstatovali, automatický instinktivní charakter a že pudy se více nebo

---

<sup>121</sup> „th“ se vyslovuje anglicky.

<sup>122</sup> „Přirozenost“ tady má význam toho, co je přímo dané a existující.

méně střetávají, nebojsou v důsledku svého nuceného průběhu neovlivnitelné i za podmínek, které jsou pro individuum podle okolností životně nebezpečné. Naproti tomu vědomí umožňuje uspořádané adaptační výkony, to znamená pudové zábrany, a proto je nelze postrádat. Člověka dělá člověkem teprve to, že má schopnost vědomí.

Syntéza vědomých a nevědomých obsahů a uvědomění archetypických efektů na obsahy vědomí představuje vrcholný výkon duševního úsilí a koncentrace psychických sil, pokud je prováděna vědomě. Syntéza může být podle okolností připravována, uvedena do chodu a provedena do jisté míry i nevědomě, totiž až po Jamesův „bursting point“, kde pak spontánně pronikne do vědomí a uloží mu podle okolností obrovský úkol asimilovat vniklé obsahy tak, aby zůstaly zachovány možnosti existence obou systémů, jednak vědomí vázaného na já a jednak vniklého komplexu. Klasickými příklady tohoto procesu jsou Pavlův zážitek obrácení a takzvaná vize Trojice Mikuláše z Flúe.

Archetyp jsme schopni objevit „aktivní imaginací“, a to nikoli právě poklesem do sféry instinktů, který vede jen k neuvědomení, jež není schopno poznání, nebo ještě hůře k intelektualistické náhradě instinktů. Vyjádříme-li to podobenstvím viditelného spektra, znamenalo by to, že obraz pudu neobjevíme na červeném, nýbrž na fialovém konci barevné škály. Dynamika pudu leží do jisté míry v infračervené, obraz pudu v ultrafialové části spektra. Pomyslíme-li přitom na dobře známou symboliku barev, pak se červená, jak už jsem se zmínil, k pudu vůbec špatně nehodí. K duchu by se ale podle našeho očekávání\*<sup>123</sup> hodila lépe modrá než fialová. Fialová je takzvaná „mystická“ barva, která tedy zajisté uspokojivě odráží nepochybně „mystický“, respektive paradoxní aspekt archetypu. Fialová se skládá z modré a červené, ačkoli ve spektru je barvou sama o sobě. Není to bohužel pouze povznášející úvaha, když musíme zdůraznit, že fialová charakterizuje archetyp *přesněji*: archetyp je *nejen obrazem o sobě, nýbrž současně i dynamis*, která se projevuje v numinóznosti, fascinující síle archetypického obrazu. K realizaci a asimilaci pudu nedochází nikdy na červeném konci, to znamená nikoli poklesem do pudové sféry, ale pouze asimilací obrazu, který znamená a evokuje

---

<sup>123</sup> To se zakládá na zkušenosti, že modrá se jako barva vzduchu a nebe s oblibou používá k zobrazení duchovních obsahů, červená naopak jako „teplá“ barva k znázornění citových a emocionálních obsahů.

současně i pud, ovšem ve zcela jiné podobě než je podoba, v níž se s ním setkáváme na biologické úrovni. Když říká Faust Wagnerovi:

Tvá hrud' jen jeden z obou pudů zná; ó, chraň se, též ten druhý znáti! \*<sup>124</sup>  
pak lze tento výrok aplikovat na pud vůbec; má dva aspekty –jednak je prožíván jako fyziologická dynamika, jednak jeho mnohonásobné podoby vstupují do vědomí jako obrazy a obrazové souvislosti a rozvíjejí numinózní účinky, které jsou nebo se zdají být v nejpřísnějším protikladu k fyziologickému pudu. Pro znalce náboženské fenomenologie není tajemstvím, že fyzická a duchovní vášeň jsou sice nepřátelské, ale přece jen sestry, a že proto často stačí pouze okamžik, aby se jedna změnila v druhou. Obě jsou skutečné a tvoří dvojici protikladů, která představuje jeden z nejvydatnějších zdrojů psychické energie. Nejde o odvozování jedné od druhé, aby se jedné nebo druhé dostalo prvenství. Také to, zná-li člověk nejprve jen jedno a o druhém něco tuší až mnohem později, nedokazuje, že to druhé zde již dlouho předtím nebylo. Nelze odvozovat teplé od studeného a to, co je nahoře, od toho, co je dole. Protiklad spočívá ve dvojdílnosti nebo vůbec neexistuje a bytí bez protikladnosti je zcela nemyslitelné, protože jeho existence by nemohla být zjištěna.

Pokles do pudové sféry tedy nevede k vědomému realizování a asimilaci pudu, protože vědomí se dokonce panicky brání, aby nebylo pohlceno primitivností a neuvědomením pudové sféry. Tento strach je věčným předmětem mýtu hrdiny a motivem nesčetných tabu. Čím více se člověk přiblíží světu instinktů, tím mocněji se hlásí nutkání z něj uniknout a zachránit světlo vědomí před temnotou žhoucích propastí. Archetyp je však jako obraz pudu psychologicky duchovním cílem, k němuž tihne povaha člověka; mořem, k němuž si razí klikaté cesty všechny řeky; cenou, již si hrdina odnáší z boje s drakem.

Protože archetyp je princip formy pudové síly, obsahuje ve své modré červenou, to znamená, že se jeví fialový, nebo bychom mohli toto podobenství také ukázat na apokatastasis (obnovení) pudu na úrovni vyššího kmitočtu; stejně dobře bychom mohli odvodit pud z latentního (to znamená transcendentního) archetypu, který se manifestuje v oblasti větších vlnových délek\*<sup>125</sup>. Ačkoli může jít pouze o analogii, jsem přesto v

---

<sup>124</sup> *Faust*, 1. díl, Za branou; česká citace převzata z: J. W. Goethe, *Faust*, Praha, SNKLU, 1957, str. 111.

<sup>125</sup> James Jeans, *Physik und Philosophie*, Zürich 1944, str. 282 a násl., zdůrazňuje, že

pokoušení doporučit čtenáři obraz této fialové barvy jako ilustrující odkaz na vnitřní příbuznost archetypu s jeho vlastním protikladem. Fantazie alchymistů se pokusila vyjádřit toto obtížně pochopitelné tajemství přírody jiným, neméně názorným symbolem, symbolem *Úrobora*, hada, který se kouše do ocasu. Nechci toto podobenství donekonečna opakovat, ale jak čtenář pochopí, člověk je vždy rád, když při probírání obtížných problémů nalezne oporu v užitečné analogii. Toto podobenství nám pomůže objasnit i otázku, kterou jsme dosud ještě nepoložili a ještě méně ji zodpověděli, otázku *povahy archetypu*. Archetypické představy, které nám nevědomí zprostředkuje, nesmíme zaměňovat s *archetypem o sobě*. Jsou to prostě obměňované výtvary, které odkazují na o sobě *nenázornou* základní formu. Tato forma se vyznačuje jistými formálními prvky a jistými základními významy, které však lze zachytit jen přibližně. Archetyp o sobě je psychoidní faktor, který tak říkajíc patří k neviditelné, ultrafialové části psychického spektra. Zdá se, že jako takový není schopen vědomí. Odvažuji se této hypotézy, protože se zdá, že všechno archetypické, co je vnímáno vědomím, představuje variace na základní téma. Tato okolnost na člověka nejvíce působí, když zkoumá nekonečné varianty motivu mandaly. Jde o relativně jednoduchou základní formu, jejíž význam snad může být označen jako „ústřední“. Ačkoli se mandala jeví jako struktura středu, přesto zůstává nejisté, zda je ve struktuře více zdůrazněn střed nebo periferie, rozdělení nebo nerozdělenost. Protože jiné archetypy podněcují k podobným pochybnostem, zdá se mi pravděpodobné, že vlastní podstata archetypu je neuvědomitelná, to znamená, že je transcendentní, a proto ji označuji jako psychoidní. Navíc je každá představa archetypu již vědomá, a proto se v míře, kterou nelze přesně určit, liší od toho, co ji podnítilo. Jak už zdůrazňoval Lipps, podstata duševna je nevědomá. Všechno vědomé patří ke světu jevů, který, jak nás poučuje moderní fyzika, neposkytuje ona vysvětlení, jaká vyžaduje objektivní realita. Tato realita si žádá matematickou šablonu, která se zakládá na neviditelných a nenázorných faktorech. Psychologie se nemůže vymykat univerzální platnosti této skutečnosti, o to méně, že pozorující psýché je již do formulace objektivní reality zahrnuta. Její teorie ovšem nemůže mít matematickou formu, protože nemáme měřítko pro měření psychických *kvantit*. Jsme odkázáni

---

stíny na stěně plátónské jeskyně jsou stejně reálné jako neviditelné vzory vrhající stín, jejichž existenci lze odhalit pouze matematicky.

výhradně na *kvality*, tj. na představy, které mají tvar. Tím je psychologii znemožněna každá výpověď o nevědomých stavech, to znamená, že není naděje, že by kdy mohla být vědecky dokázána platnost nějaké výpovědi o nevědomých stavech nebo procesech. Cokoli o archetypech vypovídáme, jsou znázornění nebo konkretizace, jež přísluší vědomí. Jinak ale nemůžeme o archetypech vůbec hovořit. Musíme si být stále vědomi toho, že to, co myslíme „archetypem“, je o sobě nenázorné, ale má účinky, které umožňují znázornění, totiž archetypické představy. S celkem podobnou situací se setkáváme ve fyzice. Existují tam nejmenší částice, které jsou o sobě nenázorné, ale mají účinky, z jejichž povahy lze odvodit jistý model. Takové konstrukci odpovídá archetypická představa, takzvaný motiv nebo mytologém. Předpokládáme-li existenci dvou nebo více nenázorných veličin, je tím – a ne vždy je to dostatečně uváženo – také dána možnost, že nejde o dva nebo více faktorů, nýbrž pouze o *jeden*. Nelze dokázat, zda dvě nenázorné veličiny jsou nebo nejsou totožné. Když psychologie na základě svých pozorování předpokládá existenci jistých nenázorných psychoidních faktorů, pak dělá v zásadě totéž co fyzika, když sestavuje model atomu. Přitom se ona nepřijemnost, že svému předmětu, „nevědomí“, dává právě tento častokrát kritizovaný název, který představuje negativum, stává nejen psychologii, nýbrž i fyzice, jelikož si nemohla pomoci, aby nepoužila pro nejmenší částici hmoty již od nejstarších dob existující označení „atom“ (to, co je nedělitelné). Tak jako atom není nedělitelný, tak ani nevědomí není pouze nevědomé, jak ještě uvidíme. Tak jako fyzika z psychologického hlediska nedělá víc, než že konstatuje existenci pozorovatele, aniž by mohla něco vypovědět o jeho povaze, tak i psychologie může vztah psýché k hmotě pouze naznačit, aniž by přitom mohla odhalit byť to nejmenší o jeho podstatě.

Protože psýché a hmota jsou obsaženy v jednom a témže světě, navíc jsou spolu neustále ve styku a obě nakonec spočívají na nenázorných transcendentálních faktorech, existuje nejen možnost, ba dokonce i jistá pravděpodobnost, že hmota a psýché jsou dva různé aspekty jedné a téže věci. Zdá se mi, že fenomény synchronicity ukazují tímto směrem, protože bez kauzálního spojení se nepsychické může chovat jako psychické a naopak\*<sup>126</sup>. Naše současné znalosti nám ovšem nedovolují o mnoho víc než

---

<sup>126</sup> *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (Synchronicita jako princip akauzálních souvislostí)*, GW 8; *O synchronicitě*, v tomto svazku.

srovnat vztah psychického a materiálního světa se dvěma kužely, jejichž vrcholy se v nepřilíš velkém bodě, v původním nulovém bodě, dotýkají i nedotýkají.

Ve svých dřívějších pracích jsem hovořil o archetypických fenoménech jako o fenoménech psychických, protože u materiálu, který bylo možno podat nebo zkoumat, šlo stále jen o představy. Psychoidní povaha archetypu, kterou zde navrhuji, proto není v rozporu s dřívějšími formulacemi, nýbrž znamená jen další diferenciaci pojmu, jež je nevyhnutelná v okamžiku, kdy se cítím nucen obecněji rozebrat podstatu psýché a objasnit její empirické pojmy a jejich vzájemný vztah.

To, co je „psychicky infračervené“, tj. biologická pudová duše, postupně přechází ve fyziologické životní procesy a tím v systém chemických a fyzikálních podmínek. Stejně tak to, co je „psychicky ultrafialové“, to znamená archetyp, představuje oblast, která jednak nevykazuje žádné zvláštnosti toho, co je fyziologické, jednak už nakonec ani nemůže být považována za psychickou, ačkoli se psychicky manifestuje. To však dělají i fyziologické procesy, aniž bychom je proto prohlašovali za psychické. Ačkoli neexistuje forma existence, která by nám nebyla zprostředkována výhradně psychicky, nelze všechno prohlašovat za pouze psychické. Tento argument musíme logicky aplikovat i na archetypy. Protože existence archetypu o sobě si nejsme vědomi, a přesto je zakoušíme jako to, co spontánně působí, nezbyvá nám zatím zřejmě nic jiného, než jejich povahu označit podle jejich hlavního působení jako „ducha“, a to ve smyslu, který jsem se pokusil objasnit ve svém článku o fenomenologii ducha\*<sup>127</sup>. Tím by bylo určeno postavení archetypu mimo psychickou sféru, analogicky k postavení fyziologického pudu, který tkví bezprostředně v hmotném organismu a svou psychoidní povahou vlastně tvoří most ke hmotě. V archetypické představě a v pudovém vjemu proti sobě stojí na psychické úrovniduch a hmota. Hmota stejně jako duch se v duševní sféře jeví jako charakteristické vlastnosti obsahů vědomí. Obojí je svou povahou nakonec transcendentální, to znamená nenázorné, protože psýché a její obsahy představují jedinou skutečnost, která je nám bezprostředně dána.

---

<sup>127</sup> *O fenomenologii ducha v pohádkách*, v tomto svazku.

## H. OBECNÉ ÚVAHY A VÝHLEDY

Problematika komplexní psychologie, kterou se zde pokouším líčit, znamenala pro mě samého podivuhodný výsledek. Myslel jsem si, že se zabývám přírodní vědou v nejlepším smyslu slova, že zjišťuji skutečnosti, pozoruji, klasifikuji, popisuji kauzální a funkční souvislosti, abych nakonec objevil, že jsem se zapletl v síti úvah, jež veškerou přírodní vědu daleko přesahují do oblasti filosofie, teologie, srovnávací re-ligionistiky a duchovních dějin vůbec. Toto právě tak nevyhnutelné jako povážlivé rozšíření mi způsobilo nemalou starost. Nehledě na mou osobní nekompetentnost v těchto oblastech, jevila se mi zásadní úvaha pochybná i proto, že jsem hluboce přesvědčen o významném vlivu takzvané osobní rovnice na výsledky psychologického pozorování. Tragické je, že psychologie nemá k dispozici žádnou matematiku, jež by s ní byla všude identická. Tím jí chybí ona nesmírná výhoda Archimédova bodu, jíž se těší fyzika. Fyzika pozoruje z psychologického stanoviska to, co je fyzické, a toto fyzické může převést v psychologické. Psyché naopak pozoruje sebe samu a může to, co pozorovala, převést opět pouze v jiné duševno. Kdyby byla v této situaci fyzika, nemohla by dělat nic jiného, než přenechat fyzický proces sobě samému, protože tak může být nejzřetelněji takový, jaký je. Psychologie se nemůže zobrazit v ničem; může se znázornit pouze sama v sobě a samu sebe popsat. To je také důsledně princip mé metody: je to v podstatě ryzí zážitkový proces, kde zásah a přehmat, výklad a omyl, teorie a spekulace, lékař a pacient jsou symptósis nebo symptóma, souběh a současně příznak procesů. To, co líčím, tedy není vcelku vzato nic jiného než popis psychologických událostí, jež vykazují jistou statistickou četnost. Přitom jsme se vědecky nikterak nevydali na úroveň, jež by byla psychologickému procesu nějak nadřazená nebo by stála mimo něj, a ani jsme jej dokonce nepřevodili v jiné médium. Fyzika je naproti tomu s to nechat explodovat matematické formule vytvořené čistě psychologickou činností a zabít tak 78 000 lidí jednou ranou.

Tento skutečně padný argument by měl zřejmě psychologii umlčet. Ona však smí se vši skromností poukázat na to, že matematické myšlení je psychologická funkce, díky které může být hmota uspořádána tak, že dokonce explodují atomy vázané ohromnými silami, což by je od přírody nenapadlo, alespoň ne v této formě. Psyché je narušitel přírodních zákonů vesmíru, a

kdyby se jednou mělo podařit spáchat štěpením atomu něco Měsíci, bude toho psýché zřejmě schopna.

Psýché je stěžejní bod světa a nikoli snad pouze velká podmínka, že svět vůbec existuje; znamená navíc zásah do existujícího řádu přírody, o němž by zřejmě nikdo s jistotou nedokázal říci, kde by bylo možno najít jeho poslední meze. Je zbytečné zdůrazňovat závažnost duše jako předmětu vědy. Musíme naopak s o to větší naléhavostí zdůraznit, že byt' i jen malá změna na psychickém faktoru, pokud je zásadní povahy, má svrchovaný význam pro poznání a utváření obrazu světa. Integrace nevědomých obsahů do vědomí, která představuje hlavní operaci komplexní psychologie, znamená zásadní změnu natolik, nakolik odstraní samovládu subjektivního vědomí vázaného na já, a konfrontuje ho s nevědomými kolektivními obsahy. Vědomí vázané na já, se jeví jako závislé na dvou faktorech: za prvé na podmínkách kolektivního, respektive sociálního vědomí a za druhé na nevědomých kolektivních dominantách, respektive archetypech. Ty se fenomenologicky dělí na dvě kategorie, jednak pudovou sféru a jednak sféru archetypickou. První z nich reprezentuje přirozené popudy, druhá ony dominanty, jež vstupují do vědomí jako obecné ideje. Mezi obsahy kolektivního vědomí, které se projevují jako všeobecně uznávané pravdy, a obsahy kolektivního nevědomí je protiklad, který je tak výrazný, že poslední z nich jsou zavrhovány jako naprosto iracionální, ba nesmyslné a jsou – ovšem velmi neoprávněně – z vědeckého zkoumání a uvažování vylučovány, jako by vůbec neexistovaly. Psychické fenomény tohoto druhu však existují, a jeví-li se nám jako nesmyslné, pak to pouze dokazuje, že jim nerozumíme. Je-li jejich existence jednou poznána, pak už nemohou být z obrazu světa vypuzeny, i kdyby byl světový názor ovládající vědomí neschopen tyto nejasné fenomény pochopit. Svědomité zkoumání těchto jevů ukazuje jejich nesmírný význam a nemůže se proto vymykat poznání, že mezi kolektivním vědomím a kolektivním nevědomím existuje téměř nepřekonatelný protiklad, do něž se subjekt cítí být vtažen.

Kolektivní vědomí tedy zpravidla vítězí svými „rozumnými“ obecnými pojmy, které průměrnému chápání nečiní žádné obtíže. Stále ještě věří na nutnou souvislost příčiny a následku a relativnost kauzality vzalo sotva na vědomí. Nejkratší spojení mezi dvěma body je stále ještě přímka, zatímco fyzika počítá s nesčetnými nejkratšími spojeními, což dnešnímu nedovzdělanci připadá jako svrchovaně nesmyslné. Působivá událost v



Hirošimě ale přece sjednala i nesrozumitelným zjištěním moderní fyziky bezmála hrozivý respekt. Ve svých důsledcích daleko strašlivější výbuch, který jsme měli příležitost v Evropě pozorovat, poznává jako čistě psychickou katastrofu prozatím jen velmi málo lidí. Dává se naopak přednost nejabsurdnějším politickým a nacionálně-ekonomickým teoriím, jež jsou přílehlavé právě tak, jako bychom chtěli výbuch v Hirošimě vysvětlovat náhodným zásahem velkého meteoritu.

Preferuje-li subjektivní vědomí představy a názory kolektivního vědomí a ztotožňuje-li se s nimi, pak jsou obsahy kolektivního nevědomí vytěsněny. Vytěsnění má typické následky: energetický náboj vytěsněných obsahů se až do určitého stupně\*<sup>128</sup> sčítá s nábojem vytěsňujícího faktoru a tím význam jeho účinku odpovídajícím způsobem vzrůstá. Čím více stoupá jeho náboj, tím více dostává vytěsňující postoj fanatický charakter a blíží se tak obratu v protiklad, takzvané enantiodromii. Čím větší je náboj kolektivního vědomí, tím více ztrácí já svůj praktický význam. Je jaksi vstřebáváno názory a tendencemi kolektivního vědomí a tím vzniká masový člověk, který vždy propadal nějakému –ismu. Já si svou samostatnost zachovává jen tehdy, když se neztotožňuje s jedním z protikladů a umí mezi nimi udržet střed. To je však možné jen tehdy, když si je vědomo nejen jednoho, ale i druhého. Vhled mu ovšem neztěžují jen jeho sociální a političtí vůdcové, ale i jeho vůdcové náboženští. Všichni chtějí rozhodnutí pro to jedno a tím úplné ztotožnění individua s nutně jednostrannou „pravdou“. I kdyby mělo jít o velkou pravdu, bylo by ztotožnění s ní přece jen něco jako katastrofa, protože umrtvuje další duševní vývoj. Namísto poznání má pak člověk už jen přesvědčení, a to je někdy mnohem pohodlnější, a proto přitažlivější.

Je-li naopak obsah kolektivního nevědomí uvědomen, to znamená, že je uznána existence a účinnost archetypických představ, pak vzniká zpravidla silný konflikt mezi tím, co Fechner označil jako „denní a noční názor“. Středověký a ještě i moderní člověk, pokud si zachoval zaměření minulosti,

---

<sup>128</sup> Je velmi pravděpodobné, že archetypy jako instinkty mají specifickou energii, která jim nemůže být natrvalo odebrána. Energie, kterou archetyp má, normálně nestačí k tomu, aby jej vyzvedla do vědomí. K tomuto účelu je zapotřebí určitého kvanta energie, které proudí z vědomí do nevědomí, ať již je tomu tak, že vědomí tuto energii nepoužívá, nebo tak, že archetyp ji ze svého místa přitahuje. O tento dodatečný náboj může být připraven, nikoli však o svou specifickou energii.

žil ve vědomém rozporu mezi světskostí, jež byla podřízena tomu, kdo se označuje jako „princeps huius mundi“ (vládce tohoto světa)\*<sup>129</sup>, a Boží vůli. Tento rozpor mu byl také po staletí demonstrován protikladem mezi císařskou a papežskou mocí. V morální oblasti se konflikt vyhroutil právě v kosmický boj mezi dobrem a zlem, doprostřed nějž byl postaven člověk skrze peccatum originale (prvotní hřích). Tento člověk ještě nepropadl světskosti tak jednoznačně jako dnešní masový člověk, neboť oproti zjevným a takřka hmatatelným mocím tohoto světa uznával právě tak vlivné metafyzické síly, na něž bylo nutno brát zřetel. Ačkoli byl na jedné straně politicky a sociálně často nesvobodný a bezprávný (například jako nevolník) a na druhé straně byl ve stejně neutěšené situaci, pokud byl tyranizován temnou pověrou, pak byl alespoň biologicky blíže oné nevědomé celosti, kterou má v úplnější míře dítě a primitivní člověk a v dokonalém stupni pak divoce žijící zvíře. Z hlediska moderního vědomí se jeví situace středověkého člověka stejně politováníhodná jako vyžadující zlepšení. Tolik nezbytné rozšíření vědomí skrze vědu nahradilo středověkou jednostrannost, totiž odedávna převládající a postupně dávno přežitá nevědomení, jinou jednostranností – přeceněním „vědecky“ fundovaných názorů. Tyto názory se vesměs odvolávají na poznání vnějšího objektu, a to natolik jednostranným způsobem, že se dnes stal zaostalý stav psyché a především sebepoznání jedním z nejnaléhavějších problémů doby. V důsledku převládající jednostrannosti a přes děsivou demonstratio ad oculos (názornou demonstraci) nevědomí, jež se proti vědomí projevuje cize, stále existuje nespočet lidí, kteří jsou těmto konfliktům slepě a bezmocně vydáni a svou vědeckou svědomitost vynakládají pouze na vnější objekt, nikoli na vlastní duševní stav. Psychické skutečnosti však vyžadují objektivní výzkum a uznání. Existují objektivní duševní faktory, které prakticky znamenají nejméně tolik co automobil nebo rádio. Nakonec záleží především na tom (zvláště u atomové bomby), k čemu to člověk použije; a to je podmíněno právě existujícím duševním stavem. Ten je nejvíce ohrožen převládajícími –ismy, jež nejsou ničím jiným než nebezpečnými identitami subjektivního a kolektivního vědomí. Taková identita bezchybně produkuje masovou psyché s jejím

---

<sup>129</sup> Jan 12, 3 a 16, 11. Ačkoli obě místa naznačují, že ďábel bude zlikvidován ještě za Ježíšova života, přesto je v Apokalypse jeho zneškodnění záležitostí budoucnosti a posledního soudu (*Zjevení Janovo* 20, 2 a násl.)

neodolatelným sklonem ke katastrofám. Subjektivní vědomí, aby uniklo tomuto strašlivému ohrožení, se musí identifikace s kolektivním vědomím vyvarovat tím, že pozná svůj stín, jakož i existenci a význam archetypů. Archetypy tvoří účinnou ochranu proti přesile sociálního vědomí a s ní korespondující masové psyché. Co se týká efektu, odpovídá náboženské přesvědčení a jednání středověkého člověka přibližně onomu zaměření já, které se vytváří integrací nevědomých obsahů, ovšem s tím rozdílem, že ve druhém případě vstoupily na místo sugesce okolí a neuvědomení vědecká objektivita a uvědomění. Pokud však náboženství ještě v dnešním vědomí znamená hlavně *konfesi*, a proto tedy představuje kolektivně uznávaný systém kodifikovaných náboženských výpovědí formulovaných do dogmatických pouček, patří spíše do oblasti kolektivního vědomí, ačkoli jeho symboly vyjadřují původně účinné archetypy. Dokud zde objektivně je vědomí církevního společenství, těší se psyché (jak je rozvedeno výše) jistému stavu rovnováhy. V každém případě je tu dostatečná účinná ochrana proti *inflaci já*. Odpadne-li *ecclesia* a její mateřský erós, je jedinec bez jakékoli ochrany vydán nějakému kolektivnímu –ismu a masové psyché, která k němu patří. Propadá sociální nebo nacionální inflaci, a to tragicky, s tímtež duševním zaměřením, s jakým předtím náležel církvi.

Je-li naopak dost samostatný, aby poznal hloupou omezenost sociálního –ismu, pak je ohrožen subjektivní inflací; není zpravidla s to vidět, že náboženské ideje se v psychologické skutečnosti nikterak nezakládají pouze na tradici a víře, ale odvozují se od archetypů, jichž by měl člověk „pečlivě dbát a vážit si jich“ (religere!), což tvoří podstatu náboženství. Archetypy jsou stále zde a působí, nevyžadují o sobě víru, nýbrž znalost jejich smyslu a moudrou bázeň, (deisidaimonia, bohabojnost), která nikdy neztrácí ze zřetele jejich význam. Poučené vědomí ví o katastrofálních následcích, které má pro jednotlivce, jakož i pro společnost to, když se jich nedbá. Jako je archetyp jednak duševní faktor, jednak v pudu tkvící skrytý smysl, tak je také duch, jak jsem ukázal, sporný a paradoxní: je velkou pomocí a rovněž velkým nebezpečím\*<sup>130</sup>. Zdá se, jako by bylo člověku souzeno hrát při odstranění této pochybnosti rozhodující úlohu, a to na

---

<sup>130</sup> To je výstižně vyjádřeno v Órigenem citovaném logionu (*In Jerem, hom.*, XX, 3): „Kdo je mi blízko, je blízko ohni. Kdo je ode mne daleko, je daleko od království.“ Toto „slovo Hospodinovo nemající pána“ se vztahuje k *Izajátovi* 33, 14. („Kdo z nás může pobývat u šířajícího ohně? Kdo z nás může pobývat u věčného žáru?“)

základě jeho vědomí, které vyšlo jako světlo v temné propasti prvotního světa. Takřka nikde ovšem o těchto věcech nevíme, nejméně však tam, kde kvete –ismus, který představuje vymyšlenou náhradu za ztracenou souvislost s duševní skutečností. Zmasovění duše, které z toho neklamně vzniká, ničí smysl jedince a tím smysl kultury vůbec.

Když tedy psýché ztrácí rovnováhu, nenarušuje pouze řád přírody, ale ničí i své vlastní dílo. Proto má pečlivé respektování duševních faktorů význam pro obnovu rovnováhy nejen v individuu, nýbrž i ve společnosti; jinak destruktivní tendence snadno získají převahu. Jako je atomová bomba dosud nedostižným prostředkem k masovému *fyzickému* ničení, tak vede chybný vývoj psýché k masovému *duševnímu* zpusošení. Dnešní situace je natolik povážlivá, že není možné potlačit podezření, že Stvořitel opět plánuje potopu, aby vyhladil současné lidstvo. Kdo by si snad myslel, že by mohl lidem vštípit spásné přesvědčení o existenci archetypů, ten uvažuje stejně naivně jako lidé, kteří chtějí zakázat válku nebo atomovou bombu. Toto opatření připomíná onoho biskupa, který uvalil klatbu na chrousty pro nepřipustné množení. Změna vědomí začíná u jednotlivého člověka, je záležitostí staletí a hlavně závisí na otázce, jak daleko sahá schopnost vývoje psýché. Dnes pouze víme, že to jsou především nejprve jednotlivá individua, která jsou schopna vývoje. Jak velký je jejich celkový počet, o tom nám není nic známo; právě tak nevíme, jaká je sugestivní síla rozšíření vědomí, to znamená, jaký vliv má toto rozšíření na širší okolí. Takové účinky ovšem nikdy nezávisí na rozumnosti ideje, ale spíše na otázce, již lze zodpovědět jen ex effectu (z účinku), zda totiž čas pro přeměnu uzrál nebo nikoli.

Psychologie se nachází, jak jsem vyložil, ve srovnání s jinými přírodními vědami v nepříjemné situaci, protože jí chybí základna, která by byla vně jejího objektu. Může se převést jen sama na sebe nebo se zobrazit jen sama v sobě. Čím více rozšiřuje oblast objektů svého výzkumu a čím komplexnější se tyto objekty stávají, tím více jí chybí stanovisko lišící se od jejího objektu. Dosáhne-li tato komplexnost dokonce komplexnosti empirického člověka, pak jeho psychologie nevyhnutelně ústí do psychického procesu samého. Nemůže se od něj už odlišit, stává se jím samým.

Účinkem je, že tím proces dosáhne vědomí. Psychologie tak uskutečňuje touhu nevědomí po uvědomění. Je uvědoměním psychického

procesu, ale v hlubším smyslu nikoli jeho vysvětlením, protože veškeré vysvětlení duševna nemůže být ničím jiným než právě životním procesem psýché samé. Psychologie jako věda sama sebe ruší, jak se blíží ke svému vědeckému cíli. Každá jiná věda má něco, co je vně ní; ne tak psychologie, jejíž objekt je subjektem veškeré vědy vůbec.

Psychologie nutně vrcholí ve vývojovém procesu, jenž je jí vlastní, který spočívá v integraci obsahů schopných uvědomění. Znamená uskutečnění celosti psychického člověka, které má pro vědomí vázané na já stejně pozoruhodné jako obtížně popsatelné důsledky. Pochybuji o tom, zda je v mých silách přiměřeně popsat změnu subjektu vlivem individuálního procesu; jedná se přece o relativně vzácnou událost, kterou zažije jen ten, kdo prošel zdlouhavou, k integraci nevědomí však nezbytnou konfrontací s nevědomými složkami osobnosti. Jsou-li nevědomé části osobnosti uvědomeny, pak z toho snad neplyne pouze asimilace těchto částí v již dávno existující jáskou osobnost, ale spíše změna této osobnosti. Velká obtíž tedy spočívá právě v charakterizování *povahy* této změny. Já je zpravidla pevně semknutý komplex, který pro vědomí s ním spojené a jeho kontinuitu nemůže a nesmí být snadno změněn, nechce-li se člověk nadít patologických poruch. Další analogie ke změně já totiž leží v oblasti psychopatologie, kde se setkáváme nejen s neurotickými disociacemi, nýbrž i se schizofrenní fragmentací dokonce s rozpuštěním já. V téže oblasti pozorujeme také patologické pokusy o integraci – je-li tento výraz dovolen. Ty spočívají ve více nebo méně prudkých *vpádech* nevědomých obsahů do vědomí, přičemž se ukazuje, že já je neschopno vetřelce asimilovat. Je-li naopak struktura komplexu já tak silná, že dokáže snést nápor nevědomých obsahů, aniž by se jeho složení osudně uvolnilo, pak může dojít k asimilaci. V tomto případě jsou postiženy nejen nevědomé obsahy, ale i já. Může si sice zachovat svou strukturu, je však ze své centrální a vládnoucí pozice takřka odstraněno a dostává se tím do role trpícího diváka, jemuž chybí prostředky nutné k tomu, aby za všech okolností uplatnil svou vůli; a to nejen proto, že by snad vůle o sobě byla oslabena, jako spíše proto, že mu v tom brání jisté úvahy. Já si totiž nemůže pomoci, aby neobjevilo, že příliv nevědomých obsahů osobnost povznáší a obohacuje a vytváří postavu, která rozsahem a intenzitou já nějak převyšuje. Tato zkušenost ochromuje příliš egocentrickou vůli a přesvědčuje já, že jeho ústup na druhé místo je přes všechny obtíže stále

ještě lepší než bezvýhodný boj, v němž člověk nakonec přece přijde zkrátka. Tímto způsobem se vůle jako použitelná energie podřizuje postupně silnějšímu faktoru, to znamená nové celistvé postavě, kterou jsem označil jako *bytočné Já*. V této situaci je přirozeně největším pokušením prostě následovat mocenský instinkt a já zkrátka identifikovat s bytočným Já, aby se tak udržela iluze vládnoucího já. V jiných případech se já ukazuje jako příliš slabé, aby kladlo vnikajícímu přílivu nevědomých obsahů potřebný odpor, a je pak asimilováno nevědomím, čímž vzniká setření a zatemnění vědomí vázaného na já a identita tohoto vědomí s předvědomou celostí<sup>131</sup>. Obě varianty vývoje jednak znemožňují uskutečnění bytočného Já, jednak poškozují existenci vědomí vázaného na já. Představují proto patologické efekty. Psychické fenomény, jež bylo možno před nedávnem pozorovat v Německu, patří do této kategorie. V největší míře se přitom ukázalo, že takové „*abaissement du niveau mental*“ (snížení duševní úrovně), totiž přemožení já nevědomými obsahy a z něj plynoucí identita s předvědomou celostí, má nesmírnou psychickou virulenci, to znamená nakažlivost, a je proto schopno vysoce neblahého účinku. Takové varianty vývoje je zapotřebí bedlivě sledovat a co nejdůkladněji kontrolovat. Tomu, koho takové tendence ohrožují, bych chtěl doporučit, aby si na stěnu pověsil obraz svatého Kryštofa a meditoval na něj. Bytočné Já má funkční smysl jen tehdy, když může působit jako *kompenzace* vědomí vázaného na já. Rozpustí-li se já identifikací s bytočným Já, vznikne z toho jakýsi vágní nadčlověk, jehož já je nafouklé a bytočné Já naopak scvrklé. Takovému člověku, jakkoli mesiášsky nebo jakkoli neblaze se snad může tvářit, chybí scintilla, jiskra duše, ono malé, božské světlo, jež nikdy nesvítí jasněji, než když musí odolávat náporu temnoty. Čím by byla duha, kdyby nestála před temným mračnem?

Tímto podobenstvím bych chtěl připomenout, že patologické analogie individuálního procesu nejsou jedinými. Existují památky z dějin duchovního vývoje, které představují pozitivní znázornění našeho procesu. Chtěl bych především poukázat na zenbuddhistické kóany, jež právě svou paradoxností bleskově objasňují obtížně poznatelné vztahy mezi já a

---

<sup>131</sup> Vědomá celost spočívá ve zdařilém sjednocení já a bytočného Já, přičemž si obě zachovávají své hlavní vlastnosti. Nastoupí-li namísto sjednocení přemožení já bytočným Já, pak ani bytočné Já nebude mít formu, kterou by mělo mít, nýbrž zůstane na primitivním stupni a může se pak vyjadřovat jen archaickými symboly.

bytostným Já. Úplně jiným a Západoevropanovi mnohem přístupnějším jazykem popsal Jan od Kříže tentýž problém jako „temnou noc duše“. Je dáno povahou věci, proč jsme nuceni uvádět analogie jednak z oblasti psychopatologie, jednak z oblasti východní a západní mystiky: proces individuace je mezní psychický fenomén, který k tomu, aby se stal vědomým, vyžaduje zcela zvláštní podmínky. Je to snad začátek vývojové cesty, po níž půjde budoucí lidstvo, která však nejprve jako patologické scestí vyústila do evropské katastrofy.

Znalci komplexní psychologie se snad může zdát zbytečné, že znovu probíráme dávno konstatovaný rozdíl mezi uvědoměním a uskutečněním bytostného Já (individuací). Opětovně shledávám, že proces individuace se zaměřuje s uvědoměním já a tím se já ztotožňuje s bytostným Já, z čehož přirozeně vzniká žalostné zmatení pojmů. Z individuace se tak stává pouhý egocentrismus a autoerotismus. Bytostné Já v sobě zahrnuje nekonečně více než pouhé já, jak odpradáвна ukazuje symbolika: je stejně tak ten druhý nebo ti druzí jakož i já. Individuace svět nevylučuje, nýbrž zahrnuje.

Tím bych chtěl své výklady uzavřít. Pokusil jsem se nastínit vývoj a hlavní problematiku naší psychologie a zprostředkovat tím pojetí kvintesence, tedy ducha této vědy. Vzhledem k nezvyklé obtížnosti mého tématu nechť mi čtenář promine nemístný nárok na jeho ochotu a pozornost. Zásadní výklady patří k sebereflexi vědy, ale zábavné jsou zřídka.

## DOSLOV

Názory vysvětlující nevědomí, které přicházejí v úvahu, jsou často nesprávně pochopeny. Chtěl bych proto právě v souvislosti se svými předchozími zásadními výklady poněkud blíže pohovořit o dvou hlavních předpojatostech.

Porozumění především často znemožňuje tvrdošíjný předpoklad, že archetypem je míněna *vrozená představa*. Žádnému biologovi nenapadne, aby předpokládal, že každé individuum vždy nově získává svůj celkový způsob chování. Spíše je pravděpodobné, že mladý pták snovač staví své charakteristické hnízdo proto, že je snovač a nikoli králík. Tak je také pravděpodobnější, že člověk se rodí se specificky lidským způsobem chování a nikoli se způsobem chování hrocha nebo s vůbec žádným. K jeho charakteristickému chování patří i jeho fyzická fenomenologie, která se liší

od fenomenologie ptáka nebo čtvernožce. *Archetypy jsou typické formy chování*, které se, když se stanou vědomými, projevují jako představa, stejně jako všechno, co se stává obsahem vědomí. Protože jde o charakteristicky lidské mody, pak neudivuje, že v individuu můžeme zjistit psychické formy, které se nevyskytují pouze u protinožců, ale i v jiných tisíciletích, s nimiž nás archeologie spojuje.

Chceme-li tedy dokázat, že určitá psychická forma je nejen jedinečnou, ale i typickou událostí, pak se to může stát jen tak, že nejprve já sám potvrdím, že jsem u různých individuí za potřebných zajištění, která vylučují všechny pochybnosti, pozoroval totéž. Potom musí i jiní pozorovatelé potvrdit, že udělali podobná nebo stejná pozorování. Nakonec musí být ještě konstatováno, že podobné nebo stejné jevy mohou být prokázány ve folklóru jiných národů a ras a v textech, které jsou tradovány z dřívějších staletí a tisíciletí. Moje metoda a obecná úvaha proto vychází z individuálních psychických skutečností, které jsem nezjistil pouze já sám, ale i jiní pozorovatelé. Uvedený folkloristický, mytologický a historický materiál slouží v první řadě důkazu stejnorodosti psychického dění v prostoru a čase. Pokud má tedy obsah individuálně vzniklých typických forem prakticky velký význam a jeho poznání hraje v jednotlivém případě značnou roli, pak je nevyhnutelné, aby se jistým způsobem sekundárně osvětlil i mytologem, pokud jde o jeho obsah. To ovšem nemá nikterak naznačovat, že cílem zkoumání by snad byl výklad mytologému. Avšak právě v této věci panuje rozšířený předsudek, že psychologie takzvaných nevědomých procesů je jakousi filosofií, jejímž cílem je vysvětlovat mytologémy. Tento bohužel tak poměrně rozšířený předsudek úmyslně přehlíží, že naše psychologie vychází z pozorovatelných skutečností a nikoli z filosofických spekulací. Pozorujeme-li například struktury mandaly, které se vyskytují ve snech a fantaziích, pak by mohla vznést neuvážená kritika námítku – a také ji skutečně vznesla – že do psýché interpretačně vkládáme indickou nebo čínskou filosofii. Ve skutečnosti jsme však pouze srovnávali jednotlivé psychické události se zjevně příbuznými kolektivními jevy. Introspektivní tendence ve východní filosofii odhaluje právě onen materiál, který se v podstatě ukazuje ve všech introspektivních zaměřeních ve všech dobách a na všech místech Země. Velká obtíž pro kritika přirozeně spočívá v tom, že zpochybňované skutečnosti zná z vlastní zkušenosti stejně tak málo jako duševní stav lamy,



který „tvoří“ mandalu. Oba tyto předsudky znemožňují přístup k moderní psychologii nemalému počtu jinak vědecky schopných hlav. Vedle toho existují ještě mnohé jiné překážky, na něž ovšem nelze jít rozumem. Necht' proto zůstanou neuvedeny.

Neschopnost pochopit nebo nevědomost veřejnosti nemůže vědě zabránit v tom, aby uvažovala o jistých pravděpodobnostech, o jejichž zpochybnitelnosti je dostatečně zpravena. Dobře víme, že stavy a procesy nevědomí o sobě můžeme poznat právě tak málo, jako mohou fyzikové poznat proces, který je základem fyzického jevu. To, co je mimo svět jevů, si neumíme vůbec představit, jelikož neexistuje představa, jež by měla jiné místo svého vzniku než svět jevů. Chceme-li zásadně uvažovat o podstatě duševna, potřebujeme archimédovský bod, který teprve umožní úsudek. Tímto bodem může být jen to, co *není psychické*, neboť duševno jako jev života je zapuštěno v patrně nepsychické přírodě. Ačkoli ji vnímáme jen jako psychickou danost, přece existují dostatečné důvody, abychom byli přesvědčeni o její objektivní realitě. Pokud je tato příroda vně hranic našeho těla, je nám zprostředkována v podstatě jen částicemi světla, které dopadají na naši sítnici. Uspořádání těchto částic popisuje obraz světa jevů a charakter tohoto obrazu závisí jednak na stavu apercipující psyché, jednak na stavu prostředkujícího světla. Ukázalo se, že apercipující vědomí je ve velké míře schopné vývoje. Sestrojilo pomůcky, s jejichž pomocí byla o mnoho stupňů rozšířena percepce zraku a sluchu. Tím se neuvěřitelnou měrou rozšířil svět jevů, stanovený jako reálný, jakož i subjektivní svět vědomí. Není snad třeba dále dokazovat existenci této pozoruhodné korelace mezi vědomím a světem jevů, mezi subjektivním vnímáním a objektivně reálnými procesy, to znamená jejich energetickými účinky.

Protože svět jevů představuje kumulaci procesů atomárního řádu, je přirozeně nanejvýš důležité zjistit, zda a jak nám například fotony umožňují jednoznačné poznání reality, která je základem prostředkujících energetických procesů. Zkušenost ukázala, že světlo i hmota se chovají jednak jako oddělené částice, jednak jako vlny. Díky tomuto paradoxnímu výsledku se na úrovni atomárního řádu stala nezbytnou rezignace na kauzální popis přírody v běžném časoprostorovém kontinuu a na jeho místo vstupují nenázorná pravděpodobnostní pole ve vícerozměrných prostorech, která vlastně představují stav našich současných vědomostí. Základem tohoto abstraktního výkladového schématu je pojem reality, který zásadně

bere v úvahu nevyhnutelné vlivy pozorovatele na systém, který lze pozorovat, přičemž realita zčásti ztrácí svůj objektivní charakter a fyzikální obraz světa nutně dostává subjektivní moment\*<sup>132</sup>.

Aplikace statistických zákonitostí na procesy atomárního řádu ve fyzice má zvláštní obdobnou souvztažnost v psychologii, pokud zkoumá základy vědomí, tj. sleduje vědomé procesy až tam, kde se zatemňují, takže si je již nelze představovat, a kde už lze zjistit jen vlivy, které mají *pořádající* vliv na obsahy vědomí\*<sup>133</sup>. Z výzkumu těchto vlivů vyplývá zvláštní skutečnost, že vycházejí z nevědomé, to znamená objektivní reality, která se však současně chová i jako subjektivní realita, tedy jako uvědomění. Realita, která je základem vlivů nevědomí, rovněž zahrnuje pozorující subjekt a její povahu si proto nelze představit. Je ve skutečnosti tím, co je nejintimněji subjektivní a současně všeobecně pravdivé, tedy její existenci lze v zásadě prokázat všude, což o obsazích vědomí personalistického charakteru nikterak neplatí. Prchavost, svévolnost, mlhavost a neopakovatelnost, které laický rozum s představou duševna neustále spojuje, platí jen pro vědomí,

---

<sup>132</sup> Vděčím za tuto formulaci laskavé podpoře pana prof. W. Pauliho.

<sup>133</sup> Čtenáře snad bude zajímat, když se doví mínění fyzika k tomuto bodu. Pan prof. Pauli, který byl tak laskav a podíval se na rukopis mého doslovu, mi napsal: „Fyzik bude skutečně na tomto místě očekávat obdobu v psychologii, protože se zdá, že gnoseologická situace týkající se pojmů ‚vědomí‘ a ‚nevědomí‘ je dalekosáhle analogická k níže popisované situaci ‚komplementárnosti‘ ve fyzice. Jednak lze nevědomí zpřístupnit zajisté jen nepřímou skrze jeho (pořádající) účinky na obsahy vědomí, jednak má každé ‚pozorování nevědomí‘, tzn. každé uvědomování nevědomých obsahů, nejprve nekontrolovatelný zpětný vliv na nevědomé obsahy samy (což jak známo zásadně vylučuje ‚vyčerpání‘ nevědomí ‚uvědoměním‘). Fyzik tedy per analogiam usoudí, že právě toto nekontrolovatelné zpětné působení pozorujícího subjektu na nevědomí omezuje objektivní charakter jeho reality a současně jí dodává subjektivnost. Ačkoli je dále *poloha* ‚řezu‘ mezi vědomím a nevědomím (alespoň do určitého stupně) ponechána na svobodné vůli psychologického experimentátora, zůstává *existence* tohoto ‚řezu‘ nevyhnutelnou nutností. ‚Pozorovaný systém‘ by se pak podle toho z hlediska psychologie skládal nejen z fyzikálních objektů, nýbrž by zahrnoval i nevědomí, zatímco vědomí by připadla role nástroje pozorování. Je zjevné, že s rozvojem ‚mikrofyziky‘ se způsob popisu přírody v této vědě dalekosáhle přiblížil způsobu popisu v moderní psychologii: Zatímco fyzika je v důsledku zásadní situace označované jako ‚komplementárnost‘ konfrontována s nemožností vyloučit vlivy pozorovatele determinovatelnými korekturami, a proto musela v zásadě rezignovat na objektivní zachycení všech fyzikálních fenoménů, psychologie mohla zásadním způsobem nahradit pouhou subjektivní psychologii vědomí postulátem existence nevědomí, jež je dalekosáhle objektivně reálné.“

nikoli pro absolutní nevědomí. Jednotky působnosti nevědomí, jež nelze určit kvantitativně, nýbrž pouze kvalitativně, takzvané *archetypy*, mají proto charakter, *kteřý není možné s jistotou označit jako psychický*. Ačkoli k tomu, že pochybují o pouze psychickém charakteru archetypu, jsem dospěl ryze psychologickou úvahou, i výsledky fyziky nutí psychologii k tomu, aby revidovala své pouze psychické předpoklady. Fyzika jí totiž demonstrovala závěr, že na úrovni atomárního řádu se v objektivní realitě předpokládá pozorovatel, a jen za této podmínky je možné uspokojivé výkladové schéma. To znamená jednak subjektivní moment, který fyzikální obraz světa nutně má, jednak spojení tohoto momentu s objektivním časoprostorovým kontinuem, nezbytné pro vysvětlení psýché. Jak málo si umíme představit fyzikální kontinuum, tak nenázorný je také nutně existující psychický aspekt téhož. Velký teoretický význam však má relativní nebo částečná identita psýchéa fyzikálního kontinua, neboť znamená nesmírné *zjednodušení* do té míry, nakolik spojuje zdánlivou nesouměřitelnost mezi fyzikálním a psychickým světem; to ovšem nečiní názorným způsobem, nýbrž na fyzikální straně matematickými rovnicemi, na straně psychologické postuláty odvozenými z empirie, totiž archetypy, jejichž obsahy, pokud zde vůbec takové jsou, si nemůžeme představit. Archetypy se projevují teprve v pozorování a zkušenosti, a to tím, že *pořádají* představy, což se právě děje nevědomě, a proto to lze poznat vždy až dodatečně. Asimilují materiál představ, jehož původ ze světa jevů nelze popřít, a stávají se tím viditelnými a *psychickými*. Proto jsou nejprve poznávány jen jako psychické veličiny a jako takové pojmány stejným právem, jakým považujeme euklidovský prostor za základ našich bezprostředně vnímaných fyzikálních jevů. Teprve vysvětlení psychických jevů minimální světelnosti nás nutí k předpokladu, že archetypy musí mít nepsychický aspekt. Podnět k tomuto závěru dávají fenomény synchronicity\*<sup>134</sup>, které jsou spojeny s činností nevědomých faktorů a které se dosud pojímaly, respektive zavrhovaly jako „telepatie“\*<sup>135</sup>. Pochybnosti

---

<sup>134</sup> K pojmu „synchronicita“ viz C. G. Jung a W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952 a Jungův příspěvek: *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (Synchronicita jako princip akauzálních souvislosti)*, *GW 8; O synchronicitě*, v tomto svazku.

<sup>135</sup> Fyzik Pascual Jordán (*Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen*, in: *Zentralblatt für Psychotherapie*, IX, Leipzig 1936, str. 14 a násl.) již

by ovšem měly být pouze o nesprávné teorii, nikoli o právně existujících skutečnostech. Žádný nepředpojatý pozorovatel je nemůže popřít. Odpor vůči jejich uznání spočívá hlavně v nechuti, kterou člověk pociťuje k předpokladu nadpřirozené schopnosti přisuzované psyché, tedy takzvané jasnovidnosti. Pokud jsem dosud mohl zjistit, velmi různé a matoucí aspekty těchto fenoménů se téměř beze zbytku objasňují předpokladem psychicky relativního časoprostorového kontinua. Pokud překročí psychický obsah práh vědomí, jeho synchronistické pomezí fenomény mizí. Prostor a čas nabývají svého obvyklého absolutního charakteru a vědomí je opět izolováno ve své subjektivitě. Je to jeden z oněch případů, které lze nejspíše vystihnout pojmem „komplementárnost“, známým ve fyzice. Přejde-li nevědomý obsah do vědomí, ustává jeho synchronistická manifestace a naopak uvedením subjektu do nevědomého stavu (transu) mohou být vyvolány synchronistické fenomény. Tentýž komplementární vztah lze ostatně stejně dobře pozorovat ve všech těch častých a v lékařské zkušenosti běžných případech, v nichž mizí jisté klinické příznaky, když jsou jim odpovídající nevědomé obsahy uvědomeny. Hypnózou, to znamená právě omezením vědomí, může být, jak známo, vyvolána i řada psychosomatických jevů, které se jinak vůli naprosto vymykají. Pauli formuluje vztah komplementárnosti, který se v této věci projevuje, z hlediska fyziky následujícím způsobem: „Je přenecháno svobodné volbě experimentátora (respektive pozorovatele) ..., které znalosti chce získat a které ztratit; nebo lidově řečeno, zda chce měřit A a B zničit, nebo zničit A a měřit B. *Není však* ponecháno na jeho vůli, aby znalosti jen získával, aniž by také nějaké ztrácel“<sup>136</sup>.“ To platí zvláště o vztahu fyzikálního a psychologického stanoviska. Fyzika určuje kvantitativní a jejich vzájemný vztah, psychologie pak kvality, aniž by mohla měřit nějaká množství. Přes to všechno dospívají obě vědy k pojmům, které se sobě významně blíží. Na paralelnost psychologického a fyzikálního výkladu již poukázal C. A. Meier ve svém článku *Moderně Physik – Moderne Psychologie*<sup>137</sup>. Říká: „Obě vědy nakupily v mnohaleté navzájem oddělené práci pozorování a jim adekvátní myšlenkové soustavy. Obě vědy narazily na jisté hranice,

---

použil ideu relativního prostoru pro vysvětlení telepatických fenoménů.

<sup>136</sup> Sdělení v dopise.

<sup>137</sup> In: *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Festschrift zum 60. Geburtstag von C. G. Jung, Berlin 1935, str. 362.

keré... mají podobný principiální charakter. To, co je nutno zkoumat, a člověk se svými smyslovými a poznávacími orgány a jejich prodlouženími – pomůckami a metodami měření – je v těsném spojení. To je komplementárnost ve fyzice jakož i v psychologii.“ Mezi fyzikou a psychologií existuje dokonce „pravý a nefalšovaný komplementární vztah“.

Jakmile se člověk jednou dokáže osvobodit od nevědecké výmluvy, že jde pouze o *náhodnou* koincidenci, pak uvidí, že fenomény, o něž jde, nejsou nikterak vzácné, nýbrž relativně časté události. Tato okolnost se zcela shoduje s Rhineovými výsledky, které jsou nad hranici pravděpodobnosti. Psýché nikterak není chaos skládající se ze svévolností a nahodilostí; je objektivní realita, která je přístupná výzkumu prostřednictvím přírodovědeckých metod. Jisté známky nasvědčují tomu, že psychické procesy jsou v energetickém vztahu k fyziologickému základu. Pokud jde o objektivní události, nelze je vykládat jinak než jako energetické procesy\*<sup>138</sup>, to znamená, že se nám přes neměřitelnost psychických procesů nedaří chápat skutečnost vnímatelných změn způsobených psýché jinak než jako energetické dění. Tím vzniká pro psychologa situace, která fyzika nanejvýš pohoršuje: psycholog také mluví o energii, ačkoli nemá v rukou nic, co by se dalo měřit, a pojem energie navíc představuje matematicky přesně definovanou veličinu, již na duševno jako takové vůbec nelze aplikovat. Vzorec kinetické energie,  $L = \frac{1}{2} mv^2$  obsahuje faktory *m* (hmotnost) a *v* (rychlost), které se nám jeví nesouměřitelné s podstatou empirické psýché. Trvá-li přesto psychologie na užívání vlastního pojmu energie, aby vyjádřila působnost (*évsQYExa*, *energeia*) duše, pak samozřejmě nepoužívá matematicko-fyzikální vzorec, nýbrž pouze jeho analogii. Tato analogie je však současně starší představou, z níž se původně vyvinul fyzikální pojem energie. Ten se totiž zakládá na dřívějších použitích matematicky definované *ivéQyexa*, která nakonec vede zpět až k primitivní, respektive archaické představě toho, co je „mimořádně účinné“. To je takzvaná *mana*, pojem, který se snad neomezuje na Melanésii, ale vyskytuje se i v Holandské Indii jakož i na východoafrickém pobřeží\*<sup>139</sup> a doznívá ještě v latinském „numen“ a zčásti

---

<sup>138</sup> Tím chci jen říci, že psychickým jevům je vlastní energetický aspekt, díky němuž mohou být právě označeny jako „jevů“. Nikterak tím však nechci říci, že energetický aspekt by zahrnoval nebo dokonce vysvětloval celek psýché.

<sup>139</sup> Ve svahilštině znamená *mana* „význam“ a *mungu* „Bůh“.

také ve slově „genius“ (například *genius loci*). Užívání termínu *libido* v moderní lékařské psychologii má dokonce překvapivou duchovní příbuznost s primitivním „mana“\*<sup>140</sup>. Tato archetypická představa tedy není pouze primitivní, liší se od fyzikálního pojmu energie tím, že *není kvantitativní, ale hlavně kvalitativní*. Na místo exaktního měření kvantit vstupuje v psychologii určení intenzit odhadem, k čemuž se používá *funkce citění* (hodnocení). Tato funkce zastupuje v psychologii místo, které má ve fyzice *měření*. Psychické intenzity a jejich postupné rozdíly poukazují na kvantitativně charakterizované procesy, které jsou přímému pozorování, respektive měření nepřístupné. Psychologické zjištění je sice v podstatě kvalitativní, má však i takřka latentní „fyzikální“ energetiku, neboť u psychických fenoménů lze rozpoznat jistý kvantitativní aspekt. Kdyby mohly být tyto kvality nějak měřeny, pak by se psýché musela jevit jako něco, co se pohybuje v prostoru, a na to se používá energetický vzorec. To znamená: protože hmota a energie jsou stejné podstaty, musely by být hmota a rychlost pojmu adekvátní psýché, pokud má psýché vůbec účinky, jež lze v prostoru zjistit. Jinými slovy, psýché by musela mít aspekt, kdy by se jevila jako *hmota, která se pohybovala*. Nechceme-li se zřetelem k fyzickému a psychickému dění postulovat přímo prestabilizovanou harmonii, pak to může být pouze *interactio*. Tato hypotéza vyžaduje psýché, která se nějak dotýká hmoty, a opačně vyžaduje hmotu s *latentnípsýché*. Jisté formulace moderní fyziky již nejsou tomuto postulátu příliš vzdáleny (Eddington, Jeans a jiní). Musím v této souvislosti připomenout existenci parapsychických fenoménů, u nichž mohou hodnotu jejich skutečnosti uzнат pouze ti, kteří měli příležitost k dostatečnému vlastnímu pozorování.

Jsou-li tyto úvahy oprávněné, vyplývaly by z nich pro podstatu psýché závěry se závažnými důsledky, protože pak by její objektivita velmi úzce souvisela nejen s fyziologickými a biologickými fenomény, nýbrž i s fenomény fyzikálními, a to, jak se zdá, nejvíce s fenomény atomové fyziky. Jak je snad z mého výkladu zřejmé, jde především pouze o konstatování jistých analogií, z jejichž existence nelze vyvozovat závěr, že souvislost by tím již byla prokázána. Za současného stavu fyzikálního jakož i

---

<sup>140</sup> Srv. můj spis *Über psychische Energetik und das Wesen der Traume (O psychické energetice a podstatě snů)*, *GW 8, I, VI, XI, a. Výbor z díla C. G. Junga, sv. I, Obecná hlediska psychologie snu, O podstatě snů, Obecné pojednání k teorii komplexu.*

psychologického poznání se musíme spokojit s pouhou podobností jistých zásadních úvah. Existující analogie jsou však jako takové dost významné, aby bylo jejich zdůraznění odůvodněné.

# O ARCHETYPECH KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ

(*Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*) Z němčiny přeložila Mgr. Eva Bosáková.

Původně přednáška, poprvé publikovaná in: *Eranos-Jahrbuch* 1934, Rhein-Verlag, Zürich 1935. Byla přepracována jako Abhandlung I, in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich 1954. Práce je zařazena do svazku 9/1 *GW, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (Archetypy a kolektivní nevědomí)*.

Hypotéza kolektivního nevědomí patří k oněm pojmům, na něž publikum nejprve reaguje s údivem, potom si je osvojuje a užívá jich jako běžných představ, jak se to stalo s pojmem nevědomí. Poté, co filosofická idea nevědomí, jakou nacházíme hlavně u C. G. Caruse a E. von Hartmanna, zahynula pod všeničící vlnou materialismu a empirismu, aniž zanechala výraznějších stop, objevila se opět postupně v přírodovědecky orientované lékařské psychologii.

Nejprve se pojem nevědomí omezoval na označení stavu vytěsněných nebo zapomenutých obsahů. U Freuda není nevědomí, ačkoli už vystupuje – alespoň metaforicky – jako jednající subjekt, v podstatě ničím jiným než sběrnou právě těchto zapomenutých a vytěsněných obsahů a jen díky jim má praktický význam. Podle tohoto názoru je tedy výhradně osobní povahy\*<sup>141</sup>, ačkoli na druhé straně již Freud viděl archaicko-mytologický způsob myšlení nevědomí. Do jisté míry povrchová vrstva nevědomí je bezpochyby osobní. Nazýváme ji *osobní nevědomí*. To však spočívá na hlubší vrstvě, která už nepochází z individuální zkušenosti a z toho, co bylo získáno osobně, nýbrž je vrozená. Touto hlubší vrstvou je takzvané *kolektivní nevědomí*. Zvolil jsem výraz „kolektivní“, protože toto nevědomí nemá individuální, ale všeobecný charakter, to znamená, že má na rozdíl od osobní psýché obsahy a způsoby chování, které jsou všude a ve všech individuích cum grano salis (s jistým omezením) stejné. Jinými slovy, je ve všech lidech identické a tvoří tím v každém existující všeobecný duševní

---

<sup>141</sup> Freud toto své základní pojetí v pozdějších pracích diferencoval: instinktivní psýché nazval „ono“ (id) a jeho „nadjá“ (superego) označuje individu u zčásti vědomé, zčásti nevědomé (vytěsněné) kolektivní vědomí.



základ nadosobní povahy.

Duševní existence je poznávána pouze z existence *uvědomitelných obsahů*. Můžeme proto hovořit o nevědomí jen potud, pokud jsme schopni prokázat jeho obsahy. Obsahy osobního nevědomí jsou v podstatě takzvané *citově zabarvené komplexy*, které tvoří osobní intimitu duševního života. Obsahy kolektivního nevědomí jsou takzvané *archetypy*.

Výraz „archetypus“ se nachází již u Filóna Alexandrijského<sup>\*142</sup> v souvislosti s imago Dei (obrazem Božím) v člověku. Stejně tak u Irenea<sup>\*143</sup>, kde se píše: „Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit.“ (Stvořitel světa nestvořil tyto ze sebe, nýbrž přenesl z jiných archetypů.) V *Corpus Hermeticum*<sup>\*144</sup> je Bůh nazýván TO áQxéxúTrov cptom; (to archetypon fós, archetypické světlo). U Dionýsia Areopagity se tento výraz vyskytuje vícekrát, například v *De caelesti hierarchia*<sup>\*145</sup>: cd áúAcu áQxeTumai (hai aylai archetypiai, nehmotné archetypy), stejně tak v *De divinis nominibus*<sup>\*146</sup>. U Augustina se sice nevyskytuje výraz archetypus, ale idea, viz *Dediversis quaestionibus*: „Ideje... jež samy nejsou ztvárněny... jsou obsaženy v božském vědění<sup>\*147</sup>.“

„Archetypus“ je vysvětlující opis platónského eíSoq (eidos). Pro naše účely je toto označení výstižné a užitečné, protože naznačuje, že u kolektivně nevědomých obsahů jde o prastaré nebo – ještě lépe – o prvopočáteční typy, to znamená od pradávna existující obecné obrazy. Výraz „représentations collectives“ (kolektivní představy), který užívá Lévy-Bruhl k označení symbolických podob primitivního světového názoru, lze bez obtíží aplikovat také na nevědomé obsahy, neboť se týká

---

<sup>142</sup> *De mundi opificio*, Opera, Bd. I, Lyon 1561.

<sup>143</sup> *Adversus omnes haereses*, 2, 6.

<sup>144</sup> Scott, *Hermetica*, I, Oxford 1934, str. 140.

<sup>145</sup> II, 4 (Migne, P. G.–L., III, col. 144).

<sup>146</sup> II, 6 (Migne, tamtéž, col. 595).

<sup>147</sup> *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, XLVI, col. 49. Podobně používají „archetypus“ alchymisté, například v traktátu Herma Trismegista *Tractatus aureus (Theatrum chemicum, 1613, IV, str. 718)*: „jako Bůh všechny poklady svého božství... v sobě skrývá jako v archetypu... tak stejně i Saturn v sobě tajně nosí obsažen obraz kovových těl.“ U Vigenera (*Tractatus de igne et sále, in: Theatrum chemicum, 1661, VI, Kp. 4, str. 3*) je svět „stvořen podle obrazu svého archetypu“ a proto je nazván „magnus homo“ (velký člověk), „homo maximus“ u Swedenboga.

téměř stejné věci. Primitivní kmenová učení totiž pojednávají o archetypech v určitých obměnách. Ty zde už ovšem nejsou obsahy nevědomí, ale proměnily se ve vědomé vzorce, kterým učí tradice většinou formou tajného učení, jež je typickým projevem předávání kolektivních, původně z nevědomí pocházejících obsahů.

Jiným, dobře známým projevem archetypů je mýtus a pohádka. Ale i tady jde o specificky utvářené formy, které byly předávány po dlouhé věky. Pojem „archetyp“ se proto hodí pro „representations collectives“ jen nepřímo, protože označuje pouze ony psychické obsahy, které ještě nebyly podrobeny vědomému zpracování, a proto tedy představují bezprostřední duševní danost. Jako takový se archetyp nikoli nevýznamně liší od historicky vzniklých nebo vypracovaných ustálených vzorců. Jmenovitě na vyšších stupních tajných nauk se archetypy objevují v pojetí, jež zpravidla jasně vykazuje posuzující a hodnotící vliv vědomého zpracování. Jejich bezprostřední podoba, jak se nám zjevuje ve snecha vizích, je ale mnohem individuálnější, nesrozumitelnější nebo naivnější než například v mýtu. Archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se uvědoměním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho kterého individuálního vědomí, v němž se objevuje\*<sup>148</sup>.

Co je míněno „archetypem“, je snad jasně řečeno jeho právě objasněným vztahem k mýtu, tajnému učení a pohádce. Pokusíme-li se však vypátrat, co znamená archetyp *psychologicky*, celá věc se zkomplikuje. Ve výzkumu mýtů jsme se dosud vždy spokojovali se solárními, lunárními, meteorologickými, z říše rostlinstva odvozenými a jinými pomocnými představami. Že jsou mýty v první řadě psychické manifestace, které zobrazují podstatu duše, jsme si dosud téměř vůbec nepřipouštěli. Na objektivním vysvětlení obecně známých věcí primitivovi *záleží* zprvu málo, avšak má nevyhnutelnou potřebu, nebo lépe řečeno jeho nevědomá duše má nepřekonatelné puzení asimilovat veškerou vnější smyslovou zkušenost v duševní dění. Primitivovi nestačí vidět, že slunce vychází a zapadá, nýbrž toto vnější pozorování musí být zároveň i duševním děním, to znamená, že slunce musí ve své proměně znázorňovat

---

<sup>148</sup> Abychom byli přesní, musíme rozlišovat mezi „archetypem“ a „archetypickými představami“. Archetyp o sobě představuje hypotetickou, nenázornou předlohu, podobně jako „pattern of behaviour“ známý v biologii. Viz k tomu *Teoretické úvahy o podstatě duševna*, v tomto svazku.

osud boha nebo hrdiny, který vlastně nepřebývá nikde jinde než v duši člověka. Všechny mytizované přírodní procesy jako léto a zima, změny Měsíce, období dešťů atd. nejsou rozhodně pouhé alegorie\*<sup>149</sup> právě těchto objektivních zkušeností, ale jsou spíše symbolické výrazy pro vnitřní a nevědomé drama duše, které může lidské vědomí pochopit cestou projekce, tedy zrcadlené v přírodních událostech. Projekce je tak důkladná, že bylo zapotřebí několika tisíciletí kultury, aby byla byt' jen částečně oddělena od vnějšího objektu. V případě astrologie například došlo dokonce k absolutnímu očerňování této prastaré „intuitivní vědy“ (scientia intuitiva), protože člověk nebyl schopen oddělit psychologickou charakterologii od hvězd. A kdo dnes ještě nebo opět věří v astrologii, znovu zpravidla propadá staré pověřivé domněnce o vlivu hvězd, ačkoli každý, kdo umí vypočítat horoskop, by měl vědět, že od dob Hipparcha z Alexandrie je jarní bod stanoven na 0° Berana a že se proto každý horoskop zakládá na arbitrárním zvěrokruhu, protože právě od dob Hipparchových postupně jarní bod v důsledku precese rovníkosti postupil až do počátečního stupně Ryb.

Subjektivita primitivního člověka je tak dojemná, že vůbec první domněnkou by vlastně mělo být, že mýty se vztahují k duševnu. Jeho poznání přírody je především řeč a vnější odění nevědomých duševních procesů. V tom, že jsou tyto procesy nevědomé, spočívá důvod, proč se při vysvětlování mýtu pomýšlelo spíše na cokoli jiného než na duši. Docela prostě se nevědělo, že duše obsahuje všechny obrazy, ze kterých kdy vznikly mýty, a že naše nevědomí je jednající a trpící subjekt, jehož drama primitivní člověk analogicky znovu nalézá ve všech velkých i malých přírodních dějích\*<sup>150</sup>.

„V tvé hrudi jsou hvězdy tvého osudu,“ říká Seni Valdštejnovi\*<sup>151</sup>, čímž by bylo veškeré astrologii učiněno zadost, kdyby se vědělo alespoň něco o tomto tajemství srdce. Dosud jsme však pro ně měli málo porozumění. Netroufám si tvrdit, že dnes je situace v zásadě lepší. Učení kmene je posvátně nebezpečné. Všechny tajné nauky se pokoušejí zachytit

---

<sup>149</sup> Alegorie je parafrází vědomého obsahu, symbol naopak nejlepší možný výraz pro teprve tušený, ale ještě neznámý nevědomý obsah.

<sup>150</sup> Srv. k tomu Jung a Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie; Psychologie archetypu dítěte* (v tomto svazku); *GW9/1*, VII.

<sup>151</sup> Schiller, *Die Piccolomini*, II, 6, str. 118.

neviditelné dění v duši a všechny si dělají nárok na nejvyšší autoritu. Tato pravda o primitivních naukách platí ještě větší měrou pro vládnoucí světová náboženství. Obsahují původně tajnou znalost zjevení a vyjádřila tajemství duše v nádherných obrazech. Jejich chrámy a svaté spisy obrazem i slovem zvěstují nejstarší posvátné učení přístupné každému věřícímu srdci, každému citlivému pohledu a každému pronikavému hloubání. Ba musíme dokonce říci: čím krásnější, čím velkolepější a čím obsáhlejší je vzniklý a předávaný obraz, tím více je vzdálen individuální zkušenosti. Můžeme se do něj už jen vcítovat a prociťovat jej, ale prvotní zkušenost je ztracena.

Proč je psychologie zřejmě nejmladší ze všech empirických věd? Proč jsme neobjevili nevědomí už dávno a nevykopali jeho poklad věčných obrazů? Zcela prostě proto, že jsme měli pro všechny věci duše náboženskou formuli, jež je mnohem krásnější a obsáhlejší než bezprostřední zkušenost. Vybledl-li pro mnohé svět křesťanských představ, jsou zato symbolické klenotnice Východu ještě plné zázraků, jež mohou zálibu v podívané a nových hávech živit ještě po dlouhý čas. Navíc jsou tyto obrazy – ať už jsou křesťanské nebo buddhistické či nějaké jiné – krásné, tajemné a bohaté předtuchami. Čím běžnější nám jsou, tím více nám častým užíváním zevšedněly, takže zbyla jen jejich banální vnějšková formálnost ve své téměř nesmyslné paradoxnosti. Tajemství zrození z Panny nebo homousie (soudpodstatnost) Syna a Otce nebo Trojice, jež není triádou, už filosofickou fantazii nepodněcují.

Staly se pouhými objekty víry. Nelze se proto divit, když se vzdělaný Evropan cítí být ve své potřebě náboženství, věřící myslí a ve svém filosofickém hloubání přitahován symboly Východu, velkolepými pojetími božstev v Indii a hlubinami taoistické filosofie v Číně, stejně jako byly kdysi srdce a duch antického člověka uchváčeny křesťanskými ideami. Jsou mnozí, kteří se nejprve oddali působení křesťanského symbolu, až se zapletli do kierkegaardovské neurózy nebo až se jejich vztah k Bohu vyvinul v důsledku vzrůstajícího ochuzení symboliky v nesnesitelně vyhrocený vztah já – Ty, aby pak podlehl kouzlu svěží neobvyklosti východních symbolů. Toto podlehnutí není nutně vždy porážkou, nýbrž může dokazovat otevřenost a životnost náboženského citění. Něco podobného pozorujeme u východního vzdělance, který se nezřídka cítí být přitahován křesťanským symbolem nebo vědou, tak neadekvátními východnímu duchu, a rozvíjí pro ně dokonce záviděníhodné porozumění.

