

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Bakalářská práce**

Lucie Řádková

**Nevědomá spiritualita z pohledu vybraných psychologických  
směrů**

Unconscious spirituality from the perspective of selected psychological schools

Praha 2013

Vedoucí práce: Doc. Radek Chlup, Ph.D

**Poděkování:**

Děkuji vedoucímu této bakalářské práce Doc. Radku Chlupovi, Ph.D za cenné rady a připomínky. Dále děkuji své rodině za dlouhodobou podporu, kterou mi po dobu studií poskytuje a které si velice vážím.

**Prohlášení:**

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

V Praze, dne 31. července 2013

.....

Lucie Řádková

**Klíčová slova (česky):**

spiritualita, nevědomí, religiozita, existenciální analýza, analytická psychologie, C. G. Jung, V. E. Frankl

**Klíčová slova (anglicky):**

spirituality, unconsciousness, religiousness, existential analysis, analytical psychology, C. G. Jung, V. E. Frankl

## **Abstrakt**

V současné době roste popularita spirituality na úkor institucionálních forem náboženství. Spiritualita je asociována především s osobními duchovními zkušenostmi, které mohou nabývat různých forem a čerpat z různých zdrojů. Bakalářská práce se zabývá jednou z jejích možných forem a to nevědomou spiritualitou, která je vymezena jako hypotetický koncept, na něž můžeme usuzovat z různých nepřímých a v současné době velice rozšířených projevů lidského prožívání a chování.

Náznaky tohoto konceptu můžeme najít v dílech zakladatele analytické psychologie C. G. Junga a existenciální analýzy V. E. Frankla. Vzhledem k významovému posunu pojmů spiritualita i religiozita oproti době vzniku jejich děl je v práci kladena otázka, zda lze jejich teorie aplikovat i na současnou situaci a koncept nevědomé spirituality. Nejdříve jsou proto v práci shrnovány aktuální přístupy a definice spirituality a religiozity. Pozornost je zaměřena hlavně na definice B. J. Zinnbauera a K. I. Pargamenta. Následně jsou rozebírány základní pojmy a teoretická východiska obou psychologických směrů i jejich přístup k náboženským jevům. Tato východiska jsou aplikována na koncept nevědomé spirituality s pokusem o její bližší vysvětlení. Na základě této aplikace jsou oba přístupy porovnány se zdůrazněním jejich pozitiv, negativ a přínosu k vysvětlení konceptu nevědomé spirituality.

Oba přístupy jsou vyhodnoceny jako vhodná teoretická východiska, která jsou i přes odlišnou dobu svého vzniku stále aktuální. Závěrem je poukázáno na nutnost dalšího zkoumání a přesnějšího vymezení konceptu nevědomé spirituality a vzhledem ke komplexnosti tohoto konceptu i na vhodnost doplnění výše uvedených psychologických přístupů dalšími metodami z jiných vědeckých oblastí.

## **Abstract**

Currently, the popularity of spirituality is growing at the expense of institutional forms of religion. Spirituality is associated primarily with personal spiritual experiences, which can take various forms and draw from different sources. Bachelor thesis deals with the unconscious spirituality, which is defined as a hypothetical concept, on which we can conclude from various indirect expressions of human experience and behaviour.

Indications of this concept can be found in the writings of the founder of analytical psychology C. G. Jung and the founder of existential analysis V. E. Frankl. Due to current shift of meaning of the concepts of spirituality and religiousness, the question is whether their theories can be applied to the contemporary situation and the concept of the unconscious spirituality. First are summarized current approaches and definitions of spirituality and religiousness. Attention is focused mainly on definitions of B. J. Zinnbauer and K. I. Pargament. Thesis continues with discussing basic notions and theoretical background of both psychological schools and also their approach to religion. These basic concepts are applied to the concept of unconscious spirituality with an attempt to further explanation. On the basis of the above mentioned application, both approaches are compared with emphasis on their positive and negative sides.

Both approaches are evaluated as suitable theoretical basis for the concept of unconscious spirituality. At the end of the thesis the need for further examination and more precise definition of the unconscious spirituality is pointed out as well as completion with other scientific methods.

## **Obsah**

Úvod.....	7
1 Současný stav spirituality a religiozity .....	8
1.1 Polarizace spirituality a religiozity .....	10
1.1.1 Kritika polarizace spirituality a religiozity.....	11
1.1.2 Definice spirituality a religiozity podle B. J. Zinnbauera a K. I. Pargamenta ...	12
1.2 Dimenze, zdroje a další aspekty spirituality .....	15
1.3 Nevědomá spiritualita.....	16
1.4 Spiritualita v dílech C. G. Junga a V. E. Frankla .....	18
2 Analytická psychologie C. G. Junga.....	19
2.1 Struktura psýché .....	19
2.2 Kolektivní nevědomí a archetypy.....	20
2.3 Bytostné Já.....	21
2.3.1 Individuace .....	22
2.4 Analytická psychologie a náboženství .....	23
2.5 Nevědomá spiritualita z pohledu analytické psychologie .....	25
3 Existenciální analýza V. E. Frankla.....	28
3.1 Struktura psychiky a duchovní nevědomí .....	28
3.2 Smysl .....	29
3.2.1 Svědomí.....	30
3.2.2 Hodnoty.....	31
3.3 Existenciální analýza a náboženství .....	32
3.3.1 Nadsmysl.....	33
3.4 Nevědomá spiritualita z pohledu existenciální analýzy.....	34
4 Analytická psychologie a existenciální analýza v přístupu k nevědomé spiritualitě – porovnání.....	38
Závěr.....	40
Použitá literatura .....	42

## Úvod

V současné době dochází k poklesu institucionálních forem náboženství a naopak se rozšiřuje zájem o oblast duchovních nauk a osobní spiritualitu.<sup>1</sup> Náboženství a duchovně zaměřený styl života se staly jednou z možných životních voleb.<sup>2</sup> Rozmach zájmu o osobní spiritualitu je podmíněn také současnou kulturou, která oceňuje individualismus a odmítá tradiční autority a kulturní normy.<sup>3</sup> Smékal vidí ve zvýšení zájmu o spiritualitu potřebu vyvážit současný tlak na výkon jedince a jeho orientaci do vnějšího světa.<sup>4</sup> Konzumní a individualizovaný styl života tak zasahuje i do náboženské a spirituální oblasti tím, že otvírá jedinci spoustu možností a vybízí ho k výběru z nepřeberného množství náboženských „produktů“, přičemž měřítkem vhodnosti a správnosti tohoto výběru je pouze jedinec sám. Nejdůležitější a nejhodnotnější se stává vlastní osobní zkušenost.<sup>5</sup>

Vyvstává nyní otázka, jak do této celkové situace zapadá jednatel, který není ani religiózní ani spirituální, či jehož spiritualita není plně prožívána nebo není vnímána jako důležitá součást jeho života. Je jistě možné namítnout, že takový jedinec stojí stranou veškerého spirituálního či religiózního „dění“, a proto ani není nutné se jeho „ne-náboženským“ prožíváním zabývat. Osobně jsem opačného názoru. Protože stejně jako autoři obou níže rozebíraných psychologických směrů považují spiritualitu a religiozitu za důležitou součást lidského života a naší kultury obecně, myslím si, že je nutné zkoumat i její formy, které se nemusí na první pohled jevit jako podstatné či mající výraznější dopad ať už individuální či obecný. Už to, že tato forma „náboženského prožívání“ získává v dnešní době na „popularitě“, si zaslouží pozornost a hlubší zkoumání. Domnívám se, že spiritualita či religiozita jako jeden z životních aspektů může mít důležitý dopad i na další aspekty lidského života, a je proto nezbytné se zabývat jak jejími vědomými, tak nevědomými formami.

Nevědomou spiritualitou se budu zabývat z pohledu analytické psychologie C. G. Junga a existenciální analýzy V. E. Frankla. Tyto psychologie a jejich teorie jsem si vybrala mimo jiné ze dvou důvodů. Především oba dva, jak jsem již uvedla výše, přistupují ke spiritualitě a religiozitě se zaujetím a vnímají spiritualitu jako důležitý aspekt lidského života, který nemá být opomíjen. Dalším důvodem je, že jejich teorie vychází z konceptu nevědomí, který poskytuje vysvětlení i pro jevy lidského bytí, které nejsou plně reflektovány, a tak je možné díky němu uchopit lidské prožívání a jevy s ním spojené v jejich komplexnosti.

Hlavním důvodem pro výběr těchto dvou psychologů je otázka, zda jsou jejich koncepce a teorie, které vznikaly v odlišné době, v níž ještě nedošlo

<sup>1</sup> Srov. M. Stríženec, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava: Iris, 2001, s. 9.

<sup>2</sup> Srov. P. L. Berger, *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, př. P. Pšejja, Brno: Barrister & Principal, 1997, s. 60.

<sup>3</sup> Srov. B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, „Religiousness and spirituality”, in R. F. Paloutzian, C. L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York: Guilford Press, 2005, s. 21-42, s. 27.

<sup>4</sup> Srov. V. Smékal, „Spiritualita v denním životě člověka”, in Z. Galvas (ed.), *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*. Praha: Českomoravská psychologická společnost, 2002, s. 18-34, s. 18.

<sup>5</sup> Srov. E. Hamar, G. Oláh a M. Ondrašínová, „Etnografie neočekávaného: Holistická scéna v Mikulově”, in D. Lužný, Z. R. Nešpor et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, s. 63-94, s. 68-69.

k polarizaci pojmů religiozity a spirituality, platné také v současnosti a zda je lze využít i pro vysvětlení aktuálních forem spirituality, které v jejich dílech nejsou plně a komplexně popisovány a vysvětlovány. Na tuto otázku se tedy pokusí bakalářská práce odpovědět. Související cíle, které si tato práce v návaznosti na výše uvedenou otázku klade, jsou dva. Jedním je pokus o popsání současného stavu spirituality, jejích forem a jejího vztahu k religiozitě. Dalším cílem je pokus o vysvětlení nevědomé spirituality či spirituality, která není plně prožívána, pomocí koncepcí a teorií analytické psychologie a existenciální analýzy.

Protože pojetí religiozity a spirituality je dnes odlišné od toho, které panovalo v období vzniku hlavních Jungových a Franklových děl, zaměřím se v první kapitole této práce právě na vymezení pojmů religiozity a spirituality a toho, jak jsou v současné době pojímány. Následovat bude kapitola věnovaná analytické psychologii a posléze existenciální analýze. Každá z kapitol bude mít obdobnou strukturu. Nejdříve představím základní pojmy a teorie, které považuji za důležité pro přístup daného psychologického směru k náboženské problematice. V další části shrnu, jaký zaujímá obecně postoj k náboženství a náboženským jevům, a jak je definuje. V poslední části se pak zaměřím na nevědomou spiritualitu a pokusím se názorně vysvětlit, jak daný psychologický směr může přispět k jejímu objasnění. V poslední kapitole práce stručně oba přístupy porovná a pokusím se nastínit, jaká pozitiva či negativa dané přístupy nabízí.

## **1 Současný stav spirituality a religiozity**

Jak bylo naznačeno v úvodu, v současné západní kultuře se vyskytuje nepřehledný pluralismus názorů a přístupů k náboženské a spirituální oblasti, který se odráží i v množství definic spirituality a religiozity. Tato různost je patrná i ve výzkumech, které se snaží zmapovat současné postoje lidí k těmto pojmům. Například ve výzkumu Světové biblické společnosti konaném na jaře roku 1991 s názvem „O vztahu československé populace k náboženství a bibli“ měli respondenti vybrat jednu z pěti níže uvedených variant vyjadřujících jejich přístup k náboženství:<sup>6</sup>

- Jsem nábožensky založený a žiji podle církevního učení.
- Jsem nábožensky založený svým způsobem.
- Nemohu říci, zda jsem, či nejsem nábožensky založený.
- Nejsem nábožensky založený a o náboženství se nezajímám.
- Nejsem nábožensky založený a náboženství neuznávám.

V tomto výzkumu více než polovina respondentů zvolila odpovědi „jsem nábožensky založený svým způsobem“ a „nejsem nábožensky založený a o náboženství se nezajímám“.<sup>7</sup>

Tento výzkum se zabýval pouze postojem k náboženství. Oproti tomu například výzkum, který byl lokální součástí projektu „Detradicionalizace a

---

<sup>6</sup> D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010, s. 133.

<sup>7</sup> *Ibid.* s. 134.



individualizace náboženství“, kvalitativně zkoumal náboženské i spirituální představy, zkušenosti a zájmy českolipských občanů.<sup>8</sup> Vyplyvá z něj difuznost a vágnost názorů týkajících se spirituality i náboženství. Dotazovaní například trochu připouští „že by něco mohlo být“ nebo věří v „Něco mezi nebem a zemí“, v „nějakou formu života po smrti“ nebo čtou horoskopy.<sup>9</sup> Podle zjištění tazatelů, podobně velká skupina respondentů, jako jsou ti, kteří „nevěří v Boha, ale v něco věří“, odmítá jak víru v Boha, tak i vágnější víru v „Něco mezi nebem a zemí“.<sup>10</sup> Z. Nešpor uvádí, že dokonce již více než čtvrtina české společnosti s rovnoměrným věkovým rozložením spadá do kategorie „občasných a nejistých zájemců“ o alternativní spiritualitu a posvátno. Pro tuto skupinu je podle něj typické, že se vymezuje proti věřícím a odmítá náboženství „ve smyslu (církvního) křesťanství a všeho, co s ním souvisí“.<sup>11</sup>

Výše vedené výzkumy přibližují situaci v České republice, pro kterou se v tomto ohledu vžilo označení „bezbožná česká kotlina“. Češi patří mezi nejméně nábožensky založené národy Evropy i světa.<sup>12</sup> Ovšem spíše než o ateismu se dá hovořit o proticírkvním zaměření s tím, že Češi sice nevěří v křesťanského Boha, ale v „něco“, co je většinou nejasně definované, přeci jen „věří“.<sup>13</sup> Převážná část české populace se tedy nachází na „pomezím území“, kdy ani neparticipují na aktivitách určitého tradičního náboženství, ani se nepovažují za ateisty či agnostiky, a spiritualitě rozumí většinou jako cestě osobního hledání, které je zaměřené na jedince a jeho rozvoj.<sup>14</sup> Tento fenomén popsala G. Davie termínem „víra bez příslušnosti“.<sup>15</sup> Halík tuto situaci reflektuje pojmem „něcismus“. Zároveň i ateismus považuje za druh náboženské zkušenosti. Dále v tomto ohledu mluví o „zvláštní otevřenosti vůči spirituální dimenzi“, kterou nazývá „plachá zbožnost“ a zdůrazňuje její odstup od tradičního církvního vyjadřování. Tento druh zbožnosti považuje taktéž za typický druh české religiozity.<sup>16</sup> Jak v Evropě, tak i v české společnosti je podle Halíka nejrozšířenější „vágní, difuzní religiozita“ následovaná „náboženskou lhostejností“.<sup>17</sup>

---

<sup>8</sup> Srov. R. Tichý, „Náboženské / spirituální představy, zkušenosti a zájmy českolipských občanů“, in: D. Lužný, Z. R. Nešpor et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, s. 167-185, s. 167.

<sup>9</sup> *Ibid.* s. 168.

<sup>10</sup> *Ibid.* s. 172.

<sup>11</sup> Z. Nešpor, *Příliš slábi ve víře: české ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, s. 106.

<sup>12</sup> *Ibid.* s. 187.

<sup>13</sup> *Ibid.* s. 188.

<sup>14</sup> Srov. Z. R. NEŠPOR, „Ústřední vývojové trendy současné religiozity“ in Z. Nešpor (ed.), *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, s. 21-37, s. 28.

<sup>15</sup> G. Davie, *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, př. T. Suchomel, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 17.

<sup>16</sup> Tomáš Halík, *O ateismu, pochybnostech a víře*, Praha, 2005, dostupné na: <[http://www.halik.cz/clanky/o\\_ateismu\\_pochybnostech\\_vire.php](http://www.halik.cz/clanky/o_ateismu_pochybnostech_vire.php)>, 10. 6. 2013.

<sup>17</sup> T. Halík, *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 88.

## 1.1 Polarizace spirituality a religiozity

V druhé polovině 20. století započalo oddělování pojmů spiritualita a religiozita a jejich polarizace.<sup>18</sup> I přes jejich oddělení není dosud jejich význam jednotně definován a jsou spolu často navzájem zaměňovány.<sup>19</sup> Termín spiritualita byl původně užíván v křesťanském prostředí. Jeho rozšíření i mimo křesťanský kontext bylo na Západě ovlivněno jednak zvýšeným a obnoveným zájmem o alternativní a mimocírkevní náboženství (na němž se významně podílelo od 80. let 20. století hnutí New Age)<sup>20</sup> a také krizí tradičních náboženských institucí a tedy i z nich vyplývajících typu zbožnosti – religiozity.<sup>21</sup>

Spiritualita je dnes široce užívaným pojmem, který se odklonil od svého původního křesťanského významu.<sup>22</sup> Stále více se na ni obrací také zájem psychologie, o čemž svědčí její zařazení do databáze psychologických termínů Americké psychologické asociace již roku 1988.<sup>23</sup> Jak bylo naznačeno výše, došlo k jejímu oddělení od pojmu religiozity a od té doby začala být spiritualita asociována především s individuálním duchovním životem založeným na osobním prožitku a zkušenosti, který je nezávislý na institucionálně zakotvené formě náboženství.<sup>24</sup> Například Smékal uvádí, že se spiritualitou míní nejčastěji „osobní náboženská zkušenost a její uskutečňování v životě“.<sup>25</sup> Důraz je kladen na její subjektivní a dynamický aspekt. Protože jsou tyto aspekty současnou společností oceňovány, je proto pozitivně vnímána i spiritualita.