Že člověk podléhá těmto věčným obrazům, je samo o sobě normální věc. K tomu tady přece tyto obrazy jsou. Mají přitahovat, přesvědčovat, fascinovat a uchvacovat. Vždyť jsou stvořeny z pralátky zjevení a zobrazují zkušenost s Božstvím, která je pokaždé jedinečná. Proto také vždy člověku odkrývají tušení toho, co je božské, a chrání ho zároveň před jeho bezprostředním zakušením. Tyto obrazy jsou díky často staletému snažení lidského ducha začleněny do obsáhlého systému myšlenek pořádajících svět a současně vysvětlovány mocnou, rozšířenou, starobyle důstojnou institucí nazývanou Církev. To, co mám na mysli, ukáží snad nejlépe na příkladu švýcarského mystika a poustevníka, nedávno kanonizovaného Mikuláše z Flúe\*<sup>152</sup>. Jeho snad nejdůležitějším zážitkem byla takzvaná vize Trojice, která ho natolik zaměstnávala, že si ji namaloval nebo nechal namalovat i na stěnu své cely. Vize je znázorněna na soudobém obraze, uchovávaném ve farním kostele v Sachselnu: je to mandala rozdělená na šest částí, jejímž centrem je korunovaná tvář Boží. Víme, že bratr Klaus zkoumal na základě ilustrované knížičky jednoho německého mystika podstatu své vize a snažil se svůj původní zážitek převést do formy jemu srozumitelné. Zabýval se tím řadu let. Označuji to jako „zpracování“ symbolu. Jeho úvahy o podstatě vize, ovlivněny mystickými diagramy v jeho příručce, nutně vedly k závěru, že musel vidět samu svatou Trojici, tedy „summum bonum“, samu věčnou lásku. Tomu odpovídá i již ustálené zobrazení v Sachselnu.

Původní zážitek však byl úplně jiný. Ve vytržení se bratru otevřel pohled natolik strašný, že se mu tím změnila tvář, a to tak, že se lidé nad tím zděsili a cítili před ním bázeň. To, co viděl, byla vize nejvyšší intenzity. Woelflin o tom píše: „Všichni, kdo k němu přišli, byli při prvním pohledu náplně –ni velkou bázní. O příčině této bázně on sám říkával, že viděl pronikavé světlo, jež představovalo lidskou tvář. Při jejím pohledu se bál, že se mu srdce rozskočí na malé kousky. Zachvácen bázní ihned odvrátil tvář a zhroutil se na zem. Proto nyní jeho tvář ostatní děsí\*<sup>153</sup>.“

Velmi oprávněně se tato vize spojuje s vizí v *Apokalypse* 1,13 a dále\*<sup>154</sup>, s oním zvláštním apokalyptickým obrazem Krista, jež v hrozivosti a

---

<sup>152</sup> Srv. Jung, *Bruder Klaus (Bratr Klaus), GW 11, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Kpsychologii západního a východního náboženství)*.

<sup>153</sup> Fritz Blanke, *Bruder Klaus von Flue*, Zürich 1948, str. 92 a násl. Překlad: Alban Stockli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln 1933, str. 34.

<sup>154</sup> Blanke, tamtéž, str. 94.

nezvyklosti překonává již jen příšerný sedmioký Beránek se sedmi rohy (*Zjeveníjanovo* 5, 6 a násl.). Vztah této postavy ke Kristu v evangeliích je těžko pochopitelný. Dříve proto tradice tuto vizi vykládala určitým způsobem. Humanista Karl Bovilius roku 1508 píše příteli: „Chci zpravit o tváři, která se mu jednou za jasné hvězdné noci, když se věnoval modlitbě a rozjímání, zjevila na nebi. Viděl totiž podobu lidské tváře s hrozným výrazem obličejů plným hněvu a hrozeb...“ atd.\*<sup>155</sup>

Tento výklad se výstižně shoduje s moderní amplifikací skrze *Apokalypsu* 1,13\*<sup>156</sup>. Nesmíme ani zapomenout na jiné vize, jako jsou například Kristus v medvědí kůži, Bůh jako Pán a Žena a bratr Mikuláš jako Syn apod. Mají zčásti velmi nedogmatické rysy.

S touto velkou vizí se tradičně spojoval obraz Trojice v kostele v Sachselnu a rovněž symbolika kola v díle zvaném *Pilgertraktat*\*<sup>157</sup>: bratr Mikuláš ukázal poutníku, jenž ho navštívil, obraz kola; tento obraz ho očividně zaměstnával. Blanke zastává názor, že v rozporu s tradicí není mezi vizí a obrazem Trojice žádná souvislost\*<sup>158</sup>. Mně se zdá, že tento skepticismus zachází poněkud příliš daleko. Bratrův zájem o obraz kola musí mít nějaký důvod. Takové vize často způsobují zmatek a rozklad (srdce, které „se rozskočí na kusy“). Zkušenost učí, že „ochranný kruh“, mandala, je tradiční antidotum na chaotické duševní stavy. Proto je jen pochopitelné, že bratr byl symbolem kola fascinován. Výklad děsivé vize jako zážitku Boha snad proto rovněž není pochybený. Souvislost mezi velkou vizí a sachselnským obrazem Trojice, případně symbolem kola, se mi proto jeví jako velmi pravděpodobná i z vnitřních, psychologických důvodů.

Tato bezpochyby děsivá vize, která bez dogmatické přípravy a exegetického komentáře vtrhla jako výbuch sopky do světa náboženských představ bratra Klause, vyžadovala zajisté delší asimilační práci, aby byla zařazena do duše a jejího celkového kontextu a aby se tím obnovila

---

<sup>155</sup> Stockli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*.

<sup>156</sup> Lavaud (*Vie profonde de Nicolas de Flue*) tvoří právě tak výstižnou paralelu s textem Heinricha Seuseho *Horologium sapientiae*, v němž se apokalyptický Kristus zjevuje jako rozlícený a zlostný mstitel, velmi protikladně k Ježíši z kázání na hoře.

<sup>157</sup> *Ein nützlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilger*, Stockli, str. 95.

<sup>158</sup> Tamtéž, str. 95 a násl.

narušená rovnováha. Vyrovnávání s tímto zážitkem se dělo na tehdy skálopevné půdě dogmatu, jež prokázalo svou asimilující sílu tím, že to strašlivé živoucí spásně proměnilo v krásnou názornost ideje Trojice. Vyrovnávání by se však mohlo uskutečnit i na zcela jiném základě vize samé a její hrozivé opravdovosti, pravděpodobně v neprospěch křesťanského pojmu Boha a k bezpochyby ještě většímu neprospěchu bratra samého, který by se pak nestal svatým, nýbrž možná kacířem (ne-li dokonce nemocným) a svůj život by snad skončil na hranici.

Tento příklad ukazuje užitečnost dogmatického symbolu. Formuluje právě tak silný jako nebezpečně rozhodující duševní zážitek, který se pro svou převahu právem označuje jako „zkušenost Boha“, po způsobu snesitelném lidské chápavosti, aniž by rozměr zážitku podstatně snížil nebo poškodil jeho závažný význam. Tvář Božího hněvu, s níž se – v jistém smyslu – setkáváme i u Jacoba Bóhmeho, se obtížně spojuje s novozákonním Bohem, milujícím Otcem na nebesích, a proto by se mohla snadno stát zdrojem vnitřního konfliktu. Takový konflikt snad dokonce spočíval v duchu doby – konce 15. století, doby Mikuláše Kusánského, který chtěl formulí

„complexio oppositorum“ (spojení protikladů) předejít hrozícímu schizmatu! Nedlouho poté prošel v protestantismu jahvistický pojem Boha řadou znovuzrození. Jahve je pojmem Boha, který ještě obsahuje neoddělené protiklady.

Bratr Klaus se postavil mimo obyčej a tradici, když opustil dům a rodinu, žil dlouho sám a hleděl hluboko do temného zrcadla, takže se mu přihodil zázrak i děs prapůvodní zkušenosti. V této situaci působil po mnoho staletí rozvíjený dogmatický obraz Božství jako spásný léčivý nápoj. Pomohl mu asimilovat osudový vpád archetypického obrazu a uniknout tak vlastnímu rozervání. Angelus Silesius toto štěstí neměl; jeho vnitřní protiklad rozložil, neboť v jeho době již byla pevnost církve, která garantuje dogma, otřesena.

Jacob Bóhme zná Boha „ohně hněvu“, Boha, jenž je opravdový absconditus. Dokázal jednak hluboce pociťovaný protiklad překlenout křesťanskou formulí Otec-Syn a spekulativně jej začlenit do svého sice gnostického, ale ve všech podstatných bodech přece křesťanského světového názoru, jinak by se byl stal dualistou, jednak mu bezpochyby pomohla alchymie, která již dlouho v tajnosti připravovala sjednocení

protikladů. Protiklad však přece ještě zanechal zřetelné stopy v jeho mandale, která je připojena ke „Čtyřiceti otázkám o duši“<sup>\*159</sup> a znázorňuje podstatu Božství, protože je rozdělena na tmavou a světlou polovinu, a příslušné půlkruhy, místo aby se zavíraly, k sobě stojí zády<sup>\*160</sup>.

Dogma nahrazuje kolektivní nevědomí tím, že je v širokém rozsahu formuluje. Katolický způsob života proto v zásadě nezná psychologickou problematiku v tomto smyslu. Život kolektivního nevědomí je téměř beze zbytku zachycen do dogmatických, archetypických představ a jako spoutaná řeka plyne v symbolice Kréda a rituálu. Jeho život se zjevuje v hloubce katolické duše. Kolektivní nevědomí, jak je známe dnes, nebylo nikdy psychologické, neboť před křesťanskou církví existovala antická mystéria, jež sahala až po šerý dávnověk neolitu. Lidstvu nikdy nechyběly účinné obrazy, které poskytovaly magickou ochranu proti hroživě živému aspektu hlubin duše. Postavy nevědomí se vždy vyjadřovaly v ochranných a léčivých obrazech, čímž byly vykazovány do kosmického, mimoduševního prostoru.

Obrazoborectví reformace však doslova učinilo průlom do ochranné zdi posvátných obrazů a od té doby se drolí jeden za druhým. Staly se nepřijemnými, protože kolidovaly s probouzejícím se rozumem. Člověk navíc již dávno předtím zapomněl, co říkaly. Skutečně to zapomněl? Nebo snad nikdy nevěděl, co znamenaly, a snad až v moderní době bylo protestantskému lidstvu nápadné, že se přece vlastně neví, co má být míněno zrozením z Panny, Kristovým božstvím nebo komplexností Trojice? Téměř se zdá, jako by byly tyto obrazy toliko žily a jako by jejich živá existence byla prostě bez pochyb a bez reflexe přijímána, asi tak, jako zdobí všichni lidé vánoční stromky a ukrývají velikonoční vajíčka, aniž by kdy věděli, co tyto zvyky znamenají. Archetypické obrazy jsou totiž a priori tak plné významů, že jsme se nikdy neptali, co by vlastně mohly znamenat. Proto čas od času bohové umírají, protože člověk náhle zjistí, že nic neznamenají, že to jsou lidskou rukou stvořené, ze dřeva a kamene vytvořené zbytečnosti. Ve skutečnosti přitom člověk pouze zjistil, že dosud o svých obrazech vůbec nepřemýšlel. A když o nich začne přemýšlet, pak

---

<sup>159</sup> *Viertzig Fragen von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Nátur und Eigenschafft* itd., Amsterdam 1682.

<sup>160</sup> *Srv. Zur Empirie des Individuationsprozesses (K empirii individuálního procesu), GW9/I.*



to činí za pomoci toho, co nazývá „rozum“, co však ve skutečnosti není ničím jiným než součtem jeho předpojatostí a krátkozrakostí.

Dějiny vývoje protestantismu jsou chronické obrazoborectví. Padala jedna zeď za druhou a toto ničení nebylo zas až tak obtížné, když byla autorita církve jednou otřesena. Víme, jak se ve velkém i malém, v obecném i jednotlivém rozpadala kus po kuse a jak došlo ke strašné chudobě symbolů, jaká dnes panuje. Zmizela tím i síla církve; pevnost, jež je zbavena svých bašt a kasemat, dům, jehož zdi jsou zbořeny, vydán napospas všem větrům světa a všem nebezpečím. Rozdrobení protestatismu na několik set denominací je vlastně politováníhodný úpadek, který rmoutí historické cítění, a neklamně znamená toho, že nepokoj trvá.

Protestantský člověk je vlastně vyhnán do situace bez ochrany, jíž by se přírodní člověk mohl bát. Osvícené vědomí o tom nechce nic vědět; hledá ale ve vši tichosti jinde to, co se v Evropě ztratilo. Člověk pátrá po působivých obrazech, po formách nazírání, které upokojí zneklidněné srdce a mysl, a nachází poklady Východu.

Proti tomu není co namítat. Nikdo nenutil Římany, aby importovali asijské kulty jako zboží masové potřeby. Kdyby germánským národům takzvané cizorodé křesťanství skutečně nebylo v podstatě vhod, mohly je snadno opět odvrhnout, jakmile pohasl vliv římských legií. Zůstalo, neboť odpovídá existující archetypické předloze. V průběhu staletí se však stalo něčím, čemu by se jeho zakladatel nemálo divit, kdyby se toho dožil; a jak vypadá křesťanství u černochoů a Indiánů, dalo by také několik podnětů k historickým úvahám. Proč by tedy neměl Západ asimilovat východní formy? Římané přece také chodili do Eleusíny, na Samothráké a do Egypta, aby se dali zasvětit. Zdá se, že v Egyptě to byla dokonce skutečná turistika tohoto druhu.

Bohové Hellady a Říma zahynuli na stejnou nemoc jako naše křesťanské symboly: tehdy jako nyní lidé zjistili, že si o nich už nic nemyslí. Bohové cizinců měli naopak ještě neopotřebované mana. Jejich jména byla zvláštní a nesrozumitelná a jejich činy plné předtuch, temné, úplně jiné než ohraná chronique scandaleuse Olympu. Asijským symbolům člověk alespoň nerozuměl, a proto nebyly banální jako odedávna známí bohové. Nebylo tehdy problémem, že nové se přebíralo stejně bez rozmyslu, jako se odkládalo staré.

Stane se to problémem dnes? Budeme si moci hotové symboly, vyrostlé

na exotické půdě, nasáklé cizí krví, vyslovované cizími jazyky, živené cizí kulturou, proměněné v cizích dějinách, obléci jako nové šaty? Žebrák, který se halí do královského roucha; král, který se přestrojuje za žebračka? Možné to nepochybně je. Nebo je někde v nás příkaz, abychom nedělali maškarádu, nýbrž si snad své roucho dokonce sami ušili?

Jsem přesvědčen, že vzrůstající ochuzování symbolů má smysl. Tento vývoj má vnitřní důslednost. Všechno, o čem si člověk nic nemyslel a Čemu tak chyběla logická souvislost s dále se vyvíjejícím vědomím, zaniklo. Kdyby se tedy člověk pokoušel zahalit svou nahotu nádhernými orientálními rouchy, jak to dělají teosofové, zpronevěřil by se svým vlastním dějinám. Přece nejprve neskončíme jako žebrači, abychom pak pózovali jako indičtí divadelní králové. Mnohem lepší se mi zdá, když se rozhodneme přiznat se k duchovní chudobě absence symbolů, místo abychom předstírali vlastnictví, jehož legitimními dědici v žádném případě nejsme. Jsme sice právoplatnými dědici křesťanské symboliky, ale toto dědictví jsme jaksi promarnili. Nechali jsme rozpadnout dům, který naši otcové postavili, a pokoušíme se nyní vniknout do orientálních paláců, jež naši otcové nikdy neznali. Kdo ztratil historické symboly a nemůže se spokojit s „náhražkou“, je dnes ovšem v těžké situaci: že je před ním nicota, od níž se se strachem odvrací. Ještě hůř: vakuum se plní absurdními politickými a sociálními ideami, jež se všechny vyznačují duchovní prázdnotou. Kdo se však s touto školometskou chytristikou nemůže smířit, cítí se být nucen vážně používat takzvanou důvěru v Boha; přitom většinou vyjde najevo, že strach je ještě přesvědčivější. Není zajisté neoprávněný, neboť kde je Bůh nejbliž, zdá se být nebezpečí největší. Přiznávat se k duchovní chudobě je totiž nebezpečné; kdo je chudý, prahne, a kdo prahne, přitahuje k sobě osud. Švýcarské přísloví to říká drasticky: „Za každým bohatým stojí ďábel a za každým chudým – dva.“

Tak jako v křesťanství slib světské chudoby odvracel mysl od statků světa, tak se i duchovní chudoba chce odříci falešných bohatství ducha, aby se vzdala nejen nuzných pozůstatků velké minulosti, které se dnes nazývají protestantská „církev“, ale i všech lákadel exotické vůně, aby se zastavila u sebe, kde se ve studeném světle vědomí rozšiřuje nuzota světa až ke hvězdám.

Tuto chudobu jsme už zdědili od našich otců. Vzpomínám si ještě dobře na svou konfirmační výuku, kterou mi poskytoval můj vlastní otec.

Katechismus mě nevýslovně nudil. Listoval jsem jednou v té malé knížce, abych našel něco zajímavého, a můj pohled padl na odstavec o Trojici. To mě zajímalo a s netrpělivostí jsem očekával, až vyučování postoupí k onomu úseku. Když pak přišla vytoužená hodina, řekl můj otec: „Tento úsek přeskočíme, sám z toho nic nechápu.“ Tím byla pohřbena má poslední naděje. Obdivoval jsem sice upřímnost svého otce, to mi však nepomohlo přenést se přes skutečnost, že od té doby mě všechny řeči o náboženství k smrti nudily.

Náš intelekt podal nesmírné výkony, zatímco náš duchovní dům se rozpadl. Jsme hluboce přesvědčeni, že ani s nejnovějším a největším zrcadlovým dalekohledem, který se staví v Americe, neobjevíme za nejvzdálenější hvězdnou mlhovinou empyreum, ono ohnivé nebe, sídlo bohů a světového pohybu, a víme, že náš pohled bude zoufale bloudit mrtvým prázdnem nezměrných dálek. A nezlepší se to, ani když nám matematická fyzika odhalí svět nekonečně malého. Nakonec vyhrabeme moudrost všech dob a národů a zjistíme, že vše, co je nejdražší a nejcennější, je již dávno řečeno nejkrásnějším jazykem. Natahujeme po tom ruce jako lačné děti a domníváme se, že když to uchopíme, pak to také máme. Avšak to, co člověk má, již neplatí, a ruce se natahováním unaví, jelikož bohatství leží všude, kam až zrak dohlédne. Z veškerého toho vlastnictví se stává voda a nejedem čarodějův učení se v těchto vodách, které sám přivolal, nakonec utopí, pokud předtím nepropadl spásitelskému bludu, že tato moudrost je dobrá a tamta špatná. Z těchto adeptů pocházejí oni úzkost budící nemocní, jež věří, že mají prorocké poslání. Neboť umělým oddělením pravé a falešné moudrosti vzniká takové napětí duše a z něj taková osamělost a náruživost jako u morfinisty, který stále doufá, že nalezne společníky ve své neřesti.

Jestliže naše přirozené dědictví vyprchalo, pak také, řečeno s Hérakleitem, sestoupil ze svých ohnivých výšin i veškerý duch. Když však duch ztěžkne, stává se vodou a intelekt se v luciferské pýše zmocňuje místa, na němž kdysi trůnil duch. Duch si snad smí osobovat „patris potestas“ – nejvyšší moc nad duší, nikoli ale pozemský intelekt, který je mečem nebo kladivem člověka a ne tvůrcem duchovních světů, otcem duše. Klages sem snad směřoval a Schelerovo reetablování ducha bylo poměrně skromné, protože oba patří k době, kde duch již není nahoře, nýbrž dole, kdy již není ohněm, nýbrž vodou.

Cesta duše, která hledá ztraceného otce, jako Sophia hledá Bytha, proto vede k vodě, k onomu temnému zrcadlu, které leží na jejím dně. Kdokoli si pro sebe vyvolil stav duchovní chudoby, právě dědictví protestantismu důsledně dovedeného životem do konce, dostane se na cestu duše, jež vede k vodě. Tato voda tedy není metaforická pověra, je živý symbol temné psýché. Nejlépe to snad ukáží na konkrétním příkladu, který nechť zastupuje mnoho jiných: Protestantskému teologu se často zdával tentýž sen, *že stojí na svahu, pod ním leží hluboké údolí a v něm temné jezero. Ve snu ví, že ho dosud vždy něco zadrželo, aby se k jezeru přiblížil. Tentokrát se rozhodne jít k vodě. Jak se blíží ke břehu, stmívá se a začíná být nebezpečno a přes hladinu jezera náhle přeběhne náraz větru. Tu ho popadne panický strach a probudí se.*

Tento sen ukazuje přirozenou symboliku. Snící sestupuje do své vlastní hlubiny a cesta ho přivádí k tajemné vodě. A tady se stane zázrak jako na rybníku v Bethesdě: sestoupí anděl a dotkne se vody, která tím získá léčivou sílu. Ve snu je to vítr, pneuma, které vane, kudy chce. Člověk musí sestoupit k vodě, aby byl vyvolán zázrak oživení vody. Dech ducha, který přeběhne přes temnou vodu, je ale hrozivý jako všechno, čeho člověk není příčinou nebo čeho příčinu nezná. Je tím naznačena neviditelná přítomnost, numen, jemuž život nepropůjčilo ani lidské očekávání, ani svévolná intrika. Žije samo ze sebe a člověka, jemuž byl stále duch jen tím, co si myslí, co sám dělá, co stojí v knihách nebo o čem mluví lidé, přepadá hrůza. Když se to však přihodí spontánně, pak je to strašidlo a naivní rozum zachvátí primitivní strach. Právě tak mi popsali starci kmene Elgonyů v Keni boha noci, kterého nazývají „Ten, kdo dělá strach“. „Přijde k tobě,“ říkali, „jako chladný závan větru a ty se zhrozíš, nebo svištivě obchází kolem ve vysoké trávě“; africký Pan, který obchází v polední hodině duchů v rákosí, píská na flétnu a straší pastýře.

Tak onen dech pneumatu znovu vystrašil ve snu pastora, pastýře stáda, který v temném nočním čase vstoupil na rákosím porostlý břeh vody v hlubokém údolí duše. Snad onen kdysi ohnivý duch sestoupil k přírodě, ke stromu a skále i vodám duše jako onen stařec v Nietzscheho *Zarathuštrovi*<sup>\*161</sup>, jenž, unaven lidstvem, odešel do lesa, aby s medvědy bručel písně k počtě Stvořitele.

---

<sup>161</sup> Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc, Votobia, 1995, str. 8-9.

Snad musí jít člověk cestou vody, která vede vždy dolů, chce-li opět vykopat poklad, vzácné dědictví otců. V gnostickém hymnu na duši\*<sup>162</sup> je syn vyslán rodiči, aby hledal perlu, která se ztratila z koruny královského otce. Perla leží na dně hluboké studny, kterou hlídá drak v zemi Egyptřanů, v smyslném a opojném světě fyzických i duchovních bohatství. Syn a dědic se vypraví, aby přinesl klenot, a v orgiích egyptských světských rozkoší zapomene sám na sebe i na svůj úkol, až mu otcův dopis připomene, co je jeho povinností. Vydá se k vodě a ponoří se do temné hlubiny studny, na jejímž dně nachází perlu, aby ji konečně přinesl nejvyššímu božství.

Tento hymnus, připisovaný Bardesanovi, pochází z doby, která se té naší v nejednom směru podobá. Lidstvo hledalo a očekávalo a byla to Ryba – „levatus de profundo“\*<sup>163</sup> (vzdvížený, česky ovšem „vzdvížená“, z hlubin) – z pramene, která se stala symbolem Spasitele.

Když jsem psal tyto řádky, dostal jsem z Vancouveru dopis od neznámého člověka. Pisatel se podivuje nad svými sny, jež se neustále zabývají jen vodou: „Téměř pokaždé, když sním, je to o vodě: *bud' se koupou, nebo přeteče záchod nebo praskne potrubí nebo je můj dům zanesen na kraj vody nebo vidím, jak nějakému známému hrozí, že se utopí ve vodě, nebo se pokouším vyjít z vody nebo se koupou a vana přetéká.*“\*<sup>164</sup> Voda je nejběžnější symbol pro nevědomí. Jezero v údolí je nevědomí, které leží jaksí pod vědomím, a proto se také často označuje jako „podvědomí“, nežádka s nepřijemnou příchutí méněcenného vědomí. Voda je „duch údolí“, taoistický vodní drak, jehož povaha je podobná vodě, v jin pojatý jang. Voda proto psychologicky znamená: duch, který se stal nevědomý. Proto také teologův sen zcela správně říká, že u vody může zažít působení živého ducha jako zázrak vyléčení v rybníku v Bethesdě. Zdá se, že sestup do hlubiny vždy předchází vzestupu. Tak se jinému teologovi zdálo\*<sup>165</sup>, *Že spatřil na hoře zámek jako z legendy o grálu. Šel ulicí, která zdánlivě vedla*

---

<sup>162</sup> Srv. *Thomasakten*, in: *Neutestamentliche Apokryphen* (hg. Hennecke), Tübingen 1924, str. 277-281. (Česky lze tento krátký text nalézt v knize Petra Pokorného *Píseň o perle*, 1. vyd., Praha, Vyšehrad, 1986, str. 16-20.)

<sup>163</sup> Augustinus, *Confessionum libri*, XIII, XXI, col. 395, 29.

<sup>164</sup> Angl. text viz GW.

<sup>165</sup> To, že jde opět o sen teologa, neudivuje proto, že farář se již ryze profesionálně *zabývá*, motivem vzestupu. Musí o něm mluvit tak často, že je nasnadě otázka, jaký je asi jeho vlastní duchovní vzestup.

*k úpatí hory a stoupala. Když se však přiblížil k hoře, objevil ke svému velkému zklamání, že ho od ní dělila propast, temná a hluboká rokle, v níž hučela podsvětní řeka. Do hlubiny vedla příkrá stezka a na druhé straně opět namáhavě šplhala vzhůru. Výhled ho ale odradil a snící se probudil. Také zde stojí proti snícímu, jenž usiluje o světlé výšiny, nutnost ponořit se nejprve do temné hlubiny a ukazuje se jako nezbytná podmínka vyššího vzestupu. V této hlubině hrozí nebezpečí, kterému se ten, kdo je chytrý, vyhne; tím se ale také připraví o dobro, kterého by mohl dosáhnout smělým, ale nerozumným odvážným činem.*

Výpověď snícího naráží na prudký odpor vědomí, které zná „ducha“ pouze jako něco, co se nachází ve výšinách. „Duch“ zřejmě přichází vždy shora. Zdola přichází všechno, co je špatné a zavrženíhodné. Pro tento názor znamená duch nejvyšší svobodu, vznášení nad hlubinami, propuštění z vězení toho, co je chthonické, pozemské, a proto refugium (útočiště) pro všechny bázlivé, kteří se nechtějí „stát“. Voda je však pozemsky hmatatelná, je také tekutinou pudy ovládaného těla, krví a krvežíznivostí, pachem zvířete a vášněmi ztěžklou tělesností. Nevědomí je ona psýché, jež z denního jasu duchovně a mravně čistého vědomí sahá dolů do onoho nervového systému, který se odedávna označuje jako sympatikus, a na rozdíl od cerebrospinálního systému, který udržuje vnímání a činnost svalů a tím ovládá prostor, jenž jej obklopuje, zachovává rovnováhu života bez pomoci smyslových orgánů a tajuplnými cestami skrze spoludráždění nejen zprostředkuje zprávy o nejnvnitřnější podstatě jiného života, nýbrž i na tuto vnitřní činnost vyzařuje. V tomto smyslu je to svrchovaně kolektivní systém, vlastní základ veškerého participation mystique (mystického účastenství), zatímco cerebrospinální funkce vrcholí v odlišení určitosti já a zachycuje médiem prostoru stále jen povrchy a formálnosti. Tato funkce prožívá všechno jako vnější, ta druhá všechno jako vnitřní.

Nevědomí obecně platí za jakousi do sebe uzavřenou osobní intimitu, což bible označuje například jako „srdce“ a mimo jiné chápe jako místo původu všech špatných myšlenek. V komnatách srdce sídlí zlí krvaví duchové, prchlivý hněv a smyslná slabost. Tak vypadá nevědomí, když je pozoruje vědomí. Vědomí se ale zdá být v podstatě záležitostí velkého mozku, který všechno odděluje a vidí izolovaně, tedy i nevědomí, které je veskrze pokládáno za zcela *moje* nevědomí. Myslí se proto všeobecně, že ten, kdo sestoupí do nevědomí, se dostane do tísňivé omezenosti

egocentrické subjektivity a v této slepé uličce je vystaven útoku všech zlých zvířat, která ukrývá jeskyně duševního podsvětí.

Ten, kdo pohlédne do zrcadla vodní hladiny, uvidí především svůj vlastní obraz. Kdo jde sám k sobě, riskuje setkání se sebou samým. Zrcadlo nelichotí, ukazuje věrně to, co do něj pohlíží, totiž onu tvář, kterou světu nikdy neukazujeme, protože ji zakrýváme personou, maskou herce. Zrcadlo však je za maskou a ukazuje pravou tvář.

To je první zkouška odvahy na vnitřní cestě, zkouška, která stačí k tomu, aby mnohé odradila, jelikož setkání se sebou samým patří k nejnepříjemnějším věcem, jimž člověk uniká, dokud může všechno negativní projikovat na okolí. Je-li člověk s to vidět vlastní stín a snést vědomí tohoto stínu, pak je vyřešena teprve malá část úkolu: člověk odhalil alespoň osobní nevědomí. Stín je však živá část osobnosti a chce proto v nějaké podobě spolu s ní žít. Nelze jej popřít nebo rozumováním přeměnit v neškodnou věc. Tento problém je nepoměrně obtížný, neboť nejen že vyžaduje celého člověka, ale připomíná mu současně i jeho bezmocnost a neschopnost. Silné povahy – nebo bychom měli spíše říci slabé? – nemají tuto nárážku rády; vymýšlejí si nějaké heroické mimo dobro a zlo a rozsekávají gordický uzel, místo aby ho rozvázaly. Účet ale přece musí být dříve nebo později vyrovnán. Člověk si to už musí připustit: jsou problémy, které nemůže vlastními prostředky úplně vyřešit. Takové přiznání má výhodu poctivosti, pravdy i skutečnosti a je jím položen základ pro kompenzační reakci kolektivního nevědomí; to znamená, že nyní je člověk nakloněn tomu, aby naslouchal nápomocnému nápadu nebo vnímal myšlenky, které předtím nepustil ke slovu. Bude si možná všimát snů, které se v takových chvílích dostávají, nebo uvažovat o jistých událostech, které se v nás právě v této době odehrávají. Má-li člověk takový postoj, mohou se probudit a zasáhnout nápomocné síly, jež dřímají v hlubší přirozenosti člověka, neboť bezmocnost a slabost jsou věčným prožitkem a věčnou otázkou lidstva a existuje na ně také věčná odpověď, jinak by člověk již dávno zahynul. Pokud jsme udělali všechno, co jsme udělat mohli, pak už zbývá jen to, co bychom ještě mohli udělat, kdybychom to věděli. Kolik toho však člověk ví sám o sobě? Je to podle všech zkušeností velmi málo. Pro nevědomí proto zbývá velký prostor. Jak známo, modlitba vyžaduje velmi podobný postoj, a proto má i odpovídající účinek.

Nutná a potřebná reakce kolektivního nevědomí se projevuje v

archetypicky ztvárněných představách. Setkání se sebou samým znamená nejprve setkání s vlastním stínem. Stín je ovšem úžlabina, úzká brána, jež je trýznivě těsná, a toho nezůstane ušetřen nikdo, kdo sestoupí do hluboké studny. Člověk ale musí poznat sám sebe, aby věděl, kdo je, protože to, co přijde po smrti, je nečekaně nekonečný, rozsáhlý prostor plný neuvěřitelné neurčitosti, patrně žádné uvnitř a žádné vně, žádné nahoře a žádné dole, žádné zde nebo tam, žádné moje a žádné tvoje, žádné dobro a žádné zlo. Je to svět vody, v němž se vznáší vše živé, na čas zastaveno, kde začíná říše „sympatiku“, duše všeho živého, kde jsem neoddělitelně tím i oním, kde prožívám v sobě druhého a kde druhý prožívá mě jako já. Kolektivní nevědomí je cokoli, jen ne do sebe uzavřený, osobní systém, je to celosvětová a světu otevřená objektivita. Já jsem objektem všech subjektů, naprosto obráceně než v mém obvyklém vědomí, kde jsem stále subjektem, který *má* objekty. Jsem tam v bezprostřední sounáležitosti se světem propojen do té míry, že velmi snadno zapomínám, kdo ve skutečnosti jsem. „Ztracen sám v sobě“ je správný výraz, který charakterizuje tento stav. Toto bytostné Já (Selbst) je ale svět nebo nějaký svět, kdyby ho vědomí mohlo vidět. Proto musí člověk vědět, kdo je.

Sotva se nevědomí někoho dotkne, už jím člověk je, protože si není vědom sám sebe. To je prvotní nebezpečí, které primitivní člověk, jenž sám je tak blízko tomuto plérómatu (plnosti, duchovnímu světu kolem prvotního božství), zná a které je předmětem jeho bázně. Jeho uvědomění je totiž nejisté a stojí na vratkých nohou. Je ještě dětské, právě se vynořivší z prvotních vod. Snadno se přes ně může převalit vlna nevědomí a on zapomene, kdo byl, a dělá věci, v nichž již sám sebe nezná. Proto se primitivové bojí neovládaných afektů, že v nich vědomí příliš snadno zaniká a dává prostor posedlosti. Veškeré snažení lidstva proto směřovalo k upevnění vědomí. Tomuto účelu sloužily rituály, représentations collectives, dogmata; byly hrázemi a zdmi zřízenými proti nebezpečím nevědomí, „perils of the soul“ (nebezpečím duše). Primitivní rituál proto spočívá v zaklínání duchů, odčarovávání, odvracení zlého znamení, věštění, očišťování a v analogickém, to znamená magickém vytváření nápomocného dění.

Jsou to tyto od pravěku zřizované zdi, jež se později staly základy církve. Proto jsou to také tyto zdi, které se bortí, když symboly slábnou stářím. Pak vody stoupají a lidstvo postihují bezbřehé katastrofy.



Náboženský vůdce Indiánů z puebla Taos, Loco Tenente Gobernador, mi jednou řekl: „Američané by měli přestat ničit naše náboženství, neboť když zahyne a my už nebudeme moci pomáhat slunci, našemu otci, putovat po nebi, pak Američané a celý svět do deseti let něco zažijí; pak už totiž slunce nevyjde.“ To znamená, že bude tma, světlo vědomí zhasne a nastane temné moře nevědomí.

Lidstvo, ať už je primitivní či nikoli, stále stojí na hranicích oněch věcí, které samo koná, a přece neovládá. Celý svět chce mír a celý svět zbrojí do války podle axiomu „Si vis pacem, para bellum“ (chceš-li mír, připravuj válku), abychom uvedli jen *jeden* příklad. Lidstvo nezmůže nic proti lidstvu a bohové mu jako odedávna ukazují cesty osudu. Dnes bohy nazýváme „faktory“, což pochází od slova *facere*, dělat. Tito „dělající“ stojí za kulisami divadla světa. Je tomu tak v malém i ve velkém. Ve vědomí jsme svými vlastními pány; jsme zdánlivě tyto „faktory“ samy. Projdeme-li však branou stínu, s hrůzou si uvědomíme, že jsme objekty faktorů. Je rozhodně nepřijemné to vědět; nic nezklame více než odhalení naší nedostatečnosti. Podněcuje to dokonce k primitivní panice, protože je nebezpečně zpochybněna svrchovaná nadvláda vědomí, již úzkostlivě střežíme, v níž věříme a která je ve skutečnosti tajemstvím lidského úspěchu. Protože ale nevědomost nezaručuje jistotu, ba naopak zvětšujenejistotu, je snad lepší přes veškerou bázeň vědět o našem ohrožení. Správně položená otázka znamená poloviční vyřešení problému. V každém případě pak budeme vědět, že největší nebezpečí, jež nás ohrožuje, pochází z nedozírnosti psychické reakce. Rozumní a rozvážní lidé proto již odedávna chápali, že vnější historické podmínky jakéhokoli druhu tvoří pouze podněty ke skutečným nebezpečím ohrožujícím život, totiž k politicko-sociálním bludným systémům, které je nutno chápat nikoli kauzálně jako nutné následky vnějších podmínek, nýbrž jako rozhodnutí nevědomí.

Tato problematika je nová, neboť všechny doby před námi ještě v nějaké formě věřily v bohy. Bylo zapotřebí již bezpříkladného ochuzení symboliky, abychom znovu objevili bohy jako psychické faktory, jako archetypy nevědomí. Tento objev je snad zatím ještě nevěrohodný. K přesvědčení je třeba oné zkušenosti, jež je načrtnuta v teologově snu; jen tehdy lze zakusit autonomnost a spontaneitu ducha nad vodami. Od té doby, kdy hvězdy spadly z nebe a naše nejvyšší symboly vybledly, vládne v nevědomí skrytý život. Proto dnes máme psychologii a proto hovoříme o

nevědomí. To všechno by bylo a ve skutečnosti také je zcela zbytečné v době a ve formě kultury, která má symboly. Tyto symboly jsou duchem shůry a pak i duch je nahoře. Proto by bylo pro takové lidi pošetilou a nesmyslnou opovázlivostí chtít prožívat či zkoumat nevědomí, jež neobsahuje nic než tichou, nerušenou vládu přírody. Naše nevědomí však skrývá živou vodu, to znamená ducha, jenž se stal přírodním, a proto je rozjištěné. Nebe se stalo našim fyzikálním vesmírem a božské empyreum krásnou vzpomínkou, jaké to kdysi bylo. Naše „srdce však plane“ a skrytý neklid hlodá v kořenech našeho bytí. Spolu s písní *Vóluspá* se můžeme ptát:

Co si to mumlá Ódin s hlavou Míma? Už vaří ji v prameni –, \*<sup>166</sup>

Zabývat se nevědomím je pro nás životní otázkou. Jde o duchovní bytí či nebytí. Všichni lidé, jež potkala zkušenost naznačená ve zmíněném snu, vědí, že poklad je ve vodní hlubině a oni se jej pokusí vyzvednout. Protože nikdy nesmí zapomenout, kdo jsou, nesmí za žádných okolností ztratit své vědomí. Budou se pevně držet svého stanoviska na zemi; stanou se tak – abychom zůstali u podobenství – rybáři, kteří udicí a síti chytají to, co plave ve vodě. Jestliže existují čistí i nečistí blázni, kteří nechápou, co rybáři dělají, pak posledně jmenovaní neztratí víru v sekulární smysl svého konání, neboť symbol jejich řemesla je o mnoho staletí starší než nehynoucí zvěst o svatém grálu. Avšak ne každý je rybář. Někdy se tato postava zastaví na svém instinktivním předstupni a pak je to vydra, jak víme například z vydřích pohádek Oscara A. H. Schmitze\*<sup>167</sup>.

Kdo se dívá do vody, vidí sice svůj vlastní obraz, ale za ním se brzy vynoří živé bytosti; snad jsou to ryby, neškodní obyvatelé hlubiny – neškodní, kdyby jezero nebylo pro mnohé plné strašidel. Jsou to vodní bytosti zvláštního druhu. Někdy se rybáři dostane do sítě rusalka, ženská, napůl lidská ryba\*<sup>168</sup>. Rusalky jsou marnivé bytosti: Půl tažen tam, půl kles tam sám, a nezhlédli ho již. “\*<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> *Die Edda*, str. 149. Toto místo bylo – nota bene – napsáno v roce 1934.

<sup>167</sup> In: *Mdrchen aus dem Unbewußten*, München 1932, str. 14 a násl.

<sup>168</sup> Srv. k tomu Paracelsus, *De vita longa*, hg. Adam von Bodenstein (1562) a můj komentář k tomu in: *Paracelsus als geistige Erscheinung (Paracelsusjako duchovní zjev)*, *GW13. Studien über alchemistische Vorstellungen (Studie o alchymických představách)*.

<sup>169</sup> Goethe, *Rybář*, balada; česká citace převzata z: J. W. Goethe, *Balady*, Praha, Odeon, 1976, str. 44.

Rusalka je ještě instinktivnější předstupeň čarovné ženské bytosti, kterou označujeme anima. Mohou to být také Sirény, Meluzíny\*<sup>170</sup>, lesní žínky, víly a dcery krále duchů, lamie a sukkuby, které šálí mladíky a vysávají jim život. Mravokárce řekne, že tyto postavy jsou projekce toužebných citových stavů a zavrženíhodných fantazií. Nemohu neuznat jistou oprávněnost tohoto konstatování. Je to však celá pravda? Není rusalka skutečně ničím jiným než produktem morálního ochabnutí? Neexistovaly takové bytosti již dávno, v době, kdy bylo svítající lidské vědomí zcela svázáno s přírodou? Nejdříve zřejmě byli duchové v lese, na poli a ve vodních tocích, dávno předtím, než existovala otázka morálního svědomí. Navíc byly tyto bytosti právě tolik obávané, že jejich poněkud podivné erotické manýry jsou pro ně charakteristické jen relativně. Vědomí bylo tehdy mnohem jednodušší a jeho majetek směšně malý. Nekonečně mnoho z toho, co dnes pocítujeme jako součást naší vlastní psychické podstaty, se u primitiva projikováno ještě vesele prohání po širé pláni.

Slovo „projekce“ se vlastně nehodí, neboť z duše nebylo nic vyvrženo, nýbrž psýché se spíše řadou introjekčních aktů stala komplexní tak, jak ji dnes známe. Její komplexnost vzrůstala v poměru k odduchovnění přírody. Nebezpečná víla z tehdejších dob se dnes nazývá „erotická fantazie“, která trýznivým způsobem komplikuje náš duševní život. Potkává nás sice neméně než rusalka, nadto je jako sukkuba; proměňuje se do mnoha podob jako čarodějnice a projevuje vůbec nenesitelnou samostatnost, která psychickému obsahu vlastně po právu nepřísluší. Příležitostně způsobuje fascinace, které se mohou vyrovnat nejlepšímu očarování, nebo úzkostné stavy, jež si nezadají se zjevením ďábla. Je to čtveračivá bytost, jež nám kříží cestu v mnoha proměnách a převlecích, tropí nám různé šelmovské kousky, způsobuje blažené či neblahé šálení, deprese a extáze, neovladatelné afekty atd. Ani ve stavu rozumné introjekce neodložila rusalka své šibalství. Čarodějnice nepřestala míchat své nečisté nápoje lásky a smrti, ale její magický jed se zjemnil na intriku a sebeklam; sice

---

<sup>170</sup> Srv. k tomu obraz adepta v *Liber mutus* z roku 1677 (Obrázek 13 in: *Psychologie přenosu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III*). Chytá ryby a lapí rusalku. Jeho soror mystica (mystická sestra) však svou sítí chytá ptáky, kteří představují anima. Idea animy se vyskytuje v literatuře 16. a 17. století častěji, například u Richarda Vita, Aldrovanda a v komentáři k *Tractatus aureus*. Viz můj článek *Das Rätsel von Bologna (Záhada boloňská) = Das Enigma Bolognese, GW 14/1, Mystérium Coniunctionis*.

neviditelné, nikoli méně nebezpečné.

Odkud však bereme odvalu označovat tuto vílu jako animu? „Anima“ přece znamená duši a označuje něco velmi záračného a nesmrtelného. Tak tomu ale vždy nebylo. Nesmíme zapomínat, že taková duše je dogmatická představa, jejímž účelem je zažehnat a polapit něco nebezpečně spontánního a živého. Německé slovo duše (Seele) je přes gótskou formu *saiwaló* nejbliže příbuzné s řeckým slovem *aióXoq* (aiolos), což znamená „pohnutý“, „třpytící se mnoha barvami“, tedy něco jako motýl, řecky *ipuxf*] (psýché), který opojeně poletuje z květu na květ a žije z medu a lásky. V gnostické typologii stojí *ávŮQWTrog yvxixóq*, (anthrópos psýchikos) – psychik pod pneumatikem (TTVEUucmxóg, pneumatikos), a konečně existují i špatné duše, které se musí po celou věčnost smažit v pekle. Dokonce i úplně nevinná dušenekřtěného novorozence je připravena přinejmenším o představu Boha. U primitivů je duše magický dech života (odtud „anima“) nebo plamen. Nekanonické slovo Páně přílehavě říká: „Kdo je mi nablízku, je nablízku ohni“<sup>\*171</sup>. U Hérakleita je duše na nejvyšším stupni ohnivá a suchá, neboť *ipux!*! (p<sup>sý</sup>~ ché) je o sobě nejbliže příbuzná „chladnému dechu“ – *ipú/etv* (psychein) znamená dýchat, *ipuxQóc*, (psychros) je chladný, studený a *IJJOXOC*; (psychos) chlad...

Oduševnělá bytost je živá bytost. Duše je v člověku to živoucí, co žije samo ze sebe a co způsobuje život; proto Bůh vdechl Adamovi živoucí dech, aby žil. Duše lstí a hravým šálením svádí k životu línou hmotu, která nechce žít. Přesvědčuje o nedůvěryhodných věcech, aby byl život žit. Je plná osidel a nástrah, aby člověk padl, dostal se na Zemi, zapletl se tam a ulpěl na ní, aby byl život žit, stejně jako Eva v ráji už nemohla upustit od toho, aby Adama nepřesvědčovala o tom, že zakázané jablko je dobré. Kdyby nebylo neklidu a měňavosti duše, člověk by ve své největší náruživosti – lenosti – dospěl k nečinnosti<sup>\*172</sup>. Určitý druh racionality je jejím advokátem a určitý druh morálky k tomu dává své požehnání. Mít duši je odvážným činem života, jelikož duše je démon, jenž dává život a jenž hraje svou skřítkovskou hru nad i pod lidskou existencí. Proto se mu také v dogmatu hrozí jednostrannými tresty a usmiřuje se požehnáními, jež obojí daleko překračují zásluhy, jež jsou v lidských možnostech. Nebe a

---

<sup>171</sup> Hennecke (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, str. 35.

<sup>172</sup> La Rochefoucauld, *Maxime (supprimée)*, DCXXX, Paris 1868, str. 264. (Srv. *Vznik hrdiny, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VIII*)

peklo jsou osudy duše a nikoli obyčejného člověka, který by ve své slabosti a křehkosti vůbec nevěděl, co se sebou v nebeském Jeruzalémě počít.

Anima není dogmatická duše, žádná anima rationalis, která je filosofickým pojmem, ale je přirozený archetyp, který uspokojivým způsobem zahrnuje všechny výpovědi nevědomí, primitivního ducha, dějin jazyka i náboženství. Je to „factor“ ve vlastním smyslu slova. Člověk ji nemůže udělat; ona je vždy tím apriori nálad, reakcí, impulsů a všech možných psychických spontánností. Je tím, co žije ze sebe a co způsobuje, že žijeme my; život za vědomím, který nemůže být do vědomí beze zbytku integrován, nýbrž z nějž vědomí naopak spíše vychází. Psychický život je nakonec z větší části nevědomím a obklopuje vědomí ze všech stran; myšlenka, jež nám okamžitě svitne, když jedinkrát uvážíme, jaká nevědomá příprava je nutná k tomu, abychom například rozpoznali smyslový vjem.

Ačkoli se zdá, jako by animě příslušel celý nevědomý duševní život, přece je pouze jedním archetypem z mnoha. Proto necharakterizuje nevědomí zcela. Je jen jeho aspektem. To se ukazuje již na skutečnosti, že je ženské povahy. To, co není já, totiž mužské, je s největší pravděpodobností ženské, a protože ne-já je pocitováno jako nepatřící k já, a proto vnější, je obraz animy projikován zpravidla na ženy. V každém pohlaví je do jistého stupně opačné pohlaví, protože biologicky rozhoduje volbu mužského pohlaví pouze větší počet mužských genů; zdá se, že menší počet ženských genů tvoří ženský charakter, který však zůstává v důsledku své podřízenosti zpravidla nevědomý.

Archetypem animy vstupujeme do říše bohů, případně do oblasti, kterou si rezervovala metafyzika. Všechno, čehose anima dotkne, se stává numinózní, to znamená absolutní, nebezpečné, tabuizované, magické. Je hadem v ráji nevinného člověka plného dobrých předsevzetí a úmyslů. Poskytuje přesvědčivé důvody proti tomu, aby se člověk zabýval nevědomím, protože taková činnost ničí morální zábrany a rozpoutává síly, jež bychom raději nechali v nevědomí. Jako obvykle se ani zde tak docela nemýlí, jelikož život o sobě není pouhé dobro; je také zlý. Tím, že chce anima život, chce dobro i zlo. Ve světě elfů tyto kategorie nejsou. Tělesný jakož i psychický život má onu bezohlednost, že se často mnohem lépe obejde bez konvenční morálky a zůstane tak zdravější.

Anima věří v xaAóv xávaúóv (kaloň kagathon) – krásu a dobro\*<sup>173</sup>, což je primitivní pojem, existující před veškerou později vynalezenou protikladností estetiky a morálky. Bylo zapotřebí dlouhé křesťanské diferenciacie, aby se objasnilo, že co je dobré, není vždy krásné, a co je krásné, není nutně dobré. Paradoxnost tohoto vidění pojmů způsobovala Řekům a Římanům stejně tak málo potíží jako primitivům. Anima je konzervativní a únavným způsobem se drží staršího lidství. Proto se ráda zjevuje v historickém rouše, se zvláštní zálibou v Řecku a Egyptě. K tomu srovnajme „klasiky“ Ridera Haggarda a Pierra Benoita. Sen renesance, Polifilova „Hypnerotomachia“\*<sup>174</sup>, a Goethův *Faust* sáhly rovněž hluboko do antiky, aby našly „le vrai mot de la situation“ (pravý výraz situace). Jeden zapřísahal královnu Venuši, druhý trójskou Helenu. O animě ve světě reprezentanta biedermeieru a romantismu načrtla živý obraz Anielajafféová\*<sup>175</sup>.

Nechci dále zvyšovat počet věrohodných korunních svědků; poskytují ovšem dostatek látky a nezáměrné, autentické symboliky, abychom hojně obohatili naši úvahu. Chce-li někdo vědět, co se děje, když se anima objeví v moderní společnosti, mohu nejlépe doporučit Erskinovu knihu *Private Life of Helen of Troy*. Není bez hloubky, jelikož nad vším skutečně živým spočívá dech věčnosti. Anima je život mimo všechny kategorie, a proto se také může obejít bez hany i chvály. Královna nebes a husička, která sedla na lep životu – uvažovali jsme někdy, jaký ubohý osud byl v mariánské legendě zasazen pod božské hvězdy? Nesmyslný a neuspořádaný život, který nemá dost na své vlastní plnosti, je pro člověka zařazeného do své civilizace předmětem strachu a odporu – a nelze mu nedat za pravdu, neboť takový život je také matkou veškerého nesmyslu a veškeré tragiky. Proto pozemský člověk se svým zdravým zvířecím instinktem od počátku bojuje s duší a její démoničností. Kdyby byla duše jednoznačně temná, bylo by to jednoduché. Tak tomu bohužel není, protože tatáž anima se také může zjevit jako anděl světla, jako psýchopompos (průvodce duší) a vést k nejvyššímu smyslu, jak ukazuje *Faust*.

Je-li vyrovnání se stínem tovaryšský kus, pak vyrovnání s animou je kus

---

<sup>173</sup> (krása a dobro)

<sup>174</sup> Srv. Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, Zürich 1947.

<sup>175</sup> *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der Goldene Topf“*; in: C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*, Zürich 1950.

mistrovský. Vztah k animě je opět zkouška odvahy a křest ohněm pro duchovní a morální síly muže. Člověk nesmí nikdy zapomenout, že právě u animy jde o psychické skutečnosti, jež tak říkajíc nikdy předtím nebyly majetkem člověka, jelikož se jako projekce zdržovaly většinou mimo jeho psychický okruh. U syna tkví v dominancimatky anima, která mnohdy po celý život zanechává přílišnou citovou vazbu a velmi těžce omezuje osud muže, nebo naopak dává jeho odvaze křídla k nejmělejšímu činům. Antickému člověku se anima zjevuje jako bohyně nebo čarodějnice; naproti tomu středověký člověk nahradil bohyni Královnou nebes a Matkou Církví. Svět protestanta zbavený symbolů s sebou přinesl nejprve nezdravou sentimentalitu a potom zostření morálního konfliktu, který logicky vede k nietzscheovskému „mimo dobro a zlo“, a to pouze v důsledku jeho nesnesitelnosti. V civilizovaných centrech se tento stav projevuje ve vzrůstající nestálosti manželství. Americký poměr rozvedených manželství je na mnoha místech Evropy dosažen, ne-li překročen, což dokazuje, že anima se ocitá zejména v projekci na druhé pohlaví, čímž vznikají magicky komplikované vztahy. Tato skutečnost vedla, nikoli přinejmenším kvůli svým patologickým důsledkům, ke vzniku moderní psychologie, která ve své freudovské formě zastává názor, že hlavním základem všech poruch je sexualita, názor, jenž již existující konflikt ještě více vyostřuje<sup>176</sup>. Zaměňuje se totiž příčina s účinkem. Sexuální porucha není nikterak příčinou neurotických obtíží, nýbrž stejně jako ony je jedním z patologických účinků, jež vycházejí ze sníženého přizpůsobení vědomí, to znamená, že vědomí je konfrontováno se situací a úkolem, jimž nedorostlo. Nechápe, jak se jeho svět změnil a jak by se muselo zaměřit, aby bylo opět přizpůsobené. „Národ nese pečeť zimy, kterou nelze vysvětlit“<sup>177</sup>, jak říká překlad jednoho korejského nápisu na stéle.

U stínu stejně jako u animy nestačí o těchto pojmech vědět a přemýšlet o nich. Ani pouhým přebíráním cizích citů a myšlenek nelze nikdy prožít jejich obsah. Není nic platné naučit se nazpaměť seznam archetypů. Archetypy jsou prožitkové komplexy, které se dostávají osudově, to znamená, že jejich působení začíná v našem nejosobnějším životě. Anima se už proti nám nestaví jako bohyně, ale podle okolností jako naše

---

<sup>176</sup> Svě stanovisko jsem podrobně vyložil ve své knize *Psychologie přenosu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III.*

<sup>177</sup> Franc. text. viz GW

nejosobnější nedorozumění nebo náš nejlepší odvážný čin. Opustí-li například starý velezasloužilý učenec v sedmdesáti letech svou rodinu a ožení se s dvacetiletou rusovlasou herečkou, pak – vezme – bohové si opět přišli pro oběť. Tak se v nás projevuje démonická přesila. Až donedávna by bylo snadné odsoudit tuto mladou osobu jako čarodějnici.

Podle mé zkušenosti je velmi mnoho lidí jistého stupně inteligence a vzdělání, kteří snadno a bezprostředně chápou ideu animy a její relativní autonomie a rovněž i fenomén anima u žen. Psychologové musí v tomto ohledu překonávat větší obtíže, snad proto, že nejsou nuceni vyrovnávat se s komplexními skutečnostmi, jež charakterizují psychologii nevědomí. Jsou-li zároveň lékaři, pak jim stojí v cestě jejich somatopsychologické myšlení, jež zastává názor, že psychologické procesy lze vyjádřit intelektuálními, biologickými nebo fyziologickými pojmy. Psychologie však není ani biologie, ani fyziologie, ani nějaká jiná věda než právě vědění o duši.

Obraz, který jsem dosud o animě načrtl, není úplný. Anima je sice chaotickým puzením k životu, ale vedle toho je v ní něco neobyčejně významného, něco jako tajné vědění nebo skrytá moudrost, v nejpodivnějším protikladu k její iracionální skřítkovské povaze. Chtěl bych zde opět odkázat na výše citované autory. Rider Haggard nazývá She „Wisdom’s Daughter“ (dcera moudrosti); Benoítova královna Atlantidy má přinejmenším výbornou knihovnu, která dokonce obsahuje ztracenou Platónovu knihu. Trójská Helena je ve své reinkarnaci vysvobozena Simonem Mágem z nevěstince v Tyru a doprovází ho na cestách. Zpočátku jsem se o tomto veskrze charakteristickém aspektu animy záměrně nezmiňoval, protože první setkání s ní zpravidla dává usuzovat spíše na cokoli jiného než na moudrost<sup>178</sup>. Tento aspekt se ukazuje jen tomu, kdo se s animou vyrovná. Teprve tato těžká práce dává vzrůstající měrou poznat<sup>179</sup>, že za veškerou touto krutou hrou s lidským osudem vězí něco jako skrytý úmysl, který, jak se zdá, odpovídá mocnější znalosti zákonů života. Právě to, co je nejprve neočekávané, co je děsivě chaotické, odhaluje hlubší smysl. A čím více je tento smysl poznáván, tím více anima

---

<sup>178</sup> Odvolávám se zde na všeobecně přístupné literární příklady místo na klinický materiál. Pro naše účely úplně postačí literární příklad.

<sup>179</sup> Míněno je vyrovnání s obsahy nevědomí vůbec. To představuje velký úkol procesu integrace.



ztrácí svůj naléhající a nutkající charakter. Postupně vznikají hráze proti přílivu chaosu; neboť to, co je smysluplné, se odděluje od nesmyslného, a tím, že smysl a nesmysl již nejsou totožné, se síla chaosu odnětím smyslu a nesmyslu oslabuje a smysl se vybavuje silou smyslu a nesmysl silou nesmyslu. Tak vzniká nový vesmír. Tím snad není míněn nový objev lékařské psychologie, ale prastará pravda, že z plnosti životních zkušeností vzniká ono učení, jež předává otec synovi\*<sup>180</sup>.

Moudrost a pošetilost se v elfí bytosti nejen jeví jako jedno a totéž, nýbrž *jsou* jedno a totéž, pokud jsou představovány animou. Život je bláznivě nerozumný a zároveň má význam a smysl. A když se tomu prvnímu nesmějeme a o tom druhém nepřemýšlíme, pak je život banální; všechno má ten nejmenší rozměr. Pak existuje jen malý smysl a malý nesmysl. Nic znamená v zásadě něco, neboť když ještě neexistovali myslící lidé, nebylo tu nikoho, kdo by jevy vykládal. Vykládat se musí jen tomu, kdo nerozumí. Význam má jen to, co je nesrozumitelné. Člověk procitl ve světě, jemuž nerozuměl, a proto se jej pokouší vykládat.

Tak je i anima a tím život bezvýznamný do té míry, nakolik nenabízí žádný výklad. Mají však podstatu, jež vyložitelná je, jelikož v každém chaosu je kosmos a v každém nepořádku skrytý řád, v každé svévoli pevný zákon, protože vše, co působí, spočívá na protikladu. Aby to bylo možné poznat, je zapotřebí rozlišujícího lidského rozumu, který všechno rozkládá do antinomických (protikladných) úsudků. Vyrovnává-li se s animou, podněcuje jej její chaotická svévole, aby tušil skrytý řád, to znamená, aby – jsme téměř v pokušení říci – „postuloval“ za její podstatou osnovu, smysl a záměr, ale to by neodpovídalo pravdě. Ve skutečnosti člověk zprvu nedisponuje chladným uvažováním, ani mu nepomáhá věda a filosofie a tradiční náboženské učení jen velmi podmíněně. Je zapleten a zamotan v bezcílném prožívání a úsudek se všemi svými kategoriemi se ukazuje jako bezmocný. Lidský výklad selhává, protože vznikla bouřlivá životní situace, na niž se nehodí žádná obvyklá interpretace. Je to okamžik zhroucení. Člověk klesá do poslední hlubiny, jak správně říká Apuleius, „ad instar voluntariae mortis“ (takřka dobrovolné smrti)\*<sup>181</sup>. Je to nikoli uměle chtěná, nýbrž přirozeně vynucená rezignace na vlastní možnosti; není to

---

<sup>180</sup> Zde je dobrým příkladem malá knížka Gustava Schmalitze, *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie*, Stuttgart 1951.

<sup>181</sup> *Metamorphoseos*, XI, 23, str. 240.

morálně vyšňořené, dobrovolné podřízení a pokoření, ale naprostá, jasná porážka, korunovaná panickým strachem z demoralizace. Když jsou všechny opory a berly zlomeny a ani nejtajnější poslední pojistka už nikde neslibuje ochranu, pak je teprve dána možnost k prožití archetypu, který se dosud skrýval ve významy obtěžkané nesmyslnosti animy. Je to *archetyp smyslu*, tak jako anima představuje přímo *archetyp života*.

Vždy se nám sice zdá, že smysl je mladší z obou událostí, protože určitým právem předpokládáme, že ho sami dáváme, a protože rovněž snad právem věříme, že velký svět může existovat, aniž by byl vykládán. Jak ale dáváme smysl? Odkud jej nakonec bereme? Formy našeho výkladu smyslu jsou historické kategorie, jež sahají do mlhavého dávnověku, což obvykle dostatečně nezvažujeme. Výklad smyslu používá jistých jazykových matric, jež samy opět pocházejí z pradávných obrazů. Můžeme k této otázce přistupovat, odkud chceme, všude se dostaneme k dějinám jazyka a motivů, které vedou vždy zpět, přímo do primitivního světa divů.

Vezměme například slovo idea. Odvozuje se z Platónova pojmu εἶδος (eidos) a věčné ideje jsou praobrazy, jež jsou jako transcendentní věčné formy uloženy ἐν Ἑλλάδι (p TÓTTíp (hen hyperúranió topó, na nadnebeském místě). Oko proroka je vidí jako „images et lares“ nebo jako obrazy snu a zjevující se vize. Nebo vezměme pojem energie, který vykládá fyzikální dění. Dříve to byl tajemný oheň alchymistů, flogiston, hmotě inherentní tepelná síla, podobně jako prvotní teplo stoiků nebo hérakleitovský τῆς αἰετοῦ (pýr aei zóon, věčně žijící oheň), který je již docela blízký primitivní představě obecně rozšířené životní síly, léčivé síly růstu a magické síly, obvykle označované jako mana.

Nechci zbytečně hromadit příklady. Stačí vědět, že není *jedna* podstatná idea nebo představa, která by neměla historické předchůdce. Základem všech jsou nakonec archetypické praformy, jejichž názornost vznikla v době, kdy vědomí ještě *nemyslelo*, nýbrž *vnímalo*. Myšlenka byla objektem vnitřního vnímání, nebyla myšlena, ale pociťována jako jev, tak říkajíc viděna nebo slyšena. Myšlenka byla v podstatě zjevením. Nebyla něčím, co bylo vynalezeno, byla něčím vnuceným či přesvědčivým svou bezprostřední skutečností. Myšlení předchází primitivnímu vědomí vázanému na já a to je spíše jeho objektem než subjektem. Avšak ani my jsme ještě nevyšplhali na poslední vrchol uvědomění a máme proto rovněž preexistující myšlení, kterého si ovšem nejsme vědomi, dokud jsme

podepírání starobylými symboly; řečeno jazykem snu, dokud otec nebo král nezemřel.

Jak nevědomí „myslí“ a připravuje řešení, chci ukázat na příkladu. Jde o mladého studenta teologie, kterého jsem osobně neznal. Měl problémy se svým náboženským přesvědčením a v té době se mu zdál následující sen<sup>\*182</sup>.

*Stál před krásným starým mužem, jenž byl oděn celý v černém. Věděl, že to byl bílý mág. Mág k němu dlouho promlouval, ale snící si už na obsah nemohl vzpomenout. Zapamatoval si jen závěrečná slova: „A k tomu potřebujeme pomoc černého mága.“ V tom okamžikuse otevřely dveře a dovnitř vstoupil podobný starý muž, pouze byl oděn bíle. Řekl bílému mágovi: „Potřebuji tvou radu,“ vrhl však postranní pohled na snícího, a nato bílý mág řekl: „Můžeš klidně mluvit, je nevinný. „Pak začal černý mág vyprávět svůj příběh. Přichází prý z daleké země, kde se stalo něco podivného. Zemi totiž vládl starý král, který cítil, že se blíží jeho smrt. Vyhledal si tedy náhrobek. V oné zemi je velké množství náhrobků ze starých dob a ten nejhezčí si král vybral pro sebe. Podle pověsti v něm byla pohřbena panna. Král nechal hrob otevřít, aby jej upravil pro své účely. Jakmile byly ostatky, jež se v něm nacházely, vyneseny na vzduch, najednou obživly a proměnily se v černého koně, který okamžitě utíkal k poušti a tam zmizel. On – černý mág – se o této příhodě doslechl a ihned se vypravil, aby toho koně následoval. Po mnoha dnech cesty, stále koni na stopě, se dostal k poušti a prošel ji až na druhou stranu, kde zase začínala travnatá půda. Tam narazil na pasoucího se koně a našel tam rovněž něco, kvůli čemu potřebuje radu bílého mága; našel tam totiž klíč od ráje a nyní neví, co se s ním má dále stát. – V tomto napínavém okamžiku se snící probudil.*

Ve světle předchozích výkladů snad není těžké rozluštit smysl snu. Starý král je vládnoucí symbol, který se chce odebrat k věčnému odpočinku, a to na místě, kde již jsou podobné „dominanty“ pohřbeny. Jeho volba padne právě na hrob animy, která spí spánkem smrti jako Šípková Růženka, dokud platný princip (princ neboli princeps) řídí a vyjadřuje

---

<sup>182</sup> O tomto snu jsem se již zmínil in: *O fenomenologii ducha v pohádkách* (v tomto svazku) a in: *Psychologie und Erziehung (Psychologie a výchova)*, GW 18/11, *Das symbolische Leben (Symbolický život)*, pod XVI, jako o příkladu „velkého“ snu, bez bližšího komentáře.

život. Když ale král umírá\*<sup>183</sup>, anima opět ožívá a proměňuje se v černého koně, který již v Platónově podobenství vyjadřuje vzpurnost vášnivě povahy. Ten, kdo ho následuje, se dostává do pouště, to znamená do divoké země vzdálené od lidí, což je obraz duchovního a morálního osamění. Tam ale leží klíče k ráji.

Co je tedy ráj? Zřejmě zahrada Eden se svým stromem dvojí tváře, stromem života a poznání, a svými čtyřmi toky. V křesťanském pojetí je to také nebeské město z *Apokalypsy*, jež je stejně jako zahrada Eden myšleno jako mandala. Mandala je ale symbol individuace. Je to tedy černý mág, kdo nachází klíče k řešení potíží s vírou, jež snícího zatěžují, klíče, jež otevírají cestu individuace. Protiklad poušť – ráj tedy znamená jiný protiklad: osamění – individuace nebo uskutečnění bytostného Já.

Tato část snu je zároveň pozoruhodnou parafrází slova Páně, doplněného a vydaného u Hunta a Grenfella, v němž je cesta ke království nebeskému ukázána skrze zvířata a kde se říká v napomenutí: „Proto poznejte sami sebe, neboť vy jste město a město je království.“\*<sup>184</sup> Dále je to také parafráze hada z ráje, který přemluvil první rodiče k hříchu, jenž pak v dalším vývoji vedl ke spáse lidského rodu Synem Božím. Tento kauzální sled dal, jak známo, v ofitickém kultu podnět k identifikaci hada se Sótérem (Spasitelem, Mesiášem). Černý kůň a černý mág jsou – a to je moderní duševní statek – tak říkajíc prvky zla, jejichž relativita směrem k dobru je naznačena výměnou roucha. Oba mágové jsou dva aspekty *starého muže*, mocnějšího mistra a učitele, archetypu ducha, který představuje preexistující smysl skrytý v chaotickém životě. Je otcem duše, jež je však zázračně jeho panenskou matkou, a proto byl alchymisty označován jako „prastarýsyn matky“. Černý mág a černý kůň odpovídají sestupu do temnoty ve výše zmíněných snech.

Jak nesnesitelně těžké učení pro mladého studenta teologie! Naštěstí si vůbec nevšiml, že k němu ve snu mluvil Otec všech proroků a na dosah mu přiblížil velké tajemství. Snad udivuje, jak neúčelné jsou takové události. Proč takové plýtvání? Musím ovšem říci, že nevíme, jaké účinky měl tento sen na studenta v budoucnu, a pak musím zdůraznit, že alespoň *mně* řekl tento sen velmi mnoho. Neměl by být ztracen, i kdyby jej snící nepochopil.

---

<sup>183</sup> Srv. k tomu motiv „starého krále“ v alchymii in: *Výbor z díla C. G. Junga*, sv. VI.

<sup>184</sup> Srv. také M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, str. 25 a násl.

Mistr z tohoto snu se zjevně pokouší ukázat dobro a zlo v jejich společné funkci, snad jako odpověď na stále ještě nevyřešený morální konflikt v křesťanské duši. Osobitým relativizováním protikladů dochází k jistému přiblížení myšlenkám Východu, tomu, co se v hinduistické filosofii označuje jako „nirdvandva“, osvobození od protikladů, jež je ukázáno jako možnost řešení, která smiřuje konflikt. Jak nebezpečně důmyslná je východní relativita dobra a zla, ukazuje moudrá indická otázka: „Kdo potřebuje delší dobu k dovršení dokonalosti, ten, kdo miluje Boha, nebo ten, kdo Boha nenávidí?“ Odpověď zní: „Ten, kdo miluje Boha, potřebuje k dovršení dokonalosti sedm reinkarnací a ten, kdo Boha nenávidí, potřebuje pouze tři, neboť kdo Ho nenávidí, bude na Něj myslet více než ten, kdo Ho miluje.“ Osvobození od protikladů předpokládá jejich funkční rovnocennost, která našemu křesťanskému pocitu odporuje. Nicméně, jak ukazuje náš příklad snu, uspořádaná kooperace morálních protikladů je přirozenou pravdou, jež byla Východem rovněž přirozeně uznána, jak snad nejvýrazněji ukazuje taoistická filosofie. I v křesťanské tradici ostatně existuje několik výpovědí, jež se blíží tomuto stanovisku; připomenu například podobenství o nevěrném hospodáři.

Náš sen nepředstavuje v tomto ohledu nic jedinečného, protože tendence k relativizaci protikladů je typickou vlastností nevědomí. Musíme však hned dodat, že to platí jen v případech vyhocené morální přecitlivělosti; v jiných případech může nevědomí právě tak neúprosně poukazovat na neslučitelnost protikladů. K vědomému zaměření zaujímá nevědomí zpravidla relativní stanovisko. Proto snad smíme říci, že náš sen předpokládá specifická přesvědčení a pochyby protestantského teologického vědomí. To znamená omezení výpovědi na určitou oblast problémů. Avšak i s tímto škrtem v platnosti demonstruje sen převahu svého stanoviska. Výstižně proto vyjadřuje svůj smysl jako mínění a hlas bílého mága, jenž nad vědomím snícího v každém ohledu daleko vyniká. Mág je synonymem moudrého starce, který je přímo odvozen z postavy medicinmana v primitivní společnosti. Je stejně jako anima nesmrtelný démon, jenž světlem smyslu proniká chaotické temnoty holého života. Je to ten, kdo přináší osvětlení, učitel a mistr, psychopompos, jehož personifikaci nemohl uniknout dokonce ani „rozbíječ desek“ Nietzsche, který vyvolal jeho inkarnaci v Zarathuštrovi, vynikajícím duchu doby téměř homérické, nositeli a zvěstovateli svého vlastního „dionýského“ osvětlení a nadšení.

Bůh byl pro něj sice mrtev, ale démon moudrosti se mu stal takřka tělesným dvojníkem, když říká: Tu, náhle, přítelkyně! Z jednoho se stali dva – A Zarathušta prošel kolem mě...<sup>\*185</sup>

Zarathušta je pro Nietzscheho více než poetickou postavou, je bezděčným vyznáním. Také on zabloudiv v temnotách od Boha odvráceného a už nikoli křesťanského života, a proto k němu přišel ten, kdo zjevuje a osvěcuje, jako zdroj, jež mluví z jeho duše. Odtud pochází posvátně archaický jazyk *Zarathuštry*, neboť to je styl tohoto archetypu.

V prožitku tohoto archetypu zakouší moderní člověk prastarý způsob myšlení jako autonomní činnost, jejímž objektem je on. Hermes Trismegistos neboli Thovt (Thoth) hermetické literatury, Orfeus, Poimandrés a jemu příbuzný Hermův Poimén<sup>\*186</sup> jsou další formulace téže zkušenosti. Kdyby nebylo jméno „Lucifer“ již předpojaté, bylo by snad pro tento archetyp výstižné. Spokojil jsem se proto s tím, že jsem jej označil *archetyp moudrého starce*, případně archetyp *smyslu*. Jako všechny archetypy má i tento pozitivní i negativní aspekt, jimiž se zde nechci blíže zabývat. Čtenář najde podrobný výklad o dvojí tváři „moudrého starce“ v mém článku *O fenomenologii ducha v pohádkách*<sup>\*187</sup>.

Tři archetypy, o nichž jsem dosud hovořil, stín, anima a moudrý stařec, vystupují v bezprostřední zkušenosti personifikované. V předchozím textu jsem se pokusil naznačit, z jakých obecných psychologických předpokladů vychází zkušenost s nimi. To, co jsem sdělil, však byly samé abstraktní racionalizace. Mohl bych, nebo lépe měl bych vlastně podat popis procesu, jak se ukazuje bezprostřední zkušenosti.

V průběhu tohoto procesu totiž archetypy vystupují ve snech a fantaziích jako jednající osobnosti. Proces sám je znázorňován jiným druhem archetypu, jež bychom mohli označit jako archetypy *proměny*. Tyto archetypy nejsou osobnosti, nýbrž spíše typické situace, místa, prostředky, cesty atd., které symbolizují ten který typ proměny. Stejně jako osobnosti jsou i tyto archetypy pravé a skutečné symboly, jež nemohou být úplně vyloženy ani jako anueia (sémeia, znaky) ani jako alegorie. Jsou to tím spíše pravé symboly, že jsou mnohoznačné, mnohoslibné a v neposlední

---

<sup>185</sup> „Sils-Maria“, in: *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, str. 360.

<sup>186</sup> Reitzenstein pojímá *Hirten des Hermas* jako konkurenční křesťanský spis k textu *Poimandrés*.

<sup>187</sup> Viz *O fenomenologii ducha v pohádkách*, v tomto svazku.

řadě nevyčerpatelné. Základní principy (*ágyai*, archai) nevědomí jsou pro bohatství svých vztahů nepopsatelné, a to i přes svou poznatelnost. Intelektuální úsudek se přirozeně vždy pokouší zjistit jejich jednoznačnost a mívá se tak s tím, co je podstatné, neboť to, co především lze zjistit jako jediné odpovídající jejich povaze, je jejich mnohoznačnost, jejich téměř nedozírná plnost vztahů, jež znemožňuje jakoukoli jednoznačnou formulaci. Kromě toho jsou v podstatě paradoxní, tak jako je pro alchymisty duch „stařec i mladík zároveň“<sup>\*188</sup>.

Chceme-li si udělat obrázek o symbolickém procesu, pak dobrými příklady pro něj jsou alchymické série obrazů, ačkoli jejich symboly jsou v podstatě tradiční, i když často temného původu a významu. Výstižnými příklady z Východu jsou tantrický systém čaker<sup>\*189</sup> nebo mystický nervový systém čínské jógy<sup>\*190</sup>. Zdá se také, jako by série obrazů tarotu byly potomky archetypu proměny. V tomto názoru mě utvrdila přesvědčivá přednáška pana profesora R. Bernoulliho<sup>\*191</sup>. Symbolický proces je *prožitek obrazu a v obraze*. Jeho průběh má zpravidla enantiodromickou strukturu, podobně jako text *I-tingu*, a představuje proto rytmus kladu a záporu, prohry a výhry, světla a tmy. Jeho začátek téměř vždy charakterizuje slepá ulička nebo jiná bezvýhodná situace; jeho cílem je obecně řečeno osvětlení nebo vyšší uvědomění, čímž je výchozí situace překonána na vyšší rovině. Proces se může časově stlačen znázornit v jediném snu nebo v krátkém okamžiku prožitku, nebo se může táhnout měsíce a roky podle toho, jaká je výchozí situace individua, jež je v procesu zahrnuto, a jaký je cíl, kterého je třeba dosáhnout. Bohatství symbolů samozřejmě nadmíru kolísá. Ačkoli nejprve je všechno prožíváno v obraze, to znamená symbolicky, přesto v žádném případě nejde o laciná nebezpečí, nýbrž o velmi skutečná rizika, na nichž může podle okolností záviset osud. Hlavní nebezpečí spočívá v podlehnutí fascinujícímu vlivu archetypů a k tomu může dojít nejspíše tehdy, když si člověk archetypické obrazy *neuvědomí*. Má-li psychotickou predispozici, pak se za těchto okolností může stát, že se archetypické obrazy, které mají tak jako tak pro svou přirozenou mimino –žitu jistou autonomii, zcela vymknou kontrole vědomí a získají úplnou samostatnost,

---

<sup>188</sup> (senex et iuvenis simul)

<sup>189</sup> Arthur Avalon (ed.), *The Serpent Power*, London 1919.

<sup>190</sup> Erwin Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, Zürich 1934.

<sup>191</sup> Rudolf Bernoulli, *Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen*, Zürich 1935.

to znamená vytvoří fenomény posedlosti. Při posedlosti animou se chce například nemocný proměnit autokastraci v ženu jménem Marie nebo se bojí, že mu bude něco takového způsobeno násilím. Příkladem toho je známý Schreber\*<sup>192</sup>. Nemocní objevují často celou mytologii animy s početnými archaickými motivy. Případ tohoto druhu publikoval svého času Jan Nelken\*<sup>193</sup>. Jiný pacient v knize sám popsal a komentoval své zážitky\*<sup>194</sup>. Zmiňuji se o těchto případech proto, že stále existují lidé, kteří si myslí, že archetypy jsou mé subjektivní smyšlenky.

To, co při duševním onemocnění bezohledně vychází najevo, zůstává v neuróze ještě skryto v pozadí, odtud však nicméně ovlivňuje vědomí. Když pak analýza pronikne do pozadí fenoménů vědomí, odhalí tytéž archetypické obrazy, jež ožívují deliria psychotika. Last, but not least (v neposlední řadě) dokazují početné literárně historické dokumenty, že u těchto archetypů jde o prakticky všudypřítomné normální typy fantazie a nikoli o výplody duševní nemoci. Patologický prvek nespočívá v existenci těchto představ, ale v disociaci vědomí, které již nemůže ovládat nevědomí. Ve všech případech disociace se proto ukazuje nutnost integrace nevědomí do vědomí. Jde o proces syntézy, který jsem označil jako „proces individuace“.

Tento proces vlastně odpovídá přirozenému průběhu života, v němž se individuum stává tím, čím vždy bylo. Protože má člověk vědomí, neprobíhá takový vývoj hladce, nýbrž je často obměňován a rušen, protože vědomí se znovu a znovu odchyluje od archetypického instinktivního základu a dostává se s ním do protikladu. Z toho pak plyne nutnost syntézy obou poloh. To již na primitivním stupni představuje psychoterapii, která se děje formou rituálů obnovy. Příkladem jsou australské zpětné identifikace s předky období alcheringa, identifikace se syny slunce u Indiánů z puebla Taos, apoteóza Hélia v ísidiných mystériích u Apuleia atd. Terapeutická metoda komplexní psychologie spočívá podle toho jednak v co možná nejúplnějším uvědomění konstelovaných nevědomých obsahů a jednak v jejich syntéze s vědomím skrze akt poznání. Protože kulturní člověk má

---

<sup>192</sup> *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken.*

<sup>193</sup> *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, Leipzig und Wien 1912.

<sup>194</sup> John Custance, *Wisdom, Madness and Folly*, New York 1952, německy: *Weisheit und Wahn*, Zürich 1954.



velkou disociabilitu a neustále ji používá, aby se vyhnul všem možným rizikům, není předem vůbec jisté, že by snad poznání bylo následováno odpovídajícím jednáním. Musíme naopak počítat s naprostou neúčinností poznání, a proto naléhat na jeho smysluplné aplikování. Poznání to zpravidla samo nečiní, ani neznamená mravní moc o sobě. V takových případech se pak jasně ukazuje, jak velkým morálním problémem je léčení neurózy.

Protože archetypy jsou jako všechny numinózní obsahy relativně autonomní, nemohou být integrovány prostě racionálně, nýbrž vyžadují dialektický postup, to znamená vlastní vyrovnávání, jež pacient provádí často formou dialogu, čímž uskutečňuje, aniž by to věděl, alchymickou definici meditace: totiž meditace jako „colloquium cum suo angelo bono“, vnitřní rozhovor se svým dobrým andělem\*<sup>195</sup>. Tento proces má zpravidla dramatický průběh s mnoha peripetemi. Projevuje se nebo je doprovázen snovými symboly, jež jsou příbuzné s oněmi „représentations collectives“, které ve formě mytologických motivů odedávna představovaly duševní procesy proměny\*<sup>196</sup>.

V rámci přednášky se musím spokojit s tím, že pojednávám jen o několika příkladech archetypů. Zvolil jsem ty, které hrají hlavní roli v analýze mužského nevědomí, a pokusil jsem se rovněž do určité míry načrtnout psychický proces proměny, v němž se objevují. Postavy stínu, animy a moudrého starce, o nichž jsem zde hovořil, jsem po prvním vydání této přednášky podrobně popsal společně s odpovídajícími postavami ženského nevědomí ve svých příspěvcích k symbolice bytostného Já\*<sup>197</sup> a proces individuace jsem podrobil bližšímu zkoumání ve vztahu k alchymické symbolice\*<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> Rulandus, *Lexicon alchemiae*, Frankfurt 1612, viz meditatio.

<sup>196</sup> Odkazují na své výklady in: *Symboly proměny, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VII a. sv. VIII.*

<sup>197</sup> *GW9/II, Aion.*

<sup>198</sup> *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V.*

# O POJMU KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ

(*Der Begriff des kollektiven Unbewußten*) Z němčiny přeložila Mgr. Eva Bosáková.

Původně přednáška, přednesená pod názvem „The Concept of the Collective Unconscious“ 19. října 1936 v Abernethian Society v St. Bartholomew's Hospital v Londýně. Byla zveřejněna v časopise této nemocnice *Journal*, XLIV, London 1936/37, str. 46-49 a 64-66.

V německém překladu byla poprvé publikována jako součást svazku 9/1 *GW, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (Archetypy a kolektivní nevědomí)*.

Snad žádný z mých pojmů se nesetkal s takovým neporozuměním jako myšlenka kolektivního nevědomí. V následující stati se pokusím: a) podat definici pojmu, b) načrtnout jeho význam pro psychologii, c) vysvětlit metodu důkazu, d) uvést příklad.

## A. DEFINICE

Kolektivní nevědomí je část psýché, již lze od osobního nevědomí negativně odlišit tím, že za svou existenci nevděčí osobní zkušenosti a není proto osobním ziskem. Zatímco osobní nevědomí se skládá hlavně z obsahů, jež byly svého času vědomé, avšak z vědomí zmizely tak, že byly buď zapomenuty, nebo vytěsněny, obsahy kolektivního nevědomí ve vědomí nikdy nebyly a nebyly tudíž nikdy získány individuálně, nýbrž vděčí za svou existenci výhradně dědičnosti.

Pojem *archetypů*, jenž tvoří nevyhnutelný korelát k myšlence kolektivního nevědomí, naznačuje existenci určitých forem v psýché, jež jsou všudypřítomné nebo všude rozšířené. Mytologický výzkum je nazývá „motivy“, v psychologii primitivů odpovídají Lévy-Bruhlovu pojmu „*représentations collectives*“ (kolektivní představy) a v oblasti srovnávací religionistiky je Hubert a Mauss definovali jako „kategorie imaginace“. Adolf Bastian je už dříve označil „elementární myšlenky“ nebo „pramyšlenky“. Z těchto odkazů by mělo dostatečně jasně vyplývat, že moje představa archetypů – doslova preexistující formy – není výlučně mým pojmem; je uznávána a známa i v jiných vědních oborech.

Má teze tedy zní: Na rozdíl od osobní povahy vědomé psýché existuje druhý psychický systém kolektivního neosobního charakteru vedle našeho vědomí, které je zcela osobní povahy a které – i když jako přívěsek připojíme osobní nevědomí – považujeme za psýché, již jedině lze

zakoušet. Kolektivní nevědomí se nevyvíjí individuálně, je děděno. Sestává z preexistujících forem, archetypů, jež si lze uvědomit až sekundárně a jež dávají obsahům vědomí pevně vyznačenou formu.

## **B. PSYCHOLOGICKÝ VÝZNAM KOLEKTIVNÍHO NEVĚDOMÍ**

Naše *lékařská psychologie*, jež vyrostla z odborné praxe, zdůrazňuje osobní povahu psýché. Mám na mysli především Freudovy a Adlerovy názory. Je to *psychologie osoby* a její etiologické nebo kauzální faktory jsou téměř úplně pokládány svou povahou za osobní. I tato psychologie se však opírá o jisté všeobecné biologické faktory, například o sexuální instinkt nebo o pud sebezáchovy, a ne pouze o osobní zvláštnosti. Je k tomu nucena do té míry, nakolik si dělá nárok být vysvětlující vědou. Žádný z těchto názorů nepopírá instinkty, jež mají zvířata a lidé společné, ani jejich vliv na osobní psychologii. Instinkty jsou ovšem neosobní, všeobecně rozšířené a dědičné faktory motivujícího charakteru, jež jsou často vzdáleny od okraje vědomí natolik, že moderní psychoterapie cítí, že je postavena před úkol pomoci pacientovi k jejich uvědomění. Instinkty navíc nejsou svou podstatou nejasné a neurčité; jsou to specificky formované pudové síly, jež dlouho před jakýmkoli uvědoměním a bez ohledu na jakýkoli stupeň uvědomění sledují své inherentní cíle. Proto tvoří celkem přesné analogie k archetypům, ba tak přesné, že je důvod se domnívat, že archetypy samy jsou nevědomé obrazy instinktů, jinými slovy, představují *základní vzor instinktivního chování*.

Hypotéza kolektivního nevědomí je právě proto snad stejně odvážná jako předpoklad, že existují instinkty. Můžemebeze všeho připustit, že lidská aktivita je velkou měrou ovlivňována instinkty – nehledě na racionální motivace vědomého rozumu. Tvrdíme-li tedy, že naše fantazie, naše vnímání a naše myšlení jsou stejným způsobem ovlivňovány vrozenými a obecně existujícími formálními principy, pak se mi zdá, že normálně fungující chápání může v této představě objevit právě tak mnoho nebo právě tak málo mysticismu jako v teorii instinktů. Ačkoli byla tato výtka mysticismu vůči mému pojetí vznášena často, musím znovu velmi zdůraznit, že pojem kolektivního nevědomí není ani spekulativní ani filosofická, nýbrž empirická záležitost. Otázka zní prostě: existují takové univerzální formy, nebo neexistují? Existují-li, pak existuje oblast psýché,

kteřou můžeme nazvat kolektivní nevědomí. Diagnóza kolektivního nevědomí není vždy snadným úkolem. Nestací zdůraznit často zřejmou archetypickou povahu nevědomých výtvorů, neboť může být odvozena právě tak dobře od toho, co člověk získává prostřednictvím jazyka a výchovy. Kryptomnézie by měla být rovněž vyloučena, což je v některých případech téměř nemožné. I přes všechny tyto obtíže zbývá dostatečné množství individuálních případů, jež nade všechnu rozumnou pochybnost vykazují autochtonně se obnovující mytologické motivy. Existuje-li vůbec takové nevědomí, musí je vzít psychologické vysvětlení na vědomí a jistě údajně osobní etiologie podrobit větší kritice.

To, co mám na mysli, snad může být nejlépe objasněno na konkrétním příkladu. Čtli jste snad Freudovu rozpravu o jistém obraze Leonarda da Vinci\*<sup>199</sup> Sv. Anna Samotřetí (Sv. Anna s Marií ajezulátkem). Freud vysvětluje tento pozoruhodný obraz skutečností, že sám Leonardo měl dvě matky. Tato kauzalita je osobní. Nechceme se pozastavovat nad skutečností, že takové obrazy jsou všechno jiné než jedině svého druhu, ani nad malým rozporem, že sv. Anna je přece Kristova *babička*; chceme zdůraznit, že se zřejmě osobní psychologií se mísí neosobní motiv, který dobře známe odjinud. Je to motiv dvou matek, archetyp, s nímž se lze setkat v oblasti mytologie a náboženství v rozličných variantách a který tvoří základ četných *représentations collectives*. Mohl bych se zmínit například o motivu dvojího původu, to znamená původu z lidských i božských rodičů, jak je tomu u Hérakla, jenž získal nesmrtelnost, nevědomky adoptován Herou. To, co je v Řecku mýtem, je v Egyptě dokonce rituálem. Tam má faraón od přírody charakter jak lidský, tak božský. V síních zrození v egyptských chrámech je na stěnách zobrazeno faraónovo druhé, božské početí a narození – je „dvakrát zrozený“. To je představa, která je základem všech mystérií znovuzrození, včetně křesťanských. Kristus sám je dvakrát zrozen; křtem v Jordánu dosáhl svého znovuzrození z vody a z Ducha. Křtitelnice je v římské liturgii logicky označována jako „uterus ecclesiae“ (děloha církve); a jak můžeme číst v *Římském misále*, nazývá se tak ještě dnes při svěcení křestní vody o sabbatum sanctum, sobotě před velikonoce. Ať je tomu jakkoli, v rané gnózi si představovali Ducha, který se zjevoval v podobě holubice, jako

---

<sup>199</sup> *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Leipzig und Wien 1910, IV; česky: Sigmund Freud, *Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci*, 2. vyd., Praha, Orbis, 1991.

Sofii, Sapientii, Moudrost a jako matku Kristovu. Na základě těchto motivů dvojího rodičovství se dnes dětem, místo abyměly dobré nebo zlé víly, které kletbou nebo požehnáním provádějí „magickou adopci“, přidělují kmotři, totiž „Gótti“ a „Gotte“ (ve švýcarské němčině, od německého Gott = Bůh), „godfather“ a „godmother“ (v angličtině).

Představa druhého zrození je časově i místně velmi rozšířená. V prvních počátcích medicíny se vyskytuje jako magický léčebný prostředek; v mnoha náboženstvích je mystickou zkušeností; tvoří ústřední myšlenku středověké přírodní filosofie a last not least (v neposlední řadě) infantilní fantazii mnoha malých i „dospělých“ dětí, které věří, že jejich rodiče nejsou jejich skutečnými, nýbrž jen adoptivními rodiči, jimž byly svěřeny. Tuto představu měl například i Benvenuto Cellini, jak píše ve své autobiografii\*<sup>200</sup>.

Je tedy zcela vyloučeno, že všichni lidé, jež věří ve dvojí původ, měli ve skutečnosti vždy dvě matky, nebo opačně, že by ti nemnozí, kteří sdílejí Leonardův osud, nakazili zbytek lidstva svým komplexem. Skutečností je, že nelze než předpokládat, že univerzální výskyt fantazie o dvojím zrození a současně s ní fantazie o dvou matkách odpovídá všeobecné lidské potřebě, která se v tomto tématu odráží. Jestliže tedy Leonardo da Vinci portrétoval ve sv. Anně a Marii skutečně obě své matky – o čemž pochybují – pak přece jen vyjádřil něco, co si myslely nesčetné miliony lidí před ním a po něm. Rovněž symbol supa, o němž Freud pojednával v uvedeném článku, tento názor jen potvrzuje. Jako pramen symbolu cituje správně Horapollónovu knihu *Hieroglyphica*\*<sup>201</sup>, která byla v té době velmi rozšířena, čteme v ní, že supi jsou jen ženského pohlaví a symbolicky znamenali matku; počínali skrze vítr (řecky pneuma). Slovo pneuma nabylo především pod vlivem křesťanství významu „duch“. Dokonce ve zprávě o svatodušním zázraku má „pneuma“ ještě stále dvojí význam – vítr i duch. Podle mého názoru poukazuje tato skutečnost bezpochyby na Marii, která, svou podstatou panna, počala z pneumatu, to jest podobně jako sup. Vedle toho je sup podle Horapollóna také symbol Athény, jež vyskočila přímo z čela nejvyššího boha, byla panna a znala zjevně jen duchovní mateřství. To všechno jasně ukazuje na Marii a motiv znovuzrození. Není ani stopy po

---

<sup>200</sup> *Leben des Benvenuto Cellini*, přel. a vyd. Goethe, Tiibingen 1803.

<sup>201</sup> 1,11, str. 32; Freud, op. cit, II, str. 24 a násl.; v českém vydání str. 37 a násl.

důkazu, že by mohl Leonardo tímto obrazem myslet něco jiného. Jestliže je správný předpoklad, že se sám identifikoval s Jezulátkem, pak zobrazil se vši pravděpodobností mytické dvojí mateřství, v žádném případě však svůj vlastní osobní příběh. A co všichni ti ostatní umělci, kteří zobrazili stejný motiv? Určitě přece všichni neměli dvě matky?

Přeneseme-li nyní Leonardův případ na oblast neuróz, předpokládejme, že jde o pacienta s mateřským komplexem trpícího klamnou představou, že příčina jeho neurózy spočívá v tom, že měl skutečně dvě matky. Osobní výklad by musel připustit, že má pravdu, a přece by byl tento výklad ve skutečnosti zcela mylný. Příčina jeho neurózy by vlastně tkvěla v opětovném probuzení archetypu dvojí matky, zcela nezávisle na tom, zda měl jednu nebo dvě matky; jak jsme viděli, funguje tento archetyp individuálně a historicky bez jakékoli souvislosti s poměrně vzácným případem dvojího mateřství.

Je přirozeně lákavé předpokládat tak jednoduchou a osobní příčinu, ale hypotéza je nejen nepřesná, nýbrž zcela chybná. Ovšemže je obtížné pochopit, jak motiv dvojí matky – neznámý lékaři vzdělanému pouze v medicíně – mohl mít tak velkou určující sílu, že se projevil jako traumatický stav. Vezmeme-li však v úvahu ohromné síly, jež jsou skryty v mytické sféře člověka, vypadá kauzální význam archetypu méně fantasticky. Existují skutečně četné neurózy, jež naznačují poruchy, které lze odvodit přímo z okolností, že psychickému životu pacienta chybí součinnost těchto hnacích sil. Přesto ryze personální psychologie redukci na osobní příčiny dělá, co může, aby popřela existenci archetypických motivů, a v osobní analýze se je dokonce pokouší zničit. Považuji to za skutečně nebezpečnou opovážlivost. Dnes lze povahu zúčastněných sil posoudit lépe než před dvaceti lety. Nezažíváme právě, jak celý velký národ oživuje archaický symbol, ba dokonce archaické náboženské formy – a jak tato nová emoce revolučním a transformujícím způsobem ovlivňuje jednotlivce? Člověk minulosti je v nás živý v míře, o níž by se nám před válkou nebylo zdálo; a co jiného je nakonec osud velkých národů než součet psychických změn individuů?

Pokud je neuróza vlastně jen soukromou věcí, totiž pokud má své kořeny pouze v osobních příčinách, nehrají archetypy vůbec žádnou roli. Pokud je ovšem záležitostí všeobecné inkompatibility nebo nějakého jiného škodlivého stavu, který způsobuje neurózy u relativně velkého počtu

individuí, musíme předpokládat přítomnost archetypu. Protože neurózy nejsou ve většině případů pouze soukromými záležitostmi, nýbrž *sociálními* jevy, musíme také ve většině případů předpokládat přítomnost archetypu: druh archetypu, který odpovídá situaci, je probuzen a jako výsledek začínají působit ony explozivní, a proto tak nebezpečné pudové síly, jež jsou v archetypu skryty, a to má často nedozírné důsledky. Ano, není nic zlého, co by nemohlo člověka pod nadvládou archetypu napadnout. Byl by se někdo před třiceti lety odvážil předpokládat, že by šel psychologický vývoj ve směru obnovení středověkého pronásledování Židů, že by se Evropa znovu třásla před liktorskými svazky prutů a před pochodováním legií, že by se mohl znovu zavést římský pozdrav jako před dvěma tisíci lety a že by místo křesťanského kříže mohla miliony válečníků nalákat k připravenosti zemřít archaická svastika – roznesli bychom toho člověka jako mystického blázna. A dnes? Jakkoli ohromující se to může zdát, celé toto šílenství je strašnou skutečností. Soukromý život, soukromé motivy a příčiny i soukromé neurózy se v dnešním světě staly téměř fikcí. Člověk minulosti, jenž žil ve světě archaických *representations collectives*, vstal opět z mrtvých k velmi očividnému a trapně reálnému životu, a to nikoli pouze v několika nevyrovnaných jedincích, ale v mnoha milionech lidí.

Je tolik archetypu, kolik je typických situací v životě. Nekonečné opakování vstřípilo tyto zkušenosti do psychické konstituce nikoli ve formě obrazů, jež by byly naplněny obsahem, nýbrž zprvu pouze jako *formy bez obsahu*, které toliko představují možnost určitého typu chápání a jednání. Když se v životě přihodí něco, co odpovídá archetypu, archetyp se zaktivizuje a nastupuje jako u instinktivní reakcenutkání, aby se prosadil proti rozumu a vůli nebo vyvolal konflikt, který přeroste až k tomu, co je patologické, tj. k neuróze.

## C. METODA DŮKAZU

Musíme se nyní věnovat otázce, jak může být existence archetypů dokázána. Protože archetypy mají vyvolávat jisté duševní formy, musíme objasnit, kde a jak lze zachytit materiál, který tyto formy znázorňuje. Hlavní zdroj je ve snech, jež mají tu výhodu, že jsou na vůli nezávislémi, spontánními výtvoři nevědomé psýché, které jsou proto ryzími přírodními produkty, neovlivněnými jakýmkoli vědomým záměrem. Když se jedince

dotazujeme, můžeme zjistit, které motivy, jež se objevují ve snech, mu jsou známy. Z těch, jež mu nejsou známy, musíme ovšem vyloučit všechny motivy, které *by* mu *mohly* být známy, například – abychom se vrátili k Leonardově případu – symbol supa. Nevíme, jestli Leonardo převzal tento symbol z Horapollóna, i když to by pro vzdělance jeho doby bylo beze všeho možné, neboť umělci se zvláště v té době vyznačovali značným humanistickým vzděláním. Proto by jeho výskyt v Leonardově fantazii nic nedokazoval, ačkoli motiv ptáka je archetyp par excellence; z toho důvodu musíme hledat motivy, které snícimu prostě nemohly být známy, a přesto se v jeho snu chovají tak funkčně, jak to známe z fungování archetypů z historických pramenů.

Dalším zdrojem potřebného materiálu je takzvaná *aktivní imaginace*. Pod ní rozumím ony série fantazií, jež oživuje záměrná koncentrace. Mám zkušenost, že intenzita a četnost snů se zesiluje přítomností nepochopitelných a nevědomých fantazií a že sny mění svůj charakter, zeslabují se a je jich méně, když jsou tyto fantazie vyzvednuty do vědomí. Z toho jsem vyvodil závěr, že sny často obsahují fantazie, které mají tendenci k uvědomění – zdroje snů jsou často potlačené instinkty, jež mají přirozený sklon ovlivňovat vědomý rozum. V takových případech dáváme pacientovi za úkol, aby pozoroval každý jednotlivý zlomek své fantazie, který se mu zdá důležitý, v jeho takzvaném *kontextu*, to znamená na základě příslušného asociačního materiálu, do něž je začleněn, tak dlouho, až mu porozumí. Není to otázka volné asociace, jak ji pro účely analýzy snu doporučoval Freud, nýbrž jde o zpracování fantazie pozorováním dalšího fantazijního materiálu tak, jak je k fragmentu přirozeným způsobem připojen.

Není zde místo, abych se zabýval technickým objasněním metody. Necht' stačí, že odhalená série fantazií přináší úlevu nevědomí a představuje materiál bohatý na archetypické formy. Tato metoda smí být samozřejmě aplikována jen v určitých, pečlivě vybraných případech. Není zcela bez nebezpečí, protože může pacienta odvádět příliš daleko od skutečnosti. Varování před bezmyšlenkovitým používáním je každopádně na místě.

Konečně, ale nikoli v poslední řadě, jsou jako zajímavé zdroje archetypického materiálu k dispozici bludné myšlenkyduševně nemocných, fantazie ve stavech transu a sny z raného dětství (od třetího do pátého roku



života). Lze získat jakékoli množství takového materiálu, ale je bezcenný, když se člověku nepodaří vystopovat přesvědčivé historické paralely. Nestačí přirozeně spojit sen o hadu s mytickým výskytem hada; neboť kdo by mohl zaručit, že funkční význam hada ve snu je stejný jako v jeho mytologickém rámci? Abychom vyvodili platnou paralelu, je nutné znát funkční význam individuálního symbolu a pak zjistit, zda údajně paralelní mytologický symbol patří ke stejnému druhu okolností a v důsledku toho má tentýž funkční význam. Sestavení takových faktů je nejen záležitostí zdoluhavého a namáhavého výzkumu, ale i nevědeckým objektem pro demonstraci. Protože symboly nesmí být vytrženy ze své souvislosti, je nutno předložit jak vyčerpávající osobní, tak mytologická zobrazení, což je prakticky nemožné v rámci jediné přednášky. Několikrát jsem se o to pokoušel, nedbaje nebezpečí, že polovinu svých posluchačů uspím.

## D. PŘÍKLAD

Jako příklad volím případ z praxe, který opět použiji, ačkoli již byl publikován, protože se díky své stručnosti hodí pro ilustraci. Navíc mohu připojit několik poznámek, které byly při dřívějším zveřejnění<sup>\*202</sup> vypuštěny.

Asi v roce 1906 jsem se setkal s podivnými fantaziemi paranoika, který byl už mnoho let internován. Od svého mládí trpěl neléčitelnou schizofrenií. Navštěvoval obecné školy a pracoval jako úředník v kanceláři. Neměl žádné zvláštní nadání a já sám jsem tehdy nevěděl nic o mytologii nebo archeologii; situace tak nebyla nijak podezřelá. Jednoho dne jsem ho zastihl, jak stál u okna, pohyboval hlavou sem a tam a mžoural do slunce. Požádal mě, abych dělal totéž, a slíbil mi, že pak uvidím něco velmi zajímavého. Když jsem se ho zeptal, co vidí, byl překvapen, že já sám jsem nic neviděl, a řekl: „Vidíte přece ten sluneční penis – když pohybuji hlavou sem a tam, pohybuje se také, a to je vznik větru.“ Přirozeně jsem tuto zvláštní myšlenku vůbec nechápal, ale zapsal jsem si ji. Asi o čtyři roky později, během svého mytologického studia, jsem objevil knihu Albrechta Dietericha, známého filologa, která vrhala světlo na onu fantazii. Toto dílo

---

<sup>202</sup> *Symboly proměny, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VII, Píseň mola, Proměna libida; Die Struktur der Seele (Struktura duše), GW 8, Die Dynamik des Unbewußten (Dynamika nevědomí)*, odst. 317.

vydané roku 1910 pojednává o řeckém papyru z Bibliothéque Nationale v Paříži. Dieterich věřil, že v části textu odhalil liturgii Mithrova kultu. Text je bezpochyby náboženským návodem k provádění určitého vzývání, v němž je voláno Mithrovo jméno. Pochází z alexandrijské školy mystiků a ve významu se shoduje s dílem *Corpus Hermeticum*. V Dieterichově textu čteme následující pokyny:

„Naber dech z paprsků, třikrát vdechni, jak nejsilněji umíš, a uvidíš se, jak se zvedáš a kráčíš vzhůru, takže si budeš myslet, že jsi uprostřed vzdušného prostoru... cesta viditelných bohů se zjeví skrze slunce, boha, mého otce; podobně bude viditelná i roura, zdroj službu konajících větrů. Neboť uvidíš ze slunečního kotoučejakoby dolů visící rouru: a to po krajinách Západu nekonečnou jako východní vítr; když je do krajín Východu určen jiný, tak podobně uvidíš po krajích otáčení (pohyb vpřed) jeho tváře.“<sup>\*203</sup>

Text ukazuje autorův záměr uvést čtenáře do stavu, v němž bude prožívat tuto vizi, kterou autor měl nebo v ni alespoň věří. Čtenář má být uveden do autorovy vnitřní zkušenosti nebo – což je pravděpodobnější – do některého z tehdy existujících mystických společenství, o němž jako současník podává svědectví Filón Alexandrijský. Zde vzývaný bůh ohně a slunce je postava, pro niž mohou být prokázány historické paralely, kupříkladu v souvislosti s postavou Krista ve *Zjevení*. Jde proto o kolektivní představu, jako jí jsou popsány rituální úkony, například napodobování hlasů zvířat atd. Tato vize je tak začleněna do náboženské souvislosti jednoznačně extatické povahy a popisuje způsob iniciace do mystické zkušenosti božství.

Náš pacient byl asi o deset let starší než já. Trpěl bludem velikášství, byl totiž Bohem i Kristem v jedné osobě. Jeho postoj ke mně byl blahosklonný – měl mě rád jako jedinou osobu, která vůbec jevila zájem o jeho nesrozumitelné představy. Jeho bludy byly převážně náboženské povahy, a když mě vyzval, abych mžoural do slunce jako on a kýval hlavou sem a tam, měl zjevně v úmyslu nechat mě, abych se podílel na jeho vizi. Hrál roli mystického mudrce a já jsem byl jeho žákem. Byl dokonce samotným bohem slunce, protože svým kýváním hlavou vytvářel vítr. Rituální

---

<sup>203</sup> *Eine Mithmliturgie*, Leipzig und Wien 1910, str. 6-7. (Jak se jung později dověděl, vydání z roku 1910 je vlastně druhé vydání. Kniha vyšla poprvé v roce 1903. Pacient byl ale hospitalizován několik let před tímto rokem.)

proměnu v božstvo dosvědčuje Apuleius v ísidiných mystériích, a to ve formě apoteózy slunce. Význam službu konajícího větru je podle vši pravděpodobnosti význam plodícího ducha (pneuma je vítr), který proudí od slunečního boha do duše a oplodňuje ji. Spojení slunce a větru se v antické symbolice vyskytuje často.

Nyní musíme dokázat, že u těchto dvou jednotlivých případů nejde o pouhou náhodnou shodu. Musíme proto ukázat, že představa větrné roury ve spojení s bohem nebo sluncem existuje kolektivně nezávisle na obou těchto výpovědích nebo, jinak řečeno, že se vyskytuje i v jiných dobách a na jiných místech. Jisté středověké obrazy znázorňují Zvěstování prostřednictvím rourovitého zařízení, jež sahá od Božího trůnu k tělu Marie. Spouští se jím buď holubice, nebo Jezulátko. Holubice je oplodňovatel, Duch svatý – vítr.

Nepřipadá tedy vůbec v úvahu, že by pacient mohl mít nějaké znalosti o papyru, který byl zveřejněn o čtyři roky později, a je nanejvýš nepravděpodobné, že by snad měla jeho vize něco společného se zvláštním středověkým zobrazením Zvěstování, i kdyby se mu měla nějakou nepředstavitelnou náhodou dostat do rukou reprodukce takového obrazu. Pacient byl počátkem svých dvacátých let prohlášen za duševně nemocného. Nikdy necestoval. V žádné veřejné umělecké galerii v jeho rodném městě Curychu nevisí takový obraz.

Nezmiňuji se o tomto případě proto, abych dokázal vizi archetypu, nýbrž proto, abych vám ukázal postup zkoumání v co možná nejprostší formě. Kdybychom měli jen takové případy, bylo by naše pátrání relativně snadné, ale předložení důkazového materiálu je ve skutečnosti složitější. Nejprve je nutno jisté symboly dostatečně jednoznačně izolovat, aby je bylo možno poznat jako typické fenomény a nikoli jako pouhé náhodné záležitosti. To se děje zkoumáním řady snů, řekněme několika stovek, a jejich typických postav stejně jako pozorováním jejich vývoje v sérii. Touto metodou je možné zjistit jisté spojitosti a odchylky u jedné a téže postavy. Můžeme zvolit jakoukoli postavu, která svým chováním ve snu nebo ve snech budí dojem, že je archetyp. Je-li materiál, který je člověku k dispozici, dobře pozorován a je-li hojný, lze zjistit zajímavé skutečnosti o změně, jakou typ prodělal. Doklady ze srovnatelného mytologického materiálu může být objasněn nejen typ sám, ale i jeho varianty. Popsal jsem

tuto metodu výzkumu v práci uveřejněné roku 1935\*<sup>204</sup> a předložil jsem v ní také potřebný kazuistický materiál.

---

<sup>204</sup> *Zásadní aspekty praktické psychoterapie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. I; STV. také Snové symboly individuálního procesu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V.*

# O ARCHETYPU SE ZVLÁŠTNÍM ZŘEATELEM K POJMU ANIMY

(*Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*) Z němčiny přeložila Mgr. Eva Bosáková.

Článek byl poprvé publikován in: *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, IX/5, Leipzig 1936, str. 259-275. Později byl revidován jako Abhandlung II, in: *Von Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich 1954. Článek je zařazen do svazku 9/1 *GW, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (Archetypus a kolektivní nevědomí)*.

Ačkoli se zdá, že vědomí přítomnosti už zapomělo, že kdysi existovala psychologie, která nebyla empirická, přesto je základní obecný postoj stále podobný onomu předchozímu, který ztotožňoval psychologii s teorií o duševnu. V akademickém světě již bylo zapotřebí oné drastické revoluce v metodice, jež vyšla od Fechnera<sup>\*205</sup> a Wundta<sup>\*206</sup>, aby se vědeckému světu vysvětlilo, že psychologie je empirický obor a nikoli filosofická teorie. Pro silící materialismus na sklonku 19. století už ovšem nic neznamenal, že kdysi existovala „empirická věda o duši“<sup>\*207</sup>, již dosud vděčíme za cenné popisy. Připomenu jen *Seherin von Prevorst* dr. Justina Kernerera (1846). Pro nově vznikající směr přírodovědecké metodiky byla každá „romanticky“ popisná psychologie anatemem. Přehnané očekávání této experimentální laboratorní vědy se odráží již ve Fechnerově „psychofyzice“. Jejimi dnešními výsledky jsou psychotechnika a obecná změna vědeckého stanoviska ve prospěch fenomenologie.

Zřejmě však ještě nemůžeme tvrdit, že fenomenologické hledisko proniklo do všech mozků. Teorie dosud hraje všude příliš velkou roli, místo aby byla zahrnuta do fenomenologie, jak by tomu vlastně mělo být. Dokonce i Freud, jehož empirický postoj je mimo veškerou pochybnost, spojil svou teorii s metodou jako *conditio sine qua non*, jako kdyby bylo nevyhnutelné vidět psychické fenomény v jistém světle, aby něčím byly. Přesto to byl Freud, kdo alespoň v oblasti neuróz uvolnil cestu pro výzkum

---

<sup>205</sup> G. Th. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1889.

<sup>206</sup> Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1902-1903.

<sup>207</sup> Např. sbírka dr. G. H. Schuberta, *Altes und Neues aus dem Gebiet der inn-ren Seelenkunde*, Leipzig und Erlangen 1825-1844.

komplexních fenoménů. Osвобоzená oblast sahala jen tak daleko, jak dovolovaly jisté základní fyziologické pojmy, takže téměř vznikala dojem, jako by psychologie byla záležitostí fyziologie pudů. Materialistický světový názor oné doby před téměř padesáti lety toto omezení psychologie vítal a tak je tomu i přes změněný obraz světa do značné míry dodnes. Člověk má nejen výhodu „ohraničeného pracovního pole“, ale i znamenitou výmluvu, že se nemusí starat o to, co se děje ve vzdáleném světě.

Celá lékařská psychologie tak přehlížela, že psychologie neuróz, například Freudova, visí bez znalostí všeobecné fenomenologie zcela ve vzduchoprázdnu. Rovněž se přehlíželo, že v oblasti neuróz začal již před Freudem budovat popisnou metodiku Pierre Janet\*<sup>208</sup>, a to aniž by ji zatěžoval příliš mnoha teoretickými a světónázorovými předpoklady. Za přísně lékařskou oblast sahá biografický popis duševního jevu, zastoupený hlavním dílem ženevského filosofa Theodora Flourmoye, totiž jeho vylíčení psychologie neobyčejné osobnosti\*<sup>209</sup>. Za ním jako první obsáhlý pokus následovalo hlavní dílo Williama Jamese *Varieties of Religious Experience* (1902). Vděčím zejména těmto dvěma badatelům, že jsem se naučil chápat podstatu psychické poruchy v rámci celku lidské duše. Sám jsem po několika let dělal experimentální práci; díky svému intenzivnímu studiu neuróz a psychóz jsem byl nucen uznat, že – jakkoli žádoucí je kvantitativní určení – bez kvalitativně popisné metody to nejde. Lékařská psychologie poznala, že rozhodující jevy jsou mimořádně složité a mohou být zachyceny pouze kazuistickým popisem. Tato metoda ovšem předpokládá osvobození od teoretické předpojatosti. Každá přírodní věda je tam, kde už nemůže postupovat experimentálně, popisná, aniž by tím přestala být vědecká. Empirická věda však znemožňuje samu sebe, když vymezuje pole své práce teoretickými pojmy. Duše nekončí tam, kde přestává dosah fyziologického nebo jiného předpokladu, to znamená, že v každém jednotlivém případě, který vědecky pozorujeme, musíme vzít v úvahu celkový jev duše.

Tyto úvahy jsou nezbytné při výkladu empirického pojmu, jakým je pojem „animy“. Proti často vyjadřovanému předsudku, že se přitom jedná o

---

<sup>208</sup> L'Automatisme psychologique, Paris 1889; U'Etat mentol des hystériques, Paris 1893; Névroses et ide'esfixes, Paris 1898.

<sup>209</sup> Des Indes a la planite Mars, a Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, Paris et Genève 1900.

teoretickou smyšlenku nebo – ještě hůře – o ryzí mytologii, musím zdůraznit, že pojem „animy“ je čistě empirický pojem, jehož účelem není víc než pojmenovat skupinu příbuzných nebo analogických jevů. Pojem neposkytuje víc a ani neznamena víc než například pojem „arthropoda“, který v sobě pojímá všechny členovce a této fenomenologické skupině dává název. Zmíněné předsudky pocházejí, ať je to jakkoli politováníhodné, z neznalosti. Kritikové neznají fenomény, o které jde, neboť tyto fenomény leží z větší části mimo hraniční mezníky pouhého lékařského vědění v oblasti obecně lidské zkušenosti. Ale duše, s níž má lékař co do činění, se nestará o omezenost jeho znalostí; dává najevo projev svého života a reaguje na vlivy ze všech oblastí lidské zkušenosti. Její podstata se neukazuje pouze v tom, co je osobní, nebo v instinktech či v tom, co je sociální, nýbrž ve fenoménu světa vůbec, to znamená, že chceme-li rozumět „duši“, pak musíme zahrnout i svět. Nejen můžeme, z praktických důvodů dokonce musíme vymezovat pracovní pole, to se však může dít jen s vědomým předpokladem omezení. Čím komplexnější je jev, s nímž se musí léčení vyrovnávat, tím širší musí být předpoklad a odpovídající znalost.

Někdo, kdo nezná univerzální rozšíření a význam *motivů syzgií* (motivů sdružování do párů) v psychologii primitivů<sup>\*210</sup>, v mytologii, ve srovnávací religionistice a v dějinách literatury, může stěžet co mluvit ve věci pojmu animy. Jeho vědomosti o psychologii neuróz by mu sice mohly zprostředkovat jistou znalost tohoto pojmu, ale teprve znalosti o jeho všeobecné fenomenologii by mu mohly otevřít oči pro vlastní význam toho, co se mu v individuálním případě a často v patologické karikatuře staví na odpor.

Ačkoli všeobecný předsudek stále věří, že sama hlavní základna našeho poznání je dána výhradně zvnějšku a že „v intelektu není nic, co by předtím nebylo ve smyslech“<sup>\*211</sup>, je přece jen pravda, že veskrze vážená teorie atomů starého Leukippa a Démokrita nikterak nespočívala na pozorování rozbíjení atomů, nýbrž na mytologické představě nejmenších částic, jež jsou jako atomy duše, jako živé nejmenší částice známy už paleolitickým

---

<sup>210</sup> Zdůrazňuji zejména šamanismus a jeho představu „épouse céleste“. (Eliade, *Le Chamanisme*, Paris 1951, str. 80 a násl.)

<sup>211</sup> Lat. text viz *GW*.

obyvatelům centrální Austrálie\*<sup>212</sup>. Kolik daností duše se projikuje do toho, co je na vnějším jevu neznámé, ví každý znalec staré přírodovědy a přírodní filosofie. Je toho ve skutečnosti tolik, že vůbec nejsme s to někdy stanovit, jaký je svět o sobě, protože jsme nuceni převádět fyzické dění do psychického procesu, chceme-li vůbec hovořit o poznání. Kdo zaručí, že při tomto převádění vyjde najevo nějak uspokojivý „objektivní“ obraz světa? Muselo by tomu být tak, že fyzické dění by bylo zároveň děním psychickým. Zdá se, že od tohoto zjištění nás dělí velká vzdálenost. Do té doby se asi musíme chtít nechtít spokojit s předpokladem, že duše produkuje ony obrazy a formy, které teprve umožňují poznání objektu.

O těchto formách se všeobecně předpokládá, že jsou předávány tradicí, a proto dnes ještě stále hovoříme o „atomech“, poněvadž jsme přímo či nepřímo slyšeli o Démokritově atomismu. Kde ale slyšel o atomech Démokritos nebo kdokoli, kdo jako první mluvil o nejmenších stavebních prvcích? Tato idea má svůj počátek v takzvaných archetypických představách, to znamená v praobrazech, které nejsou nikdy odrazy fyzikálních událostí, nýbrž vlastními produkty duševního faktoru. I přes materialistickou tendenci chápat „duši“ v podstatě jako pouhý otisk fyzikálních a chemických procesů neexistuje jediný důkaz pro tuto hypotézu. Nesčetné skutečnosti dokonce zcela naopak dokazují, že duše překládá fyzikální děj do řad obrazů, jež často mají objektivním dějem sotva znatelnou souvislost. Materialistická hypotéza je příliš smělá a s „metafyzickou“ troufalostí přesahuje to, co je empiricky zjistitelné. Při současném stavu našeho vědění můžeme s jistotou konstatovat naši nevědomost o podstatě duševna. Není proto žádný důvod považovat psýché za něco sekundárního nebo za epifenomén, ale je dostatek důvodů pro to, abychom ji – alespoň hypoteticky – pojímali jako *factor sui generis*, a to tak dlouho, než bude dostatečně prokázáno, že duševní proces může být také vyroben ve zkumavce. Vysmívali jsme se požadavku alchymie, onomu *lapis philosophorum*, který se skládá z *corpus et anima et spiritus*, tj. těla a duše a ducha, jako něčemu, co je nemožné; proto bychom neměli za sebou nadále vláčet ani logický důsledek středověkého předpokladu, tedy materialistickou předpojatost, pokud jde o duši, jako by byla premisa předpojatosti dokázanou skutečností.

---

<sup>212</sup> Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, str. 331; rovněž Crawley, *The Idea of the Soul*, London 1909, str. 87 a násl.



Jen tak brzy se nepodaří převést komplexní duševní skutečnosti na chemický vzorec; duševní faktor proto musí ex hypothesi platit prozatím jako autonomní skutečnost záhadného charakteru, a to v první řadě proto, že se podle veškeré opravdové zkušenosti jeví jako *podstatně odlišný* od fyzikálně-chemických procesů. Nevíme-li už konečně, co je jeho podstatou, pak to ovšem platí i o fyzickém objektu, totiž o hmotě. Pokládáme-li proto duševno za samostatný faktor, pak z toho plyne závěr, že je duševní existence, která se vymyká svévoli vědomého vynalézání a ovládání. Má-li nějaké duševno onen charakter prchavosti, povrchnosti, stínovitosti, ba nicotnosti, pak to ze všeho nejvíce platí o tom, co je subjektivně psychické, tedy o obsazích vědomí, nikoli však o tom, co je objektivně psychické, o nevědomí, jež představuje a priori existující podmínku vědomí a jeho obsahů. Z nevědomí vycházejí determinující účinky, které nezávisle na předávání zaručují v každém jednotlivém individuu podobnost, ba dokonce stejnost zkušenosti jakož i imaginativního utváření. Jedním z hlavních důkazů pro to je takzvaný univerzální paralelismus mytologických motivů, které jsem pro jejich praobraznou povahu nazval *archetypy*.

Jeden z těchto archetypů, který má pro psychoterapeuta zvláště praktický význam, jsem označil anima. Tímto latinským výrazem má být charakterizováno něco, co by se nemělo zaměňovat s žádným křesťansko-dogmatickým ani s žádným z dosavadních filosofických pojmů duše. Chce-li si už člověk udělat alespoň trochu konkrétní představu o podstatě toho, co tento pojem formuluje, nechť raději sáhne po antickém spisovateli, jako je Macrobius\*<sup>213</sup>, nebo po klasické čínské filosofii\*<sup>214</sup>, kde je anima (čínsky pcho a kuej) pojata jako ženská a chthonická část duše. Takové opětovné chopení se myšlenky je ovšem neustále spojeno s nebezpečím metafyzického konkretismu, kterému se sice, pokud to lze, snažím vyhnout, jemuž však musí do jisté míry propadnout každý pokus názorného popisu. Nejde totiž o abstraktní, nýbrž o empirický pojem, který má nutně tvar, v němž se objevuje, a který bychom ani nemohli popsat jinak než právě skrze jeho specifickou fenomenologii.

---

<sup>213</sup> *In somnium Scipionis*, Lyon 1556.

<sup>214</sup> Wilhelm undjung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte (Tajemství Zlatého květu)*, 1929, str. 49 a násl. (Jungův příspěvek in: *GW 13, Studien über alchemistische Vorstellungen (Studie o alchymických představách)*; Chantepie de la Saussaye (Hg.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, Tiibingen 1924, str. 193 a násl.

Nehledě na časově podmíněné, světonázorové pro a proti, musí vědecká psychologie pojímat ony transcendentální představy, které ve všech dobách vznikaly z lidského ducha, jako projekce, to znamená jako psychické obsahy, jež se ocitly vyvrženy v metafyzickém prostoru a v něm byly hypostazovány\*<sup>215</sup>. S animou se v historii setkáváme především v božských syzygiích\*<sup>216</sup>, dvojicích androgynních bohů. Sahají jednak dolů do temnot primitivní mytologie\*<sup>217</sup>, jednak vysoko do filosofických spekulací gnosticizmu\*<sup>218</sup> a klasické čínské filosofie, kde je kosmogonická dvojice pojmů označena jako jang (mužský) a jin (ženský)\*<sup>219</sup>. O těchto syzygiích lze klidně tvrdit, že jsou právě tak univerzální jako výskyt muže a ženy. Z této skutečnosti přirozeně vyplývá závěr, že imaginace je vázána tímto motivem, takže je na všech místech a ve všech dobách velkou měrou podněcována, aby projikovala stále totéž\*<sup>220</sup>.

Projekce je tedy, jak víme z lékařské zkušenosti, nevědomý, automatický proces, jímž se subjektu nevědomý obsah přenáší na objekt, a tím se zdá, jako by tento obsah patřil objektu. Projekce naopak přestává v okamžiku, v němž se stává vědomou, tj. když člověk vidí, že obsah patří subjektu\*<sup>221</sup>. Polyteistické nebe bohů antiky proto nemálo vděčilo za své oslabení onomu názoru, který poprvé podnítl Euhémeros\*<sup>222</sup>, že jeho postavy jsou pouze odrazy lidských charakterů. Je snadné dovozovat, že božský pár není nic jiného než idealizovaný rodičovský pár nebo jiný

---

<sup>215</sup> Toto stanovisko se opírá o Kantovu kritiku poznání a nemá nic společného s materialismem.

<sup>216</sup> Syzygos: sdružený do páru, spojený; syzygia: coniugatio.

<sup>217</sup> Josef Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Volkem*, Leipzig 1928.

<sup>218</sup> Zejména v systému valentinovců. Srv. Ireneus, *Adversus omneš haereses*.

<sup>219</sup> I Ging, *Das Buch der Wandlungen*, Olten und Freiburg 1981; česky: *I-ťing. Kniha proměn*, 2. vyd., Praha, Maxima, 1996.

<sup>220</sup> Názorné příklady podává hojně takzvaná hermetická alchymistická filosofie 14.-17. století. Relativně postačující pohled umožňuje Michael Maier, *Symbolů aureae mensae*, Frankfurt 1617.

<sup>221</sup> Jsou ovšem případy, kde přes zdánlivě dostatečný vhléd nepřestává zpětné působení projekce na subjekt, tj. nenastupuje očekávané osvobození. Jak jsem často viděl, jsou v tomto případě s nositelem projekce ještě spojeny významné, ale nevědomé obsahy. Jsou to ony, kdo udržují působení zdánlivě pochopené projekce.

<sup>222</sup> Žil kolem r. 300 před Kr.; srv. R. de Block, *Euphémere. Son livre et sa doctrine*, Mons 1876.

lidský (milenecký) pár, který se z nějakého důvodu objevil na nebi. Tato domněnka by byla nanejvýš prostá, kdyby projekce nebyla nevědomý proces, nýbrž vědomý úmysl. Můžeme obecně předpokládat, že vlastní rodiče jsou nejznámější, tj. subjektu nejvíce vědomí jedinci. Ale právě z tohoto důvodu nemohou být projikováni, neboť projekce se týká obsahu, který je pro subjekt nevědomý, to znamená, že mu zdánlivě nepatří. Obraz rodičů je tedy právě tím, co nemůže být projikováno, protože je příliš vědomý.

Ve skutečnosti jsou, jak se zdá, nejčastěji projikována právě imago rodičů. Tato skutečnost je tak evidentní, že bychom z toho téměř mohli vyvodit závěr, že to jsou právě vědomé obsahy, které se projikují. Nejzřetelněji to snad vidíme v případech přenosu, kde si je pacient zcela vědom toho, že projikuje na lékaře imago otce (nebo dokonce imago matky) a nahlíží dokonce v nejširším rozsahu incestní fantazie s tím spojené, aniž by byl proto osvobozen od zpětného vlivu své projekce, od efektu přenosu, tedy chová se tak, jako by svou projekci vůbec nebyl nahlédl. Zkušenost však ukazuje, že se nikdy neprojikuje vědomě, ale že projekce se stále vyskytují a jsou až dodatečně rozpoznávány. Musíme proto předpokládat, že kromě incestních fantazií jsou s imagy rodičů spojeny také vysoce emocionální obsahy, jež si žádají odpovídající uvědomění. Jejich uvědomění je patrně ještě obtížnější než u incestních fantazií, o nichž se předpokládá, že jsou prudkým odporem vytěsněné, a proto nevědomé. Domníváme-li se, že tento názor je správný, pak jsme nuceni učinit závěr, že kromě incestních fantazií existují obsahy, jež jsou vytěsňovány ještě větším odporem. Protože si člověk neumí snadno představit něco, co je více pohoršlivé než incest, je poněkud v rozpacích, chce-li odpovědět na tuto otázku. Dáme-li slovo zkušenosti z praxe, pak nám tato zkušenost říká, že vedle incestní fantazie jsou s imagy rodičů asociovány i náboženské představy. Nemusím pro to uvádět důkazy z historie. Jsou všeobecně známy. Jak je tomu ale s pohoršlivostí náboženských asociací?

Jednou si někdo všiml, že mluvit v průměrné společnosti po jídle o Bohu je trapnější, než vyprávět poněkud odvážný vtíp. Ve skutečnosti je pro mnohé snesitelnější přiznat sexuální fantazie, než muset připustit, že jejich lékařem je Spasitel, neboť první případ je konečně biologicky legální, druhý však definitivně patologický a k tomu má člověk největší

odpor. Ale zdá se mi, že se tento „odpor“ příliš zveličuje. Fenomény, o něž jde, lze právě tak dobře vysvětlit nedostatkem obrazotvornosti a přemýšlivosti, který způsobuje, že pacientovi je akt uvědomění tak zatěžko. Snad vůbec nemá žádný zvláštní odpor proti náboženským představám, jen ho nenapadne, že by mohl svého lékaře vážně pokládat za Boha nebo Spasitele. Už pouhý jeho rozum ho chrání před takovými iluzemi. Méně pak váhá s domněnkou, že lékař si něco takového myslí. Je-li někdo sám dogmatik, nepůsobí mu, jak známo, potíže pokládat druhého za proroka a zakladatele náboženství.

Jak dosvědčují dějiny, náboženské představy tedy mají nejvyšší sugestivní a emocionální sílu. Počítám k nim samozřejmě všechny „représentations collectives“ (kolektivní představy): to, o čem referují dějiny náboženství jakož i všechno, co se rýmuje na -ismus. To je jen moderní odrůda historických konfesí. Někdo může být v dobré víře přesvědčen, že nemá žádné náboženské myšlenky. Avšak nikdo nemůže od lidstva odpadnout do té míry, že by již neměl žádnou dominující représentation collective. Právě jeho materialismus, ateismus, komunismus, socialismus, liberalismus, intelektua-lismus, existencialismus atd. svědčí proti jeho bezelstnosti. Někde je tak nebo onak, tiše či nahlas posedlý nějakou nadřazenou ideou.

Psychologie ví, kolik náboženských idejí je spojeno s imagy rodičů. Dějiny pro to uchovaly úchvatná svědectví, naprosto nehledě k moderním lékařským nálezům, které dokonce naznačily myšlenku, že vztah k rodičům je třeba pokládat za vlastní příčinu vzniku náboženských idejí. Tato hypotéza ovšem spočívá na malé znalosti věci. Za prvé nelze moderní psychologii rodiny hned jen tak převádět na primitivní poměry, kde se to s věcmi má úplně jinak, za druhé se člověk musí mít na pozoru před nerozváženými fantasiemi o praotci a pravěkě hordě a za třetí a především je nutno znát co nej přesněji fenomenologii náboženských prožitků, která je záležitostí sui generis. Dosavadní psychologické pokusy nesplňují v tomto směru žádnou z těchto tří podmínek.

Z psychologické zkušenosti víme jistě jen to, že s imagy rodičů jsou asociovány teistické představy, a to (u našeho klinického materiálu) většinou nevědomě. Nedají-li se příslušné projekce zrušit vzhledem, pak máme všechny důvody, abychom mysleli na přítomnost emocionálních obsahů náboženského charakteru bez ohledu na racionalistický odpor

pacienta. Pokud člověka vůbec známe, víme, že je vždy a všude pod vlivem dominujících představ. U koho tomu tak údajně není, ten je okamžitě podezřelý z toho, že zaměnil očekávanou známou formu víry s jemu i jiným méně známou variantou. Namísto teismu holduje ateismu, místo Dionýsa dává přednost modernímu Mithrovi a místo na nebi hledá ráj na zemi.

Člověk bez dominující *représentation collective* by byl naprosto abnormální jev. Takový člověk se však vyskytuje pouze ve fantazii jednotlivých individuí, která klamou sama sebe. Mýlí se nejen pokud jde o existenci náboženských idejí, ale i – a to ve zvláštní míře – pokud jde o jejich intenzitu. Archetyp náboženských představ má stejně jako každý instinkt svou specifickou energii, kterou neztrácí, i když ji vědomí ignoruje. Jako můžeme s největší pravděpodobností předpokládat, že každý člověk má všechny průměrné lidské funkce a kvality, tak smíme očekávat i existenci normálních náboženských faktorů, případně archetypů, a toto očekávání, jak patrně, neklame. Ten, komu se podaří odložit roušku víry, to může učinit jen na základě okolnosti, že má po ruce jinou – „plus ca change, plus ca reste la même chose!“<sup>223</sup> Předpojatosti lidského bytí neunikne nikdo.

*Représentations collectives* mají dominující sílu; není proto divu, jsou-li s intenzivním odporem potlačovány. Ve stavu vytěsnění se pak neskrývají za něčím nepatrným, nýbrž za oněmi představami a postavami, které jsou problematické už z jiných důvodů, a zvyšují a komplikují jejich spornost. Všechno, co by člověk například infantilně chtěl očekávat od rodičů nebo co by jim chtěl připisovat, se tím, co jim v skrytu přidává, zveličuje do fantastična, a proto zůstává otevřenou otázkou, kolik je toho z pověstné incestní fantazie třeba brát vážně. Za rodičovskou nebo mileneckou dvojicí jsou obsahy o nejvyšším napětí, jež nejsou apercipovány ve vědomí, a proto se mohou projevit jen projekcemi. Historické dokumenty prokázaly, že takové projekce jsou původní události a nikoli pouhé tradiční názory. Tyto dokumenty totiž ukazují, že takové syzygie jsou projekovány zcela v protikladu k tradičnímu zaměření víry, a to ve formě vizí, prožitků<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> (Čím více se mění, tím více zůstává stejný.)

<sup>224</sup> Vedle toho nesmíme samozřejmě přehlížet, že existuje zřejmě mnohem větší počet vizí, jež odpovídají dogmatu. Přísně vzato to však nejsouspoutánní a autonomní projekce, nýbrž vizua. *Uzfl.ee vědomých obsahů*, vyvolané zbožností, autosugescí a heterosugescí. V

Jedním z nejnázornějších případů je v tomto směru případ nedávno kanonizovaného Mikuláše z Flüe, švýcarského mystika 15. století, o jehož vizi máme zprávy od současníků<sup>\*225</sup>. Ve vizích, jejichž předmětem je jeho iniciace do synovství Božího, se zjevuje dvojí Bůh, poprvé jako královský *Otec*, podruhé jako královská *Matka*. Toto zobrazení je naprosto neortodoxní, protože již tehdy tomu bylo tisíc let, co církev vyloučila z Trojice ženský prvek jako heretický. Bratr Klaus byl prostý negramotný sedlák, který jistě nepřijal jiné než schválené církevní učení a gnostický výklad Ducha svatého jako ženské a mateřské Sofie<sup>\*226</sup> mu jistě nebyl znám. Takzvaná vize Trojice tohoto mystika je současně názorným příkladem intenzity projikovaného obsahu. Mikulášova psychologická situace je pro takovou projekci velmi vhodná, neboť jeho vědomá představa se s nevědomým obsahem shoduje tak málo, že se tento obsah objevuje ve formě cizorodého zážitku. Z této skutečnosti je nutno vyvodit závěr, že to, co se ve vizi objasnilo, nebyla nikterak tradiční představa Boha, nýbrž zcela naopak „heretický“ obraz<sup>\*227</sup>, to znamená interpretace archetypické povahy, jež se i bez vnějšího předávání opět spontánně probudila. Je to archetyp božské dvojice, syzygie.

Se zcela podobným případem se setkáváme ve vizích, jež líčí v *Pelerinage de l'Áme* Guillaume de Digulleville<sup>\*228</sup>. Vidí Boha na nejvyšším nebi jako Krále na zářícím, kulatém trůnu, vedle něho sedí Královna nebes na podobném trůnu z hnědého křišťálu. Na mnicha cisterciáckého řádu, který se vyznačoval zvláštní přisností, je tato vize

---

tomto směru působí zvláště exercicie (duchovní cvičení) jakož i předepsané meditační praktiky Východu. Při zevrubnějším zkoumání takových vizí by mimo jiné muselo být také zjištěno, co bylo vlastní vizi a nakolik k jejímu utváření přispělo zpracování ve smyslu dogmatu.

<sup>225</sup> Alban Stockli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln 1933, a Fritz Blanke, *Bruder Klaus von der Flile*, Zürich 1948.

<sup>226</sup> Jedinečný milostný příběh tohoto posledního anonymního gnostika je možno najít u Irenea, *Adversus omnes haereses*, I, 2, 2 a násl.

<sup>227</sup> Jung, *Bruder Klaus (Bratr Klaus)*, *GW 7 7, Zur Psychologie westlicher und bstlicher Religion (Kpsychologii západního a východního náboženství)*.

<sup>228</sup> Guillaume napsal tři *Pelrinages* po způsobu *Divina Commedia* (Božské komedie), ale nezávisle na Dantovi, mezi rokem 1330 a 1350. Byl představeným cisterciáckého kláštera v Chális v Normandii. Srv. Josef Delacotte, *Guillaume de Digulleville... Trois romans-poèmes du XIV siècle*, 2 Bde., Leipzig 1906/15. Dále: *Symbolika mandaly, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. V, odst. s pozn. 148 a násl.

značně heretická. Podmínka projekce je tedy opět splněna.

Působivý popis charakteru zážitku při vizi syzygií se nachází v díle Edwarda Maitlanda, které líčí biografii Anny Kingsfordové. Maitland tam podrobně popisuje svůj zážitek Boha, který spočíval ve vizi světla, jež se zcela podobala vizi bratra Klause. Říká doslova: „Byl to... Bůh jako Pán, který svou dualitou dokazuje, že Bůh je jak substance tak síla, láska i vůle, je ženské i mužské podstaty, Matkou i Otcem“<sup>229</sup>.

Těchto několik příkladů snad stačí, abychom charakterizovali to, co je u projekce prožitkem a co je nezávislé na vnějším předáváníí. Nevyhneme se asi hypotéze, že v nevědomí je připraven emocionálně napjatý obsah a v určitém okamžiku dospěje k projekci. Obsahem je motiv syzygií, který vyjadřuje, že s tím, co je mužské, je zároveň také vždy dáno to, co je odpovídající ženské. Neobyčejné rozšíření a emocionalita motivu dokazují, že jde o fundamentální, a proto prakticky důležitou skutečnost, bez ohledu na to, zda jednotlivý psychoterapeut nebo psycholog chápe, kde a jakým způsobem tento duševní faktor ovlivňuje jeho speciální pracovní oblast. Mikrobi byli, jak známo, nebezpeční dávno předtím, než byli objeveni.

Jak jsem poznamenal výše, bylo by nasnadě předpokládat v syzygiích rodičovský pár. Ženská část, matka, odpovídá animě. Protože však z výše probíraných důvodů uvědomění předmětu zabraňuje jeho projekci, nezbyvá nic jiného, než se domnívat, že rodiče jsou současně pro všechny lidi také tím, co je ze všeho nejméně známé, a že tedy existuje nevědomý zrcadlový obraz rodičovského páru, který mu je nepodobný, ba dokonce úplně cizí, právě tak nesrovnatelný jako člověk přirovnávaný k Bohu. Bylo by možno se domnívat a bylo to, jak známo, i vysloveno, že nevědomý zrcadlový obraz není nic jiného než onen v raném dětství získaný, přeceňovaný a v důsledku spolu s tím dané incestní fantazie vytěsňený obraz otce a matky. Toto pojetí ovšem předpokládá, že tento obraz byl kdysi *vědomý*, protože jinak by přece vůbec nemohl být „vytěsňen“. Kromě toho by také bylo nutno předpokládat, že sám akt morálního vytěsnění se stal rovněž nevědomým, neboť jinak by tento akt vytěsnění zůstal zachován ve vědomí a s ním přinejmenším i vzpomínka na vytěsňující morální reakci, z jejíž

---

<sup>229</sup> Maitland, *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work*, I, London 1896, str. 130. Maitlandova vize odpovídá formou a významem vizi v traktátu *Poimandrés* (Scott, *Hermetica*, I, I, str. 114 a násl.), kde se duchovní světlo označuje také jako „androgynní“. Nevím, zda Maitland *Poimandra* znal, pravděpodobně ne.

povahy by pak mohl být opět snadno poznán charakter toho, co je vytěsněno. Nechci se zdržovat u těchto úvah; chci zdůraznit, že podle všeobecného mínění zřejmě nedochází k vytvoření rodičovského imaga v prepubertálním období nebo v jiném období více nebo méně rozvinutého vědomí, nýbrž spíše v počátečních stadiích vědomí mezi prvním a čtvrtým rokem života, to znamená v době, kdy vědomí ještě nevykazuje vlastní kontinuitu, a proto má charakter ostrůvkovité diskontinuity. Vztaženost k já, která je pro kontinuitní vědomí nezbytná, je přítomna teprve zčásti, proto probíhá velká část psychického života na onom stupni ve stavu, který snad nemůžeme označit jinak než jako relativně nevědomý. Takový stav by u dospělého každopádně dělal dojem somnambulního, snového nebo mráкотného stavu. Tyto stavy však jsou, jak víme zajisté i z pozorování malých dětí, vždy charakterizovány fantazií naplněnou apercepčí skutečnosti. Fantazijní obrazy převažují nad vlivem smyslových podnětů a utvářejí tyto podněty ve smyslu *předchozího duševního obrazu*.

Podle mého názoru je velkým omylem předpokládat, že duše novorozeného dítěte je tabula rasa ve smyslu, jako by v ní vůbec nic nebylo. Pokud dítě přichází na svět s diferencovaným, dědičností predeterminovaným, a proto i individualizovaným mozkiem, pak také konfrontuje se smyslovými podněty pocházejícími z vnějšku nikoli *jakékoli* pohotovosti, nýbrž pohotovosti *specifické*, což ihned podmiňuje vlastní (individuální) výběr a utváření apercepce. Tyto pohotovosti jsou prokazatelně zděděné instinkty a preformace. Posledně uvedené jsou na instinktech založené, apriorní a formální podmínky apercepce. Jejich existence vtiskuje světu dítěte a snícího antropomorfní ráz. Ony jsou archetypy, jež každé činnosti fantazie určují její stanovené dráhy a tímto způsobem produkují ve fantazijních výtvorech dětských snů jakož i v předivu bludů schizofrenie podivuhodné mytologické paralely, jaké můžeme konečně najít, ale ve zmenšené míře, i ve snech normálních lidí a neurotiků. Nejde tedy o zděděné *představy*, ale o zděděné *možnosti* představ. Nejsou to ani individuální zděděné duševní vlastnosti, nýbrž hlavně všem společné zděděné možnosti představ, jak lze vidět z univerzálního výskytu archetypů<sup>\*230</sup>.

---

<sup>230</sup> Hubert et Mauss (*Mélanges d'histoire des religions*, préface, str. XXIX, Paris 1909) nazývají tyto apriorní formy nazírání „kategorie“, zřejmě opírajíce se o Kanta: „Existují obvykle spíše ve formě zvyků, které řídí vědomí, samy jsou však nevědomé.“ Autoři se



Jako se archetypy coby mýty vyskytují v dějinách národů, tak se také nacházejí v každém individuu a tam působí vždy nejsilněji, to znamená antropomorfizují skutečnost nejvíce tam, kde je vědomí nejužší nebo nejslabší a kde proto může fantazie zaplavit danosti vnějšího světa. Tato podmínka je bezpochyby dána u dítěte v prvních letech života. Případá mi proto pravděpodobnější, že ona archetypická forma božského páru nejprve překrývá a asimiluje obraz skutečných rodičů, než je pak konečně s rostoucím vědomím vnímána jejich skutečná podoba – nezřídka ke zklamání dítěte. Nikdo neví lépe než psychoterapeut, že mytologizování rodičů často pokračuje dlouho do dospělého věku a člověk se ho vzdává jen s největším odporem.

Vzpomínám si na případ, jenž se mi představil jako oběť vysokého stupně mateřského a kastrčního komplexu, který stále ještě není překonán, navzdory „psychoanalýze“. Zhotovil bez mé pomoci sám od sebe několik kreseb, které představují matku nejprve jako nadlidskou bytost, pak ale jako žalostnou postavu s krvavými zmrzačeními. Zvláště nápadné bylo, že na matce byla zjevně provedena kastrace, neboť před jejím krvavým genitálem ležely odřezané mužské pohlavní orgány. Kresby zobrazovaly „stupňování od většího k menšímu“<sup>231</sup>: nejprve byla matka božský hermafrodit, jenž byl potom zkušeností skutečnosti oloupen o svou androgynní, platónskou dokonalost a proměněn v žalostnou postavu obyčejné staré ženy; tato zkušenost přináší zklamání a nelze ji už popřít.

Matka tedy zjevně byla od začátku, to znamená od nejranějšího dětství, asimilována archetypickou ideou syzygie nebo coniunctia androgyna a jevila se proto jako dokonalá a nadlidská<sup>232</sup>. Tato vlastnost totiž na archetypu neustále ulpívá a je také důvodem, proč se vědomí jeví cizí a nesounáležitý a proč v případě, že se s ním subjekt identifikuje, způsobuje často ničivou změnu osobnosti, většinou ve formě velikášského bludu nebo bludu mikromanického.

---

domnívají, že praobrazy jsou dány jazykem. Tento předpoklad je sice v jednotlivých případech správný, obecně však je vyvrácen skutečností, že psychologie snů stejně jako psychopatologie odhalují množství archetypických obrazů a souvislostí, které by historickým jazykovým územ ani nebyly sdělitelné.

<sup>231</sup> (climax a maiori ad minus)

<sup>232</sup> To odpovídá dvojpohlavnímu prvotnímu člověku u Platóna, *Symposion*, XIV, a hermafroditní prvotní bytosti vůbec.

Zklamání vykonalo na hermafroditní matce kastraci: to byl pacientův takzvaný kastráční komplex. Spadl z Olympu dětství a nebyl již hrdinským synem božské matky. Jeho „strach z kastrace“ byl strachem ze skutečného života, který nikterak neodpovídal prvotnímu dětskému očekávání a všude postrádal onen mytologický smysl, na nějž si od svého nejranějšího mládí matně vzpomínal. Jeho život byl – v nejvlastnějším smyslu slova – „zbaven božství“. A to pro něj znamená, ačkoli to nepochopil, těžkou újmu na životní naději a čínorodosti. Připadal si sám „vykleštěn“, což je pochopitelné neurotické nedorozumění, tak pochopitelné, že se dokonce mohlo stát teorií neuróz.

Protože je všeobecnou obavou, že by člověk mohl v průběhu života ztratit onu souvislost s instinktivním, archetypickým předstupněm vědomí, dávno se vžil zvyk přidělovat novorozenci k jeho tělesným rodičům ještě kmotra a kmotru, v angličtině „godfather“ a „godmother“ (otec a matka pro život v Bohu), ve švýcarské němčině „Gotti“ a „Gotte“, kteří na sebe měli vzít hlavně duchovní blaho křtěného dítěte. Představovali božský pár, jenž se zjevuje při narození a naznačuje motiv „dvojího zrození“<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> „Dvojí zrození“ představuje onen motiv známý z mytologie hrdiny, podle nějž pochází hrdina z božských i lidských rodičů. Motiv hraje významnou roli v mystériích a náboženstvích jako motiv křtu a znovuzrození. Tento motiv také svedl k přehmatu Freuda v jeho studii *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. (Česky: Sigmund Freud, *Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci*, 2. vyd., Praha, Orbis, 1991.) Aniž uvážil, že Leonardo vůbec není jediný, kdo namaloval motiv svaté Anny samotřetí, pokoušel se redukovat Annu a Marii, totiž babičku a matku, na Leonardovu vlastní a nevlastní matku, tzn. přizpůsobit obraz své teorii. Měli všichni ostatní malíři také nevlastní matky? To, co Freuda k této násilnosti podnítilo, byla zřejmě fantazie o dvojím původu, kterou naznačovala Leonardova biografie. Fantazie přemalovala nehodící se skutečnost, že svatá Anna je babička, a zabránila Freudovi, aby dále zkoumal biografii jiných umělců, kteří se svatou Annou samotřetí také zabývali. „Náboženská zábrana myšlení“, o níž se zmiňuje na str. 17 (orig.), se potvrdila na autorovi samém. Také tolik zdůrazňovaná teorie incestu spočívá na archetypu, na dobře známém a v mýtu hrdiny často se objevujícím motivu incestu. Motiv se logicky odvozuje z původního typu hermafrodita, jenž zřejmě sahá daleko do primitivního dávnověku. Vždy, když psychologická teorie postupuje poněkud násilně, existuje odůvodněné podezření, že se archetypický fantazijní obraz pokouší překroutit skutečnost, což by tedy odpovídalo Freudově pojmu „náboženské zábrany myšlení“. Vysvětlovat vznik archetypu teorií incestu by však bylo stejně přínosné, jako kdybychom nabírali vodu z jednoho kotle do jiné, vedle stojící nádoby, která by však byla s kotlem spojena trubicí. Nelze vysvětlovat jeden archetyp jiným archetypem, to znamená, že vůbec nelze vysvětlit, odkud archetyp pochází, jelikož neexistuje Archimédův bod mimo tyto apriorní podmínky.