O zmíněný individuální aspekt byl polarizací ochuzen termín religiozity a tak zúžen oproti svému původnímu významu.<sup>26</sup> Religiozitě byl následkem toho ponechán pouze její vnějškový aspekt, a proto je v současnosti vnímána hlavně jako pojem spojený s institucionálními organizovanými formami náboženského života. V krajních případech je právě kvůli negativnímu pohledu na organizovaná náboženství a jejich instituce vnímán i pojem religiozity negativně. Může být proto asociován s představami čehosi strnulého, omezujícího, nepraktického a zastaralého, neboť je oddělen od prožitkové a dynamické části a je spjat pouze s formálním přináležením k určité duchovní tradici, které může svou vnějškovostí a formálností bránit přímé duchovní zkušenosti.<sup>27</sup>

Z výše uvedeného popisu vyplývá, že dochází k jednostrannému substanciálnímu vymezení religiozity a funkcionálnímu vymezení spirituality.

---

<sup>18</sup> Srov. P. C. Hill et al., „Conceptualizing religion and spirituality: points of commonality, points of departure“, *Journal for the theory of social behaviour* 30.1 (2000): 51-77, s. 58.

<sup>19</sup> Srov. I. Rusiel, „Spiritualita a múdrosť: dve stránky jednej reality?, in: D. Kováč (ed.), *Psychologické sondy do spirituálno-religiózneho sféry života*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2002, s. 8-12, s. 8.

<sup>20</sup> Srov. Z. Vojtíšek, P. Dušek a J. Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, s. 10.

<sup>21</sup> Srov. B. J. Zinnbauer et al., „Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy“, *Journal for the scientific study of religion*, 36.4 (1997): 549-564, s. 550-551.

<sup>22</sup> Srov. T. Goffi, S. de Fiores (eds.), *Slovník spirituality*, př. T. Brichtová, J. Sýkora a J. Lachman, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 906.

<sup>23</sup> Srov. Stríženec, *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 41-42.

<sup>24</sup> Srov. M. Stríženec, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, Bratislava: Slovak academic press, 2007, s. 43. A dále též O. Nešporová, „Českolipská necírkevní spirituální scéna“, in D. Lužný, Z. R. Nešpor et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, s. 143-166, s. 144.

<sup>25</sup> V. Smékal, „Spiritualita v denním životě člověka“, s. 22.

<sup>26</sup> Srov. B. J. Zinnbauer et al., „Religion and spirituality“, s. 551.

<sup>27</sup> Srov. Vojtíšek, Dušek a Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 11.

Religiozita vymezená pouze substanciálně je redukována na statický pojem, v němž se neodráží význam a funkce religiozity pro život jednotlivce. Vzniká tak pojem „neosobního náboženství, zmrazeného v čase“.<sup>28</sup> Naopak funkcionální vymezení spirituality sice naznačuje, jak spiritualita funguje a jaký má význam v životě jednotlivce, jako nepřiliš jasně ale zůstává její jádro. V definicích spirituality pak vzniká problém stanovení hranic, co ještě spiritualita je a co už není, a jaký je například rozdíl mezi spiritualitou a jiným druhem odpovědi na existenciální situaci.<sup>29</sup> Výsledkem jsou široké definice spirituality, v nichž se užívá nejasně definovaných pojmů, jako hledání „transcendentna“, „celosti“, „smyslu“ či „jistoty“.<sup>30</sup> Tuto problematiku reflektuje i Fontana, který upozorňuje na využití pojmu spirituality také mimo náboženský kontext.<sup>31</sup> Dále poukazuje i na jeho užití pro označení obecné „otevřenosti“ různým spirituálním učením jak v náboženstvích, tak i myšlenkových školách, spíše než pro označení odmítání čehokoliv spjatého s jinou než člověku vlastní tradicí.<sup>32</sup>

### **1.1.1 Kritika polarizace spirituality a religiozity**

Výše uvedená polarizace i pozitivní či negativní zbarvení obou pojmů podléhá v současné době kritice spojené s pokusy o jejich komplexní a neutrální vymezení. Autoři nových definic zastávají názor, že vnímat tyto dva pojmy jako protiklady, které jsou neslučitelné, popírá zkušenost spousty věřících, kteří se považují jak za spirituální, tak za religiozni. Pojímání spirituality a religiozity jako protikladů také vede k zjednodušení těchto pojmů, které jsou značně redukovány a jejichž komplexnost je tak omezena jen na určité aspekty.<sup>33</sup> Dalším závažným omezením, které takové jednostranné vymezování přináší, je limitování konceptu religiozity pouze na sociální kontext a spirituality jen na individuální kontext. Ve výsledku to znamená, že podle takového vymezení nelze spiritualitu prožívat v kontextu společenství a naopak. Jak poukazují Zinnbauer a Pargament, je tímto striktním rozlišováním popírán fakt, že se všechny hlavní náboženské instituce zaměřují na lidskou víru, zkušenost, chování a emoce.<sup>34</sup> U spirituality je zas popíráno její začlenění do sociálního a kulturního kontextu, kterým je vždy alespoň do nějaké míry podmíněna. Obdobně zavádějící je také hodnocení spirituality jako „pozitivní“ či „dobré“ a religiozity jako „špatné“. Toto hodnocení, které může být ovlivněno dějinnými či jinými vlivy, se váže především na organizované náboženské instituce. Nedá se proto aplikovat na lidské prožívání a usilování, neboť spiritualita i religiozita mohou nabývat i patologických forem nebo mohou mít naopak pozitivní dopad na lidský život.

---

<sup>28</sup> B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament and A. B. Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects“, *Journal of personality*, 67.6 (1999): s. 889-919, s. 904.

<sup>29</sup> *Ibid.* s. 904.

<sup>30</sup> Srov. Stríženec, *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 44.

<sup>31</sup> Srov. D. Fontana, *Psychology, religion and spirituality*, Malden (MA): BPS Blackwell, 2003, s. 11.

<sup>32</sup> *Ibid.* s. 12.

<sup>33</sup> Srov. Hill et al., „Conceptualizing religion and spirituality“, s. 72.

<sup>34</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality“, s. 27.

### **1.1.2 Definice spirituality a religiozity podle B. J. Zinnbauera a K. I. Pargamenta**

Proti výše uvedené polarizaci a z ní vyplývajících omezení jednotlivých konceptů se staví Zinnbauer a Pargament se svými komplexními definicemi spirituality a religiozity. Těmi se snaží nejen o odstranění výše uvedeného redukovaní pojmů, ale také o to, aby byly spiritualita a religiozita pojímány jako doplňující se koncepty, spíše než protikladné. Každý z autorů podává své definice spirituality a religiozity, které staví na společně vymezených pojmech. Protože se autoři zaměřují na popis spirituality a religiozity každý z jiného úhlu pohledu, dá se říci, že se i jejich pohledy vzájemně doplňují, nikoliv vyvracejí. Níže nejprve proberu tři základní pojmy tak, jak je vymezují výše uvedení autoři, a následně navážu shrnutím jejich definic.

Pargament užívá ve své definici religiozity pojem „význam“ či „to, co je významné“. Tento pojem shrnuje soubor všeho, co má pro člověka nějaký smysl, čeho si cení nebo co považuje za krajně důležité. Významné může být cokoli, ať už to spadá do oblasti psychologické, sociální, fyzické či je spojené s duchovními záležitostmi.<sup>35</sup>

Dalším pojmem, který se objevuje u obou autorů, je „hledání“. Člověk je v jejich pojetí vnímán jako bytost orientovaná na cíl, která usiluje o cokoli, co vnímá jako pro ni významné, podle výše uvedeného vymezení. Skrze hledání se tedy člověk pokouší to, co je významné, nalézt. Protože se jedná o proces, pouze odhalením hledání nekončí. Člověk se to, co je pro něj významné, snaží udržet, zachovat a v případě potřeby změny i transformovat.<sup>36</sup>

Důležitým pojmem, který odlišuje spiritualitu a religiozitu od všech ostatních konceptů, je pojem „posvátno“. Tvoří substanciální jádro obou definic a vymezuje tak hranice religiozity a spirituality. Podle autorů obou definic pojem posvátna neodkazuje jen ke konceptům jako „Bůh“, „vyšší síla“, „konečná pravda“, ale také k dalším životním aspektům, které jsou lidmi vnímány jako posvátné. I to, co je původně sekulární, může nabýt posvátného statusu skrze proces sanktifikace. Aspekty života, které mohou být asociovány s tím, co je vnímáno jako posvátné, můžeme nalézt v oblasti zdraví, psychologických charakteristik, lidí, vztahů, kulturních produktů či celosvětových problémů.<sup>37</sup> To, co lidé považují za posvátné, tak může být vymezeno jako „společensky ovlivněná představa nějaké nejzazší reality, pravdy nebo božské bytosti či objektu“.<sup>38</sup> Pargament doplňuje, že není možné, aby jednotlivec zaměňoval to, co je pro něj v životě „pouze“ důležité, za to, co považuje za posvátné. Výše uvedené vymezení názorně vysvětluje na příkladu, že rodič, pro kterého jsou jeho děti sice velice důležité, je přesto nevnímá jako posvátné. Jako posvátnou naopak vnímá svou roli rodiče v případě, že jí například považuje za dar od Boha. Posvátný charakter rodičovské roli dodává tedy právě představa, že tato role pochází od Boha.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibid.* s. 33.

<sup>36</sup> *Ibid.* s. 33-34.

<sup>37</sup> *Ibid.* s. 34.

<sup>38</sup> Hill et al., „Conceptualizing religion and spirituality“, s. 67.

<sup>39</sup> *Ibid.* s. 66-67.

Zinnbauer definuje spiritualitu jako „osobní či skupinové hledání posvátna“.<sup>40</sup> Tuto definici užívá částečně i pro religiozitu, kterou ještě přesněji vymezuje jako „osobní či skupinové hledání posvátna, které se odehrává v rámci tradičního posvátného kontextu“,<sup>41</sup> přičemž tento kontext podle něj zahrnuje „systém víry, praktik a hodnot, které se shlukují kolem posvátných záležitostí a jsou explicitně začleněny anebo vyplývají z institucí, tradic nebo kultur“.<sup>42</sup>

Obě definice mají společné pojmy „hledání“ a „posvátno“. Toto hledání posvátna je v případě religiozity úžeji vymezeno kontextem, v němž se odehrává. Protože je spiritualita širším pojmem, který v sobě jako podmnožinu zahrnuje religiozitu, znamená to, že všichni lidé, kteří jsou religiózní, jsou zároveň i na jisté úrovni spirituální. Naopak je ale možné, aby se spirituální jedinec nepovažoval za religiózního, i když se jím případně může stát.

Tyto definice dále implikují, že je možné, aby jedinec rozvíjel svou spiritualitu jak v rámci tradičního náboženského kontextu (v tom případě by se nazýval religiózní), tak i jinými způsoby.<sup>43</sup> Jak spiritualita, tak i religiozita může mít v Zinnbauerově pojetí skupinovou nebo individuální formu. Tím ruší výše uvedenou polarizaci i omezení obou pojmů.<sup>44</sup> Bylo by totiž chybou nahlížet na spiritualitu jako na čistě individuální fenomén, neboť je vždy neoddělitelná od kulturního a sociálního kontextu, v němž se objevuje. Z toho důvodu je také pro spiritualitu příznačný právě její rozvoj v kultuře zaměřené na individualismus.<sup>45</sup> Dalším důvodem potřeby sociokulturní i historické podmíněnosti spirituality, který uvádí Řičan, je, že pokud definujeme spiritualitu bez toho kontextu, může vzniknout pojem spirituality „bez přívlastků“ evokující, že existuje nějaká jedna správná spiritualita.<sup>46</sup> Podobně uvádí Stríženec, že není možné popisovat spiritualitu, aniž bychom brali ohled na jednotlivce, kteří ji prožívají a jsou podmíněni svým pohlavím, věkem, prostředím a životním stavem.<sup>47</sup>

Obdobně jako je tomu u Zinnbauerovy verze definic spirituality a religiozity, i Pargament užívá pro obě definice pojmy „hledání“ a „posvátno“. V jeho pojetí je religiozita hledáním „toho, co je významné,“ způsoby či cestami, které se vztahují k posvátnu. Spiritualita je dle jeho názoru „hledání posvátna“.<sup>48</sup> Definice jsou odlišné v tom, jakou roli posvátno zaujímá v procesu hledání.

Religiozita v Pargamentově pojetí znamená, že se lidé snaží nalézt a dosáhnout to, co vnímají jako významné, způsobem, který se nějak vztahuje k posvátnu.<sup>49</sup> Mezi to, oč člověk usiluje, může patřit například dobré zdraví, kvalitní vztahy s druhými, seberozvoj a podobně.<sup>50</sup> Jedinec se tak může podílet například na různých náboženských praktikách kvůli navázání kontaktu s druhými nebo kvůli pocitu vlastní seberealizace.

---

<sup>40</sup> Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality”, s. 35.

<sup>41</sup> *Ibid.* s. 35.

<sup>42</sup> *Ibid.* s. 35.

<sup>43</sup> *Ibid.* s. 36.

<sup>44</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament and Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality”, s. 909.

<sup>45</sup> *Ibid.* s. 903.

<sup>46</sup> Srov. P. Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál, 2007, s. 54-55.

<sup>47</sup> Srov. Stríženec, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, s. 39.

<sup>48</sup> Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality”, s. 36.

<sup>49</sup> Zinnbauer, Pargament and Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality”, s. 910.

<sup>50</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality”, s. 36-37.

Pokud bychom rozdělili hledání na samotný proces a na cíl, tak v případě religiozity bude posvátno zahrnuto jen v procesu. Bude tedy prostředkem k dosažení široké škály cílů. Jedním z těchto významných cílů může být i posvátno. Spiritualita, která znamená právě hledání posvátna, je tak podmožinou religiozity, která je širším konceptem. Způsoby, kterými hledání posvátna probíhá, mohou být různé: tradiční i netradiční, individuální i skupinové. Podle Pargamentovy definice je tedy možné, aby byl člověk religiózní, ale nikoliv spirituální.

Pargamentova definice mimo jiné řeší problém jednostranného substanciálního vymezení tím, že z funkcionálního hlediska je religiozita hledáním neomezeného počtu smysluplných cílů v životě jednotlivce, a ze substanciálního hlediska je religiozita vždy spojena s posvátnem jakožto jejím nezbytným základem.<sup>51</sup> Posvátno jako kritérium rozlišení, zda se daný jev může označovat za religiózní či nikoliv, využívá kromě Zinnbauera a Pargamenta i Skalický<sup>52</sup> nebo Vergote.<sup>53</sup>

Každá z výše uvedených definic má svá pozitiva i negativa. Oběma je společné, že religiozita i spiritualita jsou v jejich pojetí koncepty, které mají zároveň individuální i skupinovou stránku, obě mohou být pozitivní i negativní a oběma jsou společné pojmy hledání a posvátna. Zinnbauerovy definice mají výhodu v tom, že jsou konsistentní s převládajícím současným pojetím spirituality a religiozity v tom smyslu, jak je vnímají i jejich samotní příslušníci. Nevýhodou naopak je, že příliš nenavazuje na starší definice, které využívají pojmu religiozity. Dále lze zdůraznit pozitivní dopad na zmírnění negativního obrazu religiozity, neboť religiozita je nahlížena jako jeden z možných způsobů, jak spiritualitu prožívat skrze tradiční náboženský kontext. Za negativní může být považováno, že z pohledu Zinnbauerových definic je každý religiózní člověk zároveň označen za spirituálního. Jak ale vyplývá z Pargamentovy definice, kterou je možné brát jako doplňující pohled, účast na organizované formě náboženství nemusí mít nutně jen posvátné cíle. Cílem mohou být i jiné věci, které jsou pro člověka v jeho životě hodnotné, a proto tato definice lépe odráží například široký dopad organizovaného náboženství na lidský život. Spiritualita jakožto jádro každého náboženství pak pozitivně ovlivňuje nahlížení na religiozitu, neboť jí dodává onen prožitkový prvek, který jí byl odebrán v kritizovaných vymezeních. Výhodou Pargamentovy definice je dobrá možnost psychologického uchopení celé široké škály lidského chování spojeného nějakým způsobem s posvátnem. Jeho vymezení religiozity také značně lépe navazuje na její používání v dřívějších výzkumech a teoriích.