Obraz animy, který dodal matce v očích syna nadlidský lesk, se banálností všedního dne postupně stírá a propadá tak nevědomí, aniž by tím nějak ztratil své původní napětí a bohatost instinktu. Odtud je tak říkajíc připraven ke skoku a projikuje se při první příležitosti, tehdy, když nějaká ženská bytost udělá dojem překračující všednost. Pak se stane to, co zažil Goethe s paní von Stein\*<sup>234</sup> a co se opakovalo v postavě Mignon a Markétky. V posledním případě nám Goethe, jak známo, dokonce ukázal ještě i celou „metafyziku“, jež za tím vězí. Ve zkušenostech milostného života muže se projevuje psychologie tohoto archetypu ve formě bezmezného fascinace, přečeňování a zaslepení, nebo ve formě misogynie se všemi jejími stupni a odrůdami, jež nikterak nelze vysvětlit ze skutečné povahy příslušných „objektů“, nýbrž pouze přenosem mateřského komplexu. Komplex však někdy vzniká o sobě normální a všudypřítomnou asimilací matky na preexistující, ženskou část archetypu „hermafroditického“ páru protikladů a potom, když oddělení praobrazu od matky abnormně otálí. Naprostou ztrátu archetypu vlastně lidé neunesou. Vzniká z toho nesmírná „stísněnost z kultury“, v níž se již člověk necítí doma, protože mu chybí „otec“ a „matka“. Každý ví, jaká opatření neustále po této stránce činilo náboženství. Bohužel je ale velmi mnoho těch, kteří se stále bezmyšlenkovitě ptají po pravdě tam, kde přece jde o psychologickou otázku potřeby. „Rozumným“ vysvětlením se zde nezmůže nic.

V projekci má anima vždy ženskou formu s určitými vlastnostmi. Toto empirické zjištění nemá nikterak znamenat, že *archetyp o sobě* je rovněž takový. Androgynní syzygie je jen jedna z možných dvojic protikladů, ovšem jedna z prakticky nejdůležitějších, a proto nejčastějších. Má velmi mnoho vztahů k jiným dvojicím, jež vykazují více než rozdíly pohlaví, a proto mohou být podřízeny protikladu pohlaví jen násilím. Tyto vztahy se vyskytují v rozmanitých proměnách zvláště v kundaliní-józe\*<sup>235</sup>, v gnosticismu\*<sup>236</sup> a především v alchymické filosofii\*<sup>237</sup>, naprosto nehledě

---

<sup>234</sup> „Proč jsi nám dala hluboké pohledy.“ Duben 1776. (Paní von Steinové.)

<sup>235</sup> Avalon (ed.), *The Serpent Power*, London 1919. Dále *Shri-Chakra-Sambhara Tantra*, a Woodroffe, *Shakti and Shákta*, London 1920.

<sup>236</sup> Wolfgang Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910; zvláště listiny u Irenea, op. cit.

<sup>237</sup> Srv. *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. Fa sv. VI.34) Ve svém spise *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. III, jsem popsal problematiku, jež

ke spontánním výtvorům fantazie v materiálech u neuróz a psychóz. Zvážíme-li pečlivě všechna tato data, pak se bude jevit jako pravděpodobné, že archetyp nemá v neprojikovaném stavu klidu žádnou přesně zjistitelnou formu, ale je formálně neurčitelným útvarem, který má možnost objevovat se na základě projekce v určitých formách.

Zdá se, že toto zjištění je v rozporu s pojmem „typ“. Jak věřím, nezdá se to pouze, nýbrž je to rozpor. Empiricky jde zřejmě o „typy“, to znamená o určité formy, jež lze proto i pojmenovat a rozlišit. Jakmile však tyto typy zbavíme jejich kazuistické fenomenologie a pokusíme se je zkoumat v jejich vztazích k jiným archetypickým formám, rozšíří se v natolik obsáhlé souvislosti z oblasti historie symbolů, že dojdeme k závěru, že základní psychické prvky se vyznačují neurčitou, měňavou mnohotvárností, která úplně přesahuje lidskou představivost. Empirie se proto musí spokojit s teoretickým „jako by“. Nemá tak horší postavení než atomová fyzika, i když její metoda není metoda kvantitativně měřící, nýbrž morfologicky popisná.

Anima je nanejvýš důležitý faktor v psychologii muže, kde stále probíhají emoce a afekty. Zesiluje, přehání, falšuje a mytologizuje všechny emocionální vztahy k profesím a lidem obou pohlaví. Výplody fantazie, jež se pod tím skrývají, jsou jejím dílem. Je-li anima konstelována silněji, pak zženšťuje charakter muže a způsobuje, že je citlivý, vznětlivý, náladový, žárlivý, ješitný a nepřizpůsobený. Je ve stavu „stísněnosti“ a šíří stísněnost i do vzdáleného okolí. Vztah animy k odpovídající ženě někdy vysvětluje existenci komplexu symptomů.

Jak jsem již poznamenal výše, básníci postavě animy nikterak neunikli. Existují vynikající popisy, které také zároveň podávají zprávu o symbolickém kontextu, v němž se archetyp zpravidla zdá být začleněn. Zmíním se především o Haggardově *She, The Return of She a Wisdom ,s Daughter (dceři moudrosti)*, potom i o Benoitově *L'Atlantidě*. Benoit byl svého času obviněn z plagiátu Ridera Haggarda, protože analogie obou popisů je zarážející. Dokázal se však, jak se zdá, obvinění zbavit. Spittelerův *Prométheus* obsahuje rovněž velmi bystrá pozorování a jeho

---

je pro terapii zásadní, rovněž in: *Psychologie přenosu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III. K mytologickému aspektu animy nechť čtenář srovná Einführung in das Wesen der Mythologie, (Jung und Kerényi). Jungův příspěvek Psychologie archetypu dítěte, v tomto svazku.*

román *Imago* popisuje projekci nejrůznějších.

Otázka terapie je problém, jehož se nelze zhostit několika slovy. Nepředsezval jsem si ani, že zde o něm pojednám, avšak chtěl bych krátce naznačit své stanovisko k tomuto problému: Mladší lidé před dosažením středu života (jenž je asi kolem pětatřiceti let) mohou bez újmy snést i zdánlivě úplnou ztrátu animy. Muž by měl být v každém případě schopen být mužem. Dospívající jinoch se musí umět osvobodit od fascinace animou v podobě matky. Existují výjimečné případy, zejména umělci, kde problém často spočívá jinde; potom homosexualita, která se zpravidla vyznačuje ztotožněním s animou. Při uznávané četnosti tohoto jevu je jeho pojetí jako patologické perverze velmi pochybné. Podle psychologického nálezu jde spíše o neúplné odloučení od hermafroditického archetypu, spojené s vyloženým odporem identifikovat se s rolí jednopohlavně zaměřené bytosti. Takovou dispozici nelze za všech okolností posuzovat jako negativní, pokud zachovává původní lidský typ, jenž se u jednopohlavně zaměřené bytosti do jisté míry ztrácí.

Po dosažení středu života znamená naopak trvalá ztráta animy ubývání živosti, pružnosti a lidskosti. Vzniká zpravidla brzká rigidita, ne-li zkostratělost, stereotypie, fanatická jednostrannost, svéhlavost, lpění na zásadách, nebo opak: rezignace, únava, ledabylost, nezodpovědnost a konečně dětinské „ramollissement“ (změknutí) s náklonností k alkoholu. Po dosažení středu života by proto měla být pokud možno obnovena souvislost se sférou archetypických prožitků.

# PSYCHOLOGICKÉ ASPEKTY ARCHETYPU MATKY

(*Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*) Z němčiny přeložila Mgr. Eva Bosáková.

Článek byl poprvé publikován in: *Eranos-Jahrbuch* 1938, Rhein-Verlag, Zurich 1939. Byl přepracován jako Abhandlung III, in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zurich 1954. Článek je zařazen do svazku 9/1 *GW, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (Archetypen a kolektivní nevědomi)*.

## 1. O POJMU ARCHETYPU

Pojem Velké matky pochází z dějin náboženství a zahrnuje nejrůznější projevy typu mateřské bohyně. Zpočátku se psychologie netýká, protože obraz „Velké matky“ v této formě se v praktické zkušenosti vyskytuje jen zřídka a i pak jen za zcela zvláštních podmínek. Symbol je samozřejmě derivátem archetypu matky. Když se proto odvážíme zkoumat pozadí obrazu Velké matky z psychologické stránky, musí se nutně stát základem našeho pozorování mnohem všeobecnější archetyp matky. Ačkoli dnes už je asi sotva nutné podrobně probírat pojem archetypu, přece se mi v tomto případě nezdá zcela zbytečné předeslat několik zásadních poznámek.

V dřívějších dobách – i přes případné odlišné názory a přes sklony k aristotelovskému myšlení – nebylo příliš obtížné rozumět Platónově myšlence, že idea existuje především fenomény a je jim nadřazena. „Archetyp“ tedy není nic jiného než výraz, vyskytující se již v antice, který je synonymem „ideje“ v platónském smyslu. Když například v *Corpus Hermeticum*, který zřejmě patří do 3. století, je Bůh označován jako  $\Theta\Omega\Xi\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$  (pooc; (to archetypon fós, archetypické světlo)\*<sup>238</sup>, je tím vyjádřena myšlenka, že je „praobrazem“ každého světla, existujícím před fenoménem „světla“ a jemu nadřazeným. Kdybych byl filosofem, pokračoval bych podle svého předpokladu v platónském argumentu a řekl bych: Někde, „na nějakém místě v nebi“, je praobraz matky, existující před každým fenoménem „mateřského“ (v širokém smyslu tohoto slova) a jemu

---

<sup>238</sup> Scott, *Hermetica*, I, Oxford 1934, str. 140.

nadřazený. Jelikož ale nejsem filosof, nýbrž empirik, nemohu si dovolit předpokládat svůj zvláštní temperament, to znamená svůj individuální postoj k filosofickým problémům, jako všeobecně platný. To si smí patrně dovolit jen ten filosof, který své dispozice a postoje předpokládá jako všeobecné a svou individuální problematičnost pokud možno neuznává jako podstatnou podmínku své filosofie. Jako empirik musím konstatovat, že existuje temperament, kterému *jsou ideje jsoucna a ne pouhá nomina*. Skoro bych řekl, že náhodou nyní žijeme již asi dvě stě let v době, kdy se stalo nepopulárním, ba dokonce nesrozumitelným předpokládat, že ideje by vůbec mohly být něco jiného než nomina. Kdo myslí ještě poněkud anachronicky v platónském duchu, musí ke svému zklamání prožívat, že „nebeské“, to znamená metafyzické jsoucno ideje je odsunuto do nekontrolovatelné oblasti víry a pověry nebo se útrpně přenechává básníkovi. Nominalistické hledisko ve staletém sporu univerzálií opět jednou „překonalo“ hledisko realistické a praobraz vyprchal ve flatus vocis. Tento obrat byl doprovázen, ba z dobré části způsoben mohutným nástupem empirismu, jehož přednosti se rozumu vnucovaly příliš zřetelně. Od té doby už „idea“ není ničím apriorním, nýbrž sekundárním a odvozeným. Je samozřejmé, že novodobý nominalismus si bez okolků dělá nárok na všeobecnou platnost, ačkoli spočívá na určitém, a proto omezeném, na temperamentu závislém předpokladu. Ten zní: Platí to, co přichází zvnějšku, a je proto verifikovatelné. Ideální případ je experimentální potvrzení. Antiteze zní: Platí to, co přichází z nitra a není verifikovatelné. Beznadějnost tohoto stanoviska bije do očí. Hmotě nakloněná řecká přírodní filosofie ve spojení s aristotelovským rozumem dosáhla nad Platónem pozdního, ale významného vítězství.

V každém vítězství ovšem leží zárodek budoucí porážky. V současné době se množí známky, které poukazují na jistou změnu stanoviska. Příznačně je to právě Kantovo učení o kategoriích, které na jedné straně dusí v zárodku každý pokus metafyziky ve starém smyslu, na druhé straně ale připravuje znovuzrození platónského ducha: když už nemůže existovat metafyzika, vypínající se nad lidské schopnosti, tak neexistuje ani empirie, která by už nebyla skrze apriori lapena do omezující struktury poznání. V půl druhém století, které uplynulo od *Kritiky čistého rozumu*, si postupně razil cestu názor, že myšlení, rozum, chápání atd. nejsou o sobě existující procesy, oproštěné od veškeré subjektivní podmíněnosti a poplatné pouze

věcným zákonům logiky, ale psychické funkce, které jsou přiřazeny a podřízeny osobnosti. Otázka už nezní: Bylo to viděno, slyšeno, ohmatáno rukama, zváženo, spočítáno, promyšleno a shledáno logickým?, nýbrž zní: *Kdo vidí, kdo slyší, kdo myslí?* Počínaje „osobní rovnici“ při pozorování a měření minimálních procesů pokračuje tato kritika až ke vzniku empirické psychologie, jak ji žádná doba před námi neznala. Jsme dnes přesvědčeni, že ve všech vědních oblastech existují psychologické premisy, které rozhodují o výběru látky, o metodě zpracování, o povaze závěrů a o konstrukci hypotéz a teorií. Věříme dokonce, že Kantova osobnost byla nikoli nepodstatným předpokladem *Kritiky čistého rozumu*. Nejen filosofové, ale i vlastní filosofické sklony, dokonce naše takzvané nejlepší pravdy jsou myšlenkou osobní premisy zviklány, pokud ne přímo ohroženy. Veškerá tvůrčí svoboda – voláme – je nám tím odebrána! Jak, člověk že může myslet, říkat a dělat jen to, co sám je?

Za předpokladu, že to opět nepřezneme a nepropadneme tak bezmeznému psychologismu, jde ovšem o takovou, jak se mi jeví, nezbytnou kritiku. Tato kritika je podstatou, zdrojem a metodou moderní psychologie: *existuje* apriori veškeré lidské činnosti a to je vrozená a tím předvědomá a nevědomá individuální struktura psýché. Předvědomá psýché, například psýché novorozence, není pouhé nic, jemuž by bylo za předpokladu příznivých okolností možné cokoli vštípit, nýbrž je nadmíru komplikovaným a individuálně nejvýše determinovaným předpokladem, který se jeví jako záhadné nic jen proto, že jej nemůžeme vidět přímo. Sotva se ale objeví první viditelné psychické projevy života, člověk by musel být slepý, aby neviděl individuální charakter těchto projevů, totiž svéráznou osobnost. Nemůžeme přitom snad předpokládat, že všechny tyto jednotlivosti vznikají teprve ve chvíli, kdy se objevují. Jedná-li se například o chorobné sklony, které se vyskytují již u rodičů, předpokládáme dědičnost skrze zárodečné plazma. Nenapadne nás, abychom epilepsii dítěte epileptické matky považovali za podivuhodnou mutaci. Stejně tak postupujeme u nadání, která lze sledovat po generace. Tímto způsobem vysvětlujeme objevení složitých instinktivních chování u zvířat, která nikdy neviděla své rodiče, nemohla jimi tedy být „vychována“.

Dnes musíme vycházet z hypotézy, že člověk netvoří žádnou výjimku mezi tvory, když má za všech okolností jako každé zvíře preformovanou psýché odpovídající druhu, která navíc, jak ukazuje přesnější pozorování,



vykazuje ještě výrazné znaky rodových predispozic. Nemáme žádný důvod k předpokladu, že jsou jisté lidské aktivity (funkce), jež by bylo možné vyjmout z tohoto pravidla. Jak dispozice nebo pohotovosti, které umožňují instinktivní chování u zvířete, vypadají, to si naprosto neumíme představit. Zrovna tak málo je možné poznat povahu nevědomých psychických dispozic, na jejichž základě je člověk schopen reagovat lidským způsobem. Musí se jednat o funkční formy, které jsem označil jako „obrazy“. „Obraz“ vyjadřuje nejen formu činnosti, kterou je nutno vykonat, nýbrž současně i typickou situaci, v níž je činnost vyvolána\*<sup>239</sup>. Tyto obrazy jsou do té míry „praobrazy“, jak dalece jsou přímo vlastní druhu; a pokud vůbec kdy „vznikly“, pak se jejich vznik kryje nejméně s počátkem druhu. Je to přirozenost člověka, specificky lidská forma jeho činností. Specifické chování spočívá už v zárodku. Předpoklad, že není zděděné, ale v každém člověku znovu vzniká, by byl právě tak nesmyslný jako primitivní názor, že slunce, které ráno vychází, je jiné než to, které večer předtím zapadlo.

Protože všechno psychické je preformováno, jsou preformovány i jeho jednotlivé funkce, zejména ty, které vycházejí bezprostředně z nevědomých pohotovostí. K nim patří především *tvůrčí fantazie*. V produktech fantazie se objevují „praobrazy“ a zde nachází pojem archetypu své specifické použití. Není to naprosto má zásluha, že jsem na tuto skutečnost poprvé upozornil. Vavříny náleží Platónovi. První, kdo v etnopsychologické oblasti vyzvedl výskyt jistých všeobecně rozšířených „prapůvodních myšlenek“, byl Adolf Bastian. Později to jsou dva badatelé z Dürkheimovy školy, Hubert a Mauss, kteří mluví o vlastních „kategoriích“ fantazie. Nevědomou preformaci v podobě „nevědomého myšlení“ nepoznal nikdo menší než Hermann Usener\*<sup>240</sup>. Jestliže mám na těchto objevech svůj podíl, je to důkaz, že archetypy se v žádném případě všeobecně nerozšiřují pouze tradicí, jazykem a migrací, nýbrž mohou kdykoli a všude spontánně znovu vznikat, a to způsobem, který není ovlivněn zprostředkováním zvnějšku.

Nesmíme podceňovat dosah tohoto zjištění; neznamena přece nic menšího, než že sice nevědomé, ale ne o to méně aktivní, to znamená živé pohotovosti, formy, právě ideje v platónském smyslu, jsou v každé psýché

---

<sup>239</sup> Srv. *Instinkt und Unbewußtes (Instinkt a nevědomí)*, GW 8, *Die Dynamik des Unbewußten, (Dynamika nevědomí)*.

<sup>240</sup> *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1911, str. 3.

a instinktivně preformují a ovlivňují její myšlení, cítění a jednání.

Čelím neustále neporozumění, že archetypy jsou obsahově určeny, tj. že jsou druhem nevědomých „představ“. Je proto nutné ještě jednou zdůraznit, že archetypy nejsou určeny obsahově, ale pouze formálně, a to jen velmi podmíněným způsobem. Obsahově určený je praobraz prokazatelně jen tehdy, když je vědomý, a proto naplněný materiálem vědomé zkušenosti. Jeho formu lze naopak, jak jsem vysvětlil na jiném místě, srovnat s osovým systémem krystalu, který do jisté míry preformuje tvorbu krystalu v matečném louhu, aniž by sám měl hmotnou existenci. Ta se projevuje teprve ve způsobu usazování iontů a posléze molekuly. Archetyp je o sobě prázdný, formální prvek, který není ničím jiným než „*facultas praeformandi*“, a priori danou možností formy představy. Nedědí se představy, nýbrž formy, které v tomto ohledu přesně odpovídají rovněž formálně určeným instinktům. Právě tak málo jako existenci archetypu lze dokázat i existenci instinktů, dokud se tyto neprojeví *in concreto*. Co se týče určitosti formy, je srovnání s tvořením krystalů zřejmé do té míry, nakolik osový systém určuje pouze stereometrickou strukturu, nikoli však konkrétní tvar individuálního krystalu. Ten může být velký nebo malý, nebo se může měnit na základě různého formování svých ploch nebo na základě vzájemného prorůstání krystalů. Konstantní je jen osový systém ve svých v zásadě invariabilních geometrických vztazích. Totéž platí o archetypu: může být v zásadě pojmenován a má invariabilní významové jádro, které stále jen principiálně, nikdy však konkrétně, určuje způsob jeho projevení. *Jak* se například v dané chvíli empiricky projeví archetyp matky, nelze nikdy odvodit z něho samého; to spočívá na jiných faktorech.

## 2. ARCHETYP MATKY

Jako každý archetyp má i archetyp matky téměř nedozírné množství aspektů. Zmíním se jen o několika typičtějším formách: vlastní matka a babička; nevlastní matka a tchýně, nějaká žena, k níž má člověk vztah, také kojná nebo chůva, pramáti a Bílá paní, ve vyšším, přeneseném smyslu bohyně, zvláště Matka Boží, panna (jako omlazená matka, například Démétér a Koré), Sofía (jako mateřská milenka, případně jako typ Kybelé-Attis nebo jako dcera [omlazená matka] milenka); cíl touhy po spáse (ráj, království Boží, nebeský Jeruzalém); v širším smyslu církev, univerzita, město, půda, nebe, země, les, moře a stojaté vody; hmota, podsvětí a měsíc,

v užším smyslu jako místo porodu a plození, pole, zahrada, skála, jeskyně, strom, pramen, hluboká studna, křtitelnice, květina jako nádoba (růže a lotos); jako čarovný kruh (mandala jako padma) nebo jako roh hojnosti; v nejužším smyslu děloha, každá dutá forma (například šroubová matice); jóni; pec, hrnec; jako zvíře kráva, zajíc a vůbec zvíře, které člověku pomáhá.

Všechny tyto symboly mohou mít pozitivní, příznivý nebo negativní, neblahý smysl. Ambivalentním aspektem je bohyně osudu (Parky, Graie, Norny), neblahým čarodějnice, drak (každé pohlcující a svírající zvíře jako velká ryba nebo had); hrob, sarkofág, vodní hlubina, smrt, noční můra a strašidlo (typ Empúsa, Lilith atd.).

Tento výčet si neklade nárok na úplnost, naznačuje pouze podstatné rysy archetypu matky. Jeho vlastnosti jsou „to, co je mateřské“: přímo magická autorita ženství; moudrost a výšiny ducha mimo rozum; to, co je dobrotivé, pečující, snášenlivé, poskytující růst, plodnost a potravu; místo magické proměny, znovuzrození; pomáhající instinkt nebo impuls; to, co je tajné, skryté, temné, propast, říše mrtvých, to, co je pohlcující, svádějící a otravující, vzbuzující strach, neodvratné. Tyto vlastnosti archetypu matky jsem podrobně vylíčil a opatřil příslušnými doklady ve své knize *Symboly proměny (Výborzdila C. G. Junga, sv. Vila. sv. VIII)*. Protikladnost vlastností jsem formuloval jako milující a strašnou matku. Nám nejbližší historickou paralelou je snad Maria, která je ve středověké alegorii zároveň i Kristovým křížem. V Indii by to byla rozporná Kálí. Filosofie sánkhji vytvořila z archetypu matky pojem prakrti a přidělila jí tři guny jako základní vlastnosti: dobrotu, vášeň a temnotu – sattvu, radžas a tamas\*<sup>241</sup>. To jsou tři podstatné aspekty matky, totiž její pečující a živící dobrota, její orgiastická emocionalita a její podsvětní temnota. Zvláštní rys ve filosofické legendě – prakrti *tančí* před purušou, aby mu připomněla „rozlišující poznání“ – nepatří bezprostředně k matce, nýbrž k archetypu animy. Ten je v psychologii muže neustále smíšen s obrazem matky.

Ačkoli etnopsychologická podoba matky je takřka univerzální, přece se tento obraz v praktické individuální zkušenostinikoli nepodstatně mění. Zde na nás předně působí pravděpodobně nesmírný význam vlastní matky,

---

<sup>241</sup> To je etymologický význam tří gun. Viz Weckerling (Hg.), *Das Glück des Lebens. Medizinisches Drama von Anandaráyamakhi*, Greifswald 1937, str. 21 a násl., a Richard Garbe, *Die Sámkhya-Philosophie*, Leipzig 1917, str. 272 a násl.

patrný na první pohled. V personalistické psychologii zaujímá tato postava tak významné místo, že tato psychologie není, jak známo, ve svých pojetích nikdy s to, a to ani teoreticky, pokročit za osobní matku. Chtěl bych hned na začátku předeslat, že mé pojetí se od psychoanalytické teorie zásadně liší v tom, že osobní matce přisuzuji jen podmíněný význam. To znamená: není to pouze osobní matka, která má onen v literatuře popisovaný vliv na dětskou duši, ale je to spíše na matku projikovaný archetyp, který jí dává mytologické pozadí a propůjčuje jí tím autoritu, ba dokonce numinóznost\*<sup>242</sup>. Etiologické, respektive traumatické vlivy matky musí být rozděleny do dvou skupin: za prvé vlivy, které odpovídají skutečně existujícím charakterovým vlastnostem nebo postojům osobní matky, a za druhé vlivy, které má matka jen zdánlivě, protože se jedná o projekce fantastické (tedy archetypické) povahy ze strany dítěte. Již Freud zjistil, že skutečná etiologie neuróz v žádném případě netkví, jak se nejprve domníval, v traumatických vlivech, nýbrž spíše ve zvláštním vývoji infantilní fantazie. Sotva lze popřít možnost, že takový vývoj je možné odvozovat z rušivých vlivů ze strany matky. Hledám proto příčinu infantilních neuróz v první řadě u matky, protože ze zkušenosti vím, že za prvé se dítě s mnohem větší pravděpodobností rozvíjí normálně než neuroticky a za druhé v naprosté většině případů lze definitivní příčiny poruchy prokázat u rodičů, zvláště u matky. Obsahy abnormních fantazií lze vztahovat na vlastní matku jen částečně, protože častěji nepochybně a jasně obsahují výpovědi, které daleko překračují to, co bychom mohli připisovat skutečné matce; zejména tehdy, když se jedná o vyslovené mytologické výtvořky, což je častým případem u infantilních fobií, kde se matka objevuje jako zvíře, čarodějnice, strašidlo, lidožroutka, hermafrodit a podobně. Protože však fantazie nejsou vždy očividně mytologické, nebo pokud jsou, ne vždy vycházejí z nevědomého předpokladu, nýbrž mohou příležitostně pocházet i z pohádkových vyprávění, náhodných poznámek a podobně, je v každém případě žádoucí pečlivé zkoumání. U dětí to z praktických důvodů přichází v úvahu mnohem méně než u dospělých, kteří takové fantazie zpravidla přenášejí na lékaře během léčení nebo přesněji řečeno: tyto fantazie se vyskytují jako projekce.

---

<sup>242</sup> Zde americká psychologie podává příklady ve velkém měřítku. Takovým, avšak výchovně míněným paskvilem je v tomto ohledu kniha Philipa Wylieho *Generation of Vipers*, New York, Toronto 1942.

Pak je nestačí pochopit a odbýt jako směšné, alespoň ne natrvalo, neboť archetypy patří k nezczitelné součásti každé psýché a tvoří onen „poklad v poli temných představ“, o němž mluví Kant a o němž nás bohatě zpravují nespočetné motivy pokladu ve folklóru. Archetyp ve své podstatě v žádném případě není pouhá nemilá předpojatost. Je jí jen na nesprávném místě. Archetyp o sobě patří k nejvyšším hodnotám lidské duše a zalidnil proto všechny Olympy všech náboženství. Odbýt ho jako bezcenný znamená potenciální ztrátu. Jedná se proto spíše o rozpuštění těchto projekcí, aby se jejich obsahy opět vrátily tomu, kdo je ztratil tím, že se jich bezděčně zbavil.

### **3. MATEŘSKÝ KOMPLEX**

Archetyp matky tvoří základ takzvaného mateřského komplexu. Je otevřenou otázkou, jestli bez prokazatelné kauzální spoluúčasti matky vůbec vzniká. Podle mých zkušeností se mi zdá, jako by matka byla při vyvolání poruchy, to znamená zejména u infantilních neuróz nebo u neuróz, které etiologicky bezpochyby sahají zpět do raného dětství, vždy aktivní. V každém případě je ale instinktivní sféra dítěte narušena a tím jsou konstelovány archetypy, které vstupují mezi dítě a matku jako cizí a často úzkost vzbuzující prvek. Když se například dětem příliš starostlivé matky o ní pravidelně zdá jako o zlém zvířeti nebo čarodějnici, způsobuje takový zážitek v dětské duši rozštěpení a tím možnost neurózy.

#### **A. Mateřský komplex syna**

Účinky mateřského komplexu jsou různé podle toho, zda jde o syna nebo dceru. Typickými účinky na syna jsou homosexualita a donchuanismus, příležitostně také impotence<sup>\*243</sup>. U homosexuality lpí někdy i heterosexuální složky v nevědomé formě na matce, u donchuanismu je matka nevědomě hledána „v každé ženské“. Účinky mateřského komplexu na syna jsou znázorněny ideologií typu Kybelé-Attis: je to autokastrace, šilenství a předčasná smrt. U syna není mateřský komplex čistý do té míry, nakolik je zde nestejnost pohlaví. Tato rozdílnost je důvodem, proč v každém mateřském komplexu muže hraje vedle archetypu matky významnou úlohu archetyp sexuálního partnera, totiž

---

<sup>243</sup> Zde však hraje značnou roli i otcovský komplex.

animy. Matka je první ženskou bytostí, která se s budoucím mužem setkává a nemůže jinak, než se hlučně nebo tiše, hrubě nebo něžně, vědomě nebo nevědomě neustále dotýkat synova mužství; stejně jako si syn ve vzrůstající míře uvědomuje ženství matky, nebo alespoň nevědomě, instinktivně na ně odpovídá. Tak se u syna jednoduché vztahy identity nebo odlišujícího se odporu stále kříží s faktory erotické přitažlivosti a odpuzování. Tím se obraz značně komplikuje. Nechci ovšem tvrdit, že v důsledku toho bychom mateřský komplex syna museli snad brát vážněji než mateřský komplex dcery. Jsme ve výzkumu těchto komplexních duševních jevů teprve na začátku, ve stadiu pionýrské práce. Srovnávání lze provádět teprve tehdy, až zde budou statisticky použitelná čísla. Ta však ještě nikde nejsou v dohlednu.

Mateřský komplex je čistým a nekomplikovaným případem pouze u dcery. Zde jde na jedné straně o zesílení ženských instinktů, vycházející od matky, na druhé straně o jejich oslabení až vymizení. V prvním případě vzniká díky převaze instinktivního světa nevědomělost vlastní osobnosti; v druhém případě se rozvíjí projekce instinktů na matku. Prozatím se musíme spokojit se zjištěním, že mateřský komplex ženský instinkt u dcery buď nadměrně podporuje, nebo ho odpovídajícím způsobem tlumí, u syna ale mužský instinkt poškozují nepřírozenou sexualizací.

Protože „mateřský komplex“ je pojem psychopatologie, je vždy spojen s pojmem újmy a utrpení. Když ho však vyjmeme z jeho poněkud příliš úzkého rámce a dáme mu širší a obsáhlejší význam, můžeme hovořit i o jeho pozitivním účinku: u syna vzniká vedle nebo místo homosexuality například diferenciací erótu\*<sup>244</sup> (v tomto směru něco naznačuje Platónovo *Symposion*); rovněž tak rozvoj vkusu a estetiky, kterým není jistý femininní prvek nikterak na škodu; dále pedagogické kvality, jež ženská schopnost vcítění často nejvýš dovršuje; historický duch, který je konzervativní v nejlepším smyslu slova a co nejvěrněji uchovává všechny hodnoty minulosti; smysl pro přátelství, které splétá podivuhodně jemné svazky mezi mužskými dušemi a dokonce vysvobozuje přátelství mezi pohlavími ze ztracení nemožnosti; bohatství náboženského citu, který proměňuje *ecclesia spiritualis* v pravdu; a konečně duchovní vnímavost, která je

---

<sup>244</sup> *Über die Psychologie des Unbewußten (O psychologii nevědomí)*, GW 7, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie (Dvě práce o analytické psychologii)*, odst. 16 a násl.: „Die Erostheorie“ (Teorie erótu).

svolnou nádobou zjevení.

Co je negativně donchuanismus, může jako pozitivum znamenat smělou, bezohlednou mužnost, ctížádostivost po nejvyšších cílech; použití síly proti každé hlouposti, zarytosti, nespravedlnosti a lenosti; ochotu k oběti pro to, co bylo poznáno jako správné, která hraničí s hrdinstvím; vytrvalost, nezlomnost a houževnatost vůle; zvědavost, která se neleká ani záhad světa; konečně revolučního ducha, který svým bližním staví nový dům nebo dává světu jinou tvář.

Všechny tyto možnosti se odrážejí v mytologémech, které jsem výše vyjmenoval, jako aspekty archetypu matky. Protože o mateřském komplexu syna včetně komplikace s animou jsem pojednával již v řadě spisů, chci v těchto přednáškách, kde se jedná o typ matky, ponechat mužskou psychologii v pozadí.

## **B. Mateřský komplex dcery**

### **a. Hypertrofie mateřského prvku**

Poznamenal jsem již dříve, že mateřský komplex<sup>\*245</sup> vytváří u dcery do jisté míry hypertrofii ženskosti nebo odpovídající atrofii. Vystupňování ženskosti znamená zesílení všech ženských instinktů, v první řadě instinktu mateřského. Negativní aspekt takového vystupňování představuje žena, jejímž jediným cílem je rození. Muž je zjevně vedlejší věcí; je hlavně nástrojem plazení a jako objekt, o nějž je nutno pečovat, je zařazen mezi děti, chudé příbuzné, kočky, slepice a nábytek. Také vlastní osobnost je vedlejší; často je dokonce více nebo méně nevědomá, neboť život je žit v jiných a skrze jiné, protože taková žena se s nimi v důsledku neuvědomělosti vlastní osobnosti identifikuje. Nejprve plodí děti, pak na nich lpí, jelikož bez nich nemá vůbec žádný *raison d'être*. (smysl života). Jako Démétér si vyvzdoruje na bozích vlastnické právo na svou dceru. Erós je vyvinut pouze jako mateřský vztah, jako osobní vztah je však nevědomý.

---

<sup>245</sup> Uvádím v této kapitole řadu typů mateřského komplexu, tím však neformuluji terapeutické zkušenosti. „Typy“ nejsou jednotlivé případy, jak by měl každý vzdělanec vědět. „Typ“ rovněž není vynalezené schéma, do nějž musí být vměstnány všechny vyskytující se případy. „Typy“ jsou ideální konstrukce, průměrné obrazy zkušenosti, s nimiž nelze nikdy ztotožňovat jednotlivý případ. Lidé, kteří mají své zkušenosti pouze z knih nebo z psychologických laboratoří, si ovšem nemohou udělat správnou představu o psychologické zkušenosti lékaře.

Nevědomý erós se vždy projevuje jako moc\*<sup>246</sup>; proto tento typ přes veškeré zjevné mateřské sebeobětování není vůbec schopen přinést skutečnou oběť a prosazuje mateřský instinkt s často bezohlednou vůlí k moci až po zničení vlastní osobnosti a vlastního života dětí. Čím nevědomější vlastní osobnosti si taková matka je, tím větší a násilnější je její nevědomá vůle k moci. U tohoto typu je nemálo případů, kde by byla vhodným symbolem nikoli Déméter, ale Baubo. Rozum se nepěstuje pro rozum sám, nýbrž setrvává většinou v podobě svépůvodní dispozice, to znamená, že zůstává přírodní, nevztažený a bohaprázdný, ale také pravdivý a příležitostně dokonce hluboký jako sama příroda\*<sup>247</sup>. Ona sama to však neví a nemůže proto jednak ocenit důvtip svého rozumu, jednak obdivovat jeho filosofické hlubiny, nýbrž pokud možno zapomíná, co řekla.

## b. Vystupňování erótu

Komplex, který taková matka u dcery způsobuje, naprosto nemusí být opět hypertrofií mateřského instinktu. Naopak se stává, že tento instinkt u dcery dokonce vymizí. Náhradou za něj nastává vystupňování erótu, které vede téměř pravidelně k nevědomému incestnímu vztahu s otcem\*<sup>248</sup>. Vystupňovaný erós způsobuje abnormní zdůraznění osobnosti druhého. Žárlivost na matku a vítězství nad ní se stávají hlavním motivem pozdějších činů, které jsou často katastrofické povahy. Případ tohoto typu totiž miluje blouznivé a senzační vztahy pro ně samé a zajímá se o ženaté muže, ovšem ani ne pro jejich blaho jako spíše pro skutečnost, že jsou ženatí a poskytují proto příležitost zničit manželství, což je hlavním cílem cvičení. Je-li tohoto cíle dosaženo, zájem v důsledku chybějícího mateřského instinktu vyprchává a na řadu přichází jiný muž\*<sup>249</sup>. Tento typ se vyznačuje pozoruhodnou neuvědomělostí. Takové ženy jsou přímo

---

<sup>246</sup> Tato věta se zakládá na časté zkušenosti, že tam, kde chybí láska, zaujímá prázdné místo moc.

<sup>247</sup> Termín, který jsem v této souvislosti používal ve svých anglických seminářích, zní „natural mind“.

<sup>248</sup> V tomto případě vychází iniciativa od dcery. V jiných případech je příčinou incestní vazby u dcery psychologie otce (projekce animy).

<sup>249</sup> V tom se tento typ liší od jemu příbuzného typu, ženského otcovského komplexu, kde pak naopak nastává přehnaná mateřská péče a vysedění „otce“.



zasaženy slepotou pro své vlastní počínání\*<sup>250</sup>, které je nejen pro spoluzúčastněné, ale i pro ně samé výhodné. Nemusím snad již zdůrazňovat, že pro muže slabého erótu skýtá tento typ skvělou příležitost pro projekci animy.

### c. Identita s matkou

Nenastane-li u ženského mateřského komplexu stupňování erótu, vyskytuje se identita s matkou a ochromení vlastního ženského konání. Nastává projekce vlastní osobnosti na matku v důsledku neuvědomení vlastního světa instinktů, mateřského instinktu jakož i erótu. Všechno, co těmto ženám připomíná mateřství, zodpovědnost, osobní sounáležitost a erotické požadavky, vzbuzuje pocity méněcennosti a nutí k útěku, přirozeně k matce, která všechno to, co se dceři zdá naprosto nedosažitelné, žije dokonalým způsobem, téměř jako nadosobnost. Mimoděk udiveně pozorována dcerou, předem všechno odžívá za ni. Dcera se spokojí s tím, že na matce nesobecky lpí a současně se nevědomě snaží, takřka proti své vůli, postupně to dotáhnout na tyrana vlastní matky, ovšem nejprve pod maskou dokonalé loajality a oddanosti. Vede stínový život, často očividně vysávána svou matkou, a prodlužuje jí život takřka neustálou transfúzí krve. Takové bledé panny nejsou chráněny proti manželství. Naopak, přes svou stínovitost a vnitřní netečnost, nebo spíše právě pro ně, jsou na trhu sňatků ve vysokém kurzu. Především jsou do té míry prázdné, že muž v nich může předpokládat naprosto všechno; pak jsou nevědomé tou měrou, že nevědomí z nich vystrkuje nespočetná tykadla, něku-li neviditelná ramena polypů, a nasává všechny mužské projekce, což se mužům nadmíru líbí. Tak velká ženská neurčitost je vytouženým doplňkem k mužské určitosti a jednoznačnosti, které může být dosaženo jakžtakž uspokojivě jen tehdy, je-li muž s to všechno pochybné, dvojnásobně, neurčité, nejasné odsunout do projekce na rozkošnou ženskou nevinost\*<sup>251</sup>. Z důvodu charakteristické vnitřní netečnosti a pocitů méněcennosti, které neustále předstírají uraženou nevinost, připadá muži výhodná role, že smí s převahou, a přece shovívavě, tedy tak říkajíc rytířsky, snášet známé

---

<sup>250</sup> To snad neznamená, že by si nebyly vědomy pouhých skutečností. Je to jen jejich význam, který pro ně zůstává nevědomý.

<sup>251</sup> Tento typ ženy má na manžela neobyčejně ulehčující vliv, totiž tak dlouho, dokud muž neodhalí, *koho* si vzal a s *kým* sdílí své manželské lože, tedy s tchýní.

ženské nedostatky. (Že tyto nedostatky z větší části sestávají z jeho vlastních projekcí, mu naštěstí zůstává skryto.) Zvláště přitažlivě působí notorická dívčí bezmocnost. Dívka je tak nesamostatným přívěskem matky, že vůbec neví, co se s ní děje, když se v její blízkosti objeví muž. Tolik pak potřebuje pomoci a dočista vůbec o ničem neví, že i ten nejmírnější beránek se změní ve smělého únosce žen a milující matce dceru úkladně sebere. Moci být také jednou rošťákem je ohromná šance, která nepřichází každý den a rozvíjí proto ne zrovna malou motivační sílu. Tak také Plútón unesl Persefonu neutěšitelné Démétře, z rozhodnutí bohů však musel svou ženu každoročně na léto postupovat tchýni. (Laskavý čtenář si všimne, že takové legendy nevznikají „jen tak“!)

#### **d. Obrana proti matce**

Tři extrémní typy, o nichž jsem právě pojednával, jsou propojeny mnoha mezistupni, z nichž bych se chtěl zmínit pouze o několika hlavních. U tohoto středního typu jde méně o vystupňování nebo ochromení ženských instinktů; jde spíše o obranu proti přesile matky, která převažuje nad vším ostatním. Tento případ je vzorovým příkladem pro takzvaný negativní mateřský komplex. Jeho hlavním motivem je: Všechno, jen nějak matka! Jde na jedné straně o fascinaci, z níž se ale nikdy nestane identita, na druhé straně o vystupňování erótu, které se ale vyčerpá v jistém žárlivém odporu vůči matce. Tato dcera sice ví, co všechno *nechce*, ale většinou nemá jasno v tom, co si vlastně představuje jako svůj vlastní osud. Její instinkty se ve formě obrany všechny koncentrují na matku a nedaří se jim proto vybudovat vlastní život. Jestliže k tomu přece dojde, dcera se například vdá, je manželství buď využito jen k tomu, aby unikla od matky, nebo jí osud přinese muže, který má s matkou společné hlavní charakterové rysy. Všechny instinktivní procesy a potřeby se setkávají s nečekanými obtížemi; buď nefunguje sexualita nebo jsou nevídané děti nebo se mateřské povinnosti zdají být nesnesitelné nebo tato dcera na požadavky manželského soužití odpovídá netrpělivostí a podrážděností. To všechno nějak nepatří ke stěžejním životním skutečnostem, protože nejvyšší smysl života tvoří jen a jen stálá obrana proti matčině moci v každé formě. V takových případech můžeme často vidět vlastnosti archetypu matky ve všech jednotlivostech. *Matka jako rodina* nebo klan například způsobuje prudký odpor proti všemu nebo nezáměr o vše, co představuje rodinu,

společnosti, společnost, konvenci a podobně. Odpor proti *matce jako uteru* se často projevuje v menstruačních potížích, v obtížích s početím, v odporu k těhotenství, v krvácení během těhotenství, v předčasných porodech, ve zvracení během těhotenství a podobně. *Matka jako hmota* je příčinou netrpělivosti s předměty, nešikovnosti v zacházení s nářadím a nádobím a také přehmatů v oblékání. Z obrany proti matce příležitostně plyne spontánní rozvoj rozumu za účelem vytvoření sféry, ve které se matka nevyskytuje. Tento rozvoj probíhá z vlastní potřeby, nikoli snad z úcty k muži, kterému by žena chtěla imponovat nebo předstírat duchovní přátelství. Má sloužit k tomu, aby zlomil matčinu moc intelektuální kritikou a převahou vědění nebo aby jí mohl předhazovat všechny její hlouposti, logické chyby a mezery ve vzdělání. Ruku v ruce s rozvojem rozumu jde i jisté vystupování mužských zvláštností vůbec.

## **C. Pozitivní aspekty mateřského komplexu**

### **a. Matka**

Pozitivní aspekt prvního typu, totiž přílišné vystupňování mateřského instinktu, je onen obraz matky, kterou opěvovali a velebili ve všech dobách a jazycích. Je to ona mateřská láska, která patří k nejdojemnějším a nejnezapomenutelnějším vzpomínkám dospělosti a znamená skryté kořeny veškerého vývoje a všech změn, návrat domů a zahloubání a tichý prapůvod každého počátku a konce. Důvěrně známá a cizí jako příroda, láskyplně něžná a osudově krutá – neúnavná dárkyně života plná radosti, Matka sedmibolestná a temná, mlčen-livá brána, která se zavírá za mrtvými. Matka je mateřská láska, je *mým* prožitkem a *mým* tajemstvím. Co všechno a kolik příliš nesprávného, příliš nedostatečného, ba příliš prolhaného se dá říci o onom člověku, který se nazýval matkou a –chtělo by se říci – náhodou byl nositelkou onoho prožitku, který v sobě zahrnuje ji i mne a celé lidstvo, ba veškeré živé stvoření, které vzniká a zaniká, prožitek života, jehož jsme dětmi? Dělal se to sice vždy a vždy se to dělat bude, ale vědoci už nemůže svalovat onu nesmírnou tíhu významu, zodpovědnosti a poslání, nebe a pekla na onoho slabého a chybného člověka, hodného lásky, trpělivosti, pochopení a odpuštění, který nám byl matkou. Ví, že matka je nositelkou nám vrozeného obrazu toho, čemu se říká mater natura a mater spiritualis, veškerého rozsahu života, kterému

jsme jako děti svěřeni a současně vydáni všanc. Nesmí se ani na okamžik rozpakovat osvobodit lidskou matku od tohoto hrozného břemene, z ohledu na ni i na sebe sama. Právě tato významová tíha je tím, co nás připoutává k matce a co ji váže k dítěti, k duševní a fyzické zkáze obou. Žádný komplex se neodstraní tím, že se matka subjektivně redukuje na lidské rozměry, do jisté míry „oprávněně“. Člověk se přitom vystavuje nebezpečí, že rozloží na atomy i prožitek „matky“ a tím zničí i nejvyšší hodnotu a zahodí zlatý klíč, který nám do kolébky položila dobrá víla. Proto člověk instinktivně k rodičům vždy dodával preexistentní božský pár jako „godfather“ (otec pro život v Bohu, kmotr) a „godmother“ (matka pro život v Bohu, kmotra), aby se nikdy nezapomněl v tom smyslu, že by z neuvědomení nebo krátkozrakého racionalismu zatěžoval rodiče břemenem božství.

Archetyp je především mnohem méně vědecký problém jako spíše bezprostředně naléhavá otázka duševní hygieny. I kdyby nám chyběl jakýkoli důkaz existence archetypů a i kdyby nám všichni rozumní lidé přesvědčivě dokazovali, že archetypy vůbec nemohou existovat, museli bychom si je přece vymyslet, abychom nenechali naše nejvyšší a nejpřirozenější hodnoty klesnout do nevědomí. Upadnou-li totiž do nevědomí, zmizí tak celá živelná síla původních prožitků. Na jejich místo nastoupí fixace na imago matky, a pokud je dostatečně podpořena rozumováním, jsme úplně vázání na lidské ratio a nadále odsouzeni k tomu, abychom věřili výhradně v to, co je rozumné. To je sice na jedné straně ctnost a přednost, na druhé straně však omezení a ochuzení, protože člověk se tak blíží prázdnotě doktrinářství a „osvětářství“. Tato Déesse Raison (bohyně rozumu) šíří šalebné světlo, které osvětluje jen to, co už člověk ví, ale zakrývá temnotou všechno, co by bylo třeba vědět a uvědomit si ze všeho nejvíce. Čím samostatněji si rozum počíná, tím více se stává pouhým intelektem, jenž na místo skutečnosti dosazuje učené názory a především má na zřeteli nikoli člověka, jaký je, ale klamný obraz o něm.

Svět archetypů musí zůstat člověku vědomý, ať už jej chápe nebo ne, neboť v něm je ještě přírodou a spojený se svými kořeny. Světový názor nebo společenský řád, který člověka odřezává od praobrazů života, nejen že není kulturou, nýbrž ve vzrůstající míře vězením nebo stájí. Zůstávají-li praobrazy v nějaké formě vědomé, může energie, která jim odpovídá, přitékat k člověku. Když už se ale nedaří udržet s nimi spojení, pak energie, která se v oněch obrazech projevuje a vyvolává onu připoutávající fascinaci

infantilního rodičovského komplexu, klesá zpět do nevědomí. Nevědomí tím dostává náboj, který se jako téměř neodolatelná vis a tergo (síla působící zezadu) propůjčuje každému názoru nebo ideji či tendenci, jež má před sebou rozum žádostivosti (concupiscentiae) jako lákavý cíl. Tímto způsobem člověk nadobro propadá svému vědomí a jeho racionálním pojmům, správným či nesprávným. Jsem dalek toho, abych snižoval hodnotu božského daru rozumu, této nejvyšší lidské schopnosti. Rozum jako samovládce ale nemá žádný smysl, stejně jako světlo ve světě, ve kterém proti němu nestojí temnota. Člověk by zřejmě měl dbát moudré rady matčiny a jejího neúprosného zákona přirozeného omezení. Nikdy by neměl zapomínat, že svět existuje proto, že jeho protiklady se vyvažují. Tak je také vyváжено racionální iracionálním a zamýšlené daným.

Toto odbočení k všeobecným úvahám bylo ovšem nevyhnutelné, neboť matka je první svět dítěte a poslední svět dospělého. Do pláště této největší ísis jsme všichni zahaleni jako její děti. Nyní se však opět vrátíme k našim typům ženského mateřského komplexu. U muže není mateřský komplex nikdy „čistý“, to znamená, že je neustále smíšen s archetypem animy, což má za následek, že mužské výpovědi o matce jsou většinou emocionální, to znamená „animózně“ předpojaté. Pouze u ženy je možnost zkoumat účinky archetypů matky bez „animózních“ příměsí, což má ovšem vyhlídky na úspěch jen tam, kde se ještě nerozvinul kompenzující animus.

## **b. Vystupňovaný erós**

Dostáváme se nyní ke druhému typu ženského mateřského komplexu, totiž k nadměrnému vystupňování erótu. Načrtl jsem velmi nepříznivý portrét tohoto případu, pokud ses ním setkáváme v oblasti patologie. Avšak i tento tak málo lákavý typ má pozitivní aspekt, který bychom sociálně neradi postrádali. Vezmeme-li právě nejhorší účinky tohoto zaměření, tj. bezohledné ničení manželství, spatříme za ním smysluplné a účelné opatření přírody. Tento typ vzniká, jak jsem popsal, často z reakce na toliko přírodní, ryze instinktivní, a proto vše pohlcující matku. Tento archetyp matky je anachronismus, návrat do temného matriarchátu, kde muž jako pouhý oplodňovatel a nevolník pole vede bezduchý život. Reaktivní vystupňování erótu u dcery je zaměřeno na muže, který má být vymaněn z převahy mateřskosti-ženskosti. Taková žena se bude instinktivně angažovat všude, kde bude provokována neuvědomením manželských partnerů.

Narušuje mužské osobnosti tak nebezpečnou pohodlnost, v níž muž rád spatřuje věrnost. Tato pohodlnost vede k neuvědomení vlastní osobnosti a k oněm údajně ideálním manželstvím, kde on není nic než „táta“ a ona nic než „máma“ a kde se tak manželé také vzájemně oslovují. To je šikmá plocha, kde je manželství snadno degradováno na nevědomou identitu partnerů.

Žena našeho typu zaměřuje vyzařování svého erótu na muže ve stínu mateřskosti a vyvolává tím morální konflikt. Bez něj ale není uvědomění osobnosti. „Proč však,“ bude se jistě každý ptát, „má člověk ‚a tort et a travers‘ (slepě) dospět k vyššímu uvědomění?“ Tato otázka míří do ohniska problému a odpověď na ni je poměrně obtížná. Mohu zde namísto skutečné odpovědi vyznat jen jistou víru: Zdá se mi totiž, jako by v tisících milionů let konečně někdo musel vědět, že tento podivuhodný svět hor, moří, sluncí a měsíců, Mléčné dráhy, hvězdného nebe, rostlin a zvířat *existuje*. Když jsem, stoje na malém pahorku na Athi Plains ve východní Africe, viděl, jak se tisícíhlavá divoká stáda pasou v naprostém tichu, jak to dělala vždy od nepředstavitelně dávných dob, měl jsem pocit, že jsem první člověk, první bytost, která jediná ví, že to všechno *je*. Celý tento svět kolem mě byl ještě v tichu počátku a nevěděl, že byl. A právě v tomto okamžiku, protože jsem to věděl já, vznikl svět a bez tohoto okamžiku by nikdy nebyl. Tento účel sleduje celá příroda a jeho naplnění nachází v člověku, a to vždy pouze v nejvíce vědomém člověku. Každý nejmenší krok kupředu na cestě uvědomování tvoří svět.

Není uvědomění bez rozlišování protikladů. To je otcovský princip logu, který se v nekonečném boji prvotního tepla a prvotní temnoty vysvobozuje z mateřského klína, tedy z neuvědomení. Nelekajíc se žádného konfliktu, žádného utrpení, žádného hříchu, usiluje božská zvědavost o zrození. Neuvědomení je prvotní hřích, pro logos přímo zlo. Jeho činem osvobození, tvořícím svět, je však vražda matky a duch, který se odvážil do všech výšin a hlubin, musí, jak řekl Synesius, vytrpět trest bohů, přikování ke kavkazským skalám. Neboť nic nemůže být bez druhého, protože obojí bylo na začátku Jedním a na konci bude opět Jedním. Vědomí může existovat pouze za trvalého uznání a respektování nevědomí, stejně jako veškerý život musí projít několikerou smrtí.

Vyvolání konfliktu je luciferská ctnost ve vlastním smyslu slova. Konflikt vytváří oheň afektů a emocí a jako každýoheň má i tento dva

aspekty, spalování a vytváření světla. Emoce je na jedné straně alchymický oheň, jehož teplo probouzí všechno k projevu a jehož žár „omneš superfluitates comburit“, spaluje všechny přebytky – na druhé straně je emoce oním okamžikem, kdy kosa padne na kámen a vykřeše jiskru; emoce je totiž hlavní příčinou veškerého uvědomění. Bez emoce není proměna temnoty ve světlo a netečnosti v pohyb.

Žena, jejímž osudem je být narušitelkou manželství, je výslovně destruktivní jen v patologických případech. V normálním případě je jako ta, která narušuje, sama narušením zasažena, jako ta, která způsobuje změnu, sama změně podléhá a září ohně, který založila, jsou osvětleny a osvíceny všechny oběti zápletky. Co se zdálo být nesmyslným narušením, stává se očištným procesem: „co pomíjivé – zde v skutek se mění“<sup>\*252</sup>.

Není-li si tento druh žen vědom významu své funkce, to znamená, neví-li, že je částí „té síly... jež, chtějí vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná“<sup>\*253</sup>, pak také zhyne mečem, který přináší. Uvědomění ji ale proměňuje ve vysvoboditelku a vykupitelku.

### c. Jenom dcera

Žena třetího typu, typu identity s matkou<sup>\*254</sup> za ochromení vlastních instinktů, nikterak nemusí být vždy beznadějná nula. V široké škále normálního existuje naopak možnost, že právě intenzivní projekcí animy se prázdná nádoba naplní. Na tom je ovšem taková žena závislá: bez muže k sobě, jak se zdá, nemůže ani dospět; musí být matce opravdu uloupena. Nadto pak musí po delší dobu za velkého úsilí hrát jí přidělenou roli, až se jí stane odpornou. Takto snad potom může objevit, kdo je. Takové ženy mohou být obětavými manželkami mužům, kteří existují jen a jen identifikací s povoláním nebo nadáním, v ostatním jsou a zůstanou nevědomými. Protože sami jsou jen maskou, musí být žena schopna co nejpřirozeněji hrát vedlejší roli. Tyto ženy však mohou mít i cenná nadání, která se nikdy nerozvinula jen proto, že vlastní osobnost byla úplně nevědomá. V tomto případě nastupuje projekce nadání na manžela, kterému se takového nadání nedostává, a pak vidíme, jak se najednou někdo

---

<sup>252</sup> *Faust*, 2. díl, Horské rokle; česká citace převzata z: J. W. Goethe, *Faust*, Praha, SNKLU, 1957, str. 660.

<sup>253</sup> *Faust*, 1. díl, Studovna; česká citace: *Faust*, op. cit., str. 121.

<sup>254</sup> Příčinou je projekce instinktů.

naprosto bezvýznamný, u nějž je to dokonce nepravděpodobné, vypíná k nejvyšším vrcholům, jako by jej nesl kouzelný koberec. Cherchez la femme, a máme klíč k tajemství tohoto úspěchu. Takové ženy mi připomínají – omluvte nezdrovilé přirovnání – velké, silné feny, které berou do zaječích před nejmenším psem, který zašteká, prostě proto, že je to strašný muž a jednomu pak přece vůbec nenapadne, aby kousl.

*Prázdnota* je však konečně ženským tajemstvím. Pro muže je to něco prvotně cizího, prázdného, propastně jiného, jin. Soucit vzbuzující ubohost této nicotnosti (mluvím zde jako muž) je – téměř bych řekl bohužel – mocným mystériem nepochopitelnosti ženství. Taková žena je přímo osud. Muž o tom, proti tomu nebo pro to může říci všechno nebo nic nebo obojí, a nakonec přesto nerozumně blažen padá do této jámy nebo zmešká a zkazí jedinou šanci, jak se zmocnit své mužnosti. Toho nelze odvrátit od jeho hloupého štěstí, onoho přesvědčit o jeho neštěstí. „Matky! ó matky! – Zní to tak podivně!“<sup>255</sup> S tímto povzdechem, jenž stvrzuje kapitulaci muže na hranicích říše matek, se obracíme ke čtvrtému typu.

## D. Negativní mateřský komplex

Tento typ se vyznačuje negativním mateřským komplexem. Jako patologický jev je tato žena nepřijemnou, náročnou a málo uspokojující družkou muže, protože celé její úsilí je zpěčování se proti všemu, co pramení z přirozeného prazákladu. Nikde však není psáno, že přibývající životní zkušenost ji nepoučí k lepšímu, takže především zanechá boje proti matce v osobním a užším smyslu. Ale i v nejlepším případě bude nepřítelem všeho temného, nejasného, dvojznačného a bude pěstovat a stavět do popředí vše jisté, jasné, rozumné. Bude překonávat ostatní ženy věcností a chladným úsudkem a svému muži se může stát přítelem, sestrou a soudnou rádkyní. K tomu ji také opravňují především její mužské aspirace, jež jí umožňují lidské pochopení pro individualitu muže, které je mimo jakoukoli erotiku. Ze všech forem mateřského komplexu má snad v druhé polovině života největší šanci udělat ze svého manželství rekord, ovšem jen a jen tehdy, když vítězně překoná peklo být jenom ženou, chaos matčina klína, který jí (v důsledku negativního komplexu) hrozí nejvíce. Komplex je, jak známo, ve skutečnosti překonán jen tehdy, když se

---

<sup>255</sup> *Faust*, 2. díl, Temná galerie; česká citace: *Faust*, op. cit, str. 379.



životem vyčerpá až do nejzazší hloubi. Čemu jsme se z důvodů komplexu vyhýbali, to pak musíme vypít až do dna, jestliže to chceme přesáhnout.

Tato žena se ke světu staví s odvrácenou tváří jako Lotova žena strnule hledící za Sodomou a Gomorou. Mezitím svět a život procházejí kolem ní jako ve snu, jako nevídaný zdroj iluzí, zklamání a iritací, jež se všechny nezakládají na ničem jiném, než že se tato žena nedá přimět k tomu, aby se někdy dívala zpřímá. Život se jí tak stává tím, proti čemu nejvíce bojuje, totiž pouhým mateřstvím-ženstvím, v důsledku jejího pouze nevědomě reaktivního postoje ke skutečnosti. Obrátí-li ale tvář, otevře se jí takřka poprvé svět ve světle zralého pochopení, okrášlený barvami a všemi okouzujícími zvláštnostmi mládí, ba tu a tam dokonce dětského věku. Takové vidění znamená poznání a objevení pravdy, která je nezbytnou podmínkou uvědomění. Kus života byl ztracen, jeho smysl však je pro ni zachráněn.

Žena, která bojuje s otcem, má sice stále ještě možnost pudově ženského života, neboť odmítá jen to, co její cizí. Když však bojuje s matkou, může s rizikem poškození instinktů dospět k vyššímu uvědomění, protože v matce popírá také veškerou temnotu, pudovost, dvojznačnost a nevědomost své vlastní bytosti. Díky její bystrosti, věčnosti a mužskosti se lze právě s ženou tohoto typu často setkat v důležitých postaveních, kde její pozdě objevená mateřská ženskost, vedená chladným rozumem, působí blahodárně. Avšak nejen ve vnějších věcech se potvrzuje její vzácná kombinace ženskosti a mužského rozumu, nýbrž i v bohatství duševní intimity. Může jako duchovní vůdkyně a rádkyně muže, skryta vnějšímu světu, hrát vlivnou roli jako neviditelný spiritus rector. Na základě svých kvalit je pro muže průhlednější než jiné formy mateřského komplexu, a proto ji svět mužů často obdaruje projekcí pozitivních mateřských komplexů. Všechno příliš ženské děsí jistý typ mužského mateřského komplexu, který se vyznačuje velkou útlocitností. Tato žena ho neděsí, protože mužskému duchu staví mosty, po nichž může cit bezpečněji přejít na druhý břeh. Její vytříbený rozum vlévá muži důvěru, prvek, který nelze podceňovat, který ve vztahu muže a ženy chybí častěji, než si myslíme. Eros muže vede nejen nahoru, nýbrž zároveň i dolů, do onoho hrozivého temného světa Hekaty a Kálí, jehož se každý duchovní muž hrozí. Rozum ženy se mu stává hvězdou v beznadějně tmě zdánlivě nekonečných bludných cest.

## 4. SHRNUTÍ

Z dosud řečeného je snad patrné, že se výpovědi mytologie stejně jako účinky mateřského komplexu, jsou-li zbaveny své kazuistické rozmanitosti, nakonec vztahují k nevědomí. Jak jinak by asi člověk přišel na myšlenku, užívaje podobenství dne a noci, léta a zimního období dešťů, rozdělit vesmír na svět denního světla a svět temnoty plný bájných bytostí, kdyby pro to nenašel vzor právě sám v sobě, ve vědomí a v působivém, ale neviditelném, to znamená vědění nepřístupném nevědomí? Původní chápání objektu vychází jen zčásti z objektivního chování věcí, z jiné, často větší části však z intrapsychických skutečností, které mají s věcmi vůbec něco společného jen na základě projekce. Je tomu tak prostě proto, že primitiv ještě nepoznal askezi ducha, totiž kritiku poznání, ale poznává svět jako všeobecný jev jen v šerém proudu fantazie, který ho naplňuje, kde se subjektivní a objektivní nerozlišené navzájem prostupují. „Všechno vnější je také vnitřní,“ mohli bychom říct spolu s Goethem<sup>256</sup>. Toto „vnitřní“, které moderní racionalismus tak rád odvozuje od „vnějšího“, má svou vlastní strukturu, která jako apriorní předchází každé vědomé zkušenosti. Nelze si představit, jak by zkušenost v nejširším smyslu a psychické vůbec mohlo vznikat výhradně z vnějšího. Psýché patří k srdci tajemství života a stejně jako má veškerý organický život svou vlastní strukturu a formu, má je i psýché. Zda duševní struktura a její prvky, tedy archetypy, vůbec kdy vznikly, je otázkou metafyziky, a proto na ni nelze odpovědět. Struktura je právě nalezené, tedy to, co tady již ve všech případech bylo, předpoklad. Je to *matka*, *forma*, do níž se zachycuje všechno prožité. Vzhledem k ní reprezentuje otec *dynamiku* archetypu, protože archetyp je obojím, formou i energií.

Nositelkou archetypu je v první řadě osobní matka, protože dítě zprvu žije ve výhradné participaci, to znamená v nevědomé identitě s ní. Matka není jen fyzickým, nýbrž i psychickým předpokladem dítěte. S probuzením vědomí já se participace pozvolna rozpadá a vědomí začíná vstupovat do protikladu k nevědomí, ke svému vlastnímu předpokladu. Z toho vzniká odlišení já od matky, jejíž osobní zvláštnost se postupně stává zřetelnější. Tím z jejího obrazu odpadávají všechny fiktivní a tajemné vlastnosti a

---

<sup>256</sup> „Nic není uvnitř, nic není vně/Neboť co uvnitř, to je i vně.“ *Gott und Welt. Epirrhema.*

přesouvají se na nejbližší možnost, například na babičku. Jako matka matky je „větší“ než ona. Je vlastně skutečně „Velká matka“<sup>\*257</sup>. Nezřídka na sebe bere rysy moudrosti stejně jako čarodějnosti. Čím více je archetyp vzdálen od vědomí, tím je vědomí jasnější a tím zřetelnější mytologické podoby archetyp nabývá. Přechod od matky k babičce znamená pro archetyp hodnostní povýšení. To se jasně ukazuje například v představě Bataků. Pohřební oběť pro otce je skromná, je to obyčejné jídlo. Když však syn má sám syna, pak se stal otec dědem a dosáhl tím vyšší hodnosti na onom světě. Pak jsou mu přinášeny velké oběti<sup>\*258</sup>.

Protože vzdálenost mezi vědomým a nevědomým se zvětšuje, babička se hodnostním povýšením mění na Velkou matku, přičemž se často rozpadají vnitřní protiklady tohoto obrazu. Na jedné straně vzniká dobrá víla a na druhé straně zlá nebo vlídná, světlá a nebezpečná, temná bohyně. V západní antice a zejména ve východních kulturách zůstávají protiklady často sjednoceny v téže postavě, aniž by vědomí pociťovalo tuto paradoxnost jako rušivou. Stejně jako jsou legendy o bozích často plné rozporů, je takový i morální charakter jejich postav. V západní antice již brzy vzbudila morální dvojznačnost bohů pohoršení a vyvolala odpovídající kritiku, která nakonec zčásti vedla k poklesu vážnosti olympské společnosti bohů, zčásti dala podnět k filosofickým výkladům. Nejvýrazněji se to zřejmě projevuje v křesťanské reformaci židovského pojmu Boha: morálně dvojznačný Jahve se stal výhradně dobrým Bohem, v protikladu k němu v sobě všechno zlo soustředil ďábel. Zdá se, jako by si větší citový rozvoj u západního člověka vynutil ono rozhodnutí, jež morálně rozdvajilo Boha. Na Východě naopak převážně intuitivně intelektuální hledisko nepřiznávalo citovým hodnotám právo rozhodovat, proto si bohové mohli nerušené zachovat svou původní morální paradoxnost. Kálí tak reprezentuje Východ a Madona Západ. Ta svůj stín úplně ztratila. Propadl se do pekla v lidovém pojetí, kde vede téměř nepovšimnutý život jako „ďáblová babička“. Díky rozvoji citových hodnot nesmírně stoupla sláva světlého a dobrotivého Boha, avšak temnota, kterou měl představovat ďábel, se lokalizovala v člověku. Tento zvláštní vývoj byl způsoben hlavně tím, že křesťanství, vyděšené manichejským dualismem,

---

<sup>257</sup> Německy „babička“ = GroBmutter znamená doslova „velká matka“. (Pozn. překl.)

<sup>258</sup> Warneck, *Die Religion der Batak*, Leipzig 1909.

se pokoušelo ze všech sil obhájit svůj monoteismus. Protože skutečnost temnoty a zla nebylo možné popřít, nezbývalo nic jiného, než za ně učinit odpovědným člověka. Dábel byl téměř nebo dokonce úplně odstraněn, čímž byla tato metafyzická postava, která dříve tvořila nedílnou součást Boha, introjektivována v člověku, takže člověk se stal vlastním nositelem mystéria iniquitatis (mystéria nerovnosti): „Omne bonum a Deo, omne malum ab hominibus!“ (Všechno dobré [pochází] od Boha, všechno zlé od člověka.)\*<sup>259</sup>. Tento vývoj se v současné době d'ábelsky obrací, protože vlk, obcházíje kolem v rouše beránčím, všude našeptává, že zlo není vlastně nic než nepochopení dobra a vhodný nástroj pokroku. Člověk věří, že tak definitivně ukázal dveře světu temnoty, a nemyslí na to, jakou duševní otravu si tím způsobuje. Vždyť tak sám ze sebe dělá d'ábla, neboť d'ábel je polovinou archetypu, jehož neodolatelná moc vyrazí i z nevěřícího Evropana při každé vhodné i nevhodné příležitosti zvolání „Ó, Bože!“ . Může-li člověk jinak, neměl by se nikdy indentifikovat s archetypem, protože následky jsou, jak ukazuje psychopatologie a jisté současné události, děsivé.

Západ se duševně zruinoval do té míry, že musí popírat pravzor člověkem neovládnuté a neovladatelné duševní síly, totiž samotného Božství, aby se vedle již pohlceného zla zmocnil ještě i dobra. Přečteme si jednou pozorně a s psychologickou kritikou Nietzscheho *Zarathustru*. Nietzsche zobrazil se vzácnou důsledností a s vášní skutečně náboženského člověka psychologii onoho „nadčlověka“, jehož Bůh je mrtev; onoho člověka, který ztroskotává na tom, že vtěsnil božskou paradoxnost do těsné ulity smrtelného člověka. Moudrý Goethe si zřejmě všiml: „A ty – Teď zřím tě blednout? Ty, člověk nadčlověk!“<sup>260</sup> a vysloužil si tím blahosklonný úsměv nedovzdělance. Jeho oslava matky, jejíž velikost zahrnuje královnu nebes a současně Marii Aegyptiacu, znamená pro přemýšlivého Západoevropana nejvyšší moudrost a kázání v době pústu. Ale co konečně chceme v době, kdy dokonce povolání představitelů křesťanských náboženství veřejně projevují svou neschopnost pochopit podstatu náboženské zkušenosti. Následující větu vybírám z teologického (protestantského) článku: „Chápeme se – ať naturalisticky nebo idealisticky

---

<sup>259</sup> Tajemství nespravedlnosti (hřích).

<sup>260</sup> *Faust*, 1. díl, Noc, Duch; česká citace: *Faust*, op. cit, str. 86.

– jako jednotné bytosti a nikoli tak prazvláštně rozdělené, že by cizí síly mohly zasahovat do našeho vnitřního života\*<sup>261</sup>, jak to předpokládá Nový zákon.“<sup>\*262</sup> Autorovi zřejmě není známo, že věda již před více než půl stoletím konstatovala a experimentálně prokázala labilitu a disociovatelnost vědomí. Naše vědomé intence jsou takřka neustále v menší či větší míře rušeny a mařeny nevědomými průniky, jejichž příčiny nám jsou naprosto cizí. Psyché zdaleka není jednotou, naopak, je to klokotající směs odporujících si impulsů, zábran a afektů a její konfliktní stav je pro mnoho lidí nesnesitelný do té míry, že si dokonce přejí teologii vychvalované vykoupení. Vykoupení od čeho? Samozřejmě od nanejvýš pochybného psychologického stavu. Jednota vědomí, popřípadě takzvané osobnosti, není skutečnost, nýbrž desideratum. Živě si vzpomínám na jistého filosofa, který blouznil o této jednotě a konzultoval se mnou svou neurózu: byl posedlý myšlenkou, že má rakovinu. Nevím, s kolika specialisty se už radil a kolik rentgenových snímků u něj bylo provedeno. Vždy byl ujišťován, že rakovinu nemá. On sám mi řekl: „Vím, že nemám rakovinu, ale přesto bych ji mohl mít.“ Kdo je zodpovědný za tuto klamnou představu? Nevytváří si ji sám, vnucuje mu ji jemu dusila. Nesměšuji tento stav se stavem posedlých v *Novém zákonu*. Jestli věřím v démona vzdušné říše nebo ve faktor v nevědomí, který mi dělá zlomyslnosti, je zcela irelevantní. Skutečnost, že člověk je ve své domnělé jednotnosti ohrožován cizími silami, zůstává stále tatáž. Teologie by zřejmě udělala lépe, kdyby konečně vzala tyto psychologické skutečnosti v úvahu namísto toho, aby je se stoletým tichým zpožděním osvícensky „demytologizovala“.

V předchozím jsem se pokusil podat přehled o oněch psychologických jevech, které je nutno připsat převaze obrazu matky. Aniž bych na to zvlášť poukazoval, můj čtenář snad pod rouškou personalistické psychologie i beztoho mohl vnímat ony rysy, kterými se vyznačuje mytologická postava Velké matky. Když vyzveme naše pacienty, kteří jsou pod obzvláštním vlivem obrazu matky, aby slovem nebo obrazem vyjádřili to, co jim jako „matka“ stojí v cestě – ať je to pozitivní nebo negativní – obdržíme symbolická ztvárnění, která je nutno pokládat za bezprostřední analogie k mytologickému obrazu matky. Těmito analogiemi nyní ovšem vstupujeme

---

<sup>261</sup> Zdůrazněno mnou.