Jak jsem uvedla výše, každá dvojice zmíněných definic, nahlíží na spiritualitu a religiozitu z odlišného úhlu, které se navzájem doplňují. Podle mého názoru jsou definice spirituality a religiozity obou autorů aplikovatelné i v rámci konceptů a teorií, které podávají Jung s Franklem. V obou případech je spiritualita vnímána jako individuální či skupinové hledání posvátného. V Pargamentově definici může být to, co je považováno za posvátné, hledáno skrze různé cesty

---

<sup>51</sup> Zinnbauer, Pargament and Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality”, s. 908.

<sup>52</sup> Srov. Karel Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, 4. rozš. vyd., Svitavy: Trinitas, 2011, s. 27.

<sup>53</sup> Vergote uvádí jako hlavní bod svého přístupu „vztah k posvátnu či Bohu“ viz A. Vergote, *Religion, belief and unbelief: a psychological study*, Leuven: Leuven university press, 1997, s. 40.

(tradiční i alternativní), v Zinnbauerově definici je právě kontext, v němž je posvátné hledáno blíže rozlišen. V této práci se budu řídit právě Zinnbauerovou definicí, protože se snažím reflektovat současnou situaci a pojmání spirituality, která je mnohými lidmi odlišena či definována právě vymezením se vůči tradičním náboženským formám. Dalším důvodem k výběru Zinnbauerovy definice je zaměření této práce na vztah k tomu, co lze definovat jako posvátné, a nikoliv k dalším (byť důležitým) cílům lidského usilování, které jsou zahrnuty v Pargamentově definici religiozity. Touto volbou ovšem rozhodně nepopírám Pargamentův pohled, že skrze náboženská vyznání mohou být hledány i jiné (sekulární) cíle.

## **1.2 Dimenze, zdroje a další aspekty spirituality**

Protože se zaměřuji na koncept spirituality, která je pojmána jako multidimenzionální,<sup>54</sup> shrnu v následujících odstavcích jaké dimenze a aspekty může spiritualita zahrnovat. Všeobecně uznávané dimenze spirituality nebyly dosud jasně formulovány. Jedním z pokusů o jejich vymezení je například Vojtíškovo rozdělení spirituality na sedm dimenzí, uvedené níže. V případě podobných rozdělení je důležité, jak uvádí Stríženec, brát v úvahu i sílu přesvědčení a způsob, jak jedinec svou víru projevuje.<sup>55</sup> Vojtíšek podává přehled sedmi rovin spirituality, skrze které může jedinec vyjadřovat svůj vztah k posvátnu.<sup>56</sup> Snaží se tak popsat komplexnost spirituality, která může, ale také nemusí být prožívána různě intenzivně na všech či jen jedné popsane úrovni. Mezi sedm dimenzí spirituality, které jsou inspirované sedmi „dimenzemi posvátného“ religionisty Niniana Smarta, patří:<sup>57</sup>

- předpoklady, s nimiž jedinec přistupuje ke světu, tj. naukové a filosofické koncepce
- obřady, které jsou odrazem výše zmíněných předpokladů
- posvátné normy a hodnoty
- posvátná vyprávění
- zážitky
- společenství
- tvořivost

Výše uvedené roviny spirituality mohou mít jeden či více zdrojů. Pokud všechny roviny čerpají z jednoho zdroje, budu, jak bylo výše nastíněno a jak navrhuje také Vojtíšek, užívat pojmu religiozita.<sup>58</sup> Spiritualita jakožto pojem, který přesahuje religiozitu, v sobě zahrnuje „i ty projevy vztahu k posvátnému, které není možné výslovně přiřadit k nějaké náboženské tradici, tím méně k nějaké náboženské instituci, např. církvi. Zdroje spirituality nemusí být vázány na jednu duchovní tradici (...), ale mohou hojně využívat i dalších zdrojů.“<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality“, s. 22.

<sup>55</sup> Srov. Stríženec, *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 50.

<sup>56</sup> Srov. Vojtíšek, Dušek a Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 19.

<sup>57</sup> *Ibid.* s. 20-21.

<sup>58</sup> *Ibid.* s. 25.

<sup>59</sup> *Ibid.* s. 25.

Spiritualita pak může být konzistentní či (jak je dnes častější) fragmentární. Jedinec v tomto případě nepojuje vzájemně jednotlivé roviny spirituality a každá rovina může čerpat podněty z jiného zdroje či zdrojů.<sup>60</sup> Tento přístup ke spiritualitě označuje Václavík jako „tekutou víru“, jejíž základní charakteristikou je „inherentní synkretismus projevující se tendencí propojovat původně vzdálené či v některých ohledech nekompatibilní náboženské koncepce a představy“.<sup>61</sup> Pro tento přístup je typická flexibilita (a tedy schopnost přizpůsobit se individuálním potřebám) a absence mocenského centra.<sup>62</sup>

Mezi současné sekulární zdroje spirituality typické pro západní kulturu patří například média, sport, umělecká díla, příroda či krása.<sup>63</sup> Tyto zdroje nemusí být nutně vnímány jako spirituální a nemusí tak být ani plně reflektovány. Podobně je tomu i u zdrojů, které pochází ze soukromého života jednotlivce, jako jsou například různé zážitky (nemoc, různé nehody, deprese, strach, zážitky pramenící z uměleckých děl či z kontaktu s přírodou) či osobní životní filosofie.<sup>64</sup> Zdrojem se tak pro spiritualitu může stát prakticky vše,<sup>65</sup> od konceptu Boha, transcendentních bytostí, představy vyšší síly či jakékoliv oblasti života, kterou jedinec zakouší jako posvátnou.<sup>66</sup> Sekulární zdroj může být zahrnut do procesu hledání posvátna skrze proces sanktifikace.<sup>67</sup> Je otázkou, nakolik jsou tyto zdroje a spiritualita sama jednatelcem uvědomována. Kromě jasných a explicitních zdrojů tak můžeme nalézt v životě jedince také zdroje implicitní.<sup>68</sup> Spiritualita je tedy individuálně odlišná, jak uvádí Stríženec: „vzhledem ke svým potřebám si člověk vytváří určitý druh spirituality“.<sup>69</sup>

### 1.3 Nevědomá spiritualita

Jak jsem uvedla výše, spiritualitu lze vnímat jako komplexní multidimenzionální koncept. Všechny roviny spirituality mohou být plně prožívány nebo může být uvědomována jen některá z rovin, či nemusí být jedincem reflektována vůbec. Pokud se jedinec aktivně staví proti náboženství, mluví Stríženec o antireligiozitě, zatímco pokud je vztah k náboženství nejednoznačný či je jeho zájem slabý, nazývá tento postoj areligiozitou.<sup>70</sup> Dle Vergota „existuje tolik typů nevíry, jako existuje víry“,<sup>71</sup> a tendence, které se podílí nevědomě na vzniku víry či nevíry považuje za „univerzálně lidské“

---

<sup>60</sup> *Ibid.* s. 31-32.

<sup>61</sup> Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 162.

<sup>62</sup> *Ibid.* s. 162-163.

<sup>63</sup> Srov. Goffi, de Fiores (eds.), *Slovník spirituality*, s. 915.

<sup>64</sup> Srov. Vojtíšek, Dušek a Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 27-29.

<sup>65</sup> Srov. Stríženec, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, s. 45.

<sup>66</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament, „Religiousness and spirituality”, s. 34.

<sup>67</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament and Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality”, s. 911.

<sup>68</sup> Srov. Vojtíšek, Dušek a Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 34-38.

<sup>69</sup> Stríženec, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, s. 57.

<sup>70</sup> Srov. Stríženec, *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 41.

<sup>71</sup> Vergote, *Religion, belief and unbelief: a psychological study*, s. 214.



(podobně se vyjadřuje i Schermer),<sup>72</sup> které jsou navíc unikátní pro každého jedince, u nějž se vyskytují v různých variacích a intenzitě.<sup>73</sup>

O konceptu nevědomé spirituality můžeme podobně jako o konceptu nevědomí mluvit pouze na teoretické rovině. Vzhledem k tomu, že existenci nevědomí nelze přímo dokázat, platí to stejné i pro nevědomou spiritualitu. O jejich existenci můžeme mluvit pouze na základě nepřímých projevů, které se v případě spirituality mohou lišit podle míry jejího uvědomění. Přikláním se k názoru, že tato „náboženská funkce, která je antropologickou konstantou“<sup>74</sup> a která „byla vytěsněna z vědomí velkého počtu západních lidí“,<sup>75</sup> má přesto vliv na život jedince a může ovlivnit různé oblasti jeho života.<sup>76</sup> Z toho důvodu mi přijde vhodné zkoumat i nejasné a jedincem neuvědomované formy spirituality.

Míra reflektovanosti spirituality je u každého jednotlivce individuálně odlišná a to, proč v životě někoho hraje spiritualita velmi podstatnou či hlavní roli, a u jiného stojí na okraji zájmu či není vůbec uvědomována, lze nahlédnout s pomocí hlubinné psychologie a jejího konceptu nevědomí. Tohoto konceptu využívá i Halík, který jej vidí také jako nutné doplnění již existujících přístupů k sekularizaci, která má dle tohoto pohledu svou latentní religiózní dimenzi. Náboženství tedy podle Halíka nebylo sekularizačním procesem překonáno ani odstraněno, ale potlačeno, následkem čehož můžeme v současné kultuře nalézt různé kryptoreligiózní a pseudoreligiózní prvky.<sup>77</sup>

Za projevy nevědomé spirituality můžeme tedy považovat i kryptoreligiózní jevy. Podle Řičana obsahuje kryptoreligiózní prvky například moderní věda, některá politická hnutí, sport nebo i konzum.<sup>78</sup> Jak jsem naznačila výše, nevědomě spirituální zážitky mohou pramenit i z věcí, které nejsou primárně označovány za posvátné, ale které mohou pocit spojení s posvátnem zprostředkovat, jako například umění, příroda či například cokoliv, co člověk považuje za krásné a povznášející. Protože ale nejsou tyto zdroje společností označovány jako spirituální, nejsou tak jednotlivcem definovány ani jeho případné spirituální zážitky a zůstávají proto neuvědomované. Nevědomá spiritualita se dále může projevovat ve vágních výpovědích lidí o smyslu života či o tom, zda existuje něco, co nás přesahuje. Do konceptu nevědomé spirituality tak můžeme zahrnout škálu lidského prožívání, jehož předmět – posvátno, není uvědomován vůbec nebo je uvědomován pouze velice nejasně a není tedy plně reflektován. Bližší vysvětlení toho, proč může mít spiritualita svou nevědomou formu a jaké z toho mohou vyplývat důsledky pro lidský život, poskytují teorie C. G. Junga a V. E. Frankla, kterými se budu zabývat v následujících kapitolách.

---

<sup>72</sup> V. L. Schermer považuje spiritualitu za základ lidské zkušenosti a domnívá se, že se spiritualita vyskytuje i v jejím popření. Srov. V. L. Schermer, *Duch a duše: Nové paradigma v psychologii, psychoanalýze a psychoterapii*, př. P. Le Roch, Praha: Triton, 2007, s. 23.

<sup>73</sup> Srov. Vergote, *Religion, belief and unbelief: a psychological study*, s. 233.

<sup>74</sup> P. Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 25.

<sup>75</sup> *Ibid.* s. 25.

<sup>76</sup> V současné době se zkoumá například vliv spirituality na zdraví, přehled výzkumů uvádí Stríženec viz: Stríženec, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, s. 113-130.

<sup>77</sup> Srov. T. Halík, „Postmoderna: konec sekularizace a návrat posvátna?“, in Česká křesťanská akademie, *O posvátnu*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993, s. 39-44, s. 39-42.

<sup>78</sup> P. Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 41.

## **1.4 Spiritualita v dílech C. G. Junga a V. E. Frankla**

Termínem nevědomá spiritualita označuji tu formu spirituality, která je vytěsněna z vědomí úplně či je vědomá pouze částečně a to v různé míře. V. E. Frankl používá ve své knize „Psychoterapie a náboženství“ obdobný pojem, kterým je „neuvědomovaná religiozita“.<sup>79</sup> Kvůli novodobé polarizaci a posunu významu pojmu religiozita vyvstává problém jeho užívání (respektive neužívání pojmu spiritualita) v dílech C. G. Junga a V. E. Frankla, na něž se budu zaměřovat. V době, kdy svá stěžejní díla napsali, nedošlo ještě k oddělení spirituality od religiozity, takže se užíval pojem religiozita a to, zda se tím myslí její vnitřní prožitková část či vnější institucionální projevy, se poznalo podle kontextu. Ale ani takového oddělování nebylo většinou potřeba, neboť v kultuře západní Evropy byla v tu dobu víra prožívána především v daném organizovaném rámci konkrétního náboženství.<sup>80</sup>

V Jungových a Franklových dílech se tak můžeme setkat především s pojmem religiozity, jehož významu u obou odpovídá dle mého názoru nejlépe Zinnbauerova definice religiozity a spirituality uvedená výše, kterou budu užívat i v této práci.<sup>81</sup> Spiritualita v jeho pojetí znamená hledání posvátna, které může být skupinové či individuální. Religiozita je také individuální či skupinové hledání posvátna, které je však oproti spiritualitě zasazeno do tradičního posvátného kontextu.

V následujících kapitolách se budu věnovat především vztahu mezi spiritualitou a nevědomím z pohledu analytické psychologie a existenciální analýzy. Zaměřím se hlavně na názory a teoretické koncepce zakladatelů těchto psychologických směrů C. G. Junga a V. E. Frankla. S pomocí uvedených koncepcí se pokusím nastínit možná vysvětlení těch forem spirituality, které jsou v různé míře neuvědomované.

---

<sup>79</sup> V. E. Frankl, „*Psychoterapie a náboženství: Hledání nejvyššího smyslu*“, př. L. Koubek, J. Vander, Brno: Cesta, 2007.

<sup>80</sup> Srov. Zinnbauer, Pargament and Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality“, s. 900.

<sup>81</sup> V případě, že bude v jednotlivých částech práce použito jiného vymezení kvůli zachování původní terminologie jednotlivých autorů, bude na tento rozdíl vždy poukázáno.

## **2 Analytická psychologie C. G. Junga**

Analytická psychologie a teorie C. G. Junga jsou hojně prostoupeny jeho zkoumáním náboženských jevů a mytologie. Významný vliv na jeho přístup k náboženství měly kromě jeho práce s pacienty a studií také jeho cesty a vlastní duchovní zážitky sahající až do dětství. Ty zahrnují mimo jiné bohaté fantazie, archetypické sny, v dospělosti pak různé vize, stavy blízké psychóze, spiritistické seance, které studoval, a významné byly také stavy, které zakusil, když se přiblížil smrti v roce 1944 po tom, co ho stihl infarkt. Všechny tyto Jungovy zážitky jsou shrnuty v biografii „Vzpomínky, sny, myšlenky“, které sepsala spolu s Jungem jeho žačka Aniela Jaffé.

### **2.1 Struktura psýché**

V Jungových spisech se můžeme setkat s termíny „psýché“ a „duše“. Jak shrnuje J. Jacobi, pojmem psýché Jung rozumí „celost všech psychických pochodů, jak vědomých, tak nevědomých; tedy něco obsáhlejšího, přesahujícího duši“.<sup>82</sup> Pojem duše se vyskytuje v Jungových spisech ve dvou významech: ve smyslu části psýché, tj. jako synonymum pro komplex, a v raných textech jako synonymum pro archetyp animy.<sup>83</sup> V této kapitole o analytické psychologii budu využívat výše uvedenou terminologii.

V lidské psýché můžeme nalézt dvě sféry: vědomí a nevědomí, na nichž obou se podílí naše Já.<sup>84</sup> Vědomí je ontogeneticky i fylogeneticky sekundární, je tedy „mladšího“ původu než nevědomí, které mu předchází.<sup>85</sup> Pokud se jedná o osobnost, která je vědomá, a o vědomí jako takové, dá se poměrně jasně vymezit.<sup>86</sup> Konkrétně vědomím Jung nazývá „vztah různých obsahů k centru, jinými slovy k Já“,<sup>87</sup> přičemž Já je považováno za „komplex psychických faktů“, který zahrnuje vědomí našeho těla, naší existence a to, co si pamatujeme. Vše, co vnímáme a co si uvědomujeme, musí procházet skrze naše Já. Pokud by tomu tak nebylo, znamenalo by to, že jsou tyto obsahy nevědomé.<sup>88</sup>

V oblasti nevědomí rozlišuje analytická psychologie část osobního nevědomí a část kolektivního nevědomí. Osobní nevědomí zahrnuje obsahy, které mohou případně vstoupit do vědomí<sup>89</sup> a které se vztahují k osobnímu životu a zkušenostem daného jedince. V osobním nevědomí se vyskytují „produkty instinktivních procesů“, „zapomenuté nebo potlačené obsahy“ a „tvořivé

---

<sup>82</sup> J. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, př. L. Menšíková, J. Kocourek a Z. Jančařík, Praha: Portál, 2013, s. 17.

<sup>83</sup> Srov. R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, př. J. Černý, K. Černá, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1994, s. 39.

<sup>84</sup> Srov. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 17.

<sup>85</sup> Srov. Jaffé, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 315.

<sup>86</sup> Srov. C. G. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, př. P. J. Kuře, K. Plocek, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 58.

<sup>87</sup> C. G. Jung, *Analytická psychologie: její teorie a praxe*, př. K. Lukášová-Černá, K. Plocek, Brno: Academia, 1993, s. 85.

<sup>88</sup> *Ibid.* s. 21.

<sup>89</sup> *Ibid.* s. 55.

obsahy“.<sup>90</sup> V osobním nevědomí se také vyskytují „inkompatibilní psychologické elementy“.<sup>91</sup>

## 2.2 Kolektivní nevědomí a archetypy

Pro studium náboženských zkušeností je stěžejní pojem kolektivního nevědomí. Tuto oblast lidské psýché Jung rozpoznal při své práci s pacienty, když zjistil, že se v jejich výpovědích objevují představy, které nemůže odvodit či najít v jejich osobní minulosti.<sup>92</sup> Kolektivním nevědomím se v analytické psychologii označuje „všem lidem společná psychická struktura, působící od prvopočátku ve fylogenetickém i ontogenetickém vývoji“.<sup>93</sup> Kolektivní nevědomí může být částečně uchopeno vědomím díky tomu, že se odráží v archetypových obrazech a symbolech.<sup>94</sup>

Archetypy,<sup>95</sup> které jsou obsahem kolektivního nevědomí a podle Junga „duševním orgánem přítomným v každém z nás“,<sup>96</sup> obsahují mytologické motivy.<sup>97</sup> Archetypem můžeme rozumět člověku předem dané zděděné psychické dispozice či vzorce, které ovlivňují jeho celkové prožívání a chování v průběhu života. Archetypy tedy mají vliv na to, jak se zachováváme v různých životních situacích a jak vnímáme svět kolem nás.<sup>98</sup> Neprojevují se jen staticky, ale také jako procesy a typické životní projevy.<sup>99</sup> Archetypy jsou tedy vrozené dispozice společné všem lidem, ovšem tyto dispozice jsou pouze formálního charakteru, nikoliv obsahového. Analytická psychologie proto rozlišuje mezi archetypy, které existují v psychické struktuře pouze jako potenciál, a těmi, které se uskuteční a vstoupí do pole vědomí jako archetypové obrazy.<sup>100</sup> To, jak se konkrétně archetypy projeví a jakého obsahu a rázu nakonec nabudou, je individuálně odlišné, resp. odlišné podle životních zkušeností jednotlivce a podle kulturních podmínek, v nichž žije.<sup>101</sup>

Archetypy se často objevují jako mytologické motivy ve snech, legendách či pohádkách po celém světě.<sup>102</sup> Zážitek archetypu je podle Junga mystickou zkušeností a mystici jsou „lidé, kteří mají zvláště jasné zážitky procesů kolektivního nevědomí.“<sup>103</sup> Wulff shrnuje, že o archetypech můžeme říct velice

---

<sup>90</sup> *Ibid.* s. 48.

<sup>91</sup> C. G. Jung, *Osobnost a přenos*, př. A. Bernášková, J. Škodová a L. Běťák, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, s. 24.

<sup>92</sup> Srov. C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, př. K. Plocek, Brno: Atlantis, 1994, s. 192.

<sup>93</sup> L. Müller, A. Müller (ed.), *Slovník analytické psychologie*, př. J. Bucková et al., Praha: Portál, 2006, s. 232.

<sup>94</sup> *Ibid.* s. 232.

<sup>95</sup> Srov. Jung, *Analytická psychologie*, s. 49.

<sup>96</sup> C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, př. E. Bosáková, K. Černá a J. Černý, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, s. 238.

<sup>97</sup> Srov. Jung, *Analytická psychologie*, s. 49.

<sup>98</sup> Srov. L. Müller, A. Müller (ed.), *Slovník analytické psychologie*, s. 28-30.

<sup>99</sup> Srov. Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 49.

<sup>100</sup> Jacobi, *Psychologie C. G. Junga*, s. 48-49.

<sup>101</sup> Jung, *Duše moderního člověka*, s. 311.

<sup>102</sup> Srov. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 192.

<sup>103</sup> Jung, *Analytická psychologie*, s. 109.

málo právě proto, že nejsou přímo poznatelné a jsou uchopitelné pouze skrze archetypové obrazy a symboly.<sup>104</sup>

Symboly jsou v pojetí analytické psychologie obrazy nevědomých psychických obsahů, procesů a energie (libida).<sup>105</sup> Mají schopnost tuto psychickou energii a procesy nejen vyjadřovat srozumitelným způsobem, ale také je transformovat a uvolňovat.<sup>106</sup> Jung symbolem rozumí výraz, který je schopen reprodukovat „komplexní skutečnost, kterou vědomí dosud jasně neuchopilo“.<sup>107</sup> Právě tato schopnost srozumitelného vyjádření psychických obsahů, které jsou často ambivalentní, špatně uchopitelné a paradoxní, je důležitým aspektem symbolů. Symboly jsou proto nositeli transcendentní funkce, neboť jsou schopné ambivalenci a paradoxnost nevědomých psychických obsahů dobře pojmut a vyjádřit tak, aby byla pro vědomí člověka uchopitelná.<sup>108</sup> Tato funkce, při níž dochází k jakémusi „překladu“ obsahů nevědomí do symbolického jazyka, který je vědomím snáze uchopitelný, je tak nezbytná pro léčení a individuaci, neboť ty se mohou odehrávat pouze, pokud je mezi vědomím a nevědomím jednotlivce funkční kreativní vztah.<sup>109</sup>

E. F. Edinger shrnuje, jaký může být vztah mezi Já a symbolem (a proto i mezi Já a archetypickou psýché). Mohou nastat tři případy. V prvním se Já se symbolem identifikuje, takže symbolický obraz prožívá konkrétně. V tomto případě dochází k tomu, že jedinec nedokáže rozlišovat mezi vnější realitou a symbolickými obrazy, které jsou prožívány, jako kdyby byly skutečnými vnějšími fakty. V druhém případě se Já symbolu odcizuje. Symbol je redukován na pouhý znak a není vědomě prožíván. Působí tak mimo vědomí, ovšem to, že není uvědomován, neznamená, že by jedince neovlivňoval. V posledním případě je Já od archetypické psýché sice odděleno, ale je stále otevřeno působení symbolů, což dovoluje vědomou komunikaci mezi Já a archetypickou částí psýché, a proto také může docházet k uvolnění a transformaci psychické energie.<sup>110</sup>

Podle Junga existuje „tolik archetypů, kolik je typických situací v životě“.<sup>111</sup> Mezi nejdůležitější archetypy patří ty, které Jung pojmenoval: persona, stín, anima a animus, mana-osobnost a bytostné Já.

### **2.3 Bytostné Já**

Bytostné Já je širší pojem než Já, jemuž je také nadřazeno.<sup>112</sup> Jung užívá výrazu bytostné Já pro označení celosti člověka, v níž je zahrnuto vše, co je v psýché vědomé i nevědomé.<sup>113</sup> S archetypem bytostného Já koinciduje obraz

<sup>104</sup> Srov. D. M. Wulff, *Psychology of religion: Classic and contemporary*, 2nd ed., New York: John Wiley & Sons, 1997, s. 426-427.

<sup>105</sup> Pod pojmem libido Jung spatřuje „kontinuální životní pud, vůli k bytí, záměrnost, energetickou hodnotu, která se může vztahovat k afektu, lásce, sexualitě, hladu a také k náboženství a duchovním představám“. Viz L. Müller, A. Müller (ed.), *Slovník analytické psychologie*, s. 186.

<sup>106</sup> Srov. E. F. Edinger, *Já a archetyp: Individuace a náboženská funkce psýché*, př. M. Kalina, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006, s. 104-105.

<sup>107</sup> Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 335.

<sup>108</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 351-354.

<sup>109</sup> L. Müller, A. Müller (ed.), *Slovník analytické psychologie*, s. 110.

<sup>110</sup> Srov. Edinger, *Já a archetyp*, s. 104-105.

<sup>111</sup> Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 155.

<sup>112</sup> Srov. Jung, *Osobnost a přenos*, s. 75.

<sup>113</sup> Srov. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 110.

Boha. Dle Jungova názoru je to právě archetyp bytostného Já, od kterého není možné obraz Boha „empiricky oddělit“.<sup>114</sup> Bytostné Já představuje celost, která transcenduje vědomí,<sup>115</sup> a dle Junga „všechny výpovědi o obrazu Boha tedy zkrátka platí i pro empirické symboly celosti“,<sup>116</sup> která je vyjádřena symboly kvaternity a mandaly. Tyto symboly můžeme nalézt ve snech, mytologiích i historických monumentech.<sup>117</sup> Mezi další symboly bytostného Já patří například Kristus,<sup>118</sup> Buddha, různá mytologická zvířata, kříž, hermafrodit a další.<sup>119</sup>

### 2.3.1 Individuace

Právě bytostné Já, resp. jeho syntéza je cílem individuace.<sup>120</sup> Jung navrhuje, že by se individuace dala přeložit také jako „stát se bytostným Já“ či „uskutečnění bytostného Já“.<sup>121</sup> Znamená „lepší a úplnější naplnění toho, k čemu je člověk kolektivně určen“.<sup>122</sup> Účelem individuace je jednak vyrovnání se s archetypem osoby ale také i s dalšími nevědomými obsahy, které člověka ovlivňují, aniž by si toho byl plně vědom.<sup>123</sup> Se spirituálními či náboženskými problémy se jedinec většinou vyrovnává především v druhé polovině svého života, pro niž je „setkání“ s archetypem bytostného Já typické. V první polovině života je naopak úkolem vytvořit si rozvinuté vědomé Já a tedy i sebepojetí. Pro toto období je proto obvyklé budování své vlastní „persony“<sup>124</sup> a dále konfrontace s archetypem stínu a archetypem opačného pohlaví (animy či anima).

V případě, že člověk zůstane ve druhé polovině odtržen od oblasti nevědomí, může tento stav vést i k neuróze, která je příznakem tohoto přerušného kontaktu s vlastním nevědomím.<sup>125</sup> V průběhu života je důležité vyrovnat se všemi stránkami svého bytí a integrovat do vědomí i potlačované vlastnosti a oblasti života, kterým se člověk plně nevěnuje, včetně spirituální. Jung proto upozorňuje, že by se člověk neměl pokoušet o dokonalost, které nemůže dosáhnout, ale měl by naopak usilovat o celost.<sup>126</sup>

---

<sup>114</sup> *Ibid.* s. 423.

<sup>115</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 243.

<sup>116</sup> C. G. Jung, *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*, př. P. Patočka, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003, s. 40.

<sup>117</sup> *Ibid.* s. 39.

<sup>118</sup> *Ibid.* s. 44-74.

<sup>119</sup> Srov. Říčan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 199.

<sup>120</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 243.

<sup>121</sup> Jung, *Osobnost a přenos*, s. 69.

<sup>122</sup> *Ibid.* s. 70.

<sup>123</sup> *Ibid.* s. 71.

<sup>124</sup> Srov. R. M. Doran, „Jungovská psychologie a křesťanská spiritualita II“, in R. L. Moore (ed.), *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, př. I. Müller, Praha: Portál, 1998, s. 73-82, s. 75-77.

<sup>125</sup> Srov. M. Kelsey, „Znovuobjevení kněžství pomocí nevědomí“, in Moore (ed.), *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 108-117, s. 113-114.

<sup>126</sup> Srov. Jung, *Analytická psychologie*, s. 108.

## 2.4 Analytická psychologie a náboženství

Jung považuje náboženství za důležitou součást lidského života a svůj vlastní vztah ke všem náboženstvím označuje jako pozitivní.<sup>127</sup> Svou osobní zkušenost Boha popisuje jako jednu z „nejjistějších, nejbezprostřednějších zkušeností“.<sup>128</sup> Náboženství má „velice důležitý psychologický aspekt“, kterým se můžeme konkrétněji zabývat, a proto se dle svých slov zabývá tímto fenoménem pouze z empirického hlediska bez filozofických či metafyzických úvah.<sup>129</sup> Dále poukazuje na to, že není oprávněn říct, zda je daná idea či víra pravdivá nebo nepravdivá.<sup>130</sup> Důležitým východiskem analytické psychologie je tvrzení, že jakákoliv idea, která existuje, je psychologicky pravdivá,<sup>131</sup> a že za skutečně považuje vše, co působí, tedy i fantazie a obsahy pocházející z nevědomí.<sup>132</sup>

Pro definici náboženství si Jung půjčuje pojem „numinózum“<sup>133</sup> Rudolfa Otta, s pomocí něhož náboženství označuje jako „pečlivé a svědomité dbání a zachovávaní“ numinóza.<sup>134</sup> Jung dále upřesňuje, že náboženstvím nechápe nějaké konkrétní vyznání víry. Náboženská vyznání jsou kodifikovanou a dogmatizovanou formou původních náboženských zkušeností. Náboženství označuje naopak jako „postoj vědomí, které se změnilo v důsledku zkušenosti numinóza“.<sup>135</sup> Zásadním aspektem náboženství je osobní zkušenost. Proto lze náboženství popsat také jako „živoucí spojení s duševními procesy, které jsou nezávislé na vědomí a odehrávají se v temném zázemí duše“.<sup>136</sup> Numinózní zážitky jsou natolik uchvacující, že se člověk nepovažuje za tvůrce takového zážitku, ale za jeho objekt.<sup>137</sup>

Jung mluví o náboženské potřebě jako o „touze po celosti“.<sup>138</sup> Celost, jak jsem shrnula výše, je cílem individuálního procesu. Numinózní kvality nabývá zážitek archetypu boha, resp. archetypu bytostného Já. Kromě přímé zkušenosti, jsou dalším možným způsobem, jak uspokojit náboženskou potřebu, různá náboženská vyznání, která mají plnit tu funkci, že nahrazují přímou náboženskou zkušenost „nabízením“ symbolů začleněných do pevného rámce organizované víry.<sup>139</sup> To, zda jsou současná náboženská vyznání schopná tuto funkci naplnit, budu rozebírat v následující kapitole.

V analytické psychologii je na náboženství a náboženské zkušenosti pohlíženo jako na projevy kolektivního nevědomí.<sup>140</sup> Jung konstatuje, že člověk

---

<sup>127</sup> Srov. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 31.

<sup>128</sup> Jaffé, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 63.

<sup>129</sup> Srov. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 12.

<sup>130</sup> *Ibid.* s. 13.

<sup>131</sup> *Ibid.* s. 13.

<sup>132</sup> Srov. Jung, *Osobnost a přenos*, s. 127.

<sup>133</sup> Jung numinózum popisuje jako „dynamickou existenci nebo působení, jež není způsobeno nějakým aktem libovůle“. Numinózum je dle něj „vlastností nějakého viditelného objektu, nebo je to vliv nějaké neviditelné přítomnosti, která způsobuje zvláštní změnu vědomí“. Viz: Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 14.

<sup>134</sup> Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 14.

<sup>135</sup> *Ibid.* s. 16.

<sup>136</sup> Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 231.

<sup>137</sup> Srov. M. E. Hardingová, „Kříž jako archetypový symbol“, in Moore (ed.), *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 15-24, s. 16.

<sup>138</sup> Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 423.

<sup>139</sup> *Ibid.* s. 62-63.

<sup>140</sup> Srov. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 64.

rozvíjel náboženskou funkci vždy a všude zcela přirozeně.<sup>141</sup> V následujících odstavcích se pokusím nastínit, jak lze s pomocí východisek analytické psychologie vysvětlit současný fenomén nevědomé nebo nejasně definované a neurčitě prožívané spirituality.