<sup>262</sup> Citace Bultmanna, in: F. Buri, *Theologie und Philosophie*, in: *Theologische Zeitschrift*, VIII, Basel 1952, str. 117.

do oblasti, k jejímuž objasnění je potřeba ještě mnoho práce. Já osobně se alespoň necítím být s to říci k tomu něco definitivního. Jestliže se přesto odvážím udělat několik poznámek, necht' jsou považovány za předběžné a nezávazné.

Především bych chtěl upozornit na zvláštní okolnost, že obraz matky spočívá na jiné rovině, pokud je ten, kdo jej vyjadřuje, muž a nikoli žena. Pro ženu je matka typem jejího vědomého a s jejím pohlavím se shodujícího života. Pro muže je však matka typem cizího protějšku, který je nutno prožít, naplněného světem obrazů latentního nevědomí. Již z tohoto důvodu se mateřský komplex muže zásadně liší od mateřského komplexu ženy. Ve shodě s tím je matka muži již předem takřka záležitostí vysloveně symbolického charakteru; proto má také tendenci matku idealizovat. Idealizace je skrytý apotropaismus. Člověk idealizuje tam, kde má být zažehnán strach. Obávaným je nevědomí a jeho magický vliv\*<sup>263</sup>.

Zatímco u muže je matka ipso facto symbolická, u ženy se symbolem stává zřejmě teprve v průběhu psychologického vývoje. Je nápadné, že podle zkušeností u muže všeobecně silněji vystupuje typ Úranie, zatímco u ženy převažuje chthonický typ, takzvaná Matka Země. Ve fázi, kdy se objevuje archetyp, nastupuje zpravidla více nebo méně úplná identita s praobrazem. Žena se může bezprostředně identifikovat s Matkou Zemí, muž nikoli (vyjma psychotické případy). Jak dokazuje mytologie, patří ke zvláštnostem Velké matky, že se často vyskytuje v páru se svým mužským ekvivalentem. Muž se tedy identifikuje se synem-milencem, obdařeným milostí Sofie, je to „puer aeternus“ nebo „filius sapientiae“, mudrc. Protějškem chthonické matky je ale pravý opak, ithyfalický Hermes (nebo jako v Egyptě Bes) nebo – v indické terminologii – lingam. V Indii je to symbol nejvyššího duchovního významu a Hermes je jedna z nejrozporuplnějších postav helénistického synkretismu, z něhož vycházely rozhodující směry duchovního vývoje Západu: Hermes je také bohem zjevení a v rané středověké přírodní filosofii není nic menšího než sám nús (rozum, intelekt) tvořící svět. Snad nejlépe vyjadřuje toto tajemství temnými slovy *Tabula Smaragdina*: „Omne superius est sicut quod inferius“ (Vše, co je nahoře, to je i dole)\*<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> Také dcera může samozřejmě idealizovat matku, k tomu jsou však nutné zvláštní okolnosti, zatímco u muže dochází k idealizaci tak říkajíc v normálním rámci.

<sup>264</sup> Julius Ruska (Hg.), Heidelberg 1926, str. 2.

Těmito zjištěními vstupujeme do oblasti syzygií, totiž protikladů, kde jedno není nikdy odděleno od druhého, opačného. Je to ona zážitková oblast, která vede bezprostředně ke zkušenosti individuace, uskutečnění bytostného Já (Selbst). Ze západní literatury středověku a hlavně z pokladnice moudrosti Východu lze uvést mnoho symbolů tohoto procesu, ale v této věci slova a pojmy, ba i myšlenky znamenají málo. Mohou dokonce vést na nebezpečná scestí. V této ještě skutečně temné oblasti duševních zkušeností, kde se takřka bezprostředně proti nám objevuje archetyp, vychází i jeho psychická síla najevo nejvýrazněji. Jestliže tato sféra něčím je, pak je sférou ryziho prožitku a nemůže být proto zachycena nebo anticipována žádnou definicí. Vědoucímu je ovšem i bez obšírného vysvětlení srozumitelné, jaké napětí vyjadřuje Apuleius ve své překrásné modlitbě Regina Coeli, když coelestis Venus (božské Venuši) přidružuje „nocturnis ululatus horrenda Proserpina“ (Proserpinu, která budí hrůzu svým nočním nářkem)<sup>\*265</sup>: je to děsivá paradoxnost pradávného obrazu matky.

Když jsem v roce 1938 napsal první verzi tohoto článku, nevěděl jsem, že o dvanáct let později bude křesťanská podoba archetypu matky povýšena na dogmatickou pravdu. Křesťanská Regina Coeli se samozřejmě zbavila všech olympských vlastností s výjimkou aspektů světla, dobra a věčnosti a její lidské tělo, které je jako takové ze všeho nejvíce vydáno napospas hrubé materiální pomíjivosti, se dokonce změnilo v étericky nesmrtelné. Přesto si bohatá alegorika Matky Boží zachovala některé vztahy ke svým pohanským prefiguracím v Ísis (nebo Ío) a Semelé. Nejen Ísis a dítě Hóros jsou ikonologickými vzory, nýbrž i nanebevstoupení Semelé, původně smrtelné matky Dionýsovy, předjímá assumptio Beatae Virginis. I syn Semelé je bůh, který umírá a vstává z mrtvých (a nejmladší z olympských bohů). Zdá se, že sama Semelé byla starou Bohyní Země, stejně jako Panna Maria je zemí, z níž se zrodil Kristus. Za těchto okolností přirozeně vzniká pro psychologa otázka, kam se potom poděl pro obraz matky tak charakteristický vztah k zemi, k temnotě a k propastnosti tělesného člověka s jeho animální pudovou a vášnivou přirozeností a k „materii“ vůbec. K vyhlášení dogmatu došlo v době, kdy vymoženosti přírodní vědy a techniky společně s racionalistickým a materialistickým

---

<sup>265</sup> *Metamorphoseos*, lib. XI, str. 223 a násl.

světovým názorem hrozily násilně zničit duchovní a duševní statky lidstva. Lidstvo se s nevolí a strachem chystá k příšernému zločinu. Mohly by nastat okolnosti, kdy by například musela být použita vodíková bomba a kdy by na obranu vlastní existence byl nevyhnutelný nepředstavitelně strašlivý čin. Matka Boží na nebesích je v nejpříkřejším protikladu k tomuto fatálnímu vývoji věcí; její assumptio je dokonce vykládáno jako záměrný protitah proti materialistickému doktrinářství, které představuje vzpuru chthonických sil. Tak jako se zjevením Krista vznikl svého času z původního Syna Božího na nebesích nejprve vlastní ďábel a protihráč Boha, tak se nyní naopak nebeská postava odštěpila od svého původně chthonického okruhu a zaujala k rozpoutaným titánským silám země a podsvětí protikladné postavení. Stejně jako byla Matka Boží zbavena všech podstatných vlastností materiálnosti, byla i hmota co nejdůkladněji zbavena ducha, a to v době, kdy právě fyzika proniká k poznatkům, které hmotukdyž ne přímo „odhmotňují“, tedy pokládají za obdařenou vlastnostmi a z jejího vztahu k psýché tak dělají naléhavý problém. Jako vedl obrovský rozvoj přírodovědy především k ukvapenému sesazení ducha z trůnu a ke stejně tak nepromyšlenému zbožštění hmoty, tak je to i tatáž touha po vědeckém poznání, která se dnes chystá překlenout obrovskou propast, jež se mezi oběma světovými názory rozevěřela. Psychologie se kloní k tomu, že v dogmatu assumptia vidí symbol, který v jistém smyslu předjímá naznačený vývoj. Pokládá vztahy k zemi a ke hmotě za trvalou vlastnost archetypu matky. Je-li tedy tímto archetypem podmíněná postava zobrazena jako vyzdvižená na nebesa, to znamená do říše ducha, je tím naznačeno sjednocení země a nebe, případně hmoty a ducha. Přírodovědecké poznání se ovšem vydá opačnou cestou: bude ve hmotě samé poznávat ekvivalent ducha, přičemž obraz tohoto „ducha“ se bude jevit jako právě tak zbavený všech nebo alespoň většiny dosud známých vlastností, jako byla pozemská hmota, která vstoupila na nebesa, zbavena svých specifických zvláštností. Nicméně sjednocení oddělených principů si rází cestu.

Konkrétně vzato znamená assumptio absolutní protiklad k materialismu. Takto chápaný protitah v žádném případě nezmenšuje napětí mezi protiklady, nýbrž žene je do extrému. Chápano symbolicky však assumptio těla znamená uznání hmoty, která byla jen v důsledku převažující pneumatické tendence nakonec zcela identifikována se zlem. O sobě jsou



duch i hmota neutrální nebo lépe „utrisque capax“ (schopné obojího), to znamená schopné toho, co člověk nazývá dobrým nebo zlým. Ačkoli to jsou označení nanejvýš relativní povahy, jejich základem jsou přece skutečné protiklady, které patří k energetické struktuře fyzické stejně jako psychické přírody, bez nichž by neexistovalo zjizitelné bytí. Klad bez svého záporu neexistuje. Přes nebo právě pro extrémní protiklad nemůže být jedno bez druhého. Je to právě tak, jak to formuluje klasická čínská filosofie: jang (světlý, teplý, suchý a mužský princip) v sobě obsahuje zárodek jinu (tmavého, studeného, vlhkého a ženského principu) a vice versa. Ve hmotě by proto bylo třeba objevit zárodek ducha a v duchu zárodek hmoty. Od nejstarších dob známé a Rhineovými experimenty statisticky potvrzené „synchronistické“ fenomény podle všeho ukazují tímto směrem<sup>266</sup>. Jistá „oduševnělost“ hmoty uvádí v pochybnost absolutní imateriálnost ducha, protože by mu musela být přisouzena určitá substancialita. Církevní dogma, které bylo vyhlášeno v době největšího politického rozštěpení, jaké vůbec historie zná, je kompenzující symptom, který odpovídá úsilí přírodovědy o jednotný obraz světa. V jistém smyslu oba směry vývoje předjímá v alchymii hieros gamos protikladů, ovšem pouze v symbolické formě. Symbol má ale velkou výhodu, že může v *jednom* obraze shrnout heterogenní, ba nesouměřitelné faktory. Se zánikem alchymie se symbolická jednota ducha a hmoty rozpadla a v důsledku toho se moderní člověk nachází v odduševnělé přírodě vykořeněný a cizí.

Alchymie spatřovala sjednocení protikladů pod symbolem stromu a nelze se proto nijak zvláště divit, že nevědomí dnešního člověka, který se ve svém světě už necítí být doma a svůj život nemůže založit ani na již neexistující minulosti ani na ještě neexistující budoucnosti, se opět vrací k symbolu stromu světa, který má kořeny v tomto světě a vyrůstá k nebesům a který je také člověkem. Dějiny symbolu vůbec líčí strom jako cestu a růst k neměnnému a věčně jsoucímu, které vzniká jen sjednocením protikladů a svou věčnou, již přítomnou existencí také sjednocení umožňuje. Zdá se, jako by člověk, jenž marně hledá svou existenci a činí z toho filosofii, znovu nacházel cestu zpět do onoho světa, v němž není cizincem, pouze skrze prožitek symbolické skutečnosti.

---

<sup>266</sup> *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (Synchronicita jako princip akauzálních souvislostí)*, GW 8; *O synchronicitě*, v tomto svazku.

# PSYCHOLOGIE ARCHETYPU DÍTĚTE

(*Zur Psychologie des Kindarchetypus*) Z němčiny přeložili: PhDr. Kristina Černá, Jan Černý.

Článek byl spolu s příspěvkem Karla Kerényiho „Das Urkind in der Urzeit“ publikován jako monografie (*Albae Vigiliae VI/VII*) v akademickém nakladatelství Pantheon, Amsterdam, Leipzig 1940 pod názvem *Das Gottliche Kind. In mythologischer und psychologischer Beleuchtung*. Později byl publikován společně s pojednáním *Zumpsychologischen Aspekt der Korefigur* jako: C. G. Jung und Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos / Eleusinische Mysterien*, ve stejném nakladatelství v roce 1941. Nové vydání vyšlo pod stejným názvem, ale s podtitulem *Das gottliche Kind / Das gottliche Mädchen*, in: Rhein-Verlag, Zürich 1951. Článek je zařazen do svazku *9/IGW, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste (Archetypen a kolektivní nevědomi)*.

## 1. ÚVOD

Autor\*<sup>267</sup> práce o mytologii „dítěte“ či dětského božstva mne požádal o psychologický komentář k předmětu svého bádání. Na jeho požadavek rád přistupuji, i když mi to připadá jako nemalá opovážlivost, uvážím-li obrovský význam motivu dítěte v mytologii. Sám Kerényi podává obšírný výklad o výskytu tohoto motivu v Řecku a Římě s paralelami pocházejícími z indických, finských a jiných zdrojů, čímž dává najevo, že by se jeho líčení dalo v mnohém ještě rozšířit.

I kdyby obsáhlý popis nepřinesl v principu nic rozhodujícího, celosvětový výskyt a četnost tohoto motivu nicméně vyvolává úchvatný dojem. Chceme-li rozpoznat univerzalitu mytologických motivů, nepomůže nám jejich obvyklé zkoumání v rámci jednotlivých vědních oborů, jako jsou filologie, etnologie, historie kultury a srovnávací dějiny náboženství. Psychologické problémy, které tato univerzalita přednás staví, mohou být snadno odstaveny migračními hypotézami. Proto se i ideje Adolfa Bastiana setkaly ve své době s malým úspěchem. Přístupného empirického materiálu, umožňujícího dalekosáhlé psychologické závěry, bylo již tehdy dost; chyběly však nezbytné předpoklady. Tvoření mýtů tehdejší psychologie znala – svědectvím je Wundtova *Volkerpsychologie*; neměla

---

<sup>267</sup> Karl Kerényi, *Das gottliche Kind*.

ovšem takovou váhu, aby mohla tento proces demonstrovat jako živoucí funkci, skutečně přítomnou v duši civilizovaného člověka, natož aby mohla chápat mytologické motivy jako strukturální prvky psyché. Věrna své historii, kdy byla zprvu metafyzikou, potom učením o smyslových funkcích a posléze naukou o vědomí a jeho funkcích, ztotožnila psychologie svůj předmět s vědomím a jeho obsahy, a přehlížela tudíž úplně existenci nevědomé psyché. Přestože na problém temné duše poukazovali velmi jasně různí filosofové včetně Leibnize, Kanta a Schellinga, byl to lékař, kterého jeho vědecké a klinické zkušenosti přiměly, aby jako esenciální základ duše označil *nevědomí*. Byl to C. G. Carus, významný předchůdce Eduarda von Hartmanna. V nedávné době to byla opět klinická psychologie, která přistoupila k problému nevědomí bez filosofických předpokladů. Z mnoha nezávislých výzkumů jasně vysvitlo, že psychopatologie neuróz a mnohých psychóz se neobejde bez hypotézy temné stránky duše, tj. nevědomí. Totéž platí pro psychologii snů, což je skutečná terra intermedia mezi normální a patologickou psychologií. Ve snu i v produktech psychózy se ukázaly nesčetné vzájemné souvislosti, k nimž lze najít paralely pouze v mytologických spojeních představ (případně v určitých poetických výtvorech, pro něž jsou často příznačné ne vždy vědomé výpůjčky z mýtů). Kdyby zevrubné zkoumání ukázalo, že ve většině takových případů jde prostě o zapomenuté vědomosti, lékař by se nemusel namáhat rozsáhlým zkoumáním individuálních a kolektivních paralel. Ve skutečnosti byly však typické mytologémy pozorovány u jedinců, kde jakékoli znalosti tohoto druhu nepřipadaly absolutně v úvahu a kde nepřímé odvození buď od náboženských představ, které by jim mohly být známé, nebo z obrátů lidové mluvy bylo nemožné<sup>\*268</sup>. Takové závěry nás přiměly k předpokladu, že se určitě jedná o „autochtonní“ znovuvznikání nezávislé na veškeré tradici a že tudíž ony „mýtotvorné“ strukturální prvky musí být přítomny v nevědomé psyché<sup>\*269</sup>.

---

<sup>268</sup> C. G. Jung, *Die Struktur der Seele (Struktura duh)*, GW 8, *Die Dynamik des Unbewugten (Dynamika nevidomí)*, odst. 317 a násl.

<sup>269</sup> Sigmund Freud (*Die Traumdeutung*; česky: Sigmund Freud, *Výklad snů*, 2. vyd., uprav., Pelhřimov, Nová tiskárna, 1994; str. 185, orig.) uvedl určité aspekty infantilní psychologie do paralely s legendou o Oidipovi a podotkl, že se její „všeobecná platnost“ dá vysvětlit z podobných infantilních předpokladů. Vlastního zpracování mytologické látky se pak ujali mí žáci. Alphonse Maeder, *Essai d'interprétation de quelques rêves*, in: *Archives de psychologie*, VI (1907), 354-375, a *Die Symbolik in den Legenden, Märchen*,

Tyto produkty nejsou nikdy (nebo jsou alespoň velmi zřídka) zformované mýty; jsou to spíše mytologické komponenty, jež pro jejich typickou povahu můžeme označovat jako „motivy“, „prvotní obrazy“, „typy“ nebo – jak jsem je nazval já – „archetypy“. Archetyp dítěte je výstižný příklad. Dnes si můžeme dovolit vyslovit tezi, že archetypy se objevují v mýtech a pohádkách právě tak jako ve snech a psychotických fantazijních produktech. Tkvějí v médiu, jímž je v prvním případě uspořádaný a povětšinou okamžitě srozumitelný kontext; v druhém případě jde většinou o nesrozumitelný, iracionální, neku-li delirantní sled obrazů, které nicméně nepostrádají určitou skrytou koherenci. U jedince se archetypy jeví jako bezděčné manifestace nevědomých procesů, jejichž existenci a smysl lze dovozovat jen nepřímou, zatímco mýtu jde o tradiční ztvárnění ponejvíce neurčitelného stáří. Sahají až k primitivnímu prasevku, jehož duchovní předpoklady a podmínky můžeme dosud pozorovat mezi současnými primitivy. Mýty jsou na této úrovni většinou učení kmene, jež jsou předávána z generace na generaci ústním podáním. Primitivní mentalita se liší od civilizované hlavně tím, že její vědomí je co do rozsahu a intenzity daleko méně vyvinuté. Funkce jako myšlení, vůle atd. nejsou dosud rozlišeny; jsou předvědomé, což se například u myšlení projevuje tím, že primitiv nemyslí *vědomě*, nýbrž že se jeho myšlenky *objevují*. Primitiv nemůže tvrdit, že myslí, ale že „to v něm myslí“. Spontaneita aktu myšlení nespočívá příčinně v jeho vědomí, nýbrž v jeho nevědomí. Není ani schopen jakéhokoli vědomého volního úsilí; musí se nejprve uvést nebo nechat uvést do „nálady chtění“ – odtud rites d'entrée et de sortie (obřady vstupu a odchodu). Jeho vědomí je ohrožováno přesilou nevědomí – odtud jeho strach z magických vlivů, které mohou v kterémkoli okamžiku zkržít cestu jeho záměru, a proto je také obklopen neznámými silami, jimž se musí nějak přizpůsobit. Při chronicky zastřeném stavu jeho vědomí je často téměř nemožné zjistit, zda se mu něco pouze zdálo, nebo zda to opravdu

---

*Gebräuchen und Trdumen*, in: Psychologisch-neurologische Wochenschrift, X (1908/9), 45-55; Franz Riklin, *Über Gefängnispsychosen*, in: Psychol.-neurol. Wochenschrift, IX (1907), 269-273, a *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*, Leipzig und Wien 1908; Karl Abraham, *Traum und Mythos*, Leipzig und Wien 1909. Z vídeňské školy je následoval Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Leipzig und Wien 1909. In: *Wandlungen und Symbole der Libido (Proměny a symboly libida)*, 1911, jsem uvedl poněkud obsáhlejší zkoumání psychických a mytologických paralel. Srv. též mou stať *O archetypu se zvláštním zřetelem k pojmu animy*, v tomto svazku.

zažil. Do vědomí se všude vtírají manifestace nevědomí s jeho archetypy a mytický svět předků – například altjira nebo bugari australských domorodců – je existence rovná, ne-li nadřazená hmotnému světu\*<sup>270</sup>. Z jeho nevědomí nehovoří svět, jak jej známe my, ale neznámý svět psyché, o níž víme, že zrcadlí náš empirický svět pouze zčásti, a pokud jde o další část, utváří tento empirický svět v souladu s vlastními duševními předpoklady. Archetyp nepochází z fyzické skutečnosti, spíše líčí, jak duše fyzickou skutečnost prožívá. Duše se přitom chová tak autokraticky, že popírá hmatatelnou realitu nebo tvrdí věci, které jí přímo odporují.

Primitivní mentalita mýty *nevymýšlí*, ale *prožívá*. Mýty jsou původně zjevení předvědomé duše, bezděčné výpovědi o nevědomém duševním dění, a rozhodně to nejsou alegorie fyzických procesů\*<sup>271</sup>. Takové alegorie by byly jen neplodnou hrou nevědeckého intelektu. Mýty mají naopak vitální význam. Není to pouhé znázornění, ale současně duševní život primitivního kmene, který se okamžitě rozpadá a zaniká, když ztratí své mytologické dědictví, jako člověk, který ztratil svou duši. Kmenová mytologie je jeho živoucí náboženství a jeho ztráta je vždy a všude, i mezi civilizovanými lidmi, morální katastrofa. Náboženství je však živoucí spojení s duševními procesy, které jsou nezávislé na vědomí a odehrávají se v temném zázemí duše. Mnohé z těchto nevědomých procesů mohou být sice nepřímou vyvolány vědomím, ale nikdy na základě vědomé libovůle. Jiné se dějí jakoby spontánně, tj. vědomí nemůže jejich příčinu ani rozpoznat, ani dokázat.

Moderní psychologie pokládá produkty nevědomé fantazijní aktivity za sebeznázornění procesů nevědomí nebo za výpovědi nevědomé duše o sobě samé. Rozpadají se do dvou kategorií. Jsou to za prvé fantazie (včetně snů) osobního charakteru, které se nepochybně vracejí k osobním zkušenostem, k věcem zapomenutým nebo vytěsněným, a lze je tedy úplně vysvětlit individuální anamnézou. Za druhé existují fantazie (včetně snů) neosobního charakteru, jež nelze redukovat na zkušenosti z minulosti jedince a nelze je tedy vysvětlit jako něco individuálně získaného. Tyto fantazijní obrazy mají nepochybně své nejbližší analogie v mytologických typech. Lze proto předpokládat, že odpovídají určitým *kolektivním* (a nikoli osobním)

---

<sup>270</sup> Skutečnost je známa a příslušná etnologická literatura je příliš rozsáhlá, aby se zde dala uvést.

<sup>271</sup> *Die Struktur der Seele (Struktura duše)*, *GW* 8, odst. 328 a násl.

strukturálním prvkům lidské duše obecně, jež se stejně jako morfologické prvky lidského těla *dědí*. Přestože svou roli jistě hraje tradice a šíření migrací, existuje, jak už jsme řekli, velmi mnoho případů, jež nelze vysvětlit tímto původem a jež nás tak nutí k hypotéze „autochtonního“ znovuvznikání. Tyto případy jsou tak četné, že se nemůžeme vyhnout předpokladu, že v duši existuje kolektivní základní vrstva. Nazval jsem ji *kolektivní nevědomí*. Výtvořiny této druhé kategorie jsou natolik podobné strukturálním typům mýtů a pohádek, že je musíme považovat za příbuzné. Je proto docela dobře možné, že oba typy, jak mytologické tak osobní, vznikají za zcela podobných podmínek. Jak už jsme se zmínili, fantazijní produkty druhé kategorie (a rovněž první) vznikají ve stavu snížené intenzity vědomí (ve snech, deliriích, denních sněních, vizích atd.). V takových stavech mizí zábrany, jež ukládá nevědomým obsahům soustředěné vědomí, takže dosud nevědomý materiál proudí jakoby otevřenými bočními dveřmi do pole vědomí. Tento způsob vzniku je obecným pravidlem\*<sup>272</sup>.

Snížená intenzita vědomí, nepřítomnost soustředění a pozornosti, „abaissement du niveau mental“ (snížení duševní úrovně – Pierre Janet), odpovídá téměř přesně primitivnímu stavu vědomí, v němž, jak musíme předpokládat, mýty původně vznikaly. Je proto nanejvýš pravděpodobné, že i mytologické archetypy se objevovaly velmi podobným způsobem jako individuální projevy archetypických struktur, k nimž dochází i dnes.

Metodologický princip, podle něž zachází psychologie s produkty nevědomí, zní: obsahy archetypického charakteru jsou manifestace procesů v kolektivním nevědomí. Nevztahují se tudíž k ničemu, co je nebo bylo vědomé, nýbrž k něčemu podstatně nevědomému. Nelze tedy říci, k čemu se vztahují. Každý výklad nevyhnutelně zůstává v podobě „jako by“. Poslední významové jádro lze opisovat, nikoli však popsat. Přesto i pouhý opis znamená podstatný pokrok v poznání předvědomé struktury duše, která existovala i tehdy, kdy ještě vůbec neexistovala jednota osoby (primitiv ji ani dnes nevlastní s jistotou) ani vědomí. Tento předvědomý stav můžeme pozorovat i v raném dětství – jsou to právě sny tohoto raného období, které nám nezřídka přinášejí mimořádně pozoruhodné archetypické

---

<sup>272</sup> Výjimku tvoří určité případy spontánních vizí, „automatismes téléologiques“ (Flournoy) a procesy při metodě „aktivní imaginace“, kterou jsem zavedl (*Zur Empirie des Individuationsprozesses, K empirii individuálního procesu*), GW9/I.

obsahy\*<sup>273</sup>.

Jestliže tedy postupujeme v souladu s uvedeným principem, pak mizí otázka, zda se mýtus vztahuje ke slunci nebo měsíci, otci nebo matce, sexualitě nebo ohni či vodě; mýtus pouze opisuje a přibližně popisuje nevědomé *významové jádro*. Konečný smysl tohoto jádra nikdy vědomý nebyl a nikdy ani vědomý nebude. Byl a vždy je pouze vykládán a každý výklad, který se poněkud blíží skrytému smyslu (nebo z pohledu vědeckého intelektu k nesmyslu, což vychází nastejno), si odjakživa klade nárok nejen na absolutní pravdu a platnost, ale zároveň i na úctu a náboženskou oddanost. Archetypy byly a jsou duševní životní síly, které vyžadují, aby byly brány vážně, a mají zvláštní způsob, jímž si zajišťují tento účinek. Vždycky byly nositeli ochrany a spásy a jejich poškození mělo za následek dobře známá „perils of the soul“<sup>\*274</sup>, jaká známe z psychologie primitivů. Jsou to totiž zároveň neomylní strůjci neurotických a dokonce i psychotických poruch, poněvadž se chovají přesně jako zanedbávané či týrané tělesné orgány nebo organické funkční systémy.

Archetypický obsah se vyjadřuje především řečí podobenství. Pokud hovoří o slunci a ztotožňuje s ním lva, krále, zlatý poklad strážný drakem a životní nebo „léčivou sílu“ člověka, pak to není ani jedno ani druhé, nýbrž něco neznámého třetího, co se dá více či méně výstižně vyjádřit všemi těmito přirovnáními, a přece – k věčné nevoli intelektu – zůstává neznámé a nevyjádřitelné. Proto upadá vědecký intelekt stále znovu do osvícenské manýry a doufá, že tyto obtíže definitivně překoná. Ať už se toto úsilí nazývá euhémerismus, křesťanská apologetika, osvícenství v užším slova smyslu nebo pozitivismus, skrývá se za ním v novém a matoucím hávu vždycky mýtus, který následuje starý a posvátný vzor, neboť je podáván jako definitivní poznání. Ve skutečnosti nemáme nikdy právo odříznout se od svých archetypických základů, pokud za to nechceme zaplatit neurózou, stejně jako se nemůžeme zbavit našeho těla a jeho orgánů, aniž bychom spáchali sebevraždu. Nemůžeme-li archetypy popřít nebo je jinak zneškodnit, čelíme na každém novém stupni kulturní diferenciaci vědomí, jehož dosahuje civilizace, úkolu nalézt *výklad*, který by byl tomuto stupni přiměřený, abychom spojili život minulosti, který v

---

<sup>273</sup> Příslušný materiál se nachází v nepublikovaných zprávách psychologického semináře na Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich 1936-1939.

<sup>274</sup> (nebezpečí duše)

nás stále existuje, se životem přítomnosti, u něž hrozí, že minulosti uprchne. Jestliže se to nepodaří, vzniká vykořeněné vědomí, které už není orientováno na minulost. Je to vědomí, jež bezmocně podléhá jakékoli sugesci, což v praxi znamená, že je náchylné k psychickým epidemiím. Se ztrátou minulosti, která je najednou „bezvýznamná“, znehodnocená a neschopná nového zhodnocení, je ztracen i spasitel, neboť spasitel je sám o sobě buď někdo bezvýznamný, nebo se jím z někoho takového stane. Znovu a znovu se v „proměnách bohů“ (Ziegler) vynořuje jako zvěstovatel nebo prvorozenec nové generace, objevuje se nečekaně na těch nejméně pravděpodobných místech (zrodí se z kamene, ze stromu, z brázdy, z vody atd.) a v dvojznačné podobě (Paleček, trpaslík, dítě, zvíře atd.).

Tento archetyp „dětského boha“ je mimořádně rozšířený a důvěrně spjatý se všemi dalšími mytologickými aspekty motivu dítěte. Není asi nutno připomínat dosud živého „Ježíška“, který má v legendě svatého Kryštofa také onen typický aspekt „menší než malý a větší než velký“. Ve folklóru se motiv dítěte objevuje v podobě trpaslíka a elfa jako znázornění skrytých sil přírody. Do této oblasti patří také pozdně antická postava mužička (ávŮQCOTiáQiov, anthróparion), kovového mužička\*<sup>275</sup>, který až do pozdního středověku jednak oživoval rudné šachty\*<sup>276</sup>, jednak představoval alchymické kovy\*<sup>277</sup> (jako hermafrodit, jako filius sapientiae [syn moudrosti] nebo infans noster [naše dítě]\*<sup>278</sup>). Díky náboženskému výkladu „dítěte“ se nám ze středověku dochovalashodná svědectví o tom, že „dítě“ nebylo pouhou tradiční postavou, ale i spontánně prožívanou vizí (jako takzvaný „vpád nevědomí“). Zmíním tu vizí „nahého chlapce“ u Mistra Eckharta a sen bratra Eustachia\*<sup>279</sup>. Zajímavé zprávy o těchto spontánních zážitcích lze najít také v anglických strašidelných příbězích, kde najdeme vizí „zářivého hochá“ (Radiant Boy), jenž byl prý spatřen na

---

<sup>275</sup> M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1887/88, III, XXXV, str. 201.

<sup>276</sup> G. Agricola, *De animantibus subterraneis*, Basel 1549; A. Kircher, *Mun-dus subterraneus*, Amsterdam 1678, VIII, 4.

<sup>277</sup> J. D. Mylius, *Philosophia reformata*, Frankfurt 1622.

<sup>278</sup> *Allegoria super librum turbae*, in: *Artis auriferae*, I, str. 161.

<sup>279</sup> *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. A. Spamer, Jena, str. 143 a násl., 150 a násl.



místě římských ruin\*<sup>280</sup>. Tato postava se uvádí jako zlé znamení. Téměř to vypadá, že se jedná o postavu „věčného chlapce“ (puer aeternus), který se stal díky „metamorfóze“ nepříznivým, a tudíž sdílí osud všech antických a germánských bohů, z nichž se stali zlí duchové. Mystický charakter zážitku nám potvrzuje i Goethe ve druhém díle *Fausta*, kde je sám Faust proměněn v hochu a přijat do „sboru blažených pacholátek“, a to jako „stadium kukly“ doktora Mariana\*<sup>281</sup>.

V podivném vyprávění Bruna Goetze zvaném *Das Reich ohne Raum* se jako nešťastné znamení objevuje „puer aeternus“ jménem Fo (= Buddha) s celými sbory „neblahých“ chlapců. (Současné paralely je lépe nechat stranou.) Zmiňuji tento příklad pouze jako demonstraci trvalé vitality tohoto archetypu.

Motiv dítěte se nezřídka objevuje v oblasti psychopatologie. Dítě jako bludná představa se hojně vyskytuje u duševně chorých žen a obvykle se vykládá v křesťanském smyslu. Objevují se i homunkulové, jako v proslulém případě D. P. Schrebera\*<sup>282</sup>, kde přicházejí v houfech a souží nemocného. Avšak nejjasněji a nejvýznamněji se motiv dítěte manifestuje v terapii neuróz v procesu zrání osobnosti vyvolaném analýzou nevědomí, který jsem nazval *procesem individuace*\*<sup>283</sup>. Jedná se tu o předvědomé procesy, které v podobě více či méně ztvárněných fantazií postupně přecházejí přímo do vědomí nebo se stávají vědomými v podobě snů nebo jsou nakonec uvědomeny metodou aktivní imaginace\*<sup>284</sup>. Tento materiál je bohatý na archetypické motivy, mezi nimiž se často vyskytne i motiv dítěte. Ztvárnění dítěte se často opírá o křesťanský vzor, ale daleko častěji se

---

<sup>280</sup> J. H. Ingram, *The Haunted Homes and Family Traditions of Great Britain*, London 1897, str. 43 a násl.

<sup>281</sup> Stará alchymická autorita uváděná jako Morienes, Morienus nebo Marianus (*De compositione alchemiae*, in: Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, str. 509 a násl.). Při vysloveně alchymickém charakteru 2. dílu Faus-ta není taková souvislost tak zcela nečekaná.

<sup>282</sup> *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig 1903.

<sup>283</sup> Obecný výklad in: *Bewusstseins, Unbewusstes und Individuation (Vědomí, nevědomí a individuace)*, GW9/1. Speciální fenomenologie in: *Snové symboly individuálního procesu (Výbor z díla C. G. Junga, sv. V)* a *Zur Empirie des Individuationsprozesses (K empirii individuálního procesu)*, GW9/1.

<sup>284</sup> *Vztahy mezi já a nevědomím*, 2. díl, III, *Výbor z díla C. G. Junga, sv. III*; dále *Transcendentní funkce*, v tomto svazku.

vyvíjí ze zcela nekřesťanských základů – tj. z podsvětních zvířat, jako jsou krokodýlové, draci, hadi nebo opice. Někdy se dítě objeví v květním kalichu, ze zlatého vejce nebo jako centrum mandaly. Ve snech se objevuje často jako syn či dcera, jako chlapec, jinoch či panna, někdy se zdá být exotického původu, čínského nebo indického, s temnou pletí, jindy vypadá spíše kosmicky, je pod hvězdami nebo má hvězdnou korunu, případně jako syn krále či dítě čarodějnice s démonickými atributy. Ve speciálním případě motivu „těžce dosažitelného skvostu“<sup>\*285</sup> je motiv dítěte mimořádně proměnlivý a přijímá všemožné formy, jako je forma drahokamu, perly, květiny, nádoby, zlatého vejce, kvaternity, zlaté koule atd. V takových a podobných obrazech se motiv dítěte může proměňovat téměř neomezeně.

## 2. PSYCHOLOGIE ARCHETYPU DÍTĚTE

### A. ARCHETYP JAKO MINULÝ STAV

Pokud jde o psychologii našeho motivu, musím poznamenat, že každý výrok zacházející za čistě jevové aspekty archetypu podléhá kritice, kterou jsme vyjádřili výše. Nesmíme ani na chvíli podlehnout iluzi, že by archetyp mohl být vysvětlen, a tím vyřízen. I ty nejlepší pokusy o vysvětlení jsou pouze více či méně úspěšné překlady do jiného obrazného jazyka. (Jazyk sám je zase jenom obraz!) V nejlepším případě *sníme* mýtus dál a dáváme mu moderní podobu. A cokoli s ním vysvětlení nebo výklad udělá, učiníme také své duši a bude to mít příslušné následky na našem vlastním zdraví. Archetyp – nikdy na to nezapomínejme – je totiž duševní orgán přítomný v každém z nás. Špatné vysvětlení znamená špatný postoj k tomuto orgánu, který tudíž může být poškozen. Nakonec to však ublíží právě špatnému vykladači. „Vysvětlení“ by tedy mělo být vždycky takové, aby funkční smysl archetypu zůstal zachován, tj. mělo by zaručit dostatečné spojení mezi vědomím a archetypem, které by odpovídalo jeho smyslu. Archetyp je prvek naší psychické struktury, a proto životně nutná složka naší duševní ekonomie. Představuje nebo zosobňuje jisté instinktivní danosti temné, primitivní duše: skutečné, avšak neviditelné kořeny vědomí. Jak

---

<sup>285</sup> *Symboly proměny, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VII & sv. VIII.*

elementárně důležité je spojení s těmito kořeny, vidíme na zaujetí primitivního ducha určitými „magickými“ faktory, což není nic jiného než to, čemu dnes říkáme archetypy. Tato původní forma religia tvoří i v dnešní době účinnou podstatu veškerého náboženského života a bude tomu tak vždy, ať už bude příští forma tohoto života jakákoli.

Za archetyp neexistuje žádná „racionální“ náhražka, stejně jako není náhrada za mozeček nebo ledviny. Tělesné orgány můžeme vyšetřovat anatomicky, histologicky a z hlediska jejich vývoje. Tomu by odpovídal popis archetypické fenomenologie a její vylíčení z vývojově srovnávacího hlediska. Smysl tělesného orgánu vysvitne teprve tehdy, když se začneme ptát teleologicky. Odtud vyvstává otázka: Jaký je biologický účel archetypu? Tak jako fyziologie odpovídá na otázku po těle, má psychologie odpověď na tutéž otázku, pokud jde o archetyp.

Tvrzení, že motiv dítěte je zbytek vzpomínky na vlastní dětství, a podobná vysvětlení se otázce pouze vyhýbají. Kdybychom takovou větu lehce pozměnili a řekli, že motiv dítěte je obraz jistých věcí z našeho dětství, které jsme zapomněli, pak bychom byli pravdě blíže. Ježto je však archetyp vždy obraz patřící celému lidstvu a nikoli pouze jedinci, mohli bychom to lépe říci takto: *Motiv dítěte představuje předvědomý aspekt dětství kolektivní duše*<sup>\*286</sup>.

Nepochybíme, když tento výrok uchopíme zatím historicky, jako analogii určitých psychologických zkušeností, které ukazují, že se určité úseky individuálního života mohou natolik osamostatnit a personifikovat, že vyústí do vize sebesama – člověk se například vidí jako dítě. Takové vizionářské zážitky – ať již se objeví ve snech nebo v bdělém stavu – jsou,

---

<sup>286</sup> Snad není zbytečné poznamenat, že laický předsudek má vždycky sklon ztotožňovat motiv dítěte s konkrétním zážitkem „dítěte“, jako by kauzálním předpokladem existence motivu dítěte bylo skutečné dítě. V psychologické realitě je však empirická představa „dítěte“ pouze prostředek (a nezfídka nikoli jediný), jak vyjádřit duševní skutečnost, kterou nelze blíže uchopit. A tak ani mytologická představa dítěte naprosto není kopie empirického dítěte, ale symbol, který lze jako takový snadno rozpoznat: je to božské, záračné, a právě nikoli lidské dítě, zplonené, zrozené a vychované za zcela mimořádných okolností. Jeho činy jsou právě tak záračné nebo obludné jako jeho povaha či tělesná konstituce. Jedině a pouze kvůli těmto nikoli empirickým vlastnostem je vůbec nutno mluvit o „motiv dítěte“. Navíc má mytologické „dítě“ rozmanité varianty, jako je bůh, obr, Paleček, zvíře atd., což poukazuje na kauzalitu, která není ani v nejmenším racionální nebo konkrétně lidská. Totéž platí pro archetyp „otce“ a „matky“, což jsou, mytologicky vzato, rovněž iracionální symboly.

jak víme ze zkušenosti, podmíněny disociací mezi přítomným a minulým stavem. K takovým disociacím dochází díky rozličným inkompatibilitám; přítomný stav se například dostal do protikladu se stavem dětství. Člověk se možná násilně oddělil od svého původního charakteru v zájmu svévolné osoby, která odpovídá jeho ambicím<sup>\*287</sup>. Stal se z něj nedětský a umělý člověk, který tak přišel o své kořeny. Je to vhodná příležitost pro stejně vehementní konfrontaci s původní pravdou.

Vzhledem k tomu, že lidstvo dosud nepřestalo pronášet výroky o božském dítěti, smíme snad rozšířit individuální analogii také na život lidstva a závěrem říci, že i lidstvo se asi neustále dostává do protikladu s podmínkami svého dětství, to znamená s původním, nevědomým a instinktivním stavem, a že nebezpečí takového rozporu, který umožňuje vizi „dítěte“, skutečně existuje. Náboženská praxe, tj. stálé vyprávění a rituální opakování mytického dění, tedy slouží k tomu, aby mělo vědomí znovu a znovu před očima obraz dětství a všeho, co s ním souvisí. Tak se spojení s původním stavem nepřerušuje.

## B. Funkce archetypu

Motiv dítěte nepředstavuje jenom něco, co bylo a dávno zaniklo, není to tedy pouhý zbytek, nýbrž systém fungující i v přítomnosti, jehož účelem je smysluplným způsobem kompenzovat nebo korigovat nevyhnutelné jednostrannosti a extravagance vědomí. Podstatou vědomí je soustředění na několik málo obsahů, které tak mají být co nejzřetelnější. Nutným důsledkem i předpokladem vědomí je vyloučení jiných momentálních obsahů, které by do něj mohly rovněž proniknout. Při takovém vyloučení dojde nevyhnutelně k určité jednostrannosti obsahů vědomí. Diferencované vědomí civilizovaného člověka získalo v dynamice vůle účinný nástroj k praktickému provádění svých obsahů. Čím více svou vůli trénuje, tím větší je nebezpečí, že zbloudí v jednostrannosti a že se uchýlí od svých zákonů a kořenů. Na jedné straně to znamená možnost lidské svobody, na druhé straně je to zdroj nekonečných svízeli v instinktivním životě. Primitivní člověk – který má podobně jako zvíře ke svým instinktům blíže – se proto vyznačuje neofobií a vázaností na tradici. Podle našeho vkusu je trapně

---

<sup>287</sup> *Psychologische Typen (Psychologické typy)*, GW6, odst. 879 a násl., a *Vztahy mezi já a nevědomím*, 1. díl, III, *Výbor z díla C. G. Junga, sv. III*

zaostalý, kdežto my velebíme pokrok. Naše pokrokovost však na jedné straně umožňuje, aby se spousta přání co nejkvěleji splnila, ale na druhé straně se hromadí právě tak gigantický prométheovský dluh, jenž musí být čas od času zaplacen osudovými katastrofami. Jak dlouho snilo lidstvo o létání, abychom dnes dospěli až k leteckému bombardování! Usmíváme se dnes křesťanské naději na věčný život a sami často upadáme do chiliasmů, které jsou stokrát nesmyslnější než idea šťastného věčného života po smrti! Diferencované vědomí je neustále ohrožováno vykořeněním, potřebuje proto kompenzaci ve stále existujícím stavu dětství.

Z hlediska pokroku jsou ovšem symptomy kompenzace formulovány v málo lichotivých pojmech. Protože jde, viděnopovrchně, o retardující účinek, hovoří se o netečnosti, zaostalosti, skepsi, šťourání, konzervativismu, bázlivosti, malichernosti atd. Jestliže je lidstvo schopno zbavit se vlastních základů, může také připustit, aby je nebezpečná jednostrannost strhla do katastrofy. Pokud se drží tradičních zákonů, je retardující ideál vždy primitivnější, přirozenější (v dobrém i špatném smyslu) a „morálnější“. Progresivní ideál je vždy abstraktnější, méně přirozený a méně „morální“, neboť vyžaduje porušení věrnosti tradici. Vůlí vynucený pokrok je vždycky *křeč*. Zaostalost má sice blíže k přirozenosti, ale stále jí hrozí bolestné probuzení. Starší pojetí si bylo vědomo toho, že pokrok je možný pouze „Deo concedente“ (s podvolením Bohu), čímž dokazovalo, že si uchovává vědomí protikladů, a na vyšším stupni opakovalo starobylé „rites d'entrée et de sortie“. Čím diferencovanější je vědomí, tím větší je nebezpečí oddělení od kořenů. K úplnému odloučení dochází, když je „Deo concedente“ zapomenuto. V psychologii tedy platí zásada, že ta část duše, která se odštěpí od vědomí, se inaktivuje pouze zdánlivě, zatímco ve skutečnosti způsobí posedlost, neboť ona odštěpená část duše zfalšuje zaměření osobnosti. Jestliže je tedy dětský stav kolektivní duše vytěsňen až úplně vyloučen, nevědomý obsah ovládne vědomé zaměření a tak zabraňuje, falšuje nebo přímo ničí jeho realizaci. K životaschopnému pokroku však dochází jen při kooperaci vědomí a nevědomí.

## C. BUDOUCNOSTNÍ CHARAKTER ARCHETYPU

Podstatným aspektem motivu dítěte je jeho budoucnostní charakter, zaměření do budoucna. Dítě je potenciální budoucnost. Výskyt motivu

dítěte v psychologii jedince tudíž obvykle znamená předběžné uchopení budoucího vývoje, i když může na první pohled vypadat jako retrospektivní útvar. Život je přece průběh, plynutí do budoucna a nikoli měštnání a zpětný tok. Proto nepřekvapuje, že mytičtí spasitelé jsou často dětští bohové. Přesně to odpovídá zkušenostem psychologie jednotlivce, které ukazují, že „dítě“ připravuje budoucí proměnu osobnosti. V individuálním procesu anticipuje postavu, která vznikne ze syntézy vědomých a nevědomých prvků osobnosti. Proto je to symbol sjednocující protiklady\*<sup>288</sup>, zprostředkovatel, *spasitel*, ten, kdo vytváří celek. Díky tomuto významu je motiv dítěte také schopen četných, již zmíněných proměn formy: je například vyjádřen kolem, kruhem, koulí nebo kvaternitou jako další formou celosti\*<sup>289</sup>. Tuto celost, která transcenduje vědomí, jsem nazval bytostné Já (Selbst)\*<sup>290</sup>. Cílem individuálního procesu je syntéza bytostného Já. Z jiného hlediska by se dal místo „syntézy“ doporučit spíše termín „entelechie“. Existuje empirický důvod, proč by byl tento výraz někdy vhodnější: symboly celosti se totiž často objevují na počátku individuálního procesu a můžeme je dokonce pozorovat už v prvních snech raného dětství. Toto pozorování svědčí pro apriorní existenci celostní potenciality\*<sup>291</sup>, a proto se nabízí pojem entelechie. Poněvadž však individuální proces empiricky probíhá jako syntéza, vypadá to tak, jako by se paradoxně spojovaloněco, co už existuje. Díky tomuto aspektu lze užít i výraz „syntéza“.

## D. Jednota a pluralita motivu dítěte

V mnohotvárné fenomenologii „dítěte“ musíme rozlišovat mezi jednotou a pluralitou příslušné formy jevu. Jde-li například o četné homunkuly, trpaslíky, chlapce atd. bez jakékoli individuální charakteristiky, je pravděpodobná disociace. Na takové formy proto narazíme zejména u schizofrenie, jejíž podstatou je fragmentace osobnosti.

---

<sup>288</sup> *GW6*, odst. 315 a násl.

<sup>289</sup> *Snové symboly individuálního procesu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, a. Psychologie und Religion (Psychologie a náboženství), GW11, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Kpsychologii západního a východního náboženství).*

<sup>290</sup> *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III, Symbolika mandaly, srv. též Aion, 4. kap., GW9/II.*

<sup>291</sup> *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, odst. s pozn. 159.*

Množství dětí pak představuje produkt jejího rozkladu. Pokud se ale pluralita objeví u normálních lidí, pak jde o reprezentaci dosud neúplné syntézy osobnosti. Osobnost (případně „bytotné Já“) je dosud na úrovni plurality, tj. já sice existuje, avšak nemůže ještě zakusit svou celost v rámci vlastní osobnosti, nýbrž teprve ve společenství rodiny, kmene nebo národa; je dosud ve stavu nevědomé identity s pluralitou skupiny. Církev přihlíží k tomuto všeobecně rozšířenému stavu učení o corpus mysticum (mystickém těle) a o tom, že přirozeností jednotlivce je být jeho údem.

Když se však tento motiv objeví v podobě jediného dítěte, pak jde o nevědomou a předběžně již dokonanou syntézu osobnosti, která v praxi, stejně jako všechno nevědomé, neznamená nic víc než možnost.

## **E. Dětský bůh a dětský hrdina**

Někdy vypadá „dítě“ spíše jako dětské božstvo, někdy jako mladý hrdina. Oběma typům je společné zázračné narození a osudy v raném dětství – opuštění a ohrožení pronásledovateli. Bůh je čisté nadpřirozeno; hrdina je svou povahou lidský, ale pozvedá se až k hranicím nadpřirozena („polobožství“). Zatímco bůh, zejména ve svém intimním vztahu k symbolickému zvířeti, zosobňuje kolektivní nevědomí dosud neintegrované do lidské povahy, hrdina zahrnuje do své nadpřirozenosti lidskou povahu a představuje syntézu („božského“, tj. dosud nepolidštěného) nevědomí a lidského vědomí. Znamená tedy potenciální anticipaci individuace, která se blíží k celosti.

Proto lze „dětské“ osudy považovat za zobrazení těch duševních událostí, které se odehrávají při entelechii či zrodu bytotného Já. „Zázračné zrození“ se snaží zobrazit povahu zážitku tohoto zrodu. Ježto jde o psychický zrod, musí se všechno dít neempiricky, například prostřednictvím zrození z panny, zázračného zplození nebo zrození z nepřirozených orgánů. Motivy „bezvýznamnosti“, vydání napospas, opuštění, ohrožení atd. se snaží znázornit, jak choulostivá je psychická možnost existence celosti, tedy enormní potíže, s nimiž se setkáme při dosahování tohoto nejvyššího dobra. Znamenají také bezmocnost a bezradnost životního puzení, které podrobuje všechno, co roste, zákonu maximálního sebenaplnění, zatímco vlivy prostředí staví zároveň každé individuaci do cesty ty největší a nejružnorodější překážky. Zvláště skutečnost, že vlastní svébytnost je ohrožena hady a draky, ukazuje na

nebezpečí, že nabyté vědomí bude opět pohlceno instinktivní duší, nevědomím. Nižší obratlovci jsou odpradáвна oblíbenými symboly kolektivního psychického základu\*<sup>292</sup>, jehož anatomická lokalizace se kryje s podkorovými centry, mozečkem a míchou. Tyto orgány tvoří hada\*<sup>293</sup>. Sny o hadech se zpravidla objevují, když se vědomí odchyluje od své instinktivní báze.

Motiv „menšího než malý a většího než velký“ připojuje k bezmocnosti doplňující, právě tak zázračné skutky „dítěte“. Tento paradox patří k povaze hrdiny a probíhá celým jeho osudem jako červená nit. Hrdina zvládá ta největší nebezpečí, a přece je nakonec jeho zkázou něco zcela „nepatrného“: Bal důra zahubí jmelí, Mauiho smích malého ptáčka, Siegfrieda jeho zranitelné místo, Hérakla dárek jeho ženy, jiné obyčejná zrada atd.

Hlavním hrdinovým činem je přemožení obludy z temnot: je to vytoužené a očekávané vítězství vědomí nad nevědomím. Den a světlo jsou synonyma pro vědomí, noc a tma pro nevědomí. Vznik vědomí byl pravděpodobně nejsilnější zážitek prvotních dob, neboť s ním vznikl svět, o jehož existenci předtím nikdo nic nevěděl. „A Bůh řekl: Budiž světlo!“ je projekce onoho dávného zážitku uvědomění oddělujícího se od nevědomí. I dnes je mezi primitivy vlastnictví duše riskantní záležitost a „ztráta duše“ je typické duševní onemocnění, které nutí primitivní medicínu ke všemožným psychotherapeutickým zásahům. Proto se už „dítě“ vyznačuje skutky, které poukazují na tento cíl – vítězství nad temnotou.

### **3. SPECIÁLNÍ FENOMENOLOGIE ARCHETYPU DÍTĚTE**

#### **A. Opuštěnost dítěte**

Opuštění, pohození, ohrožení atd. patří k dalším charakteristikám jak bezvýznamných počátků „dítěte“, tak jeho tajemného a zázračného zrození. Tato výpověď popisuje určitou psychickou tvůrčí zkušenost, jejímž objektem je vynoření nového a dosud neznámého obsahu. V psychologii

---

<sup>292</sup> Vyšší obratlovci symbolizují hlavně afekty.

<sup>293</sup> Tento význam hada se nachází už u Hippolyta, *Refutatio*, IV, 49-51. Srv. též Hans Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, str. 146.



jedince je to v takové chvíli pokaždé mučivá situace konfliktu, která zdánlivě nemá východisko – pro vědomí, neboť pro ně vždycky platí „tertium non datur“ (nic třetího neexistuje)<sup>294</sup>. Nevědomá psyché však z tohoto střetu protikladů vytvoří vždy něco třetího, iracionálního, co vědomí neočekává ani nechápe. Projeví se to v podobě, která nevyjadřuje ani „ano“ ani „ne“, a je proto odmítána z obou stran. Vědomí totiž nezná nic mimo protiklady, neví tudíž nic o tom, co je sjednocuje. Řešení konfliktu skrze sjednocení protikladů je však vitálně důležité a vědomí po něm touží, a tak přece jen pronikne tušením, že se tvoří něco významného. Z toho vzniká numinózní charakter „dítěte“. Významný, ale nepoznaný obsah vždy tajemně fascinuje vědomí. Nový tvar je vznikající celost; je na cestě k celosti alespoň potud, pokud „jakožto celek“ překonává vědomí rozpolcené protiklady a pokud je přesahuje svou úplností. Proto mají všechny „sjednocující symboly“ vykupitelský význam. Z této situace se vynořuje „dítě“ jako symbolický obsah, zřetelně oddělené, případně izolované od svého pozadí (matky), někdy však vtahující i matku do ohrožující situace: na jedné straně ho ohrožuje odmítavý postoj vědomí a na druhé horror vacui (strach z prázdnoty) nevědomí, které je vždy připraveno znovu pohltit všechny své zrozenice, protože je plodí toliko během hry, a zkáza je nevyhnutelnou částí této hry. Na celém světě toto nové zrození nic nevitá; přesto je to nejcennější a nejperspektivnější plod samotné prapřírody a znamená vyšší sebeuskutečnění. Proto se „dítěte“ ujímá příroda, sám svět instinktů: žíví a ochraňují ho zvířata.

„Dítě“ znamená něco, co dospívá k samostatnosti. To se nemůže stát bez odloučení od vlastního původu: opuštěnost je tudíž nutná podmínka, nikoli pouze průvodní jev. Konflikt tedy nepřekoná vědomí, které zůstává lapeno do protikladů, a právě proto potřebuje symbol, který mu ukáže nutnost odloučení od vlastního původu. Tím, že symbol „dítěte“ v tu chvíli fascinuje a upoutává vědomí, vykupující účinek přechází do vědomí a provádí ono odloučení od konfliktní situace, jehož nebylo vědomí schopno. Symbol anticipuje rodící se stav vědomí. Dokud není dosažen zůstává „dítě“ mytologickou projekcí, která vyžaduje kultovní opakování a rituální obnovu. Jezulátko je například kultickou nutností tak dlouho, dokud je většina lidí neschopna psychologicky uskutečnit výrok: „jestliže se

---

<sup>294</sup> *GW6*, odst. 249 a násl.

neobrátejte a nebudete jako děti...“ (*Matouš*, 18, 3). Taková proměna a vývoj jsou mimořádně těžké a nebezpečné, a tak není divu, že takové postavy přecházejí stovky či tisíce let. Vše, co by člověk měl – ať už v pozitivním nebo negativním smyslu – a čeho dosud není schopen, žije jako mytologická postava a anticipace vedle jeho vědomí, a to buď jako náboženská projekce, nebo – což je nebezpečnější – jako obsahy nevědomí, jež se pak spontánně projikují do nepřiměřených objektů, jako jsou například hygienické a jiné „spásu slibující“ nauky nebo postupy. Jsou to všechno racionalistické náhražky mytologie a jejich neprirozenost přináší lidem více škody než užitku.

Bezvýchodná konfliktní situace, ze které vzniká „dítě“ jako iracionální tertium, je ovšem formule, která odpovídá pouze psychologickému, tedy modernímu stupni vývoje. Nelze ji prostě aplikovat na duševní život primitivů už proto, že dětinský rozsah vědomí primitivů dosud vylučuje celý svět psychických zážitkových možností. Na přírodní úrovni primitiva je náš moderní morální konflikt dosud objektivní nouzí, která ohrožuje samotný život. Nemálo dětských postav jsou proto *přinašeči kultury* a jsou tudíž ztotožňováni s kulturními faktory, které jí pomáhají, jako například s ohněm\*<sup>295</sup>, kovem, pšenicí, kukuřicí atd. Jako osvětlovatelé, tj. ti, kteří rozšiřují vědomí, přemáhají temnotu, to znamená dřívější nevědomý stav. Vyšší vědomí jako vědění, které překračuje naše současné vědomí, odpovídá svým významem osamělosti světa. Tato osamělost vyjadřuje protiklad mezi nositelem či symbolem vyššího uvědomění a jeho okolím. Ti, kdo přemohli temnoty, se vracejí daleko do prvotních časů, což (s mnoha jinými pověstmi) ukazuje, že existoval také stav *původní duševní nouze*, totiž *neuvědomení*. Odtud patrně pochází „nerozumný“ strach ze tmy, který mají i dnešní primitivové. U kmene žijícího na hoře Elgonu jsem našel náboženskou formu, která odpovídala panteistickému optimismu. Toto přesvědčení se ale v době mezi šestou hodinou večerní a šestou ranní vytratilo a vystřídal je strach, neboť v noci panuje bytost temnot, Ayik – „Ten, kdo dělá strach“. Za dne nebylo v krajině žádných obrovských hadů; zato v noci číhali na všech cestách. V noci byla veškerá mytologie ta tam.

---

<sup>295</sup> Ohnivou povahu má dokonce i Kristus („kdo je blízko mě, je blízko ohně“: Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, XX, 3, cit. in: Preuschen, *Anti-legomena*, str. 44); rovněž Duch svatý.

## B. Nepřemožitelnost dítěte

Ve všech mýtech o dítěti je nápadný paradox, že „dítě“ je na jedné straně bezmocné, je vydáno všanc nesmírným nepřítelům a stále mu hrozí záhuba, zatímco na druhé straně vládne silami daleko přesahujícími lidské měřítko. Tyto výpovědi úzce souvisí s psychologickým faktem, že „dítě“ je sice „nepatrné“, tj. nepoznané, „pouhé dítě“, ale zároveň božské. Z hlediska vědomí jde o zdánlivě bezvýznamný obsah, u nějž bychom se žádného osvobodivého, neřku-li spásného charakteru nenadali. Vědomí vězí ve své konfliktní situaci a bojující síly se zdají být tak velké, že osaměle se vynořující obsah, „dítě“, není v žádném vztahu k faktorům vědomí. Snadno se tedy přehlédne a upadá opět do nevědomí. Toho bychom se měli alespoň obávat, když věci dopadají podle vědomého očekávání. Mýtus však zdůrazňuje, že tak to právě není, že „dítě“ je vybaveno silami, které naopak převáží, a že se tedy nečekaně, přes všechna nebezpečí prosadí. „Dítě“ je zrozeno z lůna nevědomí, zplodily ho hlubiny lidské povahy či spíše samotná živá příroda. Zosobňuje životní síly přesahující omezený rozsah vědomí, cesty a možnosti, o nichž vědomí při své jednostrannosti nic neví, a celost, která zahrnuje hlubiny přírody. Představuje tu nejsilnější a nepotlačitelnou touhu každé bytosti, totiž touhu uskutečnit se. Je to ono *nemohu jinak* vybavené všemi přirozenými silami instinktu, zatímco vědomí vždy uvázne ve svém domnělém „mohu i jinak“. Nutkání a puzení k sebeuskutečnění je přírodní zákonitostí a má nepřemožitelnou sílu, i když je její působení zprvu nepatrné a nepravděpodobné. Tato moc se projevuje v zázračných skutcích dětského hrdiny a později v áthla („pracích“) *postavy služebníka* (Héraklova typu), kde hrdina sice již vyrostl z bezmocnosti „dítěte“, ale má dosud přece jen bezvýznamné postavení. Postava služebníka nás obvykle vede k vlastní epifanii polobožského hrdiny. Podobnou obměnu tohoto motivu nalézáme kupodivu v alchymii – v synonymech pro lapis. Jako *materia prima* je to „*lapis exilis et vilis*“ (nuzný a bezcenný kámen). Jako substance proměny se jeví coby „*servus rubeus*“ nebo „*fugitivus*“ (rudý nebo prehavý služebník); nakonec v opravdové apoteóze dosahuje důstojnosti jako „*filius sapientiae*“ nebo „*deus terrenus*“ (syn moudrosti nebo zemský bůh), „světlo nad všemi světly“, moc, jež v sobě obsahuje všechny síly toho, co je nahoře i dole. Stává se z něj „*corpus glorificatum*“ (oslavené tělo), které dosáhlo věčné neporušitelnosti, a proto

je současně panacea („spasitel“!)\*<sup>296</sup>. Velikost a nepřemožitelnost „dítěte“ souvisí v indické spekulaci s podstatou átmanu. Ten odpovídá tomu, jenž je „menší než malý a většinež velký“\*<sup>297</sup>. Jako individuální jev je bytostné Já „menší než malé“, jako ekvivalent světa je však „větší než velké“. Bytostné Já jako protipól, vůči světu absolutně „jiné“, je *conditio sine qua non* poznání světa i vědomí subjektu a objektu. Vědomí je vůbec možné jedině kvůli této duševní „jinakosti“. Identita totiž vědomí neumožňuje; pouze oddělení, odloučení a trýznivá konfrontace s protikladem může plodit vědomí a poznání. Indická introspekce záhy poznala tento psychologický stav věci, a proto ztotožnila subjekt poznání se subjektem existence vůbec. V souladu s převážně introvertním postojem indického myšlení objekt ztratil vlastnost absolutní reality a často se stal pouhým zdáním. Řecko-západní duchovní stanovisko se nedokázalo osvobodit od přesvědčení o absolutní existenci světa – ovšem na úkor kosmického významu bytostného Já. I dnes je pro západního člověka těžké nahlédnout psychologickou nutnost transcendentního subjektu poznání jakožto protipólu empirického univerza, ačkoli předpoklad, že bytostné Já v konfrontaci se světem existuje alespoň jako *bod reflexe*, je logicky nevyhnutelný. Bez ohledu na odmítavé nebo jen podmíněně souhlasné stanovisko současné filosofie zůstává v naší nevědomé psýché kompenzující tendence vytvořit symbol bytostného Já v jeho kosmickém významu. Toto úsilí se uskutečňuje v archetypických formách mýtu hrdiny, což lze pozorovat téměř v každém individuálním procesu.

Fenomenologie narození „dítěte“ ukazuje vždy k původnímu psychologickému stavu nepoznávání, tedy temnoty nebo šera, nerozlišování mezi subjektem a objektem, nevědomé totožnosti člověka a světa. Z tohoto stavu nerozlišenosti vzniká zlaté vejce, které je zároveň člověkem i vesmírem, a přece není ani jedním ani druhým, nýbrž iracionálním třetím. Zastřenému vědomí primitiva se zdá, jako by vejce vzešlo z lůna širého světa a bylo tudíž kosmickou, objektivně vnější událostí. Diferencovanému

---

<sup>296</sup> Materiál je shromážděn in: *Snové symboly individuálního procesu, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, a Představy spásy v alchymii, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VI*. Merkurius jako sluha v podobenství Eirenaea Philaetha, *Erklärung der Hermetisch Poetischen Werke Herm Georgii Riplaei*, Hamburg 1741, str. 131 a násl.

<sup>297</sup> Srv. Katha-Upanishad, in: *Sacred Books of the East*, XV, str. 11, přeloženo a komentováno in: *GW 6*, odst. 342.

vědomí naproti tomu připadá, že toto vejce není přece nic jiného než symbol, který vytryskl z duše, nebo – a to je ještě horší – svévolná spekulace a že tedy nejde o „nic než“ primitivní fantasma, jemuž nepřisluší jakákoli „skutečnost“. Současná lékařská psychologie ovšem o těchto „fantasmatech“ smýšlí poněkud jinak. Ví, jak závažné poruchy tělesných funkcí a jak pustošivé duševní následky mohou vzejít z „pouhých“ fantazií. „Fantazie“ jsou přirozené životní projevy nevědomí. Nevědomí je však duší všech autonomních funkčních komplexů těla a jeho „fantazie“ mají proto etiologický význam, který nelze v žádném případě podceňovat. Z psychopatologie individuálního procesu víme, že tvoření symbolů se často pojí s psychogenními tělesnými poruchami, které jsou v některých případech pocíťovány velice „skutečně“. V lékařství jsou fantazie *reálně věd*, které musí psychoterapeut brát vážně. Nemůže proto upřít oprávněnost těm primitivním fantasmatům, jejichž obsah je natolik reálný, že je projikován do vnějšího světa. I lidské tělo je přece vytvořeno z kosmické látky, v níž se vyjevují fantazie; bez ní by je nebylo možné vůbec zakusit. Bez takové látky by byly fantazie něco jako abstraktní krystalová mřížka v matečném roztoku, kde krystalizační proces dosud ani nezačal. Symboly bytostného Já vznikají v hlubinách těla a vyjadřují jak jeho hmotnou povahu, tak i strukturu vnímajícího vědomí. Symbol je živé tělo, corpus et anima (tělo a duše); proto je „dítě“ tak vhodnou formulí pro symbol. Jedinečnost psýché se nikdy neuskuteční úplně, lze si ji uvědomit jen přibližně a zároveň je to trvalý a absolutní základ všeho vědomí. Hlubší „vrstvy“ psýché ztrácejí s narůstající hloubkou a temnotou individuální jedinečnost. Směrem „dolů“, tedy když se blíží k autonomním funkčním systémům, se stávají stále kolektivnějšími, až se nakonec univerzalizují a vyhasínají v materiálnosti těla, tj. v chemických částicích. Tělesný uhlík je prostě uhlík. „Na samém dně“ je proto psýché prostě „svět“ vůbec. V tomto smyslu má Kerényi podle mne naprosto pravdu, když říká, že v symbolu mluví *sám svět*. Čím je symbol archaičtější a „hlubší“, tedy čím je fyziologičtější, tím je kolektivnější a univerzálnější, „materiálnější“. Čím je abstraktnější, diferencovanější a specifičtější, tím více se jeho povaha blíží vědomé jedinečnosti a neopakovatelnosti a tím více se zbavuje svého univerzálního charakteru. Ve vědomí se zcela ocitá v nebezpečí, že se stane pouhou alegorií, která nikde nepřekročí rámec vědomého chápání, a je vystaven všem možným pokusům o racionalistické vysvětlení.

## C. Hermafroditismus dítěte

Pozoruhodné je, že zřejmě většina kosmogonických bohů má bisexuální povahu. Hermafrodit neznamená nic jiného než sjednocení nejsilnějších a nejnápadnějších protikladů. Toto sjednocení se především vrací k primitivnímu duchovnímu stavu, v jehož šeru byly rozdíly a protiklady buď ještě málo odděleny, nebo úplně setřeny. Se vzrůstající jasností vědomí se však protiklady stále zřetelněji a nesmiřitelněji oddělují. Kdyby byl hermafrodit pouze produktem primitivní nerozlišenosti, museli bychom očekávat, že by jej vzrůstající se kultura brzy vymýtila. Tak to v žádném případě není; naopak, fantazie se touto představou zaměstnávala znovu a znovu i na vysoké, ba nejvyšší kulturní úrovni, jak víme z pozdní řecké a synkretistické filosofie gnosticizmu. Hermafroditický rebis hrál důležitou roli v přírodní filosofii středověku. V poslední době slyšíme o Kristově androgynii v katolické mystice\*<sup>298</sup>.

Nemůže tedy už jít o pokračující existenci primitivního fantasmatu, o původní kontaminaci protikladů. Jak můžeme vidět přímo ve středověkých textech\*<sup>299</sup>, prvotní představa se stala spíše *symbolem konstruktivního sjednocení protikladů*, vlastním „sjednocujícím symbolem“. Ve svém funkčním významu už symbol neukazuje zpět, nýbrž kupředu, k cíli dosud nedosaženému. Bez ohledu na svou obludnost se hermafrodit pozvolna stává spasitelem, který překonává protiklady – tento význam ostatně získal už na relativně rané kulturní úrovni. Tento vitální význam vysvětluje, proč obraz hermafrodita nevyhasl už v prvotních dobách, ale naopak byl schopen se po tisíce let prosazovat s rostoucí hloubkou symbolického obsahu. Skutečnost, že představa tak naprosto archaická vyrostla do takové významové výše, neukazuje pouze na vitalitu archetypických idejí; demonstruje také správnost principu, že archetyp skrze svou moc sjednocovat protiklady prostředkuje mezi nevědomými základy a vědomím. Klene most mezi současným vědomím, stále ohroženým ztrátou kořenů, a přirozenou, nevědomě instinktivní celostí prvotních dob. Tak se jedinečnost, zvláštnost a jednostrannost našeho současného individuálního vědomí opět spojuje se svými přirozenými rodovými kořeny. Pokrok a

---

<sup>298</sup> Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, str. 315 a násl.

<sup>299</sup> Lapis jako mediátor a medium; srv. *Tractatus aureus cum scholiis*, in: Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, str. 408b, a *Artis auriferae* (1572), str. 641.

vývoj jsou ideály, které se nedají popřít; ztrácejí však svůj smysl, když člověk dosáhne nového stavu pouze jako fragment sebe sama a ponechá své podstatné zázemí ve stínu nevědomí, v primitivním nebo i barbarském stavu. Vědomí odštěpené od svých základů, neschopné naplnit smysl nového stavu, pak snadno upadá do situace daleko horší, než je ta, z níž je měly novoty vysvobodit – exempla šunt odiosa! Friedrich Schiller tento problém vytušil první; ale ani jeho současníci ani potomci nebyli schopni z toho vyvodit žádné závěry. Místo toho mají lidé stále větší sklon vychovávat pouze děti. Mám proto podezření, že furor paedagogicus je vítaná oklika, která se vyhýbá ústřednímu problému, jehož se dotkl Schiller: totiž *výchovy vychovatele*. Děti vychovává to, čím dospělý je, a nikoli to, co povídá. Obecně rozšířená víra ve slova je skutečná duševní nemoc, neboť pověra tohoto druhu odvádí člověka dál a dál od jeho základů a svádí k nevyčísitelné identifikaci osobnosti s jakýmkoli „sloganem“, jemuž se momentálně věří. A zatím všechno, co bylo překonáno a opuštěno takzvaným pokrokem, klesá hlouběji a hlouběji do nevědomí, odkud se nakonec znovu vynořuje v primitivním stavu identity s masou. Místo vytouženého pokroku se skutečností stává právě tento stav.

V průběhu kulturního vývoje se prapůvodní bisexuální bytost stává symbolem jednoty osobnosti, bytostného Já, v němž se konflikt protikladů utišuje. Takto se prvotní bytost stává vzdáleným *cílem* sebeuskutečnění lidské bytosti, jelikož byla od samého počátku projekcí nevědomé celosti. Lidská celost záleží ve sjednocení vědomé a nevědomé osobnosti. Právě tak, jako každý jedinec vzniká z maskulinních i femininních genů a dané pohlaví je určeno převahou příslušných genů, tak i v duši je to u muže pouze vědomí, které má maskulinní předznamenání, zatímco jeho nevědomí má femininní povahu. V případě ženy je tomu naopak. Ve své teorii animy jsem tuto skutečnost pouze znovu objevil a formuloval<sup>300</sup>. Znána však byla už dávno.

Idea coniunctia mužského a ženského prvku, která se stala takřka odborným termínem v hermetické filosofii, se objevila už v gnosticismu jako mystérium iniquitatis (mystérium nerovnosti), pravděpodobně nikoli bez vlivu starozákonního „Božího manželství“, jak se uskutečnilo například

---

<sup>300</sup> GW 6, „Definitionen“ (Definice) pod heslem „Seele“ (Duše), a *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III*

u Ozeáše<sup>\*301</sup>. Poukazují na to nejen jisté tradiční zvyky<sup>\*302</sup>, ale i citát z evangelia ve druhém listě *Klementově*: „Budou-li dva jedno a to, co je vnější, bude jako to, co je vnitřní a mužské s ženským, ani mužské ani ženské<sup>\*303</sup>“. Kléméns Alexandrijský uvádí tento výrok slovy: „Když jste pošlapali (svýma nohama) šat z hanby...<sup>\*304</sup>“, což se pravděpodobně vztahuje k tělu, neboť Kléméns, stejně jako Cassianus (od nějž je citát převzat) i Pseudo-Kléméns, vykládá tato slova v duchovním smyslu v protikladu ke gnostikům, kteří brali coniunctio příliš doslova. Starali se však pomocí potratových praktik a jinýchrestríkcí, aby biologický smysl jejich počínání nepřevážil nad náboženským významem obřadu. Zatímco v církevní mystice prvotní obraz hieros gamos sublimoval do vznešených výšin a jen občas – jako například u Mechthildy z Magdeburku<sup>\*305</sup> –se alespoň v pocitu zřetelně přiblížil fysis, i tak zůstával všude živý a byl stále předmětem zvláštního duševního zaujetí. V tomto ohledu nám symbolické kresby Opičina de Canistris<sup>\*306</sup> poskytují zajímavý pohled na způsob, jímž byl tento prvotní obraz použit jako nástroj sjednocování protikladů i v patologickém stavu. V hermetické filosofii vyplňující středověk se provádělo coniunctio zcela v oblasti fysis, ovšem v abstraktní teorii „manželského spojení Slunce a Měsíce“ (coniugium Solis et Lunae), která přesto poskytovala tvořivé fantazii bohatou příležitost k antropomorfizaci.