Jung chápe popření či částečnou absenci duchovních představ, které jsou neodmyslitelnou součástí psýché, u kulturních národů dokonce jako známku degradace.<sup>142</sup> Vzhledem k dynamice psychických procesů dochází při rozvoji vědy a techniky a při jednostranné zaměřenosti na racionální způsob života k omezování introspekce a nedostatku životní moudrosti.<sup>143</sup> Kolektivní nevědomí je i přesto neustále činné a lidské zdraví závisí na udržování spojení s kolektivním nevědomím a na vědomé práci s neosobními obrazy, jakými jsou symboly bytostného Já.<sup>144</sup>

Jung zdůrazňuje důležitost rituálu a dogmat, která slouží jako způsob duševní hygieny, neboť zabraňují bezprostřední náboženské zkušenosti, která může být příliš silná a tedy ohrožující psychickou integritu jedince. Rituály a dogmata tak slouží jako zprostředkovatelé náboženské zkušenosti, která je v nich zakonzervována. Jung proto podporuje věřící katolíky, aby chodili ke zpovědi a přijímání,<sup>145</sup> a náboženství považuje za psychoterapeutické systémy.<sup>146</sup>

Pro současnou dobu je, jak bylo uvedeno v prvních kapitolách, typický odklon od náboženských institucí a příklon k individuální formě spirituality zaměřené na prožitek. Jung vnímá tento odklon a také rozšiřování zájmu o psychologii jako zaměřování vědomí na vnitřní subjektivní svět a odklánění se od materiálního vnějšího světa. Jung dále snižování zájmu o institucionální formy náboženství vysvětluje tím, že jejich symboly přestaly plnit svou funkci zprostředkovatele s tvořivými silami nevědomí a staly se pouze „inventárním kusy vnějšího světa“, takže už nejsou vnímány jako něco, co pochází z nitra.<sup>147</sup> Tento proces je dle Junga smysluplným dějem, neboť je potřeba, aby zaniklo to, co již nemá souvislost se současným vědomím.<sup>148</sup> Odmítání institucionálních forem náboženství (a tedy i zprostředkování numinózních zážitků skrze dogmata a rituály) doprovází probuzená potřeba „prapůvodní zkušenosti“,<sup>149</sup> která se odráží v současném příklonu ke spiritualitě založené na osobní přímé zkušenosti. Odklon od tradičních náboženství tak musí být v pohledu analytické psychologie vědomě či nevědomě nahrazen něčím jiným. Jak uvádí Jung, vše, co ve vědomí ztrácí hodnotu, je kompenzováno nevědomím. „Žádná duševní hodnota se nemůže vytratit, aniž by byla nahrazena nějakým ekvivalentem.“<sup>150</sup> Otázkou tedy je, jakým způsobem k tomu dochází a čím budou původní hodnoty nahrazeny.

Na Jungovy myšlenky navazuje Edinger, který uvádí, že pokud organizované náboženství ztratí schopnost nést projekci bytostného Já, dojde ke stažení psychické energie a nadosobních hodnot zpátky k jedinci. Výsledkem jsou podle něj čtyři různé alternativy, s nimiž se setkáváme v každodenním životě.

---

<sup>141</sup> Srov. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 33.

<sup>142</sup> *Ibid.* s. 26-27.

<sup>143</sup> Srov. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 27.

<sup>144</sup> Srov. Jung, *Analytická psychologie*, s. 170.

<sup>145</sup> Srov. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 63.

<sup>146</sup> Srov. Jung, *Analytická psychologie*, s. 170.

<sup>147</sup> Srov. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 42.

<sup>148</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 110.

<sup>149</sup> Srov. Jung, *Duše moderního člověka*, s. 43-44.

<sup>150</sup> *Ibid.* s. 45.



V prvním případě dojde spolu se ztrátou projekce archetypu Boha na organizované náboženství i ke ztrátě spojení s archetypem bytostného Já. Výsledkem jsou pocity ztráty životního smyslu a odcizení. Další neméně frekventovanou variantou je stažení veškeré energie, která byla původně vázaná na archetypální obraz Boha, na sebe sama a svůj potenciál. V tomto případě podléhá jedinec inflaci.<sup>151</sup> Další možností je přenesení projekce nadosobní hodnoty, která byla původně projikována na náboženský obsah, na nějaký světský obsah. Tento přístup označuje Edinger jako idolizaci. Poslední možností je využít stažené projekce k tomu, aby se jedinec postavil svým vlastním životním otázkám a úkolům a aby se při vědomé práci s nevědomím snažil dosáhnout archetypu bytostného Já. Je to tedy možnost k „rozvoji individuované osobnosti“.<sup>152</sup> Jak ještě uvedu níže, tento poslední přístup je dle Junga nejlepší právě pro jedince, kteří ztratili svou víru.

Výše uvedené myšlenky a poznatky využiji v následující části práce k nastínění toho, jak lze za pomoci analytické psychologie nahlížet na nevědomou či pouze částečně uvědomovanou spiritualitu.

## **2.5 Nevědomá spiritualita z pohledu analytické psychologie**

Prvním příkladem, který lze zmínit, je člověk, který nevyznává žádné konkrétní náboženské vyznání a který ani neuznává možnost existence čehokoliv transcendentního mimo jeho život (není tedy ani religiózní ani spirituální). Podle poznatků analytické psychologie si takový člověk není vědom náboženské funkce své psýché, tuto oblast života zanedbává a vytěšňuje či potlačuje obsahy kolektivního nevědomí. Došlo u něj ke ztrátě kontaktu s jeho nevědomím a archetypem bytostného Já. Protože je ale nevědomí činné i bez našeho vědomí, mohou být jeho archetypální obsahy projikovány buď do sekulárních objektů či idejí vnějšího světa, nebo na jedince samotného.<sup>153</sup>

V prvním případě se mohou nereflektované obsahy nevědomí vyskytovat jako projekce těchto obsahů na politické strany či ideje, sociální hnutí, osobní postavení, majetek, či také na zastávání určitých psychologických teorií.<sup>154</sup> Druhou možností je, že u jedince dojde k inflaci, tedy že si jeho Já přisoudí vlastnosti a obsahy, které spadají mimo jeho hranice.<sup>155</sup> R. Starý shrnuje, že mezi průvodní projevy inflace patří kromě přesvědčení o vlastní výjimečnosti také škála stavů od povznesenosti či předpojatosti, přes záchvaty egocentrismu až po pocity bohorovnosti a fanatické posedlosti.<sup>156</sup>

Případné projevy spirituality nebudou ani v jednom z případů jako spirituální vnímány a bude jim přisuzován světský či osobní původ. Člověk pak bude nejspíš hledat význam a smysl života ve vnějším světě či ve svém Já, ale ne

---

<sup>151</sup> Inflace znamená v analytické psychologii „stav, při kterém dochází k rozpínání osobnosti překračujícímu individuální hranice. Já, případně osobnost si přivlastňuje obsahy, poznatky, vlastnosti a schopnosti, které leží vně jejich osobních hranic...“. Viz L. Müller, A. Müller (ed.), *Slovník analytické psychologie*, s. 146.

<sup>152</sup> Srov. Edinger, *Já a archetyp*, s. 72-73.

<sup>153</sup> Srov. R. Starý, *Potíže s hlubinnou psychologií: Esejistická studie o analytické psychologii C. G. Junga*, Praha: Prostor, 1990, s. 139.

<sup>154</sup> Srov. L. Corbett, *The religious function of the psyche*, London: Routledge, 1996, s. 43.

<sup>155</sup> Srov. Jung, *Osobnost a přenos*, s. 33.

<sup>156</sup> Srov. Starý, *Potíže s hlubinnou psychologií*, s. 149.

ve vlastním procesu individuace. Nebude tedy docházet k vědomé konfrontaci s obsahy nevědomí, které jeho Já značně přesahují, a jejichž vynoření má numinózní charakter.<sup>157</sup> Tato cesta ale člověku nezaručí štěstí ani po tom, co dosáhne toho, oč vědomě usiloval. Navíc se tímto přístupem vystavuje možnosti vzniku neurózy.<sup>158</sup> Člověk je tímto odmítavým postojem k transcendentní dimenzi svého bytí ochuzen o důležitou část života, kterou se může pokusit nahradit něčím jiným. Takové pokusy budou ale neúspěšné, protože náboženskou zkušenost nelze nahradit a naopak je potřeba ji vědomě prožít. V rámci individuálního procesu je tedy nezbytné nevědomou spiritualitu (podobně jako i jiné potlačované stránky osobnosti) „vynést na světlo“ a uvědomit si ji.

Dále se v současné době často můžeme setkat s lidmi, kteří se nepopisují jako religiozni, ale mluví o sobě jako o do jisté míry duchovně založených či spirituálních bez toho, aby tato definice obsahovala cokoli jasnějšího. Jejich spiritualita čerpá většinou z většího počtu zdrojů (často velice odlišných) a může být prožívána více či méně vědomě, více či méně intenzivně. Řičan poukazuje na Jungův názor, že většina lidí přejímá náboženské představy od svého okolí, k čemuž jsme disponováni právě archetypem bytostného Já. Dále pokračuje, že pokud již od dětství není náboženský život utvářen výchovou, vzniká primitivní spiritualita nebo kryptoreligiozita, která nachází svůj projev ve všem od přírody až po televizní obrazovku.<sup>159</sup> V současné kultuře západního světa, která je typická svým synkretismem a pluralismem, pak není divu, že i spiritualita nabývá stejného rázu.

V případě této vágní (či dalo by se říci „částečné“) spirituality je tedy evidentní, že si je jedinec více či méně vědom numinózních aspektů doprovázející jeho život. Míra uvědomění si těchto aspektů může záviset i na prostředí, v němž byl člověk vychován. V lidském životě se mohou vyskytovat různé situace a zážitky, které lidé pociťují jako numinózní a které se mohou odehrát různými způsoby. Corbett k nim řadí běžné zážitky všedního života jako malování, tanec, poslech hudby, pobyt v přírodě a další. Upozorňuje na to, že nejsou reflektovány jako numinózní, neboť je tak neklasifikuje naše západní kultura.<sup>160</sup>

Proces individuace tedy může zavést jednotlivce mimo to, co je v rámci tradice či kultury, v níž vyrůstal a žije, uznáváno jako norma a považováno za správné. Ovšem v individuaci je podstatná vlastní zkušenost, jakkoliv může být individuálně odlišná.<sup>161</sup> Pokud určitý aspekt lidského života (včetně spirituální oblasti) neodpovídá aktuálním společenským a kulturním podmínkám, může se jedinec zbavit nepříjemného rozhodnutí a vyhnout se konfrontaci s okolím tím, že tyto aspekty svého života vytěsňuje. Jsou pak prožívány pouze částečně vědomě. Protože nad nimi jedinec tímto způsobem ztrácí vědomou kontrolu, je jejich průběh více méně volný a jejich případné projevy nemusí být plně uvědomovány či mohou být přisuzovány něčemu jinému.<sup>162</sup>

Dalším možným důvodem k nedostatečně vědomému uchopení vlastní spirituality může být právě možnost podlehnout fascinujícímu vlivu archetypů,

---

<sup>157</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 60.

<sup>158</sup> Srov. Jaffé, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 133.

<sup>159</sup> Srov. Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 205.

<sup>160</sup> Srov. Corbett, *The religious function of the psyche*, s. 65.

<sup>161</sup> Srov. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 72-73.

<sup>162</sup> *Ibid.* s. 101.

před kterou Jung varoval.<sup>163</sup> Člověk, který nevyznává nějakou konkrétní víru a nemá ani k dispozici ucelený symbolický a dogmatický systém, který by mu náboženskou zkušenost vhodně zprostředkoval, tak nemá ochranu před přímou náboženskou numinózní zkušeností. Je tedy možné, že je lepší, když je jeho spiritualita udržována v nekultivované nevědomé formě, pokud není v jeho životě žádná „ochranná zeď“,<sup>164</sup> chránící před intenzitou numinózních prožitků.

Na druhou stranu ale hrozí nebezpečí, že pokud se nevědomá spiritualita probudí k životu a jedinec k ní nebude umět zaujmout vlastní postoj, vědomě s ní pracovat a ani nebude mít žádný referenční rámec, který by mu v tomto případě oporu poskytl, může na sebe taková spiritualita vzít jakoukoliv formu a mít až ničivé následky.<sup>165</sup> Nejenže tedy jedinec ztratí spojení s oživujícími silami nevědomí, ale také se vystavuje riziku inflace a odcizení, proti němuž je náboženství dostatečně účinnou ochranou.<sup>166</sup> Podle Edingera tedy „moderní člověk nutně potřebuje znovunastolit smysluplné spojení s primitivní vrstvou psýché“<sup>167</sup> a opětovně objevit symbolický život.<sup>168</sup> Podobně upozorňuje i R. Starý na fakt, že zánik tradičních forem náboženského života neznamená zároveň „zánik religiózních potřeb a projevů psýchy samé“<sup>169</sup> a ani intenzita náboženského života podle něj nepohasla, i když se přesunula do jiných, především světských souvislostí.<sup>170</sup>

Jung, kterého zajímali právě ti z jeho pacientů, kteří víru ztratili, pochybuje o tom, zda je cesta zpět k danému náboženskému vyznání tou správnou cestou. Podle něj „k pochopení náboženských věcí dnes existuje asi už jen psychologický přístup“, který je založen na bezprostřední zkušenosti psychologických archetypů a zkoumání symbolů nevědomí.<sup>171</sup> Jednotlivec by si tedy měl přiznat ztrátu náboženství a zároveň odmítnout všechny náhražky a vědomě se konfrontovat s vlastním nevědomím<sup>172</sup> a jeho obsahy. Měl by tedy procházet procesem individuace, jehož cílem je úplnost jednotlivce. V dnešní době již není otázkou, zda a jakého náboženského vyznání člověk je. Spíše by se mu měla klást otázka: „vztahuješ se k nekonečnu, nebo ne?“<sup>173</sup>

---

<sup>163</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 142.

<sup>164</sup> Srov. Starý, *Potíže s hlubinnou psychologií*, s. 142.

<sup>165</sup> Srov. Edinger, *Já a archetyp*, s. 69-72.

<sup>166</sup> Srov. Jung, *Archetypy a nevědomí*, s. 80.

<sup>167</sup> Edinger, *Já a archetyp*, s. 94.

<sup>168</sup> *Ibid.* s. 103.

<sup>169</sup> Starý, *Potíže s hlubinnou psychologií*, s. 130.

<sup>170</sup> *Ibid.* s. 132.

<sup>171</sup> Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, s. 120.

<sup>172</sup> Srov. Říčan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 213.

<sup>173</sup> Jung, *Duše moderního člověka*, s. 278.

### **3 Existenciální analýza V. E. Frankla**

V. E. Frankl je zakladatelem psychologického směru nazvaného „existenciální analýza“, který je také označován jako „třetí vídeňská škola“. Existenciální analýza určuje základní lidskou potřebu, kterou je vůle ke smyslu a která tak doplňuje teorii Freuda o touze člověka po slasti a Adlerovu teorii o touze člověka po moci. Existenciální analýza označuje psychotherapeutický přístup a logoterapie je psychotherapeutickou metodou užívanou při práci s existenciálními tématy a ztrátou smyslu. Logoterapie je dle Franklových slov „psychotherapie vycházející z duchovna“.<sup>174</sup> Hlavními tématy existenciální analýzy a logoterapie jsou životní smysl a odpovědnost za svůj život. Podobně jako tomu bylo u Junga, i Franklovy teorie jsou ovlivněny jeho vlastními životními zkušenostmi především z koncentračních táborů, kterými prošel během druhé světové války.

#### **3.1 Struktura psychiky a duchovní nevědomí**

Existenciální analýza popisuje „strukturu bytosti člověka“ jako trojdimenzionální. Komplexnost a propojenost všech složek lidské bytosti vysvětluje Frankl pomocí názorného modelu, v jehož základu či půdorysu je ve středu „osobní jádro“. Kolem tohoto jádra se jako periferní vrstva seskupuje složka psychická a následně složka fyzická. Tyto dvě složky spolu tvoří „psychofyzično“. Tento půdorys sestávající ze tří koncentricky navrstvených složek pak prostupuje vertikálně odstupňovanými psychickými vrstvami, kterými jsou: nevědomí, předvědomí a vědomí. Frankl proto mluví o „osobním jádru“ spíše jako o „osobní ose“, neboť je to „duchovně-existenciální“ centrum, které nalezneme jak ve vědomí, tak i v předvědomí a nevědomí, a tvoří tedy jakousi osu, která je středem všech výše zmíněných vrstev. Podobně se i složka psychická a fyzická vyskytuje ve všech uvedených vrstvách. Tímto na první pohled komplikovaným modelem Frankl zdůrazňuje své pojetí „celosti bytosti člověka“, kterou vidí jako „tělesně-duševně-duchovní“.<sup>175</sup>

Přidáním duchovní složky a tím, že se duchovní, duševní i tělesné projevy mohou objevovat ve vědomí, předvědomí i nevědomí, se Frankl odlišuje od svých předchůdců Freuda a Junga a jejich konceptů psychické struktury. Nevědomí tedy nemá jen pudovou složku, jak předpokládala psychoanalýza a analytická psychologie, ale i složku duchovní. Hranici mezi nimi přitom Frankl definuje jako velice ostrou, neboť „o vlastním bytí člověka můžeme tedy hovořit teprve tam, kde člověka nepudí Ono, nýbrž tam, kde se rozhoduje jeho Já“.<sup>176</sup> Toto Já je duchovní osobou, z níž pramení „duchovní akty“ a je duchovním centrem obklopeným tím, co je psychofyzické.<sup>177</sup> Tato duchovní osoba může být jak vědomá tak i nevědomá. Pokud se nachází ve své nevědomé hloubce, je nazývána hlubinnou osobou a je „svou podstatou nevědomá“ a nereflektovatelná. Frankl dále rozvádí, že „duch je právě na svém počátku duchem nevědomým“, nevědomým je ale i v nejvyšší instanci, která rozhoduje o vědomí a nevědomí. Jako příklad uvádí „snovou stráž“, tedy mechanismus, který řídí to, zda se snící

<sup>174</sup> Frankl, *Psychotherapie a náboženství*, s. 13.

<sup>175</sup> *Ibid.* s. 15-16.

<sup>176</sup> *Ibid.* s. 14.

<sup>177</sup> *Ibid.* s. 15.

probudí či nikoliv, ale kterého si nejsme vědomi. Rozlišování a rozhodování tedy náleží podle Frankla jenom tomu, co je duchovní.<sup>178</sup>

### 3.2 Smysl

Podle existenciální analýzy je podstata lidské existence založena v sebetranscendenci. Je tedy člověku přirozeně vlastní, že vždy poukazuje na něco či někoho mimo sebe.<sup>179</sup> Sebetranscendencí Frankl rozumí fakt, že člověk vždy odkazuje na nějaký smysl, jenž se má naplnit, či na někoho jiného, s nímž se setkává.<sup>180</sup> Člověk se tedy stává plně sám sebou pouze do té míry, do jaké také sám sebe překračuje a sebeuskutečňuje se tak například v lásce či ve službě něčemu jinému, než je on sám.<sup>181</sup> Právě tento aspekt sebetranscendence, totiž že člověk vždy sahá mimo sebe k něčemu či k někomu jinému, Frankl vystihuje „motivačně teoretickým konceptem“, který nazývá „vůle ke smyslu“. <sup>182</sup> Vůlí ke smyslu se vyjadřuje lidská tendence, úsilí či potřeba nalézt, a případně i naplnit smysl.<sup>183</sup> Lidské úsilí o seberealizaci, které je v současné společnosti tolik oceňováno, tak není podle Frankla hlavním cílem a smyslem života. Tím je naopak sebetranscendence, díky které také dochází k seberealizaci jedince. Ta je ale pouze vedlejším produktem či také jedním z výsledků seberealizace a nikoliv to hlavní, o co by měl člověk usilovat.<sup>184</sup> Stejně tak i štěstí není cílem samo o sobě, ale je „jen“ výsledkem toho, když člověk naplní svůj smysl.<sup>185</sup>

Smysl není nikdy dán, ale musí být člověkem nalezen. Nemůže mu být nikým vnucen (ani například lékařem nebo duchovním), ani nemůže být „udělán“. Pokud by tomu tak bylo, nejednalo by se o skutečný smysl, ale pouze o pocit smyslu či „ne-smysl“. Smysl je vždy velice konkrétní a individuální, a liší se nejen u různých jednotlivců, ale navíc také v různých situacích a mění se i ze dne na den.<sup>186</sup> S konkrétním smyslem je člověk konfrontován v konkrétní situaci, smysl tedy nabývá charakteru „tady a teď“. <sup>187</sup> Protože je člověk konfrontován se smyslem konkrétní situace, není to tedy člověk, který se táže po smyslu situace, ale je naopak dotazován životem. My můžeme odpovědět tak, že v situacích, které nás potkávají, přebíráme vědomou odpovědnost za svá rozhodnutí a svůj život.<sup>188</sup> Odpovědnost za svůj vlastní život je ještě více zdůrazněna také vědomím jeho konečnosti a jedinečnosti dané situace.<sup>189</sup>

S odpovědností jde ruku v ruce další fenomén, který Frankl považuje za typicky lidský. Je jím svoboda. Jedinec je v pohledu existenciální analýzy nahlížen jako svobodný ve svém rozhodnutí, ve svých odpovědích na otázky

<sup>178</sup> *Ibid.* s. 18-19.

<sup>179</sup> Srov. V. E. Frankl, *Lékařská péče o duši: Základy logoterapie a existenciální analýzy*, př. V. Jochmann, Brno: Cesta, 2006, s. 37.

<sup>180</sup> Srov. V. E. Frankl, *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii*, př. V. Jochmann, Brno: Cesta, 1994, s. 11.

<sup>181</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 147.

<sup>182</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 11.

<sup>183</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 210.

<sup>184</sup> *Ibid.* s. 76.

<sup>185</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 177.

<sup>186</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 54-57.

<sup>187</sup> *Ibid.* s. 12.

<sup>188</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 35.

<sup>189</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 87.

života. Člověk není svobodný k nezměnitelným podmínkám, v nichž žije a které jsou jeho součástí. Těmito podmínkami ovšem není člověk ovlivněn plně, neboť je svobodný v možnosti rozhodnout se, jaký k těmto podmínkám zaujme postoj a jak s nimi naloží.<sup>190</sup> Lidská svoboda se tedy „staví proti osudovosti“, k níž je ale vázána natolik, že se může „rozvítjet pouze v ní a za ní“.<sup>191</sup>

### 3.2.1 Svědění

Jak bylo uvedeno výše, existenciální analýza pojímá lidské bytí jako odpovědné.<sup>192</sup> Odpovědnost vůči vlastnímu životu a jedinečnosti situací je pocíťována díky svědomí, které Frankl označuje za „orgán smyslu“ a považuje ho vedle sebetranscendence, odpovědnosti a svobody za jeden z aspektů, který je typický pro lidské bytí.<sup>193</sup> Svědomí, které k nám podle Frankla „promlouvá“ a má svůj hlas, je instinktem pomáhajícím nám intuitivně najít jedinečný smysl.<sup>194</sup> Původ svědomí je v „nevědomém základu“, a proto z tohoto základu pramení i opravdová existenciální rozhodnutí, která jsou tedy nereflektovaná a odehrávají se do značné míry nevědomě.<sup>195</sup> Svědomí je vnímáno jako iracionální a je ho možnost „pochopit“ a racionalizovat pouze sekundárně.<sup>196</sup>

Podstatnou charakteristikou svědomí je jeho transcendence. Podle Frankla je svědomí „imanentní stránkou transcendentního celku, který jako takový vyčnívá z roviny psychologické imanence a tuto rovinu transcenduje“.<sup>197</sup> Protože svědomí patří do duchovní oblasti, která oblast psychofyzickou přesahuje, nelze ho převádět na rovinu duševní, o což se pokoušejí psychologizující teorie. Hlas svědomí je proto hlasem transcendence. Lidská svoboda má dva aspekty: „od čeho“ je člověk svobodný a „k čemu“. Člověk je v tomto ohledu svobodný od své pudovosti. Jinak řečeno je svobodný v rozhodnutí, jak naloží s vrozenými podmínkami. To, „k čemu“ je svobodný, je jeho zodpovědnost a používání svědomí. Člověk má tak svobodu v rozhodnutí, jak se postaví k tomu, co ho přesahuje, jak se zachová, a zda hlasu svědomí uposlechně či nikoliv.<sup>198</sup>

Frankl upozorňuje, že si člověk až do posledního vydechnutí nemůže být jistý, zda skutečně smysl svého života našel a zda ho v tomto ohledu svědomí neoklamalo. Tato nejistota ovšem člověka nezbavuje odpovědnosti se jej pokusit nalézt.<sup>199</sup> Kromě výše uvedené možnosti nalézt smysl v jedinečných a jednorázových situacích může člověk nalézt smysl také prostřednictvím hodnot, kterými se budu zabývat v následující části.

---

<sup>190</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 109.

<sup>191</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 90.

<sup>192</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 11.

<sup>193</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 58.

<sup>194</sup> *Ibid.* s. 72.

<sup>195</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 20.

<sup>196</sup> *Ibid.* s. 20.

<sup>197</sup> *Ibid.* s. 34.

<sup>198</sup> *Ibid.* s. 32-34.

<sup>199</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 58.

### 3.2.2 Hodnoty

Frankl hodnoty definuje jako „abstraktní smyslové univerzálie“, které jsou obecnější než jedinečné situace a jsou typické pro lidský život jako takový. Jedinec může skrze hodnoty sice zakoušet jisté ulehčení právě díky jejich obecné platnosti, na druhou stranu ale může být také uvržen do konfliktu tím, že se dostane do situace, ve které se hodnoty překrývají a on je tak postaven před volbu výběru z hodnot, jejichž principy si odporují. Frankl upřesňuje, že konflikt jako takový nepramení v tomto případě ze svědomí, ale z hodnot samých, přičemž je možné, že je překrývání hodnot pouze zdánlivé, neboť k němu může docházet na základě projekce.<sup>200</sup>

Existenciální analýza popisuje tři cesty, resp. tři oblasti hodnot, kterými lze nalézt smysl. Jsou to zážitkové hodnoty, tvůrčí hodnoty a postoje hodnoty. Zážitkové hodnoty zahrnují prožívání a přijímání světa.<sup>201</sup> Můžeme mezi ně zahrnout jakýkoliv obohacující a povznášející lidský zážitek, například vnímání přírodních krás, uměleckého díla nebo lidského výkonu.<sup>202</sup> Längle jako další příklady uvádí i sport, techniku a vědu, a vidí takové zážitky jako smysluplné tehdy, když jsou nejen krásné samy o sobě, ale především, když se na nich jedinec aktivně podílí a stává se tak jejich součástí.<sup>203</sup> Frankl zdůrazňuje, že jejich schopnost dát lidskému životu smysl nesmí být podceňována,<sup>204</sup> a řadí mezi tyto hodnoty i vztahy s druhými a lásku.<sup>205</sup>

Další oblastí hodnot jsou hodnoty tvůrčí, mezi něž patří vše, co člověk dělá. Jedinec tak může vykonávat různé činnosti, ovšem ty, v nichž nalézá smysl, se musí vztahovat k pospolitosti. Smyslu tedy činnosti nabývají pouze, když je člověk nevykonává sám pro sebe.<sup>206</sup> Längle dodává, že není důležitá „velkolepost výtvaru“. To, co je hlavní, je „angažovanost tvůrce“.<sup>207</sup>

Třetí oblastí hodnot jsou hodnoty postoje, které jsou v případě utrpení to poslední, co člověku zbývá. Při zásadních nebo i tragických situacích v životě jedinec, který již nemůže realizovat hodnoty tvůrčí ani zážitkové, stále může realizovat hodnoty postoje. V situacích, kdy se může zdát, že člověk již nemá na výběr a nemůže situaci nijak ovlivnit, nepřestává být odpovědný za svůj život. Stále si i přes omezení ostatních voleb může vybrat, jak se v dané situaci zachová, jaký postoj k ní zaujme.<sup>208</sup> Svým rozhodnutím a přístupem tak může i ve velmi obtížné situaci nalézt smysl.

Jak je patrné, podle Frankla neexistuje žádná situace, v níž by se nedal smysl nalézt.<sup>209</sup> Podstatné je, že se hodnotám nelze naučit, lze je jedinečně žít.<sup>210</sup> Jejich prožívání je obohacující, ovšem Frankl zmiňuje i možnost jejich neurotického zneužití jako jednu z možností, jak se „opájet a ohlušovat“.

---

<sup>200</sup> *Ibid.* s. 60-61.

<sup>201</sup> *Ibid.* s. 61.

<sup>202</sup> Srov. P. Tavel, *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla*, př. J. Florian, J. Habernalová, Praha: Triton, 2007, s. 80.

<sup>203</sup> Srov. A. Längle, *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*, př. K. Balcar, Brno: Cesta, 2002, s. 31-32.

<sup>204</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 61.

<sup>205</sup> *Ibid.* s. 122-123.

<sup>206</sup> *Ibid.* s. 122.

<sup>207</sup> Längle, *Smysluplně žít*, s. 33.

<sup>208</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 62.

<sup>209</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 61.

<sup>210</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 19.

V takovém případě slouží hodnoty (například sport, umění) k odvrácení člověka od něj samého.<sup>211</sup>

### **3.3 Existenciální analýza a náboženství**

Existenciální analýza přistupuje k náboženství jako k jednomu z jevů, které patří k lidskému bytí. Jak k náboženskému, tak i k nenáboženskému způsobu života zaujímá neutrální postoj. Náboženství je tak pro logoterapii předmětem, nikoliv jejím východiskem.<sup>212</sup> Frankl se zásadně staví proti směšování toho, co nazývá lékařská a kněžská péče o duši.<sup>213</sup> Lékařská péče o duši, tedy logoterapie, není náhražkou za náboženství a dokonce ani náhražkou za psychoterapii jako takovou, je spíše jejím doplněním.<sup>214</sup> Podle Frankla je možné, aby mezi náboženskou a lékařskou péčí o duši docházelo ke spolupráci, která ale musí být založena na jednoznačném vymezení kompetencí.<sup>215</sup> Péče o duši jako taková spadá zásadně do oblasti náboženství a věřící člověk do kompetence duchovních. Psychoterapie nemá překračovat hranice do oblasti, která spadá do kněžské péče o duši. S ohledem na náboženství to není vůbec potřeba a i z pohledu terapeutického je takové překračování zbytečné.<sup>216</sup> Frankl toto své stanovisko podkládá vysvětlením, že cílem lékařské péče o duši je duševní uzdravení, zatímco cílem náboženské péče o duši je spása duše.<sup>217</sup> Navíc považuje dimenzi, do které směřuje náboženský člověk, za obsáhlejší, než je dimenze, kterou se lze zaobírat v psychoterapii. Do této obsáhlejší dimenze je možný „vstup“ pouze skrze víru.<sup>218</sup>

Přes základní odlišnost cílů se přece jen v určitých aspektech mohou obě dvě „péče o duši“ překrývat. Je možné, že v rámci psychoterapie dojde u pacienta spontánně k znovunalezení schopnosti víry, což ale rozhodně není cílem psychoterapie, pouze jejím možným vedlejším účinkem.<sup>219</sup> Spiritualita tak může být prožívána i v rámci psychoterapie, ovšem je nutné odlišit, že psychoterapie jako taková či určitý psychologický směr nikdy nemohou být jejím zdrojem. Zdroj nebo zdroje spirituality či religiozity, která čerpá například z nějakého konkrétního náboženství, jsou tedy psychologii nahlíženy z neutrálního hlediska jako něco, k čemu se může vyjadřovat pouze jako k předmětu lidského prožívání. Na druhou stranu může v rámci náboženství sekundárně dojít k obnově a zlepšení duševního zdraví,<sup>220</sup> především díky schopnosti náboženství dávat člověku pocit bezpečí a zakotvení v transcendentnu a absolutnu.<sup>221</sup>

---

<sup>211</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 121.

<sup>212</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 196.

<sup>213</sup> *Ibid.* s. 46.

<sup>214</sup> *Ibid.* s. 195.

<sup>215</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 56.

<sup>216</sup> *Ibid.* s. 54.

<sup>217</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 49.

<sup>218</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 197.

<sup>219</sup> Srov. V. E. Frankl, *Teorie a terapie neuróz: Úvod do logoterapie a existenciální analýzy*, př. K. Balcar, Praha: Grada Publishing, 1999, s. 135.

<sup>220</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 47.

<sup>221</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 197.



### 3.3.1 Nadsmysl

Psychoterapie se dle Franka může legitimně zabývat vírou, pokud na ni nepohlíží jako na víru v Boha, ale jako na víru v nějaký širší smysl. Jedním z témat logoterapie je pak kromě vůle ke smyslu i vůle k poslednímu smyslu, neboli „nadsmyslu“. Náboženská víra je tedy definována jako víra či důvěra v tento nadsmysl.<sup>222</sup> Tento nejvyšší smysl není sice možno intelektuálně uchopit, ovšem je možno vůči němu zaujmout existenciální postoj.<sup>223</sup> Spiritualita či náboženské prožívání, je „zážitek vlastní fragmentarity a relativity na pozadí absolutna“.<sup>224</sup> Na základě toho definuje Frankl náboženství jednak jako „naplnění vůle k nejvyššímu smyslu“,<sup>225</sup> a protože tento nejvyšší smysl není intelektuálně uchopitelný, tak i jako „systém symbolů – symbolů něčeho, co se nedá pojmově uchopit a slovně vyjádřit“.<sup>226</sup>

Pro bližší vysvětlení víry a náboženství využívá Frankl ještě svou „operacionální definici“, kterou, jak uvádí, vymyslel již v patnácti letech, a která zní: „Bůh je partner naší nejintimnější vnitřní rozmluvy“.<sup>227</sup> Tuto definici dále rozvádí tak, že pokud člověk vede o samotě a poctivě rozhovor sám se sebou, může svým protějškem v rozhovoru v takovém případě jmenovat Boha bez ohledu na to, zda je věřící či ateista.<sup>228</sup> Z těchto definic vyplývá jednak nepodmíněnost víry<sup>229</sup> a také její intimní charakter.<sup>230</sup> Nepodmíněnost víry je dána tím, že není možné, aby k ní byl člověk kýmkoliv či čímkoliv donucen. Pro víru se může pouze sám rozhodnout. Skutečná spiritualita je tedy existenciální.<sup>231</sup>

Pokud tedy člověk upřímně a hluboce hovoří se svým svědomím, je mu v tomto rozhovoru partnerem Bůh. Spirituálně zaměřený člověk je podle existenciální psychologie tedy ten, který nejenže „poslouchá“ své svědomí, ale navíc vnímá i „toho“, kdo k němu promlouvá.<sup>232</sup> Vlastní bytí spirituálně žijícího člověka je jím samým prožíváno nejen jako úkol, ale především jako příkaz, který dostává od Boha. I tento spirituální způsob prožívání je jedním ze způsobů prožívání, který je existenciální analýzou zkoumán.<sup>233</sup>

Důraz na individuální charakter spirituality je vidět i ve Franklově názoru na náboženskou situaci. Nemyslí si, že by jednotlivá organizovaná náboženství a jejich instituce šly k zániku, neboť skrze rituály a symboly, které jsou předávány tradicí, jednotlivci stále mohou hledat nadsmysl.<sup>234</sup> Případné vymizení tradic by neznamenal vymizení smyslu. Tradice jsou totiž pouze nositeli hodnot, ale nikoliv smyslu jako takového.<sup>235</sup> Záporně odpovídá i na otázku vzniku možného univerzálního náboženství. Takové náboženství považuje za „umělé“.<sup>236</sup> Pokud tedy podle Frankla někam směřuje změna náboženských systémů, pak by

<sup>222</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 52.