Za této situace je pochopitelné, že se prvotní obraz hermafrodita znovu objevuje v moderní psychologii nevědomí v podobě mužsko-ženského protikladu, jinými slovy jako mužské vědomí a žensky personifikované nevědomí. Avšak psychologický proces přivádění věcí do vědomí tento obraz vážně zkomplikoval. Zatímco stará věda byla téměř výlučně oblastí, do níž se mohlo projíkovat pouze nevědomí muže, nová psychologie musela uznat i existenci autonomní ženské psýché. Tady je tomu právě naopak: ženské vědomí stojí v protikladu k mužsky personifikovanému nevědomí, které už nemůžeme označit jako animu, nýbrž jako anima. Tento objev rovněž zkomplikoval problém coniunctia.

---

<sup>301</sup> O<sup>^</sup>ačl, 2 a násl.

<sup>302</sup> Srv. Leonhard Fendt, *Gnostische Mysterien*, Miinchen 1922.

<sup>303</sup> Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, str. 176, 12.

<sup>304</sup> Clemens, *Stromata*, III, 13, 92, a Hennecke, op. cit., str. 23.

<sup>305</sup> *Das fließende Licht der Gottheit*.

<sup>306</sup> Richard Salomon, *Opicinus de Canistris*, London 1936.



Tento archetyp žil původně zcela v oblasti magie plodnosti a zůstával proto velmi dlouho čistě biologickým fenoménem, jenž neměl jiný účel než oplodnění. Nicméně symbolický význam tohoto aktu rostl asi už v raném starověku. Tělesné provedení hieros gamos jako kultovního aktu se stalo nejen mystériem – stalo se dokonce pouhou domněnkou<sup>307</sup>. Jak jsme viděli, i gnosticismus se se vši vážností snažil podřídít fyziologické metafyzickému. V církvi bylo nakonec coniunctio odňato oblasti fysis úplně a v přírodní filosofii se z něj stala abstraktní „theória“. Tento vývoj znamenal pozvolnou proměnu archetypu na duševní proces, který můžeme teoreticky označit jako kombinaci vědomých a nevědomých procesů<sup>308</sup>. V praxi to není tak jednoduché, protože ženské nevědomí muže je pravidelně projikováno na ženský protějšek a mužské nevědomí ženy na muže. Vyjasnění těchto problémů je však zvláštní téma v psychologii a nehraje žádnou roli při výkladu o mytologickém hermafroditovi.

## D. DÍTĚ JAKO BYTOST POČÁTKU A KONCE

Faustje po své smrti přijat jako chlapec do „sboru blažených pacholátek“. Nevím, zda Goethe měl v tomto zvláštním obraze na mysli antické náhrobní Eróty. Není to nemyslitelné. Postava Cucullata ukazuje na zahaleného člověka, neviditelného, na génia zesnulého, který se znovu objevuje v dětském veselém tanečním reji nového života, obklopen mořskými postavami delfinů a bohů moře. Moře je oblíbený symbol nevědomí, matky všeho živého. Stejně jako se „dítě“ za určitých okolností (například v případě Herma a Daktylů) úzce vztahuje k falu jako symbolu zploditele, vyvstává opět v náhrobním falu jako symbolu obnoveného plození. „Dítě“ je proto i „renatus in novám infantiam“ (znovuzrozený do nového dětství). Je to tudíž nejen bytost počátku, ale i konce. Počáteční bytost existovala před člověkem a konečná bytost trvá po člověku. Psychologicky řečeno to znamená, že „dítě“ symbolizuje předvědomou i postvědomou povahu člověka. Jeho předvědomou povahou je nevědomý stav nejranějšího dětství; postvědomou povahou je anticipace přesahující

---

<sup>307</sup> Srv. žalobu biskupa Asteria (Paul Foucart, *Mystères d'Eleusis*, Paris 1914, kap. XX). Podle Hippolytovy zprávy se hierofant skutečně učinil impotentním pomocí doušku bolehlavu. Autokastrace kněží při boho – službě Matce Bohyni má podobný význam.

<sup>308</sup> Pokud jde o vypořádání s nevědomím, viz *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III.*

per analogiam smrt. V této představě je vyjádřena všeobjímající povaha duševní celosti. Celost nelze nikdy zcela zahrnout do oblasti vědomí – patří k ní totiž rovněž neurčitý a neurčitelný rozsah nevědomí. Empiricky řečeno je celost nedozírná rozloha, starší i mladší než vědomí, jež zahrnuje v čase i prostoru. To není spekulace, nýbrž bezprostřední duševní zkušenost. Nevědomé procesy nejen stále doprovázejí vědomý proces, často jej dokonce vedou, pomáhají mu nebo jej přerušují. Dítě duševně žilo dříve, než nabylo vědomí. I dospělý stále říká a dělá věci, jejichž význam si možná uvědomí až později, pokud k tomu vůbec kdy dojde. A přece je říkal a dělal, jako by věděl, co znamenaly. Naše sny stále říkají věci mimo naše vědomé chápání (proto jsou tak užitečné v terapii neuróz). Předtuchy a intuice dostáváme z neznámých zdrojů. Strachy, nálady, úmysly a naděje se nás zmocňují bez viditelné příčiny. Tyto konkrétní zkušenosti tvoří základ pocitu, že sami sebe známe nedostatečně, a jsou také základem trýznivé domněnky, že se můžeme sami od sebe dočkat překvapení.

Primitivní člověk pro sebe není hádankou. „Co je člověk?“ – to je otázka, již si člověk vždycky nechává až nakonec.

Duševno je však u primitivního člověka natolik mimo jeho vědomí, že je pro něj zkušenost s něčím psychickým mimo něj daleko běžnější než u nás. Vědomí obklopené psychickými silami, které ho chrání a nesou, ohrožují ho nebo klamou, to je pradávna zkušenost lidstva. Tato zkušenost se projíkovala do archetypu dítěte vyjadřujícího lidskou celost. „Dítě“ je to, co je opuštěno a vydáno napospas a zároveň božsky mocné; nepatrný, pochybný počátek a triumfální konec. „Věčné dítě“ v člověku je nepopsatelná zkušenost, nepřizpůsobenost, nevýhoda i božský prerogativ; je to cosi nezvažitelného, co tvoří konečnou hodnotu nebo bezcennost osobnosti.

## 4. ZÁVĚR

Jsem si vědom, že psychologický komentář k archetypu dítěte bez podrobné dokumentace zůstává pouhým náčrtem. Jelikož je to pro psychology nová oblast, snažil jsem se hlavně vytyčit možný rozsah problémů vyvstávajících v souvislosti s naším archetypem a popsat alespoň zběžně jeho rozličné aspekty. V této oblasti nejsou přesná vymezení a striktní pojmové formulace vůbec možné, neboť plynulé vzájemné prolínání patří k podstatě archetypu. Přinejlepším je lze pouze přibližně

opsat. Jejich živý význam vyplývá spíše z jejich znázornění jako celku než z jednotlivé formulace. Každý pokus o přesnější postižení se okamžitě vymstí tím, že jas nepochopitelného významového jádra vyhasne. Žádný archetyp nelze převést na jednoduchou formuli. Je to nádoba, již nemůžeme nikdy vyprázdnit ani naplnit. Archetyp jako takový existuje pouze potenciálně, a jakmile nabude hmotné podoby, už není tím, čím byl. Trvá po tisíciletí a vyžaduje přesto stále nový výklad. Archetypy jsou neotřesitelné prvky nevědomí, svůj tvar ovšem stále mění.

Vytrhávat jednotlivý archetyp ze živé tkáně duše je skoro beznadějně; navzdory svému propojení však tvoří významové jednotky, jež lze intuitivně pochopit. Psychologie jako jeden z mnoha životních projevů duše pracuje s představami a pojmy, jež jsou zase odvozeny z archetypických struktur, a tudíž vytvářejí pouze poněkud abstraktní mýtus. Překládá tedy, aniž si toho je vědoma, archaickou řeč mýtu do moderního mytologému, který tvoří prvek mýtu „vědy“. Tato „beznadějná“ činnost je živý a žitý mýtus, vyhovující osobám s příslušným temperamentem, a je pro ně dokonce blahodárný v míře, v jaké je od základů jejich duše oddělila neurotická disociace.

S archetypem „dítěte“ se empiricky setkáváme ve spontánních i terapeuticky indukovaných individuálních procesech. První podoba „dítěte“ je zpravidla úplně nevědomá. Pacient se tu identifikuje s jeho osobním infantilismem. Potom pod vlivem terapie dochází k více nebo méně pozvolnému oddělení a objektivizaci „dítěte“, identita se tedy rozpustí a zároveň se zintenzivní (někdy technicky podporovaná) fantazijní tvorba, přičemž archaické, tj. mytologické rysy jsou stále zřetelnější. Další proměny probíhají v souladu s mýtem hrdiny. Motiv velkých činů zpravidla chybí, na druhé straně však hrají stále větší roli mytická nebezpečí. V tomto stadiu se obvykle vyskytuje jiná identita, a to s hrdinou, jehož role je z rozličných důvodů přitažlivá. Identita je často mimořádně zatvrzelá a nebezpečná pro duševní rovnováhu. Jestliže se jí podaří rozpustit a redukovat vědomí na lidské rozměry, může se postava hrdiny postupně diferencovat na symbol bytostného Já.

V praxi nejde – správně pochopeno – o to, aby člověk měl jen znalosti o těchto vývojových procesech, ale jde o to, aby proměny prožil. Počáteční stav osobního infantilismu ukazuje obraz „opuštěného“, tj. „nepochopeného“ dítěte, s nímž se nespravedlivě nakládá a které má

troufalé nároky. V epifanii hrdiny (druhá identifikace) se projeví odpovídající inflace: nepřiměřené nároky vyrůstají až do přesvědčení, že člověk je něco mimořádného; nebo nesplnitelnost takových nároků dokazuje vlastní méněcennost, která je příznivá pro roli hrdinského trpitele (negativní inflace). Navzdory své protikladnosti jsou obě formy totožné, neboť vědomá megalomanie je vyvažována nevědomou kompenzační méněcenností a vědomá méněcennost nevědomou megalomanií. (Nikdy se nesetkáváme s jednou bez druhé.) Jakmile se podaří útes druhé identifikace šťastně obeplout, mohou se vědomé procesy čistě oddělit od nevědomého dění, které lze objektivně pozorovat. Tak je možno se vypořádat s nevědomím a dospět k syntéze vědomých a nevědomých prvků poznání a jednání. To opět vede k posunu centra osobnosti z já do bytostného Já\*<sup>309</sup>.

V tomto psychologickém rámci se nacházejí motivy opuštěnosti, nepřemožitelnosti, hermafroditismu, bytosti počátku a konce jako rozlišitelné kategorie prožívání a poznání.

---

<sup>309</sup> *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor zdila C. G. Junga, sv. III.*

# O FENOMENOLOGII DUCHA V POHÁDKÁCH

(*Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*) Z němčiny přeložili: PhDr. Kristina Černá, Jan Černý.

Článek byl poprvé publikován in: *Eranos-Jahrbuch* 1945, Rhein-Verlag, Zürich 1946 pod názvem „Zur Psychologie des Geistes“. Po přepracování a rozšíření byl pod uvedeným názvem publikován in: *Symbolik des Geistes* (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich 1948. Článek je zařazen do svazku *9/IGW, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste (Archetypy a kolektivní nevidomí)*

## PŘEDMLUVA

Patří k neporušitelným pravidlům přírodních věd, že mají předmět svého zkoumání pokládat jen za natolik známý, nakolik o jeho platnosti vypovídá vědecký výzkum. V tomto smyslu je však platné jen to, co se dá doložit fakty. Předmětem zkoumání je přirozený jev. V psychologii patří k nejdůležitějším fenoménům *výpověď a zvláště její formální a obsahová jevová stránka*, přičemž druhému aspektu připadá vzhledem k podstatě psýché větší význam. Úloha, která se objevuje vždy jako první, je popis a uspořádání událostí; posléze následuje přesnější prozkoumání zákonitosti živého chování psýché. Otázka po podstatě pozorovaných jevů je v přírodních vědách možná jen tam, kde se nalézá Archimédův bod, který leží vně. Pro psýché takový vnější výchozí bod chybí, protože psýché může pozorovat zase jen psýché. Proto je poznání psychické substance nemožné, alespoň našimi současnými prostředky. To ovšem v žádném případě nevyklučuje, že nám atomová fyzika budoucnosti jednou tento Archimédův bod poskytne. Do té doby však ani náš nejjemnější důmysl nezjistí nic jiného, než co se dá vyjádřit větou: *Tak se chová psýché*. Poctivý badatel dá od otázky po podstatě zdvořile nebo vylekaně ruce pryč. Věřím, že není zbytečné, když svého čtenáře seznamuji s nutným a zároveň dobrovolným sebeomezením psychologie, aby mohl pochopit fenomenologické východisko její moderní podoby, které se vždy neseťkává s pochopením. Toto východisko nevyklučuje existenci všemožných věř, přesvědčení a zkušenosti svědomí, ani nepopírá jejich možnou platnost. Jejich význam pro individuální i kolektivní život může být sice velký, ale psychologii

naprosto chybí prostředky, které by dokazovaly jejich platnost ve vědeckém slova smyslu. Můžeme si na tuto neschopnost vědy stýskat, ale vlastní rozum se nám tím přeskočit nepodaří.

## A. O SLOVĚ „DUCH“

Německé slovo „duch“ (Geist) se používá natolik široce, že nám dá dost námahy si uvědomit, co všechno je tím míněno. Jako ducha označujeme princip, který je v protikladu ke hmotě. Myslíme tím nemateriální substanci nebo existenci, která je na nejvyšším a nejuniverzálnějším stupni nazývána „Bůh“. Představujeme si, že tato nemateriální substance je nositelem psychických jevů nebo dokonce života. Proti tomuto pojetí stojí protiklad duch – příroda. Zde se pojem ducha omezil na něco nadpřirozeného nebo protipřirozeného a ztratil substanciální vztah k duši a životu. Podobné omezení představuje pojetí Spinozovo, že duch je atributem jediné substance. Ještě dále zachází hylozoismus, který chápe ducha jako vlastnost hmoty.

Všeobecně rozšířený názor pojímá ducha jako vyšší a duši jako nižší činný princip, pro některé alchymisty je duch naopak „svazkem, který spojuje duši a tělo<sup>310</sup>“, přičemž tím mají zjevně na mysli spiritus vegetativus (pozdějšího životního nebo nervového ducha). Stejně obecné je pojetí, že duch a duše jsou v podstatě totéž, a tudíž se dají oddělit jen svévolně. Pro Wundta je duch „vnitřní bytí, bez ohledu na jakoukoli souvislost s vnějším bytím“<sup>311</sup>. U jiných se duch omezuje na určité psychické schopnosti, funkce nebo vlastnosti, jako je rozum a schopnost myslet v protikladu ke spíše „duševní“ *mysli*. Zde znamená duch souhrn jevů racionálního myšlení, respektive intelektu, včetně vůle, paměti, fantazie, tvořivé síly a snahy podmíněné ideálními motivy. Dalším významem ducha je „duchaplnost“, čímž se myslí mnohostranné, bohaté, nápadité, brilantní, vtipné a překvapivé fungování rozumu. Dále je jako duch označován určitý postoj nebo jeho princip – vychováváme například „v duchu Pestalozziho“ nebo „v duchu Výmaru je nepomíjivé německé dědictví“. Speciálním případem je duch doby, který představuje princip a

---

<sup>310</sup> (Ligamentum animae et corporis.)

<sup>311</sup> Původ citátu se nepodařilo zjistit. Podle smyslu patří mj. do: *Logik*, III: *Logik der Geisteswissenschaften*.

motiv určitých názorů, soudů a jednání kolektivní povahy. Existuje také takzvaný objektivní duch, jímž rozumíme celkový stav lidských kulturních výtvorů, zvláště pak intelektuální a náboženské povahy. Duch, jež chápeme jako postoj, má, jak ukazuje jazykový úzus, neopominutelnou tendenci k personifikaci: duch Pestalozziho může být v konkretistickém smyslu i jeho duch, to znamená jeho imago nebo přízrak, právě tak jako duchové z Výmaru mohou být osobní duchové Goetha a Schillera, protože duch znamená také přízrak, tj. duši zemřelého. „Studený dech duchů“ poukazuje na jedné straně na prastaré příbuzenství ipuxii (psýché) s výrazy xpuxQÓ<; (psychros) a tpOx«c (psychas), které oba znamenají „chladný“, na druhé straně na původní význam slova TTVEUUCX (pneuma), které neznámá nic jiného než „pohyblivý vzduch“, stejně jako animus a anima souvisí s čxveiuog (anemos), větrem. Německé slovo „Geist“ souvisí více s něčím pěnícím a kypícím, a proto je patrná na jedné straně příbuznost se slovy Gisch (zpěněné vlny), Gáscht, gheest (sprška), na druhé straně s emocionálním aghast (zděšený). Emoce je odedávna pokládána za posedlost, a proto se ještě dnes říká například o prchlivém člověku, že je posedlý ďáblem nebo zlým duchem, že si ho osedlal čert nebo že do něj někdo takový vjel\*<sup>312</sup>. Podobně jako duchové a duše mrtvých jsou podle starého názoru z velmi jemné látky podobné závanu vzduchu nebo kouři, také u alchymistů znamená spiritus subtilní, prchavou, aktivní a oživující esenci, za jakou byl například považován alkohol, jakož i veškeré substance arkán. Duch na této úrovni je vinný líh, čpavková voda, mravenčí líh, atd.\*<sup>313</sup>

Tato čtvrtstovka významů a významových odstínů slova „duch“ ztěžuje psychologovi pojmové vymezení jeho předmětu, avšak usnadňuje mu úlohu, jak svůj předmět popsat, protože mu mnohé různé aspekty zprostředkují názorný obraz fenoménu. Jde o funkční komplex, který byl původně na primitivnější úrovni zakoušen jako a presence – neviditelná přítomnost, prchavá jako dech. William James tento pradávny jev názorně vylíčil ve svém díle *Varieties of Religious Experience*. Všeobecně známý je

---

<sup>312</sup> Viz mé vývody in: *Geist und Leben (Duch a život), GW 8, Die Dynamik des Unbewußten (Dynamika nevidomí)*.

<sup>313</sup> Weingeist – doslova „duch vína“, Salmiakgeist – doslova „duch salmiaku, duch jelení, duch jeleního rohu“, Ameisengeist – doslova „duch mravenčí“. (Pozn. překl.)

také příklad větru svatodušního zázraku. Primitivní zkušenosti je personifikace neviditelné přítomnosti jako přízraku nebo démona bezprostředně blízká. Duše nebo duchové zemřelých jsou totéž jako psychická činnost něčeho živého; jsou jejím pokračováním. Pojetí, že psýché je duch, je tedy nasnadě. Proto když se v jedinci přihodí něco psychického pocíťovaného jako něco, co k němu patří, je to jeho vlastní duch. Když se mu ale stane něco psychického, co se mu jeví jako cizí, je to nějaký jiný duch, který způsobil třeba posedlost. Duch v prvním případě odpovídá subjektivnímu postoji, ve druhém odpovídá veřejnému mínění, duchu doby nebo původní, ještě ne lidské, antropoidní dispozici, kterou označujeme také jako nevědomí.

V souladu se svou prapůvodní větrnou povahou je duch vždy aktivní, okřídlená a pohyblivá jakož i oživující, podněcující, rozněcující, inspirující bytost. Duch je, moderně řečeno, dynamický, a proto vytváří klasický protiklad ke hmotě, k její státnosti, setrvačnosti a neoživenosti. Je to nakonec protiklad mezi životem a smrtí. Pozdější diferenciací tohotoprotikladu vede k pozoruhodné konfrontaci ducha a přírody. I když duch je něco podstatně oživeného a oživujícího, nemůžeme prožívat přírodu jako něco neduchovního nebo mrtvého. Musí se tedy jednat o (křesťanský) předpoklad ducha, jehož život je duchu přírody natolik nadřazen, že se k němu chová jako smrt.

Tento zvláštní vývoj názoru na ducha vychází z poznatku, že neviditelná přítomnost ducha je psychický fenomén, tj. *vlastní duch*, což není jen pouhé vzdouvání života, ale jsou to také výtvoři s vlastním obsahem. V prvním případě vystupují do popředí zejména ta zobrazení a vzory, které naplňují vnitřní zorné pole, ve druhém je to myšlení a rozum, které světu obrazů dávají řád. Proto se svrchovaný duch nadřadil původnímu přírodnímu životnímu duchu a postavil se k němu dokonce do protikladu jako k něčemu pouze přirozenému. Svrchovaný duch se stal nadpřirozeným a nadpozemským kosmickým principem řádu a jako takový dostal označení „Bůh“, nebo se stal alespoň atributem jediné substance (jako u Spinozy), případně jednou osobou Božství (jako v křesťanství).

Odpovídající vývoj ducha v opačném, hylozoistickém směru, tedy a maiori ad minus, probíhal s protikřesťanským předznamenáním v materialismu. Předpokladem tohoto zpětného vývoje je naprostá jistota, že duch je identický s psychickými funkcemi, jejichž závislost na mozku a



látkové výměně se stávala stále zřetelnější. „Jediné substancií“ bylo třeba dát jiné jméno a nazvat ji „hmotou“, aby se vytvořil pojem ducha, který je bezpodmínečně závislý na výživě a na prostředí a jehož nejvyšší formou je intelekt, respektive rozum. Tím se dostala původně přechává přítomnost ducha zcela do oblasti lidské fyziologie a Klages mohl vznést obžalobu proti „duchu jako odpůrci duše“. V posledním pojmu se totiž ztratila prapůvodní spontaneita ducha a duch poté poklesl na nesvobodný atribut hmoty. Někde však musela být uchována kvalita ducha jakožto deus ex machina – když ne u něj samého, tak u jeho původního synonyma, duše, motýlovité bytosti lehké jako dech, která se třpytí všemi barvami<sup>\*314</sup> (anima, ipuxii).

I když materialistické pojetí ducha všude neprorazilo, zachoval se přece jen jeho pojem v prostoru jevů vědomí, mimo náboženskou sféru. Duch jako „subjektivní duch“ se stal označením pro endopsychické fenomény, zatímco „objektivní duch“ neznamenal třeba univerzálního ducha nebo božstvo, ale souhrn intelektuálních kulturních statků, které tvoří naše lidské instituce a obsah našich knihoven. Duch pozbyl v nejširším rozsahu své původní podstaty, své autonomie a spontaneity, s jedinou výjimkou náboženské oblasti, kde se alespoň v principu uchoval jeho původní charakter.

V tomto resumé je popsána jsoucnost, která se projevuje jako bezprostřední psychický fenomén v protikladu k ostatním psychismům, jejichž existence spočívá podle naivních názorů kauzálně na fyzických vlivech. Vztah duchovního jsoucnu k fyzickým podmínkám není snadno zřejmý, a proto je duchovnímu jevu připisována nehmotnost, a to ještě v daleko větší míře, než je tomu u *duševního* projevu v užšímslova smyslu. Tomuto projevu se přičítá nejen určitá závislost na fysis, ale dokonce jistá materiálnost, jak ukazuje myšlenka subtile body (jemného těla) a čínský názor na kuej – duši. Při intimním spojení určitých, ještě psychických procesů s paralelními fyzickými projevy je nemožné si myslet, že duševno je zcela nemateriální. Naproti tomu trvá consensus omnium (všeobecná shoda) na nemateriálnosti ducha, přičemž mu ne všichni přiznávají zároveň vlastní substancia-litu. Není snadné pochopit, proč hypotetická hmota, která

---

<sup>314</sup> Seele (duše), pragermánské saiwaló, je asi příbuzná s ocióAoc. (aiolos, třpytivý, pohnutý, proměnlivý). Znamená také „lstivý, klamný“, což dodává alchymické definici animy jako Merkuria na jisté pravděpodobnosti.

dnes vypadá zcela jinak než před třiceti lety, má být sama o sobě reálná a duch nikoli. Přestože pojem nemateriálnosti jako takový nevyklučuje realitu, laický názor vždy spojuje skutečnost s materiálností. Duch a hmota jsou formy jednoho bytí, které je jako takové transcendentální. Takže například tantristé mají zrovna tak právo říkat, že hmota není nic jiného než jistota a určitost boží myšlenky. Jediná bezprostřední realita je psychická skutečnost obsahů vědomí, jejichž původ je v určité míře označován buď jako duchovní, nebo jako materiální\*<sup>315</sup>.

Duchovnímu jsoucnu je vlastní za prvé spontánní princip pohybu a činnosti, za druhé schopnost volného vytváření obrazů nezávisle na smyslovém vnímání a za třetí autonomní a suverénní manipulace s obrazy. Toto jsoucno stojí *proti* primitivnímu člověku, v průběhu vývoje se však dostává do oblasti lidského vědomí a stává se funkcí, která je mu podřízena, čímž jeho původní charakter autonomie zaniká. Trvají na něm pouze konzervativní názory, což jsou náboženství. Sestup ducha do sféry lidského vědomí je vyjádřen v mýtu o božském voug (núš), který se dostal do zajetí (púmg (fysis). Tento proces, který se táhne po tisíciletí, je zřejmě nevyhnutelnou nutností, proti níž náboženství hájí ztracenou pozici, pokud chtějí věřit, že se mohou pokoušet zadržet vývoj. Mají-li dobře pochodit, pak jejich úlohou přece vůbec není zabránit nevyhnutelnému chodu věcí, ale naopak upravit jej tak, aby mohl proběhnout bez fatálních škod na duši. Náboženství mají proto neustále připomínat původ a původní charakter ducha, aby člověk nikdy nezapomněl, co vtahuje do své sféry a čím naplňuje své vědomí. On sám přece ducha nevytvořil, ale duch působí, že člověk tvoří; dává mu podnět a šťastný nápad, výdrž, nadšení a inspiraci. Duch se však natolik dere do lidského bytí, že je člověk v nejtěžším pokušení uvěřit, že on sám je stvořitelem ducha a že ho *má*. Ve skutečnosti si ale původní fenomén ducha podmaňuje člověka, a sice přesně tak, jako je fyzický svět zdánlivě libovolným objektem lidských záměrů, ale ve skutečnosti svazuje lidskou svobodu tisícem pout a stává se obsedantní idée-force (nutkavou představou). Duch ohrožuje naivního člověka inflací, což dokládá naše doba těmi nejpoučnejšími příklady. Nebezpečí je tím větší, čím více je zájem poután vnějším objektem a čím více zapomínáme, že diferenciaci našich vztahů k přírodě by měla jít ruku v ruce s

---

<sup>315</sup> Tento úryvek nedostal v angloamerickém vydání (1959) nedopatřením žádné číslo odstavce.

diferenciací našeho vztahu k duchu, aby se vytvořila potřebná rovnováha. Nestojí-li vůči vnějšímu objektu objekt vnitřní, vzniká materialismus bez zábran spřažený s bludným sebezpřečínáním nebo s vyhasnutím autonomní osobnosti, což je ostatně ideál totálního masového státu. Obecný moderní pojem ducha se nehodí ke křesťanskému názoru, který ducha pojímá jako summum bonum, tedy jako samého Boha. Existuje ovšem i pojem zlého ducha. Ani tím nelze moderní pojem ducha pokrýt, neboť ten není nutně zlý; musí být spíše označen jako morálně indiferentní nebo neutrální. Když Písmo říká: „Bůh je duch“, zní to jako definice nějaké substance nebo jako kvalifikace. Dáblu, jak se zdá, náleží stejné vlastnictví duchovní substance, byť zlé a zkažené. Původní totožnost substance je vyjádřena ještě v myšlence o pádu anděla, stejně jako v blízkém vztahu Jehovy a satana ve *Starém zákoně*. Následkem tohoto primitivního vztahu je asi i prosba v Otčenáši: „A neuveď nás v pokušení“, což je přece záležitost *pokušitele*, samotného d'ábla.

Tak se dostáváme k otázce, na niž jsme při našich úvahách dosud vůbec nenarazili. Upoutala nás totiž zprvu kulturně historická a běžná pojetí, která vplynula z lidského vědomí a jeho úvah, abychom si vytvořili obraz o psychických projevech faktoru „ducha“. Nebrali jsme však ohled na to, že duch může díky své původní a psychologicky nezpochybnitelné autonomii<sup>\*316</sup> vyjevovat sám sebe.

## B. SEBEZOBRAZENÍ DUCHA VE SNECH

Psychický projev ducha ukazuje na to, že je archetypické povahy, to znamená, že jev, který nazýváme duchem, spočívá na existenci autonomního praobrazu, který je univerzálně přítomen v předvědomé výbavě lidské psýché. Setkal jsem se s tímto problémem stejně jako ve všech podobných případech u svých pacientů, a to při zkoumání jejich snů. Nejprve mě napadlo, že určitý druh otcovského komplexu má tak říkajíc „duchovní“ charakter, což znamená, že z obrazu otce vycházejí výpovědi, jednání, tendence, podněty, mínění atd., kterým dost dobře nemůžeme odepřít atribut „duchovní“. U mužů vede pozitivní otcovský komplex

---

<sup>316</sup> I když je člověk toho názoru, že sebeodhalení ducha, např. jeho zjevení, je pouhá haluciance, je to přece jen spontánní psychická událost (nepodléhá naší libovůli). Každopádně je to autonomní komplex, což nám pro naše účely úplně stačí.

nezřídka k určité důvěře v autoritu a k nepochybné ochotě podrobit se všem duchovním předpisům a hodnotám, u žen vede k živým duchovním aspiracím a zájmům. Ve snech je to otcovská postava, z níž pocházejí rozhodující přesvědčení, zákazy a rady. Neviditelnost tohoto zdroje je často zdůrazněna tím, že je to pouze autoritativní hlas, který vydává konečně platné soudy\*<sup>317</sup>. Je to tedy většinou postava starého muže, která symbolizuje faktor „ducha“. Tuto roli někdy hraje také „vlastní“ duch, tj. duch zemřelého. Řídčeji představují ducha groteskní postavy skřítků nebo mluvící a vědoucí zvířata. Trpasličí formy se nacházejí, alespoň podle mé zkušenosti, hlavně u žen, takže mi připadá logické, když Barlach ve hře *Der Toten Tag (Mrtvý den)* připisuje trpasličí postavu „Steißbart“\*<sup>318</sup> matce, stejně jako je Bes přiřazen mateřské bohyni z Karnaku. Duch se může objevovat u obou pohlaví také v podobě chlapce nebo jinocha. U žen odpovídá tato postava takzvanému „pozitivnímu“ animovi, což je náznak možnosti vědomé duchovní iniciativy. U mužů není tato postava tak jednoznačná. Může být pozitivní – pak má význam „vyšší“ osobnosti, bytostného Já (Selbst) nebo královského syna (filius regius), jak jej pojímají alchymisté\*<sup>319</sup>. Může být i negativní, pak znamená infantilní stín\*<sup>320</sup>. V obou případech představuje chlapec určitého ducha\*<sup>321</sup>. Stařec a chlapec patří k sobě. Tento pár hraje značnou roli i v alchymii jako symbol Merkuria.

Nikdy se nedá se stoprocentní jistotou konstatovat, že jsou postavy duchů ve snu morálně dobré. Častěji mají všechny příznaky nejen dvojznačnosti, ale i zlomyslnosti. Musím však zdůraznit, že velký plán, podle něžž je konstruován nevědomý život duše, se natolik vymyká našemu pochopení, že nikdy nevíme, jakého zla je třeba, aby se pomocí enantiodromie došlo k dobru, a které dobro bude svádět ke zlu. Janovo

---

<sup>317</sup> Příslušný případ je vyličen in: *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V, Iniciální sny.*

<sup>318</sup> Steißbart je jedna z mnoha přízračných bytostí, které E. Barlach ve své tvorbě produkoval, v tomto případě jde o trpasličí bytost s vousem na kostrči (zadečku) – Zadkovous, Zadkovousý. (Pozn. red.)

<sup>319</sup> Patří sem vize „nahého hochá“ u Mistra Eckharta.

<sup>320</sup> Připomínám „hochy“ v románu Bruna Goetze *Das Reich ohne Raum*, Potsdam 1919, Konstanz 1925.

<sup>321</sup> Srv. „božské dítě“, str. 235 v tomto svazku.

doporučení „probate spiritus“ (zkoumejte duchy)<sup>322</sup> nemůže být často při nejlepší vůli nic jiného než opatrné a zároveň trpělivé vyčkávání, jak to nakonec dopadne.

Postava moudrého starce se může objevit nejen ve snech, ale také ve vizích při meditaci (nebo při „aktivní imaginaci“) tak plasticky, že může převzít roli gurua<sup>323</sup>, což se občas stává v Indii. „Moudrý stařec“ se ve snech objevuje jako mág, lékař, kněz, učitel, profesor, dědeček nebo jakákoli jiná postava, která má autoritu. Archetyp ducha v podobě člověka, zvířete nebo skřítka se objevuje vždycky v situaci, kdy je třeba vhledu, pochopení, dobré rady, rozhodnutí, plánu atd., ale my nejsme schopni jich dosáhnout vlastními prostředky. Archetyp kompenzuje tento duchovní nedostatek obsahu, které onu mezeru vyplní. Znamenitým příkladem je sen o bílém a černém mágovi, který se snaží kompenzovat duchovní potíže mladého studenta teologie. Snícího osobně neznám, takže mohu vyloučit svůj osobní vliv. Zdálo se mi, *Ze stojí před vznešenou kněžskou postavou, nazývanou „bílý mág“, přestože byla oděna v dlouhý černý šat. Ten právě ukončil delší řeč slovy: „A k tomu potřebujeme pomoc černého mága. „ Tu se najednou otevřely dveře a vstoupil jiný starý muž, „černý mág“, který byl oděn do bílého oděvu. I on byl krásný a vznešený. Černý mág chtěl Zjevně hovořit s bílým mistrem, ale váhal tak učinit v přítomnosti snícího. Tu mu bílý mistr řekl, ukazuje na snícího: „Jen mluv, je nevinný.“ A černý mág začal vyprávět pozoruhodný příběh o tom, jak našel ztracené klíče od ráje a že neví, jak je použít. A tak přišel, řekl, za bílým mágem, aby se mu dostalo vysvětlení tajemství klíčů. Vyprávěl mu, že král země, ve které žije, hledá pro sebe vhodnou hrobku. Jeho poddaní náhodně vykopali starý sarkofág, v němž byly uloženy tělesné pozůstatky nějaké panny. Král sarkofág otevřel, vyházal kosti ven a nechal prázdný sarkofág opět pohřbit, aby jej uchoval k pozdějšímu použití. Ale ve chvíli, kdy se dostaly kosti na denní světlo, proměnila se bytost, již kdysi patřily – totiž ona panna – v černého koně, který prchl do pouště. Černý mág jej pronásledoval pouští a*

---

<sup>322</sup> „zkoumejte duchy, zda jsou z Boha“

<sup>323</sup> Odtud mnohé zázračné příběhy ršíů a mahátmů. Vzdělaný Ind, s nímž jsem se bavil o podstatě gurua, mi na otázku, kdo byl jeho guru, odpověděl: „Byl to Šankaračárja.“ (přelom 8. a 9. stol.) Užasle jsem podotkl: „Ale to je přece ten známý komentátor.“ Nato odvětil: „Ano, byl to on, ovšem jeho duch,“ aniž jej moje západnické znepokojení sebedméně vyrušilo.

ještě dál, a tam po mnoha zvratech a potížích našel ztracené klíče od ráje. Tím jeho příběh skončil a rovněž sen byl bohužel u konce\*<sup>324</sup>.

Kompenzace se zde neodehrála tak, že by se snícimu dostalo toho, co se mu jevilo jako žádoucí, ale byl konfrontován s problémem, jež jsem už naznačil a který nám život opakovaně přináší, a sice s nejistotou morálního hodnocení, s matoucí souhrou dobra a zla a neúprosným zřetězením viny, utrpení a vykoupení. Tato cesta k prvotní náboženské zkušenosti je správná, ale kolik z nás ji dovede rozeznat? Je to tichý hlas a zaznívá zdálky. Je dvojsmyslný, pochybný a temný, znamená nebezpečí a odvalu; je to nejistá stezka, po níž lze jít jen z Boží vůle, bez jistoty a bez potvrzení.

## C. DUCH V POHÁDKÁCH

Rád bych čtenáři předložil další moderní snový materiál. Obávám se však, že individualismus snuje příliš náročný na popis a vyžaduje prostor, který zde nemáme k dispozici. Obraťme se tedy raději k folklóru, kde jsme oproštěni od konfrontací a spletitostí individuální kazuistiky a můžeme se zabývat variacemi motivu ducha bez ohledu na více či méně jedinečné individuální podmínky. V mýtech a pohádkách stejně jako ve snu vypovídá duše o sobě samé a archetypy se projevují ve své přirozené souhře „jak vznik a změna sem je zve či zpátky věčného smyslu věčnou hrou“\*<sup>325</sup>.

Ve snu vystupuje typ ducha jako starého muže přibližně stejně často jako v pohádkách\*<sup>326</sup>. Starý muž se objevuje vždycky, když se hrdina nachází v beznadějně nebo zoufalé situaci, z níž jej může vysvobodit jen zevrubná úvaha nebo šťastný nápad, tj. duchovní funkce nebo endopsychický automatismus. Jelikož však hrdina není tohoto výkonu z vnějších nebo vnitřních příčin schopen, vystupuje potřebné poznání, které tento nedostatek kompenzuje, v podobě personifikované myšlenky, což je právě postava starce přinášejícího radu a pomoc. V jedné estonské

---

<sup>324</sup> Srv. *Analytische Psychologie und Erziehung (Analytická psychologie a výchova)*, GW 17, *Über die Entwicklung der Persönlichkeit (O vývoji osobnosti)*, odst. 208 a násl., a *Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga*, sv. III.

<sup>325</sup> *Faust*, 2. díl, *Temná galerie*; česká citace převzata z: J. W. Goethe, *Faust*, Praha, SNKLU, 1957, str. 383.

<sup>326</sup> Za pohádkový materiál, který tu používám, vděčím přátelské podpoře dr. Marie-Louise von Franz.

pohádce\*<sup>327</sup> se například vypráví, jak sirotek, s nímž se špatně zacházelo a kterému na pastvě utekla kráva, se ze strachu před trestem nechtěl vrátit domů a tak utekl nazdarbůh. Tak se dostal do beznadějně situace, ze které neviděl žádné východisko. Vyčerpán upadl do hlubokého spánku. Když se probudil, „zdálo se mu, jako by měl v ústech něco tekutého a spatřil před sebou stát malého stařečka s dlouhou, šedou bradou, který právě hodlal opět zazátkovat svůj soudek s mlékem. ‚Dej mi ještě napít!‘ prosil chlapec. ‚Pro dnešek máš dost,‘ odpověděl mu stařec. ‚Kdyby mě sem náhodou cesta nezavedla, usnul bys tu určitě naposled, neboť když jsem tě našel, bylš už napůl mrtvý.‘ Pak se stařec chlapce zeptal, kdo je a kam jde. Chlapec mu vyprávěl všechno, co prožil, od nejranějších vzpomínek až po rány ze včerejšího večera. A stařec řekl: ‚Ty můj maličký! Nevedlo se ti hůře ani lépe než mnohým jiným, jimž ti, co je chovali a konejšili, odpočívají v rakvi pod zemí. Zpátky se vrátit nemůžeš. Jednou jsi odešel a musíš si hledat ve světě nové štěstí. A protože sám nemám ani dům ani statek, ani ženu ani dítě, nemohu se o tebe dál starat, ale dám ti zadarmo dobrou radu.‘“

Až potud vyslovil stařec to, co si chlapec, hrdina vyprávění, mohl pomyslet i sám. Když podlehl návalu afektu a utekl do neznáma, musel přece vědět, že bude potřebovat potravu. A tak bylo v takové chvíli třeba o vlastní situaci přemýšlet. Přitom mu vytanul na mysl, jak už to tak bývá, celý jeho dosavadní život až k té nejranější minulosti. Taková anamnéza je účelný proces, který směřuje k tomu, aby se v kritickém okamžiku, který vyžaduje všechny duchovní a fyzické síly, usebrala celá osobnost s celou svou výbavou a aby těmito společnými silami rozrazila dveře budoucnosti. Nikdo mu přitom nepomůže, bude odkázán sám na sebe. Couvnout už nelze. Tento náhled dodá jeho jednání potřebnou rozhodnost. Stařec ho přiměje k tomu, aby to uskutečnil, a tak mu ušetří námahu vlastního přemýšlení. Onen stařec sám je právě toto účelné přemýšlení a soustředění morálních a fyzických sil, které se spontánně odehrává v mimovědomém psychickém prostoru, tam, kde vědomé myšlení ještě nebo už není možné. Koncentrace a vypětí psychických sil mají v sobě vždy něco magického; vyvíjejí totiž nečekaně průbojnou sílu, která často mnohokrát převyšuje vědomé volní úsilí. Experimentálně to můžeme pozorovat zvláště v

---

<sup>327</sup> *Jak sirotek nenadále ke Mstí přišel*, Finské a estonské lidové pohádky, č. 68, in: *Die Marchen der Weltliteratur*, Diederichs.

hypnóze, umělém stavu soustředění: ve svých kurzech jsem pravidelně uváděl do hluboké hypnózy hysterku se slabou tělesnou konstitucí a položil jsem ji zátylkem na jednu židli a patami na druhou, takže ležela jako prkno asi minutu. Její puls pozvolna stoupl až na 90. Silný sportovec mezi studenty se marně pokoušel tento experiment napodobit s vědomým volným úsilím. Většinou se za chvíli prolomil s pulsem asi 120.

Když moudrý stařec chlapci pomohl, aby přišel k sobě, mohla přijít dobrá rada, to znamená, že situace už nevypadala beznadějně. Poradil mu, aby klidně putoval dál, stále na východ, kde za sedm let dorazí k veliké hoře, která představuje jeho štěstí. Velikost a strmost hory je náznakem dospělé osobnosti\*<sup>328</sup>. Ze soustředěné síly vyrůstá jistota, což je nejlepší záruka úspěchu\*<sup>329</sup>. Pak už mu nebude nic chybět. „Vezmi si můj chlebník a soudek,“ řekl stařec, „každý den tam najdeš tolik jídla a pití, kolik budeš potřebovat.“ Přidal mu ještě list lopuchy, který se mohl proměnit v loď, kdyby se chlapec potřeboval dostat přes vodu.

Stařec v pohádce často klade otázky kdo, proč, odkud a kam\*<sup>330</sup>, které vedou k sebeuvědomění a soustředění morálních sil, a ještě častěji propůjčuje potřebné kouzelné prostředky\*<sup>331</sup>, to znamená nečekanou a

---

<sup>328</sup> Hora představuje cíl putování a výstupu, takže často znamená psychologicky bytostné Já (Selbst). *I-ting* popisuje cíl takto: „Král ho představuje západní hoře“ (Hexagram č. 17, Sui, Následování). U Honoria z Autunu (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, in: Migne, P. L., CLXXII, str. 345) zní takto: „Hory jsou patriarchové a proroci.“ Richard von St. Victor říká: „Gcheš vidět proměněného Krista? Postav se na tuto horu, nauč se poznat sám sebe.“ (*Benjamin minor*, in: Migne, P. L., CXCVI, col. 53-56).

<sup>329</sup> V tomto ohledu je třeba zvláště zdůraznit fenomenologii jógy.

<sup>330</sup> Tady máme hojnost příkladů: Španělské a portugalské lidové pohádky (č. 34: *Bílý papoušek*, č. 45: *Královna růže a Tomášek*); Ruské lidové pohádky (č. 26: *Bezruká dívka*); Pohádky z Balkánu (č. 15: *Pastýř a tři sa-movily*); Pohádky z Íránu (*Tajemství lázněBädgerd*); Severské lidové pohádky, I (Švédsko, č. 11: *Vlkodlak*), str. 231; vše in: Die Märchen der Weltliteratur, Diederichs.

<sup>331</sup> Dívka, která hledá svého bratra, od něj dostane klubko, které se k němu dokutálí (Finské a estonské lidové pohádky, č. 83: *Bojující bratři*, str. 280). Princ, který hledá nebeskou říši, dostane člun, který sám pluje (Ně –mecké pohádky od doby Grimmů, *Železná škorň*, str. 381). Jindy je dárkem flétna, která všechny roztančí (Pohádky z Balkánu, *Dvanáct drobtů*, str. 173) nebo koule, která zná cestu, a hůl, která činí neviditelným (Severské lidové pohádky, č. 18, Dánsko: *Princezna se dvanácti páry zlatýchstřevců*, str. 97) nebo zázrační psi (tamtéž, str. 287, č. 20, Švédsko: *Tři psi*) nebo kniha tajné moudrosti (Čínské lidové pohádky, str. 248, č. 86: *DžangLiang*).



nepravděpodobnou schopnost uspět, již se v dobrém i ve zlém vyznačuje sjednocená osobnost. Ale stejně nezbytný se zdá být starcův zásah, tedy spontánní objektivace archetypu, protože samotná vědomá vůle není s to sjednotit osobnost do té míry, aby dosáhla výjimečné síly vedoucí k úspěchu. K tomu je třeba nejen v pohádce, ale i v životě objektivního zákroku archetypu, který prostřednictvím řetězce vnitřních konfrontačních a realizačních pochodů zastaví pouhé afektivní reagování. Tak vystoupí do popředí jasné otázky kdo, kde, jak, k čemu, které umožní rozpoznání momentální situace a zároveň cíle. Takové vyjasnění a rozpletení klubka osudu má v sobě často něco kouzelného, což je zážitek, který psychoterapeut dobře zná.

Starcova tendence podněcovat uvažování se projevuje též v podobě výzvy nejprve „se na to vyspat“. Dívce, která hledá své zmizelé bratry, řekne: „Jdi si lehnout; ráno je moudřejší večera“<sup>332</sup>. Prohlédne také temnou situaci hrdiny, který se dostal do nesnází, nebo alespoň ví, jak obstarat informace, které mu pomohou dál. K tomuto účelu rád používá pomoci zvířat, zvláště ptáků. Princ, který hledá cestu do nebeské říše, řekne poustevník: „Bydlím tady už tři sta let, ale na cestu do nebeské říše se mě ještě nikdo neptal; nemohu ti to říci, ale nahoře, v dalším patře domu bydlí všelící ptáci, ti by ti to mohli určitě říci“<sup>333</sup>. Stařec ví, které cesty vedou k cíli, a hrdinovi je ukáže<sup>334</sup>. Varuje ho před nadcházejícími nebezpečími a dává mu prostředek, aby se s nimi účinně vypořádal. Například chlapce, který má přinést stříbrnou vodu, poučí, že pramen hlídá lev, který musí klamnou vlastnost, že s otevřenýma očima spí, ale se zavřenýma bdí<sup>335</sup>, nebo poradí chlapci, který chce jet na koni ke kouzelnému prameni pro léčivý nápoj pro krále, aby nabral vodu jen v poklusu, protože tam číhají čarodějnice, které na každého, kdo přijde k prameni, házejí laso<sup>336</sup>. Nechá princeznu, která hledá svého nejmilejšího

---

<sup>332</sup> Finské a estonské lidové pohádky, č. 83, Estonsko: *Bojující bratři*, str. 280.

<sup>333</sup> Německé pohádky od doby Grimmů, *Železně škorňe*, str. 382. V jedné balkánské pohádce (č. 15: *Pastýř a tři samovily*) je starcem „car všech ptáků“. Znalosti tam má straka. Srv. i záhadného „Christophera Tau-benschlaga“ v Meyrinkově novele *Bílý dominikán*, Praha, Odeon, 1992.

<sup>334</sup> Pohádky z Íránu, *Tajemství lázně Bädgerd*, str. 152.

<sup>335</sup> Španělské pohádky, č. 34: *Bílý papoušek*, str. 158.

<sup>336</sup> Tamtéž, č. 41: *Královna růže a Tomášek*, str. 199.

proměněného ve vlkodlaka, aby rozdělala oheň a na něj dala kotlík se smůlou. Potom musí do vařící směly hodit svou milovanou bílou lilii, a když přijde vlkodlak, musí mu nasadit kotel na hlavu; a tím bude její milý vysvobozen\*<sup>337</sup>. Někdy se stařec vyznamená svým kritickým úsudkem.

Tak je tomu v jedné kavkazské pohádce o nejmladším princovi, který chtěl vybudovat svému otci bezchybný kostel, aby zdědil říši. Postaví kostel a nikdo na něm nemůže odhalit chybu, ale objeví se stařec a řekne: „Ach, jaký krásný kostel jste tu postavili! Jen škoda, že základová zeď je trochu křivá!“ Princ nechá kostel strhnout a vystaví nový. Ale stařec opět odhalí chybu, a to se stane třikrát\*<sup>338</sup>.

Stařec tedy na jedné straně představuje vědění, poznání, rozvahu, moudrost, bystrost a intuici, na druhé straně však také morální vlastnosti, jako je dobrá vůle a ochota pomáhat, což jasně poukazuje na jeho „duchovní“ charakter. Jelikož je archetyp autonomním obsahem nevědomí, může pohádka, která archetypy konkretizuje, nechat starce, aby se objevil ve snu, a sice právě tak, jak se to děje i v moderních snech. V jedné balkánské pohádce se stařec objevuje hrdinovi v nouzi ve snu a dává mu dobrou radu, jak zvládnout nemožné úkoly, které mu byly uloženy\*<sup>339</sup>. Starcův vztah k nevědomí je zřetelný v jedné ruské pohádce\*<sup>340</sup>, kde je označován jako „lesní car“. Když sedlák znaven usedl na pařez, vylezl z něj malý stařeček, „byl samá vráska a po kolena mu visel zelený vous“. – „Kdo jsi, zeptal se sedlák. Jsem lesní car Och,“ řekl mužiček. Sedlák k němu dal do služby svého nezdárného syna. „A když s ním lesní car odešel, zavedl jej do jiného světa pod zemí, do zelené chýše... V té chýši bylo všechno zelené: zelené byly stěny i lavice, zelená byla Ochova žena, zelené byly děti, zkrátka všechno, všechno. I vodní žínky, které u něj sloužily, byly zelené jako routa.“ I jídlo bylo zelené. Lesní car je tu zobrazen jako numenvegetace nebo stromů, které vládne jednak lesu, jednak má – prostřednictvím rusalek – vztah k vodní říši, z čehož je jasně vidět, že patří k nevědomí, neboť to je často vyjádřeno jako les a voda.

Právě tak je zřejmá souvislost s nevědomím, když se stařec zjeví jako

---

<sup>337</sup> Severské lidové pohádky, I, č. 11, Švédsko: *Vlkodlak*, str. 231 a násl.

<sup>338</sup> Kavkazské pohádky, str. 35 a násl.: *Dva slavíci*, str. 35 a násl., *Slavík Gisar*, Balkán, č. 51.

<sup>339</sup> Balkánské pohádky, č. 49: *Lubi a kráska země*, str. 217.

<sup>340</sup> Ruské pohádky, č. 6: *Och*, str. 30 a násl.

trpaslík. V pohádce o princezně, která hledala svého nejmilejšího, se říká: „Přišla noc a temnota, hvězdy vyšly a zašly a princezna stále ještě seděla na tom samém místě a plakala. Jak tak hluboce zamýšlena seděla, zaslechla, jak ji zdraví nějaký hlas: „Dobrá večer, krásná panno! Proč tu sedíš tak smutná a samotná?“ Celá zmatená kvapně vstala a nebylo divu. Ale když se rozhlédla, stál tu jen malinký starý mužíček skromného a srdečného vzezření.“ V jedné švýcarské pohádce potká selský synek, který chce přinést královské dceři košík plný jablek, „es chlis isigs Manndle, das frogtene, was er do e dem Chratte háig?“ („ledového mužíčka, který se ho zeptal co má v košíku“). Na jiném místě má mužíček – „Manndle“ – „es isigs Chlaidle an“\*<sup>341</sup> – na sobě („železné šatičky, železný obleček“). Spíše než „ledový“ (eisig) znamená „isig“ asi „železný“ (eisern). V tom případě by zřejmě muselo být „es Chlaidli vo Is“ („obleček, šatičky z ledu“). Existují sice „ledoví“, ale i kovoví mužíčci a v jednom moderním snu jsem dokonce narazil na černého železného mužíčka, který se objevil v okamžiku důležitého životního obratu, jako v oné pohádce o hloupém Honzovi, který se hodlal oženit s princeznou.

V jedné moderní sérii vizí, kde opakovaně vystupuje typ moudrého starce, je jednou normálně vysoký, když se objeví na dně kráteru obklopeného vysokými skalními stěnami, jindy je jeho postava nepatrná a nachází se na vrcholku hory v nízké kamenité ohradě. Stejný motiv najdeme i v Goethově pohádce o princezně trpaslíků, která sídlila ve šperkownicy\*<sup>342</sup>. Do této souvislosti patří Anthróparion, olovený mužíček ze Zósimovy vize\*<sup>343</sup>, jakož i permoníci v rudných dolech, dovední Daktylové antiky, homunkulové u alchymistů, skřítkové, skotští brownies atd. Jak „skutečné“ jsou podobné představy, jsem si uvědomil při příležitosti těžkého neštěstí v horách, kdy po katastrofě měli dva její účastníci za bílého dne kolektivní vizi mužíčka v kapuci, jenž vystoupil z nepřístupné trhliny v sesutém ledovci a přešel jej napříč, což u obou vyvolalo vyslovenou paniku. Často jsem se setkával s motivy, které ve mně budily dojem, jako by nevědomí bylo světem nekonečně malého. Racionalisticky by se to dalo odvodit z temného pocitu, že u takových vizí jde o něco

---

<sup>341</sup> Jedná se o pohádku *Pták Noh*, č. 84 z Dětských a domácích pohádek sebraných bratry Grimmy, 1922, II, str. 29 a násl. Text se hemží fonetickými chybami.

<sup>342</sup> *Nová Meluzína*. Pohádka.

<sup>343</sup> Srv. můj článek *Zósimovy vize, Výbor z díla C. G. Junga, sv. IX*.

endopsychického, což nás vede k závěru, že to musí být něco velice malého, aby se to vešlo do hlavy. Nejsem přítelem takových „rozumných“ domněnek, jakkoli bych nerad tvrdil, že jsou vždy vedle. Připadá mi daleko pravděpodobnější, že sklon k diminutivu nebo zase naopak k nemírnému zvětšování (obří!) souvisí s tím, že pojmy prostoru a času jsou v nevědomí pozoruhodně nejisté<sup>\*344</sup>. Lidský cit pro míru, tj. naše racionální chápání velkého a malého, je vyložený antropomorfismus, který pozbývá platnosti nejen v říši fyzikálních jevů, ale i v těch oblastech kolektivního nevědomí, které leží mimo dosah toho, co je specificky lidské. Átman je „menší než malý“ a větší než velký, je velký jako palec a „přece se rozkládá po celém světě na dvě šířky dlaně vysoko“<sup>\*345</sup>. A o Kabirechříká Goethe: „Byť maličtí jsou, moc ohromnou přiznal jim trosečník mnohý.“<sup>\*346</sup> A tak je archetyp mudrce sice maličký, téměř nepatrný, a přece má osudovou sílu, což je zřejmé, když se dostaneme věcem na kloub. Tuto zvláštnost mají archetypy společnou se světem atomů, který právě v naší době názorně dokazuje, že čím hlouběji pronikají experimenty badatelů do světa toho, co je nekonečně malé, tím ničivější jsou kvanta energie, která jsou tam vázána. To, že z nejmenšího vzniká největší účinek, se ukázalo nejen ve fyzikální oblasti, nýbrž i v psychologickém bádání. Jak často v kritických životních okamžicích závisí všechno na zdánlivém nic! V určitých primitivních pohádkách je vyjádřena osvětlující povaha našeho archetypu tím, že je stařec ztotožněn se sluncem. Přináší si ohnivý požár, který potřebuje, aby si opekli tykev. Když ji sní, bere si oheň zase s sebou, což lidi podnítí, aby mu její ukradli<sup>\*347</sup>. V jedné severoamerické pohádce je stařec medicinman, který vlastní oheň<sup>\*348</sup>. Duch má aspekt ohně, což víme ze slov *Starého zákona* a z vyprávění o svatodušním zázraku.

Jak jsme se již zmínili, vyznačuje se stařec kromě své bystrosti, moudrosti a poznání i morálními vlastnostmi, ba co více: zkouší morální schopnosti člověka a jeho dary závisí na této zkoušce. Zvláště jasným

---

<sup>344</sup> V jedné sibiřské pohádce (č. 13, str. 62: *Muž proměněný v kámen*) se stařec objevuje jako bílá postava čnící až k nebi.

<sup>345</sup> Srv. str. 250 a násl. v tomto svazku.

<sup>346</sup> *Faust*, 2. díl, scéna s Kabiry; česká citace: *Faust*, op. cit., str. 477. Srv. *Výbor z díla C. G. Junga*, sv. V, *Symbolika mandaly*, 22. sen.

<sup>347</sup> Indiánské pohádky z Jižní Ameriky, str. 285, *Konec světa a krádež ohně*.

<sup>348</sup> Indiánské pohádky ze Severní Ameriky, str. 74, *Příběhy z křoví mana: Krádež ohně*.

příkladem je estonská\*<sup>349</sup> pohádka o nevlastní a vlastní dceři. První z nich je sirotek a vyznačuje se poslušností a pořádností. Příběh začíná tím, že jí spadne do studny vřetenko. Skočí za ním, ale ve studni se neutopí, dostane se do kouzelné země, vydává se na pouť a potkává krávu, berana a jabloň, kterým plní jejich přání. Pak přichází k lázni, v níž sedí špinavý, nemocný muž, který chce, aby jej umyla. Rozvíjí se následující rozmluva – Stařec: „Hezká dívka, hezká dívka! Vykoupej mě, je mi zatěžko být tak špinavý!“ Dívka: „Čím mám zatopit v kamnech?“

„Posbírej dřevěné kuličky a vraní výkaly a zatop tím.“ Ona však přináší chrastí a ptá se: „Kde mám vzít vodu ke koupeli?“ On: „Pod sušárnou obilí stojí bílá klisna. Ať se vymočí do vědra!“ Dívka však bere čistou vodu. „Kde mám vzít metlicku?“

„Ustříhni té bílé kobyle ocas a udělej z něj metličku!“ Ale ona ji udělá z březového proutí. „Kde mám vzít mýdlo?“

„Vem kámen z lázně a vydrhni mě s ním!“ Ona však přinesla z vesnice mýdlo a starce umyla\*<sup>350</sup>. A on jí dal za odměnu krabičku plnou zlata a drahokamů. Vlastní dcera jí přirozeně záviděla, hodila vřetenko do studny, kde jej ale hned zase našla. Přesto šla dál, a co udělala nevlastní dcera správně, ona udělala obráceně. Podle toho byla odměněna. Tento motiv je tak častý, že si jeho další dokládání ušetříme.

Postava starce, který situaci ovládá a zároveň je hotov pomoci, naznačuje, abychom ji uvedli do nějakého vztahu k božstvu. V německé pohádce o *Vojákovi a černé princezně*\*<sup>351</sup> se vypráví, jak prokletá princezna vystupuje každou noc ze své železné rakve, bere vojáka, který má stát na stráži u hrobu, k sobě a sežere jej. A tu jeden voják, na nějž vyšla stráž u hrobu, chtěl uprchnout. „A když nastal večer, odkradl se pryč a utíkal přes hory a doly a dorazil na krásnou louku. Pojednou tu před ním stál malý mužiček s dlouhými šedými vousy, ale byl to náš milý Pánbůh, který už nechtěl délepřihlížet útrapám, které sám d’ábel noc co noc chystal. „Kampak?“ zeptal se Šediváček. „Můžu s sebou?“ A že ten stařeček vypadal tak přívětivě, vyprávěl mu voják, jak utekl a proč to udělal.“ A pak jako obvykle následuje dobrá rada. V tomto vyprávění je stařeček opravdu prohlášen za samého Boha se stejnou naivitou, s jakou označil anglický

---

<sup>349</sup> Č. 53: *Odplata nevlastní a vlastní dcery*, str. 192 a násl.

<sup>350</sup> Angloamerické vydání zde obsahuje odstavec, který bychom neradi přebírali.

<sup>351</sup> Německé pohádky od doby Grimmů, Diederichs, str. 189 a násl.

alchymista sir George Ripley „starého Krále“ za „antiquus dierum“ (Starého dnů)\*<sup>352</sup>.

Jako mají všechny archetypy pozitivní, příznivý, světlý, směrem vzhůru ukazující charakter, mají i dolů ukazující, dílem negativní a nepříznivý, dílem pouze chthonický, jinak však neutrální aspekt. Archetyp ducha se z toho nijak nevyomyká. Již jeho trpasličí podoba znamená omezující diminutiv, stejně jako naznačená přírodnost numen vegetace, které pochází z podsvětí. Jako poškozený se stařec jeví v jedné balkánské pohádce\*<sup>353</sup>, poněvadž přišel o jedno oko. „Víly“ – jacísi okřídlení zloduchové – mu ho vypíchly a hrdina musí zařadit, aby mu ho zase vrátily. Stařec tedy přišel díky démonickému světu temnot o část svého zraku, tj. svého náhledu a osvětlení; utrpěl tak újmu a připomíná tím osud Osíridův, který ztratil jedno oko při pohledu na černé prase, totiž Sétha, nebo podobný příběh Wotanův, který obětoval jedno své oko u Mimirova pramene. Je příznačné, že zvíře, na němž jede stařec v naší pohádce, je kozel, z čehož je patrné, že i on sám má temnou stránku. V jedné sibiřské pohádce se stařec objevuje jako jednohý, jednoruký a jednooký staroch, který probouzí mrtvého železnou holí. V průběhu děje jej omylem zabije několikrát oživený člověk, který tím zároveň promarní celé své štěstí. Název pohádky *zní Jednostranný stařec* a jeho újma ve skutečnosti znamená, že je do jisté míry jen poloviční. Druhá polovina je neviditelná, ale ve vyprávění vystupuje jako vrah, který hrdinovi příběhu ukládá o život. Hrdinovi se nakonec podaří svého mnohonásobného vraha zabít; v zuřivosti však zabije i jednostranného starce, čímž je naznačena totožnost obou zabitých. Z toho plyne, že by stařec mohl být také svým protikladem, tedy zároveň tím, kdo oživuje, i tím, kdo zabíjí – „ad utrumque peritus“ (obratný v obojím)\*<sup>354</sup>, jak se říká o Hermovi.

Za takových okolností lze z heuristických i jiných příčin doporučit, abychom si – kdekoli stařec vyhlídí „skromně“ a „dobrosrdečně“ – pečlivě posvítili na prostředí. V naší první, estonské pohádce o chlapci, který ve službě ztratil krávu, tudíž vzniká podezření, že ochotný stařík, který se objevuje v pravý čas na pravém místě, krávu předtím lstivě odstranil, aby

---

<sup>352</sup> *Daniel* 7, 9 až 13 – V jeho „Kantiléně“ in: Riplaeus, Georgius (Sir Geor-ge Ripley), *Opera omnia chemica*, Kassel 1649.

<sup>353</sup> Balkánské pohádky, č. 36: *Král a jeho tři synové*.

<sup>354</sup> Prudentius, *Contra Symmachum*, viz: Hugo Rahner, *Květina, která léčí duši*, str. 132

svému chráněnci opatřil motiv k odchodu. Je docela možné, jak ukazuje každodenní zkušenost, že svrchovaná, ale podprahová znalost osudu inscenuje nějakou mrzutou událost, aby zahrnala hloupého klauna jáského vědomí do úzkých a přivedla jej tak na svou vlastní cestu, kterou by on ve své ryzí hlouposti nikdy nenašel. Kdyby byl náš sirotek tušil, že to byl stařec, kdo mu odčaroval krávu, připadal by mu asi jako nějaký škodolibý troll nebo čert. Stařec má opravdu také *zlý* aspekt – jako je primitivní medicinman na jedné straně léčící pomocník a na druhé obávaný míchač jedů, stejně jako slovo (páguaxov (farmakon), které znamená léčivý prostředek a zároveň jed – a jed může být nakonec obojím současně. A tak má stařec dvojznačný, elfí charakter, jako nanejvýš poučná postava Merlina: v jistých podobách se jeví jako samo dobro a v jiných formách mu náleží i aspekt zla. Pak je to zlý kouzelník, který z egoismu koná zlo kvůli zlu. V jedné sibiřské<sup>355</sup> pohádce je stařec zlý duch, „na jehož hlavě byla dvě jezera, na nichž pluly dvě kachny“. Živil se lidským masem. Příběh vypráví, jak hrdina a jeho lidé jdou na slavnost do sousední vesnice a nechávají doma své psy. Ti se rozhodnou – podle přísloví „Když není kocour doma, myši mají pré“ – že si také uspořádají slavnost. Když slavnost vyvrcholí, vrhnou se všichni na zásoby masa. Když přijdou lidé domů, psy vyženou. Ti utečou do divočiny. „Stvořitel řekl Ememqutovi, hrdinovi příběhu: ‚Vezmi svou ženu a jděte psy hledat!‘“ Ten se ale dostal do strašlivé sněhové bouře a musel hledat útočiště v chýši zlého ducha. Následuje známý motiv napáleného čerta. „Stvořitel“ je Ememqutův otec. Stvořitelův otec se však jmenuje „Sám se stvořil“, protože se stvořil sám. I když se nikde v pohádce neuvádí, že stařec se dvěma jezery na hlavě přilákal hrdinu a jeho ženu, aby utišil svůj hlad, dá se tušit, že do psů vstoupil zvláštní duch, který způsobil, že slavili svátek stejně jako lidé a pak navzdory své přirozenosti utekli, takže je Ememqut musel hledat, a tak se hrdina dostal do sněhové bouře a vběhl zlému starci přímo do náruče. Jako rádce mu pomáhá Stvořitel, syn toho „Který se sám stvořil“, čímž se problém zaplétá; a tak jeho vyřešení raději přenecháme sibiřským teologům.

V jedné balkánské pohádce dává stařec bezdětné carevně sníst kouzelné jablko, z něhož otěhotní a porodí syna. Stařec si vymínil, že se stane jeho

---

<sup>355</sup> Č. 36: *Stvořitelovi psi*.

kmotrem. Hoch je však čertovo kvítko, které bije všechny děti a zabíjí pastýřům dobytek. Deset let nedostal žádné jméno. Objevuje se stařec, zabodne mu nůž do nohy a dá mu jméno „princ Nůž“. Syn se pak hodlá vydat za dobrodružstvím, což mu otec po dlouhém váhání dovolí. Nůž, který mu vězí v noze, je podmínkou jeho života: když mu jej vytáhne někdo jiný, zemře, když si jej vytáhne sám, bude žít. Nakonec se mu stane nůž osudným, neboť mu jej ve spánku vytáhne stará čarodějnice. Umírá, ale přátelé, které si sám získal, jej zase přivedou k životu\*<sup>356</sup>. Stařec tu sice pomáhá, ale zároveň je to dárce nebezpečného osudu, který se může obrátit i ve zlé. Zlo se manifestuje velmi časně a zřetelně v násilné chlapcově povaze.

V další balkánské pohádce stojí rovněž za zmínku varianta našeho motivu: Král hledá sestru, kterou unesl cizinec. Na své pouti se zastavil v chaloupce staré ženy, která jej varovala, aby nepokračoval ve svém hledání. Plody obsypaný strom, který před ním stále uhýbá, jej vyláká z chaloupky. Když nakonec zůstane stát, sestoupí z jeho koruny stařec. Krále pohostí a zavede jej na hrad, kde žije jeho sestra jako starcova žena. Ta řekne svému bratrovi, že její muž je zlý duch, který ho zabije. Po třech dnech král také opravdu zmizí. Jeho mladší bratr se jej rovněž vydá hledat a zlého ducha v podobě draka zabije. Tím zbaví kouzla krásného mladého muže, který se pak se sestrou ožení. Stařec, který se zprvu objevil jako numen stromu, je ve zřejmém vztahu k sestře. Je to vrah. Ve vsunutě epizodě se mu přičítá k tíži, že začaroval celé město, neboť je učinil „železným“, tj. nehybným, strnulým a uzavřeným\*<sup>357</sup>. Drží v zajetí i královu sestru a nedovolí jí, aby se vrátila ke svým příbuzným. Tak je zobrazena sestřina *posedlost animem*. Stařec je tedy pojímán jako sestřin animus. Způsob, jak je do této posedlosti zatažen král, a jeho hledání vede k myšlence, že sestra má pro bratra význam animy. Archetyp jako dárce osudu se tedy nejdříve zmocnil královny animy, což znamená, že mu odejmul archetyp života, který personifikuje právě anima, čímž jej přinutil, aby hledal ztracenou chuť do života, tento „těžko dosažitelný skvost“, a tím z něj učinil mytického hrdinu, tj. vyšší osobnost, která je výrazem jeho bytostného Já. Stařec zde jedná šmahem jako padouch, musí být násilně odstraněn, a vzápětí se

---

<sup>356</sup> Balkánské pohádky, č. 9: *Činy carevičovy a jeho dvou společníků*.

<sup>357</sup> Č. 35: *Zet' z ciziny*.



objeví jako choť sestry-animy, vlastně jako ženich duše, který slaví posvátný incest jako symbol spojení stejného a protikladného. Tato smělá enantiodromie, která se vyskytuje tak často, neznamená jen starcovo omládnutí a proměnu, ale dává tušit i tajný vnitřní vztah zla k dobru a naopak.

V tomto příběhu tedy vidíme archetyp starce v podobě zlosyna jako součásti proměn a peripetií individuálního procesu, který náznakem sahá až k hieros gamos. Ve výše uvedené ruské pohádce o lesním carovi se stařec ukazuje naopak zprvu jako pomocník a dobroděj, ale pak nechce chlapce propustit ze svých služeb, takže hlavní události vyprávění spočívají v jeho rozmanitých pokusech o únik z čarodějových spárů. Místo hledání nastupuje útěk, který je zřejmě stejnou zásluhou jako vyhledávané dobrodružství, protože se hrdina nakonec ožení s královskou dcerou. Čaroděj se musí spokojit s úlohou podvedeného čerta.

## D. TERIOMORFNÍ SYMBOLIKA DUCHA V POHÁDKÁCH

Popis našeho archetypu by nebyl úplný, kdybychom pominuli jeden zvláštní způsob jeho projevu, a sice jeho zvířecí formu. Obecně patří k teriomorfismu bohů a démonů a má stejný psychologický význam. Zvířecí podoba totiž ukazuje na to, že obsahy a funkce, o něž jde, se dosud nacházejí mimo lidský dosah, v oblasti mimo lidské vědomí, a tudíž se podílejí na světě jednak démonickém a nadlidském, jednak zvířecím a podlidském. Zároveň je třeba vzít v úvahu, že toto rozdělení platí pouze v rozsahu vědomí, kde se bez něj myšlení neobejde. Logika říká: „Tertium non datur“<sup>358</sup>, tj. že si neumíme představit protiklady v jejich jednotě. Jinými slovy, antinomie přesto trvají a jejich zrušení je pro nás jenom postulátem. Pro nevědomí to však vůbec neplatí, neboť jeho obsahy jsou vesměs samy o sobě paradoxní nebo antinomické, a to včetně kategorie bytí. Pokud si o tom někdo neznalý psychologie nevědomí chce udělat obrázek, nechť se pustí do studia křesťanské mystiky nebo indické filosofie. Tam se shledá se zřetelnými účinky antinomické povahy nevědomí.

Stařec má až dosud v našem pojednám povětšinou lidský vzhled a

---

<sup>358</sup> (Třetí neexistuje.)

chování, ale jeho čarodějné schopnosti až po duchovní nadřazenost poukazují v dobrém i zlém na mimolidskou, nadlidskou i podlidskou povahu. Jeho zvířecí aspekt neznamená ani pro primitivy ani v nevědomí nějaké znehodnocení, neboť zvíře je v určitém smyslu člověku také nadřazeno. Nezabloudilo dosud ve svém vědomí a moc, z níž žije, nepostavilo zatím do protikladu vůči žádnému svévolnému já, nýbrž téměř dokonale plní vůli, která jím vládne. Kdyby bylo vědomé, bylo by bohabojnější než člověk. Legenda o hříšném pádu obsahuje hluboké poučení; je to výraz temného pocitu, že emancipace jáského vědomí je luciferský čin. Lidské dějiny světa spočívají od počátku v tom, že se pocit méněcennosti potýká se sebepovyšováním. Moudrost hledá střed a pyká za tu smělou opovážlivost neblahým příbuzenstvím s démonem a se zvířetem, a proto trpí tím, že mravní výklad může být nesprávný.

V pohádkách se často setkáváme s motivem *zvířat jako pomocníků*. Chovají se lidsky, mluví lidskou řečí a vyznačují se moudrostí a věděním, které jsou lidské moudrosti a vědění dokonce nadřazeny. V takovém případě lze právem říci, že zvířecí podobaje výrazem archetypu ducha. V jedné německé pohádce<sup>359</sup> se vypráví o chlapci, jenž při hledání zmizelé princezny potká vlka, který mu říká: „Neboj se! Ale řekni mi, kam tě vede cesta?“ Chlapec mu vypráví svůj příběh, načež mu vlk dá magický dar, několik svých vlastních chlupů, s jejichž pomocí si jej hoch vždycky může zavolat na pomoc. Toto intermezzo má přesně stejný průběh jako setkání se starcem, který je ochoten pomoci. V témže vyprávění však vystupuje i jiná, zlá stránka archetypu. Pro názornost vám zkráceně sdělím obsah pohádky:

Chlapec pase svá prasata v lese, a tam objeví veliký strom, jehož větve se ztrácejí v oblacích. „Jaké to asi je,“ říká si chlapec, „podívat se na svět z jeho vrcholku?“ Vyšplhá tedy na strom, šplhá celý den, ale na větve nedosáhne. Nastává večer a chlapec musí přenocovat na jednom pahýlu. Na druhý den šplhá dál a v poledne se dostává do koruny. Teprve navečer dorazí do vsi vystavěné ve větvích. Bydlí tam rolníci, kteří jej pohostí a poskytnou mu nocleh. Ráno šplhá dál.

O polednách dospěje k zámku, kde žije panna. Zde zjistí, že výš už to nejde. Panna je královská dcera uvězněná zlým kouzelníkem. Zůstává tedy u princezny a může do všech pokojů v zámku; jen do jednoho vstoupit

---

<sup>359</sup> *Princezna na stromě*, Německé pohádky od doby Grimmů.

nesmí. Ale zvědavost je silnější. Pokoj otevře a najde v něm havrana přibitého třemi hřebíky ke zdi. Jeden hřebík prochází hrdlem, druhé dva křídly. Havran si stýská na žízeň a mladík, pohnut soucitem, mu dá napít vody. Při každém doušku vypadne jeden hřebík, při třetím je havran volný a ulétne oknem. Když se o tom doslechne princezna, velmi se poleká a řekne: „To byl ten ďábel, který mne začaroval... a nebude dlouho trvat a přijde si pro mne! „Jednoho krásného jitra opravdu zmizí.

Chlapec se jí nyní vydává hledat a potká, jak jsme se již zmiňovali, vlka. Podobně jej potká medvěd a lev a také od nich dostane chlupy. Lev mu kromě toho prozradí, že princezna je uvězněna v blízké myslivně. Chlapec najde dům i princeznu, ale shledá, že útek je nemožný, protože myslivec má třínohého bělouše, který všechno ví a myslivce neomylně varuje. Přesto se chlapec o útek pokusí, ale marně. Myslivec jej dohoni, ale nechá ho být, protože mu kdysi, když byl havranem, zachránil život. A tak odjede pouze s princeznou. Chlapec se po myslivcově odchodu do lesa opět vplíží do domu a přemluví princeznu, aby z myslivce vypáčila tajemství, jak ke svému chytrému běloušovi přišel. Té se to v noci podaří a chlapec, který je ukryt pod postelí, zjistí, že asi hodinu cesty od myslivny bydlí čarodějnice, která chová čarovné koně. Kdo dokáže po tři dny uhlídat hřibata, může si za odměnu vybrat jednoho koně. Před dávnými časy k nim čarodějnice přidala ještě dvanáct jehňat, aby utišila hlad dvanácti vlků, kteří žili v lese okolo dvorce, a tím jim zabránila vrhnout se na vybraného koně. Myslivci však žádná jehňata nedala. Když odjížděl, vlci jej pronásledovali, a když překračoval hranici, podařilo se jim běloušovi utrhout alespoň jednu nohu. Proto má jen tři.

Chlapec tedy kvapem vyhledal čarodějnici a vymínil si, že mu dá nejen koně, kterého si sám vybere, ale navíc ještě dvanáct jehňat. Čarodějnice souhlasila. Přikázala hřibatům, aby mu utekla. Chlapci dala s sebou kořalku, aby jej uspala. Ten ji vypil, usnul a hřibata mu utekla. První den mu je pomohl přivést zpátky vlk, druhý den mu pomohl medvěd a třetí den lev. A tak si mohl vybrat svou odměnu. Čarodějčina dcerka mu prozradila, na kterém koni jezdí její matka. Ten kůň je přirozeně nejlepší, také bělouš, a toho si vyžádal. Sotva kůň vyšel ze stáje, provrtala mu čarodějnice všechna čtyři kopyta a vysála mu morek z kostí. Z morku upekla koláč, který dala chlapci na cestu. Kůň byl k smrti slab, ale chlapec mu dal sežrat koláč a kůň nabyl své dřívější síly. Když uchlácholil dvanáct vlků dvanácti

jehňaty, podařilo se mu dostat se bez úhony z lesa. Dojel si pro princeznu a ujížděl s ní pryč. Třínohý bělouš zavolal myslivce, který je okamžitě pronásledoval a rychle je dostihl, protože čtyřnohý bělouš nechtěl běžet. Když se myslivec přiblížil, zavolal Čtyřnohý bělouš na třínohého: „Sestřičko, shod' ho!“ Kůň ho shodil a oba koně jej rozdupali. Chlapec pak posadil princeznu na třínohého bělouše a oba jeli do království jejího otce, kde slavili svatbu. Čtyřnohý bělouš prosil chlapce, aby oběma koním s'al hlavu, protože by mu jinak přinesli neštěstí. Když to udělal, proměnili se koně ve statného prince a překrásnou princeznu, kteří po nějaké době zamířili „do vlastního království“. Myslivec je kdysi proměnil v koně. Kromě teriomorfni symboliky ducha je na této pohádce obzvlášt' zajímavé, že funkci vědění a intuice znázorňuje jezdecké zvíře. Tím je vyjádřeno, že duch může být také vlastnictvím. Třínohý bělouš náleží démonickému myslivci, zatímco čtyřnohý patří čarodějnici. Duch je zde zčásti funkce, která může měnit vlastníka jako věc (kůň), zčásti je to však i autonomní subjekt (myslivce-čaroděj jako vlastník koně). Tím, že chlapec získá od čarodějnice čtyřnohého bělouše, osvobodí ducha nebo určitý druh myšlení z moci nevědomí. Čarodějnice zde znamená – stejně jako jinde – Matku přírodu (mater natura), respektive původní, tak říkajíc „matriarchální“ stav nevědomí; tím je naznačen psychický stav, v němž proti nevědomí stojí jen slabé a nesamostatné vědomí. Čtyřnohý bělouš se ukazuje jako nadřazený vůči třínohému, protože mu může poroučet. Vítězství čtyřnohosti nad třínohostí lze čekat, protože kvaternita je symbol celosti a celost hraje v obrazovém světě nevědomí podstatnou roli<sup>\*360</sup>. Co však má znamenat protiklad trojnosti a čtvernosti, respektive co znamená trojnost vůči celosti? V alchymii se tento problém nazývá *Mariin axiom* a provází tuto filosofii déle než jedno tisíciletí, aby se nakonec znovu objevil ve *Faustovi* (scéna s Kabiry). V literatuře najdeme jeho nejranější znění v úvodních slovech dialogu *Timaios*<sup>\*361</sup>, které Goethe znovu připomíná. U alchymistů můžeme

---

<sup>360</sup> Pokud jde o kvaternitu, musím poukázat na své dřívější práce, zvláště na *Psychologii a náboženství, Výbor z díla C. G. Junga, sv. IV*, a *Psychologii a alchymii, Výbor z díla C. G. Junga, sv. V a. sv. VI*.

<sup>361</sup> Nejstarším mně známým zobrazením problému jsou čtyři Horovi synové. Někdy jsou tři z nich zpodobováni se zvířecími a jeden s lidskou hlavou. Chronologicky následuje *Ezechielova vize* čtyř postav, které se vracejí v atributech čtyř evangelistů. Jak známo, tři mají hlavu zvířete a jeden lidskou (anděl).

zřetelně vidět, jak trojici božstva odpovídá trojnost nižší, chthonická (podobna Dantovu trojhlavému ďáblu). Ta spočívá na principu, jehož symbolika prozrazuje příbuznost se zlem, i když nelze v žádném případě tvrdit, že by nevyjadřoval nic než zlo. Všechno spíše poukazuje na to, že zlo, respektive jeho běžný symbol, patří k rodině postav, které popisují všechno temné, noční, spodní, chthonické. Spodní se v této symbolice chová k hornímu jako odpovídající protiklad\*<sup>362</sup>, to znamená, že je stejně jako horní pojímáno jakožto trojnost. Trojka je tu jako mužské číslo logicky přiřazena zlému myslivci, jež bychom mohli (alchymicky) chápat jako spodní trojnost. Naopak čtyřka jako ženské číslo je přiřazena stařeně. Oba koně jsou mluvící a myslící zázračná zvířata a představují tudíž nevědomého ducha, který je v jednom případě podřízen zlému čaroději a ve druhém čarodějnici.

Mezi trojností a čtverností existuje tedy především protiklad mužství a ženství, přičemž čtvernost je symbolem celosti, ale trojnost nikoli. Trojnost však znamená – jak prokázala alchymie – protikladnost, neboť jedna trojnost vždy předpokládá druhou, vůči nahoře stojí dole, vůči světlu temnota, vůči dobru zlo. Protiklad znamená energetický potenciál, a kde je potenciál, tam je možnost průběhu a dění, protože napětí protikladů se vždy snaží o vyrovnání. Představíme-li si čtvernost jako čtverec a ten rozdělíme diagonálou na dvě poloviny, vzniknou dva trojúhelníky, jejichž vrcholy ukazují do protichůdných směrů. Lze tedy užít metafory a říci: Když rozdělíme celost symbolizovanou čtverností na stejné poloviny, vzniknou dvě trojnosti s protichůdným směrem. Tato jednoduchá úvaha odvozuje trojnost ze čtvernosti; stejně vysvětluje i myslivec uvězněné princezně, jak se z jeho čtyřnohého bělouše stal třínohý – jednu nohu mu utrhlo dvanáct vlků. Třínohost bělouše vděčí tedy za svou existenci neštěstí, které se stalo v okamžiku, kdy se kuň chystal opustit říši Temné matky. Psychologicky vyjádřeno by to znamenalo, že jakmile se manifestuje nevědomá celost, tj. když opustí nevědomí a přestoupí do sféry vědomí, jeden člen čtveřice zaostane, neboť jej zadrží horror vacui nevědomí. Tak vznikne trojnost, které, jak víme nejen z pohádek, ale i z historie symbolů, odpovídá jiná protichůdná trojnost\*<sup>363</sup>, a tak vznikne konflikt. I zde bychom se mohli se

---

<sup>362</sup> Podle věty, kterou obsahuje *Tabula Smaragdina*: „Co je dole, je jako to, co je nahoře.“ J. Ruska, Heidelberg 1926.

<sup>363</sup> Srv. *Psychologie a alchymie*, obr. 54, *Výbor zdila C. G. Junga*, sv. V, podrobněji in:

Sokratem zeptat: „Jeden, dva, tři – ale kde máme, milý Timaie, čtvrtého z vás, včerejších hostů, kteří jste dnes hostiteli?“<sup>364</sup> Zůstává v říši Temné matky, zadržován vlčí nenasytností nevědomí, které nechce ze svého zakletí nic pustit, pokud není přinesena odpovídající oběť.

Myslivec, respektive starý kouzelník, a čarodějnice odpovídají v magickém světě nevědomí negativním rodičovským obrazům. Ve vyprávění vystupuje myslivec zprvu v podobě černého havrana. Uloupil princeznu a drží ji v zajetí. Ta jej označuje za „d'ábla“. Je pozoruhodné, že on sám je zavřen v *jediném* zakázaném pokoji na zámku a je tam přibit, což znamená vlastně *ukřižován*, třemi hřebíky na zdi. Je uvězněn jako každý žalářník a zaklet jako každý, kdo proklíná. Oba, princezna i čaroděj, jsou uvězněni v kouzelném zámku na vrcholku obrovského, zřejmě světového stromu. Princezna patří do světlého horního světa v blízkosti slunce. Jelikož je zajata právě na světovém stromě, je to zřejmě jakási anima mundi, která upadla do moci temnoty. Ukazuje se, že tento úlovek temným silám nepřinesl nic dobrého, protože lupič je ukřižován, a sice třemi hřebíky. Ukřižování zjevně znamená, že je v mukách svázán a zavěšen, což je trest za šílenou smělost toho, kdo se jako Prométheus odvážil do sféry protikladného principu. Právě to havran, který je totožný s myslivcem, udělal, protože z horního světlého světa ukradl drahocennou duši – proto je v horním světě či nadsvětí za trest přibit ke zdi. Je zřejmé, že se zde zrcadlí protiklad křesťanského praobrazu. Zachránce, který osvobodil duši lidstva z vlády pána tohoto světa, je dole v sublunárním světě přibit na kříž, a právě tak je zlodějský havran na nebeském vrcholku světového stromu přibit za svůj přehmat na zeď. Nástrojem prokletí je v naší pohádce trojice hřebů. Kdo havrana uvěznil, se v pohádce nepraví. Zní to však, jako by se jednalo o kletbu v trojjediném jménu.

Mladý hrdina, který se vyšplhal na světový strom a vetřel se do kouzelného zámku, kde mel osvobodit princeznu, směl vejít do všech pokojů, jen do jednoho ne, a sice do toho, kde byl havran<sup>365</sup>. Jako se z

---

*Der Geist Mercurius (Duch Merkurius), GW13, Studien uber alchemistische Vorstellungen (Studie o alchymických představách).*

<sup>364</sup> Platón, *Timaios. Kritias*, 2. vyd., Praha, Oikoumenh, 1996, str. 15. Toto nevyvětlené místo se obvykle připisuje Platónově „šibalské náladě“.

<sup>365</sup> V Grimmově pohádce (I, č. 55: *Mariino dítě*) se nalézá v zakázané komnatě „trojjednost“, což mi připadá pozoruhodné.

jednoho stromu v ráji nesmělo jíst, nesměl se otevřít ani jeden pokoj, a tam přirozeně vstoupil nejdříve. Nic nevzrušuje pozornost tolik jako zákaz. Je to takřka nejjistější způsob, jak vyvolat neposlušnost. Zjevně tu působí tajný záměr *neosvobodit ani tak princeznu, jako spíše havrana*. Jakmile jej hrdina spatří, začne havran žalostně naříkat a stěžovat si na žízeň<sup>\*366</sup> a chlapec, jímž pohnula ctnost soucitu, jej neobčerstvuje yzopem a octem, nýbrž osvěžující vodou, a v tu chvíli vypadávají tři hřebíky a havran prchá otevřeným oknem. Zlý duch je tedy opět na svobodě, proměňuje se v myslivce, uloupí princeznu podruhé a tentokrát ji zamkne ve své lovecké chatě na zemi. Tajný záměr se částečně odhaluje: princezna měla být odvedena z nadsvětí do světa lidí, což zřejmě nebylo možné bez pomoci zlého ducha a lidské neposlušnosti.

Jelikož i v lidském světě je lovec duší pánem princezny, musí hrdina znovu zasáhnout, a to tím, že – jak jsme se již dověděli – čarodějnici přelstí a získá čtyřnohého koně, čímž zlomí kouzelníkovu třínohou moc. Trojnost je to, co zaklelo havrana, a trojnost je zároveň mocí zlého ducha. Jsou to obě trojnosti, které mají protichůdný směr.

Ze zcela jiné oblasti, totiž z psychologické zkušenosti víme, že tři ze čtyř funkcí vědomí jsou diferencované, což znamená, že se mohou stát vědomými; jedna však zůstává spjata s mateřskou půdou, nevědomím, a je označována jako inferiorní, respektive „méněcenná“ funkce. Tvoří Achillovu patu i toho nejhrdinštějšího vědomí. Silák je někde slabý, chytrák hloupý, dobrák špatný atd.; a platí to i naopak. Podle naší pohádky se trojnost jeví jako zmrzačená čtvernost. Kdybychom mohli ke třem ostatním jednu nohu vrátit, vznikla by celost. Stejně zní i enigmatický

---

<sup>366</sup> Už Aelian (*De natura animalium*, Leipzig 1864,1, 47) referuje, že Apol-lón odsoudil krkavce k žízni, poněvadž jeden krkavec, kterého si poslal pro vodu, se příliš dlouho zdržel. V německém folklóru se říká, že v červnu nebo v srpnu musí krkavec trpět žízni. Jako důvod se udává, že jako jediný nezelel Kristovy smrti nebo že se nevrátil, když jej vypustil Noe (Panzer, *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, II, str. 171, a Kohler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, I, 3). Me krkavci jako alegorii zla viz vyčerpávající líčení Huga Rahnera, *Erdgeist und Him-melsggeist in der patristischen Theologie*, Zürich 1946. Na druhé straně má krkavec těsný vztah k ApoUónovi, jako zvíře, které je mu zasvěceno; právě tak se vyskytuje v bibli v pozitivním významu (*Žalm* 147, 9): „tomu, který zvířatům potravu dává, i krkavcím mláďatům, když křičí.“ *Jób* 38, 41: „Kdo opatří úlovek krkavci, když jeho mláďata volají k Bohu...“ Podobně *Lukáš* 12, 24. Jako opravdoví „služební duchové“ se objevují v *I Kr* 17, 4 a 6, kde Eliášovi přinášejí denně potravu.

*Mariin axiom:* „Ze třetího se stane jedno (jako) čtvrté“ (έξ ΤΟΥ ΤΡΙΤΟΥ ΤΟ ΕΒ ΤΕΤΟCQΤΟV, ek tů trítů to hen tetarton)\*<sup>367</sup>, což znamená: když ze třetího povstane čtvrté, vzniká tím zároveň jednota. Jeden ztracený kus, který patří vlkům Velké matky, je sice jen jedna čtvrtina, ale společně s oněmi třemi vytváří celost, která ruší rozdělení a konflikt.

Kde se ovšem bere fakt, že čtvrtina je podle výroku symboliky rovněž trojnost? Zde nás nechává symbolika pohádky na holičkách, a tak jsme nuceni uchýlit se ke skutečnostem psychologie. Už jsem řekl, že tři funkce mohou být diferencované a jen jedna zůstává v zajetí nevědomí. Toto tvrzení musím ještě upřesnit. Podle zkušenosti se diferenciací podaří jen u *jedné* funkce, která je tudíž popisována jako superiorní nebo hlavní a společně s extroverzí a introverzí tvoří typ zaměření vědomí. Tato funkce je podporována jednou nebo dvěma více či méně diferencovanými pomocnými funkcemi, které však téměř nikdy nedosáhnou stejného stupně diferenciací, to znamená schopnosti libovolného použití. Mají tedy vyšší stupeň spontaneity než hlavní funkce, která se jeví jako do značné míry spolehlivá a jako náš vědomý úmysl. Čtvrtá, inferiorní funkce se jeví jako nepřístupná naší vůli. Tu se jako diblík projevuje potutelnými poruchami, tu jako deus ex machina. Vždy ale přichází a jedná sua sponte. Z tohoto výkladu vyplývá, že i diferencované funkce se vymanily ze svých kořenů v nevědomí jen částečně, svou druhou částí vězí dosud v nevědomí a operují pod jeho nadvládou. Tři diferencované funkce, jimiž disponuje já, totiž odpovídají třem nevědomým podílům, které se ještě neodpoutaly z nevědomí\*<sup>368</sup>. A jako stojí proti třem vědomým a diferencovaným částem funkcí čtvrtá nediferencovaná funkce coby více či méně trapný rušivý faktor, jeví se i superiorní funkce jako nejhorší nepřítel nevědomí. A nelze zapomenout na zvláštní finesu: stejně jako ďábel, který se rád převléká za anděla světla, i inferiorní funkce ovlivňuje tajným a zákeřným způsobem nejvíce funkci hlavní, která ji nejvíce potlačuje\*<sup>369</sup>.

Tyto žel poněkud abstraktní vývody jsou nutné, abychom objasnili souvislosti naší – jak se říkává – „dětsky prosté“ pohádky, tak bohaté na lsti a náznaky. Obě protikladné trojnosti – jedna, která kouzlem poutá zlého, a

---

<sup>367</sup> Srv. *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VZLSV. VI.*

<sup>368</sup> V jedné severské pohádce (Norsko, č. 24: *Tři princezny v bílé zemi*) znázorněno jako tři princezny, které vězí po krk v zemi a mají být vysvobozeny.

<sup>369</sup> K nauce o funkcích srv. *Obecný popis typů, Výbor z díla C. G. Junga, sv. I.*



druhá, která představuje jeho moc – odpovídají takřka navlas přesně funkční struktura naší vědomé a nevědomé psyché. Pohádka jako spontánní, naivní a nereflktovaný produkt duše nemůže vypovídat o ničem jiném než o tom, čím duše vskutku je. A tak nejsou tyto strukturální psychické vztahy zobrazeny pouze v naší pohádce, ale i v bezpočtu dalších\*<sup>370</sup>.

Naše pohádka ukazuje výjimečně zřetelně jednak celou protikladnost archetypu ducha, jednak matoucí souhru antinomií směřující k jednomu velkému cíli vyššího uvědomění. Mladý pasák vepřů, který se vyšplhá z animální hloubky na obrovský strom světa a úplně nahoře, v jasném nadsvětí, objeví svou urozenou princeznu, pannu animu, symbolizuje vzestup vědomí z oblastí blízkých zvířecím k vrcholku a rozhledu, což je neobyčejně výstižný obraz rozšíření obzoru vědomí\*<sup>371</sup>. A když mužské vědomí dosáhlo této výše, vycházím tam vstříc jeho ženský protějšek, anima\*<sup>372</sup>, která je personifikací nevědomí. Toto setkání ukazuje, jak nevhodné je označovat nevědomí jako „podvědomí“. Nevědomí není jen „pod vědomím“, ale i nad ním, a je nad ním dokonce už dávno, takže se hrdina musí k němu namáhavě vyšplhat. Toto „horní“ nevědomí není ovšem v žádném případě „nadvědomím“ v tom smyslu, že by ten, kdo ho jako náš hrdina dosáhne, stál nad „podvědomím“ asi právě tak vysoko, jako má daleko k povrchu země. Ke své nelibosti naopak zjistí, že jeho vznešená a jasná anima, princezna duše, je tam nahoře zakletá a nesvobodná jako pták ve zlaté kleci. Může se sice honosit tím, kam až dospěl od nížin téměř animálních temnot, ale jeho duše je v moci zlého ducha, chmurného otcovského imaga z podsvětí v podobě havrana, této známé teriomorfní postavy d'ábla. K čemu jsou mu jeho výšiny a širý horizont, když jeho milovaná duše úpí ve vězení? Ano, a dokonce se účastní hry podsvětí a chce zřejmě chlapeci zabránit, aby odhalil tajemství jejího uvěznění, neboť

---

<sup>370</sup> Pro laiky na tomto poli bych rád uvedl, že nauka o struktuře psyché nebyla snad odvozena z pohádek a mýtů, ale spočívá na zkušenosti a pozorování při lékařském a psychologickém bádání a teprve sekundárně se potvrzuje při srovnávacím výzkumu symbolů v oblastech, které jsou lékaři zprvu velmi vzdáleny.

<sup>371</sup> Jde o typickou enantiodromii: tato cesta už nevede nikam výše, ale musíme realizovat i druhou stranu své bytosti a sestoupit k ní.

<sup>372</sup> Při pohledu na velký strom se chlapec ptá: „Jaké to asi je, když si z jeho vrcholku prohlédneš svět?!“

mu zakazuje vstoupit do jednoho pokoje. Potají jej přivede, navzdory zákazu, právě tam. Jako by nevědomí mělo dvě ruce, přičemž jedna dělá stále opak toho, co druhá. Princezna by zároveň chtěla i nechtěla být vysvobozena. Zlý duch se však zřejmě vlákal do pasti: chtěl si uloupit krásnou duši z jasného nadsvětí, což jako okřídlená bytost také dokázal, ale nepočítal s tím, že tak bude v nadsvětí sám připoután. Je to sice temný duch, ale touží po světle. Je to jeho tajné ospravedlnění, zatímco kletba je trestem za jeho přehmat. Dokud je zlý duch uvězněn v nadsvětí, nemůže ani princezna sestoupit na zem a hrdina zůstává ztracen v ráji. Ale pak spáchá hřích neposlušnosti, umožní lupiči únik a způsobí tím další princeznin únos, tedy celý sled špatných následků. Výsledkem je, že se princezna dostane na zem a že i ďábelský havran na sebe vezme lidskou podobu myslivce. Tím se dostane jasná, nadsvětí anima i zlý princip do lidské blízkosti, což znamená, že jsou oba zdrobněni na lidské měřítko a tím jsou dosažitelní. Třínohý, vševědoucí myslivcův kůň představuje jejich skutečnou moc. Ta odpovídá nevědomým podílům diferencovatelných funkcí\*<sup>373</sup>. Myslivec zosobňuje inferiorní funkci, která je patrná také u hrdiny jako jeho zvědavost a touha po dobrodružství. Jak děj pokračuje, podobá se hrdina myslivci dokonce ještě víc: stejně jako on si svého oře opatří od čarodějnice. Na rozdíl od něj si však myslivec zapomněl zároveň vzít dvanáct jehňat, aby nakrmil dvanáct vlků, a ti mu potom koně poškodili. Zapomněl zaplatit daň chthonickým mocnostem, protože je to pouhý lupič. Z jeho opomenutí se hrdina poučil, že nevědomí propustí své zplodence jen za oběť\*<sup>374</sup>. Dvanáctka je zde časový symbol s vedlejším významem dvanácti prací (dcůÁa, áthla)\*<sup>375</sup>, které se musí pro nevědomí vykonat, než se z něj vysvobodíme\*<sup>376</sup>. Myslivec se jeví jako první,

---

<sup>373</sup> Považovat nevědomé části funkcí za vševědoucí je přirozeně přehnané. Tyto nevědomé části funkcí ve skutečnosti disponují – či lépe jsou ovlivněny – podprahovými vjemy a vzpomínkami jakož i instinktivními archetypickými obsahy nevědomí. A právě ony zprostředkují nevědomým činnostem nečekaně správné informace.

<sup>374</sup> Lovec udělal účet bez hostinského, jak se to většinou děje. Nikdy nebo jen zřídka pomyslíme na náklady, které činnost ducha způsobí.

<sup>375</sup> Srv. mýtus o Héraklovi.

<sup>376</sup> Alchymisté zdůrazňují, že dílo trvá dlouho, a hovoří o „longissima via“, „diuturnitas immensae meditationis“ (o nejdělsí cestě – o délce nesmírných meditací) atd. Dvanáctka by mohla souviset s církevním rokem, v němž probíhá vykupitelské Kristovo dílo. Oběť beránka asi pochází ze stejného zdroje.

nepodařený pokus hrdiny nabyt své duše loupeží a násilím. Získat duši ovšem ve skutečnosti znamená opus trpělivosti, vůle k oběti a oddanosti. Tím, že hrdina získá čtyřnohého koně, zaujme úplně místo myslivce a tím se zároveň domůže princezny. Čtvernost se v našem vyprávění prokáže jako větší moc, protože ve své celosti integruje díl, který chyběl k jejímu dosažení. Archetyp ducha je v této – lze říci nikterak primitivní – pohádce vyjádřen teriomorfně jako systém tří funkcí, který je podřízen jednotě, totiž zlému duchovi, tak jako nejmenovaná instance ukřižovala trojicí hřebů havrana. V obou případech je jednota nadřazená a odpovídá v prvním případě inferiorní funkci, která je nevědomým odpůrcem funkce hlavní, tedy myslivci, ve druhém případě odpovídá hlavní funkci, tedy samotnému hrdinovi. Hrdina a myslivec se nakonec vzájemně připodobní, takže funkce myslivce v hrdinovi zaniká. V myslivci skutečně již od počátku vězí hrdina, jenž jej přiměje, aby použil všech nemorálních prostředků, jimiž disponuje, k loupeží duše, kterou myslivec nakonec takřka proti své vůli přihraje do hrdinových rukou. Navenek mezi oběma zuří divý boj, ale v pozadí se jeden stará o záležitosti druhého. K řešení tohoto zauzlení dochází v okamžiku, kdy se hrdinovi podaří získat čtvernost, což psychologicky znamená zapojit do trojného systému inferiorní funkci. Konflikt se tím naráz vyřídí a postava myslivce se vypaří do nicoty. Po tomto vítězství posadí hrdina svou princeznu na třínohého koně a jede s ní do království jejího otce. Princezna nyní řídí a zosobňuje tu oblast ducha, která dříve sloužila zlému myslivci. Anima tedy i nadále zastupuje onu část nevědomí, která není a nikdy nebude součástí celosti, jíž může člověk dosáhnout.

## E. DODATEK

Teprve po dokončení rukopisu mě jeden přítel upozornil na ruskou variantu naší pohádky. Jmenuje se *Marja Morevna*<sup>\*377</sup>. Hrdinou příběhu není pasák vepřů, ale carevič Ivan. Tři pomocná zvířata tu mají zajímavé vysvětlení: odpovídají třem Ivanovým sestrám a jejich mužům, což jsou ve skutečnosti ptáci. Tři sestry představují nevědomou funkční triádu, která má vztah ke zvířecí, popřípadě duchovní říši. Ptačí lidé jsou jacísi andělé a zdůrazňují pomocnou povahu nevědomých funkcí. Do příběhu se vkládají v rozhodujícím okamžiku, aby zachránili hrdinu, který se (na rozdíl od

---

<sup>377</sup> Dcera moře; Afanasjev, *Russian Fairy Tales*, New York 1946, str. 553 a násl.

německé varianty) dostane do moci zlého ducha, který jej usmrtí a rozseká na kousky (typický osud bohočlověka!)\*<sup>378</sup>. Zlý duch je stařec, je často zobrazován nahý a jmenuje se Košcej Bessmertnoj (Kostěj\*<sup>379</sup> Nesmrtelný). Příslušná čarodějnice je známá Baba Jaga. Tři pomocná zvířata z německé varianty jsou zde zdvojená, jednou jsou to ptačí lidé, podruhé lev, neznámý pták a včely. Princeznou je tu carevna Marja Morevna, velká vojevůdkyně (Maria, královna nebes, je v ruském ortodoxním hymnu velebena jako „vojevůdkyně“), která zlého ducha připoutala na svém zámku v zakázaném pokoji dvanácti řetězy. Stařec, jehož žízeň Ivan utiší, královnu uloupí. Magická jezdecká zvířata se nakonec nepromění v lidi. Ruská pohádka má vysloveně primitivnější charakter.

## F. DOVĚTEK

Následující vývody si nečiní nárok na obecný zájem, protože jsou v podstatě technické. Zprvu jsem je chtěl v tomto novém vydání vynechat, ale nakonec jsem se rozhodl, že je připojím v tomto dovětku. Čtenář, který nemá speciálně psychologické zájmy, může tento úsek klidně přeskočit. Zabýval jsem se zdánlivě odlehlým problémem třínohosti a čtyřnohosti magického koně, čímž mé úvahy nabyly takové podoby, že je patrná metoda, jíž se řídím. Toto psychologické usuzování spočívá jednak na iracionálních danostech látky, tedy pohádky, mýtu nebo snu, jednak na tom, že si uvědomíme jejich vzájemné „latentní“ racionální vztahy. Že takové vztahy vůbec existují, je především hypotéza, podobná například té, která říká, že sny mají smysl. Tato domněnka neplatí apriorně. Její užitečnost vysvitne jen při jejím použití. Proto musíme nejdříve vyčkat, jestli její metodická aplikace na iracionální materiál umožní jeho smysluplný výklad. Její použití spočívá v tom, že se tímto materiálem zabýváme tak, jako by měl vnitřní smysluplnou souvislost. Většina údajů zde potřebuje určitou amplifikaci, to znamená jisté ozřejmění, generalizaci a přiblížení k více či méně obecnému pojmu podle kardanského pravidla výkladu. Máme-li si tedy například ozřejmit třínohost, musíme ji především

---

<sup>378</sup> Stařec dá rozsekanou mrtvolu do sudu, který hodí do moře, což připomíná osud Osíridův (hlava a falus!).

<sup>379</sup> Od kosth = „kosti“ a pakosth, kaposth = „odporný, špinavý“.

oddělit od koně a přiblížit ji tak jejímu vlastnímu principu, totiž trojnosti. Pohádka se také zmiňuje o čtyřnoci, která je na vyšším stupni obecného pojmu rovněž ve vztahu k trojnosti, z čehož vychází hádanka v dialogu *Timaios*, tedy problém trojky a čtyřky. Triáda a tetráda představují archetypické struktury, které hrají v obecné symbolice významnou roli a jsou stejnou měrou důležité pro výzkum jak mýtů, tak snů. Povýšíme-li iracionální danost (tří- a čtyřnoci) na úroveň obecného názorného pojmu, umožní nám to, aby se v našem zorném poli vynořil univerzální význam motivu. Uvažující rozum tak může nabýt odvahy, aby bral takový argument vážně. Tato úloha zahrnuje celou řadu úvah a závěrů technického rázu, které bych psychologicky zaujatému čtenáři a zvláště odborníkovi nerad odepíral, a to tím spíše, že tato rozumová práce je pro řešení symbolů typická, a zcela nezbytná, pokud jde o pochopení produktů nevědomí. Jen tímto způsobem se lze domoci smyslu nevědomých souvislostí z nich samých, na rozdíl od deduktivních výkladů, které vycházejí z předem daných teorií, jako jsou například interpretace astromytologické, meteoromytologické, o sexuální teorii nemluvě.

Třínohý a čtyřnohý kůň je ve skutečnosti velmi tajuplná záležitost, která je hodná důkladnějšího prozkoumání. Trojka a čtyřka nepřipomínají jenom dilema psychologické nauky o funkcích, ale i axiom Marie Prorokyně, který hraje značnou roli v alchymii. Proto se nám vyplatí, když se na význam obou zázračných koní podíváme poněkud blíže.

Především mi připadá pozoruhodné, že třínohý kůň je princezně na jedné straně přiřazen jako jezdecké zvíře, ale na druhé straně je to kobyla a zároveň zakletá princezna. Trojnost je tu nepochybně spojena se ženstvím, zatímco v dominujícím vědomém náboženském pohledu se ukazuje jako výlučně mužská záležitost, nemluvě o tom, že trojka jako liché číslo je tak či tak mužská. Trojnost by se tedy dala přímo překládat jako „mužství“, které je ještě působivější ve staroegyptské trojjedinosti: bůh – Kamútef\*<sup>380</sup> – faraón.

Třínohost jako vlastnost zvířete znamená nevědomé vnitřní mužství u ženské bytosti. U skutečné ženy jí odpovídá animus, který v podobě zázračného koně představuje „ducha“. Naproti tomu u animy nekoinciduje

---

<sup>380</sup> Kamútef znamená „býk své matky“. Viz Helmut Jacobsohn, *Die dog-matische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt 1939, str. 17,35, 41 a násl.

trojnost s křesťanskou představou Trojice, ale se „spodním trojúhelníkem“, inferiorní funkční triádou, která tvoří takzvaný „stín“. Inferiorní polovina osobnosti je většinou do značné míry nevědomá. Nejde o celé nevědomí, nýbrž pouze o jeho osobní výseč, kdežto anima, jakmile je odlišena od stínu, personifikuje kolektivní nevědomí. Pokud je jí přisouzena trojnost v podobě jezdeckého zvířete, pak by to znamenalo, že na stínu „jede“, z čehož plyne, že se k němu chová jako Maře\*<sup>381</sup>. V tomto případě stín ovládá. Je-li však tím koněm ona sama, pak ztratila své dominující postavení jako personifikace kolektivního nevědomí a stala se jezdeckým zvířetem princezny A, hrdinovy manželky, která na ní „jede“, tedy ji ovládá. Jakožto princezna B je začarována do třínohého koně, jak správně říká pohádka. Tuto poněkud zamotanou záležitost lze rozřešit následovně:

1. Princezna A je hrdinova anima\*<sup>382</sup>. Jede, to znamená ovládá třínohého koně, stín, tj. inferiorní funkční triádu svého nastávajícího manžela. Lze to vyjádřit jednodušeji tak, že obsadila inferiorní polovinu hrdinovy osobnosti. Zmocnila se jej z jeho slabé strany, což se v běžném životě stává často, protože tam, kde je člověk slabý, potřebuje podporu a doplnění. Na slabé straně muže je žena dokonce na správném a smysluplném místě. Tak bychom museli formulovat situaci, kdybychom pokládali hrdinu a princeznu A za dvě běžné osoby. Příběh je však zázračný a odehrává se hlavně v magickém světě, a tak bude asi správnější výklad, že princezna A je hrdinova anima. V tomto případě je hrdina svým setkáním s animou vytržen z profánního světa podobně jako Merlin prostřednictvím své víly; znamená to, že jako obyčejný člověk je tím, kdo je polapen do čarokrásného snu a vidí svět už jen jakoby skrze mlhu.

2. Nyní celou věc značně komplikuje nečekaná okolnost, že třínohý kůň je ženského pohlaví, což znamená, že představuje analogii princezny A. Je to princezna B. Ta ve své koňské podobě odpovídá stínu princezny A (tedy její inferiorní funkční triádě). Princezna B se od princezny A liší tím, že nejede na koni, ale je v něm obsažena, respektive je do něj zakleta, čímž se dostala pod nadvládu mužské trojnosti. Je tedy posedlá stínem.

---

<sup>381</sup> Srv. *Symboly proměny, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VIII, Symbol matky a znovuzrození*, odst. s poznámkou 90 a násl., a *Obít*, odst. s poznámkou 44 a násl.

<sup>382</sup> Skutečnost, že to není obyčejná dívka, ale osoba královská a navíc dříve electa zlého ducha, dokazuje, že její povaha není lidská, nýbrž my-tologická. Musím předpokládat, že pojem animy je znám.

3. Otázka nyní zní: stínem koho je posedlá? Nemůže to být stín hrdiny, protože toho se již zmocnila hrdinova anima. Pohádka nám odpovídá, že je to myslivec, respektive čaroděj, který ji zaklel. Jak jsme viděli, myslivec souvisí určitým způsobem s hrdinou, neboť ten postupně obsadí jeho místo. Mohli bychom tedy dospět k domněnce, že myslivec není v podstatě nic jiného než hrdinův stín. Tomuto názoru však odporuje fakt, že myslivec reprezentuje významnou moc, která nedosahuje jen k hrdinově animě, ale mnohemdál, až ke královskému páru bratra a sestry, o jejichž existenci hrdina ani jeho anima nemají ani ponětí a kteří se i v pohádce objevují velice nenadále. Moc, která přesahuje vliv jednotlivce, má nadindividuální charakter, nemůže být tudíž identifikována se stínem, pokud jej definujeme a pojmáme jako temnou polovinu osobnosti jednotlivce. Jako nadindividuální faktor je nuraen myslivce dominantou kolektivního nevědomí, jejíž charakteristiky – k nimž patří myslivec, čaroděj, havran, zázračný kuň, ukřižování, respektive zavěšení ve vrcholku světového stromu<sup>383</sup> – oslovují zvláště germánskou duši. A tak odlesk křesťanského světového názoru na sebe bere v moři nevědomí důsledně Wotanovy rysy<sup>384</sup>. V postavě myslivce narážíme na imago dei, na obraz boha, protože Wotan je také bůh větru a ducha. Proto jej Římané přiléhavě vykládali jako Merkuria.

4. Princ a jeho sestra, princezna B, tedy náleží pohanskému bohu a jsou proměněni v koně, což znamená, že jsou zatlačeni do zvířecí sféry, která odpovídá nevědomí. Oba tudíž kdysi ve své vlastní lidské podobě patřili do říše kolektivního vědomí. Ale kým vlastně jsou?

Máme-li na tuto otázku odpovědět, musíme vyjít z toho, že oba nepochybně představují protějšky hrdiny a princezny A. Oba s nimi souvisejí také proto, že jim slouží jako jezdecká zvířata, takže se projevují

---

<sup>383</sup> Víím, že jsem visel ve větrném stromu devět dlouhých nocí, oštěpem proklát v oběť Údinovi, sám sobě samému, na onom stromě, o němž nikdo neví, z kterých kořenů roste.

*Edda*, 1. vyd., Praha, SNKLU, 1962, přeložil Ladislav Heger, str. 64.

<sup>384</sup> Srv. Nietzscheovo vyličení zážitku Boha v „Nářku Ariadny“ (Klage der Ariadnē):

... – dein Wild nur bin ich, ... jsem jen tvá zvěř,  
grausamster Jäger! nejkruťější lovec!  
deine stolzeste Gefangene, tvá nejpýšnější zajatkyň,  
du Räuber hinter Wolken... ty lupiči za oblaky...  
*Dichtungen: Dionysos-Dithyramben*, Werke, VIII, str. 423.

jako jejich nižší, animální poloviny. Zvíře je ve své téměř úplně nevědomosti odedávna symbolem té psychické sféry člověka, která je ukryta v temnotě tělesného pudového života. Hrdina jede na hřebci, který se vyznačuje sudým (ženským) číslem (čtyři) a princezna

A na kobyle, která má jen tři nohy (tedy mužské číslo). Z těchto čísel je zřejmé, že při proměně ve zvířata došlo také k určité změně v pohlaví – hřelec má ženský a kobyla mužský atribut. Psychologie tento výsledek potvrzuje: nakolik je muž přemožen kolektivním nevědomím, natolik vychází bez zábran najevo nejen jeho vlastní pudová sféra, ale i určitý ženský charakter, který jsem navrhl označit „anima“. Dostane-li se však do područí nevědomí žena, vystoupí silněji do popředí temnější stránka její ženské povahy spojená s vysloveně mužskými rysy. Tyto rysy zahrnuje pojem „animus“<sup>385</sup>.

5. Podle pohádky není zvířecí podoba páru bratra a sestry pravá, existuje díky kouzelnému působení pohanského boha lovce. Kdyby to byla pouhá zvířata, mohl by nám takový výklad stačit. To bychom ovšem nespravedlivě pominuli pozoruhodnou narážku na změnu v pohlavním charakteru. Běluš ovšem není obyčejný kůň, ale zázračné zvíře s nadpřirozenými vlastnostmi. Lidská postava, z níž se kouzlem stalo zvíře, musí mít tedy také nadpřirozený charakter sama o sobě. Pohádka však k tomu nic nepodotýká. Pokud je správná naše domněnka, že zvířecí forma obou postav odpovídá podlidské součásti hrdiny a princezny, vyplývá z toho, že lidská forma dosahuje své nadlidské součásti. Nadlidskost původního pasáka vepřů se projevuje v tom, že se z něj stane hrdina, to znamená něco jako polobůh – nezůstane u prasat, ale vyšplhá se na světový strom, čímž se stane jeho vězněm téměř jako Wotan. Právě tak by se nemohl měřit s myslivcem, kdyby mu nebyl, jak jsme viděli, v určitém ohledu podobný. Podobně znamená uvěznění princezny A ve vrcholku světového stromu určitou vyvolenost, a jestliže sdílí, jak uvádí pohádka, s myslivcem lože, je dokonce nevěstou boha.

Jsou to výjimečné, nadlidského se dotýkající síly hrdinství a vyvolenosti, které zapletou dva obyčejné lidi do nadlidského osudu. V profánní oblasti se tak z pasáka vepřů stává král a princezna dostává muže, jenž je jí hoden. Jelikož v pohádce neexistuje jen profánní, ale i magický

---

<sup>385</sup> Srv. Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problém des Animus*, in: *Animus und Anima*, Zürich 1967.



svět, neříká lidský osud ještě všechno. Proto není opomenuta narážka na to, co se děje v magickém světě. I tam se dostal princ a princezna do moci zlého ducha a on sám se nalézá ve velmi špatném postavení, z něhož se nemůže vysvobodit bez cizí pomoci. Tím je na úrovni magického světa dána paralela k lidskému osudu, který se přihodí chlapci a princezně A. Jestliže se však lovec jako pohanský obraz boha povznáší až nad svět herou a miláčků bohů, sahá paralela přes kouzla až do božské a duchovní oblasti, kde je zlý duch, ďábel nebo alespoň *jeden* ďábel vyobcován přinejmenším stejně tak mocným nebo možná ještě mocnějším protikladným principem, který je naznačen třemi hřebíky. Toto nejvyšší napětí protikladů, z něhož celé drama vychází, je zjevně konflikt mezi horní a dolní trojností. Vyjádříme-li to světonázorově, jde o konflikt, kde je na jedné straně křesťanský Bůh a na druhé ďábel, jenž nabyl Wotanových<sup>386</sup> rysů.

6. Zdá se, že musíme vyjít z této nejvyšší instance, chceme-li pohádku správně pochopit, protože první důvod dramatu spočívá v přehmatu zlého ducha, který předchází všemu ostatnímu. Následuje jeho ukřižování. Ve své strastiplné situaci potřebuje cizí pomoc, která může být přivolána jen zdola, neboť shora nepřichází. Pasáček má jak šílenou odvahu, tak chlapeckou podnikavost a zvědavost, aby vyšplhal na světový strom. Kdyby spadl a polámal si všechny kosti, řekli by lidé: který zlý duch ho navedl k takovému bláznovství, aby lezl na tak obrovský strom! A vskutku by nebyli daleko od pravdy, protože to bylo přesně to, co zlý duch nutně potřeboval. Uvěznění princezny A bylo přečinem v profánním světě a začarování –jak se lze domnívat – polobožského páru bratra a sestry bylo právě takovým přečinem ve světě magickém. Nevíme to sice, ale je možné, že tento zlý čin dokonce časově předcházel zakletí princezny A. Oba dva případy každopádně dokazují zasahování zlého ducha do magického i profánního světa.

Není patrně bez hlubšího smyslu, že osvoboditel či vykupitel je stejně jako marnotratný syn pasákem prasat. Přichází z toho nejnižšího, a to má společné se zvláštní představou, kterou měli o vykupiteli alchymisté. Jeho první osvoboditelský čin je vysvobození zlého ducha z trestu, který na něj uvalil Bůh. Z tohoto činu jako prvního stupně lysis se odvíjí celá dramatická zápletka.

---

<sup>386</sup> K trojnosti Wotanově srv. Martin Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena. 1935, str. 142 a násl.

7. Morálka tohoto příběhu je skutečně velice podivná. Konec nás uspokojuje v tom, že pasák a princezna A slaví svatbu a stane se z nich královský pár. I princ a princezna B slaví svatbu, ale podle archaického královského prerogativu jako incest, což by mohlo vyvolat určité pohoršení, ovšem v kruzích polobohů je to nutno brát jako jejich obyčej<sup>387</sup>. Cose ale stane se zlým duchem, jehož vysvobozením ze spravedlivého trestu celé drama začalo? Zlý myslivec je rozdupán koňmi, což duchovi asi nezpůsobí žádnou trvalou újmu. Zdánlivě beze stopy zmizí; avšak jen zdánlivě, protože tak či tak zanechá svou stopu, a sice těžce vykoupené štěstí jak v profánním, tak v magickém světě. Čtvernost, kterou představuje na jedné straně pasák a princezna A a na druhé princ a princezna B, se alespoň napůl sjednotila a pevně spojila: stojí teď proti sobě dva manželské páry, které jsou sice paralelní, ale jinak oddělené, protože jeden z párů patří profánnímu a druhý magickému světu. Navzdory tomuto nepochybnému oddělení existují mezi nimi, jak jsme viděli, tajné psychologické vztahy, které nám dovolují odvodit jeden pár z druhého.

V duchu pohádky, kde drama započalo na nejvyšším místě, bychom museli říci, že svět polobohů předchází světu profánnímu, jež určitým způsobem ze sebe vytváří, stejně jako on sám musí být pojímán jako něco, co vzešlo ze světa bohů. V tomto pojetí neznamena pastýř a princezna A nic jiného než pozemské obrazy prince a princezny B a ti jsou zase potomky svých božských vzorů. Nezapomínejme, že k myslivci patří jako jeho ženský protějšek čarodějnice chovající koně, tak trochu stará Epona (keltská bohyně koní). Není bohužel známo, jak začarování v koně probíhalo. Že v tom měla prsty čarodějnice, vyplývá už z toho, že oba bělouši pocházejí z její stáje a jsou to tedy do jisté míry její výtvary. Myslivec a čarodějnice tvoří pár, který je odleskem božského rodičovského páru v noční, chthonické části magického světa.

Božský pár není těžké rozpoznat v křesťanské ústřední představě ženicha a nevěsty (sponsus et sponsa), Krista a nevěsty Církve.

Kdybychom chtěli pohádku vysvětlovat personalisticky, ztroskotal by tento pokus na skutečnosti, že archetypy nejsou svévolné výmysly, nýbrž

---

<sup>387</sup> Domněnka, že tu jde o pár bratra a sestry, se opírá o skutečnost, že hřebec oslovuje klišu „sestřičko“. Může to být jednak pouhý způsob oslovení, na druhé straně ale „sestřička“ znamená přece jen sestru, ať už vlastní nebo nevlastní. Incest hraje navíc v mytologii stejně jako v alchymii významnou roli.

autonomní prvky nevědomé psýché a jsou tu před veškerou smyšlenkou. Představují neměnnou strukturu psychického světa, která svými determinujícími účinky na vědomí ukazuje, že je „skutečná“. Proto má takový význam psychická skutečnost, že lidskému páru\*<sup>388</sup> odpovídá v nevědomí jiný pár, který je jen zdánlivě zrcadlovým obrazem prvního. Královský pár je ve skutečnosti vždy a všude a priori, a proto lidský pár znamená daleko spíše individuální, časoprostorovou konkretizaci věčného praobrazu, alespoň ve své duchovní struktuře, která je vtištěna biologickému kontinuu.

Dalo by se tedy říci, že pasák prasat představuje právě takového animálního člověka, jemuž je kdesi v nadsvětí přidružena partnerka. Královský původ dokazuje její spojitost s a priori existujícím polobožským párem. Ten představuje z tohoto pohledu všechno, čím se ještě člověk může stát, jen když se vyšplhá dost vysoko na světový strom\*<sup>389</sup>. Neboť jak se mladý pastýř zmocňuje své urozené ženské polovičky, blíží se zároveň k polobožskému páru a povznáší se tak do sféry království, tj. všeobecné platnosti. V mezihře *Chymické svatby* Christiana Rosencreutze se setkáváme se stejným motivem: královský syn musí svou královskou nevěstu nejdříve vysvobodit z moci mouřenína, jemuž se dobrovolně oddalajako konkubína. Mouřenín zde představuje alchymické nigredo, v němž je ukryta substance arkána; tato myšlenka tvoří další paralelu našeho mytologému, psychologicky řečeno, další variantu tohoto archetypu.

Stejně jako alchymie, i naše pohádka popisuje ty nevědomé pochody, které kompenzují křesťanský stav vědomí. Zobrazuje působení ducha, který rozvíjí křesťanské myšlenky přes hranice, jež stanovilo církevní pojetí, aby nalezl odpověď na otázky, na něž nedovedl odpovědět středověk ani novověk. Není těžké vidět, že v obraze druhého královského páru tu máme protějšek církevní představy o ženichovi a nevěstě a že obraz myslivce a čarodějnice je znetvoření křesťanského myšlení na dosud přetrvávající nevědomý wotanis-mus. To, že jde o německou pohádku, činí věc obzvláště zajímavou, poněvadž tentýž wotanismus byl psychologickým

---

<sup>388</sup> Pokud animu nahradí lidská osoba.

<sup>389</sup> Velký strom odpovídá alchymickému arbor philosophica. Setkání pozemského člověka s animou v podobě Meluzíny, která sestupuje z koruny, je znázorněno například v Ripleyho Svitku (Scroll). Viz *Psychologie a alchymie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. VI*, obr. 257.

kmotrem nacionálního socialismu\*<sup>390</sup>. Ten předvedl takové snižující znetvoření zcela zřetelně. Pohádka však na druhé straně ukazuje, že dosažení totality jakožto celosti člověka je možné jen zahrnutím zlého ducha a že je tento zlý duch dokonce causa instrumentalis osvobodivé individuace. Na-cionální socialismus naprosto zvrátil tento cíl duchovního vývoje, k němuž směřuje nejen příroda, ale jehož předobraz podává i křesťanská doktrína, zničil mravní autonomii člověka a nastolil nesmyslnou totalitu státu. Pohádka naopak ukazuje, jak je potřeba postupovat, když chce člověk překonat moc temného ducha: je nutno použít jeho vlastní metody proti němu samému; to se přirozeně nemůže stát, když magické podsvětí temného myslivce zůstává nevědomé a ti nejlepší z národa raději kážou poučky a články víry, místo aby brali vážně lidskou duši.

## G. ZÁVĚR

Zabýváme-li se duchem v jeho archetypické formě, jak se nám jeví v pohádkách a ve snech, vyvstává obraz, který se podivně liší od vědomé ideje ducha rozštěpené na velké množství významů. Duch je původně duch v lidské nebo zvířecí podobě, je to daimonion, které stojí proti člověku. V našem materiálu však už můžeme vystopovat rozšířené vědomí, které začíná pozvolna okupovat původně nevědomou oblast a tato daimonia částečně proměňuje ve svévolné činy. Člověk si podrobuje nejen přírodu, ale i ducha, aniž by si uvědomoval, co vlastně činí. Osvícenému rozumu se to jeví jako uvedení na správnou míru, když pozná, že to, co pokládal za duchy, je duch lidský, a koneckonců jeho vlastní duch. Vše v dobrém i zlém nadlidské, co dřívější doby vypovídaly o daimoniích, je jako nadsázka redukováno na „rozumnou“ míru, a tím se zdá být všechno v nejlepším pořádku. Byla ale obecně přijímaná přesvědčení minulosti vskutku a určitě jen nadsázkami? Nebyla-li jimi, pak integrace lidského ducha neznamená nic menšího než jeho démonizaci, poněvadž nadlidské duchovní síly, jež kdysi přebývaly spoutány v přírodě, vstoupily do lidské bytosti a propůjčily jí moc, která přemísťuje hranice lidství nejnebezpečnějším způsobem do neurčitá. Musíme osvícenému racionalistovi položit otázku: Vedla jeho

---

<sup>390</sup> Srv. mé *Aufsdzte zur Zeitgeschichte*, zejména *Wotan*, a *Nach der Katastrophe (Po katastrofě)*, *GW 10, Zivilisation im Ubergang (Civilizace na přechodu)*, a *Das C. G. Jung-Lesebuch*.

rozumná redukce k blahodárnému ovládnutí hmoty a ducha? Bude pyšný na pokroky fyziky a medicíny, na osvobození ducha ze středověké zatuchlosti a jako dobromyslný křesťan poukáže na vysvobození ze strachu z démonů. Ptáme se ale dále: K čemu vedly všechny dosavadní kulturní výdobytky? Před našima očima leží strašlivá odpověď: Člověk se žádného strachu nezbavil a na světě leží temná můra. Rozum stále žalostně selhává a hrůzně se rozvíjí právě to, čemu chtěli všichni zabránit. Člověk se násilím domohl užitku, ale zároveň otevřel i bezdnou hlubinu světa; a kde se zastaví, kde se ještě může zastavit? Po poslední světové válce doufali lidé v rozum a už se doufá zase. Ale zároveň nás fascinují možnosti štěpení uranu a slibujeme si od toho zlatý věk – je to nejlepší záruka, že se rozrostou hrůzy zpustošení. A kdo to je, kdo to všechno způsobil? Je to takzvaný neškodný, nadaný, vynalézavý a rozumný lidský duch, který si bohužel není vědom démoničnosti, která v něm vězí. A tento duch dělá skutečně všechno, aby se nemusel dívat na vlastní tvář, a každý mu v tom pomáhá, jak může. Jen ne žádnou psychologií, protože by nás ta výstřednost mohla přivést k sebepoznání! To už raději války, které zavínil ten druhý; a nikdo nevidí, že celý svět ve své posedlosti dělá to, před čím utíkáme a čeho se děsíme.

Otevřeně řečeno: zdá se mi, že minulé doby nepřeháněly, že se duch nezbavil démoničnosti a že se lidé díky vědeckému a technickému vývoji vydali do rostoucího nebezpečí posedlosti. Pro archetyp ducha je sice charakteristické, že je schopen působit jak dobro, tak zlo, ale záleží na svobodném, to znamená vědomém rozhodnutí člověka, zda se i dobro nepromění v něco satanského. Jeho nejhorším hříchem je nevědomost, jíž se s největší zbožností oddávají právě ti, kdo by měli lidem sloužit jako učitelé a vzory. Kdy konečně nadejde čas, kdy nebudeme člověka brát barbarsky, nýbrž se vši vážností budeme hledat prostředky a způsoby, abychom ho zbavili zlých duchů, vytrhli ho z jeho posedlosti a nevědomosti a učinili z toho nejdůležitější úkol kultury? Copak už nelze konečně pochopit, že se vnitřní povahy člověka žádná vnější změna ani zlepšení nedotýká a že nakonec všechno závisí na tom, zda člověk, který zachází s vědou a technikou, je či není odpovědný? Křesťanství nám sice otevřelo cestu, ta však, jak ukazují fakty, nevníkla dost hluboko pod povrch. Jakého zoufalství bude ještě třeba, aby se vůdcům lidstva otevřely oči natolik, aby se alespoň oni sami dovedli zdržet pokušení?



# TRANSCENDENTNÍ FUNKCE

(*Die transzendente Funktion*) Z němčiny přeložili: PhDr. Kristina Černá, Jan Černý.

Článek byl napsán v roce 1916. Rukopis byl do roku 1953 uložen v autorových aktech. V roce 1957 se objevil v anglickém překladu jako soukromý tisk vydaný studenty Institutu C. G. Junga v Curychu. Německý originál přepracovaný autorem tvořil jeho příspěvek ke *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unseren Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Rhein-Verlag, Zürich 1958. Článek je zařazen do 8. svazku *GW, Die Dynamik des Unbewußten (Dynamika nevidomí)*.

## PŘEDMLUVA

Článek, který máte před sebou, vznikl v roce 1916. Nedávno jej objevili studenti Institutu C. G. Junga a anglický překlad jeho první provizorní podoby vydali jako soukromý tisk. Rukopis jsem při zachování jeho myšlenkových pochodů a nutně omezeného obzoru stylisticky přepracoval, aby dostal publikovatelnou podobu. Po dvaadvaceti letech problém neztratil nic ze své aktuálnosti, jakkoli by jeho dnešní popis potřeboval mnohé doplnění, což každý znalec látky ihned pozná. Vysoký věk mi bohužel nedovoluje, abych takové úsilí podstoupil. Uchovejme tedy článek ve vší jeho neúplnosti jako historický dokument. Necht' dosvědčí úsilí o pochopení, jež si vyžadovaly první pokusy o syntetické pojetí duševního dění v procesu léčby. A jelikož alespoň základní úvahy platí i dnes, necht' článek čtenáře podnítí k širšímu a hlubšímu pochopení tohoto problému. Ten je totiž identický s univerzální otázkou: *Jak se prakticky vypořádat s nevědomím?*

Je to otázka, kterou si klade indická filosofie, zejména buddhismus a zenová filosofie. Nepřímo je to však základní praktická otázka všech náboženství a filosofii vůbec.

Vždyť nevědomí není jen to či ono; je to neznámo, které se nás bezprostředně dotýká. Jeví se nám jako psychické, ale o jeho skutečné povaze se toho dá vypátrat stejně málo jako o hmotě – nebo stejně mnoho, pokud to vyjádříme optimisticky. Avšak zatímco fyzika si je vědoma modelové povahy svých výpovědí, vyjadřují se náboženské filosofie metafyzicky a své obrazy hypostazují. Kdo se dosud drží takového stanoviska, nemůže rozumět psychologické výpovědi; bude jí vytýkat, že je

metafyzická nebo materialistická – nebo alespoň agnostická, ne-li dokonce gnostická. Takoví vlastně stále středověcí kritici mne pranýřují jednou jako mystika a gnostika, podruhé jako ateistu. Na toto nedorozumění musím poukázat jako na základní překážku pochopení: jedná se o určitý nedostatek vzdělání, který neví nic o kritice poznání, a proto naivně předpokládá, že mýtus musí být historicky pravdivý, a pokud ne, pak není vůbec ničím. Pro takové lidi je použití mytologických a folkloristických výpovědí se zřetelem k psychologickým skutečnostem naprosto „nevědecké“.

Takový předsudek zatarasí přístup k psychologii nevědomí a tím také cestu k dalšímu rozvoji vnitřního člověka, jehož intelektuální a morální selhání je jedním z nejbolestivějších odhalení naší epochy. Každý, kdo k tomu má co říci, mluví o tom, co „by se mělo“ a co „se musí“, aniž si všiml, jak žalostnou bezmocnost tím přiznává. Všechny prostředky, které doporučuje, jsou právě ty, které selhaly. Psychologie je ve svém hlubším smyslu *sebepoznání*. To se však nedá fotografovat, spočítat, zvážit a změřit, a tak je nevědecké. Je ale ten stále velice neznámý psychický člověk, který vědu provozuje, také „nevědecký“, tedy nehodný dalšího zkoumání? Pokud mýtus necharakterizuje psychického člověka, musíme také upřít ptáku snovači jeho hnízdo a slavíkovi jeho zpěv. Existuje dostatek dokladů k předpokladu, že člověk má obecně hluboce zakořeněný odpor k tomu, aby se o sobě dověděl něco víc, a právě tady lze hledat vlastní příčinu toho, že navzdory veškerému vnějšímu pokroku nedošlo k přiměřenému vnitřnímu vývoji a zlepšení.

*Dodatek k anglickému vydání Sebraných spisů:*

Metoda „aktivní imaginace“<sup>\*391</sup> je nejdůležitější pomůcka při produkci těch obsahů nevědomí, které leží takřka pod prahem vědomí a které by, jakmile by zintenzivněly, vnikly do vědomí nejspíše spontánně. Metoda má tudíž svá nebezpečí a neměla by se používat bez lékařské kontroly. Menší nebezpečí spočívá v tom, že proběhne snadno bez výsledku, poněvadž přejde k Freudovým takzvaným „volným asociacím“, čímž pacient upadne do sterilního koloběhu vlastních komplexů, z něhož se stejně nedokáže vysvobodit. Další, samo o sobě neškodné riziko *záleží* v tom, že sice dojde

---

<sup>391</sup> K aktivní imaginaci viz též: str. 47; *Cíle psychoterapie, Výbor z díla C. G. Junga, sv. I; Vztahy mezi já a nevědomím, Výbor z díla C. G. Junga, sv. III; Zur Empirie des Individuationsprozesses (K empirii individuálního procesu), GW9/1, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste (Archetypy a kolektivní nevědomí).*



k produkci autentických obsahů, ale pacient jim věnuje výhradně estetický zájem, čímž uvízne v jejich fantasmagorii, a tím se přirozeně ničeho nedosáhne. Smysl a hodnota těchto fantazií se projeví teprve při jejich integraci do celé osobnosti, což je chvíle, kdy se s nimi konfrontujeme podle smyslu a také morálně.

Při posledním, třetím nebezpečí – které je za jistých okolností velice závažné – jde o to, že podprahové obsahy už mají tak vysoký energetický náboj, že jakmile jim aktivní imaginace uvolní cestu, vědomí jim podlehne a osobnost upadne do jejich moci. Tím vznikne stav, který nelze – alespoň dočasně – odlišit od schizofrenie a může dokonce dojít ke skutečné psychotické epizodě. Tato metoda není tudíž žádná dětská hračka. K její nebezpečnosti přispívá i obecně panující podceňování nevědomí. Na druhé straně však představuje neocenitelnou psychotherapeutickou pomůcku.

C. G. Jung Küsnacht, září 1959

Pod názvem transcendentní funkce není třeba chápat nic tajuplného, takřka nadpřirozeného nebo metafyzického – je to psychologická funkce, jejíž povahu lze srovnat se stejnojmennou matematickou funkcí a funkcí imaginárních a reálných čísel. Psychologická „transcendentní funkce“ vychází ze spojení *vědomých* a *nevědomých* obsahů.

Zkušenost dostatečně poučila každého, kdo se zabývá analytickou psychologií, že vědomí a nevědomí se ve svém obsahu a tendencích shodují zřídka. Jak nás učí zkušenost, není tento nedostatek paralelnosti náhodný nebo bezplánovitý, ale spočívá v tom, že nevědomí se k vědomí chová kompenzačně nebo komplementárně. Mohli bychom to formulovat také obráceně a říci, že vědomí se chová komplementárně k nevědomí. Tento vztah vychází z toho, že: 1. obsahy vědomí mají prahovou hodnotu, takže všechny příliš slabé prvky zůstávají v nevědomí; 2. vědomí vyvíjí díky svým řízeným funkcím vůči veškerému materiálu, který se právě nehodí, zábrany (což Freud označil jako cenzuru), čímž se tento nehodící materiál propadá do nevědomí; 3. vědomí vytváří momentální proces přizpůsobení, zatímco nevědomí obsahuje všechny zapomenuté materiály individuální minulosti a zároveň všechny zděděné strukturální funkční stopy lidského ducha; 4. nevědomí obsahuje fantazijní kombinace, které se dosud nedostaly nad práh, ale časem se za příčinných okolností mohou vynořit na světlo vědomí.

Z tohoto přehledu už samo o sobě vyplývá, že nevědomí je vůči vědomí

zaměřeno komplementárně.

Určitost a zaměřenost vědomých obsahuje ve fylogenezi velmi pozdě získaná vlastnost, která například u dnešních primitivů ve velké míře chybí. Právě tak často je porušena u neurotika, který se od normálního člověka odlišuje tím, že se jeho práh vědomí snadněji posune, jinými slovy, dělicí stěna mezi vědomím a nevědomím je propustnější. Psychotik je ovšem zcela pod přímým vlivem nevědomí.

Určitost a zaměřenost vědomí je nesmírně důležitá vymoženost, kterou lidstvo vykoupilo nejtěžšími obětmi; zároveň mu však prokázala největší služby. Věda, technika a civilizace by bez ní prostě nebyly možné, neboť předpokládají vytrvalost, pravidelnost a zaměřenost psychického procesu na cíl. Tyto vlastnosti jsou nezbytným předpokladem – od nejvyššího státního úředníka, lékaře, inženýra až k nádeníkovi. Sociální bezcennost stoupá obecně v té míře, v jaké jsou tyto vlastnosti ochromeny nevědomím. Existují ovšem i výjimky, a to zejména lidé s tvůrčím nadáním. Jejich přednost tkví právě v propustnosti dělicí stěny mezi vědomím a nevědomím. Sociálními organizacím, které vyžadují pravidelnost a spolehlivost, jsou výjimeční lidé zpravidla málo platní.

Je proto nejen pochopitelné, ale i nutné, aby byl v jednotlivém případě psychický proces co možná pevný a určitý, neboť to vyžaduje životní nutnost. S přednostmi těchto vlastností je však spojena i velká nevýhoda: jejich zaměřenost v sobě zahrnuje inhibici nebo vyloučení všech těch psychických prvků, které se k němu zdánlivě nebo skutečně nehodí, respektive jsou schopny odklonit vyznačený směr v jeho smyslu a vést proces k nechtěnému cíli. Jak ale přijít na to, že se doprovodný psychický materiál „nehodí“? Takové poznání spočívá na úsudku, který pevně stanoví směr vytyčené a chtěné cesty. Tento soud je stranický a předpojatý, neboť vybírá jedinou možnost na účet všech ostatních. Soud vždy vychází ze zkušenosti, to znamená z toho, co je již známo. Obvykle tedy není vůbec založen na něčem novém, dosud neznámém, co by za určitých okolností mohlo zaměřený proces podstatně obohatit. To přirozeně není možné, protože nevědomé obsahy nemohou dosáhnout vědomí.

Takové soudy způsobí, že se zaměřený proces stane nutně jednostranným, i když je racionální úsudek mnohostranný a zdánlivě nepředpojatý. Racionální úsudek může být dokonce předsudkem; rozumné je totiž to, co se nám jako rozumné jeví. Co se nám tedy jeví jako

nerozumné, vyloučíme právě kvůli jeho iracionálnímu charakteru, jenž může být skutečně iracionální, ale může se nám tak pouze jevit, aniž tomu tak ve vyšším smyslu je.

Jednostrannost je nevyhnutelně nutná vlastnost zaměřeného procesu, protože směr je jednostrannost. Jednostrannost je zároveň přednost i nevýhoda. I když nevýhodu navenek nerozpoznáme, přece existuje v nevědomí zřejmá protikladná pozice, pokud právě nejde o ideální případ úplného souběhu všech psychických komponent v témže směru, což je případ, jehož možnost nemůžeme teoreticky popřít, ale prakticky je možný jen velice zřídka. Protikladná pozice v nevědomí je neškodná tak dlouho, dokud nevykazuje vyšší energetické hodnoty. Jakmile však napětí protikladů při příliš velké jednostrannosti stoupne, protikladná tendence prorazí do vědomí, a to zpravidla právě v okamžiku, který je pro provedení zaměřeného procesu právě nejdůležitější. A tak se řečník přefekne, právě když mu nejvíce *záleží*, aby neřekl nic hloupého. Tento okamžik je kritický, protože vykazuje nejvyšší energetické napětí, které při již existujícím náboji nevědomí snadno přeskočí a vyvolá nevědomý obsah.

Náš civilizovaný život vyžaduje koncentrovanou, zaměřenou činnost vědomí a vytváří tak riziko značného oddělení od nevědomí. Čím více se při zaměřeném fungování vzdálíme od nevědomí, tím spíše se může vytvořit příslušná intenzivní protikladná pozice, která – pokud prorazí – může mít nemilé následky.

Při analytické terapii na nás silně zapůsobilo, jak jsou nevědomé vlivy důležité, což nás poučilo o tom, že je v praktickém životě nemoudré očekávat, že se po takzvaném ukončení léčby nevědomí eliminuje nebo utiší. O této skutečnosti mnozí pacienti temně vědí, a tak se buď vůbec, nebo jen velmi těžko odhodlávají vzdát se analýzy, přestože pacienta i lékaře pocit závislosti obtěžuje a připadá jim nepřístupný. Někteří se přímo bojí pokusit se o to a postavit se na vlastní nohy, neboť ze zkušenosti vědí, že nevědomí může vždy znovu a zdánlivě nevypočitatelně rušivě zasáhnout do jejich života.

Dříve se předpokládalo, že pacienti jsou připraveni pokračovat v normálním životě, jakmile se poučí o praktickém sebepoznání natolik, že jsou například schopni rozumět vlastním snům. Zkušenost však ukázala, že sami lékařští analytici, u nichž bychom čekali, že interpretaci snů zvládlí, vůči vlastním snům často kapitulují a musí se obrátit na kolegu, aby jim

pomohl. Jestliže se tedy i u toho, kdo předstírá, že metodu odborně ovládá, ukáže, že není schopen uspokojivě vyložit vlastní sny, tím méně to můžeme očekávat od pacienta. Freudova naděje, že se dá nevědomí vyčerpát, se nesplnila. Snový život a vpády nevědomí pokračují – mutatis mutandis – bezstarostně dál.

Existuje obecně rozšířený předsudek, který analýzu pojímá jako jakousi „kúru“, kterou na sebe necháme po nějakou dobu působit, a pak jsme z nijako vyléčení propuštěni. Je to laický omyl, který pochází ještě z počátečního období psychoanalýzy. Analytickou léčbu můžeme pokládat za nové přizpůsobování psychologického postoje, jehož je dosaženo za pomoci lékaře. Tento nově získaný postoj, který lépe odpovídá vnitřním a vnějším podmínkám, může sice samozřejmě nějakou dobu vydržet, ale je jen velmi málo případů, kdy má jednorázová „kúra“ tak trvalý výsledek. Lékařský optimismus, který, jak známo, v žádné době neskrblil reklamou, má vždy po ruce zprávy o definitivním vyléčení. Neměli bychom se však nechat zmást praktikem, který je jen lidský či příliš lidský; musíme mít naopak stále na zřeteli, že nevědomí žije dál a stále znovu vytváří problematické situace. Nemusíme být pesimističtí; na to jsme viděli hodně dobrých výsledků, k nimž nám pomohlo štěstí a důkladná práce. To nám ovšem nebrání, abychom nepočítali s tím, že analýza není „kúra“, která zabere jednou provždy, ale že je to především pouze více či méně důkladné nové přizpůsobení. Neexistuje však naprosto žádná změna, která by platila bezpodmínečně a natrvalo. Život chce být vždy zas a znovu získáván. Existují nanejvýš trvalé kolektivní postoje, které umožňují typická řešení konfliktů. Kolektivní postoj vpravuje individuum hladce do společnosti, jelikož na něj působí jako každá jiná životní okolnost. Pacientovy potíže ale spočívají právě v tom, že se jeho individuální danost nedá hladce vpravit do typické normy a vyžaduje individuální řešení konfliktu, pokud má být zachována životaschopná celost osobnosti. Tomuto úkolu nemůže dostat žádné racionální řešení a žádná kolektivní norma, která by mohla nahradit individuální; řešení beze ztrát prostě neexistuje.

Nový postoj získaný v analýze přestane nutně dříve nebo později v určitém ohledu stačit, neboť život pořád plyne a domáhá se stále nového přizpůsobení, protože žádné přizpůsobení nestačí jednou provždy. Mohli bychom ovšem vznést požadavek, že léčebná metoda musí být taková, aby se nové orientace dalo dosáhnout bez těžkostí i v pozdějším životě. Jak nás

učí zkušenost, právě o to do určité míry jde. Často vidíme, že pacienti, kteří prošli důkladnou analýzou, mají při pozdějším novém přizpůsobení významně menší potíže. Tyto potíže jsou přesto dost časté a někdy i dost obtížné. A tak se stává, že i pacienti, kteří zažili důkladnou léčbu, se později často obracíjí na svého někdejšího lékaře a žádají jej o pomoc. Ve srovnání s obecnou lékařskou praxí to přece není nic podivného, ale popírá to nejen určitý špatně pojatý terapeutický entusiasmus, ale i názor, že analýza je jednorázová „kúra“. Je nakonec vysoce nepravděpodobné, že by mohla existovat terapie, která odstraní všechny potíže. Člověk potíže potřebuje, patří k jeho zdraví. Člověku se jako přebytečná jeví jen jejich nepřístupná míra.