<sup>223</sup> *Ibid.* s. 70-72.

<sup>224</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 128.

<sup>225</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 77.

<sup>226</sup> *Ibid.* s. 74.

<sup>227</sup> *Ibid.* s. 75.

<sup>228</sup> *Ibid.* s. 75.

<sup>229</sup> *Ibid.* s. 76.

<sup>230</sup> *Ibid.* s. 30.

<sup>231</sup> *Ibid.* s. 45.

<sup>232</sup> Srov. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 72.

<sup>233</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 45.

<sup>234</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 74-75.

<sup>235</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 16.

<sup>236</sup> *Ibid.* s. 51.

to bylo naopak k „osobnímu náboženství“, které chápe jako „nanejvýš zosobněnou religiozitu“.<sup>237</sup> Protože by se tedy toto „osobní náboženství“ neodehrávalo v tradičním institucionálním náboženském rámci, jednalo by se v termínech Zinnbauerovy definice, které využívám v této práci, tedy o spiritualitu, resp. spiritualitu která je vysoce individualizovaná. Od religiozity se liší tím, že nebude zahrnuta do tradičního kontextu a bude naopak hledat nové cesty a způsoby vyjádření podle individuálního založení jedince.

### **3.4 Nevědomá spiritualita z pohledu existenciální analýzy**

Franklův názor, že možnou budoucí formou náboženství je náboženství osobní, pramení z jeho pojetí lidského bytí jako trojdimenzionálního, které jsem popsala výše. K pudovému nevědomí přidává ještě nevědomí duchovní, jehož středem je osobní jádro, resp. duchovní Já. Díky dimenzi duchovního nevědomí tak Frankl odkrývá i neuvědomovanou dispozici k víře, tzv. „neuvědomovanou religiozitu“,<sup>238</sup> která podle něj znamená, že máme již od počátku, byť neuvědomovaný, tak přece jen vztah k Bohu. Bůh je námi tedy neuvědomovaně zamýšlen a nazýván proto neuvědomovaným Bohem.<sup>239</sup> Z toho vyplývá, že podle existenciální analýzy má každý člověk alespoň latentní vztah k transcendentu.<sup>240</sup> Frankl tento vztah i intenzitu jeho uvědomění, případně osobní náboženskou problematiku pozoroval i ve snech svých pacientů.<sup>241</sup>

Protože duchovní nevědomí a tím pádem i „neuvědomovaná religiozita“ nepatří k psychofyzické fakticitě, ohrazuje se Frankl proti chápání samotného nevědomí jako božského. Náš neuvědomovaný vztah k Bohu nezakládá možnost pro tvrzení, že je Bůh v nás, v našem nevědomí.<sup>242</sup> Zároveň tedy není možné si myslet, že by „neuvědomovaná religiozita“, která je „duchovně existenciálního charakteru“, byla vrozená, právě proto, že není propojená s naší biologickou stránkou. Formy, resp. různé druhy konfesijních vyznání, do nichž se spiritualita vlévá, jsou předávány tradicí. Podle existenciální analýzy tedy neexistují žádné archetypy nebo jakékoliv jiné vrozené náboženské formy.<sup>243</sup>

„Neuvědomovaná religiozita“, která je vztahem k Bohu, pramení z našeho Já. Protože z něj vychází i existenciální rozhodnutí, je stejného charakteru i rozhodnutí k víře. K víře není člověk nikdy ničím puzen, ale má svobodu se pro ni rozhodnout či nikoliv. V následujících odstavcích se budu zabývat těmi druhy lidského prožívání, kdy se člověk pro víru nerozhodne a kdy tedy vztah k Bohu zůstává neuvědomovaný<sup>244</sup> či uvědomovaný jen částečně. Pokusím se nastínit, jaká východiska může pro vysvětlení těchto případů poskytnout existenciální analýza.

---

<sup>237</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 53.

<sup>238</sup> Pokud budu v práci hovořit o Franklově konceptu neuvědomované dispozice k víře, budu používat jeho pojmu „neuvědomovaná religiozita“. Z pohledu Zinnbauerovy definice, kterou používám ve zbytku práce, by se tedy nejednalo v tomto případě o religiozitu, ale o spiritualitu, tedy „neuvědomovanou spiritualitu“.

<sup>239</sup> *Ibid.* s. 38-39.

<sup>240</sup> *Ibid.* s. 13.

<sup>241</sup> *Ibid.* s. 26-31.

<sup>242</sup> *Ibid.* s. 39-40.

<sup>243</sup> *Ibid.* s. 41.

<sup>244</sup> *Ibid.* s. 39.

Jako první se budu zabývat tím, jak existenciální analýza nahlíží na jedince, kteří se považují za ateisty, tedy podle uvedené definice v první kapitole se nepovažují ani za spirituální ani za religiozni. Frankl pokládá otázku, zda je vůbec existence „skutečných ateistů“ možná, když jsou v nevědomé hloubce všichni lidé minimálně latentně religiozni. V případě jednotlivce považujícího se za ateistu tedy není nevědomá spiritualita uvědomována vůbec a zůstává jen ve své latentní podobě. Protože se takový jedinec nevztahuje k ničemu transcendentnímu, dá se jistě vyvodit, že v termínech existenciální analýzy nehledá žádný nadmysl. To, že nehledá nadmysl, ovšem ještě neznamená, že ve svém životě vůbec žádný smysl nenaplnuje.<sup>245</sup> Toto tvrzení podle Frankla podkládají výzkumy, které prokázaly, že lidé jsou schopni naplňovat a nalézat smysl bez ohledu na jejich pohlaví, vzdělání, věk a inteligenci. Podle uvedených výzkumů není nalézání smyslu ani podmíněno tím, zda je člověk věřící či nikoliv, případně jakého je konkrétního vyznání.<sup>246</sup> Prožívání věřícího a nevěřícího člověka tak nejsou protikladná. Spirituální způsob života je spíše dodatkem či doplněním k ne-spirituálnímu prožívání, neboť i člověk, který není spirituální, prožívá svůj život jako úkol. Spirituální člověk tento úkol ale navíc prožívá jako božský příkaz a je si vědom navíc i té instance, která je zdrojem životních úkolů.<sup>247</sup>

Výše jsem zmiňovala koncepci svědomí jako orgánu smyslu, pomocí něhož je člověk schopen smysl najít. V případě lidí, kteří se považují za ateisty, není svědomí vnímáno jako něco, co je transcendentní, ale naopak je na něj nahlíženo jako na něco, co má původ pouze v jednotlivci. Svědomí je považováno za něco duševního, ale nikoliv duchovního. Podle Frankla se člověk, který není spirituální, liší od spirituálně založeného tím, že se neptá, co je za svědomím, odkud svědomí pochází. Tuto odvahu oproti němu naopak projevuje člověk, který je věřící, resp. spirituální.<sup>248</sup>

Člověk, který není religiozni, ale který o sobě hovoří jako o spirituálním či duchovně založeném, by tedy byl z pohledu existenciální analýzy věřícím člověkem. Duchovní prožívání zaměřené na hledání konečného smyslu nemusí být vždy spojeno s konkrétním náboženským vyznáním a je tak pouze záležitostí jednotlivce, jehož prožívání nadmyslu se může lišit od pojetí tradičních náboženských konfesí.<sup>249</sup> Případná bezkonfesijnost není ovšem podle Frankla nezbytně nutná, neboť jednotlivá konkrétní náboženská vyznání jsou tradicí předávané formy, v nichž se může nevědomá spiritualita vyjádřit. Tvrdí dokonce, že „náboženská řeč existuje obecně a pro průměrného člověka jen jako řeč vázaná na konfesijní tradici nebo neexistuje vůbec“.<sup>250</sup>

U jedince, jehož spiritualita je navenek jen velice vágní a nepřilíš reflektovaná, může případně docházet jen ke špatnému a nesrozumitelnému vyjadřování vlastního prožívání, či k neochotě toto své prožívání sdílet

---

<sup>245</sup> *Ibid.* s. 76.

<sup>246</sup> Srov. Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 12-13.

<sup>247</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 75.

<sup>248</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 34.

<sup>249</sup> Srov. P. Halama, *Zmysel života z pohľadu psychológie*, Bratislava: Slovak Academic Press, 2007, s. 20.

<sup>250</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 50-51.

s ostatními. Podobně jako láska je i spiritualita velice intimní záležitostí každého jedince, a proto není neobvyklé, když o ní lidé neradi hovoří a neprojevují ji před druhými, například i z obavy o zjednodušení své víry či její nepochopení ostatními.<sup>251</sup>

Právě nejasnost popisu vlastního prožívání se může stát překážkou pro přesnější zjištění, zda a nakolik člověk hledá nadmysl nebo zda se jeho definice sebe sama jako „spirituálního“ či „duchovně“ zaměřeného vztahuje „jen“ na hledání smyslu. Dalším možným problémem je obtížnost rozlišení, zda se jedná či nikoliv o „opravdovou“, tedy existenciálně prožívanou spiritualitu, která pouze není prožívána příliš intenzivně. Myslím si, že je možné, aby člověk zastával určitý postoj k určitým životním či transcendentním otázkám bez skutečného vlastního prožitku a reflexe například na základě vlivu současné kultury nebo výchovy. V tomto případě by se tedy nejednalo o skutečné prožívání smyslu, ale pouze o pocit smyslu. To vyplývá z výše zmíněného tvrzení existenciální analýzy, že hodnoty, a tím pádem i smysl, musí být prožívány, nikoliv naučeny či někým vnuceny.

Jak bylo shrnuto v předchozích kapitolách, za základní lidskou potřebu považuje existenciální analýza vůli ke smyslu. Pro současnou dobu je typické, že je tato vůle ke smyslu frustrována a není adekvátně naplňována. Výsledkem jsou pocity bezsmyslnosti, nenaplněnosti života a prázdnoty. Tento stav označuje existenciální analýza jako „existenciální vakuum“.<sup>252</sup> Doprovodným jevem existenciálního vakuu je pocit nudy, ke kterému vede nečinnost jednotlivce při naplňování smyslu. Pocit nudy je tedy spíše varovným jevem, který nás má vytrhnout z nečinnosti.<sup>253</sup> V případě frustrace vůle ke smyslu nastupuje podle Frankla jako kompenzace vůle k moci a vůle ke slasti. Tato kompenzace pak vytváří typický obraz současné společnosti zaměřené na konzumní styl života, úspěch a výkon. Kompenzace, kterou přináší například vůle ke slasti, ale člověku štěstí a naplnění nepřinese, ale naopak ho sama oddaluje.<sup>254</sup> Životní spokojenost a štěstí jsou totiž pouze vedlejším produktem naplnění smyslu nikoliv samotným cílem. Vágní „spiritualita“ tak může pramenit pouze z honby za těmito zážitky, které mají přehlušit pocity bezsmyslnosti. Pokud ale není prožívána skutečně existenciálně a jako to, co opravdu je – tedy hledání nadmyslu, stává se tak jen dalším „produktem“ konzumní společnosti mezi ostatními.

Jedinec se může pokoušet smysl realizovat buď v konkrétních životních situacích, nebo v hodnotách, které jsem shrnula výše. V tom případě může smysl realizovat například skrze lásku k druhému, ve vlastní tvorbě, práci či v různých naplňujících zážitcích. V těchto případech je dle mého názoru velice obtížné určit, zda může v těchto zážitcích jedinec najít kromě smyslu i nadmysl. Halama obdobně shrnuje, že je podstatné při zkoumání smyslu a náboženství rozlišit „osobní smysl“ a „konečný smysl“. Osobní smysl je souhrnem běžných realizovaných cílů, činností a hodnot. Konečný smysl obsahuje smysl života jako celku i s konečnými otázkami lidské existence a světa.<sup>255</sup> Halama dále shrnuje názor McFaddena, který pohlíží na religiozitu jako na možný zdroj všech tří výše

---

<sup>251</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 29-30.

<sup>252</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 148.

<sup>253</sup> *Ibid.* s. 109.

<sup>254</sup> Srov. Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 12-13.

<sup>255</sup> Srov. Halama, *Zmysel života z pohľadu psychológie*, s. 143-145.

uvedených hodnotových kategorií. Mezi tvůrčí hodnoty zahrnuje různé náboženské aktivity i vlastní osobní růst. Možnosti zážitkových hodnot vidí v modlitbě, bohoslužbách i pomoci druhým, která je vykonávána v rámci náboženského přesvědčení. Postojové hodnoty nachází realizaci především v postoji víry a jeho realizaci v obtížných životních situacích.<sup>256</sup> Je tedy zřejmé, že i různými aktivitami, které se vztahují k náboženství, nemusí být naplňován přímo nadmysl, ale pouze smysl skrze hodnoty.

Z toho tedy usuzují, že je možné, aby lidé, kteří se považují za duchovně orientované ale nikoliv religiozni, nebyli v pohledu existenciální analýzy pojmání za vědomě věřící, neboť sice hledají smysl, ale ne konečný smysl. Jejich prožívání smyslu se tedy omezuje spíše jen na všední otázky a úkoly života. Podle mého názoru je dobrý vodítkem pro rozlišení v rámci této problematiky právě to, zda vnímají své svědomí jako pouze duševní a zodpovídají se jen sami sobě,<sup>257</sup> či zda je pojmají jako transcendentní.

V této kapitole jsem se pokusila ozřejmit, jakým způsobem je možno nahlížet na nevědomou či částečně uvědomovanou spiritualitu pomocí konceptů existenciální analýzy. Obecně je možné říci, že protože u všech lidí můžeme podle existenciální analýzy nalézt „neuvědomovanou religiozitu“, je pouze otázkou, zda je plně latentní či zda je v nějaké míře prožívána. Pokud je ovšem lidská spiritualita prožívána pouze částečně a její prožívání proto není jedincem plně a jasně reflektováno, a z toho důvodu je i nejasně popisováno, může být obtížné určit, zda jedinec naplňuje smysl či nadmysl. Označení člověka jako věřícího (v nadmysl) a tedy spirituálního, tak nemůže dle východisek existenciální analýzy vycházet pouze z toho, zda se takto jednotlivec sám označuje. Důležitým kritériem je víra v nadmysl, neboli to, že si je člověk nadmyslu vědom a že považuje své svědomí za něco, co z něj nepochází a přesahuje ho, co jím není plně uchopitelné a čemu je jedinec existenciálně odpovědný.

---

<sup>256</sup> *Ibid.* s. 148.

<sup>257</sup> Srov. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 36.

#### **4 Analytická psychologie a existenciální analýza v přístupu k nevědomé spiritualitě – porovnání**

V následujících odstavcích shrnu, co mají Jungovy a Franklovy koncepce spirituality a nevědomí společného a v čem dle mého názoru spočívají jejich pozitivní a negativní stránky pro využití těchto teorií k osvětlení nevědomé spirituality.

Nejdříve se obecně zaměřím na to, co mají oba přístupy společného. Oba teoretické přístupy jsou založené na osobních zkušenostech Junga i Frankla, které se pak v jednotlivých konceptech odráží. Oba dva zastávali názor o vhodnosti oddělení psychotherapeutického přístupu a náboženského přístupu. V tomto ohledu bych řekla, že Frankl toto stanovisko zastával důrazněji než Jung, protože přesně vymezoval kompetence psychologa či psychotherapeuta a duchovních. Jung oproti tomu kněžskou péči o jednotlivce, resp. náboženství jako takové považoval za psychotherapeutický systém. Přesto ale zastával názor, že jako psycholog může o fenoménech spadajících do oblasti náboženství hovořit pouze z jejich psychologického hlediska jakožto o psychologických faktech.<sup>258</sup> Co se týče pravdivosti jednotlivých náboženství, psycholog jako lékař nemá právo ze své pozice hodnotit pravdivost či nepravdivost náboženství či víry, což je postoj společný Jungovi i Franklovi. Jung bývá oproti Franklovi ovšem v tomto ohledu kritizován za některé své interpretace a závěry, které o náboženství (křesťanství) činí například v „Odpovědi na Jóba“.<sup>259</sup> Tato jeho kritika jde ruku v ruce s tím, že často nepřesně užíval termínů, které v průběhu jeho bádání pozměňoval a zpřesňoval, takže například místo „archetyp Boha“ říkal jenom „Bůh“, což vedlo k nepřesnostem a nedorozuměním.<sup>260</sup>

Jistě jedním z nejpodstatnějších aspektů obou teorií je jejich koncepce nevědomí, která je jim obecně společná. Frankl vychází v koncepci nevědomí z Junga, ovšem Jungův přístup upravuje a také kritizuje.<sup>261</sup> Podle něj Jung špatně umístil neuvědomovaného Boha a neuvědomovanou religiozitu vysvětloval tak, že podle jeho názoru pochází z Ono. Tím tedy zasadil neuvědomovanou religiozitu do pudové oblasti, která je součástí lidského „psychofyzická“. To ale Frankl odmítá s tím, že neuvědomovaná religiozita a vztah k Bohu, nemůže patřit do žádné části, která patří člověku, protože je transcendentní a tedy patří do oblasti duchovní. Tento přístup je s Franklovým konceptem neslučitelný také proto, že by to víře odebralo její aspekt svobodného existenciálního rozhodnutí. Jak Frankl vysvětluje, z Jungova pohledu jsme k víře puzeni a podléháme jí tak jako něčemu, co je vrozené.

Co se týče případného využití Franklových a Jungových konceptů pro pochopení současné nevědomé spirituality jsou oba přístupy důležité především proto, že spiritualitu a náboženství vnímají jako důležitý aspekt lidského života, který nemá být opomíjen. Dá se říci, že oba psychotherapeutické směry jsou spiritualitě či religiozitě pozitivně nakloněny a zdůrazňují její prospěšný vliv na lidský život. Při zkoumání nevědomé spirituality se s nimi dobře „pracuje“ díky tomu, že jsou oba dva přístupy výrazně zaměřeny na prožívání jednotlivce a jeho

<sup>258</sup> Srov. V. White, *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*, př. A. Macháčková, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 73.

<sup>259</sup> Srov. E. G. Bianchi, „Jungovská psychologie a náboženská zkušenost“, in Moore (ed.), *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 25-40, s. 33.

<sup>260</sup> Srov. Říčan, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 206.

<sup>261</sup> Srov. Frankl, *Psychotherapie a náboženství*, s. 40-41.

individualitu,<sup>262</sup> čímž odpovídají současnému převažujícímu pojetí spirituality jako individuální a zaměřené na lidský prožitek. Z výše uvedeného shrnutí vyplývá, že Jungův přístup je více deterministický a spěje k realizaci celosti člověka.<sup>263</sup> Franklův přístup se naopak zaměřuje na téměř neustálé hledání smyslu či nadmyslu, v němž je realizace jednotlivce pouze vedlejším výsledkem. Myslím si, že je důležité zmínit, že ona zaměřenost na jednotlivce a jeho individuální prožívání (byť by podle Frankla mělo být zaměřeno na něco či někoho mimo něj) může lehkou sklouznout do subjektivismu a tím se dostat do opaku především k Franklově koncepci.

Oba koncepty nevědomí a přístup ke spiritualitě pochází z doby, kdy nebyla religiozita plně oddělena od spirituality. Přes to se dá říct, že například Frankl tuto situaci předjímal, neboť tvrdil, že pokud se náboženství budou měnit, budou se měnit k formě osobního náboženství. Jung si zase povšiml rozpadu tradičních náboženských institucí, které přestávají plnit svou funkci nositele numinózní zkušenosti, a viděl v tom možnost pro přiznání si ztráty náboženství, která otevírá novou cestu k individuálnímu růstu skrze osobní konfrontaci s vlastním nevědomím a jeho obsahy.

Právě v této osobní cestě vedené skrze sebepoznání a tedy i případně skrze psychoterapii, bych ovšem viděla další možný negativní dopad v případě nedodržení oddělení kompetencí a hodnot, které patří do oblasti psychoterapie a které již spadají do oblasti spirituality či religiozity. Obzvláště v současné době plurality názorů a zaměřenosti na individuální hodnoty se může psychoterapie lehkou stát oním referenčním rámcem, v němž může jedinec spatřovat hodnoty, které mají náležet do sféry náboženství. Jak jsem uvedla výše, Frankl zdůrazňoval, že cílem náboženství je spása duše, zatímco cílem psychoterapie je duševní uzdravení. Psychoterapie by tak neměla člověku nahrazovat náboženství v tom smyslu, že by se stala nositelem konečných pravd lidského života a světa, které se pojí s tím, co je jedincem vnímáno jako posvátné. Psychologické směry a psychoterapie se mohou k těmto otázkám a jevům vyjadřovat pouze z hlediska psychologického, tedy mohou tyto jevy vysvětlovat pouze v termínech lidského prožívání. Obdobně Jung v tomto ohledu tvrdí, že cílem psychologie je pouze pozorovat prožívání jedince, nikoliv konstruovat nové náboženské pravdy.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Srov. Bianchi, „Jungovská psychologie a náboženská zkušenost“, s. 26.

<sup>263</sup> Srov. V. White, *Bůh a nevědomí*, s. 20.

<sup>264</sup> Srov. C. G. Jung, *Snové symboly individuálního procesu: Psychologie a alchymie I*, př. P. Patočka, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, s. 21-23.

## Závěr

Oba psychologické směry a jejich teorie probírané v této bakalářské práci nabízejí množství podnětů pro uchopení náboženských jevů i konkrétně nevědomé spirituality. Je nutné zdůraznit, že oba dva vychází z představy, že spiritualita je psychická funkce, která je společná všem lidem, i když nemusí být uvědomována, a lze na ní pouze usuzovat z jejich nepřímých projevů. Oba vycházejí z konceptu nevědomí, který se ale v jejich teoriích značně odlišuje. Jungovo pojetí nevědomí je bohaté na vrozené archetypy, které determinují lidský život. Oproti němu Frankl rozšiřuje pojetí nevědomí ještě o jeho duchovní část a tak zdůrazňuje svobodu lidského jednání. Podobně i cíle, k nimž by měl směřovat lidský život, jsou odlišné. U Junga je cílem lidského života naplněná individuace, zakončená co možná největší celostí jedince. U Frankla nalézáme naopak apel na dosažení smyslu, případně nalezení nadmyslu. Na základě těchto východisek se pak liší i možná vysvětlení nevědomé spirituality.

Podle analytické psychologie jsou náboženské i spirituální zkušenosti projevem kolektivního nevědomí. Nevědomá spiritualita tak označuje stav, kdy došlo ke ztrátě vědomého spojení s kolektivním nevědomím a jeho obsahy. Protože je ale lidské nevědomí neustále činné, mohou se spirituální zkušenosti vyskytovat nezávisle na tom, zda si jich je jednotlivec vědom, a to v různých formách i intenzitě. Pokud člověk spirituální stránku života potlačuje, může být projikována na to, co jako spirituální není označováno a spiritualita je tak nevědomě nepřímo prožívána například skrze různé kryptoreligiózní jevy. Analytická psychologie tak může poskytnout vysvětlení jak konceptu nevědomé spirituality jako takové, tak i jejích projevů.

Existenciální analýza přímo vymezuje pojem „neuvědomovaná religiozita“, která označuje všem lidem společný, byť u některých latentní vztah k Bohu. Tento koncept je podobný jako koncept nevědomé spirituality užívaný v této práci, který je oproti Franklově pojetí definovaný z širšího hlediska. Nevědomě spirituální jedince tak od spirituálních odlišuje hlavně to, že v životě nehledají nadmysl, a své svědomí, které je orgánem smyslu, považují za něco, co pochází z nich samých. Z pohledu existenciální analýzy tak sice mohou hledat jako všichni ostatní smysl, ovšem neudělali ještě onen jeden další krok k hledání nadmyslu, který lze nalézt pouze skrze existenciální rozhodnutí se k víře.

V případě využití jednotlivých teorií pro vysvětlení nevědomé spirituality jsem řešila problematiku a nutnost jejího přesnějšího vymezení. Pojem nevědomá spiritualita nezahrnuje dle mého názoru jen jedince, kteří se považují za ateisty (tedy nejsou ani religiózně ani spirituálně zaměřeni). Je potřeba tento pojem rozšířit i na ty, kteří se za ateisty nepovažují, přesto je pro ně obecně typické, že o sobě mluví v tom smyslu, že se o „duchovní věci“ nezajímají, i když možnost „že by něco mohlo být“ úplně nevylučují. Dále bych do pojmu nevědomé spirituality zahrнула i ty jedince, kteří o sobě sice jako o duchovně či spirituálně zaměřených hovoří, ale jejich vlastní pojetí víry není rozvinuté a zůstává více méně nepřiliš reflektované a tedy alespoň částečně nevědomé. Toto konkrétnější rozdělení jsem se pokusila dodržet i v této práci a pojmut tak nevědomou spiritualitu v co největší možné šíři jejích projevů.

Právě potřeba jasnějšího vymezení byla patrná hlavně u jejího hodnocení pomocí konceptů existenciální analýzy. Zde se jasně ukázalo, jak je důležité mít k dispozici přesné vymezení či ještě lépe konkrétní výpovědi jednotlivců, neboť jinak se dá o projevech spojených s nevědomou spiritualitou hovořit pouze na



velmi obecné rovině. Z práce tedy vyplývá, že pro další zkoumání nevědomé spirituality nebo i religiozity obecně, by bylo vhodné lépe vymežit a definovat jemné rozdíly v lidském prožívání a vnímání, které se k tomuto aspektu lidského života váží. To, že se jedná o úkol velice obtížný, je na první pohled patrné, ovšem podle mého názoru nezbytné, neboť v současné pluralitě vědeckých oborů je zapotřebí přesně definovaných pojmů, které zajistí lepší pochopení a zabrání případným nedorozuměním.

Prací jsem se tedy pokusila o vysvětlení nevědomé spirituality alespoň na obecné rovině z pohledu dvou psychologických koncepcí. Jak analytická psychologie C. G. Junga, tak i existenciální analýza V. E. Frankla jsou dle mého názoru schopné podat dobré vysvětlení fenoménu nevědomé spirituality v jeho různých formách. Myslím si, že na základě provedené aplikace jejich teorií a konceptů na různé formy nevědomé spirituality, lze oba přístupy považovat za možná teoretická východiska pro její objasnění i přes to, že byly vytvořeny v době, kdy pojmy religiozity a spirituality nebyly jasně rozlišené a jejich význam nebyl plně totožný s tím současným. Vzhledem ke značné komplexnosti spirituality a religiozity považuji za vhodné doplnit tato teoretická východiska, která na nevědomou spiritualitu pohlíží z psychologického hlediska, i dalšími metodami z jiných vědeckých oblastí, aby došlo k vysvětlení nevědomé spirituality v jejích plných souvislostech.

## **Použitá literatura**

### **Primární literatura**

Frankl, Viktor E., *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii*, př. Vladimír Jochmann, Brno: Cesta, 1994.

Frankl, Viktor E., *Teorie a terapie neuróz: Úvod do logoterapie a existenciální analýzy*, př. Karel Balcar, Praha: Grada Publishing, 1999.

Frankl, Viktor E., *Lékařská péče o duši: Základy logoterapie a existenciální analýzy*, př. Vladimír Jochmann, Brno: Cesta, 2006.

Frankl, Viktor E., *Psychoterapie a náboženství: Hledání nejvyššího smyslu*, př. Ladislav Koubek, Jiří Vander, Brno: Cesta, 2007.

Jung, Carl Gustav, *Analytická psychologie: její teorie a praxe*, př. Kristina Lukášová-Černá, Karel Plocek, Brno: Academia, 1993.

Jung, Carl Gustav, *Duše moderního člověka*, př. Karel Plocek, Brno: Atlantis, 1994.

Jung, Carl Gustav, *Archetypy a nevědomí*, př. Eva Bosáková, Kristina Černá a Jan Černý, (Výbor z díla, 2), Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997.

Jung, Carl Gustav, *Osobnost a přenos*, př. Alena Bernášková, Jitka Škodová a Ludvík Běťák, (Výbor z díla, 3), Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998.

Jung, Carl Gustav, *Obraz člověka a obraz Boha*, př. P. Josef Kuře, Karel Plocek, (Výbor z díla, 4), Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

Jung, Carl Gustav, *Snové symboly individuálního procesu: Psychologie a alchymie I*, př. Petr Patočka, (Výbor z díla, 5), Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.

Jung, Carl Gustav, *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*, př. Petr Patočka, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003.

### **Sekundární literatura**

Berger, Peter L., *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, př. Pavel Pšejja, Brno: Barrister & Principal, 1997.

Corbett, Lionel, *The religious function of the psyche*, London – New York: Routledge, 1996.

Davie, Grace, *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, př. Tomáš Suchomel, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

- Edinger, Edward F., *Já a archetyp: Individuace a náboženská funkce psyché*, př. Michal Kalina, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006.
- Fontana, David, *Psychology, religion and spirituality*, Malden (MA) – Oxford – Carlton: BPS Blackwell, 2003.
- Galvas, Zbyněk (ed.), *Homo religiosus: vybrané aspekty psychologie náboženství*. Praha: Českomoravská psychologická společnost, 2002.
- Goffi, Tullo, Stefano de Fiores (eds.), *Slovník spirituality*, př. Terezie Brichtová, Jiří Sýkora a Jan Lachman, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- Halama, Peter, *Zmysel života z pohľadu psychológie*, Bratislava: Slovak Academic Press, 2007.
- Halík, Tomáš, „Postmoderna: konec sekularizace a návrat posvátna?“, in Česká křesťanská akademie, *O posvátnu*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993, s. 39-44.
- Halík, Tomáš, *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.
- Halík, Tomáš, *O ateismu, pochybnostech a víře*, Praha, 2005, dostupné na: [http://www.halik.cz/clanky/o\\_ateismu\\_pochybnostech\\_vire.php](http://www.halik.cz/clanky/o_ateismu_pochybnostech_vire.php), 10. 6. 2013.
- Hill, Peter C. et al., „Conceptualizing religion and spirituality: points of commonality, points of departure“, *Journal for the theory of social behaviour* 30.1 (2000): 51-77.
- Hopcke, Robert H., *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, př. Jan Černý, Kristina Černá, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1994.
- Jacobi, Jolande, *Psychologie C. G. Junga*, př. Ludmila Menšíková, Jiří Kocourek a Zdeněk Jančařík, Praha: Portál, 2013.
- Jaffé, Aniela, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, př. Karel Plocek, Brno: Atlantis, 1998.
- Kováč, Damián (ed.), *Psychologické sondy do spirituálno-religióznejsféry života*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2002.
- Längle, Alfried, *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*, př. Karel Balcar, Brno: Cesta, 2002.
- Lužný, Dušan, Zdeněk R. Nešpor et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008.
- Moore, Robert L. (ed.), *C. G. Jung a křesťanská spiritualita*, př. Ivo Müller, Praha: Portál, 1998.

- Müller, Lutz, Müller Anette (ed.), *Slovník analytické psychologie*, př. Jolana Bucková et al., Praha: Portál, 2006.
- Nešpor, Zdeněk (ed.), *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004.
- Nešpor, Zdeněk, *Příliš slábi ve víře: české ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010.
- Paloutzian, Raymond F., Crystal L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York – London: Guilford Press, 2005.
- Říčan, Pavel, *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál, 2007.
- Schermer, Victor L., *Duch a duše: Nové paradigma v psychologii, psychoanalýze a psychoterapii*, př. Pavla Le Roch, Praha: Triton, 2007.
- Skalický, Karel, *Po stopách neznámého Boha*, 4. rozš. vyd., Svitavy: Trinitas, 2011.
- Starý, Rudolf, *Potíže s hlubinnou psychologií: Esejistická studie o analytické psychologii C. G. Junga*, Praha: Prostor, 1990.
- Stríženec, Michal, *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, Bratislava: Slovak academic press, 2007.
- Stríženec, Michal, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava: Iris, 2001.
- Tavel, Peter, *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla*, př. Jakub Florian, Jitka Habernalová, Praha: Triton, 2007.
- Václavík, David, *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010.
- Vergote, Antoine, *Religion, belief and unbelief: a psychological study*, Leuven: Leuven university press, 1997.
- Vojtíšek, Zdeněk, Pavel Dušek a Jiří Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012.
- White, Victor, *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*, př. Alena Macháčková, Praha: Vyšehrad, 2003.
- Wulff, David M., *Psychology of religion: Classic and contemporary*, 2nd ed., New York – Chichester – Brisbane: John Wiley & Sons, 1997.
- Zinnbauer, Brian J. et al., „Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy“, *Journal for the scientific study of religion*, 36.4 (1997): 549-564.

Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament and Allie B. Scott, „The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects“, *Journal of personality*, 67.6 (1999): 889-919.