Základní terapeutickou otázkou není, jak pouze odstranit momentální potíže, ale jak se úspěšně utkat s těmi budoucími. Otázka zní: Jaký duchovně-morální postoj je nutno zaujmout vůči rušivým vlivům nevědomí a jak jej lze pacientovi zprostředkovat?

Odpověď spočívá zjevně v tom, že se zruší oddělení vědomí od nevědomí. Nedá se to udělat tak, že by se obsahy nevědomí jednostranně odsoudily vědomým rozhodnutím, ale daleko spíše tak, že je třeba rozpoznat jejich smysl pro kompenzaci jednostrannosti vědomí a počítat s ním. Tendence nevědomí a vědomí jsou dva faktory, které společně tvoří transcendentní funkci. *Nazývá se transcendentní, protože umožňuje přechod od jednoho postoje ke druhému organicky*, tj. bez ztráty nevědomí. Konstruktivní metoda předpokládá vědomé poznání, které u pacientů existuje alespoň potenciálně a může být tedy přivedeno do vědomí. Pokud lékař o těchto možnostech nic neví, nemůže v tomto ohledu ani u pacienta nic rozvíjet, ledaže by se tomu lékař s pacientem příležitostně věnovali, což ale zpravidla můžeme vyloučit.

V praxi tedy transcendentní funkci zprostředkovává pacientovi příslušně vzdělaný lékař, což znamená, že mu pomáhá, aby spojil vědomí a nevědomí a docílil tak nového postoje. V této funkci lékaře spočívá jeden z rozličných významů *přenosu*: pacient se při přenosu přimkne ke člověku, od něž si slibuje dosažení nového postoje; v přenosu se snaží dosíci proměny, kterou nutně potřebuje, i když si toho není vědom. Lékař tedy pro pacienta představuje nepostradatelnou postavu, která je k životu absolutně potřeba. Jakkoli se taková závislost může jevit jako infantilní, přesto je v ní vyjádřeno nesmírně důležité očekávání, a když je lékař zklameme mu

častou odměnou trpká nenávisť. A tak je důležité vědět, o co takovému očekávání, které je v přenosu ukryto, jde: máme totiž sklon chápat tento požadavek pouze reduktivně jako erotickou infantilní fantazii. Kdybychom však vzali doslova, že se tato fantazie zpravidla vztahuje k rodičům, znamenalo by to, že pacient, respektive jeho nevědomí, má skutečně ještě nebo opět očekávání, které měl kdysi jako dítě vůči rodičům. Zdánlivě je to stále stejné očekávání, jaké má dítě ve vztahu k rodičovské pomoci a ochraně, ale z dítěte se mezitím stal dospělý a to, co je u dítěte normální, není už dospělému vlastní. Je to jen metaforický výraz pro potřebu pomoci v nouzi, která se ve vědomí nerealizovala. Historicky je jistě správné, když erotický charakter přenosu vysvětlíme zpětným poukazem na infantilní erós. Účel a smysl přenosu se tím ovšem nevysvětlí a výklad, že jde o infantilně sexuální fantazii, nás odvádí od skutečného problému. Pochopení přenosu nemůžeme hledat v jeho historických předpokladech, nýbrž v jeho účelu. Jednostranné reduktivní vysvětlení odporuje smyslu, zvláště když kromě rostoucího pacientova odporu nevychází najevo nic nového. Do léčení se vkrádá nuda, což není nic jiného než výraz monotonie a myšlenkové chudoby, a to nikoli nevědomí, jak se občas předpokládá, ale analytika, který nechápe, že tyto fantazie je třeba pojímat nikoli jen konkretisticky reduktivně, ale spíše konstruktivně. Takový náhled často rázem promění vážnou situaci.

Jakmile zacházíme s nevědomím konstruktivně, tj. když se ptáme po smyslu a účelu, klademe základ vzhledu do procesu, který nazývám transcendentní funkcí.

Tady zřejmě není zbytečná vsuvka o časté námitce, že konstruktivní metoda je sugesce. Metoda spočívá v tom, že symbol (totiž snový obraz nebo fantazie) už není hodnocen *sémioticky* jako jakýsi příznak elementárních pudových procesů, ale skutečně *symbolicky*, přičemž „symbolem“ rozumíme výraz, který co nejlépe reprodukuje komplexní skutečnost, kterou vědomí dosud jasně neuchopilo. Analytickým řešením takového výrazu nezískáme nic jiného, než objasnění jeho elementárních komponentů, z nichž se původně skládal. Tím nechceme popřít, že i širší vzhled do jednotlivých prvků má do jisté míry své výhody. Pomíjí však otázku účelu. Řešení symbolu je tedy v tomto stadiu analýzy nutno zavrhnout. Metoda propracování smyslu, který symbol naznačuje, je ovšem táz jako při analytickém řešení: sbíráme pacientovy nápady, které zpravidla

zcela stačí k tomu, aby se daly synteticky použít. A opět tu využijeme nikoli sémiotický, ale symbolický pohled. Otázka zní, k jakému smyslu poukazují nápady A, B, C atd. v souvislosti s manifestním obsahem snu.

Neprovdané pacientce se zdálo, že jí někdo předává drahocenný, bohatě zdobený prastarý meč vykopaný z nějaké mohyly.

### *Pacientčiny nápady*

Kord jejího otce, který před ní jednou nechal zablýsknout ve slunci, což na ni zvláště zapůsobilo. Její otec byl v každém ohledu čínorodý muž s pevnou vůlí, s bouřlivým temperamentem, se sklonem k milostným dobrodružstvím. *Keltský* bronzový meč. Pacientka se pyšní svým keltským původem. Keltové jsou temperamentní, bouřliví, vášniví. Výzdoba vyhlížela tajuplně, *stará tradice*, runy, znamení staré moudrosti, prastaré kultury, dědictví lidstva vynesené z hrobu opět na denní světlo.

### *Analytický výklad*

Pacientka má vyložený otcovský komplex a kolem otce, kterého záhy ztratila, splétá bohaté erotické fantazie. Stále zaujímá matčino místo, ovšem se silným odporem vůči otcí. Nikdy nebyla schopna přijmout muže, který se podobal otcí, a tak si proti své vůli vybírala slabošské neurotické muže. I v analýze měla prudký odpor vůči lékaři-otci. Sen vyhrabal její přání mít „zbraň“ svého otce. Teoretická anticipace by zde ihned ukazovala na falickou fantazii.

### *Konstruktivní výklad*

Vypadá to, jako by pacientka takovou zbraň potřebovala. Její otec zbraň měl. Byl čínorodý a také tak žil, vzal na sebe potíže svého temperamentu, takže měl sice vášnivě pohnutý život, ale nebyl neurotický. Tato zbraň je staré dědictví lidstva, které bylo v pacientce pohřbeno a na denní světlo jej dostala práce na vykopávkách (analýza). Zbraň má co dělat s vhladem, s moudrostí. Slouží k útoku a obraně. Zbraní jejího otce byla vášnivá, nezlomná vůle, kterou si razil cestu životem. Pacientka byla doposud každopádně jeho protikladem. Je právě v bodě, kdy zjišťuje, že člověk může také chtít a nejen se nechat unášet, jak vždycky věřila. Vůle založená na životní moudrosti a vhladu je staré dědictví lidstva, které je uloženo, byť doposud pohřbeno, i v ní, protože je i v tomto ohledu dcerou svého otce, což ale dosud pro svou ryzí zhýčkanost a dětinskou lítostivost nezhodnotila. Byla krajně pasivní a oddávala se sexuálními fantaziemi.

V tomto případě nebylo potřeba, aby jej lékař doplňoval nějakými dalšími analogiemi. Pacientčiny asociace poskytly všechno, co bylo třeba.

Proti takovému zacházení se snem by se dalo namítnout, že jde o sugesci. Přitom se úplně zapomíná, že sugesce, vůči níž neexistuje vnitřní pohotovost, není buď přijata vůbec, nebo je-li přece jen po velkém naléhání přijata, ihned se zase vytratí. Sugescie, která je přijata trvale, vždy odpovídá silné psychologické pohotovosti, kterou takzvaná sugesce pouze vyvolala. Taková námitka je tedy bezmyšlenkovitá a připisuje sugesci magickou sílu, kterou zcela postrádá, neboť jinak by měla sugestivní terapie neslýchané účinky a analytická procedura by pak byla zcela zbytečná. Tak to ale opravdu není. Námitka vůči sugesci navíc zcela pomíjí skutečnost, že nápady pacientky samé poukazují na kulturní význam meče.

Po tomto odbočení se vrátíme k otázce transcendentní funkce. Vidíme, že transcendentní funkce se při léčení jeví jako takřka uměle navozená, protože ji podstatně podporuje pomoc lékaře. Má-li však pacient stát na vlastních nohách, neměl by být na vnější pomoc odkázán natrvalo. Interpretace snů by byla sice ideální, byl by to ideální prostředek syntézy nevědomých a vědomých dat, ale praktické obtíže při vlastní *analýze* snů jsou příliš velké.

K vytvoření transcendentní funkce potřebujeme data z nevědomí. Zde se nabízí především sen jako výraz nevědomých procesů, k němuž se dostaneme nejsnáze. Je to takřka čistý produkt nevědomí. O změnách, jimiž v procesu uvědomování prochází, nelze pochybovat, ale nebereme je v úvahu, neboť jsou rovněž nevědomé provenience a nejde o záměrné deformace. Možné změny původního snového obrazu pocházejí z povrchnější vrstvy nevědomí a tvoří je nevědomý materiál, který lze rovněž zužitkovat. Jsou to rozvité *fabulace* ve smyslu snu. Totéž platí také o častých následných představách, které se objevují „spontánně“ v polospánku nebo bezprostředně při probuzení. Jelikož sen pochází ze spánku, má jako takový všechny příznaky „abaissement du niveau mental“ (snížení duševní úrovně – Janet), tj. malého energetického napětí: logickou diskontinuitu, fragmentárnost, vytváření analogií, povrchní asociace řečové, zvukové a obrazné povahy, kontaminace, iracionalitu výrazu, zmatenost atd. Při silnějším energetickém napětí získávají sny uspořádanější charakter, jsou dramaticky komponované, ukazují zřetelnou souvislost smyslu a jejich asociace nabývají na hodnotě.

Jelikož je energetické napětí ve spánku zpravidla velice malé, mají i sny jakožto výraz obsahů nevědomí ve srovnání s vědomými obsahy malou



hodnotu. Nevědomé obsahy jsou z konstruktivního hlediska obtížně srozumitelné, zatímco z reduktivního hlediska jim lze většinou porozumět snáze. Sny jsou tudíž obecně nevhodný, respektive těžko použitelný materiál pro transcendentní funkci, protože kladou na subjekt většinou příliš velké nároky.

Musíme se tedy porozhlédnout po jiném zdroji: existují například nevědomé interference v bdělém stavu, takzvané „spontánní nápady“, nevědomé poruchy jednání, vzpomínkové klamy, zapomínání, symptomatické jednání atd. Tento materiál je většinou hodnotný spíše z hlediska reduktivního než konstruktivního; je příliš fragmentární a postrádá delší souvislosti, které jsou pro pochopení smyslu nezbytné.

Něco jiného jsou *spontánní fantazie*. Vystupují většinou v relativně komponované a souvislé podobě a často obsahují nějaký zjevný význam. Mnozí pacienti jsou schopni produkovat fantazie kdykoli – vyloučí prostě kritickou pozornost a nechají je volně „vystoupit“.

Takové fantazie lze využít, ale tento zvláštní dar není příliš častý. V této schopnosti je však možno se speciálně vycvičit, takže počet lidí schopných takové volné fantazijní tvorby se dá podstatně zvýšit. Trénink spočívá především v tom, že se systematicky cvičí vyřazení kritické pozornosti, čímž se vyprázdní vědomí a to pak napomůže k vynoření fantazií, které jsou už připraveny. To ovšem předpokládá, že jsou připraveny fantazie skutečně obsazené libidem. K tomu přirozeně nedochází vždy a všude. Když tomu tak není, je potřeba zvláštních opatření.

Než se těmito zvláštními metodami začnu zabývat, musím se vrátit k osobnímu pocitu, který mi říká, že čtenář má pochybovačnou otázku, k čemu vlastně takové počínání je a proč se musí za všech okolností vyvolávat nevědomé obsahy. Stačí přece, že se čas od času svým vlastním způsobem a většinou nemile připomenou samy; není přece třeba tahat nevědomí na povrch násilím. Cílem analytické léčby by naopak mělo být zbavit nevědomí fantazií a zbavit ho tak sobení.

Nepřipadá mi zbytečné, když se těmito pochybám budeme věnovat poněkud zevrubněji, protože metody uvědomování nevědomých obsahů se mohou jevit jako nové, nezvyklé a možná i podivné. Proto se nejdříve musíme s těmito přirozenými námitkami vypořádat, aby nám nepřekážely, až se pustíme do demonstrace uvedených metod.

Jak jsme již řekli, vědomé obsahy potřebujeme doplnit nevědomými.

Kdyby byl vědomý postoj „zaměřený“ jen v malé míře, mohlo by nevědomí vplývat úplně samo od sebe, což se právě děje všem lidem, u nichž napětí vědomí patrně nedosahuje vyššího stupně – příkladem jsou primitivové. Chceme-li si u nich zjednat přístup k nevědomí, nepotřebujeme k tomu žádné zvláštní prostředky. V určitém smyslu je nepotřebujeme vůbec, neboť ten, kdo svou nevědomou stránku zná nejméně, je jí ovlivněn nejvíce. Není si toho však vědom. Nevědomí se života skrytě účastní vždy a všude; tuto spoluúčasť není třeba hledat. To, co je potřeba hledat, je uvědomění nevědomých obsahů, které se chystají proniknout do našeho jednání; můžeme tak zabránit tajnému vměšování nevědomí a jeho nežádoucím následkům.

Padne jistě otázka: Proč nemůžeme ponechat nevědomí jemu samému? Kdo ještě v tomto ohledu nemá nějaké špatné zkušenosti, nebude přirozeně hledat příležitost, jak nevědomí kontrolovat. Kdo ale potřebnou zkušenost má, ten uvítá i pouhou možnost kontroly nevědomí. Nezbytnou podmínkou vědomého procesu je, jak jsme viděli, zaměřenost, která je však podmíněna nevyhnutelnou jednostranností. Ježto je psýché stejně jako živé tělo autoregulující soustava, připravuje se v nevědomí vždy regulující protikladné působení. Nebýt zaměřenosti vědomé funkce, mohly by protikladné vlivy nevědomí zasáhnout ihned. Právě zaměřenost je vylučuje. Tím se samozřejmě nepotlačí protikladné působení, které navzdory tomu probíhá. Jeho regulující vliv je však vyřazen kritickou pozorností a cílevědomou vůlí, protože se jako takové k vědomému zaměření nehodí. Psýché civilizovaného člověka tedy už není autoregulující soustava, ale lze ji přirovnat ke stroji. Na jedné straně je jeho automatická regulace rychlosti natolik necitlivá, že ve své činnosti pokračuje až k sebepoškození, a na druhé straně je podroben zásahům jednostranně orientované svévole.

Je-li nevědomé protikladné působení potlačeno, ztrácí svůj regulující vliv. Začne pak působit jako urychlení a zintenzivnění ve směru vědomého procesu. Vypadá to, jako by protikladné působení ztrácelo svůj regulující vliv a všechnu svou energii, neboť se objevuje stav, kdy nejenže už žádné inhibující protikladné působení neprobíhá, ale jako by se jeho energie přidávala k energii vědomého směřování. To samozřejmě zprvu usnadní provedení vědomého záměru, který však nic nebrzdí, takže se může prosadit neúměrně na účet celku. Když někdo například formuluje nějaké poněkud smělé tvrzení a potlačí přitom protikladné působení, totiž

pochybnost, která je na místě, bude pak o to více a k vlastní škodě na svém tvrzení trvat.

Snadnost, s jakou se dá protikladné působení vyřadit, odpovídá stupni disociovatelnosti psýché a vede ke ztrátě instinktu, která je pro civilizovaného člověka příznačná a zároveň nutná, protože pudy s původní silou podstatně ztěžují sociální přizpůsobení. Přesto nejde o skutečné zakrnění pudů, ale zpravidla jen o relativně trvalý produkt výchovy, který by se nikdy nemohl tak ustálit, kdyby nesloužil důležitým zájmům individua.

Abych nemluvil o každodenních příkladech z praxe, zmíním se o případě Nietzscheově, jak se projevuje v knize *Tak pravil Zarathustra*. Objev „vyššího“ i „nejšerednějšího“ člověka odpovídá nevědomé regulaci, neboť „vyšší“ lidé chtějí Zarathustru stáhnout do sféry průměrného lidství, která odedávna existuje, a „nejšerednější“ člověk je dokonce personifikací protikladného působení samého. Ale Zarathustrův „morální lev“ všechny tyto vlivy, ale především soucit, „svým řevem“ zažene zpátky do jeskyně nevědomí. Je tak potlačen regulující vliv, ale nikoli skryté protikladné působení nevědomí, které je v Nietzscheových spisech jasně patrné. Ten nejdříve hledá Nepřítele ve Wagnerovi, jemuž nemůže odpustit *Parsifala*, ale všechnen jeho hněv se brzy soustředí na křesťanství a zvláště na Pavla, jemuž se v určitém ohledu vedlo podobně. Jak známo, psychóza přinesla Nietzschemu především identifikaci s „Ukřižovaným“ a s roztrhaným Zagreem. V této katastrofě se protikladné působení dostalo na povrch.

Dalším příkladem je klasický případ šílenství moci, který se dochoval ve čtvrté kapitole knihy *Daniel*. Když stanul Nebúkadnesar na vrcholu své moci, zdál se mu sen, který mu ohlašoval neštěstí, pokud se sám nepokoří. Daniel interpretoval sen naprosto odborně, ale nedošel sluchu. Další události daly jeho výkladu za pravdu, protože Nebúkadnesar, který regulující vliv nevědomí potlačil, propadl psychóze, jejímž obsahem bylo právě protikladné působení nevědomí, jemuž se chtěl král vyhnout: on, pán země, se stal zvířetem.

Jeden známý mi kdysi vyprávěl sen, v němž z vrcholku hory vykročil do prázdna. Vysvětlil jsem mu něco o vlivu nevědomí a varoval jsem jej před příliš nebezpečnými horolezeckými podniky, které neobyčejně miloval. On se mi však vysmál a za několik měsíců skutečně vykročil do prázdna, spadl a zabil se.

Tyto věci se ve všemožné míře dějí stále znovu, což člověka, který je zažil, naladí k přemýšlení. Uvědomí si, jak snadno se regulující vliv přehlédne, a měl by se tedy snažit, aby nevědomou regulací, kterou tak potřebujeme ke svému duševnímu i tělesnému zdraví, nepřehlížel. Takovou pomoc bychom měli hledat i v sebepozorování a sebekritice. Avšak pouhé sebepozorování a intelektuální sebeanalýza k navázání kontaktu s nevědomím nestačí. Přestože lidé nikdy nebudou ušetření špatných zkušeností, přece se všichni ostýchají je riskovat, zvláště když věří, že vidí byť jedinou možnost, jak se bez nich obejít. Tendence vyhnout se pokud možno nepříjemnostem je zcela legitimní. Znalost regulujících vlivů může v mnoha případech skutečně umožnit, že se zbytečným špatným zkušenostem vyhneme. K mnoha oklikám, které se nevyznačují zvláštním půvabem, ale únavnými konflikty, by vůbec nemuselo dojít. Stačí nám okliky a omyly, které podstoupíme v neznámé a neprobádané zemi; ale zabloudit na širokých ulicích v obydlené zemi je jen k vzteku. Poznání regulujících faktorů nám to může ušetřit. A tak tu máme otázku: Jaké jsou cesty a možnosti, které máme při poznávání nevědomí k dispozici? Když není po ruce volná fantazijní produkce, musíme si pomoci uměle. Příležitost, kdy se můžeme o takovou pomoc obrátit, se většinou objeví v deprimované nebo jinak narušené náladě, pro niž chybí dostatečný důvod. Racionálních důvodů je přirozeně dost. Stačí třeba už špatné počasí. Jako vysvětlení nás však tyto důvody neuspokojí, protože kauzální vysvětlení těchto stavů stačí většinou jen tomu, kdo stojí mimo, a i tomu jen zpoła. Vnější pozorovatel se spokojí, když je relativně nasycena jeho potřeba kauzality; stačí mu vědět, odkud věc pochází, protože necítí výzvu, která pro toho druhého v depresi spočívá. Postižený by totiž nechtěl ani tak znát odpověď na otázku odkud jako spíše k čemu, nebo chce vědět, jak věc napravit. V intenzitě afektivní poruchy spočívá hodnota, tj. energie, jíž by měl trpící disponovat, aby se mohl stavu sníženého přízpusobením zbavit. Tím, že tento stav vytěsníme nebo racionálně znehodnotíme, nic nezískáme.

Abychom se zmocnili špatně umístěné energie, bereme jako základ nebo východisko procedury afektivní stav. Náladu si co možná nejvíc uvědomíme tak, že se do ní nepokrytě ponoříme a písemně zachytíme všechny fantazie a jiné asociace, které se objeví. Fantazii musíme ponechat co největší pole působnosti, avšak nikoli tak, aby opustila okruh svého

objektu, jímž je afekt, a ve svých dalších asociacích plácala takřka páté přes deváté. Tyto takzvané „volné asociace“ nás odvádějí od předmětu ke všemožným komplexům, o nichž si nejsme vůbec jisti, že se vztahují k afektu a že nepředstavují přesunutí, která se dosazují na jeho místo. Při takovém počínání vysvitne více či méně úplný výraz nálady, který odráží obsah rozlady poměrně hodně konkrétně nebo symbolicky. Jelikož rozladu nezpůsobilo vědomí, ale je to nevídaná interference nevědomí, je propracovaný výraz takřka obrazem obsahů a tendencí nevědomí, které jsou v rozladě globálně obsaženy. Postup představuje způsob, jak afekt obohatit a objasnit, aby se tak i se svými obsahy přiblížil k vědomí. Nabude tak na působivosti a tím i na srozumitelnosti. Už sama taková práce může mít příznivý a oživující vliv. Každopádně se tím vytvoří nová situace, neboť z afektu, který se dosud k ničemu nevztahoval, se stane více či méně artikulovaná představa, a to díky vstřícnosti a kooperaci vědomí. Tak jsme dospěli k počátku transcendentní funkce, totiž ke společnému působení nevědomých a vědomých dat.

Afektivní porucha se může zpracovat i jinak, a to nikoli intelektuálním objasněním, nýbrž názorným ztvárněním. Pacienti, kteří mají jakékoli malířské nebo kreslířské nadání, mohou afekt vyjádřit pomocí *obrazu*. Nezáleží přitom na technickém nebo esteticky uspokojivém zobrazení, ale jen na tom, aby byl dopřán prostor fantazii, a jistě i na tom, aby se věc udělala co možná nejlépe. V principu se tento postup shoduje s tím, který jsme již popsali. I v tomto případě je vytvořen nevědomě a vědomě ovlivněný výtvar, který ve společném produktu ztělesňuje úsilí, jež u nevědomí směřuje ke světlu a u vědomí k podstatě.

Často se však vyskytují případy, kde chybí jakákoli jistě uchopitelná afektivní rozlada a máme tu jen všeobecnou, temnou, neuchopitelnou nelibost, pocit rezistence vůči všemu, jakousi nudu, nebo něco jako neurčitelnou nechut', čicosi jako blíže nedefinovatelnou prázdnotu. V takových případech žádné určitější východisko nemáme, ale je třeba je nejdříve vytvořit. Je tu nutná zvláštní introverze libida, třeba i podpořená příznivými vnějšími podmínkami, jako je úplný klid, zvláště v noci, kdy má libido tak či tak sklon k introverzi. „Je noc: teď hlasitěji mluví vše řinoucí se studna. A také má duše je řinoucí se studna,“ jak říká Nietzsche\*<sup>392</sup>.

---

<sup>392</sup> *Tak pravil Zarathustra*, Píseň noci (Olomouc, Votobia, 1995) str. 94.

Kritickou pozornost je nutno vyřadit. Vizuálně nadaní lidé by své *očekávání* měli zaměřit na to, že se utvoří vnitřní obraz. Takový (snad hypnagogický) fantazijní obraz se zpravidla nabídne a je potřeba jej pečlivě pozorovat a písemně zachytit. Akusticko-jazykově nadaní většinou slyší vnitřní slova. Zpočátku jsou to třeba jen fragmenty zdánlivě nesmyslných vět, které je třeba také pečlivě zaznamenat. Jiní v takových chvílích prostě slyší svůj „jiný“ hlas. Je totiž nemálo těch, kdo mají jakéhosi vnitřního kritika nebo soudce, který posuzuje jejich jednání. Duševně nemocní slyší tyto hlasy jako hlasité halucinace. Takové neslyšné hlasy mohou ihned reprodukovat i normální lidé s poněkud vyvinutým vnitřním životem. Téměř pravidelně je ovšem vytěsňují, neboť je notoricky obtěžují a popouzejí. Pro takové lidi není přirozeně těžké, aby si utvořili vztah k nevědomému materiálu, což je předpoklad k transcendentní funkci.

A jsou zase jiní lidé, kteří vnitřně nevidí ani neslyší, ale jejich *ruce* mají schopnost vyjadřovat obsahy nevědomí. Takovým pacientům prospěje, když použijí plastický materiál. Relativně vzácní jsou ti, jimž jejich motorické nadání umožňuje vyjadřovat nevědomí *pohybem*, případně tancem. Nevýhodě, že pohyby se nedají zachytit, můžeme čelit tím, že se pohyby pečlivě nakreslí, aby se nevytratily z paměti. Ještě vzácnější, ale rovněž použitelné je *automatické psaní*, buď přímo, nebo s planžetou. I tento postup přináší velice užitečné výsledky.

Dostáváme se nyní k další otázce, co by se mělo dál dít s materiálem, který jsme získali jedním z popsaných způsobů. Na tuto otázku neexistuje žádná apriorní odpověď, protože teprve z konfrontace vědomí s produkty nevědomí vzniká předběžná reakce, která určuje všechno další. Jasně nám v této věci může zjednat pouze praktická zkušenost. Pokud sahá má dosavadní zkušenost, vypadá to, že se vynořují hlavně dvě rozdílné tendence: jedna směřuje ke *ztvárnění*, druhá k *pochopení*.

Tam, kde převládá *princip ztvárnění*, se získaný materiál obměňuje a rozmnožuje, přičemž se odehrává jakási kondenzace motivů na více nebo méně stereotypní symboly, které podněcují tvůrčí fantazii a přitom působí převážně jako estetické motivy. Tato tendence vede k estetickému problému *umělecké tvorby*.

Kde naopak převažuje *princip pochopení*, bude estetický aspekt relativně málo zajímavý a dokonce je občas vnímán jako překážka; místo toho se intenzivně vypořádáváme se *smyslem* nevědomého produktu.

Zatímco estetické ztvárnění výrazu má tendenci setrvávat u formálního aspektu motivu, snaží se intuitivní pochopení zachytit smysl často z pouhých a nedostatečných náznaků, jež nachází v materiálu, aniž bere ohled na prvky, které by při pečlivějším ztvárnění vyšly najevo. Oba tyto směry se neobjevují libovolně, nýbrž vyplývají z individuálního svérázu osobnosti. Oba směry mají svá rizika, respektive svá typická scestí a omyly. Nebezpečí estetické tendence je v přeceňování formální stránky, respektive „umělecké“ hodnoty vytvořených forem, čímž je libido svedeno od skutečného cíle transcendentní funkce na scestí čistě esteticko-uměleckých tvůrčích problémů ztvárnění. Nebezpečí snahy o pochopení spočívá v přecenění obsahového aspektu, který je podroben intelektuální analýze a výkladu, čímž se ztrácí podstatný symbolický charakter objektu. Do jisté míry je však nutno vkročit i na tato scestí, aby se vyhovělo právě převažujícím estetickým nebo intelektuálním požadavkům. Nebezpečí obou scestí je třeba zdůraznit, protože v určitém bodě psychického vývoje velice hrozí přeceňování výtvorů, které nevědomí plodí, což plyne z předchozího, stejně nemírného podceňování těchto produktů. Podceňování je jednou z největších překážek ztvárnění nevědomé látky. Při této příležitosti vychází najevo celé kolektivní podhodnocování individuálních výtvorů: cokoli se nehodí do kolektivního schématu, není dobré ani pěkné, i když se v tomto ohledu začíná pokoušet o kompenzaci současné umění. Co chybí, není kolektivní uznání individuálního výtvoru, ale jeho subjektivní ocenění, totiž pochopení jeho smyslu a hodnoty *pro subjekt*. Pocit méněcennosti u vlastního výtvoru přirozeně nenajdeme všude; vzácný není ani jeho opak, naivní a nekritické přeceňování s obligátním nárokem na kolektivní uznání. Když je zpočátku překážející pocit méněcennosti překonán, může se snadno zvrátit ve svůj opak, totiž v právě tak veliké přeceňování. Počáteční přecenění se zase naopak často změní ve znehodnocující skepsi. Chyba těchto soudů spočívá v nesamostatnosti a neuvědomení individua, které buď dokáže měřit jen kolektivními hodnotami, nebo v důsledku inflace já zcela ztrácí soudnost.

*Jedna cesta vypadá jako regulující princip druhé:* jejich vzájemný vztah je kompenzační. Zkušenost tuto formuli potvrzuje. Obecnější závěr je v tuto chvíli možný potud, že estetické ztvárnění potřebuje pochopení smyslu a chápání potřebuje estetické ztvárnění. Obě tendence se tak doplňují v transcendentní funkci.

První kroky na obou cestách sledují týž princip: vědomí propůjčuje nevědomému obsahu své výrazové prostředky; víc vědomí poskytnout nesmí, aby nevědomé obsahy neodklonilo v duchu vlastního zaměření. Pokud jde o obsah a formu, je vedení třeba co možná přenechat nápadům, které jsou závislé na nevědomí. Tato situace znamená odstavení vědomého stanoviska, což je trýznivý zážitek. Není těžké to pochopit, když si uvědomíme, jak se obsahy nevědomí obvykle prezentují, totiž buď jako věci, které jsou od přírody příliš slabé, aby překročily práh vědomí, nebo jako inkompatibility, které jsou z mnoha důvodů vyloučeny. Většinou jsou to zčásti nevítané, zčásti nečekané iracionální obsahy, jejichž opomenutí nebo vytěsnění se zdá být ihned pochopitelné. Jen malá část obsahů má, ať už z kolektivního nebo subjektivního hlediska, neobvyklou hodnotu. Obsahy, které jsou kolektivně bezcenné, mohou mít z individuálního stanoviska velkou hodnotu. Tato skutečnost se projevívá afektivním důrazem a je lhostejné, zda to subjekt pociťuje pozitivně nebo negativně. I societa je při přijímání nových a neznámých idejí, které se dotýkají její emocionality, rozštěpena. Smyslem počátečního postupu je vyhledání *citově zdůrazněných obsahů*, protože jde vždy o situace, kde jednostrannost vědomí naráží na odpor instinktivní sféry.

Obě cesty se v principu štěpí, až když je pro jednu směrodatný estetický a pro druhou intelektuálně-morální aspekt. Ideální by bylo rovnoměrné rozložení nebo rytmické střídání obou možností. Jedna bez druhé se zdá být téměř nemožná, ale přesto k tomu dochází: snaha po ztvárnění se chopí svého předmětu na úkor smyslu, nebo snaha o pochopení předčasně nedbá na ztvárnění. Nevědomé obsahy chtějí nejdříve vyjít najevo, což jim umožňuje jen ztvárnění, a jsou posuzovány teprve poté, až jsou všechny jejich výpovědi uchopitelné. Z tohoto důvodu nechal již Freud snové obsahy před jejich výkladem vypovídat ve formě takzvaných „volných asociací“.

Ve všech případech nestačí, když si pouze ujasníme myšlenkový kontext obsahu snu. Často naléhavě potřebujeme, aby nejasné obsahy ozřejmil zřetelný výtvar. K tomu může dojít při kreslení, malování a modelování. Ruce často dokážou rozluštit tajemství, s nímž se rozum namáhal marně. Prostřednictvím ztvárnění totiž sníme sen v bdělém stavu dál a podrobněji a zpočátku neuchopitelná, izolovaná náhoda se integruje do sféry celkové osobnosti, i když to pro subjekt zůstává zprvu nevědomé.



Estetické ztvárnění se s tím spokojí a upouští od snahy o odhalení nějakého smyslu. Z toho někdy u pacientů vzniká klamná představa, že jsou – přirozeně zneuznaní – umělci. Snaha o pochopení, která se zřiká pečlivého ztvárnění, vsadí na syrový nápad a postrádá tudíž dostatečný podklad. Vyhlídka na úspěch se však objevuje teprve u ztvárněného produktu, který má nějaký tvar. Čím méně je výchozí materiál ztvárněný, tím větší je nebezpečí, že porozumění nebudou určovat empirická fakta, nýbrž teoretické a morální předsudky. Pochopení, o něž na tomto stupni jde, spočívá v konstrukci smyslu, který tkví hypoteticky v původním nápadu.

Je jasné, že takový postup se může odehrát legitimně, jen když je k dispozici dostatečný motiv. Vedení můžeme nevědomí přenechat jen tehdy, když je v něm živá vůle k vedení. Tak je tomu pouze v případě, kdy se vědomí nalézá v nějaké nouzové situaci. Když se podaří dát nevědomému obsahu tvar a pochopit smysl ztvárněného, objeví se otázka, jak se k této skutečnosti zachová já. Tím začíná *vypořádání mezi já a nevědomím*. To je druhá a důležitější část postupu, kdy se sblíží protiklady a vzniká a vytváří se něco třetího: transcendentní funkce. Na této úrovni již nemá vedení nevědomí, ale já.

Individuální já zde nehodláme definovat, ale ponecháme je jako banální skutečnost, jako kontinuální centrum vědomí, jehož přítomnost se projevuje od dětských dnů. Proti němu stojí psychická skutečnost, produkt, který za svou existenci vděčí hlavně nevědomému dění a je tedy v určitém protikladu vůči já a jeho tendencím.

Tento pohled je pro jakékoli vypořádání s nevědomím podstatný. Já by se mělo vůči nevědomí udržet jako rovnocenné a vice versa. Je to něco jako nutné varování; právě tak, jakomá vědomí civilizovaného člověka omezující vliv na nevědomí, má i znovu poznané nevědomí často takřka nebezpečný účinek na já. Jako já dříve nevědomí potlačovalo, může je zase osvobozené nevědomí odstavit a přemoci. Nebezpečí spočívá v tom, že já „ztratí hlavu“, tj. že už není schopno bránit svou existenci proti návalu afektivních faktorů, což je situace, na niž často narazíme na počátku schizofrenie. Tomuto nebezpečí bychom se ovšem vyhnuli, kdybychom se mohli při vypořádání s nevědomím zbavit dynamiky afektů. O to se také zpravidla snažíme estetizováním a intelektualizováním protikladné pozice. Vypořádání s nevědomím však musí být všestranné, protože u transcendentní funkce nejde o částečný proces, který může proběhnout

jaksi podmíněně, ale o celostní dění, do něhož jsou zahrnuty, či lépe zapojeny všechny aspekty. Afekt musí být tedy použit ve své plné hodnotě. Estetizace a intelektualizace jsou sice vynikající zbraně proti hrozivým afektům, ale lze je použít, jen když jde o vitální ohrožení, a nikoli proto, abychom se lacino vyhnuli nějakému závazku.

Zásadnímu náhledu Freudovu vděčíme za to, že léčba neuróz přihlíží k existenci emocionálních faktorů v plném rozsahu, což znamená, že osobnost musí být brána vážně jako celek, a to platí pro obě strany, jak pro pacienta, tak pro lékaře. Nakolik se může lékař zaclonit štítem teorie, zůstává delikátní otázkou odhadu. Léčba neuróz však v žádném případě není psychologická lázeňská kúra, nýbrž obnova osobnosti, je tudíž všestranná a zasahuje do všech oblastí života. Vypořádání s protikladnou pozicí je vážná věc a občas na něm hodně záleží. Je přitom bezpodmínečně nutné, aby se druhá stránka brala vážně. Jedině tak mohou regulující faktory získat vliv na jednání. Brát vážně neznámá brát doslova, nýbrž je to, jako bychom nevědomí udělili kredit a tím otevřeli možnost kooperace, místo aby došlo k automatické poruše vědomí.

Při vypořádání není tedy oprávněné jen stanovisko já, ale příslušná autorita se propůjčuje i nevědomí. Vypořádání provádí sice já, ale ke slovu se musí dostat i nevědomí – „audiatur et altera pars“ (budiž slyšena i druhá strana).

Způsob, jak se toto vypořádání může provádět, lze vyložit nejspíše na případech, kdy takový „jiný“ hlas představuje více či méně jasný vjem. Pro takové lidi je technicky velmi jednoduché „jiný“ hlas písemně zachytit a odpovědět na jeho výrok ze stanoviska já. Je to, jako by probíhal dialog mezi dvěma rovnoprávnými osobami, kde jeden uznává argument druhého a stojí mu za námahu, aby protikladná stanoviska při důkladném srovnání a diskuzi vzájemně přizpůsobil nebo jasně rozlišil. Jelikož je cesta ke sjednocení jen zřídka bezprostředně otevřená, je třeba zpravidla vydržet delší konflikt, který vyžaduje oběti z obou stran. Takové vypořádání by se mohlo právě tak dobře odehrát mezi lékařem a pacientem, přičemž lékaři by snadno připadla role zvaná *advocatus diaboli*.

Je děsivé vidět, jak málo je člověk s to připustit argument druhého, přestože je tato schopnost nevyhnutelnou základní podmínkou každého lidského společenství. S touto obecnou potíží musí počítat každý, kdo se hodlá vypořádat sám se sebou. Ve stejné míře, v jaké neuznává druhého,

nepřizná právo na existenci ani „druhému“ v sobě samém – a vice versa. Schopnost vnitřního dialogu je měřítkem vnější objektivity.

I když může být vypořádání v případě vnitřního dialogu jednoduché, zdá se být nepochybně složitější v jiném případě, kdy tu máme jen obrazné výtvary, které sice samy o sobě k tomu, kdo rozumí, promlouvají srozumitelnou řečí, ale tomu, kdo nerozumí, zní hlouše a němě. Vůči takovým výtvarům se musí chopit iniciativy já a položit si otázku: „Jak na mne působí toto znamení?“ Faustovská otázka může přivábit osvěcující odpověď. Čím bezprostředněji a přirozeněji se vynoří, tím je cennější, neboť bezprostřednost a přirozenost zaručují přibližnou celostnost reakce. Samo vypořádání nemusí být bezpodmínečně ve všem vědomé. Celostní reakci se totiž často nedostává duševních předpokladů, názorů a pojmů, které by umožnily jasné uchopení. V takovém případě je místo toho nutno spokojit se s pocitem beze slov, který je však plný tušení a má větší cenu než důvtipný žvást.

Transcendentní funkce protikladů, to je střídání argumentů a afektů. Konfrontování pozice znamená napětí nabitě energií, které vytváří něco živého, něco třetího, co není mrtvým plodem logiky, který odpovídá základnímu pravidlu „tertium non datur“, nýbrž je to pohyb vpřed z uváznutí mezi protiklady, živý plod, který přináší nový stupeň bytí, novou situaci. Transcendentní funkce se projevuje jako schopnost sblížovat protiklady. Dokud mají k sobě daleko – přirozeně proto, abychom se vyhnuli konfliktu – nefungují a zůstávají mrtvé a nečinné.

At' se protiklady v individuálním případě jeví jako cokoli, jde v podstatě vždy o umíněné a do jednostrannosti zbloudilé vědomí konfrontované s obrazem instinktivní celosti a svobody. Je to na jedné straně pohled anthropoida a archaického člověka s jeho údajně neporušeným světem pudů a na druhé straně namnoze zneuznaný duchovní svět jeho představ, který vystupuje z temnot, kompenzuje a koriguje naši jednostrannost a ukazuje nám, jak a kde jsme se vzdálili od svého základního plánu a psychicky se zmrzačili.

Musím se tu spokojit s popisem vnějších forem a možností transcendentní funkce. Další a významnější úlohou by bylo vyličení jejich *obsahů*. V tomto směru máme sice už po ruce hodně materiálu, ale stále nejsou odstraněny všechny potíže s jeho podáním. Je totiž ještě třeba řady přípravných prací, aby se vytvořil pojmový základ, který by umožnil tyto

obsahy srozumitelně a názorně popsat. Až dosud jsem bohužel měl tu zkušenost, že vědecké publikum není obecně s to takové psychologické úvahy a líčení sledovat, aniž by do něj stále mísilo nějaký příliš osobní postoj nebo filosoficko-intelektuální předsudek, což znemožňuje hodnotit psychologické souvislosti tak, aby to mělo smysl. Osobní nedůtklivost soudí vždycky subjektivně, neboť prohlašuje za nemožné všechno, co neuznává nebo co raději neví. Tak dokazuje, že je neschopna nahlédnout, že to, co platí pro ni, pro jiného člověka s jinou psychologií za určitých okolností neplatí vůbec. Ke všeobecně platnému výkladovému schématu máme v každém případě ještě nesmírně daleko. Jako velká překážka psychologického pochopení se ukazuje všetečnost, snaha vědět, zda je předkládaná psychologická souvislost „pravdivá“ nebo „správná“. Pokud není popis překroucený nebo dokonce vylhaný, pak je skutečnost tím, čím je, platí a svou platnost dokazuje svou existencí. Je ptakopysk „pravdivý“ nebo „správný“ vynález vůle Stvořitele? Stejně dětinský je předsudek vůči roli, kterou hrají v životě psýché mytologické předpoklady. Ježto nejsou „pravdivé“, nemají – jak se soudí – ve vědeckém vysvětlení co dělat. Mytologémy *existují*, i když se jejich zjevné výpovědi nekryjí s naším nesuměřitelným pojmem „pravda“.

Vypořádání s protikladnou pozicí je svým charakterem celostní, takže z něj není vyloučeno nic. O všem se dá diskutovat, i když jsou vědomé jenom zlomky. Vědomí se při konfrontaci s dosud nevědomými obsahy neustále rozšiřuje či – lépe řečeno – mohlo by se rozšířit, pokud by se o takovou integraci snažilo. Tak tomu jistě vždy není. I když máme dost inteligence, abychom porozuměli položeným otázkám, chybí nám zase odvaha a sebedůvěra, nebo je člověk duchovně a morálně příliš líný nebo zbabělý, aby o to usiloval. Ale tam, kde se setkáme s nutnými předpoklady, transcendentní funkce nejenže tvoří hodnotné doplnění psychoterapeutické léčby, ale poskytuje pacientovi nepodcenitelnou výhodu, že může z vlastních sil významně přispět k úsilí lékaře a zároveň se tak obejít bez často pokořující závislosti na něm a na jeho umění. Je to cesta, jak se osvobodit vlastním úsilím a jak najít odvahu k sobě samému.

# O SYNCHRONICITĚ

*(Über Synchronizität)* Z němčiny přeložili: PhDr. Kristina Černá, Jan Černý.

Původně přednáška na symposiu Eranos v Asconě publikovaná in: *Eranos-Jahrbuch* 1951, Rhein-Verlag, Zürich 1952. Text přednášky je zařazen do 8. svazku *GW, Die Dynamik des Unbewußten (Dynamika nevědomi)*.

## *Dámy a pánové!*

Asi by bylo vhodné, abych svému výkladu předeslal definici pojmu, o který tu půjde. Raději bych však šel opačnou cestou a nejprve načrtnul ty skutečnosti, které by měl pojem synchronicity zahrnout. Tento termín má, jak ukazuje jeho doslovné znění, co dělat s časem, respektive se *společným výskytem v čase*. Místo tohoto výrazu lze také použít pojem *smysluplná koincidence* dvou nebo více událostí, přičemž se jedná o něco jiného než o náhodnou pravděpodobnost. Náhodný je statistický, to znamená pravděpodobný souběh událostí, jako je například v nemocnicích známá „duplicita případů“. Taková seskupení mohou mít několik i více článků, aniž proto vybočí z mezi toho, co je pravděpodobné a racionálně možné. Tak se například může stát, že si někdo náhodně všimne čísla svého lístku na tramvaj. Po příchodu domů jej čeká telefonní hovor, při němž je udáno stejné číslo. Večersi koupí lístek do divadla, který má opět stejné číslo. Tyto tři události tvoří náhodnou skupinu, jež sice často nevzniká, avšak pro četnost každého svého článku zcela v mezích pravděpodobnosti. Ze své osobní zkušenosti bych vám chtěl referovat o následující náhodné skupině, která vykazala až šest článků.

Dne 1. dubna 1949 dopoledne jsem si poznamenal nápis, v němž se jednalo o postavu, která byla nahoře člověk a dole ryba. K obědu byla ryba. Kdosi se zmínil o zvyku aprílových žertů<sup>393</sup>. Odpoledne mi ukázala má někdejší pacientka, kterou jsem už několik měsíců neviděl, několik velmi působivých obrázků ryb. Večer mi kdosi ukázal výšivku, která zobrazovala mořské obludy a ryby. Hned nato jsem brzy ráno spatřil svou bývalou pacientku, s níž jsem se setkal poprvé po deseti letech. Noc předtím se jí zdálo o velké rybě. Když jsem tuto sérii po několika měsících použil ve větší práci a právě jsem dokončil zápis, odebral jsem se před dům k jezeru na místo, kde jsem již toho rána několikrát byl. Na jezerním molu teď

---

<sup>393</sup> Německy „Aprilfisch“, anglicky „Aprilfish“. (Pozn. překl.)

ležela stopu dlouhá ryba. Jelikož tam nikdo nemohl být, nevím, jak se tam ryba dostala.

Když se koincidence takto nahromadí, nevyhnete se patrně tomu, aby to na vás nezapůsobilo. Neboť čím více článků taková série má nebo čím je jejich charakter neobvyklejší, tím více klesá jejich pravděpodobnost. Z určitých důvodů, které jsem uvedl jinde, ale tady je nechci blíže rozvádět, předpokládám, že se zde jedná o náhodnou skupinu. Musíme ale připustit, že je asi méně pravděpodobná než například pouhá duplicita.

K uvedenému případu s lístkem na tramvaj jsem řekl, že pozorovatel „náhodou“ vnímal číslo, jehož si prakticky jindy nevšiml, a podržel ho v paměti, což byla podmínka k tomu, aby konstatoval sérii náhod. Co ho vedlo k tomu, že si čísla povšiml, nevím. Zdá se mi však, že tu do posuzování náhodné série vstupuje faktor nejistoty, a tomu je třeba věnovat určitou pozornost. V jiných případech jsem viděl něco podobného, aniž jsem byl s to z toho vyvodit jakékoli spolehlivé závěry. Člověk se ale někdy těžko ubrání dojmu, že existuje jakési předvídaní nadcházející série událostí. Tento pocit je neodbytný v těch relativně častých případech, kdy se domníváme, že jsme na ulici potkali starého přítele a pak zklamaně zjistíme, že je to někdo cizí. Potom zajdeme za nejbližší roh a vskutku narazíme na ohlášeného člověka. Podobné případy se odehrávají ve všemožných podobách a nejsou nijak vzácné, ale po momentálním úžasu na ně zase obvykle rychle zapomeneme.

Čím více se hromadí jednotlivosti předcházející nějaké události, tím určitější je dojem, že existuje nějaké předvídaní, a tím méně pravděpodobná je náhoda. Vzpomínám si na příhodu svého přítele ze studií, jemuž jeho otec slíbil cestu do Španělska, když dobře složí závěrečnou zkoušku. Mému příteli se zdálo, že *kráčí španělským městem. Ulice vedla na náměstí, kde stála gotická katedrála. Když tam došel, odbočil doprava za roh do jiné ulice. Tam jej potkala elegantní koleska, do níž byli zapraženi dva plaváci.* Pak se probudil. Vyprávěl nám sen u piva. Krátce poté šťastně složil zkoušku, vydal se do Španělska a tam na jedné ulici poznal město ze svého snu. Našelnáměstí a kostel, které přesně odpovídaly snovému obrazu. Nejdříve chtěl jít přímo ke kostelu, pak si však vzpomněl, že ve snu odbočil na rohu doprava do jiné ulice. Byl zvědav, jestli se jeho sen i dále potvrdí. Jen co zašel za roh, spatřil i ve skutečnosti kolesku se dvěma plaváky.

Sentiment du déj<sup>a</sup>-vu (pocit již viděného) spočívá, jak bych mohl doložit mnoha rozličnými případy, na předvídání ve snech, k němuž ovšem, jak jsme viděli, dochází i v bdělém stavu. V takových případech se pouhá náhoda stává nanejvýš nepravděpodobnou, protože koincidence je předvídána. Tím ztrácí svůj náhodný charakter jednak psychologicky a subjektivně, jednak i objektivně, neboť nahromadění jednotlivostí, které se setkají, nesmírně stupňuje nepravděpodobnost náhody. (Pro jistou předpověď úmrtí vypočítali Dariex a Flammarion pravděpodobnost 1: 4 milionům až 1: 800 milionů.) V takových případech by bylo tudíž nemístné hovořit o „náhodách“. Jde spíše o smysluplné koincidence. Obvykle se takové případy vysvětlují prekognicí, předvídáním. Mluví se také o jasnovidectví, telepatii atd., aniž lze ovšem udat, v čem tyto schopnosti spočívají, respektive jaký prostředek přenosu používají, aby dosáhly toho, že události vzdálené v prostoru nebo v čase jsou přístupné vnímání. U těchto představ se jedná o pouhá nomina a nikoli o vědecké pojmy, o nichž se předpokládá, že vypovídají něco principiálního. *Zatím* se totiž nepodařilo sklenout kauzální most mezi články nějaké smysluplné koincidence.

V rozsáhlé oblasti těchto jevů patří velká zásluha J. B. Rhineovi, který vytvořil spolehlivé základy svými experimenty s ESP (extrasensory perception, mimosmyslovým vnímáním).

Použil sadu 25 karet, v níž mělo vždy pět karet stejný znak (hvězda, obdélník, kruh, kříž, dvě vlnovky). Pokus byl uspořádán takto: sada karet byla v každé pokusné sérii vyložena 800krát tak, aby pokusná osoba nemohla vidět vyložené karty. Její úlohou bylo vyložené karty uhodnout. Pravděpodobnost jednoho úspěchu je 1: 5. Průměrný výsledek, který vyplývá ze značně velkých čísel, je 6,5 úspěchu (úspěšné volby). Pravděpodobnost náhodné odchylky 1,5 je pouze 1: 250 000. Někteří jednotlivci dosáhli dvojnásobku úspěchů (úspěšných voleb) i více. Jednou bylo dokonce správně přečteno všech 25 karet, což odpovídá pravděpodobnosti 1: 289 023 223 876 953 125. Prostorová vzdálenost mezi experimentátorem a pokusnou osobou (p. o.) obnášela bez újmy na výsledku od několika metrů až po asi 4 000 mil.

Druhé uspořádání pokusu spočívalo v tom, že p. o. dostala za úkol uhodnout sérii karet, která teprve bude v bližší nebo vzdálenější budoucnosti vyložena. Časová distance sahala od několika minut až do dvou týdnů. Výsledkem těchto pokusů byla pravděpodobnost 1: 400 000.

Třetí uspořádání pokusu spočívalo v tom, že p. o. se musela pokusit ovlivnit svým přáním určité číslo na kostkách, které obsluhoval (vrhal) přístroj. Tento takzvaný *psychokinetický* experiment (PK) dopadl tím pozitivněji, čím více kostek bylo najednou použito.

Výsledek pokusu s prostorem dokazuje s dostatečnou jistotou, že psýché dovede prostorový faktor v určité míře vyřadit. Pokus s časem dokazuje, že časový faktor (alespoň v dimenzi budoucnosti) může být psychicky relativizován. Pokus s kostkami dokazuje, že lze psychicky ovlivnit i tělesa, která se pohybují; je to výsledek, který se dá předpovědět na základě psychické relativity prostoru a času.

*Zákon* o energii se u Rhineových experimentů ukazuje jako nepoužitelný. Tím odpadají všechny představy o přenosu síly. Právě tak se stává neplatným i zákon o kauzalitě; je to okolnost, kterou jsem naznačil již před třiceti lety. Nelze si totiž představit, jak by budoucí událost mohla působit na událost v přítomnosti. Jelikož nám zatím chybí jakákoli možnost kauzálního vysvětlení, musíme provizorně předpokládat, že se přihodily nepravděpodobné náhody, respektive *smysluplné koincidence* akauzální povahy.

Jako podmínka těchto pozoruhodných výsledků přichází v úvahu Rhinem odhalená skutečnost, že první pokusné série vykazují vždy lepší výsledky než pozdější. Pokles úspěšnosti souvisí s náladou p. o. Důvěřivá a optimistická počáteční nálada podmiňuje dobré výsledky. Skepticismus a odpor mají opačný účinek, tj. vytvářejí nepříznivou dispozici. Poněvadž se energetické a tedy i kauzální usuzování ukazuje u těchto experimentů jako nepoužitelné, může *afektivnímu* faktoru prozatím připadnout jen význam *podmínky*, za které se fenomén *může*, ale *nemusí* udát. Po Rhineových výsledcích můžeme přesto očekávat 6,5 úspěchu místo pouhých pěti. Nelze ovšem předpovědět, kdy k úspěchu dojde. Kdyby to šlo, jednalo by se o zákonitost, čemuž ovšem povaha fenoménu v každém ohledu odporuje. Má charakter *nepravděpodobné náhody*, jejíž četnost výskytu přesahuje pouhou pravděpodobnost a zpravidla závisí na určitém afektivním stavu.

Toto pozorování, které se veskrze potvrdilo, poukazuje na to, že psychický faktor, který modifikuje, respektive eliminuje principy fyzikálního obrazu světa, souvisí s afektivitou p. o. Ačkoli se fenomenologie experimentů s ESP a PK dá dalšími pokusy výše uvedeného druhu ještě značně obohatit, bude nutné, aby se hlubší zkoumání základů



zabývalo podstatou afektivity. Svou pozornost jsem proto zaměřil na určitá pozorování a zkušenosti, které se mi v průběhu mé dlouhé lékařské činnosti, lze říci, často vnuly. Týkají se těch spontánních smysluplných koincencí, které vypadají tak nevěrohodně, jak to odpovídá jejich vysoké nepravděpodobnosti. Vyličím vám tedy jen jeden případ tohoto druhu, a to jen proto, abych uvedl příklad, který charakterizuje celou kategorii fenoménů. Nezáleží na tom, zda jednotlivému případu odmítnete věřit či jej odbudete vysvětlením ad hoc. Mohl bych vám vyprávět ještě celou řadu takových příběhů, které nejsou v podstatě pozoruhodnější nebo nevěrohodnější než výsledky Rhineových experimentů, které lze těžko vyvrátit, a brzy byste viděli, že téměř každý případ vyžaduje své vlastní vysvětlení. Jediné přírodovědecky možné kauzální vysvětlení však selhává v důsledku psychické relativizace prostoru a času, těchto nepomíjivých předpokladů pro souvislost mezi příčinou a účinkem.

Můj příklad se týká mladé pacientky, která se navzdory oboustrannému úsilí ukázala jako psychologicky nepřístupná. Potíž tkvěla v tom, že všechno věděla lépe. Její znamenité vzdělání jí k tomu dalo do ruky vhodnou zbraň, totiž břitce vytříbený karteziánský racionalismus s geometrickybezvadným pojetím skutečnosti. Po několika neplodných pokusech o zmírnění jejího racionalismu poněkud humánnějším uvažováním jsem se musel omezit na naději, že se jí snad přihodí něco nečekaného a iracionálního, něco, co by mohlo rozbít intelektuální retortu, do níž se uzavřela. A tak jsem jednoho dne seděl proti ní, zády k oknu, abych naslouchal její výřečnosti. Noc předtím měla působivý sen, *v němž jí někdo daroval zlatého skarabea (drahocenný šperk)*. Zatímco mi tento sen vyprávěla, zaslechl jsem, jak za mnou něco tiše klepe na okno. Otočil jsem se a spatřil jsem dost velký létající hmyz, který zvenku narážel do okenic a snažil se dostat do temné místnosti. To se mi zdálo zvláštní. Ihned jsem okno otevřel a přilétající hmyz jsem chytil ve vzduchu. Byla to *Cetonia aurata, Scarabaeide*, obyčejný zlatohlávek, který se díky své zelenozlaté barvě přibližně podobá nejspíše skarabeovi. Podal jsem brouka své pacientce se slovy: „Tady máte svého skarabea.“ Tato událost prorazila do jejího racionalismu žádoucí díru a led jejího intelektuálního odporu se tím prolomil. Léčba mohla nyní úspěšně pokračovat.

Tato příhoda má platit jen jako paradigma nesčetných případů smysluplné koincidence, které jsem pozoroval nejen já, ale i mnozí jiní, a

jejichž část je uložena ve velkých sbírkách. Patří sem všechno, co se nazývá jasnovidectvím, telepatí atd., od dobře ověřené Swedenborgovy vize velkého požáru Stockholmu až po nejnovější zprávu maršála letectva Victora Goddarda o snu důstojníka – kterého on sám neznal – jenž předvídal pozdější katastrofu Goddardova letadla.

Všechny zmíněné fenomény se dají rozřadit do tří kategorií:

1. Koincidence psychického stavu pozorovatele se současnou, objektivní, vnější událostí, která odpovídá psychickému stavu nebo obsahu (jako například skarabeus), přičemž mezi psychickým stavem a vnější událostí není patrná kauzální souvislost a není myslitelná ani s ohledem na už konstatovanou psychickou relativizaci prostoru a času.

2. Koincidence psychického stavu s odpovídající (více nebo méně současnou) vnější událostí, která se však odehrává mimo dosah vnímání pozorovatele, je tedy vzdálená v prostoru a dá se ověřit teprve dodatečně (jako například požár Stockholmu).

3. Koincidence psychického stavu s odpovídající, dosud neexistující, budoucí, a tedy časově vzdálenou událostí, kterou lze rovněž verifikovat teprve dodatečně.

Ve druhém a ve třetím případě nejsou ještě koincidující události v dosahu vnímání pozorovatele, nýbrž jsou natolik předjímány v čase, že se dají verifikovat až dodatečně. Z tohoto důvodu označují takové události jako *synchronistické*, což by se nemělo zaměňovat se *synchronním*.

Náš přehled o této široké oblasti zážitků by byl neúplný, kdybychom do našeho pozorování nezahrnuli také takzvané *mantické metody*. Mantika si dělá nárok na to, že když už synchronistické události přímo nevytváří, pak je alespoň podrobí svým účelům. Ilustrativní příklad tu nabízí metoda orákula *I-ting*, o níž na tomto zasedání zevrubně referoval pan dr. Helmut Wilhelm. *I-ting* předpokládá, že mezi psychickým stavem tazatele a odpovídajícím hexagramem existuje synchronistická shoda. Hexagram vděčí za svůj vznik buď čistě náhodnému rozdělení 49 stonků řebříčku<sup>394</sup>, nebo stejně náhodnému hodu třemi mincemi. Výsledek této metody je nepopíratelně velmi zajímavý, avšak nenabízí, pokud vím, nic, co by se dalo použít k objektivnímu zjištění skutečnosti, to znamená ke statistickému zachycení, protože psychický stav, který přichází v úvahu, je

---

<sup>394</sup> Řebříček obecný, *Achillea millefolium*. (Pozn. překl.)

příliš neurčitý a neurčitelný. Totéž platí o *geomantickém* experimentu, který spočívá na podobných principech.

V poněkud příznivější situaci se ocitáme u *astrologické* metody, která předpokládá „smysluplnou koincidence“ planetárních aspektů a pozic s charakterem nebo příslušným psychickým stavem tazatele. Ve světle nejnovějších astrofyzikálních výzkumů nejde u astrologické souvztažnosti pravděpodobně o synchronicitu, nýbrž z větší části o kauzální vztah. Podle vývodů pana profesora Knolla na tomto zasedání je solární protonové záření natolik ovlivňováno planetárními konjunkcemi, opozicemi a kvadratickými aspekty, že můžeme s nemalou pravděpodobností předpovídat vznik magnetických bouří. Mezi křivkou proudění zemského magnetismu a úmrtností se dají zjistit vztahy, které dokládají nepříznivý vliv  $d$ ,  $cP$  a  $\square$  a příznivý vliv trigonálních a sextilových aspektů. Přichází tu tedy pravděpodobně v úvahu kauzální vztah, to znamená přírodní zákon, který synchronicita vylučuje, případně omezuje. Přitom však zodiakální kvalifikace domů, která hraje v horoskopu významnou roli, představuje komplikaci, neboť astrologický zodiak se sice shoduje s kalendářním, ale nikoli se skutečnými konstelacemi zvěrokruhu. Ty se v důsledku precese rovníkosti od doby  $0^\circ T$  (na přelomu našeho letopočtu) významně posunuly, a to téměř o celý platónský měsíc. Kdo se tedy dnes podle kalendáře narodil ve znamení Berana, je ve skutečnosti narozen v Rybách. Jeho narození se událo v době, která se dnes (už asi 2 000 let) nazývá „Beran“. Astrologie předpokládá, že této době přísluší určitá kvalita. Tato vlastnost, stej –ně jako poruchy magnetického pole Země, může souviset se značnými sezónními výkyvy, jimž podléhá solární protonové záření. Není tedy vyloučeno, že i zodiakální pozice představují kauzálně podmíněný faktor.

Ačkoli je psychologický výklad horoskopu ještě velmi nejistý, máme už dnes přece jen jisté vyhlídky na možné kauzální vysvětlení, tedy na přirozenou zákonitost. Proto už nemáme právo označovat astrologii za mantickou metodu. Hodlá se stát vědou. Jelikož však existuje ještě velmi mnoho nejistot, dávno jsem se rozhodl, že udělám alespoň namátkovou zkoušku a zjistím, jak se uznávaná astrologická tradice zachová vůči statistickému ověřování. K tomuto účelu bylo nutno zvolit určitou a nepochybnou skutkovou podstatu. Vybral jsem si *manželství*. V tomto ohledu přetrvává již od starověku tradice, že pro ně bude příznivá

konjunkce Slunce a Měsíce v horoskopu manželů, to znamená O s orbisem  $8^\circ$  u jednoho, v  $d^\circ$  s C u druhého partnera. Druhá, právě tak stará tradice považuje C d C za jev stejně charakteristický. Stejně důležité jsou konjunkce ascendentů s velkými světly. A tak jsem se svou spolupracovnicí, paní doktorkou Liliane Frey-Rohnovou, shromáždil nejprve 180 manželství, to znamená 360 horoskopů<sup>395</sup>, a srovnával jsem 50 hlavních aspektů, které by mohly být pro manželství charakteristické (O C d<sup>9</sup> asc. desc. d a cP). Maximem se ukázala konstelace O d C, a to v 10 %o. Jak mi sdělil v Basileji pan profesor Markus Fierz, který byl tak laskav, že se namáhal s výpočtem pravděpodobnosti mého výsledku, mé číslo má pravděpodobnost zhruba 1: 10 000. Dotazoval jsem se různých matematických fyziků na význam tohoto čísla a jejich názory se různily: jedni je pokládají za pozoruhodné, jiní za pochybné. Naše číslo je nejspíše potud, že z hlediska statistiky je počet 360 horoskopů vskutku příliš malý.

Zatímco se statisticky zpracovávaly aspekty 180 manželství, pokračovali jsme ve sbírání, a jakmile jsme shromáždili dalších 220 párů, byl zvlášť zpracován i tento „balík“. Druhý materiál byl vyhodnocen právě tak jako první. Nevybírali jsme jej podle žádných hledisek a získali jsme jej z nejrůznějších zdrojů. Při zpracování druhého balíku se jako hlavní výsledek objevil výskyt C d C v 10,9 %. Pravděpodobnost tohoto čísla obnášela rovněž zhruba 1:10 000.

Nakonec jsme ještě připojili 83 manželství, které jsme opět zkoumali zvlášť. Zde vyplynulo jako maximum C d<sup>9</sup> asc. v 9,6 %o. Pravděpodobnost tohoto čísla je přibližně 1: 3 000.

Okamžitě je nápadné, že jde o *konjunkce Měsíce*, což odpovídá astrologickému očekávání. Je však zvláštní, že se tu objevují tři základní pozice horoskopu, a to O C a ascendent. Pravděpodobnost současného výskytu O d C a C d C obnáší

1: 100 milionů. Současný výskyt tří konjunkcí Měsíce se O C asc. má pravděpodobnost 1:  $3 \times 10^8$ ; jinak řečeno, nepravděpodobnost pouhé náhody je tak velká, že je nutno uvažovat o existenci faktoru, který by za tento jev odpovídal. Tři balíky byly natolik malé, že pravděpodobnosti 1:10 000 a 1: 3 000 nemají zřejmě samy o sobě žádný teoretický význam. Jejich

---

<sup>395</sup> Tento materiál pochází z různých zdrojů. Jsou to jednoduše horoskopy manželských párů. *lkaný* výběr se neprováděl. Brali jsme namátkou všechny manželské horoskopy, na něž jsme rukou dosáhli.

současný výskyt je natolik nepravděpodobný, že se nelze vyhnout předpokladu, že tu nutně existuje něco, co tento výsledek způsobilo.

Možnost, že tu jde o souvislost astrologických dat s protonovým zářením, podmíněnou přírodní zákonitostí, zde není na místě, neboť pravděpodobnost 1: 10 000, respektive 1: 3 000 je přece jen příliš velká, než abychom si mohli být u našeho výsledku jisti, že jde o víc než pouhou náhodu. Navíc se maxima stírají, jakmile počet manželství stoupne, když balíky sečteme. Kdybychom přece jen chtěli zjistit možnou statistickou pravidelnost takových výsledků, tj. konjunkcí Slunce, Měsíce a ascendentů, potřebovali bychom statisíce manželských horoskopů, a i pak by byl úspěch pochybný. Došlo však k natolik nepravděpodobnému současnému výskytu tří klasických konjunkcí Měsíce, že se to dá vysvětlit buď jen úmyslným či neúmyslným podvodem, nebo právě smysluplnou koincencí, respektive synchronicitou.

Mantický charakter astrologie jsem sice musel popřít, ale teď jej musím vzhledem k výsledkům svého astrologického experimentu zase přiznat. Náhodné uspořádání manželských horoskopů, které byly k sobě přiřazeny prostě tak, jak přicházely z nejrůznějších zdrojů, a právě tak náhodné rozdělení do tří nestejných balíků – obojí zapadlo do naděje a očekávání badatelů a vytvořilo takový celkový obraz, že by si člověk ze stanoviska astrologických předpokladů stěžl mohl přát hezčí. Úspěch experimentuje zcela v souladu s výsledky Rhineova ESP, jimž přece také prospívalo očekávání, naděje a víra. Nějaké určité očekávání tu ovšem předem nebylo. To ukazuje již výběr našich 50 aspektů. Po výsledku prvního balíku existovalo určité očekávání, že se  $O d C$  potvrdí. To se ale nevyplnilo. Podruhé jsme vytvořili z nově došlých horoskopů větší balík, abychom získali větší jistotu. Výsledkem však byl  $C d C$ . U třetího balíku existovalo jen lehké očekávání, že se potvrdí  $C d C$ , k čemuž opět nedošlo.

Lze připustit, že to, co se zde odehrálo, je kuriozita, patrně jedinečná smysluplná koincidence. Pod tímto dojmem ji lze nazvat malým zázrakem. Na tento pojem se však musíme dnes dívat poněkud jinak než dosud. Rhineovy experimenty totiž mezitím dokázaly, že prostor a čas a tedy i kauzalita jsou eliminovatelné faktory a že se tudíž akauzální fenomény, takzvané zázraky, jeví jako možné. Všechny přirozené jevy tohoto druhu jsou jedinečné, nanejvýš kuriózní kombinace náhod, které jako celek udržuje pohromadě naprosto jasně společný smysl jejich složek. Ačkoli je

fenomenologie smysluplných koincidencek nekonečně rozmanitá, tvoří přece jen jakožto akauzální události jeden prvek, který patří k přírodovědeckému obrazu světa. Kauzalita je způsob, jak si představujeme most mezi dvěma po sobě následujícími událostmi. Synchronicita ovšem označuje časový a smysluplný paralelismus psychických a psychofyzických událostí, který by naše dosavadní poznání mohlo redukovat najeden společný princip. Pojem nic nevysvětluje, ale jen jasně vyjadřuje, že se vyskytují smysluplné koincidence, což jsou sice samy o sobě náhody, ale tak nepravděpodobné, že musíme předpokládat, že se zakládají na nějakém principu, respektive vlastnosti empirického objektu. U paralelních událostí nemůžeme totiž v zásadě rozeznat žádnou vzájemnou kauzální souvislost, a právě proto mají náhodný charakter. Jediný rozpoznatelný a zjistitelný most mezi nimi je *společný smysl* (nebo podobnost). Na zkušenosti s takovými souvislostmi spočívalo staré učení o korespondenci, které dosáhlo vrcholu a zároveň předčasného konce v Leibnizově ideji předzjednané harmonie a bylo nahrazeno kauzalizmem. Synchronicita znamená moderní diferenciaci obsoletního pojmu korespondence, sympatie a harmonie. Není založena na filosofickém předpokladu, nýbrž na zkušenosti a experimentu.

Synchronistické fenomény dokazují simultánní existenci smysluplné podobnosti v heterogenních, kazuálně nespojených procesech, jinými slovy skutečnost, že pozorovatelem vnímaný obsah může být zároveň znázorněn *bez kauzálního spojení* také nějakou vnější událostí. Z toho plyne závěr, že buď psýché nelze lokalizovat v prostoru, nebo je prostor psychicky relativní. Totéž platí i pro časové určení psýché nebo pro čas. Netřeba dále zdůrazňovat, že takové zjištění má dalekosáhlé konsekvence.

Dámy a pánové! Během přednášky se bohužel nemohu zabývat obsáhlým problémem synchronicity jinak než pouzeběžně. Pro ty z vás, kdo byste se rádi o této otázce poučili důkladněji, podotýkám, že mi co nejdříve vyjde zevrubná práce pod názvem *Synchronizität als ein Prinzip akausalder Zusammenhänge* (*Synchronicita jako princip akauzálních souvislostí*)\*<sup>396</sup>. Publikace bude zveřejněna společně s prací pana profesora Wolfganga Paulino v knize *Naturerklärung und Psyche*.

---

<sup>396</sup> *Synchronizität als ein Prinzip akausalder Zusammenhänge* (*Synchronicita jako princip akauzálních souvislostí*), *GW 8*; srv. též *Briefe* (*Dopisy*), III, kde se tímto tématem rovněž podrobně zabýváme.

# POZNÁMKY

Zkratkou GW rozumíme *Gesammelte Werke von C. G.Jung (Sebrané spisy C. G.Junga)*.

# EDIČNÍ POZNÁMKA

Předmluva k Výboru z díla C. G.Junga je součástí prvního svazku.

Jungem uváděné pasáže z bible jsou v tomto českém vydání citovány z ekumenického překladu (*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha 1985). Ekumenickému překladu je podřízen i pravopis biblických jmen uváděných v textu.

České názvy citovaných svazků *Sebraných spisů C. G.Junga* (*Gesammelte Werke von C. G.Jung*) a jednotlivých statí jsou s malými změnami převzaty z *Úplné bibliografie Sebraných spisů C. G.Junga* (sestavil Karel Plocek), která je součástí knihy: Carl Gustav Jung, *Duše moderního člověka*, 1. vyd., Brno, Atlantis, 1994.

Příspěvek *Psychologie archetypu dítěte* byl česky publikován v knize: Karl Kerényi, Carl Gustav Jung, *Věda o mytologii*, 2. vyd., Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, z angličtiny přeložili Kristina a Jan Černí. Do Výboru je zařazen nový překlad německého originálu.

Německý termín *das Selbst*, kterým Jung označuje ústřední archetyp duševní celosti, psychické centrum nevědomé psýché, je stejně jako v prvním svazku Výboru překládán jako *bytostné Já*.

Poznámkový aparát v závěru knihy je převzat téměř beze změny z německého vydání Výboru, s výjimkou doplňujících bibliografických poznámek k českým vydáním citovaných knih.

Poznámky překladatelů jsou uváděny buď přímo v textu v podobě vysvětlující české verze málo známých a Jungem používaných termínů, nebo pod čarou. Vlastní poznámky překladatelů a redaktorů jsou označeny zkratkami *Pozn. překl.* a *Pozn. red.*

Nakladatel i překladatelé uvítají všechny podněty a kritické připomínky čtenářů.



**C. G. JUNG**  
***VÝBOR Z DÍLA***  
***II.***  
**ARCHETYPY A NEVĚDOMÍ**

Z německého originálu Archetyp und Unbewußtes,  
vydaného nakladatelstvím Walter v roce 1989 (3. vydání),  
přeložili Mgr. Eva Bosáková, PhDr. Kristina Černá, Jan Černý

Vydalo Nakladatelství Tomáše Janečka  
Svatopluka Čecha 97, 612 00 Brno

V Brně 1997

Grafickou úpravu přebalu a vazby navrhl Václav Jirásek  
Odborný redaktor PhDr. Karel Plocek  
Redaktor publikace ing. Tomáš Janeček  
Technický redaktor ing. Pavel Křepela  
Jazyková spolupráce PhDr. Radkajanečková

Vytiskla CENT A, spol. s r.o. Vídeňská 113, 639 00 Brno  
Vydání první Náklad: 3500 vázaných výtisků

**ISBN 80-85880-16-4 (druhý svazek)**  
**ISBN 80-85880-11-3 (soubor)**